ב״ה.

ספר

ילקוט יוסף

מועדים

הלכות פורים

כולל: דיני ארבע פרשיות, תענית אסתר, דיני קריאת המגילה, כרכים המוקפים חומה, בן עיר שהלך לכרך, כתיבת המגילה, תפלות פורים, זכר למחצית שקל, מתנות לאביונים, סעודת פורים, משלוח מנות, הספד תענית ותחנון בפורים.

פסקי הלכות ע״פ סדר השלחן ערוך, עם מקורותיהם מהש״ס הראשונים והאחרונים, הש״ע ונושאי כליו, עד אחרוני זמנינו, מסימן תרפח עד סי׳ תרצז

עם הוספות וביאורים, ותשובות בהלכה

מאת: יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

בתוספת פסקים ומקורות מאאמו״ר עט״ר

מרן פאה״ד הגאון רבי עובדיה יוסף זיע״א

ובסופו קונטרס מילואים, ובו בירור הדין לגבי קריאת המגילה בערים: אשדוד, באר שבע, בית אל, בית שאן, בית שמש, בני ברק, חיפה, טבריה, לוד, מודיעין, מושב מוצא, מושב אורה, מושב בית זית, קרית גת, רמלה, תל אביב, תל ציון, ועוד.

וכן בירור הדין לגבי שכונות ירושלים: הר גילה, הר חומה, הר נוף, מבשרת ציון, רמת שלמה, ורמות.

מהדורת תש״פ

הוצאת ״זיכוי הרבים״ עיה״ק ירושלים ת״ו

©

כל הזכויות שמורות למחבר בלבד

הוצאת "זיכוי הרבים"

להשיג: 0508829878

בכל ענייני הספר ניתן לפנות:

a0772249906@gmail.com

עובדיה יוסף

הראשון לציון, נשיא מועצת חכמי התורה

בס"ד, תאריך כ"ו בשבט תשמ"ח.....

לכבוד ו"ב

ברכת התורה עובדיה יוסף

שמואל וכל סוד, והיה שמו קרוי הישראלים אשר באכלך לחמו המשרת.

מתוך נתת ושלוה השקט בבריאות איתנה והורוו מלאכי עליון לעמוד ימים ושנות חיים לרוב.

ויהי רצון שהשית יהיה עמו עדיו ואיתנו שמאחזקי עליכם דהלכתא להמשיך מאיתנו תלמידי.

ובזכות זאת שלום חכמה לפיכך ישמע לבי גם אני".

כמשכוע כפיך בדר בשור על אלפינו. וכל מעשיו לטוב שמים לפניהם הדרכים ולהצלחה תהיה להיפלאה.

אמנתי כן כתבי הספר כמאמר השנאי, והוויתי כי את הכל יפה עשה בעתו בקרוב לקרוב ובעת, תפלתי שהוא

הדרכים ובהרצלת התורה כישראל אישר תלויה לעוריינתי.

ומאחר הספר "ויאמר והיתה". ושר מכיר נעמך להורמה מאבותי הדור שלמיד, והולך מאיל זה מוג בצבאי

ורבים, הרה"ק מרינ ובכי. מאנתי לך ונקי. כאת רבי יצחק יוסף שליט"א. הוא הכולל "תצון מחבריה"

אוהבו. ומלוי יצליח נצרו. מלכה הדרכים. ושר בצבאו מצריב עדבים. מכו ממתקים וכולו מחמדים. לעת

שם מפיק מרגליות, פורש כתבי אוהבות. פורה בצדק ומציב מישרים. שאו נדבה ובואו לשעריו. ירושת ה' היא

שנו תלמיו, ולמיו תן, ומאד, אשר אשר אשר יהיה טהור צנו יהיבי ומכיבי שקוד על פלחת תורתינו הקדושה,

ולפי הפסקים שכתבתי לספרי "ילקוט אומר" עם שמת תלקיו, ו"יהוה בעזר" עם שמת תלקיו, ותצון מחבריה

על רואת גליונות הספר ילקוט יוסף, על מוחדים, עם פי ספקי מרן הגדול רבינו יוסף כאמרו נצ"ל

מפתח קצר לפי סדר השלחן ערוך

	עמוד
הקדמה – דרכה של תורה לחלוק על אחרונים רק אחר העיון	ג
מבוא - חג הפורים באגדה – שיחה לפורים	ח
סימן תרפה - סדר ארבע פרשיות	לט
סימן תרפו - דין תענית אסתר	רכא
סימן תרפז - חיוב קריאת המגילה	רסז
סימן תרפח - דין כרכים המוקפות חומה מימות יהושוע בן נון	שכד
סימן תרפח - דין פורים משולש	שעג
סימן תרפט - שהכל חייבים בקריאת מגילה	תכז
סימן תרצ - דיני קריאת המגילה	תפ
סימן תרצא - דיני כתיבת המגילה ותפירתה	תקיד
סימן תרצב - דיני ברכות המגילה	תקלה
סימן תרצג - סדר תפילת פורים	תקסג
סימן תרצד - דין מעות פורים לעניים וזכר למחצית השקל	תקפד
סימן תרצה - דיני סעודת פורים	תרמה
דיני משלוח מנות	תרצה
סימן תרצו - דיני הספד ותענית ועשיית מלאכה בפורים	תשסא
סימן תרצו – דיני אבלות ואונן בפורים	תשסח
סימן תרצז - אין אומרים תחינה ביד׳ וטו׳ שבאדר ראשון ודין תענית והספד בהם	תשפב
קונטרס אחרון , תשובות בעניני הלכות פורים	תשצב

הקדמה

תהלות לבורא עולמים על אשר זיכנו בחסדיו להיות ממזכי הרבים, בכתיבת ספרי הלכה לרבים, וב"ה רבים בארץ ובחו"ל קבעו סדר לימוד קבוע מתוך סידרת הספרים "ילקוט יוסף", שיצאו לאור במשך השנים.

והנה בשנת תשל"א יצא לאור הספר ילקוט יוסף הראשון, פסקי דינים, שכלל קצור פסקי הלכה רק ממרן אאמו"ר זיע"א בחידושי דינים רבים, או"ח, יו"ד אהע"ז, וחו"מ. ושוב בשנת תשמ"ה, יצא לאור הספר ילקוט יוסף ח"א, מהלכות נט"י שחרית עד סוף הלכות תפלה, ובמשך השנים המשכנו בכתיבת חלקי הספר ילקוט יוסף [וכן "שארית יוסף" ג"ח], ובהם הוספנו הלכות רבות מהש"ע ונושאי הכלים, וכן מספרי השותי"ם, בדברים שנתחדשו לנו תוך כדי הלימוד בב"י ש"ע ונ"כ. ובמשך כמה שנים בכולל "חזון עובדיה" למדנו עם האברכים את הב"י על הסדר, או"ח יו"ד ואהע"ז, וכך המשכנו בחיבור סידרה זו בס"ד. ויש תחת ידינו המשך החלקים הבאים על אהע"ז וחו"מ, ה' יזכנו לברך על המוגמר, בס"ד.

והנה עתה זכינו בס"ד לברך על המוגמר בהוצאתו המחודשת של 'ילקוט יוסף' מועדים על הלכות פורים הכולל בתוכו, דיני ארבע פרשיות, תענית אסתר, דיני קריאת המגילה, כרכים המוקפים חומה, בן עיר שהלך לכרך, כתיבת המגילה, תפלות פורים, זכר למחצית שקל, מתנות לאביונים, סעודת פורים, משלוח מנות, הספד תענית ותחנון בפורים.

ובסופו קונטרס מילואים, ובו בירור הדין לגבי קריאת המגילה בערים: אשדוד, באר שבע, בית אל, בית שאן, בית שמש, בני ברק, חיפה, טבריה, לוד, מודיעין, מושב מוצא, מושב אורה, מושב בית זית, קרית גת, רמלה, תל אביב, תל ציון, ועוד. וכן בירור הדין לגבי שכונות ירושלים: הר גילה, הר חומה, הר נוף, מבשרת ציון, רמת שלמה, ורמות.

וכבר מלתי אמורה כי דרכנו בקודש היא להשתדל להפיץ את אור תורתו של מרן הש"ע, שיעשו כולם אגודה אחת לילך בעקבותיו, ולא להיעשות אגודות אגודות. שהללו יעשו כמנהגי תוניס או בבל, והללו יעשו כמנהג בני מרוקו או תימן, ותהי הארץ עדרים עדרים. וחלילה מלחשוב שיש כאן פגיעה בכבוד שום עדה, כי ברוב קהלות ישראל בתפוצות היו גדולי עולם ובעלי תריסין, יושבי על מדין, וכבודם במקומם מונח. אולם כאשר באו כולם ונתקבצו לאר"י, יש לכולם לעשות כדעת הב"י שהיה גדול מכולם, והוי כדין ההולך ממקום שנהגו למקום שלא נהגו, שנוהג כמנהג המקום שבא לשם. וכמ"ש בשו"ת אבקת רוכל סי' רי"ב. ומי יערב לבו לחלוק ע"ד מרן הב"י בתשובה זו.

ואציב בזה מצבת זכרון לאאמו"ר גדול הדורות האחרונים, מרן רבנו עובדיה יוסף זצוק"ל, שנלב"ע ביום המר והנמהר, ג' מרחשון תשע"ד. נלמד רובי תורותיו, וננהג כהוראותיו, נשתה ייניו ומשמניו, עד בקרוב נחזה פניו, לימין משיח צדקינו, ויהי עטרת לראשינו.

ואזכיר בזאת גם את נשמת אמי הרבנית הצדקת מרת מרגלית בת זכייה ע"ה, שעמדה לימיני כאשר חרשו כנגדי בהוצאת הילקו"י על שבת, מתוך קנאה ותחרות. ת.נ.צ.ב.ה.

ונות בית תחלק שלל, עזרתי בחיים ונות ביתי מרת רות [לבית עטייה] שתחי', יהי רצון שנזכה יחד שלא תמוש התורה מפינו ומפי זרענו ומפי זרע זרענו עד עולם. אמן. והשי"ת יזכני לכוין לאמתה של תורה, ולא נבוש ולא נכלם ולא נכשל בדבר הלכה, ונזכה לס"ד לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, ולהרים קרן התורה בישראל.

כה דברי הכותב לכבודה של תורה היום כ' טבת תש"פ לפ"ק

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל ונשיא הרבנות הראשית לישראל

שיחה לפורים

[דברים שנאמרו בישיבת "חזון עובדיה"]

במדרש (אסתר רבה ז יח) נאמר, כי מרדכי עמד והכריז על עם ישראל, ואמר להם לא תלכו לאכול בסעודתו של אחשורוש, שלא הזמין אתכם כי אם ללמד עליכם קטיגוריא, כדי שיהא פתחון פה עם מדת הדין לקטרג עליכם לפני הקב"ה. ולא שמעו לדברי מרדכי, והלכו כולם לבית המשתה, א"ר ישמעאל, שמונה עשר אלף וחמש מאות הלכו לבית המשתה, ואכלו ושתו ונשתכרו ונתקלקלו. מיד עמד שטן והלשין עליהם לפני הקב"ה, ואמר לפניו, רבונו של עולם עד מתי תדבק באומה זו שהם מפרישין לבבם ואמונתם ממך, אם רצונך אבד אומה זו מן העולם, כי אינם באים בתשובה לפניך. אמר הקב"ה, תורה מה תהא עליה, אמר לפניו רבש"ע תסתפק בעליונים. וגם השוה דעתו למחות את ישראל, באותה שעה אמר הקב"ה למה לי אומה שבשבילה הרביתי אותותי ומופתי לכל הקמים עליהם לרעה (דברים ל"ב) אשביתה מאנוש זכרם וכו'. ע"כ. ומבואר דעיקר מה שנתחייבו ישראל שבאותו דור כלייה, הוא על שנהנו מסעודתו של אחשורוש, וזו היתה מטרת המן להחטיאם, וכן אמרו בגמרא (מגילה יב.) תניא, שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחאי, מפני מה נתחייבו שונאיהם של ישראל שבאותו הדור כליה, אמר להם אמרו אתם, אמרו מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע, א"ל אם כן של שושן יהרגו ושל כל העולם אל יהרגו, אמרו לו אמור אתה, אמר להם מפני שהשתחוו לצלם. [בימי נבוכדנצר]. ע"כ.

ומצינו עוד במגילה, ומרדכי ידע את כל אשר נעשה, ולכאורה הרי כולם ידעו, וכי רק מרדכי ידע? רש"י פירש, שידע שבשמים הסכימו עם המן בגזרתו הרעה, ונחתם בחותמת של טיט. ומה שגרם לחיתום הדין הוא משום דפלחו לע"ז שהעמיד נבוכדנצר, ונהנו מסעודתו של אותו רשע. (ולכן יצא מרדכי וגזר גזירת תענית). רואים שגם כאן בא עמלק כשהיה חסרון באמונה, ולכן הסכימו בשמים לגזירה.

אם נתבונן בהיסטוריה של העם היהודי נראה, שזו היתה בעצם הפעם הראשונה והיחידה בתולדות האומה שנגזר בשמים כלייה על כל ישראל, כלייה ואבדון ח"ו. ויש להבין כי בגלל שאכלו מאכלות אסורות שהוא איסור לאו, יתחייבו עד כדי כך ח"ו כלייה? [וכבר עמד בזה באלשיך הקדוש באסתר פרק ד].

זאת ועוד, דלכאורה הרי ישנה הבטחה לעם ישראל שיהא קיומו נצחי, והחטא לא יכלה אותם, וא"כ היאך כאן נגזר עליהם ח"ו כליה.

ועוד, דהנה נאמר בגמ' (שבת פח.), שבפורים חזרו וקיבלו את התורה מרצון, וצריך להבין במה עדיף נס פורים מכל הנסים שהיו ביציאת מצרים? הרי היו הרבה ניסים ונפלאות לעם ישראל במצרים, כל עשרת המכות, והפלה ה' בין מחנה ישראל למחנה מצרים, קריעת ים סוף, ומתן תורה, כל זה לא גרם להם לקבל את התורה מרצון ובשמחה, והוצרך הקב"ה לכפות עליהם הר כגיגית וגו', ורק נס פורים גרם לכך שיקבלו את התורה מרצון, לכאורה האם נס פורים גדול יותר מכל הנסים והנפלאות והיד החזקה שהיו במצרים.

כדי לבאר כל זה, יש להקדים, דהנה ישנו בעולם ב׳ מהלכים. הא׳, שכר ועונש. הב׳, פיטורין. דוגמא לדבר עובד המאחר למפעל. בתחילה נוקטים נגדו בצעד של ענישה כדי להרתיע אותו ולשנות את דרכו, מקבל נזיפה, קנסות, וכדומה. ואם כ״ז לא עזר והפועל ממשיך בדרכו לאחר ולפעול נגד הבנק, מקבל הודעת פיטורין. וזה מטעם ששוב לא יועיל העונש. שאם הדבר טבע טבוע בו, והעונשים לא שינו דרכו, שוב א״א לנהל כך מפעל באיחורים קבועים.

כמו כן פקיד בנק המשפיע על אחרים שיעברו לבנק אחר, בודאי שיקבל מיד פיטורין. כאן לא יסתפקו בצעדי עונש ונזיפה או הורדה בתשלום, כי הוא עוקר את עצם קיומו בבנק זה. מפקיע עצמו מעבודה זו. ולכן באים הפיטורין. ואף שבוודאי לא עבר על רציחה, ניאוף, וכדו׳, אפילו הכי במקרה כזה הוא מוציא עצמו מן המסגרת.

אותו יסוד יתכן בהנהגת הבורא יתב׳. יש חטא, וממילא עונש שבא בעקבותיו, אך עדיין יש גם התאמה למסגרת, לא כמו מי שהוציא עצמו מן הכלל. באבות דרבי נתן (פ״ד) איתא: שלשה דברים שינה הקב״ה את בני אדם זה מזה. אלו הן, בקול, בנעימה, ובמראה. בקול כיצד, מלמד ששינה הקב״ה קולות בני אדם זה מזה, שאלמלא לא שינה הקב״ה קולות בני אדם זה מזה, כבר היתה זנות הרבה בעולם, כיון שאדם יוצא מתוך ביתו יבא אחר ויכבוש את אשתו בתוך ביתו, לפיכך שינה הקב״ה קולות בני אדם זה מזה, קולו של זה אינו דומה לקולו של זה. בנעימה כיצד, מלמד ששינה הקב״ה נעימות בני אדם זה מזה, שאלמלא לא שינה הקב״ה נעימות בני אדם זה מזה, היו מתקנאין זה בזה, לפיכך שינה הקב״ה נעימות בני אדם זה מזה, נעימה של זה אינו דומה לזה, ושל זה אינו דומה לזה. במראה כיצד, מלמד ששינה הקב״ה מראה פנים של בני אדם זה מזה, שאלמלא לא שינה הקב״ה מראה פנים זה מזה לא היו בנות ישראל מכירות את בעליהן, ואין הזכרים מכירין את נשותיהן, לפיכך שינה הקב״ה את מראה פנים זה מזה. ע״כ.

נמצא שהמוסריות היא חלק מהאדם, ולכן כך נברא מעיקרא. אין זה רק שינוי בכמה נקודות, אלא כך הוא מהותו של האדם. ההבדל בנעימות שהוא הטעם, בא כדי למעט בגזל, כדי שלא תתרבה הקנאה בעולם. ולכן כל אחד אוהב מישהו אחר, כדי שיהיה קיום בעולם. וזהו הצדק והיושר. הצדק והיושר הם בעצם המבדילים בין האדם לבהמה, כי אכילת כרשינין, הליכה על ארבע אינה הבדלה מהותית בחילוק המהות, רק עובדתית. בעל־חי האוכל, דואג רק לעצמו, כלל לא איכפת לו אם לא יישאר לחבירו יותר, ולכן גם הבהמות דומים זה לזה, אין אצלם את המוסר, משא״כ האדם, וזהו מהות האדם.

ולפי זה אפשר לבאר את חומר הגזרה בדור המבול, האנושות פרצה גבול זה. ״ותשחת הארץ, ותמלא הארץ חמס״, ולכן כאן אין עונש לחטא, כאן ראה הקב״ה עובדות הסותרות למהות קיום האדם. אין מוסר וצדק. האדם איבד את זכותו לחיות. ואז באה הודעת הפיטורין. אין זה עונש, כאן יש צורך להחריב את העולם. ולא נחתם גזר דינם של דור המבול אלא על הגזל, שחיתות המדות, ביטול מהות מוסר האדם, ובזה עקרו את זכות קיומם. מה שאין כן בדור ההפלגה דאף שכפרו בעיקר ואמרו הבה נבנה

מגדל וראשו בשמים וכו׳, ועל זה אכן בודאי שמגיע להם עונש, אבל לא עונש של ביטול האדם ועצמיותו, אלא עונש למעשיו. עדיין האדם לא הגיע למדרגת שחיתות כזו שתצריך את פיטוריו.

הגר״א מפרש את מה שנאמר (משלי יד, ל) ״רקב עצמות קנאה״ למה דווקא קנאה גורמת לרקב? למה לא אמרו כן על מדות מושחתות אחרות כמו רצח וכדו׳? אלא עומק הפירוש של הקנאה, שהאדם סבור חבל שאני זה אני ולא הוא. לכן כך הוא יהיה־רקב. אין הוא רואה בייעוד שלו לפי קביעת הבורא, זה עני וזה עשיר, וזה בינוני וכו׳. והכל מאתו יתברך, וסדר הבריאה נקבע מאתו.

וזה סוד הגבול בין האדם לבעל־חי, וכך הגבול בין ישראל לעמים, הגבול של ״ואבדיל אתכם״ על ידי התורה. ולכן הקב״ה הוצרך לכפות עליהם הר כגיגית, להורות להם שזה מעצם מהות האדם היהודי בעולמו. ברגע שישראל פורצים גבול זה, אין אצלם את ההבדל בין עם ישראל לאומות, כאן כבר לא שייך שכר ועונש. כאן זה כבר סותר את עצם זכות קיומם. כאן כבר משתמשים בפיטורין. כלייה ח״ו.

ובזה יש לבאר מה שאמרו בגמ׳ (שבת פח.) מלמד שכפה עליהם הקב״ה הר כגיגית, ואמר להם אם תקבלו את התורה מוטב, ואם לאו שם תהא קבורתכם. וע״ש בתוס׳ שהקשו, דאמאי הוצרך הקב״ה לכפות עליהם הר כגיגית, הרי עם ישראל אמרו כל אשר דיבר ה׳ נעשה ונשמע. ונאמרו על זה כמה תירוצים, והמהר״ל כתב ליישב על פי מה שיש לחקור, אם עם ישראל הוא עם ככל האומות, רק שנתווסף בהם ענין הקדושה והתורה, ולהבדיל אלף אלפי הבדלות כמו אצל המוסלמים שיש להם הקוראן, או לנוצרים שיש להם הברית החדשה, כך להבדיל אלף אלפי הבדלות לעם ישראל יש חכמה חשובה, שהיא חכמת התורה. או שעם ישראל הוא עם מיוחד, ועם בפני עצמו המתייחדים בקדושתם ובתורתם. בבחינת והייתם לי ממלכת כהנים וגוי קדוש.

והנה העולם יתחלק לארבעה סוגים, חי מדבר, וחי בלתי מדבר, והצומח, והדומם. ויש לחקור אם צומח הוא בכלל דומם, אלא שנתווסף בו הענין שהוא גם צומח וגדל, או שהוא דבר בפני עצמו. ומוכיח שצומח הוא דבר בפני עצמו, ואין לזה קשר לדומם, שהרי אם נוציא את הצמח מהקרקע, או נוציא את העפר מהעציץ, הצמח יבול ויתייבש, ולא ישאר כמות שהוא. ואילו היה הצומח בכלל דומם, הצמח היה צריך לישאר כמות שהוא לא יתפתח ולא יבול, ומזה שנובל רואים שהצומח הוא דבר בפ״ע, שהרי מנתקים אותו ממקום חיותו ויניקתו. וכך עם ישראל, והייתם לי עם סגולה, עם בפני עצמו שזכו לבא מצאצאי קדש, אברהם יצחק ויעקב. ולכן ישראל כשיורדים נעשים כגרועים שבאומות.

ובמה שהקב״ה כפה עליהם הר כגיגית רצה לרמוז להם שאין הדבר תלוי ברצונם, והיום ירצו ולמחר יעשו משאל עם וילכו אחר הרוב, אלא על עם ישראל לידע שזה יסוד קיומם, ובלתי זאת אין להם שום זכות קיום בהאי עלמא, ומש״ה אמר להם ואם לאו כאן תהיה קבורתכם. וכמו שאמר רב סעדיה גאון, אין אומת ישראל אומה, אלא בתורותיה. תורה שבכתב ותורה שבעל פה.

והנה פורים חל בתקופת בין בית ראשון לשני, תקופה הרת גורל לעם היהודי, בו היה החורבן הראשון. ואז הם מקבלים הזמנה מאחשורוש להשתתף במסיבה בהשתתפות מאות אלפי נציגי האומות. עיר שלימה של חוגגים. והם נועצים בגדול הדור מרדכי היהודי, והוא מתנגד שילכו לשם. כסבורים הם שמרדכי היהודי אכן מבין גדול בתחום שלו, שהוא תורתינו הקדושה. אבל אינו מבין בגינוני מלכות ובפוליטיקה, ולדעתם צריכים נציגי העם היהודי להתקרב לאומות העולם, כי גדול השלום וכו', ובמחשבה זו הם עקרו בעצם את יסוד מהות עם ישראל, הם עוקרים בזה את "ואבדיל אתכם מן העמים", וכאן כבר לא מספיק עונש גרידא, כאן באה הודעת פיטורין, להשמיד את כל העם היהודי, בכל העולם, שלא יישאר זכר, שהרי יותר אין כאן (בראשית פרק יב, ב): "ואעשך לגוי גדול".

בבית הראשון, כאשר עם ישראל חטא, בע"ז גילוי עריות ושפיכות דמים, אכן קיבלו עונש, חורבן וגלות, וביארו, שהחטא נבע מריבוי חומר, וישמן ישורון, לכן לוקחים להם מידי פעם את החומר ע"י גלות, וכדו', כדי למעט את החומר, ובזה יתמעטו החטאים. אבל בבית שני שרצו להתקרב לעמים, ועי"ז לפתור כביכול את בעיית שנאת האומות, כי מדוע אין שנאה בין אומות העולם עצמם, כי הם דומים זל"ז. וכך סברו עם ישראל "ככל העמים בית ישראל". ולכן כאן לא מספיק העונש, אלא הודעת פיטורין, אחר שעקרו את כל עצם וסיבת קיומם בזה העולם. [2]

ואז עם ישראל מתעורר וחוזר לעצמו, ביצי"מ היו ניסים ונפלאות לאין גבול, אבל הכל במתנה. בפורים עם ישראל העמיק יותר, בחן את הדברים יותר, ואז הגיע למסקנא האמיתית למהות קיומם בעולם. ביצי"מ חשבו שאולי יש דרך אחרת, אבל בפורים הבינו שאין דרך זולת ייחוד זה. ולכן נענשו על אכילת מאכלות אסורות בעונש כה חמור. כי בזה רצו לפרוץ את התחום המבדיל בין העם הנבחר לאומות. כאן אין עונש, זו תוצאה ישירה מהפעילות. וכן מובן מדוע שברגע שישראל תיקנו את דרכם ומרדכי נצטוה "לך כנוס" את כל היהודים, בייחודם הבלעדי, מיד נעלם המן.

בזה גם מובן מה שהערנו שהרי הובטח לעם ישראל את קיומו הנצחי, כי (ויקרא פרק כו) "לא מאסתים ולא געלתים וגו'", וא"כ היאך נגזר עליהם ח"ו כלייה. אלא, הבטחה זו הינה במצב ששייך בו שכר ועונש, משא"כ בזמן שישראל עושים מעשה המחייב פיטורין, על התאבדות לדעת אין הבטחה לנצח!

ועפ"ז נבין מאמר הגמרא (חולין קלט:), המן מן התורה מנין, (בראשית ג) המן העץ. ויש מפרשים, דהיכן ראינו שמתחייבים כלייה על אכילה? ועל זה בא השאלה, דהמן שגזר כליה על אכילה, מה"ת מנין? וקאמר שמצינו כזה אצל האדם הראשון. שעל

---

[2] ובמדרש (ספרא פרק ט, יא): "ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי", אם מובדלים אתם מן העו"ג הרי אתם שלי, ואם לאו הרי אתם של נבוכדנצר וחבריו. [רש"י ויקרא כ]. ובפסיקתא זוטרתא (לקח טוב, ויקרא פרשת קדושים דף נז עמוד א) אמרו, והייתם לי קדושים כי קדוש אני ה', ואבדיל אתכם וגו'. אם מובדלים אתם מן העמים הרי אתם לשמי, ואם לאו הרי אתם לכנענים.

אכילתו התחייב מיתה. והעומק בדברים, הוא לפי מה שביארנו, שהרי רואים בבריאה שפעמים שעל חטא יש עונש, ופעמים פיטורין מקיום האדם. היכן נעוץ ההבדל?

דהנה בענין חטא אדם הראשון באכילת עץ הדעת, ביארו הקדמונים, שאדם הראשו׳ קודם החטא, בפנימיות היה כמו מלאך, עד שמלאכי השרת סברו לומר לפניו שירה. וכתב בנפש החיים (לר״ח מוואלזי״ן) שאדה״ר במהותו היה כולו טוב, והרע היה מבחוץ, שזה מסמל הנחש, אך לאחר שאכל מעץ הדעת הכניס הרע והתאווה לתוכו פנימה, והמוות שנגזר על האדם עלי אדמות, לא היה עונש, כי לא ימותו אבות על בנים, וא״א לגזור מות לדורות עולם בגלל חטא של אדם הראשון, וע״כ שאינו בגדר עונש, אלא תוצאה ישירה מהמעשה שנעשה, כי לאחר שהרע נכנס לתוך האדם, תוצאה ישירה לכך היא המוות.

ובזה נבין מה שאמר הקב״ה לאדם הראשון, ביום אכלך ממנו מות תמות, ובעצם מת רק לאחר תשע מאות ושלושים שנה. (ויום אצל הקב״ה הוא אלף שנה, ואדם תרם שבעים שנה לדוד המלך) אלא הכוונה שביום אכלך ממנו, זה ישנה את מצבך מחיים נצחיים לחיים שיש בהם סוף, והיינו מיתה. מצב של אדם הראשון לאחר החטא היה מחייב מיתה, לזיכוך בקבר, כדי להוציא הרע מתוכו.

ולפ״ז מובן מדוע אנו צמים קודם פורים, שהרי עקרון הנז׳ שהיה נכון בזמנו, הוא נכון גם להיום. ועדיין הוא עומד במלוא תוקפו בעוה״ר, שיש שחושבים שעי״ז שיתקרבו לאומות העולם, בלי הכובע והציצית, או אז יפסיקו לשנוא את עם ישראל. ולא היא.

לפני כמאתים שנה קמה תנועת ההשכלה, שהרסה כל חלקה טובה בעם ישראל, הסיסמא היתה ״ככל העמים בית ישראל״, וזו בעצם גלות קשה יותר, שזו גלות בידי היהודים. ההשכלה התפתחה ורבים שהתבוללו וחיו ללא דת ודין, מטרתם שהעם היהודי לא יהיה מובדל ומיוחד מכל העמים, וכל מחשבתם היתה שככל העמים בית ישראל. מתנועת ההשכלה נולד החוג של ביקורת המקרא, והמטירה שאלות על המקרא, בזדון, ובלי תשובות, כדי להוכיח ח״ו שהתורה לא יכולה לשמש קו הנהגה בזמן הזה, עפ״ל. ואם יש עדיין בעוה״ר את אותה דעה, יש צורך עדיין להתענות קודם שאנו שמחים על התשועה הגדולה. ממשיכי ההשכלה הם הרפורמים וקונסרבטיבים ודומיהם.

והנה בפורים ישנה מצוה מיוחדת, חייב איניש לבסומי עד דלא ידע וכו׳, ולכאורה הרי תמיד אנו מצווים לדעת, דע את אלקיך ועבדהו, למען תדע וכו׳, וכאן אנו מוצאים מצוה שונה, ״עד דלא ידע״. אלא ידוע שהשכל וההיגיון פעמים שסותרים את מהות בריאת האדם, לדוגמא יתכן שהאדם מטבעו אינו רוצה להתפלל בציבור, לעסוק בתורה, לקיים המצוות, אבל ההגיון אומר לו שהאינטרס שלו מחייב אותו לבוא לבית הכנסת, דאל״כ אין לו מקום בקהלה. וכן ע״ז הדרך. ״בפורים״. אדם שותה הרבה ומסלק את השכל, ואז מתגלית מהותו, ואז אם בשכרות ימשיך לברך את מרדכי, שהוא סמל היושר והטוב, וימשיך גם בזמן שכרותו לקלל את המן, המסמל יותר מכל את הרוע והחושך, אם גם בזמן שלא ידע, הוא מבחין בין טוב לרע, אז הוא עבר את המבחן ויש לו מציאות של יהודי. משא״כ אם יגיד ההיפך. אזי יתברר לו שבכל העת הוא חי בהצגה אחת גדולה.

האדם ניכר בכוסו. ובעצם מהותו יש בו רוע, כי רק רע כל היום, והתורה היא המעדנת את האדם, וזהו ענין החיוב לבסומי בפוריא, עד כדי כך שבלי השכל, יהא ראוי לומר ארור המן וכו׳. אזי מתגלה שכל כולו טוב ואמת. כי עתה הוא הזמן לבחון את עצמו.

[ובדרך נוספת יש לציין את דברי המגיד מישרים (פרשת ויקהל מהדורא קמא) שכתב, דליכא למימר דמשום דאכלו מאכלות אסורות איחייבו, דהא כתיב והשתייה כדת וכו׳. כלומר דעל פי דת כל אחד ואחד היתה השתייה, דישראל דאסור להם יין נסך, ויין של גוים לא הוו משקיין להו, אלא מיין של ישראל, ושמשין ישראל הוו מזגין להון. וכן מיכלי דיהבי להו לישראל הוו בשילי ליה ע״י ישראל, דלא הוו אנסי להו למיכל ולמשתי מאי דאסר להו. וז״ש אין אונס, והיינו דכתיב לעשות כרצון איש ואיש. אבל חובא דילהון אף על גב דאוכלין ומשקין הוו דהיתרה, מ״מ כיון דמסעודתו של אותו רשע נהנו, הוי כאלו כנסת ישראל ינקא מההוא סטרא. ובהכי גרמו לאטלא זוהמא בכנסת ישראל. והיינו טעמא דאמור רבנן, ישראל שבחוצה לארץ עובדי ע״ז בטהרה הם וכו׳, דאע״ג דאוכלין ומשקין דהיתרה נינהו, כיון דמסעודתו של גוי אכלי להו, הוו כאלו ינקי כ״י מההוא סטרא].

דרוש ב׳ לפורים

[מתוך שיחה שנאמרה בישיבה הגדולה ״חזון עובדיה״]

במגילת אסתר נאמר: והחודש אשר נהפך להם מיגון לשמחה, ומאבל ליו״ט, ולכאורה הרי למעשה הנס נעשה ביום י״ד וט״ו לחודש, ומצוות היום רק ליום פורים עצמו, ואפילו לא לליל פורים, כי סעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא. וא״כ מה ענין ו״החודש״? עד כדי כך שאמרו חז״ל משנכנס אדר מרבים בשמחה, ומה יש במשך כל החודש שצריך להרבות בו בשמחה? ועוד, מפני מה נקרא פורים ״פורים״ ע״ש הפור שנפל, שהוא לכאורה דבר שולי מאד בכל מה שאירע בפורים, היה צריך לקרוא לחג זה ע״ש התשועה הגדולה והנס הגדול.

והנה בגמ׳ (ברכות ז.) מבואר, דכוחו של בלעם היה בכך שידע לכוין לאותו רגע של כעס הבורא. ואל זועם בכל יום, והוא רגע כמימריה. נמצא שלא קללתו היא העושה רושם, אלא השעה. וזה שאמר בלעם מה אקוב לא קבה־אל, ומה אזעום לא זעם אל. והקב״ה עשה חסד עם ישראל, ולא כעס, שאילולי כעס, אילולי עזר משמים, הרי היה מזיק את ישראל ח״ו, ולא בכוחו הפרטי, אלא מפני מדת הדין שהיתה מתוחה. ומה שה׳ כועס בכל יום, הוא משום שרצה לברוא עולמו במדת הדין אלא שראה שלא יכול העולם להתקיים כך, שיתף את מידת הרחמים, ומ״מ לא בטלה לגמרי מדת הדין וזהו רק לרגע קט שמדת הדין מתוחה. וזה שנאמר גם במיכה, עמי זכור נא מה יעץ בלק ומה ענה אותו בלעם, למען דעת צדקות ה׳.

וכך מצינו במשה רבינו שיצא להילחם בעמלק, ומובא בזוה״ק, שמשה אמר ליהושע בחר לנו אנשים וצא הילחם בעמלק, ואני וחור נלחם בשמים. נעלה ראש הגבעה. ומה היתה מלחמתם? בעירבוב המזלות, שהם היו מכוונים את השעה, ומשה התפלל שתעמוד השמש כדי לערבב השעות, שלא ידעו את הרגע של מידת הדין. וכמו שכתב

רש״י על הפסוק, ויהי ידיו אמונה עד בא השמש. וחסד עשה עמנו הבורא שהמן הפיל פור וכו׳, ולכאורה מה ענין גורל למועד רצונו להשמיד וכו׳, ומה החשיבות למועד הגזרה. וביותר, אמאי המן גזר את הדין והמתין כל כך הרבה חודשים לבצע את הגזרה. והביאור בזה, דאף שהמן היתה לו עוצמה ואפשרות לבצע הגזרה, שהרי המלך שומע לעצותיו, עכ״ז צריך להפיל פור, שגם הרשעים ידעו שישראל א״א להתגבר עליהם, אחר שיש להם השגחה ממרומים, והרשע הגדול ביותר שיכול להיות, המולך על 127 מדינות, גם הוא לא יוכל להתגבר על ישראל אהובם של הבורא בכלים טבעיים, וצריכים לחפש פור ומזל שבהם מידת הדין מתוחה. וזה אפילו בגלות, שכינתא בגלותא, עכ״ז יש להם השגחה ממרומים, ורק בדרך לא טבעית יכולים להתגבר על ישראל, למצוא זמן שמדת הדין מתוחה. וכמו עמלק ובלעם שידעו שניהם יסוד זה, כך גם המן, שככל שהיה בוער בקרבו הרצון להשמיד ולהרוג את שנוא נפשו עם ישראל, התאפק עד חודש אדר, שזה כשנה, כדי שיוכל להם.

רואים כאן גם את הרשעות של המן, דאף שידע את חשיבות ישראל אצל בורא עולם, עכ״ז חיכה וציפה להזיק להם. יודע את רבו ומתכוין למרוד בו, כנמרוד בשעתו. לידע שעד כמה שה׳ חשק בעמו, ועכ״ז מחפש שעה מתאימה. ואז נתברר לו שא״א להתגבר על מזלם של ישראל בכל החודשים, אלא רק בחודש שמזלו דגים, אדר, ואמרו במד״ר (אסתר פרשה ז) שהמן אמר כשם שהדגים בולעין כך אני בולע אותן, אמר לו הקב״ה רשע דגים פעמים נבלעין ופעמים בולעין, ועכשיו אותו האיש נבלע מן הבולעין. וז״ש ונהפוך הוא אשר ישלטו וכו׳, ונהפך המזל.

ומהו הדבר הגורם להביא את זרעו של עמלק להלחם בעם ישראל? מובא בפרשה, וירב העם במשה, וילונו על משה, וחז״ל אומרים שהיה להם מים ורבו על המים, ויצמא העם למים, ומשה קרא למקום ההוא מסה ומריבה. על נסותם את ה׳ היש ה׳ בקירבנו אם אין, מכאן שהיה להם חסרון באמונה, ויבוא עמלק ויילחם עם ישראל ברפידים־שרפו ידיהם מן התורה, והרפיון באמונה גרם גם לריפיון בתורה, שרפו ידיהם מן התורה, וריפיון בתורה מביא את עמלק. ונשים לב, שמדובר כאן בדור המדבר, דור דעה, דור שעליהם נאמר מה שלא נאמר על שום דור, וזו עדות של התוה״ק, ״ויאמינו בה׳ ובמשה עבדו״. עם ישראל במדבר בודאי שהיתה בהם אמונה חזקה בבורא יתב׳. וכמו שאמרו רז״ל, ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי, אך היה איזה פגם דק באמונתם, לא שחלילה לא האמינו כלל בבורא, אלא לפי המעלות של אותו הדור, אותו פגם קטן נחשב לחוסר באמונה מושלמת. ומזה בא הריפיון בתורה, ובשל כך בא עמלק, שעמלק נוצר מזה.

והנה אם נדייק נשים לב, שחז״ל אומרים ש״רפו״ ידיהם מן התורה, לא נאמר שלא למדו, למדו תורה, אבל עשו זאת ברפיון, בלא התלהבות וחשק. רואים מכאן איזה נזק יכול להביא לימוד תורה ברפיון שלא במרץ ובלי חשק ורצון ללימוד.

וזה מה שטען המן כשבא לשכנע את אחשורוש להסכים לגזרתו, וטען שישנו עם אחד וכו', והיינו ישנו מן המצוות, המן לא טען שעם ישראל לא מקיימים את המצוות. שהרי קיימו את המצוות, אלא רפו ידיהם מן התורה, שהיה אצליהם רפיון מהתורה. בלא דיצה וחדוה, בלא הרגשה של "ברוך אלהינו שבראנו לכבודו", בלא הרגשה של "אתה בחרתנו מכל העמים". ועסקו בתורה כמצות אנשים מלומדה. והן אמת שרש"י כותב שגזרת המן באה בשל דפלחו לע"ז, וכן על כך שנהנו מסעודתו של אותו רשע, מ"מ איך עם ישראל הגיע למדרגה זו, איך יהודי שומר מצוות ועוסק בתורה מגיע לפלוח לע"ז, ועוד ליהנות מסעודה של גוי, אלא השורש היה "ישנו מן המצוות" קיימו את המצוות כמצות אנשים מלומדה, ואז כשיש ריפיון אפשר להגיע גם לע"ז וליהנות מסעודת גוי.

והנה חז"ל מביאים, שאחשורוש טען בפני המן איך אתה רוצה להשמידם, הרי פרעה וכו' ועונה לו המן, במה דברים אמורים כשהם מקיימים את המצוות בלהט בחשק, ובמרץ, אבל כשהם ישנים מן המצוות זה כבר אחרת! כשיש מצות אנשים מלומדה, ללא התלהבות, הוא הדבר שמביא להידרדרות. הוא השורש. אכן הלכו לביהמ"ד, עסקו בתורה, אבל בלא ריצה, ובריפיון! ואכן המן בא לשכנע את אחשורוש בשני מישורים שונים. א. בדרך הטבע, בצורה הגיונית. ב. בניצול כוחות עליונים על טבעיים, כשיטת זקנו עמלק, לנצל את הכח הטבעי בכוחות על טבעיים. ואומר למלך שעם ישראל ישנו מן המצוות, וממילא אין לך מה לפחד מהם, כי נוכל להם כשהם ישנים מן המצות. ומוסיף לשכנעו בדרך הטבע, כי כל שר ומלך שיש לו כמה ממלכות, חושש תמיד מהתארגנות גדולה של קבוצות. היו ממלכות שקרסו עקב מרידה של קבוצות שונות, וכאשר שלחו לשם הצבא, במקום אחר התמרדו, ולכן ממלכות שלימות נמחקו. וזו הסיבה שמלכי יוון ביקשו להכריח את הכל לקבל את תרבות יוון, הם הבינו שזה הדבר היחיד שיש בכוחו לחזק את שלטונם. ולאחד את הממלכות שתחת שליטתם, ע"י החדרת התרבות של יוון, לכל אותם ממלכות, תרבות מאוחדת היא שתוכל ללכד את הכל לממלכה אחת, ותמנע הפיכות. לכן דרשו היוונים מישראל לבטל את קיום המצוות, ולקבל תרבות יוון, שזה המלט היחיד לקיום המלוכה, תרבות אחת לכולם. וזה מה שהדאיג את אחשורוש, כיצד לבצר את מעמדו בכל 127 מדינות שתחת שלטונו. וכך חיפש שיטה כיצד ללכד, אך בא המן ואומר לו: שבעם ישראל יש כושר בלתי רגיל לפורר, וכל מהותו של עם ישראל הוא בכוחו לפורר, ואותו עם אינו נמצא במקום אחד, אלא מפוזר ומפורד בין העמים, יש להם לאותו עם כישרון בלתי רגיל לפירוד, תראה תמיד שני יהודים, ותמצא שלוש דעות... סיעות, ובסיעה עצמה מקורבים וכו', ולא רק זה אלא הוא נמצא בכל הממלכות שלך, מפוזר ביניהם, וזה מסוכן להמריד, וצריך מלט ללכד, והם חומר המפריד בין לבנה ללבנה, מלט הסותם, ודברים אלו הם שמשכנעים את אחשוורוש לתת את העם כטוב בעיניו להמן. וכך קיבל את האישור להשמיד. ובעצם גם אחשורוש היה שונא ישראל, מתחילתו ועד סופו, ולכן נתן את טבעתו להמן להרוג את היהודים, והאנטישמיות שבו התפרצה ברגע מסוים כשנמצאו הנסיבות לכך, ולכן הסכים להשמיד עם שלם ביום אחד! ולכך, כשבא מרדכי ומספר לאסתר המלכה

את האסון הבא על עם ישראל, היא המלכה, כאחת משבע נביאות שקמו להם לישראל, מיד הבינה את נקודות התורפה, "ישנו מן המצוות", ועוד, שהם עם "מפורד ומפוזר" ולכן אמרה לו מיד, לך כנוס את כל היהודים, למטרה כפולה ומכופלת, תקיים התועדויות גדולות לעורר בעם את החשק מחדש לעסוק בתורה, את ההתלהבות שדעכה בהם, ולחזק מחדש לקיים מצוות לא מתוך פעולות מכניות, אלא לעורר מחדש את הרגש בקיום המצוות, את ההתלהבות, את ה"ברוב עם" שאז יש "הדרת מלך" ולעורר את הרגשות הרדומים והישנים. ומטרה נוספת לך כנוס, לאחד אותם לעם אחד, כאיש אחד בלב אחד, שזה המצב הנורמלי של עם ישראל, המצב הטבעי שהתגלה בעת בו עמדו לקבל את התורה במעמד הר סיני, ויחן שם עם ישראל כאיש אחד בלב אחד, אחדות בעם. המתבטאת בזה שצריך לשמוח מאוד בשמחת הזולת ולהיות מיצר באמת בצער הזולת, להשתתף עמו יחד בצערו, וז"ש ותתחלחל המלכה מאד, חלחלה נוראה אחזתה בעת שמרדכי אמר לה על הגזירה, כי ידעה מה הם נקודות התורפה.

והנה במגילה נאמר: ומרדכי ידע וכו', וכי רק מרדכי ידע והלא כולם ידעו? רש"י מפרש, שידע שהסכימו עם המן בשמים, שנחתם גזר הדין בטיט. ולכן ותתחלחל המלכה מאד, והוא־מרדכי יצא בלבוש שק ברחובה של עיר, אחר שהבין שהמן תפס את ישראל בנקודות תורפה נוראות, ובלי זה מרדכי ואסתר לא היו חוששים כלל, כי לא מפני גזירתו של האיש חששו, אלא חששו ממה שגילה את הפירוד והריפיון. נאמר: "לתאוה יבקש נפרד", שאם אדם עוזב את התורה והמצוות, בשל תאוות אישיות שלו, אז ממילא יש פירוד בעם, וכשיש ריפיון בתורה יש גם ריפיון באחדות ובעם המאוחד, וזה בעצם דבר אחד, נקודת תורפה אחת. לכן אמרה למרדכי לך כנוס, כי הא בהא תליא.

והנה בשני לוחות הברית יש בצד ימין מצוות שבין אדם למקום, ומצד שמאל מצוות שבין אדם לחבירו, ובעצם זה לוח אחד, כי בלא האחד אין את השני, ריפיון באחד יגרור בהכרח ריפיון בשני, ואם יכנוס, אזי יתחזקו מהריפיון בתורה, וממילא אזי תהיה אחדות. ונודע כי לא חרבה ירושלים אלא על שנאת חנם, ובזמן החורבן בעוד שהיה מצור על ירושלים, היו בירושלים כנופיות שהיו הורגים אחד את השני. ולכן אמרה אסתר למרדכי לך כנוס.

ובזה אפשר להבין מדוע בחג הפורים תיקנו כמה הלכות, שאינם בשאר חגים, מצוות שאין דוגמתם בשאר חגי ישראל, חייב איניש לבסומי בפוריא, לשלוח מנות איש לרעהו, מתנות לאביונים, וכתב בקונטרס החסד (לרבי אליהו דסלר, בריש הספר ראשון) דלכאורה כיצד נצטוינו בתורה על מצוות ואהבת לרעך כמוך, איך אפשר לצוות על רגש ואהבת ריע, כלום ניתן לצוות לדבר זה? אלא שיש לחקור אם אהבת חבירו היא תולדה של נתינה או תולדה של קבלה, האם אנו אוהבים בשל כך שמקבלים או בגלל שנותנים. ובאמת שחז"ל גילו לנו שלא בגלל שאדם מקבל אוהב את הזולת, אלא אדרבה בכך שנותן מגביר את אהבת ישראל. וכן אמרו במס' דרך ארץ, הרוצה לאהוב את חבירו, יישא בעול עם חבירו. שיעשה ויפעל לטובתו. ואז מתולדת הנתינה תגיע האהבה. וראיה

לזה, מגמ׳ פסחים (קיג.) שלשה הקב״ה שונאן וכו׳, הרואה דבר ערוה בחבירו ומעיד בו יחידי. והקשו התוס׳, וא״ת דבאלו מציאות (ב״מ לב:) אמרינן אוהב לפרוק ושונא לטעון מצוה בשונא, כדי לכוף את יצרו, והשתא מה כפיית יצר שייך, כיון דמצוה לשנאתו. וי״ל כיון שהוא שונאו גם חבירו שונא אותו, דכתיב (משלי כז) כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם, ובאין מתוך כך לידי שנאה גמורה, ושייך כפיית יצר. ע״כ. ומשמע דיש שנאה מותרת ויש שנאה אסורה, מצוה לשנוא מעשיו, אבל לא את היהודי שבו, ואיך תעקור את השנאה? תעזור לו! כאן גילו חז״ל את הסוד הנפלא הזה שע״י העזרה, הנתינה והמסירות, בזה עוקרים את השנאה מהלב, כח הנתינה מוליד אהבת הזולת.

וע׳ בארחות צדיקים (שער האהבה) שכתב: אשכילך ואורך הדרך הוא שיעזור בנפשו ובממונו כפי יכולתו, העזר בנפשו, הוא שישרת לכל אדם, הן עני והן עשיר, ויטרח בעבורם וכו׳, ובכל יכוין לשם שמים. ע״כ. וראה שם בלשונו הטהור. ומבואר, שאהבת הזולת נקנית על ידי נתינה.

ובעצם בכל אדם יש טבע לתת. האדם הוא חלק אלוה ממעל. והקב״ה שברא את העולם בודאי שלא היה חסר לו מאומה, אלא מטרת בריאת העולם כדי להעניק ולתת. וכמ״ש הרמח״ל בדרך ה׳, שזה פירוש הפסוק עולם חסד, יבנה. שהעולם נברא בשביל חסד. וממילא גם האדם יציר כפיו של הקב״ה טבוע בו כח הנתינה. ולכן יש אנשים גלמודים המגדלים כלבים או חתולים, כי יש דחף פנימי לתת, להעניק. וכן יש הנוטעים גינה וכו׳, ומטפלים בצמחים, וגם זה מכח נתינה.

חז״ל אומרים במסכת דרך ארץ זוטא (פ״ב), אם חפץ אתה להידבק באהבת חברך, הוי נושא ונותן בטובתו. וראה שם במפרשים. ואמנם יש שהתרגלו לתת רק לבני משפחתם. ושאר בני אדם הם כזרים בעיניהם. אולם ברגע שאדם יתן לחבירו ויעניק לו, יזכה לקיים ואהבת לרעך כמוך. הרמב״ן על התורה (פר׳ קדושים) כותב: כי פעמים שיאהב אדם את רעהו בדברים ידועים, להטיב בעושר או בחכמה, אבל יהיה חפץ בלבו לעולם שיהיה הוא היותר ממנו בכל טובה. ועל זה יצוה הכתוב שלא תהיה פחיתות הקנאה הזאת בלבו, ולא יתן שיעור באהבה, ועל כן אמר יהונתן ״כי אהבת הנפש אהבו לדוד״, בעבור שהסיר מדת הקנאה מלבו, ואמר ואתה תמלוך על ישראל. ובאמת, אנו מוצאים אצל הרבה, שכל אחד מחפש איזו נקודה שהוא מעולה יותר מחברו. ואהבת לרעך כמוך, הפשט הוא שכל אחד ירצה שגם חבירו יהיו בו מעלות טובות. בחכמה, בתורה, בעושר. ולא די בזה שיהיה כמוהו, אלא שחברו אפילו יעלה עליו. עד שאמרו חכמים ששואלים לו לאדם ביום הדין ״המלכת את חברך עליך״. ולכן הפסוק מסיים, ואהבת לרעך כמוך אני ה׳, כשם שאני אוהב אתכם בלי שום תלות, כמו שנאמר במלאכי, ואוהב את יעקב ואת עשיו שנאתי, כי השי״ת לא מקבל שום תועלת מאף אדם, כך תאהב את חברך לא בגלל שכיבד אותך ונתן לך איזה גמול, כי אם זה כך הרי אתה אוהב את עצמך, אלא תאהב אותו מפני שהוא כמוך, שאתה והוא מזרע נבחר מכל האנושות, שהוא ואתה מבניו של הקב״ה.

והנה במדרש רבה (ב״ר כד, ח) מובא, ואהבת לרעך כמוך ר״ע אומר זה כלל גדול בתורה.

בן עזאי אומר זה ספר תולדות אדם, זה כלל גדול מזה, שלא תאמר הואיל ונתבזיתי יתרצה חברי עמי, שאם עשית כן, דע למי אתה מבזה. בדמות אלקים עשה אותו. [וכן הוא בקיצור בירושלמי פרק ט׳ דנדרים]. ר׳ ירוחם ממיר כותב בספרו דעת תורה, שפעמים אדם חושב, אני אוהב את חברי כמוני, וכמו שחברי מבזה אותי, מותר לי לבזותו. שהרי נאמר כמוך. ועל זה בא בן עזאי ואומר, חברך דמות אלוקים. וזה שראינו אצל יעקב אבינו ע״ה, שעבד ברחל שבע שנים, ונתן לו את לאה, ואח״כ עבד שוב שבע שנים עבור רחל. ונאמר: ויעבוד עמו עוד שבע שנים אחרות. ואמרו חז״ל, מה הראשונות באמונה אף האחרונות באמונה. יעקב יכל לטעון שכשם שלבן רימה אותו, כך הוא יכול לרמותו, אבל בצלם אלוקים עשה אותו, הוא עשה שלא כהוגן, הוא לא יעשה עמו שלא כהוגן.

****

והנה בזכות מה ניצלו בני ישראל? בגמ׳ מבואר, גדולה הסרת טבעת ממ״ח נביאים ו־ז׳ נביאות שקמו לישראל. חזינן דכל האזהרות והתוכחות לא עזרו כמו הגזרה על עם ישראל, שהיא הביאה את עם ישראל להעמיק חקר על סבת הגזרה הנוראה, כח מיוחד צפון בגזרות ובייסורין, ״אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו״. ״אשריו״ של אדם שמתעורר עקב היסורין שמקבל. וזה מה שאירע בחודש אדר, שנהפך מחשבתם ולבם, לחזור בתשובה. והקב״ה שינה בעצם סדר הבריאה, שהחודש שבו מידת הדין מתוחה נגד ישראל, אותו החודש דוקא נהפך לחודש של מידת רחמים לישראל, בשל ההתבוננות, עקב הסרת הטבעת והייסורין. וזה הדבר המיוחד שיש באדר.

דרוש ג׳ - לפורים

הנה כל חגי ישראל נסובים בדרך כלל סביב אירועים ונסים שאירעו לעם ישראל בעבר,

כך יום הפורים סובב סביב אירועי ניסים שהיו בעבר. אולם המיוחד שבפורים, הוא ההסתר פנים שבנס, יתר הניסים שאירעו, היתה בהם הפקעת חוקי הטבע, ניסים גלויים, משא״כ בנס פורים, אכן היה נס אך היה נסתר, כאן לא מסופר על קריעת ים סוף, ושכל הימים נקרעו, ולא על אבני אש וברד שירדו מן השמים להכות באויב, ולא בפך שמן שדלק יותר מדרך הטבע, כאן אין נס גלוי, ולכן אפילו שמו של הקב״ה מופיע בצורה מסתורית במגילה, ולא במפורש, ריוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר, וכל זה כדי להורות ולהדגיש שהכל בסתר. עד כדי כך שהוא מוסתר שיש המחפשים במגילה היכן הנס? ועצם השאלה מוכיחה עד כמה הנס הוא מוסתר, שהרי היו דברים מעולם שהרשעים רצו להרוג חלשים, ונשים היטו את לבב המלך לאשר חפץ לבן.

אלא שכל חוליה וחוליה לכשעצמה, אם נחבר אותה ליתר החוליות שבמגילה, נוכל להבין שלא יד המקרה בדבר, אלא יד ה׳ עשתה כל זאת. ע״י צירוף כל פרקי המגילה ומה שאירע, אזי רואים בעליל את יד ה׳ המחוללת את ההיסטוריה, היא המעלה אנשים ומורידה, מרימה ומשפילה. לכן נס פורים בולט במלוא תוקפו כאשר רואים את

כל הסיפור כולו מתחילתו ועד סופו, משפטי ה׳ אמת צדקו ״יחדיו״, את יד ה׳ רואים רק כאשר יש את ה״יחדיו״, כשרואים את כל המגילה כולה מתחילתה ועד סופה. ולכן כתוב קראה למפרע לא יצא י״ח, הגם שקרא את הכל מתוך הכתב, שהרי אם קורא הפוך, אין רואים את יד ה׳ הקושרת ורוקמת את הנס, הנס קשור בחוטין דקין, מקרה למקרה, וחוליה לחוליה.

נתבונן בפרקי המגילה, המלך עושה מסיבות, והורג את ושתי כשהוא שתוי, לכאורה הוא מקרה. וכן בהמשך הוא בוחר מלכה חדשה, שגם זה לכאורה מקרי וטבעי לחלוטין, ואז הוא בוחר במקרה את אסתר. וכן בהמשך במה שבמקרה מרדכי שומע את בגתן ותרש המתכננים לפגוע במלך, ולאחר זמן מתעורר המלך ורוצה להיטיב עם מרדכי היהודי, שהציל אותו מבגתן ותרש, גם זה לכאורה מעשה טבעי, ומה יותר טבעי מההחלטה להרוג את המן הרוצה להרוג את המלכה, אבל אם נתבונן יותר בהתבוננות מעמיקה, נראה שאכן דוקא המקרה והטבעיות הם אלה נס פורים. החוליות כאן אינם מקריים כלל, אלא הכל קשורים זה בזה. במסיבות שהמלך ערך במשך 180 יום, נראה שהמלך לא השתכר. וכן בז׳ הימים, ורק ביום האחרון הוא משתכר, בודאי אין זה מיקרי. שאם הצליח לשמור על צלילות דעתו לכבוד בית המלוכה במשך כל כך הרבה ימים ומסיבות, היאך שתה ביום האחרון. אלא שאז רצה הקב״ה שיאבד את צלילות דעתו, ויבקש בקשה מוזרה, להביא את ושתי לא לבושה. ואפילו שהוא שתוי, הרי הוא פוגע בעצמו. ואח״כ המלך מקיים עצות היועצים, וראו זה פלא, הרי כאן המלך כבר התפקח משיכרותו, ויכול לדעת מה ביקש מהמלכה, ומדוע סירבה, ויצדיק א״כ את סירובה, אך דווקא עצת ממוכן האחרון שבמנין שבהם, הפחות שבכולן, זה המן, דוקא עצתו מתקבלת, ״לא על המלך לבדו וכו׳״ זו בעיה של כל העם ולא של המלך לבד, ואי אפשר א״כ לשפוט אותה ברחמים, א״א שהמשפט יתנהל ע״פ רגשות, אלא יש לראות את טובת האומה כולה. וכך נגזר דינה של ושתי ליהרג, ואח״כ אחשורוש מצטער מאד, והבין את המעשה אשר עשה בעצה הלא טובה שקיבל. והנה מציע אח״כ מי שמציע, ושוב זה ממוכן, לבחור למלך אשה בצורה לא טבעית ורגילה, שמעולם לא נשמע שכך מלך בוחר אשה, ״ויקבצו כל נערה בתולה״ וכו׳. בדרך כלל מלך בוחר אשה בת רוזנים ממשפחת מלכים, וכאן הנה זה פלא דוקא אסתר שחז״ל אומרים שירקרוקת היתה, דוקא היא נבחרת, דוקא אסתר, מצלת העם היהודי שהוא בזוי בעיני העמים, י״א שבת ששים היתה, וי״א בת שמונים היתה, ורק חוט של חסד היה משוך על פניה. ובהמשך מתכננים בגתן ותרש להרוג את המלך, דבר כה חמור שחובת הסודיות בו היא מובנת וגורלית, ושנים אלו מתכננים מזימתם דוקא בפני אדם שלישי, מרדכי, הרי יכלו לדבר לבד בשדה, יש כאן יד ההשגחה שמרדכי ישמע, ואסתר מעבירה בשם מרדכי ומצילה את המלך, והמלך לא גומל שום דבר למציל נפשו, דבר הנוגד ניגוד מוחלט לכבוד המלוכה, שלא גומלים כל טובה למציל המלך ממות בטוח, אלא נכתב ונחתם בספר בלבד.

ואחר כך, בלילה ההוא נדדה שנת המלך, דווקא בלילה ההוא? ומדוע לא בלילות אחרים? וזה היה באותו יום שעם ישראל התענה, מיד בלילה ההוא נדדה וכו׳, שנדדו עליונים ונדדו תחתונים, והיה זה באותו לילה שהמן מתכנן לתלות את מרדכי על העץ, ואחשורוש רואה בחלומו כאילו המן בא ורוצה לשוחטו, ונתעורר בבהלה. וצעק המן, ואמרו לו משרתיו שהמן כלל לא נמצא בארמון. ושוב חלם כך, עד שחשב שיש כאן רמז שזוממים להורגו, אלא שהתפלא מדוע בפעם הקודמת, כאשר בגתן ותרש רצו להורגו, היה אחד מנאמניו שגילה לו, וא״כ למה כעת אין מגלים לו. ואמר כנראה שיש כאן עונש מן השמים. דשמא לא ניתן יקר וגדולה וכו׳ לאיש שהציל אותי אז. ולכן ביקש לקרוא לפניו בספר הזכרונות, ספר היסטוריה, דברי הימים, במקום שיביא דברי שרים ומחוללים, וספר זה נפתח בדיוק בדף של הצלת המלך מבגתן ותרש ע״י מרדכי, וששי בנו של המן היה אז משרתו, וכשפתח הספר מיד נפתח הדף שבו מסופר על מרדכי עם בגתן ותרש, ובנו של המן לא רצה לקרוא זאת, כי ידע שבערב הקודם ישב אביו עם זרש אשתו וכל אוהביו, להיוועץ באיזו דרך להרוג את מרדכי, אם בחניקה או שחיטה או תלייה, ולכן הפך את הדף, ובא המלאך והפך בחזרה לדף המספר על מרדכי, עד שהמלך הרגיש שהוא מדפדף שוב ושוב, וגער בו שיקרא כבר מה שנפתח. ואז קרא הענין, ומיד המלך אמר, א״כ צריך ליתן לו שכר ע״ז ומיד נרדם. ובבוקר כאשר המן בא בהשכמה, סבר המלך שא״כ חלומו לא היה לשוא, דלכאורה המן אכן היה בארמון. וכאשר המן אמר למלך שברצונו לתלות את מרדכי, מיד שאלו המלך מה לעשות לאיש אשר וכו׳, ובאמת אילו המן היה מגיע ערב קודם, כל זה לא היה מתרחש, והכל על ידי יד ההשגחה העליונה. ואז סבר המן למי המלך יחפוץ לתת גדולה יותר ממני, ואמר יביאו סוס מלכות וכו׳, ותשובת המן אינה טבעית, שהרי בלא ספק המן הגיע למדרגתו בזכות היותו פיקח, והנה הוא מציע הצעה מוזרה, להביא לבוש מלכות וכו׳, וכל זה מההשגחה לקדם פני הרעה, ולבטל הגזרה. ואמר לו המלך כן תעשה למרדכי וכו׳. ושאלו איזה מרדכי? אמר לו היהודי, א״ל יש הרבה מרדכי היהודי, וא״ל אשר יושב בשער המלך. וא״ל אדוני המלך אולי ניתן לו כפרס על מעשהו את הארמון היקר שבמרכז העיר, א״ל תן לו גם את זה. ואמר לו יש נהר שעוברים שם אניות ולוקחים מס למדינה, הבה וניתן לו את כל המס הנאסף, אמר לו גם את זה תתן לו. הציע ליתן לו את מסי העיריה וכו׳ ואמר לו תן גם את זה. קום תעשה ככל אשר דברת, גם הארמון וכו׳.

ולא היתה ברירה להמן והלך למרדכי ומצאו מלמד תורה לתינוקות, כי המן גזר עליהם שיהרגם תחלה, ורק אחר כך יהרוג את מרדכי. ועל כן מרדכי אסף אותם שילמדו תורה. והיו באים אמותיהם ומבקשים שיאכלו וישתו קודם שיהרגום, והם סירבו וישבו ולמדו בתענית. וכשראה מרדכי את המן מרחוק אמר לתלמידיו תברחו לנפשיכם, ואני כאשר אבדתי אבדתי. ואמרו לו רבינו מרדכי לא נעזבך, באש במים נלך עמך. והתקרב המן וראה שהיה מרדכי מסביר להם דיני קמיצה בידים, ושאלו מה אתה מסביר להם בידיך? אמר לו אני מבאר להם דיני קמיצה וכו׳. אמר לו ממה זה עשוי, האם מזהב או

כסף, אמר לו לא מזהב אלא שעורים בעלמא. ואמר לו בא קומץ שעורים שלך ודחה עשרת אלפים ככר כסף ששקלתי על ידי עושי המלאכה למלך. וביאור הענין של עשרת אלפים ע״י עושי המלאכה היינו, שהמן עצמו לא היה כ״כ עשיר, אלא שקרא לאסיפה עם ראשי המסחר של כל פרס ומדי, ואמר להם, דהנה העם היהודי הוא עם חכם ונבון, וכשיהודי רוצה לפתוח בית עסק, כגון בימ״ס לחליפות, לוקח בד משובח, וצובע באופן שהצבע לא ידהה, ועושה זאת ממין משובח, ובמחיר עממי. ואילו שאר בתי מסחר של פרס אצליהם הצבע דוהה, והבד נקרע לאחר זמן קצר, ועל כן הכל קונים מהיהודים והכל בורחים מבתי המסחר של הגויים. והנה אתם מפסידים ולא מרויחים, על כן יש לפתור הבעיא עם העם היהודי, וצריך כל אחד שיתן מס, ואז אשקול למלך לאבד היהודים. ואנו נטיל מס על היהודים כדי שיפסידו, ואתם תשווקו באופן בלעדי, ותחזרו להרויח, והללו עשו כדבריו וכל אחד תרם עד שנאסף הסך עשרת אלפים ככר כסף. וכשבא אצל אחשורוש והבטיח לו הכסף, תמה המלך, מנין לו עשרת אלפים שמא גנב זאת מאוצרות המלך. ולכן אמר לו המן על ידי עושי המלאכה. וזהו שאמר המן למרדכי, בא קומץ שעורים שלך ודחה עשרת אלפים ככר כסף וכו׳.

ולאחר מכן אמר המן למרדכי את בקשת המלך שציוה להלביש לבוש מלכות וכו׳.

ומרדכי לא היה מסופר, וביקש שיקח אותו להסתפר ולהתרחץ. ובאותו יום גזרה אסתר המלכה לסגור כל בתי המרחץ והמספרות. ולא היתה ברירה והמן סיפר ורחץ את מרדכי. וכשבא מרדכי לעלות על הסוס של המלך, אמר לו שהסוס גבוה ואינו יכול לעלות עליו. והמן התכופף ומרדכי עלה עליו כדי לעלות על הסוס. ובעת עלותו נתן מכה ברגלו, ואמר לו המן, מרדכי הרי כתיב בנפול אויבך אל תשמח. א״ל, רשע זה לא נאמר באויב גוי. ונתן לו מכה נוספת. וידוע שהמן היה עבדו של מרדכי, שבעבר היתה מדינה קטנה שמרדה במלך אחשורוש, ושלח המלך את צבאו בראשות מרדכי והמן, כדי לדכא את המרד. ותוך שבוע נגמר האוכל לחילו של המן, וביקש ממרדכי שיתן לו מהאוכל של חייליו, כדי שלא ינצחוהו. ואמר לו מרדכי אתן לך השדות וכרמים וכו׳, אבל איך אתן לך מהאוכל, הרי למחר גם אני אצטרך ליתן אוכל לחיילים שתחת פיקודו. עד שהמן חתם לו בכתובת קעקע בירכו, שיהיה עבדו, ונתן לו אוכל לחייליו. ומרדכי הכה על רגלו של המן לרמוז לו על כך שהוא קנוי לו לעבד. ולאחר שמרדכי עלה על הסוס לקחו המן וצעק ברחובות העיר ככה יעשה לאיש אשר המלך וכו׳. ועמדה בתו וראתה מחלון הבית את המחזה, וחשבה שאביה הוא הרוכב, ומרדכי מרכיבו. ולכן לקחה סיר של שופכין ושפכה על ראשו של המרכיב. וכשהמן הסתכל לראות מי שפך את מי השופכין על ראשו, וראה שזו בתו, והיא ראתה שזה אביה, הפילה עצמה מהגג ומתה. וזה שנאמר אבל וחפוי ראש. אבל על בתו, וחפוי ראש על הלכלוך. וז״ש ״והמן נדחף וכו׳, שאדם עם ריח טוב מתקבצים אליו להתבשם מהריח טוב. אבל מי שנודף ממנו ריח של צואה, הכל מתרחקים ממנו, ודוחפים אותו. וז״ש נדחף אל ביתו.

ולאחר מכן בא המן וסיפר לאוהביו ולזרש אשתו את כל אשר קרהו, והיינו שפירש הכל

בדרך מקרה, ועדיין החזיק בדעתו שיכול יוכל למרדכי, ובן בנו של "קרך" בדרך, שעמלק אומר שכל הניסים במצרים בדרך מקרה, ואמרו לו אם מזרע היהודים מרדכי וכו'. ולכאורה תמוה היאך בני ביתו מנחמים את המן ואומרים לו נפול תפול וכו'? ומהו שאמרו לו אם מזרע וכו', הרי הכל ידעו שמרדכי הוא יהודי. אלא שביקשו לומר להמן, אם מרדכי הוא מזרע שבט יהודה, אזי נפול תפול, אבל אם הוא משאר השבטים עוד יכול תוכל לו, אלא שלא הספיקו לסיים בכי טוב, ומיד סריסי המלך הגיעו ויבהילו את המן למלך, והמן לא הספיק לנקות את עצמו מהלכלוך שנשפך עליו על ידי בתו, וישב עם סרחונו אצל המלך. וכאשר המלך שאל מה שאלתך, ואמרה לו כי נמכרנו וכו', מיד ויצא לגינת המלך, והיינו מפני שלא יכל לסבול יותר את הסרחון שיצא מהמן. וכאשר יצא לגינה ראה את בני המן חותכים מפרדסו ומשליכים, והיו אלה מלאכי השרת שנדמו כמותם, ושאלם המלך למה אתם עושים כך, ואמרו לו אבינו המן ציונו.

ולכאורה היאך המלאכים שיקרו למלך? אלא שבגמ' מסופר על בוסתנאי המלך, שביקש לעקור את שורש דוד. וראה בחלום שקוצץ בגינתו, וכשהגיע לשתיל האחרון בא אצלו מלאך וכו'. וכך כאן שהמן ביקש לעקור כרם ד' צבאות, ולכן אמרו אבינו ציונו. ועשו כן כדי שהמלך יכעס על המן, וכאשר המלך שב לביתו וראה את המן נופל על המטה, אמר הגם לכבוש את המלכה וכו'. ובא חרבונא ואמר לו, הגם הנה העץ וכו'.

והמפרשים עומדים ע"ז כיצד המלך שינה את דעתו, שבתחלה אמר הכסף נתון לך והעם כטוב בעיניך וכו', ואחר כך אמר תלוהו עליו וכו'. וביארו, דהנה האיצטגנים של המלך אמרו לו, שהם רואים בכוכבים שאחריו ימלוך יהודי. וסבר המלך שיהיה כן ע"י שיתמרדו נגדו, ויעשו מהפיכה, ולכן ושנאם. ומטעם זה אמר להמן הכסף נתון לך וכו'. ובתחלה אסתר לא הגידה עמה ומולדתה, וכאשר שאמרה לו שהיא יהודיה, אמר, אם כן על כסאי ישב יהודי שהוא בני, ובחנם שנאתי את היהודים, ולכן שינה דעתו.

****

אנו אומרים אחר קריאת המגילה, ארור המן, ברוך מרדכי וכו' ארורים כל הרשעים וכו'.

והנה זה ברור שאין הכוונה ח"ו על רבים מעם ישראל העוברים על לאוין מה"ת, והנקראים רשעים, דיתמו חוטאים ולא חוטאים, אלא על אותם הרשעים שונאי ד', ולכן צריך להדגיש ארורים כל הרשעים שונאי ד'. והיינו שהם שונאי התורה ואנטי־דתיים. ומסיימים, וגם חרבונא זכור לטוב. ובגמ' (מגילה טז.) אמרו, אף חרבונא רשע היה ובאותה עצה היה, אלא שהקב"ה הפך את לבבו, ולכן אומרים וגם חרבונא שיזכר לטובה. ובאמת שיש לעמוד על דברי הגמ' דמנין לה שחרבונא רשע היה, ובאותה עצה, די לנו לומר שגם הוא היה בכלל מה שנאמר, ויאמרו זרש אשתו וכל אוהביו יעשו עץ גבוה 50 אמה וכו', ואמאי לא נפרש שהוא כפשוטו שרצה להעניש את המן ולכן סיפר זאת לאחשורוש? ומביאים בשם המגיד מדובנא, שהביא משל לאחד שהיה סגי־נהור וכשהוצרך לילך ממקום למקום, לקח עמו את כל חשבנותיו, וכל כספו וארנקו היו עמו. וקרא לילד אחד שיובילו למקום פלוני. ומאחר וזה היה דרך של חצי שעה נתעייף,

וביקש שהילד ימתין שיאכל איזה דבר וינוח קימעא. הילד כששמע את צילצולי הכסף, חמד הכסף, פשט ידו בחיקו והוציא הכסף. כשהרגיש העיור שאין עמו הכסף, החל לצעוק צעקה גדולה ומרה שנאבד כספו, מיד באו אנשים לחפש עבורו את הכסף, הילד שפחד לברוח כעת, שהרי יחשדו בו עשה עצמו כמחפש, ומחששו שמא יחפשו אצלו ויתגלה, הוציא הארנק מכיסו ואמר, מצאתי את ה־250 שקל, מיד החל העיוור להכותו. אמר לו אני מחזיר לך המעות שמצאתים לך, ואתה מכה אותי. א״ל מנין לך שזה 250, אלא ודאי שאתה ספרת הכסף וא״כ אתה הוא הגנב. והנמשל הוא חרבונא שאמר הנה העץ וכו׳ גבוה 50 אמה, מנין ידע שזה 50 אמה, אולי 48 אמה, אלא ודאי שגם הוא היה באותה עצה שנעשה עץ גבוה וכו׳ ולכן אמרו רבותינו חרבונא רשע היה וכו׳.

וי״א בדרך בדיחותא ״וגם״ חרבונא, היינו ״הגם״ שאמר חרבונא: גם הנה העץ אשר עשה המן וכו׳, אותו ״גם״ ייזכר לטובה שבעבור זה נתלה המן.

ובפרקי רבי אליעזר (היגר, פרק מט) איתא, וצוה המלך לתלותו על העץ, באותה שעה מה עשה אליהו ז״ל נדמה לחרבונא אחד מסריסי המלך, אמר לו אדני המלך יש עץ בביתו של המן מבית קדשי הקדשים, שנ׳ ויבן את בית יער הלבנון ויעש את אולם העמודים חמשים אמה ארכו ושלש אמות רחבו, מיד צוה המלך לתלותו, וכתי׳ ויתלו את המן, ע״כ. וא״כ אנו מתכוונים לברך את אליהו שנדמה כחרבונא.

****

כידוע מנהגינו לקרוא בקול רם ארבעה פסוקים של גאולה במגילה. וכן בס׳ האשכול שהטעם ג״כ, כדי לעורר התינוקות שלא ירדמו. והפסוקים הם, איש יהודי היה בשושן וכו׳ בלילה ההוא נדדה שנת וכו׳ ומרדכי יצא מלפני המלך, ליהודים היתה אורה ושמחה. כי מרדכי היהודי. והוא פסוק חמישי שנהגו בי־ם להוסיף לקראו בקול־רם. ופסוקים אלו הם מקור הגאולה של עם ישראל, כי לולי איש יהודי וכו׳ מה עם ישראל היה עושה? וכמ״ש במדרש, שבשעת הגזירה של המן להשמיד להרוג ולאבד, הלך אליהו הנביא לעורר את אבות העולם שיתפללו על ישראל. ושאלו אבות העולם, בשביל מה נגזר עליהם כך? א״ל מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע, שמסופר עליה בתחלת המגילה, בשנת שלש למלכו עשה משתה וכו׳, והוזמנו היהודים ואכלו שם חלק גדול מהם מאכלות אסורות וכיו״ב. אמרו אבות העולם, מה נעשה, הרי אכלו דברים אסורים. הלך אליהו למשה רבינו, אמר כשעשו את העגל אמרת ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת, [וכמש״כ במדרשים שעל כן בפר׳ תצוה לא נזכר אף פעם שמו של משה, שמיום לידתו עד הסוף במדבר אין פרשה אחת בלי שמו, כי קללת חנם אפילו על תנאי היא באה, וכיון שאמר אם אין מחתי וכו׳. נתקיים בו בפרשה אחת. ובדרך כלל חלה פר׳ תצוה בשבוע שנפטר משה רבינו, ז׳ אדר, ולכן לא מוזכר שמו] וא״ל אליהו למשה, מסרת נפשך עבור עובדי ע״ז, תתפלל עתה עליהם. א״ל האם יש בניהם אחד כשר? א״ל יש ושמו מרדכי. וא״ל לך מהר ותודיע לו שהוא מלמטה ואני מלמעלה עד שנבטל הגזירה. הדא הוא דכתיב, ומרדכי ידע את כל אשר נעשה, ומהיכן ידע? אלא שבא

אליהו וא״ל. נמצא שהפסוק איש יהודי היה וכו׳ הוא מקור הגאולה, ולכן מדגישים זאת באמירתו בקול־רם, ולמה נקרא שמו ״יהודי״ אמרו בגמ׳ כל הכופר בע״ז נקרא שמו יהודי. ומרדכי הרי כפר בע״ז, כי המן שם צלם על לבו כדי שישתחוו לו. [או כמ״ש בגמ׳ מגילה יב. שהיה עושה עצמו לאלוה]. שהיה לוקח איתו צלם והיו משתחוים לצלם, ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה, ולכן נקרא איש יהודי.

ושמו מרדכי בן יאיר וכו׳, התרגום מונה יותר מעשרה דורות ממרדכי עד קיש, אביו של שאול המלך, ואם כן מדוע הזכיר דוקא שמות אלה? ע״ז משיבים שיש רמז לכתוב דוקא שמות אלו, שבן יאיר היינו שהאיר עיניהם של ישראל, בן שמעי בן ששמע א־ל תפילתו. בן קיש הקיש על שערי רחמים שבשמים. ולכן הזכיר דוקא אלו. ובאמת שבספר מקראי קודש לר׳ חיים אבולעפייא מקשה, דלכאורה יש כאן כפילות, כי בן שמעי הוא ששמע אל תפילתו, ובן קיש נמי שהקיש וכו׳, והיינו ודאי בתפלתו. וא״כ היינו הך. וביאר, בגמ׳ תענית (כה:) מסופר, שפעם אחת היתה שנת בצורת קשה, עמד שמואל הקטן וגזר עליהם תענית [ושמואל הקטן היינו ביחס לשמואל הרמתי], בבוקר השכם עוד טרם יתאספו לתפילה לומר סליחות, התקדרו השמים בעבים, ובאו גשמי רצון ברכה ונדבה. כסבורים היו העם ששבחו של צבור הוא. בשבת דרש להם שמואל הקטן, בני לא שבחו של צבור, אלא גנאי הוא לצבור, משל למה הדבר דומה למלך שכעס על בנו יחידו וציוה לשלחו ולא ליתן לו אוכל, כשהחל להרגיש רעבון החל לבכות, א״ל המלך למשרתיו תנו לו מיד איני רוצה לשמוע קולו. כך גם כאן בשמים נתנו לנו מיד גשם שלא לשמוע קולנו. לשנה הבאה שוב היתה שנת בצורת, וגזר ג״כ תענית ציבור, ויתפללו מהבוקר עד הערב סליחות ותפילות שופרות וכו׳ בערב התקדרו שמים בעבים ובאו גשמי ברכה, אמרו הפעם אוהבים אותנו משמים, והוא שבחו של ציבור. עמד שמואל הקטן ואמר, זה לא שבחו של ציבור משל למה״ד למלך שכעס על בנו וציוה שלא לתת לו לאכול אלא עד שיבכה ויתמקמק ויצטער הרבה על זה, אמרו א״כ מתי יהיה שבח לציבור? אמר להם שיגידו משיב הרוח ומוריד הגשם וירד גשם. ואז הוא שבחו של ציבור. וא״כ כאן, מרדכי בן שמעי וכו׳ בן ששמע א־ל תפילתו, וכמ״ש בגמ׳ (ב״ב יז.) אהבתי כי ישמע ה׳ את קולי תחנוני, אמרה כנסת ישראל לפני הקב״ה, רבונו של עולם, מתי אני אהובה לפניך, כשאתה שומע קול תחנוני. והיינו שהקב״ה אוהב ונהנה מקול תחנוני ישראל, ומתמלא תיכף עליהם רחמים. ואח״כ בין קיש, שמא תאמר עד שיבכו ויצטערו לפני, לא, אלא רק הקיש על שערי רחמים שבשמים, מיד נענה. כי כידוע בעיצומו של יום התענית של מרדכי וכל היהודים, מיד כבר לערב, בלילה ההוא נדדה שנת המלך וכו׳, נדדו עליונים ונדדו תחתונים, והרעישו העולם כולו בתפלה, ואותו ערב ליל ששה עשר בניסן היה, כי מרדכי גזר תענית י״ד ט״ו ט״ז, ג׳ ימים. וליל ששה עשה רק נסתיים. וכבר השי״ת שמע את תפלתם, והוא ליל יו״ט שני, שהיו בפרס שעושים סדר ואוכלים מצה, מרור, ד׳ כוסות וכו׳, ובמקום לעשות כ״ז ישבו והתחילו לומר סליחות וי״ג מדות וכו׳. עד שהקב״ה אמר איזה קולות אני שומע, קול גדיים, קול תיישים, והוא כמו שנאמר בזוה״ק שבנוהג הוא אצל ממ״ה

שמזמין הקב״ה את מלאכי השרת בכל ליל פסח, ואומר להם, בואו ונלך לשמוע את ההגדה שאומרים בני, שמספרים בשבחי. ואותו ערב שמע סליחות, לכן אמר איזה קול גדיים אני שומע. ואמרו ליה זה קול בניך שנגזרה עליהם גזירה וכו׳. וגזר עליהם לאבדם, וכפי׳ החיד״א, לאבדם לא בדם, אלא בטיט, שבזה ניתן לביטול. וכמו שביארו בגמרא, שהוא מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע.

ומרדכי הקים קול צעקה והזהיר שאף יהודי לא ילך לאכול מאכלות אסורות, ואמנם בכ״ז לא שמעו לו, ונאמר במדרש, ששמונה עשר אלף וחמש מאות ארבעים וארבע נהנו מסעודתו של אותו רשע, וע״ז נחתם דינם של עם ישראל. ואמנם באותה סעודה לא אכלו אלא איסורי דרבנן, שהרי מרדכי והמן היו שניהם ממונים על המלצרים, והמן נתן הוראה למלצריו לא לתת בשר ויין בשולחן היהודים, ומרדכי גם הורה כן, ומשל למה הדבר דומה, לבן גביר שמתה אמו ונשא אביו אשה אחרת, וציערה את הבן הרבה, והיה האב משלים בצלחתו וממנתו ונותן לבנו, לימים חלה ונצטווה למעט הרבה מאכילתו, והיה אביו לוקח מצלחתו, ואמו בלא״ה מגישה לו מעט, ובכה הבן ואמר שניכם נעשתם נגדי? ואמר לו, אני לטובתך מתכוין, ולא ככונת האשה. וכן המן התכווין לרעתם של ישראל, שדי לי בשתיה קלה ולא ביין, וכן לא בבשר, ומרדכי נתכוין מטעם אחר, שדי להם באיסורי בישולי גויים כדגים ופת, וכיו״ב.

וביום השביעי כטוב לב המלך ביין, אמר למהומן בזתא חרבונא בגתא ואבגתא להביא לפניו את ושתי המלכה בכתר מלכות. לכאורה למה רק ביום השביעי ביקש המלך זאת? אטו כל אותם הימים לא שתה יין, האם היה נזיר? ומבאר ר׳ יהונתן אייבשיץ בספר יערות דבש, שכאשר התחיל לקרוא את כל השרים, וכמ״ש עשה משתה לכל שריו ועבדיו, חיל פרס ומדי הפרתמים ושרי המדינות לפניו, ימים רבים שמונים ומאת יום, נאמר במדרש, ימים רבים, ימים שהם רבים, ימים שהם גדולים, והיינו שחיפש אחשורוש ימי קיץ ארוכים, והתחיל את החגיגות באחד בניסן, כי אחשורוש חשב את עצמו למלך כשר, והרי איתא בראש השנה, כי ר״ה למלכים הוא באחד בניסן. וז״ש בשבת המלך אחשורוש וכו׳ בשנת שלוש למלכו, ומנה מא׳ ניסן שנה חדשה, והחגיגות נמשכו משך שמונים ומאת יום, והם עד צום גדליה, שהרי כל חודש 30 יום ו־180 יום הם ששה חודשים, וג׳ מהם הרי חסרים (שחודש מלא חודש חסר), והגיע לג׳ תשרי. ובמלאת הימים האלה עשה המלך משתה לכל העם הנמצאים בשושן הבירה, למגדול ועד קטן משתה ז׳ ימים. והתחילו ביום ד׳ תשרי עד יום כיפור, וחגיגו׳ אלו עשה לכל העם כולל היהודים, אך ביוהכ״פ לא הלך אף יהודי למשתאות, והלכו לבית הכנסת והתפללו וכו׳, אמר הקב״ה עכשיו הגיע הזמן להצמיח קרן ישועה לעם ישראל, כי כל יום היה השטן מקטרג על עוונותיהם של ישראל עד שנעשה הקב״ה כביכול מך, וכמ״ש בגמרא (מגילה יא.) בעצלתים ימך המקרה, בעוון עצלות של ישראל שלא עסקו בתורה, נעשה הקב״ה בימים ההם כביכול מך, ואין מך אלא עני, שנאמר כי ימוך אחיך, ואין מקרה אלא הקב״ה, שנאמר המקרה במים. אבל ביום כיפור כאשר לא הלכו, נפתח פתח

הישועה. ומה גם שאין רשות לשטן לקטרג ביום כיפור, ועל כן בילבל הקב״ה את דעתו של אחשורוש, וכטוב לב המלך ביין וכו׳, וביקש שיביאו את ושתי בכתר מלוכה בלא בגדיה. והיא זילזלה בו, וביזתה אותו. ואמרו בגמרא לא שהיתה צנועה אלא שהתמלא כל גופה צרעת, ואיכא דאמר שבא גבריאל והצמיח לה זנב, ובזה מצא תואנה לאבדה מהעולם, ואסתר תירש את מקומה. וז״ש שהצמיח הקב״ה קרן ישועה ביוה״כ, שבו נהרגה ושתי.

ולפ״ז יש ליישב דאמאי הוצרכו לכתוב את הדף הראשון במגילה ולספר על מסיבות המלך וכו׳, לכאורה די שיתחיל מענין המן וכיו״ב? אלא שמהדף הראשון אנו מוצאים הצמחת הישועה.

והנה במגילה מסופר שבשעה שהמן ביקש להשפיע על אחשורוש לגזור גזרת כלייה על עם ישראל, אמר לו ישנו עם אחד מפוזר וכו׳, שבתחלה אמר לו שמא תאמר הרי הם נמצאים בתוך מדינה שלימה ואם נשמידם נפסיד ממלכותי מדינה שלימה שישאר המקום שומם. ויבואו חיית השדה. ועל זה אמר לו המן, הרי כולם מפוזרים ואינם מקובצים במדינה אחת, ואינם מאוחדים. (ומטעם זה אנו מצווים במשלוח מנות כדי לבטל עצתו של אותו רשע). ואמר לו עוד ודתיהם שונות וכו׳, ואמר לו אחשורוש אני פוחד מאלוהיהם של אלה, שהכל יודעים מה שעשה השי״ת לפרעה, לסיסרא, לכן תניח לי. אמר לו אלוהי׳ של אלה היה אז צעיר, בכוחו וגבורתו, אבל עכשיו [ח״ו] נעשה זקן ותש כוחו. והביא לו ראיה מכך שלפני שבעים שנה נבוכדנאצר החריב את בית המקדש, והגלה את בניו והרג בהם, ולא עשה לו שום דבר. יצאה בת קול ואמרה, בי שייך זקנה? עד זקנה אני הוא, ועד שיבה אני אסבול, אני עשיתי אני אשא ואמלט. ובשעה שמרדכי שמע את כל אשר נעשה, ראה שלשה תינוקות של בית רבן יוצאים מת״ת אמר להם מה למדתם היום? אמר לו האחד, אל תירא מפחד פתאום ומתשואת רשעים כי תבא. והשני אמר לו, עוצו עצה ותופר וכו׳, והשלישי אמר, ועד זקנה אני הוא וכו׳. באותה שעה שמח מרדכי. ובא המן ושאלו לשמחתו, ואמר לו שג׳ הילדים בישרוהו שאין צריך לפחד מגזירתך. ואמר המן קודם אשלח יד בתינוקות אלו ואחר כך בך. ומבאר הגר״א ממוילנא מדוע ג׳ פסוקים אלו דוקא? ומבאר שהרי מצינו ג׳ פעמים שנלחם עמלק בישראל, בפעם ראשונה נאמר, ויבא עמלק וילחם בישראל ברפידים. והיינו אחר קריעת ים סוף שנאמר על זה, שמעו עמים ירגזון. וכל ישראל היו באותה עת במצב מרומם, והכל פחדו לנגוע בהם, שהרי כאשר נבקעו המים בים סוף, כל הימים והנחלים נבקעו, ובא עמלק וצינן הקדרה. וז״ש אשר קרך, שקירר את הכל מלפחד מישראל. משל לאמבטי רותחת שפחדו להכנס לתוכה, וקפץ אחד לתוכה וציננה, ונכנסו כולם אחריו. עד שהקב״ה בילבלם, ויחלוש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב. בפעם הב׳, בזמן שנאמר וישמע הכנעני מלך ערד יושב הנגב, וילחם עם ישראל. וכפי שנאמר במדרש שזה היה עמלק, ונקרא כנעני שלבש בגדי כנען, [ראה ר״ה ג.]. והתייעץ עם שריו, ואמרו לו עם ישראל מתפלל והשי״ת שומע תפלתם, ולכן ילבשו בגדי כנען, שאם יבקשו תן את הכנעני בידינו, הרי

אנו לא כנענים. ומ״ש וישמע הכנעני, היינו ששמע שמת אהרן ונסתלקו ענני כבוד מישראל. וז״ש ויראו כל העדה כי גווע אהרן, אל תיקרי ויראו אלא ויירא, ז״א שנתגלו. בפעם הג׳ בזמן המן, וזה שאמר אל תירא מפחד ״פתאום״, והיינו בזמן עמלק שבא בפתאומיות, ופעם השניה שנתחפשו, על זה אמר עוצו עצה ותופר וכו׳. שעמ״י ביקשו מהשי״ת אם נתון תתן את העם הזה בידי, מבלי לפרט את שמו. ועל הפעם השלישית אמר, וגם עד זקנה אני הוא, כתשובה לטענת המן, שח״ו נעשה זקן.

וממשיך המדרש, שהמן אמר למלך אתה יודע איך ישראל מזלזלים בגוי, אצלם זבוב יותר טוב מגוי, שאם נפל זבוב בתוך יין מוציאים אותו וממשיכים לקדש ולשתות, ואם גוי נוגע ביין היין נפסל ואסור בהנאה, ושוטף את הכוס ג׳ פעמים. א״כ זבוב כשר בעיניהם יותר מגוי. (ע׳ גיטין צ.). ולכן למלך אין שווה להניחם. ומכאן למדו התוס׳ (ע״ז ל.) שהכוס בצונן לא בולע, שהרי המן אמר שנוהגים שדי בשטיפה ג׳ פעמים ולא אמר שהגעילו ושברו את הכוס.

מבוא לד׳ פרשיות

ראוי להתבונן על סיבת התקנה לקרות ד׳ פרשיות בחודש אדר, מה שלא מצינו כן בזמן אחר. וכבר ביארו בזה (ע׳ להלן) שכל זה הכנה לחודש ניסן, כשם שחודש אלול הוא הכנה לראש השנה של תשרי, כך חודש אדר הוא הכנה לראש השנה של ניסן. אלא שבחודש אלול הוא תשובה מיראה ובחודש אדר הוא תשובה מאהבה.

ויסוד הדברים, על פי מה שנחלקו בגמרא (ר״ה דף י:) ר׳ אליעזר ור׳ יהושע אם בתשרי נברא העולם או בניסן, וכתבו התוספות (שם דף כז.) אומר ר״ת דאלו ואלו דברי אלהים חיים, ואיכא למימר דבתשרי עלה במחשבה להבראות ולא נברא עד ניסן. ובשם רבותינו המקובלים מטין להיפך. [ויש שהגיהו בתוס׳, בניסן עלה במחשבה להבראות ולא נברא עד תשרי]. ובספר מערכת האלקות (פרק יג) כתב, כולם מודי׳ שבניסן היתה הבריאה בכח, אלא שלא יצאת מן הכח אל הפועל עד תשרי, והיה סובר רבי אליעזר כי בניסן היה העיקר ורבי יהושע היה סובר כי בתשרי היה העיקר. והלכה כרבי יהושע. כך שמעתי וראיתי כתוב למקובל. ע״כ. ובספר מגלה עמוקות (ואתחנן. אופן קו) כתב שביומי ניסן נברא העולם במעשה שהיה בחסד, כמו שאמר אמרתי עולם חסד יבנה, אבל בראש השנה היה העולם במחשבה. והשל״ה (מסכת פסחים פרק תורה אור אות ב) ביאר באופן אחר, שבתשרי נברא העולם ונתחדש יש מאין, אבל זה לא נודע ונתפרסם לרבים, והאומות מכחישות בו ואומרים שהעולם כמנהגו נוהג מעולם ועד עולם. אמנם בניסן נתגלה חידושו, דהיינו לכל האותות והמופתים אשר עשה משה. [וע״ע בחמדת ימים (עומר פרק ב) שכתב, ואשר חכמים ז״ל חלקו יש מהם אומרים כי בניסן נברא העולם, ויש אומרים בתשרי נברא, אור המופלא האר״י זלה״ה תיווך השלום ביניהם, ואמר, כי לא יתכן שנחלקו במציאות, אלא מר אמר חדא בבריאת הנפשות שהיו בניסן, ומר אמר חדא בבריאת העולם והאדם בתשרי, ושניהם צדקו יחדיו. ע״כ].

ראש חודש ניסן הוא ראש השנה להנהגה הניסית של העולם

ונמצא שכשם שבראש חודש תשרי יש חידוש הבריאה ונקבע בו על כל ימי השנה, כך בראש חודש ניסן. וכתב בעל העקידה (שער לח הערה א) שהתבל כולו וכו' מתנהגת מהשי"ת על ב' אופנים. א. באופן טבעי הנהוג לרוב ובתמידות. ב. באופן נסיי היוצא מגבול הטבע, כל אחד לפי גמול מעשי בני אדם הטובים והרעים. וצוה השי"ת לקבוע את ר"ח ניסן שבו נעשו להם האותות והמופתים האלה, לראש חדשי השנה, כולה, למען ידעו בכל עת, כי בלכתם בדרך הישרה והנכוחה כאבותיהם בארץ מצרים בעת הגאולה, יתנהגו תמיד מאתו ית' באופן נסיי כזה. וקודם שבחר השי"ת בעמ"י היה תחילת השנה מר"ח תשרי כפי הראוי ע"פ חוק הטבעי, כי אז כבר כלתה כל מלאכת עבודת השדה בשנה שעברה, ואז עת האסיף כל תבואתה ופרי עציה, ותחל עבודת השנה שאחריה, אבל כשבחר ביעקב ובניו, קבע בו בר"ח של גאולה, ר"ל כשבחר בזרע יעקב להנהיגם בהנהגה ניסית היוצאת מגדר הטבע, קבע ר"ח ניסן להיות ראשית השנה, יען כי בו החל להראותם הנהגתו הניסית ע"י גאולתם יד חזקה ובזרוע נטויה מתחת סבלות מצרים.

וביתר ביאור כתב השל"ה (מסכת פסחים דרוש ששי אות ח), ידוע כי הם שני מיני הנהגות שהשי"ת מנהיג עולמו. אחד הנהגה טבעית, מה שהוא מסדר הטבעי השמימי. שנית הנהגה השגחית, היא הנהגה שבה מונהגים אומה ישראלית מצד תורתנו, לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו. וכנגד אלו שני הנהגות הוקבע ר"ח תשרי התחלה למציאות הטבעי, ור"ח ניסן ראשון הוא למציאות הנהגת השגחי הנזכרת. [ובהגה (פרק תורה אור אות ב) תשרי שהם עשרת ימי תשובה, שרש של כל השנה, ור"ח ניסן הוא שרש וראש לכל חדשי השנה. דהיינו, ראש הצירוף מי"ב צירופים הוא ניסן, ואח"כ אייר, וכן כולם. כי נברא בניסן הכלול בתשרי (ע"ש). וכ"כ בס' מערכת אלהות הנ"ל, והיינו שנברא בניסן שבתשרי (ע"ש). והצירוף של ניסן הוא רחמים, והצירוף של תשרי דין בערכו. ותשרי ר"ה שהוא השורש, וניסן ראש לחדשים שהם ענפים].

וע"ע בספר יד מצרים (פירוש הגדה של פסח לר' יצחק אייזיק חבר) שביציאת מצרים היתה ממש בריאה חדשה, שאז התחיל ניהוג העולם ע"י ניסים ונפלאות, וכתבתי במ"א במחלוקת ר"א ור"י אם בניסן נברא העולם או בתשרי, שבאמת קי"ל להלכה כשניהם, לתקופה כר"י, ולבריאת העולם כר"א, ומבואר בכתבי האריז"ל שבמחשבה היתה בריאת העולם בתשרי, ובלידה בניסן. ויש כאן ג"כ כוונה אחרת, שתשרי הוא התחלת סידור העולם בניהוג הטבעי, ועניין התחלת סידורו למעלה מן הטבע, ולכן למלכי ישראל מניסן מנינן, שהם תלויים בהשגחה, ולכן כתיב "החודש הזה לכם ראש חדשים" וגו', ובעת ביאת ר"ח ניסן שבו יצאו ממצרים אז היה סידורו בענין הניסיי. ע"ש עוד.

ובקדושת לוי (פרשת בא) הכלל, שהשי"ת עושה רצון יראיו, וכמו שישראל רוצים שהשי"ת יתנהג בכל העולמות, כן כביכול השם יתברך מתנהג עצמו עם כל העולמות בחסד וברחמים. וזהו הרמז החודש הזה 'לכם', כי בראש חודש ניסן מתחדש השפע על

כל השנה, ודבר החדש בנקל לעשות בו כרצונו, וזהו 'החודש הזה' התחדשות השפע, הוא 'לכם' כרצונכם כן יתקדש בכל העולמות.

וע"ש שבתשרי השי"ת דן את העולם אם הם אוהבים אותו ויראים ממנו, ובניסן השי"ת דן את העולם אם הם אוהבים את בני ישראל. שהשפע הנשפע מאת השי"ת בחודש ניסן והמשפט, הוא בשביל ישראל, ומי שעושה רעה לישראל הקב"ה נפרע ממנו ועושה ניסים לישראל. [כי יש שפע הנשפע מהבורא יתברך מחמת גודל טובו, אשר בשביל זה ברא העולם בכדי להיטיב לברואיו, ולא מחמת מעשה התחתונים, ויש שפע הנשפע מהבורא יתברך על ידי התעוררות עמו ישראל, למלאות בקשתם, ומעוררים למעלה להשפיע. ובחודש ניסן השפע הנשפע הוא רק מחמת גודל טובו].

ובשפ"א (ויקרא פ' החודש) כל ישראל בני מלכים הם, והיא הנהגה המיוחדת להם ונתחדש בניסן. וכמו כן לרגלים בבחי' הזמן ושנה. כי הרגלים הם מובחר הזמנים ומיוחדין לבנ"י. כמ"ש מקדש ישראל והזמנים. ובניסן מתחדש זה הדרך. וגם בעולם הוא ר"ה לחדשים שכל הנהגות העולם ע"י י"ב מזלות וחדשי השנה ונקרא חודש ניסן ע"ש שבו מתחדש דרך הנסים שהוא למעלה מדרך הטבע. וישראל דקדשינהו לזמנים ובכח זה יצאו ממצרים. לכן הקדים פרשת החודש. דמצד הטבע היו בני ישראל משועבדים לפרעה. והגאולה הי' מצד שנתעלו על הזמן והטבע. [ואמר מו"ז, כי הגם שבכל ר"ה ור"ח יש התחדשות מבריאת עולם. אבל הוא תוך הטבע ומכוסה תוך הטבע. לכן אין כל חדש תחת השמש שא"י להתגלות שורש התחדשות. אבל לבנ"י קבע להם חודש של גאולה שזכו להוציא זה ההתחדשות מכח אל הפועל כו'. ולכן בנ"י הם יכולים להמשיך הקדושה אל הזמנים. וכ' החודש הזה לכם. פי' עצם ההתחדשות בלי שום השתנות. ונק' ראש חדשים שורש ההתחדשות].

ובספר תורת אמת לבעל האוהב ישראל מאפטא (ויקרא, דרוש לפרשת החודש) "בניסן בא התחדשות לכל הדברים, והימים הראשונים יפלו, וההתנהגות העולמות מתחיל מחדש. ומאי נפ"מ, אלא כיון דהתחדשות בא לכל העולמות והכל נחשב כאין ותוהו עד ניסן, וא"כ כל השטרי חובות שיש ח"ו על ישראל, הן למעלה והן למטה, ואשר ח"ו נגזר ונכתב איזה דבר חוב על כלל ישראל או על יחיד, והן בעולם התחתון אצל מלכי האומות אשר נכתב ונחתם ח"ו בטבעתם להרע נגד זרע ישראל, הכל בטל, כיון דהעולם מתחיל להתחדש מניסן. וכל מה שיש איזה שטר שהוא חוב על ישראל, מה שהוא מוקדם מזה הזמן הכל פסול ובטל, והמאוחרין, מה שיצא מראש חודש ניסן כשירין, דבראש חדש ניסן הוא עת רצון, ורחמים גוברין להיות השטרות יוצאים בכשרות, וכל השטרות אשר יצאו על זרע ישראל צריך להיות כשרים, להיטיב להם להשפיע להם כל טוב, ואין צריך לומר שלא יעניש ח"ו על מה שקלקל זרע ישראל עד ניסן, כי היה אז מעולם התוהו ובוודאי אי אפשר לענוש כיון שבא לכלל עולם התיקון והתחדשות. ובוודאי צריך כל אחד לתקן כל מה שפגם וקלקל עד הנה, אבל נפטרין מעונש, ומה דעבר אין. ואדרבא נהפוך הוא, שבימי ניסן ימי רצון הם וימי גאולה אז הוא יתברך

משפיע לזרע ישראל כל מיני ישועות וחסדים טובים", אכי"ר.

ודבר נפלא הוא, שבאותה פרשה שקרא השי"ת למשה ואהרן ואמר להם החדש הזה לכם ראש חדשים, ודרשו רז"ל שמעתה הכל מסור בידיהם, שהם יקדשו את החדשים, כדאי' בתנחומא (פרשת בא סימן יב) משל וכו' כך הקב"ה היה מקדש חדשים ומעבר שנים, כיון שעמדו ישראל, אמר להם עד עכשיו חשבונן של חדשים ושל שנים בידי, מכאן ואילך הרי הן מסורין לכם, שנאמר החודש הזה לכם. באותה פרשה הודיע השי"ת להם על הגאולה, שהיתה ג"כ שלא על פי דרך הטבע, כיון שעדי לא הגיע זמנן, רק שדילג השי"ת על הקץ, כמו שאמרו רז"ל (שיר השירים רבה פרשה ב) בשעה שבא ואמר לישראל בחודש זה אתם נגאלין, אמרו לו משה רבינו היאך אנו נגאלין והלא אמר הקב"ה לאברהם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה, ועדיין אין בידינו אלא מאתים ועשר שנה, אמר להם הואיל והוא חפץ בגאולתכם אינו מביט בחשבונותיכם, אלא מדלג על ההרים, מדלג על קצים ועיבורין, מדלג על החשבונות ועל הקצים ועיבורין ובחדש הזה אתם נגאלין, שנא' (שמות י"ב) החדש הזה לכם ראש חדשים. ע"כ. וזה שאמר להם השי"ת "לכם ראש חדשים", שלאומות העולם רק ראש חודש תשרי הוא ראש השנה, אך לעם ישראל יש עוד זכות, שבראש חודש ניסן ניתן להם כח של הנהגה רוחנית על טבעית לכל השנה, ויכול לזכות מה שלא זכה בראש השנה של תשרי.

וכאשר קיבלו עליהם באותו יום את עול מלכותו של השי"ת עול תורה ועול מצוות, זכו מאותה העת להנהגה על טבעית, ולכן ג"כ יכלו להגאל קודם שהגיע הזמן. והשי"ת צוה את משה ואהרן דברו אל כל עדת בני ישראל לאמר בעשור לחודש הזה ויקחו להם וכו', כל מצוות הפסח. שהגאולה התעוררה ע"י מצוות הפסח שעשו (כמבואר ברמח"ל ועוד. ושעל כן כבר בשנה הראשונה קודם שנגאלו, עשו קרבן פסח ואכלו מצות וכו', כיון שזהו סיבת התעוררות הגאולה. ואינו רק זכר למה שהיה, שא"כ לא שייך זה בשנה הראשונה שבה נגאלו).

וכיון שביום ראש חודש ניסן נקבע הנהגה על כל השנה, לכן הוצרכו שכבר בראש חודש ניסן יתאספו כל ישראל ויקבלו עליהם עול תורה ומצוות, ויבלו עליהם לעשות את כל המצוות שצווה אותם משה בקרבן הפסח, ולפיכך אף על פי שלא משכו את הצאן רק בעשור לחודש, מכל מקום הציווי היה לומר להם כבר בראש חודש, ושיקבלו עליהם. וכן כתוב בסוף הפרשה שם, וילכו ויעשו בני ישראל כאשר צוה ה' את משה ואהרן כן עשו. ודרשו רז"ל במכילתא (מסכתא דפסחא פרשה יב) וילכו ויעשו בני ישראל ליתן שכר להליכה ושכר לעשייה. ויעשו, וכי כבר עשו, אלא משקיבלו עליהם לעשות מעלה עליהם כאלו עשו. ע"כ. ואילו לא קיבלו עליהם לעשות באותו היום (ר"ח ניסן), לא היה שייך שיגאלו אח"כ, כיון שביום זה נקבע באופן העל טבעי, לכל השנה כולה. וא"כ בראש חודש ניסן ניתן כח הגאולה בכח, עד שיצא בפועל ביום טו' בחודש, וכן מצד עמ"י, ביום ר"ח ניסן קבלו עליהם עמ"ש בכח, ואחר כך קיימו למעשה מה שקבלו ביום ראש חודש.

ראש חודש ניסן הוא ראש ושורש לכל השנה כולה

וזהו החודש הזה לכם ראש חדשים, ראש היינו שורש ועיקר, כמו ראש השנה, שהוא הראש של כל השנה, שבו ניתן הכח של כל השנה, וכן ראש חודש שבו ניתן הכח לכל החודש. כשם הראש של האדם יש בו את המח שבו כלול כל הגוף כולו בכח, והוא שורש הכל.

ומראש חודש ניסן נחלקים אח״כ ליב׳ ימים שכל יום הוא כמו ראש לחודש שלם, יום ב׳ ניסן כנגד חודש אייר, ויום ג׳ ניסן כנגד חודש סיון וכן הלאה. כמו שכתבו בשם האריז״ל שי״ב ימים אלו הם שורש לכל י״ב חדשים.

וע״ע בס׳ פרי צדיק (שמות פ׳ החודש) החודש הזה לכם ראש חודשים שכל חודש יש לו קדושה מיוחדת ויום ראשון נקרא ראש חודש שהוא ראש של כל החודש, דבתר רישא גופא אזיל (עירובין מא.) והוא כולל כל קדושת החודש, וניסן כולל כל קדושת שנים עשר החודשים, ונקרא ראש חודש שלו ראש חודשים. ראשון הוא לכם וגו׳, שהוא גם כן ראשון שמורה שקשורים בשורש בראשית המחשבה שהוא שכל הנעלם מכל רעיון, ושבת הוא כולל כל קדושת ימי המעשה שאחריו ועל כן בשבת שחל בשבוע שאחר כך ראש חודש ניסן קורין פרשת החודש וכשחל ראש חודש ניסן בשבת הוא עצמו ראש חודש שאז יוכלו להשיג שפע התחדשות בדברי תורה.

טעם תקנת ארבע פרשיות בחודש אדר

ומעתה י״ל, שזהו מה שתקנו לנו חכמים לקרות ד׳ פרשיות אלו בחודש אדר, ותחילה תקנו לקרות פרשת שקלים, לעורר ולהכריז על השקלים, שביום ר״ח ניסן צריך להתחדש בעבודת ה׳, כמו שצוותה התוה״ק להביא קרבנות מתרומה חדשה, פי׳ מנדיבות לב חדשה, שיבא באהבת ה׳ מחדש לקראת אביו שבשמים, והרי כפי מה שיתחדש ביום זה כך יזכה לכל השנה, שמקבל ביום זה (ר״ח ניסן) כח על טבעי וברכה ויכולת לכל השנה ביום הזה, ואח״כ בליל הפסח ובימי ספה״ע ושבועות וכו׳ יוצא מן הכח, ממה שקיבל ביום ר״ח ניסן. א״כ מה נכבד יום זה וכמה הכנה יש להתכונן אליו.

וזהו פרשת שקלים, כדי לעורר על מעלת חודש ניסן וההתחדשות שיוכל להשיג בו. וזוהי עבודת השבוע הראשון, לידע את מעלת חודש ניסן ולזכור שצריך להתחדש, (ועצם הרצון והתשוקה היא ההכנה). אח״כ כשבא לעשות תשובה מאהבה, צריך קודם סור מרע, לבער את שורש היצר והטומאה מליבו, וזה למחות את עמלק, על ידי מצוות הפורים והשמחה בהשי״ת שישמח בו מעומקא דליבא ועד דלא ידע. אח״כ קורין פרשת פרה, ליטהר, לקראת ההתחדשות של חודש ניסן. אח״כ קורין פרשת החודש לעורר את כח ההתחדשות של חודש ניסן שנשפע באותה השנה של יציאת מצרים, מכח מה שנתאספו עמ״י באותו היום וקבלו עליהם לצאת ממצרים ולהיות עם ה׳. ובאותו היום מסר השי״ת את מערכת הכוכבים והמזלות בידיהם שהם ישלטו מעל המזל. ובו ביום זכו לגאולה בכח.

וכן מבואר בספה״ק, שביום ראש חודש ניסן הקב״ה גוזר על כל איש ישראלי מה יהיה עמו כל השנה, מצד הכח הרוחני והעל טבעי שניתן לישראל. כלומר שאף אם ע״פ מה שנגזר לו לפי מזלו (או בראש השנה), אין לו כח לחיות יותר או בנים או בריאות ופרנסה וכדו׳, מ״מ לעמ״י יש כח מעל המזל והטבע (שהוא רמז שהכוכבים, קידוש החודש, מסור בידם), וכח זה מתחדש ביום ראש חודש ניסן, ונקבע בו לכל השנה. וביום ראש חודש ניסן עבודת האדם היא לקבל התחדשות בעבודת השי״ת מאהבה, וזהו כל הכנת חודש אדר כמו אלול לראש השנה.

ובספר שפתי צדיקים (פרשת בראשית) בשם הרה״ק מהר״צ הכהן מרומנאב, בא הכתוב להשמיענו שיש בחודש הזה שני מיני התחדשות, אחד הוא התחדשות השכל, שעלה ברצונו ית׳ להטיב לברואיו ביתר שאת, לבני ישראל עם קרובו להוסיף להם חכמה בינה ודעת, שידעו איך לקרב אליו יתברך בתורה ובמעשים טובים בלב טהור ורוח נכון שיתחדש בקרבם לפרסם אלהותו יתברך בכל העולמות ובכל הברואים, וע״י חכמת התורה שישיגו, יזכו לעוד התחדשות, שיתעורר עליהם המקור העליון לחדש עליהם כל השפעות טובות ישועות ונחמות הצריכים לכל השנה. וחכמת התורה שופע עלינו בחודש הזה מיום הבריאה, וכל התחדשות שבחודש הזה בלתי אפשר להיות רק ע״י חכמת התורה.

היוצא לנו מזה שהימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור ודור שיתעורר האדם לעבודת הבורא ית״ש באמת ובאהבה עזה, ועל ידי זה יומתקו כל הדינים וישפיע לנו שפע קודש לנפש רוח ונשמה, ויקוים בנו כל הברכות שבתורה מעולם ועד עולם, וכימי צאתינו ממצרים בחודש הזה שהוציאנו מעבדות לחירות ומאפילה לאור גדול, שהוא קבלת התורה הקדושה והקמת המשכן כן יראנו נפלאות להוציאנו מעבדות לחירות עולם ומשיעבוד לגאולה שלימה במהרה בימינו אמן סלה. ע״כ.

ימי הפורים לא יתבטלו לעולם

והנה רבינו בחיי (דברים לא כא) הביא ממדרש משלי (משלי ט, ב) ״טבחה טבחה מסכה יינה אף ערכה שלחנה״, זו אסתר שזימנה להמן ועשתה לו משתה, אף ערכה שלחנה, ערכה לה שלחן בעוה״ז ובעוה״ב, שכל המועדים בטלים וימי הפורים לא יבטלו, שנאמר (אסתר ט, כח) ״וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם״. [ובתשובת הרדב״ז (חלק ב סימן תרסו) הביא מירושלמי, ר׳ יוחנן וריש לקיש, ר׳ יוחנן אמר הנביאים והכתובים עתידין ליבטל וחמשה סדרי תורה אינם עתידין ליבטל, מה טעם קול גדול ולא יסף, ריש לקיש אמר אף מגלת אסתר והלכות אין עתידין ליבטל, נאמר כאן קול גדול ולא יסף ונאמר להלן וזכרם לא יסוף מזרעם וגו׳, הלכות הליכות עולם לו וכו׳ וכו׳. ופירש הראב״ד ז״ל, שאפילו יבטלו שאר ספרים מלקרות בהם, מגלה לא תתבטל מלקרות בצבור, עכ״ל].

וכן הוא בילקוט שם (משלי רמז תתקמד) טבחה טבחה, זו אסתר המלכה, שבשעה שהגיע

צער לישראל התקינה סעודה לאחשורוש ולהמן הרשע, ושכרתו ביין ביותר, וכסבור היה המן בעצמו שחלקה לו כבוד, והוא לא ידע שפרשה לו מצודה, שמתוך ששכרה אותו יין קנתה לה אומתה לעולם. אף ערכה שולחנה, בעולם הזה ובעולם הבא. איזהו שם טוב שקנתה, שכל המועדים עתידין ליבטל וימי הפורים לא יבטלו לעולם. א״ר אלעזר, אף יוהכ״פ אינו בטל לעולם, שנאמר והיתה זאת לכם לחוקת עולם. והובא בשל״ה (פ׳ תצוה אות כז). והובא ג״כ בדברי מהר״ל בספרו תפארת ישראל (פרק נג) זה שם טוב שקנתה, שכל המועדים עתידים ליבטל, וימי הפורים לא בטלים לעולם, שנאמר (אסתר ט, כז) ״ולא יעבור וגו׳״. רבי אלעזר אומר, אף יום הכפורים לא יבטל לעולם, שנאמר (ויקרא טז, לד) ״והיתה זאת לכם לחקת עולם״, ע״כ. וכתב מהר״ל שיש מפרשים, מה שאמר ׳כל המועדים עתידים להיות בטלים׳, היינו ע״י גזרת שמד יהיו בטלים המועדים, אבל פורים ויום הכפורים לא נתבטלו על ידי שמד, וזה הבטחה בלבד לישראל. ואין המדרש מוכח כך, רק דקאי על מה שאמר ״אף ערכה שלחנה״ בעולם הזה ובעולם הבא. אבל הפירוש הוא כמשמעו, שמצוות בטלות לעתיד, ופורים ויום הכפורים לא יהיו בטלים. ואם תשאל, למה אלו שני המועדים לא יהיו בטלים. דבר זה לפי ענין אלו המצוות, כי ענין אלו המועדים הם כמו התחיה, שאחר שהגיעו למיתה, יחזרו לחיים כבראשונה, וכן יום כפורים שהאדם אשר הוא חוטא ונגזר עליו המיתה יחזרו לחיים כבראשונה. וכן יום הכפורים, שהאדם אשר הוא חוטא, ונגזר עליו המיתה, יחזור לו החיים. ולפיכך פורים, אשר הגיעו לחרב, וחזר להם החיות, אין ספק שהגיע להם דבר זה ממדרגה עליונה, שממנה החיות שלא בטבע. כי החיות הטבעי כבר נגזר על זה המיתה, ואי אפשר רק שפתח להם השם יתברך שער העליון, אשר ממנו חזר להם החיים. וכן יום כפורים, אחר שנגזר עליו המיתה, כאשר יחזור לו החיים, א״א רק ע״י עולם העליון, ודבר זה מבואר. ולכך ראוי שאלו שני מועדים בפרט לא יהיו בטלים לזמן התחיה, כי אלו המועדים הם גם כן ממין אותו העולם ודוגמתו, ואין ביטול דבר לעתיד כאשר יחזרו לחיות שלהם, כי אלו שני המועדים ג״כ כך, שאחר שנגזר המיתה חזר החיים מן השם יתברך.

אולם הרדב״ז בתשובה (ח״ב סי׳ תתכח) נשאל על זה דקשיא טובא, והא כתיב לא תוסיף על הדבר ולא תגרעו ממנו, ומי הוא שיאמר שיתבטל אפי׳ אות אחד מה״ת. תשובה. כבר נשאל ע״ז הרשב״א והוסיף בה וכו׳, ועיין בתשובתו ותבין כוונתו ז״ל והרי היא בסימן צ״ג. אבל דעתי הפעוטה כי אלו המדרשים וכיו״ב מדברים לימות המשיח, שתרבה הטובה והשמחה והמנוחה והתענוג, עד שיהיו כל הימים שוים אצל בני אדם, כאילו נתבטלו המועדים, שאין הפרש בין חול למועד, לא שתתבטל המצוה ח״ו, אבל ימי הפורים יהיו נזכרים ונעשים אע״פ שאינם מה״ת, כי יהיו ישראל זוכרים הצער אשר הגיע אליהם בזה״ז. וכ״ה בספר כד הקמח (פסח אות ג), וביאור המדרש הזה, לפי שהפורים הוא מועד של שמחה, וכענין שכתוב ימי משתה ושמחה, ושמחת הנפש עם הגוף שבאותו זמן לא תתבטל לעולם, והיא היא הפורים שלה בשמחה ובתענוג שאין להם סוף, והוא זמן תחיית המתים.

ובספר מגיד מישרים (פר׳ ויקהל מהדו״ק) איתא: והיינו דאמור רבנן חנוכה ופורים אינם בטילים לעולם, כלומר, דהא חנוכה ופורים לית בהו אלא סיפור נסים דקב״ה בלחוד [ולא שמחה ומשתה], וכן מאי דיעבדון במועדייא הוי דוגמת חנוכה ופורים דהיינו סיפור נסים דקב״ה מש״ה לא יבטלו. ע״כ. ולכאו׳ לא מצינו כן אלא לגבי פורים, במדרש פתרון תורה (פרשת וידבר עמוד קיא) ואע״פ שהמועדות פוסקין מישראל, פורים אין פוסקין מהם לעולם, שנא׳ וימי הפורים האלה וגו׳.

אם החזיר עתיד להיות מותר

עוד כתב הרדב״ז: וכבר נשאלתי על כיוצא בזה שאמרו ז״ל למה נקרא שמו חזיר שעתיד הקב״ה להחזירו לישראל, ולפי הפשט אפשר לתרץ על הדרך אשר כתבתי, כי יהיו ישראל אוכלים משמנים כאלו הותר להם בשר חזיר, לא שיותר להם בשר חזיר ח״ו, ועל דרך הסוד יש למעלה שר אחד ושמו חזריא״ל, והוא קטיגור על ישראל, ועתיד הקב״ה להחזירו לישראל להיות להם סניגור, ודעהו. ע״כ.

[ומדרש זה הוא ברבינו בחיי בשם תנחומא, והובא בריקאנטי (ויקרא פרק יא) וכבר ידעת מה שדרשו רבותינו ז״ל למה נקרא שמו חזיר שעתיד הקב״ה להחזירו אלינו, ובויקרא רבה (ס״פ יג) למה נקרא שמו חזיר שמחזיר עטרה ליושנה, והכוונה היא על הכח שלו, שהיא החיה הרביעית שראה דניאל, וישוב עם שאר הכוחות תחת כח ישראל. והבן כי הג׳ חיות הראשונות מעלות גרה ואינם מפריסי פרסה, רמז כי יגרו גלות אחריהם ומלכותם אחת לא מלכו פליגא, אבל החזיר שהיא החיה הרביעית גרה לא יגר כי אין גלות אחריו. ע״כ. ובאור החיים הק׳ (ויקרא יא פסוק ז) כתב על הפסוק ״והוא גרה לא יגר״, פירוש תנאי הוא הדבר לזמן שהוא לא יגר, אבל לעתיד לבא יעלה גרה ויחזור להיות מותר, ולא שישאר בלא גרה ויותר, כי התורה לא תשתנה. ע״כ. וע״ע בספר תורת המנחה לר׳ יעקב סקילי תלמיד הרשב״א (פרשת ראה דרשה סט) שכתב ולא ניתנו לישראל בראשונה מפני שיש בהם קצת זוהמה, כדי שלא להוסיף על זוהמת יצר הרע שיש בישראל ויתגבר עליהם יצר הרע, אבל לעתיד לבוא שעתיד ליבטל יצר הרע כדכתיב (ישעיה כה ח) בלע המות לנצח, לא יחושו על אכילת אלו הארבע. וכן אמרו רז״ל למה נקרא שמו חזיר שעתיד הקב״ה להחזירו לישראל, ״והוא הדין לכולם״, כי כיון שנסתלק יצר הרע אין לחוש לזוהמת בעלי חיים כי אין הזוהמא נדבקת בגוף אלא בזמן שיצר הרע שקוע באדם, ומצא מין את מינו וניעור. ע״כ.

ובספר ישועות משיחו (חלק שני. העיון הרביעי פרק ג) כתב בזה, ואמנם מ״ש שעתיד הקב״ה להחזיר את החזיר לישראל, ר״ל שבזמן כיבוש הארץ לצורך המלחמות יהיה מותר להם לאכול אפילו קדלי דחזרי, כמו שדרשו הם ז״ל (חולין יז.) שהותרה להם בכיבוש הראשון בימי יהושע. ונ״ל בפירושה שלא נאמר בה ״ה׳ מתיר אסורים״ לישראל, אבל ענינה שלעתיד לבא יבואו האומות להסתופף בבית אלקינו לקרוא כולם בשם ה׳ ולעבדו שכם אחד, ובהיות זה כן הוקשה על בעל ההגדה איך יהיה אפשר שהאומות כולם אשר בשר חמורים בשרם וזרמת סוסים זרמתם מלידה מבטן ומהריון

יוכלו להתנהג ע״פ התורה ולשמור אסורי המאכלות ע״פ התורה. ולכן אמרה ההגדה שהש״י לא יחפוץ להכניסם בשמירות המצות ההמה, אבל לאותם אשר לא מבני ישראל המה ״ה׳ מתיר אסורים״, כי כל הבהמה אשר נטמאה בעוה״ז לישראל יטהר אותם להם לעתיד לבא, ר״ל שיעזוב אותם להשתמש בה כטהורה, ותהיה מדרגתם באמונה האלקית כבני נח, שעם היות שלא היה להם עדיין המצות היו שלמים באמונתם. ע״כ. והיינו שהשי״ת יתיר אותה רק לאומות העולם].

ואמנם בסדר הדורות (אות ח׳) כתב, דמאמר זה לא היה ולא נברא. ובשדי חמד (פאת השדה בכללים מערכת ח׳ כלל ח׳) כתב בשם ספר המצרף, דהא דאומרים שלעתיד לבוא הקב״ה מתירו לחזיר, ולכן נקרא חזיר מלשון מחזירו להם, דבר זה לא נמצא בשום מדרש. גם בשער בת רבים (פרשת שמיני) כתב, כי מאמר זה לא נמצא בשום מקום. אולם האור החיים הנ״ל כתב, דלעתיד לבוא יעלה גרה ויחזור להיות מותר. וכ״כ בילקוט ראובני (שם) בשם הרמ״ע מפאנו בספר עשרה מאמרות. ובתורה תמימה שם כתב, וכל הדברים האלו תמוהים ופלאים מאד, דמנין לקח לו מקור לחידוש נפלא זה, וגם לא מצינו בשום מקום שלעתיד לבוא ישתנו טבעי בעלי חיים, ולמה זה דוקא החזיר יהיה מותר משאר מינים. ואמנם נהירא, שכבר שמעה אזני שנמצא אגדה במדרש, למה נקרא שמו חזיר, מפני שעתיד להיתרו ראשון. וכפי הנראה כך הבין האור החיים את דברי אגדה אלו. אבל באמת לא נמצא כלל מדרש ואגדה בלשון זה, רק בלשון וענין אחר, במדרש קהלת על הפסוק מה שהיה הוא שיהיה, ולמה נקרא שמה חזיר, שמחזירה עטרה לבעליה, הדא הוא דכתיב ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו וגו׳, ורצונו לומר שע״י אומה זו ייגרם שיבת עטרה לישראל. ושגגה גדולה היא לתפוס המאמר לענין התרת החזיר לעתיד לבוא. ע״כ.

והנה גם לענין גיד הנשה כתב בשו״ת בנין שלמה, דלעתיד לבוא יחזור הגיד להיות היתר. אך בשדי חמד (מערכת ג׳ פאת השדה כללים סימן ז׳) כתב, דאין סברא לומר על שום איסור שבתורה שיהיה מותר לעתיד לבוא. והביא שם דברי האור החיים הקדוש הנ״ל, שלא יתכן לומר שהחזיר כמות שהוא יהיה מותר. והביא לו תנא דמסייע בשם הליקוטים שבסוף ספר ילקוט חדש שכתב, דעתה אין לחזיר אלא סימן אחד, מפריס פרסה, אבל לעתיד לבוא יהיה גם מעלה גרה, ולא כדעת הקמחי. ושכן כתב הגאון החתם סופר בתורת משה (שם). והרדב״ז בתשובה (חלק ב׳ סימן תכח) רוצה לומר, דלעתיד לבוא יהיו אוכלים משמנים כאילו הותר בשר החזיר, ולא שיותר להם בשר חזיר חלילה. וכתב עוד על פי הסוד, דיש למעלה שר אחד ושמו חזריאל, והוא קטיגור על ישראל, ועתיד הקדוש ברוך הוא להחזירו לישראל להיות להם לסניגור. וחז״ל באבות דרבי נתן (פרק לד) על הפסוק יכרסמנה חזיר מיער, אמרו, בזמן שאין ישראל עושים רצונו של מקום, עכו״ם דומים עליהם כחזיר מיער, ובזמן שעושים רצונו של מקום דומים עליהם כחזיר של יאור. ורבינו בחיי (שם) כתב בשם מדרש תנחומא, למה נמשלה וגו׳ לחזיר, שעתיד הקדוש ברוך הוא להחזיר עליהם מדת הדין. ובנוסחא אחרת אמרו, שעתיד להחזיר העטרה ליושנה. כי שני המקדשים נבנו על ידי ישראל, בית ראשון בנה שלמה,

שהוא מזרע יהודה, ובית שני בנה זרובבל שהוא מזרע יהודה, ונעשה על ידי כורש שנתן רשות לזה. אבל בית שלישי עתידה אומה זו לבנותו. וזהו שאמר עתיד להחזיר ליושנה, שהוא החריבו. ויש נוסחאות שכתוב בהם, עתיד הקב״ה להחזירו לנו, וההמון מבינים שהחזיר יהיה טהור. אבל ביאור הענין על הכח שלו שהוא מיצר לישראל, ולעתיד ישוב עם שאר כל הכוחות לעזור ולסמוך לישראל, כי ירבה השלום בעולם, שנאמר, וגר זאב עם כבש. וכתיב, לא ירעו ולא ישחיתו וגו׳. ע״ש. וממילא כך הדבר לענין גיד הנשה. וע״ש בשד״ח שהאריך להוכיח שלא יתכן שתהיה איזו מצוה שלעתיד לבוא תתבטל. ומה שאמר הפייטן בקדושת שחרית של פרשת החודש, שהקב״ה ישחוט שור הבר בסנפיריו של לויתן, ויתמהו הצדיקים הא תנן אין שוחטין במגרה, והקב״ה ישיב להם, תורה חדשה מאתי תצא. והיינו, דאפי׳ אנן נמי נשחוט במגרה אם היה אפשר לומר ברי לי שלא פגעתי ולא קרעתי, אלא שאין אדם יכול לומר כן. ואפי׳ יאמר כן לא מהמנינן ליה, כי מי יכול לשער זה זולת הקב״ה. וכן פירש החתם סופר ביורה דעה (סי׳ יט). ע״ש.

והנה דברי הרשב״א הביאם בספר אהל מועד (שער ראשית חכמה הארוך דרך ב נתיב ו) ע״ש שכל אדם שירצה חלק בתורת משה רבינו ע״ה יש עליו להאמין אמונה שלימה בי״ג עיקרים אלו, ואם לא יאמין בכולם אפי׳ קיים כל התורה כולה מלבד שלא האמין בעיקר ההוא הרי זה מין גמור. התשיעי, שזאת התורה לא תהיה נחלפת ולא נסוחה ולא יהיה בה תוספת ולא גרעון לעולם, ומה שאמרו במדרש שכל המועדים בטלים וימי הפורים לא יהיו בטלים, כך פירוש הגדה זו, שכל המועדים לא הבטיח הקב״ה שלא יגרום החטא בטולם באחד מן הזמנים וכמו שכתו׳ שכח ה׳ בציון מועד ושבת (איכה ב, ח), אבל ימי הפורים הבטיח שלא יעברו, הנה שעשאום הבטחה לא אזהרה, וכן אמרו מיום הכפורים וכו׳. כל זה מלשון רבינו שב״א בתשובה. ורבו הפירושים בהגדה זו, אך הכל מסכימים לזה העיקר שתורתינו השלימה לא תהיה לעולם נחלפת ולא נסוחה ולא יהיה בה תוספת ולא גרעון. ע״כ.

ומ״מ כתירוצו של הרדב״ז כתב בספר כד הקמח (פסח אות ג) וביאור המדרש הזה, לפי שהפורים הוא מועד של שמחה, וכענין שכתוב ימי משתה ושמחה, ושמחת הנפש עם הגוף שבאותו זמן לא תתבטל לעולם, והיא היא הפורים שלה בשמחה ובתענוג שאין להם סוף, והוא זמן תחיית המתים.

וע״ע בספר חסידים (סי׳ שסט) כל הנסים אינן דומות לפורים כו׳, לכך ימי הפורים לא יהיו מתבטלים, וי״א יוה״כ וכפרה על השגגות. ואל תתמה, שהרי אף הנשמות לאחר מיתה חוטאים ונענשים כרוחו של נבות וכו׳. ע״ש. ופירשו בזה דאף שלעתיד יתבטל יצר הרע ולא יהיו צריכים כפרה אעפ״כ יהיו צריכי׳ על השגגות. ובשו״ת אפרקסתא דעניא ח״ד (עניינים שונים סימן שמה) הביא על זה מ״ש בתיקוני הזוה״ק (תיקון כא ד״ה קם איהו) פורים אתקריאת על שם יום הכיפורים דעתידין לאתענגא ביה ולשנויי ליה מעינוי לעונג״. וכתב בכסא מלך, לאתענגא ביה בכפור, במקום התענית וענוי, תענוג במאכל ומשתה, כמו שאמרו רז״ל על י״ז בתמוז, אם לא נשברו הלוחות הי׳ גדול מכל

ימים טובים, וכן יהיה בזמן קרוב ויראו עינינו ע״כ. והוא פלאי. [וע׳ בבן איש חי שיצומו אך לא ירגישו התענית]. וע״ע בירושלמי (ע״ז פ״א ה״ה) המועדים אינם בטלים שנאמר אלה הם מועדי״.

****

העברה על המדות

בגמ׳ (מגילה טו:) תנו רבנן, מה ראתה אסתר שזימנה את המן וכו׳, ר״ש בן מנסיא אומר, אולי ירגיש המקום ויעשה לנו נס. ופרש״י, שאף אני מקרבת שונאיהן של ישראל, אי נמי ירגיש שאני צריכה להחניף לרשע זה ולזלזל בכבודי. ע״כ. והיינו שאסתר המלכה העבירה על מדותיה וזילזלה בכבודה למען עם ישראל. ובזכות העברה על המדות נתגלגל זכות ונתבטלה הגזרה. וכל מה שהתפללו אנשי הדור ההוא ומרדכי היהודי, התענו וילבשו שק ואפר וכו׳, כ״ז אינו כמו העברה על המדות של אסתר, שצריכה לזלזל בכבודה להזמין את המן, ואז ירגיש המקום וירחם. והיינו כשם שהבריות מעבירין על מדותיהם, כך הקב״ה מעביר על מדותיו לבטל הגזרות. ויש ללמוד מכאן על חשיבות המדות שבין אדם לחבירו, ולכן אמרו דרך ארץ קדמה לתורה.

גם בגמ׳ סוטה (מט.) שני תלמידי חכמים הדרים בעיר ואינן נוחין זה לזה בהלכה, אחד מת ואחד גולה וכו׳. והוא עונש חמור על שאינן נוחין ומכבדים זה את זה. והוא ענין המדות שבין אדם לחבירו.

והיסוד למצוות של בין אדם לחבירו, הוא הויתור כלפי הזולת, ושבירת המדות, כי מדה כנגד מדה, כאשר הקב״ה רואה שבריותיו מעבירין על מדותיהם, גם הוא יתברך מעביר על מדותיו ומבטל הגזרות. ושבירת המדות הוא גם כלפי מי שאינו אוהבו, וכמו שמובא במדרש ויקרא רבה, על רבי תנחומא, שהיו ישראל צריכים למטר, וגזר תעניות א׳ וב׳ ולא ירדו גשמים, ובשלישית אמר להם שכל אחד יקיים מצות צדקה. ואדם אחד יצא לחלק כספו לעניים, ופגשה בו גרושתו ואמרה לו, תן צדקה לאותה אשה שמיום שיצאה מביתך לא ראתה שום טובה, כיון שראה אותה בצרה גדולה נתמלא עליה רחמים ונתן לה מכספו, על שום שנאמר ומבשרך אל תתעלם. באו ואמרו לרבי תנחומא שאחד מבני העיר חשוד שעבר עבירה עם גרושתו, וקראו אליו וא״ל ענין הצדקה, באותה שעה הגביה רבי תנחומא עיניו לשמים ואמר, מה אם זה בשר ודם התמלא עליה רחמים, אנחנו בניו וכו׳, באותה שעה ירדו גשמי ברכה. ומכאן החשיבות הגדולה של שבירת המדות, דכל מה שהתפללו באותו דור של תנאים ואמוראים על הגשמים, לא התקבלה תפלתם, ורק שבירת המדות של אותו אחד שפירנס את גרושתו, היא שעמדה לבטל גזרת עצירת הגשמים.

וכן מצינו בגמרא מנחות (ז.) באבימי ששכח מסכת מנחות, והלך אצל תלמידו, רב חסדא, לאדכורי גמריה. וזכה על ידי כך לסייעתא דשמיא לזכור את תלמודו, והיינו מפני ששבר את מדותיו והרב הלך אצל התלמיד.

וכן אנו מוצאים בסוכה (מה:) אמר רשב״י, יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין מיום שנבראתי עד עתה, ואלמלי אלעזר בני עמי מיום שנברא העולם ועד עכשיו, ואלמלי יותם בן עוזיהו עמנו מיום שנברא העולם עד סופו. ופי׳ רש״י, יותם בן עוזיהו צדיק היה ועניו יותר משאר מלכים, וזכה בכיבוד אביו, ועליו נאמר בן יכבד אב, שכל הימים שהיה אביו מצורע והוא היה שופט את עם הארץ לא נטל עליו כתר מלכות בחייו, וכל דינין שהיה דן היה אומרן בשם אביו. ע״כ. וגם כאן אנו רואים עד כמה החשיבות של המדות, שיותם היה עניו, והיה אומר הדינים בשם אביו, וגם לא מלך בחייו, וכ״ז הוכיח על שבירת המדות שבו, ולכן היה יכול לפטור את העולם כולו מיום שנברא וכו׳.

וכן מצינו בגמרא עירובין (נד:) ברבי פרידא שהיה חוזר לתלמידו ד׳ מאות פעם, ויום אחד הוצרך לצאת לדבר מצוה, ואותו תלמיד לא התרכז בלימודו, והתעכב רבי פרידא וחזר עמו שוב ארבע מאות פעם על תלמודו, ויצאה בת קול ואמרה לרבי פרידא, נוח לך שיוסיפו לך ארבע מאות שנים על ימיך, או שתזכה אתה וכל דורך לעולם הבא, ואמר הקב״ה תנו לו זה וזה. ע״ש. וכ״ז מכח שבירת המדות שחזר שוב על תלמודו ארבע מאות פעם נוספות, בדבר שכמעט וא״א לסובלו.

ונודע מה שאמר רבי ישראל סלנטר, שקשה שבירת מדה אחת יותר מלימוד כל הש״ס כולו. וזה מה שמצינו אצל רחל, שכאשר יעקב השיב לה, (בראשית ל, ב) התחת אלוקים אני אשר מנע ממך פרי בטן, השיבה לו, הנה אמתי בלהה בא אליה, ותלד על ברכי ואבנה גם אנכי ממנה. ופי׳ רש״י, שאמרה לו אינך דומה לאברהם, שאפילו שהיה לו בן [ישמעאל] עם כל זה התפלל על שרה שיהיה לו בן ממנה. ואמר לה, זקנתי הכניסה צרתה לביתה, אמרה לו אם הדבר הזה מעכב הנה אמתי וכו׳. וצריך להבין, אמאי דבר זה מעכב. אלא, דלענין קבלת תפלה בעינן שיעביר על מדותיו, ואשה שמכניסה צרתה לביתה ומעבירה על מדותיה, תפלתה רצויה ומתקבלת יותר, ולכן שרה שהכניסה צרתה לביתה נענתה וילדה את יצחק, וכן רחל שאחר שעשתה גם היא כן, והעבירה על מדותיה, נענתה.

ובזה יובן מה שמובא במדרש רבה (פתיחה דאיכה סוף פרשה כד), כי בעת גלותם של ישראל התפלל אברהם אבינו והזכיר את העקידה שעקד את יצחק בנו, ויצחק הזכיר שפשט צוארו על גבי המזבח, ויעקב הזכיר בכמה צער גידל את שבטי י־ה, כתרנגולת שמטפחת את אפרוחיה, ומשה רעיא מהימנא הזכיר איך רץ לפני ישראל כסוס במדבר, ואמר מחני נא מספרך אשר כתבת, וכולם לא נענו, עד שבאה רחל והזכירה ענין של העברה על המדות, במה שנתנה הסימנים ללאה, ולא קנאה מצרתה, ולא הוציאה בבושה וחרפה. ומיד אמר לה הקב״ה, רחל מנעי קולך מבכי ועיניך מדמעה, כי יש שכר לפעולתך וכו׳ ושבו בנים לגבולם. קץ הגלות שישובו בנים לגבולם יהיה בזכות העברה על המדות שמצינו אצל רחל, שהכניסה צרתה לביתה.

ואיתא במדרש (ויקרא רבה פרשת בהר פרק לד אות יד), כי בימיו של רבי תנחומא היו צריכים

ישראל לגשמים, גזר תענית פעם ראשונה ושניה ולא נענו, פעם שלישית קם ודרש ואמר להם כל אחד יעשה מצוה. קם איש אחד ולקח כל מה שהיה לו בתוך ביתו לחלקו לעניים, פגעה בו גרושתו ואמרה לו תן צדקה לאותה אשה, שמיום שיצאה מביתך לא ראתה שום טובה. כיון שראה אותה בצרה גדולה נתמלא עליה רחמים ונתן לה, על שום שנאמר ומבשרך אל תתעלם וכו', באותה שעה הגביה ר' תנחומא פניו לשמים ואמר, רבונו של עולם, מה אם זה שהוא בשר ודם ואכזרי, ולא היה עליו מזונותיה, נתמלא עליה רחמים ונתן לה, אנו בני בניך בני אברהם יצחק ויעקב ומזונותינו עליך, על אחת כמה וכמה שתתמלא עלינו רחמים, באותה שעה ירדו גשמים ונתרווח העולם. חזינן, דבזמן שלא הועילה תפלתו של רבי תנחומא ותעניותיו, הצילה שבירת המדות של אדם יחיד את הכל. (וראה בספר שיחות מוסר להגר"ח שמואלביץ חלק ג' עמוד צו).

והנה במדרש רבה (ב"ר כד, ח) מובא, ואהבת לרעך כמוך ר"ע אומר זה כלל גדול בתורה. בן עזאי אומר זה ספר תולדות אדם, זה כלל גדול מזה, שלא תאמר הואיל ונתבזיתי יתרצה חברי עמי, שאם עשית כן, דע למי אתה מבזה. בדמות אלקים עשה אותו. [וכן הוא בקיצור בירושלמי פרק ט' דנדרים]. ר' ירוחם ממיר כותב בספרו דעת תורה, שפעמים אדם חושב, אני אוהב את חברי כמוני, וכמו שחברי מבזה אותי, מותר לי לבזותו. שהרי נאמר כמוך. ועל זה בא בן עזאי ואומר, חברך דמות אלוקים. וזה שראינו אצל יעקב אבינו ע"ה, שעבד ברחל שבע שנים, ונתן לו את לאה, ואח"כ עבד שוב שבע שנים עבור רחל. ונאמר: ויעבוד עמו עוד שבע שנים אחרות. ואמרו חז"ל, מה הראשונות באמונה אף האחרונות באמונה. יעקב יכל לטעון שכשם שלבן רימה אותו, כך הוא יכול לרמותו, אבל בצלם אלוקים עשה אותו, הוא עשה שלא כהוגן, הוא לא יעשה עמו שלא כהוגן.

ובאמת מצינו אצל יהונתן בן שאול, כאשר נפקד מקומו של דוד ביום החודש השני, חרה אפו של שאול ביהונתן, ואמר לו בן נעות המרדות, הלא ידעתי כי בוחר אתה לבן ישי לבושתך ולבושת ערות אמך. ואח"כ נאמר, ויקם יהונתן מעם השלחן בחרי אף, ולא אכל ביום החודש השני לחם, כי נעצב אל דוד כי הכלימו אביו. ומבאר הרד"ק, בגלל שנעצב עבור דוד, וגם בגלל שהכלימו אביו בדיבורו.

חזינן עד כמה אהבת הזולת היתה טבועה ביהונתן, לא אכל מרוב צערו על דוד. וזה היה עד כדי מסירות נפש, שהרי אביו הטיל עליו את החנית.

****

תשועתם היתה לנצח ותקותם בכל דור ודור (בפיוט אשר הניא), הכוונה בזה על דרך דאיתא בכוונת ענין הארת מרדכי שהיה אז בימי מרדכי, סוד יסוד דאבא, בסוד ומרדכי יצא מלפני המלך, עיין בכתבי האר"י זלה"ה (פע"ח שער הפורים פ"ה) עומק הענין, והנה החכמים הגידו (ילקוט משלי תתקמד. ועיין בתשובת הרשב"א ח"א סימן צ"ג) אם כל המועדים יהיו בטלים ימי פורים לא נבטלים, ואמת כן הוא הכוונה, אשר בכל שנה ושנה

בהגיע ימי הפורים, נתגלה מחדש אותה ההארה שהיה בימי מרדכי ואסתר כנודע למשכילים, ולכן מצוה עלינו להרבות בצדקה ביום הזה, בכדי לקיים אותה ההארה שנתגלה גם עתה באמצעות סיפור המגילה והארת היום, והכל תולה בנתינת הצדקה אשר מקום שורשה ביסוד עליון, ובפרט ביום הזה רומז הצדקה ליסוד דאבא, וכן כל הפושט יד נותנים לו (שו״ע סי׳ תרצד ס״ג), ותועלתו גדולה במאד להציל את עצמו משטן ופגע רע, וכאשר נודע שהצדקה מציל ממות, ואני אמרתי רמז שלכן נאמר במגילה זאת ומתנות לאביונים ולא מנות, להורות האמור והיה מעשה הצדקה שלום להצילו ממות, ולכן כתבו אותיות תנו בין שתי אותיות מת, לרמוז אשר במה שמקיים תנו מפריד צירוף מ״ת, ונעשה צירוף טוב מתנות, ובמקום אחר דיברנו עוד מזה (להלן ח״ב רכו, ב), והכלל אשר בכל שנה נתגלה הארת מרדכי בעולם, ולזה רמז הפייטן שושנת יעקב צהלה ושמחה, ואם תאמר שמחה מה זה עושה, כיון שכבר חלף ועבר הארת מרדכי שנתגלה אז בימי אסתר ומרדכי, ומה הגיע על ככה עתה בכל דור ודור, לזה גמר אומר מעלות עם קדוש ישראל וחיבתם הנודעת להם מאב רחמים שלא נמצא כזה זולתם, ומאי היא החיבה בראותם יחד תכלת מרדכי, כלומר אפילו בראותם שכבר מרדכי כלה ומה שהיה היה וחלף ועבר, עם כל זה תשועתם היית לנצח ותקותם בכל דור ודור, נתגלה מחדש זאת ההארה שנתגלה אז בימי מרדכי, ובזה תולה תשועתם וזהו, תשועתם היית לנצח ותקוותם בכל דור ודור. אמן סלה נצח ועד. [אור המאיר שמות מגילת אסתר]

****

וכל המועדים הם עדות על יציאת מצרים, שהוציאנו הקב״ה עד שלא נשקענו בשער הנ׳ משערי טומאה. וזכינו אח״כ לכנוס בשערי טהרה. ולקבל התורה ביום החמשים לעומר. שזה כלל המועדים. והם בחי׳ הדעת שע״ש זה נק׳ מועדי ה׳. ולעתיד יהי׳ לבנ״י התקשרות למעלה מן הדעת. ז״ש שכל המועדות בטלים. אבל פורים שהישועה הי׳ מבחי׳ זו שלמעלה מן הדעת לא יתבטל. וזה באמת עדות כי חלק ה׳ עמו. ולכן אפילו באין להם מעשים כלל חפץ בהם המלך. כמ״ש אשר המלך חפץ ביקרו. ולא נתן שום טעם רק שהוא חפץ המלך. כמ״ש אם חפץ בנו ה׳ ולכן חייבים לבסומי בפוריא עד דלא ידע כנ״ל. [שפת אמת שמות לפורים]

****

והנה יש הבדל בין פורים לחנוכה, כי נס פורים נעשה ע״י התרפסות ותחנונים לפני מלך טיפש והפכפך, שהרג את אשתו מפני אוהבו, ואוהבו מפני אשתו, וכתוב ותוסף אסתר ותדבר וכו׳, ותפול לפני רגליו ותבך ותתחנן לו וכו׳. ואילו בחנוכה היתה גבורה עילאית, שעמדו מעטים מול רבים במלוא קומתם, ותושע לי ימיני, וההבדל כי נס פורים היה בחוצה לארץ, ונס חנוכה, היה בארץ ישראל, וזכות ארץ ישראל אגוני מגנא. ועוד, נס פורים היה על גופות בני ישראל, ואילו נס חנוכה היה על נפשות, כי עליך הורגנו כל היום וכו׳, לכן ה׳ יתברך היה עזרם ומגינם, ככתוב ישלח עזרך מקודש (ארץ ישראל) ומציון יסעדך.

סימן תרפה - מדיני ארבע פרשיות - פרשת שקלים

א. בשבת שלפני ראש חודש אדר הסמוך לניסן מוציאים שני ספרי תורה, וקוראים בשני פרשת שקלים, בראש סדר כי תשא, מפני שבזמן בית המקדש היו משמיעים על השקלים באחד באדר, על ידי הכרזת בתי הדין בכל ערי ישראל, שכל אחד מישראל חייב לשקול מחצית השקל בשקל הקודש, ולהביאם לבית המקדש, כדי שיקריבו הקרבנות מתרומה חדשה ממעות מחצית השקל אלו החל מיום ראש חודש ניסן והלאה, ועוד אמרו חז"ל: גלוי וידוע לפני הקדוש ברוך הוא שעתיד המן לשקול שקלים על ישראל כמו שנאמר, ועשרת אלפים ככר כסף אשקול על ידי עושי המלאכה, לפיכך הקדים שקליהם לשקליו. ולכן גם אנו קוראים בשבת זו פרשת שקלים. ואם חל ראש חודש אדר בשבת, מוציאים ג' ספרים, אחד לפרשת השבוע, השני לפרשת ראש חודש, והשלישי לפרשת שקלים. א)

מקור קריאת פרשת שקלים

א) סדר קריאת ד' פרשיות מבואר במשנה (מגילה כט.) ראש חודש אדר שחל להיות בשבת קורין בפרשת שקלים וכו'. וע"ש בפירוש רש"י. וכ"ה בירושלמי (שקלים א.) שמשמיעין על השקלים היינו ע"י הכרזה. ובטור ובשלחן ערוך (סימן תרפה).

ומה שכתבנו שאמרו חז"ל גלוי וידוע וכו', כן הוא בגמ' (שם יג:), ומסיים עלה, והיינו דתנן באחד באדר משמיעין על השקלים. וע"ע במסכת סופרים (פכ"א ה"ד). ובהגהות הגר"א והגרי"ב שם. ולכן גם אנו קוראים בשבת זו פרשת שקלים. וראה בירושלמי (פ"ק דמגילה ה"ה): ארשב"ל צפה הקב"ה שהמן הרשע עתיד לשקול כספו על ישראל, אמר, מוטב שיקדים כספן של בני ישראל לכספו של אותו רשע, לפיכך מקדימין וקורין פרשת שקלים. וכ"ה עוד בירושלמי (פ"ג דמגילה ה"ד), ע"ש. [ובספר קריינא דאגרתא (ח"ב עמ' רחצ) הקשה, דצ"ב דבשלמא אם היה שוקל לדבר מצוה היה בזה מקום, אבל כיון שלא נתכוין למצוה מה בכך. וכן קשה במה שאמרו (ב"ר כ, יב) לגבי בלעם, אמר לו הקב"ה רשע כבר קדמך אברהם אביהם, שנא וישכם אברהם וגו'. וצ"ל שיש בזה מקום של קטרוג למה אין מזדרזין כ"כ למצוה כמו שהזדרזו אלו לעבירה. עכ"ד. וצ"ע שהרי למצוה יש יצה"ר שמונעו. ויותר נראה לפרש שאם עושים מסירות נפש לדבר עבירה יש בזה כח, וצריך כנגד זה מסירות נפש גדולה לדבר מצוה. ובספר ליקוטי הל' (הל' ד' פרשיות) כתב, שהמן רצה לבטל כח הצדקה של ישראל ע"י שישפיע כח לס"א בממון שיתן וכו'. ע"ש].

והנה בתוס' מגילה (טז. בד"ה ודחי), כתבו, שחשבון עשרת אלפים כיכר כסף מכוון כנגד מחצית השקל לכל אחד משש מאות אלף שיצאו ממצרים. ולכאורה יל"פ כוונתם כמ"ש החזקוני (ר"פ כי תשא), כי ימי שנותינו בהם שבעים שנה, צא מהם עשרים שנה לפטור, שהרי כתוב: כל העובר על הפקודים מבן עשרים שנה ומעלה, ישארו חמישים שנה. נמצא שכל אחד מישראל נותן מנה של חול. [כי מחצית השקל בשקל הקודש הם שני דינרים, כמ"ש הרמב"ם פ"א מהלכות שקלים ה"ו. שהסלע ד' דינרים, ובתרגום, מחצית השקל, פלגות סילעא. וחמישים פעם שני דינרים, הוא מנה]. וששים איש נותנים בימי חייהם שישים מנה, שהם כיכר אחד כסף, ולששים רבוא מישראל עולה עשרת אלפים כיכר כסף. ע"ש. וכ"כ מהראנ"ח באמרי שפר (פר' כי תשא), ובהגהות הב"ח (מגילה טז.), ובשו"ת שער אפרים (סימן מה). ע"ש.

אולם אין פירוש זה מחוור לפמ"ש הרמב"ן (בר"פ כי תשא), שחיוב מחצית השקל הוא מבן י"ג שנה ומעלה, שכל שהגיע לכלל חיוב

מצוות וצריך כפרה, חייב במחצית השקל לקורבנות. ודוקא לתרומת אדנים היה צריך שיגיע לעשרים שנה ומעלה. ע״ש. וכ״ד הרמב״ם (בפ״א מהל׳ שקלים). וכן העלה התוס׳ יו״ט (בפ״ק דשקלים מ״ד), ושכן מבואר בירושלמי שם. ותמה על רע״ב שכתב שאינו חייב אלא מבן עשרים שנה ומעלה. ע״ש. וע״ע במטה יהודה עייאש (סימן תרצד).

לכן יותר יש לפרש כוונת התוס׳ כמ״ש בשו״ת שער אפרים הנ״ל בפירוש השני, ע״פ מ״ש רבינו בחיי (פר׳ פקודי), שהמן חשב לתת בעד כל אחד מבני ישראל הערך הכי גדול שכתוב בפרשת ערכין, שהוא חמישים שקלים, [וז״ל רבינו בחיי בספר כד הקמח (ערך פורים): יש שפירש שנתכוין המן במנין עשרת אלפים ככר כסף, לתת ערכם של ישראל, כי ערכו של אדם נ׳ שקלים נמצא לכל היותר, וישראל היו ס׳ רבוא, והככר ק״כ מנים, והמנה כ״ה שקלים, נמצא שכל אדם צריך שני מנה, והככר הוא ערך ששים בני אדם, ועשרה אלפים ששים הם ששים רבוא]. ובפרט לפמ״ש המהר״ם אלשיך, שלכן נקרא מחצית השקל בשם ״תרומת ה״׳, שהתרומה שנתפרש שיעורה היא תרומת מעשר שהוא אחד ממאה, וערך מי שהוא יותר מעשרים שנה, חמישים שקלים, ככתוב בפרשת ערכין, ואחד ממאה הוא מחצית השקל, לכן נקרא תרומת ה׳. והמן רצה לתת הערך המלא לכל אחד ואחד מישראל. ומכיון שהמחצית השקל לשישים רבוא ישראל עלה לסך מאה כיכר כסף (כמפורש בפר׳ פקודי לח, כה), נמצא שלפי חשבון הם עשרת אלפים ככר כסף. וראה בחשבון בחזו״ע פורים עמ׳ א׳.

וזהו שאמרו באסתר רבה, בפסוק אם על המלך טוב יכתב לאבדם וכו׳, א״ל המן השתא לית אנא ידעא מניניהון, אלא כי נפקו ממצרים הוו ת״ר אלפי גברי, ועל כל אחד ואחד יהיבנא לך מאה זוזי דהוו חמישים שקלים. ע״כ. וכ״מ בתרגום שני. וכן פירש המתנות כהונה במד״ר שם. וכן הרחיב הדיבור בזה בס׳ נחלת יעקב (פכ״א ממסכת סופרים ה״ד) עפ״ד המהר״ם אלשיך הנ״ל. וכ״כ בשומר ציון הנאמן (סימן קפב, וקפח), ונסתייע מהמד״ר ותרגום שני. וכ״ה בספרו שו״ת בנין ציון ח״ב (סימן קמד).

ותנא דמסייע להו בתוס׳ הרא״ש (מגילה יג: ד״ה ועשרת), דאיתא במדרש שאמר לשקלם במשקל גדול שיש עליהם לתת לצורם, כי עשרת אלפים עולים כן לפי ערך שאדם נותן חמשים שקלים, כי חצי שקל עולה לכל ישראל מאה כיכר וכו׳. וא״כ קנאם לפי הערך הגדול שלהם. ובפני יהושע (מגילה טז.) פירש באופן אחר כוונת התוס׳, ונסתייע מדברי הרוקח (סימן רלה). וע״ע בתקלין חדתין (רייש שקלים). ובשו״ת מקום שמואל (סימן מב). ובשו״ת פנים מאירות ח״ג (סימן ל). [ע״כ ממרן אאמו״ר זיע״א].

י׳ טעמים לקריאת פרשת שקלים

והנה בטעם קריאת פרשיות אלו, מצינו כמה טעמים בראשונים [ואף שהבאנו כאן כמה טעמים, יש מהם שייכים לזמן המקדש בדוקא, ויש שייכים לזמן הזה שאין ביהמ״ק]:

א. להכריז על מצות מחצית השקל. בגמרא שם (כט:) איתא, וכיון דבניסן בעי אקרובי מתרומה חדשה, קדמינן וקרינן באחד באדר כי היכי דליתו שקלים למקדש וכו׳. ואפי׳ לרשב״ג ששואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שתי שבתות ולא ל׳ יום, כיון שבט״ו באדר שולחנות יושבין במדינה ובכ״ה באדר במקדש, משום שולחנות קדמינן וקרינן. וביאר הרשב״א (שם) שלמסקנא אין הטעם משום שאלת הלכות קודם החג, שא״כ גם בשבועות וסוכות נקרא את קריאת המצוות בתורה קודם החג, אלא בהכרח שאין הטעם אלא משום שולחנות. והיינו בשביל הכרזה שידעו להביא את השקלים, וההכרזה נעשית ע״י קריאת התורה שקורין בשבת שהוא זמן שכולם מתאספין יחד בבית הכנסת.

וכיו״ב כתב בטורי אבן (שם) שאין זה משום ל׳ יום קודם החג, והרי פסח שאני שהלכותיו מרובות, אלא משום שולחנות, והיינו טעמא, משום דתנן (תענית י.) ט״ו יום אחר החג כדי שיגיע אחרון שבישראל לנהר פרת שהוא סוף

גבול אר״י, אלמא מסוף גבול אר״י עד ירושלים הוי מהלך ט״ו יום, והרי הא דתנן בט״ו בו שולחנות יושבים במדינה פי׳ הרע״ב במדינה בירושלים, והיו מחליפין מחצית השקל לאנשי׳ שמביאים כל אחד ממטבע מדינתו, ואינן יודעין כמה מהן יוצאין למחצית השקל, מש״ה משום שולחנות שבירושלים קורין פרשת שקלים ט״ו יום קודם לו, כדי שיגיע האחרון ליום ישיבת השולחנות לירושלים. ע״כ. (וזה דלא כמ״ש בשו״ת אבני נזר אורח חיים סימן שכב אות א).

וכ״ז בזמן המקדש, אך בזמן הזה, צ״ל משום שאף שבטל טעם לא בטלה תקנה. [ולמ״ד שגם פרשת שקלים מה״ת, א״ש טפי לומר שהדין לא בטל אע״פ שנראה שהטעם אינו שייך כהיום].

אם הקריאה היא ההכרזה על השקלים. ויל״ע אם הקריאה עצמה היא ההכרזה. דהנה לשון הגמ׳ (כט:) וכיון דבניסן בעי אקרובי מתרומה חדשה, קדמינן וקרינן באחד באדר כי היכי דליתו שקלים למקדש וכו׳, כיון דאמר מר בט״ו בו שולחנות יושבין במדינה ובכ״ז יושבין במקדש, משום שולחנות קדמינן וקרינן. ופירש רש״י, קורין בפרשת שקלים להודיע שיביאו שקליהם באדר. ומבואר שהקריאה היא בשביל להודיע על השקלים. [וגם מבואר שכבר היתה תקנה זו מזמן בית המקדש, וכן מוכח ממה שפרשו הראשונים על טעם קריאת פרשת פרה]. אך לא שזו היא ההכרזה שאמרו בא׳ באדר משמיעין על השקלים, אלא זוהי הודעה נוספת. או שקוראים כן בתורה בכדי לזרז על ההכרזה. וכן כתב רש״י (מגילה יג: כט.) שמשמיעין על השקלים היינו בהכרזת בי״ד. ועיין עוד בירושלמי (שם דף א.) מהו משמיעין, רב הונא אמר מכריזין, היך מה דאת אמר, ״ויתנו קול ביהודה ובירושלים״. ואם כן הוי דומיא דמכריזין על הכלאים, שמכריזין ממש, וכפשט לשון המשנה מכריזין על השקלים ועל הכלאים.

וז״ל המאירי (כט.) כבר ידעת שבא׳ באדר משמיעין על השקלים כדי שיכינו את שקליהם וכו׳, ועכשיו הוא אומר שעושין לה השמעה אחרת והיא קריאת פרשת שקלים.

וכ״כ בספר פרי צדיק (שמות פרשת שקלים אות ב, אות יא) שאף שלשון הגמ׳ משמע דהא דתנן משמיעין על השקלים היינו ע״י קריאת הפרשה, אבל לשון רש״י משמיעין בהכרזת בי״ד. וכ״כ הר״ב (ריש שקלים) שבי״ד שולחין בכל ישראל ומכריזין, וכן הרמב״ם (הל׳ שקלים פ״א ה״ט) שהביא דין דמשמיעין על השקלים, בהל׳ תפילה (פי״ג ה״כ) הביא דין קריאת פרשת שקלים, ומבואר דהם ב׳ ענינים. ע״כ. והרה״ג ר׳ חיים קנייבסקי שליט״א בספר שקל הקודש (הלכות שקלים פ״א ה״ט אות נט) כתב, שתיקנו חכמים לקרות בתורה בשבת שלפני ר״ח אדר פרשת שקלים, כדי להזכיר להביא השקלים (מגילה כט). ע״כ. אך אינו הטעם היחיד, ושמא כוונתו שהקריאה בתורה היא רק לעורר על ההכרזה או בתוספת. ועכ״פ יש טעמים נוספים לקריאת פרשת שקלים.

[ובאבודרהם (ארבע פרשיות) משמע ק׳ שהקריאה עצמה היא ההכרזה על השקלים.

ע״ש, פרשת שקלים וכו׳ הם זכר למקדש, לפי שבא׳ באדר משמיעין על השקלים, שהתורה אמרה חדש והבא לי קרבן מתרומת שקלים חדשים. ולפיכך משמיעין חודש א׳ קודם ניסן כדי שיכין כל אחד מחצה״ש שלו, ויהיה הכל גבוי ומובא למקדש כשיבא ניסן. וע״כ כשחל אדר בתוך ימי השבוע מקדימין להשמיע ביום שבת שעברה, שאם יאחרו עד שבת הבאה לא יהיה חודש שלם בין ההכרזה לר״ח ניסן, וכו׳. ע״כ. ולפי דרך זו צ״ל שבזמן הזה הוא רק זכר למקדש, ולא מטעם שלא בטלה התקנה, שהרי לא היתה תקנה לקרות רק להכריז. וי״ל. ומכל מקום באבודרהם שם מפורש שפרשיות ששקלים פרה והחודש הם זכר למקדש. ובספר מהרי״ל (מנהגים הלכות טבת שבט אות ה), איתא: כתב רש״י למה קורין פרשת שקלים סמוך לר״ח אדר, היינו כמו ששנינו באחד באדר משמיעין על השקלים. והוא בסידור רש״י (סימן שכה). ושם הנוסח: למה קורין פרשת שקלים בר״ח חדש אדר, שזמן שקלים בר״ח הוא, כמו ששנינו באחד באדר משמיעים על השקלים, ועל הכלאים, כדי שיביאו שקליהם באחד בניסן. וכ״ה במחזור ויטרי (סימן רמ). ובהגהות ספר המנהגים קלוייזנר (סימן עח). ומקורו הוא בסדר רע״ג (סדר פורים)].

והעירוני, שבחשק שלמה כתב, דהך משמיעין על השקלים, היינו קריאת פרשת שקלים שתיקנו חז״ל לקרות. אלא שהרמב״ם והר״ב מפרשים דהיינו הכרזה בי״ד. ובירושלמי איתא מכריזין. וביאר החשק שלמה, דהצריכו הכרזה משום בני הכפרים או עיירות שאין להם עשרה לקרות בס״ת והוצרכו הכרזה. ועל הכרזה לחוד לא רצו לסמוך, משום שמא איכא אינשי דלא יהיו בעת ההכרזה, ועוד דעל ידי קריאת הפרשה ידעו את פרטי הדינים של מצות נתינת מחצית השקל, כמה שיעור הנתינה ומי חייב ליתן וכדומה, ולכן הצריכו תרוויהו.

ב. להקדים שקליהם לשקלי המן - בירושלמי (מגילה פ״א ה״ה. פ״ג ה״ד) איתא, רבי לוי בשם רבי שמעון בן לקיש, צפה הקב״ה שהמן הרשע עתיד לשקול כספו על ישראל, אמר מוטב שיקדים כספן של בני לכספו של אותו הרשע, לפיכך מקדימין וקורין בפ׳ שקלים. ע״כ. והובא בשבולי הלקט (סימן קצג).

ובמסכת סופרים (פכ״א ה״ב) איתא דברים אלו כטעם להכרזת בי״ד, ע״ש: ובא׳ באדר משמיעין על השקלים, ולמה בא׳ באדר, שהיה צפוי וגלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם, שהיה המן הרשע עתיד לשקול ככרותיו על ישראל, לפיכך הקדים ואמר למשה שיהו שקלי ישראל קודמין לשקלי המן. ע״כ. ולא נזכר שם לענין קריאת הפרשיות. וגם בירושלמי אינו הכרח לטעם קריאת פ׳ שקלים, ומה שסיים הירושלמי ׳לפיכך מקדימין וקורין׳, יש לפרש שמקדימין לקרות כדי שיזדרזו להביא קודם פורים, ולעולם טעם הקריאה הוא משום זירוז להביא שקלים, ע״ש. אך יש לפרש שכוונת הירושלמי שטעם קריאת פ׳ שקלים הוא בכדי להקדים לשקלי המן, שעצם הקריאה מועילה בזה מכח ההתעסקות וההשתדלות במצוה, או מכח הרצון וההסכמה לקיים המצוה בעת ששומעים הקריאה, וכמ״ש כיו״ב במכילתא (שמות יב כח) שכיון שקבלו לעשות מעלה עליהם כאילו כבר עשו. [ובמנהג מרשלייאה (אדר עמ׳ 153) איתא, תקנו פרשת שקלים ראשונה, בכדי להקדים שקליהם לשקלי המן, וכמו ששנינו בא׳ באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאים. ובזמן שבית המקדש קיים אדם שוקל שקלו ומתכפר לו, כנגד אותם שקלים ״תקנו אותם שקלים״. וצ״ע בזה].

ובספר האורה לרש״י (ח״א סימן קכו) כתב, תקנו רז״ל ד׳ פרשיות אלו, פרשת שקלים תקנו ראשונה ״כדי שיקדים שקלים לשקלי צר ובוזה״, פ׳ זכור ואחריו פרה אדומה, שאין ישראל ראויין לנס גדול כזה בלא טהרה ובלא נקיות, ואחריה פרשת החודש, וסימן וטהרו וקדשו. ע״כ. וברוקח (סימן רלד) כתב: למה קורין זכור לפני פורים, להקדים זכירה לעשייה וכו׳, זכור בפה זכור את אשר עשה לך עמלק. ואחר פ׳ שקלים, לפי שהקדמנו שקלינו לשקלי המן.

ובתרומת הדשן (סימן רצד) כתב, פרשת שקלים ופרשת זכור לגאולת שושן שייכי, ״להקדים שקלי הקודש לשקלי המן״, ולהקדים מחיית עמלק למחיית המן בנו.

וכל זה לענין מצות מחצית השקל. וי״א עוד, שלכן נותנים זכר למחצית השקל קודם פורים כדי להקדים לשקלי המן, וכמו שכתב בספר מנהגים דבי מהר״ם (סדר פורים), שקודם מנחה של תענית אסתר נותנים כל אחד ג׳ מחציות, פקודת ג׳ כפרות, ולכך נותנים אותו, בכדי להקדים שקלינו לשקלי המן. וכ״ה באליה רבה (תרפו סק״ג) מספר אמרכל, שיש מקומות שנוהגין לשאול מעות פורים מר״ח, ולכל הפחות מקדימין קודם קריאת המגילה, כדי להקדים שקלים לשקלי המן. ובמה שאמרו כדי להקדים שקליהם לשקלי המן, יש לציין למ״ש הגר״ח פלאג׳י בספר מועד לכל חי (פרק לא) שגזירת המן לא בטלה לגמרי, ולכן מרבים בצדקה בחודש אדר. וכתב עוד: וכבר אמרו, שיש קבלה, כי כדי שיעור עשרת אלפים ככר כסף אשר אמר המן לשקול על גנזי המלך וכו׳, שיעור זה נותנים כל ישראל בכללות לצדקה לעניים בכל שנה ושנה ליום פורים.

ג. זכר למצות מחצית השקל. לפי המבואר לעיל צ״ל שבזמן הזה שאין ביהמ״ק ולא שייך

הטעמים הנז', קורין כן מטעם שלא בטלה תקנת חכמים אע"פ שבטל הטעם. אך יתכן בזה טעם נוסף, שטעם הקריאה היא כדי לעשות זכר למצות מחצית השקל. וכ"כ באבודרהם (ארבע פרשיות): וטעם ד' פרשיות אלו, הג' מהם זכר לזמן שבית המקדש קיים, והם פרשת שקלים ופרשת פרה אדומה ופרשת החדש וכו', ע"כ. ומבואר שזולת פרשת זכור כולם הם רק זכר למקדש. וכ"כ בשו"ת פעולת צדיק (ח"ב סימן צז) שד' פרשיות כולם הם מדרבנן, לפי שכולם הם לזכר, פרשת פרה זכר למה שהיו הטמאים צריכים לטהר עצמם ברגל, ופרשת החדש זכר לפסח שצריכין בזמן המקדש, ופרשת שקלים זכר לשקלים שהיו גובים לצורך הקרבנות. גם פרשת זכור זכר לנס שנעשה בימי המן, שתקנת מרדכי ובית דינו הוא, שקודם נס המן לא היו קוראים באדר פרשת זכור, וכ"כ בספר בית תפלה.

ובכלבו (סימן מו) כתב: פרשת שקלים לפי שבא' באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאים כדי שיביאו בני ישראל שקליהם באחד בניסן וכו', ועוד אז"ל טעם אחר במס' סופרים לפי שהיה גלוי וידוע וכו' לפיכך הקדים שקליהם לשקליו, זכר לאותן שקלים, קורין פרשת שקלים בשבת הסמוכה לר"ח אדר מלפניו. וכ"ה בסידור רש"י (סי' שכה). וכ"כ השל"ה (מס' מגילה פרק תורה אור אות לט), ועוד אמרו רבותינו ז"ל טעם אחר במס' סופרים לפי שהיה גלוי וכו' הקדים שקליהם לשקליו. זכר לאותן שקלים, קורין פרשת שקלים בשבת הסמוכה לר"ח אדר מלפניו. וכ"ה באליה רבה (תרפה סקט"ז).

וכ"ה בלבוש (שם): תקנו לקרות ד' פרשיות, הראשונה היא פרשת שקלים, לזכרון מצות מחצית השקל. שהיו מחוייבים ליתן בכל שנה ללשכה לקרבן התמיד. השנייה היא פרשת זכור, לזכור מעשה עמלק, ושצונו השם יתברך למחות את זכרו. השלישית פרשת פרה אדומה, כדי להתפלל לפניו יתברך שגם עלינו יזרוק מים טהורים במהרה. הרביעית פרשת החדש, כדי לקדש חודש ניסן, דכתיב (שמות יב, ב) החדש הזה לכם ראש חדשים, אבל אין זה עיקר הקידוש, כי עיקר הקידוש הוא בעת הראייה שמקדשין אותו הבית דין, ואין הקריאה הזאת אלא מדרבנן וכו'. פרשת שקלים קורין אותה בשבת הסמוך לר"ח אדר, לפניו או בשבת שחל להיות בר"ח עצמו, מפני שבאדר היו משמיעים על השקלים, וטעמא משום דבניסן בר"ח מתחיל השנה, דכתיב (שמות יב, א) ראשון הוא לכם, ובו מתחילין להביא קרבן התמיד מנדבה חדשה מחצית השקל משנה זו, ולפיכך לה מקרא דכתיב גבי קרבן תמיד (במדבר כח, יד) זאת עולת חדש בחדשו לחדשי השנה, והאי לחדשי יתירה הוא, לומר חדש חודש והבא קרבן מתרומה חדשה, כלומר שיש יום חודש קבוע בשנה שיביאו קרבן עולת תמיד מן השקלים החדשים שהובאו מחדש, ולמדו רז"ל (ר"ה ז.) מגזירה שוה דכתיב גבי ניסן (שמות יב, ב) ראשון הוא לכם לחדשי השנה, מה חדשי השנה האמור להלן ניסן אף חדשי השנה האמור כאן ניסן, ולכך היו משמיעים באדר הסמוך לו שיביאו שקליהם בר"ח ניסן. ואנו משלמין פרים שפתינו בקריאת הפרשה, וקוראין בר"ח אדר או סמוך לו פרשת להשמיע על השקלים, והוא תחלת פרשת כי תשא (שם ל, יא - יז) דכתיב בה ענין השקלים, ונתנו איש כופר נפשו וגו' זה יתנו וגו' מחצית השקל. ע"כ.

ומה שכתב שיביאו שקליהם בר"ח ניסן, כוונתו לצורך ר"ח ניסן, שהרי באחד באדר משמיעין על השקלים ולא באחד בניסן. והראוני שבדפוס פראג (שנת שסט) איתא "שיביאו שקליהם לר"ח ניסן".

ומה שכתב ואנו משלמין פרים שפתינו וכו', הנה רש"י במגילה (כט.) כתב, שהיו קורין בפרשת שקלים, להודיע שיביאו שקליהם באדר, כדי שיקריבו באחד בניסן מתרומה חדשה, כדאמרינן בגמרא. ע"כ. ומשמע שגם בזמן ביהמ"ק היו קורין פרשת שקלים כדי להודיע לעם, ואינו משום ונשלמה פרים שפתינו. ועוד, שדין זה דנשלמה פרים שפתינו לא שייך בהשמעה על השקלים אלא דוקא

בקרבנות. וצ״ל דכיון שע״י השקלים מקריבים קרבנות, הוי בכלל ונשלמה פרים שפתינו. ובחי׳ הר צבי שם כתב, דרש״י פירש משנתינו על זמן המקדש, שהקריאה היתה הודעה להביא שקליהן. ובזמן הזה הקריאה היא ״זכר למקדש״.

וכ״כ בערוך השולחן (סימן תרפה סעיף א), תקנו לקרות פרשת שקלים לזכרון מצות מחצית השקל שהיה על כל אחד מישראל ליתן בכל שנה וכו׳. וכן הביא במשנה ברורה (תרפה א) בשם האחרונים. ושם (סק״ב) כתב, ואנו משלמין פרים שפתינו בקריאת הפרשה של כי תשא.

ובענין של זכר, יש לפרש שהוא זכר למצות השקלים, ויל״פ גם שהוא זכר להשמעה על השקלים.

ד. זכר למקדש - וז״ל ר״י אבן שועיב (דרשות פרשת משפטים. שקלים): ולכן אנו קוראים זאת הפרשה לעשות זכר למקדש ולדרוש ציון ולירושלם שאנו חייבין להזכירם, כמו שכתוב ציון היא דורש אין לה, מכלל דבעיא דרישה. ובספר החינוך (מצוה קה) כתב, ועכשיו בעוונותינו שאין לנו מקדש ולא שקלים, נהגו כל ישראל לזכר הדבר לקרות בבית הכנסת בכל שנה ושנה פרשה זו של כי תשא עד ולקחת את כסף הכפרים, בשבת שהוא לפני ראש חדש אדר לעולם. ע״כ.

ה. שואלין ודורשין קודם החג. לכאו׳ אפשר גם שתקנו חכמים כן מטעם שיש לעסוק בהלכות החג ל׳ יום קודם. ופרשת שקלים היא ל׳ יום קודם השקלים שצריכים להביא בר״ח ניסן. וכן יש לומר בפרשת פרה, ופרשת החודש עכ״פ ב׳ שבתות וכמו שנאמרה לישראל בר״ח ניסן. ופרשת זכור די לה בזמנה כיון שא״צ הכנה רק לזכור שנאת עמלק. ובב״י ריש (סימן תכט) כתב לחד תירוצא שכל חג נצרך לו כמה ימים קודם כפי השיעור הנצרך להכין צרכי המצוה, וע״ש דבחג הסוכות די כמה ימים קודם. וברוקח (סימן רמד) איתא: שואלים הלכות הפסח קודם הפסח ל׳ יום. משמע במגילה בפ׳ בני העיר גבי ה׳ שקלים באחד באדר משמיעין על השקלים בא׳ בניסן להביא מתרומה חדשה. ומשום הכי תוך ל׳ יום לפסח חייב לבער וכו׳. ובפני יהושע (מגילה כט.) כתב, דתקנת חכמים בעלמא היא להזכיר פ׳ שקלים תוך ל׳ יום, ואסמכוהו אשואלין ודורשין דפסח. ועיקר מילתא דשואלין ודורשין בהלכות פסח לאו לענין קריאת הפרשה בבית הכנסת איירי, אלא לתלמידי חכמים היושבין בביהמ״ד או עכ״פ הרב ותלמידיו, משא״כ לקרותה בבית הכנסת אינו אלא סייג ומנהגא בעלמא דאסמכוהו אשואלין ודורשין כמו בפרשת שקלים.

ו. עניינא דיומא. אך יש לבאר שטעם קריאת פרשיות אלו משום עניינא דיומא, דכיון שבא׳ באדר משמיעין על השקלים, לכן עוסקים במצות שקלים, וקורין מעניינא דיומא, וכמו שקורין בכל חג וחג מעניינא דיומא. וכן פרשת זכור, שהוא זמן של מחיית עמלק ביום י״ג אדר שבו היתה מלחמת עמלק, וגם בו ביום היה הנס בימי מרדכי ואסתר שהרגו באויביהם והרגו את בני המן ושבעים וחמש אלף משונאיהם שהיו כולם עמלקים. ופרשת פרה, לפי שבאותו הזמן עסוקים בטהרה. ופרשת החודש לפי שבאותו הזמן עסוקין בהכנות לפסח. וגם בזמן שאין ביהמ״ק הזמן עצמו מוכן וראוי לכך.

וכ״מ בפתרון תורה (פרשת זאת חוקת התורה): זאת חקת, זה״ש מגיד מראשית אחרית וגו׳, מקדם הראה ה׳ למשה כל מה שעתיד להגיע בבניו, שנא׳ יודיע דרכו למשה. זאת, זו אחת מארבע פרשות ששנה משה באותו היום, ״שאמר לו הקב״ה יהו קוראין לפני פרשה בזמנה״, בראש חודש אדר שחל להיות בשבת קורין פרשת שקלים, לידע שהן ראוין להביא קרבן מתרומה חדשה. בשניה זכור להזכיר מעשי עמלק, בשלישי פרה אדומה שיהו טהורין, שאף על פי שבית המקדש חרב וקרבנות בטלו פרת חטאת אינה בטילה, שנא׳ והיתה לכם לחקת עולם וגו׳. ברביעי בחודש הזה. ע״כ.

ובסידור רש"י (שם) איתא, מצינו במגילת ירושלמי למה קורין מועדות בכל זמן וזמן מענינו של יום, שנא' וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל (ויקרא כג מד) שאין תלמוד לומר וידבר שאנו יודעין שמשה אמר לישראל, ומה תלמוד לומר וידבר, לומר לך שמשה תיקן לישראל שיהיו דורשין בכל יום מענינו של יום כדי שישמעו העם. ובסדר רב עמרם גאון (סדר פורים) איתא, ולמה קורין פרשת שקלים בר"ח אדר, שזמן שקלים בר"ח אדר הוא, כמה ששנינו באחד באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאים.

ז. להודיע על זכר למחצית השקל. והנה במסכת סופרים (פרק כא. הובא בב"ח כאן) מבואר לכאורה חידוש גדול, וז"ל שם (הלכה ב): ובאחד באדר משמיעין על השקלים, ולמה באחד באדר, שהיה צפוי וגלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם, שהיה המן הרשע עתיד לשקול ככרותיו על ישראל, לפיכך הקדים ואמר למשה שיהו שקלי ישראל קודמין לשקלי המן. (הלכה ג) וצריכין כל ישראל לתת שקליהן לפני שבת זכור, ואסור לומר עליהם לשם כופר, אלא לשם נדבה. וצריכין להספיק מים ומזון לאחיהם העניים, משום קולבון, ומשום מתנות לאביונים. ויש שמספיקין לחם ויין, ויש שמספיקין לחם ודגים, מכל מקום לא יפחות משתי מתנות, אפילו חיטין ופולין. (הלכה ד) בארבע עשר ובחמשה עשר יושבין שולחנות של חברים, בכפרים בארבע עשר, ובכרכים בחמשה עשר. ע"כ. והובא לדינא בסדר רב עמרם גאון (פורים).

ומשמע לכאורה שיש חיוב לתת שקלים גם בזמן הזה שאין ביהמ"ק קיים ובטלה מצות מחצית השקל. ולכאו' צריך לבאר, דהכוונה שתקנו חכמים שיתנו זכר למחצית השקל, ורק צריך ליזהר שלא לומר עליהם לשם כופר, אלא לשם נדבה, דהיינו צדקה לעניים. וע"ז איתא במס' סופרים חידוש שצריך לתת זכר למחצית השקל קודם קריאת פרשת זכור. ואם כנים הדברים, לפ"ז יתכן שטעם קריאת פרשת שקלים הוא כדי להזכיר מצות מחצית השקל. וע"ע במעשה רב הנדפ"מ (בהערות שבסוה"ס) שהביא די"מ בדברי הגר"א שם (בהגהותיו) שהגיה במסכת סופרים: להספיק מים ומזון לאחיהם העניים "במקום קרבן". וביארו דר"ל שגם בזמן הזה יש דין לתת שקלים, ותחת מה שנתנו בזמן הבית לקרבנות, אנו נותנים לעניים.

והנה עוד משמע לכאו' מדברי המסכת סופרים, שזכר למחצית השקל ומתנות לאביונים הכל אחד. אך זה לא יתכן, שהרי מתנות לאביונים צריך ליתן בו ביום של קריאת המגילה, ואילו זכר למחצית השקל לדעת המסכת סופרים צריך לתת קודם שבת פרשת זכור, וצ"ע. ואפשר שיש לפרש ד' המס' סופרים בענין אחר. ובתניא רבתי (סימן לח) איתא: אבל בזמן הזה אין נוהגין שקלים שבזמן הזה אין מקדישין וכו', ואלו שנוהגין, אינן כשקלים אלא כמתנות לאביונים ע"ש. ושו"ר בשו"ת ישכיל עבדי (ח"א או"ח סימן יט) שעמד בזה, ובביאור דברי המסכת סופרים. ע"ש. ולענין אם יוצאים י"ח מתנות לאביונים במעות מחצית השקל, ע"ע בביאור הלכה (סימן תרצד ד"ה ליתן) שהביא מהפמ"ג שאם מחלקין לעניים את מעות מחצית השקל, יוצאין בזה ידי מתנות לאביונים. והוא בפמ"ג שם (בא"א מש"ז אות א), והוכיח כן מדברי המג"א שם (סק"ג) בשם המשאת בנימין (סימן נד). וכן ראיתי בשו"ת דברי יציב (או"ח סי' רחצ) שהאריך בכל זה. וע"ש שלדעת כמה פוס' יוצאים י"ח מתנות לאביונים, גם קודם יום הפורים. ע"ש. וכיון שזכר למחצית השקל אינו חיוב מדינא, לכן יש מקום דאפשר לצאת ידי מנהג זה כאשר נותן מתנות לאביונים.

ח. ונשלמה פרים שפתינו, למצות מחצית השקל.

בספר בני יששכר (מאמרי חודש אדר מאמר ב דרוש ו) כתב, שתספיק האמירה והזכירה במקום המעשה, וכמו בפרשת שקלים, שנזכר אז לפניו ית"ש גם כן מצות שקלים, הגם שהעונות גרמו ונחרב הבית המקדש ולא שקלו אז בני ישראל את שקליהם, עם כל זה האמירה והזכירה

פרשת שקלים עלתה לרצון לפניו ית״ש מה שישראל קורין באדר פרשת שקלים כאילו שוקלים בביהמ״ק, והן המה היו לישועה לבטל שקלי המן בהתעוררות מדת הרחמים י״ג מדות העליונים, על ידי הגואלים מרדכ״י אסת״ר מספרם י״ג ע״ב כנ״ל, ועל כן הפסוק כל העובר וכו׳ ראשי תיבות בגימטריא י״ג ע״ב, והוא הרומז כל העובר על הפקודים, אפילו אם ח״ו עברו על הפקודים, ובית המקדש יהיה חרב ולא ישקלו השקלים, יזכר להם ע״י מדותיו מדות הרחמים זכרון השקלים במו פיהם בחודש הזה, ויתבטלו השקלים אשר אמר המן לשקול, ותהיה להם גאולה ע״י הב׳ גואלים מרדכי אסתר. וכן בכל שנה בימי גלותינו זכרון השקלים בחודש הזה הן המה לרצון ולזכרון לפני ה׳. ע״כ.

וכ״כ עוד שם (מאמר ב דרוש ח) בשם האדמו״ר מהריע״צ זצוק״ל שכמו שכל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה (מנחות קי) כך כאן כשאין בית המקדש קיים, ודאי הקריאה נחשב לנו כאילו נותנים שקלים בפועל ממש לכפר וכו׳. ע״כ. והובא בקצרה בשו״ת דברי יציב (או״ח סימן רמט), ושם הביא על זה דברי המדרש (תנחומא תשא אות ג) אמר לו הקב״ה (למשה רבינו) חייך כשם שאתה עומד כעת ונותן להם פרשת שקלים ואתה זוקף את ראשן, כן בכל שנה ושנה שקורין לפני פרשת שקלים כאילו אתה עומד שם ואתה זוקף את ראשן.

וכ״כ בספר פרי צדיק (פרשת שקלים אות יג) שקשה, בשלמא בזמן ביהמ״ק היו קורין פ׳ שקלים כדי שיביאו שקלים, אבל בזה״ז למה קורין, ואם כדי שיחשב האמירה כמעשה כמו בפסוקי הקרבנות, צ״ע דהא עיקר מצות השקלים שיקנו קרבנות, ומה יועילו השקלים כשאין מזבח. אך הענין דכתיב (שמות ל טו) לתת את תרומת ה׳ לכפר על נפשותיכם, והיינו שהישראל אין לו שום עסק בקרבנות, אלא לשקול שקלו ואחר כך הגזברים קונים תמידין ומוספין והכהנים מקריבין, על כן כיון שהישראל שקל שקלו, כבר השלים המעשה מצדו ונגמר הכפרה, וכן קרו ליה כסף הכפורים, מטעם האמור, שבנתינת השקלים גמר הישראל הכפרה מצדו. וזה שאומרים בפיוט, צחות ניב שפתים ישולם פרים, כי אפס כסף שקלי כפורים, שבקריאת הפרשה יהיה כשוקל שקלו, ויהיה נגמר הכפרה מצד ישראל כמו בזמן הבית כשהיו שוקלין השקלים ויהיה לכפר.

וע״ע בסידור רש״י (סימן שכה), ועוד פירשו במסכת סופרים ופסיקתא, למה באדר, גלוי וידוע לפני הקב״ה שהיה עתיד המן לשקול על ישראל, לפיכך הקדים רפואה שקלי ישראל לשקלי המן, ולפיכך ״זכר לשקלים קורין פרשת שקלים״ לשבת הסמוך לר״ח אדר מלפניו. ואע״פ שבטלו שקלים ופרה אדומה וקרבן, הרי נאמר קחה לי עגלה משולשת וגו׳ (בראשית טו) א״ל הקב״ה לאברהם כבר תקנתי להם לישראל סדר קרבנות, כל זמן שקורין בהן מעלה אני עליהן כאלו מקריבין קרבן לפני ומוחל אני עוונותיהם. עש״ע. ואולי הכוונה, שקריאת פרשת שקלים היא בכדי להשלים את מצות השקלים, שבזמן ביהמ״ק היה אדם שוקל מחצית השקל בשביל הקרבנות, ובזה היו מתכפרים עוונותיו, ע״י שהיה קונה חלק בכל הקרבנות בצדקה זו, ועכשיו שאין ביהמ״ק, משלימים פרים שפתינו. וכן הביא בשמו בהגהות ספר המנהגים (ד׳ פרשיות אות מז): מה שהוקבע פ׳ שקלים בר״ח אדר, משום דאמרינן מאימתי משמיעין על השקלים מא׳ של אדר, ועכשיו שאין אנו שוקלין, יש להזכיר. כי מה שאנו נותנין אינן שקלים אלא צדקה בעלמא שנא׳ (אסתר ט, כב) ומתנות לאביונים.

ובחמדת ימים (פורים פ״א) כתב, שקריאת פרשת שקלים ופרשת זכור בשבתן, מייחדים יחודים למעלה וממשיך שפע מיוחד בעולמות, לשמש ענין אותה הפרשה שעליה נמנו מחנות מלאכים ומרכבות עליונות. ובקריאה זו תתגבר סטרא דקדושה, ונכנע ונשבר מטה רשעים, ומזל ישראל מתעלה. וארז״ל שהקדים השי״ת שקליהם באדר לשקלי המן שהיה בניסן, שהמן

הפיל גורל באיזה חדש יכשר להכניס בהם עין הרע, והשקלים שהיו ישראל נותנים הוא כדי שלא ימנה אותם וישלוט בהם העין, ואל יחשוב לאמר מאי דהוה הוה וכבר נשתחק המן, כי כל הדברים הנעשים פה למטה יש להם שורש למעלה. והנה עדיין שורש המן קיים, ומלחמה לה' בעמלק מדור דור, וענין השקלים הוא ענין פדות נפשינו מיד אויב, ולכן ע"י קריאתה בצבור תגביר סטרא דקדושה, והוא מ"ש "כי תשא את ראש בני ישראל" בסוד "וה' בראשם", וכל איש הירא לא יעבור מלהשתתף עם הצבור לשמוע קריאה נאמנה זו ויכוין לכוונה זו.

ט. תקנת חכמים לעורר זכות מצות הצדקה בחודש זה שצריך שמירה. - בספר תורת המנחה לר' יעקב סקילי מתלמידי הרשב"א (פרשת ויקה"פ דרשה לג) כתב, שיש מלאך משחית שיונק מנחש בריח ומלויתן נחש עקלתון ומהתנין הגדול אשר בים הגדול, (ישעיה כז א), וכוחם ותוקפם וגבורתם באדר שמזלו דגים, ועל כן שמח המן בנפול לו הגורל באדר, וגם הוא חקר ודקדק מיום ליום ומחדש לחדש עד שראה כי באדר מושל התנין הגדול ונחש בריח לויתן והוא המכתיר את הצדיק, ובו נפטר אב הנבראים משה רבינו ע"ה, ונסתמו ממנו מעיינות החכמה ונתעוותו ממנו נתיבות התבונה. ובמה ינצל מהם וימנע מנתיבתם, בצדקה, דכתיב (שם י ב) לא יועילו אוצרות רשע וצדקה תציל ממות, (שם יא ד) לא יועיל הון ביום עברה וצדקה תציל ממות. ועל כן תקנו לקרות פרשת שקלים קודם אדר, שתבוא פרשת שקלים שהיא פרשת מעשה הצדקה, ותציל זכות קריאתה לישראל מנתיבות הנחשים הבריחים והתנינים הגדולים המושלים באדר. ולעולם יקדים אדם צדקה לצרה, ואפילו סיפור מעשה הצדקה וקריאת פרשיותיה יועיל. וזהו שאמר וקורא לך גודר פרץ, כלומר אם לא תוכל לפרוש לרעב לחמך ולהפק לרעב נפשך מפני שאין לאל ידיך, תקרא מעשה הצדקה והקריאה תהיה לך גודר פרץ ומשובב נתיבות לשבת, מיישר ומתקן אותם נתיבות המקולקלות והמעוקשות. ע"כ.

י. טעם נוסף מהשפת אמת (ע"ד החסידות, שמות פר' שקלים). ושם הביא דברי המדרש, כשקורין פרשת שקלים, משה רבינו ע"ה זוקף ראשן של ישראל, וביאר, שע"י נדבה זו נתעלו נפשות בנ"י, שיש לכל אחד מישראל שורש בשמים, ולכן תיקנו לקרות פרשת שקלים בשבת, כי המצוה היתה בבית המקדש לעורר ע"י החלק נשמה שלמטה להתדבק בחלק שלמעלה. וזהו שסידר הפייטן ושקל אשא, הגם שנותנין רק מחצה, אבל עי"ז נושא כל השקל, שחל ע"ז חלק השני, ועתה אין לנו המצוה בפועל, ורק בשבת קודש ע"י הארה היורדת מלמעלה שהוא מעין מה שאמרו רז"ל, לעתיד לבוא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהן ושב"ק הוא מעין עוה"ב, לכן יורד הארה מחלק הנ"ל, ובכח זה מבקשין לזכות עתה בתיקון החלק שלמטה, וע"י הרצון שמשתוקקין ליתן הנדבה. וכמ"ש בפרשה וידבר כו' לאמר וכו', מכלל שקריאת הפרשה הוא מתקן כאלו נתנו. ובאמת נדיבות זה נמצא בלב איש ישראל לעולם, שהוא בכח אברהם אבינו ע"ה כמ"ש ז"ל בת נדיב. והקב"ה מגין על נקודה זו של הנדיבות שנמצא תמיד בנפשות בנ"י ע"ש. וע"י התעוררות נקודה זו יכולין לברר הכל. ע"כ.

[ובפרי צדיק (שם) הק' מה טעם קריאת פ' שקלים בזמן ביהמ"ק, שהרי בלא"ה כבר בית דין מכריזין. ולמ"ד שפרשת שקלים מדאו', א"ש, שכך קבלו ממשה מסיני, ומה שמוסיפין בי"ד להכריז כיון שאין די בקריאת התורה, ודו"ק. ותי' שם, על פי דברי המדרש (תנחומא כי תשא ג) משה לימד תורה לישראל והדריכן למצות ונתן להם סדרי תורה ופרשיות שקוראים בהם בכל שבת ובכל חדש וחדש ובכל מועד, והם מזכירים אותו בכל פרשה ופרשה, ובפרשת שקלים אמר משה לפני הקב"ה רבש"ע משאני מת אין אני נזכר, א"ל הקב"ה חייך כשם שאתה עומד עכשיו ונותן להם פרשת שקלים ואתה זוקף את ראשן כך בכל שנה ושנה שקוראין אותה לפני כאלו את עומד שם באותה שעה וזוקף את ראשן, מנין ממה שקראו בענין וידבר ה' אל משה לאמר כי תשא את ראש שא את

ראש לא נאמר אלא כי תשא. וצ״ע למה משמת משה לא יזכר שמו בפרשת שקלים. וצ״ל, עמ״ש בפסיקתא רבתי (פרשה י) כיון שירד משה לקראת ישראל וראו אותו דבר מעולה ומשובח היינו הקרני הוד וכו׳ היה רע על ישראל אמרו אנחנו בירידה וכו׳ ואף אתה משה היית עמנו, וקרניו של משה זקוף וקרננו שפלות, מיד בא משה אצל הקב״ה וכו׳ אמר לו הקב״ה לך רומם ראשם וכו׳ אף אני אזקוף ראשם של בניי כי תשא וגו׳. והיינו דכמו שמשה רבינו מחזיר בכל שבת הכתרים דמתן תורה לישראל (כמ״ש בפע״ח בפי׳ ישמח משה), כן בשקלים, כששוקלין השקלים אף שהוא בחול, מרע״ה מחזיר להם הכתרים, ואז ה׳ יתברך זוקף את ראשם ע״י מרע״ה.

וי״ל שזה מ״ש (ב״ב י:) אמר משה לפני הקב״ה במה תרום קרן ישראל א״ל בכי תשא, ובפשוטו קאי על השקלים, ותרום קרן ישראל מורה עד למעלה עד כתר עליון, והיינו שעל ידי השקלים שבאו לכפר על עוון העגל כמ״ש במדרש (תנחומא תשא י) ובירושלמי (שקלים פ״ב ה״ג), ובחטא העגל פרקום לכתרים דמתן תורה, וזכה משה ונטלן (שבת פח.), וכיון שניתקן החטא על ידי השקלים מחזיר להם משה רבינו ע״ה הכתרים אף בחול ובזה מרים קרן ישראל. וע״כ שאל בפרשת שקלים, כיון דהרמת קרן ישראל ע״י השקלים צריך להיות ע״י משה, א״כ לאחר מותו אף שביהמ״ק קיים ויתנו שקלים, מ״מ אינו נזכר ובמה תרום קרן ישראל של החזרת הכתרים. וא״ל השי״ת שבשעת קריאת פרשת שקלים בשבת שלפני אדר, יהיה לפני השי״ת כאילו משה רבינו ע״ה עומד וזוקף את ראשם, שקריאת הפרשה בשבת שלפני אדר או באחד באדר מועיל לישראל שכשיביאו השקלים אח״כ בחול, אז ג״כ יוחזר להם הכתרים. ובזה״ז שאין תורמין שקלים, הנה הרמ״ע ז״ל (עשרה מאמרות מאמר אם כל חי ח״ג סימן כג) שאליהו מקריב קרבנות בביהמ״ק בזה״ז, ויש לו מעות מתרומת הלשכה שנגנזות לכן וכו׳. וצ״ל שע״י החשק והרצון מעלה עליהם כאילו תרמו שקלים, ולזה מועיל קריאת פרשת שקלים אף בזה״ז. עכת״ד.

ויש למצוא סמך לזה ברוקח (סימן רלג) שהביא ממדרש, למה נותנים (מחצית השקל) ו׳ גדמיסין של כסף, לפי שחטאו בו׳ שעות, והם חטאו במחצית היום לכך יתנו מחצית השקל וכו׳. כל העובר, מי גרם לפרשת שקלים העבירה של עגל. אר״א בר כהנא בשם ר׳ לוי, כיון שקבלו ישראל את התורה, ירדו ק״כ ריבוא מלאכי השרת זוניאות ועטרות בידם, ב׳ מהם נזדוגו לכל או״א, מישראל אחד נותן עטרות ואחד חגרו זוניאות, כיון שעשו אותו מעשה, ירדו אותם המלאכים והעבירו אותם עטרות מראשיהם וכו׳, ונאמר לו לך רד מגדולתך, וכשטחן העגל ולמד סניגוריא על ישראל וישב בנקרת הצור והגין עליו הקב״ה ידו מפני מלאכי זעף, ומשם נטל משה קרני הוד וקרנים מידו, אמר כשם שזקפתי ראשך, כך אזקוף ראש בני, כי תשא ראש בני ישראל. ע״כ. ומבואר שפרשת שקלים היא תיקון להחזרת הכתרים].

אם כל הד׳ פרשיות מדאורייתא - יישוב תמיהת הגר״א על מרן הבית יוסף

והנה מרן בב״י (סימן תרפה) הביא בשם התוס׳ (ברכות יג. ד״ה בלשון) שיש פרשיות המחוייבין לקרות מדאורייתא כמו פרשת זכור ופרשת פרה אדומה. ובשלחן ערוך שם (סעיף ז) כתב מרן, י״א שפרשת זכור ופרשת פרה אדומה חייבים לקראם מדאו׳, לפיכך בני הישובים שאין להם מנין צריכים לבא למקום שיש מנין. [ומש״כ בב״י בריש הסימן: ארבע פרשיות שתקנו חכמים לקרות וכו׳, לא נחת לדקדוק הלשון]. וכ״ה בב״י לעיל (סימן קמו) וכל מיני התרות אלו שכתבו המפרשים להקל בשמיעת קריאת התורה, אינם ענין לפרשת זכור, שהיא מן התורה בעשרה, כמבואר בדברי הרא״ש פרק שלשה שאכלו (סימן כ), ובדברי סמ״ק. והתוספות (ברכות יג.) כתבו דפרשת זכור ופרשת פרה הוו דאורייתא. ע״כ. וכ״ה בשו״ע שם ״וכל זה אינו ענין לפרשת זכור ופרשת פרה שהם מדאוריתא וכו׳״. [ובברכ״י שם העיר דהתם משמע דפשיט״ל הכי למרן טפי].

ובביאור הגר"א כאן כתב על דברי מרן: "בתוס' שלפנינו ליתא לא בברכות ולא במגילה, וכן ברא"ש (פ"ד דברכות) ליתא אלא זכור, ונוסחא משובשת נזדמנה לו". ע"כ. גם בלחם חמודות (ברכות פ"א אות לא) כתב, לא ידעתי אנה מצאו לפרשת פרה, וגם לא ידעתי 'כמו' דקאמרי, לאתויי מאי וכו', ע"כ.

גם השל"ה (ריש מסכת מגילה) כתב: "ובתוס' פרק היה קורא כתבו דפרשת זכור ופרשת פרה דאורייתא הביאם הב"י בא"ח סימן קמ"ו ובסימן תרפ"ה. ומהר"ש ז"ל כתב בספר חכמת שלמה דטעות הוא ומחק "פרשת פרה". ע"כ. וכ"ה במטה משה בשם מהרש"ל בחכמת שלמה שטעות סופר יש בתוספות.

אולם הנה דבר ה' אמת בפי מרן. ומלבד שדברי מרן בשם התוס' מפורשים כבר בתה"ד (סימן קח) ע"ש "שבתוס' הקצרות מברכות פ"ב כתבו דפרשת זכור ופרשת פרה אדומה חייבים לקרותן מן התורה". ובמג"א כאן הביא דברי תה"ד הנז', אלא שתמה עליהם, דבאמת אין טעם בקריאתם מדאורייתא, וגם לא ידענא היכא רמיזא. וסיים, ול"נ שהגירסא הנכונה כמ"ש בחי' הרשב"א, שלא מצינו קריאת ס"ת מן התורה, אא"כ יאמר רש"י שתהא קריאת הפרשיות כגון פרשת פרה ופרשת זכור וכיוצא בהן מן התורה, ע"כ. וגם הב"ח כאן תמה ע"ז.

אכן הדברים מפורשים בתוספות הרא"ש (ברכות יג.). וז"ל, מיהו אפשר שיש קריאה שהיא מן התורה כגון פרשת זכור ופרשת פרה אדומה וכיוצא בהם. [ושם (דף מז:) כתב, דלא מסתבר לומר דאיירי בעשה דאורייתא כגון לקרות פרשת זכור שהיא מן התורה]. וכן כתב עוד בתוס' הרא"ש עמ"ס סוטה (בדף לב:): ומיהו אשכחן קצת קריאות שהן מן התורה, כגון פרשת זכור ופרשת פרה וכיוצא בהן. ע"כ. גם הריטב"א (מגילה יז:) כתב, מיהו בלאו הכי יש לנו קריאות בחיוב מן התורה, כגון פרשת זכור דאמרינן לקמן (יח.) זכור בפה, וכן פרשת פרה, וכמו"כ הקהל ופרשת שוטרים וכו'.

וכן בבאר שבע (סוטה שם. ובדף לט.) כתב בפשוטו, שפרשת זכור ופרה הם פרשיות המחוייבים לקרות מדאורייתא. וכ"ה שם (לג.) בשם התוס' (ברכות שם), שקריאת התורה אינה מן התורה אלא מדרבנן, לבד מפרשת זכור ופרשת פרה אדומה דהוי דאורייתא. ובאליה רבה (סימן תרפה אות כא) כתב שגם הרשב"א (ברכות יג.) כתב כן בשם התוס', ומה שכתב הרשב"א "כגון פרשת זכור ופרשת פרה וכיוצא בהן שהן מן התורה", נראה לי פירושו, לרבות גם פרשת שקלים ופרשת החודש. ומוכח שגם פרשת שקלים והחודש הוו מן התורה. ע"ש.

ומרן החיד"א במחזיק ברכה (סימן קמו) הביא כן בשם תוס' רבינו יהודה. והוא בתוס' רבינו יהודה שירליאון הנדפס מחדש (ברכות יג. עמוד קסא), ע"ש שכתב: ויכול להיות שקריאת ס"ת מן התורה, כגון בפרשת שקלים ופרשת זכור ופרשת פרה אדומה. ע"כ. והשל"ה (ריש מס' מגילה. דף רפ) כתב שאף אם ד' פרשיות הן דרבנן, יש ליזהר בהן יותר מפרשיות של כל השנה. וכן כתב באליה זוטא (סימן תרפה אות ט). וכ"כ בתוס' שאנץ (סוטה לג.) שגם פרשת פרה מן התורה, וע"ש בהערה.

ובקובץ בית אהרן וישראל (שנה ה גליון ד עמ' צג) הביאו שבתוס' בברכות שבדפוס הראשון של הש"ס (ויניציה ר"פ) מפורש שגם פר' פרה היא מה"ת, וכמו שהביא הב"י בשמם, ע"ש. וכיון שבכל הראשונים הנ"ל בברכות איתא להדיא גם פרה, ודאי שדברי מרן הב"י אמת ויציב, וכן מוכרח להיות הגירסא בתוס' ג"כ, ודו"ק.

ומצינו לכאו' סיוע לזה מדברי הר"י אלברצלוני בספר העתים (סי' קפד) שכתב: ונשאל רבינו האי גאון לענין גברי דמיכנפי בשבת פרשת שקלים וכיוצא בה, ולא מצאו הפטרה הראויה לאותו ענין, ומצאו הפטרה של אותו שבת וכו'. ע"כ. ולכאו' משמע שהקפידו להתאסף לקריאת שקלים יותר משאר שבתות השנה, ומזה נראה שכל ד' פרשיות הם מה"ת או באופא"ק, אך אין חיובם כמו שאר קריאת התורה של כל השנה. [וע"ע באו"ז (ח"ב סימן שצד,

תסד) שהביא תשובה, וששאלת אם יזדמן חתן באותו שבת של ר״ח טבת או בשבת של פרשיות במה מפטירין, נהגו לדחות אותה הפטרה של חתן שלא מצאנוה לא כתובה ולא שנויה מפי רבותינו, לפיכך נידחית מפני הקבועות והשנויות, וכ״ש מפני הפטרות של **ארבע פרשיות שעיקרן מן התורה** ואין ממירין בשום מקום. ואשתקד בשנה שעברה ישבו זקני קהלינו ונתיישבו בדבר ונמנו וגמרו שלא להחליף אותם הפטרות שאומרים באלול מחמשה עשר באב ואילך באותה הפטרה של חתן הואיל ופסק׳ רב כהנא ויש להם סמך מדברי רבותינו. ע״כ].

ומרן החיד״א בספרו יעיר אזן (מערכת ק אות יב) כתב, דמוכח בתוס׳ ישנים כת״י (פ״ב דברכות), שאפשר שגם פרשת שקלים ופרשת החודש הוו מדאורייתא. ובספרו בפתח עינים (שם) כתב, שראה כת״י תוס׳ ישנים על מס׳ ברכות שיכול להיות שהיא מהתורה כגון ״פרשת שקלים״ ופ׳ זכור ופ׳ פרה וכיו״ב. עכ״ל. וזה לשון הגנת ורדים (כלל א ס״ס לו): איברא דהכי מרגלא בפומייהו דרבנן דקריאת ד׳ פרשיות הללו הן מה״ת, ואנכי לא ידעתי היכן מצוה זו כתובה בתורה, ולכן נראה דאף דקרי ליה מה״ת, מדרבנן הן, אלא דאסמכינהו אקראי. על כן הא מיהא ראוי להחמיר בקריאתם כמ״ש. אמנם בקריאה דשאר פרשיות אין לעכב על הקטן אם יקרא אותה יחידי לבדו. ע״ש. גם בשו״ת פרח שושן (חאו״ח כלל ב סימן ג ד״ה וראיתי) כתב בתו״ד די״א שקריאת ד׳ הפרשיות הם מן התורה.

וכבר הבאנו לעיל מ״ש בפתרון תורה (פרשת זאת חוקת התורה) זאת, זו אחת מארבע פרשיות ששנה משה באותו היום, שאמר לו הקב״ה יהו קוראין לפני פרשה בזמנה, בר״ח אדר שחל להיות בשבת קורין פרשת שקלים, לידע שהן ראוין להביא קרבן מתרומה חדשה. בשניה זכור להזכיר מעשי עמלק, בשלישי פרה אדומה שיהו טהורין שאע״פ שביהמ״ק חרב וקרבנות בטלו פרת חטאת אינה בטילה, שנ׳ והיתה לכם לחקת עולם וג׳. ברביעי הזה. ע״כ. ומשמע שכל ד׳ הפרשיות הם מן התורה, שכך צווה השי״ת למשה. אולם יל״ד שסמכו על מה שאמרו קודם לכן שם בסמוך: זאת חקת, זה״ש מגיד מראשית אחרית וגו׳, מקדם הראה ה׳ למשה כל מה שעתיד להגיע בבניו, שנא׳ יודיע דרכו למשה. ותיכף הביא כל הנ״ל, וא״כ שמא הכוונה בזה, שרק הודיע השי״ת למשה על תקנת חכמים שיתקנו לקרות ד׳ פרשיות.

ובשו״ת דברי יציב (חאו״ח סימן רפח) כתב, שבכל השנה מצות קריאת התורה היא רק בשמיעה, וכדמשמע מדברי המגן אברהם (סימן ב׳ סק״ו), מה שאין כן בארבע פרשיות החיוב הוא באמירתם.

וז״ל התנחומא הנ״ל: ״משה לימד תורה לישראל והדריכן למצוות, ונתן להם סדרי תורה ופרשיות שקוראים בהם בכל שבת ובכל חדש וחדש ובכל מועד, והם מזכירים אותו בכל פרשה ופרשה, ובפרשת שקלים אמר משה לפני הקב״ה, רבש״ע משאני מת אין אני נזכר, א״ל הקב״ה חייך כשם שאתה עומד עכשיו ונותן להם פרשת שקלים ואתה זוקף את ראשן, כך בכל שנה ושנה שקוראין אותה לפני, כאילו את עומד שם באותה שעה וזוקף את ראשן, מנין ממה שקראו בענין וידבר ה׳ אל משה לאמר כי תשא את ראש, שא את ראש לא נאמר אלא כי תשא. ע״כ. ומבואר לכאורה שאמר הקב״ה למשה שבכל שנה יהיו ישראל קורין פרשת שקלים, ומזה סיוע לומר שגם פרשת שקלים היא מן התורה, פי׳ שמשה קיבל כן מסיני, או דנימא שהוא תקנת משה. (וטפי עדיף לומר דקאי על פרשת שקלים שקורין באדר). אך אין זה הכרח לומר שפרשיות אלו הם מה״ת או תקנת משה, די״ל שרק הודיע השי״ת למשה שעתידין חכמי ישראל לתקן תקנה זו. וכעין שמצינו בי״מ (ע׳ ברמב״ן ריש פרשת בהעלותך. ובמה שהבאנו בארוכה בילקו״י ריש הל׳ חנוכה) שאמר השי״ת למשה שיאמר לאהרן שעתידין בניו הכהנים להעשות על ידן נס חנוכה, ויקבע הדלקת הנרות לדורות.

ויש מקום לבאר בדברי המדרש הנז׳, שפרשת זו של שקלים נאמרה למשה בר״ח אדר,

ב. אין הנשים חייבות לבוא לבית הכנסת לשמוע קריאת פרשת שקלים, ומותר להעלות לספר תורה לקריאה זו נער פחות מבן עשרים שנה, אף שאינו בכלל מצות השקלים בזמן שבית המקדש היה קיים. ב)

ולכאורה כן מבואר בחזקוני (שמות ל יב) כי תשא, פירוש, בשנה השנית, וכדכתיב בפ׳ במדבר בשנה השנית וגו׳ שאו את ראש כל עדת בני ישראל, שכן כי תשא להבא משמע, ושאו מיד משמע. ״ופרשה זו נאמרה מבאחד באדר״, כדי להשמיע על השקלים לתרומת הלשכה לקנות הקרבנות להקריב מבאחד בניסן ואילך שבו הוקם המשכן, והלשון מוכיח ונתת על עבודת אוהל מועד שמע מינה שכבר נעשה אהל מועד כולו. ע״כ.

קריאת פרשת שקלים פחות מבן עשרים ולענין נשים בפרשת שקלים

ב) הנה יש לעיין אם יש חשש להעלות או לקרות בתורה בפ׳ שקלים פחות מבן עשרים. וכן יל״ע לגבי נשים אם יש מקום להחמיר להם שיבואו לשמוע גם פרשת שקלים, שהרי י״א שאף פרשת שקלים דאו׳, וכמו שהבאנו לעיל מתוס׳ ר״י שירליאון (ברכות רפ״ב) שאפשר שפ׳ שקלים ופרה וכיו״ב הם דאו׳. ע״ש. וכ״כ בא״ר (סימן תרפה אות כא) ובאו״ז (שם אות ט) שכ״נ ברשב״א. ובשו״ת גנת ורדים (חאו״ח כלל א ס״ס לו) כתב, דמרגלא בפומייהו דרבנן דקריאת ד׳ פרשיות, שהם: שקלים, זכור, פרה, והחודש, הם מן התורה. וכ״מ בפתרון תורה (פרשת זאת חוקת התורה). וראה בחזו״ע פורים (במקורות עמ׳ יח) שכתב בתו״ד לגבי פרשת פרה, ולפ״ז נראה שנכון להזהיר את הנשים לבוא ולשמוע גם קריאת פרשת פרה, שאף היא מה״ת, ונשים שייכות בה להטהר מטומאתן, ולאכול מקרבן פסח. ע״כ. ואי נמי שכל ד׳ הפרשיות הם מה״ת, יש לדון בזה גם לגבי שאר הפרשיות. אלא שלא שמענו כן וצ״ע.

והנה דעת הרמב״ם ועוד שמצות מחצית השקל בכל שנה לתרומת הקרבנות היא מגיל י״ג, אך דעת החינוך (מצוה קה), ורבינו עובדיה מברטנורא (שקלים פ״א מ״ג) שרק מבן עשרים חייב במחצית השקל. וכתב התוי״ט (שם מ״ד) שנח׳ במה שנאמר בתורה, זה יתנו כל העובר על הפקודים מחצית השקל וגו׳, כל העובר על הפקודים מבן עשרים שנה ומעלה יתן את תרומת ה׳. ונחלקו אם הפסוק הראשון קאי על הקרבנות, וכל העובר היינו כל העובר בים סוף, וא״ש שגם שבט לוי חייבים במצוה זו]. והפס׳ הב׳ שנאמר בו מבן עשרים מיירי בתרומת האדנים [ושבט לוי אינם בכלל]. ודעת החינוך שהפס׳ הא׳ קאי על תרומת האדנים, והפס׳ הב׳ קאי על תרומת הקרבנות. וע״ע ברמ״א (א״ח סימן תרצד), ובתפארת ישראל (פ״א דשקלים), ובשו״ת שער אפרים (סימן מה). ובשו״ת חכם צבי (סימן מט). ובשו״ת חתם סופר (חיו״ד סימן קנה). ובשו״ת מהר״ם שיק (חאו״ח סימן פ״ז).

ובתורה תמימה (שמות פרק ל הערה כב) כתב שגם דעת הרוקח (סימן רלב) והגר״א (בירושלמי שקלים פ״א ה״ג. וס״ל שכ״ה דעת הירושלמי) כד׳ החינוך. והעיר שם דלכאו׳ לפ״ז אין לאיש פחות מבן כ׳ לעבור לפני התיבה בתפלת מוסף להוציא את הצבור, ועל דרך שכתב בשו״ת בשמים ראש (סימן פט) דנשים פטורות מתפלת המוספין, משום דכיון דתפלה זו עיקרה באה לזכר לקרבן מוסף, וקרבן זה נעשה ממעות שקלים, ונשים שלא נתחייבו בשקלים אין להם חלק בקרבן מוסף. והו״ד בחי׳ הגרעק״א (או״ח סימן קו). [וכ״כ בשו״ת שלו (סימן ט) שהנשים פטורות מת׳ מוסף]. עכ״ד. ובספרו תוספת ברכה (פרשת כי תשא) שכתב דבזמנינו שכולנו בקיאים, ואין הש״ץ חוזר רק משום שנשאר התקנה, יכול גם פחות מבן כ׳ להתפלל לפני התיבה תפלת מוסף. גם בשו״ת שערי דעה (ח״א

סימן יז) כתב עפ״ד הגרע״א לפטור הנשים מתפלת מוסף, והוסיף שיש להזהר שלא ירד לפני התיבה לתפלת מוסף בחור פחות מכ׳ שנה, כיון שמוכח בירושלמי שפטור מחיוב שקלים. גם בס׳ חינא דחיי (סימן פח) העלה דאין לפחות מבן כ׳ לעבור לפני התיבה לתפלת המוספין להוציא אחרים, בכדי לצאת ידי כל הדיעות. ורק אם עבר אין מורידין אותו.

אולם הנה דעת רוב הראשונים הוא כדעת הרמב״ם וכ״כ הרמב״ן (עה״ת ר״פ כי תשא), וכ״מ בירושלמי (פרק א׳ דשקלים), וגם מ״ש בשם הרוקח, הנה בספר הרוקח (סימן רלג) מבואר שמבן י״ג תובעין אותו אלא שאין ממשכנין. והעיקר כגירסת הגר״א בירושלמי שבחור בר מצוה חייב ליתן שקלים. ואף את״ל כהגירסא בירושלמי לפטור, הרי מוכח בגמ׳ שלנו שהוא חייב. וכמו שהוכיח השער המלך (פ״א מהל׳ שקלים). הילכך אין להקפיד שיהיה דוקא בחור בן עשרים שנה ומעלה להיות שליח צבור לתפלת מוסף.

ובספר מרפסין איגרי (ע׳ כא) הביא בשם הגאון ר׳ יחיאל מיכל פיינשטין זצ״ל שכתב, דיש חילוק בין נשים למי שהוא פחות מכ׳ שנים, דנשים לעולם לא יגיעו לחיוב מחצית השקל לכן הן פטורות גם מתפילת המוסף, אך אדם שגילו פחות מעשרים, הרי סופו שיגיע לגיל עשרים ויתחייב, א״כ שייך בתורת המוספין קרינן ביה, ולכן חייב גם כשהוא קטן מעשרים בתפילת המוסף. וכבר קדמו הגר״י אלחנן בשו״ת באר יצחק (ס״ס כ) שהק׳ ע״ד הגרעק״א שא״כ אף כהנים ולויים שפטורים מן השקלים אטו יפטרו מתפלת מוסף, וכן קטנים הפחותים מעשרים שנה אטו יהיו פטורים מתפלת מוסף. ואפילו את״ל שאני קטנים הפחותים מכ׳ שנה דאתו לכלל חיובא, עכ״ז קשה מכהנים ולויים. אלא ודאי שאין תפלת מוסף תלויה בשקלים כלל. ולכן נשים ג״כ חייבות בתפלת מוסף. ע״כ. אלא דלק״מ, שהרי אנן קי״ל שהכהנים והלויים חייבים בשקלים, וכמו שפסק הרמב״ם, וכדברי ריב״ז במשנה. וגם קטנים הפחותים מבני עשרים חייבים מגיל בר מצוה ואילך. גם בדעת תורה (א״ח סימן רפו) הק׳ דא״כ למ״ד דכהנים אינם שוקלים הכ״נ דפטורים מתפלת מוסף.

גם בשו״ת עמודי אור (סימן ז) כתב שאפשר להשיב ע״ד הגרעק״א, דא״כ למ״ד (שקלים פ״א מ״ד), שלויים לא היו שוקלים, א״כ יהיו פטורים מתפלת המוספים. והרי בסוכה (נג.) איתא, דר׳ יהושע אמר ״משם לתפלת המוספין״, ורבי יהושע היה לוי (ערכין יא:), ואין לומר שהיה מתפלל מוסף בנדבה, שהרי תפלת מוסף אינה באה נדבה. גם אין לומר שאע״פ שהיו פטורים, מתפללים היו מוסף, כמו הנשים שמברכות על מ״ע שהזמן גרמא, שהרי הרמב״ם וסיעתו חולקים על זה. ובאמת שנ״ל שהנשים אע״פ שלא היו שוקלות, גם הן היו מתכפרות בכל קרבנות הצבור, שהרי כמה כפרות תלויות בקרבנות צבור, והכי מבואר בשבועות (ח.). וכן מוכח בזבחים (ד.). ע״ש. וזה נכון בסברא. לפיכך נשים חייבות אף בתפלת המוספין. עש״ע. וכ״כ בשו״ת זכר יצחק (סוס״י ב), וז״ל: ומכבר השגתי על האחרונים שרצו לומר שהנשים פטורות מתפלת המוספין, משום שאינן שוקלות לקרבנות, והרי מהגמרא בזבחים (ד.) יש להוכיח שהנשים חייבות במוסף, ואע״פ שאינן שוקלות לקרבנות מ״מ מתכפרות הן בקרבנות הצבור. ע״כ.

ובשו״ת אפרקסתא דעניא (סימן כב אות ב) כתב, שאף אם פטורות ממצות שקלים מן הדין, מ״מ כיון שהיו יכולות לחייב עצמן לתת, כדי שיהיה להן חלק בקרבנות הצבור לכפרתן, כדתנן (שקלים פ״א מ״ח), שאם שקלו מקבלים מידן, לכן יכולות לחייב עצמן בתפלת המוספין. ע״כ. ובשו״ת בית יצחק (א״ח סימן יז) כתב דאם נשים פטורות ממוסף, א״כ לא הי׳ להם חלק גם בשאר קרבנות צבור, ובמה יתכפרו בטומאת מקדש וקדשיו וביוה״כ, ובוודאי יש להם כפרה. גם בשו״ת שו״מ (תניינא ח״ב סימן נה) דחה סברא זו, מטעם דנשים חייבות בכל מה דאיתא בקדושת שבת, ותפילת מוספין

ג. מפטירים "ויכרות יהוידע" שמדבר שם בענין השקלים, שנאמר, כסף נפשות ערכו. ג)

ד. אם חל ראש חודש באחד בשבת, נוהגים לומר בסוף ההפטרה פסוק ראשון ואחרון של הפטרת מחר חודש. וכן ראש חודש אדר שחל בשבת, שמפטירין בו הפטרת פרשת שקלים, נוהגים לומר אחר ההפטרה פסוק ראשון ואחרון מהפטרת שבת וראש חודש, כה אמר ה' השמים כסאי וגו'. ד)

ה. יש אומרים שאין להעלות קטן למפטיר בפרשת שקלים והחודש. אחר שקוראים בספר תורה שני. ויש מתירים להעלות קטן למפטיר גם כשמוציאין שני ספרי תורה. ובמקום שנהגו להקל אין למחות בידם, שיש להם על מה שיסמוכו, ובלבד שיהיה

נמי בכלל כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה. וראה בזה בשו"ת יביע אומר חלק ב' (או"ח סי' ו), ובחלק ט (או"ח סימן קח אות נו). ובשו"ת שבט הלוי (ח"ד סימן יב אות ב) כתב, שהנשים מתפללות תפלת מוסף, לא מתורת נדבה, כמ"ש המהר"ם שיק, אלא דשויוה חובה עלייהו כאילו הן מצוות עליה, ומתפללות מוסף כמי שמחוייב להתפלל. ע"ש. ובמקראי קודש להגרצ"פ (פורים סימן י) מסתמיך ואזיל ע"ד הבאר יצחק ועמודי אור, שהנשים חייבות בתפלת המוספין, מפני שאין הדבר תלוי בנתינת השקלים אלא בכפרת הקרבנות, ומכיון שאף הפטורים מן השקלים מתכפרים בקרבנות הצבור, לפיכך יש לחייב הנשים במוסף. ע"כ. וכן העלה בשו"ת להורות נתן (ח"ג סימן יד וטו). וכ"כ בשו"ת פתחא זוטא (חאו"ח סימן ז). ע"ש. וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סימן א). ובילקוט יוסף שבת כרך א (מהדורת תשנ"א, עמוד שסח).

ובשו"ת משנה הלכות (ח"ו סימן סא) כתב, דאף למאן דאמר פחות מבן עשרים אינו שוקל, אין זה מטעם דאינו בכלל חיוב אלו הקרבנות, דודאי הוי בכלל כל המצות, אלא דאינו בר עונשין מבית דין של מעלה, וכיון שהוא בכלל המצות האלו לכן שפיר נעשה ש"צ להוציא י"ח אותם שחייבים ושוקלין שקליהן. וגם י"ל דקרבנות צבור ב"ד זיכו המעות לכולם, בכדי שכל או"א יהיה לו חלק בקרבן צבור וא"כ אפילו פחות מבן כ', ולפ"ז אפשר שגם נשים בכלל. ע"ש. וסברא זו מהר"ם שיק, עמ"ש בזה (חאו"ח ס"ס צ), ובחיבורו על המצות (מצוה קו אות ב. ובס"ס ש), ושם סיים, די"ל דאף על פי שהנשים פטורות משקלים, יש להן חלק בקרבנות הצבור, וכדתנן תורמין על האבוד ועל הגבוי וכו'.

ולענין הלכה, הנה רבו הפוס' שאף הנשים חייבות בתפלת המוספין, וכן נראה עיקר, שהנשים אשר נשא לבן אותנה בחכמה, צריכות להתפלל גם תפלת המוספין. וה"ה שאף בחורים הפחותים מבני עשרים שנה, רשאים לעבור לפני התיבה לתפלת המוספין. וכמו שהעלה בחזו"ע שבת ב' (עמוד רד במקורות). ובהלכה שם סעיף ג' כתב, שגם הנשים רשאות להתפלל תפלת המוספין, ולכן אם מתפללות לא חל עליהם חובת קידוש רק אחרי תפלת מוסף.

ג) בגמ' מגילה (כט:) בשלמא למ"ד כי תשא היינו דמפטירין ביהוידע הכהן, דדמי ליה, דכתיב כסף נפשות ערכו. וכן כתבו הפוסקים. וכן הוא בטור ובשלחן ערוך (סימן תרפה).

ד) עי' בשו"ת קב חיים (סימן סב), ובחזו"ע פורים (עמ' א'). ועיין בחזון עובדיה על פורים שכתב לגבי פרשת החודש, שאם חל ר"ח ניסן בשבת. נוהגים לומר פסוק ראשון ואחרון מהפטרת השמים כסאי. ע"ש. וה"ה לגבי פרשת שקלים, דמאי שנא.

הקטן יודע למי מברכים והוא גם כן יותר מבן שש שנים. [ולענין פרשת זכור ופרה ראה להלן בדיני פרשת זכור]. ה)

ו. אם חל ראש חודש אדר בשבת וטעו וקראו פרשת שקלים בשבת שלפניו, אינם צריכים לחזור ולקרוא פרשת שקלים בראש חודש אדר. ו)

אם נהגו להעלות קטן למפטיר בפרשת שקלים והחודש, אין למחות בידם

ה) אם קטן יכול לעלות למפטיר, היכא שמוציאין ב' ספרי תורה, הנה בספר המנהיג (הלכות חנוכה סימן קנ) הביא להלכה את דברי רבינו תם, שאין הקטן עולה לעליית מפטיר כשמוציאים ב' ספרי תורה. וכן כתבו בשו"ת התשב"ץ (ח"א סימן קלא, וח"ג סימן קעא), ובשו"ת הריב"ש (סימן לה), ועוד. וכן בשו"ת הרשב"ש (סימן קט), ובשו"ת הרדב"ז (בלשונות הרמב"ם סימן רנט), א"ר (סימן רפב סק"ח), ובשו"ת פרח שושן (כלל א סימן ח), ובשו"ת גנת ורדים (כלל א סימן לו), ובשו"ת משה ידבר (הל' תפלה סימן א). וכתב בשו"ת זבחי צדק (ח"ב ס"ס ל) שכן הוא מנהגם כהלכה למשה מסיני. ע"ש. וע"ע בשו"ת ישמח לב פראנג'י ח"א (חאו"ח סימן יא).

אבל מדברי המרדכי (פרק ג דמגילה סימן תתמ) מוכח שאף בספר תורה שני עולה הקטן למפטיר. והובא בבית יוסף (סימן רפב). וכתב, שכן פסק בשו"ת מהר"מ מרוטנבורג, ושכן המנהג להקל. ע"ש. וכן דעת המהרי"ל (סימן קסז), והרמ"א בהגה (סימן רפב ס"ד), והב"ח (סימן תרפה), ובתשו' הב"ח (סימן קנח), ובכנה"ג (סימן רפב בהגב"י). גם מרן החיד"א בברכי יוסף (סימן רפד סק"ב) הביא בשם הרבה פוסקים להקל בזה. וכ"כ בפתח הדביר (סימן רפב סקי"א) שקהל שנהגו שקטן עולה למפטיר בספר שני אין לשנות ממנהגם. ובשו"ת פעולת צדיק (ח"ג סימן רסב) כתב, שכן מנהגם. וראה בזה בשו"ת יחוה דעת ח"א (סימן פא). וע"ע בשו"ת דבר משה (ח"א חאו"ח סימן כ), ובשו"ת גדולת מרדכי (סימן ד), ובשו"ת באר המים (סימן סו). ע"ש. ואמנם בפרשת זכור שחיוב קריאתה מן התורה, כתב בשו"ת מהרי"ל הנ"ל, שיש לפקפק אם הקטן יכול לקרוא הפרשה. ובשו"ת שאלת משה (חאו"ח ס"ס יז) פסק להקל גם בפר' זכור. ושם בשו"ת יחוה דעת, העלה שלכתחלה לא יעלה הקטן פחות מי"ג שנה בפרשת זכור. אבל אם כבר עלה לא ירד, והשליח צבור שהוא גדול יקרא בתורה, והקטן יברך. וראה עוד בחזו"ע פורים (עמ' כז).

ומה שכתבנו ובלבד שיודע למי מברכים וכו', הנה הב"ח (בס"ס תרפה, ובתשובה ס"ס קנח) מתיר אפילו בקטן שאינו יודע למי מברכים, כל שהש"צ הקורא בתורה הוא גדול. והט"ז (ס"ס תרפה) חולק עליו ואינו מתיר אלא ביודע למי מברכים. וכ"כ בשלחן ערוך הגר"ז (סימן רפב ס"ק טז). ע"ש. והמאמר מרדכי (סימן רפד סק"ד) הוסיף, שצריך שיהיה לפחות בגיל שש, דהיינו שהגיע לחינוך, והביא דברי המגן אברהם (סימן רפב ס"ק יב). וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ב (סימן יג אות יא).

אם חל ראש חודש אדר בשבת וטעו וקראו פרשת שקלים בשבת שלפניו

ו) דסוף סוף השמיעו על השקלים סמוך לאדר.

ועיין בשו"ת דבר משה ח"א (סימן מט) שכתב, שאם בשבת שאחר פורים טעו וקראו פרשת פרה, צריכים לחזור ולקרוא פרשת פרה בזמנה שהוא בשבת הבאה. ודימה דין זה למאי דתנן (מגילה ו:), שאם קראו את המגילה באדר א' ונתעברה השנה, שצריך לחזור ולקרוא המגילה באדר ב'. וכ"כ המג"א (סימן תרפח ס"ק יא) וז"ל: אם טעו וקראו הפרשיות והמגילה באדר א' צריך לחזור ולקרותן באדר ב'. אולם בשו"ת בארות המים (סימן ז) חולק על הדב"מ, והעלה שא"צ לחזור ולקרוא. והסכים עמו הגר"ח פלאג'י בספר החיים (ר"ס מב), דשוא"ת, וספק ברכות להקל. וכ"כ עוד בספר חיים (סימן מ אות ז),

ז. אם שכחו ולא קראו פרשת שקלים בשבת שקלים לפני ראש חודש אדר והפטירו בהפטרת השבוע, אפילו נזכרו אחר תפלת מוסף, חוזרים ומוציאים ספר תורה וקוראים בפרשת שקלים, והעולה מברך על הקריאה לפניה ולאחריה. ואחר קריאת פרשת

שאם טעו וקראו פרשת שקלים בשבת שלפניו, אין צריך לחזור ולקרות בשבת שחל בו ראש חודש אדר. כעין מ״ש הבארות המים לגבי פרשת פרה, וכ״ש כאן. ע״ש. וכן נראה דעת הרב דבר אמת (דף נט:).

ואמנם ביפה ללב (ח״ג סימן תרפה אות א, ובח״ה סימן תרפה סק״ג) כתב, שצריך לחזור ולקרוא פרשת שקלים בשבת הבאה. וכדבריו העלה בשו״ת יד יוסף שטארסבורג (ס״ס כח). אולם נראה שלענין הלכה, יש לפסוק כהגר״ח פלאג׳י ודעימיה, דשב ואל תעשה עדיף. וכן הורה הלכה למעשה הגאון ר׳ מנחם בן הגר״ש מרדכי בעל דברי מנחם, והובא בספר זכר עשות (מערכת ס אות לו). וע׳ בשו״ת שם משמעון מנשה (חאו״ח סימן יד). וע׳ בשלחן גבוה (סימן תרפה מחודש א) שכתב, שאם טעה הש״צ והקדים לקרות פר׳ פרה שלא בזמנה, א״צ לחזור לקרותה בזמנה. אבל בני הישיבה חלקו עליו, ואמרו שצריך לחזור לקרותה בזמנה, כמ״ש בשו״ת דבר משה (סימן מט). ע״ש. והעיקר כדברי השלחן גבוה. והכף החיים (סימן תרפה סק״ד) הביא להלכה דברי היפה ללב שחייבים לחזור ולקרות פרשת שקלים בזמנה, ואשתמטיתיה דברי הגר״ח פלאג׳י וסיעתו, שפסקו להיפך, דשב ואל תעשה עדיף.

וע״ע למהר״א פלאג׳י בשו״ת ויען אברהם (סימן כה דף יא:) שאחר שהביא דברי מר אחיו הרב יפה ללב, כתב, אולם בשנת התרמ״ג אירע מעשה בכפר הסמוך לאיזמיר שקראו פרשת שקלים בשבת הקודם לשבת ור״ח, והוריתי להם שבשבת הבאה שהוא ב׳ דר״ח אדר, יוציאו רק שני ס״ת, א׳ לפרשת השבוע וא׳ לקריאת ר״ח, אלא שהמפטיר בפרשת ר״ח קודם שיברך ברכה אחרונה יקרא פרשת שקלים מהחומש, ואח״כ יברך ברכה אחרונה של הס״ת, ויפטיר בפרשת ר״ח ״השמים כסאי״. ופסוק ראשון ואחרון של הפטרת שקלים, ויברך ברכות ההפטרה שלאחריה. ע״ש.

ואע״פ שבשו״ת יביע אומר חלק ח׳ (אור״ח סימן טו אות כ) צידד לומר אחרת, הנה משנה אחרונה עיקר, כפי המבואר בחזו״ע (פורים עמוד כו) הנ״ל.

והראוני שבשו״ת מועדי ניסים (סימן נה הלכות פורים) דן בזה, והעלה שצריכים לחזור ולקרותה בזמנה. ושם הביא כן מספר כף החיים (אות ד) שהעלה שאף אם קראו פרשת שקלים בשבת שלפניו צריכים לחזור ולקרות עוד פעם בפ׳ שקלים בשבת שהוא אחד באדר, ושכן פסק בשו״ת יביע אומר (חלק ח׳ או״ח סי׳ טו), ע״ש. ולהאמור העיקר כמ״ש בחזון עובדיה וכמבואר.

ובית כנסת שטעו, ובשבת שקודם ר״ח אדר שחל בשבת, הוציאו ב׳ ספרים כדי לקרות בשני פ׳ שקלים, והסתפקו האם יקראו בשבוע זה פרשת שקלים, כדי שלא לבייש את הס״ת השני. נראה שלא יקראו פרשת שקלים, שיתכן שאין בכך מצוה, ורק בדיעבד נקטינן שיצאו ידי חובתם. ובס׳ חשוקי חמד (מגילה כט.) נשאל בכגון זה, אם עכ״פ יקראו בספר השני את המפטיר כדי שלא לבייש לס״ת. וכתב, דאף דאי׳ בש״ע (סי׳ תרפד ס״ג) שאם טעה בר״ח טבת שמוציאין שני ספרים, אחד לר״ח ואחד לחנוכה, וקרא ד׳ בשל ר״ח, אם כבר הוציאו עוד ספר, משום פגמו יקרא עוד אחד בשל חנוכה, מ״מ יש לחלק, דהתם היו צריכים לקרוא בשל חנוכה רביעי, אלא שטעו ולא קראו בו, בכהאי גוונא אמרינן דהוי פגם לספר תורה, מה שאין כן בענייננו דלא היו צריכים לקרוא בו, והוציאוהו בטעות, בכהאי גוונא יהיה פגם לספר תורה הראשון אם לא יקראו בו מפטיר, והוי בבחינת אין מעבירין על המצוות, והפגם בו כבר נעשה

שקלים, אומר העולה לתורה חצי קדיש, ומפטיר ב"ויכרות יהוידע" בלי ברכות לפניה ולאחריה, שהואיל וכבר הפטירו בהפטרת השבוע אין צריך לחזור ולברך. ז)

ח. אם שכחו ולא קראו פרשת שקלים, ולא נזכרו עד שעת מנחה של השבת, יש אומרים שבכל זאת מוציאים ספר תורה של פרשת שקלים ויקראו בו אחר קריאת ספר תורה של מנחה. ויש אומרים שהתקנה לקריאת פרשת שקלים אינה אלא בשחרית, ולכן כשלא נזכרו עד שעת המנחה הוה ליה כעבר זמנו בטל קרבנו. ולמעשה שב ואל תעשה עדיף. ומכל מקום יש אומרים שעדיין יש תשלומין לפרשת שקלים בשבת הבאה אחר קריאת ספר תורה בשחרית. ויש אומרים שמכיון שעבר השבת שוב לא יקראוה בשבת הבאה. ואפשר לסמוך על סברא ראשונה לקרוא פרשת שקלים בשבת הסמוכה, שהיא קודם "שבת זכור". ח)

בעצם זה שהוציאוהו שלא כדין, אבל במה שלא קוראים בו אין פגם, ולכן אל יקראו בו. וצ"ע.

ואם טעו וקראו אחת הפרשיות בשבת הפסקה, כתב בספר אשרי האיש (חלק ג עמוד רעט) שיש לחזור ולקוראה בזמנה. ע"כ. וצ"ע למעשה.

ז) מ"ש שחוזרים ומוציאים ס"ת וכו' כן כתבו בשו"ת גנת ורדים (כלל א' סימן לה־לו). ובשו"ת פרח שושן (כלל א' סימן ח). וכ"פ בשו"ת משפטי עוזיאל (חאו"ח מה"ת סימן טו).

ומה שכתבנו שקוראים ויכרות יהוידע בלי ברכות, כן הוא בשערי אפרים (שער ח אות צב), ובפתחי שערים שם. ובחזון עובדיה פורים (עמוד כא).

אם לא קראו פרשת שקלים בשחרית אם יקראו במנחה של שבת

ח) הנה בזכור לאברהם (מע' ס"ת דף עה.) כתב בשם ה"ר משה בר דוד, שיקראו פרשת שקלים אחר קריאת התורה של מנחה. וכ"כ בספר מעייני ישועה (דף כח ע"ד). וכ"פ בשו"ת התעוררות תשובה ח"ד (סימן סח). אולם בשו"ת יוסף אומץ (סי' כז) כתב, שהתקנה היתה בשחרית ולא במנחה. וכן כתב בשו"ת אהל יצחק חסיד (חאו"ח ס"ס ב). ושלא כפי הנראה מד' מהר"י אלגאזי באמת ליעקב שקוראים במנחה. ועיין למרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סימן כז), ובשו"ת יבי"א ח"ד חאו"ח (סימן יז אות ה־ו).

ולמעשה שב ואל תעשה עדיף, וכמבואר בחזון עובדיה פורים (עמ' כא).

ולכאורה כל זה לענין שלא יקראו בברכות, אבל למה לא יקראו בלא ברכות, שבאופן כזה אין שום חשש. ובפרט שיש ראשונים שכתבו שגם פרשת שקלים היא מן התורה, כמו שהבאנו לעיל.

אם לא קראו פרשת שקלים אם יש תשלומין לשבת הבאה

ומה שכתבנו לענין תשלומין לשבת הבאה, הנה דעת מהר"י שבאבו בשו"ת גינת ורדים (כלל א סימן לה), שיש תשלומין לקריאת פרשת שקלים. וכ"פ בשו"ת מהר"ם שיק (חאו"ח סימן שלה), ונתן טעם לזה שעדיין שייך מה שאמרו הקדימו שקליכם לשקלי המן, וגם עדיין ראויים להביא השקלים (עד ניסן). ע"ש. וכ"פ מדנפשיה בשו"ת התעוררות תשובה ח"ד (סימן סח). וע"ע בשו"ת בית דוד (חאו"ח סימן קו).

ואמנם מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סימן כז) דייק מדברי מהר"י זיין, דהיינו שנזכרו שלא קראו פרשת שקלים בשחרית שבת שקלים, קודם שיצאו מבית הכנסת, ואמטו להכי הסכימו שיוציאו ס"ת מחדש ויקראוה.

אבל אם לא קראו פרשת שקלים בשבת שקלים, לא יקראוה בשבת הבאה, וכמ״ש הרב גנת ורדים, דכיון שעבר עיצומו של יום שתקנו לקרות פרשת שקלים, אין לנו לחדש מדעתינו לקרותה בשבת הבאה, דעבר יומו בטל קרבנו. וכל מדות רז״ל באו בדקדוק. עכ״ד.

ומ״מ לא עלה על לב אפי׳ להסתפק אם יקראוה במנחה, או ביום שני, משום דכ״ע ידעי דבמנחה ויום שני, התקנה לקרות מפרשת השבוע הבא, ולא קריאה עיקרית.

ומ״מ בנידון דידן יש מקום לומר דהגם דיצאו מביהכ״נ, אם הוא קודם חצות, ישתדלו ללכת לבית הכנסת כולם או מקצתם, ויקראו פרשת שקלים בס״ת. אמנם אם כבר בא זמן המנחה כבר עבר זמן קריאת פרשת שקלים ואין לה תשלומין.

וכן כתבו בשלחן גבוה (סימן תרפה מחודש א׳). ובשערי אפרים (שער ח סימן צה). ובמשנ״ב.

והנה בילקוט יוסף [מהדורת תשמ״ח], נתבאר שאין לזה תשלומין לשבת הבאה, דשב ואל תעשה עדיף. והוא עפמ״ש מרן אאמו״ר בקול סיני, ומ״מ בחזו״ע נתבאר שיקראו בשבת הבאה, ומשנה אחרונה עיקר.

וכנראה חזי לאיצטרופי סברת הגינת ורדים (חאו״ח כלל א סימן מט), שבכל עת וזמן שיסכימו עשרה מישראל לקרות בתורה בברכותיה, אפי׳ בימים שלא קבעו בהם חז״ל חיוב קריאת ס״ת, יכולים לעשות כן, ואין בזה שום חשש של איסור ברכה לבטלה. והוכיח כן ממ״ש בספר תיקון ישכר, שבמקומות שקוראים המגילה בי״ד ובט״ו באדר, מפני הספק שמא היו מוקפות חומה מימות יהושע בן נון או לא, אע״פ שעל המגילה אין לברך אלא בי״ד ולא בט״ו, מפני שרוב מדינות העולם אינן מוקפות חומה מימות יהושע בן נון, וכמבואר ברמב״ם (פ״א מהל׳ מגילה הי״א), ובטור ושלחן ערוך (סימן תרפ״ח ס״ד). מ״מ על קריאת התורה שקוראים בפורים בפרשת ויבוא עמלק, יש לברך גם ביום ט״ו, כמו ביום י״ד, ואין בזה חשש איסור של ברכות לבטלה, ושהרצו הדברים לפני מרן הב״י, והסכים עמהם להלכה ולמעשה. ע״כ. וכן בספר ברכות המים (סימן קלה) תמך בדברי הגינת ורדים הנ״ל. וכן פסק בספר בן איש חי (פרשת תצוה אות יד). וכן העלה בשו״ת אם הדרך (חאו״ח סימן ב). ובספר מאמר מרדכי (סימן תקסו סק״ה) כתב, על מה שנהגו במקומו משנים קדמוניות ביום מסויים שאירע בו נס, וקבעוהו ליום טוב בהודות והלל להשי״ת, וקוראים בס״ת בברכות בפרשת שירת הים, ואפי׳ חל אותו יום בשני או בחמישי, דוחים קריאת פרשת השבוע וקוראים בפרשת שירת הים. שהמנהג יסודתו בהררי קודש ויש להם ע״מ שיסמוכו. ע״כ. גם בשו״ת מהרש״ג (ח״ב סימן צב בהערה), כתב שאפי׳ כשאין חיוב מתקנת חז״ל לקרות בתורה, אין בזה חשש ברכה לבטלה, שהרי אנו נוהגים לקרות בתורה בליל שמחת תורה בברכות התורה, ולא חששו לברכות לבטלה. ע״ש.

ואמנם מרן החיד״א בברכי יוסף (סימן קלה) כתב לחלוק על הגינת ורדים הנ״ל, וכן הסכים בספר מנחת אהרן (דף קנג:), שיש לחוש בזה משום איסור ברכה שא״צ, וכ״כ בפשיטות הנצי״ב בשו״ת משיב דבר (חאו״ח סימן טז), שיש בזה איסור ברכה לבטלה. וכ״כ בשו״ת גורן דוד (סימן נ). וכמבואר כל זה בשו״ת יחוה דעת ח״א (סי׳ עט), מ״מ סברת הגנת ורדים וסיעתו הנ״ל ראויה להצטרף לסניף לסברת האומרים שיש תשלומין לפרשת שקלים. ובפרט כאשר אינם קוראים כן בתורת קריאה חדשה, אלא יחד עם חובת היום, או בתורת עולה נוסף על ז׳ עולים של חובת היום. דבאופן זה קיל טפי.

ושמא גם חזי לאצטרופי סברא נוספת, דאפשר שדברי החיד״א הנז׳, דכיון שעבר עיצומו של יום שתיקנו לקרות פרשת שקלים, אין לנו לחדש מדעתינו לקרותה בשבת הבאה, דעבר יומו בטל קרבנו, וכל מדות רז״ל באו בדקדוק. עכ״ד. וסברא זו שייכת רק למ״ד פרשת שקלים מדרבנן, אבל כיון לאותם ראשונים שכתבו שגם פרשת שקלים מה״ת, לפ״ז שייך טפי לומר שלא היתה התקנה בדוקא על שבת זו, אלא

ט. אם טעה המפטיר ולאחר שקרא בספר תורה פרשת שקלים הפטיר הפטרת השבוע, אם נזכר באמצע ההפטרה, מפסיק, ומפטיר ויכרות יהוידע ויברך ברכות ההפטרה לאחריה. ואין צריך לחזור ולברך ברכה ראשונה של ההפטרה לפני ויכרות יהוידע. ואם לא נזכר עד שסיים הפטרת השבוע ובירך ברכות שלאחריה, יש אומרים שצריך לחזור ולברך ברכות ההפטרה לפניה ולאחריה כדי להפטיר ויכרות יהוידע כתקנת חז"ל. ויש אומרים שחוזר ומפטיר ויכרות יהוידע בלי ברכות. וספק ברכות להקל. לכן יחזור להפטיר ויכרות יהוידע בלי ברכות. והוא הדין בשאר הפטרות של ארבע פרשיות. ט)

העיקר שקוראים בזמן שמכריזין עדיין על השקלים. וצריך לעיין בזה.

אם טעה המפטיר ולאחר שקרא בספר תורה פרשת שקלים הפטיר הפטרת השבוע

ט) בשו"ת דבר משה ח"א (סימן כה אות ג), כתב,

בדין מפטיר שבירך בר' הפטרה והתחיל להפטיר בהפטרת השבוע, ושוב נזכר שהיה צריך להפטיר "מחר חדש", ונסתפק מהרי"ד בעל בית דוד, אם צריך לחזור ולברך, וכתב, דנראה שא"צ לחזור ולברך, וראיה מהגנת ורדים (כלל א סימן כ). ע"כ. וכוונתו, שהגנת ורדים שם הביא מ"ש מרן בשלחן ערוך (ס"ס קמ) בדין המברך על קס"ת והתחיל לקרות, והזכירוהו שצריך לקרות בפרשה אחרת, י"א שא"צ לברך, וי"א שצריך לברך. וע"ז האריך הגו"ר למעניתו והעלה שא"צ לברך. ע"ש. וס"ל להדב"מ דה"נ דמי להתם וממילא א"צ לחזור ולברך. אולם הבית דוד מספקא ליה בהאי מילתא, אע"ג דלגבי קס"ת פשיטא ליה כל בתר איפכא, וכמ"ש בשו"ת בית דוד (סימן סא) שיש לפסוק כד' מרן השו"ע וכי"א בתרא שצריך לחזור ולברך. [וע"ע בספר אגורה באהלך (דף א ע"א) שהביא ד' הבית דוד בזה. וכ"כ בשו"ת מהר"י פראג'י (סימן נה). וזה שלא כמ"ש השבו"י ח"א (סימן א) שדעת מרן להקל בזה שא"צ לחזור ולברך. דליתא. וכן העיד בתיקון ישכור שעשה מעשה בפני מרן הב"י להצריכו לחזור ולברך. וע' בברכי יוסף (סימן קמ סק"ב). ואכמ"ל]. נראה דלגבי הפטרה דקילא י"ל שא"צ לחזור ולברך. אכן בס' כסא אליהו (סימן רפד סק"ג), הביא דברי הדב"מ, וכתב, דאנן בדידן דקי"ל כי"א בתרא בס' קמ, להצריך לחזור ולברך גבי קס"ת, וכן נהגנו, פשיטא דה"ה לענין הפטרה. ושמעתי שכ"פ בתשובה רב אחאי גאון מהר"ר אברהם ישראל (בעל בית אברהם על חו"מ). ע"כ. נמצא דס"ל שאין בין קס"ת להפטרה ולא כלום. אכן לדידן נראה לדינא שאם נזכר באמצע ההפטרה, או בסופה לפני ברכות אחרונות, ודאי שא"צ לחזור ולברך, דלא עדיפא מס"ת שיש להורות דסב"ל. וכמ"ש מרן החיד"א בס' לדוד אמת (סימן ו אות סג). וכ"כ ביפה ללב (סימן קמ סק"ב). [וכ"כ הפמ"ג בזה (סימן רפד) לגבי ההפטרה. וכ"כ בשערי אפרים שער ט סימן לא].

ולכן העיקר בזה כהדבר משה הנ"ל. וכ"כ בשו"ת מחזה אברהם די בוטון (סימן ט אות טוב) שאם קרא הפטרת השבוע במקום מחר חודש, נסתפק מהר"י דוד (בעל בית דוד), ומהר"ח שאול הביא לזה ראיה מהגינת ורדים שא"צ לחזור ולברך. "ונראים דבריו". ע"כ. הנה שמצאנו חברים להדב"מ הנ"ל. וספק ברכות להקל.

פש גבן לברר אם כבר בירך ברכות אחרונות,

שבזה מוכח מדברי הדב"מ והכס"א, שעכ"פ בכגון הפטרת מחר חודש שנזכרה בש"ס (מגילה לא.), צריך לחזור ולברך. ולכאורה ה"ה להפטרת שקלים ביהוידע הכהן שנזכרה במגילה (כט:), צריך לחזור ולברך. ובפרט

שהמפטיר קרא בס״ת מיוחד מענין השקלים וההפטרה צריכה להיות מענין הפרשה שקרא המפטיר. [כמ״ש תוס׳ שבת כג: ובמגילה כג. ובמרדכי פ׳ בני העיר].

אכן בספר שיורי טהרה (מע׳ ה אות י) חולק עמ״ש

הכסא אליהו להצריך לחזור ולברך, אף בכל הפטרה דעלמא כשטעה וקרא הפטרה אחרת, וכתב שאף הדב״מ לא כ״כ אלא בהפטרת מחר חודש דהויא מדינא דהש״ס, משא״כ בשאר הפטרות, דמנהגא נינהו, וא״כ י״ל שאם טעה וקרא הפטרה אחרת, אין צריך לחזור ולקרות הפטרת השבוע, ואפי׳ לא בירך עדיין ברכות אחרונות, משום טורח ציבור, שמסתמא הציבור קראו הפטרת השבוע כראוי. ולפמ״ש בס׳ בארות המים (סימן ה) שאפילו בתקנה הנז׳ בש״ס בקריאת שני וחמישי, אם קרא בסדר אחר יצא, מינה דהוא הדין הכא שאפי׳ בהפטרת מחר חודש, אם טעה והפטיר הפטרת השבוע, והתחיל בברכות שלאחריה, שפיר יצא ידי חובה. ע״כ.

ובאמת שהפריז על המדה, במ״ש שאם טעה בשאר הפטרות דעלמא ״אפי׳ לא בירך ברכות אחרונות״, א״צ לחזור משום טורח צבור, שבודאי אין לחוש בזה לטורח צבור, כיון שיש לחוש שלא יצא י״ח בקריאת הפטרה אחרת שאינה מענין הפרשה, ואילו היה מביא איזה ראיה ברורה נגד הכסא אליהו ומר אחיו שיצא בדיעבד, החרשתי, אבל הואיל ואין לו ראיה על כך, למה לא יחזור לקרות ההפטרה הקבועה לפני ברכות האחרונות. ויכנס בספק ברכות לבטלה בקום ועשה. ומש״ש בתוך דבריו שאף הדב״מ שנסתפק בתחילה אם יחזור לברך, היינו דוקא כשלא התחיל בברכות שלאחריה, אבל בהתחיל גם הוא מודה שא״צ לתקן, אין זה מחוור, שא״כ לא היה מקום להסתפק אם יחזור לברך בר׳ ראשונה, כיון שעכ״פ יש צד לומר שיצא בדיעבד. וגם מראייתו מהגו״ר לגבי קס״ת מוכח, דדין הפטרה כקס״ת. וכן מ״ש בסו״ד לדמותו לד׳ הבארות המים, רב המרחק ביניהם, ולא קרב זא״ז. ומצאתי בס׳ שם משמעון (מנשה דע״ג ע״ד) שכ׳ לדחות ד׳ השיורי טהרה, והעלה שאם לא קרא ההפטרה מעין הפרשה לא יצא, וחוזר ומפטיר הפטרת השבוע. ומ״מ לענין ברכות י״ל דסב״ל. כי בשערי אפרים (שער ח סימן צב) כתב, אם טעה בשבת שקלים וקרא המפטיר בפר׳ השבוע, והפטיר הפטרת השבוע בברכותיה, צריכים להוציא ס״ת שני ויקראו בו פר׳ שקלים, ואחר ברכה אחרונה יאמר קדיש, ויפטיר ויכרות יהוידע בלי ברכה, לפניה ולאחריה. ע״כ.

ואף שיש לחלק, דשאני התם שעכ״פ קרא בהפטרת השבוע מעין הפרשה, משא״כ בהפטרה אחרת, מ״מ מי יכניס ראשו בספק ברכות, לכן יחזור ויפטיר בלי ברכות. עש״ב. אולם ראיתי למהר״ש קלוגר בס׳ שנות חיים (בקונט׳ שו״ת סת״ם סימן יוד ד״מ סע״ב) שפסק, שאם טעה והפטיר הפטרה אחרת צריך לחזור ולברך, ושכן מוכח בשערי אפרים (שער ט סימן לא) שכתב, אם בירך המפטיר והתחיל לקרות הפטרה אחרת, והזכירוהו, א״צ לחזור ולברך. ומוכח שאם כבר קרא האחרת ובירך לאחריה צריך לחזור ולברך, אא״כ ההפטרה תלויה במנהג מקומות, והפטיר כמנהג מקום אחר, שאז א״צ לחזור ולברך. ע״כ. צא ולמד מדיוקו מד׳ השע״א כמה גבהו דרכיו מדרכי השיורי טהרה, דדייק מהדב״מ כל בתר איפכא. ודו״ק.

אולם יד הדוחה נטויה לפמ״ש בשו״ת לבושי מרדכי (קמא חאו״ח סימן מז סעיף ב) להסביר ד׳ השערי אפרים (שער ח סימן צב), שאם טעו בפרשת שקלים והפטירו הפטרת השבוע, א״צ לחזור ולברך, שכל ברכות ההפטרה הם ברכות שבח והודאה, ואפי׳ ברכה א׳ אינה לבטלה, שעכ״פ קרא בנביא ושפיר קרינן אשר בחר בנביאים טובים וכו׳. ולכן העלה, שאם טעו בשבת ור״ח, וקראו הפטרת השבוע במקום השמים כסאי, ובירך לאחריה, שא״צ לחזור ולברך כשקורא השמים כסאי. ע״ש.

ולפ״ז י״ל שגם בטעות שכזו שקרא בעלמא הפטרת פרשה אחרת, יצא י״ח ברכות בדיעבד. וראיתי להאשל אברהם מבוטשאטש

י. שבת שקלים שמוציאים בה שני ספרי תורה מן ההיכל אל התיבה, ונמצא טעות בפרשת השבוע, עדיף לגלול הספר תורה השני לסיים בו פרשת השבוע, ואחר כך יגללנו לפרשת כי תשא, כיון שהפרשיות אינן רחוקות אחת מהשניה. וזה עדיף ממה שיוציאו ספר תורה אחר. י)

(בסימן תרפה) שכ׳ אם בירך על ההפטרה באחד מארבע פרשיות, והתחיל לקרות הפטרת השבוע, ונזכר, יחזור להפטיר הפטרה הראויה, והברכה הראשונה עלתה לו גם לצאת וכו׳. ואין זה דומה למי שהראוהו בטעות בס״ת בפרשה אחרת וכו׳, ואם אמר ברכות של אחר ההפטרה, נראה דלכ״ע צריך לחזור ולברך שנית על ההפטרה הראויה, לפניה ולאחריה. ומ״מ צל״ע. עכת״ד. אכן לד׳ הלבושי מרדכי א״צ לחזור ולברך. וכ״ה לד׳ השיורי טהרה. ושם משמעון. וספק ברכות להקל. וכמבואר בחזון עובדיה פורים.

יצא טעות בספר תורה ראשון, אם יוציאו אחר, או שיקראו בס״ת השני של פרשת שקלים

י) שגנאי הוא לס״ת להניחו ולהוציא ס״ת אחר.

והנה אע״פ שהאליה רבה (סימן קמ סוף סק״ד) כתב, בשבת שמוציאים שני ס״ת, אם נמצא טעות בס״ת הראשון אין לגלול הס״ת השני, ולהוציא ס״ת אחר למפטיר, אלא מיד מוציאים ס״ת אחר. ע״כ. וכ״כ בשיירי כנה״ג (סימן רפב הגב״י), וזת״ד: מעשה שאירע בשבת של חנוכה שהוציאו שני ס״ת כנהוג, ונמצא טעות בס״ת של פרשת השבוע, ויש חכמים שהורו שיש לסיים פרשת השבוע בס״ת השני שהוא של חנוכה, שהוא מוכן ועומד בתיבה, משום פגמו. ואני אמרתי דליכא משום פגם, שכיון שהוציאוהו לקרות בו של חנוכה, ועדיין לא הגיע זמנו, שהרי עדיין לא השלימו סדר היום, הרי הכל יודעים שהוא מוכן לקריאה של חנוכה, ולכן הנכון שיוציאו ס״ת אחר לסיים פרשת השבוע. ע״כ. אולם נראה שזהו דוקא כשמקום קריאתו של הס״ת השני מרוחק ממקום שאירע בו הטעות בס״ת הראשון, ויש טורח צבור לשבת דוממים ולהמתין עד שיגללו השני, ואח״כ יגללו הס״ת למפטיר. אבל כשהוא קרוב מאד, כגון פרשת שקלים הסמוכה לפרשת השבוע, עדיף יותר שיגלול הס״ת השני, ויקראו בו ממקום הטעות והלאה, ושוב יגללוהו למפטיר. ובזה אין שום טורח צבור, כמו שמעשים בכל יום תענית, כשקוראים פרשת ויחל, מיד בסיומה גוללים בצבור הס״ת לפרשת ויפסול, מפני שפרשיות סמוכות הן.

וכ״כ כיו״ב בשו״ת תרומת הדשן (סימן כ) שעמד על המנהג באיזה מקומות כשאירע שבת חתן בארבע פרשיות, שקלים, זכור, פרה, החודש, שמפטירים בהפטרות שלהם, ומדלגים וקוראים לכבוד החתן, שוש אשיש בה׳ עד כמשוש חתן על כלה ישיש עליך אלהיך. והרי אמרו במגילה (כד.) שאין מדלגין מנביא לנביא, והשיב, שמכיון שהטעם שאין מדלגים מנביא לנביא, הוא משום כבוד הצבור, שלא יעמדו בשתיקה בעת שגוללים מהפטרה זו להפטרה אחרת, וזה לא שייך אלא בימיהם שכל ספריהם היו כתובים כמו הספרי תורה שלנו, והיו צריכים לשהות בגלילתם, אבל לדידן שההפטרות שלנו כתובים בקונטריסים, ויוכל לסמן מהר ההפטרה שירצה, אין חשש בדילוג מנביא לנביא. ע״כ. והובא בבית יוסף (סימן קמד). ומרן יישב בזה מה שאנו נוהגים כשאירע ראש חודש בשבת וביום ראשון, אחר שמסיים המפטיר הפטרת השמים כסאי, אומרים הפסוק הראשון של ויאמר לו יהונתן מחר חודש, והפסוק האחרון. והרי מדלגים בזה מנביא לנביא, ולפי דברי תרוה״ד אתי שפיר גם מנהגינו. ע״ש. אף אנו נאמר שאם גולל הספר תורה השני שהוא סמוך מאד לפרשת השבוע,

לית לן בה. והכי עדיף ממה שיוציאו ס״ת אחר.

ולרווחא דמילתא יש לצרף מ״ש רבינו ירוחם (נ״ב ח״ג, דף יט ע״ד), הא דאמרינן אין גוללין ס״ת בצבור, הני מילי בימיהם שהס״ת היה עומד חוץ מבהכ״נ שמתפללים בו, (ע׳ סוטה מא.), אבל בזמן הזה אין חשש לגלול ס״ת בצבור. [וע׳ להב״ח שמיישב דברי רבינו ירוחם מתמיהת מרן הב״י]. ושו״ר בספר מאמר מרדכי (סימן קמג סק״ד) שכתב כנז׳. ע״ש.

וע׳ למהר״י עייאש בספר מטה יהודה (סימן רפב) שכתב, שאם טעו בשעת פתיחת ההיכל והוציאו ספר תורה שאינו מוכן לקריאה, שצריך גלילה, והרגישו מיד בטעותם, אין רשאים להחזיר אותו להיכל, להוציא ספר תורה אחר המוכן לקריאה, אלא גוללים אותו, ודחינן לכבוד צבור, משום פגם הספר תורה. וכן כתב עוד בספרו בית יהודה (דף קז ע״ד) בשם רבו. וכן העלה בשו״ת מקור חיים (ווילנא תרנ״ח, סימן יח). ע״ש.

וכן הוכיח הרב שמש צדקה (חאו״ח סימן לא) מדברי הרוקח ושה״ל שבבית יוסף (סי׳ תרפד). וכתב ע״ז הערך השלחן (סימן קמד סק״ה, דף יד ע״ד), שכן נראה, שהרי הצבור יכולים למחול על כבודם, כמ״ש מרן הב״י (סי׳ קמג), בשם המרדכי ורבינו ירוחם. וכ״כ בשלטי הגבורים (פ״ד דמגילה) בשם הריא״ז. ע״כ.

אלא שמהר״י עייאש עצמו בשו״ת בית יהודה ח״א (סימן כב דף טו ע״ג) כתב, ולפע״ד מ״ש הב״י שהצבור יכולים למחול על כבודם, במחכ״ת ליתא, שכל שהוא משום כבוד הצבור, אין יכולים למחול, ולאו כל כמינייהו וכו׳. ושו״ר שכן כתב בשיורי כנה״ג בשם הב״ח, דלכ״ע אין הצבור יכולים למחול על כבודם. והסכים לזה דברי הש״ע. ע״ש.

אולם בשו״ת חקרי לב חאו״ח (סימן יח דף לב ע״ג) השיב על דברי הבית יהודה, שהכנה״ג (סימן צ ורפב) כתב להיפך. ועכ״פ מידי ספיקא לא נפיק. ע״ש. ובשו״ת זרע יעקב בן נאים (סימן א בד״ה ולדעתי), כתב, דלא חיישינן לפגם הס״ת אלא כשהתחילו לקרות בו, ובזה הוא שדוחים כבוד צבור בגללו, הלא״ה לא דחינן. ע״ש. וע׳ בכף החיים (סימן קמד ס״ק יג).

אכן בשואל ומשיב שתיתאה (ס״ס כט) כתב, בשנת תרי״ח בשבת שקלים הוציאו שני ס״ת וקראו בס״ת הראשון סדרא דיומא, ונמצא בו טעות שהב׳ של בשדה טרפה היה כעין ל׳, ולא היה שם עוד ספר תורה אחר, רק הס״ת של פרשת שקלים, ואם יוכרחו לגלול אותו לסיים סדרא דיומא, ובסיום הקריאה יחזרו לגלול אותו לפרשת שקלים, הרי באמת קי״ל (ביומא ע.) שאין גוללים ס״ת בצבור, מפני כבוד הצבור, לכן סמכתי על מ״ש הב״ח (סי׳ לב בד״ה מיהו), ע״פ דברי הרשב״א בתשובה (סי׳ תריא), באות שנדבק עם אות אחר, שיכולים להמשיך לקרוא בו בשבת, הואיל וראוי לגוררו, רק אריה דאיסורא דשבת רביע עלה, וכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. ע״כ.

אולם אע״פ שגם הט״ז (סימן לב ס״ק יח) כתב כהב״ח, מכל מקום נראה שמרן הב״י לא ס״ל הכי, שכתב, שדברי הרשב״א בתשובה הנ״ל הם ע״פ הירושלמי, אבל הפוסקים פסקו שלא כדברי הירושלמי. ע״ש.

וכ״כ הרב קול יעקב (סימן לב ס״ק צח), שמרן ס״ל כמ״ש בסה״ת, שכל זמן שעדיין האותיות דבוקות זה בזה אין לקרות בס״ת זה, ושכן כתב בשיורי כנה״ג (בהגהות ב״י אות יד), שמנהגינו בזה להוציא ס״ת אחר, והביאו האמת ליעקב (בדיני פיסול נגיעת אות באות, אות ט), וכן פסק מרן החיד״א בספר לדוד אמת (סי׳ יב אות ט). ע״ש. וע״ע בשו״ת בית שלמה (חיו״ד סימן קלט), ובשו״ת דבר משה ח״א (סי׳ ח), ובשו״ת ובחרת בחיים (סי׳ י), ובשו״ת מגדל השן (סי׳ א), ובשו״ת מנחת משה (סימן א־ב), ובשו״ת מנחת שמואל (סימן ט). ובשו״ת מחזה אברהם (סי׳ מט דף נח סע״א). ע״ש. אא״כ נצטרך לצרף דעת הרמב״ם בתשובה שמותר לקרות בס״ת פסול. וכמ״ש בביאור הלכה (סימן לב סעיף יח בד״ה רגלי ההר״א). ע״ש.

ולפי האמור יותר היה נכון לגלול הס״ת השני, כיון שאין מרחק רב בין פרשת שקלים

יא. ראש חודש ניסן שחל בשבת, מוציאין ג׳ ספרי תורה, בספר תורה ראשון יעלו ששה עולים, ויקראו פרשת השבוע, והשביעי יקרא בספר תורה השני בפרשת ראש חודש, והמפטיר יקרא בספר תורה השלישי בפרשת החודש, ואם בטעות הראו לעולה השביעי לקרוא בפרשת החודש, והעולה עדיין לא בירך, יקראו בספר השני פרשת ראש חודש, ואם אין להם ב׳ ספרים יגללו את הספר תורה לפרשת ראש חודש, והמפטיר יקרא בפרשת החודש. ואם עבר העולה השביעי ובירך על הספר תורה השני כשהראו לו פרשת החודש, יגללו הספר תורה לפרשת ראש חודש, ולא יחזור לברך, וגם לא יעברו לקרוא בספר תורה האחר, כדי לחסוך את הגלילה, דאז יש לחוש לברכה לבטלה, ואחר הקריאה יברך ברכה אחרונה, והמפטיר יעלה בספר תורה השלישי. יא)

לסוף פרשת משפטים, ולסיים הקריאה של פרשת השבוע ולחזור ולגלול הספר תורה לפרשת שקלים, ולצרף לסניף דברי רבינו ירוחם הנ״ל, שבזה״ז ליכא משום אין גוללים ס״ת בצבור, שהסכים לזה הב״ח. [משו״ת יביע אומר ח״י סימן נא].

ר״ח ניסן שחל בשבת, שקראו למשלים בפרשת ר״ח

יא) הנה מרן החיד״א בברכי יוסף (סימן קמ סק״ג)

הביא מעשה שהיה בר״ח ניסן שחל בשבת, שקראו למשלים בספר שני והיה פרשת החדש, והעולה לא רצה לברך ולקרות כי הוא אמר שר״ח צריך לקרות בספר שני, וגללו הספר שני ופתחו פרשת ר״ח, ואז בירך העולה וקרא פרשת ר״ח. נראה דשפיר עבוד. דאע״ג דכתוב באחרונים בנדון זה עצמו דיקרא פרשת החדש, ושוב יקרא המפטיר בפרשת ר״ח, ע״ש. הוראתם נכונה דוקא כשהעולה בירך, ושוב הכירו הטעות, דאז כדי שלא ליכנס בספק הברכה, טוב שיקרא פרשת החדש, אבל בכה״ג שהעולה לא בירך, טפי עדיף לגלול, וימחלו הצבור על כבודם, דבזה הכל מתוקן הסדר הנכון בקריאה וההפטרה, וביני ביני שגוללים הספר שני יגללו ספר שלישית לפרשת החדש. כנ״ל. ע״כ.

ובספרו לדוד אמת (סימן ו סעיף סט) כתב, שהעיקר

לדינא שאפי׳ אם בירך כבר, והזכירוהו שטעה וגלל עד שהגיע לפרשת ראש חודש, אינו חוזר ומברך, והיינו שהצבור עבוד הכי מדעתם, אבל מדינא יש לקרוא בשל חנוכה תחלה, שלא ליכנס בספק ברכה, ויקרא ג׳ גברי בשל ר״ח, וע״ש עוד.

ובנר יצחק (סימן ב) הקשה, דבתורת השלמים הנדפס בסוף לדוד אמת (סימן טוב סעיף ד) כתב רבינו, שאם נתנו בטעות לחתן בראשית ספר של מפטיר פרשת מוספין, או שעלה המפטיר, דוחין אותו וקוראים פרשת בראשית. ומכיון שפסק רבינו בברכ״י כאן, ובלדוד אמת, שלא להעביר הספר שפתח משום פגמו, נמצא שדבריו בתורת השלמים סתרא׳ נינהו, דהא סברתו של השלמי חגיגה הנ״ל הוא ע״פ דברי הרב פרח מטה אהרן ח״ב (סימן לו), שכל שקוראים אחר כך בשני ליכא פגם אם מסלקו עכשיו, ורבנו לא פסק כן. ובהערות הנד״מ בברכ״י כתב ליישב בטוב טעם, דהכא לא כתב החיד״א כן אלא משום פגמו, ולסברת הפרמ״א אין לחוש לפגם בזה שעתיד לקרוא בו. אבל בין מה שכתב בלדוד אמת למ״ש בתורת השלמים אין סתירה, דטעמי הדין שם אינו משום פגמו כלל, דבתורת השלמים שכתב רבינו שיעבירו הספר של פרשת מוספין ויקראו בספר של פר׳ בראשית, מיירי דוקא כשעדיין לא בירך המפטיר במוספין, וכמבואר להדיא בשלמי חגיגה שם. אבל מה שכתב בלדוד אמת שיגלול ולא יברך, היינו דהיכא שכבר בירך

סימן תרפה - פרשת זכור

א. בשבת שאחר ראש חודש, מפסיקים מלהוציא שני ספרי תורה, וקוראים בספר תורה אחד בלבד בפרשת השבוע. ואם חל א׳ אדר בשבת, קוראים בו ביום פרשת שקלים, ובשבת שאחריו קוראים פרשת זכור. א)

השני על ספר של פרשת החדש דלכולי עלמא, יש לחוש לברכה לבטלה, ולכן לדעת כמה אחרונים יקרא פר׳ החדש, אך הרב בני דוד [הנזכר שם] חידש, שאין לחוש אם את אותו ספר שבירך עליו יגללו מיד לפ׳ ראש חודש ויקרא בו ללא ברכה, וכוותיה פסק רבינו שם, וכיון שבירך אי אפשר לומר שיניח ספר שבירך עליו ויקרא באחר, שאם יעשה כן ודאי צריך לברך שנית, שכל סברת הבני דוד היא רק משום שאוחז באותו הספר. [ואף על פי שבשיו״ב (אות ב) מבואר שלדינא אין לברך גם אם לא קרא בראשון כלל, עכ״פ יש חולקים, ולכתחי׳ ודאי אין לעשות כן, וגם שאני התם דדעתו מתחילה על קריאה זו דוקא].

ומכיון שכבר כתב בלדוד אמת שחזר בו ממ״ש בברכי יוסף, [והזכיר שם כמה אחרונים שבספריהם הביאו סברת הפרמ״א לדינא], ודאי דהעיקר כדבריו שבתורת השלמים וכחילוק הפרח מטה אהרן. [וראה עוד בשו״ת ירך יעקב סימן ה].

א) במשנה מגילה (כט.): ראש חדש אדר שחל להיות בשבת, קורין בפרשת שקלים. חל להיות בתוך השבת, מקדימין לשעבר ומפסיקין לשבת אחרת. בשניה זכור, בשלישית פרה אדומה, ברביעית החדש הזה לכם, בחמישית חוזרין לכסדרן. ועיין בפרש״י (מגילה ל:) הכלל של זט״ו ב״ו ד״ד וב״ר. וכ״ה בספר האורה (סי׳ סו). ובהרי״ף והרא״ש שם. ובסדר רב עמרם גאון ח״ב (דף צד:). ובאו״ז ח״ב (סי׳ שפט). ובאשכול ח״ב (עמוד סו). ובארחות חיים. ובסידור רש״י (סימן שכג). ובשבולי הלקט (סימן קצג). ובטור ושלחן ערוך (סי׳ תרפה ס״ב).

המצוה היא לזכור מעשה עמלק ולעורר איבתו ושנאתו

והנה מצינו בזה ג׳ עניינים: א. למחות את זכר עמלק. ב. לזכור מעשה עמלק. ג. שלא לשכוח מעשה עמלק. [מנין המצוות, עשה ולא תעשה]. ויש לשאול מדוע צותה התורה גם לזכור מעשה עמלק, שלכאורה מה תועלת יש בזכרון עצמו, ובפרט שהרי עיקר המצוה תתקיים לעתיד לבא, וא״כ גם אם נשכח, מ״מ בביאת הגואל יזכיר לנו שעכשיו מוטל עלינו לחפש את זרע עמלק ולאבדו. וכ״ש שכבר בא סנחריב ובלבל את האומות, וא״כ מדוע נצטוינו על מצוה זו לדורות. ובפרט למ״ד שצריך ציווי מיוחד על כך בכדי למחות את עמלק, עיין בחיד׳ הגרי״ז (סימן קס) והובא דבריו להלן.

אולם אין ענין המצוה לזכרון גרידא, לזכור שיש מצוה לאבד את עמלק, אלא המצוה היא לזכור את ״מעשה״ עמלק, ואת מה שעשה, כדי לעורר איבתו ושנאתו, וכלשון הרמב״ם (הל׳ מלכים פ״ה ה״ה): וכן מצות עשה לאבד זכר עמלק, שנאמר תמחה את זכר עמלק, ומצות עשה לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריבתו, כדי לעורר איבתו, שנאמר זכור את אשר עשה לך עמלק, מפי השמועה למדו זכור בפה לא תשכח בלב, שאסור לשכוח איבתו ושנאתו. ע״כ. ומפורש שאין המצוה לזכור שצריך לאבד את עמלק, אלא המצוה היא לזכור את מעשה עמלק. ועוד הוסיף הרמב״ם שעיקר המצוה היא לעורר תמיד את איבתו ושנאתו, כדי שתכנס השנאה בלבינו ע״י זכרון מה שעשה לנו. וגם הלאו של לא תשכח הכוונה לא לשכוח את שנאתו ואיבתו.

ובספר המצוות (עשין קפט) כתב הרמב״ם: היא שצונו לזכור מה שעשה לנו עמלק מהקדימו להרע לנו, ושנאמר זה בכל עת ועת,

ונעורר הנפשות במאמרים להלחם בו, ונזרז העם לשנוא אותו עד שלא תשכח המצוה ולא תחלש שנאתו ותחסר מן הנפשות עם אורך הזמן. והוא אמרו יתעלה (שם) זכור את אשר עשה לך עמלק, ולשון סיפרי: זכור את אשר עשה לך בפה לא תשכח בלב. כלומר אמור מאמרים בפיך שיחייבו בני אדם שלא תסור שנאתו מהלבבות. ולשון ספרא (ר"פ בחקתי): זכור את אשר עשה לך עמלק, יכול בלבבך כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמורה, הא מה אני מקיים זכור שתהא שונה בפיך. הלא תראה שמואל הנביא כשהתחיל לעשות המצוה הזאת איך עשה שהוא זכר תחלה מעשהו הרע, ואחרי כן צוה להרגם, והוא אמרו יתעלה (ש"א טו) פקדתי את אשר עשה עמלק לישראל אשר שם לו בדרך בעלותו ממצרים. ע"כ.

וכ"ה בסמ"ג (עשין סימן קטז) וכשם שמצות עשה למחות את זרעו של עמלק, כך מצות עשה לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריבתו בדרך, לעורר איבתו תמיד ועברתו שמרה נצח, שנאמר זכור את אשר עשה לך עמלק.

ובספר החינוך (מצוה תרג) כתב: מצוה לזכור מה שעשה עמלק לישראל בצאתם ממצרים. פי', שנצטוינו לזכור מה שעשה עמלק לישראל שהתחיל להתגרות בם בצאתם ממצרים, בטרם נשא גוי וממלכה עליהם, וכענין שכתוב ראשית גוים עמלק, ותרגומו, ריש קרביא דישראל הוה עמלק, שהכל היו יראים מהם בשמעם היד הגדולה אשר עשה להם ה' במצרים, והעמלקים ברוע לבבם ובמזגם הרע לא שתו לבם לכל זה ויתגרו בם, והעבירו מתוך כך יראתם הגדולה מלב שאר האומות, וכענין שמשלו בזה משל רז"ל (תנחומא כאן) ליורה רותחת שאין כל בריה יכולה לירד לתוכה, ובא אחד וקפץ וירד לתוכה, אע"פ שנכוה הקר אותה לאחרים. ועל זכירת עניינם זה נאמר (דברים כה, יז), זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים. וטעם זכירת מה שעשה עמלק, שלא תשכח שנאתו מלבנו, ודי לנו בזה לזכור הענין פעם אחת בשנה או וכו'. ע"כ.

ולהלן (מצוה תרה) כתב החינוך, שלא נשכח מעשה עמלק שעשה עם אבותינו בצאתם ממצרים. פי', שנמנענו מלשכוח מה שעשה עמנו עמלק, כלומר התחלתו להזיק לנו, ועל זה נאמר בפרשה זו, לא תשכח. וכתוב בספרי, זכור, בפה, לא תשכח, בלב, כלומר לא תשליך שנאתו ולא תסירה מנפשך בענין שתשכח אותה. ע"כ.

ראוי להתבונן בזה בשעת קריאת התורה לעורר איבה ושנאה לעמלק

ועל כן ראוי להתבונן בזה בשעת קריאת התורה, להבין את גודל הנזק שהרע לנו עמלק, ושמחמתו נתקררה היראת שמים בכל העולם. ויכולנו להיות שקטים ובטוחים לעולם, והוא שצינן את האמבטי. וכל הצרות והיסורין במשך הגלויות הכל נמשך מכחו הרע של עמלק, שמסר נפש להלחם בקדושה ולא ירא מה', ועל ידי זה נתן מקום לכח הרע. וכשיזכור אדם שהצרות שסבלנו וסובלים הכל מחמתו של עמלק, איך לא יתעורר לשנאותו.

ובשפת אמת (פרשת יתרו ד"ה ומאמר) כתב, שצריכין לשנוא את עמלק, כי לולא עמלק, היה כבר ניתקן הכל כראוי כמו לעתיד לבא, ועל ידו אין הכסא שלם וכו', ולכן מחה אמחה כו'. ושם (פרשת תצוה ד"ה במדרש וכי) כתב, שעצם השנאה ששונא את עמלק בעומק הלב, גורם למחיית עמלק, וענין זכור הוא להיות הדביקות בהשי"ת בכח פנימיות הלב במקום שאין שם שכחה, ואז אין שליטה לעמלק כלל, וזה היפך רפידים פי' רפיון ידים מתורה ואמונה. ושם (תצוה ופרשת זכור. תרלו) כתב, שכאשר בנ"י שומרין את השנאה לעמלק כראוי, אינם צריכים להיות חוטאים, וזהו שכתבו, רגזו ואל תחטאו. וע"י ששוכחין שנאת עמלק צריכין לעבוד בחומר ובלבנים, ע"ש. ושם (פר' זכור תרסב) כתב, שכפי מה ששונאים את עמלק כך זוכין לאור התורה.

ומסופר על הגאון בעל החפץ חיים זצ"ל, שבעת קריאת התורה של פרשת זכור, היו פניו אדומים בחמת זעם ממש. וכל זה מחמת שעורר שנאה על עמלק עד זעם להנקם בו ולהשמיד

זכרו. וראיתי מי שהביא שמנהגו של החפץ חיים היה לדקדק לשמוע פרשת זכור בבית הכנסת שיש ציבור גדול, שכיון שפרשת זכור לרוב הפוסקים דאורייתא, אם כן ברוב עם הדרת מלך. ועיקר פרשת זכור לעורר שנאה ואיבה לעמלק הכופרים, והתבונן כך קודם עד שהתרשם בקריאתה. (תשוה"נ ח"ה סי' רכח).

ולשון הרמב"ן (דברים ס"פ כי תצא): והנכון בעיני שהוא לומר שלא תשכח מה שעשה לנו עמלק עד שנמחה את שמו מתחת השמים, ונספר זה לבנינו ולדורותינו לומר להם כך עשה לנו הרשע, ולכך נצטוינו למחות את שמו. וכן במעשה מרים נצטוינו להודיעו לבנינו ולספר בו לדורות, ואע"פ שהיה ראוי גם להסתירו שלא לדבר בגנותן של צדיקים, אבל צוה הכתוב להודיעו ולגלותו כדי שתהא אזהרת לשון הרע שומה בפיהם, מפני שהוא חטא גדול וגורם רעות רבות ובני אדם נכשלים בו תמיד, כמו שאמרו (ב"ב קסה.) והכל באבק לשון הרע. ע"כ. ושמא הרמב"ן מפרש באופן אחר קצת.

מצינו במדרש שהמצוה היא למחות את זרע עמלק בשנאה ודרך נקמה

ומצינו עוד במדרש, שהמצוה היא למחות את זרע עמלק בשנאה ודרך נקמה, וכמו שכתוב אצל שמואל (שמואל א טו לג) "וישסף שמואל את אגג", ואמרו רבותינו במדרש (רות רבה פרשה ז), א"ר אבא בר כהנא, חיתך בשרו זיתים זיתים והיה משליך לנעמיות, הה"ד יאכל בדי עורו יאכל בדיו בכור מות, ביכר בו מיתה. ורבנן אמרי, העמיד ארבעה קונדיסין ומתחו עליהן. והיה צווח ואומר, אכן סר מר המות, היכן ממיתין את השרים מיתה מרה. ועוד איתא בפסיקתא רבתי (פיסקא יג), אמר הקב"ה אני אין לפני שכחה וזכור אני מה עשו, אתם שאתם בשר ודם ואתם שכיחים הוי זכורים מה עשה לכם עמלק, כדי שתמחה שמו מן העולם, זכור את אשר עשה לך עמלק, תמחה את זכר עמלק, אמרו לו רבש"ע לנו הוא למחות את שמו, א"ל אין, גלוי וצפוי לפני כשאמסור את עמלק ביד שאול מלככם שעתיד לשייר מזרעו, שהוא חס עליו, לכך אני מצוה אתכם תמחה, ואע"פ שחס שאול על אגג בא שמואל והמיתו במיתה משונה, א"ל אגג במיתה זו הנביאים ממיתים, א"ל שמואל, כאשר שיכלה נשים חרבך. ע"כ.

גם במדרש (אסתר רבה פרשה ז) בענין לשון הרע שאמר המן הרשע לאחשוורוש, איתא, ועוד מה עשו לאגג זקני, שחמלו עליו תחלה, ולבסוף בא אדם מהם ושמו שמואל, חתכו ונתן בשרו מאכל לעוף השמים כדכתיב וישסף שמואל את אגג, ואיני יודע במה הרגו מיתה משונה כזאת ששמעתם.

ובמדרש שם משמע עוד, שגם שאול כשהרג את עמלק הרג אותם באכזריות "והיה להם מלך ראשון שאול שמו, והלך ונלחם בארץ אבי אבא עמלק, והרג מהם מאה אלפים פרשים ביום אחד, וגם לא חמל על איש ועל אשה ולא על עולל ויונק, ואיני יודע במה הרגם". ע"כ. וי"ל.

וגם מצינו שתחילת הקלקול היה במה שחמלו על עמלק, כמ"ש (שמואל א. טו ט) ויחמול שאול והעם על אגג ועל מיטב הצאן והבקר והמשנים ועל הכרים ועל כל הטוב ולא אבו החרימם. ובפרקי דרבי אליעזר (פרק מג) שכחו ישראל להשמיד ולהכרית את כל זרעו של עמלק והקב"ה לא שכח, וכשמלך שאול אמר לו שמואל, כה אמר ה' צבאות פקדתי את אשר עשה עמלק לישראל והחרמתם את כל אשר לו, מה הוא את כל אשר לו עד משתין בקיר, ולא תחמול עליו והמתה, ולקח שאול את אנשי המלחמה ויצא לקראת עמלק, וכשבא שאול לאמצע הדרך עמד והרהר בלבו שנא' ויבא שאול עד עיר עמלק, אמר שאול אם האנשים חטאו הנשים מה חטאו והילדים מה חטאו, ואם הילדים חטאו הבהמה מה חטאה, יצתה בת קול ואמרה לו שאול אל תהי צדיק הרבה יותר מקונך. [וע"ע בשפת אמת (שמות. לפורים ד"ה מה שכפל) שכתב, בפורים כתיב ובביזה לא שלחו את ידם, נראה שהיה זה תיקון מה שהניחו שאול ובנ"י מעמלקים, כמ"ש שם לזבוח לה', והשי"ת לא חפץ שיתקרב שום דבר מעמלק ימ"ש להקדושה, לכן איתא שאין לקבל גרים מן עמלק, ולכן אם כי כתב

שללם לבוז, היה זה נסיון לבנ״י שיזכרו שנאת עמלק, ואף שהי׳ בכוחם לבוז מהם, קיימו רצון התורה למחות זכר עמלק].

וע״ע במדרש שכל טוב (שמות יז) ויחלוש יהושע, החלישם תחילה כאדם שהוא מכה את העכברים ומכתשם. את עמלק, לרבות אשתו ובניו. עמו, אלו חיילים שעמו, כשהוא אומר ואת עמו לרבות חיילים שעם בניו. היה מתיז את ראשיהם בסייף וחוזר ומכתשם. וי״ל. ובביאור הגר״א (אסתר ט. ה.) כתב: ויכו היהודים בכל אויביהם מכת חרב והרג ואבדן, פירוש, שהכו אותם בתחילה בחרב במקום שלא ימותו מזה, כדי להרבותם ביסורים, ואחר כך הרגו אותם. ואחר כך אבדו את הגופים כדי שלא יראו הגויים ויזכרו תמיד. ובמגלת סתרים על מגילת אסתר (ט׳ יב) כתב שההרוגים היו כולם עמלקים, וכיון שמצוה למחות זכר עמלק ואסתר ראתה שעדיין נשאר הרבה מהעמלקים בשושן מה שלא הספיקו להרוג את כולם ביום אחד, לכך בקשה שינתן בשושן עוד יום אחד. וע״ע בבני יששכר (חודש אדר מאמר ה אות ט), ובסידור דעת קדושים להגאון מבוטשאטש. ועיין עוד בקונטרס טוב להודות (ח״א סימן כ), ובספר קיימו וקיבלו (דף צא) מ״ש בזה. [ויש לעיין אם יש מצוה לנקום בעמלק אע״פ שאינו הורגו ומשחית זכרו, וכגון שיודע שלא ימות מכך, דהא סו״ס יש כאן נקמה. ומצינו שמרדכי היה מתגרה בהמן ומכעיסו. ע׳ בגמ׳ מגילה (יב:)].

מדוע שמואל סירם את אגג קודם שהרגו. ובזה יש ליישב מה שהקשה בספר ילקוט הפלאות (מערכת א ד״ט רע״ד) על מה שאמרו במדרש (תנחומא תצא סימן ט) לגבי אגג, מהו וישסף, רבי אומר סרסו. וצ״ע דמה הועיל בזה אחרי שמיד המיתו. [וי״מ שהכוונה שהרגו על ידי כן]. אך לפי מה שנתבאר א״ש, שכיון שצריך להרוג את עמלק באכזריות דרך נקמה, לכן יש להשיב לו כגמולו, וכמו שעשו הם לישראל, כך השיב לו גמולו בדרך נקמה, ואח״כ הרגו. וכ״ה בפסיקתא רבתי (פיסקא יג) אמר לו שמואל כשם שעשה עמלק זקנך והשחית וכו׳.

איך הותר לשמואל לסרס את אגג. עוד הקשו, דאיך סרסו שמואל והרי אסור לסרס אפי׳ בהמה, והביאו [בשם הרה״ג ר׳ חיים קנייסבקי שלי׳] שבחזקוני (פ׳ אמור) מבואר דהוראת שעה היתה. ולפי המבואר ניחא טפי, שכל זה מכלל הציווי של מחיית עמלק, להורגו בדרך שנאה ודרך נקמה. ועוד יש לומר שכיון שהמצוה לגבי עמלק היא להשחיתו ולאבדו, ולא להמיתו סתם, לא שייך בו איסור סירוס. ועוד יש לומר, שכיון שמצוה למחותו לאבד זרעו, יש בזה דוקא מצוה. ודו״ק.

ור׳ צדוק הכהן בספר ליקוטי מאמרים (עמ׳ קיז) כתב, שבזה עסק של עמלק נגד ריבוי הבנים, ולישראל נאסר לעשות כן לשום בריה כל שבארצכם וגם לגויים, אבל לזרע עמלק כפי הנראה מן המדרש לא נאסר. ע״כ. וברד״ק (שמואל ב פרק ח) כתב, שאסור להשחית דבר נברא בדרך השחתה, אם לא היה מזיק או דבר שאסור בהנאה, או כדי למחות זכרו כמו בעמלק שנא׳ בו, משור עד שה מגמל ועד חמור.

עוד כתב (הגאון ר׳ צדוק הכהן בקונ׳ פוקד עקרים אות ה):

ששורש עמלק ממשיך כח זוהמא וגורם עקרות, או הולדת רשעים גמורים שאין בהם שום לחלוחית של קדושה שמוטב שלא הולידו, דהם מערב רב ועמלקים כידוע בזוהר, ובמחיית עמלק בא פקידה לעקרים שבישראל, וכן שיולידו זרע קדוש, ועל כן אמירת פרשת זכור אשר עשה וגו׳ בכוונת הלב בכל מקום שהוא, פועל בדיבורו וכוונת לבו שהקב״ה ימחנו מלמעלה כמו שאמרו ז״ל, נראה לי דהוא מסוגל לבנים. וכן קיבלתי שבפרשת זכור שהוא זמן מחיית עמלק, שכנסת ישראל קורין אז אותה פרשה, הוא עת רצון להתפלל על בנים, כי במחיית זרע עמלק בא ריבוי בזרע ישראל, ע״ד אמלאה החרבה.

והנה עוד מקשים בזה, דהא במתני׳ (נזיר סו.) איתא, נזיר היה שמואל וכו׳. וכתב הרמב״ם (בפ״ג מהל׳ נזירות הט״ז) דנזיר עולם היה, לפיכך האומר הריני כשמואל כבן חנה, כבן אלקנה, כמו ששסף את אגג בגלגל, וכיוצא

באלו, ה״ז נזיר עולם ע״כ. וא״כ איך הרג את אגג, והלא אסור לנזיר ליטמא למת. וגוי מטמא במגע ומשא (יבמות סא.) וברמב״ם (טומאת מת פ״א הי״ב). וראיתי בזה כמה תירוצים: יש שתירצו דלכן י״א במדרש שהתחיל שמואל לחתך מבשרו זיתים זיתים, ומאכילן לנעמיות, והיינו דעשאו גוסס, ולא נטמא למת, וגם נזהר שלא לחתוך ממנו אבר שלם כמבואר בנזיר (מט:) דנזיר מגלח על אבר מן החי. ולמ״ד דהעמידו על ד׳ קונדסין ומתחו עליהן, מת לאח״ז ולא נטמא. ובתפארת ישראל (נזיר פ״ט מ״ה אות נז), תי׳ דלא הרגו מיד אלא עשאו גוסס דהוא כחי לכל דבריו ואינו מטמא טומאת מת. והיה מחתך מבשרו ומאכילו לנעמיות. ובמדרש איכה (פרשה ג אות ת) מבואר שבעודו מחתך, שאל אגג את שמואל וכי כך ממיתין את השרים, ומשמע דאגג עודנו חי היה, ולכן לא נטמא שמואל. גם בקונט׳ יד סופר (ח״ב עמ׳ לה) תירץ, דלמ״ד שמתחו על ד׳ קונדסין, אפשר שלא מת מיד, ולכך נמי המיתו במיתה משונה כזו. וכן לפי מה שכתב בפירוש ר״י קרא בביאור תיבת וישסף, שנעץ מסמרות בגופו כדי להרבות לו יסורין. [ומזה סיוע למה שכתבנו לעיל שמצוה להרוג את עמלק בדרך השחתה ונקמה].

אך יש לומר דהוראת שעה היתה, ובזה א״ש נמי כיצד סרסו. וכ״כ בס׳ חי׳ ופירושי מהרי״ק עה״ת (ויקרא כב, כד) דלמ״ד שסרסו צ״ל דהוראת שעה היתה. וכמו שעשה אליהו בהר הכרמל שהקריב אחר איסור הבמות.

והנודע ביהודה (דורש לציון דרוש ה) תירץ דאגג היה העמלקי האחרון ובו קיים שמואל מ״ע דמחיית עמלק ודוחה ל״ת דטומאה.

וע״ע ברד״ק (שמואל ב, כג כ) עה״פ ובניהו בן יהוידע וגו׳ הוא היכה את שני אריאל מואב, דאף על פי שהיה כהן, להלחם באויבי ה׳ היא מצוה, וכשציוה הקב״ה להלחם בשבעה עממין ובשאר האומות המצירות לישראל, לא חלק בין כהנים לישראל, וכן ציוה להיות כהן משוח מלחמה ולהכנס עם ישראל למלחמה, והנה פנחס טימא עצמו למצוה כשהרג זמרי, וכן הלך למלחמת מדין עם ישראל. (שלמי תודה).

ובפרדס יוסף החדש (פ׳ נשא) כתב בשם הגאון ר׳ מאיר שפירא, דבגמ׳ שם יליף דנזיר היה שמואל, בגזרה שוה מורה מורה משמשון, וכתב בתוס׳ יום טוב, דמדיליף שמואל משמשון אלימא דגם שמואל הי׳ נזיר כשמשון. ולגבי נזיר שמשון קיימא לן דאסור בתגלחת וביין, אבל מותר לו להיטמא למתים. ובזה א״ש איך הרג את אגג.

ושו״ר מובא עוד בשם הגרי״ש אלישיב, שהעיר כן בדברי המדרש הנז׳, שסירסו, והרי אסור לסרס גם עכו״ם, דז״פ דלא גרע מכל בע״ח דאסירי. ותי׳ דצ״ל דבכהאי גוונא שעומד להרגו ולמחותו ע״פ דבר ה׳, לא שייך בזה האיסור של סירוס, ע״כ. אך יותר יש לתרץ, דעמלק שאני שמצוה לאבד ולמחות את זרעו.

ובקדושת לוי (פרשת בשלח) הקשה, בהא דמבואר בדברי רז״ל שמלחמת עמלק היא מלחמה קשה עד מאוד, ע׳ בזוה״ק (ח״ב דף סה ע״ב). ובוודאי מי שברא כל העולמות במאמר אחד אין דבר קשה לפניו, וגם מי שיכול לעשות ניסים אין שום דבר קשה לפניו. אלא שהשי״ת עושה הכל טובות, וקשה לפניו לעשות רעות אפילו לאומות העולם על ידי ניסים, אלא כי זה הוא טובה, מה שעושה להם מכות והורג אותם על ידי ניסים ונפלאות, כי הם כלים לקדושת שמו ית׳ ויודעים את אדון הכל לעבוד אותו. אך עמלק הלא ראה ניסים ונפלאות ולא הודה לאל, ואם כן הגם שיעשה עוד ניסים ונפלאות בכמה נקמות ומכות והריגות לא יודה עמלק לאל, ואם כן לא יהיה מן עמלק שום חסד כשיהרוג אותו, שלא ישובו לאל, ואם כן מה שינקום בעמלק ויהרוג אותו יהיה דרך נקמה ולא דרך חסד, ולכן קשה הדבר לפניו. ע״ש בשם כתבי האר״י ז״ל. ולפי המבואר, במלחמת עמלק אין הכוונה עונש בשביל תיקון, אלא עונש לשם נקמה ובדרך שנאה.

תחנוני המן למרדכי - ומרדכי לא שעה לו לרחם עליו כלל

גם בתרגום שני (אסתר פרק ז) איתא: ויען מרדכי ויאמר להמן, בא עימי המן השונא האויב הרע אשר לי וצורר היהודים ונתלה אותך על העץ אשר הכינות לעצמך. ויען המן הרשע ויאמר למרדכי הצדיק, טרם יעלו אותי על העץ, אבקש ממך מרדכי הצדיק, שלא תתלה אותי כאשר יתלו את האנשים הפוחזים. אנשי השם אשר מעולם היו כאין נגדי, וכאפס ותוהו נחשבו לי, שרי המדינות נשתעבדו לפני, הרגזתי ממלכות בשבט פי, וברוח שפתי הבהלתי מדינות. אני המן משנה למלך היה שמי, ואב למלך נקראתי, ירא אני ממך שלא תעשה לי כאשר זממתי לעשות לך, חוסה נא על כבודי, ולא תהרגני ותשחיתני כאגג אבי הזקן, אתה מרדכי עשה כטובך ולא תהרוג נפשי כאשר אין בכם הורגי נפש, אל תזכור לי שנאת אגג וקנאת עמלק, ואל תקנא לי בלבך כאויב, ואל תטור אותי כאשר נקם ונטר עשיו אבי. נסים גדולים נעשו לך כאשר נעשו לאבותיך בים סוף, עיני כהו מראות פניך ואין לי פתחון פה לפניך, אחרי אשר לקחתי עליך עצה מאוהבי ומזרש אשתי, בבקשה ממך חוסה נא על נפשי אדוני מרדכי הצדיק ולא תמחה את שמי במהרה כעמלק אבי, ושיבתי לא תתלה על העץ, והרגני כאשר אתה חפץ, כרות ראשי בחרב המלכות אשר בה נהרגים כל גדולי המדינות. ויואל המן לצעוק ולבכות, ולא הטה מרדכי את אזנו אליו, וכראות המן כי אין דבריו נשמעין נשא קולו ביללה ובכיה אל תוך גינת הביתן, וכן אמר האזינו אלי עצי הגן והנטעים אשר נוטעו מימי בראשית, כי בן המדתא מבקש לעלות לאלכסנדריא של בן פנדריא התקבצו כולם לעצה וכו'. ע"כ.

ויש מקום לבאר בזה, כיצד מרדכי עמד על עמדו לבלתי לרחם על המן כלל ועיקר. וכך עשה תמיד, שהיה מכעיס את המן, שהיה מראה לו את הנעל שעליה חתם לו שטר קנין לעבד לו כדאי' במדרש, וכמו כן בשעה שבא להרכיבו ברחוב העיר, ביקש מהמן שיתכופף ואז עלה על גבו ובעט בו וכו'. ויתכן לומר שכל זה מחמת מצות זכירת מעשה עמלק, שהמצוה היא לשנאתו ולעורר איבתו ושנאתו. ולכן לא ריחם עליו מרדכי כלל.

ויתבאר עוד על פי מה שכתב בספר פרי צדיק לר' צדוק הכהן מלובלין (דברים. מאמר לשמחת תורה), על מה שאמרו בזוה"ק (ח"ג דף קצג.) דיהיב לישראל נבזבזין משרי האומות העולם מעשו ומישמעאל, ענין הנבזבזין ומתנן היינו כי בחינת כוחו של עשו הוא כעס ורציחה, וכח הזה בעצמו ניתן לישראל ע"פ התורה, והיינו שנצרך בהעולם הזה להיות נמצא בחינת הכעס, אמנם דייקא על עמלק שהוא עצם קליפת עשו, וכאומרם ז"ל (סנהדרין לט:) מיניה וביה ליזל ביה נרגא, ולזה נאמר בשמואל וישסף שמואל את אגג, שהוא ענין מיתה אכזרית דייקא השייך לו, ולכן נאמר בלשון וזרח שהוא רק זריחה מועטת בהעולם הזה לצורך מחיית עמלק, אבל לעתיד כשימחה זכר עמלק מכל וכל, כמו שנאמר האויב תמו חרבות לנצח אז יתבטל גם בחינת הכעס מן העולם מכל וכל.

ועוד שם (בראשית מאמר לחנוכה) איתא בגמ' (ברכות סא:) כבד כועס, שהוא שורש קליפת הכעס והקנאה, שאבר זה ברא הקב"ה נגד מצות עשה דמחיית עמלק, ששם צוה ה' יתברך שלא לרחם כלל רק להוציא רוח כל הכעס עליהם, ודלא כמו שדן שאול קל וחומר, אם אדם חטא בהמה מה חטאה (יומא כב:). וכתיב (שמות יז, טז) מלחמה לה' בעמלק שאף שאין הקב"ה שמח במפלתן של רשעים. ועל זה ברא הקב"ה אבר הכבד והכעס לכעוס על עמלק שהוא שורש כל הקליפות ראשית דקליפה. והוא רוגזא דרבנן טב איהו לכל סיטרין, כדאי' בזוהר (ח"ב דף קפ"ב ב). וזהו שמשה ביער עובדי ע"ז ואליהו ביער עובדי עבודה זרה אף שהיו בישראל. מ"מ רוגז זה טב איהו לכל סיטרין שע"י זה שבו כל ישראל וקרבום למקום. ונשא השעיר עליו את כל עוונותם עוונות תם. שכל זמן שיש לקליפת עמלק הויה בעולם נצרך לרוגז וקנאה. עכ"ד.

וע"ע בשפת אמת (שמות פרשת זכור. תרנ"ז. ד"ה תמחה

וכו׳), כי בכח שנאת בני ישראל יכולין למחות זכרו. דכתיב בראשית ברא בשביל התורה, שנק׳ ראשית ובשביל ישראל שנק׳ ראשית, נמצא כל דבר שבעולם אין לו קיום רק באיזה אחיזה רחוקה וקרובה שיש לו בתורה ובישראל. ובני ישראל צריכין למחותו שלא יהיה לו שום אחיזה בהם, מתוך רוב השנאה שיש להם עליו. וממילא לא יהי׳ לו שום תקומה. לכן בשאול כשהיה להם קצת רחמנות עליו נשאר ממנו. ובאמת כל הכח למחות שם עמלק ע״י התורה, לכן מקדימין זכור, לעשיה דפורים וכו׳. ע״ש.

ועוד מקשים בזה, דהנה בפיוט של ר׳ יהודה הלוי לפרשת זכור, איתא, רצצתי פרשנתדא דלפון אספתא וכו׳, וגם קבורה לא היתה לו״. והיינו שלא קברו את המן. ומקשים שהרי כתיב בתורה לא תלין נבלתו על העץ. וכן איתא בתרגום שני על המגילה (פ״ט פס׳ כג) דלבלריא דמלכא חזו להמן ובניו צליביין על צליבא יומין סגיאין, אמרין, למה אסתר עברה על מה דכתיב בתורה לא תבית נבלתיה על צליבא, ענת אסתר וכו׳, המן רשיעא די בעא למישציא לכל בית ישראל, יהויין הוא ובנוי צליבן על צליבא כל ימי עלמא. וצ״ע דאם אכן לאו זה נוהג גם בגוי וגם בחו״ל, מה השיבה אסתר. ואפשר שהוראת שעה היתה. והעיר בזה בקונט׳ יד סופר שם (עמ׳ לט). [ושם (בעמ׳ קב) העיר ג״כ כמו שכתבנו (לעיל), שאגג עשה כן לבחורי ישראל כמ״ש רש״י בשמואל שם, לכן עשו בו נקמה מדה כנגד מדה. ובספרו תורת יעקב (פ׳ כי תצא ע׳ תקפב) הביא ג״כ מה שהבאנו מקו׳ דברי סופרים לר׳ צדוק הכהן (ליקוטי מאמרים אות טז) שאע״פ שנאסר הסירוס לשום בריה כל שבארצכם וגם לעכו״ם, כפי הנראה לזרע עמלק לא נאסר].

הטעם שאומרים ארור המן ומכים את המן

ובזה יבואר הטעם שאומרים בפורים ארור המן וכו׳, כדאי׳ במסכת סופרים (פרק יד ה״ג) ורב אמר צריך לומר, ארור המן, וארורים בניו. וכ״ה בתוס׳ והרא״ש (מגילה דף ז:) מירושלמי שם (פרק ג ה״ז) שצ״ל אחר קריאת המגילה ארור המן ברוך מרדכי ארורה זרש ברוכה אסתר ארורים כל הרשעים ברוכים כל ישראל וגם חרבונה זכור לטוב. ובשבולי הלקט (סימן ר) כתב, מצאתי בשם רבינו שלמה ז״ל, יש מקומות שאומרים אחר הברכה פיוט נאה כגון אשר הניא, ואומר ברוך מרדכי ברוכה אסתר ארור המן ארורה זרש, ומכין ברגליהן או אבן על אבן ומשברין קדירות כשמעם שם המן וזרש. ויש לבאר מה תועלת בזה לקלל את המן וזרש שכבר אבדו, וגם מאי שנא המן מכל הרשעים כמו בפסח שלא מקללים את פרעה, ובחנוכה לא מקללים את אנטיוכוס. ויש לבאר שכל זה משום המצוה לשנוא את עמלק ולעורר איבה ושנאה כלפיו, וכמש״כ השפת אמת שבעצם השנאה מתקיים מחיית עמלק. וכן מה שמצינו בקדמונים הוא ענין הרקיעה ברגלים בהזכרת שם המן, ולא מצינו שנוהגים כן רק על המן ועמלק, כיון שכל זה משום שנאת עמלק שצטוינו בזה גם קודם שנמחה את זכרו במעשה.

וברמ״א (סימן תרצ סעיף יז) כתב, נהגו התינוקות לצור צורת המן על עצים ואבנים, או לכתוב שם המן עליהן, ולהכותן זה על זה כדי שימחה שמו, על דרך מחה תמחה את זכר עמלק, ושם רשעים ירקב. ומזה נשתרבב המנהג שמכים המן כשקורים המגילה בבהכ״נ (אבודרהם). ואין לבטל שום מנהג או ללעוג עליו, כי לא לחנם הוקבעו. (בית יוסף בשם ארח״ח). ובספר מדרש אליהו (דף נח סע״ד) כתב, גם יובן עם זה מנהגם של ישראל כשמזכירים המן בקריאת המגילה מכים ברגל בארץ, והוא לרמוז שמכה ומשפיל בעקבותיו להמן שהוא מהקליפה עבה שבעקבים, וע״י כך מגיע חולשה ותשות כח להקליפה, ונמצא שמנהגם של ישראל יש להם שורש, ועל כן כתב הרב בעל המפה ז״ל שאין להלעיג על שום ״מנהג של פורים״, כי לכל מנהג יש לו שורש וענף. עכ״ל. ובשו״ת בן ימין (סימן א) האריך אם מותר לבטל מנהג זה במקום שיש חשש נזק או סכנה, עש״ב. וראה להלן סי׳ תרפט מה שכתבנו בזה.

וע״ע בשו״ת שיח יצחק (סי׳ שעג) שג״כ דן בזה,

בעת אשר הגויים אורבים לישראל ויאכלום בכל פה, ומפחד בלילות מהם יראים אף לעבור בשווקים ורחובות, אם מחוייבים להכות המן, כשיש לחוש שלא יעלילו עלילות ברשע עי״ז. והרב בעל שאילת יעקב ז״ל, כמעט הכניס עצמו בסכנה ע״י שלא הניח לראש הקהל בקהילתו לבטל מנהג זה. ע״ש. [ומנהגים כאלו שאין בהם שום חשש איסור, עליהם אמרו מנהג ישראל תורה, ושלכל מנהג יש שורש וטעם ואין ללעוג עליהם, וכדדייקא לשון הרב מדרש אליהו הנ״ל, ״מנהג של פורים״. אך אינו ענין למנהגים שיש בהם איזה צד של איסור לדעת השופט שבימיך, כמ״ש הריטב״א והרא״ה והנמוק״י (פסחים נא.) והרא״ש והריב״ש והרשב״ץ והרשש״ש והרדב״ז והפר״ח ועוד רבים, שכל מנהג שיש בו צד של איסור לפי דעת השופט שבימיך, עלינו לבטלו. והארכנו בזה בספר עין יצחק כרך ג׳ בכללי המנהגים, ובילקוט יוסף שבת כרך א׳ חלק שני מהדורת תשע״ב, בקונטרס אחרון סימן ב. ראה שם].

ואפשר לבאר עוד בטעם הכאת המן, שעצם ההכאה של המן, נוטעת שנאה בלב שהיא עיקר המצוה, של זכירת מעשה עמלק, לעורר את הלב לשנאתו, כמ״ש הרמב״ם. וע״ע בספר צרור המור (דברים ז) שכתב: אמר זכור בעמלק, כמו שאמר בשבת זכור את יום השבת, ואמרו בשבת זכרהו על היין בכניסתו, שצריך לקדש עליו ולברך בפה, כן צוה בעמלק זכור שנזכור דבר עמלק בפינו, כאומרו במגילה והימים האלה נזכרים ונעשים. נזכרים בפה ונעשים במשתה ושמחה על היין, כמו שנצטוינו בשבת זכרהו על היין. ובמילת ״זכור״ הזהיר שנזכרהו ביין בסעודת פורים. והשוה עמלק לשבת במלת זכור, לרמוז כי כמו שהשבת הוא דבר גדול מורה על חידוש העולם, כן דבר עמלק הוא דבר גדול, שבא כנגד ישראל לאחר ביאתם לארץ, לפי שידע שאמרו תביאמו ותטעמו מקדש ה׳ כוננו ידיך, ואמרו זה אלי ואנוהו, להורות שתכלית ביאתם היתה לבנות מקדש לכפרת העונות, ולכן בא עמלק כאומרו כי יד על כס יה, שרצה לשים ידו על כסאי שהיא ירושלם, ולעקור לישראל שלא יעלו שם, באופן שרצה לחזור העולם תוהו ובוהו, באבידת ישראל שהם חדוש העולם וכו׳, ולכן ענין עמלק הוא דבר גדול בתורתנו ודומה לשבת. ולכן מועד פורים הוא גדול מכל המועדים כמו ששבת גדול מכל המועדים. עד שאמרו בירושלמי כל המועדים בטלים לימות המשיח חוץ מפורים. ע״כ.

ובספר קב הישר (פרק צט) כתב, ולכן ציותה התורה למחות שם עמלק וזרעו וזרע זרעו, וכמו שאמרו רבותינו ז״ל, שצריכין למחוק שם עמלק אפילו מן העצים והאבנים, ולכן מנהג של ישראל תורה הוא להקיש המן כדי למחוק את שמו ושם עמלק, וכל הראשונים והאחרונים כתבו שלא לבטל המנהג. ושמעתי בשם מוהר״ר העשיל ז״ל שהיה נוהג כשהיה רוצה לנסות את הקולמוס, היה כותב שם עמלק או שם המן וזרש ואחר כך היה מוחק את שמם, כדי לקיים המצות עשה ״מחה תמחה את זכר עמלק״, כי אנחנו מחוייבים להתפלל על מחיית עמלק כדי שיהיה השם שלם והכסא שלם ואז יתקיים המקרא, ״והתגדלתי והתקדשתי בתוך העמים״, וביום ההוא יהיה ה׳ ושמו אחד אמן. ע״כ.

ומה שסיים בקב הישר, כדי לקיים מצות עשה של ׳מחיית עמלק׳, צריך עיון לדינא אם שייך בזה קיום מ״ע, שהרי לא מוחה בזה את עמלק, ורק יש לדון בזה אם יש בו משום מצות זכירת מעשה עמלק. ושמא לאו דוקא נקט, וכוונתו על מצות זכירת מעשה עמלק.

אם הלומד מסכת מגילה מקיים מ״ע של זכירת עמלק.

בשו״ת ארץ צבי פרומר (סי׳ עז ד״ה ואגב), כתב בשם הר״ש משאנץ, שאפילו מי שלומד מסכת מגילה מקיים מ״ע של זכירת עמלק. ע״ש. [וראיתי מי שכתב שבכל פעם שמזכיר בפיו רשעת עמלק, או שאומר עמלק ומוסיף ימח שמם, שנזכר רשעת עמלק ומתעורר לשנאותם, מקיים מצוה מה״ת (תשוה״ע ח״ה סי׳ רכח). אך אינו מוכרח שכ״ה לכו״ע].

ובספר שיח שרפי קודש (ח״ג עמ׳ 28 אות ל) כתב, שהרבי מסאכטשוב סיפר, שבוואַרקי

למדו בכל יום [מסכת] מגילה, כי במכילתא איתא זכור את אשר עשה לך עמלק זכירה הוא בפה, ואמר הר״ש משאנץ ע״ז, זה הוא מגילה. וכיוון ברוה״ק לדברי הר״ש משאנץ. עכ״ד.

גם בספר אהל יצחק (אות קסז) הביא, שהאדמו״ר מסוכטשוב אמר בשם מהר״י מוורקי, שהיה נוהג ללמוד בכל יום במסכת מגילה, לקיים מצות עשה דזכירת מעשה עמלק. והוא הוסיף דיש הוכחה לזה מספרי. והאדמו״ר בעל הלב שמחה זצ״ל אמר פעם כי בקוצק נהגו ללמוד כל יום קמא - ר״ת ק - קמא היינו מס׳ ב״ק [כי האי מאן דבעי למהוי חסידא - לקיים מילי דנזיקין (ב״ק ל.) ע״כ]. מ - משלי, א - אבות. עכ״ד. ואולי להנ״ל י״ל דמ׳ ר״ל מגילה וכדברי הרה״ק מוורקי זצ״ל הנ״ל. וצ״ע. וי״א דדוקא במקרא מגילה שייך קיום המצוה דזכור, אך לא מסכת מגילה סתמא.

והר״ש משאנץ על התורת כהנים (פר׳ בחקותי) כתב, וז״ל: דזכור את יום השבת שתהא שונה בפיך הלכות שבת וזכור את אשר הקצפת במעשה עגל שתהא שונה בפיך הלכות ע״ז. וזכור את אשר עשה ה׳ אלהיך למרים שתהא שונה בפיך הלכות נגעים. וזכור את אשר עשה לך עמלק שתהא שונה בפיך הלכות מגילה וכו׳. ע״ש. והובא באבני נזר אבהע״ז (ח״ב סי׳ רכא ס״ק טז). ועוד בחלק או״ח (ח״ב סי׳ תקיז ס״ק יז).

וכן כתב הראב״ד בפירושו לתורת כהנים (ר״פ בחקותי) דהיינו שיזכור הלכות מגילה, וכתב בחזו״ע (פורים) שלפי זה א״כ ש״ש הקורא פרשת עמלק, ואולם לכאורה צ״ע דלא משמע כן מהגמרא (מגילה יח.), דמוכח שצריך לזכור פרשת עמלק בפה ומתוך הספר. וע״ע בשו״ת כנף רננה (חלק אורח חיים סימן פו). ובשו״ת עולת שמואל (סימן קט). ובשו״ת מנחת אלעזר ח״ב (סימן א אות ה). ובפעולת שכיר (ס״ס קלג). ובשערי אפרים (שער ח סימן פז).

והשל״ה (פ׳ כי תצא דרך חיים תוכחת מוסר אות מג) כתב, מצאתי, שכאשר שתעמוד בממשלה, ׳תמחה את זכר עמלק׳, וכאשר תהיה משועבד תחת כוחות השמים, לפחות ׳לא תשכח׳. ע״כ. ומצוה גדולה היא לומר פרשה זו בכל יום, כדי לקיים מצות ׳זכור׳. ואחר כך יאמר על עמלק ״ימח שמו וזכרו ונמח זכורו מלהזכר׳, ובזה יקיים ׳לא תשכח׳. ויקויים כי ׳אבד זכרם המה וה׳ לעולם ישב כונן למשפט כסאו׳.

ובמה שאמרו זכור יכול בלב, כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמור, הא מה אני מקיים זכור, בפה. הק׳ הפמ״ג בראש יוסף שם, דהא איצטריך קרא ללאו דלא תשכח, וכמבואר ברמב״ם בסה״מ, דבעשין (קפט) מנה עשה דזכור. ובל״ת (נט) מנה לאו דלא תשכח. ובמנחת חינוך (מצוה תרג) הביא קושיא זו בשם ספר דרך פקודיך. וע׳ להגרי״פ פערלא (בביאורו לסה״מ ח״ב ע׳ רצד). שהעיר עוד דנימא דאיצטריך קרא לגופי׳, להתיר לתעב עמלק, כיון דכיון דכתיב לא תתעב אדומי, ועמלק הוא נכדו של עשיו. וע״ש מה שתירץ בזה. וע״ע בראשונים (קדושין לד.) אם כל היכא דכתיב עשה ול״ת בענין אחד, אמרינן דהעיקר הוא העשה והל״ת בא רק לחזק את העשה, ע״ש. [ובדעת החינוך יש שהקשו סתירה, דבמצוה ש״ל כתב דזכירת מעשה עמלק היא רק בלב ולא בפה, ואילו במצוה תר״ה כתב שצריך לזכור גם בפה].

להתחזק בעניית איש״ר ולכוין שימחה זכר עמלק מן העולם

ויש להתחזק בזה בעניית יהא שמיה רבה מברך, וי״מ שהכוונה בזה, הוא על מחיית זכרו של עמלק, כמו שהביאו התוס׳ (ברכות ג.) ממחזור ויטרי: יהא שמיה רבא, זו תפלה שאנו מתפללין שימלא שמו, כדכתיב (שמות יז) כי יד על כס יה, שלא יהא שמו שלם וכסאו שלם עד שימחה זרעו של עמלק, ופירושו כך, יהא שמי״ה שם יה - רבא, כלומר שאנו מתפללין שיהא שמו גדול ושלם. והאדמו״ר הקדוש משומר אמונים הפליג מאד מאד בחיבוריו על מעלת האדם שנזהר בכך לענות איש״ר בכוונה של מסירות נפש, ועל מחיית זרע עמלק מן העולם, בכדי שיתקדש שם שמים. [רק שיזהר שלא לענות בצורה משונה ויצא שכרו בהפסדו, שמכשיל את הציבור ללעוג עליו. והעיקר שיתאמץ בכל כוונתו].

ויש לציין בזה מה שכתב הרוקח (פירושי סידור התפילה לרוקח עמוד רנב. פירוש הקדיש), כי כמה צרות העתידות לבא באותו הזמן, וכך הם מתפללין, יהי רצון לפני הקב״ה להמית לאבד זכרו של עמלק ויהיו ישראל לחיים, ויהיה גידול של הקב״ה להמליך משיח על ישראל. יהא שמיה רבה מברך, חייב אדם למשוך בכל כחו בתיבת רבה, כדי שיחשוב במחיית עמלק כאשר נשבע הקב״ה, ולהשלים שמו של ד׳ אותיות ויהיה שמיה רבה, וכשישמע הקב״ה שישראל מערימים לחשוב בלבם השבועה שנשבע על עמלק לאבד זכרו, ומתפללין בכל כוחן אילו ד׳ תיבות, יהא שמיה רבה מברך, כנגד ד׳ אותיות של שם, כדי לגדל שמו של ד׳ אותיות, אומר אוי לבנים שגלו מעל שולחן אביהם, ואוי לאב שכך מקלסין לו בניו ורחקם מעל שולחנו, ועל כן רב עצבון שבשמים באותה שעה שמזכירין ישראל בלבם את עמלק שהכעיס כלפי מעלה, וגרם לשם מד׳ אותיות להחלק כדאי׳ לעיל, כי השם מב׳ אינו אלא חצי השם מד׳ אותיות.

וכששומעים ורואים המלאכים השרת את העצבון שהיה לפניו, לפני הקב״ה, נזדעזעין ומתחלחלין מפני שאינם יודעין על מה העצבון, לפי שאינם מבינים בלשון ארמי, כשאנו מתחילין קדיש יתגדל ויתקדש הוא לשון עברית על שם הפסוק והתגדלתי והתקדשתי, ומתיבה שלישית ולהלן דזהו שמיה רבה לשון ארמית, ואילו היו אומרים שמיה רבה בלשון עברית והיינו אומ׳ שם רב, יהיו מבינים המלאכים כי העיצבון הוא על עסק עמלק, שהיה הקב״ה נשבע שלא יהא שמו של ד׳ אותיות שלם עד שימחה זכר עמלק, ויהיו המלאכים מבלבלין התפלה של קדיש מלעלות למעלה, ולא יהיו ישראל משבחין שבח מעולה כזה, ויהיה קדיש בטל, ולכך אנו אומרים משמיה רבה והלאה בלשון ארמית, שלא יבינו המלאכים על מה העיצבון. וכן מצינו במס׳ ברכות דיש עצבון לפני הקב״ה כשישראל אומ׳ יהא שמיה רבה, והמלאכים מזדעזעין ותמהין זה לזה על העצבון. ומיד חוזרים הקהל משבח זה בלשון עברי ואומרים, יתברך וישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא ויתהדר ויתעלה ויתהלל, אילו השבעה שבחות כנגד שבעה רקיעים, וצריכים להאריך בכולן כדי ליפות את השבח וניגונו, ובאילו השבחות אין בהם שום תיבה שיש בהם שום רמז שיכול שום בריה להבחין על מה העצב שבא למעלה. עכ״ד הרוקח. וכעין זה הביא הכל־בו (סימן ז).

והחיד״א בספר מורה באצבע כתב לכוין באמן יהא שמיה רבא למחות זכר עמלק, ובשם האר״י כתבו, שקודם ק״ש באומרו וקרבתנו מלכנו יזכור מעמד הר סיני, ובאומרו לשמך הגדול יזכור שאין השם שלם עד שימחה זכר עמלק, ובאומרו להודות לך יזכור מעשה מרים. ונשאל החיד״א בשו״ת יוסף אומץ (סימן כג) מדוע סידר לומר ג״כ שהוא מקיים הזכירות הנז׳, והרי כבר כיוון בתפילה. והשיב החיד״א שהוא ע״פ מ״ש (מגילה יח.) זכור בפה ואל תשכח בלב. וכן אמרו בספרא לגבי זכירת שבת, וזכור אשר הקצפת, וזכור אשר עשה למרים וזכור דעמלק, זכור שתהא שונה בפיך. ולמדנו דזכירות אלו צריך לזכור בפה ובלב. וכן ראיתי להרמב״ן בסוף העשין, דהוא היה מונה המ״ע ששכח הרמב״ם, ובמצוה ז׳ כתב, נצטוינו לזכור בפה ולהשיב אל לבנו מה שעשה השי״ת למרים וכו׳, ושנינו בספרא זכור אשר עשה ה׳ אלהיך למרים יכול בלבך וכו׳, ע״ש. גם הרמב״ם (עשין קפט) כתב על זכירת עמלק בפה ובלב, ע״ש. וראיתי במכתב לא׳ מגדולי דורנו שכתב דרבינו האר״י ז״ל התקין לכוין הזכירות האמורות לקיים זכור בפה וכדאמרו בגמ׳ שם, ולי ההדיוט בזה לא יצא י״ח זכור בפה, שהרי באומרו לשמך הגדול וכיוצא, אינו זוכר בפה אלא חושב בלבו אותה זכירה, אבל בפיו אינו אומר, כי אם דבור שהלב מבין שיש בו רמז לאותו זכירה. ואני בעניי נ״ל דלא לזה נתכוין רבינו האר״י, כי אם שבזה יזכור בלבו הזכירות האלה. אך לקיים זכירה בפה צריך לומר בפירוש בפה ענין עמלק

הרשע, על דרך שתקנו לקרות פרשת זכור, ועל דרך שמזכירין יציאת מצרים בפר׳ ציצית. ויש שתירצו שכיון שאומר בפה לשמך הגדול, נחשב שמזכיר בפה, וא״צ שיזכיר דוקא מעשה עמלק, אלא שידבר בפה דבר המעורר שנאת עמלק.

ובבני יששכר (אדר מאמר ג דרוש ו אות ח) כתב בשם החיד״א בספר דבש לפי (מערכת ז סימן כא) בשם מחותנו, דזכירת עמלק חייב לזכור בפה בכל יום. ושכ״כ רבינו האר״י ז״ל (פע״ח שער הק״ש פ״ג) גבי וקרבתנו מלכנו לשמך הגדול וכו׳. ע״ש. ונראה דסבר דבאומרו לשמך הגדול וזוכר מעשה עמלק כמו שכתב האריז״ל בזה יצא י״ח זכור בפה, ואני בעניי נ״ל שבזה יצא ידי חובה בלב דוקא ולא בפה וכו׳. ע״ש. וכתב ע״ז, ואני זה לי ימים כבירים שכוונתי ג״כ לדעת הרב חיד״א זלה״ה, שבזה יוצאין י״ח לא תשכח, אבל עוד הוכחתי, דהחיוב לא תשכח בלב הוא בכל יום, מה שאינו כן מצות זכור בפה, הוא רק פעם אחת בשנה, דאי לא תימא הכי אמאי אין קורין פרשת זכור בתורה בכל יום, אלא ע״כ אין החיוב רק פעם אחת בשנה, ונמסר הדבר לחכמים איזה יום יבחרו, והמה בחרו להקדים זכירה לעשייה שבת קודם פורים, ודברי האר״י ז״ל לכוין באמירת לשמך הגדול זכירת מעשה עמלק, הוא באמת מצות לא תשכח ואין צריך יותר, כי זכור בפה הוא רק פעם אחת בשנה.

אם מועיל קבלת גרים מזרע עמלק

והנה בספר עמק ברכה להגאון ר׳ אריה פומרנצ״ק (עמוד קכו) הביא דברי המדרש (ילקוט שמואל ב רמז קמא) עה״פ ויאמר דוד אל הנער המגיד לו אי מזה אתה, ויאמר בן איש גר עמלקי אנכי, נזכר דוד באותה שעה מה שנאמר למשה רבינו, אם יבא אחד מכל אוה״ע ויתגייר שיקבלו אותו, ומזרעו של עמלק אל יקבלו אותו, ואמר לו דמך על ראשך, כי פיך ענה בך, לכך נאמר מדור דור. ע״כ. [והוא ממכילתא (ס״פ בשלח) רבי אליעזר אומר נשבע המקום בכסא הכבוד שלו, שאם יבא מכל האומות להתגייר שיקבלוהו, ולעמלק ולביתו שלא יקבלוהו, שנא׳ ויאמר דוד וגו׳ נזכר דוד באותה שעה מה שנאמר למשה רבינו, אם יבא מכל האומות שבעולם להתגייר שיקבלוהו, ומביתו של עמלק שלא יקבלוהו, מיד ויאמר אליו דוד דמך על ראשך כי פיך ענה בך. עכ״ל המכילתא לפי גירסת הגר״א].

גם במדרש תנחומא (פרשת כי תצא סימן יא) איתא, תני בשם ר׳ אלעאי, שבועה נשבע הקב״ה ואמר ימיני ימיני כסאי כסאי, אם יבאו גרים מכל אומות העולם אני מקבלן, וזרעו של עמלק איני מקבלן לעולם, אף דוד עשה כן, שנאמר ויאמר דוד אל הנער המגיד אי מזה אתה ויאמר בן איש גר עמלקי אנכי. ע״כ. ומבואר מזה שגם בדיעבד אם קיבלו אותם אינה קבלה, שהרי הגר העמלקי ההוא נתגייר, ואעפ״כ הרגו דוד, ובהכרח שלא חלה הגירות. אולם צ״ע שלא מצינו בכל הש״ס דין זה שזרע עמלק אין גירותן גירות.

ועוד, דהא להדיא איתא בגמרא (גיטין נז.), מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק. [וכתב רבינו נסים גאון (ברכות כז:) דהיינו רבי עקיבא שהיה בן גרים והיה בבני ברק. וי״א דט״ס וצ״ל נעמן במקום המן. ובקדושת לוי (איכה) כתב לבאר הטעם שזכה לזה המן, לפי שכאשר השי״ת נוקם בשונאי ישראל ומענישם, עי״ז נתגדל ונתקדש שמו ית׳, ואין הקב״ה מקפח שכר כל בריה, וכיון ששונאי ישראל אלו גרמו שנתקדש ש״ש על ידם, קבלו שכרם שבני בניהם נתקרבו להשי״ת, ע״כ. ובבני יששכר (ניסן מאמר ד) כתב, דלע״ל יתבטל כח עמל״ק (גי׳ א״ל אח״ר, ס״מ, מאדים) לגמרי, וישאר גם הוא לאלקינו, פי׳ הניצוץ הקדוש הטמון בתוכו, ולכן אותם החכמים בספרם יציאת מצרים באותו הלילה, (שהוא זמן גאולה הראשונה שהיה עיקר מכת בכורות בשליטת מזל מאדים ס״מ שרו של אדום ועמלק המקטרג בכל הגליות והוא השטן והוא וכו׳), הנה היו מסובין בבני ברק (אשר שם כבר התנוצץ הישועה והחירות הזאת דייקא, במקום הרשע מקום שבט דן אשר היה פסל מיכה ע״ז הראשונה אל אחר), ודוקא מקום המיוחד בנ״י בר״ק שהוא בגימטריא השט״ן, והוא משורש צפעוני המן מזרע עמלק (כמ״ש בס׳ הליקוטים פ׳ ברכה פי״ד) שעשה את עצמו

ע״ז, שם מבני בניו למדו תורה בבני ברק, ונתברר הכח החיות של הדעת דסט״א שהוא עמלק ונתברר כחו אל הדעת דקדושה בהתעוררות הדעת אל התורה. ולהיות שהיו מסובין בב״ב דייקא, הנה מזה עשו עיקר מביטול כח השטן. וע״ע בשו״ת הרב״ז (ילקוט החנוכי סי׳ נה) ובהערה שם אם העיר בני ברק שבימי ר׳ עקיבא, שהיתה בנחלת בנימין, היא העיר בני ברק הכתובה ביהושע (יט מה)].

ותירץ, דצ״ל שהדין שאין מקבלים גרים מעמלק אינו מחמת עצמן, אלא מחמת המצות עשה של מחיית עמלק, ואם כן אם בדיעבד קבלו אותם ודאי דהוי גירות וחלה גירותם. ורק לכתחילה אסור לקבל אותם. ומה שהרגו דוד, צריך לומר מפני שלא האמין לו שאביו נתגייר כיון שההלכה היא שאסור לקבל אותם לגירות. ומה שאמרו מבני בניו של המן וכו׳, צ״ל שלא ידעו שהם מזרעו של המן רק שאח״כ נתגלה שהם מזרעו של המן. עכת״ד הגאון הנז׳.

והיינו שלא אמרו רק שלא מקבלים אותם לכתחילה, אבל בדיעבד אם קיבלו, חלה הגירות. שכבר אינו עמלקי. אף שזה דוחק בלשון המדרש הנ״ל: שבועה נשבע הקב״ה ואמר אם יבאו גרים מכל אומות העולם אני מקבלן, וזרעו של עמלק איני מקבלן לעולם. ויותר משמע שגם אם בית דין קיבלו אותם, הקב״ה אינו מקבלם.

ושו״ר שבחזו״ע (פורים עמוד יב) הביא דברי העמק ברכה (ממהדורא ישנה עמוד קיא), ודחה דבריו שכ״ז אינו במשמע, שכיון שלא היה מוחזק אז שהוא גוי, למה לא יהיה נאמן לומר שנתגייר, מיגו שיכל לומר ישראל אני, וכמש״כ התוס׳ (יבמות מז), ושמא נתגייר מעצמו בבי״ד של הדיוטות שלא ידעו שהוא מזרעו של עמלק. ובחזו״ע שם הביא שגם בספר ישועות מלכו בסוה״ס (ליקוטים סי׳ טו) תי׳ שבדיעבד אם קבלו אותם הוי גירות. ודחה דבריו שלא משמע כן מסיום דברי המכילתא הנ״ל, שדוד הרג לאותו גר עמלקי. וע״ש אריכות רבה בזה, ובשם האחרונים.

ועדיין יל״ע בזה דאף שאביו עמלקי, מ״מ שמא נשא בת ישראל, ואולי בכה״ג הבן אינו נחשב כדין עמלקי. ולא אמר אלא בן איש גר עמלקי אנכי, אך לא העיד על אמו מה היא. ובגליוני הש״ס כתב, שאשה מזרע עמלק שנישאת לגוי שאינו מזרע עמלק, וילדה לו בן, הבן הזה אינו מתייחס לזרע עמלק, דבגוי הלך אחר הזכר, ולכן מקבלין את בניו להיות גרים, ואין הכוונה מבני בניו ממש, אלא מיוצאי חלציו.

ומדברי כל האחרונים מבואר שלמדו שאחר שנתגייר ומועילה גירותו, ודאי נפקע ממנו הדין של איבוד זרע עמלק, אחרי שכתינוק שנולד דמי. ול״א הואיל וסו״ס איננו זרע ישראל, נחשב עדיין זרע וזכר עמלק. ואע״פ שקהל גרים לא איקרי קהל ומותר בממזרת. וע׳ בתוס׳ (יבמות מז: קידושין עא. נדה יג:) שהטעם שקשים לישראל, הואיל ונתערבו, ואין הקב״ה משרה וכו׳ המיוחסות שבישראל. [וצ״ע שהרי עובדיה היה גר אדומי. וי״ל]. ולענין חלק בארץ, ע׳ במשנה מס׳ מעשר שני (פ״ה מי״ד). [ולשון הכתוב: בן איש גר ״עמלקי״ אנכי, ולכאו׳ הרי נתגייר ושוב אינו עמלקי. וע״ע בשו״ת בית שערים (חאו״ח סי׳ יח. בהערה שם) שכתב בתו״ד סברא מעין זו, שאף שפשוט דגוי שנתגייר שנשתנה דינו והרי הוא כקטן שנולד דמי, מ״מ הוא רק לענין דינא, אבל הגוף לא נשתנה בו, אלא נשתנה דינו, וה״נ עמון ומואב שנתגייר ונעשה ישראל, הרי הגוף לא נשתנה ולא יבטל כלל, אלא אנן דנין על האיסור לאו של ולא יבא שיבטל ברוב. ע״ש]. וע״ע בכסף משנה (מלכים פ״ו ה״ד) שאם קיבלו עליהם ז׳ מצוות, הרי יצאו מכלל ז׳ עממין ומכלל עמלק, והרי הן כבני נח הכשרים.

גר שנתגייר והכריז שרוצה לחזור להיות גוי חייב מיתה

ומילתא אגב אורחא, בספר קונטרס הביאורים [להגאון ר׳ משה שמואל שפירא זצ״ל ראש ישיבת באר יעקב. עמ״ס כתובות (סימן לד)], הביא מה שהקשה הגרי״ז (בספר חי׳ הגרי״ז במכתבים שבסוה״ס), על מה שפסק הרמב״ם (הל׳ מלכים פ״י ה״ג) בן נח שנתגייר ומל וטבל, ואחר כך רצה לחזור מאחרי ה׳ ולהיות גר תושב בלבד כשהיה מקודם, אין שומעין לו, אלא יהיה כישראל לכל

דבר או יהרג. וצריך עיון למה עונשים אותו במיתה, והרי עדיין לא עשה שום עבירה, רק הכריז שרוצה לחזור להיות גוי (גר תושב). והניח בצ״ע. ותירץ בקונטרס הביאורים שם, שהגר איננו נעשה זרע ישראל, שהרי באמת איננו מזרע יעקב אע״ה, אלא שהוא בא בברית עם ישראל ונתקדש בקדושת ישראל, ובמקום מה שהיה חייב עד כה בז׳ מצוות, עתה מחוייב הוא בתרי״ג מצוות. והנה קיימא לן ברמב״ם (שם פרק ז): וכן צווה משה מפי הגבורה לכוף כל באי עולם לקבל מצות שנצטוו בני נח, וכל מי שלא קיבל יהרג. [וכתב מרן בכסף משנה (הל׳ מילה פרק א ה״ו) שלמד כן הרמב״ם ממ״ש בגמ׳ (סנהדרין נז.)]. ומעתה י״ל, שאם רוצה לחזור לסורו נהרג כדין גר תושב שרוצה לחזור מקבלת ז׳ מצוות בן נח, שדינו כדין ב״נ שחייב בתרי״ג מצוות. עכת״ד.

והגאון ר׳ צדוק הכהן מלובלין בספר פרי צדיק (במדבר מאמר לחג השבועות) ג״כ עמד בזה שמצינו במדרש שאין לנו לקבל גרים מזרע עמלק, וא״כ היאך מצינו שמבני בניו של המן למדו תורה בב״ב, ותירץ שהיה זה שהיה ממה שבא אחד מהן על בת ישראל (כמו שנתבאר במקום אחר). ע״כ. והוא בספרו רסיסי לילה (אות לח דף לד ע״ג).

גם בשם האמרי אמת מגור כתבו דמה שאמרו מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק, צ״ל דאמו היתה מישראל. [וכ״כ בשמו בספר ליקוטי יהודה (ס״פ בשלח דף קטו ע״ב)]. והוסיף עוד, דבמדרש אי׳, רב כי הוה מטי להמן בפורים אמר ארור המן וארורים בניו, ואפשר דמה שאין אנו אומרים כן, הוא משום שמבני בניו למדו תורה, ורב היתה כוונתו על בניו שנתלו, ואפשר שזאת היתה הטעות של שאול שהניח מעמלק, משום שראה שבניו ילמדו תורה, אולם אעפ״כ לא היה צריך להפקיר את כלל ישראל. וע״ע בקובץ תורה מציון (שנה ד קו׳ ג סי׳ יא. שנה ה קו׳ ג סי׳ טו סק״א). ושם כתב בשם האור שמח שט״ס בגמ׳ שם, וצ״ל מבני בניו של נעמן למדו תורה ברבים. וע׳ בבעל הטורים (שמות כח, ז), ובמקור חסד (מרגליות) על ספר חסידים (סי׳ תתריט) שהביא דע״פ בעה״ט הנ״ל הגי׳ בגמרא היא נעמן.

וכ״כ ביערות דבש (חלק א׳ דרוש ח), דאנו לא נוהגים לומר ארורים בני המן, מפני דברי הגמ׳ דמבני בניו למדו תורה בב״ב. אך עדיין קשה איך אנו אומרים ״ארור המן״, והרי תיבת ארור נוסבת על זרעו, כמו שנא׳ (בראשית ט, כה) ארור כנען, וכל זרעו בכלל ארור. אך י״ל על פי מה שיש לומר דהא דחמל שאול על אגג ולא הרגו היתה טעות לשם שמים, כי ראה שעתידים לצאת ממנו חכמי ישראל שלמדו תורה בבני ברק, ואמר איך אהרוג את אגג קודם שיוליד אותן התולדות. אמנם באמת אילו היה נמחה זכר אגג היו חכמים אלו שלמדו תורה בבני ברק נולדים ע״י ישראל, ולא היה בשביל כך מיעוט חכמים בעולם ח״ו. ולפ״ז שפיר אנו אומרים ארור המן, דאנו מארירים להמן, דטוב הי׳ שלא בא לעולם, והגרים היו באים ע״י תולדות ישראל. ע״ש.

וראה בהגהות שער יוסף על דרשות חת״ס לפורים (עמ׳ 414 בהג״ה) שהביא בשם אחד הגדולים, במ״ש מעשה בר״א ור״י וראב״ע ור״ט שהיו מסובין בבני ברק, והיו מספרין ביציאת מצרים כל אותו הלילה. דבאמת בפסחים (קכ:) איתא דראב״ע או׳ עד חצות ויליף בגז״ש הזה הזה וכו׳, אך הנה המן ביטל ישראל לילה ראשונה של פסח מלספר ביציאת מצרים, כדאיתא במגילה (ד.) שלכך חייבים לקרות המגילה בלילה שנא׳ ולילה ולא דומיה לי, שהיו זועקין בימי צרתן בלילה. והיה זה לילה ראשונה של פסח, והוא אותו לילה דכתיב ביה בלילה ההוא נדדה שנת המלך, עד שבשחרית הגיע המן, דכתיב ויבא המן, ומאז התחילה מפלתו של המן. ובני בניו של המן שהיו בבני ברק, רצו לתקן חטא אבותיהם, לכך היו מספרין כל הלילה ביציאת מצרים, עד שבאו תלמידיהם ואמרו הגיע זמן קריאת שמע של שחרית, ואז היתה מפלתו ותו לא צריכין לתקן. עכ״ל.

ובעיקר התי׳ הנז׳, הנה רבינו יהודה בר יקר

בסידורו "פירוש התפילות והברכות" (דף נו) כתב: ולכן אמר גירי הצדק, לאפוקי זרעו של עמלק, דאמר במכילתא דנשבע הקב"ה בכסא הכבוד שלא יקבל מזרע עמלק, ואפשר לומר כי דוקא אם הוא מזרע עמלק מאב ומאם. ע"כ. וראה בקידושין (דף סז:) דבאומות הלך אחר הזכר. וע"ע בתשובת מהרש"ם (ח"ג סי' רעב), ובגליוני הש"ס (גיטין נז:). ובקונטרס טוב להודות (ח"ג סימן יג).

ובשו"ת משנה הלכות (חלק ו סימן רכ) תי' עפי"ד התשב"ץ קטן (סי' תקלח), שכמו שאמרו ממזר ודאי הוא דלא יבא הא ספק יבא, ה"ה לגבי עמוני ומואבי. וכן בשעה"מ (ס"פ טו מהל' איסורי ביאה) הביא מתוס' (יבמות עח) שלא אסרה תורה ספק עמוני, ולפ"ז י"ל דהכי נמי ספק עמלקי הוה כספק ממזר, דעמלקי ודאי הוא דלא יבא, הא ספק יבא. וא"ש מה שמצינו שבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק, די"ל דהיו מספק עמלקי ולכן קבלום.

ולפי דבריו יש ליישב מה שהקשה הר"י ענגיל בספר בבית האוצר (מערכת ב אות יג), דלפי מ"ש (ברכות כח.) דבא סנחריב ובלבל את כל העולם, א"כ איך אנו מקבלים גרים בזה"ז, והרי אין מקבלין גרים מעמלק, ואם כן ניחוש שמא גר זה שבא להתגייר עמלקי הוא. וכי תימא דאזלינן בתר רובא שאינם עמלקים, הא כתבו כמה אח' דבגויים לא אזלינן בתר רובא, דהחידוש דאחרי רבים להטות נאמר לישראל ולא לגוי, וא"כ הדק"ל היאך מקבלים גרים בזה"ז. ותי' דכיון שבא להתגייר, שוב דינו כבר כישראל, וכל ההלכות שנאמרו בישראל באין כאחת, ושפיר אזלינן בתר רובא. עכ"ד. ואי נימא שדוקא ודאי עמלק אין מקבלים, אבל ספק מקבלים, א"ש טפי.

ובעצם הדבר איך קיבלו אותם, כן תירצו כמה אחרונים שלא ידעו עליהם, ובפרט אחר שעלה סנחריב ובלבל את האומות, [ומה גם שהיה להמן בנים הרבה, וי"א 208 כמנין ורוב בניו, כמ"ש בגמ' מגילה (טז.). ובפסיקתא זוטרתא (לקח טוב אסתר פרק ה) ויספר להם המן את כבוד עשרו ורוב בניו. ור"ב כתיב, מלמד שהיו לו ר"ח בנים. ע"כ. מאותם שלא היו ידועים לנשותיו, וזה סיפר לזרש אשתו על רוב בניו, דמשמע שלא ידעו שיש לו עוד בנים]. ורק לחז"ל נודע אח"כ ברוה"ק שאלו מבני בניו של המן.

ובחזון איש (יורה דעה סי' קנ סק"ה) כתב, שמדברי הראב"ד משמע שיכול עמלק לומר השלימו אתי ע"מ שאני מקבל מצוות ב"נ, אך נראה שכ"ז דוקא קודם שנכנסו למלחמה, אבל לאחר שנכנסו למלחמה אין מקבלין אותן, דלא עדיפי מז' אומות. ומ"ש מבני בניו של המן וכו', היינו שבאו מבני בניו להתגייר שלא בשעת מלחמה שמקבלין אותן. ולמדנו מדברי הרמב"ם והראב"ד שאם באים להתגייר מקבלין אותן, והא דאיתא במכילתא שלהי בשלח דמשאר אומות שבאים להתגייר מקבלין אותן ומעמלק אין מקבלין אותן, ואמרו שלא יניח נין ונכד תחת השמים לעמלק, היינו לאחר שנכנסו למלחמה אין מקבלין אותן, דבשאר אומות מקבלין אף אח"כ וכמש"כ התוס' (סוטה לה:), ולא יניח ה' נין ונכד לעמלק היינו בעושה מעשה עמלק. והא דאמרו במכילתא שם, נזכר דוד באותה שעה מה שנאמר למשה רבנו, אם יבוא מכל האומות שבעולם להתגייר שיקבלוהו ומביתו של עמלק שלא יקבלוהו, צ"ל דגר עמלקי זה היה במלחמה והלך ונתגייר וקבלוהו, ודוד אמר שקבלוהו שלא כדין כיון שהיה במלחמה. עכת"ד.

ובס' שם משמואל (פרשת צו) כתב, שאין הניצוץ שבעמלק יכול לשוב לקדושה כמו שהוא, ולכן א"א לקבל ממנו גרים, אלא צריך מקודם להחרימו, ואז רק אז ע"י סיבות וגלגולים שונים יכול לחזור לקדושה. ואפשר שע"ז אמרו מבני בניו של המן וכו', וצ"ע שהרי משמע שאפי' בדיעבד אם קיבלו אינו מקובל, ולהנ"ל י"ל דהא דמבני בניו של המן למדו תורה, היינו אחר שנחרמו ונהרגו ע"י סיבות וגלגולים שונים נתלבן ניצוץ הקדוש שהי' בהם, ושב אח"כ לעוה"ז בגוף אחר, והם נקראו בני בניו של המן, וברוך ה' היודע. ע"כ. [ובתפארת שלמה (מועדים רמזי פורים) עה"פ ויצא המן ביום ההוא שמח

וטוב לב, הקשה, דאיך יתכן שנכתב על רשע כזה בלשון נכבד שמח וטוב לב. אלא דהנה בפסיקתא אי׳ שנשבע הקב״ה שאינו מקבל גר מזרעו של עמלק, ולכאו׳ זהו היפך הגמ׳ שאמרו מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק. אכן נ״ל ע״פ מה שידענו ממעלת הצדיקים, כי גדול הנהנה משולחן גבוה אשר ת״ח מסובים בה, להביא את האדם לידי טהרה וקדושה, לכן כאשר זימנה אסתר את המן אל המשתה זה פעמיים, והי׳ המן ג״כ שואף מעט מחיות הקדושה משני הסעודות הללו, וז״ש שמח וטוב לב. לכן יצאו ממנו הצדיקים הללו שלמדו תורה בבני ברק].

וברלב״ג (שמואל ב פרק א פס׳ ו) כתב, שעשה דוד זה להוראת שעה שלא יקלו האנשים לשלוח ידם במלכות. ובאלשיך שם כתב, ויאמר הנער המגיד וכו׳. יש מרבותינו אומרים, כי היה עמלקי ממש ״ורצה להתגייר״ ולא קבלו, ושזהו אומרו פיך ענה בך כי עמלקי אתה וימיתהו. ב. ויש אומרים כי בנו של דואג היה. ג. ויש אומרים שהיה דואג עצמו. וזהו אומרו (פסוק טז) דמיך על ראשך, ביו״ד בין מ״ם לכ״ף, על כי דמים רבים של נוב היו על ראשו. ע״כ. ומה שכתב שהיה בנו של דואג, כן הוא בתנחומא (פ׳ כי תצא סימן יח): אמר ר׳ יצחק בנו של דואג האדומי היה, ויאמר לו דוד דמך על ראשך, דמיך כתיב, הרבה דמים שפכת בנוב עיר הכהנים. ובילקוט (שמואל ב רמז קמא) איתא, אר״י בנו של דואג האדומי היה, ואמר לו דמך על ראשך הרבה דמים שפכת בנוב עיר הכהנים. ואית דאמרי דואג עצמו היה. דמיך כתיב הרבה דמים שפכת״. ובפסיקתא רבתי (פיסקא יב. זכור) איתא, א״ר יצחק דואג האדומי היה. וכ״ה בילקוט (בשלח רמז רסז). [ובמנורת המאור (הוספות דברים שמנו חכמים במנין עמ׳ תקסח) הביא, ג׳ אנשים הודו האמת ועברו מן העוה״ז והעוה״ב, ואלו הן, דואג האדומי, ובני רמון הבארותי, והמרגלים. ר״מ אומר אף בן איש גר עמלקי. וכ״ה באבות דרבי נתן (נוסחא ב פרק מה)]. ולמ״ד שהיה בנו של דואג, לכאו׳ צ״ל שהרגו משום שסייע לאביו.

וראיתי מי שהעיר ע״ז, דצ״ע שהרי כתיב גר עמלקי, ודוחק לומר שנתגלה שדואג האדומי היה גר עמלקי, ונתגלה שהיה עושה מעשה עמלק. ושו״ר בשו״ת רבינו אברהם בן הרמב״ם (סימן כה) שכתב: דואג האדומי ואוריה החתי ועבד מלך הכושי אינם מיחס ישראל אלא גרים הם. ואבא מארי זצ״ל היה סובר שאוריה החתי גר תושב. ויש אומרים שדואג מן ישראל אלא שהוא נתחנך בארץ אדום, ויש אומרים שהוא גר אדומי. ע״כ. וראה בסדר משנה (הל׳ סנהדרין פי״א הי״א) איך מינו את דואג לאב״ד אחרי שהיה גר אדומי. ובפירושי סידור התפילה לרוקח (אות קמב סודות התפלה על הניסים) כתב: פ״ה תיבות על הניסים בפורים נגד פ״ד אותיות מן ואת פרשנדתא עד ויזתא, ונתלה המן עמהם הרי פ״ה, ועל יד דואג האדומי נהרגו פ״ה כהנים, לכך אנו משבחין פ״ה תיבות שהראנו הקב״ה בבניו שיצאו מזרע האדומי. ע״כ. ובמדרש תהלים (מזמור נב) איתא, למה נקרא שמו אדומי, בר קפרא אמר שאסר דמו של אגג לשאול, כתיב בתורה אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד, ואתה הולך להמית נער וזקן טף ונשים ביום אחד, לפיכך נקרא אדמוני שנתחייב על ידו. ע״כ. ובמדרש שמואל (פרשה יח) ויחמול שאול והעם על אגג וגו׳, בר קפרא אמר זה דואג שהיה שקול כנגד כל ישראל. ע״כ.

גם בחידושי הגרי״ז הלוי ז״ל עה״ת כתב ע״פ דברי הרמב״ם, שגם בעמלק אם השלימו וקיבלו עליהן ז׳ מצות אין הורגין אותן. ובזה ביאר מה שנאמר בשמואל ״לך והחרמת את החטאים את עמלק״. ר״ל אותן שאינן מקבלין ז׳ מצות שב״נ מוזהרין עליהן, ע״ש. ובשו״ת ציץ אליעזר (חי״ג סי׳ עא) הביא שכן כתב גם הנצי״ב בפירושו ברכת הנצי״ב על המכילתא, ולעמלק ולביתו לא יקבלוהו, כלומר בשעת מלחמה וגדולת ישראל כמו בימי דוד. עכ״ל.

אולם בשו״ת שבט הלוי (ח״ה סי׳ קמט) העיר ע״ד החזו״א, שיותר נראה שהרמב״ם סובר שלדינא לא קי״ל כדברי המכילתא, דאל״כ היה לו להרמב״ם להביא דין זה של המכילתא שעכ״פ בשעת מלחמה אין מקבלים מהם גרים, א״ו שדעת הרמב״ם דדוקא ר׳ אליעזר אית ליה הכי במכילתא שם, ואנן קיי״ל כשאר דרשות

של אידך תנאים במכילתא, ולדידהו מקבלים בכל אופן. ולר״א יראה דגם דיעבד לא מהני אם קבלוהו, שאל״כ איך הרגו דוד ע״פ עצמו, א״ו שגירות זו לא מהני גם בדיעבד, ונשאר לו דין בן נח שנהרג ע״פ דיין א׳ ועד א׳ וה״ה ע״פ עצמו. ושו״ר שכ״כ בספר מרכבת המשנה על המכילתא (סו״פ בשלח שם), איברא בעצם הדין האחרונים מסופקים אם בן נח נהרג באמת גם ע״פ עצמו, דעד א׳ הוא בגדר עדות עכ״פ, משא״כ ע״פ עצמו דאינו בגדר עדות כלל, כמ״ש הרא״ש (ספ״ק דמכות). והדברים עתיקים.

ובס׳ נתיב מאיר (על הרמב״ם מלכים פ״ה ה״ה) כתב, שיש חילוק בין מלחמת עמלק למלחמת ז׳ אומות, דמ״ש לא תחיה כל נשמה בז׳ אומות, הוא לאו דוקא להלחם עמהם ולכלותם, אלא אפילו בשעת שלום גם כן אם בא לידו אחד מהן ולא הרגו עובר בלא תעשה, ולכן המצוה על כל יחיד ואפי׳ שלא בשעת מלחמה. אבל במחיית עמלק הדין הוא דוקא לעשות מלחמה ולמחות את שמם, כי בלא מלחמה אי אפשר לכלותם ולמחות את שמם, ולכן במצא יחיד מעמלק בשעת שלום ולא הרגו, לא מצינו שעובר בעשה, ולכן נשים אינם מחויבים במצוה זו, משום דלאו בנות מלחמה נינהו, לא כן בשבעה אומות שנשים חייבות. עכ״ד. וצ״ע דלהדיא כתב החינוך (מצוה תרד) ובאמת כי גם על כל יחיד מישראל הזכרים מוטל החיוב להרגם ולאבדם מן העולם אם יש כח בידם, בכל מקום ובכל זמן, אם אולי ימצא אחד מכל זרעם. ע״כ.

יתכן שיש ב׳ דינים במצוה זו מלחמת עמלק ואיבוד זרע עמלק

יתכן שיש ב׳ דינים במצוה זו: מלחמת עמלק, ואיבוד זרע עמלק. וראה עוד בספר אהל יהושע משאת המלך עה״ת (עמ׳ תקח והלאה) מה שפלפל בזה בארוכה. ושם כתב שיש ב׳ דינים בזה. א. מלחמת עמלק. שזו מצוה להלחם בעמלק עצמו, והיא מצוה המוטלת דוקא על הציבור, ועליה אמרו שתחלה יש להעמיד מלך ורק אחר כך להלחם בהם. ודעת הגרי״ז גם כן שצריך על פי נביא דוקא. ב. מצוה להרוג את זרעו של עמלק, והיא מצוה נפרדת ואינה מוטלת על העם דוקא, אלא כל יחיד מישראל הזכרים מוטל עליו חיוב להרוג את זרע עמלק, ואולי ימצא אחד מכל זרעם ויהרוג אותו. ובזה יישב דברי החינוך (מצוה תרד) שבריש דבריו כתב שזאת המצוה מוטלת על הציבור. ואילו בסוף דבריו כתב שבאמת גם על כל יחיד מישראל מוטלת מצוה זו, ואם בא לידו אחד מזרע עמלק והיה בידו סיפק להורגו ולא הרגו, ביטל עשה זה.

גם הגאון האדר״ת בשו״ת מענה אליהו (סימן עו) העיר, שדברי החינוך בזה סתראי נינהו, שכתב מתחילה דהמצוה על הציבור, וסיים אח״כ שבאמת גם על כל יחיד. ותי׳, דבודאי המצוה על הציבור ללחום על כל האומה של עמלק ימח שמו, אך על כל יחיד מצוה לאבד זכרו אם יזדמן לו. ונמצא שאין דבריו סותרים זה את זה כלל, דהיחיד לעצמו אינו חייב רק אם יש כח בידו, משא״כ בציבור הנלחמים גם בספק חייבין, ואפשר שגם היחיד בעת מלחמה גם בספק חייב.

ומובא [ספר יקרא דאורייתא על אסתר] בשם הגאון מרוגוצ׳וב זצ״ל, שאמר, דמה ששאול חמל על אגג, על כרחך משום שאגג קיבל עליו גירות, והמקבל עליו גירות ומתגייר אף שהוא מעמלק שוב אי אפשר לעשות לו דבר, אלא שהקב״ה ציוה שלא לקבל גרים מעמלק, וזה היה רצון השי״ת, כדאיתא במכילתא שנשבע השי״ת בכסא הכבוד שאם יבואו מכל האומות להתגייר, שיקבלוהו, אבל לעמלק ולביתו לא יקבלוהו. והנה גר, צריך מילה וטבילה ואם כן בתחילה מן הסתם מלו את אגג כדרך כל המתגיירים, שקודם נימולים ואחר כך כשמתרפא מילתם טובלים, והוא הדין נמי באגג לאחר שנימול היה צריך לטבול לשם גירות. ולגבי טבילה הדין הוא דאין מטבילים גר בלילה, כדאיתא ביבמות (מו:) אין מטבילין גר בלילה, וכתבו שם התוס׳ (בד״ה אין מטבילין), דהטעם הוא משום דמשפט כתיב ביה.

וא״כ י״ל, דלהכי היה ירא שמואל, שמא יאחר ויגיע לאחר שכבר הטבילו את אגג, ושוב לא יהיה ניתן לעשות לו דבר, שכן לאחר מילה וטבילה דינו כמו כל גר, דאף דנשבע המקום בכסא הכבוד שלו, דלא יקבלו גרים מעמלק, אבל אם קיבלו בדיעבד גירותם גירות.

ובספר רסיסי לילה (אות נח) הביא מהגאון מאיזביצא שביאר, דע״י שריחם שאול על אגג, היה בזה ניצוץ דבר טוב לבל ידח ממנו נדח, ולכן אחר הרבה דורות מזרע המן האגגי למדו תורה בבני ברק. ובספר פוקד עקרים (בדפו״ח עמוד ו) להגאון ר׳ צדוק הכהן, כתב בהיפך, דהפילוסופים הגויים אומרים שרוב בנים הם רקב הממון, אבל אצל בני ישראל אדרבה הם משתוקקים לריבוי בנים ולא ידאגו כלל מאין יפרנסום, דמאן דיהיב חיי יהיב מזוני, ואדרבה העניים שמחים בבניהם יותר (מו״ק כד:), ומה שאגג התחנן לפני שאול שלא ימיתהו בלי זרע, כדאי׳ בתד״א (פכ״ד), זה הי׳ ניצוץ טוב שבו, ובגלל זה זכה שמבני בניו למדו תורה בבני ברק.

אם מותר לקבל גרים מצאצאי הגרמנים

עוד נשאל בשבט הלוי (שם) שיש קבלה מהגר״א שהגרמנים הם משורש עמלק, וא״כ לכאו׳ אין לקבל גרים מהם. והשיב, אם כי לפי מעשיהם הרעים בודאי הם קרוב להם, אבל קשה לדון כן, שהרי קי״ל שכבר עלה סנחריב ובלבל כל העולם. וע״כ אין נראה שום פקפוק בקבלת גרמנים לגירי צדק, אם באים באמת וצדק לחסות תחת כנפי השכינה, דיש ס״ס לדינא להקל, חדא דפשט ד׳ הרמב״ם דמקבלים אותם, וספק גם אם קבלה הנ״ל נכונה אם הבא לפנינו הוא בכלל עמלקי, ונהי דאם הי׳ בא מעשה לפנינו בעמלקי ממש היינו מעיינים עוד פעם לחוש לדברי המכילתא עכ״פ לכתחילה, אבל בנדון זה לא ראיתי מקום לחוש. עכ״ד.

גם בספר ימות עולם (אמשינוב עמ׳ קפ) הביא בשם השפת אמת, שמדינת גרמניה היא קליפת עמלק. ע״כ. וכן מובא בספר כוכב בעלטה בשם הרבי השפתי צדיק מפילץ. וכ״כ בראש גולת אריאל (ח״ב עמוד ש״ג) שיש קבלה כזו. והשמועה מיוחסת לרבינו הגר״א זי״ע שגרמניה דידן היא ספק מזרע עמלק. ובס׳ מרא דארעא דישראל (ח״א עמ׳ ר), וכן בס׳ ירושלים של מעלה (ח״א עמ׳ 45) כתבו בשם הגרי״ח זוננפלד זצ״ל, שלא רצה לברך הברכה על מלך גרמניה שבא לביקור בירושלים בשנת תרנ״ט, משום שמקובל בידו מהגר״א שהגרמנים הם מזרעו של עמלק, ואין לברך על מלך שהוא מזרע עמלק, שאנו מצווים למחות את זכרו. וראה בקובץ ישורון (כרך יז ע׳ תתמה והלאה) מה שהאריך בזה. ובקובץ אור ישראל (מאנסי. גליון כז עמ׳ רכט).

אם בכלל המצוה כל אלו שהולכים בדרכו של עמלק

וראיתי מובא [הגרי״ד הלוי סאלאווייציק זצ״ל ראש ישיבת ברי״סק. נדפס ב״ישורון״ כרך ח], **חידוש גדול** בשם הגר״ח מבריסק, שהמצוות עשה של מחיית עמלק, איננו רק על זרע עמלק בלבד, אלא גם על כל אותם הרשעים שבכל הדורות הנלחמים כנגד ה׳ ועמו והולכים בדרכו של עמלק, ובזה ביאר דמש״ה לא כתב הרמב״ם במ״ע של מחיית עמלק דהוא דוקא על זרע עמלק שיצאו מעמלק בנו של אליפז בן עשו, ואין להוסיף במצות המחייה את האומות שנלחמו כנגד ה׳ ועמו והלכו בדרכו של עמלק, שכל אלו אינם בכלל מצוה זו. ע״ש.

ושו״ר בספר בני ישששכר (מאמרי חודש אדר מאמר ג׳ דרוש ו׳) ע״ד המדרש, זש״ה (תהלים קט) יזכר עון אבותיו אל ה׳ וחטאת אמו אל תמח, אינו אומר עון אביו אלא עון אבותיו, אתה מוצא עשו הרשע שלא חטא על ישראל בלבד אלא הרבה חטא על הקב״ה וכו׳. ונראה שדרש זכור ״את״ אשר עשה לך עמלק, ״את״ הוא ריבוי, לרבות כל מעשה עשו זקינו וכל המלכיות וכל העצות שיועצים על ישראל, שהכל הוא מסטרא דעמלק, להיזכר לפני היוצר כל בשעת קיום המצוה. והוא מ״ש דוד יזכר עון אבותיו וכו׳, ואמרו במדרש שעשיו צוה את עמלק להזדווג ולהתגרות בישראל, ולמה בחר את עמלק דוקא לזה, להיותו מבחינת הדעת דס״א, על כן כל

העצות של היועצים בכל המלכיות הם מבחינת עמלק. עוד איתא במדרש, הוו זכורים למחות את שמו מן העולם, זכור את אשר עשה לך עמלק תמחה את זכר עמלק, היינו, ד״את״ לרבות כל אשר הם מבחינת עמלק, המינים המוסרים האפיקורסים והיועצים עצות רעות על ישראל, את כולם תמחה, וקבעו חז״ל באדר אשר בו נולד משה, הדעת דקדושה, אשר ידעו ה׳. עכ״ד.

ובספר בישישים חכמה (עמ׳ קסח) כתב, ששמע מפיו של הגרי״ח זוננפלד זצ״ל, דהנה נצטווינו על מחיית עמלק דוקא, והלא אנחנו יודעים שגרמניה מבני יפת, וכולם אומרים עליו שהוא עמלק, ואמר לי, כי לא כתיב ״מחה אמחה את עמלק״ רק ״את זכר עמלק״ דהיינו כל איזה אומה שמשימין את זכרו של עמלק ימחה. ע״כ. [וע״ש עוד ששמע מפיו שאסור לומר על בן ישראל שפקר ימח שמו, והוסיף ״דרק על עמלק אמר ה׳ ״מחה אמחה״, וכל הגויים אשר הם שונאי ישראל המה משורש עמלק והם ימחו מספר חיים״. ויש לסייע כן ממ״ש ולא ימחה שמו מישראל, והדין כן גם במומר. וכן כתבו להוכיח בשם האבני נזר. אלא דצ״ע ממ״ש (דברים כט יט) לא יאבה ה׳ סלח לו וגו׳ ומחה ה׳ את שמו וגו׳. וכן דוד אמר (תהלים קט) יהי אחריתו להכרית בדור אחר ימח שמם. ורש״י שם פי׳ על עשיו, אך הרד״ק פי׳ על אנשים מישראל שהיו מלשינים אותו לשאול. ואף דבילקוט שם (כא ו) איתא על עשיו, אפשר דלפי הפשט הוא כפי׳ הרד״ק. וע״ע בשו״ת דברי חיים (ליקוטים והשמטות סוס״י לג) בשם התבואות שור. ובשפע חיים (מכתבי תורה ח״א מכתב מה) כתב, דטעות הוא, דהרי במו״ק (טז) אי׳ דמשמתינן ליה ונצינן ולייטינן וכו׳, אלא הענין שהכל כדי להתרחק ממנו ושלא יוכל להסית ולהדיח וכו׳ אבל כשכבר מת ואין בכחו להסית ולהדיח אז ראוי להציל נשמתו מרדת שחת. ובזוה״ק (בראשית כז:) אי׳ דערב רב אינון נג״ע ר״ע, נ׳פילים ג׳בורים ע׳מלקים ר׳פאים ע׳נקים].

ובאבן שלמה להגר״א הביא שעמלקים הם ראשי ישראל בגלות, ועליהם נאמר היו צריה לראש. ויש שתמהו ע״ז דהלא ודאי לא נאמרה עליהם המצוה של תמחה וכו׳. אלא הביאור שזה אינו בכלל המצוה שלנו, אך זהו בכלל הבטחת ה׳ שימחה אותם קודם שתבא הגאולה, כיון שהם מעכבים שלא יהיה הכסא שלם. (קונט׳ ימי הפורים שכטר עמ׳ יח). ובבני יששכר (אדר מאמר ג דרוש ג) כתב, דקליפת עמלק הוא הדעת דס״א, שהם חכמות החיצוניות, ומזמן עמלק ועד היום, כל הדעות הרעות ואמונות הכוזביות וחכמות החיצוניות, הוא מן ער״ב ר״ב בגימטריא דע״ת (ליקו״ת פ׳ מקץ) שהם מבחינת עמלק, כי ה׳ מינים אינון בערב רב עמלקים רפאים וכו׳ (זוהר ח״א כה.). וכן בכל האומות, כל היועץ עלינו עצות רעות הוא מקליפת עמלק, וכאשר אנחנו מקיימין מצות זכור וכו׳ לא תשכח, תופר עצתו, והוא מן עיטין דאורייתא, והבן. ובצפנת פענח (פ׳ יתרו) כתב, דקשה, איך יש מלחמת עמלק בכל דור, ובזוהר (ח״ב סז א) אי׳ דבכל דור דאתיין לעלמא לית לך דור דלית בהו מההוא זרעא בישא, וקב״ה אגח בהו קרבא וכו׳. ונראה, דמבואר בזוהר דמעורב בישראל ה׳ מינים עמלקים נפילים וכו׳. וזהו ויבא עמלק וכו׳, ר״ל ערב רב סוג עמלק המעורב באומה ישראלית, הם הבאים למלחמה תמיד עם עובדי ה׳ הנקרא ישראל. וע״י שידבקו עצמם בזקינים ותלמידי חכמים על ידי האמונה והדביקות בהם, יצאו מידי הקליפה. אלא פני זקנים לא נהדרו וכו׳.

והמלבי״ם (סו״פ בשלח) כתב, ויאמר ה׳ אל משה כתוב זאת זכרון בספר, מפני שמלחמת עמלק היו לה שני ענינים, א. מה שבא מצד משטמה שיש לו על ישראל ורצה להשמידם ולאבדם, ב. מה שבא ללחום נגד ה׳ ושמו הגדול, ובמשנה תורה צוה על זכירת מעשה עמלק מצד איבתו השמורה לישראל, כי כל צוררי ישראל רצו לשלול ממונם או לכבשם לעבדים, והוא חשב למחות כל זכר למו וע״כ צוה לישראל למחות את שמו, ועז״א ״כתוב זאת זכרון בספר״ מלת זאת מציין המעשה הגלוי של עמלק שעשה נגד ישראל, יכתב בספר משנה תורה לזכרון, כמ״ש זכור את אשר

עשה לך עמלק, ובכל דבר שנכתב בתורה שבכתב נמסרו ג"כ דברים בעל פה, שזה מסר למשה ליהושע מפה לאוזן וכו', ועז"א "ושים באזני יהושע" ר"ל שימסור לו בע"פ שחוץ ממה שנצטוו ללחום עמו על משטמת עולם שי"ל על ישראל, יבא עת שהשי"ת בעצמו ימחה את שמו, נגד מה שהיה מגמתו לנאץ את ה', ונגד מה שנלחם עם ה' "מחה אמחה את זכר עמלק" יבא עת לעת"ל שאני בעצמי אמחה את זכר עמלק, וזה יהיה לעתיד לבא, ורמז גם כן שבכל דור ודור יעמדו צוררי ישראל להשמידם, וצוררי ה' ומכחישי שמו כולם שורש פורה ראש ולענה מעמלק, ובאחרית הימים ישמידם מתחת שמי ה', עכ"ל. והיינו, דלעולם המצוה של מחיית עמלק שנצטוו ישראל, היא רק על זרע עמלק בלבד, אך אלו שהם צוררי ישראל וצוררי ה' שהולכים בדרכו של עמלק, השי"ת הוא שימחה אותם.

אם מותר לקנות עבד עמלקי, ואיך מרדכי קנה את המן לעבד

ובשו"ת בית זבול (ח"ג סימן כא) עמד לבאר, איך מרדכי קנה את המן לעבד, וראה ביערות דבש (ח"א דרוש יז) שידוע שהמן היה עבד למרדכי, והיה עבד גמור כמבואר במדרש, ובספר מנות המלך הלוי, העתיק שטר המכירה אות באות, איך שמכר עצמו לעבד גמור למרדכי, והתחייב הוא ובניו לעבוד עבודת עבד. ומשמע שמותר לקנות עבד מזרע עמלק. והרי במדרש אי' שאסור לקבל גרים מזרע עמלק. ותירץ שלכן קנה מרדכי את המן לעבד, כיון שלא היה יכול להרגו, נתחכם וקנאו והוה כקטן שנולד ובטל ממנו שם עמלק, ומצות מחיית עמלק אינו דוקא ההריגה, אלא גם אם מגיירו או שקונה אותו לעבד, מקיים מצות מחיית עמלק, ומ"ש במדרש שאין מקבלים גרים מעמלק, לכאו' קשה, שהרי אמרינן בן איש גר עמלקי, שאביו היה גר, והרי שאול הרג את כל העמלקים ולא השאיר אלא את אגג, ואם הוא לא היה גר אמיתי, למה השאירו שאול. אלא שאף שלכתחילה אין מקבלים גרים מעמלק, אם נתגיירו נתגיירו, ומה שהרגו דוד, משום דמ"ש שגר הוא כקטן שנולד, היינו כל זמן שאינו מונה עצמו על זרע עמלק, אבל כשהוא מכריז על עצמו עמלקי, ע"ז אמרינן במדרש, שלא יהיה נין ונכד לעמלק, ועל זה ענה לו דוד פיך ענה בך שאתה נין ונכד דעמלק, ולכן הרגו, וכמו כן מרדכי קנה את המן, בכדי להפקיע ממנו שם עמלק, אבל כשנתגדל והכריז על עצמו, בן המדתא האגגי, נתחייב שוב במחיקה למחוק זכר עמלק. עוד תירץ שם, שבאמת מרדכי לא ידע שהוא מזרע עמלק, שהרי סנחריב בלבל את כל העולם, רק רוח הקודש גילתה כי היה בן המדתא האגגי, אבל מקודם לא ידעו מזה, ולא היה עליו מצות מחיקה. ע"ש. וכל זה בדרך פלפול. [הובא בספר חשוקי חמד (מגילה כט.) וע"ש עוד].

ובעצם הקושיא איך מרדכי קנה את המן, תמוה, דמנ"ל שיש איסור לקנות עבד עמלקי כאשר אין בידינו להורגו, וכ"ש כאן שכל כוונתו היא לרעתו של העבד.

אם צריך ציווי מיוחד בשביל מחיית עמלק, ואם הוא חובת יחיד או חובת ציבור

והנה בחי' הגרי"ז (סימן קס) הנז', כתב עה"פ (שמואל א טו) כה אמר ה' צבאות פקדתי וגו', עתה לך והכיתה וגו'. נראה מוכרח מזה, שאע"פ שמלחמת עמלק הוא אחד מג' מצות שנצטוו ישראל בכניסתן לארץ, אין מחוייבין בזה רק אם תבא נבואה שילחמו אתם, דאל"כ למה נצטרכו כאן לציווי מיוחד. וז"ש (שמות יז) מלחמה לה' בעמלק, דמלחמה ע"פ ה' היא. ומתבאר בזה מ"ש הרמב"ם (פ"ה מהל' מלכים ה"ד): מ"ע להחרים ז' עממין וכו'. ואילו במצות מחיית עמלק (שם בה"ח) לא כתב דמחוייב כל שבא לידו עמלק להרגו, וכמ"ש במצות מחיית ז' עממין. ומוכח, דאין חיוב רק על פי ה' בנבואה שילחמו בעמלק ולמחותם. ועי' בסה"מ בסוף מ"ע, דמנה מחיית עמלק בין המצות המוטלות על הצבור, וזה מבואר עם מה שכתבנו, ודו"ק. ע"כ. והיינו דמצוות מחיית עמלק היא רק ע"י מלחמה ולא בסתם הריגה,

ב. קריאת פרשת זכור היא בשבת הסמוכה לפורים, [לפניה], שאז מוציאים שני ספרי תורה וקוראים בספר תורה השני בפרשת כי תצא: "זכור את אשר עשה לך עמלק". ב)

ג. יש לדקדק בקריאת פרשת זכור, ולהוציא את הספר תורה הכשר והמהודר ביותר שיש בבית הכנסת, אחר שדעת רוב הפוסקים הראשונים ומרן השלחן ערוך שקריאת פרשת זכור היא מצות עשה מן התורה. ג)

ולכן היא מחובת הציבור.

ובספר שי לתורה כתב בשם הגאון רמ"ד סאלאוויציק שליט"א שהוכיח כן מגמ' (סנהדרין כ:) דמצוות מחיית עמלק היא חובת ציבור, דהא מצוות מינוי מלך ובניית בית הבחירה ודאי דחובת ציבור הם, והברייתא שם מנתה מצוות אלה כסדרם, בתחילה כשנכנסו לארץ יש להעמיד מלך ואח"כ להכרית זרעו של עמלק ורק אח"כ לבנות את בית הבחירה. ואי נימא דמחיית עמלק היא מצוה על כל יחיד ויחיד, א"כ איזה סדר שייך כאן, הרי שתי המצוות האחרות הוו חובת ציבור. אע"כ דאף מצוות מחיית עמלק חובת ציבור היא, ודין אחד לכל ג' המצוות, דכולם הוו חובת ציבור. והיינו דמצוות מחיית עמלק היא רק ע"י מלחמה ולא בסתם הריגה, ולכן היא מחובת הציבור, עכ"ד. ובספר דרך שיחה (פ' כי תצא) כתב ג"כ, ע"ד הגמ' שם, דאם המצוה של מחיית עמלק מוטלת על כל יחיד, למה מצוות מלך קודם, הרי מלך זו חובת ציבור ועמלק על כל יחיד, ולמה יחיד יפטר לפני העמדת מלך, ועל כרחך שגם מחיית עמלק חובת ציבור היא, וז' עממין שאין מקור שזו חובת ציבור נשאר חובת יחיד.

ב) כמבואר במגילה שם. וביאר רש"י שם, שהוא כדי להסמיך מעשה המן למעשה עמלק.

יש להוציא לפרשת זכור ופרה את הספר תורה המהודר שבבית הכנסת

ג) כן העיר בלקט יושר (ח"א עמוד קנג ענין ד) בשם רבו תרומת הדשן, שכל אדם צריך ליזהר לבא למניין לפ' זכור יותר ממקרא מגילה, כי מצות עשה הוא בסמ"ק לזכור עמלק, ומ"מ הזמן הוא מדרבנן, וגם החזן צריך לקרותו בקול רם, ולא במהירות כדי שישמעו כולם. וזכורני שאמר שצריך ליקח ס"ת לפרשת זכור שהיא מוחזקת מדוייקת. ע"כ. וכיון שהקריאה היא מן התורה, וי"א שמתוך ספר תורה הוא לעיכובא, לכן יש להקפיד ולהדר יותר בשבת זו.

ומחבר אחד כתב שהתימנים לא נהגו בזה להוציא לקריאת פ' זכור את הס"ת המהודר יותר. [ספר ש"ע המקוצר עמ' רעד]. וצ"ע דמ"מ למה לא להחמיר, ומי מונע מלהדר במצוות, ובחשש דאורייתא. ומה לו להחזיק בכל מנהג קטון או גדול שנהגו באיזה קהלות קטנות בתימן, אטו כולהו הלכה למשה מסיני.

וכן ראיתי מובא בשם הגריש"א זצ"ל, דאמנם מ"ש בגמ' (שבת קלג:) זה אלי ואנוהו עשה ס"ת נאה, הכוונה רק למי שבא לכתוב ס"ת כדי לקיים בו מצוות ועתה כתבו לכם. אבל אין הכוונה שיש הידור לקרוא מתוך ס"ת מהודר, כשם שאין הידור ללמוד מתוך גמרא מהודרת, דהעיקר הוא לשמוע את דברי התורה, ואין זה משנה מתוך איזה ספר ישמעו את הקריאה, אולם בפ' 'זכור' יש הידור לשמוע את הקריאה מתוך ס"ת מהודר שכתוב בה 'כתוב זאת זכרון בספר', וא"א לקיים המצוה כי אם מתוך קריאה בספר. ע"כ. [חשוקי חמד ברכות כח.].

ואמנם בכל הידור הנוגע לכשרות המצוה לכל הדעות, איה"נ איכא הידור בקריאת התורה בכל הפרשיות, ולא רק בפרשת זכור, כדי לחוש לשיטות המחמירים וכיו"ב.

עוד כתבו בשם הגריש"א, דאפילו ס"ת שאינו כשר אלא בדיעבד, ויש בבית כנסת עוד ספרי תורה מהודרים שהם כשרים מלכתחילה, דמאחר ופסקנו להכשירו, ממילא חייבים לקרוא בו כדי לא לפוגמו, ראה בתה"ד (ח"ב פסקים וכתבים סימן צג) שהובא בב"י (יו"ד סימן רעג). וע"ע בשו"ת חת"ס (סימן קצח). ואם שניהם כשרים, אין מצוה לקרוא מהמהודר, וכמו אדם הרוצה ללמוד תורה ויכול ללמוד מחומשים שנדפסו בלא הידור, דלא יעלה על הדעת שיקיים בזה זה אלי ואנוהו על הלימוד מתוך החומשים המהודרים, שהרי המצוה היא הלימוד והוא תמיד ישאר אותו לימוד, בין כשהספר נאה ובין כשאינו נאה. ואמנם הגרעק"א ביקש שידפיסו ספריו בדפוס נאה ומשובח, כדי שהקליטה תהיה טובה יותר, אך השומעים מהבעל קורא לא יבינו טוב יותר כשיקרא מס"ת מהודר. וכך גם הקריאה בציבור, מצותה היא לימוד תורה ואין כל הידור כאשר הס"ת מהודר יותר, ומה שאמרו (שבת שם) דיש בזה משום זה אלי ואנוהו, הכוונה היא בקיום מצות עשה של כתיבת ספר תורה, שעצם הכתיבה מצוה היא גם מבלי לקרות בה, מצוה זו יש בה הידור כאשר יכתוב בדיו נאה בקולמוס נאה בלבלר אומן, ובזה קיים מצות ועתה כתבו לכם את השירה הזאת בהידור. והקשו ע"ז, דהרי גם שופר אינו כי אם מכשירי מצוה ובכ"ז נאמר שופר נאה, והשיב הגריש"א, דאינו דומה לשופר דעומד רק למצות תקיעה, ולכן צריך להיות מהודר דומיא דטלית נאה, מכיון שעומד רק למצוה, משא"כ ס"ת, עיקרו לקיום מצות כתבו לכם, ואינו עומד בעיקרו לקריאה מכיון שאין הקריאה מהתורה. ונ"מ שס"ת שאין ריוח בין השיטין כמלא ריוח שיטה, די"א שכשר בדיעבד, והורה הגריש"א דבדיעבד יש לסמוך על המקילים, ולהכשיר, וממילא חייבים לקרוא בו כדי לא לפגמו, ואע"פ שיש להם ספרי תורה מהודרים שהם כשרים לכתחילה. וכתב דלגבי פרשת זכור יכולים להחמיר. [חשוקי חמד (שבת דף קטו. מגילה כז.)].

ולענין הלכה נראה שאם ההידור הוא בכשרות המצוה, כגון לחוש לשיטת המחמירים וכיו"ב, ודאי שיש הידור גם בקריאת התורה של כל ימות השנה, וכדי שלא לפגום את הס"ת שפחות מהודר, די במה שקוראים בו לעיתים. וכן המנהג פשוט בהרבה מקומות שקוראים כל השנה בס"ת המהודר ביותר, ובשאר הספרי תורה קוראים לעיתים ידועים. וע"ע בשו"ת הר צבי (סי' סג) שג"כ מבואר שאין בזה חשש.

לרוב הראשונים פרשת זכור מן התורה

ומה שכתבנו שדעת רוב הראשונים שקריאת פרשת זכור מן התורה, כן הוא בספר האשכול (הלכות חנוכה ופורים סי' י), ובתוספות (ברכות יג.), ובתוספות שאנץ (סוטה לג.), ובתוספות ר"י החסיד, ורבינו פרץ, וברשב"א (ברכות שם), והרא"ש בפסקיו (ברכות מז:). ובתוס' הרא"ש, ובספר החינוך (מצוה תר"ג). הסמ"ג, סמ"ק, שו"ת תרומת הדשן (סימן קט), לקט יושר (עמוד קנג). ובשלחן ערוך (סימן קמו סעיף ב. ובסוף סימן תרפה). ומהרש"ל, ובית חדש (סוף סימן תרפה). ועוד. וקריאת פרשת זכור היא מתוך ספר תורה דוקא, כמ"ש בגמ' (מגילה יח.) אהא דתנן קראה על פה לא יצא, מנלן, אתיא זכירה זכירה, כתיב הכא והימים האלה נזכרים ונעשים, וכתיב התם כתוב זאת זכרון בספר, מה להלן בספר אף כאן בספר. וכן הוכיח במישור בספר האשכול (ח"ב ריש עמוד לג). וכן משמע מד' המג"א (סוף סימן קלה) ושאר אחרונים שם, שהתירו להביא ספר תורה אצל בני אדם החבושים בבתי הסוהר לקריאת פרשת זכור. וע"ע בפמ"ג (סימן קמג), ובשו"ת מהר"ם שיק (תאו"ח סימן א אות ה- ו). ובשו"ת צוף דבש מועטי (סימן קסט). ע"ש. ועיין עוד בספר דרכי הים (דרוש י' לשבת זכור). ובשו"ת ציץ הקודש ח"א (סימן נא אות ג). ובספר דרכי הים (דרוש י' לשבת זכור). ובשו"ת יביע אומר ח"ח (או"ח סימן נד). ובשו"ת יחוה דעת ח"ג (סימן נג). וח"א (סימן פד).

וסמך גדול לסוברים שזכור היא מצוה מה"ת,

ד. אף על פי שקריאת פרשת זכור היא מצוה מן התורה, אין מברכים על מצוה זו אשר קדשנו במצותיו וצונו, מפני שאין הקדוש ברוך הוא שמח במפלתם של רשעים, ואין מברכים על הקלקלה. ד)

מדברי הפסיקתא רבתי (פיסקא יב. זכור) הלשון: אמר להם הקב"ה אני מצווה לכם שתהיו מזכירים ב' זכרונות, שנא' זכור את אשר עשה וגו', תמחה זכר עמלק וגו', הרי ב', אלא הוי יודעים שאם אין אתם עתידים להיות זוכרים אותם וקוראים בכל שנה, שאני מחזיר אתכם לשיעבודם של מצרים וכו'. [ובקונ' יד סופר (ח"ב עמ' יג) העיר, דלכאו' מזה סיוע לד' המג"א שיוצאין בפ' ויבא עמלק]. וכן איתא בתנחומא (כי תצא סימן ה), אמר הקב"ה לישראל, אותן ב' זכירות שכתבתי לכם בתורה הוו זהירין בהן, תמחה את זכר עמלק, זכור את אשר עשה לך עמלק.

ומצוה זו נוהגת היא גם בזמן הזה אף שאין אנו יכולים לעשות עם עמלק כל רעה, דצריכים לזכור את מעשה עמלק, שאם יבוא משיח צדקנו ויגלה מי הוא מזרעו של עמלק, לא נשכח למחות את זרעו. ויש מי שאומר שמצוה זו לא תתבטל אף לאחר ביאת משיח צדקנו, ולאחר שיימחה עמלק מן העולם, כי כוונת המצוה היא לזכור את הגורם לביאת עמלק, הוא העון, כמו שהיה ברפידים, ושנשוב לה' על ידי זכירה זו. וכמ"ש במלאכת שלמה (מגילה פ"ג מ"ד) בשם ס' חן טוב. ועי' פדר"א (פרק מד) והובא בילקוט (סו"פ תצא) משל למלך שהיה לו פרדס וכו'. ע"ש. וראה להלן הערה יז.

והרמב"ן (סו"פ תצא) כתב, דאי נימא דמצות זכירה בפה היא קריאת פרשת עמלק בצבור, א"כ מכאן סמך למקרא מגילה - בפורים - מן התורה, שהואיל ונעשה פורים על ידי מחיית עמלק, יש בתקנת חכמים לקרות המגילה משום זכירת מחיית עמלק. ועיין בשו"ת מרחשת ח"א (סי' כב) מ"ש בד' הרמב"ן. וחידש שיש ב' דינים במקרא מגילה, מצות זכירה, ופרסום הנס. ועי' בשו"ת אבני נזר (או"ח ס"ס תקיז).

והרב חמדת ימים (פורים פרק א) כתב שקריאת פ' זכור בצבור היא מצוה מן התורה "כמו שכתב הרמב"ן", וגם בעלי התוספות מסכימים כן להלכה בברכות ובמגילה, וכן כתב הרא"ש. ולכן בני הכפרים מחוייבים לבא לבית הכנסת לשמוע פרשת זכור.

הטעם שאין מברכים אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות זכור

ד) וכדברי חז"ל (מגילה י:), שאין הקב"ה שמח במפלתם של רשעים, ולכן אמר מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה. וגם על מחיית עמלק אין שמחה לפניו, והוי כמ"ש הרשב"א בתשובה ח"א (סי' יח), שאין מברכים על הקלקלה. וכן כתב בספר תורי זהב (דף שמז), הובא בספר דברי ישראל וועלץ (ח"א סי' קכא). וכבר כתבו כן מהר"י אלגאזי בספר נאות יעקב (בדרוש לשבת זכור דף ט ע"ב). והגאון רבי יצחק מאיו בספר דרכי הים (דרוש ה לשבת זכור דף קכח ע"ד). וכ"כ המהר"ם שיק (חאו"ח סי' שלו). וזכה לכוין לזה בכף החיים (סי' תרפה ס"ק כט). וע"ע בספר יפה ללב ח"ג (סי' תרפה סק"ג), וח"ה (סי' תרצב סק"א). ובשו"ת בן ימין (דף קנד ע"א). ובשו"ת חתן סופר (סי' עט). ובשו"ת גנזי יוסף (סי' קמא). ובשו"ת משנה הלכות ח"ז (סי' פא). ובחי"א (סי' תקמד, תקמו) ודו"ק. [חזון עובדיה פורים עמוד יא].

ב. ועוד י"ל שלא מצינו שתיקנו ברכה על מצוה שאינה מעשה, וכמו בתפלה אף שבתפלתו מקיים מצוה, לד' הרמב"ם מה"ת, ולד' הרמב"ן עכ"פ מדרבנן. וכן לא תיקנו ברכה על ביטול חמץ. והרשב"א בתשובה (ח"א סימן יט) כתב, כל מצוה שאין בה מעשה אין מברכין עליה כגון השמטת כספים וכיוצא בהן. והארכנו בזה בס"ד

ה. ראוי ונכון להזהר לקרוא פרשת זכור מתוך ספר תורה הכתוב על קלף שאינו משוח במשיחה לבנה. ואם אין ספר תורה אחר, יוצאים ידי חובה גם בספר תורה משוח. והוא הדין בזה לפרשת פרה. ה)

במבוא להלכות תפלה בילקוט יוסף תפלה כרך א׳ עמוד כ׳.

ג. וביפה ללב שם כתב טעם נוסף, לפי שלא בא עמלק, אלא על שרפו ידיהם מדברי תורה, ואין ראוי לברך על דבר שיש בו מזכרת עון.

ד. ובשו״ת חתן סופר (סימן עט) תי׳, משום דמצות הזכירה, אינו אלא משום שיש שכחה, והשכחה הוא משום חסרון שלימות האדם, ומקורו מחטאות האדם, וכל שהדבר קרוב לקדושה אין בו שכחה. ולכן לא שייך לברך על מצות הזכירה, שהיא באה מקלקלתינו, כי טוב היה לנו, שהיינו מקושרים יותר אל הקדושה, ולא היינו צריכים את מצות זכירת עמלק. אבל על הריגת עמלקי, איה״נ יתכן שיש לברך.

ה. ובספר מקראי קודש (פורים סימן ב בהררי קודש) תירץ, דאפשר שברכת אשר בחר בנו שמברכים על הקריאה, היא גם הברכה על מצות זכור. ודוחק.

ו. ובמשנה הלכות (ח״ז שם) תי׳, לפי שאין למצוה זו זמן קבוע, שהרי יסודה לא לשכוח, ולדעת כמה שיטות צריך להזכיר בכל יום, וכיון שעיקר המצוה הוא שלא לשכוח, אין זה מוגבל בזמן, אלא בכל שעה צריך לזכור, לא תקנו על זה ברכה.

ז. ועוד תי׳, משום שהזכירה הוא רק חלק מהמצוה, ועיקר המצוה, היא מחיית עמלק, ואין מברכים על עשיית חלק מהמצוה.

ח. ועוד תי׳ עפ״ד הרשב״ש (סימן קעד) שאין מברכים על מצוה שאינה אלא להגן מפני המזיקים. [כמו מים אחרונים]. ובחשוקי חמד (מגילה י:) כתב שיש נ״מ בין הטעמים שנזכרו באחרונים, אם יש מקום לברך על הריגת עמלקי.

בדין ספר תורה שנכתב על קלף משוח

ה) נודעת זאת מחלוקת האחרונים בדין זה, שיש אומרים דכל לנאותו אינו חוצץ, ויש שפסלו משום שכותב על הסיד ולא על הקלף ממש. ולכן לכתחלה יש לנהוג כמ״ש בשערי תשובה, להעביר על המשיחה מטלית לבנה ולקנח היטב את הקלף, שאז מה שאינו מודבק בקלף יוסר ע״י הקינוח. ובדיעבד אף שלא עשו כן אפשר לברך על ס״ת משוח, בצירוף דעת הרמב״ם שאפשר לברך על ס״ת פסול. וכמבואר דין זה בילקו״י ח״ב (עמוד קנו).

ומרן אאמו״ר שלי׳ כתב במכתב (מפרשת נשא תשמ״ג) בזה״ל: בענין ספרי תורה ותפילין שנכתבו על קלף משוח במשיחה לבנה, העיקר להלכה שבספרי תורה יש להקל לעלות לספר תורה משוח, ולברך עליו אף לכתחלה, בצירוף תשובת הרמב״ם שכתב להתיר לברך על ספר תורה פסול. ואף שאין הלכה כן, ואין לברך על ספר תורה פסול, מכל מקום בספר תורה שנמשח במשיחה לבנה שדעת הרבה פוסקים להכשיר, יש לצרף לזה את דברי הרמב״ם בתשובה, ולברך עליו לכתחלה. אבל לגבי תפילין אף שמעיקר הדין גם בתפילין שנכתבו על קלף משוח יש להכשיר, שאין המשיחה חוצצת, מ״מ בזה לכתחלה נכון לחוש לדברי המחמירים, ולכתוב תפילין על קלף לא משוח. [כדי שלא לבטל מ״ע אקרקפתא דאיניש בכל יום].

והנה אחד האברכים בב״ב בספרו שערי מועד (פרק יט הלכה ז) כתב, שאם יש בבית הכנסת ספר תורה משוח, וספר תורה שאינו משוח, ויש טעות בספר תורה שאינו משוח, ורוצה לתקנו בחול המועד, דיש להתיר בזה, אחר שספר תורה משוח יש להחמיר שלא לקרוא בו ולא לברך עליו. ובסוף הספר (עמוד כד) העירו לו, שהרי בספר ילקוט יוסף חלק ב׳ נתבאר להתיר

ו. בפרשת זכור שהיא מן התורה לדעת רוב הפוסקים ומרן השלחן ערוך, יש להשתדל לקרוא בספר תורה שעבר בדיקת מחשב. ואמנם מעיקר הדין אין חובה לבדוק את ספרי התורה במחשב, גם לגבי קריאת פרשת זכור, שגם בדאורייתא אנו סומכים על חזקה שהספר תורה כשר אחר בדיקת סופר, ולא הצריכו חכמים בדיקה במה שלא היה בזמנם. ומכל מקום ראוי ונכון שכל ספרי התורה יעברו בדיקת מחשב. ואם יש בבית הכנסת ספר תורה שעבר בדיקת מחשב, נכון לקרא בו בפרשת זכור, ולהעדיפו על ספרי תורה אחרים שלא עברו בדיקת מחשב. ו)

לקרוא בספר תורה משוח. ועל זה השיב לו המחבר, שגם לדעת מרן הראש"ל זיע"א ודאי שנכון מאד "לאסור" קלף משוח, "ובפרט" בתפילין ומזוזות וכו'. וע"ש שהעיר על ילקוט יוסף שאין דבריו לפי המבואר בשו"ת יחוה דעת חלק ו' (סימן נה). ע"ש.

ואנא דאמרי, דמה שהעתיק משו"ת יחוה דעת בלשון לאסור, לא דייק, שהרי בשו"ת יחוה דעת שם כתב, דפשט המנהג להקל לברך על ספר תורה משוח, וכמו שהעידו הגאונים בעל זרע אמת ובעל שבט סופר, ולכן אין להחמיר בזה. ורק לכתחלה יש לנהוג להעביר על המשיחה מטלית לבנה ולקנח היטב את הקלף קודם שיכתוב עליו. וכל זה לענין ספר תורה שיש לצרף שיטת הרמב"ם שאפשר לברך על ספר תורה פסול, אבל לגבי תפילין נכון מאד לחוש לדברי האוסרים לכתוב על קלף משוח, והמחמיר ישא ברכה מאת ה'. עכ"ל. הרי שחילק להדיא בין ספר תורה לתפילין, ובספר תורה כתב שהמנהג להקל, ורק דלכתחלה יש לנהוג להעביר מטלית וכו'. ולא כתב דודאי נכון מאד "לאסור" בפרט בתפילין, ואין שם תיבת "בפרט" כלל. וגם לא כתב בלשון "ודאי יש לאסור" כמו שהעתיק בשערי מועד שם, אלא כתב בלשון "נכון מאד לחוש וכו' והמחמיר ישא ברכה מאת ה'". הא קמן דגם לגבי תפילין הוא נכון מאד לחוש לדברי האוסרים, אבל לא "ודאי דאסור". ועל כל פנים לענין ספר תורה בודאי שהדין שנתבאר בילקוט יוסף חלק ב' דין אמת הוא, שכן המנהג להקל לברך על ספר תורה משוח. וכמה פעמים ראיתי הלכה למעשה שמרן אאמו"ר זיע"א הורה לברך על ספר תורה משוח. ומ"ש להעביר מטלית לבנה קודם הכתיבה, הוא לכתחלה, אך המנהג להקל גם בלא זה. ולכן כל מה שכתב בספר שערי מועד הנ"ל, אינו נכון כלל ועיקר.

[וראה בירחון קול תורה סיון תשס"ד עמוד סד. ובשו"ת יביע אומר ח"א סי' ב'. ויחוה דעת ח"ו סי' נה].

מעיקר הדין אין חובה לבדוק את ספרי התורה במחשב, גם לגבי קריאת פרשת זכור

ו) הנה לכאורה היה נראה לומר שכיון שישנה כיום אפשרות לבדוק את ספרי התורה והתפילין והמזוזות על ידי המחשב, וזו בדיקה מעלייתא, חשיב כדבר שאפשר לברר שאין סומכין בזה על חזקת כשרות של הספר תורה, ויש לדמות דין זה למה שנחלקו הפוסקים בדין בדיקת חוטי הציצית בכל יום, קודם שמתעטף בציצית. ועיין בהרא"ש (בפסקיו סוף הלכות ציצית) שכתב, שהחרד לדבר ה' יבדוק הציציות קודם ויברך על הטלית, כדי שלא יברך ברכה לבטלה. אולם הרא"ש בתשובה (כלל ב סימן ט) כתב, אודות קצת חכמים שהחמירו שלא לצאת לרשות הרבים בשבת בטלית מצוייצת, שמא נפסקו חוטי הציצית, חומרא זו אין לה טעם וכו', והעולם לא נהגו לבדוק הציציות בכל שעה שמתעטפים בציצית, משום שיש להעמיד הטלית על חזקתה לענין ברכה וכו'. ע"כ. ומכאן הוכיחו האחרונים דמה שכתב הרא"ש בפסקיו הנ"ל שהחרד לדבר ה' יבדוק וכו', היינו ממדת חסידות, כי מן הדין יש להעמיד

הטלית על חזקת הכשרות שלה. והטור והש״ע (סי׳ ח סעיף ט) פסקו: ״קודם שיברך על הטלית יעיין בחוטי הציצית אם כשרים הם, כדי שלא יברך ברכה לבטלה״ וכתבו באחרונים, שהעולם נהגו להקל בענין בדיקת חוטי הציצית, שסמכו על מ״ש הרא״ש בתשובה, שמעמידים הטלית בחזקת כשרות, ושמא נהגו כן מקדמת דנא, קודם קבלת הוראות השלחן ערוך. והכל לפי המנהג, וכמ״ש כן מהר״י סתהון בספר וילקט יוסף (הלכות בישולי גויים כלל ט). וע״ע בערוך השלחן (סי׳ ח אות יד) שמעיקר הדין אין צריך לבדוק חוטי הציצית, ורק ממדת חסידות כתבו הטור והש״ע שיש לבודקן. ע״ש. וראה בכ״ז בשו״ת יחוה דעת ח״ו (סי׳ ו). ע״ש. וא״כ גם בנ״ד יש לסמוך על חזקת הכשרות של הספרי תורה, שהם עומדים בחזקתם, ומעיקר הדין אין חייבים למוסרם לבדיקה במחשב.

ואמנם הב״ח (סי׳ ח) כתב, שאין להעמיד הטלית על חזקתו, כיון שאין החזקה בטבע, אלא מכח אדם שתיקן הציצית, והרי רובא עדיף מחזקה, וקי״ל (ברייש פ׳ האשה בתרא) דרובא דתליא במעשה לא חשיב רובא. וע׳ במג״א (סי׳ ח ס״ק יא) שהקשה על דבריו, דשאני הכא שכבר נתקנו הציציות כהלכתן, ואוקמיה אחזקתייהו כמו במקוה שהמשיכו לתוכה ארבעים סאה, שאין צריך לבודקה בכל עת שטובל בה. אך נראה לי דמכל מקום חייב לבודקן, משום שאין סומכין על החזקה במקום שיכולים לבררו, כמו שנתבאר ביורה דעה (סימן א). אלא שבשעת הדחק יש לסמוך על החזקה וכו׳. ע״ש.

גם בביאורי הגר״א (שם) כתב, שכיון שאפשר לברר לא אזלינן בתר חזקה. ע״ש. וכן כתב בהגהות החתם סופר (שם), דכיון דליכא רק חזקה, ולא רוב, צריך לברר. ע״ש. ועיין בטורי זהב (יו״ד סי׳ קפו). ע״ש.

ומעתה לפי דבריהם לכאורה נימא דהוא הדין הכא, דכיון דאפשר לברר על ידי המחשב, יש לבדוק הספרי תורה והתפילין והמזוזות על ידי המחשב, לפי דעות אלו. אמנם יש לחלק בזה, שדוקא בחזקה ורוב כל היכא דאיכא לברורי מבררינן, משום דהני אינם בגדר ודאי, אלא הנהגה שהנהיגה התורה לילך בהם אחר הרוב, ואחר החזקה. [וכבר האריכו בזה האחרונים אם רוב וחזקה הם הנהגה, או בירור. וראה בשב שמעתתא, ובספר ברוך טעם על השמעתתא, ובספר שערי יושר להגאון רבי שמעון שקופ, ובשו״ת יביע אומר ח״ב (עמוד ז), וח״ג (חאו״ח סימן כה אות ב), וח״ד (עמוד קעח), וח״ה (עמוד רעא). ואכמ״ל]. מה שאין כן בנידון דידן כשבדק הספר תורה ולא מצא שום פסול, הרי נתברר בבירור שבדרך הטבע שאין בספר תורה זה שום פסול, ואף שיתכן שישנם טעויות בספר תורה, וכפי שבאמת חזינן כן בכמה וכמה ספרי תורה שנבדקו על ידי סופרים מומחים, מכל מקום בהכרח יש לומר שהתורה סמכה בזה על ראיית האדם כפי מה שהוא, דאם לא כן אין אפשרות לקיים שום מצוה, ואיך אנו סומכים על שחיטה, ניחוש שמא הסכין היה פגום ולא הרגישו בפגימתו. ואיך אנו סומכים לאכול מצה, ניחוש שמא החמיצה וכו׳, ולא נמסרה התורה למלאכי השרת, אלא ניתנה תורה לבני אדם כפי מה שהם. ולא יתכן שהתורה תצוה על האדם לעשות יותר מכפי כוחו.

וראה בדומה לזה בשו״ת יביע אומר ח״ד (חיו״ד סימן כז אות א) גבי בדיקת ירקות מתולעים על ידי מיקרוסקופ, וכן דגים שיש בהם קשקשים הנראים רק ע״י המיקרוסקופ הנ״ל. ע״ש. וי״ל.

וכן שמעתי ממרן אאמו״ר זיע״א שמעיקר ההלכה אין לחייב לבדוק הספרי תורה והתפילין והמזוזות במחשב, אלא שיש לייעץ לעשות כן לכל החרד לדבר ה׳, מאחר שעל ידי הבדיקה במחשב נמצאו ספרי תורה פסולים, ואף הצילו איזה אנשים בענין התפילין, שנמצאו אצליהם חסירות ויתרות, מה שלא הרגישו בבדיקתם במשך שנים אצל סופרים מומחים. ולכן בודאי שמי שיש בידו היכולת והאפשרות למסור התפילין והמזוזות, וכן ספרי התורה, לבדיקה אצל המחשב, הכי עדיף טפי, וטוב ונכון לעשות כן. אבל אין זה בגדר חיוב

גמור מצד עיקר ההלכה, לבדוק הס"ת על ידי המחשב, דסמכינן שפיר על החזקה, ובפרט גבי קריאת התורה שיש לצרף שיטת הרמב"ם בתשובה, שאפשר לברך על ספרי תורה פסולים, שאין הברכה על ספר תורה זה, וכמו שהאריך בזה בשו"ת יחוה דעת חלק ו' (סימן נד, וסימן נו) וחלק ה' (סי' נח). ובצירוף שיטה זו יש לסמוך שפיר על החזקה, דאוקמינן ספר תורה בחזקת כשרותו, עד שיוודע לנו שנפסל. וראה בשו"ת להורות נתן (סימן ב) מה שהאריך בנ"ד והעלה כנזכר.

ודלא כמו שהביא מחבר אחד בשם חכ"א שפירסם, שאין לצאת י"ח קריאה"ת אלא בס"ת שעבר בדיקת מחשב, כיון שרובם פסולין, ולדבריו השומע פרשת זכור מס"ת שאינו בדוק כשאפשר מס"ת שנבדק ע"י המחשב אין יוצאין בו. אחר שלדבריהם בדקו מאות ס"ת, וכשמונים אחוז נמצא פסול בחסר ויתר. ושם הביא סברא דהוי כעין דבר שיש לו מתירים כיון שבידו לתקן. [תשוה"נ ח"ב סי' צט]. אולם להלכה ז"א אלא כמו שנתבאר בילקוט יוסף חלק ב' הנ"ל.

ס"ת שנמצא בו טעות אחרי שכבר קראו בו פרשת זכור. ובספר הליכות שלמה (עמ' שכד) כתב, שס"ת שקראו בו בשבת שלפני פורים פרשת זכור ונמצא בו פסול לאחר זמן, אף שנתברר שהיה פסול בזמן הקריאה, אין צריך לחזור ולקרות שנית. ובמקורות שם ביאר משום דגם בזה יש לסמוך על הא דאמרו (ע' בהגה או"ח קמג ס"ד) דספרים שלנו אינם מדוייקים, וגם אם נמצא פסול ודאי, מ"מ לא שמענו מעולם שיחזרו ויקראו פרשת זכור משום כך. והעירו שם שכן כתב בשו"ת פני האריה החי (סימן יט) שהרבה פעמים נמצא טעות בס"ת ומעולם לא שמענו שיקראו פרשת זכור מחדש.

גם בספר אשרי האיש (ח"ג סימן רפ) כתב, שאם לאחר זמן נמצא טעות בספר תורה, אינם צריכים לחזור ולקרות פרשת זכור.

ובספר שבות יצחק (פורים תשע"ב. עמוד קמב) כתב, שלקריאה שמצותה בספר, ודאי צריך ס"ת כשר, ואם נמצא טעות בס"ת, וכן אנוס, סומכין על כמה צירופים, או שאין החיוב לקרוא בתורה בכל שנה ושנה, או כמ"ד שיוצאים באמירה בפה, או שהחיוב מן התורה הוא רק בשעת מלחמה. ע"כ. ובמקום אחר כתב, דיש לסמוך דמה"ת א"צ לקרוא מס"ת כשר, אלא כל שלא קראה בע"פ יצא. [מוע"ז ח"ו סי' נו]. ועוד כתב במק"א, ושמעתי שרב אחד פסק שאם לאחר שבת זכור נמצא שהס"ת פסול יוציאו מיד ס"ת אחר לקרוא בו פר' זכור לצאת עכ"פ מדאו', ותמוה שלא ראינו כן בפוסקים ומעולם לא שמענו נוהגים כן, וע"כ דקיי"ל דהעיקר להלכה שאינו חיוב מה"ת לקרותה מידי שנה, וזהו רק תקנה דרבנן שתיקנו לצאת המ"ע בקריאה בשבת לפני פורים, וחיובה הוא רק בזמן שתיקנו חז"ל, ואם עברה שבת זו ביטל האי חיובא ואין לו תקנה. עכ"ד. [תשוה"נ ח"ה סי' רכח].

ועתה ראיתי בס' מנחת אשר (וייס, תשע"ג פורים סי' כ אות ה), שהעיר ע"ד האחרונים הנז' שדבר זה חידוש הוא. וסיים שבדיעבד יש להקל כיון דעצם חיוב הקריאה בס"ת שנוי במח' האחרונים. ובשואל ומשיב (מהדו"ג ח"א סי' שצ) וכן בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד בסוה"ס) נקטו שא"צ קריאה מתוך ס"ת רק משום דברים שבכתב א"א רשאי לאמרן ע"פ. עכת"ד.

וכל זה אינו מוכרח כל כך, ולא יצא הדבר מכלל ספק, ומה שהסתמכו על המנהג, יתכן שלא טרחו בזה בדיעבד ולאחר מעשה, כי יש כמה צירופים לסמוך עליהם, אך מאן יימר לן לא שכך נקטו להלכה או שכך נקבעה ההלכה, בדבר שיש בו ספק בקיום מצות עשה דאורייתא. ולכן יר"ש יכוין לצאת י"ח בקריאת פרשת זכור בחודש אלול בפרשת כי תצא. [וע"ע בפמ"ג (מש"ז סי' קמג סק"ב) דאם אירע בפרשת פרה או זכור טעות וקראו מקצת הפרשה דיש להוציא כשירה ולקרות מראש, כדעת הרא"ש ביו"ד סימן רע"ט. [והיינו שאירע כן באמצע הקריאה]. וראה גם בשו"ת בצל החכמה (ח"ו סימן מג) באריכות].

חרקים שאינם ניכרים לעין רק על ידי זכוכית מגדלת וכדו'

ובמה שכתבנו גבי בדיקת ספר תורה במחשב, הנה מצינו כיו"ב לענין תולעים שאינם ניכרים לעין אדם כלל אלא ע"י זכוכית מגדלת או מיקרוסקופ בלבד, שהדבר פשוט שתולעים אלו מותרים, וכמ"ש בבינת אדם (כלל לח סי' מט). וכ"כ בשו"ת טוב טעם ודעת (תניינא בקו"א סי' נג), וע"ש שהבדיקה בזכוכית מגדלת לא מהני כלל אף להחמיר. וכ"כ בס' מאורי אור (קן טהור חולין נח: דפ"ח ע"א). ע"ש. וכ"כ בספר ערוך השלחן (סי' פד סעיף לו). ולכן תולעים קטנים מאד, שנראים נגד השמש בעין חדה ובריאה, אסורים משום בריה, וצריך לסננן היטב, ולהסירם בסינון של בגד עב. אבל אם אינם נראים כנגד השמש בעין בוחנת אלא רק על ידי מיקרוסקופ, יש להקל. וראה מ"ש בזה בשו"ת יביע אומר ח"ד (חיו"ד סימן כ אות ב, וסימן כא אות ז). ובשו"ת יחוה דעת ח"ו (סי' מז). וע"ע בשו"ת ישועות מלכו (חיו"ד סי' יג) ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סי' טו. קונ' משיבת נפש פרק יד). ובשו"ת דובב משרים (ח"א סי' א), ובספר שארית ישראל להגרי"ז מינצברג (חאו"ח סימנים יא יב). ובשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סי' קמו).

ובשו"ת שבט הלוי (ח"א סי' ז אות ח. ח"ד סימן קמב אות ב) כתב דמ"מ כל שהזכוכית מגדלת מעמידה את העין על מצבו הראוי, וזה שכיח מאד לקצרי העין, בזה בודאי ראוי להשתמש בו, כיון שעי"ז רואה מה שעין טובה וחדה רואה גם בלי זכוכית. וכ"כ עוד בח"ז (סימן קכה אות ב) דאף דלא חייבה תורה אלא על מה שנראה לעין האדם, מ"מ י"ל להחמיר לבדוק ע"י זכוכית באורז וכיו"ב בכדי להרגיש במה שצריך להרגיש, דלפעמים האדם קצר הראות, ועין חדה יכולה לראות כזה, ועין בינונית לא מרגישה רק ע"י זכוכית מגדלת. ואינו מוכרח כ"כ. וע"ע בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סי' קמו) אם יש להשתמש במכשירים על מנת לקיים מצוה בשלימות או להמנע מאיסורים, כגון לבדוק ריבוע בתפילין ע"י מיקרוסקופ, וכן לבדוק מתולעים ע"י מיקרוסקופ. וכתב דודאי כיון שבכל הדורות לא השתמשו במכשירים אלו, והרי בודאי קיימו את כל דיני התורה, א"כ ודאי דאין צריך לבדוק מתולעים ע"י מיקרוסקופ. [והשואל שם הביא בשם הגר"ח מבריסק שוודאי אין צריך לבדוק מתולעים ע"י מיקרוסקופ, כי א"כ אי אפשר לנשום, כי בכל נשמה ונשימה נבלעים חיידקים ע"י מיקרוסקופ].

ובספר דרך בינה (ע' יח) מביא שנשאל הרה"ג ר' חיים קנייבסקי שליט"א, עמ"ש (שבת קז:) שמותר להרוג כינה בשבת כיון דאינה פרה ורבה, וכ"ה בש"ע (או"ח סימן שטז). והנה החוקרים אומרים כי היום נשתנו הטבעיים וכינים פרים ורבים, האם משום כך נשתנה הדין. והשיב. שכל זה דברי הבל, דמה שאין רואים בדרך הרגילה שפרים ורבים, זה נקרא שאינם פרים ורבים, ומה שרואים ע"י מיקרוסקופ אין זה נקרא פרה ורבה. ע"כ.

ואזיל לשיטתיה במה שכתב בדרך אמונה (הלכות שמיטה ויובל פרק ד ה"א ביאור הלכה סוד"ה בין מה העשבים) דדבר שאין נראה לחוש העין ואין נרגש, נקרא שאין לו זרע, וגם בכמהין ופטריות שאמרו בגמ' דמאוירא רבו ולא מארעא, אומרים הטבעיים בימינו שיש להן חוטין דקין מאד באדמה שנשרשין בהן, ואין זה סותר לדברי חז"ל, דכיון שאינו ניכר נחשב לענין הלכה שאין צומח באדמה כלל, שאין התורה מתחשבת במה שאין רואין בגלוי. וגם יש מינים שמתהוין מן העיפוש בלי זכר ונקבה כמ"ש חז"ל, ועי' בס' הברית (מאמר י"ד פ"ח) שהביא בשם ס' ראשית למודים, שכ' שגם הם נולדים מהביצים אשר הניחו אמותם בתוך האויר, וזה יפול על הארץ, ומזה מתהוין הברואים האלו, ואין דבר שאין נולד ע"י זכר ונקבה. ובס' הברית הרבה להשיב ע"ז מחז"ל. ע"ש. וי"ל, כי כל מה שאין ניכר לעיניים אין התורה מתחשבת בזה, וזה נקרא שנברא מדבר שאין פרה ורבה. וכבר רצה בעל ס' הברית לאסור לשתות חומץ כי הוא מלא תולעים קטנים הנראים ע"י זכוכית מגדלת, וכבר השיב עליו בעל בינת אדם, שהתורה לא ניתנה אלא לחוש העין הרגיל וזה פשוט. עכ"ד.

אם מותר להרוג כינים בשבת

[ולכאו' לא ראה מה שכתב בשו"ת שבט הקהתי ח"ג (סי' קכו) בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל, שדעתו נוטה להחמיר, כיון שרואים שהכינים שבראש בזמנינו מטילים ביצים. וכ"כ בתורת שבת (סימן ערה סק"א) ע"פ חכמי המחקר. וע"ע בספר אשרי האיש (סוף עמוד רסה). [וראה במורה נבוכים ח"ג (ס"פ יד) אם החכמות החצוניות היו בימי חז"ל הקדמונים, ובמאמרו של רבינו אברהם בן הרמב"ם המובא בתחלת עין יעקב, והועתק בקיצור ע"י רבינו וידאל הצרפתי (בד"ה דע)]. ומ"מ האמת לדינא שאנו אין לנו אלא דברי רבותינו ז"ל, וכך הלכה למעשה דמעיקר הדין מותר להרוג כינה בשבת. והמחמיר יחמיר לעצמו (בצירוף כמה צדדים שהעלו להחמיר בזה. ראה בחזו"ע שבת ה' בארוכה)].

והיינו, דאף אי נימא דכל שרץ בא משרץ, ואין הכינה מתהוה מן הזיעה ממש, מ"מ הביצה כה קטנה עד שאי אפשר לראותה אלא ע"י זכוכית מגדלת, ונחשב כאילו אין כאן ביצה, כיון שהביצה אינה נראית, ולפי ראות עינינו הוא גדל מן הזיעה בלבד, לפיכך נכלל במה שאמרו שאינו פרה ורבה.

וע"ע במכתב מאליהו (עמוד 355 הערה 4) להגאון ר"א דסלר זצ"ל, דכל מה שקיבלו חז"ל הן בהלכות טריפות הן בהלכות שבת הן בשאר מילי, קבלתם אמיתית ויסודתם בהררי קודש הן לקולא הן חומרא. ומה שאמרו כאן דאין הכינה פרה ורבה, ביאור הדברים, דלגבי הלכות התורה אין אנו מתחשבין רק עם מה שעין אדם רואה, כגון נגיעה שבאותיות סת"ם או נקב שבאות שאינו נראה בעין האדם רק ע"י זכוכית מגדלת, כשרה, דאין לדיין אלא מה שעיניו רואות, ולא ניתנה תורה רק לבני אדם באשר הם, ולכן הכינים, אף שנתברר שהם פרים ורבים, אבל עין האדם לא יוכל לראות כן, ולגביו הרי זה כאילו מאליהם נוצרו, וא"כ אינם דומים לאלים שבמשכן, ואין בהם נטילת נשמה. ועיין בעין יצחק ח"א (עמוד רז) שהערנו על המבואר במנוח"א ח"ג (עמ' צב), שכביכול האמוראים לא הבינו דברי התנאים בענין הריגת כינה בשבת, וז"ל שם: ובנ"ד שהתנאים לא ביארו לנו במפורש הטעם שמותר להרוג כינה בשבת, אע"פ שהאמוראים ביארו שהוא משום שאינם פרים ורבים, יש לומר שאמרו כן לפי מה שסברו שאינם פרים ורבים, אבל בהגלות נגלות שבאמת הם פרים ורבים, הטעם שמותר להורגם משום שאינם פרים מזכר ונקבה בלבד. עכ"ל. ובודאי שח"ו לומר שהאמוראים טעו בטעם הדבר אחר שחכמי המשנה לא ביארו הטעם. וראה מ"ש על דבריו בשו"ת רבבות אפרים ח"ו (עמו' רמה). [אי נמי י"ל דב' סוגים של כינים איכא, שחור או לבן, וכיו"ב, אי נמי דבפריה ורביה לבד לא יועיל, אלא בסיוע הזיעה, וכיון שהזיעה מסייעת, לכן התירו בגמ' להורגה בשבת. ועכ"פ חלילה להרהר אחר דברי רבותינו מכח חכמי המדע. ומה שיש מחכמי זמנינו שהחמירו בהריגת כינה בשבת, או שהוא דרך חומרא, או דס"ל דכינה של היום אינה הכינה שדיברו בה רבותינו].

וכן העיר בס' בשבילי ההלכה (ע' נט) שאין מתחשבים במכשירים, וכל שלא ניתן לראיית אדם או להרגשתו בלי כלי עזר, נחשב ע"פ ההלכה כאילו אינו קיים, אלא הכל נחשב כמו שהוא נראה. ומסתבר שכל שלא היה כמוהו בזמן מתן תורה אין להתחשב בו, וכמו שכתב החוות דעת (סי' צח ביאורים סק"ג) דמה שנחשב מין במינו היינו "שהיה להם שם אחד בעת נתינת התורה". וי"ל.

אולם יש לדון בחרקים שנראים לעין כנקודה קטנה, ואינם רוחשים, ובלי זכוכית מגדלת נראים כלכלוך בעלמא, אם גם תולעים כאלו אסרה תורה. ועכ"פ לענין חשיבות בריה דלא בטילי, אולי קיל טפי, דבכה"ג אין להם חשיבות, ועכ"פ יועיל להם היתר כשנתבטלו בשישים. ובפרט יל"ע בחרקים שעד שלא יצאו המכשירים המחודשים, במשך כל הדורות לא הרגישו כלל שהם בעלי חיים, ולא נזהרו בהם. וראה בילקוט יוסף איסור והיתר ח"ב (עמ' קפה) שתולעת שאינה נראית לעין רק על ידי מאמץ,

או שנראית רק בשמש, אסורה. אך כאן הנידון על חרקים שאין ניכרים כלל שהם חרקים בשום אופן, ורק ע״י כלים כמו זכוכית מגדלת אפשר להכיר בהם. ויש עוד לפלפל בזה.

ושוב ראיתי בשו״ת אגרות משה (יו״ד ח״ד סימן ב) שנסתפק בזה, וכתב, שמעתי איזה אנשים שאמרו בשמי סברא [לאסור] בענין התולעים הקטנים שנודע שנמצאים בהרבה ממיני הירקות, והנה ידוע שלא אמרתי בזה שום הכרעה. ולהיפך דעתי נוטה יותר להקל. דאפשר שדבר שלא נראה למעשה להדיא לעינים אינו אסור, ולכל הפחות אינו בחשיבות בריה שלא תיבטל בתערובת. ובצירוף ללימוד זכות שכתב בערוך השלחן (סימן ק סעיפים יג - יח). או שאפשר לסמוך על דעת הסוברים שבריה בטלה בקרוב לאלף, או שבריה שאינה קיימת לעולם בעין בפני עצמה והיא נדבקת בתערובת וא״א להפרידה משם, בטלה, או משום דרבנן לא גזרו שבריה לא תיבטל בדבר מאוס שנפשו של אדם קצה בו.

וגם, בכלל יש חשיבות גדולה בהלכה למנהג העולם ולהיכא דעמא דבר, ואין להוציא לעז על דורות הקדמונים שלא הקפידו בדברים אלה משום שלא ידעו מהם. (ראה באג״מ או״ח ח״ב סימן ק״ה ד״ה והנה להמחבר. וביו״ד ח״ב סימן קמו ד״ה ומה שכתר״ה דן להקל. ובאו״ח ח״ג סוף סי׳ טו. וביו״ד ח״ג סימן קנד). ועל כן אמרתי שבלי לעיין היטב בדבר, זה קשה לי כעת, אי אפשר להכריע לחומרא ולפרסם שיש איסור בדבר, וכל שכן שאין רצוני שיזכירו שמי כאחד מהאוסרים. עכ״ד האג״מ. ואפשר שיכול להועיל לצירוף וסניף, ובפרט לגבי ביטול (כגון אם נטחן), שיועיל בזה ביטול ולא כדין בריה שאינה בטלה אפילו באלף.

ולגבי כנימות, עי׳ בילקו״י (יו״ד איסור והיתר כרך ב׳ עמוד רכ) די״א דכיון שא״א שיגיעו למצב שיהא אפשר להבחין בחיותן וברחישתן, אין בהם משום שרץ השורץ על הארץ. וי״ח, ולהלכה, העיקר כסברא ראשונה, ואם יש חשש שגם בעין רגילה יכולים להרגיש ברחישתן, בודאי שאין להקל.

ואם היו במאכל תולעים ואכל בשוגג, אם חשוב כמתעסק בעלמא דא״צ כפרה, לפמ״ש המקור חיים (סימן תלא), ודלא כמ״ש בשו״ת רעק״א (סימן ח). וכ״כ בחזו״א (הוריות סי׳ טו אות ט). ואף דהמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, יש לחלק. ויש חרקים שהם פגומים מאד. וראה בש״ך (יו״ד סימן פד סק״ל) לחלק בין זבוב לתולעת. ובאמרי בינה (דיני בשר בחלב סימן ד) כתב שהוגד לו מגאון אחד, שהאוכל פרי ששכיח בו תולעים פטור, כיון שהוה מתעסק ואין בו שום הנאה, וכתב דמ״מ באכילת איסור חייב בכל אכילה שאסרה התורה, ואפילו נשבע שלא יאכל עפר, ואכלו כמתעסק עשה איסור תורה, כיון שנכנס לגופו.

ובשו״ת מנחת שלמה (ח״א סימן ו) כתב שלכן האוכל תולעים בפרי בלא כוונה, לא הוה מתעסק, כיון שכוונתו לאכול כל הפרי כמו שהוא, לכן אם יודע ודאי שיש שרץ בתוכו, נראה דאע״ג שטעמו פגום ומאוס אצלו, והיה שמח אם אחר היה מוציאו מהפרי, אפילו הכי דינו ממש כאוכל שרץ במזיד, דאסרה תורה אף על פי שהוא פגום ומאוס מאד, וממילא דגם כשזה רק ספק אם יש בו שרץ או לא, דינו ג״כ כעובר בזדון על ספק איסור תורה, ורק בכה״ג שפותח את הפה שלא לצורך אכילה כגון לשאוף אויר וכדומה, דבכה״ג אפשר שאפילו אם יודע ודאי שעי״ז גם יבלע שרץ דחשיב רק כמתעסק. משא״כ במכוין להדיא לאכול. ובס׳ חשוקי חמד (סנהדרין סב:) העיר שאם בדק אלא שלא בדק טוב, שמא גם המנחת שלמה מודה דחשיב מתעסק.

אולם בשו״ת ארץ צבי (סי׳ פח) פלפל בזה, והביא מ״ש בשו״ת שיבת ציון (סימן כח. להגאון ר׳ שמואל בנו של הנו״ב) שדעתו נוטה דאף בכה״ג שמכוין לאכול, מ״מ אם זה ממש פגום שפיר חשיב כמתעסק, ואפשר דכיון שהוא פגום ומאוס אע״ג דלענין שרץ שפיר אסור, מ״מ לגבי אינשי אין זה חשיב כלל בגדר של אכילה, ולכן רואין שפיר את אכילת הפרי והשרץ כשני

ז. ספר תורה שנמצאו בו שלש טעויות או יותר בזו אחר זו, בחסרון אותיות או חילופי תיבות, ומיד כשמצאו בו טעות אחת תיקנוהו טרם שנמצאת הטעות האחרת, אף על פי שאין צריך להגיה מחדש את כולו, ורשאים לקרוא בו בכל שבת, מכל מקום לגבי הוצאת הספר תורה הזה לקרוא בו פרשת זכור, נכון להחמיר להוציא ספר תורה אחר. ואם אין להם ספר תורה אחר, יכולים להוציאו ולצאת בו ידי חובה גם בפרשת זכור. ז)

דברים נפרדים. וצ״ע. עכ״ד. וע״ש מה שתי׳ ע״פ דברי הירושלמי, ובסו״ד רצה לסמוך על סברת השיבת ציון בתולעים שבמאכל דהוי מתעסק. ובשיבת ציון שם הק׳, דא״כ למה הוצרכו כלל בדיקת פירות וירקות מתולעים, והא הוי דבר שאינו מתכוין, ותי׳ דכיון דידוע דשכיחי תולעים באותן פירות וירקות ואינו חושש לבדוק ולהסיר התולעים, הוי כמתכוין לאכול גם התולעים. משא״כ אם עשה מעשה להסיר את התולעים.

גם בספר יד המלך (לנדא. נכדו של הגאון נו״ב. הלכות מאכל״א פרק טו הלכה כב) כתב ג״כ במעשה שבא לידו במקום הפסד גדול וכו׳, והביא סברא זו, דהא קי״ל כר״ש דדבר שאין מתכוין מותר, ולפ״ז בכל תערובות איסור והיתר היה לנו להתיר לכתחילה, אלא דמאכלות שאני שכן נהנה כמו שאמרו לגבי מתעסק, אולם לא שייך כן בתערובות תולעים וכו׳, שאף שאינן בטלין מחמת שהן ניכרים, מ״מ אינו מתכוין רק לאכילת מרקחת ההיתר. וראה בש״ע (יורה דעה סימן קד סעיף ג) בשם הרשב״א דחשיב נטל״פ. וע״ש שכתב לחדש עוד, דהגם שכל שהאיסור ניכר אין לו ביטול, זהו רק כאשר יש בידו לברר האיסור ולהפרישו מן ההיתר, אבל כשאין בידינו להפרישו מן ההיתר, כיון דעכ״פ הטעם היוצא מהאיסור בטל בס׳, ואין כח בההכרה לבדו לאסור תערובתו. עכת״ד. והגאון תהלה לדוד בספרו שהם וישפה על הרמב״ם (מאכל״א פי״ד הי״ב) הביא סברא בשם חכ״א להתיר תולעים הנמצאים בנהרות וא״א להפרישן ע״י סינון, ואמר דהוי דבר שאינו מתכוין דמותר. וכתב ע״ז דלא ידע כוונתו, וישתקע הדבר ולא יאמר.

וראה בשו״ת משנה הלכות (חלק ה סימן צב. ובחלק ד׳ סימן א), שהאריך בזה. ויש מי שדן בזה מצד מתעסק ורצה להתיר לכתחלה, כיון שמתעסק אין בו איסור כלל, ושוב דחה סברא זו. [תשוה״נ ח״ד סי׳ קצ. ובמוע״ז ח״ז סי׳ רח בהערה].

להוציא ספר תורה שמצאו בו ג׳ טעויות ותיקונוהו אך לא בדקוהו שנית

ז) הנה הרשב״א בתשובה חלק ז׳ (סימן רפז) פסק: ס״ת שנמצאו בו שלש או ארבע טעויות, אסור לקרות בו עד שיגיהו אותו, כי כבר הוחזק כמוטעה בשלש פעמים. והובא להלכה בב״י ובש״ע (יו״ד סי׳ רעט ס״ג). וכתב בפתחי תשובה שם, בשם הרב בני יונה, שאם לאחר שמצאו בו טעות אחת תיקנוהו מיד, ואח״כ מצאו בו טעות שניה ותיקנוהו, ושוב נמצאת בו טעות שלישית, א״צ להגיה כל הס״ת. ע״כ. אבל בספר אליה רבה (סי׳ קמג סק״י) כתב, שאפילו נמצאו בו ג׳ טעיות בסירוגין, שתיקנוהו לפני שימצאו בו הטעות האחרת, נחשב כמוחזק במוטעה וצריך להגיה כל הספר תורה. ע״ש. וכן פסק בשו״ת דבר שמואל (סימן שיז). ולפ״ז יש להחמיר שלא לקרות בספר כזה בפרשת זכור ופרה שהם מן התורה. אולם בספר אניה דיונה בהלכות ספר תורה (פרק מ, דף צ.), כתב, דאף בפרשת זכור אפשר שיש להקל מטעם ספק ספיקא, שמא אין בו טעות יותר, ושמא הלכה כהרשב״א והר״ן שאם הטעות בחומש אחר רשאים לקרות בו. ע״ש. וכ״פ להקל בשו״ת משפט כתוב (חיו״ד סי׳ כח).

ואמנם עדיין יש לדון להחמיר לגבי קריאת פרשת זכור שהיא מן התורה, וכמו שכתב בשו״ת אבני נזר (חלק יורה דעה סימן שעז אות ח). וכיוצא בזה כתבו בשו״ת בית שלמה (ח״ב מיורה דעה סימן קנט), **ובשו״ת צוף דבש** (סימן קנט). **אולם בשו״ת בנין עולם** (חלק יורה דעה סוף סימן נו)

ח. הואיל והלכה רווחת (בש"ע סימן ס סעיף ד) שמצוות צריכות כוונה, לכן יש לשליח צבור הקורא בתורה לעורר דעת הקהל, לפני קריאת המפטיר בספר תורה בפרשת זכור, ולהודיעם שיכוונו לצאת ידי חובת מצות זכירת עמלק ומחייתו שהיא מצות עשה מן התורה, ושגם הוא מצדו מכוין להוציא את השומעים ידי חובתן, שמצוות צריכות כוונה. ומכל מקום אין חובה לומר "לשם יחוד". ח)

כתב בכיוצא בזה להקל אף בפרשת זכור, משום שכמה פוסקים סוברים שהקריאה של פרשת זכור בלבד היא מן התורה, אבל לא הקריאה מתוך ספר תורה כשר. ע"ש. וכ"כ בשו"ת חבצלת השרון (מהדו"ת סימן מג) להקל גם בפרשת זכור על פי הסברא הנ"ל. וכן המהרש"ם בתשובה (חלק ג' סימן פד) כתב בכיוצא בזה שיש להקל גם בפרשת זכור ופרה, לפי מה שכתב הפרי מגדים (במשבצות זהב אור"ח סי' שג סוף סק"ט), שכיון שכבר הוחזק להקל בדרבנן יש להקל בו גם בשל תורה. ע"ש. (ועיין עוד בשו"ת עין יצחק חלק אורח חיים סימן א אותיות ה-ו). ודון מינה ואוקי באתרין. ובפרט שיש לנו כאן ספק ספיקא מלבד הספק של סברת הרמב"ם בתשובה שאפשר לברך על ס"ת פסול. [שו"ת יחוה דעת חלק ה' סימן נח].

לעורר את הצבור לכוין לשם מצות קריאת פרשת זכור

ח) והוא על פי מ"ש בש"ע (סימן ס ס"ד) שהלכה כהפוסקים דמצות צריכות כוונה. ובסימן תקפ"ט (ס"ט) כתב, שצריך הש"צ לכוין להוציא את השומע, והשומע יתכוין לצאת. [וכיו"ב בסי' ריט ס"ד]. וכ"כ להדיא בספר זר השלחן בהגהות חת"ס (סי' תרפה) שהחת"ס היה נוהג להזהיר את הצבור לפני קריאת פרשת זכור ופרה שכל אחד יכוין לצאת י"ח. [וזה דלא כמ"ש בשו"ת ערוגת הבושם (סימן רה בד"ה והנלע"ד), שבדין פרשת זכור אפי' בסתם יוצאים ידי חובה. ע"ש. דסוף סוף זוכר מעשה עמלק]. וכן מבואר במשנ"ב (ס"ק ט"ו), ובכף החיים (ס"ק לג), שצריך לכוין לצאת ידי חובה.

ואפי' להסוברים שמצות זכור היא מדרבנן [ראה ביביע אומר ח"ח סימן נד] מ"מ הרי גם במצוה דרבנן קי"ל דמצות צריכות כוונה, כמו שביארנו בילקוט יוסף סימן ס'. ואף שמרן כתב בשלחן ערוך (סימן תפט סעיף ד) שאם שאל אותו חבירו כמה היום לעומר לא יאמר לו היום כך וכך, דאע"פ שאינו מתכוין לצאת ידי חובה של ספירת העומר, מכל מקום יוצא י"ח במה שהשיב לחבירו כמה היום לעומר. וא"כ לכאורה משמע דבמצוות דרבנן מצוות אין צריכות כוונה, כבר תירץ המג"א (שם), דשאני התם דבענין ברכה לבטלה מרן חושש להפוסקים שאין צריך כוונה. ובחק יעקב שם תירץ, דכיון שהשיב לחבירו כמה היום לעומר, סוף סוף הוציא מפיו מספר היום, ומה בכך שלא התכוין לצאת, הרי ספר. ועיין בפרי חדש ועה"ש שם, ובשו"ת יחוה דעת ח"ו (ר"ס כ"ט).

וכן הוא בספר אורחות חיים (לוינגר. הגהות או"ח סי' קמ), שהגאון החת"ס זצ"ל נהג שאמר קודם הברכה לפרשת זכור ופרה שיכוין כל אחד לצאת בברכה זו. וע"ע בשו"ת יביע אומר (ח"ח או"ח סימן נד) שהביא מספר עמק ברכה הנדפ"מ (עמוד מ) שכתב, שמדברי הרמב"ם (מלכים פ"ה) משמע שסובר שפרשת זכור אינה מן התורה, ונפקא מינה שאין צריך לכוין לצאת ולהוציא ידי חובה, שאינו אלא סדר קריאה. ע"ש. והעיר ע"ז, שבאמת אע"פ שלדעת הרמב"ם אין צריך ספר לקריאת פרשת זכור, וכמו שנתבאר (ע"ש), מ"מ כיון שעצם זכירת פרשת עמלק מן התורה נוהגת אף בזמן הזה, ובשעה שקוראים בספר פרשת זכור מקיימים מצוה זו, אין הכי נמי שצריך לכוין להוציא הקהל ידי חובתם, וכן מבואר בהגהות חתם סופר (סימן תרפה) הנ"ל, וכן

אני נוהג בעזה״י בכל שנה ושנה. ושלא כמו שכתב בשו״ת ערוגת הבושם הנ״ל.

ואמנם מדין שומע כעונה צריך שיכוין לצאת מפי השליח צבור, והשליח צבור צריך לכוין להוציא את הצבור ידי חובה, כמו בכל שומע כעונה, ובפרט לדברי הב״י בסי׳ רי״ט, שדין הכוונה בשומע כעונה הוא מדין מצוות צריכות כוונה. ואחר דקי״ל מצוות צריכות כוונה, ממילא גם לגבי פרשת זכור צריך הש״צ והצבור לכוין זה על זה. ועיין בשו״ת הר צבי (או״ח סי׳ נח), שדן באחד שלא שמע פרשת זכור ונתכוין לצאת י״ח בזמן קריאת התורה בפרשת השבוע, סוף פ׳ תצא, אם יצא האיש הזה י״ח מצוה זו, הואיל והקורא לא כיוון להוציאו בזה. דלכאורה יש לומר שכיון דבלא״ה הקורא מכוין להוציא את הרבים במצות קריאת התורה, ואנו אומרים בזה שומע כעונה בשביל מצות קריאת התורה, ונחשב כאילו הוא קורא בעצמו, שוב יש בידו לכוין שיצא בזה י״ח פ׳ זכור אף בלא כוונת הקורא. אך לעומת זאת יש לדון, דעל המשמיע לכוין להוציא את השומע בדבר זה שהשומע רוצה לצאת בו. [דבקריאת התורה הוא חובת צבור, ואילו פרשת זכור הוא חובת יחיד]. ע״ש מ״ש בזה. וראה עוד בתורה תמימה (ס״פ כי תצא פרק כה בהערות אות ר בד״ה ונראה). שכתב, ונראה לי, כי לפי סדר קריאתנו בתורה להשלים התורה בכל שנה, וממילא קוראים אחת בשנה פרשה זו, שוב אין חיוב דאורייתא בקריאת פרשה זו בשבת שלפני פורים, אחרי שכבר נזכרה במשך י״ב חודש, וחיוב זה מדאורייתא שייך רק במנהג נהרדעא שמסיימין התורה אחת לשלש שנים. (קדושין לא.) או למי שלא קרא בפרשה זו בסדר השבוע, ולפי זה מה שנוהגים אצלנו בקריאת פרשה זו קודם פורים הוא רק מנהג חכמים מענינא דפורים, כך נ״ל. ע״כ. וי״ל דבפ׳ כי תצא אחר שאין מכוונים לחובת יחיד, הקריאה סמוך לפורים היא מדאורייתא.

נוסח הכוונה שצריך לכוין קודם מצוה זו. הנה בסידור בית יעקב להיעב״ץ (אחר יוצר לפרשת זכור דף שעח ע״ב אות יג) כתב, וקודם הקריאה דפרשת זכור, יאמר כל אדם, הריני מוכן ומזומן לקיים מצות עשה מה״ת ״לשמוע פרשת מחיית עמלק״ כמו שכתוב בתוה״ק, עכ״ל. וכ״כ גם בסידור כתר נהורא (דף שצא), ובספר יסוד ושורש העבודה (שער המפקד פ״ג).

ויש להעיר, שהרי לכאו׳ אין המצוה לשמוע פרשת עמלק, אלא המצוה היא לזכור מעשה עמלק. וכמו שהעיר בשו״ת בצל החכמה (ח״ו סי׳ נא), שהרמב״ם וסמ״ג והחינוך כתבו שהמצוה היא לעורר איבתו, ואיך שייך לומר, הריני מוכן ומזומן לקיים מ״ע ״לשמוע״ פ׳ מחיית עמלק, והיה צריך לומר לקיים מ״ע לזכור מעשה עמלק בקריאה זו.

וגם מ״ש בספר מנהגי החתם סופר השלם (דף קנא פ״ט סע״ג): בשבת זכור אמר קודם קריאת הפרשה שיכוון כל אחד למ״ע של מחיית עמלק. עכ״ל. לכאורה צ״ב, דמ״ע של מחיית עמלק היינו להרוג זרע עמלק, והוא הרי אינו בא כעת רק לקרות הפרשה, לזכור את אשר עשה לנו עמלק.

וצריך לומר דס״ל דעיקר המצוה הוא למחות זרעו של עמלק, ולזכור את אשר עשה לנו הוא רק חלק וסניף מן המצוה שמביא לידי מחייתו. ונראה שלמדו כן מדקדוק לשון הרמב״ם והסמ״ג שכתבו תחלה, מ״ע לאבד ולמחות זרעו של עמלק, ורק אח״כ מ״ע לזכור מעשיו הרעים, היפך מלשון הכתוב. ומשמע משום דס״ל דמחיית זרעו היא עיקר המצוה. [והזכירה מעוררת למחיית זכרו].

ויותר מזה, לפי מה שכתב במנחת חינוך (מצוה תרג) דגם מי שעמד בסוד ה׳ ית׳ אם הטעם (של הזכירה) מחמת הנקמה, דאפשר גזה״כ שנזכור שנאתו מאיזה טעם, ואנחנו אין יודעים. ואפשר אף בביאת משיחנו שיכרת עמלק מכל וכל ולא יהי׳ זכר להם, מ״מ הזכירה יהי׳ תמיד מ״ע לזכור ולא לשכוח וכו׳. עכ״ל. ולדבריו אי אפשר בכלל לומר הנני מוכן וכו׳ לשמוע פ׳ מחיית עמלק, שאין ענין לו עם מצות הזכירה. ובכף החיים (סי׳ תרפ״ה אות ל״ג) הביא מנהג בית אל יכב״ץ ההולכים ע״פ דברי האר״י ז״ל

שהעולה למפטיר לקרות פ׳ זכור, אומר לשם יחוד, וגם הקהל אומרים עמו, בנוסח זה: לשם יחוד וכו׳ הנה אנחנו באים לקיים ״מ״ע זכור את אשר עשה לך עמלק״ זכור בפה וכו׳. עש״ה. גם בשו״ת יד יצחק (ח״ג סי׳ קצו ד״ה וא״כ) כתב, שיש לכוון לצאת ידי חובה ״מצות זכירה״. וכ״נ גם בס׳ חכמת שלמה (סי׳ תרפה). וכ״כ בספר עבודת הקודש למרן החיד״א (חלק כף אחת אות כה אות קטן ח) והרי אני מקיים מצות זכירת עמלק כמ״ש זכור את אשר עשה לך עמלק וגו׳.

ומכל מקום, כבר הערנו לעיל, שיתכן שהמצוה מן התורה של פרשת זכור, היא עצם הקריאה, ולא הזכירה. שכך קבלו מסיני שמצוה לקרות בתורה ובציבור פרשת עמלק. ודו״ק.

לשם יחוד קודם קריאת פרשת זכור

ומה שכתבנו שאין חיוב לומר ״לשם יחוד״ קודם קריאת פרשת זכור. הנה בספר כף החיים (סי׳ תרפה אות לג) הביא, שמנהג חסידי בית אל יכב״ץ ההולכים ע״פ דברי האר״י ז״ל, שהעולה למפטיר לקרות פ׳ זכור, אומר לשם יחוד, קודם שיאמר ברכו את ה׳, וגם הקהל אומרים עמו, לשם יחוד וכו׳ הנה אנחנו באים לקיים מ״ע זכור את אשר עשה לך עמלק זכור בפה וכו׳. והחיד״א בספר עבודת הקודש (כף אחת אות כה אות קטן ח) כתב שיש לומר, והרי אני מקיים מצות זכירת עמלק, כמ״ש זכור את אשר עשה לך עמלק וגו׳. אך ראה בילקוט יוסף על הלכות ציצית (סימן ח) ובשו״ת חזון עובדיה חלק א׳ (סימן כט), שנתבאר שם שאין זה אלא ממדת חסידות לשרידים אשר ה׳ קורא.

ומקור המנהג לומר לשם יחוד לפני קיום כל מצוה, הוא על פי המבואר בזוה״ק (פר׳ תזריע ופרשת יתרו דף צג:): אמר ר״א בכל עובדי דבר נש לבעי ליה דלהוון כולהו לשמא קדישא, למדכרא בפומיה שמא קדישא דכולא הוא לפניה. ואי איזדמן ליה עובדא ויכוין בה, זכאה איהו, ואע״ג דלא מכוין בה זכאה איהו דעביד פקודא דמריה, אבל לא אתחשיב כמאן דעביד ריעותא לשמה וכו׳. ואפ״ה אי לאו תמן רעותא דלבא דאיהו עקרא דכולא, על דא צלי דוד ואמר ומעשה ידינו כוננה עלינו וכו׳, דהא לית כל בר נש חכים לשוואה רעותא ולבא לתקנא כולא, ויעביד עובדא דמצוה, ועל דא צלי צלותא דא ומעשה ידינו כוננה עלינו. מאי כוננה עלינו, כוננה ואתקין תיקונך לעילא כדקא יאות, עלינו אע״ג דלית אנן ידעין לשוואה רעותא, אלא עובדא בלחודוי. ע״כ. ודעת רבינו האר״י ז״ל היתה לומר לשם יחוד לפני קיום כל מצוה, וכמ״ש בהקדמת שער המצות, וז״ל: העושה מצוה אין די לו עשייתה, אבל צריך לקיים מה שאמרו רז״ל שיכוין בעשיית המצוות שהוא עושה אותם לשם עושיהן, שהוא ה׳ יתברך וכו׳. ואין זה מתקיים אלא במי שיודע כוונת התפלה והמצוות. ומכוין בעשייתם לתקן עולמות העליונים, ולייחדא שמיה דקוב״ה ושכינתיה, ואין כוונתו לקבל שכר. ע״כ. וכן מבואר בשער רוה״ק (דף י׳). דקודם שאדם יעשה איזה מצוה או צדקה, יאמר לשם יחוד וכו׳.

ובספר פני דוד (פרשת עקב) ששגור בפי יראי ה׳ בטרם לימודם או עשיית המצוה, יאמר נא ישראל לשם יחוד קבה״ו בדחילו ורחימו וכו׳ ופירוש כללות הדברים, לייחד אותיות השם המיוחד, לייחד ו׳ עם ה׳, ולהמשיך אותיות י״ה. והשל״ה (מסכת חולין פרק תורה אור אות צו) כתב, כשהולך למשא ומתן יאמר, אני הולך לישא וליתן באמונה, לשם יחוד קובה״ו, ע״י ההוא טמיר ונעלם.

ובצעטיל קטן לבעל הנועם אלימלך (אות ד) כתב, בכל הדברים שבעולם הן בתורה הן בתפלה הן במצות מעשיות ירגיל את עצמו לומר בזה הלשון, הריני עושה זאת לשם יחוד קוב״ה ושכינתיה, לעשות נחת רוח להבורא ית״ש, וירגיל את עצמו לומר זאת בתוכיות ופנימיות הלב, ובהמשך הזמן ירגיש הארה גדולה באמירה זו. ע״כ. ובתפילה לדוד (סימן כא) כתב הגאון מבוטשטאש, שיאמר בכל יום, הריני מכוון, מעתה על כל פרט ופרט ממעשי ודיבורי ומחשבותי לשם יחוד קב״ה, להכריע

את עצמי ואת כל עם בני ישראל ואת כל העולם לכף זכות.

ובזה ביארו מה שאמרו רז״ל שחנוך היה תופר מנעלים ומייחד בהם יחודים, דהיינו שהיה מכוין בכל מעשיו לשם יחוד קבה״ו. ראה מ״ש בזה בהיכל הברכה (פרשת ויצא דף קפא). ובאוצר החיים (פרשת קדושים דף קסד). ובספר נוצר חסד (פרק ד אות כב). ובספר נתיב מצותיך (נתיב אמונה שביל ג אות כג). ובלקט אמרי פנינים (דף רח ע״ג) כתב שהביאור בזה, שכאשר עושה כל מעשיו, במחשבה וחיות של דביקות בה׳, ומחבר את המעשה עם המחשבה, בשעת עשיית כל תנועה ותנועה, אזי זה נקרא יחוד קבה״ו.

ואמנם בשו״ת נודע ביהודה (מהדורא קמא יו״ד סי׳ צג) כתב לערער על הנוהגים לומר לשם יחוד לפני כל מצוה שעושים, שהרי סתמן לשמה קאי, כמו שאמרו בכיו״ב בגמרא ריש זבחים, וגם די בברכה לעורר הכוונה. דהברכה היא התעוררות הדיבור והמחשבה, וכל מצוה שיש בה ברכה לפניה, א״צ לומר שום דבר לפניה, רק הברכה, דמצוות הוו כקדשים, דסתמא לשמן קאי. וכל דבר שאין ברכה לפניו אני נוהג לומר בפי הנני עושה דבר זה לקיים מצות בוראי, ובזה די וא״צ יותר. וכתב עוד, שלדעתי זו רעה חולה בדורינו, ועל הדורות שלפני זמנינו, שלא ידעו מנוסח זה ולא אמרוהו, והיו עמלים כל ימיהם בתורה ובמצות, הכל על פי התורה ועל פי הפוסקים אשר דבריהם נובעים ממקור מים חיים, ים התלמוד, עליהם נאמר תומת ישרים תנחם, והם הם אשר עשו פרי למעלה, וגדול מעל שמים חסדם. אבל בדורינו הזה כי עזבו את תורת ה׳ ומקור מים חיים שני התלמודים, בבלי וירושלמי, לחצוב להם בורות נשברים ומתנשאים ברום לבבם, כל אחד אומר אנכי הרואה, ולי נפתחו שערי שמים, ובעבורי העולם מתקיים, אלו הם מחריבי הדור. ועל הדור היתום הזה אני אומר כי ישרים דרכי ה׳, וצדיקים ילכו בם, וחסידים יכשלו בם. ע״ש.

ותלמידו בשו״ת תשובה מאהבה (ח״א סי׳ א) כתב, ומעיד אני עלי שמים וארץ שראיתי אחד שרצה לברך על אתרוג המהודר של רבינו, וכשראהו אומר יהי רצון קודם נטילת הלולב, כעס ורגז ואמר בקצף גדול שאיני מניחו לברך, ולא הניחו לברך. והגר״ח מצאנז חשש לדברי הנודע ביהודה שלא לומר לשם יחוד, הואיל ויצא הדבר מפיו. [וכ״ה למנהג הגר״א וחב״ד]. גם בשו״ת מים חיים (סי׳ סז) כתב שיש להמנע מאמירת לשם יחוד. ע״ש. וכוונתם על הייחודים והכוונות שעל פי הסוד, אבל בודאי דמודו שיש לכוין קודם עשיית המצוה לשם מצוה, דמצוות צריכות כוונה.

ואמנם בספר שער התפלה [לבעל באר מים חיים] כתב להשיב ע״ד הנודע ביהודה, דהא לרוב הפוסקים מצוות צריכות כוונה, אלמא דלא אמרינן סתמא לשמה קאי, אלא ודאי דדוקא בקדשים כיון דהקדישם כבר לקרבן ועומד להקרבה, שוב בשעת שחיטה אמרינן סתמא לשמה קאי על דעת מחשבה הקדומה, משא״כ במצוה דלא שייך זה. ובספר ערוגת הבושם (או״ח סי׳ טז אות א) יישב דברי הנודע ביהודה, דעל עיקר כוונת המצוה מודה הנודע ביהודה דלא אמרינן סתמא לשמה קאי, כדחזינן למ״ד מצוות צריכות כוונה, והנודע ביהודה קאי רק לענין כוונת הסודות, ועל זה כתב דכיון דמכוון לקיים המצוה, שוב לענין כוונת הסוד שפיר אמרינן סתמא לשמה קאי. ע״ש.

ובשו״ת דברי יציב (או״ח סימן סה) כתב בתו״ד, וכדאי להזכיר דבר חידוש ששמעתי מכ״ק אאמו״ר זי״ע, ששמע מפ״ק של אא״ז בעל הדברי חיים זי״ע שאמר, שהצדק עם הנודע ביהודה לגבי אמירת לשם יחוד לההמון שלא באו לסודן של דברים. ומעין זה כתב בחק יעקב (סי׳ תפט ס״ק יא) בענין הספירה שכבוד אלוקים הסתר דבר. ע״ש. והם עניינים גבוהים ונשגבים והכל רמזים דקים.

גם בשפת אמת (פרשת קדושים) כתב: כי כל המצות שורשם ברקיע גבוה מאוד והמעשים שבעוה״ז הם ציונים ורמזים להשרשים. ולכן מבקשים ויהי נועם ה׳ עלינו להיות התקשרות

למצות שלנו בשורש העליון. ולכן תיקנו ברכה עובר לעשייתן, ונק׳ ברכה ממש שעי״ז יש התקשרות וברכה במצוה שלמטה. והעיקר הוא הכוונה, כי לכל הדברים יש בחי׳ מעשה דיבור ומחשבה, לכן יש ברכה קודם המצוה שהיא בדיבור, והעיקר הכוונה. ואח״כ הוסיפו לומר לשם יחוד, אבל זה העיקר במחשבה, ורק כדי שלא לשכוח העיקר הזכירו לומר לשם יחוד, וזה אשר קדשנו במצותיו הוא שורש המצות וצונו הוא בפרט המעשה שבעוה״ז. ע״כ.

לשם יחוד אינה תקנה ולא חיוב - רק הנהגה טובה ונכונה לעורר הכוונה

והנה בילקוט יוסף הנ״ל [על הלכות ציצית ותפילין] נתבאר, שמעיקר הדין אין צריך לומר לשם יחוד לפני כל מצוה, כי עיקר אמירת הלשם יחוד הוא לעורר לכווין לשם מצוה, ועל זה הרי תיקנו ברכה לפני כל מצוה, והברכה מעוררת לכוין. ראה בסימן ח׳ ובסימן כה.

ויש שהבינו דאמירת לשם יחוד הוא חיוב גמור מתקנת רבינו האר״י, ועוד אחרונים. וע׳ בשו״ת רב פעלים (ח״א או״ח סי׳ א) בנוסח השאלה: דהנה מצינו קודם עשיית כל מצוה ותפלה תיקנו לומר לשם יחוד וכו׳. וגם במאור ושמש (פר׳ קרח טז יא) כתב בתו״ד, שתיקנו הקדמונים לומר בכל דבר, לשם יחוד וכו׳ בשם כל ישראל. וכ״כ במאור עינים (פ׳ ויצא) בתו״ד שם שתיקנו לומר לשם יחוד בשם כל ישראל.

גם בספר בעל שם טוב עה״ת (פ׳ מטות) עה״פ זה הדבר אשר צוה ה׳, כתב, אמר הבעש״ט זי״ע דרמז מן התורה לדברי רבותינו ז״ל שתיקנו לומר קודם כל מצוה לשם יחוד קב״ו, הוא מן הפסוק וכו׳, דכל מצוה שאדם עושה, הוא מתקן בכל הבחינות של נר״ן, עד למעלה בקוצו של יו״ד שהוא טמיר ונעלם, ואם המצוה במעשה, הוא ענין בחינה אחרונה של המצוה, שהוא צריך לתקן עוד בדיבור ובמחשבה, ואם המצוה בדיבור, זהו ענין אחרון של המצוה, וצריך לתקן עוד קול ומחשבה, וכשאדם מחשב לעשות מצוה, עדיין אין לו פחד מקטרוג הקליפות כי אין להם אחיזה במחשבה, רק כשהאדם מדבר בפיו לעשות מצוה, אז יש לו קטרוגים לבטל המצוה, מפני שהקליפות יש להם יניקה ממקום הדיבור. וכשאדם רוצה לעשות מצוה, ומוכרח לדבר לעשות המצוה, וחושש מפני המקטריגים, לכך תיקנו חכמינו ז״ל לומר לשם יחוד קבה״ו וכו׳ על ידי ההוא טמיר ונעלם, א״כ עשה היחוד של המצוה בדיבור ובקול ובמחשבה, עד למעלה שהוא טמיר ונעלם, אם כן אין לו שום פחד מהקטרוג ומניעות המצוה, ולא מפני שום פנייה בעשיית המצוה, כיון שהעלה כל חיות המצוה למעלה, ואינו מחוסר אלא עשיית המצוה שהוא בחינה אחרונה, וממילא אין להם למקטריגים שום כח למנוע ממנו המצוה. וז״ש כי תדור נדר לה׳ אלהיך לא תאחר לשלמו, אמר הרב הבעש״ט זי״ע שהפסוק מבטיח, כי כשיעשה האדם יחוד קודם עשיית המצוה, וזהו לה׳ אלהיך, בודאי תהיה בטוח כי לא תאחר לשלמו, כלומר שישלים המצוה גם כן במעשה. ע״כ.

אולם פשוט דכ״ז לאו דוקא תקנה, וכן לא חיוב.

דלא מצינו בקדמונים שתיקנו נוסח זה בתורת חיוב על כל ישראל. אלא זו הנהגה טובה, וכן הוא לשון מרן אאמו״ר בשו״ת חזון עובדיה ח״א (סי׳ כט), שאין צורך מן הדין לומר נוסח לשם יחוד בדוקא, שאין זה אלא ממדת חסידות לשרידים אשר ה׳ קורא. ע״כ. וכנ״ל.

ובשל״ה מסכת תמיד (פרק נר מצוה אות קלא) כתב: חל עלינו חובת התפילה ובקשה להשם יתברך בכל צרכינו, כי הכל מאתו יתברך. על כן בכל מה שיצטרך האדם, בכל עת ובכל שעה, ירגיל על לשונו תפלה קצרה להשליך על ה׳ יהבו. ובעת הפעולה יאמר בכל צרכיו: לשם יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה, רבון העולמים הצליח דרכי, כי מאתך הכל וכו׳. ועוד שם (מסכת חולין פרק נר מצוה אות ס) כשהולך למשא ומתן יאמר, לשם יחוד קבה״ו אני הולך בעסק זה, ואני בטוח שהשם יתברך ישלח לי פרנסה וריוח מזה העסק, והעסק הזה הוא סיבה שעל ידו ישלח ה׳ ברכה בכל מעשי ידיו. וכשיתן לו

ט. יש מי שאומר שצריך שהקהל יכוונו לצאת ידי חובה גם בברכות התורה שקודם קריאת פרשת זכור ופרה, וכן שיזהרו שלא לענות ברוך הוא וברוך שמו, ומעיקר הדין אין צריך ליזהר בזה. ט)

השם יתברך שיגיע לו ריוח, אז יזכור בהשם יתברך, ויתן לו יתברך הודיה.

ועיין בשו״ת דברי יציב (ליקוטים והשמטות סי׳ קלט) שנסתפק בגדר חיוב כוונה, אם צריך לכוין דוקא לשם קיום המצוה, אשר קדשנו במצותיו וצונו, וללא זה לא יצא ידי חובת כוונה, וכגון כשמתפלל בעת צרה ורוצה שהשי״ת יעזור לו, אבל אינו מכוין שהשי״ת ציוה להתפלל אליו בעת צרה. וכן במצות מילה כשמכוין האב דכשיגדל הבן לא יהיה בכלל כרת, ואינו מכוין לקיים מצות וביום השמיני ימול. וכן אם כיוון לטעם המצוה או לעשות נחת רוח להשי״ת, ואינו מכוין להדיא שעושה מחמת שהשי״ת צוה לעשות כן. וראה עוד במה שכתב בזה שם בחאהע״ז (סימן קיג).

והנה בזבחים (מו:) אמרו, לשם ששה דברים הזבח נזבח, לשם זבח, לשם זובח, לשם ה׳ לשם אשים, לשם ריח, לשם ניחוח וכו׳, ובגמרא, ניחוח, לשם הנחת רוח. (ופרש״י, נחת רוח לפני הקב״ה שאמר ונעשה רצונו). לה׳, לשם מי שאמר והיה העולם. וחזינן דאף שמכוין לעשות נחת רוח עדיין אין בכלל זה הכוונה לשם ה׳, וצריך עוד לכוין במפורש לשם מי שאמר והיה העולם. ובשער התפלה [לבעל באר מים חיים] הנז׳, בסופו בתשובה על דברי הנוב״י הנ״ל כתב, ששני כוונות צריך שיהיו בעשיית המצוות, אחת שיכוין לצאת בעשיה זו מצות ה׳ שציוה המ״ע זו, והשנית לכוין עניינה וטעם הפנימיות שבה, וזה אמרם לשם השם וכו׳ לשם ניחוח, לשם ה׳ לשם מי שאמר והיה העולם. כלומר לכוין לקיים בזה מצות ה׳ שציונו, ולשם ניחוח, לשם הנחת רוח לה׳, כלומר לכוין ענין המצוה וטעמה, במה שבחר הקב״ה בזה וצוה אותנו על כך. ע״ש.

ואפשר שהוא רק בקדשים שהתורה אמרה בפירוש ריח ניחוח לה׳, שמלבד הכוונה לניחוח, בעי נמי כוונה לה׳, אבל בשאר מצוות שמא סגי בטעם המצוה. אך יל״ע במצוות שכתוב בהם לה׳, כגון מצות סוכה (ויקרא כג לד) חג הסוכות שבעת ימים לה׳ (עיין ביצה ל:) וכיו״ב, האם בעי דוקא כוונה לשם מי שאמר והיה העולם כמו בקדשים. ושמא י״ל שרק הכא דכתיב בלתי לה׳ לבדו, וגם דדרשינן הקרא זובח לאלהים יחרם. ודו״ק.

אם צריך שהקהל יכונו לצאת י״ח בברכות התורה שקודם פרשת זכור ושלא לענות ב״ה וב״ש

ט) יש לעיין האם צריך לכוין לצאת ידי חובה גם בברכות התורה של ד׳ פרשיות, ונפ״מ עוד אם צריך ליזהר שלא לענות ברוך הוא וברוך שמו על הברכות שמברך העולה על קריאת פרשת זכור ופרשת פרה לפניה ולאחריה.

והנה האחרונים הביאו מעשה רב מהגר״א שהיה נוהג להקפיד לעלות לתורה בפרשת זכור ולקרות בעצמו. [והביאו שכן נהג החזו״א להקפיד בזה לעלות בעצמו לפ׳ זכור]. וראיתי כמה טעמים שכתבו בזה. א. יש שביארו משום שבכל שבתות השנה קריאת התורה היא חובת ציבור, וכמש״כ הרמב״ן במלחמות (מגילה ה.) והר״ן שם. וכ״כ החקרי לב בשו״ת סמיכה לחיים (סימן ב), והגר״א הוב״ד בפעולת שכיר על המעשה רב (סימן קעה). וכ״כ בערך השלחן (סי׳ רפב סקא), ובספר עתים לבינה על ספר העתים (עמוד רנט). [וע״ע בריטב״א (מגילה כא:) וברמב״ן במלחמות שם (דף ג מדפה״ר). ובמשנ״ב (סי׳ רפב סקי״ב) בשם מס׳ סופרים. ובשו״ת אגר״מ (ח״ד סי׳ כג וסי׳ מ)]. וכ״כ הגר״ש הכהן מוילנא בספרו עצי ברושים (בראש הספר עמוד ה) בשם הגר״א שמגילת אסתר היא חובת כל יחיד ויחיד,

משא"כ ס"ת שלא תקנו קריאת ס"ת אלא בעשרה, זולת פ' זכור שהיא חובת יחיד, ולכן היושבים בכפר ואין להם עשרה, אינם חייבים לבוא לעיר בשבת לשמוע קריאת ס"ת, כמבואר בתה"ד (סימן קח) ובש"ע (סי' תרפה).

ולכן אין צריך שהציבור יצאו ידי חובתם בברכות, זולת בפרשת זכור. ולפ"ז כתבו לחדש שא"כ כיון שהיא חובת יחיד, על כן הברכות ג"כ מוטלות על כל יחיד ויחיד, וצריך לכוין לצאת בעצמו, ושמא המברך אינו מכוין להוציא י"ח בברכות לכן החמיר הגר"א לקרות בעצמו. ובפרט ששיטת הט"ז שיש ברכות שמעכבות את המצוה. וע"ע בשו"ת רב פעלים (חלק ד' אורח חיים סימן לג) שמנהגו ומנהג אביו לברך ברכות המגילה בעצמם ולא לסמוך על הש"ץ, הואיל שיש כמה שליחי ציבור שאין מכוונים כראוי להוציא השומע י"ח. וכבר כתב החיד"א בברכי יוסף (סימן רצה) לחשוש לזה. וא"כ מהאי טעמא לכאורה היה מקום להקפיד לקרות בעצמו כיון שהעולה אינו יודע לכוין להוציא בברכות.

ב. ובספר בנין שלמה להגר"ש מווילנא (סימן נד) כתב, נראה לי דהקריאה בפרשת זכור לא דמי כלל לפרשת שקלים החודש ופרה, דבהנך לא נתקן רק אי איכא ציבור, דאז מחוייבין לקרות בתורה ולשמוע, אבל פ' זכור החיוב על כל יחיד ויחיד, ואם אין לו ס"ת מחוייב לקרות מתוך החומש. וזהו דאמרו על רבינו הגדול הגר"א ז"ל שפרשת זכור וכן המגילה היה קורא בעצמו, והטעם פשוט, דכיון דמוטל חיוב על כל יחיד, מצוה בו יותר מבשלוחו ורצה לקיים המצוה בעצמו, משא"כ שאר קריאה עיקר החיוב אינו אלא לשמוע, והרי שמע ולא שייך בזה מצוה בו יותר מבשלוחו. ע"כ. ואינו מוכרח ששייך בזה מצוה בו יותר מבשלוחו, שהרי שומע כעונה ממש.

ג. ויש שביארו טעמו של הגר"א, שכיון שהיא חובת יחיד, מוטל על כל אחד ואחד לקרות בעצמו, והשומעים אינם יוצאים ידי חובתם מדין שומע כעונה. או מטעם שבעינן קריאה בפה דוקא. [וראה כעי"ז בקונטרס מנחת אהרן מחיית עמלק עמ' צב, צז]. אך כל זה ודאי אינו, שהרי מבואר במשנה סוף מגילה שכל ד' פרשיות קורין בתורה כמו כל קריאת התורה, והציבור ממילא יוצאים, ואין בזה כל פקפוק.

ובעצם הסברא, הנה סברא זו כתב בספר נתיבי עם (סי' תרפה) דמדאמרינן זכור בפה לא תשכח בלב, נ"ל שחיוב גמור הוא לכל אחד ואחד לקרות בפיו פרשה זו, ולא להסתפק בשמיעה מפי הש"צ. דאע"ג שהש"צ מוציא אחרים י"ח, היינו לאינם בקיאים כמ"ש סי' קכד, ול"ד לקרה"ת של שאר שבתות, דהתם אינו מחוייב להוציא המילים בפיו ודי במחשבה בלבד, לכן די לשמוע מהש"צ, אבל כאן קפיד רחמנא לזכור בפה. ע"כ. וכבר קדמו בהערה זו בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ב סוף סימן א). אך כבר השיב ע"ז באורך בשו"ת יחו"ד (ח"ג סימן נג) שהעיקר להלכה שאין צורך בזה, משום שדין השומע, כעונה, כמבואר בגמ' (סוכה לח:), ובירושלמי (רפ"ב דמגילה). והשומעים מפי הש"צ שמכוין להוציאם הרי הם כאילו הוציאו בפיהם הקריאה. והרי גם בקידוש של ליל שבת שהוא מה"ת, ואמרו בפסחים (קו.) זכור וכו' זכרהו בדברים הנאמרים על היין, ושנינו בתו"כ (ר"פ בחקותי), זכור את יום השבת, זכור בפה, או אינו אלא בלב, כשהוא אומר שמור את יום השבת לקדשו, הרי שמירת הלב אמור, הא מה אני מקיים זכור בפה. (וכן הוא ברמב"ן סוף פרשת כי תצא). ומעשים בכל יום שראש המשפחה או גדול המסובים מקדש, וכל השומעים יוצאים ידי חובתם בשמיעה בלבד, מדין שומע כעונה, ואפי' הנשים שאינן מתפללות ערבית של ליל שבת, יוצאות ידי חובת קידוש בשמיעה בלבד. והוא הדין לכאן. ואדרבה הקורא בפיו מתוך החומש, לא יצא י"ח, שהרי צריך לקרות מתוך ס"ת, כדאי' במגילה (יח.) ממ"ש כתוב זאת זכרון בספר, ויחיד הקורא בפיו מתוך החומש בשעה שהש"צ קורא אם אינו שם לבו לקריאת הש"צ כראוי, אינו יוצא י"ח.

וע"ע בחזו"א (או"ח סימן כט אות ג) שאף במצוות

שאינו יוצא בדיבור כל דהו, אלא שצריך תנאים בדיבורו, מ״מ יוצא בשמיעה, וכמו השומע מגילה, שאם היתה השמיעה כדיבור, אכתי הוי קראה על פה, ולא יצא, אלא שכל קריאת המשמיע הוי כדידיה, ונראה דזהו שנסתפקו בתוס׳ (פסחים צט: ד״ה לא יפחות) שיהא צריך כוס לכל השומעים, ונראה דה״ט דנהי דשומע כמדבר מ״מ לא הוי על הכוס, מיהו כיון דקי״ל שא״צ כוס לכאו״א, ע״כ ה״ט, דדיבור המשמיע הנשלם בכל תנאי המצוה כדידיה דמיא, וכן ראיתי בשו״ת בית שלמה (סי׳ יז). ע״כ.

וכדברי החזו״א הנז׳, כתב בחזון עובדיה (פורים עמוד ו), שמכאן מוכח ששומע כעונה כאילו עונה וקורא מתוך הכתב, אע״פ שאינו מביט בס״ת, ולכן השומעים פרשת זכור יוצאים ידי חובה. וכן דעת הטורי אבן (מגילה יט:), דהא דחש״ו אינם מוציאים ידי חובת מגילה לשומעים בעל פה, משום דנהי דלרבינא הרהור כדבור דמי, מ״מ אינם שומעים מהמחוייב ואין הרהורם מתוך הכתב שבמגילה. ע״ש. הא פקח מוציא ידי חובה להשומעים בעל פה. וזה פשוט. וכן הוא לשון הרמב״ם (פ״א מהל׳ מגילה ה״ב): ״אחד הקורא ואחד השומע מן הקורא יוצא י״ח. ובלבד שישמע מפי מי שחייב בקריאתה״. וכ״כ בהגהות עתים לבינה (עמוד רנט). ולאפוקי ממ״ש בשאלת יעב״ץ (ח״א סי׳ עה) דשומע כעונה לא מהני לחשבו כקורא מתוך ס״ת, ולכן לא מהני זה בעליית סומא לס״ת והחזן קורא. ע״ש. וע״פ האמור ליתא. וע׳ בשו״ת הר צבי (סי׳ נז), ובמקראי קדש פורים (עמ׳ צח), עכ״ד.

וצ״ל שסברת המנחת אלעזר דהוי מצות שבגופו דוקא להוציא בפיו ממש. אך גם ע״ז השיב ביחו״ד הנז׳, מדין קידוש.

ובשו״ת משיב דבר (חלק א סי׳ מז) כתב, שבנשיאת כפים אינו יכול לצאת מאחר, והטעם בזה שמעתי משום דבעינן קול רם, וסברא דשומע כעונה לא מצינו אלא במדבר בלבד, וליתא, דהא בקה״ת מוציאין את המברך ואת הציבור אע״ג דבעינן דוקא שיקרא מתוך הכתב, וכן בפ׳ זכור דמן התורה לקרות בספר כדאיתא בגמ׳ (מגילה יח.) מהא דכתיב כתוב זאת זכרון בספר, ומ״מ אחד מוציא את הרבים, וגם ממקרא בכורים יש להקשות דאיתא (סוטה לב:) דגנאי בקול רם. ע״ש. ואפ״ה אחד מוציא את חבירו, אלא נראה הטעם פשוט דבנ״כ היינו תפלה, ובתפלה מי שבקי אינו יוצא בשל חבירו, ונכלל בג׳ דברים דחשיב בירושלמי שאין מוציאין בהמ״ז ק״ש ותפלה.

ד. בקונטרס מנחת אהרן (עמ׳ צז) כתב לחדש בזה,

שיתכן לומר שכיון שעיקר מצות זכור היא לעורר בלב שנאה על עמלק כמו שכתב הרמב״ם, א״כ לא די במה שנחשב כמו קורא מדין שומע כעונה. ע״כ. והאמת שודאי יוצאין י״ח ע״י שומע כעונה וא״צ להקפיד לקרוא בעצמו דוקא בשביל קיום המצוה. וז״פ. [ולא עדיף ממצות סיפור יציאת מצרים שהמצוה לספר, שמועיל שומע כעונה כמש״כ בשו״ת הרא״ם (סי׳ מא). וכן כתב שם לגבי קר״ש, אע״פ שהיא בשביל קבלת עמ״ש. וז״ל הרא״ם שם: וכן כל המצות הקוליות כתבו כל הגדולים ז״ל מצות עשה לקרוא ק״ש, מצות עשה לספר ביציאת מצרים, אע״פ שהשומעים ק״ש לא קראו והשומעים ספור יציאת מצרים לא ספרו, יוצאין בשמיעתן כאלו קראו וספרו].

ה. וע״ע בחזו״ע פורים (עמוד ה) שכתב בזה, ומה שכתב במעשה רב (סי׳ קלג) שהגר״א קרא בעצמו בפרשת זכור, י״ל שהוא משום מצוה מן המובחר. כי הטעם של מצוה בו יותר מבשלוחו לא שייך הכא, דשומע כעונה ממש. ומיהו בתוס׳ (סוכה לח: וברכות כא:) מוכח דעונה עדיף משומע. וי״ל דשאני התם שאינו ראוי לבילה, שהרי אינו יכול להפסיק ולענות. וע״ע בשו״ת יביע אומר (ח״ח חאו״ח סי׳ כד אות ב). ע״כ.

ובעצם הדבר אם צריך לכוין לצאת גם בברכות,

הנה החתם סופר בהגהותיו כאן כתב שצריך לכוין לצאת י״ח גם בברכות. וכ״ה באורחות חיים הנ״ל (בהגהות לאו״ח סי׳ קמ) שהחת״ס נהג שאמר קודם הברכה לפרשת זכור ופרה, שיכוין כל אחד לצאת ״בברכה״ זו.

וראיתי מי שכתב, שיש לומר כן על כל הד׳

פרשיות הואיל שיש בהם דין קריאה על כל אחד ואחד, ואינו דומה לכל קריאת התורה שהמצוה היא רק לשמוע, וממילא יוצא במה ששומע׳ אלא בד׳ פרשיות צריך כל אחד לצאת מדין שומע כעונה׳ ולכן צריך לכוין לצאת גם בברכות, שגם הם מוטלות על כל יחיד ויחיד. [תשוה״נ ח״ב סי׳ פז].

אולם מעשים בכל יום שרבים אין זהירין בזה,

ולא אמרינן שנחשב שהציבור מבטלין חובת ברכה שחלה עליהם לברך קודם קיום מצות קריאה.

וגם מצד הסברא אינו מוכרח, דהגם אם קריאת

פרשת זכור היא חובה על כל יחיד, מ״מ אפשר שאין הברכות על המצוה של קריאת זכור, רק על קריאה בתורה סתמא, ולעולם הברכות אינם מוטלות על כל יחיד, ואינם רק כמו כל ברכות התורה שבציבור, ואין כאן חסרון של קיום מצוה בלי ברכה אם לא כיון לצאת י״ח בברכות אלו. ומה שמחוייב כל אחד לקרוא או לשמוע פרשת זכור בציבור, היינו על עצם הקריאה, אך לא על הברכות, והברכות לא נתקנו אלא על הקורא עצמו מפני כבוד הצבור. וגם את״ל שכאשר קורא בתורה חייב מן התורה לברך, הרי הברכות אינם ממצות זכור, ודי במה שהקורא מברך.

וכן העיר בשו״ת שבט הלוי (חלק י׳ סימן קז),

דלדידי פשוט דהברכות אינם שייכים לעצם מצות זכירת עמלק, דהברכות באים כיון שקוראים בתורה בצבור צריך לברך כמו בעלמא, ואינם צריכים כוונה מיוחדת של זכירה. אלא שיש מקום להוסיף כוונה כאן, היות שעתה מברכים על קריאה דאורייתא להרבה דעות דעצם קרה״ת מה״ת כמבואר בפוסקים. עכ״ד.

ועכ״פ אין זו סברא מוכרחת, שכיון שלפי דעת

מרן ותה״ד יש חיוב מן התורה לקרותה בציבור דוקא, אפשר שגם הברכה שייכת לכל אחד ואחד. ועוד יש להעיר, דהכא יש יותר להחמיר בזה, כיון שלדעת הרבה ראשונים בברכות התורה בציבור, חיוב הברכה הוא מן התורה, וא״כ יש כאן חשש חיוב תורה. ואלא שיש ללמד זכות מכח סברת הח״א שכל שבא לבית הכנסת חזקה מכוין. אך תצא דינא דעכ״פ נכון שלא לענות ב״ה וב״ש בברכות של קריאת פרשת זכור ופרשת פרה.

והנה דעת רבים מהפוס׳ שקטן עולה לקריאת ד׳

פרשיות, ע׳ ברמ״א (רפב ס״ד), ובב״ח (כאן) ועוד, וא״כ מוכח מדבריהם שאין צורך לצאת ידי חובה בברכות, שהרי קטן אינו יכול להוציא את הגדולים י״ח מדין שומע כעונה. [ודעת ר״ת וספר המנהיג (חנוכה סי׳ קנ), והריב״ש (סי׳ לה), והתשב״ץ (ח״א סימן קלא, וח״ג סי׳ קנא), שאין הקטן עולה למפטיר כשמוציאים ב׳ ס״ת. אבל מדברי המרדכי (פ״ג דמגילה סי׳ תתמ) מוכח שאף בס״ת שני עולה הקטן למפטיר. ובב״י (סי׳ רפב) כתב, שכ״פ בשו״ת מהר״מ מרוטנבורג, ושכן המנהג להקל. ע״ש. וראה בשו״ת יחוה דעת ח״א סי׳ פא].

ואף לדעת החולקים בזה, כ״ז הוא משום דס״ל

שצריך שבר חיובא יעלה לתורה, וס״ל שכ״ז מעצם החיוב שיעלה אחד לתורה ויקראו ואין די שיקרא הש״צ סתם. ויש אחרונים שהזהירו יותר בפר׳ זכור ופרה, שלא להעלות קטן וסומא, (ע׳ משנ״ב סי׳ קלט סקי״ג), ואפשר שהוא מהאי טעמא, או מטעם אחר, אך לא זכרו טעם זה שחובה לכתחילה לצאת בברכות, והקטן אינו יכול להוציא ידי חובה בברכות.

והמהרש״ל (הוב״ד בב״ח כאן) כתב, שמתה״ד מוכח

שקטן א״י לעלות למפטיר בפ׳ זכור, שאף שהש״צ קורא מ״מ בעינן בר חיובא לעלות ושגם יקרא בתורה, אלא שהש״צ קורא בקול רם שלא לבייש וכו׳, ואף בפרשת פרה ראוי להזהר וכו׳. והב״ח כתב שאינו נכון, דבקטן היודע למי מברכין ודאי שרי אף שהקטן קורא לציבור, דהא קטן עולה למנין שבעה וכו׳. ואפילו בקטן שאינו יודע למי מברכין לא ידעתי למה לא יצאו השומעין בקריאת הש״צ פ׳ זכור מן הס״ת, דמאי נפ״מ בעולה לס״ת אם הוא גדול או קטן, הא עיקר החיוב הוא שישמעו לקריאת התורה מהקורא מתוך ס״ת. והט״ז (סק״ב) השיג ע״ז, שבקטן שא״י למי מברכין אין יוצאין ידי הברכה על ידו, ואין

יוצאין ידי קריאה בלא ברכה, אבל ביודע למי מברכין נראה דשפיר יוצאין.

וביאור דברי הט״ז צ״ל שהוא כשיטת הנצי״ב בהעמק שאלה (סי׳ כו אות ב) שאסור לעשות המצוה בלא ברכה, וקדמו הפר״ח (או״ח סימן סו), וכיו״ב כתב התבואות שור (סי׳ יט ס״ק יז וכז). אי נמי משום שבקריאה שהיא מה״ת כמו פרשת הקהל וכדו׳ ברכות התורה הם מה״ת, ועיין בפמ״ג כאן ע״ד הט״ז.

וע״ע בשו״ת משיב דבר (סי׳ טז) שהשיב בדבר קהלה אחת שהכניסו ס״ת, ורצו לקרוא בברכות לשמחת התורה, וכתב, דלקרוא בברכה ביום שלא תקנו חז״ל הוא ברכה לבטלה, וגם בלא ברכה שלכאו׳ אין בזה איסור, יש להוכיח דגם ביום שאין בו קרה״ת, יש בו איסור לקרות גם בלי ברכה, מכח הירושלמי דברבים צריך ברכה, והגם דאנן קי״ל כש״ס בבלי נגד הירושלמי, מ״מ יש לחוש לדעת הירושלמי שלא לקרות בתורה בציבור בלא ברכה. ע״ש.

ובשו״ת תורת רפאל (סימן ב) כתב, דהבאר שבע (סוטה דף מא ד״ה לפי) והמשכנות יעקב (סימן ס) סוברים דעיקר ברכת התורה מדאו׳ היא בקריאה בציבור, אבל ברכת התורה שמברך ביחידות לא הוי דאורייתא, [וע׳ בשו״ת סמיכה לחיים סימן ב]. וא״כ מדאורייתא אסור לקרות בתורה בציבור בלא ברכה, ומה שבירך בבוקר ביחידות, אינו פוטר את הברכה על קריאת התורה בציבור, ואפילו לשי׳ הראשונים שחולקים ע״ז, וכן פסק הש״ע (סי׳ קלט) שנתקנה ברכה בציבור משום כבוד התורה, גם לשיטתם אסור לקרות בתורה בציבור בלא ברכה, דאין זה כבוד התורה, ומה שכתב המג״א בשם ספר חסידים דהברכות הוא משום כבוד הציבור, הוא תימה דבספר חסידים איתא דהוא משום כבוד התורה. ע״ש. וע״ע בשו״ת משנה הלכות ח״ח (סימן קפד) ובח״ד (סי׳ יד).

ואמנם שאר הפוסקים לא חששו לדברי הט״ז שהברכות מעכבות את קיום המצוה, ומ״מ לכתחילה צריך לקיים את המצוה עם ברכה, וכיון שיש חובה על כל יחיד ויחיד לקרוא בפרשת זכור, א״כ צריך ג״כ לברך על זה, ומהאי טעמא יש להקפיד שרק גדול יעלה לתורה גם בשביל הברכות, ושיתן לבו להוציא י״ח בברכות, וגם הם יתנו לבם לכוין לצאת בברכות, וכן יזהרו שלא לענות ב״ה וב״ש, אלא שלא שמענו שנזהרים בזה. וצ״ע אמאי.

וצריך לומר דמוכח מסתימות הפוסקים שגם הברכות שלפני קריאת פרשת זכור שייכים רק לעולה עצמו ולא לכלל הציבור, שאף שהמצוה היא לקרות בתורה בציבור וי״א שבקריאה בציבור ברכות התורה הם מה״ת, מ״מ אין זה ענין למצות זכור של כל יחיד ויחיד. [ויש שכתבו סברא, שאם המצוה היא חובת ציבור, יותר יש חיוב הברכות על כל חד, כיון שכולם שייכים במצות הקריאה. וצ״ע].

ולענין הלכה, טוב לחוש להחמיר בזה וכמו שהביאו שהחת״ס היה נזהר בזה לכוין לצאת י״ח גם בברכות, ונהג לומר קודם הברכה לפרשת זכור ופרה, שיכוין כל אחד לצאת ״בברכה״ זו. ולכן יש מקומות שמעוררים שלא לענות ב״ה וב״ש, כיון דבלא״ה עניית ב״ה וב״ש אינה חיוב על פי הדין, רק מנהג טוב, וכמו שנתבאר בילקוט יוסף ימים נוראים, בדיני הוידוי של יוהכ״פ. [ודלא כמ״ש בסנסן ליאיר (עמ׳ קפ), שיש לענות ב״ה וב״ש גם בפ׳ זכור. ולהאמור מה בכך אם לא יענו ב״ה וב״ש לחוש לשיטת החת״ס, הרי עניית ב״ה וב״ש אינה חיוב, וכמו שהארכנו במק״א. ודי בזה].

וע״ע בספר אשרי האיש (עמ׳ רפב) שכתב בשם הגריש״א, שיש לכוין בברכות של פרשת זכור שזו תהיה כברכות המצוות על זכירת מחיית עמלק. וזה חידוש. ובשו״ת שבט הלוי (ח״י סימן קז אות א) כתב שיכוין בברכות שהקריאה היא מדאו׳ ולא מצות הזכירה עצמה.

ועוד יש להעיר בזה, שאחר שנתבאר שדעת תה״ד ומרן ועוד רבים, שחיוב קריאת זכור הוא בעשרה, א״כ העולה לס״ת וקורא בעצמו בלחש, הרי לכאו׳ יש בזה חשש שמא יתן דעתו על הקריאה שלו, והרי הקריאה שלו לכאורה היא קריאת יחיד. אך צ״ל שאין המצוה

לקרותה ולצאת בה דוקא בקריאת ציבור מפי אחד הקורא בשביל כולם, אלא די שיש ציבור, וכמו במגילה דאף דקי"ל שמגילה שלא בזמנה בעשרה, ולכתחילה גם בזמנה יש להקפיד בזה, מ"מ די שעשרה קוראים יחד כל אחד מתוך מגילה שלו. וכעין מה שמצינו לגבי תפילה בציבור שכל אחד מתפלל לבדו ואעפ"כ נחשב תפילה בציבור. ואכמ"ל בזה.

ועתה ראיתי למחבר אחד שכתב בשם הגריש"א, שהעולה צריך לקרוא עם הש"צ, וגם צריך להקשיב לש"צ שהוא המוציא את הציבור בקריאתו, ונחשבת קריאה בציבור. [ספר שבות יצחק (פורים תשע"ב, עמוד קמא). ושם (עמ' קצד) כתב בשם הגריש"א, שאפשר לכתחלה לקרוא את המגילה מתוך מגילה כשרה יחד עם הש"צ אפי' בקריאת י"ד בפורים המשולש, ודלא כדברי הגרי"ז שהחמיר בזה בשנה כזו].

גם פרשיות המועדים אינם חובת יחיד - אלא חובת ציבור

והנה ראיתי למי שכתב לחדש, שכך הדין בכל ד' פרשיות, וגם בפרשיות המועדים, דאף דקריאת התורה בכל השנה היא לשמוע דברי תורה, אבל פרשת המועדים או ד' פרשיות הם חובה מיוחדת, ולא מדין תלמוד תורה, אלא יסודה הוא מצות קריאה, ויוצאין כל אחד בזה חובתו מדין שומע כעונה, ולכן כל אחד צריך ברכה אלא שמוציאין אותו מדין שומע כעונה, ולכן באלו חייבים לכוון להוציא ולצאת בברכות, ולכן אף שלא נהגו לכוין להוציא בברכות אלא בפרשת זכור, ראוי גם בקריאת המועדים וד' פרשיות לכוין להוציא בברכות. וגם מה שאמרו (מגילה כד.) שהמפטיר בנביא עובר לפני התיבה, הוא רק בשאר שבתות, שאינו אלא חוזר מה שקראו, אבל בד' פרשיות ומועדים, המפטיר הוא חשוב ומתקנת משה וכדאיתא במשנה (מגילה כד.) ולכן אין צריך לפצותו. ולכן צ"ע לדינא בילד שנעשה בר מצוה ביו"ט, ורצה לקרות בתורה פר' המועדים. שמהשאלתות נראה שמפסוק וידבר משה את מועדי ד', ילפינן קריאת כל המועדים וזהו חיוב מה"ת, והוא דלא כמ"ש בכס"מ (הל' תפלה פי"ג) שאינו אלא מדרבנן, ובדאורייתא לא סמכינן על חזקה דרבא, ובפרט להחזיק שבו ביום גדלו כבר שערות בשיעור כדין שיוכל להוציא הקהל לא סמכינן בדאורייתא, ולכן בירך הברכות, אבל הבעל קורא הוציא הקהל, שבד' פרשיות ובמועדים גדר החיוב הוא לקרוא ויוצאין הציבור רק מדין שומע כעונה. עכ"ד. [תשוה"נ שם].

אולם אינו נכון לקבוע מסמרות שמשה תיקן חובה לקרות בציבור קריאת ד' פרשיות וקריאת המועדים, והוא מדין שומע כעונה. [וראה מה שכתבנו בזה לעיל (פרשת שקלים), והבאנו להעיר מדברי המדרש (תנחומא תשא סימן ג. וגם מ"ש בפתרון תורה פ' זאת חקת התורה), ועוד. אך אינו מוכרח להחליט כן ולחדש הלכות עפ"ז]. וגם את"ל כך, מנא לן לחדש שהיא חובת כל יחיד ויחיד, דילמא אינה אלא חובת ציבור. ולכן הדבר פשוט מאד שיש להתיר לקטן שהגדיל בו ביום לקרוא בתורה ולקרוא גם פרשיות המועדים וד' פרשיות. ואם טוב לחוש להחמיר בזה לכתחלה בפרשת זכור, לא שמענו כן לגבי פרשיות המועדים. שהרי בלא"ה דעת כמה ראשונים שקטן עולה אף לפרשת זכור. והדיוק שכתב מהשאלתות אינו מוכרח, כיעו"ש. ועוד דמ"מ מנא לן לקבוע כן להלכה כדעת השאלתות, ולהחמיר כל כך בנ"ד. [והראשונים נתחבטו למצוא קריאה בתורה מן התורה ולא מצאו אלא פרשת זכור, וי"א אף פרשת פרה, וי"א כל ד' פרשיות, אך פרשיות המועדים לא זכרו כלל שהם מה"ת. וגם לומר שהוא מתקנת משה, אין לנו הכרח לחדש כן. ואמנם דעת הב"ח שכל הקריאות הם מה"ת, אך ראה מה שכתבנו בזה בילקוט יוסף ח"ב על הלכות קריאת התורה].

ושו"ר שם (תשוה"נ ח"ה סי' נו) שחידש עוד, שבר"ח וימים טובים, חנוכה, ופורים, וד' פרשיות, חיוב קריאת התורה הוא מפני מצות היום, ובזה התקנה היא חיוב לכל אחד לקרוא מעניינו של יום, ויוצאין מדין שומע כעונה. ועיין לשון הרמב"ם (פי"ג מהל' תפלה ה"ח) דמבואר דהקריאה במועדים היא חיוב מיוחד מתקנת משה רבינו ע"ש. (וע"ע מוע"ז ח"ז סי' קכה). ולכן בקריאות אלו

צריכים הציבור לכוין לצאת גם בברכות. ומ״ש המשנ״ב (סי׳ קלט סקי״ג) שאפי׳ אם אפשר להקל בעליית סומא לס״ת, מ״מ בפרשת זכור ופרה אין להקל, לפ״ד אדרבה, בפרשת זכור ופרה החיוב הוא קריאה ומהני שומע כעונה כאילו קרא, ויכול לברך על שמיעתו כעניה, ולכן גם סומא שאינו קורא, שפיר מברך. וכן הנהגתי בבית הכנסת שלנו, שבד׳ פרשיות ובר״ח וימים טובים וחנוכה וכדו׳ אין קטן עולה, כיון שהוא דין קריאה לכל אחד לקרוא עניינו של יום, וצריך להוציא מדין שומע כעונה, וממילא צריך להוציא לאחרים ידי חובת הקריאה והברכות, ואין קורין קטן להוציא את הציבור בברכה.

וגם העולה לתורה במועדים ור״ח לא יקרא בלחש, כיון שהמצוה היא לכל אחד לקרוא בציבור דוקא, וממילא העולה מחוייב לצאת בשומע כעונה מהקריאה לציבור ואינו יוצא בקריאתו בלחש. ומבואר בשעה״צ (סי׳ קס״ז ס״ק מ״ג) שאם בשעה ששומע הוא מברך בפיו ברכה אחרת, לא אמרינן שומע כעונה, דהוא כמפסיק באמצע דיבורו בדברים אחרים, ואם כן ה״נ כשהעולה קורא לעצמו מעורבת קריאת עצמו, שאינו יוצא בה בקריאתו לציבור (שמדין שומע כעונה) וזה לא מועיל וכמ״ש, ולכן מוטב שבר״ח ומועדים לא יקרא עם הבעל קורא רק יסמוך בזה דשומע כעונה ויברך וישתוק בקריאה. (ע״ש עוד בח״א סי׳ שצט).

והעלה שם הלכה למעשה: א. שקטן לא יעלה למפטיר בפרשת המועדים ר״ח וד׳ פרשיות, שקריאה זו יוצאים מדין שומע כעונה ולא מועיל בקטן. ב. במועדים ור״ח חנוכה ופורים וד׳ פרשיות שהקריאה מפני סדר היום ושומע כעונה, העולה לא יקרא עם הש״ץ, כיון שאז החיוב הוא להיות שומע כעונה, וכשקרא לעצמו יש לצדד שמערב את קריאתו לציבור בסוג קריאה אחרת והיינו קריאה לעצמו ומקלקל בזה מצוותו. ולכן נראה שבקריאות אלו שומע ושותק ומועיל לכ״ע. ג. ראוי לחוש שהקריאה במועדים ור״ח חנוכה פורים וד׳ פרשיות חובה על היחיד, ואם חיסר תיבה שמעכבת ראוי להשלים במנין אחר. ד. במועדים ור״ח חנוכה ופורים וד׳ פרשיות ראוי לכל אחד לכוין לצאת בברכות בשומע כעונה, שכיון שזהו חיוב קריאה על כל יחיד ויוצא בשומע כעונה צריך כל יחיד לברך על השמיעה. עכת״ד.

[תשוה״נ ח״א או״ח סי׳ קמח].

אולם כבר ביארנו שאין זה נכון להלכה. שכל הפוס׳ שכתבו שקריאת התורה היא חובת ציבור ולא חובת יחיד, לא חילקו בזה כלל. וכן מה שהעידו על רבינו האר״י שכשהיה אנוס מלהתפלל בציבור לא השלים את הקריאות מלבד פרשת זכור, ומבואר דגם הקריאות של המועדים אינן אלא חובת צבור ומדרבנן, ואינה חובת יחיד. ותמוה שהרי הוא עצמו כבר הביא כן בספרו במק״א, וגם הביא ראיות שהיא חובת ציבור ולא חובת יחיד, ולפ״ז אין חילוק.

והרמב״ן (במלחמות מגילה ה.) כתב בסתם שקריאת התורה חובת הצבור היא, ואינה חובה על כל יחיד ויחיד. וגם מרן בב״י ובש״ע (סימן קמו סעיף ב) סתם, שלענין הלכה כדאים הם הנך רבוותא דשרו לסמוך עליהם. ע״ש, ולא חילק בזה בין פרשיות המועדים לשאר פרשיות, אלא בכולם התירו למי שתורתו אומנותו, או למי שגורס בלחש, או למי שמיסב פניו לצד אחר קודם שנפתח הס״ת. וכבר עמד על זה בשבולי הלקט הובא בבית יוסף שם, דהיאך התירו למי שגורס בלחש, והרי גם הוא מצווה לשמוע קריאת התורה, ואם יקרא בספר שבידו לא יוכל להבין מה שקוראים בתורה. ע״ש. אבל לפי דברי הרמב״ן הנ״ל ניחא, שאין חיוב הקריאה על כל אחד ואחד אלא חובת הצבור היא, וכל שיש עשרה דצייתי לס״ת שפיר דמי. ועיין בגנת ורדים (כלל ב סימן כא).

וכן כתבו המאירי והרא״ש ושאר פוסקים דשאני קראה״ת שאינה אלא להשמיע לעם, ולכן קטן רשאי לקרוא בתורה, ולא שייך בה הכלל שכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את אחרים ידי חובתם. [וגם מה שאמרו תבוא לו מארה, יש לומר שזהו דוקא במצוה המוטלת על כל יחיד ויחיד, כגון כגון מצות הלל, וברכת המזון, אבל כגון מצות

קריאת התורה שאינה חובת כל יחיד ויחיד, אלא חובת צבור, לא שייך כן. ואף שכיו"ב כ' בשו"ת גנת ורדים (הנ"ל), ובשו"ת פרח שושן (חאו"ח כלל א סוף סימן ח). ע"ש]. וכ"כ בהגהות פעולת שכיר על המעשה רב (סימן קעה). ובהגהות עתים לבינה על ספר העתים (עמוד רנט), ועוד, שאין החובה אלא להשמיע לעם, וכמו שכתבו המאירי והרא"ש וסיעתם, לפיכך לא שייך בזה מה שאמרו ותבוא לו מארה.

וכ"כ בשו"ת משנה שכיר (סימן צ דף פט ע"ג) בהא דאשה וקטן עולים למנין שבעה, אף שאינם מחוייבים בקראה"ת, דל"ב שיהיה חייב בדבר, אלא במצוה פרטית המוטלת על כל יחיד ויחיד, אבל קריאת התורה שהיא חובת צבור שפיר דמי. ובכל זה לא חילקו בין פרשיות המועדים לשאר פרשיות. ומ"מ פ' זכור ופ' פרה לא נחתו לחלק, כיון שידוע שהם תקנה מיוחדת.

ובשו"ת גנת ורדים (שם) כתב, דאע"פ שהקילו על היחידים, מ"מ חובה קבועה היא על הצבור, שכל עשרה שמתפללים יחדיו בשבת חייבים לשמוע קריאת ס"ת, וצריך ג"כ שיהיו עשרה דצייתי לס"ת, ואם אין עשרה דצייתי אין מקום פיטור למי שתורתו אומנותו וכדו', להמנע משמיעת קריאת התורה, וכיון שחובה היא על הצבור אינם יוצאים ידי חובה אלא ע"י גדול, משא"כ קטן שאינו יכול לפוטרם. ע"ש.

גם הגאון בעל חקרי לב בשו"ת סמיכה לחיים (חאו"ח סימן ב, דף יד ע"ג) כתב, דלכאורה קשה מה שהתירו לצאת בין גברא לגברא בקס"ת, ומי פטר את היוצא משמיעת קריאת התורה. ונראה שלא היתה תקנת נביאים לכל יחיד ויחיד שיקרא או שישמע קריאת ס"ת בשבת ויו"ט, אלא תיקנו שהצבור יקראו בשבת ויו"ט סדרו של יום, וכל שקראו בצבור סדרו של יום, אף אם כמה יחידים לא שמעו, הרי נתקיימה תקנתם, ואין חיוב מוטל על כל יחיד ויחיד זולת קריאת הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום. ע"כ. ודברי הרמב"ן והר"ן הנ"ל מסייעים לדבריו. וכ"כ בפתח הדביר (סימן קמג ס"ק א).

וכן דעת החזו"א (הובא בספר אורחות רבינו הוספות לח"א עמ' ט) דאין חיוב על יחיד ללכת לשמוע קריאת התורה. וכן כתב בספר "בנין שלמה" (סי' לה). וע"ע בשו"ת אמרי יושר חלק ב (סימן קעא). ובשו"ת הר צבי (חאו"ח סי' עב). ובספר ברכת שמואל (יבמות סי' כא) בשם הגר"ח ז"ל. וע' היטב להגאון גבורת ארי יומא (סח: בד"ה וכהן גדול), ובשו"ת לב אריה גרוסנס (סוף סימן לד), ובמשנה ברורה (בביאור הלכה סימן קמו ס"ב בד"ה ויש). וי"ל ע"ד. ודו"ק. וראה בזה בשו"ת יבי"א חלק ד' (חיו"ד סי' לא אות ג), ובחז"ז (או"ח סי' ט אות א). ובח"ח (או"ח סי' יד). ובשו"ת יחוה דעת (חלק ה סימן כה).

ועוד, דגם את"ל שיש חיוב על כל יחיד ויחיד בפרשיות המועדים, מ"מ אין מכאן הכרח לגבי הברכות, דאפשר שהברכות אינם שייכים כלל רק לגבי העולה לתורה בעצמו, ולא לשאר הקהל. ולא תקנו חובת יחיד רק על הקריאה עצמה. ובפרט שמעיקר התקנה רק הראשון והאחרון מברכים ברכה אחת לפניה אחת לאחריה, ורק משום כבוד ציבור כל אחד מברך. וגם האגרות משה (חאו"ח ח"ד סימן מ אות ד) שכתב, דחיוב קריאת התורה הוא מוטל על כל אחד, שעליו לשמוע בחול שלשה קרואים, ובר"ח וחוה"מ ארבעה, וביו"ט חמשה, וביוהכ"פ ששה, ובשבת שבעה, ומיהו אף אם לא שמע את הברכות, כגון שנכנס לביהכ"נ אחר שבירך הראשון, יצא, ואין חיוב עליו לילך לבהכ"נ אחר כדי לשמוע הברכות. עכת"ד. הנה הגם דס"ל שהיא חובת יחיד, [ולא ראה דברי הראשונים והפוס' הנז'], מכל מקום כתב שאין הברכות שייכות לציבור.

[וע"ע בהליכות שלמה להגרשז"א (במילואים סימן יז) מה שכתב בזה, והביא ראיה ממו"ק (כב:) דאע"פ שהתפללו ביחידות, מ"מ חייבים ללך לקריאת התורה בבית הכנסת. ויל"ד ראייתו דש"ה שלא לבטל לגמרי, וגם מנ"ל שהוא חיוב גמור ועל כל יחיד. וע' בריטב"א שם שהוא כדי שלא יהא בית הכנסת בטל לגמרי אף מקריאה

בתורה בציבור. ובהליכות שלמה כתב לדייק מהרמב"ם (אבל פ"ט הט"ו) לחלק בזה בין שבת ושני וחמישי. גם הביאו בשם הגר"ח מבריסק, דבשבת זהו חיוב על כל יחיד ויחיד ובשני וחמישי זהו חובת ציבור. ובסידור צלותא דאברהם בפירוש עמק ברכה (עמ' שסו, בענין קריאת התורה) כתב: הוראה למעשה מהגאון הצדיק ר' חיים מבריסק, כשהייתי עמו בועד לא היה לנו ביום ב' בשחרית להתפלל בציבור, ולמנחה היה לנו מנין, וצוה להוציא ספר תורה ולקרות בו קודם מנחה. ע"כ. וכ"ה בספר נפש הרב (עמ' קל), שהגרי"ד סולובייצ'יק נסע מבוסטון לישיבה ביום ב' ולא היה יכול לשמוע קראה"ת בבוקר קודם שנסע, והיה טורח לעשות מנין של אנשים שלא שמעו קראה"ת. אך יל"ד שטעמו של הגר"ח לחוש שמא עדיין זמנם כל היום ולאו דוקא בבוקר, ולעולם מודה שהוא חובת ציבור.

ובקונ' ימי הפורים שכטר (עמ' יז) הביא שהגאון הסטייפלר כשהיה חולה ולא יכל להתפלל בציבור, התאמץ אח"כ והלך למרחקים כדי לשמוע קריאת התורה בשני וחמישי. וכששמע מזה החזו"א, אמר, שקריאת התורה היא חיוב רק על הציבור אבל לא על היחיד, דהיינו שלא נתקנה רק למי שהתפלל בציבור. ומ"מ אע"פ שכך צידד החזו"א מסברא, לענין מעשה העידו שחזו"א בעת שהתגורר בווילנא, אף בזמן שהתפלל ביחידות, שכר עגלה ונסע כמה פרסאות כדי לשמוע קריאת התורה. ע"כ. וע"ע בביאור הלכה סי' קלה ס"ד ד"ה אין. ושם בסי"ד. ולענין הלכה למעשה, נראה שאם אין הדבר מתאפשר לו בנקל לשמוע קריאה"ת, או שזה יגרום לו לביטול תורה גדול, אין צריך להחמיר בזה. וכיו"ב גם לענין כמה חומרות, שיש לשקול דרכיו בפלס, שלימוד התורה עולה על הכל.

וע"ע בציונים לתורה (כלל ט) שחקר האם המצוה בקריאת התורה, הוא השמיעה או הקריאה. דהיינו האם המצוה בעצם הקריאה, והבעל קורא מוציא את השומעים מדין שומע כעונה, או שהמצוה הוא בשמיעה וא"צ להוציאם, [ואולי תלוי בחקירה הנז' אם הוא חובת יחיד, או חובת ציבור]. ובציונים לתורה שם כתב בתו"ד, שאף אם המצוה היא הקריאה, מ"מ חובת הברכה תיקנו רק לקורא בתורה לבד, ע"ש הטעם.

וראיתי מי שכתב, שאף שעיקר מצות קריאת התורה הוא חיוב הציבור, ומי שלא שמע קריאת התורה לא ביטל מצוה, כיון שאין זה חיוב גמור על כל יחיד, אלא שיחיד שלא משתתף הפסיד מצוה רבה דציבור, ועיקר החיוב הוא על כל קהל שיקראו בתורה. ולכן אמר הגר"ח מבריסק שלקריאת התורה לא אמרי' רובו ככולו, והיינו שלא די בעשרה אנשים ששה מהם לא שמעו קריה"ת וארבעה שמעו וכדעת הרבה פוסקים, דכיון שעיקר החיוב הוא על ציבור דהיינו עשרה, לא שייך רובו ככולו כיון שכל עיקר החיוב הוא רק בעשרה, מ"מ יחיד שלא שמע או שהיה בביהכ"נ ולא היטה אוזן לשמוע או שנתנמנם, ודאי ראוי לו לטרוח לילך לביהכ"נ אחר או לאסוף ציבור ולשמוע כדי לזכות במצוה דרבים. ונלע"ד דבחיסר ולא שמע מהבעל קורא תיבה וכדומה, ראוי לו לקרוא אותה מתוך החומש, שעיקר הדין שצריך מן ס"ת דוקא מפורש בכס"מ (תפלה פי"ב ה"ח) שהוא משום שאסור לקרוא דברים שבכתב בע"פ, ולזה הלא הראשונים במגילה הוכיחו דמקצת שרי בע"פ, וא"כ אם שמע עיקר הדברים מס"ת והוסיף בע"פ לא מיקרי שקרא בע"פ ומספיק בדיעבד. (תשוה"נ ח"ה סימן נג. נד).

והנה גם זה נסתר מדברי הפוס' הנ"ל. וע"ע בשו"ת מהרש"ג (סימן צב) שהביא מ"ש בשער הכוונות, שהאר"י ז"ל התפלל זמן רב בביתו ולא קרא בתורה ולא היה חושש, שלא היה לו ספר תורה בין בחול ובין בשבת. ואם כן מוכח דס"ל לרבינו האר"י שגדר קריאת התורה הוא חובת הציבור, וכל עוד לא הזדמנו עשרה ביחד, לא חלה חובת קריאת התורה על כל יחיד ויחיד, ולכן לא הקפיד לקרוא בתורה בין בחול בין בשבת, כיון שלא היה במחיצתו עשרה אנשים.

גם מה שכתב שם שהעולה לתורה במועדים

ור״ח, לא יקרא בלחש, כיון שהמצוה היא לכל אחד לקרוא בציבור דוקא, וממילא העולה מחויב לצאת בשומע כעונה מהקריאה לציבור ואינו יוצא בקריאתו בלחש. זהו דבר מחודש נגד מנהג כל ישראל ונגד סתימת כל הפוסקים. ואין זה נכון להלכה, ולא דרך ההוראה.

אם חייב לשמוע את הברכות של העולים לתורה

ומילתא אגב אורחא, נשאלנו אם מותר לקרוא תהילים או ד״ת בשעה שהעולה לתורה מברך ברכות התורה, וכן ברכות ההפטרה, או דילמא צריך לכוין ולשמוע את הברכות מהעולה, ולכוין לצאת ידי חובה. וכן יש לעיין לגבי ההפטרה עצמה אם יש חיוב גמור מדינא על כל יחיד לומר את ההפטרה כאשר אין השליח צבור קורא מתוך ספר נביאים כשר הכתוב על קלף, ולכוין לשמוע את הברכות שלפניה ולאחריה.

והנה לפי המבואר לעיל, גם פרשת זכור שהיא חיוב על כל יחיד, אין הכרח שהברכות הם מכלל החיוב, אלא אפשר שדי בעצם הקריאה. ובשו״ת שבט הלוי (חלק י שם) כתב דפשוט שאפי׳ בפ׳ זכור, הברכות אינם שייכים לעצם הקריאה. וכן הבאנו מהאגרות משה. והגאון ר׳ יוסף ענגיל ז״ל בס׳ ציונים לתורה הנ״ל (בכלל ט) כתב, נסתפקתי במצות קריאת התורה, מה עניינה, אם החיוב הוא אך השמיעה לדברי תורה הנקראים, או שבאמת מחוייבים כל או״א לקרות, רק שהקורא מוציא אותם בקריאתו. והנה לפי המבואר בגמ׳ (ב״ק פב.) דעיקר התקנה היתה שכיון שהלכו ג׳ ימים בלא תורה נלאו וכו׳, עמדו נביאים שביניהם ותיקנו להם שיהיו קורין וכו׳, נראה מזה דעיקר מצות קריאת התורה הוא אך לקיים מצות תלמוד תורה, וא״כ מוכח דהמצוה היא השמיעה לבד, דלענין מצות לימוד תורה וודאי דעיקר המצוה הוא אך הידיעה וההבנה לבד, וכמבואר בביאור הגר״א (אורח חיים סי׳ ה) לגבי ברכת התורה, ע״ש שתמה עמ״ש המחבר דהמהרהר בדברי תורה א״צ לברך, ותמה, הא כתיב והגית בה וגו׳, והגיון הוא בלב, וכמ״ש והגיון לבי לפניך, ובעירובין פרק כיצד מערבין הגדילו חז״ל מעלת הדיבור בתורה לתועלת הזכרון, אבל לענין התקנה שלא יהיו ג׳ ימים בלי לימוד תורה, בודאי שדי בזה בשמיעה וידיעת דברי התורה ששומע.

ובתשובת הראב״ן (סימן עג) כתב: שאלני אחי, הקורא בתורה למה אומר לצבור ברכו את ד׳ המבורך, יברך ברכת התורה ודי. השבתי לו, לפי שעזרא תיקן לישראל קה״ת והקורא בתורה מוציא הרבים י״ח, לפיכך הרי הוא אומר לצבור: אתם צריכים לברך ולקרות כמוני תסכימו לקריאתי וברכתי עמי, והם עונים ומברכים. וכן ש״ץ אומר ביוצר ומעריב לפי שמוציא הצבור י״ח. עכ״ל. ולכאו׳ מבואר בראב״ן שקריאת התורה היא להוציא את הצבור י״ח, שיהא חשוב כאילו כל אחד ואחד קורא בעצמו. ויש שדייקו מזה שהברכה עולה גם בשבילם. ומ״מ אינו מוכרח שכל זה בתורת חובה, שאפשר שהחיוב הוא בציבור בכלליות, אלא שכל מי שרוצה מכוין לשמוע ויוצא כאילו קרא בעצמו. אך אין מכאן הכרח שיש חיוב על כל יחיד. [ובלקט יושר (ח״א עמוד קנג) כתב לגבי פ׳ זכור, שהחזן צריך לקרותו בקול רם, ולא במהירות כדי שישמעו כולם. ולכאו׳ משמע שבשאר פרשיות א״צ לדקדק בזה כ״כ].

והרדב״ז (ח״א סימן תקעב) כתב, דהברכה היא רק להמברך אבל השומעים לא נתחייבו כלל בברכה זו. ובצמח צדק אחרון (אורח חיים סימן לה) כ׳ שהחיוב לקרות ז׳, אינו חיוב על הצבור ממש שיקראו קריאת שבעה, רק שז׳ יהיו קורין, ולא דמי למקרא מגילה שכל אחד חייב לשמוע כל המגילה. וראיה לזה מהא דקטן קורא בתורה, אבל אינו פורס על שמע מפני שאינו מוציא את הרבים ידי חובתם כמו שאין מוציא י״ח במקרא מגילה, וכיון שכן איך קורא בתורה ומברך והרי הקטן אין מוציא וע״כ וכו׳. וראה מה שכתב בזה בשו״ת הר צבי (אורח חיים חלק א׳ סימן נח).

י. שליח צבור שקרא פרשת זכור ויצא ידי חובה, רשאי לחזור ולקרות פעם שנית בצבור אחר להוציאם ידי חובה. ואף אם השומע יודע לקרוא בעצמו, פשט המנהג שיכול הקורא להוציאו ידי חובה אף שהוא עצמו יצא ידי חובה. י)

אף על פי שיצא מוציא במצוות דרבנן - והיכא שהשומע יודע לברך בעצמו

י) ואע"פ שהשאגת אריה (סימן יג) כתב, דדוקא במצוות דרבנן אמרינן אע"פ שיצא מוציא, משא"כ במצוה מה"ת. וכ"כ בספרו טורי אבן (ר"ה כט.). הנה אין דבריו מוכרחים, והעיקר שאין לחלק בזה. וראה בחזו"ע פורים (עמ' ה).

ודע, דאף שמרן כתב בש"ע (סימן רעג) דלא אמרינן אע"פ שיצא מוציא כשהשומע יודע לברך בעצמו, מכל מקום המנהג בזה לסמוך על החולקים גם לענין ברכה כמו קידוש והבדלה, דאף על פי שיצא מוציא אמרינן גם בבקי לברך בעצמו. דהנה מרן בש"ע (סימן רעג ס"ד) כתב, יכול אדם לקדש לאחרים אע"פ שאינו אוכל עמהם, דלדידהו הוי מקום סעודה. ואע"ג דבברכת היין אינו יכול להוציא אחרים אם אינו נהנה עמהם, כיון דהאי בפה"ג הוא חובה לקידוש, כקידוש היום דמי, ויכול להוציאם אע"פ שאינו נהנה. והוא שאינם יודעים. ע"כ.

וראה מחלוקת הפוסקים בדין זה בערך השלחן (סימן מו סק"ד ובסימן רצז סק"ב), ובשדי חמד (מערכת א' כלל קיט), ובשו"ת יביע אומר חלק ד' (דף קא ע"ב), ושם מובא שדעת בעל הלכות גדולות שדוקא כשאינם יודעים לברך בעצמם, בזה אמרינן אף על פי שיצא מוציא. אבל אם השומעים יודעים לברך בעצמם, מי שיצא כבר ידי חובתו, אינו יכול לברך ולהוציא אחרים ידי חובתם. וכן דעת הרי"צ גיאת, ורבי יהודה אלברצלוני, ומר רב יהודה בספר העתים, והארחות חיים בשם רבינו אשר, וכן פסקו הטור והשלחן ערוך הנ"ל.

אמנם דעת האו"ז שמה שאמרו אע"פ שיצא מוציא הוא גם למי שבקי לברך בעצמו. וכן דעת עוד ראשונים, וכ"פ הפר"ח (סימן תקפה). [ועיין בשו"ת יביע אומר ח"ה דף כב ע"א, ובפאר הדור להרמב"ם עמ' קסח].

ובמגן אברהם (שם סק"ח) הביא בזה דברי הג"א (ספ"ג דר"ה), ותרומת הדשן (סי' קמ), שהג"א כתב שאם אחד מתעטף בציצית יכול חבירו לברך לו. ובתה"ד כתב דמי שקושר תפילין על ראש חבירו מסתמא לא יברך אלא הלובש. וכתב המג"א, דלא פליגי, דהג"א איירי שהמתעטף אינו בקי בברכה, ולכן מצי שפיר חבירו להוציאו ידי חובה. ואילו תרומת הדשן איירי באדם שבקי בברכה, ולכן אין יכול להוציאו, אלא יברך הלובש. ע"ש. וכ"ה במשנ"ב (ס"ק יג), דאפי' אם המברך כבר יצא י"ח לעצמו, או שאינו מתעטף כלל, יכול להוציא אחרים בברכתו, אך בזה י"א דאינו מוציא י"ח אלא דוקא מי שאינו בקי. ע"כ. ואף שיש חולקים בזה, כמו שביארנו בילקו"י הלכות קידוש. ועיין בפר"ח (סי' תקפה סק"ב) שכתב, דאפי' אם כבר יצא התוקע י"ח, יכול לברך עבור חבירו אף שחבירו בקי בברכה. ומה בכך אם כבר יצא התוקע י"ח, והלא אינו מברך אלא להוציא חבירו, וכל הברכות אע"פ שיצא מוציא, חוץ מברכת הלחם והיין, כדאיתא בסוף פרק ראוהו בי"ד, ואפי' לבקי מוציא.

ואמנם מדברי מרן בש"ע (הנ"ל) מבואר, דדוקא שאינם יודעים לברך בעצמם מהני דין זה דאף על פי שיצא מוציא. אולם בביאור הלכה (סימן רעג ס"ד) כתב, דבדיעבד יוצאים י"ח גם אם הוא בקי לצאת בעצמו, כידוע להמעיין בסימן ח' סעיף ה' באחרונים שם, וכהג"א בפ"ג דראש השנה, ובהר"ן על המשנה, דאין פורסין את שמע, ומה שכתב בבית יוסף פה צע"ג, ונראה דמשום הכי נייד הפרי חדש בסימן תקפה, ופסק דבכל גווני יוצא, ונראה דכוונת הטור היא למצוה בעלמא ולכתחלה. ע"כ. וכ"כ עוד במשנ"ב הל' שופר (סי' תקפה) שהמג"א

ושאר אחרונים העלו דבאופן זה שכבר יצא התוקע בעצמו, טוב יותר שיברכו השומעים בעצמן ב׳ הברכות, אלא א״כ אינם יודעים לברך בעצמן, אז יברך בשבילן להוציאן.

וכתב בחיי אדם, דמנהג העולם להקל להוציאן בכל גווני, ואין למחות בהם, כי כן הוא עיקר מדינא, כמו שכתבו הפר״ח והגר״א. והוסיף בשער הציון שם, ודוקא כשהם פחות מעשרה, אבל אם השומעים עשרה, אז אף אם יודעים בעצמם לברך, אחד מברך והשאר יוצאים, שלא לחלק בין צבור לצבור, דסתם צבור נמצאו אנשים שאינם בקיאים בטיב ברכות. [מטה אפרים].

ונמצא דבצבור אפשר להקל, שאם קרא מגילה ויצא ידי חובה, והוזמן לקרוא לצבור, או מי שתקע בשופר ויצא ידי חובה, והוזמן לתקוע לצבור, יכול לחזור ולברך את כל הברכות.

וגם ביחיד המנהג כדעת הפר״ח הנ״ל, כמו שביאר זאת בחזו״ע, ויתכן שגם מה שכתב מרן הש״ע אינו אלא לכתחלה, אבל בדיעבד ובשעת הדחק מוציא ידי חובה גם את הבקי. ועיין למרן החיד״א והבן איש חי שכתבו, שהמנהג שבעל הבית חוזר ומבדיל לבני ביתו. אלא דלא אמרו כן בפירוש דאיירי גם באופן שהבעל יצא ידי חובתו בהבדלה שבבית הכנסת, וכן באופן שהאשה יודעת להבדיל בעצמה.

ובזה אתי שפיר מה שהתקשינו בילקוט יוסף שבת כרך א׳ דיני הבדלה, במה שנהג מרן אאמו״ר זיע״א להבדיל בבית הכנסת, ולחזור ולהבדיל בבית להוציא ידי חובה את בני הבית, והרי הם יודעים להבדיל לעצמם. וע״כ דשעה״ד כדיעבד דמי. והוי כשעה״ד שאשה תבדיל לכל בני ביתה, ותשתה רביעית. וסמך על עדות הב״ח שמנהג העולם להקל בדבר. ובפרט בנ״ד שהבעל חוזר להבדיל לנשים כדי לצאת י״ח כו״ע, גם לסברת האומרים שאין הנשים חייבות בהבדלה [ארחות חיים והרמ״א], ולכן רשאי להוציא את בני ביתו ידי חובתן אף שהן יודעות לברך בעצמן. ויבדיל להן רק בברכת הגפן וההבדלה, ואחר שישתה מהיין תברכנה הן ברכת בשמים ונר. [ומה שמברך הגפן, אף שבודאי הן בקיאות לברך בורא פרי הגפן, כבר ביאר הרמב״ם בתשובה פאר הדור (סי׳ עה) שברכה זו נגררת אחר ברכת ההבדלה, דמשום ההבדלה מברכים ברכת הגפן, ועיין בשלחן ערוך סימן רעג סעיף ד׳].

והנה במה שכתב המג״א הנ״ל, דהגהות אשר״י ותרוה״ד לא פליגי, הנה בשו״ת אור לי (סי׳ מא) העיר על דבריו, שהרי בהגהות אשר״י מחלק בין שאר ברכות לתפלה וברהמ״ז, ושוב סיים דאפי׳ באלו אם אינו יודע חבירו מוציאו, משמע דבברכות דעלמא מוציא אפי׳ לבקי. וכבר ראיתי במחצית השקל שהביא בשם האליה רבה שתמה ע״ד. וע״ש מה שכתב עוד בזה.

ובספר נתיבות החיים חלק א׳ (להגאון ר׳ אהרן סימן טוב שליט״א, עמוד קפט) העיר על זה, דהיאך רצה לומר בדעת הגהות אשר״י דמיירי היכא דאין חבירו בקי לברך בעצמו, והרי ז״ל הגהות אשר״י: ולהתעטף בציצית אע״פ שזה מקיים המצוה חבירו מוציאו אפי׳ אינו עוסק עתה באותו תפלה, ואם בעצמו אינו יודע גם באלו הג׳ חבירו מוציאו. ומבואר דבתחלה דיבר גם כשחבירו יודע לברך בעצמו. ואפ״ה כתב שיכול להוציא י״ח את חבירו. והביא שם מהפמ״ג (א״א סק״ח) שיצא להגן על דברי המג״א, דחילוק יש בין אם יודע הברכה רק שאינו בקי כל כך בדקדוק ובפירוש המלות, להיכא דאינו בקי כלל, היינו דלדעת המג״א מ״ש בהגהות אשר״י דיכול להוציאו אפי׳ אינו בקי איירי שהוא בקי בעיקר הברכה, רק שאינו בקי בדקדוק הלשון ובפירוש המלות, ובכה״ג יכול להוציאו חוץ מק״ש תפלה וברהמ״ז, דבהנך אם יודע הברכה אע״פ שלא יודע דקדוק הלשון ופירוש המלות לא יכול חבירו להוציאו, אא״כ הוא לא יודע הברכה כלל ועיקר, ובכהאי גוונא יכול להוציאו לכתחלה אפי׳ שכבר יצא והוא מדין ערבות, וא״כ לפ״ז אם אינו בקי כ״כ בדקדוק הלשון ופירוש המלות, ואע״ג שיודע הברכה נמי יכול חבירו לברך עליו אע״פ שכבר יצא, והו״ל להמשנ״ב לפרש דברי המג״א דאיירי אפילו יודע הברכה, דאם לא כן תיקשי דברי המג״א.

יא. מן הראוי שהגדולים יזהירו את הקטנים לבל יפריעו בעת קריאת פרשת זכור, על ידי הכאות ברגליהם בעת שמזכירים "עמלק" פן יגרמו מכשול שלא ישמעו הקריאה כראוי. יא)

יב. כל הצבור צריכים לשתוק ולהאזין לקריאת פרשת זכור מהשליח צבור הקורא בתורה, ואין להם לקרוא בפיהם מתוך החומש, שהרי צריך לקרוא מתוך ספר תורה כשר. ואף על פי שצריך לזכור מעשה עמלק בפה, מכל מקום כיון ששומע כעונה, נחשב שזכר את עמלק בפה מתוך ספר תורה. יב)

ואמנם אם אחד בירך על עטיפת הטלית, והשומעים נתעטפו לאחר תכ"ד לברכתו, דעת המשנ"ב (ס"ק יב) שיש בזה חשש להפסק, ולכן כתב צריך שכל אחד יברך בעצמו, משום חשש להפסק. וציין שם לסי' רו ס"ג. ובהערות איש מצליח העירו, שהרי המשנ"ב גופיה (ס"ק יב) מסיק להקל בדיעבד בהפסיק בשתיקה שא"צ לחזור ולברך גם אחר שיעור תוך כדי דיבור. וכ"כ המשנ"ב כאן (ס"ק כח). וקושיא זו קשיא גם להפמ"ג שהוא מקור הדברים שם וכאן.

וצריך לומר שאם יודע מראש שיהיה הפסק בין הברכה לעטיפה, וכגון שהטלית עדיין מקופלת, מוטב שכל אחד יברך לעצמו לכתחלה, מאשר אחד יברך לכולם. תדע, שהרי במשנ"ב לא כתב שבכה"ג לא יצאו י"ח. [ועיין בט"ז סימן קסו]. אלא שכיון שאחר כדי דיבור לכתחלה הוי הפסק, אם כן לכתחלה כיון שאינם מניחים בתוך כדי דיבור לברכת המברך לא יתכוונו לצאת בברכתו. אבל בדיעבד ודאי שגם הפרי מגדים והמשנה ברורה מודו דאם יצאו י"ח מהמברך והניחו הטלית כך, אחר כדי דיבור ודאי שבדיעבד יצאו ידי חובה. ופשוט.

הגדולים יזהירו את הקטנים לבל יפריעו בעת קריאת פרשת זכור

יא) שו"ת בן ימין (דף עז.), ושם גזר לבטל המנהג להרעיש את העולם בבתי כנסיות בשבתות של פרשת בשלח, ושבת זכור, שאין זה אלא מצוה הבאה בעבירה, שהדבר גורם איבה ושנאה ותחרות בין האומות, וירדפו אחרינו ח"ו, ויש לבטל המנהג, ורק כאשר יזכירו עמלק או המן יכו ברגליהם מעט, והקב"ה בעל היכולת יקנא על שמו הגדול וימחה שם עמלק מן העולם. והסכימו עמו הראשון לציון הגאון רבי מאיר רפאל פאנז'יל, ומהר"א פלאג'י בתשובה (שם דף עז ע"ד), דטוב שלא יהיה בידם שום פטיש, שהוא כבוד לעם ישראל, ולא יהיה בלבול בקריאת התורה, ולא יגרמו שום נזק לבתי כנסיות. ובליל פורים יעמדו השמשים בפתח בית הכנסת ולא יניחו לשום תינוק שיכניס שום פטיש לביהכ"נ, אפילו בעזרה, וזה דרך ישכון אור, דכיון שניתן רשות למשחית וכו'. ע"ש. וראה להלן סי' תרפט.

הצבור צריכים לשתוק ולהאזין לקריאת פרשת זכור ולא יקראו בפיהם מתוך החומש

יב) לכאורה היה נראה לומר שהואיל ופרשת זכור היא קריאה מיוחדת במינה, ושונה לחלוטין מקריאת הפרשיות של כל השנה, שקריאת פרשת השבוע שבכל שבת, או פרשיות המועדים, אינה אלא מדברי סופרים, שהיא מתקנת משה והנביאים שבדורו, כמבואר בגמרא בב"ק (פב.), ואילו קריאת פרשת זכור היא מצוה מן התורה, כמבואר ברוב הראשונים, והואיל והלכה רווחת היא שמצות זכירת מעשה עמלק צריכה להיות בפה, וכמו שאמרו במגילה (יח.) זכור את אשר עשה לך עמלק, זכור בפה, או אינו אלא בלב, כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמור, ומה אני מקיים זכור? בפה! אם כן יש לומר שעל

יחידי הקהל לקרוא בעצמם ולבטאת בפיהם בלחש אחר השליח צבור פרשת זכור. ועוד שהרי חובת קריאת פרשיות של כל השנה אינה מוטלת על כל יחיד מישראל, אלא על הצבור בכללו, כמו שכתב הרמב"ן במלחמות (מגילה ה.) והר"ן שם. ולכן די לצבור לשמוע הקריאה מהשליח צבור, אבל פרשת זכור שהיא חובה על כל אחד מהקהל, ומשום כך פסק בתרומת הדשן (סימן ק"ח), שבני הישובים שאין להם מנין לקריאת פרשת זכור, עליהם להקדים ולשבות באחת הקהלות הסמוכות להם לצאת ידי חובת קריאת פרשת זכור בספר תורה. וכן פסק מרן בשלחן ערוך (סוף סימן תרפ"ה), לפיכך יש לומר שכל יחיד צריך לקרוא בפיו עם השליח צבור פרשת זכור.

אולם באמת נראה שהעיקר להלכה שאין צורך שהצבור יקרא בפיו בעצמו עם השליח צבור פרשת זכור, אלא די לצבור לשמוע מפי השליח צבור הקורא בתורה, משום שדין השומע הוא כדין העונה, כמבואר בסוכה (לח:), וילפינן דין זה מדכתיב (מלכים ב כ"ב): "את כל דברי הספר אשר קרא מלך יהודה", וכי מלך יהודה קרא, והלא שפן קראהו לפני יאשיהו מלך יהודה, שנאמר בדברי הימים "ויקראהו שפן לפני המלך", אלא מכאן לשומע כעונה. וכן הוא בירושלמי (ריש פרק ב' דמגילה). והשומעים מפי השליח צבור שהוא בר חיובא ומכוין להוציאם, הרי הם כאילו הוציאו בפיהם הקריאה.

תדע, שהרי קידוש של ליל שבת שהוא גם כן מצוה מן התורה, כמו שאמרו בפסחים (קו.) זכור את יום השבת לקדשו, זכרהו בדברים הנאמרים על היין. ושנינו בתורת כהנים (ריש פרשת בחקותי), זכור את יום השבת, זכור בפה, או אינו אלא בלב, כשהוא אומר שמור את יום השבת לקדשו, הרי שמירת הלב אמור, הא מה אני מקיים זכור בפה. וכן הוא ברמב"ן (סוף פרשת כי תצא), ומעשים בכל יום שראש המשפחה או גדול המסובים מקדש, וכל השומעים יוצאים ידי חובתם בשמיעה בלבד, מדין שומע כעונה, דכיון ששומע כעונה, חשיב כאילו כל אחד מבני הבית אומר קידוש בפיו, דשומע כעונה תורת דיבור עליו. ואפילו הנשים שאינן מתפללות ערבית של ליל שבת, יוצאות ידי חובת קידוש בשמיעה בלבד. והוא הדין לכאן. ואף על פי שבשו"ת מנחת אלעזר חלק ב' (סימן א') מצדד שכל אחד מהצבור יקרא בפיו פרשת זכור עם השליח צבור. אולם להלכה נראה שהעיקר שאין צורך בזה, ודי בשמיעה בלבד. וכן מבואר בפרי חדש (סימן סז סעיף א). וכן פסק הגאון הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (חלק אורח חיים סימן מ"ד).

ועוד טעם לכך, שהרי הקורא בפיו מתוך החומש, לא יצא ידי חובתו, שצריך לקרות מתוך ספר תורה, וכמו שדרשו חז"ל במגילה (יח.) מהכתוב כתוב זאת זכרון בספר. וכן פסק בספר האשכול ח"ב (עמוד ל"ג). וכתב מהרא"י בלקט יושר (עמוד קנג), שצריך לקרוא פרשה זו בס"ת היותר כשר שיש בבית הכנסת. וא"כ אדרבה יחיד הקורא בפיו פרשת זכור מתוך החומש בשעה שהשליח צבור קורא מתוך ספר תורה כשר, מגרעות נתן, כי אינו שם לבו לקריאת השליח צבור כראוי, ואינו יוצא ידי חובת פרשה זו. וכמבואר כיוצא בזה בשבולי הלקט (סוף סימן קצ"ח) בשם רבינו אליעזר ממיץ בספר יראים, שאם תופס בידו מגילת אסתר שאינה כשרה כדת, לא יקרא עם השליח צבור, אלא שומע ושותק, מפני שנותן דעתו על קריאתו באותה מגילה, והרי היא פסולה, ודומה לקורא על פה שלא יצא. וכן פסק מרן השלחן ערוך (סימן תר"צ סעיף ד'). וכתב הלבוש, שהטעם הוא כאמור.

ולפי זה הוא הדין לפרשת זכור, שאין לקרוא בפיו מתוך החומש, אלא ישמע מהשליח צבור הקורא בתורה, ויוצא ידי חובה. וכן מתבאר בדברי הטורי אבן (מגילה יט:). וכמבואר כל זה בשו"ת יחוה דעת חלק ג' (סימן נג). ובמאור ישראל (מגילה יח.) ובחזון עובדיה פורים (עמוד ד ובהע' י"). וראה עוד ביביע אומר ח"ד (סוף סימן ג). וראה עוד בענין שומע כעונה בקונטרס אחרון שבסוף הספר.

יג. העיקר להלכה שאין חובה להבין כל מילה ומילה בפרשת זכור, שאין הבנת כל מילה ומילה מעכבת בדיעבד. ואף מי שלא מבין את הקריאה יוצא ידי חובת המצוה כשקורא מתוך הספר תורה או כששומע מהשליח צבור, שהמצוה היא עצם הקריאה, ובפרט אם מבינים את הענין בכללותו. ומכל מקום יש נוהגים לקרוא לפני הצבור את פירוש רש"י על פרשת זכור, קודם הקריאה, ותבוא עליהם ברכה. יג)

אם צריך להבין את קריאת פרשת זכור

יג) הנה במועדים וזמנים חלק ב' (סימן קסה), כתב, שצריך להבין הקריאה, שהרי בש"ע (סימן קצג ס"א) מבואר, שהשומע ברכה מחבירו אינו יוצא מדין שומע כעונה אלא אם כן מבין כל מלה. ע"ש. והיינו כדעת הפוסקים דבלשון הקודש נמי השומע אם אינו מבין פירוש הדברים לא יצא. וא"כ אם אין השומע מבין כל מלה, לא יצא ידי חובתו. וא"כ בפרשת זכור שצריך לצאת בו מדין שומע כעונה כמבואר במשנ"ב (תרפה סקי"ד), צריך שיבין הלשון. ויש כמה תיבות שאין הכל מבינים את הביאור בהם, כמו, "ויזנב בך כל הנחשלים אחריך", וכן "אשר קרך", וכן בפסוק "ולא ירא אלקים" שאין יודעים שהכוונה על עמלק ולא על ישראל. וא"כ אותם שאינם יודעים פירוש הדברים, אפי' שמעו לא יצאו ידי חובתן, דבמה שאינו מבין לא אמרינן שומע כעונה וכו'. ע"ש. גם שם בח"ו (סימן צז) כתב די"ל שכל אחד חייב להבין פרשת זכור כל מילה ומילה, ובלאו הכי אינו יוצא י"ח.

אולם יתכן שכ"ז אינו ענין כלל לנ"ד, שכוונת הש"ע הוא לגבי השפה, שאם אינו מבין את השפה בכללותה, אינה נחשבת שפה בשבילו [או מטעם שהוא עצמו אינו יכול לדבר בה], אך כל שמבין את השפה יוצא ידי חובתו גם אם אינו מבין. דאם לא כן לא שבקת חיי לכל בריה, דרובא דרובא אינם זהירים כלל להבין את כוונת כל הקידוש והבדלה וכדו', אלא מסתפקים בשמיעה, וע"כ שדי לנו שמבינים את לשון הקודש, ונחשב לשון כלפיהם, וממילא יוצאים בו מדין שומע כעונה, אע"פ שהשומע עצמו לא נתן ליבו להבין את מה שהוציא מפיו. ובאמת שלפי דבריו רבים אינם יוצאים ידי חובתם בפרשת זכור, וכן בקידוש והבדלה וכדו'.

ובעיקר הדבר, אין צריך שיבין כל מילה ומילה,

ודי שיודע לדבר בלשון זה, ולכן אף מי שאינו יודע פירוש תיבת "נחשלים", או "ויזנב", או "קרך". יוצא י"ח. אלא שמנהג טוב בכמה מקומות שהרב או הש"צ מבאר לציבור בקצרה את תוכן הענין של פרשת זכור, וביאור המילים של המקרא. ומועיל זה מ"מ לקיים את המצוה בהידור, שע"י כן יותר יזכרו וישרישו את שנאת עמלק בליבם שזה עיקר המצוה, כמו שהבאנו לעיל. דאם לא כן לא שבקת חיי לכל בריה, שרובא דרובא אינם זהירים כלל להבין את כוונת כל הקידוש וכדו', אלא מסתפקים בשמיעה גרידא. וע"כ שדי לנו שמבינים את לשון הקודש, ונחשב לשון כלפיהם, וממילא יוצאים בו מדין שומע כעונה.

ושו"ר שכן העיר לנכון בקונטרס ימי הפורים (שכטר, עמ' יב), והשיג ע"ד המועדים וזמנים הנז', דהא דאינו יוצא מדין שומע כעונה אם אינו מבין את הלשון, היינו משום שכיון שאינו מבין לשון זה, א"כ אינו "לשון" לגביו. דלענין שומע כעונה צריך שיהיה שייך לאותו הלשון. אך לעולם די שיודע פירוש מילת "קרך", וה"נחשל", ו"עייף", אע"פ שאינו מבין את השייכות לכאן. ע"כ. וז"ל הטוש"ע שם: ויוצא השני אם מבין לשון הקודש אלא שאינו יודע לברך, וצריך לכוין תיבה ותיבה לכל מה שיאמר, אבל אם אינו מבין, אינו יוצא בשמיעה. ודייקא נמי שלגבי מבין לא נקטו

הטור והש״ע שמבין מילה במילה, וי״ל.

ואפשר שנידון זה תלוי, במה שיש לחקור במצות קריאת פרשת זכור, האם הקריאה עצמה היא המצוה מן התורה, או שהמצוה היא זכירת מעשה עמלק, ולשון הראשונים, בברכות (יג.) הנ״ל, שזו קריאת התורה מדאורייתא, ומשמע שהמצוה היא הקריאה. ולפי זה פשוט יותר שהבנת הענין אינה מעכבת. שאף אם אין כאן זכירה, הרי קריאה יש כאן. ונפקא מינה בחקירה זו, ג״כ כלפי הכוונה שיש לכוין במצוה זו, אם לקיים מצות זכירת מעשה עמלק, או מצות קריאת מעשה עמלק.

ועתה ראיתי בס׳ מנחת אשר וייס (תשעג. פורים ס׳ כ אות ח) שדן בענין זה, וכתב שפשוט וברור שאין הבנת הענין מעכבת. וע״ש שג״כ דחה דברי המוע״ז הנז׳, דמ״ש הש״ע שם, הכוונה בזה רק לענין שאין שפה זו נחשבת שפה כלפי מי שאינו מבין.

והנה בספר יד המלך (נכדו של הנודע ביהודה, הל׳ שבת פי״ב) כתב, שאף דקי״ל שדין שומע כעונה הוא דוקא אם השומע מבין את ענין הדברים אשר הוא שומע, אבל אם אינו מבין הדברים שהוא שומע אינו יוצא בשמיעתו, מ״מ יש לחדש שאם ענה אמן אחר המברך, יוצא בכל גוונא, כיון דעונה אמן הוי כמברך עצמו, והמברך עצמו יוצא בנוסח הברכה, אף אם אינו מבין ענין הברכה כלל. וכ״ז שייך בברכות אבל לא בקריאת ס״ת דל״ש בו ענית אמן ואין בו רק שמיעה לבד. ובזה יישב לשון הרמב״ם (ברכות פ״א הי״א): כל השומע ברכה מן הברכות מתחילתה ועד סופה ונתכוין לצאת בה י״ח, יצא ואע״פ שלא ענה אמן, וכל העונה אמן אחר המברך ה״ז כמברך, ע״כ. והקשה בכס״מ והא ע״כ הא דעונה אמן, בנתכוין לצאת עסקינן, וא״כ מה קמ״ל בעונה אמן, הא בנתכוין לצאת אפי׳ לא ענה אמן פסק רבינו דיצא, ומרן נדחק לתרץ, ולפי מה שנתבאר נכונים המה דברי רבינו, שמתחילה מיירי דוקא כשמבין ענין הברכה ששמע, אך העונה אמן הוא כמברך עצמו, וכמו שהמברך עצמו יוצא בברכתו בלה״ק אע״פ שאינו יודע ואינו מבין ענין הברכה, כמו כן השומע שענה אמן יוצא בעניית אמן, אע״פ שאינו מבין ענין הברכה ששמע. וזה דבר מחודש.

אך שו״ר בספר מועדים וזמנים שם, שג״כ עמד בחילוק זה מדנפשיה, וכתב שמצא כן בספר אמרי נועם עמ״ס ברכות בשם הגר״א, דהא דקי״ל שאין יוצא כשאינו מבין, כ״ז דוקא אם שומע ושותק אבל אם אומר עם המברך מילה במילה, או שעונה אמן, יוצא י״ח. ומ״מ זהו חידוש ולכאורה הוא גם נגד הבנת מרן בכסף משנה שם. אך בזה נתיישב הקושיא ממנהג העולם גבי קידוש והבדלה, כיון שעונים אמן.

ובספר הליכות שלמה (עמ׳ שכג) כתב, שאם כיון בפס׳ ואתה עיף ויגע ולא ירא אלהים דקאי על ישראל, ודלא כפרש״י וכל המפרשים ד״ולא ירא״ קאי על עמלק, יצא ידי חובתו כיון דבעיקר כוונת הזכירה כיוון כהלכה, לזכור את מעשה עמלק, שפיר דמי. וגם דהרי י״א דקאי על ישראל. עכ״ד.

ואם חיסר מלשמוע כמה תיבות, ראיתי בס׳ הליכות שלמה שם שכתב, שהשומע פרשת זכור וחיסר כמה תיבות, כל ששמע עיקר ענין זכירת עמלק יצא ידי חובתו. ולדינא צ״ע. ובפרט אם נאמר שהמצוה היא עצם הקריאה בתורה, שכך ציוותה תורה לקרוא פרשה זו. וכפי פשט לשון הראשונים שכתבו שזו מצוה מן התורה. ומ״מ לפי מה שכתב הסמ״ק, אפשר לומר שכך קבלו חכמים שגדר מצות זכירת עמלק הוא בקריאה בתורה, ויתכן שעיקר המצוה הוא הזכירה ולא הקריאה עצמה. אלא שאין זה מוכרח. ואין לנו הכרע בדבר זה.

ושו״ר במנחת אשר הנז׳, שהביא כן בשם הגרשז״א, שדי במה ששמע את עיקר הענין, ותמה ע״ז, דזה שייך רק אם נאמר שהמצווה היא לזכור מעשה עמלק, אך מפשט דברי התוס׳ והרא״ש ועוד שהמצוה היא לקרות בתורה פרשה זו, מבואר שהמצוה היא בעצם הקריאה, ולפ״ז הוי ככל דיני קריאה שקריאת

כולה מעכבת. וכמו בקריאת המגילה דאע"פ שהיא מדרבנן, קריאת כולה מעכבת.

והנה עיקר נידון זה הוא במחלוק' הראשונים, שהתוס' (ברכות מה: ד"ה שאני) כתבו, שנשים שאינן מבינות כלל מצי למימר דלא נפקי, והא דאמרי' במגילה (יז.) לועז ששמע אשורית יצא, פרסומי ניסא בעלמא שאני, כדאמרי' התם (יח.) האחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן מאי ניהו. ע"כ. וכן הוא ברא"ש וברבינו יונה ובמרדכי שם. וכ"כ הטור (סי' קצג). אך דעת רש"י [מובא בתוס' ורא"ש שם] שיוצאים גם כשאינו מבין. ועיין בשעה"צ (שם אות ד) שכ"כ עוד ראשונים. ובדרכי משה (שם אות א) הביא שהסמ"ג (בעשה כז) דחה דברי רש"י, אך כתב שהמנהג שיוצאות הנשים אף שאינם מבינות. והיינו כדעת רש"י. וכ"כ הרמ"א (בסי' קצט ס"ז). ע"ש. אלא שאעפ"כ כתב המג"א, שנכון שיאמרו מלה במלה עם המברך לצאת ידי כל השיטות הנ"ל. וכן העתיק במשנ"ב (בסי' קצג סק"ה), שיותר טוב שיאמרו עם המברך והמקדש מלה במלה. (וכ"כ בסי' קצט סקי"ט). ע"ש.

וכ"ז אינו לדעת מרן, שדעת מרן שם שגם בלשון הקודש צריך להבין. [ובשלחן ערוך הגר"ז (סי' קפה) כ' דאם אינו מכיר הלשון אינו יוצא אפי' בלשה"ק, שאין אני קורא בו וברכת את ה' אלקיך, כיון שאינו מבין תיבות הברכה שמוציא מפיו. ואף שיודע למי מברך וכונתו לברך ה' בתיבות אלו. וכ"ש אם לבבו פונה לדברים אחרים בשעת אמירת הברכות, אע"פ שמבין לשה"ק. וי"א שבלשה"ק יוצא אף שאינו מבין הלשון. ולגבי שאר ברכות, י"א שיוצא בכל לשון אף שאינו מבין, ורק בבהמ"ז מגילה ק"ש ותפלה צריך להבין הלשון, כיון שבמגילה נאמר ואל היהודים ככתבם וכלשונם, למעט שאר לשונות כשאין מכירין, ובק"ש נאמר שמע וכו'. וי"א שכל הברכות הם כבהמ"ז. זולת הלל ומגילה שאין בהם אלא מצות קריאה. ולענין הלכה סב"ל בדיעבד, אבל לכתחילה צריך ליזהר מאד בכוונת הברכה, ובפרט בבהמ"ז, כיון שי"א שאפי' בדיעבד לא יצא].

שיש חשש לדינא בכל השנה לשמוע קידוש וכדו' דוקא במבטא ספרדי שהכל רגילים בו

ועיין בשו"ת יביע אומר (ח"ה או"ח סי' יב) שהאריך בזה, ושלדידן דאזלינן בתר הוראות מרן, בין בתפלה בין בבהמ"ז אין השומע יוצא י"ח מדין שומע כעונה אלא כשמבין הדברים ששומע, אבל כשאינו מבין אינו יוצא י"ח. וע"פ זה כתב בחזון עובדיה שבת ב' (הלכות קידוש סעיף ז): אשכנזי ששמע קידוש או הבדלה מספרדי במבטא הספרדי, יוצא ידי חובה. וספרדי השומע קידוש או הבדלה מאשכנזי, אם השומע בקי ומבין במבטא האשכנזי, יוצא ידי חובה קידוש והבדלה, אבל אם אינו מבין את המבטא של האשכנזים, אינו יוצא ידי חובה, שדין השומע כעונה אינו אלא כשהוא מבין מה ששומע מפי המברך.

ובמקורות שם ביאר, שגם אשכנזי השומע קידוש והבדלה במבטא ספרדי בודאי שיוצא ידי חובתו, שהרי אף לכתחילה היה רשאי בעצמו לומר הקידוש וההבדלה במבטא שונה ממנהג אבותיו, ומכל שכן ששומע מספרדי את הקידוש וההבדלה במבטא שהוא רגיל בו. וכבר כתבו בשו"ת בית רידב"ז (סימן כז) ומקור ברוך להרה"ג ר' ברוך אפשטיין (ח"ב דף שצז), ובשו"ת דברי יוסף שווארץ (דף קסז ע"א) שהמבטא הספרדי נכון יותר. ע"ש. ובאמת שכן עשו מעשה כמה גדולים, כנודע. וגם בביאור הגר"א לתיקוני הזהר (תיקון יט דף לח סוף ע"ד) כתב, שקריאת הספרדים היא הנכונה. ע"ש. ולדבריהם הרי שאין כל חשש איסור לאשכנזי אשר ירצה לשנות ממבטא אבותיו ולקרוא קריאת שמע ולהתפלל במבטא ספרדי. ולאפוקי ממש"כ בספר לקט הקמח החדש (סי' קכח אות קכג) בשם החזו"א, שבבהכנ"ס שנוהגים להתפלל ולקרוא את קריאת התורה במבטא אשכנזי, אין יוצאים י"ח בשמיעת הקורא במבטא ספרדי. ע"ש. ומכל מקום בקריאת פרשת זכור וכן בפרשת פרה, שהם מדאורייתא כמו שפסק מרן, ראוי ונכון לכל אחד לשמוע קריאת הפרשה כפי מנהג אבותיו. והספרדים שלומדים בישיבה אשכנזית, יעשו מנין לעצמם

בשבתות אלה בשעת קריאת התורה, ולקרוא הפרשה במבטא ספרדי. וכן כתב הגריש"א שהאשכנזים יוצאים ידי חובתם גם בשמיעת קריאה בהברה ספרדית, ואפילו בקריאת פרשת זכור, (רק שכדאי להחמיר בשבת זכור). ולא גרע מניקוד חולם של הליטאים.

ומסקנא דדינא, שאשכנזי השומע ברכת הקידוש או ההבדלה מפי ש"צ ספרדי יוצא י"ח.

[מכיון שהעברית, לשון הקודש, המדוברת בכל ארץ ישראל ידוע שהיא בהברה ספרדית, והכל מבינים אותה. וכ"כ הגרא"י אונטרמן בת' שהובאה בספר כתר אפרים (עמוד שס). ע"ש]. אולם להיפך, ספרדי השומע קידוש והבדלה מאשכנזי, הדבר תלוי אם הספרדי הוא רגיל ובקי במבטא של האשכנזים, וכשהוא שומע את הקידוש ואת ההבדלה מן האשכנזי, הוא מבין לאשורו כל מה ששומע, יוצא י"ח. [וזהו בצירוף דברי הראשונים דס"ל שמה"ת יצא י"ח קידוש בתפלה]. אבל אם הספרדי אינו בקי במבטא האשכנזי, שלא הורגל לשמוע תפלות האשכנזים ולא קריאת התורה שלהם, וכשהוא שומע קידוש והבדלה במבטא שלהם אינו מבין דבריהם, אינו יוצא י"ח, כמו שכתבו התוס' (ברכות מה:), והרא"ש שם (פ"ז סי' ה). וכ"כ תר"י שם, שהנשים שאינן מבינות לשון הקודש אינן יוצאות ידי חובת ברכת המזון ששומעות מאנשים. וצריכות לברך בעצמן. ומה שאמרו בגמרא סופר מברך ובור יוצא, היינו כשהבור אינו יודע לברך, אבל מבין לשה"ק, אבל כשאינו מבין הלשון אינו יוצא. וכן פסקו הטור וש"ע (בסי' קצג), שאחד שאינו יודע לברך בהמ"ז ששומע מפי היודע, אם "השומע מבין בלשה"ק", ורק לא יודע לברך, יוצא י"ח בשמיעה, שהשומע כעונה. משמע שאם אינו מבין מה שאומר המברך לא יצא. ואנו קבלנו הוראות מרן. הילכך צריך לשמוע הקידוש מפי ספרדי, כדי לצאת ידי חובה. [ע"כ מחזו"ע שם].

ובחזו"ע (פורים) כתב שכל טענת המנחת יצחק, וגם הגר"ע סופר מטעם היעב"ץ, עפ"ד דברי רבינו בחיי בקריאת קמץ כפתח. לק"מ, [ע' בתשו' הג"ר עקיבא סופר בספר ר' עקיבא ותורתו בילקוט אגרות סי' לא], ועכ"פ בשאר כל שבתות השנה אין להקפיד על המבטא בקריאת התורה, ובין אשכנזים ובין ספרדים יוצאים י"ח במבטאים השונים. וכמ"ש בשו"ת שרידי אש ח"ב (סוף סי' ה), ובשו"ת בית אבי ח"ד (סי' קט). ע"ש. אך לגבי פרשת זכור ופרה, שהם מן התורה, יש לכתחלה להקפיד לשמוע הקריאה כל אחד במבטא של אבותיו.

ועוד שם בחזו"ע (במקורות אות נה) ודע, שספרדי השומע מקרא מגילה מאשכנזי שקורא במבטא אשכנזי, בדיעבד יצא. וכן להיפך, אשכנזי ששומע מקרא מגילה מספרדי במבטא ספרדי, יצא. וע' תשובות והנהגות (סי' תא).

אמור מעתה, שספרדי שרוצה לצאת ידי חובתו מדין שומע כעונה יש לו להקפיד לשמוע במבטא הספרדים. מכמה סיבות: א. שלדעת מרן גם בלשון הקודש אין יוצאים רק המבינים אותו לשון, ומצוי הרבה פעמים שאינו מבין כמה תיבות וקרוב לודאי שאם אינו רגיל היטב במבטא זה, יהיו כמה תיבות שלא יוכל להבינם על נכון. ואם אותם תיבות מעכבות אינו יוצא. ועכ"פ לכתחלה יש להזהר בזה. ב. ועוד שאנן נקטינן שהמבטא הספרדי הוא המדוקדק והנכון יותר. וכמבואר מדברי הקדמונים הגאונים והראשונים והארכנו בזה בקו"א שבסוה"ס. ע"ש. ג. ועוד שיש סברא שהביאו בשם החזו"א, שמבטא אחר גרע מלשון אחר כיון שהוא שיבוש לשון הקודש. וזה חידוש, וקשה לקבל סברא זו לגבי מבטא הספרדים, אחרי שהכל רגילים לדבר בו בתורת הלשון העברי לשה"ק, ועכ"פ אם באנו לחוש, יש לחוש להיפך.

וסברא זו הובאה ג"כ בספר אעלה בתמר (להגראי"ל שטיינמן זיע"א עמוד ס), שכתב, שאלתי את הגאון החזון איש אודות אשכנזי אם יכול לצאת י"ח קרה"ת מפי ספרדי שקורא בהברה ספרדית, וענה לי שאי אפשר לצאת בזה י"ח קרה"ת, דגרע משאר לשונות כיון שזה קלקול הלשון.

אולם בקונטרס ימי הפורים שכטר (עמוד נא) כתב, ששמע מה"ר שלמה קרליץ שפעם אחת הלך אחרי התפלה למקום אחר וחזר, ושאל

אותו החזו״א היכן הלכת, והשיב שהלך לשמוע עוד פעם קריאת התורה, כיון שקריאה״ת היתה בהברה ספרדית, ואמר לו החזו״א שבכל קריאה יוצאים. [ולכאורה משמע שגם החזו״א שמע קריאת התורה בהברה ספרדית, ושמא לא היה מנין אחר].

ד. אם צריך דוקא בלשון הקודש, כמו שי״א שבפרשת זכור אין יוצאין י״ח רק בלשון הקודש, [ע׳ בפנ״י מגילה דף יז, ובשו״ת חת״ס ח״ו ליקוטים סימן פו, ובבאר שבע סוטה לב: כתב שצריך לשה״ק, וע״ש עוד בדף לג.], אם כן כיון שיש לנו ספק איזה מבטא אמיתי א״כ איך יצא במבטא אחר, ובשלמא במבטא אבותיו יתכן לומר שסומך הוא על המוחזק בידם מאבותיהם וא״צ לחשוש, אך לא כאשר רוצה לצאת במבטא אחר.

ויש מי שכתב להעיר ע״ד הלקט יושר שיש להוציא לפ׳ זכור ס״ת שמוחזק שהוא מדוייק. דהא כיון שנחלקו (ברכות יג.) אם מועיל קראה״ת דאו׳ בכל לשון, א״כ ע״כ דא״צ קדושת ס״ת, שזה חל רק באשורית, ולפ״ז ה״ה אפי׳ פסול בחסר ויתר, דלא גרע בזה מכל לשון. ואף שבכל לשון המועיל ע״כ מירי ביוונית שבשאר לשון פסול, מ״מ גם ביוונית אין בס״ת קדושה, ומ״מ מועיל לפ׳ זכור, וכיון שכן, נראה דלא פסלינן לקראה״ת ביתר וחסר, כיון דמבינים היטב גם בחסר ויתר ומועיל דלא גרע מכל לשון, וא״כ גם לפ׳ זכור שהס״ת כשר בכל לשון, לא קפדינן על חסר ויתר שמבינים ולא גרע מכל לשון. אמנם למעשה כיון דנח׳ בגמ׳, ואיכא למ״ד דצריך דוקא בלה״ק, אף דאפשר דחסירות ויתירות גם לדידיה אינו פוסל, מ״מ כיון די״א דפוסל, ומעכב לקרות מתוך ס״ת כשר שהוא בקדושת ס״ת (בלא חסר ויתר אות וכו׳) ע״ש, וכיון דיש ראשונים דס״ל דקריאת פ׳ זכור מה״ת, יש לחוש ולקרות מתוך ס״ת מהודר. [ראה בתשוה״נ ח״ב סי׳ שנג]. ואכמ״ל.

אם צריך להבין פרשת זכור כדי שתהא כאן זכירה

אך יש לדון מטעם אחר, דשמא כיון שענין המצוה הוא לזכור מעשה עמלק, כל שאינו מבין את הקריאה אין כאן שום תועלת בקריאתו, ולא שדרשינן טעמא דקרא, אלא דשאני הכא שכל מהות המצוה היא לזכור מעשה עמלק ולעורר איבתו ושנאתו, וכל שקרא ולא הבין הרי לא נזכר כלל במעשה עמלק וכאילו לא עשה כלום, ודו״ק.

וכה״ג מצינו לגבי ספירת העומר, שבשו״ת דבר אברהם (ח״א סי׳ לד) כתב, שנראה לכאו׳ שאין ענין הספירה שיוציא מלים של המספר מפיו, אלא עניינה שידע ויוחלט אצלו המנין שהוא סופר, ואם אינו כן, לא מקרי ספירה כלל, אלא קריאת מלים של הספירה בלבד, ולא הספירה עצמה. וע׳ במג״א (סי׳ תפט סק״ב) שכ׳, שמותר לספור ספירת העומר בכל לשון, ודוקא בלשון שמבין, ואם ספר בלשה״ק ואינו מבין לה״ק לא יצא, דהא לא ידע מאי קאמר, ואין זו ספירה. וכ״כ בשו״ת פני מבין (חאו״ח סי׳ קלב). אלא שבשו״ת שאלת יעב״ץ (ח״א סי׳ קלט) חולק על המג״א וס״ל שאפי׳ אם אינו מבין לה״ק סופר בה. וכ״ה בספרו מור וקציעה (סי׳ תפט), וכ״כ בערך השלחן (סי׳ תפט סק״ג). וגם בספה״ע מסיק הדבר אברהם (שם אות ה) ששפיר נחשב ספירה מספק, וכדמוכח מדברי הרז״ה והר״ן.

וכה״ג יש לעיין לגבי מצות סיפור יציאת מצרים, במי שקרא את ההגדה במרוצה מבלי להבין כלום, ולא נתן דעתו כלל וכלל למה שקורא, שלכאורה אין כאן זכרון ולא פרסום של יציאת מצרים. [אף שיש לחלק בזה דהכא גבי פרשת זכור גרע טפי שכל המצוה היא כדי לזכור, משא״כ התם י״ל שהמצוה לספר וגם בלי להיזכר וכו׳ יש כאן סיפור. ומ״מ יל״ע לגבי מצות זכירת יציאת מצרים שהיא המצוה שבכל יום. ודו״ק].

ולכאורה מעשים בכל יום שקורים קריאת שמע, ואין מדקדקין לתת לב במה שקורין זכירת יציאת מצרים, ולא שמענו שמפקפקים ע״ז לאמר שמי שלא כיון בפרשה שלישית של ק״ש לא יצא ידי חובת זכירת יציאת מצרים.

וראיתי מובא בשם יד אליהו שכתב שכיון שענין מצות זכירת יצי״מ היא ״לזכור״, א״כ כל

יד. אנשים הדרים במושב ובכפר שאין שם מנין שיתאספו בבית הכנסת לשמוע קריאת ספר תורה, צריכים לשבות בעיר במקום שיש שם מנין כדי לשמוע קריאת פרשת זכור שהיא מצוה מן התורה. יד)

שקרא בלא הבנה אין כאן זכירה. והקשו ע״ז מדברי המג״א והמשנ״ב (סי׳ ס סק״ד) שנקטו בתו״ד שגם בקידוש יוצא י״ח אע״פ שלא כיוון. וצריך לחלק בזה בין המצוה להזכיר יציאת מצרים בקידוש, לבין המצוה לזכור יציאת מצרים בכל יום ובכל לילה. [והמקור שמועיל בקידוש הוא ע׳ במג״א (סי׳ סב סק״א). והוא מתוס׳ (סוטה לב). וע״ע בשו״ת אבני חפץ (סי׳ טו אות ז) שכתב, דבקידוש לכ״ע בעינן כוונה דכתיב זכור].

ובספר אשרי האיש (חלק ג עמוד רעט) וכן בפסקי שמועות (פורים עמוד לד) כתב שא״צ להבין כל מילה בפרשת זכור, ודי להבין את הענין.

ובספר שבות יצחק (פורים תשע״ב עמוד קמא) כתב בשם הגרי״ש אלישיב זצ״ל שצריך להבין מה שכתוב. ובפירוש אשר קרך, פירש רש״י ג׳ פירושים, וכיון שכולם אמת יכול לכוין אחד מהפירושים.

ושם (פורים. עמוד קלח) כתב, דגם ידיעת הפסוקים אשר קרך וכו׳ היא מכלל המצוה, דאל״כ אין בידו אלא זכירת מלחמת עמלק. וכמו״כ לפי המבואר ברמב״ם שהמצוה היא לזכור בפה כדי לעורר השנאה שלא תחלש באורך הזמן, יש לזכור באופן שמעורר השנאה. וכ״כ החפץ חיים בס׳ המצוות הקצר (מ״ע עו) מ״ע לזכור מעשה עמלק והיינו לזכור בפה מעשיו הרעים ואריבתו עלינו, כדי לעורר לבבינו לשנוא אותו.

אם קריאת פרשת זכור בעשרה היא לעיכובא מן התורה

יד) בשו״ת תרומת הדשן (סימן קח) כתב, שבני היישובים שאין להם מנין בעיר, ורצונם ללכת אל הקהילות הסמוכות להם לימי הפורים, כדי לשמוע מקרא מגילה בציבור. צריכין ליזהר שיקדימו ביאתם גם לשבת פרשת זכור שהוא סמוך לפורים, ואדרבה צריך טפי שישמע קריאת פרשת זכור בצבור ממקרא מגילה. אף על גב דמקרא מגילה עדיפא, וכל מצות נידחות מפניה, מ״מ לדעת רוב הפוסקים נקראת היא ביחיד, אבל קריאת פרשת זכור כתב הרא״ש (פ׳ שלשה שאכלו, ברכות פ״ז סי׳ כ), דעשה דאורייתא הוא לקרותן בעשרה, ודוחה ל״ת דלעולם בהם תעבודו. להכי שיחרר רבי אליעזר עבדו, כדי להשלימו לעשרה. והאשיר״י, ובתוס׳ שנ״ץ כתבו, דאין שום קריאה מדאורייתא רק פרשת זכור. ובתוס׳ (פ״ב ברכות) פירשו, דפרשת זכור ופרשת פרה אדומה חייבים לקרותן מה״ת. וכ״ה בסמ״ק, וזה שאנו קורין פרשת זכור קודם פורים. וא״כ צריך ליזהר יותר שישמע קריאת פרשת זכור בעשרה, ממקרא מגילה בזמנה, אלא שהעולם לא זהירי בהכי. ע״כ.

ודברי תה״ד הובאו בב״י (סימן תרצ), וכתב שם, וכל מיני היתרים אלו שכתבו המפרשים להקל בשמיעת קריאת התורה, אינם ענין לפרשת זכור, שהיא מן התורה בעשרה, כמבואר בדברי הרא״ש, ובדברי סמ״ק. והתוס׳ (ברכות יג.) כתבו דפרשת זכור ופרשת פרה הוו דאורייתא. ע״כ. וכן הוא בשו״ע שם: וכ״ז אינו ענין לפרשת זכור ופרשת פרה שהם בעשרה מדאורייתא, שצריך ״לכוין״ ולשומעם מפי הקורא. וכן בש״ע (תרפה סעיף ז), וז״ל: י״א שפרשת זכור ופרשת פרה אדומה חייבים לקראם מדאו׳, לפיכך בני הישובים שאין להם מנין צריכים לבא למקום שיש מנין בשבתות הללו כדי לשמוע פרשיות אלו שהם מדאורייתא. וע״ש בביאורי הגר״א.

ועיין בשער הציון (סק״ה) שאף שהתרומת הדשן כתב דמצות עשה מן התורה לקרוא פרשת זכור ״בעשרה״ אינו יודע שום מקור לזה, ומ״ש

הרא״ש (ברכות מז:) גבי ר׳ אליעזר ששיחרר עבדו, דהיינו לקריאת פרשת זכור, היינו משום דעיקר פרשת זכור היא מן התורה, ורבנן תקנו לקראתה בציבור. אבל לא שיהיה מן התורה לקוראה בעשרה. ועיינתי בהרא״ש ואין הכרח לדברי תרומת הדשן, וצ״ע. עכ״ד.

וכבר קדמוהו בזה הגר״ש הכהן מוילנא בשו״ת בנין שלמה (או״ח סי׳ ז דף י׳ ע״א ד״ה וגם כן), והגר״ח ברלין בשו״ת נשמת חיים (סימנים עד, עה) ועוד, דבפרשת זכור גופא לא מצינו שצריך לקרותה בציבור מן התורה, ובאמת שיש לתמוה מאד על התה״ד שכתב בדעת הרא״ש שמה״ת צריך עשרה לקריאת פ׳ זכור, וכן הוא בש״ע ובמג״א, וכנראה גם רבינו הגר״א ז״ל מסכים לזה, דליתא הכי בהרא״ש כלל, ואדרבה משיגרת לשון הרא״ש משמע שקריאה בעשרה הוי מדרבנן, רק שעצם הקריאה הויא מדאורייתא, שהרי כתב בזה״ל וכו׳, וממה שכתב תחילה שעיקרו מדרבנן, משמע דאילו פרשת זכור עיקרו מיהת דאורייתא, אבל העשרה מדרבנן, ולכן דעת התה״ד צע״ג. עכ״ד.

ועוד העיר בנשמת חיים שם, דאם כדברי תרוה״ד, א״כ מאי מקשה הש״ס (ברכות מז:) על ריב״ל דאמר תשעה ועבד מצטרפין מהא דהוצרך ר״א לשחרר עבדו להשלימו לעשרה, לישני דמעשה כי הוי בפרשת זכור הוי, דמן התורה צריך עשרה דוקא, ולכן עבד מצטרף, וריב״ל מיירי לקדיש ולקדושה ולתפלה בצבור, שחיוב עשרה בהם אינו אלא מדרבנן, משום הכי עבד מצטרף. ובאמת אנכי מצטער מזה, להקשות על כל הפוסקים ועל רבינו הגר״א ז״ל בתוכם ולהשאר בקושיא, ומחמת כן חשוד אני בעיני שאנכי מוטעה, ולא לתלות את הטעות ברבותי הגדולים ממני, שעפר אנכי תחת כפות רגליהם. עכת״ד. ובריש דבריו שם כתב, שזה מלפני שנים רבות כתב, שיכול לקיים מצות זכירת עמלק גם ביחידי, וא״צ לזה עשרה.

וכיוון לזה ג״כ בשו״ת יבי״א (ח״ח או״ח סימן נד אות יג), והביא שכן העיר ג״כ בשו״ת ציץ הקדש (סי׳ נא ד״ה וקצת) די״ל שכוונת הרא״ש שעיקר המצוה מן התורה, והגם דלשון הרא״ש ״דמיירי בעשרה דאורייתא״ לא משמע כן, מ״מ בתוספות הרא״ש שם כתוב ״בעשה דאורייתא״, ולעולם שהעשרה רק מדרבנן. ע״ש. וכן בשו״ת תורת חסד מלובלין (או״ח ר״ס לז, דף צו:) כתב לדחות כן (בסוגריים). ע״ש.

וא״כ מצינו להקת אחרונים דס״ל שאפילו לדעת הרא״ש א״צ ״עשרה״ מדאורייתא לקריאת פרשת זכור. ועיין בשו״ת תורת חסד שם בהמשך דבריו, ובשו״ת מהר״ם שיק או״ח (סימן של), ובשו״ת זכר שמחה (סי׳ עה), מה שכתבו בזה. וי״ל. [ולשון תוס׳ הרא״ש (סוטה לב:): לימא קסבר רבי כל התורה בכל לשון נאמרה, פרש״י לקרות בבית הכנסת, וקשה דלא אשכחן לקריאת התורה ׳בבית הכנסת׳ שיהא מצוה עליה מן התורה אלא תקנת עזרא היא, ומיהו אשכחן קצת קריאות שהן מן התורה כגון פרשת זכור ופרשת פרה וכיוצא בהן וכו׳].

ולכאורה קצת ראיה דלא כדברי תרומת הדשן, מהמבואר בגמרא (ב״ב כא:) גבי יואב בן צרויה שטעה וקרא תמחה את זכר (בקמץ) עמלק. ואם איתא דצ״ל קריאת פרשת זכור בכל שנה בעשרה מן התורה, היאך לא שמע יואב אף פעם קריאת הפרשה כראוי בצבור, ומסתמא קראו זכר בציר״י, ואם קרא בקמ״ץ היאך לא תיקנוהו השומעים, אלא ודאי שאין זה אלא מדרבנן, ובזמן יואב אכתי לא תיקנו לקרותה ברבים, אלא כל אחד היה קוראה בפני עצמו בפיו. ועיין בשו״ת ערוגת הבושם (סי׳ רה), ובשו״ת מהר״ם שיק (סימן שלו), ובשו״ת ציץ הקודש (סי׳ נא אות ג).

ומקשים בזה איך לא ידע יואב הפרשה של שמואל ושאול במלחמת עמלק, והרי לפ״ז היה יודע שהחיוב בעמלק הוא גם אנשים וגם נשים וגם הבהמות וכו׳. וצ״ע. וראה בס׳ פרדס יוסף החדש (פ׳ כי תצא). ועוד מקשים איך טעה רבו של יואב, והרי מה טעם לחלק בין זכרים לנקבות, ותרצו שהעלה על דעתו, דכיון דבאומות הלך אחר הזכר (קדושין סז.) א״כ העיקר החיוב שם להכרית הזכרים. וכ״ה במורה נבוכים (ח״ג פרק נ) דהמצוה במחיית עמלק היא

תלויה באב, דמי שאביו מעמלק הוא זה שמצוה למחותו אע״פ שאמו מאומה אחרת, ומי שאביו מאומה אחרת אין חיוב להמיתו. ובס׳ טעמא דקרא להגאון ר״ח קניבסקי שליט״א עמד לבאר מדוע באמת כתבה התורה לשון כזו שיכולה לגרום טעות, שיוכל הטוענה לומר דרק את הזכרים צריך להרוג, וביאר דבמכילתא איתא, דתמחה את זכר עמלק, קאי על המן, ואצל המן לא ניתלו הנקבות לכן כתבה התורה לשון כזו, ע״ש. אך עדיין צ״ע. ופשט הכתוב לא קאי על המן. ובפרד״י (פר׳ בשלח אות קכג) כתב, דלכך ציווה הקב״ה למשה, ושים באזני יהושע כי מחה אמחה וגו׳, בכדי שלא יבואו לידי טעות כזו של זכר וזכר, לכן שים באזניו ותאמר לו ברור שידע שהמצוה היא גם על הנקבות.

אלא שמרן הביא דברי תרומת הדשן להלכה. וגם הפרי חדש (בסימן קמו) הבין בדברי הרא״ש כמ״ש בתרומת הדשן. [רק שתמה ע״ז דמנין לומר כן]. וכ״ה בבאר שבע (סוטה לט), ועוד רבים מרבותינו. והגר״ח ברלין גופיה כתב שכן דעת המג״א וכן נראה ג״כ דעת הגר״א. גם בלקט יושר (ח״א עמוד קנד) הביא בשם מהר״י אוברניק שג״כ הביא כדברי תה״ד שצריכים לבוא לשמוע במנין, ושאם אינם יכולין לבא כלל למנין, נראה לו שיש להם לקרוא פרשת זכור בניגון וטעמים, וראיה ממה שכתבו גבי יוצר, דקדושה לא נתקנו ליחיד, ואין לו ליחיד לאומרו אלא בנגון וטעמים. [וכ״ה בהגמ״נ (ד׳ פרשיות אות מז) וברמ״א (ס״ס תרפה), שאם א״א אפשר להם לבא, מ״מ יזהרו לקרותם בנגינתם ובטעמם].

ומיים שם, שמ״מ מותר להפטיר פרשת זכור בקטן, כיון שהחזן קורא, אע״פ שהיא מ״ע וחייב לקרות בעשרה, כדמוכח קצת באשי׳ (ברכות מז:) גבי ר״א ששיחרר עבדו. ועוד שמעתי שאין כתוב בתורה שזה השבת דוקא מצותו ולא בשבת אחר, מ״מ שמעתי שמקצת גדולים נהגו להפטיר בגדולים. והיה (בעל תה״ד) קורא פרשת זכור שנים מקרא ואחד תרגום, משא״כ בשאר פרשת יום טוב וכדו׳, וכן היה מעביר של פרשת פרה, כיון שכתבו תוס׳ שאנץ או פסקי תוס׳ שגם פרשת פרה מן התורה. ע״כ. וכ״ז שייך לשיטתיה, שמעצם התקנה הוא לקרותה בציבור. [וכבר הערנו לעיל דשמא יש למצוא סיוע לדברי מרן ותה״ד, מתשובת רב האי גאון שהובאה בספר העיתים (סי׳ קפד) וז״ל, ונשאל רבינו האי לענין גברי דמיכנפי בשבת פרשת שקלים וכיוצא בה וכו׳, עי״ש. ולכאו׳ משמע שהיו מתאספים לקריאת פרשיות אלו יותר משאר שבתות. וצל״ע בזה].

ומ״מ צריך ליישב קושיית האח׳ הנ״ל, מנ״ל לחדש כן שמה״ת צריך עשרה לקריאת פ׳ זכור. והנה יש כאן כמה דינים. א. שצריך לקרוא בפה ואין די בלב. ב. שצריך לקרוא מתוך הכתב. מתוך ס״ת. ג. ושצריך לקוראה בציבור. וברמב״ן עה״ת (דברים כה יז) הביא דברי הספרא (בחקותי פרשה א ג), יכול בלבך, כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמורה, הא מה אני מקיים זכור שתהא שונה בפיך. וכן בספרי (תצא קסו), זכור את אשר עשה לך עמלק, בפה. לא תשכח, בלב. וכתב, ולא ידעתי מה היא הזכירה הזו בפה, אם לאמר שנקרא פרשת עמלק בציבור, ונמצינו למדין מה״ת בשניה זכור (מגילה כט.), ויהיה סמך למקרא מגלה מה״ת, והנכון בעיני וכו׳. ע״כ. והרמב״ן מפרש שבא לומר שאין די בקריאה בעלמא, אלא צריך לספר את מעשה עמלק בפרטות, ולהעבירו לדורות הבאים. ע״ש. מ״מ מבואר שאם הברייתא כפשוטה, מוכח שצריך לקרות פרשת עמלק בציבור, וזה סיוע לדברי תה״ד ומרן.

והנה בגמרא (מגילה יח.) איתא הקורא את המגילה על פה לא יצא, מנלן, אתיא זכירה זכירה, כתיב הכא והימים האלה נזכרים ונעשים, וכתיב התם כתוב זאת זכרון בספר, מה להלן בספר אף כאן בספר. [אך אכתי לא שמענו בציבור]. וכתב הריטב״א (שם יז:) שיש לנו קריאות בחיוב מן התורה כגון פרשת זכור דאמרינן לקמן זכור בפה, וכן פרשת פרה. ע״כ.

גם בספר האשכול (ח״ב הלכות פורים עמוד לב) כתב,

ושמעת מהאי שמעתתא דזכירת עמלק נמי ספר בעי, דאי האי לא בעי בספר, מקרא מגילה נמי לא בעי ספר, דהא אתיא זכירה זכירה מזכירה דעמלק, ע״כ. ולפי דברי האשכול שאם פרשת זכור לא בעיא ספר הוא הדין מגילת אסתר, יש להוסיף, דהנה מרן בבית יוסף (סוף סימן תרצא) הביא דעת בה״ג שמגילה גם בזמנה חייב בעשרה ואפי׳ דיעבד, וכן בשם המרדכי כתב שאפי׳ דיעבד לא מצא עשרה לא יברך עליה כיון שאינו מחוייב. ובארחות חיים כתב שכ״ד קצת גאונים, והראב״ד הכריע שאם יש מנין בעיר די בכך. ע״ש. ולפי שיטה זו צריך לומר שכל שכן פרשת זכור, שהרי ילפינן מגילת אסתר מפרשת זכור, וכמ״ש האשכול. ושמא יל״ד דעשרה שאני שהוא משום פרסומי ניסא. ועוד די״א (ריטב״א מאירי הר״ן נמוק״י וכ״מ בב״י) שבמגילה גם נשים מצטרפות למנין עשרה, אבל בפרשת זכור ל״ש לומר כן. ועיין.

ובתורה תמימה (דברים פרק ט׳ הערה א) הקשה שבתו״כ (ר״פ בחוקותי) איתא דרשה זו גם על זכור את יום השבת, וכן זכור את אשר עשה ה׳ אלהיך למרים, וזכירת מעשה העגל. וא״כ למה מנו רק מצוה לקרות בתורה פ׳ זכור. ולהלן (פכ״ה הערה ר) תירץ שיוצאין ממילא ע״י קריה״ת בכל שנה, ומה שקורין זכור קודם פורים הוא רק מנהג חכמים. אך בספר קרן אורה (ברכות ג.) תירץ, דבע״כ צ״ל דלאו גזירה שוה מעלייתא הוא, אלא גילוי מילתא בעלמא, כיון דזכירה דעמלק בספר הוא, והמן גם כן מזרע עמלק הוא, על כן הוא נזכר גם כן בספר. וע׳ בזה בנחל אשכול ע״ס האשכול שם. וע״ע בפנ״י שם (דף יז:) שכתב לדון עוד דשמא אין יוצאין בפרשת זכור רק בלשון הקודש, והוכיח כן מד׳ התוס׳. ע״ש.

אפשר שכך קיבלו מסיני לקרות פרשת זכור בציבור בחודש אדר

ואפשר לבאר עוד, שכך היתה הקבלה בידם מדורות קדומים, שיש לקרות פרשת זכור בציבור ומתוך ס״ת, בכל שנה סמוך לי״ד אדר. ואף שעדיין לא היה פורים, מ״מ אפשר שכך קיבלו. ועוד די״א שמלחמת עמלק היתה בי״ג אדר. וא״כ כבר היה תאריך זה בידם. וביותר יש לומר כן לפי שיטת הסמ״ק (מצוה קמז), שמנה בכלל מצוות עשה, מצוה לזכור מעשה עמלק, דכתיב זכור את אשר עשה לך עמלק, וזהו בשבת שלפני פורים שמזכירין פרשת זכור. ומשמע דר״ל שכך קיבלו מסיני, שגדר המצוה של זכירת עמלק, היא לקרותה בציבור אחת בשנה. ואולי קבלו ג״כ לקרותה בשבת שלפני פורים, ודו״ק. [וזה דלא כמ״ש המג״א, וכבר קדמו בלקט יושר הנ״ל, שמה״ת אפשר ביום אחר בשנה. ועוד ס״ל להמג״א שמועיל ג״כ פ׳ יבא עמלק]. ועכ״פ נוכל לומר שקיבלו שצריך לקרותה בציבור, ככל סדר קריאה בצבור.

והעירוני שכ״כ בשו״ת דברי יואל (חאו״ח סי׳ לג), שאחר שהאריך בזה, העלה שכך היתה הקבלה מסיני, ונמסר הדבר בלחישה דור אחר דור, לקרות פרשת זכור באדר בשבת שלפני פורים העתיד להיות יום טוב בימי מרדכי ואסתר, ע״ש באורך. וראה להלן בדיני תענית אסתר שהבאנו די״א שמלחמת עמלק בדורו של משה, היתה בי״ג באדר.

והלבוש (סי׳ תרפה) כתב, ואע״פ שאם היא דאורייתא אין בה טעם למה קבעוה בשבת זו, ואדרבה בחודש אייר היה לנו לקובעה, שכן היתה מלחמת עמלק בהיותם ברפידים, ואפשר שמן התורה לא נצטווינו לעשות בשבת זו, אלא מ״ע היתה לעשותה באחד מן שבתות השנה באיזה שירצו ומסרה ליד ב״ד, אלא שבימי מרדכי ובית דינו קבעוה לסמכה בכל שנה למעשה המן שהיה מזרעו, עכ״ל.

ולעיל הבאנו מהחזקוני עה״ת (ר״פ תשא) שכתב שפרשת שקלים נאמרה למשה בר״ח אדר. ובס׳ פתרון תורה (פ׳ זאת חוקת התורה) איתא, שארבע פרשיות שנה משה באותו היום, ״שאמר לו הקב״ה יהיו קוראין לפני פרשה בזמנה״, בר״ח שחל להיות בשבת קורין פרשת שקלים, ובשניה זכור, ובשלישי פרה אדומה,

וברביעי החדש הזה״. ע״כ. ולכאו׳ משמע שכך קיבלו ממשה, לקרות פרשיות אלו בס״ת ובציבור. ועיין. ובתנחומא (תשא סי׳ ג) איתא, משה לימד תורה לישראל והדריכן למצות, ונתן להם סדרי תורה ופרשיות שקוראים בהם בכל שבת ובכל חדש וחדש ובכל מועד, והם מזכירים אותו בכל פרשה ופרשה, ובפרשת שקלים אמר משה, רבש״ע משאני מת אין אני נזכר, א״ל הקב״ה, חייך, כשם שאתה עומד עכשיו ונותן להם פ׳ שקלים ואתה זוקף את ראשן, כך בכל שנה ושנה שקוראין אותה לפני כאלו את עומד שם באותה שעה וזוקף את ראשן. ע״כ. וגם מזה יש סמך קצת לומר שכך קבלו ממשה (פי׳ או מה״ת ממש, או עכ״פ מתקנת משה. ודע, שגם אם משה תיקן לקרוא בתורה, אפשר שלא תיקן בתורת חיוב אלא הנהיג לעשות כן), לקרות פרשיות אלו בס״ת ובציבור. ויל״ד.

עוד יש ליישב דברי תה״ד ומרן, שהנה הגר״ח ברלין זצ״ל כתב ששנים רבות כתב שיכול לקיים מצות זכירת עמלק גם ביחידי, וא״צ לזה עשרה. עכ״ד. אך אינו מוכרח, שיתכן שמ״מ הכל מודים שמדרבנן מיהת צריך עשרה לפרשת זכור, ובזה ניחא טפי מדוע הוצרך ר״א לשחרר את עבדו, ואם איתא כדברי הגר״ח ברלין שעשרה אינם לחיובא בפרשת זכור אף מדרבנן, א״כ מדוע שחרר את עבדו, ומה בכך שעיקר המצוה היא מן התורה, ויל״פ בזה. ומעתה י״ל שתה״ד ומרן ס״ל שדחוק הוא לחדש שמן התורה אין צריך ציבור, ובאו חכמים וחייבו חיוב חדש שצריך לקרותה בציבור (פי׳ מדין פרשת זכור. זולת הדין של דברים שבקדושה שצריך עשרה), אלא כיון שמצינו שיש חיוב לקרותה בעשרה דוקא, אם כן מסתברא שאף הוא מן התורה, וכל זה היה קבלה בידם שצריך לקרותה בספר תורה ובציבור.

וע״ע בקרן אורה (ברכות ג. ד״ה ואיידי) שכתב עוד באופן אחר, שמסרו הכתוב לחכמים, והם קבעו לקרותה בציבור אחת לשנה, והטעם שנתשנתה זכירה זו שמצותה בציבור, משאר הזכירות, צריך לומר כיון שכוונת הזכירה היא לנקום נקמת ה׳ מאת החטאים האלה, וזהו דבר המוטל על הציבור הוא. ע״ש.

והנה המהרי״ץ בשו״ת פעולת צדיק (ח״ב סימן צז) כתב, והוי יודע דלמסקנת כל הפוס׳ חוץ מהב״ח, כל הקריאות הן פרשיות השבתות והן פרשיות המוספין ואף בד׳ פרשיות, הכל הם מדרבנן, כמ״ש רמ״א (סי׳ רפב ס״ד) דקטן יכול לעלות לספר תורה ולקרות, דכולם הם זכר, פרשת פרה זכר למה שהיו הטמאים צריכים לטהר עצמם ברגל, ופרשת החדש זכר לפסח שצריכין בזמן המקדש, ופ׳ שקלים זכר לשקלים שהיו גובים לצורך הקרבנות. גם פ׳ זכור זכר לנס שנעשה בימי המן, דתקנת מרדכי ובית דינו הוא, דקודם נס המן לא היו קורים באדר זכור, וכ״כ בס׳ הנק׳ בית תפלה. והן אמת שבסמ״ק כתב דבשבת פורים שקורין פ׳ זכור אנו יוצאין בזה ידי חובת זכירה, אבל מלשון הרמב״ם והסמ״ג משמע שמצות זכירה בכל יום, עיין בספר חרדים (דף כב). ואפשר שאף לדברי הסמ״ק אנו יוצאים ידי חובת זכירה במה שקורין בשבת פרשת תצא, ולכן בשבת זכור כיון שהזכירה בכל יום מצוה מן התורה לד׳ הרמב״ם וסמ״ק אין להעמיד קטן לכתחלה ואם עמד יזהיר לצבור לומר עם הקטן בלחש מלה במלה, ובזה יוצאים לכולי עלמא שאין המצוה תלויה בקריאה בס״ת דוקא. ולנוהגים לומר בכל יום בקדיש ויאמר כי יד על כס יה כדעת התיקונים, אין צריך לזה וכבר יצאו בזה לדעת הכל. וכתב בספר חרדים שם שכך היה נוהג לומר בפתיחת הקדיש ויאמר כי יד על כס וכו׳. הרב הגדול מהר״י אבוהב ומהר״י דילאון ע״ה, וכן היה אצלינו מנהג הקדמונים כן. ע״כ.

ויש להעיר על זה, שהרי מפורש ברבים מהראשונים שחובה לקרותה דוקא בס״ת, ולמדו כן מדברי הגמ׳ (מגילה יח.) וכנ״ל. ומרן פסק שבני הישובים צריכים להקדים בואם קודם שבת כדי לשמוע פרשת זכור בעשרה. ומ״ש מהרי״ץ שפרשת זכור נתקנה רק בימי מרדכי ואסתר זכר לנס שנעשה בימיהם, הנה

בראשונים: התוס', תוס' שאנץ, תוס' רבינו יהודה, האשכול, סמ"ק, הרשב"א, הריטב"א, הרא"ש, תה"ד, ועוד, מבואר דעכ"פ פרשת זכור היא מן התורה ולא תקנה מאוחרת. ועל כן אינם יוצאים ידי חובה במה שהציבור קורין בלחש עם הקטן מילה במילה. ועיין עוד במגן אברהם (ס"ס קלה), ובפרי מגדים (סי' קמג), ובשו"ת ערוגת הבושם (סימן רה), ובשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סימן שלו), ובשו"ת עין יצחק (אורח חיים סימן א' אות ה).

ולענין מעשה, אם אין עשרה, מ"מ מוציאים ספר תורה וקוראים בו פרשת זכור בלי ברכות, משום דשיטת כמה פוס' שא"צ עשרה לפרשת זכור, וי"א שאין צריך אף ספר תורה, ולשיטתם מה שקוראים בעשרה הוא אסמכתא בעלמא מונקדשתי בתוך בני ישראל, ולענין ברכות איירי, אבל לצאת ידי חובה דאורייתא איה"נ יוצאים גם כשאין עשרה.

ולכן יקיימו מה שיכולים, ויסמכו ג"כ על פרשת כי תצא. וגם יחיד שרצה לקרות שנים מקרא ואחד תרגום מתוך ספר תורה כשר, אטו איכא איסורא בהא, ועיין בספר חזון עובדיה (ח"ב בריש הספר) שכן היה נוהג האר"י ז"ל לקרוא שנים מקרא מתוך הספר תורה.

ואמנם י"ל, דגם למ"ד שעשרה וס"ת דרבנן, כיון שאמרו חכמים דצריך לקרוא פרשת זכור בספר תורה בעשרה, כל שקראו ביחיד עקרו חכמים מצות זכור. דכל שהוסיפו חכמים במצוות של תורה באו להפקיע וכו', וכעין מה שכתבו הפוס' לגבי קידוש על היין, שאינו יוצא ידי חובה אף מן התורה בתפילה, וכדברי התוס' (סוכה ג.) גבי ישיבה בסוכה שלא קיים מצות סוכה מימיו. ע"ש. ואמנם הריטב"א וכן הר"ן (פסחים קטז:) חלקו על זה, וס"ל דהוא רק הוספה על מצות התורה, אבל לא עקרו חיוב המצוה מן התורה כשלא קיים את מה שהוסיפו חז"ל. וכן הוא בתר"י בברכות. ועיין בזה בשו"ת יביע אומר חלק א' (חאו"ח סימן טו ובהערה שם). אלא שיש לומר שגם להתוס' בסוכה הכא לא ביטלו מצוה מן התורה אם קראה ביחיד. דיש לחלק בין מה שאמרו בסוכה (ג.) לנידון דידן. ודו"ק. ובילקו"י שבת כרך א' חלק שלישי הבאנו עוד חילוק, די"א שגם למ"ד שאינו יוצא י"ח קידוש בתפלה, הוא רק כאשר יש לו יין, לא כן אם אין לו יין. וראה עוד בחזון עובדיה (פורים, עמוד ו).

מה יעשה מי שלא שמע פרשת זכור בשבת זכור

ולכאורה אם יש יכולת בידו לאסוף י' אנשים ויקראו בתורה פרשת זכור בלא ברכות ראוי שיעשה כן. ואם אין באפשרותו יקרא מתוך ס"ת אפי' כאשר הס"ת מונח בארון הקודש. ואם א"א לו, יקרא עכ"פ מתוך חומש בלא ברכה ועם טעמים. [וכמ"ש הרמ"א בהג"ה. ובשו"ת בנין שלמה (סימן נד) כתב, דבפרשת זכור כיון שהמצוה היא על כל יחיד, לכן אם אין ס"ת חייב היחיד לקרוא מהחומש, משא"כ בשאר חיובי קריאת התורה, כשאין ציבור אין היחיד חייב כלל]. וגם יכוין לצאת בפרשת ויבא עמלק שקוראים בפורים ויאמר לש"צ שיכוין עבורו. וכיון שיש חולקים וס"ל שאינו יוצא בפ' ויבא עמלק, כשיגיע לפרשת כי תצא יכוין לצאת ויאמר לש"צ שיכוין עבורו.

והחיד"א בברכ"י (סימן תרפה אות ג) כתב במעשה שהיה שעשרה אנשים שלא שמעו קריאת התורה, ובאו אח"כ לבית הכנסת, והוציאו ס"ת, ועלה אחד וקרא בספר תורה פרשת החודש, ובירך לפניה ולאחריה. ובעיני לאו שפיר עבוד, חדא דהני דלא שמעי וקריאת התורה באותה שבת כלל, מאי אולמיה דפרשת החדש מתקנת נביאים לקרות בשבת בפרשת השבוע, דהם חששו לפרשת החודש ולא חיישי לסדר היום. ותו, דהשתא היכן מצינו שיקרא חד גברא בספר תורה. וכיון שבביהכ"נ ההוא קראו שם שבעה בסדר היום, ופרשת החודש והפטרה, כדת מה לעשות, הני דאתו השתא שהתפללו כבר, מי התיר להם שיעשו מילתא חדתא כי האי. וקרוב שיהיה ברכת העולה בספר תורה ברכה לבטלה, דלא תקון אלא שבעה גברי, ובסדר היום והחודש. וזה דבר חדש שיקרא חד גברא בפרשת החדש, ותו לא. ואי הוו קרו ז' גברי

בפרשת החודש כבר יש סברא בעולם, דאיכא מאן דאמר בשלהי מגילה (ל:) דמפסיקין בפרשיות וקראו בהחודש לבד וכו'. ומ"מ כיון דפסקו הפוסקים דאין מפסיקין הפרשיות, וכן נהגו כל ישראל, ודאי דלא הוו מצו למיקרי ז' פרשת החדש לבד. ע"כ.

ומה שהקשה החיד"א מאי אולמיה דפ' החדש מתקנת נביאים לקרות פרשת השבוע, זהו לפמ"ש החיד"א שם שלכל הדברות פ' שקלים והחודש לאו דאו', אך כבר הבאנו די"א שגם פרשת שקלים והחודש הם מן התורה.

ובשו"ת משפטי עוזיאל (ח"ג או"ח סי' טו) העיר ע"ד החיד"א בזה, והעלה שם שצבור ששכחו לקרוא אחת מד' פרשיות, ואפי' החזירו את ס"ת, חוזרים ומוציאים וקורין. ועי' היטב במ"ש החיד"א בספר לדוד אמת (סימן ט). וכתב שם שבברכ"י נעזר מאיזה סברא שאינה הלכה, ואכמ"ל. ודוק במה שכתבתי שם ומ"ש כאן. ע"כ. ושם באות ב' כתב שיקראו ג' פרשיות. ע"ש.

ובשו"ת ציץ אליעזר (חלק ט"ז סי' כא) כתב, שגם החיד"א מודה בפרשת זכור שצריך לקרוא לחולים וכיו"ב, שמותר לקוראה באדם אחד. ע"ש. ומ"מ להלכה אין לברך. וע"ע בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' עא אות ה. ובח"ב סי' טז) דאם לא קראו פרשת שקלים בשבת זו, לא יקראו במנחה רק יניחו לשבת הבאה, וע"ש בשם הזוהר. אך בדגמ"ר (או"ח סי' קלה) כתב דאם לא קראו בשחרית ובאו הקהל בשעת מנחה יקראו במנחה ז' גברי. וכ"פ המ"ב שם (סק"ה). וראה להלן.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ד סימן עא) נשאל כאשר באו לביהכ"נ במנחה של שבת, הרבה אנשים שלא היו בשחרית, ולא שמעו פ' זכור, אם אפשר לקרא להם בשעת מנחה, או להגיד להם שישתדלו לצאת בקריאת פ' פורים או בפ' כי תצא. אלא שקרוב לשמוע שלא יעשו זאת, והרב שהי' בביהמ"ד לא הסכים לקרוא להם במנחה. והביא מ"ש בשערי אפרים (שער ח צ"ה) שקריאת ד' פרשיות אין לה תשלומין לשבת אחרת, שעבר זמנו בטל קריאתו, ואילו במהר"ם שיק (או"ח סי' שלה) פסק דאפשר להשלים, ומסתבר כהשער אפרים. וא"כ י"ל שלכן ישלימו במנחה דעדיין חיוב של יום קיים. ובזכור לאברהם (ח"א ערך ס"ת) כ' דאם לא קראו פ' שקלים בשחרית יקראו במנחה וכה"ג בשבת ר"ח, אך שם (ח"ג או"ח סי' צא) הביא מהרב יוסף אומץ (סי' כז) שאם שכחו ולא קראו פ' שקלים והגיע כבר שעת מנחה אין לה תשלומין. ואף דאפשר דפ' זכור דאו' עדיפא, מ"מ הרי י"א שאפשר לצאת בפורים או בפ' כי תצא. ואע"פ שציבור שלם קבוע שבטלו בשחרית, והיו קורין אותו במנחה, היינו מניחין להם, בפרט בלי ברכה, מ"מ בנ"ד שהצבור עצמו קראו, אלא שהיו כמה מפירי תורה שלא חששו לבא לביהכ"נ שחרית, כבטולם שאר דיני התורה, אין נ"ל להוציא בשבילם ס"ת במנחה אלא יסתפקו בפ' ויבא עמלק שבפורים או בפ' כי תצא כנ"ל, ואם לא יחושו גם לזה, אין אחריותם עלינו.

ולגבי פרשת זכור ופרה י"א שרשאים לברך על קריאת פרשה זו בלבד אע"פ שאין ז' גברי, כיון דלמ"ד שהם מה"ת, היא תקנה בפ"ע ולא שייכת לסדר קריאת התורה של כל שבת, ולכן יכולים לקרות לבד, כפי שהיתה מעיקר מצוותה ע"פ משה או מסיני, לקרות פרשיות אלו לבדן. וי"א עוד שרשאין להוציא ס"ת אפילו בשביל יחיד שלא שמע ואף בברכות ובלבד שיהיו שם עשרה. [ע' בזה בתשוה"נ (ח"ג סי' רכא) בשם הגרי"ז מבריסק]. ובשו"ת ציץ אליעזר (חלק טז סימן כא), ובתשוה"נ שם כתב בשם הגר"ש וואזנר זיע"א דלהלכה ודאי אין לו לברך על קריאתה, אלא יקרא בלא ברכות, דסב"ל.

ונפ"מ גם לגבי חולה שלא יכל לשמוע פרשת זכור. ובספר אשרי האיש (עמ' רפ) כתב בשם הגריש"א שחולה שלא שמע פ' זכור, צריך שיהיו עמו י' אנשים וז' מתוכם שלא שמעו קריאת זכור, כדי שיהיה אפשר לקרות לו עם ברכה, ואם אין שם ז' אנשים שלא שמעו, יקראו לו בלי מנין ובלי ברכות. ובספר שבות יצחק (פורים תשע"ב. עמוד קמג) כתב, שאנוס שלא

שמע פ׳ זכור, ורוצה להוציא ספר לקרוא, אינו יכול לקרוא בלי ברכות. ויכול לקרות בבוקר ולברך את ברכות התורה שמברך בכל בוקר קודם שיקרא בציבור. ושם (עמוד קמב) כתב, שלקריאה שמצותה בספר, ודאי צריך ס״ת כשר, ואם נמצא טעות, וכן אנוס שלא שמע פרשת זכור, וכן בעל תשובה, סומכין על כמה צירופים, או שאין החיוב לקרוא בתורה בכל שנה ושנה, או כמאן דאמר שיוצאים באמירה בפה, או שהחיוב מן התורה הוא רק בשעת מלחמה. ע״כ.

ובספר חשוקי חמד (מגילה כג:) הביא מעשה, שהגאון ר׳ ליב גורביץ זצ״ל חלה ולא שמע זכור, ולמחרת אסף עשרה יהודים וקרא זכור בלי ברכה, (ולא חשש לד׳ התורת רפאל ועוד דס״ל שאסור לקרות בציבור בלא ברכה), ואח״כ שאלו את הגריש״א למה לא שמענו שנוהגים כך כולם, והשיב, שאולי סומכים עמ״ש המנחת חינוך (מצוה תרג) דלשי׳ החינוך אין חיוב כל שנה ושנה לקרות זכור, ובפעם אחת בחיים יוצא י״ח מה״ת. ע״כ.

ולענין מעשה נראה כמו שכתבנו, לקרוא בלא ברכה, ומנהג העולם בזה אינו מבורר כלל, וגם אינו הכרח לענין הלכה. ובשו״ת בצל החכמה (חלק ו׳ סימן מד) נשאל במי שהיה חולה ולא יכל לשמוע קריאת פ׳ זכור, וגם לא בפורים פרשת ויבא עמלק, אם ראוי לו שיתאמץ ללכת לביהכ״נ בשב״ק פרשת כי תצא כדי לשמוע קריאת פ׳ זכור כדי שיצא מצות דאו׳ של זכור. וע״ש מ״ש בזה.

וע״ע בשו״ת יביע אומר חלק ח׳ (או״ח סימן נד אות ו) שתמה עמ״ש בדרשות חת״ס (ח״ב דף רסח.), די״ל שזכירת עמלק הויא ביום דוקא ולא בלילה. ובתו״ד שם הביא שבספר אחד מחכמי הזמן, כתב, שהגאון רבי חיים עוזר הורה לקרות פרשת זכור בליל שבת בלי ברכה בשעת הדחק. והוא בס׳ תשוה״נ (ח״ב סי׳ צג), שהגאון ר״ח עוזר נשאל בבית הכנסת שאין להם מנין בשבת בבוקר רק בליל שבת, אם יוציאו ס״ת בליל שבת ויקראו בו פ׳ זכור, והורה כנז׳. ובתשוה״נ שם כתב לפקפק בזה, דאף אם פ׳ זכור מה״ת, הרי חז״ל תיקנוהו בשבת פ׳ זכור והיינו בבוקר, ושלא בזמנה אין בזה מצוה, ועוד שאנו נכנסים לשאלה שבקריאה בציבור יתכן שחייבין תמיד ברכת התורה מה״ת, וכמו שהעיר ב״משכנות יעקב״, ואפשר כשקורין בלי ברכה, שלא יצא. וראיה לזה שבנמצא ס״ת פסול לאחרי זמן, שנתברר למפרע שלא יצא אף בפרשת זכור, לא שמענו שקורין עוד פעם פרשת זכור, וע״כ הטעם כיון שתיקנוהו בשבת פרשת זכור. ע״כ. ותמוה, שהרי לדעת מרן ותה״ד ועוד הוא מצוה מה״ת ממש, ולא תיקון חכמים במצות התורה.

ובתשוה״נ (ח״ה סי׳ רכח) כתב, דהנה לא מצינו בגדולי הפוסקים דכיון דמצוה מה״ת לקרותה פעם בי״ב חודש, לכן מי שהיה חולה ולא שמע את הקריאה בשבת לפני פורים, עליו להזדרז לקרותה מיד לעצמו מס״ת לצאת עכ״פ המ״ע מה״ת [דמה״ת אין לה זמן קבוע, אלא כל יום שאינו בתוך י״ב חודש מהזמן שהזכיר, חייב לקרוא מיד, כדי שלא ישכח, ששיעור שכחה י״ב חודש], וכן לא שמענו שנוהגים כן, ומזה מוכח דקיי״ל דהעיקר להלכה שאינו חיוב מה״ת לקרותה מידי שנה, (או כמ״ד דמה״ת חיובה רק דומיא דשאר זכירות), וזהו רק תקנה דרבנן שתיקנו לצאת המ״ע בקריאה בשבת לפני פורים, וחיובה הוא רק בזמן שתיקנו חז״ל, ואם עברה שבת זו ביטל האי חיובא ואין לו תקנה. ושמעתי שרב אחד פסק שאם לאחר שבת זכור נמצא שהס״ת פסול יוציאו מיד ס״ת אחר לקרוא בו פר׳ זכור לצאת עכ״פ מדאו׳, ותמוה שלא ראינו כן בפוסקים ומעולם לא שמענו נוהגים כן וע״כ כמ״ש. ע״כ. גם במוע״ז (ח״ז סי׳ נו) כתב דיש לסמוך דמה״ת א״צ לקרוא מס״ת כשר, אלא כל שלא קראה בע״פ יצא.

אולם עדיין לא יצא הדבר מכלל ספק, ולכן ישתדל לקרוא פרשת זכור לפני פורים מתוך ספר תורה, ואם יוכל יקרא במנין של עשרה אנשים בלי ברכה. ואם אינו יכול, יקרא מתוך חומש בטעמים, וגם יכוין בקריאת ויבא עמלק בפורים, וכן בפרשת כי תצא לצאת ידי

טו. ספרדי שמתפלל תמיד בבית כנסת של אשכנזים, נכון מאד שיהדר לשמוע קריאת פרשת זכור שהיא מן התורה, מפי שליח צבור הקורא במבטא ספרדי. וכן להיפך. ולכן בני ישיבות ספרדים החוסים בצל הישיבות הקדושות של האשכנזים, ילכו בשבת פרשת זכור לשמוע קריאת הפרשה מפי שליח צבור ספרדי, הקורא בתורה במבטא ספרדי ומתוך ספר תורה בכתב ספרדי, מאחר וקריאת פרשת זכור היא מן התורה

חובת המצוה. [וע״ע בלקט יושר (ח״א עמוד קנג) שאף לסמ״ק דפרשת זכור מן התורה, הזמן הוא מדרבנן. ע״כ. ואפשר שמסרו הכתוב לחכמים. וצ״ע].

אם הקריאה בפרשת זכור בטעמים - היא לעיכובא

ובמ״ש הרמ״א שאם א״א להם לבא, מ״מ יזהרו לקרותם בנגינתם ובטעמם, ראיתי מי שתמה, דהלא בעלמא לא מצינו בקורא שלא מס״ת שיקרא בטעמים דוקא, וגם מסקינן בנדרים (דף לז.) דנגינות טעמים לאו דאורייתא כלל, ולכן שרי לקבל עליה שכר. ונראה שהנגינות ג״כ קבלנו בסיני ממשה רק שלא נתקבלו כתורה גופא עם חובת לימוד, והיינו שאין צורך ללמדה אבל עיקרה מסיני. ומהאי טעמא הנגינות אינם לעיכובא בקריאת ס״ת שיסודה הוא למצות ת״ת, אבל קריאת פרשת זכור יש בה חובת קריאה מיוחדת מספר תורה, ולכן צריך לכתחילה לקרוא כהלכתה וטעמים כיון שזהו חלק מקריאת הפרשה שנתקבלה מסיני עם הטעמים דוקא. וגם בשנים מקרא אם קורא מס״ת יותר יש ליזהר לקרות בטעמים, דע״ש בא״ר ומט״מ שכתבו, שקריאת שמו״ת היא כנגד הר סיני. ובסו״ד הביא דברי הלקט יושר. [ע׳ בס׳ מוע״ז ח״ו סימן צח].

אולם מקור ד׳ הרמ״א הוא בלקט יושר (ח״א עמוד קנד) הביא בשם מהר״י אוברניק שג״כ הביא כדברי תה״ד שצריכים לבוא לשמוע במנין, ושאם אינם יכולין לבא כלל למנין, נראה לו שיש להם לקרוא פרשת זכור בניגון וטעמים, וראיה ממה שכתבו גבי יוצר, דקדושה לא נתקנו ליחיד, ואין לו ליחיד לאומרו אלא בניגון וטעמים. וכ״ה בהגמ״נ (ד׳ פרשיות אות מז). וקושטא דמילתא, שלכתחילה ראוי לקרוא תמיד עם טעמים, וכמו שכתב הטור (או״ח סי׳ סא) בשם רבינו יונה שצריך לקרות ק״ש בטעמיה כמו שהם בתורה. וכתב בב״י שם שאף שאינו מוכרח מ״מ עכשיו מקרוב נהגו קצת חזנים לקרותה בטעמיה הכתובים בתורה, וכן ראוי לנהוג מאחר שהטור מפרש כן. וכ״כ בשו״ע שם. וכ״כ בספר היראה לרבינו יונה לגבי שמו״ת, וכ״ה באח׳, וביוסף אומץ (סי׳ תקצ), שיש לקרוא שיר השירים בערב שבת בטעמים.

וע״ע בקונטרס ימי הפורים (שכטר, עמוד יא) שכתב להשיג ע״ד המוע״ז במה שחידש שכיון שפיסוק טעמים דאו׳ כדאי׳ בגמ׳ (מגילה ג.) לכן בפ׳ זכור הטעמים מעכבים מן התורה, ואם טעה בטעמים צריך לחזור. ותמה ע״ז, דהא הוא מח׳ בגמ׳ שם, ודעת ר׳ יוחנן דלאו דאו׳ הם. וכ״פ הרמב״ם פ״ו מהל׳ נדרים. ובש״ע יו״ד סי׳ רכא ס״ב. וכן ביורה דעה (סימן רמו) פסק מרן שמותר ליטול שכר על הטעמים. ועוד דבלאו הכי אינו מוכרח שהוא לעיכובא בקריאה לצאת י״ח. והרי גם התרגום אינו מעכב. וע״כ דלא אמרו אלא לענין אם מותר ליטול שכר על כך. ואף למאן דאמר דמחזירין על הטעמים, היינו משום קיום דין הטעמים, אך לא לענין לצאת י״ח מדאורייתא.

ומכ״ז נפ״מ גם לגבי קריאת נשים, שלכתחילה יש להם לשמוע דוקא במנין של עשרה גברים, כיון שמנין של נשים אינו מנין. והרי לדעת תרוה״ד ומרן פרשת זכור חובתה היא בציבור דוקא, ומן התורה הדין כן. ואין לדמות ד״ז לפורים שי״א שגם נשים מצטרפות למנין של קריאת המגילה, דש״ה שהנשים הוא משום פרסומי ניסא והא איכא. וזה ל״ש כאן. ועיין.

וכמבואר. ומכל מקום אם שומע את קריאת פרשת זכור במבטא אשכנזי, ומתוך ספר תורה בכתב אשכנזי, יצא ידי חובה. ובשאר שבתות השנה יוצאים ידי חובת קריאת ספר תורה במבטא אשכנזי, ומתוך ספר תורה אשכנזי, אף לכתחלה כיון שהוא מדרבנן. [ובצירוף שיטת הרמב"ם]. וכן ההיפך, שהכל יוצאים ידי חובה בספר תורה שנכתב בכתב ספרדי, אף שהיו"ד של הצד"י נכתב כיו"ד הפוכה. טו)

ספר תורה בכתב אשכנזי - כשר לספרדים, וכן ההיפך - והדין בפרשת זכור

טו) מה שכתבנו לגבי פרשת זכור, ראה בשו"ת בנין שלמה (סימן נד). ובשו"ת תורת חסד מלובלין (ס"ס לז).

ומה שכתבנו שבשאר ימות השנה ס"ת בכתב אשכנזי כשר לספרדים, כן המנהג פשוט, כי כולם אמת ויסודתם בהררי קודש, ואלו ואלו דברי אלוקים חיים, וכן מעשים בכל יום דאשכנזים מברכין על ס"ת ספרדי, וכן להיפך, כמ"ש ה' שדה הארץ (ח"ג יו"ד סי' ח"י). ובשו"ת שואל ונשאל ח"א (או"ח סי' עד) והמונע עצמו מלעלות לס"ת מחשש בגלל צורת האותיות, הוי כעין מוציא לעז על קדושת הס"ת ח"ו.

והנה בגמרא שבת (קג.) דרשו חז"ל מהכתוב וכתבתם, שתהיה הכתיבה תמה, כלומר שלימה כהלכתה, שלא יכתוב אות ב' כדוגמת אות כ, או אות ד כדוגמת אות ר, או אות ה' כדוגמת אות ח, וכיוצא באלה. ומשמע שלא פסלו אלא באופן שהאות דומה ממש לחבירתה, או כשאין עליה צורת אות, אבל שינויים קלים כדוגמת השינויים שבין הכתיבה האשכנזית לכתיבה הספרדית, אין בזה כדי לפסול. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם (פרק י' מהלכות ספר תורה הלכה א-טו).

וכן כתב הרא"ש בתשובה (כלל ג סימן יא) שהדבר ידוע שצורת האותיות בספרי תורה אינן שוות בכל המדינות. ומ"מ אין פיסול בשינוי הזה, שלא הקפידו אלא שלא עשה ההי"ן חתי"ן, וביתי"ן כפי"ן, וכדו'. ע"ש. וכ"כ המאירי בקרית ספר (מאמר ב ובשבת קג.). ע"ש. ומרן הב"י (יו"ד ס"ס רעה) הביא שכן פסק הרשב"א. ע"ש. ומ"ש הרמב"ן שבת קג. שכל הטועה בצורת האותיות של הס"ת פסול, היינו בשינוי הצורה הנזכר בגמרא, כגון שעשה אות ה' כמו אות ח', וכדו'. וכ"כ בשו"ת עין יצחק (חיו"ד סי' כח אות טו), ובשו"ת מהרש"ם ח"ז (סי' קיב). ע"ש.

וכן כתב המהריק"ש בשו"ת אהלי יעקב (סימן קיג) שבכל תפוצות ישראל סומכים על הגאונים, ועל הרי"ף והרמב"ם הרשב"א הרא"ש הריטב"א והריב"ש, שלא אמרו בצורת האותיות אלא שלא תידמה אות אחת לחבירתה, אבל לא לצורת האות. ע"ש. וכן כתב מהר"מ גלאנטי (סימן קכד). ע"ש.

ובשו"ת חכם צבי (סימן צט) כתב, שהאומר שאין לאשכנזי לעלות לס"ת ספרדי, לא ידע ולא כלום בהוראה. ע"ש. וכ"כ בשו"ת נודע ביהודה (תנינא חיו"ד סי' קנא), ובשו"ת צמח צדק (חיו"ד סי' רח). ע"ש.

ומהר"ש קלוגר בספרו קנאת סופרים (סי' קכא) כתב, שמעתי ותרגז בטני לקול צללי שפתי שיהיה נמצא איש אשר אין יראת ה' על פניו, ולא מורך בלבבו, ומי הוא זה ואיזה הוא אשר מלאו לבו לעשות כן, להוציא גבנוני כרוז על ספרי תורתינו הקדושה, לומר כיון שהם כתובים בכתב ועליש ספרדי, המה פסולים, ובאמת שאיני רואה שום פסול בכתב וועליש, להיות צורת האותיות נגד צורת האותיות המבוארים בש"ס, ופק"ק גדולי עולם ישבו בה לפנים, וכמה ספרי תורה יש בכתב וועליש, וקורין בהם, והמה מן היקרים שבספרי תורה. ובקלויז דפה יש ס"ת כתוב בכתב וועליש, מן בעל מחבר ספר גור אריה, וספר יעלת חן, ובפני קראו בו אלף אלפים פעמים, האם כל חכמי

ישראל לא ידעו פיסולם, עד שזה בא ומלמד אותם, ואם היו לו איזה קושיות על כתב וועליש, היה לו לכתוב קושיותיו לחכמי הדור, והם יתרצו לו, אבל לא לקרות פסול על הספרי תורה הללו, ולכן חס מלהזכיר שם פסול עליהם, והמה כשרים, ושופרי דשופרי, והמוציא פסילות בזה ימתח על העמוד, אם לא ישוב בתשובה ברבים, להודות כי מוציא דיבה הוא כסיל, אם כה יעשה ירחמו עליו, ואם לא יעשה כן ראוי להדפו ולרדפו במה דאפשר. עכת"ד. ובשו"ת חיים ביד (חיו"ד סי' פג) ציין לתשובה הנז', וקרא לה קילוס, והוסיף בזה"ל: אנא דאמרי אף ידי תכון עמהם, דהאיש הזה ראוי לעונש ולנזיפה, דאיך לא ירא להטיל מום בקדשים, על כתב שלנו האמיתי. ע"ש.

אמנם מרן החיד"א בברכי יוסף (או"ח סי' לו סק"ב) כתב, שאין לספרדים להניח תפילין שנכתבו בכתב אשכנזי. ושכן פסק המהר"מ בן חביב בתשובה כתיבת יד. ע"ש. ובספר בית עובד (עמוד פד) פסק שלכן יניחם בלי ברכה. ע"ש. ועל פי זה פסק בספרו שו"ת יוסף אומץ (סימן יא) שלכן אין לספרדים לעלות לקרוא בס"ת שנכתב בכתב אשכנזי. ע"ש. וכן כתב לחוש לזה הרב מאמר מרדכי בספרו דברי מרדכי (סימן קמג). ע"ש.

אולם כבר כתבנו בילקוט יוסף על הלכות תפילין, דלדינא נקטינן שהכתב של האשכנזים כשר לספרדים, וכן להיפך, עש"ב.

ספר תורה שאות צ' נכתבה באות יו"ד הפוכה - כשר לכתחלה

והגאון החזון איש חשש בתחלה לפסול לאשכנזים ספרי תורה שנכתבו בכתב ספרדי, מצד מה שכותבים אות צד"י ביו"ד הפוכה. ובשו"ת יביע אומר ח"ב (חיו"ד סי' כ אות ז) וכן בשו"ת יחוה דעת ח"ב (סימן ג) כתב על זה, שהדבר תמוה מאד, שהרי מרן החיד"א בספרו לדוד אמת (סי' יג) כתב בשם רבינו האר"י ז"ל שיש סתרי תורה בצורת האותיות של האשכנזים והספרדים, ואלו ואלו דברי אלוקים חיים. וכ"ה בשעה"כ. וכן המנהג בארץ ישראל מכמה דורות, כמבואר בשו"ת שדה הארץ ח"ג (חיו"ד סי' יח). וכ"כ מהר"ש קלוגר הנ"ל. וגם בשו"ת קול גדול למהר"ם בן חביב (סימן עח) הובאה התשובה שהזכיר מרן החיד"א, והסביר הטעם לפסול משום שצורת אות נ' בכתב אשכנזי דומה לאות ג'. ע"ש. וא"כ כיום שאין שינוי זה בספרי תורה שלנו, יש להכשיר. וע"ש עוד. וע"ע בשו"ת מנחת יצחק ח"ד (סי' מז) שכתב, שאף החזו"א חזר בו והודה לדברי הגר"י וועלץ זצ"ל, שהוכיח להכשיר בזה מדברי החתם סופר. כיעו"ש.

וע"ע בספר כרם יעקב (עמוד ע) שהביא מה ששמע מפי הרה"ג יוסף היילפרין ממנשסטר [אנגליה], שכאשר בא פ"א לבקר את אביו, הרה"ג שמואל היילפרין, שהיה הרב הראשון של זכרון מאיר ב"ב, סיפר לו שאחיו מייסד זכרון מאיר אמר לו, שהזמין לעצמו תפילין חדשות, למרות שהיו לו תפילין כשרות ומהודרות, היות שדעת החזון איש זצ"ל לפסול תפילין שנכתבו הצדי"ן ביו"ד הפוכה, וע"ז השיב לו אחיו הרב ר' שמואל, "תן לי התפילין ואני אניחם" וכן עשה. ואח"כ בהזדמנות שאל את החזו"א על טעם הדבר, והשיב החזו"א "מפני שהגר"א אמר שאות צד"י בי"ד הפוכה נתחדש ע"י כת שבתי צבי ימ"ש." ואמר לו הרב ר' שמואל "הלא צורת אות צד"י ביו"ד הפוכה מוזכר בזוה"ק," השיב החזו"א: "שגם בזוה"ק הוכנס הצד"י הזה ע"י הכת הנ"ל". הלך הרב שמואל והביא להחזו"א ספר זוה"ק שנדפס בשנת שי"ח בקרימונה, שזה כמאה שנה לערך טרם הכת הנ"ל, השיב החזו"א: "שאות צד"י ביו"ד הפוכה הוא צורת הצד"י לפני בריאת העולם". אמר לו הרב שמואל, "שיש לו ספר עם פירוש הגר"א על מאמרי הזוה"ק, ונמצא שם פירושו גם על מאמר זה, והגר"א לא כתב שם פירוש זה. ועוד סיפר הרב יוסף היילפרין, שכשביקר פעם אחת בזכרון מאיר, סיפר לו דודו מוהר"ר יעקב היילפרין, כי אחד מידידיו בדק התפילין שלו ונמצאה בהם שאלה על אות אחת שהיה בה נקב, והחליט

לשאול את החזו״א, אך חשב בלבו שבודאי בין כך ובין כך יפסול החזו״א את התפילין, היות והצדי״ן שבו כתובות כיו״ד הפוכה. וגמר בלבו שאם החזו״א יפסלם יקנה לעצמו תפילין אחרות, אך להפתעתו לא כאשר חשב היה, כאשר בא אל החזו״א אמר לו, שהנקב שם אינו פוסלן, ואודות הצדי״ן אמר לו, שראה שהחת״ס כותב כתשובתו, שלמד עם הסופר שלו צורת אותיות של הרב ב״י, והצדי״ן עם יו״ד הפוכה״. ע״כ. ויש לסמוך עליו. [עובדות אלו נדפסו ע״י הרב יוסף היילפרין בסוף ספר מגילת רות עם פירוש החסיד ר׳ יוסף יעב״ץ עמ׳ 28].

וכ״כ בשו״ת ציץ אליעזר חלק יד (סי׳ ג). וע״ש שציין לכמה מעשה רב שנהגו בזה גדולי עולם. ע״ש.

ומרן אאמו״ר זיע״א כתב בהקדמה לספר ״ילקוט כתרי אותיות״ (תשמ״ח) בזה״ל: בדין י׳ של האל״ף שנכתבה בצורת י׳ הפוכה, שהפנים מאירות והנודע ביהודה מכשירים, והחזון איש פוסל, והביא ראיה ממ״ש הרב ברוך שאמר לגבי אות צ׳ שיש לפסול בכיוצא בזה, ושאילו ראו האחרונים הנ״ל דברי הברוך שאמר, היו מודים לדבריו לפסול. ע״כ. הנה הדבר ברור שפירוש דברי הברוך שאמר כמ״ש בגידולי הקודש, דמירי שעשה י׳ של אות צ׳ בלי רגל כלל, ודיבק את גופה של י׳ באות צ, ולכן כתב לפסול, אבל אם היתה רגל לאות י׳ של הצד״י, אלא שהיתה הפוכה כמו שכותבים צ׳ בדפוס, כשרה. ומעשים בכל יום בספרי תורה ותפילין ומזוזות שלנו, להכשיר צ׳ עם י׳ הפוכה אף לכתחלה. והחזון איש שפוסל אזיל לשיטתו שהיה פוסל צ׳ עם י׳ הפוכה. אולם גם הוא זצ״ל חזר בו והכשיר, וכמו שכתב הגר״י וועלץ זצ״ל והובא בשו״ת יחוה דעת ח״ד (עמ׳ טז בהערה) שאחר שהראה להחזון איש תשובת החתם סופר (חיו״ד סוף סימן רסו) שכתב בזה״ל: והנני שולח למר כתב ספרא דווקנא וכו׳, ומ״ש י׳ של אות צ׳ י׳ הפוכה, הוא על פי מה שקיבלתי ממורי הגאון זצ״ל, על פי קצת ספרי האר״י ז״ל. וענה החזון איש ואמר ״מעתה הנוהגים לכתוב צ׳ עם י׳ הפוכה יכולים להמשיך במנהגם אף לכתחלה״. וכ״ה בשו״ת דברי ישראל וועלץ (חיו״ד בסוף הספר עמוד לו). ולכן מ״ש בהערה בספר ילקוט כתרי אותיות הנ״ל, יישוב זה בדרך של לימוד זכות בקול ענות חלושה, ושאין הכרע בדבר, לאור הנ״ל תורה יוצאת שהצדק עם הפנים מאירות והנודע ביהודה, להתיר י׳ הפוכה באות א׳ כמו י׳ הפוכה של צ׳, שאנו מקילין בה אף לכתחלה. וכן הצמח צדק מליבאוויטש (יו״ד סי׳ רה) מסתמך ואזיל על דברי הפנים מאירות להכשיר. וכ״כ בשו״ת בית שלמה (יו״ד סי׳ קלא), ובשו״ת מהרש״ג (או״ח סי׳ א), ובשו״ת אמרי שפר (יו״ד סי׳ ו), ועוד אחרונים. ומכאן למדתי להכשיר באות ל׳ שעשה ו׳ של גג הלמ״ד הפוכה, והוא הדין אם עשה י׳ במקום ו׳ של גג הלמ״ד. וכמ״ש בשו״ת יביע אומר ח״ב (חיו״ד סי׳ כ אות ט).

ספר תורה בכתב ווועליש - שיש לספרדים מסורת קדומה מגדולי עולם

עוד כתב בפסקי תשובות שם, טוב להקפיד שישמע הקריאה מספר תורה שהוא כמנהג אבותיו, כגון אשכנזי שלא ישמע מספר תורה הכתוב בכתב ועליש (ספרדי), או להיפך, וכל אחד יקפיד על מנהגו. ע״כ. (מועדים וזמנים ח״ב סימן קסו).

ואמנם אמת נכון הדבר שלכתחילה ראוי שכל אחד יקפיד על מנהגי אבותיו בזה, אך בודאי שאין לערער על מסורת רבותינו. ויש שטענו שמסורת התורה נשתמרה אצל בני אשכנז, והביאו לסייע כן מדברי הרא״ש בתשובה (כלל כ סי׳ כ) שמסורת שלהם עדיפה על מסורת בני המחוז ההוא בארץ ספרד, וקבלת חכמי אשכנז אלימה שהתורה ירושה להם מאבותיהם וכו׳. ע״ש. אך כוונת הרא״ש רק על המחוז ההוא ולא על כל ארץ ספרד. (הרא״ש אז היה בטולטילא שבספרד).

ובשו״ת מנחת יצחק (ח״ז סימן צב) הביא דברי חכם אחד שדן לענין ס״ת בכתב ווועליש (כמנהג הספרדים), וכתב שאף שלכאו׳ יש

דין של "מסורת", וכמו בעופות שנאכלים ע"י מסורת של מדינה אחרת, ה"נ נימא שכיון שבמדינת ספרד משתמשים בכתב הזה מדורי דורות, ש"ד. אך הרי הרא"ש כתב לענין מסורת עופות, שאין מסורת מדינת ספרד, נחשבת למסורת, ושמא אפשר לחלק בין מסורת העופות שמסורה לכל, ובין כתב ס"ת, שמסורה לסופרים ורבנים, עכת"ד. והרב מנחת יצחק השיב ע"ז, שהמעיין שם יראה שמתחילה כתב הרא"ש כי "בארצנו ובספרד" אין אוכלין עוף המקנן על הבתים, ואח"כ כתב, ומה נעשה למקומות שאוכלין אותה, וע"ז כתב, ודע כי אני לא הייתי אוכל ע"פ המסורת שלהם, כי אני מחזיק את המסורת שלנו וקבלת אבותינו ז"ל, חכמי אשכנז, שהיתה התורה ירושה להם מאבותיהם, מימות החורבן וכן קבלת רבותינו בצרפת, יותר מקבלת בני הארץ הזאת. ע"ש, ואינו ברור על איזה בני הארץ נתכוון, כי בודאי לא על מדינת ספרד, כי התחיל שגם שם אין אוכלין כנ"ל. ועוד, שהרי שם מיירי בעוף המקובל אצלינו שהוא טמא שלא יאכל ע"פ מסורת אחרים הפחותים מהם, אבל בעוף שאין אדם מכיר אותו, שפיר סומכין על מסורת שלהם כמסקנת הרא"ש בתשו'. ע"כ.

וע"ע לר' צדוק הכהן מלובלין (ישראל קדושים אות ג): שכתב: "וכבר נודע דברי הקדמונים שאין להגיה הספרים בקל כ"כ, והגם דמצא כן בעין יעקב והרי"ף, נודע כמה שינויים יש בכמה דוכתי בין נוסחותיהם שהם נוסחה ספרדית, לנוסחות תלמודא דידן שהוא נוסחות אשכנזית וצרפתית. ואע"פ שהרמב"ן שהיה מבני ספרד משתבח תמיד בנוסחאות הספרדיות במלחמות, ובחידושיו בכמה מקומות. הרא"ש שהיה מצאצאי אשכנז כתב בתשובות דלבני אשכנז התורה ירושה מדור דור, וקבלתם עדיפא מקבלת בני ספרד. ומה גם בנוסחת התלמוד אין להזניח נוסחאות לצמצם הקבלה המקובלת בידינו מאבותינו. ע"כ.

ובשו"ת חתם סופר (ח"א או"ח סימן קצז) כתב, "כי התפלה בנוסח ספרדי איננו גנאי ופחיתות לנוסח אשכנזי, אשר התורה מקובלת בידיהם מאבות הראשונים".

וז"ל היעב"ץ בהקדמת סידורו בית יעקב (בסוף מאמר סולם בית אל. הובא בשו"ת ויצבור יוסף בר ח"ב עמוד קד) בענין שינויי נוסחי התפילה: "ומחמת שאין לנו ידיעה ברורה ביד מי הקבלה הנאמנה הראשונה בזה, לכן כל אחד מחזיק במנהגו ועושה לו סמוכות כל מה שיוכל וכו', ומאחר שבני אשכנז מוחזקים בקבלתם וכו', עם שנודע גזעם של הספרדים מגלות ירושלים, ושגם להם היו גאוני בבל מורים ומלמדים, כגון ר' משה ור' חנוך בנו, שמאז והלאה העמידו תלמידי חכמים גדולים בתורה, אך קודם לזה וכו', אלא שאחר כך מצאו אותם רעות רבות וצרות עד שכמעט נשתכחה תורה באשכנז". ע"ש.

וע"ע בספר העיתים (סימן קעט) "וכתב הנגיד הכי קאמר שמואל הלוי, אית מרבנן דאמרי חלילה חלילה לבני ספרד שיניחו את התרגום, שבספרד מקום ריבוץ תורה היה מזמן בית ראשון, מגלות ירושלים עד עכשיו, והנחת התרגום דרך מינות היא, ולא נמצאת בהם מינות מעולם, אלא במקצת כפרים הסמוכים לארץ אדום, שמרננין עליהם שיש בהם צד מינות בסתר והן כופרים בכך, וקדמונינו הלקו מהן אנשים שאמדום למלקיות ומתו מתוך הלקאה, והאיך יניחו התרגום כלל, והלא כולן משלימין פרשיותיהן בצבור בכל שבת ושבת שמו"ת, ומעולם לא הניחו התרגום ולא דבר אחד מטעמי תלמוד, שהיו ערוכין בפיהן מיצחק ריש גלותא בר אחתיה דרב ביבי דשכיב בספרד בין קורטבא לאספמיא". [וע"ע בהקדמת ס' מור וקציעה ח"ב שבכל גבול פולין וכו'].

ועכ"פ הדבר גלוי לכל מעיין בהלכה בב"י ובמקורות, שפסקי ההלכות של בני ספרד מבוססים על הרי"ף והרמב"ם ועוד, שביססו את פסקיהם על תורת הגאונים, והחיבורים שקדמו להם (כעין מה שעשה רבינו הקדוש ואחריו רב אשי). וכמ"ש הרדב"ז, שקבלה בידו שכמעט כל ספרי הקדמונים היו להרי"ף הרמב"ם והרא"ש. ודבריהם מבוססים על דעת רוב רבותינו, שאין לך סמיכה גדולה מזו. וכן עשו חכמי הספרדים שפסקו ע"פ רוב מנין ורוב

טז. אין לשנות את המבטא שלנו גם בהזכרת שם ה', הן בברכות התורה שעל קריאת פרשת זכור, והן בקריאת פרשת זכור, שמדברי הראשונים מבואר להדיא, שהמבטא שלהם היה כמו המבטא של הספרדים בביטוי שם ה'. אך לכתחלה יש לדקדק להבדיל בין קמ"ץ לפת"ח כפי שהדקדקנים יודעים להדגיש זאת. טז)

בנין. לא כן רבותינו שבאשכנז שיש שדרכו בדרך הקודש שלהם באופן אחר, ואלו הדרכים שבני ספרד ובני אשכנז חלוקים בהם מימות עולם ועד דורינו זה.

ואמנם גם בני אשכנז קיבלו ע"פ רוב הוראות מרן, בכל מקום שהרמ"א לא חלק עליו, אם מחמת שהרמ"א עצמו הודה שאין לחלוק על מרן זולת במה שירש מכח המנהג (וכמש"כ בשו"ת ר' יצחק מפוזנא רבו של המג"א. סימן קסג ע"ש, ועוד. וראה בהקדמת הרמ"א לתורת חטאת), ואם מחמת שכך קיבלו והסכימו על קבלת הוראות מרן, כמו שכתבו היעב"ץ, הפמ"ג, התומים (קצור ת"כ קכד) ועוד רבים.

והראוני באיזה ירחון שהביאו דברי הגרב"צ אבא שאול זלה"ה: מנהג הספרדים שלא לעשות חדר יחוד הוא מנהג טוב, ואע"פ שאין עדים אח"כ אין בכך כלום וכו', וספרדי הנוהג כן כיום ומשנה ממנהג הספרדים, זה בגלל שמרגיש נחיתות בעצמו ומחפש לו מנהגים אחרים. ואני אומר אין מנהגים טובים כמו מנהגי הספרדים בכל! בכל!. ע"כ.

ובספר ויאמר משה (פסקי הגריש"א עמוד לח) נשאל מאברך מיוצאי חסידות חב"ד שנוהגים כולם בתפילין כמנהג האר"י הקדוש, אמנם אחד מהבנים למד בישיבה ליטאית, וג"כ נשא אשה ליטאית, האם יחליף את התפילין למנהג שלנו כתב ב"י, או ישאר כמנהג חב"ד כמו כל משפחתו. והשיב, ישאיר כמו המנהג של משפחתו, כי המנהג של חב"ד הוא ג"כ מנהג. ע"ש. וה"ה למנהגי הספרדים שנוסדו על ידי גדולי הדורות הקדמונים.

אין לשנות את המבטא גם בהזכרת שם ה', הן בברכות התורה והן בקריאת פרשת זכור

טז) ראה בילקוט יוסף תפלה כרך א' (סי' קא).

ובקונטרס אחרון שבסוף הספר אריכות בענין המבטא. וגם במבטא שם ה' אין לספרדי לומר שם ה' בחול"ם, כמנהג האשכנזים, אלא ימשיך כמנהג גדולי הדורות הספרדים דור אחר דור, לבטאת בקמ"ץ הדומה לניקוד פת"ח, ורק הדקדקנים יודעים להבדיל ביניהם. [וההבדל הוא, כי בעת שמבטאים את ניקוד הפת"ח מרחיבים את הפה, ובביטוי קמ"ץ קומצים את הפה, ומבטאים אותו בתנועה כבדה יותר, כביטוי בני העדה הבבלית והפרסית]. ושם כתבנו להוכיח מהראשונים שהמבטא שלנו הוא הנכון, וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ו (סי' יא אות ו) ובשו"ת יחו"ד ח"ו (סי' יט). ובשו"ת צרור החיים (דף לז). ע"ש. ובשו"ת בית רידב"ז (ס"ס כז) כתב, שהמבטא של הספרדים יותר מתוקן. ע"ש.

ועיין בשו"ת רב פעלים ח"ב (חאו"ח סי' כה).

ובשו"ת משפטי עוזיאל ח"א (סי' א).

ובשו"ת ישכיל עבדי ח"ב (סימן ג). ובשו"ת אגרות משה (חאו"ח ח"ב סי' כג).

והגרש"ז אויערבאך נהג לברך במבטא ונוסח ספרדי, כשערך חופה וקידושין לבחור ספרדי. [וכן נהג כשהגיע לשמחות אצל מרן אאמו"ר].

גם בספר וישמע משה תשובות הגריש"א (עמוד רצג) אשכנזי שנתכבד לברך בברית של ספרדים, אם יכול לומר כנוסח הספרדי יאמר בנוסחתם.

ובספר מגן אבות (כרך ב עמוד שכה) חידש שלגבי נוסח התפלה כל שיש לו סיבה מספקת התלויה בעיני המורה, או שכבר עשה מעשה, או שגר באותו מקום וכבר נתגדל כן, אין בזה איסור אל תטוש. ע"כ.

אולם אין דבריו נכונים לדינא, דהנה בשו"ת

חת״ס (חו״מ במילואים), והו״ד בקובץ תשובות להגריש״א (ח״א סי׳ יא) כתב, שקהילות ספרדים ואשכנזים שגלו לעיר אחת, שאם אין מספיק ספרדים להתפלל בנוסח שלהם, הרי הם כמי שהולך למקום אחר שמקבל עליו כל מנהגיהם, כיון שעכשיו הם בתוך קהילת האשכנזים. ועל פי זה דן הגריש״א באחד ששינה מנוסח ספרד לאשכנז, ועכשיו אביו מוחה בו, שאינו צריך לשנות מאחר שנהיה חלק מקהילתם, וכמ״ש החת״ס. וע״ש היטב בדברי החת״ס, אם מיירי גם לגבי שאר מנהגים.

ומדברי החתם סופר נלמד דכל זה בב׳ אופנים, או שאין שם קהלה ספרדית שיוכל להתפלל עמהם, או שנשתקע לגמרי לכל ימי חייו באחד מן קהילות אשכנז או קהילות ספרד, ואין דעתו לחזור כלל, דרק בזה לדעת הגאון החתם סופר רשאי לנהוג כמותם בין לקולא בין לחומרא. [ואין זה ברור שכך היא דעת גם שאר פוסקים בענין זה. ואין כאן מקומו]. ונמצא שכיום שיש קהלות ספרדיות רבות, וגם בני ישיבה הלומדים אצל האשכנזים הרי אחרי החתונה חוזרים להתפלל בקהלות הספרדים, בזה לא שייך שיעשה כמנהג האשכנזים בעודו בישיבה, דכיון שאינו משתקע שם, איכא בזה משום אל תטוש תורת אמך. וכ״ז כתבנו לשיטת החתם סופר, אך בעיקר הדברים כבר הארכנו בכמה דוכתי, שבלא״ה במנהגי העדות והדינים, על כל הספרדים להחזיק כדעת המרא דאתרא מרן הש״ע, והמנהגים הקדומים שהיו כאן, ולא בחו״ל. שכבר כתב בכיו״ב מהר״י פראג׳י [לפני כ־280 שנה], דכל המורה להחמיר נגד מרן הש״ע הרי הוא מזלזל בכבוד רבותיו.

ובספר ויאמר משה פסקי הגריש״א (עמוד סד), כתב, דמי שמתפלל בביהמ״ד שאין אומרים תחנון בימים מסויימים, והוא ספרדי הנוהג לומר בהם תחנון, האם יאמר תחנון לעצמו, או שימתין לאחר התפילה משום חשש מחלוקת, או שלא יאמר תחנון כלל. והשיב, שיאמר באופן שלא יכירו עליו שאומר תחנון. וראה בילקוט יוסף תפלה כרך ב׳ סימן קלא.

בחור ישיבה ספרדי הלומד בישיבה אשכנזית ינהג כמנהג רבותיו הספרדים

ועוד כתב שם (עמוד סה), בחור ספרדי שלומד בישיבה אשכנזית ונוהג כמנהגם לומר תחנון מלא בתפילת מנחה, אבל בישיבה נוהגים כמנהג אשכנז שאין אומרים וידוי, האם צריך התרה על מנהגו, או שאין צריך התרה כיון שעל מנהג טוב אין לעשות התרה. תשובה. ברגע שהבחור ידע שהולך לישיבה זו, ומנהג המקום משונה ממנהגו שלו, נכנס אדעתא דהכי לוותר על מנהגו, וא״כ יעשה התרה וינהג כמנהגי הישיבה. ע״כ.

וברור שאין כוונתו על כל מנהגי הספרדים, ביטוי ונוסח התפלה וכו׳, שנודע שדעתו של הגריש״א בתוקף, שחלילה לשנות שום מנהג בכיו״ב, כמו שציינו בשמו כמה ממחברי הזמן, ואיירי רק מנהג כזה שאין בו קפידא כל כך. ובפרט שדעת הגאונים שאמירת הוידוי הוא רשות. וברור שאם אשכנזי ילמד בישיבה ספרדית לא יורו לו לנהוג בכל כמנהגי הספרדים, וא״כ כ״ש אנן דאזלינן בתר מרן הקדוש ששכינה מדברת מתוך גרונו, והוא מרא דאתרא. ועיין בילקוט יוסף שבת כרך א׳ חלק שלישי (עמוד תטו) שהזכרנו מ״ש בספר דעת נוטה (חלק ב עמוד לד), ששמע בשם החזו״א שהספרדים שלמדו אצל האשכנזים עליהם לנהוג תמיד כמנהג האשכנזים. וכן ספרדי שלמד בישיבה של בני אשכנז אם רבותיו היו בני אשכנז, ולא למד כלום מבני ספרד, דינו כדין בני אשכנז לכל דבר. וע״ש שהעירו לו, שהרי יש שכתבו שהספרדים קיבלו עליהם ועל זרעם בארץ ישראל ועוד מקומות לנהוג כהבית יוסף, וכתב שיש ליישב, שאם לא למד מאביו אינו שייך אליו בזה, ולא חלה הקבלה עליו. ע״כ. [ונדחק בכל זה בכדי ליישב דברי החזו״א]. ועוד שם (עמוד לה) באדם מבני ספרד שחזר בתשובה על ידי רבנים מבני אשכנז, אם האשכנזים החזירוהו בתשובה דינו כאשכנזי. וע״ש בשם הגריש״א שנראה שחולק על החזו״א, ולדעתו בן ישיבה ספרדי הלומד אצל האשכנזים, מחוייב ללכת בכל הלכותיו כדעת הש״ע, וכפי מנהגי הספרדים. [ובאמת שאין

לסמוך על שמועות בשם החזו״א כשאין הדברים מבוארים בדבריו, וספק אם השמועה הנ״ל אכן היא נכונה].

אולם ז׳ תשובות בדבר: א. דהנה יש שחשבו שדין ספרדי הלומד בישיבה אשכנזית הוא כדין ההולך ממקום שנהגו למקום שלא נהגו וכו׳, שצריך לנהוג כמנהג המקום שבא לשם, אולם זה אינו, שהרי כאן דעתו לחזור, ובכהאי גוונא לא אמרינן ההולך ממקום שנהגו וכו׳. ואין זה בכלל עקר דירתו לשם, שישיבה היא מקום להתעלות בתורה, אך דרכו לפניו עשרות בשנים. ואין בכח רבני הישיבות להפקיע מדברי כל רבותינו מדורי דורות על קבלת הוראות מרן.

ב. ומה שלמד תורה הרבה אצל רבותיו האשכנזים, הנה ברור לכל מודה על האמת שבזמן הזה אין דין רבני הישיבות כדין רב מובהק, דמלבד שאין רוב תורתם מהרב, שהרי רוב תורתו לומד בחברותא לבדו, [עם סיוע גדול בשיחות מוסר, ושיטת הלמדנות], ובפרט שכיום רוב רבני הישיבות אין עיסוקם בהלכה, וממילא לא שייך כאן דין רבו מובהק כשאין עיסוק הרב בהלכה, ואינו בקי בבב״י ש״ע ונושאי כליו. וכל שלא מגיע ע״י דרך הלימוד של רבותיו, להיות חכם הראוי להוראה, אינו בגדר רבו מובהק. [ולדרכי הלימוד וההוראה מגיעים ע״י ההתדפקות על דלתות הפוסקים הקדמונים, ללמוד מספריהם את דרכם הישרה]. ועיין למהרי״ק (שורש קס״ט ק״ע) שכתב, שכל רב שהעמידו על דרך האמת והיושר, ולימדו פסק הלכה, נחשב לרבו מובהק. ע״ש. וע׳ בש״ע (יו״ד סי׳ רמב סעיף ל) כל אלו הדברים שאמרנו שצריך לכבד בהם את רבו, לא אמרו אלא ברבו מובהק דהיינו שרוב חכמתו ממנו וכו׳. וכתב הרמ״א: ובימים אלו עיקר הרבנות אינו תלוי במי שלמדו הפלפול וחילוקים, רק במי שלמדו פסק ההלכה והעיון והעמידו על האמת והיושר. [מהרי״ק הנ״ל]. ע״כ. ועיין בערוה״ש (יו״ד סי׳ רמב סי״ט) שהאריך בגדר רבו מובהק, וכתב, שזה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. ע״ש.

וכתב בשו״ת דברי יציב (יו״ד סי׳ קלא), שבזמנינו שעיקר הלימוד מספרים, לא שייך כלל דין רבו מובהק. ע״ש.

ג. ועוד, שגם אם באמת יצוייר שנעשה תלמיד מובהק של רבני הישיבה, תמוה מה ענייננו לענין הלכה, דבשלמא אם רבו הוא מגדולי הדור הבקי בכל שטחי התורה, ודעתו בכמה חילוקי דינים להיתר או לאיסור, בזה אפשר שהיה לו לעשות כדברי רבו משום כבודו. לא כן לענין חילוקי ההלכות שהם ע״פ פסקי מרן הב״י, שגם אם רבו כגובה ארזים גובהו, אינו יכול לחלוק על מרן הב״י, ועל כל שאר הפוסקים שאנו נמשכים אחריהם. ומה שייך לומר שכיון שרבו אשכנזי צריך גם הוא לנהוג בכל כמנהגי האשכנזים.

ד. ומ״ש לגבי בעלי תשובה, ג״ז אינו מתקבל על הדעת, שאם רב אשכנזי החזירו בתשובה, כבר נחשב כתלמידו גם לעניני הלכה, דאף שחייב הוא לנהוג בו כבוד גדול על כך שבזכותו זכה לחיי עולם, מ״מ אין לזה כל שייכות לענייני הלכה.

ה. ועוד, שהרי פסקי הספרדים הם ע״פ עמודי ההוראה, ומרן הש״ע שהתקבלו הוראותיו, ואינו מכח מנהג שכבר נהגו. לא כן רבים מפסקי בני אשכנז הם מכח שכבר נהגו כדעת כמה פוסקים בדין זה כפוס׳ אלו, וכמ״ש הרמ״א גופיה בפתיחתו לתורת חטאת, בזה״ל: ולכתוב את הסכמת ההלכה ע״פ דעת האחרונים אשר ״אנו נוהגים אחריהם״, ועל כן לא דקדקתי להביא סוגיות הגמ׳ והראשונים, כי לא כיוונתי רק לדקדק ״במנהגי״ האחרונים, כדי לידע ולהורות כיצד ״נוהגין״, גם עם מה שראיתי רבותי ״נוהגים״, והוא צורך גדול וכו׳, וגם כי הרבה דינים אין אנו ״נוהגים״ כמסקנת הרב הגדול מו׳ יוסף קארו, אשר כבר נתפשט ספריו בכל ישראל, ואם יפסוק אדם אחר דבריו יסתור כל ״מנהגים שנוהגים״ בהם במדינות אלו. ע״כ.

ועיין בס׳ הליכות שלמה (תפילה, פ״ה דבר הלכה לז) שכתב, שמנהגי האשכנזים הם מכח מנהג אבות שהוא כעין קבלה לדורות, ע״ש. אולם בני ספרד פוסקים כדעת מרן, שקיבלו הוראותיו קבלה גמורה ומפורשת עליהם ועל זרעם, כמבואר בספרי גדולי הדורות [ראה עין יצחק ח״ג].

ו. ועוד שהרי י״א שבני ספרד ובני אשכנז בכל מקום שהם חשובים כחלוקים לעצמם, כיון שחילוקי המנהגים שלהם הם ע״פ חילוק קדמון, ויש לכל אחד שם לעצמו. ולכן אין בהם דין של ההולך ממקום למקום.

ז. ועוד שהרי דעת מרן בשו״ת אבקת רוכל (סי׳ ריב) ועוד הרבה גדולים [ראה בשו״ת יד ראש״ם (חיו״ד סי׳ א), ולהרב ישמח לב גאגין (אבה״ע סימן ד דף ז.) ועוד], שעל בני אשכנז שבאו לארץ הקודש לנהוג כמנהגי הספרדים, שאין בזה חילוק בין באו סתמא לבין קהילה שבאו בפני עצמם, ובפרט שהאשכנזים שבאו לא היו מאוגדים מתחילת בואם לקהילה חדשה בפני עצמם, ושנים רבות לא התאפשר להם לארגן אפילו שחיטה לעצמם, וא״כ לא היו קהילה בפני עצמם ולכ״ע בטלו בתושבי הארץ.

ובקונטרס מראש צורים (שבסו״ס אדרת אליהו סה״ז להגר״א ראם זצ״ל. פ״ד) האריך בזה, שמייסדי הישוב האשכנזי תלמידי הגר״א עקב תנאי הזמן נאלצו לבוא כיחידים, והם קיבלו עליהם את מנהגי הספרדים שהיו אז רוב מנין של היישוב היהודי בעיר, וכך נמשך הענין עשרות שנים, ולמרות שהציבור האשכנזי כבר גדל, עדיין הנהגת העדה היתה בידי הספרדים. וגם השחיטה היתה תחת יד הספרדים וכו׳. והסמכות לקבוע מיהו יהודי היתה נתונה אז בידי ה״חכם באשי״ הספרדי. ועל יסוד הכלל ״קמא קמא בטיל״ נאלץ כל אשכנזי שעלה לארה״ק, להיות נגרר אחרי הרוב הספרדי, ואחרי המנהג, בין לקולא בין לחומרא. והיו חיכוכים והתרגזויות בין העדות והקהילות בירושלים משך עשרות שנים, עד שבשנת תרכ״ד נתקבל אישור ונפתח פתח ליסוד השחיטה האשכנזית בירושלים, אשר ממנה יתד ופינה להתבססות העדה האשכנזית בירושלים עד היום הזה.

ואמנם חכמי אשכנז כנראה סמכו על דעת י״א שכיון שהחילוק בין בני ספרד לבני אשכנז הוא חילוק קדמון, לכן בכל מקום נחשבים הם כקהילה בפני עצמה. אך מ״מ מרן באבקת רוכל (שם) ובגינת ורדים (יו״ד כלל ג סי׳ ה) והפנים מאירות (ח״ב סי׳ קלג) ועוד גדולים, להדיא לא חילקו בזה, אלא נקטו שגם בין האשכנזים והספרדים נוהג דין זה.

ועוד שיש כאן סברא חדשה של אתרא דמרן, שגם אילו באו לעיר חדשה וקבעו יישוב לעצמם אינם רשאים לפרוש מאר״י וכל הגלילות שקבלו עליהם הוראות מרן. שאר״י וכל הגלילות מסביב נחשבים כעיר אחת שכולם קיבלו הוראות מרן, וגם עיר חדשה שנבנית כאן משתייכת היא לקבלה של הכלל, וצריכים לקבל הוראות מרן.

וסברא זו כתב בשו״ת מהר״ם אלשיך (סי׳ צו) כלפי האשכנזים מכח אתריה דהרמב״ם, וז״ל: ומה שאומרים שמפני שהם אשכנזים ודרכם לפסוק כהרא״ש וכו׳, לעומת זה הרי הרמב״ם הוא מריה דאתרא וכל גבולותינו נמשכים אחריו. ע״כ. ואם לדעתו הרמב״ם נחשב מרא דאתרא בזמנם לחייב את כל בני אשכנז שבאו לארץ, כ״ש שמרן נחשב היום מרא דאתרא אפי׳ שעברו מאות שנים.

ונראה שכמה מרבני אשכנז בזמנינו אינם יודעים דברי רבותינו הקדמונים על כך שהספרדים קיבלו הוראות מרן בכל, וחשבו שדברי מרן אצלינו הוא כמו שפשטו דברי המשנ״ב בכמה מקומות, ולא ראו את דברי גדולי הדורות דור אחר דור, שהיו מרעישים על כך שקבלנו הוראות מרן קבלה ממש. והוא מכח שנאספו מאתים רבנים בדורו של מרן לקבל הוראותיו, כמ״ש החיד״א בשם הגדולים (מערכת ב׳ ערך בית יוסף) בשם מהר״ח אבולעפייא.

וכתב הרב המני״ח בשו״ת הלכות קטנות (ח״א סימן קפב) שקיבל ממר זקנו, שבכל תחום א״י אין לומר קים לי נגד הרמב״ם ומוהריק״א וכו׳, אשר הם המה אשר קבלו עליהם ועל זרעם אחריהם אבותינו ואבות אבותינו, וכן בכל ערי ערביסתן, ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע, וכל חד מינייהו אפי׳ באלף לא בטיל. ומפיו שמעתי, שבזמנו חזרו גאוני צפת תו׳ בחברת גאוני עה״ק ירושלים ת״ו, וחידשו תוקף הסכמה זו וקבלתה וכו׳.

והלק״ט קאי על כל הוראות מרן, ולא רק בדיני ממונות, אלא כ״ש הוא. וכבר הארכנו בזה בעין יצחק כרך ג׳.

ובספר הליכות שלמה להגרשז״א (עמ׳ שכג) כתב, שיוצא אדם ידי חובתו בשמיעת פרשת זכור בהברה השונה מנוסח אבותיו, ואף שבודאי אחת המסורות נשתבשה, כבר כתב הר״ן בריש נדרים דאפי׳ לשונות שאינם גמורים כמו לשון הקודש שנשתבש כיון שהנכרים

מדברים בהם אע״פ שאינו מעיקר לשונם הרי הוא נדר גמור. וכוונתו דגם שיבוש הוי לשון, והכא לא גרע משיבוש, והוי לשון גמורה ויוצאים בה ידי חובה. ואולם לכתחלה ראוי להמנע מכך. ואף אם טירחה היא לו נכון שיהדר בכך, הואיל והיא מצוה הנוהגת פעם אחת בשנה. ופעם אחת הורה לאדם השואל, שהתפלל עם מארחיו בבית הכנסת שקראו בו זכור בהברה ספרדית, ושאל כיצד ינהג, והורה לו שילך בצינעא ובאופן שלא ירגישו בו מארחיו כלל, לשמוע הקריאה שנית בהברה אשכנזית כמסורת אבותיו. אבל אשתו פשיטא שלא תלך לשמוע עוד הפעם. עכ״ד.

ובאמת אם אינו יכול לעשות כן בצינעא, יוכל לומר להם בפירוש שמאחר ויש ראיות ברורות מהקדמונים שהמבטא הספרדי הוא המבטא האמיתי, לכן לכתחלה צריך לשמוע פרשת זכור דוקא במבטא ספרדי. ואין בכך כל פגיעה במה שלא מתפלל עמהם באותו ביכ״נ.

ויש מקומות שנוהגים לקרות בכמה הברות, שאחר שקראו במבטא הספרדים, חוזרים וקוראים עוד במבטא תימני או אשכנזי. אך להלכה אין צורך בזה. וכן מנהגו של מרן אאמו״ר זיע״א. וכן נהגו גדולי רבני הספרדים, שלא החמירו בחומרות כאלו, וע״ז נכון לומר שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך ולא להחמיר יותר מגדולי הדור.

וע״ע בספר הליכות שלמה (עמ׳ שכג) שכתב, שאין לקרות בציבור בכמה הברות, שמלבד שאין זה כבוד הציבור, אין גם טעם לדבר כלל, ומעולם לא שמענו מי שינהג כן. עכ״ד. ולענין מעשה, בלא״ה אצלינו הספרדים אין נידון בזה, דאנן נקטינן שיש ראיות ברורות שהמבטא הספרדי הוא הנכון.

אם ראוי להקפיד שהבעל קורא בדקדוק המבטא הספרדי, כמו שמחלק בין ט״ת לתי״ו

והנה נודע שכל המבטאים לוקים בחוסר דיוק, אלא שהמבטא הספרדי הוא הקרוב ביותר לאמת. אבל עדיין יש לדקדק בכמה דברים כמו בביטוי האות וא״ו שאינו כמו אות בי״ת רפויה. ואות צד״י שאינה כאות סמ״ך. ואות טי״ת שאיננה כאות תי״ו. וכן במבטא הקמ״ץ שאינו כמבטא הפת״ח. ועוד כמה דקדוקים.

ולכאו׳ היה ראוי לכל אדם לדקדק בזה בתפלה ובברכות, ובפרט בקריאת שמע. וכן בפרשת זכור, היה ראוי לדקדק אחר שליח ציבור שרגיל לבטא כן באופן הראוי והמדוייק. אולם עינינו הרואות שרוב גדולי התורה והת״ח הספרדים אינם מדקדקים בזה. ובעל כרחך דסבירא להו, שכיון שיש בזה טורח גדול להתרגל בזה, אין צורך כ״כ לדקדק בזה. וסמכו על מ״ש בספר חסידים (מרגליות סי׳ יח), שלא יפלא בעיניך על אותן המגמגמין בלשון וקורין לחי״ת ה״א, ולשי״ן סמ״ך, ולקו״ף טי״ת, ולרי״ש דלי״ת, איך מתפללים, או איך קוראים בתורה ואומרים דבר שבקדושה, כשמגיעים לנפשנו חכתה לא נמצאו מחרפים ומגדפים, אל תתמה, כי בוראינו אשר הוא בוחן לבות אינו שואל כי אם לב האדם אשר יהיה תמים עמו, ואחרי שאינו יודע לדבר כענין, מעלה עליו כאילו אומר יפה. וכן אותם הקוראים פסוקי דזמרה בקול רם ונעים זמר, ואינם יודעים הפסוקים ואומרים בטעות תפלתם וזמירותם, מתקבל כריח ניחוח. וגם הקב״ה שמח עליו שמחה גדולה, ואומר כמה הוא מזמר לפני לפי דעתו, על זה נאמר (שה״ש ב׳ ד׳) ודגלו עלי אהבה, מעילתו עלי אהבה. במשפט לא ימעל פיו (משלי ט״ז י׳) מתרגמינן לא ידגל פומיה. מעשה בכהן אחד שהי׳ פורש כפיו ואומר ישמדך, והי׳ שם חכם אחד והעבירו מלפני התיבה לפי שאינו יודע לחתוך האותיות, אשר בברכת כהנים, והראוהו מן השמים לאותו חכם כי אם לא יחזרנו יענש בדבר. ע״כ.

ואמנם כל זה להליץ בעד אותם רבים שלא הורגלו לדקדק, וקשה להם לשנות את הרגלם, ואדרבה העושה כן, נראה משונה בין הבריות, לומר צד״י בדומה לאות ס׳, וכן אות וא״ו, וכיון שהוא רק הידור ויפי הלשון, ס״ל שעדיף שאין צריך לדקדק בזה. ומ״מ נכון לכתחלה לדקדק בזה ככל האפשר. ובפרט בד׳

יז. יש אומרים שגם הנשים צריכות לבוא לעזרת נשים בשבת זכור כדי לשמוע קריאת פרשת זכור, הואיל ומן התורה אין זמן קבוע למצות זכירת מעשה עמלק. ויש אומרים שהואיל ועיקר מצות זכירת עמלק אינה אלא כדי לבוא לידי מעשה, דהיינו להלחם בעמלק, מלחמה בפועל, ונשים לאו בנות מלחמה הן, לכן פטורות הנשים מקריאת ומשמיעת פרשת זכור. ואף על פי שהנשים שמקילות בזה יש להן על מה שיסמוכו, מכל מקום ראוי ונכון לכל אשה להשתדל בכל עוז לבוא לעזרת נשים לצאת ידי חובת קריאת פרשת זכור אליבא דכולי עלמא. ורק אשה שיש לה ילדים קטני קטנים, שאי אפשר לעזבם לנפשם, מבלי מי שיפקח עליהם, יכולה לפטור עצמה מטעם שהעוסק במצוה פטור מן המצוה. אבל אם יש אפשרות לבוא ולשמוע קריאת פרשת זכור, ודאי שנכון לעשות כן. יז)

פרשיות קורא כפי הדקדוק הנכון. [ומרן אאמו״ר מדקדק בזה תמיד, גם בשעה שמדבר עם בני אדם, לפי שהורגל לעשות כן. ועושה כן באופן שאינו נרגש לדבר זר ותמוה].

אם נשים חייבות בשמיעת קריאת פרשת זכור

יז) נודעת זאת מחלוקת הפוסקים אם נשים חייבות בשמיעת קריאת פרשת זכור, או לא, שהרי מן התורה אין זמן קבוע לקריאת פרשת זכור, ורק חכמים קבעו לקוראה סמוך לפורים, כדי להסמיך זכירה לעשייה, וכיון שכן מצוה זו היא בכלל מצוות עשה שאין הזמן גרמא שהנשים חייבות בהן. ומאידך י״ל דכיון שכל עיקר מצוה זו כדי למחות את זכר עמלק, והרי נשים אינן בנות מלחמה, אין לחייבן לזכור את מעשה עמלק.

והנה דעת המצריכים את הנשים לבוא לשמוע קריאת פרשת זכור, הם: הגאון ר׳ נתן אדלר, מובא בשו״ת בנין ציון (החדשות, סימן ח), שו״ת מהרי״ל דיסקין (בקונטרס אחרון סימן קב), ובמצות המלך (דף נה.). והגאון מקוטנא בישועות מלכו (חאו״ח סי׳ נ), והגאון פתחי שערים (בחי׳ למגילה ו:), ובספר נחל אשכול (חלק ב עמוד לג סוף אות א), והגאון ממונקאטש בשו״ת מנחת אלעזר חלק ב׳ (סימן א), ובדרכי חיים ושלום (אות תתל״ח). וכן כתב בספר נר מצוה (לאוין שאין בהם מלקות סי׳ יא) בדעת הרמב״ם. וכן פסקו עוד אחרונים.

והטעם, כי מה״ת אין זמן קבוע לפרשת זכור, אלא שחכמים קבעו לסמוך זכירת עמלק למחייתו בפורים, אך אין בכוח חכמים לעשות את המצוה למצות עשה שהז״ג ולפטור בכך את הנשים, ולהפקיע מהן מצות זכור. דלחומרא אמרו ולא לקולא. וכדמצינו בחיוב תפלה, שלדעת הרמב״ם חיוב תפלה הוא פעם אחת ביום, ואין זמן קבוע לזה. וחכמים הם שהצריכו ג׳ תפלות ביום ואף קבעו זמנים לתפלות. אולם אין זה בכלל מצוות שהזמן גרמא שהנשים פטורות, דמאחר ומה״ת אינו בכלל מצוה שהזמן גרמא, אין כח ביד חכמים להפקיע חיוב מה״ת, לעשות מצוה זו כמצוה שהז״ג. וה״ה בנ״ד.

ובספר החינוך (מצוה תרג), כתב לפטור את הנשים ממצוה זו, משום שעיקר הטעם לזכירת עמלק הוא כדי למחות את זכר עמלק, ונשים לאו בנות מלחמה נינהו. [ומה שאמרו במלחמת מצוה יצא חתן מחדרו וכלה מחופתה, היינו לעזור ללוחמים בבישול וכיבוס וכדומה, ולא במלחמה עצמה, וכמ״ש הראב״ד ביקר תפארת פ״ד מהל׳ מלכים. ועיין בהרש״ש סוטה מד. ועיין בגמ׳ נזיר נה. רבי אליעזר בן יעקב אומר, מנין שלא תלבש אשה כלי זיין וכלי מלחמה, שנאמר לא יהיה כלי גבר על אשה, וכן תירגם יונתן בן עוזיאל]. וכ״ד הגאון בעל זית רענן הובא בשו״ת ציץ הקודש חלק א׳ (סימן נא), ומהר״י עייאש

במטה יהודה (סימן רפב סק״ז). ובשו״ת אבני נזר (חאו״ח סימן תקט). ומהר״י נאג׳ר בספר לימודי ה׳ (לימוד קכב). ועוד אחרונים. וע״ע בשו״ת יביע אומר ח״ח (חאו״ח סי׳ נד אות יט). ובשו״ת יחוה דעת ח״א (סי׳ פד).

וע׳ בשו״ת מרחשת (סימן כב אות ג) שנתן טעם לפטור הנשים, מפני שמצות מלחמת עמלק ביום, דהוי דיני נפשות שאינם אלא ביום, דכתיב והוקע אותם לה׳ נגד השמש (סנהדרין לד:). והו״ל מצות עשה שהז״ג שהנשים פטורות. ע״ש. וכיו״ב כ׳ בשו״ת אבני נזר הנ״ל. אך יש לדון בדבריהם, ואכמ״ל.

גם בשו״ת תורת חסד מלובלין (חאו״ח סימן לז) כתב, שמעיקר הדין אין הנשים חייבות בשמיעת פרשת זכור בס״ת כלל, ומעולם לא ראינו ולא שמענו מי שהצריך לנשים לשמוע קריאת פרשת זכור בס״ת בשבת זכור, ומנהגן של ישראל תורה הוא, ואף שגדול אחד (הגאון רבי נתן אדלר הנ״ל) היה מצריך את הנשים לשמוע קריאת פרשת זכור בספר תורה בשבת זכור. דעה יחידאה היא, ואין לבטל מנהגי ישראל. ע״ש. וע״ע בשו״ת קרן לדוד (סימן פה), ובשו״ת ערוגת הבושם (סי׳ רה), ובשו״ת התעוררות תשובה ח״א (סי׳ ה), ובמועדים וזמנים ח״א (סימן ה, וסימן צ״ג). ע״ש.

וכבר כתבנו לעיל הערה ג׳, דאף שכיום אין אנו יודעים מי הוא מזרעו של עמלק, אחר שסנחריב בא ובלבל את העולם, וכיום אין קידוש מלחמה בעמלק, וכמ״ש בכיו״ב באותו יום התירו גר עמוני לבוא בקהל, דכל דפריש מרובא פריש, מ״מ המצוה שייכת גם כיום, כדי שאם יתקיים בנו ״והיה בהניח ה׳ אלוקיך לך מכל אויביך״ והיינו כשיבוא משיח צדקנו, נזכור למחות את זרעו של עמלק, לאחר שיגלה לנו מי הוא מזרעו של עמלק.

ובענין חיוב נשים בפרשת זכור, יש לציין למאי דאי׳ במסכת סופרים (פי״ח ה״ה) לגבי מגילת איכה בט״ב, שצריך לתרגם, כדי שיבינו בו שאר העם והנשים והתינוקות, שהנשים חייבות לשמוע קריאת ספר כאנשים, וכל שכן זכרים, וכן הן חייבות בקריאת שמע ובתפילה ובבהמ״ז ובמזוזה, ואם אינן יודעות בלשון הקודש, מלמדין אותן בכל לשון שיכולות לשמוע וללמוד. מיכן אמרו, המברך צריך שיגביה קולו משום בניו הקטנים ואשתו ובנותיו. ע״כ. ומבואר דס״ל שנשים חייבות בקריאת התורה וכן במגילת איכה. ובזה א״ש מדוע אשה עולה למנין שבעה. וכבר העיר מזה במגן אברהם (רפ״ב סק״ז). וע״ש שכתב, שאע״פ שקרה״ת נתקנה משום ת״ת ונשים אינן חייבות בת״ת, מ״מ מצוה לשמוע כמו מצות הקהל שהנשים והטף חייבים בה, ומיהו י״ל דאע״פ שאינן חייבות עולות למנין, וכ״כ התוס׳ (סוף ר״ה). עכ״ד המג״א. ולפ״ז אף אי נימא שפ׳ זכור היא מדרבנן אפשר שאף הנשים בכלל החיוב. וכ״ש לדידן דפרשת זכור מה״ת.

אולם אף שכמה אח׳ הביאו ד׳ המג״א, כמו המהרש״ם בתשובה (ח״א סימן קנח) ועוד, שהנשים חייבות בשמיעת קריאה״ת, מ״מ כבר כתב מרן החיד״א בספר כסא רחמים שם, שמדברי התוס׳ והר״ן (ר״ה לג.) והמאירי (מגילה כג.) משמע שהנשים פטורות מקרה״ת, ודוקא בפרשת הקהל נאמר האנשים והנשים והטף, ולכן נראה דמאי דקתני הכא שהנשים ״חייבות״ לו״ד אלא הוא מנהג טוב בלבד, וכן מ״ש שם שחייבות בק״ש לאו דוקא וכו׳, הא כדאיתא והא כדאיתא, חייבות בק״ש ממנהג טוב, ובתפלה מדרבנן (להתוס׳ והרמב״ן), ובמזוזה מן התורה וכו׳. ולכן פשטה ההוראה בגלילותינו שאין הנשים הולכות לבהכ״נ של נשים, שהיא בעזרה של בהכ״נ, אלא איזה זקנות בלבד, וגם זה אינו בדרך קבע. וכ״כ במטה יהודה (סי׳ רפב סק״ז) דבע״כ צ״ל שהוא זהירות בעלמא, תדע שהרי כלל קריאת שמע בהדייהו, ותנן נשים פטורות מק״ש, אלא ודאי דזהירות בעלמא היא שיהיה להן שכר טוב על כך, ולכן השמיטו הפוס׳ הברייתא דמס׳ סופרים ולא הזכירוה כלל. ע״כ. והובא בשו״ת יביע אומר חלק ז׳ (או״ח סי׳ יז).

אם נשים לכתחילה צריכות לשמוע פרשת זכור בקריאת ס"ת של מנין גברים

והנה יש לחקור, בעיקר חיוב נשים בפרשת זכור, אם נשים חייבות גם בקריאה או רק בשמיעה. וכן אם חייבות גם בחובת ציבור לשמוע הקריאה בצבור של אנשים, או שהחיוב רמיא עליהן כחובת יחיד.

ולכאורה לכתחילה יש להם לשמוע דוקא במנין של עשרה גברים, כיון שמנין של נשים אינו מנין. והרי לדעת תרוה"ד ומרן פרשת זכור חובתה היא בציבור דוקא, ומן התורה הדין כן. ואין לדמות ד"ז לפורים שי"א שגם נשים מצטרפות למנין של קריאת המגילה, דש"ה שהנשים הוא משום פרסומי ניסא והא איכא. וזה ל"ש כאן. ועיין.

ושמא יש לומר, שאף שלדעת תה"ד ומרן שיש חיוב לקרוא פרשת זכור בציבור, מ"מ חיוב זה אינו שייך כלפי הנשים, שהרי יש ג"כ חיוב יחיד על כל אחד ואחד, ובע"כ שחובת ציבור בזה היא חובה לדאוג שיהיה קריאה בציבור, אך נשים שאינם מצטרפות לציבור אין להם חיוב בזה. ולעולם עיקר פרשת זכור יוצאין י"ח גם ביחיד, ורק שיש חיוב נוסף של קריאה בציבור.

ובתשוה"נ (ח"ב סימן שדמ. ח"ה סימן רכח) נסתפק, דשמא רק בזמנם שהנשים לא ידעו לקרות כתבו הפוס' ללכת לבה"כ, אבל בזה"ז שהנשים יודעות לקרוא, שמא סגי שיקראו מתוך חומש. דיתכן והנשים אינן מחוייבות לקרות מתוך ס"ת דוקא. וכ"כ עוד שם (בח"ד סי' קכז) דנשים אינן בכלל ציבור, ומה שנהגו הנשים לשמוע פרשת זכור, התם קיבלו עלייהו להחמיר כאילו חייבין, אבל מדינא אינן חייבות כיון דהחיוב רק בציבור. ועוד כתב שם (ח"ה סי' רכח) שברור הדבר שחז"ל שתיקנו לצאת המצוה בעשרה, תיקנו כדין קריאת התורה, והיינו שעשרה זכרים מחוייבין יצטרפו לצאת, אבל אם אין עשרה זכרים מחוייבין (או עכ"פ ששה), אין מצוה כלל מתקנת חז"ל. ושמא גם להסוברים דנשים חייבות בקריאת פר' זכור, דעתם שחייבות רק מה"ת, שזהו מ"ע שאין הזמ"ג, אבל אינם חייבות בתקנת חז"ל לקרוא בעשרה בשבת לפני פורים. (עיין מוע"ז ח"ח סי' קס"ז), וכ"כ להדיא בתורת חסד (סי' ל"ז אות ה), וכ"ה בכף החיים (סי' תרפה סק"ל). ולכן נזהרות רק לבוא לשמוע מס"ת לצאת השיטות שיש מ"ע מה"ת בקריאה מס"ת. ויש לצדד דיוצאות אפי' לשי' התה"ד דס"ל דמדאו' בעינן עשרה, די"ל דהא דמה"ת בעינן עשרה אין הכוונה דבעינן קריאת ציבור, והיינו שעשרה מחוייבין יצטרפו לצאת בקריאה, אלא כל שהיחיד קורא במעמד עשרה סגי. ע"ש.

ואמנם לכתחלה נכון לקיים מצות זכור כתקנת חז"ל לקוראו בעשרה, ולכן הנשים תבאנה לביהכ"נ בבוקר לקריאת התורה, לקיים תקנת חכמים לקיים המצוה בצבור. די"א דבלא"ה אינן יוצאות י"ח המצוה. ואפשר שכך היא המצוה שיצטרפו לציבור האנשים, ומנ"ל לחדש חילוק בזה בין אנשים לנשים. ואם קריאה מתוך ס"ת מעכבת, ה"ה לגבי נשים. אך אם קשה להן לבוא בבוקר לשמוע קריאת התורה, עכ"פ יצאו המצוה מה"ת בקריאה עבורן כנהוג.

ומרן אאמו"ר זיע"א כתב בזה, דמה שהעיר בשו"ת תורת חסד עוד, שאין זה דרך ישר שיבואו האנשים על הנשים לשמוע קריאת פרשת זכור, לכאורה אמאי לא, והרי בראש השנה באות נשים רבות לשמוע קול שופר, אע"פ שלכל הדעות נשים פטורות משמיעת קול שופר, דהויא מ"ע שהז"ג. וא"כ אמאי לא יבואו לשמוע קריאת פרשת זכור מעזרת הנשים, לצאת ידי חובת כל הדעות. ואמנם אשה שיש לה ילדים קטני קטנים, שאי אפשר לעזבם לנפשם, מבלי מי שיפקח עליהם, יכולה לפטור עצמה מטעם שהעוסק במצוה פטור מן המצוה. אבל אם יש להן אפשרות לבוא ולשמוע קריאת פרשת זכור, ודאי שנכון לעשות כן. וכן פשט המנהג ברוב קהלות ישראל, שהנשים באות לשמוע קריאת פרשת זכור, שהיא מן התורה. וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק (ח"ט סי' סח). וע' בשו"ת התעוררות תשובה (ח"א סי' ה). ע"כ.

ובספר מנחת אשר (וייס, תשע״ג סי׳ כ אות ז) כתב שנשמע בשם הגריש״א, שהנשים שוויוה עלייהו חובה לשמוע פרשת זכור.

ומחבר אחד כתב שמנהג תימן שאין הנשים באות לשמוע קריאת זכור וקוראות בבית מתוך החומש ללא ברכות. [ש״ע המקוצר עמ׳ עדר. עולת יצחק ח״ב סי׳ נד ד״ה הלכך], ולכאורה ממ״נ, אם ס״ל דנשים חייבות, הו״ל לשמוע בבית הכנסת מתוך ס״ת ובציבור כמ״ש תרוה״ד ומרן, וגם בתימן היה להם עזרת נשים. [ראה בעולת יצחק הנ״ל שגם בתימן יש נשים זקינות שהיו באות לביהכ״נ וכן בתולות פנויות, לשמוע התפלה, וגם קריאת התורה, אבל לא בתורת חובה], ואם סברי רבנן דפטורות, למה היו קוראות מתוך החומש. ושמא היה להן טירחא בזה. ועכ״פ אין ללמוד ממנהג זה הלכה, דכיון שיש בדבר ספק מ״ע דאורייתא, למה לא יחושו למחייבים את הנשים לבוא לשמוע פרשת זכור. ולא מחמת המנהג בחו״ל, בטלה שיטת אותם גדולי הפוס׳ שכתבו שנשים חייבות. ובעולת יצחק (ח״א ס״ס קסו) כתב, שלענין ברכת הגומל יש להחזיק במנהג שלא תברכנה הנשים משום צניעות, כי צריך בפני י׳ אנשים, וה״ה שלא להצריכן לבוא לביהכ״נ לשמוע קריאת פרשת זכור. ע״כ. ותמוה, דהא הנשים יכולות לברך הגומל מעזרת הנשים, באופן שיודיעו מראש לגבאי שבגמר הקריאה בתורה יניח להן לברך מעזרת נשים. או באשה שילדה שתברך הגומל בביתה בעת שבאים לשם עשרה בלימוד ליל הברית וכדומה. ומה שייך בזה חוסר צניעות. ומה שכתב עוד שם, שהנשים תברכנה ברוך שאמר וברכות ק״ש, אחר שאין בזה וצונו, ואינן אלא ברכות השבח, וכמ״ש הצל״ח בברכות (ר״פ תפלת השחר) דאע״פ שנשים פטורות מתפלת מוסף, רשות בידן להתפלל. ע״כ. ואיני יודע מה הדמיון לתפלת מוסף, דשאני תפלת מוסף דנשים רשאות להתפלל מוסף משום דנשים שייכות בחיוב תפלה, ולאו דוקא משום דרחמי נינהו, דלהרי״ף והרמב״ם לא גרסינן דרחמי נינהו בגמ׳ (ברכות כ:). [וראה באורך בחזון עובדיה שבת ב׳ עמוד רה]. משא״כ בברכות שהזמן גרמא, לא שנא לן בברכה שיש בה לשון וצונו, לשאר ברכות השבח, כל שהן ברכות שקבוע להם זמן בדוקא, אין לנשים לברך. ול״ד לתפלה.

מד׳ הרשב״א מוכח שברכות פסוד״ז וק״ש - חשיבי כמצוה שהזמן גרמא שאין לנשים לברך

וגם ברכות קריאת שמע חשיבי כברכות שנקבע להן זמן, והוו בכלל מצוות [דרבנן] שהזמן גרמא שהנשים פטורות מהן. וכן משמע מדברי הרשב״א בגיטין (מ.) שכתב בזה״ל: אמר ריב״ל עבד שהניח תפילין בפני רבו יצא לחירות, אוקמנא לה בשהניח לו רבו תפילין, ולא משום דעבד אסור בתפילין, ומשום שאסור לברך על מצוה שהזמן גרמא, שהרי נשים קוראות קריאת שמע ומברכות לפניה ואחריה, ואין ממחין בידן וכו׳, אלא טעמא דמילתא, דכיון שהן פטורות ואינן רגילות להניח תפילין, עכשיו שרבו הניח לו תפילין, חזקה ששיחררו. ע״כ. ומבואר מדבריו להדיא, דברכות קריאת שמע [וכן פסוקי דזמרה שנקבעו לאומרם קודם ברכות קריאת שמע] חשיבי בכלל מצוה שהזמן גרמא, ומדמה אותן לכל מצוות שהזמן גרמא, אף שאין בהם וצונו, אלא שלדעת הרשב״א נשים יכולות לברך על מצוה שהזמן גרמא, וכדעת ר״ת בפ״ק דקידושין. ומשמע שלדעת הרמב״ם ומרן השלחן ערוך שאין נשים רשאות לברך על מצוה שהן פטורות ממנה, הוא הדין בברכות קריאת שמע. והדבר ידוע שאנו הספרדים ועדות המזרח אין לנו לזוז מפסק מרן שקבלנו הוראותיו, שאסור לנשים לברך על מצות עשה שהזמן גרמא, כדעת הרמב״ם והראב״ד ורש״י ורבינו ישעיה הראשון והאו״ז ושאר פוסקים. וממילא כל מה שרצו בכמה אחרוני זמנינו לחלק בין ברכות שיש בהם נוסח וצונו, לברכות ק״ש שהם ברכות השבח, הנה מדברי הרשב״א מבואר להדיא שאין לחלק כן, והרשב״א מחשיב ברכות ק״ש כמצוה שהזמן גרמא.

וגם מה שיש שרצו לומר [שו״ת שערי ציון], דברכות פסוד״ז וברכות ק״ש אינן בגדר ברכה שהזמן גרמא, דבאמת זמנן כל היום, ורק מפני

שצריך לאומרם קודם התפלה, לפיכך אין לברך ברכות ק״ש אחר ד׳ שעות שהרי אין להתפלל אחר ד׳ שעות. ולפי האמור חזינן דברכות ק״ש שפיר מיקרי ברכות שהזמן גרמא. ואחר שמצינו כן באחד מהראשונים המפורסמים, בודאי שיש לנו לחוש בזה לברכה לבטלה. ומה שיש כמה מרבני זמנינו שהורו לנשים רבות לברך ברכות קריאת שמע ופסוקי דזמרה, להאמור הנה לך מפורש בדעת הרשב״א, שלדידן אין לנשים לברך, והוה ליה ספק ברכה לבטלה.

ועיקר דין זה נתבאר בשו״ת יביע אומר חלק ב׳ (חלק אורח חיים סימן ו׳), וחלק ג׳ (סימן ו׳). וראה עוד בחלק א׳ (חלק אורח חיים סימן לט, מ, מא, מב), כל השיטות, בדין ברכה לנשים על מצות עשה שהזמן גרמא. ועיין עוד בחלק ה׳ (חאו״ח סימן מג), ובחלק ט׳ (סימן יא), ובשו״ת יחוה דעת חלק א׳ (סוף סימן עח, ובהערה שם), וחלק ג׳ (סימן ג).

וניהדר אנפין לנ״ד, דהנה ראיתי בספר אחד שכתב, שבמרוקו לא נהגו הנשים ללכת לבית הכנסת לשמוע פרשת זכור. ובמקורות שם כתב, שכן המנהג פשוט מדורי דורות שלא להחמיר בזה, וגם לא נשמע שהיו הנשים קוראות פרשה זו בביתם מתוך החומש, בפרט שנשי דידן בקושי היו יודעות לקרות. ואף שיש אח׳ שמחייבים לנשים, מ״מ מנהג העולם נתקבל כדברי האומרים שפטורות לגמרי. ודעת הגריש״א שאין להוציא ס״ת בשביל נשים לפרשת זכור. [מגן אבות עמוד של].

ואמנם כל דבריו בזה אינן נכונים. דמה שכתב דמנהג העולם נתקבל כדברי האומרים שפטורות לגמרי, זה אינו, דמלבד שעינינו הרואות כיום שרבות נשים באות לביהכ״נ לשמוע פרשת זכור, הנה אין התורה וההלכה מסורה ביד העם לקבוע את ההלכה, אלא ההיפך הוא הנכון, שהתורה היא הקובעת את מנהגי ישראל ולא מנהגי ישראל קובעים את התורה. ורבינו תם (שו״ת בעלי התוספות סימן יא) השיב שאין לומר מנהג עוקר הלכה, דמנה״ג זה גהנ״ם למפרע.

גם במקום שיש מנהג - ראוי להחמיר בספק תורה - ול״ש בזה קביעות הלכה מכח מנהג

ומה שלא החמירו הרבנים על נשותיהם בזה, אינה ראיה להכריע את ההלכה במח׳ הראשונים שאף אם כך סברו אותם הגדולים, מ״מ הרי סו״ס יש כאן מחלוקת. ובנ״ד אפשר גם שלא היו מקבלות. ובפרט דהרי בלא״ה הנשים לא היו מתפללות ולא מברכות אפי׳ ברהמ״ז, ולא אשר יצר. ובכמה מקומות בחו״ל לא הקפידו אבותיהם וגם רבותיהם להניח תפילין דר״ת, וכן במוצ״ש להחמיר כשיטת רבינו תם, אך ערבך ערבא צריך, ולא מפני שנהגו כך, נשתנה האמת ונתברר לנו שכך אמר ה׳ למשה בסיני שתפילין דרש״י הם האמת. וראינו שרבותינו הראשונים וחכמי התלמוד עסקו תמיד בבירור הלכות, ולא אמרו שהכל הולך אחר המנהג, ואף שכבר היו מנהגים רבים בכמה מחלוקות שהיו בידיהם. ודלא כמו ספרי המנהגים בדורינו, שמחדשים שרק המנהג קובע את התורה וההלכה.

ומרן הבית יוסף כתב בש״ע (או״ח סי׳ לד סעיף ב) שיראֵ שמים יצא ידי שניהם, ויעשה ב׳ זוגות תפילין ויניח שניהם, ויכוין בהנחתם שאותם שאינם אמת הם רצועות בעלמא. וכ״ה בסמ״ג ובסמ״ק ובכלבו בשם רבינו יצחק, ובברא״ש ובטור ובאגור ועוד ראשונים, ולא אמרו שכיון שהמנהג כרש״י, הוקבעה הלכה כדעת רש״י. והרי מרן כתב שם (בסעיף ג) שיש בכך יוהרא, וצריך ליזהר מכך. ומוכח שהיה מנהג פשוט שלא להחמיר בזה. ואעפ״כ לא חשש מרן למנהג ולכל הגדולים שלא החמירו בזה. ופסק שראוי להחמיר, רק שצריך ליזהר מיוהרא.

וגם תמוה למה לא הביא ראיה ממה שאותם הנשים לא היו מתפללות, ולא מברכות, אע״פ שודאי חייבות, ובעליהם הרבנים לא מיחו בהם ולא למדו אותם. וע״כ שא״א לתמוך יסודות על מנהג נשים, גם אם לא מיחו בהם הרבנים. והובא במג״א (סי׳ קו סק״ב) שנהגו רוב נשים שאין מתפללות. אף שמפורש במשנה (ברכות כ.) דנשים חייבות בתפלה. וראה בשו״ת דברי יציב (חאו״ח סימן קכא) שכתב בדוחק כמה חי׳ ללמד זכות על הנשים מכו״כ טעמים. אך עכ״פ הוא נגד דין מפורש במשנה ובגמ׳ ובש״ע.

וגם לא היו מברכות ברכת המזון ועוד ברכות, שאין בזה לימוד זכות.

וכן מה שכתב שהנשים לא היו מחמירות לקרוא בביתם מתוך חומש, הרי פשוט שהוא מפני שלא היו יודעות לקרוא. וראה בשו"ת שמש ומגן (ח"ב או"ח סימן עב) שכתב: בעיר מולדתי מאקנס, עיר של חכמים וסופרים, לא היתה אשה אחת שידעה ללמוד או להתפלל או לברך, ורק בכל יום היו הולכות ליד המזוזה ורוחשות תפלה על משפחתם, ואולי היו יודעות לקרוא פסוק שמע ישראל. וגם בבתי כנסיות לא היו שם עזרת נשים ואפילו ביום הכיפורים לא באו לביהכנ"ס. וגם אח"כ כשנבנו עזרות נשים באו רק לשמוע כי לא מבינות שום דבר. עכ"ד. וע"ע כיו"ב בשו"ת שמש ומגן (חלק ג או"ח סימן נד). וע"ע בספר נר המערב (עמוד שג שה). אמור מעתה, איך נביא ראיה להכריע במחלוקת הפוסקים מכח מנהג נשים שלא מבינות שום דבר כלשון הגר"ש משאש. וראה בשו"ת ישמח לבב (חיו"ד סימן יד) שנשים ירדו תשעים ותשעה מעלות, ואין משגיחין כלל להציל בעליהם ובניהם מרדת שחת, ומאכילים אותם איסורים וכו'. ע"ש.

וע' בספר הליכות שלמה (עמוד שכג) דהגם שדעת הגרש"ז אויערבך זצ"ל שהעיקר להלכה שנשים אינם חייבות בפ' זכור, אעפ"כ לענין מעשה שלח לקרוא לזוגתו לבוא לבית הכנסת לשמוע פרשת זכור. הרי שהחמיר בזה. ולא סמך על מנהגם. ומ"מ במה שכתב שהעיקר להלכה נשים חייבות, האמת שאין לנו הכרעה בזה ויש בזה חשש דאורייתא, ועל כן יש להחמיר בזה.

וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק (ח"ט סימן סח) דנתפשט המנהג ברוב המקומות שהנשים באות לעזרת נשים לשמוע פרשת זכור. ויש שהביאו שהרבי מהר"א מבעלזא הקפיד מאוד שהנשים ישמעו פרשת זכור. וכן נתפשט המנהג היום שהנשים נזהרות מאוד לשמוע פר' זכור, וכדעת החת"ס (דרשות ח"ג דף צ"ב צ"ג). וי"א שבאשכנז היה המנהג שלפני או אחרי תפלת מנחה מתאספין עשרה אנשים שכבר שמעו פר' זכור, וקורין קריאה מיוחדת לנשים שלא שמעו. [ראה בתשוה"נ (ח"ב סי' שדמ. ח"ה סי' רכח)].

וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר (חלק כב סי' לח) שמנהגם שהנשים מרגישות עצמן כמחויבות בפ' זכור, ועושות את כל המאמצים, ללכת בשבת פרשת זכור לבית הכנסת וביהמ"ד להקשיב ולשמוע בציבור קריאת פרשת זכור בספר תורה. וכתב בשו"ת בצל החכמה, שכן נתפשט כעת המנהג שנשים הולכות לביהכ"נ לשמוע קריאת פ' זכור, וכן המנהג גם פה עיה"ק ירושלים ובשאר ערי ארץ ישראל תובב"א. ע"כ.

ובשו"ת יבי"א ח"א (או"ח סי' מב אות ט) כתב, ומי יגלה עפר מעיני קדשם וכו', והיו רואים כי כמעט רוב הנשים הללו שמחזרות לברך על הלולב, אינן מברכות כלל ברכות שמחוייבות בהן, ואפי' בהמ"ז שהיא מ"ע של תורה אינן מברכות. [וע"פ הרוב מחסרון ידיעה]. ועזבו מקור מים חיים לחצוב להן בורות נשברים, והאשמה על הוריהן ובעליהן שאינם שמים על לב ללמדן, ולקיים את המוטל עליהן, ועשו את הטפל עיקר, [אבן שמאסו הבונים, הת"ח, ודוקא היא היתה לראש פנה]. וזוהי עצת יצה"ר, שעד שילכו לקיים מצות שאינם מחוייבות בהן, יקיימו את המוטל עליהן, ואדרבה בזה תחשב להן לחטאה ח"ו, מנחת זכרון מזכרת עון. וגם שבמצות לולב שהן זהירות בה בפרטות, רבו בה הספיקות, מצד האתרוגים, שהרוב הגדול בזמנינו הם מורכבים, כמו שכתבו כמה אח', ובשו"ת מנחת אלעזר (ח"ג סי' עז) כתב, שרובם ככולם של האתרוגים שביפו וסביבותיה הם מורכבים, ובפרט שאין לסמוך על נאמנות אנשי המושבות החדשות. ע"ש. וכ"כ בשו"ת קרן לדוד (חאו"ח סי' קנה). וכ"כ בשו"ת מהרש"א אלפנדארי (ר"ס יג), שאחר החקירה נודע כי כמעט כל אתרוגי א"י מורכבים הם, ובודאי שיש להצטער ע"ז שכמה אלפים ורבבות מישראל אינם יוצאים י"ח במצוה גדולה כזו, וגם מברכים ברכה לבטלה. ע"כ. ומה מאד יש להצטער על הני נשי שאת הנדחה והצולעה יקבצו, ואת הברכות המחוייבות ירחקו, יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא. [ע"כ מיבי"א].

וראיתי למי שהעיר, שכיון שמנהג הנשים היה

שלא לשמוע פרשת זכור, וכבר כתב הרשב״א בתשובה (חלק א׳ סימן ט) שבכל דבר שיש קבלה ביד הזקנים והזקנות מעמינו לא נסתר קבלתם. ומסתבר טעמייהו ואל תטוש תורת אמך. והנה כדבריו כתב, ובשו״ת השיב משה (אורח חיים סימן יג) בשם הרשב״א בתשובותיו דאין לדחות הקבלה שיש ביד נשים הזקנות מבני עמינו, מפני ששים ריבוא מופתים המראים סותרו, דחק הישראלי הוא למעלה מן הטבע והשכל. ע״כ. ועיין עוד בשו״ת מנחת יצחק (חלק י׳ סימן מב), ובשו״ת ציץ אליעזר חלק י״ב (סימן כה), ובשו״ת משנה הלכות (חלק ו׳ סימן קעג. ובחלק ה׳ סימן רמז).

ובשו״ת וישב יוסף ח״ב (אשדוד תשנ״ו. סימן נג) כתב שנוהגים העולם שאם ילד יושב על הרצפה וחבירו קופץ מעליו, צריך הקופץ לחזור בחזרה לאחוריו, ואם לאו יש סכנה שהילד לא יגדל. והביא מספר הבית היהודי (חלק י׳ סימן כד) שכך נהגו מאז ומקדם, והמקור לזה משו״ת באר משה (ח״ח סימן לו אות ב).

מנהג נשים שלא לעבור מעל ילד קטן

וכתב שם בבאר משה, שמנהגים אלו וכן המנהג שלא עוברים על ילד קטן הם בכלל מנהג נשים זקנות שעליהם כתב הרשב״א שאל יזלזלו בדבריהם ובמנהגיהם, כי בודאי יסודותם בהררי קודש גם אם הטעם נעלם מאתנו. ע״ש. וכן נשאל בנ״ד בשו״ת מעשה רב (פרק כא אות ח) וכתב, מנהג נשים להקפיד. ונסתפקתי בכ״ז אם יש לומר מאן דלא קפיד לא קפדינן. [ע״כ משו״ת וישב יוסף].

ואחה״מ מהרב באר משה ועוד, דהא דברי הרשב״א אינם ענין כלל לנידונם. ולא יעלה על הדעת לקבוע הלכות על פי מנהגי נשים זקנות. והרשב״א שם (ח״א סימן ט) דיבר להדיא לענין יסודות האמונה וכדו׳, ובא לבאר שאין לנו להעמיד על חקירה האנושית ולפסוק מן הסברא, אלא מצד הקבלה המסורה בידן של ישראל מפי חכמיהם עם הוראת המקראות. שכל שהקבלה או הנבואה הניחתו, לא תנצחנו החקירה, כי החקירה למטה מן הנבואה. וזה דבר ברור לא יסתפק בו אחד מבעלי הדתות כל שכן בעלי הדת האמתית כעמינו. ודע כי כל חכם מחכמי תורתנו החסידים כשיראה דברי הפלוסופים וישר בעיניו דרכם, כשהוא מגיע אצל חכמי ישראל יפרש המקראות כצורתן ואע״פ שהחכמה הפילוסופית סותרת אותם, כענין תחיית המתים שאין הכתובים מוכרחים בו הכרח נחתך, ויש לפרש כל המקראות בדרך משל, וכענין המקראות שבאו יותר מבוארים בענין מתי יחזקאל. ואלא שהכריחם הכרח הקבלה המפורסמת באומה. ובמקום הזה יודה שהקבלה תבטל החקירה הפילוסופית. ואז תהיה לנו הוראה ממנו שאין משגיחין בחקירה כנגד הקבלה. לפי שחכמת השם למעלה מחקירתנו. וככה יקרה לנו מן הדין בכל דבר שיש קבלה ביד הזקנים והזקנות מעמנו. ולא נסתיר קבלתם רק אחר הקיום שאינו באפשר חלילה. ולמה נסתור קבלתם, ואין קבלה פושטת ביד עמנו רק שקבלו אותה דור אחר דור עד משה רבינו ע״ה או עד הנביאים וכו׳״, ע״ש.

ואם כן תמוה מאד, מה ענין קבלה ביד זקני ישראל ביסודות ועיקרי האמונה, לענין קביעת הלכות. ועוד, שכל זה שייך בימי הראשונים, שאם מקובל דבר ביד כל הזקנים שבכל ישראל, יש בה הוכחה שכך קבלו מרבותיהם. לא כן בדורות האחרונים. וזה ברור מאד.

וניהדר אנפין לנ״ד, דהנה הראוני לחכ״א שבספרו על המגילה האריך בשני סימנים להשיב ע״ד מרן אאמו״ר זיע״א בשו״ת יחוה דעת, שעורר שראוי ונכון מאד לנשים לבא לבית הכנסת לשמוע פרשת זכור. ולא ידעתי מה ראה על ככה, ואחרי שפשט המנהג להחמיר בזה, ובפרט שנשים רבות נתעוררו להחמיר בזה ע״פ דברי מרן אאמו״ר זיע״א, למה להפריע את העם ממעשיו. ואין בכח הראיות שהביא, כדי להכריע בין הפוס׳, ובודאי דלא יצא הדבר מכלל ספק, ובפרט שהוא ספק של תורה וראוי לכל אשה יראת ה׳ להחמיר

בזה. ובלא״ה נשים מחמירות לבוא לשמוע תקיעת שופר אע״פ שאין להן בזה שום חיוב לכ״ע. ואותם נשים שהביאו ראיה מהם שלא החמירו בזה, תמוה, שהרי היו מחמירות ליטול לולב בברכה, ולברך אחרי ההדלקה (שלדעתם יש בזה חילול שבת אם יברכו לפני. וההיפך הוא הנכון שהמברכת אחרי ההדלקה הוי ברכה לבטלה), ואילו לשמוע פרשת זכור לא החמירו. וזה מנהג שלא מ׳דעת׳, של נשים שאפי׳ לא היו מברכות ולא מתפללות.

וכמה מנהגים שנהגו מאות שנים להקל או להחמיר, ועל פי דעת הגאונים, כתב הרמב״ם לבטל את מנהג, אע״פ שכך סברו רבותיהם, ונהגו כן כבר במשך כמה דורות, ולא התחשב כלל במנהגים ראה לדוגמא בתשובות הרמב״ם (מהדורת בלאו) בסימן קפז, ובסימן קלה, ובסימן קיד, ובסימן קטו, ובסימן רלז, ובסימן רפח. ועוד רבים. ובהלכות תפלה (פ״ז הלכה ט) כתב הרמב״ם, ״נהגו העם ברוב ערינו לברך ברכות אלו זו אחר זו בבית הכנסת, בין נתחייבו בהן בין לא נתחייבו בהן, וטעות הוא ואין ראוי לעשות כן, ולא יברך ברכה אלא אם כן נתחייב בה״.

ובתשובת רבינו אברהם בן הרמב״ם (סימן פב) כתב ג״כ באורך נגד מנהגים קדומים שנהגו בתימן, והורה להם לבטל מנהגם שנהגו כבר מאות שנים על פי רבותיהם. וכתב להם בהאי לישנא, שאע״פ בקבלה ממקצת הגאונים ז״ל, ונמצא בכמה חיבורים וכו׳, כיון שביארנו ובררנו את הדין וקמה הראיה על אמתות דבר מה, הרי בטל כל מה שמתנגד לו. וכבר הרחבנו בתשובה לזה, כי הוא ענין נכבד. וצריך לדקדק בו, ולא להחזיק במנהגים קדמונים כשנתברר שהם שנויים על תהו, אלא צריך לבטלם ולהחזירם אל האמת. ונמצאות תשובות למקצת הגאונים ז״ל שיש בהם סמך למקצת העניינים הנפסדים האלה. ואף על פי שמורי ההוראה הללו ז״ל הם גדולים ממנו, ומשפע חכמתם המרובה, מתפרנסות ידיעותינו הקצרות. אעפ״כ צריך ללכת אחרי האמת ולהתרחק מזולתה. והתשובות של אותם גדולים שהנהיגו כן, צ״ל, או שנשתבשו בשעת העתקתן, או שלא דקדק המשיב ז״ל בדבר בשעת כתיבתו, ואולי יצאו ממנו בראשית חייו ובתחילת גלויו, ולו נשאל באותו דבר אחרי כן היה משיב כהלכה והיה חוזר ממה שעלה בדעתו בראשונה. ומי לנו גדול מחותם התלמוד ע״ה וכבר ראינו שאמרו עליו תלמידיו שהעתיקו ממנו, מהדורא קמא אמר לן כך, ומהדורא בתרא אמר לן כך. ע״כ.

והרדב״ז בח״ח (סי׳ קמא) כתב, שאפי׳ מנהג שנהגו כבר מימים ראשונים, וגם ראו החכמים ושתקו, אעפ״כ ראוי לבטלו, ואין לשאול ממה שהנגידים או ראשי הישיבות שהיו שם בארצותם שלא ביטלו המנהג, דדילמא מקום הניחו לי ואין הקב״ה מקפח שכר כל בריה.

וכיו״ב כתב רבינו אברהם ז״ל בחיבורו כפיית אל עבדין, והעלה שאפילו המנהג שנהגו שנים רבות ונעשה בפני גדולים בעלי הוראה מבטלין ליה על ידי ראיות מהכתוב או מדברי רז״ל או מהשערה שכלית, לפי שראו האחרונים מה שלא ראו הראשונים ואין זה גרעון וחסרון בחוקם ולא הוצאת לעז עליהם ח״ו, אלא לפי שהאחרונים ראו דברי הראשונים יבנו עליהם ויחדשו חדושים, והיינו דאמרינן הלכתא כבתראי. שדקדקו יותר מהראשונים להעמיד הלכה על בוריה. והעלה שאפילו שאין יכול לבטלו אלא על ידי מחלוקת לא יחוש לו, כי כל מחלוקת שאינה לשם שמים אין סופה להתקיים, והאריך הרבה בענין. ע״ש. ולמדנו מדבריו שאפילו שלא יהיה האיסור מבורר והמנהג קבוע מבטלין ליה. ע״כ.

וכל שההלכה ברורה להכריע בה, אין מתחשבים במנהג, רק במקום שההלכה רופפת בידינו, הולכים אחר המנהג, כדייק לשון הירושלמי. וע׳ בשו״ת עין משפט (או״ח סימן א. דף ו) שדברי מרן בכמה מקומות כמו באו״ח (סימן סא סי״א) ועוד (בסימן סח), וביו״ד (סימן ד ס״ק), מוכח דסבירא ליה, שיש לבטל כל מנהגים שיש בהם איזה חשש איסור, וכפי דעת גדולי הראשונים, וכמו שכתב הפרי חדש שכל שיש צד של

איסור יש לבטל המנהג, ואע״פ שנהגו ע״פ גדולים שבעולם. ומקור דבריו הוא בראב״ה ובריטב״א ובנמוק״י והריב״ש והרשב״ש והרשב״ץ ועוד רבים. וכ״כ בשו״ת דברי משה מזרחי (יו״ד סימן יב) שגם מנהג שיש בו מחלוקת ונהגו כמו אחד מן הדעות, לא מהני המנהג ומבטלין למנהג, וכמבואר מדברי הרמ״ה (הו״ד בטור או״ח סי׳ סח), וכן הוא דעת מרן בשו״ע (שם), ולזה הסכימה דעת מרן הקדוש בשלחנו הטהור, ואנן בתריה גרירן וכוותיה עבדינן. וכ״כ הגרח״פ בסמיכה לחיים (סימן א) ע״ש בארוכה.

וגם בענין צאת הכוכבים, אף שהיה המנהג כדעת הגאונים, מ״מ רבים עתה חוששין לסברת ר״ת, שרבים מהראשונים ומרן הש״ע סבירא להו כוותיה. ומרן כתב היפך המנהג שנהגו מזמן הגאונים, ואע״פ שהיה באר״י. וכתב החיד״א במחזיק ברכה (בקו״א סי׳ רסא אות ב) שאפשר שגם מרן ידע שמנהג העולם דלא כר״ת, ולרוב קדושתו בהיות הדבר נוגע לגופי תורה, לא רצה לומר סוגיא דעלמא היכי אזלא, ופסק כר״ת. והיינו שהורה מרן נגד המנהג.

ומכאן ראיה ברורה דלא כמ״ש הרב אור לציון, ששיטת רבינו תם ורוב ככל הראשונים ומרן בענין צאה״כ, כמאן דליתא דמי, ואינה מצטרפת כלל לספק, ואפילו לס״ס, הואיל ונהגו נגד ר״ת, והמנהג הוא הוראה ודאית. וגם א״צ להחמיר נגד המנהג, אע״פ שנהג מרן אפשר להחמיר. ואחה״מ מהדר״ג, תמוה מאד, שהרי גדולי האחרונים כתבו כן להחמיר כשי׳ ר״ת נגד המנהג, וכן הוא דעת מרן עצמו שהורה להחמיר נגד המנהג, ופסק כשיטת רבינו תם, כמ״ש החיד״א. וכ״כ מהר״י נבון בשו״ת נחפה בכסף (ח״א דקנ״ד ע״ג) שגם בירושלים ת״ו אתריה דמרן ז״ל לא נהגו כוותיה בהך דפסק כדעת ר״ת. ובודאי שהוא מנהג קדום, קודם שנתפשטה קבלת הוראות מרן. וכ״כ בספרו גט מקושר (דק״ח ע״ב). וכ״כ בשו״ת מהרי״ף (סימן מז) בתשובת הגאון גנת ורדים, שכך הוא המנהג, ובכל גלילות ישראל לא חששו להא דר״ת. וגם הרהמ״ח מהרי״ף כתב, גם אנכי ידעתי שכן המנהג, וכבר דשו בו כל העולם וע״ז נאמר מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין, ואפילו אם יבא אליהו לא ירצו לשמוע לו, ויפה שתיקה לחכמים. עכ״ד. ומ״מ הורו להחמיר נגד המנהג הפשוט בכל ישראל. וראה בשו״ת יביע אומר ח״ב (או״ח סימן כא) בארוכה.

ובספר אשרי האיש (ח״ג עמוד רפ) כתב בשם הגריש״א, שבזמנינו נהגו הנשים לילך לשמוע פרשת זכור, אמנם אינה צריכה לעשות מאמץ מיוחד לזה, אך אם נהגה ג״פ ללכת לשמוע יש בזה חשש נדר, ואם רוצה להפסיק צריכה התרת נדרים. ואם עושה התרה בער״ה כמו גברים הותר גם נדר זה.

ועוד כתב בס׳ אשרי האיש שם, שאין דעתו נוחה מקריאת זכור לנשים אם אין שם עשרה גברים שלא שמעו קריאת התורה, שאין קוראים בציבור בלי ברכה, ועכ״פ צריך לדקדק שיהיו עשרה גברים בבית הכנסת. ובספר הליכות בת ישראל (פרק כב הערה ג) כתב בשמו, שטוב שיהיו י׳ אנשים בזמן הקריאה לנשים, אך אינו מעכב.

ואמנם בשאר ימות השנה, נשים אינם חייבות בתפלה בציבור, ויכולים להתפלל בביתם, וגם יש להן מחוייבות בבית, לבעל ולילדים, ולא תלכנה לבית הכנסת אם הדבר בא על חשבון החיוב שלהן בצרכי הבית, אלא יתפלל בביתם. והאמנם שבאגרת הגר״א כתב להזהיר מאד שהנשים לא ילכו לבית הכנסת, מכמה טעמים, מ״מ נשים שרוצות ללכת לבית הכנסת, ומרגישות בכך חיזוק בתפלה ובירא״ש, יכולות ללכת. ובשו״ת משנה הלכות (חלק טו סימן כו) העיר דפשוט שאף שהנשים חייבות בתפילה, פטורות מתפילה בציבור, וראה בשו״ת שבו״י (ח״ג א״ח סי׳ נד), ובתשובה מאהבה (ח״ב סי׳ רכט). וכן משמע מאגרת הגר״א שכתב שלא תלכנה בנותיו לביהכ״נ. וכ״מ בתורת חסד (סי׳ ד׳ אות ו). וי״מ דמה״ט אין האשה מצטרפת לעשרה, כיון שאינה בחיוב כגון קדיש וקדושה וברכו וברכת כהנים, עיין בשו״ת אורח לצדיק להרא״ח

רודריגיס (סימן ג), ובלבוש (סי׳ נ״ה סד). ובמרגליות הים (סנהדרין עד:). ויש שתמהו שהרי הרמב״ם כתב הטעם לחיוב תפלה בציבור משום שאין תפלתו של יחיד נשמעת תמיד אלא בציבור, וא״כ למה לא חייבו ג״כ את הנשים בתפלה בציבור. וי״ל מטעם צניעות אי״נ, מפני שלא תצטרך להניח צרכי ביתה. ועוד שיכולה לכוין תפלתה בשעה שהצבור מתפללין, ואצל הנשים נחשב כשעה״ד. ובמשנה הלכות שם כתב לתרץ דאשה שאני, משום דאם האשה נוהגת בצדקתה, שכינה שרויה בביתה, וא״כ ממילא תפלתה נשמעת ביחיד כמו בציבור, דבמקום שכינה לא צריך ציבור ולעולם תפלתם נשמעת.

ובשו״ת משנה הלכות (חלק י״ז סימן צב) העיר דחדשים מקרוב באו שבפ׳ זכור עושין מנין מיוחד עבור הנשים שיבואו לשמוע קראה״ת, וכן עושים בתקיעת שופר שתוקעין לנשים ברבים במנין מיוחד, ומעולם לא נהיה כדבר הזה, הגם שיש לומר שכוונתם היא לש״ש ולטובה כדי לזכות הנשים צדקניות שא״א להם לבא לביהכ״נ בזמן שהבעל בביהכ״נ, אמנם דבר זה הוא דבר חדש ולא מצינו דבר זה בשום מקום, ובדורות שעברו היו צדיקים וצדקניות יותר מבדור הזה ואעפ״כ לא חדשו זה כי ראו בזה סכנה גדולה. והיום עושין להם מנינים לתקיעת שופר לקריאת המגילה ולקריאת פ׳ זכור, וברבות הימים יבואו לעשות מנינים לשאר דברים שבקדושה, וכדרך רוח הרבה נשים בזמנינו שמקבלים עליהם עול מצוות וחומרות שאמותינו לא סיפרו לנו, ועושים כל מיני התקבציות, בהמשך הזמן יתקבצו כמה נשים המתפללות בכל יום וקראה זו אל זו הלא בין כך כולנו מתפללות הבה נבנה לנו מקום להתוועד בעשרה, ואח״כ יאמרו קדיש וקדושה וכו׳ כדרך שעושים הרפורמים, והתוצאות מי ישורנו. ובמג״א (סי׳ תרפט) מבואר שכן היה המנהג שלא הלכו הבתולות לביהכ״נ, כי כל כבודה בת מלך פנימה. וכ״ש שלא עשו מנינים לעצמן. ולפענ״ד פשוט שהוא איסור גמור וכמ״ש. עכ״ד.

אולם פוק חזי שדעת רבים מגדולי ישראל שאין בזה חשש כ״כ, ולכן הלכה למעשה יכולים לארגן מנין לנשים בשעות הצהרים לפרשת זכור, שופר, ולמקרא מגילה. רק שיזהרו על שמירת גדרי הצניעות, וכבוד בית הכנסת.

אם מצות "זכור" חשיבא כזמן גרמא בגלל שאין הורגים עמלק בשבת

ובשו״ת אבני נזר הנ״ל העיר בזה, שהרי בשבת אסור להרוג את זרעו של עמלק, כי הנה נחלקו הבבלי והירושלמי אם במלחמת מצוה מותר לצאת בשבת, הרמב״ם פסק שרק אם קיים חשש שהאויב יתעצם ויתחזק אם ידחו המלחמה ליום א׳, רק אז מותר להלחם בשבת. ולפ״ז גבי מצות מחיית עמלק כל שאין חשש לדחות מצוה זו לאחר השבת, אין מחיית עמלק דוחה שבת, וא״כ לכאורה מצוה זו חשיבא כמצות עשה שהזמן גרמא שהנשים פטורות.

וצ״ל, דמצד עצם המצוה מצוה זו קיימת ושייכת בכל עת, גם בשבת, אלא שבשבת יש דבר צדדי [שאינו קשור רק למצוה זו] שמונע מלקיים את המצוה, והוא איסור שבת שרובץ עליו, אבל המצוה בעצם קיימת, ולא דמי לסוכה שאין שייכות למצוה אלא שבעה ימים בשנה בלבד. וראיה לזה, ממה שאמרו בגמ׳ קידושין (כט.), דמקרא ד״כאשר ציוה ה׳ אלוקים אותו״ ילפינן אותו ולא אותה, ומכאן שהנשים פטורות מלמול את בניהם. והקשו התוס׳ שם, דהא בלא״ה מילה היא בכלל מצוות שהזמן גרמא, שהרי אין מלין בלילה, ולמה לי קרא לפטור הנשים ממצוה זו. ותירצו דאתיא כמ״ד מילה שלא בזמנה מלין גם בלילה. ולכאורה, נימא דאכתי הוי מ״ע שהז״ג, שהרי מילה שלא בזמנה אינה דוחה שבת, אלא ודאי דאיסורא הוא דרמיא עליה, אבל עצם המצוה שייכת גם בשבת. ומינה נילף לנ״ד שאין הורגים בשבת. ועיין בשו״ת שאגת אריה (ישנות, סי׳ לה) שדן לענין נשים אם חייבות במ״ע זו של כתיבת ס״ת כאנשים, או לא, דהא י״ל דאע״ג דנשים פטורות מת״ת, מ״מ מצות כתיבת ס״ת לאו בת״ת תליא, ותרי מילי נינהו, דלא שייכי

אהדדי כלל. והרי אין כותבין ס״ת בשבת.

תדע עוד, דהנה בגמ׳ בקידושין (לד.) אמרו, איזו היא מצות עשה שאין הז״ג, מעקה, אבידה, שילוח הקן וכו׳. והקשו התוס׳, תימה לרבי, בכל הני כתיב לאו, במעקה כתיב (דברים כב) לא תשים דמים בביתך, אע״ג דמוקמינן ליה (בב״ק טו:) למגדל כלב רע וסולם רעוע, דהיינו שימה בידים, מ״מ אתי נמי למעקה, ובאבידה נמי כתיב (דברים כב) לא תוכל להתעלם, ובשילוח הקן כתיב (שם) לא תקח האם על הבנים, וא״כ איך יהיו נשים פטורות אפי׳ הם זמן גרמא, והא השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה. ע״ש. ולכאורה אמאי לא הקשו התוס׳ דהא בלא״ה חשיב מ״ע שהז״ג, משום דאסור לקיים מצות שילוח הקן בשבת, משום צידה, וע״כ דמטעם זה אינו בכלל מצוה שהזמן גרמא, אלא הוא מפני דאיסורא הוא דרמיא עליה, אבל איה״נ עצם מצוה שייכת שפיר גם בשבת. [אך יש לדון דשמא הוי בגדר מלשא״צ לגופה. דמה שצריך כעת את האמא הוא רק כדי לקיים המצוה, ושמא אכתי חשיב צריכה לגופה. וראה בחזו״ע שבת ג׳ (עמוד קכה) שכתב, דמי שפגע בשבת ביונה הרובצת על האפרוחים, ואינה מחוסרת צידה, יכול לקיים וכו׳. ע״ש. ומשמע דאם מחוסרת צידה איה״נ דאסור, ולא חשיב כמלאכה שא״צ לגופה. אי נמי דשאני מלאכה שא״צ לגופה, כיון שהיא אותה מעשה מלאכה, החמירו בה כשאר איסורי תורה. והאחרונים כתבו סברא זו לגבי שבות דשבות ע״י ישראל במקום צורך. ואין כאן מקומו. וראה בילקו״י שבת כרך א׳ חלק שלישי (עמוד תכה). שהזכרנו שלדעת המקובלים אין לקיים מצוה זו בימי העומר, ואפ״ה לא חשיב כמצוה שהז״ג, והערנו על מ״ש באול״צ ח״ג (עמוד קפו) דלפי דברי המקובלים שאין שילוח הקן נוהג במ״ט ימי העומר, ומר״ה עד שמיני עצרת, ובשנת השמיטה ושנת היובל, א״כ הו״ל מ״ע שהז״ג, ואמאי כתב החינוך (מצוה תקמה) דמצוה זו נוהגת בכל זמן בזכרים ובנקבות. ודחק לחלק בזה בין קודם החורבן לאחר החורבן. ולפי האמור לק״מ. וכן לגבי מצות צדקה דאף שע״פ המקובלים אין ליתן צדקה בלילה, לא חשיב כמ״ע שהז״ג וראה בילקו״י על הלכות פסוקי דזמרה (סי׳ נא עמוד רכה), דהמצוה בעצמותה נוהגת גם בלילה, אלא דאריא הוא דרביע עליה].

והנה בגמ׳ חגיגה (טז:) אמרו, בני ישראל סומכין ולא בנות ישראל סומכות. והק׳ התוס׳ בקדושין (לו.) למה לי למעוטי נשים מסמיכה, תיפוק ליה דהו״ל מ״ע שהז״ג, שאין נוהג אלא ביום, וע״ש מה שתירצו. ובטורי אבן שם כתב, דלא הוי מ״ע שהז״ג אלא כל היכא שהזמן הקבוע לה הוא קבוע ועומד, בענין כשעבר הזמן אזדא לה לגמרי ובטלה מצותה, ואין לה תשלומין מעתה, כשופר סוכה ולולב חגיגה וראיי׳, כשעבר רגל זה ולא קיימיה בטלה מצוותן לגמרי. ואע״ג דכשיחזור ויבואו רגלים אלו לאחר זמן הדר חייבים במצוות הללו, ההיא מצוה בפ״ע הן ואינן תשלומין לאותן שלא קיימו, אלא חיוב מחדש הוא, אבל גבי סמיכה הא קביעת זמן שקבעה תורה למצותו ביום דוקא ולא בלילה, ואין הלילה מבטל מצותו לגמרי, אלא מפסקת, דהלילה עצמה אינ׳ ראוי לסמיכה, אבל אינ׳ מבטלת חיוב מצות סמיכה מהבעלים לגמרי, אלא כשהאיר היום בכל יום חוזר וניעור, והדר הדרא עליה מצות סמיכה של קרבן זה גופא עליו. ולעולם בכל יום בעמוד וסמוך קאי, ואין זה מ״ע שהז״ג, דהא אין הזמן גורם ביטול מצותו לגמרי, ואינו אלא מפסיק מצד עצמו של זמן שאינו ראוי, אלא מצוה אחת היא, שהרי חיוב מצות סמיכת קרבן זה על הבעל אינו אלא פעם אחת לעולם, ואם היה סומך אתמול פקע חיוב מצוה זו לגמרי מעליו, ואם לא סמך אתמול האי מצוה גופ׳ שחייב אתמול היא היא עצמה חוזרת וניעורת היום וחייב לקיימה.

ואמנם מצינו כיו״ב לגבי מצות ציצית, למאן דאמר אינה נוהגת בלילה, דחשיב ליה בעירובין (צו.) מ״ע שהז״ג לפטור הנשים, ולא אמרינן דהלילה מפסקת ואינה מבטלת, דהא בהאיר היום בכל יום ויום חוזר וניעורין וחייבין בהן, אך לא דמי למצות סמיכה, דגבי ציצית ותפילין אין יום ויום ושעה ושעה תשלומין לחברתה, שאם לא קיים ביום זה אין יום הבא תשלומין לו, דהא אפי׳ אם קיימיה ביומו מחויב בהן למחר, וחיובא בפני עצמו מצד עצמו. וכן בכל שעה ושעה, לפיכך אם אין נוהגים בלילה

הא ודאי אין זה הפסק לחוד, אלא ביטול גמור שפטורין לגמרי, ואין להן תשלומין בקיומן בשאר ימים, ומש"ה הו"ל מ"ע שהז"ג ונשים פטורות, משא"כ מצות סמיכה שאין חיוב רמי על הבעלים לעולם אלא פעם אחת בלחוד, ואי לא עבד יש לו תשלומין לעולם, ובלילה אין זה ביטול ופטור לגמרי. אלא איסור צדדי שרובץ עליו, אבל המצוה קיימת בעצמותה גם בלילה.

אם יש לחייב את הנשים מצד ה"לא תעשה" של מצות "לא תשכח" הנאמר בעמלק

ועוד יש לשאול, דאמאי לא נחייב את הנשים בפרשת זכור, מכח הלא תעשה של "לא תשכח" כי נשים חייבות בלא תעשה גם כשהוא זמן גרמא.

וצ"ל, דלאו זה דלא תשכח אינו כמו שאר לאוין העומדים בפני עצמם, אלא לאו זה בא לחזק את העשה, לחזק את המצוה לזכור את מעשה עמלק. ומש"ה אזלינן בתר העשה שהוא העיקר.

ולפ"ז מיישבים מה שהקשה בשו"ת מהר"ץ חיות (סי' יד), ובחידושיו לסוכה (כה.). ובב"ק מו. במה שנחלקו בגמ' שם רבה ורב יוסף, אם שומר אבידה הוא כשומר חנם, או כשומר שכר. דלרב יוסף חשיב כשומר שכר, כי בשעה ששומר על האבידה פטור מלתת פרוטה לעני, דעוסק במצוה פטור מן המצוה, ובשביל אותה הנאה שנפטר מלתת צדקה, חשיב כשומר שכר. ולרבה הוי כשומר חנם, דפרוטה דרב יוסף לא שכיח. וכתבו התוס', ודוקא באותה שעה שעוסק באבידה פטור מלתת צדקה לעני. והקשה המהר"ץ חיות, ולדידי קשיא לי טובא, דבאותה שעה שהוא עוסק באבידה, ואינו נותן צדקה לעני, הרי עובר על לא תעשה, דיש בזה ב' לאוין, לא תקפוץ את ידך, ולא תאמץ את לבבך. [ומטעם זה הרי כופים על הצדקה, אע"פ שלא כופין על מ"ע שמתן שכרה בצדה. והכפייה היא משום דאיכא לאו]. והרי הא דעוסק במצוה פטור מן המצוה, הוא רק במ"ע, אבל אם יש בזה גם לא תעשה, בזה אין לפטור אם עוסק במצוה. והביא קושיא זו בשם כת הקודמים, ונשאר בצ"ע. ובשו"ת יביע אומר ח"ו (חאו"ח ס"ס ו) כתב ליישב, ע"פ היסוד הנ"ל, דהנה כבר הזכרנו מה שהקשו התוס' (קידושין לד.) דהא בלא"ה במעקה איכא לאו, ותירצו הרמב"ן והריטב"א בחי' שם, דבכל הני אע"ג דאיתנהו בל"ת, אין העיקר אלא העשה שבהן, ולא בא הלאו אלא לקיום וחיזוק העשה, שבמעקה נאמר ועשית מעקה לגגך, והוא העיקר, ובו הרצון והכוונה, ואח"כ כ' ולא תשים דמים בביתך, כלומר שלא תעכב מלעשות המצוה, וכן באבידה לא תוכל להתעלם ממנה אלא השב תשיבם לאחיך וכו'. ומכיון שהעשה הוא העיקר אילו היו הנשים פטורות ממנו, היו פטורות גם מן הלאו שבו, ע"כ. ולפ"ז גם במצות צדקה אין הלאוין של לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ידך, אלא לקיום העשה של נתון תתן, ושל פתוח תפתח את ידך לו, וכשהוא עוסק במצוה כשם שהוא פטור מהעשה של צדקה כך הוא פטור גם מהל"ת הנ"ל, הואיל ואינם אלא לקיום העשה. וע' בתוס' כתובות (מט:), ובהפלאה שם.

ולפי מה שנתבאר יש ליישב מה שאמרו בגמ' כתובות (מט:), דרבא כפה לרב נתן ואפיק מיניה ארבע מאות זוזי לצדקה, והקשו התוס', דהיאך כפה אותו על הצדקה, הרי מתן שכרה בצידה, למען יברכך, ואין כופין על מ"ע שמתן שכרה בצידה. ואמרו בזה ג' תירוצים, דכפה אותו בדברים בלבד, א"נ קצבו ביניהם בני העיר לתת כך וכך לחודש. ועוד, דבצדקה יש ב' לאוין, לא תאמץ ולא תקפוץ.

ולכאורה קשה, מעיקרא מה הקשו התוס', וכי לא ידעו מתחילה שיש בצדקה ב' לאוין, ולכן כפו על צדקה, ודקארי לה מאי קארי לה, וצ"ל דהתוס' סברו, דכיון דהלאו בא לחזק את העשה יש לו כח של מצות עשה, אע"פ שהוא לאו, כיון שכל מטרתו לחזק את העשה לתת לעני. אבל בתירוצם הבינו, כיון שיש ב' לאוין, מוכח שהלאו לא בא רק לחזק את העשה, שהרי בשביל לחזק את העשה די בלאו אחד, ואם התורה כתבה שני לאוין, ע"כ

שמצוה זו שונה משאר מצות, דאע״פ שמתן שכרה בצדה, בי״ד כופין עליה.

והנה בעיקר מה שדרש החינוך הנ״ל, זכור את אשר עשה וכו׳ וסמיך ליה והיה בהניח ה״א, כל שישנו בתמחה (מלחמה) ישנו בזכירה. לכאורה קשה, דהיאך החינוך דורש סמוכין מדנפשיה במה שלא נתבאר בש״ס. וגם לא דרשינן טעמא דקרא. ועוד, דהא היקש קיי״ל דעדיף מסמוכין, וכאן יש לנו היקש. וע׳ בתוס׳ יבמות (לד.) ומנחות (מג.) גבי נשים שפטורות מציצית, והק׳ נדרוש סמוכין, כל שישנו בבל תלבש שעטנז ישנו בגדילים תעשה לך. דהא לחומרא מקשינן. ותירצו התוס׳ דפסוקים נפרדים הוי סמוכים, והיקש דנשים פטורות מעשה שהזמן גרמא עדיף מסמוכין. והנה בגמ׳ ילפי׳ למען תהיה תורת ה׳ בפיך, מה תפילין הוו מ״ע שהז״ג ונשים פטורות, [שהרי תפילין אינן נוהגים בשבת כי אות היא וכו׳] כך כל מ״ע שהז״ג. והוא היקש דעדיף מסמוכין, וא״כ ה״ה בנ״ד.

ועוד, דאם נבוא לפטור הנשים מצד דלאו בנות מלחמה נינהו, א״כ בואו ונפטור מפרשת זכור גם כהנים ולויים, שאינם נוטלים חלק במלחמה. וכן מי שנפשו חשקה בתורה שכתב הרמב״ם שאינו יוצא להלחם אף במלחמת מצוה, אטו ייפטר מפרשת זכור. וע׳ בברכות (כ:) לענין נשים בברכת המזון, דמאי קמבעיא ליה בגמרא, הא מצות עשה שלא הזמן גרמא הוא. ורש״י כתב משום שצריך לומר על הארץ הטובה אשר נתן לנו, ונשים לא קיבלו חלק בארץ. והק׳ התוס׳ דא״כ גם כהנים ולויים לא קיבלו חלק בארץ, וע״ש בחי׳ הרשב״א שקשה דאם כן אף בעבדים [וגרים] כן, שאף הן לא נטלו חלק בארץ, ולבעי מיניה נשים ועבדים [וגרים], וי״ל דשאני גרים שהם זכרים, ושם זכרים נטלו חלק בארץ, ע״ש. נמצא דכיון דאיתנהו במינם מחייבי, וא״כ ה״ה לגבי פרשת זכור, דכיון דכהנים ולויים ועבדים שם גברים עלייהו, וגברים איתנהו במלחמה, משום הכי מחייבי.

והנה בספר פתחי שערים הנ״ל (בחידושיו למגילה ו:) כתב, דמה שנסתפקו האחרונים אם נשים חייבות בפרשת זכור, נראה שיש לחייבן מטעם שאף הן היו באותו הנס, וכדאמרי׳ לגבי מגילה ונר חנוכה. ע״כ. וכ״כ בשו״ת מהרי״ל דיסקין בקונטרס אחרון (סי׳ קב), שנראה לו דלמאן דאמר פרשת זכור הויא מצות עשה מן התורה, אף הנשים מחוייבות בה מן התורה, שהרי עיקר הזכירה לאו זמן גרמא, אלא שחז״ל קבעוה לשבת זו. ועוד שהרי גם הנשים היו בכלל רצונו של עמלק בהשמדת ישראל ח״ו. ע״כ.

ובשו״ת יביע אומר חלק ח׳ (סימן נד) העיר מדברי התוספות פסחים (קח:), דלא מהני האי טעמא שאף הן היו באותו הנס אלא בארבע כוסות דרבנן וכיוצא בזה, מה שאין כן במצות סוכה דהויא מן התורה, אף על פי שגם הן היו באותו הנס פטורות. ע״ש. ואם כן למאן דאמר פרשת זכור מן התורה, אין לחייב הנשים בפרשה זו מהאי טעמא.

ומיהו לפי דברי התוספות מגילה (ד. ד״ה שאף, לתירוץ ר״י איש ירושלים), מוכח דבמצוה מן התורה נמי שייך האי טעמא לחייבן מן התורה. אכן לפי מה שכתבו הרשב״ם והתוספות שם, שאף הן היו באותו הנס, שעיקר הנס היה על ידן, שבזכות נשים צדקניות נגאלו ממצרים, ופורים על ידי אסתר, וחנוכה על ידי יהודית, לפ״ז בקריאת זכור לא מהני האי טעמא, כיון שלא נטלו חלק פעיל במלחמת עמלק.

ועיין בבית יוסף (ריש סימן תרפט) בדין עבדים במקרא מגילה, דלכאורה כיון שנימולים היו אף הם חייבים במקרא מגילה, כדין נשים, שהרי גם הם היו בספק הסכנה. אבל לפי מה שכתבו המפרשים שאף הן היו באותו הנס היינו לומר שעל ידי הנשים נעשה הנס, אין ללמוד עבדים מנשים, וכיון דהוי מצות עשה שהזמן גרמא, עבדים פטורים ממקרא מגילה. ע״כ. [וראה בשו״ת חזון עובדיה חלק א׳ עמוד צ״ט].

מעשה בר״א ששיחרר את עבדו - אם יש ראיה שנשים פטורות מפרשת זכור

ועוד רצו לפטור את הנשים מפרשת זכור, ע״פ מ״ש הרא״ש (פ״ז דברכות סי׳ כ), בההיא עובדא

דר׳ אליעזר ששיחרר עבדו כדי להשלימו לעשרה, וכתב הרא״ש, דהיינו טעמא, משום דמצוה דרבים אפילו דרבנן דחיא לעשה דלעולם בהם תעבודו, ואף על גב דמצוה דקדושה אין לה עיקר מה״ת, אפ״ה דחיא עשה דיחיד, ולא מסתבר לי דמיירי בעשרה דאורייתא, כגון לקרוא פרשת זכור שהוא מה״ת, דמשמע דבכל ענין מיירי. ומוכח מכאן שנשים פטורות מפרשת זכור, ולכן הוצרך לשחרר עבדו, שאם היו הנשים חייבות בפרשת זכור, גם העבד חייב, ולמה היה צריך לשחררו. [ראה בשו״ת ציץ הקדש (סימן נא), בשם הגאון ר׳ משה יהודה ליב זצ״ל בעל זית רענן].

אך יש לדחות דלעולם נשים ועבדים חייבים בפרשת זכור, ומה שהוצרך ר״א לשחרר את עבדו הוא מפני המצוה לקרותה בעשרה, ואין העבד מצטרף למנין אף במצוה שחייב בה כגון פר׳ זכור [אם היה חייב]. ואף אם מה״ת לדינא א״צ עשרה בפר׳ זכור, וא״כ יכלו לקרוא פר׳ זכור ביחיד ובלא ברכות, מ״מ מדרבנן מיהא בעי׳ עשרה. ויתכן ג״כ דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מה״ת, שבלא עשרה א״א לקיים מצות זכור. בפרט כאשר אפשר בעשרה. [כעין מה שכתבנו בילקוט יוסף סימן רע״א (מהדורת תשע״ב) גבי קידוש על היין, דכשיש לו יין הפקיעו חכמים דין קידוש בלא יין].

ובשו״ת יביע אומר ח״ח (סי׳ נד) דחה הראיה הנ״ל, דהא יש לחלק בין נשים לעבדים, שכל הטעם לפטור את הנשים מפרשת זכור הוא משום דלאו בנו מלחמה נינהו, וכמ״ש החינוך, ומשום דכל כבודה בת מלך פנימה, אם כן עבדים דלא שייך בהו האי טעמא מהיכא תיתי לפוטרם מפרשת זכור, דהא מגזירה שוה דלה לה לא ילפינן להקל על העבדים, אלא להחמיר עליהם, לחייבם במצות שהנשים חייבות בהן, אבל לא לפטרם ממצות שהנשים פטורות מטעמים מסויימים שאינם שייכים בעבדים. וכמו שכתבו כיו״ב התוס׳ (ב״ק פח. בד״ה יהא עבד), והכא נמי אע״פ שהנשים פטורות מפרשת זכור מפני שאינן בנות מלחמה, מ״מ אמאי הוצרך ר׳ אליעזר לשחרר עבדו, והא עבדים בני מלחמה וכיבוש נינהו, ומאיזה טעם יפטרו.

אם יש לפטור את הנשים מפרשת זכור מפני דקריאת התורה ביום ולא בלילה

ולכאורה איכא עוד טעמא לפטור את הנשים מקריאת פרשת זכור, שהרי קריאת פרשת זכור צריכה להיות מתוך ספר תורה, דהא במגילה (יח.) ילפינן שאם קרא מגילה בעל פה לא יצא, דאתיא זכירה זכירה, כתיב הכא נזכרים ונעשים, וכתיב התם (גבי זכור את אשר עשה לך עמלק) כתוב זאת זכרון בספר וכו׳. וכ״כ בספר האשכול ח״ב (עמוד לג). וכן נראה דעת המג״א (ס״ס קלה ור״ס תרפה). ע״ש. (ועיין להרב חקרי לב בספר מערכי לב ח״א דף ל״ג:). וכיון שקריאת ספר תורה אינה אלא ביום, כמ״ש בשו״ת פני מבין (חאו״ח סי׳ ל), הוה ליה מצות עשה שהזמן גרמא, וממילא נפקא דזכירת עמלק אינה אלא ביום. ולפי זה אין הכי נמי שיש מקום לפטור הנשים מקריאת פרשת זכור.

ברם אין זה מחוור, דאפילו אי נימא שאין קריאת התורה אלא ביום ולא בלילה, בודאי שאין זה מה״ת.

ובספר מרחשת (ח״א סימן כב) כתב, דלשיטת הרמב״ם ורוב הראשונים שנשים מוציאות אנשים במקרא מגילה, נשים חייבות בקריאת פרשת זכור. וכן כתב בפשיטות בשו״ת חזון נחום (וידנפלד. סי׳ פה אות י) דנשים חייבות לשמוע פ׳ זכור מה״ת מתוך ס״ת. ע״ש.

גם בשו״ת בצל החכמה (חלק ו סימן מט) כתב, שדעת רבים וכן שלמים לחייב נשים במצות זכור, וראה בשדי״ח (כללים מערכת זיין כלל יג) באריכות. ושם (בד״ה ואנוכי) הביא מס׳ מצות המלך בשם הרב נר מצוה והרב מצות השם שנוהגת מצות זכירת עמלק גם בנשים, ושכן מוכח גם מדברי מהורי״ע בהגהותיו לסוף (מ״ע רמח), ושכן העתיק גם מהר״ם חאגיז בסו״ס שתי הלחם.

וע״ע בשו״ת שבט הלוי (חלק ג׳ סימן סה) שהביא

חקירה אם הנשים שחייבות ב׳ זכור, החיוב הוא בקריאת התורה, או דילמא יוצאין בזכירה בעלמא. וכתב שאין הכרע בזה, ומ״מ כאן דאין נזהרין בזכירה בעלמא, ממילא שמיעת הקריאה עלייהו חובה לא מחמת קריאת התורה לא מחמת הזכירה עכ״פ. ע״כ.

ועכ״פ העיקר לדינא שראוי ונכון לנשים היכולות לבוא לביהכ״נ שישתדלו לעשות כן, לשמוע קריאת פר׳ זכור כדי לצאת י״ח כל הפוסקים. וכ״כ הרה״ג ר׳ יעקב סופר בספר כף החיים (סי׳ תרפה סק״ל). וע״ע בשו״ת צור יעקב (ס״ס סח). ובספר בושם מרדכי. וכן פשט המנהג ברוב קהלות ישראל, שהנשים באות לשמוע קריאת פרשת זכור, שהיא מן התורה. וכ״כ בשו״ת מנחת יצחק חלק ט׳ (סי׳ סח). ע״ש. וע׳ בשו״ת התעוררות תשובה ח״א (סי׳ ה). ובמועדים וזמנים ח״א (סי׳ צג). ע״ש. [וע׳ בשו״ת יביע אומר ח״ד (חאו״ח ס״ס ג). ובחלק ה (חאו״ח ר״ס יב) ע״ש]. וע׳ ברכת אהרן (מאמר צט אות א־ב). ובשו״ת רשב״ץ (סי׳ רסט).

וכ״ז הוא דלא כמו שכתב בקונטרס ימי הפורים (שכטר עמוד ט), שעל פי דברי החזו״א (הו״ד בספר טעמא דקרא בהנהגות ששמע מאמו) שנקט לדינא כדעת החינוך שנשים פטורות ממצות זכור. וכן העידה ג״כ בתו של החפץ חיים, שאביה היה אומר שאשה אינה צריכה ללכת לשמוע פרשת זכור. גם בשו״ת תשובות והנהגות (כרך ה סימן רכח) הביא ששמע מהגה״צ רבי אליהו אליעזר דסלר זצ״ל שבקהילתו בקעלם לא באו נשים לשמוע פר׳ זכור, אבל בשו״ת ״בנין ציון״ (סי׳ ח׳) מביא מהגה״ק רבי נתן אדלר שציוה למשרתת לילך לשמוע קריאת פרשת זכור, וכן דעת החתם סופר (דרשות ח״ג דף צ״ב צ״ג), וכן בשו״ת מהרי״ל דיסקין (קונ״א אות ק״ב) דעתו שחייבות, וכן הרה״ק מהר״א מבעלזא הקפיד מאוד שהנשים ישמעו פרשת זכור. וכן נתפשט המנהג היום שהנשים נזהרות מאוד לשמוע פר׳ זכור (עיין מוע״ז ח״ב סי׳ קס״ז). ע״כ.

ולסברת הפוטרים לכאורה נראה שאסור לזלזל בס״ת ולהוציאו לצורך קריאת נשים, כיון שאינם מחוייבות בזה מעיקר הדין. ועוד שיש סברא שרק מצוות שפטורות מחמת שהזמן גרמא אם יחמירו בהם יש להם שכר, אבל מצוות שפטורות מהם מחמת שאין להם שייכות בעצם הדבר, כמו כאן לדעת החינוך דלאו בני מלחמה נינהו, י״ל שאין לה אפילו שכר על כך, וכמו אשה שתמנע להשחית זקנה שצמח לה. עכ״ד.

ואין דבריו נכונים, שאחרי שהדבר תלוי במחלוקתם של גדולי עולם, אין בידינו הכרעה לדחות דברי כל הגדולים שפסקו לחייב את הנשים, ועוד דמ״מ הנשים שפיר מחמירות משום ספק בדין [וכ״ש שהוא ספק תורה], וממילא פשוט שנחשב הוצאת ספר תורה לצורך, ותו לא מידי.

גם מה שכתב לחדש דלא שייך בזה שכר לנשים, הנה בכף החיים להגרי״ח סופר (תרפ״ה אות ל) הביא מספר ערך השולחן, שגם למ״ד שהנשים אינם חייבות בפרשת זכור, אם באות לשמוע יש להם שכר כמי שאינו מצווה ועושה. וגם מה שכתב בשם החזו״א, שנקט לדינא כדעת החינוך שנשים פטורות משמיעת זכור. גם זה צ״ע, דהרי אין בידינו להכריע בדבר התלוי במח׳ הראשונים.

הרמב״ם לא מנה מצות זכור בכלל ששים מצוות הכרחיות

וראיתי לחכם אחד שהעיר על דברי מרן אאמו״ר, שהרי הרמב״ם בסה״מ בסוף חלק העשין, מנה שישים מצוות הכרחיות, ולא מנה שם מצות זכירת מעשה עמלק. ומזה מוכח דס״ל שמצוות אלו של זכירת מעשה עמלק ומחיית עמלק אינם נוהגים כלל בזמן הזה. וממילא מצות זכור אינה נוהגת בזה״ז, שהיא תלויה במצות המלחמה, וס״ל דבזה״ז דליכא מחייה ליכא מצות זכירה, ולכן גם בחיבורו הקדים מצות מחיית עמלק ואח״כ מצות זכירת עמלק. ורק הראשונים גאוני אשכנז כתבו שפ׳ זכור דאור׳. עכ״ד.

אולם ז״ל הרמב״ם במנין המצוות: לזכור מה שעשה עמלק תמיד, שנא׳ זכור את אשר עשה וכו׳. גם בהל׳ מלכים (פ״ה ה״ה) כתב הרמב״ם: וכן מ״ע לאבד זכר עמלק, שנא׳ תמחה את זכר עמלק, ומ״ע לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריבתו, כדי לעורר איבתו, שנא׳ זכור את אשר עשה לך עמלק, מפי השמועה למדו זכור בפה לא תשכח בלב, שאסור לשכוח איבתו ושנאתו. ע״כ.

גם הסמ״ג ברמזים (קטז) כתב: לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריבתו בדרך שנא׳ זכור וגו׳. ושם (עשין קטז): וכשם שמ״ע למחות את זרעו של עמלק, כך מ״ע לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריבתו בדרך, לעורר איבתו תמיד ועברתו שמרה נצח. ודייק מזה בס׳ חרדים (פ״ד מ״ע מה״ת התלויות בפה אות כא) שדעתם שזו מצוה קבועה בכל יום ויום.

גם במנחת חינוך (מצוה תרג) כתב, דמוכח מדברי הרמב״ם שהוא מן המצות התמידיות, כמו שמנה החינוך בהקדמת ספרו באיגרת, שש מצות תמידיות. וע״ש עוד דמי עמד בסוד ה׳ ית׳ אם הטעם מחמת הנקמה, דאפשר גזה״כ שנזכור שנאתו מאיזה טעם ואנחנו אין יודעים, ואפשר אף בביאת המשיח שיכרת עמלק מכל וכל ולא יהי׳ זכר להם, מ״מ הזכירה יהי׳ תמיד מ״ע לזכור ולא לשכוח. ע״כ.

וע״ע ביד המלך (הל׳ מלכים פי״ב ה״ב), שעמד בזה מדוע לא מנה כן הרמב״ם במצוות ההכרחיות, ותי׳ משום שבא סנחריב ובלבל את האומות. אולם אין לומר שנתבטלה המצוה מפני כך, דמ״מ המצוה עצמה קיימת, ועוד דקמי שמיא גליא, ולעתיד לבא תתקיים המצוה כדבעי. ובסה״מ (מ״ע קפז) כתב הרמב״ם לגבי ז׳ איבוד עממין, כי הצווי שנגמר בהגיע תכליתו מבלתי שיהיה זה תלוי בזמן ידוע, לא ייאמר בו אינו נוהג לדורות, אבל הוא נוהג בכל דור שימצא בו אפשרות הדבר ההוא. התחשוב כשיאבד השם יתעלה זרע עמלק לגמרי ויכריתהו עד אחריתו כמו שיהיה במהרה בימינו, כמו שהבטיחנו יתעלה כי מחה אמחה את זכר עמלק, הנאמר אז שאמרו יתעלה תמחה את זכר עמלק, אינו נוהג לדורות. זה לא ייאמר, אבל הוא נוהג בכל דור ודור כל זמן שנמצא מזרע עמלק מצוה להכריתו.

וראה עוד בשו״ת מעשה ניסים (סימן ב) שהאריך לבאר החילוק בזה, בין מצות החרם ותמחה, לבין מצות ברכות וקללות וכדו׳, כי מצות ברכות וקללות אף דלא פירש בתלייתם בזמן, עכ״ז נתלו בזמן מיוחד בהכרח, וגם בטל חיובם בעשיתם פעם אחת, בזמן רשום להם, ולא נשנה חיובם בהמשך הזמן, עד שנאמר כל מה שנתקבצו ישראל בזה המקום, יכוין החוב הזה עליהם, לא כן מצות החרם ומצות תמחה, שיהושע כבר קיים מצות החרם כמה פעמים בכל מערכה, והחיוב נשאר על מי שבא אחריו, עד הדור אשר בימיו כלו. ולו נשער, כי בימינו, או בימים הבאים לעולם ועד מציאת אחד מן שבעה עממים, יהיה החיוב חל. וכן הענין בתמחה את זכר עמלק שוה. ותמחה והחרם, המה חובות במציאות ז׳ עממין וזרע עמלק תמיד, ולא תלוי זה בזמן מן הזמנים.

ובקונטרס מנחת אהרן (מחיית עמלק עמ׳ עה) כתב, שהרמב״ם השמיט מצוות מחיית עמלק ממנין המצוות ההכרחיות, משום דס״ל שהיא חובת ציבור, וכמ״ש בסה״מ (סיום מצוות עשה): שיש מצוות שהם חובה על הציבור, ולא לכל איש ואיש, כגון בנין בית הבחירה והקמת מלך והכרתת זרעו של עמלק. ע״כ. ולא רצה למנות בכלל המצוות ההכרחיות רק מצוות שהם חיוב ממש על היחיד. והגם שכל יחיד מחוייב להשתתף בזה, מ״מ אם לא עשה כן לא ביטל המצות עשה. ומצות זכירת עמלק ס״ל להרמב״ם שהיא בעיקרה מצוה המוטלת על הציבור, וכמ״ש שם (מ״ע קפט) ״שנעורר הנפשות במאמרם להלחם בו, ונזרז העם לשנוא אותו״. וי״ל דמה״ט מצות קריאת פ׳ זכור היא בציבור.

וע״ע בזה בשו״ת שאילת יעקב (סימן יד) שכתב, דכיון שאם יבא אליהו ויאמר האיש הזה מזרע עמלק הוא, מצוה להרגו ולאבדו מן העולם, חשיב שפיר מצוה הנוהגת לדורות,

יח. מותר להוציא ספר תורה במיוחד לנשים [בשעות שלאחר התפלה] לקרוא להן בפרשת זכור בלי ברכה. ומנהג נכון הוא. [ואם מותר להוציא ספר תורה בליל שבת ולקרוא בו לנשים בפרשת זכור בלי ברכה, ראה במילואים שבסוף הספר עמוד תתקיט]. יח)

וממילא גם מ״ע דזכירת עמלק נוהגת בזה״ז. ועוד, דמכיון שאנו מצפים לימות המשיח, וכמ״ש (שבת לא.) צפית לישועה, חובה עלינו לעורר שנאתו וקנאתו בלבנו, שכאשר יבוא המשיח לבער גילולים מן הארץ ולמחות זרעו של עמלק, אנחנו נחלץ חושים להשמיד זרע עמלק.

וגם הגאון חקרי לב בספר מערכי לב (דרוש מג דף צג ריש ע״א), דן בזה דלכאו׳ בזה״ז אין מ״ע של זכירת עמלק נוהגת, שכבר ספו תמו ונכרתו ונאבדו מן העולם, וכמו שכתב הרמב״ם בספר המצות (מ״ע קפז) בסוף דבריו שם. ושוב הקשה על זה מדברי הרא״ש (ברכות מז:) שרצה לומר דר׳ אליעזר ששיחרר את עבדו היינו לצורך פרשת זכור, והרי גם אז כבר נתבלבלו באומות, שכבר עלה סנחריב ובלבל כל העולם. ושוב כתב ליישב, שעל ידי קריאת פרשת זכור הוי אתערותא דלתתא, ונעשה איתערותא דלעילא, וליכא ספיקא קמי שמיא, ויקיים כי מחה אמחה את זכר עמלק, וגם להחריב ערי אדום שבנאם עמלק וכו׳. ע״ש.

גם בספר איש אמונים (דף צב) הב״ד הגאון ר׳ בנימין נבון בדרוש לשבת זכור, שהוכיח מדברי הרמב״ם בסה״מ שמצוה זו נוהגת מה״ת גם בזה״ז, והוסיף להעיר עמ״ש הרב נר מצוה ממ״ש מרן (בסימן תרפה) בשם ויש אומרים וכו׳, ולא זכר שבסימן קמ״ו כתב בסתם שמצות עשה של פרשת זכור היא מן התורה. עש״ב.

וגם למ״ש בספר עמק ברכה (עמוד מ) שמדברי הרמב״ם בפ״ה מהל׳ מלכים משמע שסובר שפ׳ זכור אינה מה״ת, ונפקא מינה שאין צריך לכוין לצאת ולהוציא ידי חובה, שאינו אלא סדר קריאה. ע״ש. הנה אע״פ שנראה שלדעת הרמב״ם א״צ ספר לקריאת פרשת זכור, מ״מ כיון שעצם זכירת פרשת עמלק מה״ת נוהגת אף בזמן הזה, ובשעה שקוראים בספר פרשת זכור מקיימים מצוה זו, אה״נ שצריך לכוין להוציא הקהל ידי חובתם. וכמו שהבאנו לעיל.

גם בנחל אשכול על ספר האשכול (ח״ב עמ׳ לג) דן בדעת הרמב״ם והסמ״ג דאפשר שנשים חייבות בפרשת זכור. ובשו״ת ציץ הקדש (סימן נא אות ב) כתב בשם הרב מראה הגדול, שהוכיח במישור מדברי הרמב״ם לחייב הנשים בפרשת זכור.

להוציא ספר תורה במיוחד לנשים (בשעות שלאחר התפלה) לקרוא להן בפרשת זכור בלי ברכה

יח) נשאלתי [בשנת תש״ן] בדבר מה שרוצים להנהיג בכמה מקומות, להוציא ספר תורה במיוחד לנשים בשבת, לקרוא פרשת זכור, וקובעים שעה מסויימת לנשים, הבאות לביהכ״נ, ומשמיעין להן פרשת זכור, אחר שקשה להן להגיע לבית הכנסת בעת הקריאה בתורה בצבור. אי אריך למיעבד הכי לכתחלה. הנה זה ברור שאין לברך על קריאה זו, מלבד שאין שם עשרה אנשים גדולים, אלא רובן נשים, בלא״ה אין קוראים בברכות קריאה זו בלבד, אלא אחר קריאת התורה בצבור, העולה מפטיר הוא מברך. אלא שיש לדון להסוברים דבעינן לקרות פרשה זו בעשרה, הרי אין שם עשרה אנשים, ואי נימא דנשים חייבות בקריאת פרשת זכור, לכאורה צריכות לקוראה בעשרה כפי הדין. בפרט אי נימא דקריאת הפרשה בעשרה הוא מן התורה כדמשמע בתרומת הדשן. וגם יש לדון בזה משום שאין מברכים על קריאה זו, וע׳ בט״ז שהברכה מעכבת. ודו״ק. ובנוסף לזה יש להסתפק אי שרי להוציא ספר תורה ולקרוא בו אף בלי ברכות, שלא במקום תקנת חכמים, וכפי שיבואר להלן.

והנה נודע מה שכתב בשו״ת תרומת הדשן (סימן קט), על פי דברי הרא״ש ברכות (מז:)

שקריאת פרשת זכור צריכה להיות דוקא בעשרה. ע״ש. וכן משמע לכאורה שכן הוא דעת מרן השלחן ערוך (סימן תרפה סעיף ז) שכתב, שהדרים בישובים קטנים צריכים לבוא בשבת פרשת זכור למקום שיש עשרה, כדי לקוראה בצבור. ולפי זה לכאורה אין להנהיג לקרוא לנשים בשעה מיוחדת אחר תפלת מוסף, אחר שאין שם עשרה אנשים, ולדעה זו צריכים לקרוא פרשת זכור בעשרה מן התורה. ואע״פ שרבים כתבו דלא מסתבר כלל לומר שיש חיוב מה״ת לקרוא פרשת זכור בעשרה, דהיכן מצינו זאת, וכבר יישבו הראיה מהרא״ש בברכות הנ״ל, וראה באורך ביביע אומר ח״ח הנ״ל. מ״מ פשט דברי מרן מורים כן, וצ״ל דמרן החמיר משום חיוב דרבנן לקרוא בעשרה. א״נ שמא החמיר בזה על פי מה שכתבו באחרונים לחקור, במקום שחכמים הוסיפו על דברי תורה, כמו בקידוש על יין, או בקריאת פרשת זכור בעשרה, האם עקרו המצוה דאורייתא, שאם לא יעשו המצוה כתקנת חכמים גם המצוה מה״ת לא יקיימו, וכעין מ״ש התוספות בסוכה (ג.) אם כך עשית לא קיימת מצות סוכה מימיך. או שהיתה זו רק הוספה על דברי תורה, ואין כאן עקירת מצוה מה״ת. ואי נימא שאחר שחכמים הוסיפו לקרוא פרשת זכור בעשרה, עקרו קיום המצוה אם לא יקיימוה בעשרה, א״כ שפיר כתב מרן הש״ע שבני הישובים צריכים לבוא למקום שיש עשרה, כדי לשמוע קריאת פרשת זכור בעשרה. [וראה בחקירה הנ״ל בשו״ת יביע אומר ח״א (חאו״ח סימן טו) ובהערה שם, ובלויית חן על הלכות שבת (אות יד)].

אלא שיש לחלק בין גזרת חכמים כההיא דסוכה, שעשה שלא כהוגן, לנ״ד שאנוס הוא. ומה שכתב מרן השלחן ערוך שבני הכפרים צריכים וכו׳ הוא כדי לקיים מצוה דרבנן המוטלת על היחיד, לקוראה בעשרה, ושאני קריאת פרשת זכור משאר הקריאות בימי השנה, דאינם חובת יחיד אלא חובת צבור. ועל כל פנים נתברר שיש חיוב מדרבנן לשמוע קריאת פרשת זכור בעשרה.

ומעתה נשים הרוצות לחוש לפוסקים הסוברים שהן חייבות בקריאת פרשת זכור, לכאורה צריכות לשמוע קריאת פרשה זו בעשרה, כפי תקנת הקריאה.

ויש להוסיף עוד, כי הנה נודע מה שנחלקו הראשונים אם קטן יכול לעלות למפטיר, היכא שמוציאין ב׳ ספרי תורה, כי דעת ר״ת וספר המנהיג (הלכות חנוכה סי׳ קנ), והריב״ש (סי׳ לה), והתשב״ץ (ח״א סימן קלא, וח״ג סי׳ קצא), שאין הקטן עולה לעליית מפטיר כשמוציאים ב׳ ספרי תורה. אבל מדברי המרדכי (פ״ג דמגילה סי׳ תתמ) מוכח שאף בס״ת שני עולה הקטן למפטיר. ומרן הב״י (סי׳ רפב) כתב, שכ״פ בשו״ת מהר״מ מרוטנבורג, ושכן המנהג להקל. ע״ש. וראה בשו״ת יחוה דעת ח״א (סי׳ פא). ובפרשת זכור שחיוב קריאתה מה״ת, כתב בשו״ת מהרי״ל (סי׳ קסז) שיש לפקפק אם הקטן יכול לקרוא הפרשה. וע״ש בשו״ת יחוה דעת הנ״ל, שהעלה שלכתחלה לא יעלה הקטן פחות מי״ג שנה בפרשת זכור. אבל אם כבר עלה לא ירד, והשליח צבור שהוא גדול יקרא בתורה, והקטן יברך. ע״ש. ונמצא לפ״ז שמתקנת חכמים לברך על הקריאה בתורה, ואף שבכל שבת יכול הקטן לעלות לתורה ולברך, שאני פרשת זכור שהיא מה״ת.

אמור מעתה דלכתחלה לא רק הקריאה בתורה בפרשת זכור צריכה להיות על ידי גדול, אלא גם הברכות צריכות להיעשות על ידי גדול, שמתקנת חכמים לכתחלה לברך ולקרוא פרשת זכור. ולפי זה היכא שמוציאים הספר תורה במיוחד לצורך קריאה לנשים, ואין מברכים ברכות התורה, אין זו תקנת חכמים שתיקנו לכתחלה לברך על קריאת פרשה זו. ומאחר שאנו חוששים לסוברים שאף נשים חייבות מן התורה בקריאת פרשת זכור, לכתחלה ראוי ונכון שישמעו הקריאה כפי תקנת חכמים.

ויש לצרף בנידון דידן מה שהחמירו בכמה אחרונים, שלא להוציא ספר תורה שלא במקום תקנת חכמים, וכמו שכתב הגאון הנצי״ב בשו״ת משיב דבר (חאו״ח סימן טז) שביום

שאין בו קריאת התורה יש איסור לקרות בספר תורה בלי ברכה, וכדמוכח במג״א (סימן קמד) שנהגו להוציא ספר תורה לחתן לקרוא ואברהם זקן, וביום שאין בו קריאת התורה לא נהגו בזה כלל. שמע מינה שיש איסור בדבר. והיינו משום שע״פ הירושלמי (ברכות פרק שלשה שאכלו) עיקר דין ברכות התורה מה״ת הוא בעת שקוראים ברבים, ודלא כתלמודין דידן דעיקר ברכות התורה מן התורה הוא בינו לבין עצמו, וברכות התורה על ספר תורה בצבור אינו אלא משום כבוד התורה. וכמש״כ בהרחב דבר (פרשת משפטים כד יב). ונהי דקיימא לן כתלמודין, יש לחוש להירושלמי שלא לקרות בתורה בצבור בלא ברכה. ע״ש.

וע״ע בש״ך (יו״ד סימן ער סק״ה) שכתב בשם הפרישה, שבזמן הזה שהותר לנו לכתוב ספרים דפים דפים, כל אחד בפני עצמו, למה לנו לזלזל בכבוד הס״ת בחנם, ללמוד בתוכו שלא לצורך וכו׳. ע״ש.

וכן כתב בשו״ת מי יהודה (חאו״ח סוף סימן מ) דאין לזלזל בחנם בקדושת הספר תורה, ושאין ראיה מהאר״י ז״ל שהיה קורא ב׳ מקרא וא׳ תרגום מתוך הספר תורה, לסתם בני אדם. וכן אין ללמוד מהגר״א שלמד מתוך הספר תורה, לשאר בני אדם. ע״ש.

ובנידון דידן שמוציאים הספר תורה לצורך קריאת פרשת זכור, לכאורה חשיב שלא לצורך, שהרי יכולות לבוא לשמוע קריאה זו בעת שהצבור קורא בתורה, ולמה לזלזל בחנם בכבוד הספר תורה, להוציאו במיוחד בשביל קריאה לנשים. ואף דגבי צבור שלא שמעו קס״ת אין הכי נמי דרשאים להוציא ספר תורה אחר התפלה, ולקרוא בו פרשת השבוע בברכה, מכל מקום להוציא ספר תורה במיוחד עבור נשים לכאורה אינו נכון לכתחלה.

אלא דמ״מ הרי דעת הרבה גדולים שנשים חייבות בפרשת זכור, ומספק יש עליהם לעשות כן, וכל שכן שהוא ספק דאורייתא, וגם כן פשט המנהג שמחמירים בזה. ובכהאי גוונא חשיב הוצאת הספר תורה לצורך, ועלה לא קאי הש״ך.

ובלאו הכי כבר עלתה הסכמת הפוסקים שאין איסור להוציא ספר תורה ולקרוא בו בלי ברכות, וכמו שכתב בשו״ת הרדב״ז (חלק ג סימן תקכט), שמי שיש לו ספר תורה בביתו ויש לו גם כן חומש עדיף טפי לקרות הפרשה שנים מקרא (ואחד תרגום) מתוך הספר תורה, כיון שיש בספר תורה קדושה רבה, ועיקר עשייתו לקריאה, ולא להניחו בבית גנזיו. ועדיף טפי מן החומשים אף על פי שניתנו ליכתב ונהגו לכתבם אין זו עיקר המצוה, ובלבד שיהיה בקי בקריאה בטעמים ונקודות כהוגן, ושכן דעת הרא״ש וכו׳. וכ״כ עוד הרדב״ז בלשונות הרמב״ם חלק ב׳ (סי׳ קנז). ע״ש. וכן הוא בכנסת הגדולה ובמחזיק ברכה (או״ח סימן רפה). ע״ש.

ואמנם בשו״ת רשב״ן (חאו״ח סי׳ צט) כתב, אודות שוחט ובודק אחד שהנהיג לקרות פרשת הנשיאים בניסן מתוך הספר תורה, שיש לפקפק על זה, משום שהצבור עוזבים הספר תורה ויוצאים, וקיימא לן שאסור לצאת מבית הכנסת כל זמן שהספר תורה על השלחן, ולכן כתב שלא יעשו כן יותר בשנה הבאה. ע״ש. ולפי מה שכתבו הרמ״א והמגן אברהם (סי׳ קמט) שאין לחוש אם יוצאים יחידים ונשארים רוב צבור עם הספר תורה, יש לקיים המנהג בזה. ומכל שכן שיש לומר דשאני התם שהוציאו הספר תורה ביום קריאת התורה, שחייבים היו לשמוע קריאת ספר תורה, מה שאין כן כשהוציאוהו דרך רשות לית לן בה. ובשו״ת תורת יקותיאל (סימן מו) יצא בחריפות נגד הרשב״ן הנ״ל והטיח עליו דברים על אשר העיז לפקפק במנהג החסידים בזה, ושכן נהג בעל ערוגת הבושם ועוד מגדולי הדור, להוציא ספר תורה לקריאת פרשת הנשיאים בניסן. ע״ש.

גם הגאון ממונקאטש בספר נימוקי או״ח (סי׳ תרסט) כתב, ראיתי לעורר על מה שפקפק אחד על מנהג רבותינו ואבותינו הקדושים לקרות פרשת הנשיאים בניסן בספר תורה, וכן משנה תורה בליל הושענא רבה, ומובן דהיינו בלי ברכת התורה, ורצה לפקפק כי אסור לקרות

בספר תורה בצבור בלא ברכה. וזה אינו, שהיכן כתוב דבר זה בכלל, ואם אחד רוצה לקרות ברבים מתוך ספר תורה, כמו שמספרים על הגר״א וכדומה, וכי יהיה צריך לברך על זה, ופשיטא דיוצא בברכות התורה שחרית, ורק בימים שתקנו קריאת ספר תורה בציבור, תיקנו לעולים לברך ברכות התורה. ופשוט. ע״כ. וזה שלא כדברי הגאון הנצי״ב הנ״ל.

אך מדברי הרדב״ז הנ״ל שיש לקרות שנים מקרא מתוך ספר תורה, [וכן נהג האר״י ז״ל, כמבואר בשער הכוונות (דף ס״ב ע״א), וכ״כ במחזיק ברכה בקונטריס אחרון סימן רפה סק״ב]. אין להוכיח היפך דעת הנצי״ב, דהתם ביחיד מיירי, והתם בודאי שקורא בו בלי ברכה. וכן הוכיח במישור בשו״ת פרי השדה ח״א (סימן ו). ע״ש. והנצי״ב שפקפק בזה בצבור מיירי. [וצ״ע אם הנימוקי א״ח נתכוון להנצי״ב שהוכיח כן מהירושלמי הנ״ל]. ובשו״ת מי יהודה (חאו״ח ס״ס מ) כתב להעיר על דברי הפרי השדה, מדברי הש״ך הנ״ל, שכיון שאפשר לו לקרות מתוך החומש למה יזלזל חנם בקדושת הספר תורה, ושאין ראיה מהאר״י הקדוש, לסתם בני אדם, וכן אין ללמוד מהגר״א שלמד מתוך הספר תורה לשאר בני אדם כמובן. עכת״ד. ולא ראה דברי החיד״א בברכי יוסף שחולק על הש״ך בזה. ונראה שאף היחיד קורא בספר תורה שנים מקרא ואחד תרגום, וכמו שכתבתי בשם הרדב״ז והאחרונים. וכ״כ בשו״ת יד מאיר (סימן ג). ע״ש. ועיין תורת חיים סופר (ריש סימן קמג). ועיין עוד בשו״ת מהרי״ץ דושינסקי (סימן לב) שגם כן הביא המנהג לקרות פרשת הנשיאים בניסן מתוך ספר תורה. וכ״כ הגרצ״פ פראנק בשו״ת הר צבי (חאו״ח ס״ סט) שכן הוא מנהג קדמון בירושלים. וע״ע בשו״ת מהר״י שטייף (סימן רצה). אלמא דפשיטא להו שהעיקר שאין לפקפק על זה. וע״ע בשו״ת מנחת יצחק ח״ב (סימן קט). ובספר חזון עובדיה פסח (עמו׳ ב־ג) אחר שהביא מהדברים הנ״ל העלה, שהעיקר שאין לפקפק על זה. שאנו תופסים לעיקר כתלמודין שאין ברכה״ת על הס״ת בצבור אלא משום כבוד התורה, וממילא אין להחמיר ולהמנע מלקרות בס״ת אפילו בצבור בלא ברכה, כל היכא דלא תקנו רבנן מעיקר הדין. (ועיין בשו״ת יביע אומר ח״ג סי׳ כז סוף אות י). וא״צ לומר שאם אין עשרה הוה ליה כיחידים, וקוראים לכתחלה בס״ת בלי ברכה.

ומרן החיד״א בספרו לדוד אמת (סימן ט אות ה)

כתב, צבור שבפרשת החודש התפללו בבית האבל, שהיה שם דרוש, והמתפללים הללו היו מקובצים מיחידים שבבתי כנסיות אשר בעיר, ועד שיצאו מבית האבל כל בתי כנסת גמרו קריאת ספר תורה ומוסף, והלכו לבתיהם, ובאו עשרה מהנזכרים והלכו לבית הכנסת והוציאו ספר תורה, וקרא חד גברא בפרשת החודש, ובירך לפניה ולאחריה, לאו שפיר עבדי. ואי הוו כל המתפללים הנזכרים מתקבצים וקורין פרשת השבוע והחודש והפטרה, כתקנת רבותינו זכרונם לברכה, שבעה גברי וכו׳, עבדי כהוגן. [ברכי יוסף סימן תרפה]. עכ״ל. וראה מה שכתב על זה בשו״ת ישכיל עבדי ח״ד (סי׳ ז). ע״ש.

וע״ע בשו״ת מנחת יצחק (ח״ט סימן סח) שהביא שנהוג באשכנז שקוראים לנשים פרשת זכור בשב״ק אחר צהרים קודם מנחה, ומוציאים ס״ת בשביל נשים לבדן. והרהמ״ח כתב שבספר מקראי קודש כתב שכמה אח׳ ס״ל שיש להחמיר שלא לקרות בשביל נשים לבדן, ואפי׳ לעשרה נשים, ואף שבאשכנז המנהג שקוראים בשביל נשים לבדן כנ״ל, מ״מ בודאי אין לברך כיון דלכמה פוס׳ ס״ל שהנשים פטורות.

גם בשו״ת ויען יוסף (אור״ח סי׳ תו) העלה שכיון שאין מוציאין כאן את הס״ת מחדר לחדר, אלא הכל באותו בית המדרש, והנשים הם למעלה בעזרת נשים אין חשש, ולא יקראו פרשת זכור אחר קריאת התורה דמנחה שלא לשנות סדר היום, אלא אחר תפלת המנחה או קודם, כעין שהונהג אצל חסידים להוציא ס״ת לקריאת נשיאים בחודש ניסן.

ולענין דינא, נשים הרוצות לחוש לסוברים שהן חייבות מן התורה, או על כל פנים מדרבנן

יט. אף לנוהגים להעלות סומא לספר תורה, נכון שבפרשת זכור לכתחלה לא יעלו סומא לספר תורה לעליית זכור, אף שהשליח צבור הוא זה הקורא מתוך הספר תורה. ומכל מקום אם העלו סומא לספר תורה, והשליח צבור קרא, הצבור יצא ידי חובת המצוה. וסומא, ואפילו כמה סומים, מצטרפין לעשרה לקריאת פרשת זכור. וגר שנתגייר, פשוט שחייב בפרשת זכור, ודינו ככל ישראל, וכן חייב במגילה ובכל המצוות כישראל. וגם מצטרף לעשרה בקריאת פרשת זכור. יט)

לכמה אחרונים בשמיעת קריאת פרשת זכור, ראוי ונכון יותר שיבואו לשמוע את הקריאה בעת שקוראים הפרשה בעשרה ובברכות, ולכתחלה אין נכון להנהיג להוציא הספר תורה במיוחד לצורך הקריאה לנשים, אף בלי ברכה. אולם באופן שאין לנשים אפשרות לבוא ולשמוע קריאת פרשת זכור בעת שהצבור קוראים הפרשה, יכולים להוציא להן ספר תורה במיוחד לצורך כן, ועדיף שיעשו כן בעשרה גדולים שלכל הפחות ישמעו הקריאה באופן זה. ופשוט שלא יברכו על קריאה זו. [דין זה נתבאר בשנת תש"ן בילקוט יוסף על הלכות קריאת התורה (עמוד קלו)].

ויש מי שכתב לפלפל, דאף שיש מעלה גדולה לקרוא מס"ת, ובתוס' (שבת קטו. ד"ה לא ניתנו) מבואר שלדעת הרב פור"ת כשאינו קורא מס"ת הוה כקורא ע"פ, ורק מדין עת לעשות לה' הותר לקרות בכל אופן, ולכן העלו המקובלים דאיכא מעלה לקרוא שמו"ת בער"ש מתוך ס"ת, מ"מ יש לצדד דהיינו דוקא בס"ת של יחיד, אבל ס"ת של ציבור ניתן לקרות בציבור דוקא שמעולה ברוב עם הדרת מלך, ולא ניתן ליחיד לקרוא בו. דהוי כהורדה מקדושה החמורה שנתייחד לו. ומה ששמענו מגדולי עולם זצ"ל שנהגו לקרוא שמו"ת לעצמם מס"ת, יש לומר דקראו מס"ת של יחידים שהיה מופקד בבית הכנסת, או דלא ס"ל להך סברא. ע"כ. (תשוה"נ ח"ד סי' עג). אך זה לא שמענו, ומנ"ל לחדש כך.

ואחר שנים יצא לאור שו"ת יביע אומר חלק ח' ושם במילואים (לסי' נד) כתב כדברינו, וב"ה שזכינו לכוין לדבריו. וכ"כ עוד בחזו"ע על פורים (עמוד ט'), שנהגו עתה בכמה מקומות שבשבת זכור בשעות הצהרים נאספות הנשים ומוציאים להן ס"ת וקוראים בו קריאת פרשת זכור בלי ברכה, ומנהג נכון הוא. ויש מי שכתב לפקפק בזה, על שמוציאים ס"ת בשביל נשים, ואין דבריו מוכרחים, והרי רבים מוציאים ס"ת בחודש ניסן בשביל קריאת פרשת הנשיאים, וכמ"ש בשו"ת תורת יקותיאל (סי' מו), שכן נהג בעל ערוגת הבושם, ועוד רבנים מגדולי הדור. ע"ש. וכ"כ בשו"ת מהרי"ץ דושינסקי ח"א (סי' לב). אע"פ שאין קריאה זו אלא מנהג, שנזכר בשל"ה (דף קמ:), ובאחרונים (סי' תכט). ולית דחש למ"ש בשו"ת משיב דבר (חאו"ח סי' טז), שגם ביום שאין בו קריאת התורה יש איסור לקרות בס"ת בלי ברכה. ע"ש. וכבר השיב ע"ז בספר נימוקי או"ח (סי' תרסט). ע"ש. הילכך גם כאן מותר להוציא ס"ת לקרות בו, כדי לזכות את הנשים בקריאת פרשת זכור, שלדעת כמה גדולים חייבות הן בשמיעת קריאת פרשת זכור. וע"ע בשו"ת חיי הלוי ח"ב (סי' מד אות יב).

אם סומא עולה לספר תורה בפרשת זכור

יט) הנה בדין סומא להעלות לספר תורה בשאר ימות השנה, נודע דאנן נקטינן לדינא דלכתחלה אין להעלות סומא [עיור] לספר תורה, גם לא לעליית מוספים, ובפרט במקומות אלו שהם אתריה דמרן, אולם אם עלה לא ירד, ואין גוערים בו, כיון שיש לו על מה שיסמוך. [ומכל מקום בשמחת תורה שמעלים את כל הקהל לספר תורה, או בשמחה משפחתית

כאשר מעלים את כל הקרובים, נוהגים להקל ולהעלות סומא לס״ת לעליית מוסיף, משום עגמת נפש]. ואמנם לגבי פרשת זכור כתב בספר שערי אפרים (שער א סע׳ כח) שאף לנוהגין לקרותו לעלות לתורה, מ״מ נראה שעכ״פ אין לקרותו למפטיר חובת היום ומכ״ש לפרשת פרה ופרשת זכור. ע״כ. וכ״כ בס׳ שלחן הקריאה (סי׳ ה במסגרת השלחן שם אות ג). אך בספר מקראי קודש (שער יא אות כו) כתב שמותר לקרות סומא אף למפטיר דחוה״מ ופרה וזכור, ואפי׳ סומא שלא ראה מאורות מימיו. ובמשנ״ב (סי׳ קלט סקי״ג) כתב דלפרשת פרה ופ׳ זכור נכון שלא לקרות סומא וע״ה שאינו יכול לקרות עם הש״ץ מלה במלה מתוך הכתב. ע״כ. ובשער הציון שם (אות ו) כתב בפ׳ פרה שי״א שהיא דאורייתא ובפרט בפרשת זכור דלכ״ע היא דאורייתא נכון ליזהר, עכ״ל.

ובשו״ת בצל החכמה (ח״ו סימן מט אות יג) העיר, שהרי דל עליית הסומא, יוצאים במה ששומעין קריאת הפרשה מפי הש״ץ. ומכש״כ בזה שהוא קורא מתוך ס״ת, שדעת הרבה פוסקים דקריאה מס״ת דאורייתא אבל דיו גם בקריאה דיחיד וא״צ קריאה בצבור (עי׳ סי׳ מב אות א). לכן בדיעבד בעלה סומא למפטיר בודאי דיצאו הצבור י״ח. ונ״פ דסומא ואפי׳ סומים הרבה מצטרפין לעשרה לקריאת פ׳ זכור. ע״ש.

גר שנתגייר, פשוט שחייב בפרשת זכור, ודינו ככל ישראל, וכן חייב במגילה ובכל המצוות כישראל. ותורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם ולגר הגר אתכם. ככם כגר יהיה לפני ה׳ (במדבר טו). וכ״כ בשד״ח (כללים מערכת הג׳ אות סז) דפשיטא שחייב בקריאת פ׳ זכור. ובשד״ח שם נסתפק אם מצטרף לעשרה, לפמ״ש בתה״ד דמדאו׳ צריך לקרותה בעשרה. והעלה דשפיר מצטרף מאחר והוא מצטרף לעשרה גם לענין פרהסיא דקידוש ה׳. והא דבעינן עשרה בקריאת פ׳ זכור הוא ג״כ משום דהוי דבר שבקדושה שאינו פחות מעשרה. ע״ש. [ובגליוני הש״ס (ברכות מה. ד״ה נשים) כ׳ דלכאו׳ גרים שאין להם חלק בארץ אינם מצטרפים לעשרה לכל דברים שבקדושה רק מדרבנן. אך איהו גופיה סיים שם כי לא בא רק להעיר ועדיין הדבר צריך לו עיון ובחינה].

וכ״כ בשו״ת בצל החכמה (ח״ו סי׳ מט), והביא ראיה דהרי לרוב ככל הפוס׳ עבדים חייבים, ואם כן כל שכן דגרים ודאי חייבים. וגם להסוברים דעבדים פטורים ממצות זכירת עמלק, היינו משום דס״ל דגם לענין זה איתקשי לנשים שפטורים ממצוה זו לדעת ספר החינוך. או מטעם שכתב בספר חי׳ מהרי״ו (סי׳ תרפה) דגם אם נשים חייבות במצוה זו עבדים פטורים, דעבד אין גופו שלו והרי הוא כשורו של בעה״ב ואינו יכול לילך למלחמה ליהרג ולסכן את עצמו, אבל גר שאין דינו דומה לאשה וגם הרי הוא ברשות עצמו לילך למלחמה בודאי שהוא חייב במצות קריאת פרשת עמלק. ומה שכתב בשדי חמד דגר מצטרף לעשרה לקריאת פרשת זכור, פשוט דגם אם היו העשרה כולם גרים, הרי הם כעשרה ישראלים ומצטרפים לקריאת פרשת זכור.

עבדים בפרשת זכור. בס׳ מנחה חריבה עמ״ס סוטה (דף קעד ד״ה אפי׳ חתן) נסתפק בזה בשם ס׳ מ״ק, אי עבדים מצווים במצות זכירת עמלק, והעיר עליו דדוקא היכא דנשים פטורות משום דהוי מ״ע שהזמן גרמא, אזי גם עבדים פטורים, אבל היכא דנשים פטורות משום דמעטינהו קרא, ומשום דלאו בני מלחמה נינהו, שפיר חייבים בה עבדים שהם בני מלחמה.

ובשו״ת בית יצחק (חאהע״ז סי׳ ה׳ אות ד) כתב, דאף לפי מ״ש החינוך לפטור הנשים מקריאת פרשת זכור משום שאינן בנות מלחמה, מכל מקום עבדים חייבים, דהא בני מלחמה נינהו. ע״ש. גם בשו״ת ישועות מלכו (או״ח סימן נ) נקט לדבר פשוט שעבדים ודאי מחויבים במ״ע דזכירת עמלק, כיון דבני מלחמה נינהו, וכמו דעבד מחוייב בהשחתת הזקן אף דליתא באשה, וממילא מחוייב נמי בקריאת מגילה, משום היקש, וא״צ לטעם דאף הן היו באותו הנס. ע״כ. וראה להלן שדעת הרמב״ם ומרן שעבדים חייבים במקרא מגילה. וכ״כ בשו״ת בצל החכמה (שם).

ובשו"ת תורה לשמה (סימן קפז) בנוסח השאלה איתא דמה"ת אין לה זמן קבוע, ורק חכמים עשו לה זמן קבוע, ונסתפקו אם נחשב מצות עשה שהזמן גרמא. והשיב. דגם מן התורה פטורים ומטעם שנשים לאו בני מלחמה, נינהו ולכן ליתנהו בזכירה כי חיוב הזכירה הוא בעבור המלחמה והנקמה שצריך לנקום ממנו. [וצ"ע שלא הביא כל דברי הראשונים והפוסקים הנז"ל]. אלא שיש להסתפק לגבי עבדים, ונראה פשוט דעבדים חייבין, דלא אתי תקנתא דרבנן ופקע לחיוב דאורייתא לגמרי, כי הן אמת מצינו שהעמידו חכמים דבריהם במקום תורה בשב ואל תעשה וכגון לולב ושופר היינו דוקא לפרקים בעת שיזדמן ראש השנה ויום טוב בשבת, אבל למיעקר לגמרי מכל וכל זה לא היה ולא נמצא, והשתא גבי עבדים אי אזלת בתר תקנתא דרבנן מעקר מנייהו המצוה לגמרי בכל ימיהם, וזה לא אפשר להיות. ותלמיד חכם אחד הביא ראיה לזה ממה שכתב מרן בשלחן ערוך (אורח חיים סימן קו ס"א) דנשים ועבדים וקטנים אף על פי שפטורים מקריאת שמע [מפני שהיא מצות עשה שהזמן גרמא] חייבין הם בתפלה, מפני שהיא מצות עשה שלא הזמן גרמא, הרי מוכח דאזלינן בתר תורה, כי חכמים קבעו זמן לתפלה. עכ"ד.

ובס' מנחת קנאות (סוטה מד. ד"ה שם במשנה) כתב, דעבדים חייבים במצות עשה דזכור, ומכל מקום אינם מצטרפים לעשרה, ולכן הוכרח רבי אליעזר (ברכות מז:) לשחרר עבדו בכדי לצרפו לעשרה. וכן כתב בשו"ת בנין ציון (ח"ב סי' ח) דגם אם עבדים חייבים בזכירת עמלק אינם מצטרפים לעשרה, דלזה בעינן אנשים גדולים מבני ישראל שאינם עבדים. וכן כתב בשו"ת תורת חסד. (סימן לז אות ב), ובשו"ת צור יעקב (סוף סימן סח).

האם עבד עמלקי חייב בשמיעת פרשת זכור.

ובספר חשוקי חמד (מגילה כט.) חקר באדם שקנה עבד כנעני מזרע עמלק, שחייב במצוות כאשה, האם חייב לשמוע קריאת פרשת זכור, או שמא פטור. וכתב שזה תלוי בטעמים שאשה חייבת או פטורה, דלשיטת החינוך שאשה פטורה, משום שלא בני מלחמה נינהו, יתכן שעבדים שהם בני מלחמה חייבים, ולטעם שהנשים חייבות משום שאף הם היו ברצונו של עמלק להשמידם, יתכן שעבדים פטורים, שהם לא היו ברצונו להשמידם. אך יש להעיר על זה, שלענין קריאת מגילה נקטינן שעבד שאינו משוחרר חייב, ודלא כמו שכתב הגר"א (סימן תרפט סק"ב) שאינם חייבים, שהטעם שהנשים חייבות, משום שאף הם היו באותו הנס, מה שאין כן עבדים דלא היו באותו הנס. אלא קיימא לן שאין חילוק בין עבד לאשה. וראה מה שכתבנו בזה להלן (סי' תרפט) ובדעת הרמב"ם ומרן.

קריאת פרשת זכור פחות מבן עשרים. והנה לפי מה שכתב החינוך לפטור נשים ממצות זכירת עמלק, לפי שאינן בנות כיבוש, לכאורה יש לדון גם לגבי אנשים פחות מעשרים שנה, דהא אינן בני כיבוש, דכתיב מבן עשרים שנה ומעלה כל יוצאי צבא, וראה במנחת חינוך (סוף מצוה תקכו) דפחות מבן עשרים אפילו למלחמת מצוה אינו יוצא. אך יש לחלק דכיון דבני מצות הם, ועתידים הם לבא אחר כך לכלל חיוב, חשיבי בני כיבוש, וחסרון הגיל אינו אלא חסרון צדדי. וכעין זה כתב בשו"ת בצל החכמה (חלק ו סימן מט אות יא) דנפקא מינה שחייבים במצות זכירת עמלק, כיון שעתידים לבא לידי חובת מלחמה בעמלק כאשר יהיו בן כ', הם חייבים כבר עתה במצות זכירת עמלק כדי לעורר איבה ושנאה בלב כלפי עמלק כדי למחות זכרו לאחר שכבר יהי' בן עשרים. כמו כל אנשים בני כיבוש שחייבים במצוה זו אף על פי שאין כעת מלחמה בעמלק, משום שעליו להעיר איבה ושנאה בלבו להלחם בעמלק בבא העת, כן הוא ממש באנשים פחותים מבני עשרים. והרי עתה כתב המנחת חינוך (סוף מצוה תרד) דאין אנו מצווים על מחיית עמלק, אחר שעלה סנחריב ובלבל את העולם, וכל דפריש מרובא פריש. ע"כ. ואף על פי כן מודה דבמצות זכור אנחנו מצווים גם האידנא.

כ. לכתחלה אין להעלות קטן שלא הגיע למצות, (י"ג שנה ויום אחד) לעליית מפטיר בשבת "זכור", וכן נכון להחמיר גם בפרשת פרה שלדעת מרן גם היא מצוה מן התורה. אלא שאם כבר עלה הקטן למפטיר לא ירד, ויברך הקטן את ברכות התורה בקול רם, והשליח צבור שהוא גדול יקרא בספר תורה להוציא הצבור ידי חובתם. כ)

כא. מי שנאנס ואינו יכול לבוא לבית הכנסת לשמוע קריאת פרשת זכור בשבת זו, יכוין לצאת ידי חובתו בפרשת כי תצא, כשקוראים בה פרשת זכור, ויאמר לשליח צבור שיכוין להוציאו. ונכון שעל כל פנים יקרא בשבת זכור פרשת זכור בחומש. כא)

לכתחלה אין להעלות קטן שלא הגיע למצות, (י"ג שנה ויום אחד) לפרשת זכור

כ) הנה האומרים שאין להעלות קטן לפר' זכור הם: ספר המנהיג בשם ר"ת, הריב"ש, התשב"ץ, הרשב"ש, יכין ובועז, המבי"ט, הרדב"ז, אליה רבה, פרח שושן, גנת ורדים, משה ידבר, זבחי צדק, מעשה אליהו מני, ישמח לב פראנג'י, לב אריה, וכן כתב המהרש"ל [הובא בב"ח ס"ס תרפה], שאפי' הקטן היודע למי מברכים לא יעלה לפרשת זכור שהיא מה"ת. וכ"כ בשו"ת מהרי"ל (סי' קסז). [ע"ש שהמנהג במדינות אלו שהקטן עולה למפטיר ואפי' בפרשיות יו"ט וכדו', וכתב ע"ז, דמ"מ קצת לבי מגמגם על פרשת זכור], ובכנה"ג (סי' רפב בהגב"י), עולת תמיד (שם סק"ד), ערך השלחן (סי' תרפה סק"א), מהר"ח פלאג'י בספר חיים (סימן מא אות ג), ועוד. ועיין בשו"ת ערוגת הבושם (תאו"ח סימן רה בד"ה והנלענ"ד), ובשו"ת ציץ אליעזר חלק ז' (סימן א). ע"ש.

ואמנם דעת המרדכי הובא בב"י (סי' רפב), שקטן עולה לפרשת זכור, וכ"ד: הלקט יושר. הרמ"א. הב"ח. דבר משה. גדולת מרדכי. באר המים, ועוד.

ומה שכתבנו שאם כבר עלה הקטן למפטיר, לא ירד וכו', עיין בב"ח ובטורי זהב (סימן תרפה). ובברכי יוסף (סימן רפד סק"ג), ופרי מגדים (מש"ז סימן רפב סק"ג), ובשלחן ערוך הגאון רבי זלמן (שם ס"ק טז). ובספר מראה הנוגה (דף נ). ובתשובת הזבחי צדק חלק ב' (סוף סימן ל). ע"ש. וראה בזה בשו"ת יביע אומר חלק ב' (סימן יג אות יא), ובשו"ת יחוה דעת ח"א (סימן פה), ובחזון עובדיה (פורים עמוד כז).

מי שנאנס ואינו יכול לבוא לשמוע פרשת זכור, יכוין לצאת ידי חובתו בפרשת כי תצא

כא) הנה בתרומת הדשן כתב, שצריך ליזהר לשמוע קריאת פרשת זכור בעשרה יותר ממקרא מגילה בזמנה. והעולם לא זהירים בהכי. וכתב על זה המגן אברהם (סימן תרפה), ונ"ל ליישב מנהג העולם, דאטו מי כתיב בתורה שיקראו פרשת זכור דוקא בשבת זו, אין זה אלא שחכמים תקנו לקרות בשבת זו הואיל ושכיחי רבים בבית הכנסת, וסמוך לפורים כדי לסמוך המעשה עמלק למעשה המן, ואם כן גם כששומע בפורים פרשת ויבא עמלק זוכר מעשה עמלק ויוצא ידי חובה, וכן הוא בראי"ם (סימן ב). ע"כ. והגרח"פ בס' מל"ח (סי' לא אות נג) כתב, שהמנהג לענוש עונש חמור מי שלא בא לעיר בשבת זכור לשמוע הפרשה, וישב בכפר בלתי שום אונס, ועיין נוהג כצאן יוסף (דף נא ע"ד). וע"ע בכנסת יחזקאל (סימן יט) לגבי מקרא מגילה. ע"כ. ויל"ע לגבי פרשת פרה.

והמשנ"ב (ס"ק טז), כתב שעיקר דינו של המג"א צ"ע, שהרי כתוב בתורה זכור וכו', תמחה וכו' והכוונה שלא לשכוח מה שעשה לנו עמלק, ונספר זאת לבנינו שכך עשה לנו הרשע, ולכך נצטוינו למחות את שמו, כמ"ש הרמב"ן (עה"ת). וכ"ז לא נזכר בפר' ויבא עמלק. ע"כ. וכ"כ ביתר תוקף בספר חלקו של ידיד (דף

נ ע״ד) לדחות ד׳ המגן אברהם מההלכה.

וכ״כ בשו״ת ערוגת הבושם (סימן רה בד״ה במג״א),

שלפמ״ש החינוך עיקר המצווה בזכירה זו כדי שנוכל לנקום בעמלק, ובפר׳ ויבא עמלק לא נאמר אלא כי מחה אמחה את זכר עמלק. ולא רמי רחמנא עלן למחות זכר עמלק בפרשה זו. ע״ש.

וכ״כ הגר״ש קוועט״ש בשו״ת חכמת שלמה (סי׳ יו״ד). ובשו״ת מהרי״ל דיסקין (בקו״א סי׳ קא). ובערך השלחן (סי׳ תרפה ס״ה). ובשו״ת התעוררות תשובה ח״א (ס״ס ה). ע״ש.

ואף שיש מקום לסייע דברי המג״א ממ״ש הר״ש משאנץ, שאפי׳ מי שלומד מס׳ מגילה מקיים מ״ע של זכירת עמלק, והובא בשו״ת ארץ צבי פרומר (סימן עז ד״ה ואגב). ע״ש. וכ״ש הקורא פר׳ עמלק.

אולם לכאו׳ הדברים צ״ע, שזה נגד הגמ׳ (מגילה יח.) שצריך לזכור פ׳ עמלק בפה, ומתוך הספר. וכ״ז אינו מקיים בפר׳ ויבא עמלק. שאינו אומר זכירה בפה ומתוך ספר. ולכן כתבנו שיכוין לצאת בפר׳ כי תצא, ויאמר לשליח צבור לכוין להוציאו י״ח מה״ת. וראה בחזו״ע (פורים עמוד ז).

ומה שכתבנו שיקרא הפרשה מתוך החומש, כן הוא בשו״ת בנין שלמה (סימן נד). וע״ע בשו״ת תורת חסד מלובלין (סוף סימן לז). ע״ש.

וזה מכמה טעמים, שמא הלכה כמ״ד שאין צריך לקרות פ׳ זכור מתוך ס״ת. ושמא גם למאי דקי״ל שצריך ס״ת, מ״מ שעת הדחק שאני. ואי נמי מטעם שלא תשתכח תורת המצוה. וכה״ג מצינו בשו״ע (סי׳ תרצא סעיף י) לגבי מגילה, שאם אין מגילה כשרה קורים אותה בחומש בלא ברכה. ומקורו מדברי הרוקח (סי׳ רלו) וארחות חיים, וכתב הב״י שכן הוא דעת הטור. וכמו בלולב היבש בשעה״ד שרוב הפוס׳ סוברים שמברכין עליו. אלא שלענין מעשה אין לברך עליו כמו דנקטינן הכי לגבי לולב. ולכן יקרא המגילה מתוך חומש בלא ברכה. ולכאורה ה״ה כאן לגבי פרשת זכור. ולכאו׳ סתמות הדברים משמע דמיירי אפילו בחומשים שלנו. ויתרה מזו מצינו בספר המנהגים (טירנא פורים) דהקורא מיושב בדיעבד יצא וכן בחומש, ע״כ. וזה דבר מחודש.

ואולם הב״ח (סי׳ תרצא) כתב, שדוקא מתוך חומשים שלהם שהם כתובים על קלף ועשויים בגלילה רק שיש בהם פסול, ובזה י״ל כדברי הרמב״ם שהתיר לברך על ס״ת פסול אם א״א בס״ת כשר, אבל בחומשים שלנו פשוט שאין יוצאין בהם, וקרא קאמר (אסתר ט לב) ונכתב בספר, והו״ל כקורא על פה. ואפי׳ בשעה״ד דלא אפשר באחר אינו מברך. וכן נראה מדמייתי ראייה מלולב, ולשם לולב הוא אלא שנעשה יבש דפוסלו, אף כאן בעינן דליהוי האי חומש ספר, אלא שיש שם דבר שפוסלו, התם הוא דקאמרינן שיצא בו בשעה״ד ומברך עליו.

גם בהגהות מנהגים (אות א) השיג ע״ד מהר״א טירנא, וכתב שאפי׳ ביחיד אינו יוצא אלא בחומשים שלהם שהיו נגללין, וכמש״כ התשב״ץ (סי׳ קפו) ומרדכי (מגילה סי׳ ת״ת. ובהלכות קטנות סי׳ תתקס״ח), ואע״ג דבשעה״ד משמע קצת באו״ח דאפי׳ בצבור י״א דקוראין, וזהו דעת רבינו משולם, מיהו ר״ת לא כתב כן. והא דאנו קורין בחומשים בעת קריאת החזן אינו יוצא אלא בקריאת הש״ץ ואנו קורין בחומשים משום שאז טפי יכול לשמוע מלה במלה, וכן מסתברא דיחיד אינו קורא בחומש שלנו, וכן איתא בהגמ״י משם צפנת פענח. ואפילו לדעת רבינו משולם צ״ע אי נקרא שעה״ד כשיש מגילה כשרה בעיר, או כשידע ולא השתדל, כי שעה״ד משמע כששכחו או נאנסו ולא השתדלו להשיג להם מגילה כשירה. ואף כי במנהגים משמע דנוהגים כן ביחיד, נראה דמנהג גרוע הוא, ואפילו הנוהג כן לא יברך. ע״כ. וכ״כ המג״א כאן.

אך י״ל שסתימת הדברים משמע שדברו בחומשים שלנו. ולכאו׳ כן משמע בשו״ת הרמ״א (סימן לה) ע״ש שאין לברך על קריאת שיר השירים וכדומה, שלא דיברו אלא כשהם

כב. צבור ששכחו ולא קראו פרשת זכור בשבת זו, ישלימו בשבת הבאה, ויש אומרים שיסמכו על קריאת פרשת זכור בסדר כי תצא. והעיקר כסברא ראשונה. כב)

כג. אם אין עשרה בבית הכנסת, ואין בית כנסת אחר בישוב, יש להוציא ספר תורה, ולקרוא פרשת זכור בלי ברכות לפניה ולאחריה. כג)

כתובים כתקנם בקלפים ובמגילות, אבל לא בחומשים שלנו, דלא עדיפי ממגילת אסתר שכתבו הרבה ראשונים שאם קוראה בחומש אינו מברך וכן פסק הקארו, וכ״ש במגילות אלו, ואפי׳ מ״ד דס״ל שיש לברך על המגילה בחומש בשעה״ד, וראיה מלולב הכא שאני וכו׳. ע״כ. ובערוה״ש השיג ע״ד המג״א שנראה שאין כוונת מרן שיקרא כדי לצאת ידי חובת מגילה, אלא ה״ק שיקרא בחומש כדי לזכור הנס, וא״כ גם בחומש שלנו כן. ואכמ״ל בזה.

ועיין בלקט יושר (עמוד 154) שאם אין יכולים לבוא כלל למנין, נראה שיש להם לקרוא הפרשה בניגון וטעמים, וראיה מדין קדושה דיוצר שלא נתקנו ליחיד, ואין לו ליחיד לאומרו אלא בניגון וטעמים.

אם די שיכוון בשעת קריאת התורה בפר׳ כי תצא בלי שיגיד לשליח ציבור לכוון להוציאו

ובשו״ת משנה הלכות (ח״ח סי׳ ד) נסתפק אם בכה״ג די שיכוון בשעת קריאת התורה אפילו בלי שיגיד לשליח ציבור שיכוון להוציאו ידי חובתו, וכתב להעיר שמשמעות ופשטות דברי החת״ס שכתב שבשנת העיבור הי׳ מכוון לצאת ידי פרשת זכור בשעת הקריאה, משמע שלא אמר כלום להש״צ אלא שהוא היה מכוין לכך, וצ״ע. ע״כ. ובשו״ת הר צבי (או״ח סימן נח) עמד בזה, באדם שנתכוין לצאת בפרשת כי תצא, אלא שהקורא לא כיון להוציאו בזה, שלכאו׳ י״ל שכיון דבלא״ה הקורא מכוין להוציא את הרבים במצות קריאת התורה, ואנו אומרים בזה שומע כעונה בשביל מצות קראה״ת ונחשב כאילו הוא קורא בעצמו, שוב יש בידו לכוין שיצא בזה י״ח פ׳ זכור אף בלא כוונת הקורא. אבל מאידך יתכן שצריך שהמשמיע יכוין להוציא את השומע בדבר זה להדיא. וקצת מ׳ כן מדרך החיים הל׳ פורים, שהביא דברי המג״א (תרצב סק״א) שבברכת שהחיינו על המגילה יכוין לצאת גם על הסעודה ומשלוח מנות, וכתב ע״ז, שגם המברך יכוין להוציא ע״ז, וכ״כ הפמ״ג (א״א אות א): ויודיע לש״ץ זה דבעי כוונת שומע ומשמיע. ולכאורה אף כשלא נתכוין המברך להוציא על הסעודה אמאי לא נאמר דכיון דשומע כעונה הוי כאילו בירך בעצמו ושוב יכול לכוין לכל מה שירצה, וע״כ דעל המשמיע לכוין להוציא בדבר זה שהשומע רוצה לצאת בו. וע״ש מה שהעלה בזה. ובחזון עובדיה (מקורות אות ז) העלה בזה, שראוי שיאמר לשליח צבור הקורא בתורה, שבהיות והוא לא קיים המצוה של קריאת פרשת זכור, יכוין להוציאו בקריאתו עתה ידי חובה פרשת זכור מדאורייתא. ודו״ק.

וע״ע בספר יבקשו מפיהו (עמוד קלז) שכתב בשם הגריש״א, שספרדי ששומע קריאת מגילה מאשכנזי ומכוין בברכת שהחיינו של הלילה על משלוח מנות ומתל״א, אינו מועיל, כיון שצריך ג״כ כוונת משמיע [והש״צ מכוין כן בבוקר].

כב) על פי המבואר להלן פרשה פרה הערה ט.

ואמנם במג״א כתב בכיו״ב שיכוונו לצאת בפורים בקריאת פרשת ויבא עמלק, אבל כבר כתבנו לעיל שהאחרונים תמהו על זה שבפרשת ויבא עמלק לא מצינו מצוה המוטלת עלינו לזכור, אלא מלחמה לה׳ בעמלק, וכל עיקר מצות זכור, שאנו נזכור את עמלק שכאשר יניח ה׳ לנו מכל אויבנו נמחה את זכר עמלק. וזה ליכא בפרשת ויבא עמלק. לכן כתבנו שיקראו בשבת הבאה, ואם לא יכוונו בפרשת כי תצא.

כד. אם קראו בתורה בפרשת זכור, ונמצא אחרי כן שיש בספר תורה פסול, אפילו אם נתברר כן בשעת מנחה, יש להוציא ספר תורה אחר ולקרוא בו פעם נוספת בלי ברכות. כד)

כה. מותר להביא ספר תורה ממקום למקום בשביל פרשת זכור ופרשת פרה. והנכון הוא להביא את הספר תורה קודם התפלה, ולא בעת שמגיעים לקריאת התורה. ואמנם אם הספר תורה נמצא בבית פרטי, ולא בבית כנסת, קיל טפי. ולכן מותר להביא ספר תורה קודם התפלה לחולה לקרוא לו פרשת זכור. דאף לצורך יחיד מותר להביא ספר תורה לצאת ידי חובת פרשת זכור שהיא מן התורה. ואף שיש אומרים דבעינן עשרה לעיכובא, מכל מקום בחולה יש לסמוך על האומרים שאין עשרה מעכב לצאת ידי חובה על כל פנים מן התורה. כה)

כג) שאין קוראים בתורה בברכות אלא בעשרה.
וראה לעיל אם קריאת פרשת זכור בעשרה לעיכובא או לא.

כד) פשוט, דכל היום זימניה, אלא שאין מברכים על קריאה זו, אחר שחכמים תיקנו לקוראה בקריאת המפטיר בבוקר.

מותר להביא ספר תורה ממקום למקום בשביל פרשת זכור ופרשת פרה

כה) הנה בירושלמי (פ״ז דיומא ה״א) אמרו, שבכל מקום אנו הולכים אחר התורה כדי לנהוג כבוד בספר תורה, אבל בכהן גדול ביוה״כ מוליכין את הספר תורה אצלו, שעל ידי שהן בני אדם גדולים בתורה, התורה מתעלה בהן. ע״ש. וכן הוא בירושלמי (פ״ז דסוטה ה״ז), וכן נפסק להלכה באור זרוע ח״א (סי׳ ט׳), ובשו״ת מהר״מ בר ברוך ח״א (פסקים ומנהגים סי׳ קיח), ובתשב״ץ (סי׳ קפט), ובמרדכי (סוף פרק א דראש השנה). וכן פסק בשלחן ערוך (סימן קלה סעיף יד), דבני אדם החבושין בבית האסורין, אין מביאים אצלם ס״ת. והרמ״א בהגה שם כתב, דהיינו דוקא בשעת הקריאה לבד, אבל אם מכינים לו ספר תורה יום או יומיים קודם, מותר. [אור זרוע והגהות אשר״י]. ואם הוא אדם חשוב שרי בכל ענין. וכתב המג״א בשם הד״מ דמבואר באו״ז דאדם חשוב אפילו אינו חולה, או לחולה אפי׳ אינו חשוב, שרי. ובפרשת זכור מותר להביא ספר תורה אצלו. ועיין במטה יהודה עייאש (סימן תקפד סעיף ג) שכתב, שאדם חשוב שאמרו היינו שחכמים מחשיבים אותו. [והגר״א (בסי׳ קלה) האריך דהיינו שהוא חשוב בתורה. וע׳ במשנ״ב שם דמה שכתב הרמ״א דבאדם חשוב שרי בכל ענין, היינו דא״צ הכנת מקום]. וכתב עוד, שלפי דעת מרן השלחן ערוך גם אם הוא אדם חשוב אסור, וזאת לפי גירסתו בירושלמי (פרק ז דיומא הלכה א). וכיוצא בזה כתב מרן החיד״א בספר טוב עין (סי׳ יח אות מא). ע״ש. וכן כתב בשו״ת לב חיים ח״ב (סימן כא ד״ה גם).

וכבר דנו באחרונים לדעת הגהות אשרי והאור זרוע, אם בעינן תרתי, אדם חשוב וחולה, וראה בכף החיים (סימן קלה אות פד) שהביא דעת האחרונים בזה. ע״ש.

וראה בשו״ת יביע אומר ח״ט (חאו״ח סי׳ טו), שכל שמכינים לס״ת ארון ותיבה, אפי׳ אינו אדם חשוב, מותר. ולאדם חשוב מותר אפי׳ בלי הכנת ארון ותיבה. ע״ש.

וכתב המג״א (סי׳ קלה ס״ק כג), גבי בני אדם החבושים בבית האסורין, וכן חולה דיש חולקים ומתירים להביא להם ס״ת כיון דאנוסים הם. ובפרשת זכור שהוא דאורייתא בודאי יש להקל. ע״כ. [ואפשר דה״ה גם בפרשת פרה]. ופירש כוונתו בפרי מגדים (א״א אות כג) דבפרשת זכור מקילין אצל אדם חשוב, או חולה, שמותר להביא להם ס״ת. ע״ש. וכן

כו. בית כנסת שאין להם ספר תורה מהודר, או שאין להם ספר תורה שאינו משוח, מותר להם בשבת זכור להביא ספר תורה מהודר, או ספר תורה שאינו משוח, מבית כנסת אחר, כדי שיקראו בו פרשת זכור. ויעשו כן קודם התפלה, ולכתחלה ילוו את הספר תורה עשרה אנשים, אך אם אי אפשר אין זה מעכב. ואמנם במקום שאין עירוב חלילה לטלטל הספר תורה. כו)

כז. נער שהגיע לי״ג שנה, ולא הובהר אם הביא ב׳ שערות, יש אומרים שאינו מוציא את האחרים ידי חובת פרשת זכור ופרה. שהואיל וקריאות אלו מן התורה אין סומכין על חזקה שהביא ב׳ שערות. אך דעת הריב״ש ועוד ראשונים דסומכים על חזקה שהביא שתי שערות גם לדברים שהם של תורה. וכן עיקר לדינא, ומכל מקום היכא דאפשר בנקל טוב ונכון לכתחלה שאת קריאת פרשת זכור יקרא גדול שידוע לנו בבירור שהביא ב׳ שערות, כדי לצאת ידי חובת המצוה לכולי עלמא. אך אם אין מי שיקרא להם פרשת זכור אלא הנער הנז׳, או שעבר וקרא להם פרשת זכור מי שלא נבדק אם הביא ב׳ שערות, יצאו ידי חובת פרשת זכור מן התורה. כז)

כתבו בחיי אדם (כלל לא אות טו), ובקצור שלחן ערוך (שם), ובמשנה ברורה (אות מו). ע״ש. ואמנם בכף החיים (סי׳ קלה אות פה) כתב, שכל זה לדעת מור״ם, אבל לפי דעת מרן ז״ל והזוהר הקדוש יש להחמיר בזה. ע״כ.

אולם הזוה״ק לא אסר אלא בשעת צרה ותענית, וכמו שביאר כן מרן החיד״א בברכי יוסף א״ח (סי׳ קלה ס״ק יג) בשם מהר״ר יעקב אבוהב בתשובה כ״י. והובא גם בעיקרי הד״ט (חאו״ח סי׳ ח אות כח). והביא מהפחד יצחק (ערך ס״ת), שהתיר להלכה ולמעשה מה שאסר רב א׳ למגיה מומחה להביא ס״ת לביתו להגיהו, והוכיח במישור שכל מה שהחמיר הזוהר בפר׳ אחרי (דע״א:) אינו אלא בתענית צבור וכדומה, אבל לתיקון הספר שרי. ע״ש. ובפרט שלפי הפשט מותר להביא הס״ת קודם התפלה, ולכן בפרשת זכור שלדעת רוה״פ היא מה״ת, אין להחמיר בזה, ומותר להביא ס״ת קודם התפלה לחולה לקרוא לו פרשת זכור.

וע״ע בשו״ת עטרת יצחק (סימן קכא) בענין פרשת זכור שחיובא מה״ת, אי שרינן להביא הספר תורה אצל בני אדם החבושים בבית האסורים. ע״ש. וכן לגבי פרשת פרה. ועיין בשו״ת משיב הלכה חלק ב (סימן מט), ובשו״ת בית ישראל (סימן כא). ע״ש.

כשאין ספר תורה מהודר, או שאינו משוח, מותר להביא ספר תורה מהודר, ושאינו משוח

כו) על פי המבואר בהערה הנ״ל. ואמנם פשוט הוא שאין לעבור על איסור טלטול ברה״ר בשבת לצורך זה.

ואמנם הכנה״ג (יו״ד סי׳ רפב הגה״ט אות יד) כ׳ בשם הרדב״ז, שיש מקומות שנוהגים להוציא ס״ת לקראת ההגמון או המלך, ואם בא בשבת מותר לטלטל הס״ת בפחות מד׳ אמות, או ע״י גוי, כשא״א לפייס ההגמון ברצי כסף. ע״ש. אולם זה אינו אלא מפני כבוד מלכות לפייסו ולכבדו. אבל לא התירו לצורך קריאת פרשת זכור לעבור על איסור אפי׳ מדרבנן. דשבות דשבת חמיר משאר איסורים. וכמ״ש בכתובות (ע:).

אם סמכינן אחזקה דרבא שהביא ב׳ שערות לענין קריאת פרשת זכור להוציא הרבים

כז) בגמרא (נדה מו.) אמר רבא קטנה שהגיעה לכלל שנותיה אינה צריכה בדיקה, חזקה הביאה

סימנים. ונחלקו הפוסקים אם חזקה זו היא חזקה אלימתא מן התורה, או דילמא אין חזקה זו אלא לחומרא ואכתי לא נפקא מספיקא. ונפקא מינה לענינים של תורה, דאי נימא דהיא חזקה גמורה ממילא גם לענינים של תורה מהני חזקה זו. אבל אי נימא דאינה חזקה גמורה, ולא יצא הדבר מכלל ספק, ממילא לענינים של תורה יש לנו לתפוס לחומרא, ככל ספק דאורייתא לחומרא.

והנה בשו"ת הריב"ש (ס"ס קפב) כתב, דחזקה דרבא [דבן י"ג שנה מסתמא הביא ב' שערות] חזקה ברורה היא, שהרי מוציאים בעבורה את הקטנה מחזקת קטנותה שלא תמאן. וכ"כ מהר"י קולון בתשובות החדשות (סי' מז עמ' ריח) דחזקה דרבא מהניא אף להקל בדאורייתא, ורק לחליצה החמירו משום חומר איסור ערוה וכו'. ע"ש. וכן בשו"ת מהרימ"ט ח"א (סי' מא ונא) העלה שהיא חזקה גמורה מן התורה. וראיה לזה מהגמ' (הנ"ל) וכו'. וכן כתב בשו"ת נודע ביהודה (קמא חלק אהע"ז סי' סא ד"ה ומעתה וכו'), דחזקה דרבא הויא חזקה אלימתא, ועדיפא מרובא. ע"ש.

גם בשו"ת תורת חסד מלובלין (אורח חיים סי' א') כתב להוכיח כן מדברי הרמב"ן במלחמות (חולין ג.), והרשב"א שם, דחזקה דרבא הויא כרוב גמור. ע"ש. וכן כתב הגר"י אלחנן בשו"ת עין יצחק (אהע"ז סי' מג), דהאי חזקה עדיפא מרוב גמור. ע"ש. וכן כתבו בשו"ת זרע אמת, ועוד אחרונים.

אמנם בספר חכמת אדם (בבינת אדם הלכות אישות סי' קכז) הביא מחלוקת בזה, שהגאון בית מאיר סבירא ליה שחזקה גמורה היא, ולעומתו הגאון רבי רפאל הכהן סבירא ליה שחזקה זו היא רק לחומרא. ע"ש. ובלבושי שרד (סי' לט ס"א) כתב, דהוי רק מתורת ספק ואין זה רוב גמור. וכן בספר שב שמעתתא (שמעתתא ה' פרק יא והלאה) סבירא ליה דלא מהניא חזקה דרבא אלא להחמיר, ולא נפקא מספיקא. ע"ש. וכן דעת הגרעק"א (סי' ז' וסי' ג), וכן כתב עוד בהגהותיו לש"ע (סי' לט סק"א). וכן תפסו לדינא במשנה ברורה (סי' נה ס"ק לא, וסי' קצט ס"ק כז, ובכמה דוכתי), ובבן איש חי (פרשת בראשית שנה ב' אות יד). ובכף החיים בכמה דוכתי (ראה סי' נה ס"ק מז).

אך בשו"ת אבני נזר (חלק אבן העזר סי' רטו אות יז) כתב, ולדידי כל דברי הרב שב שמעתתא הנ"ל ליתנהו, דחזקה דרבא מהניא מדאורייתא אף להקל. ורק מדרבנן החמירו לבדוק לחליצה. ע"ש. [ועיין עוד בשו"ת יביע אומר חלק ז' (חאו"ח סי' מו, וחיו"ד סוף סי' ט'). ע"ש]. וע"ש (באות ב') שסיים: דחזקה דרבא היא חזקה גמורה "דאחר שמבואר להדיא בתשובת מהרי"ק כדעת רוב האחרונים שחזקה דרבא גמורה היא אף בדאורייתא, כן נראה עיקר לדינא".

וכ"כ בספר נהר שלום (סי' רעא). וכ"כ בשערי תשובה (או"ח סי' נה סק"ח) דבאמת דעת הרבה פוס' דחזקה דרבא הוי דאורייתא. וכ"כ בשו"ת בית אפרים (חאה"ע הלכות חליצה סימן קל וסי' קלא) וע"ש שכתב בתו"ד, וז"ל: כיון שהגיעה לכלל שנים ואיכא חזקה דרבא שהביאה ב' סימנים, שפיר אנו אומרים שאשה זו לא יצאה מכלל החזקה, "ובודאי" הביאה שערות ונשרו. עכ"ל. ועוד כתב שם, למאי דקיי"ל דחזקה דרבא הויא "חזקה גמורה", הך חזקה - חזקה אלימתא הוא, דאי ס"ד ספיקא הוי, אף בלא נבדקה הוי לן למיזל לקולא, כיון דספיקא דרבנן הוא. וע"ש שהוכיח שכן הוא דעת הטור והש"ע. ובסי' קל"א תלה נידון זה בתירוצי התוס' (קידושין סד. ד"ה בני זה).

ואף שהמג"א (סי' יד סק"ג) כתב, דקטן דינו כאשה לענין זה. ע"ש. וממילא כל שאין ידוע אם הביא ב' שערות אין להניחו שיטיל הציציות בבגד. אולם בארצות החיים כתב, שמותר לתלות חוטי הציצית בטלית ע"י קטן, ושכן המנהג, ואפי' נאמר כדברי המג"א, הרי גם באשה כתב הרמ"א (סי' יד ס"א) שטוב לתלות הציצית לכתחלה ע"י אנשים. וא"כ כיון שאפי' אשה כשרה בדיעבד, ה"ה לקטן, וכשהוא בן י"ג שנה אין להחמיר כלל. ושוב ראיתי כן בשו"ת כתב סופר (חאו"ח סי' א'), שאחר שהאריך למעניתו על דברי המג"א, סיים, ולפע"ד שאף

כח. כשמוציאין שני ספרי תורה כגון בארבע פרשיות, אומרים שני קדישים, חצי קדיש אחר עליית שביעי [משלים], וחצי קדיש אחר עליית מפטיר. ואם שכח המפטיר לומר קדיש והתחיל בברכות ההפטרה, ימשיך בהפטרה ויאמר הקדיש אחר סיום ברכות ההפטרה. ואם נתבלבל מחמת געגרת הקהל והפסיק באמצע ברכות ההפטרה ואמר הקדיש, צריך לחזור ולברך שנית את ברכות ההפטרה אחר הקדיש. כח)

באשה לא אמר ר״ת שפסול, אלא רק לכתחלה כתב שלא תעשה כן, אך מאחר שכבר הורה זקן המג״א להחמיר לכתחלה אפי׳ ע״י קטן, וגם י״ל שלא יעשה כן הקטן לכתחלה פן יטעו להכשירו גם לכתוב סתו״מ. לכן יש להחמיר אף בקטן לכתחלה, אבל בדיעבד בודאי דכשר, ואם הגיע לי״ג שנים ויום אחד בודאי שכשר אפי׳ לכתחלה לתלות חוטי הציצית בטלית, שאפי׳ את״ל דלא סמכינן על חזקה דרבא אפי׳ בדרבנן, כאן שהוא רק חומרא לכתחלה, שפיר סמכינן על חזקה דרבא אף לכתחלה. עכת״ד. וכ״פ בפשיטות המשנ״ב (סי׳ יד סק״ד). ואע״פ שהמחה״ש כתב שצריך שיהיה בן י״ג ויביא ב׳ שערות, מ״מ סמכינן אחזקה דרבא. וע״ע בפמ״ג (א״א סק״ג) שאין מדקדקים אם הביא ב׳ שערות. וכן עיקר. [וע׳ בבן איש חי (פרשת לך לך אות ב׳) דאף שהביא דברי המג״א, כתב, דכל שהגיע לי״ג שנה ויום א׳ יכול להטיל הציצית בטלית אף לכתחלה. וא״צ לבדוק אם יש לו שתי שערות. ע״ש. והיינו דסמכינן אחזקה דרבא. אלא דלכאורה סותר למה שכתב בפרשת בראשית אות י״ד הנ״ל, וצ״ל דבצירוף כל דהו סמכינן אחזקה דרבא. וראה בילקו״י על הלכות ציצית סימן יא הערה ו].

ועיין בהליכות עולם חלק ג׳ (עמוד ח׳ אות י׳) דבמילי דאורייתא לא סמכינן אחזקה דרבא. ולכן כתב שם, דנער בן י״ג שנים ויום אחד, שיש ספק אם הביא שתי שערות וחייב בקידוש מן התורה, או שלא הביא שתי שערות וחיובו רק מדרבנן, אינו מוציא ידי חובת קידוש את הגדול שחיובו מן התורה. ע״כ. והיינו משום דקידוש דאורייתא, ובמידי דאורייתא לא סמכינן אחזקה דרבא. וכן מבואר עוד בלוית חן (סימן יג), ובילקוט יוסף שבת כרך א׳ מהדו״ק (סימן רעא). גם בהלכות שופר (ילקוט יוסף מועדים עמוד מט) נתבאר, דאינו מוציא אחרים ידי חובת שופר עד שיבדק וידוע שהביא ב׳ שערות, שבכל מצוה דאורייתא אין סומכים לומר שחזקה שהביא סימנים בהגיעו לשנים. [והוא מדברי מרן אאמו״ר זיע״א. וע״ע בהליכות עולם ח״א עמוד ח׳]. והדברים לכאורה סותרים למה שנתבאר בשו״ת יביע אומר חלק ז׳ הנ״ל, והליכות עולם חלק א׳ הנ״ל. וכ״ה גם בח״ז (עמוד רסב), וחלק ח׳ (עמוד ע׳), ובחזון עובדיה על הלכות פורים (עמוד ל׳), דאף במילי דאורייתא סמכינן שפיר על חזקה דרבא.

ונראה דמרן אאמו״ר הדר ביה בהאי שמעתתא על פי דברי הריב״ש, והמהרי״ק. וכדמשמע בחזון עובדיה פורים (עמוד כט). וכן הוא באמת דמעיקר הדין סמכינן שפיר על חזקה דרבא. אלא דמכל מקום ראוי לכתחלה לצרף עוד איזה סניף כדי שיהיה לרווחא דמילתא, לחוש לסברת החולקים. ואמנם גם כשאין צירוף סברא, סמכינן אחזקה דרבא, אחר שמצינו כן להרבה פוסקים דסבירא להו דסמכינן שפיר על חזקה דרבא גם במילי דאורייתא, וכן דעת הריב״ש, והמהרי״ק, והמהרימ״ט, והנודע ביהודה, והגר״י אלחנן, והרב בית מאיר, ובאבני נזר, ובזרע אמת. והלשון בהליכות עולם חלק ג׳ הנ״ל, ״דבמקום צורך״ יש לסמוך על דעת המשנה ברורה ולסמוך על הספק ספיקא וכו׳, בצירוף דעת הפוסקים הסוברים דחזקה דרבא הויא חזקה גמורה.

כט. בשבת זכור נוהגים לומר פיוט "מי כמוך ואין כמוך" מיסודו של רבי יהודה הלוי. ולא יפסיקו באמירתו באמצע פסוקי דזמרה, כגון לאומרו באמצע "נשמת כל חי", אלא יאמרוהו אחר החזרה וקדיש תתקבל. ובכמה קהלות היו נוהגים להפסיק קודם נשמת

המפטיר שכח לומר קדיש אחר הקריאה והתחיל בברכות ההפטרה

כח) כן כתב מרן אאמו"ר זיע"א בתשובה בכתב יד, וז"ל: מעשה ושכח המפטיר ביום ראש השנה [תש"ו] לומר קדיש אחר קריאת ספר תורה, והתחיל ברכות ההפטרה, ובשמעו שהקהל גוערים בו נבהל ואמר הקדיש בין ברכות ההפטרה להפטרה, ונסתפקנו אם יחזור לברך.

והנה הח"א (כלל ה' אות יג) כתב לדון, במי שענה קדיש וקדושה בברכות הנהנין והמצות, אי הוי הפסק. אלא דהתם מיירי בהפסיק באמצע הברכה. ובדבריו מוכח דבאמצע הברכה חמיר טפי, דאפילו מן הענין הוי הפסק. וע"ש היטב. גם בכה"ח (סימן קסז אות ס"א) כתב, שאם שגג וענה קדיש או קדושה בין ברכת הנהנין להנאה, אינו חוזר ומברך, כמ"ש לעיל (סי' כה אות סג וסד) לגבי תפילין, דאיכא פלוגתא בזה וספק ברכות להקל. והוא הדין אם ענה אמן בתר אנפשיה, דאינו אלא מגונה, שעונה אמן אחר ברכותיו, אבל אינו כמדבר דברים בטלים. עכת"ד.

והנה מה שדימה דבר זה להיא דתפילין, יש לדחות, דהתם מיירי בין תפילין של יד לתפילין של ראש, שעל כל פנים התחיל בעשיית המצוה, אלא משום דב' מצוות נינהו נחלקו הפוסקים, אבל אם עוד לא התחיל במצוה יש לומר שלכולי עלמא צריך לחזור ולברך.

ומיהו מ"ש בעונה אמן אחר ברכתו, ראיתי כעין זה מפורש בספר מגן אבות להמאירי (צד טז) שהוא מן הענין, ולא הוי הפסק. וע"ש באורך. ועיין בערך השלחן טייב (בקונטרס אחרון סימן סו סק"כ דק"כ ע"ב) בשם ה' מגלת ספר, אם מותר לענות קדיש וקדושה באמצע שאר ברכות ארוכות. והביא מ"ש הרי"צ גיאת הובא בתשובת הרשב"א (סימן שכ"א), דשאר ברכות הוו כקריאת שמע דפוסק באמצע. ע"ש בערך השלחן. [ולשונו שם צ"ב]. הנה דלא יצא הדבר ממחלוקת, ולולא דמסתפינא הייתי אומר, שדעת הרי"צ גיאת הוא דוקא בברכות ארוכות, כאשר יצר וברוך שאמר וישתבח, אבל בברכות קצרות לכו"ע אסור להפסיק, ודלא כמ"ש בספר מגילת ספר.

ואחר כתבי זאת מצאתי כן בשו"ת מכתב לחזקיהו (סי' דף לב ע"ג) עמ"ש הזל"א לחלק כן מהריצ"ג הנ"ל. ע"ש.

גם עלה על דעתי לחלק בין אמצע הברכה דהוי כמוסיף שבח, כעין מה שכתבו הרשב"א (ברכות יב.) והרמב"ן שם. מה שאין כן אחר גמר הברכה יש לומר שקדיש וקדושה הוי הפסק. ואם כן לאו כל שכן הוא כמו שכתבו האחרונים הנז'.

ועל כל פנים נראה דלא יצא הדבר ממחלוקת, ואע"פ שיש כמה אחרונים שכתבו להדיא דהוי הפסק, וכמו כן בעונה אמן אחר עצמו, וכל שכן אחר אחרים שבירכו אותה ברכה עצמה, ובפרט שבאלה יש אומרים דלכתחלה יענה. ועיין בשו"ת בנין עולם (סימן ה). ע"ש.

אלא שלדינא לא קיימא לן הכי. ומכל מקום בדיעבד אם ענה אמן ספק ברכות להקל. ועיין בשו"ת מתת ידו (מהדורא תליתאה סימן כ) שפסק דיחזור. ע"ש. ומכל מקום כל זה אינו ענין לנידון דידן, שאין ההפסק לעניית קדיש אלא לומר הקדיש, ובכי האי גוונא יש לומר דלכולי עלמא חוזר, ולא קפדינן דוקא אדברים בטלים, שבודאי אם למד דברי תורה בינתיים, גם כן צריך לחזור ולברך. וע"כ נראה שצריך לחזור ולברך, והקדיש היה לו לאמרו אחר ההפטרה. ועיין במטה אהרן (דף רע"ג ע"ג), ודובר מישרים (דף יב ע"ד). ע"ש. וכבר האריכו הפוסקי'

לפיוט מי כמוך, וביטלו מנהגם על פי הוראת רבותינו האחרונים. ולכן אם יש עוד קהלה שנוהגת לאומרו לפני נשמת כל חי, טוב הדבר שיבטלו את מנהגם בהסכמת ראשי הקהל, באופן שלא יבואו לידי מחלוקת, כי דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום. כט)

בענין ההפסק בין ברכת אשר קידש ידיד מבטן לטעימה על היין, בבקשת רחמים קיים את הילד הזה וכו', וראה בילקוט יוסף שובע שמחות ח"ב (עמוד כה).

בשבת זכור נוהגים לומר פיוט "מי כמוך" ולא יפסיקו באמירתו בין פסוקי דזמרה לתפלה

כט) בתוס' ברכות (מו.) ובפסחים (קד:) מבואר, שברכת ברוך שאמר היא ברכה שנתקנה לפני פסוקי הזמירות, וישתבח היא ברכה שלאחריהם, ושלכן אסור להפסיק בינתים בדיבור, וכן כתבו הרי"ף והרא"ש ברכות (ריש פרק אין עומדין). וכן פסקו הטור והש"ע (סימן נא סעיף ד). ולפי זה אין להפסיק בפיוטים לפני נשמת כל חי הואיל ואינם אלא רשות, ואפשר לאומרם אחר התפלה.

ובשו"ת הרמב"ם (ירושלים תרצ"ד, סימן לב) נשאל אודות מה שאומרים פיוטים באמצע ברכות קריאת שמע, במועדים ובשמחת חתן ומילה, והשיב, שמן הראוי שלא לומר דבר מהם, משום הפסק, ואם לא רצו ההמון להמנע מאמירתם, יהיה זה קודם ברכות ק"ש, אבל בשום פנים לא יוסיפו דבר באמצע ברכות ק"ש או בין הברכות לק"ש. ע"כ.

ובשו"ת הרשב"א חלק א' (סימן תסט) כתב, נהגו בארצותינו לומר פיוטים לכבוד חתן ומילה קודם ברוך שאמר ולאחריו, ובין יוצר ואהבת עולם, ובין אהבת עולם לקריאת שמע. והרמב"ם כתב שאין ראוי לעשות כן. וכן נראה לי בודאי. אלא שמנהג זה פשט ברוב המקומות והנח להם לישראל. ע"כ. (וראה עוד בזה בשו"ת מהר"י בן מיגאש סימן פז, ובשבולי הלקט סימן כח, ובארחות חיים הלכות תפלה סימן נז).

והטור (או"ח סימן סח) כתב, מה שיש נוהגים להפסיק בברכות ק"ש לומר קרובץ, [פירוש, פיוטים. וראשי תיבות קרובץ קול רנה וישועה באהלי צדיקים. ב"י]. כתב רבינו מאיר הלוי שאסור לעשות כן משום הפסק, אך מוטב שיהיו שוגגים ולא יהיו מזידים. ורבינו תם דחק לקיים המנהג. ואין דבריו נראים בעיני אדוני אבי הרא"ש. וטוב ויפה הדבר לבטל מנהגם. ע"כ.

וכתב על זה מרן הבית יוסף, שדברים ברורים הם, וכן פסק בשלחן ערוך שם בזו הלשון: יש מקומות שמפסיקים בברכות ק"ש לומר פיוטים, ונכון למנוע מלאומרם משום דהוי הפסק. ע"כ.

גם הרדב"ז בתשובה (חלק ג סי' תרמה, אלף ע) כתב, במה שנהגו ברוב גלילות ישראל בג' שבתות הסמוכות לט"ב, לומר קרוב"ץ זכר לחורבן, וחוברו בזה כמה מאורות וקדישין וברכו ונשמת כל חי, וכולם ע"ד קינה וזכר לחורבן, ויש בהם מחבורי ה"ר יהודה הלוי, ור' שלמה בן גבירול, הנה יישר חיליה למאן דיבטל דבר כזה. ושבח לאל כבר נתבטל מנהג זה במצרים, וגם המסתער"ב לא נהגו בזה, וכמה הרחיקו רז"ל צעקה ובכיה בשבת וכ"ש לומר דברי קינות וכו', ואל תקשה על מחבריהם כי שמא לא היו בעלי הוראה אלא משוררים, כמ"ש הרמב"ם ז"ל בהקדמה לספר המצות על מחבר האזהרות שהוא ר' שלמה בן גבירול ז"ל. [וז"ל: מה ששמעתי אזהרות רבות המחוברות אצלנו בארץ ספרד, נהפכו צירי עלי למה שאראה אותו מפרסום הענין והגלותו. ואם אין להאשימם כי מחבריהם היו משוררים ולא רבנים, והראוי להם מצד מלאכתם השלימוהו מערבות המאמר ויופי הסידור וכו'. וראה בעין יצחק (כללי הראשונים) אודות האבן עזרא. ואכמ"ל]. ומי שיוכל לבטל מנהג זה יפה הוא עושה, ובלבד שלא ע"י מחלוקת, שאין לך דבר עומד לפני המחלוקת, ולא נחוש למנהג כיון שהוא באיסור, וכן כתב הריטב"א ז"ל, וז"ל: אבל המנהג להקל לעולם אין חוששין

לו, ואפילו היה ע״פ גדולים שבעולם, כל שנראה בו צד איסור לחכם בעל הוראה, אשר יהיה בימים ההם. שאין לנו אלא השופט שיהיה בימינו. עכ״ל.

והנה לפני כמה דורות היו נוהגים לומר בשבת זכור הפיוט שחיבר רבי יהודה הלוי, מי כמוך ואין כמוך, אדון חסדך בל יחדל, באמצע נשמת כל חי, וכמה מגדולי הרבנים קראו תגר על מנהג זה והנהיגו לומר הפיוט הנ״ל לאחר חזרת השליח צבור. וכמו שכתב הגאון רבי יוסף אירגאס בשו״ת דברי יוסף (סוף סימן ה). וסיים, ואף על פי שהיה הדבר קשה בעיני העם לשנות המנהג שנהגו בו שנים רבות, מכל מקום כשהודיעו להם גדולי הרבנים שכן ראוי ונכון לעשות, חזרו והודו על האמת כי ישראל קדושים הם. ע״כ. וכן כתב הגאון רבי שלמה אלפאסי בספר משחא דרבותא (סימן קיב).

ומרן החיד״א בספר טוב עין (סימן יח אות לה) הביא מה שכתב הרב הגדול רבי דוד קורינאלדי בכתב־יד, שמרן הש״ע לא כתב לבטל המנהג אלא לגבי פיוטים שמפסיקים בהם בברכות קריאת שמע, אבל פיוט מי כמוך שאומרים אותו בנשמת כל חי, איני יודע מה מצאו בו עול חדשים מקרוב באו לשנות המנהג ולאומרו חוץ למקומו אחר חזרת התפלה. וכתב על זה מרן החיד״א, שעמו הסליחה, כי באמת הקהלות שביטלו אמירת מי כמוך בנשמת כל חי יפה עשו, שהרי אסור להפסיק בין ברוך שאמר לישתבח, וכתבו האחרונים שאף לברוך הוא וברוך שמו אין להפסיק בפסוקי דזמרה, ואם כן איך יתכן להפסיק בפיוטים, ובפרט בפיוט מי כמוך הארוך. ורבי יהודה הלוי וחבריו המשוררים לא ידעו שנוסח נשמת כל חי ותיקוני התפלה, הכל בנוי ע״פ הקבלה, ברזין טמירין במספר ובמפקד התיבות, ונרמזו בהם שמות הקודש, והיו סבורים שהדברים כפשוטם, ושהם שבחים פשוטים, ולכן חיברו גם הם פיוטים ותיקנו לאומרם, ואילו ידעו שהתנאים הקדושים תקנו כל אלה על פי הסוד, גם הם נסוגו אחור ולא היו מתקנים פיוטיהם בתוך נשמת כל חי וכיוצא. ולכן יישר כוחם של הקהלות שהנהיגו שלא לומר מי כמוך בתוך נשמת כל חי, שהדין עמם, וכן ראוי להנהיג בכל אתר ואתר. ע״כ. וכן העלה הגאון רבי דוד מדלידולא בשו״ת דברי דוד (סי׳ כד דף סא ע״ג).

אמנם הרה״ג רבי יוסף בן ואליד בספר שמו יוסף (סימן רסד דף נו) כתב, שהמנהג שנהגו בכמה קהלות לומר פיוטים קודם נשמת בחגים ובמועדים, וכן כשיש חתן ומילה בביהכ״נ, נראה שאין לבטלו, שאף על פי שאין להפסיק בפסוקי דזמרה, מכל מקום כיון שעושים כן לשמחת יום טוב או לשמחת חתן וכלה שפיר דמי לעשות כן. וכמו שהתירו לנגן בכלי שיר בשבת על ידי גוי לשמחת חתן וכלה, מכיון שהוא לצורך מצוה, והוא הדין כאן שאין לחוש לאיסור הפסק כיון שאינו אלא מדרבנן. ע״כ. ואין דבריו נראים, שהרי אפשר לקיים שמחת יו״ט ושמחת חתן וכלה בפיוטים אלה לאחר חזרת השליח צבור, ולמה יעשו הפסק באמצע הזמירות בחנם. ומה שהתירו כלי שיר על ידי גוי לשמחת חתן וכלה, מפני שאין שמחה בלא כלי שיר, וכמבואר בטור או״ח (סי׳ שלח) בשם ראבי״ה. ומכיון שהוא שבות דשבות במקום מצוה לא אסרו חכמים. מה שאין כן בנידון שלנו שיש איסור הפסק בדבר, ואפשר לומר את הפיוטים לאחר חזרת הש״צ.

ועוד, שאף בנידון ניגון בכלי שיר לשמחת חתן וכלה על ידי גוי, רבים חולקים, וכמבואר בתשובת הרדב״ז ח״ד (סימן קלב), שמכיון שאפשר לשמח החתן והכלה על ידי שירה בפה לשורר ולשבח את השי״ת בפזמונים ושירים שחיברו קדמונינו המשוררים, אין להתיר להביא כלי שיר.

וכן הסכים להלכה בערך השלחן (סימן שלח סק״א), ונסתייע מדברי הריב״ש (סימן שפז) בשם הרמב״ן, שלא התירו שבות דשבות במקום מצוה אלא במצוה שאין בה הנאת הגוף, ומצות לא ליהנות ניתנו, משא״כ כשיש בה הנאת הגוף שאין להתיר, ושכ״כ המרדכי (עירובין פרק הדר) בשם רבינו יואל. ע״ש. אלא שאנו סומכים

להלכה ולמעשה על פסק מרן הש"ע (סי' שלח ס"ב) שפסק, להתיר לנגן בשבת ע"י גוי לשמחת חתן וכלה, וכדברי ראבי"ה. וכן העיד בשיורי כנה"ג שם. וכ"כ הב"ח בשם מהרש"ל. וכ"כ הגאון רבי משה פארדו בשו"ת שמו משה (חאו"ח סימן ז). ועיין עוד בשו"ת יד יצחק ח"ג (סימן שכב), ובשו"ת ערוגת הבושם (חאו"ח סימן סח). ע"ש. וכ"כ בכנסת הגדולה (אבן העזר סימן סה) בשם מהרי"ל, שאין שמחה בלא כלי שיר. ועיין עוד בשו"ת חיים שאל ח"א (סי' כא), ובשו"ת חתם סופר (חיו"ד סי' שמח), ובשו"ת יהודה יעלה אסאד (חאו"ח סימן צא), ובשו"ת דבר יהושע ח"ג (סי' סג). ובחזו"ע שבת. ע"ש.

ובשו"ת הר צבי (או"ח סימן נה) כתב, שרוב מנין ורוב בנין של ירושלים נהגו שלא לומר פיוטים בתוך התפלה, חוץ מר"ה ויוהכ"פ, ומנהג זה נתייסד מתחילת ישוב האשכנזי בירושלים ע"י גדולי תלמידי הגר"א ז"ל.

גם הגאון ר' יצחק חזן זצ"ל בשו"ת יחוה דעת (ח"א סימן י) כתב, שטוב לנהוג שלא לומר שום פיוטים משיתחיל ברוך שאמר עד אחר חזרה. ושם (ח"א סימן יט) כתב, שהגם שנהגו אצלם בחו"ל לברך על ההלל בר"ח, מ"מ כשעלו לאר"י אסור להם לברך והוי ברכה לבטלה, ושכ"ד מרן זיע"א. וכ"ה שם (ח"ג סימן ה) והוסיף שכן נהגו כבר כמעט כל קהלות מרוקו שעלו לאר"י. ועיין עוד בח"ג (סימן ב).

והוסיף עוד שם (ח"א או"ח ו) שאין לנהוג אפילו חומרא נגד מרן שהוא מרא דאתרא, וכמו שכתב מרן זיע"א בשו"ת יביע אומר, ובספר ילקוט יוסף כללי ההוראה. ושם (סימן יג) כתב: ודעת גאון דורינו מוהר"ר עובדיה יוסף זיע"א שיש ללמד שלא לענות ב"ה וב"ש בברכות שיוצא בהם י"ח, ושכן הוא נוהג לעצמו, אף שיש לנוהגים כן ע"מ לסמוך.

ועוד שם (ח"ג סי' ו): ודעת רבינו הגדול מרן זיע"א שחלילה להורות נגד מרן, ושלפ"ז כל ספר חדש שאין דבריו מכוונים עפ"ד מרן אסור להורות ממנו.

ושם (סימן כ) שיש לבטל מנהג שנהגו להתנשק בבית הכנסת ושכן עשה מעשה בבית הכנסת שלו למחות ולבטל מנהג זה. וכ"כ עוד (בח"ג סי' ה) שהאמת כמו שכתב מרן זיע"א, ומה שנהגו בקזבלנקה ובשאר ערי מרוקו לנשק על הפנים בסיום עלייתו לס"ת, הוא מנהג רע, ומזה זמן שתלי"ת ביטלתי מנהג זה ואמרתי שלא יעשו רק הושטת יד בלבד, מלבד לת"ח או למי שחייב בכבודו שרשאי לנשק ידו וכו'. וזה דלא כמ"ש בשו"ת שמש ומגן (ח"א סי' לט).

ועוד שם (ח"ב או"ח סימן לא. משנת תשלו) כתב: "והרי לך עמוד חזק וגאון בהלכה כבוד מרן הרה"ג מוהרר"ע יוסף זיע"א לסמוך עליו, שהוא הפוסק האחרון בימינו שעליו אנו נשענים".

אף במקומות שנהגו לומר הפיוטים קודם נשמת - ישנו מנהגם

ואם לחשך אדם לומר שמכיון שכבר פשט המנהג אצלם להתיר לומר פיוטים קודם נשמת אין לשנות מהמנהג שנהגו עד הלום, וכמו שכתב בשו"ת מהר"י קולון (סימן ט), שאין לנו לשנות מהמנהגים שנהגו בהם אבותינו הקדמונים חסידים ואנשי מעשה. ועל כיוצא בזה אמרו חז"ל הנח להם לישראל וכו'. ע"ש.

גם בספר פחד יצחק (דף קלו ע"ד) כתב, שיש להזהר מאד שלא לשנות מנהג אבותיו אפילו כחודו של מחט, ולא יחליפנו ולא ימיר אותו אפילו רע בטוב, וכמה מנהגים תמוהים הוקבעו בכל תפוצות ישראל וקיימים דור דור ושופטיו וכו'. ע"ש.

גם בשו"ת אדני פז (דף כב ע"ג) האריך להוכיח שגדול כח המנהג וכל המשנה ידו על התחתונה. ע"ש. וכהנה רבים בספרי הפוסקים.

צא תאמר לו, שמענה ואתה דע לך, מה שכתב רבינו אליהו מזרחי בשו"ת הרא"ם (סימן טז), שדוקא מנהג שהוקבע על פי חכמים יש עליו תורת מנהג, ואין להסתפק ולומר שמא מנהג זה הוקבע על פי חכמים שתקנו כך, זה אינו, שאם כן היינו שומעים דבר זה מפי השמועה ואנו לא שמענו ולא קיבלנו דבר זה מאבותינו מעולם

וכו׳. והביאו הגאון מהר״י קאשטרו בשו״ת אהלי יעקב (סימן ו). והראשון רבי יוסף חזן בעל חקרי לב, בתשובתו שהובאה בשו״ת סמיכה לחיים (חיד״ד סימן ד) כתב, שאין מנהג מועיל בדבר שיש בו מחלוקת פוסקים, אלא אם כן ידענו שנתפשט המנהג מזמן רבותינו הקדמונים, שהיה בידם כח להכריע במחלוקת הפוסקים, אבל בדורותינו שנתמעטו הלבבות ואין בנו כח להכריע כי אם לפסוק ההלכה על פי הרוב, ובספק שקול עלינו להחמיר, אם ראינו מנהג להקל, הרי זה מנהג בטעות שיש לבטלו. ואפילו אם באנו לומר שידעו בו חכמי העיר ולא מיחו, אף על פי שרבו הפוסקים לאסור, אין לנו לדון אלא שנאמר שלא נגלו להם כל דעות האוסרים, וחשבו בטעות שרבו המתירים וכו׳. ע״ש.

ובשו״ת שבות יעקב ח״ב (סימן ו) כתב, שכל מי שיש בו ריח תורה יראה לבטל מנהג שנהגו בו בטעות. ע״ש.

ובנידון שלנו יש להזכיר מה שכתב הב״ח או״ח (ס״ס רסז), שהמנהג שנהגו לחתום בליל שבת בסוף השכיבנו ושמור צאתנו ובואנו וכו׳, היפך דברי הטור והמנהגים. לבי אומר לי כי מנהג זה וכיוצא בו הגיע אלינו משליחי צבור שאינם מהוגנים, המתקבלים בכל הקהלות, בשביל שהם משוררים להם בקול נעים, אף שאינם בקיאים בהלכה ואינם יודעים הלכות תפלה, ויד הגבירים העשירים תקיפה על חכמי הדור גם בזה, וראוי והגון להחזיר המנהג על כנו הראשון כדעת רבינו. ע״כ.

וכיוצא בזה כתב בשו״ת עין משפט (נדפס לפני כ־300 שנה, או״ח סי׳ א׳. דף ו ע״א ד״ה ניזל השתא), בענין המנהג שנהגו לשורר קריאת שמע בניגון מוסיקא, והעלה שלא יפה הם עושים ויש לבטל המנהג. וסיים, וכל שכן במנהג סתם שלא ידענו שהוקבע על פי גדולים, שיש לחוש שהשליחי צבור הנהיגו כן מאליהם, ומה שלא מיחו בהם הקדמונים, שמא ידעו שאינם מקבלים מהם ומפני כך לא מיחו, או שמא לא נסתייע הדבר בידם למחות, ומקום הניחו לנו להתגדר בו, (כמו שאמרו בחולין ז׳). ע״ש. וכ״כ בשו״ת לב חיים ח״ב (סי׳ ט׳ דף ח׳ ע״א וב׳). ובספרו משא חיים (דף סב:). (וע״ע בספר משא חיים דף נז ע״ד).

ובפרט לפי מ״ש בספר חסידים (סי׳ רסב) שמה שאמרו חכמים (ביצה ל ע״א) מוטב שיהיו שוגגים ולא יהיו מזידים, זהו במקום הרשות אבל בבית הכנסת לא. וכתב במחצית השקל (סי׳ רסג סק״ג), שהטעם שאולי מפני שברוב עם אי אפשר שלא ימצאו אנשים הגונים שישמעו ויקבלו דבריו, וגם יכריחו את האחרים לקבל דבריו. ע״ש. [והמהרש״ם בספר עין הרועים (עמוד קמג) העיר על זה ממה שכתב הטור בשם הרמ״ה הנ״ל. ועיין בשו״ת לב אברהם (סי׳ קלז) מ״ש בזה. ודו״ק].

ולכן גם בנידון דידן יש להנהיג שלא לומר שום פיוט בין פסוקי דזמרה לנשמת, אלא יניחו לאומרם לאחר חזרת השליח צבור. וכמו שכתב מרן החיד״א בספר טוב עין הנ״ל. וכן כתב בסידור בית מנוחה (בדינים השייכים לנשמת אות ז׳. דף קכו.) שעל פי הסוד אין להפסיק בפיוטים לפני נשמת וכו׳. ע״ש.

וכן בספר בתי כנסיות (סימן קכד דף קכה ע״ב) כתב, שכמה מנהגים רעים שאין רוח חכמים נוחה מהם, נתבטלו בדורות האחרונים, דאכשור דרי, ומהם המנהג שנהגו לומר בשבת זכור פיוט מי כמוך בתוך נשמת כל חי. ושוב נתבטל המנהג, והנהיגו לאומרו אחר חזרת השליח צבור. ע״כ. וכ״כ בספר יפה ללב ח״ב (סימן תרפה סק״א).

ובשו״ת ויקרא אברהם (בקונטרס מקום שנהגו דף קכב ע״ג), העיר על מה שנהגו במקומו להפסיק בבקשות ופיוטים קודם נשמת, וכתב, ומקרוב ביטלנו מנהג זה, והנהגנו להניחם עד לאחר קדיש תתקבל. וכן מנהג עיה״ק צפת תובב״א, ע״ש. וכ״כ בספר עקרי הד״ט או״ח (סימן ד אות כא). וכן העלה הרה״ג רבי יוסף משאש בשו״ת מים חיים (סימן קנז).

והנה הגם שבשו״ת דברי דוד הנ״ל כתב שיש לבטל המנהג הקודם בזה, מ״מ נראה דהני

מילי איבעיא לן לממרינהו בניחותא, כי היכי דליקבלו. ולא לגרום למחלוקת, ויש להימנע מויכוחים ומחלוקות. ובפרט בבית הכנסת שהוא מקום השראת השכינה, אשר כל ויכוח גורם לחילול ה' ח"ו, והחכם עיניו בראשו. ועמ"ש בשו"ת מילי דעזרא (חאו"ח סי' י' די"ח ע"ד). ע"ש. וכמבואר כל זה בשו"ת יחוה דעת ח"ב (סי' ז). ובילקוט יוסף ח"א (מהדו"ב עמוד ע"ז סכ"ט).

ובספר אחד למנהגי מרוקו כתב שנוהגים לומר הפיוט מי כמוך בתוך נשמת כל חי, ויש שכתבו לאומרו אחר חזרת הש"צ. [מגן אבות עמ' שלז]. ואינו מובן, וכי מפני שנהגו אסור להחמיר ולנהוג כפי מה שראוי לנהוג יותר ע"פ ההלכה. ובודאי שהדרך הישרה היא להניח את הפיוטים לאחר התפלה. [וגם בספר נוהג בחכמה (דף רלט) שעליו נסמך שם כתב להדיא שאין מנהג אחיד בזה, ויש שנוהגים לאמרו אחרי חזרת הש"צ]. ולמה לא להחמיר בדבר שהוא מילתא דמסתברא ע"פ הפוס' שיש בזה חשש לדינא. ובלא"ה יש שמחמירים בכמה מיני חומרות וכו' נגד מנהג כל יוצאי ספרד. וכ"ש בענין זה, דאמאי כל ירא שמים לא יחוש להפסק. ועוד דאמאי יעשו בכח כמה תורות, ולא ינהגו תורה אחת ע"פ הדרך הישרה, וע"פ רוב רבותינו הפוס'. ובלא"ה יש פוסקים דס"ל שא"צ לענות כלל ב"ה וב"ש בברכות ששומעים חוץ מת' י"ח, ואילו בברכת השופר והקידוש וכדו' נזהרים בדוקא לענות ב"ה וב"ש. וזה תמוה, ובודאי לא דרך ישרה.

שלא להקל במנהגי ישראל שהסכימו עליהם גדולי הדורות

והנה בקובץ שריד ופליט (ירושלים תש"ה) כתב בשם רבינו מיימון אביו של הרמב"ם, שאין להקל בשום מנהג ממנהגי ישראל, ויתחייב לעשות משתה ושמחה בחנוכה לפרסומי ניסא. ע"ש. אולם כל זה במנהגים שאין בהם שום חשש ושמץ של איסור, והונהגו בכל הדורות בהסכמת חכמי ישראל. וכן במנהגי התפלות והפיוטים, משא"כ במנהגים שיש בהם שמץ של איסור, ולא הונהגו ע"י חכמי ישראל המקובלים בידינו, בודאי שאין לסמוך עליהם. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם (בהלכות שביתת עשור), הרא"ה, הריטב"א, נמוק"י, הריב"ש (סי' קסב), התשב"ץ (ח"ב סי' נ), הרשב"ש, ועוד רבים מהפוסקים הקדמונים. וכן ראוי להורות לכל מודה על האמת, וגם הדברים מבוארים להדיא בתשו' מרן באבקת רוכל.

ועיין בתשובת הרמב"ם בפאר הדור (סי' קד) שכתב גבי הנוהגים לברך על נט"י ידים אחר שבאים לבית הכנסת, שלדעתו זו ברכה לבטלה, וצריך לבטל המנהג, "ואף אם יהיה מנהג, כי אין מנהג בדבר איסור". ע"כ.

ועיין בגמ' ר"ה (טו:) כי נהגו במקום איסורא מי שבקינן להו. ומשמע התם דאף באיסור דרבנן לא מניחין אותם להמשיך במנהג נגד ההלכה. וכ"ש במקום שיש ספק ברכה לבטלה, שאיסור ברכה לבטלה הוא מה"ת כנודע.

וכ"כ הפר"ח (דיני מנהגי איסור סי' תצו) מדברי הגמ' בר"ה, שאף באיסור דרבנן מנהג אינו מבטל הלכה. ע"ש.

ומה שטען מחבר אחד שדברי הפר"ח הם סברא יחידאה, והעיקר להלכה כדברי המהרי"ק, תמוה שהעלים עיניו ממ"ש בעין יצחק, והזכרנו קרוב ל־30 פוסקים מגדולי האחרונים שהסכימו עם הפר"ח שיש לשנות מנהגים שיש בהם שמץ של איסור. ודברי הפר"ח (או"ח סי' תצו כללים כלל י) אינן מדנפשיה, אלא מדברי הרא"ה הריטב"א הר"ן, והנמוק"י, והריב"ש והרדב"ז, ובודאי שאי אפשר לנו לחלוק על דברי הראשונים [כמו שהארכנו בעין יצחק חלק א' ריש כללי האחרונים]. ושרא ליה מאריה שהדפיס דברים המטעים את הקורא, וכיצד יתכן לבנות רוב מתוך דברי כמה אחדים מרבותינו שהובאו בספרי ליקוטים. והמחבר הנז' לא הביא ולו פוסק אחד שכתב להדיא דלא כהפר"ח, אלא רק בנה בנינים מעורערים מדיוקים שאינם מוכרחים כלל וכלל. (שהרי מ"מ הכל מודים שיש מנהג, ויש מנהג). ועיין בשדי חמד

(מערכת המ׳ כלל ח) ובדברי הגר״ח פלאג׳י (בסמיכה לחיים סי׳ א) שכתבו, שדעת רוב ככל רבותינו ראשונים גם אחרונים כדעת הפרי חדש. וגם גאוני אשכנז הסכימו כן. ואף שכמה אח׳ העתיקו דברי המג״א (או״ח סי׳ תרצ), מ״מ בהגהות חתם סופר שם השיג ע״ז, וכתב: ״עיין בפר״ח (סי׳ תצו, מנהגי או״ה סי׳ י) שדחה הא דמהרי״ק מההלכה בראיה ברורה״. ועוד, גם בשו״ת חת״ס (חלק א׳ או״ח סי׳ צ) כתב: ״בודאי יש למחות בידם וכו׳, ואין לחוש למנהג בטעות, ועיין מ״ש המג״א (סי׳ תרצ), ועיין היטב במ״ש במנהגי איסור של הפר״ח (סי׳ תצו ס״י) שחולק על המהרי״ק, ודבריו דברי אלקים חיים, ואין לזוז מהם״. גם בחי׳ חתם סופר (פסחים דף נא ע״ב) כתב: ״מכאן ראיה למה שכתב הפר״ח דאין לשמוע כלל למנהג נגד הלכה להקל, דלא כמהרי״ק שהביאו המג״א (סו״ס תר״צ), ע״ש, דליתא, וכן עיקר״.

ואדרבה רוב ככל רבותינו האחרונים הסכימו לדברי הפרי חדש. וכמו שביארנו בעין יצחק ח״ג, כמו בשו״ת עין משפט לר׳ עזרא מלכי (נדפס לפני כ־300 שנה, או״ח סי׳ א׳. דף ו ע״א ד״ה ניזל השתא), והרב זרע אמת (ח״ג או״ח סי׳ סא), והרב פרי תואר (סי׳ לט סק״ה), והשלחן גבוה בכללים שבריש הספר (כלל קמא), ובתשובה שבשו״ת בית דינו של שלמה (יו״ד סי׳ יט), והרב משאת משה (ח״ג יו״ד סי׳ ה׳. הוב״ד בשו״ת יש מאין סי׳ יז), ומהר״י אירגאס בשו״ת דברי יוסף (סי׳ כז), ובשו״ת פעולת צדיק (חלק ג׳ סי׳ רטז), והר״א סופינו (בתשובתו שנדפסה בשו״ת בית יהודה עייאש או״ח סי׳ א׳), ומהר״י עייאש בשו״ת בני יהודה. והחיד״א בשו״ת טוב עין (סי׳ ז), ובשו״ת מכתם לדוד (חאו״ח סי׳ י׳), ובשו״ת תשורת שי (מהדו״ת עמוד כ׳). ובשו״ת יש מאין הנ״ל (סי׳ יז), ובשו״ת דברי משה (יו״ד סי׳ יב), ובביאור הלכה (סימן תרצ ד״ה ואין לבטל), ובשו״ת שבט הלוי (חלק ט סי׳ קמח אות ז׳), והרב מקור ברוך (סי׳ א׳ טז). וכן הרב מים רבים (אורח חיים סימן כד). והרב דברי דוד (סי׳ כד). ובשו״ת שער אשר (יורה דעה סימן א׳ דף ח:), ועוד רבים.

מתי מנהג מבטל הלכה ומתי אינו מבטל הלכה

ובשו״ת עין משפט הנ״ל האריך בנידון זה של תורת המנהגים, נגד הטוענים שמנהג מבטל הלכה, והאריך להוכיח כדברי הפרי חדש בשם הרא״ה והריטב״א והריב״ש ועוד, שכל מנהג שיש בו ״צד״ של איסור לדעת החכם שבימיך, מבטלינן ליה, אע״פ שהנהיגוהו גדולים שבעולם. וזה תוכן דברי הרב עין משפט (בחלק או״ח סי׳ א דף ד): הנה מדברי הרשב״א בתשובה (סי׳ רנג) מוכח שגם קטן בחכמה מן הרב הראשון יכול לבטל, ודוקא כשידענו שעמדו למנין תקנה, בעינן גדול בחכמה ובמנין. וכן עשו בכל הדורות, שאעפ״י שכבר נהגו כמה דורות כדעת החכם הראשון שהורה, שינה החכם האחרון את המנהג. ויתירה מזו מבואר ברא״ש (כלל מג ס״ח) שאפי׳ תקנה של הגאונים, כל שלא נודע שציוו הגאונים עליהם וקבלוה, אנו אומרים שמעצמם נהגו ויש כח לבטל המנהג. ולכן אף אם גדולים העידו על המנהג, מי אמר שמעיקרו המנהג נעשה על פי תקנת גאוני הדור שתקנו עליהם, ושמא נעשה מאליהם ורק שרבני מתא ראו ולא מיחו, ואח״כ באו הני רבוותא והעידו שכך נהגו. ועל כן כל שאנו רואים פירכא במנהג מבטלינן ליה אם אנו יכולים לבטלו.

ועוד שבדברי הרשב״א והרא״ש וכן ברמב״ם מבואר, שדי שלא פשטה התקנה בכל ישראל כדי שנוכל לבטל אותה, ואפי׳ אם הבי״ד היום קטן מן הבי״ד הראשון. ומכל זה פירכא לדברי הב״ח (או״ח סח) שהשיג על דברי הטור שביטל מנהג הקרוב״ק. ע״ש. שהרי אף שר״א הקלירי ישרו בעיניו פיוטים אלו לאמרם ואמר לש״צ לאמרם, מ״מ לא מיקרי תקנה אלא כהורו הוראה להתיר לאמרם, ויכול חכ״א הקטן ממנו לאסור אם ראה ראיה לאסור. וכן מבואר בש״ס (ע״ז לו.) שרק מכח תקנת וגזרת דניאל אינו יכול לחלוק, אבל במה שנחלק על תנא אפשר לו לחלוק. וה״נ כאן שלא היה ע״י גזירה והסכמה אלא שרב אחד הורה להם להתיר,

יכול חכ״א לאסור. ע״כ.

ושם (דף ו. ד״ה ניזל השתא) הביא דברי המהרי״ק, ודחה דבריו, והסכים לדברי הפר״ח. שאף שמצינו כמה פוס׳ שכתבו שא״א לבטל מנהג שנהגו ע״פ גדולים, כנגדם יש לנו כמה מרבוותא עמודי ההוראה אשר מימיהם אנו שותים ואחריהם אנו נמשכים בכל התורה. הרמב״ם והרא״ש והרשב״א הר״ן הריב״ש הריטב״א והרא״ה הרמב״ן הרמ״ה הטור, ומרן בכמה מקומות באו״ח (סי׳ סא סי״א, וסי׳ סח, וביו״ד סי׳ ד ס״ז), וכן הפר״ח, דכל הני רבוותא ס״ל דכל היכא דאיכא איסורא או חשש איסורא לדברי הכל מבטלינן מנהגא. ואם אנו רואים (פי׳ לפי ראות עיני החכם הזה שבימיך) שאין להם צד להתיר, אע״פ שהמנהג הוא מזמן קדמון אין הולכין אחריו.

ומה שהביא השואל שי״א שא״א לבטל מנהג שנהגו ע״פ גדולים עד שיהיה גדול מהם בחכמה. אין דבריהם מוכרחים, של״ש בזה דין אין חכם יכול לבטל, אלא רק בתקנות, והגם שהרשב״א כתב שלא לבטל מנהג הקרוב״ץ זהו מטעם דחשיב לה כהלכה רופפת. וכן מצינו להרדב״ז (סי׳ צד) שהביא בשם הרמב״ם שמטעם שיחה בטילה יש לבטל המנהג, וכן סבירא להו למרן והטור, וכן דעת הר״ן והריב״ש והפר״ח. ומ״מ כבר כתיבנא דהיכא דאיכא פלוגתא וסמכו על המתיר אין למחות בידם לבטלם ממנהגם, ואם אפשר מזהירינן להו מכאן ולהבא שלא יעשו כן, אבל אם לא קבלו אין למחות בידם כיון שסמכו באותם המקומות על הקלירי ועשו אותו כרבם. וכן אין לחוש בזה ללעז על הראשונים שנהגו במנהג זה.

וגם מה שרצה השואל להוכיח מדברי התוס׳ שכתבו להניח מנהג, אינו נכון, שהתוס׳ יש להם שתי תירוצים ומספק״ל והוי הלכה רופפת, אבל מודו שאם בא חכם ונראה לו שהתי׳ הראשון עיקר ולא מסתבר ליה התי׳ השני מאיזה טעם שיהיה, לדידיה הוי מנהג שלא כדין ויכול לבטלו כיון שהמנהג שלא כדין וכדכתבו כל הראשונים שהבאנו לעיל. וע׳ תוס׳ (ברכות לד. ד״ה מודים) דס״ל נגד מנהג אבותיהם בידיהם.

וגם מה שהביא ממהר״י הלוי ומהר״ם פדאווה ומהר״ם אלשקאר שכתבו הנח להם לישראל וכו׳, פשוט כ״ז משום שראו מקום ליישב המנהג או צדדים להקל, אבל אם אנו רואים (פי׳ לפי ראות עיני החכם הזה שבימיך. ואע״פ שלדעת החכמים הקודמים אין במנהג שום חשש. וכמבוא׳ שם להדיא. וכ״ה להלן) שאין להם צד להתיר אעפ״י שהוא מזמן קדמון אין הולכין אחריו, ומכמה טעמים אין ראיה ממה שלא מיחו החכמים.

ושם (דף ז ע״ב): בהא סלקינן ובהא נחתינן, דאשכחנא דס״ל לכל הני רבוותא דרבים נינהו וגם עמודי ההוראה, דכל מנהג שיש בו עבירה או איזה קלקול של איסור הבא מן המנהג יש לחכם שבאותו זמן לבטלו, ואפי׳ אם מתחילה כבר היה קלקול זה יש לחכם לבטלו, במנהג שהונהג סתם ולא ידעינן אם נהגו על פי הוראת הגדולים. [ואם נודע שנקבע המנהג על פי הוראת הגדולים צריך לחפש הוכחה גמורה כדי לבטלו]. וגם לא חיישינן ללעז על הראשונים ואפי׳ במקום שאושא מילתא, שהרי מנהג הכפרות עמד הרשב״א וביטלו.

גם שם (ד״ה נראה) כתב, שאם יש איסור באותו מנהג, או אם פשיטא ליה לרב (שבדורינו) שאין ההלכה כאותו מ״ד שנהגו כמותו, בזה לא שבקינן להו במנהגם. ע״כ.

שיש חילוק בין מנהגים שיש בהם צד איסור - לבין מנהגים בסדרי תפילות וכדו׳

והנה יש מספרי המנהגים בדורינו שכתבו, שאין לשנות שום מנהג, ואפי׳ מנהגים תמוהים, וגם גדול בדור אינו יכול לשנות מנהגים. והוכיחו דבריהם מדברי מהר״י עייאש בשו״ת בית יהודה (או״ח סי׳ ס) שאין לשנות מהמנהגים הקבועים. אך הנה ז״ל מהר״י עייאש שם: ״ולא ראינו ולא שמענו מי שפוצה פה ומצפצף ואפי׳ לחשוב שום מחשבה לשנות שום מנהג מהמנהגים הקבועים בין בסדר התפילות, בין בסדר קריאת ס״ת, בין בסדר העולין, דכל דבר ודבר יושב על עיקרו ויסודו יתד שלא תמוט. וכל המשנה ידו על התחתונה, והרבנים הקדומים אשר הנהיגו את קהלם במחנה אלהים זה היו מדקדקין בדברים שנתפשט בהם המנהג שלא

לשנו׳ לא דבר ולא חצי דבר, והיו טורחים לקיים המנהג, ומעמידים אותו בדבר המעמיד דאפי׳ באלף לא בטיל. וזאת תורת האדם השלם לאחוז במעשה האבות, ולא יטה ימין ושמאל, כי אם יבוא לסמוך כל אחד ע״פ הכרעתו ושיקול דעתו ולתקן כפי אשר יכשר בעיניו, ולא יחוש למי שקדמוהו, היום יתבטל מנהג א׳ ולמחר שתים וכן למחרתו, וממילא כל המנהגים יעדרון, ותהיה תורה חדשה בכל דור ודור, וימשך מזה לפשוט יד גם בדברים שנהגו בהם איסור ע״פ גדול הדור והשופט אשר יהיה בימים ההם, ועבירה גוררת עבירה. ולכן כל מורה צדק בעיר הזאת שישב על כסא קדשו, סמך את ידו החזקה, לחזק במסמרים מנהג מי שקדמו, ובדרך זה אנו דורכין מעתה ועד עולם״. ע״כ. ומזה כתבו להוכיח שמהר״י עייאש חולק על הפר״ח.

אולם האמת תורה דרכה שדברי קדשו אמורים במנהגים של סדרי תפילות, ובמנהגים שקבועים מדורי דורות ע״פ הגדולים מארי דאתרא, כמו באלגי׳ר על פי הריב״ש והרשב״ץ (כמבואר שם). וכבר האריך בזה השדי חמד (מערכת המ״ם כלל לח ד״ה ומה נעמו) והעתיק כל דברי מהר״י עייאש הנז׳, ועוד כמה גדולים שכתבו שאין לשנות שום מנהג בסדרי התפילות וכדו׳, ואחר שהעתיק דברי מהר״י עייאש, כתב ע״ז: בודאי שהסברא נותנת שמנהג שנהגו בו ישראל ״ואין בו שום פקפוק״, שאין שום אדם רשאי לבטלו וכו׳. ובמנהג שאין בו שום איסור, וכל שכן אם יש בו סרך מצוה, בהא ודאי כו״ע מודו שאין כח ביד שום אדם לבטלו.

וכתב השד״ח (שם), ושוב ראיתי כלל גדול שמסר לנו רבינו הרשב״ץ (ח״א סימן קנג) ״שאפילו תמצא לומר שמדין התלמוד כך יש להם לעשות, מיהו כיון שעל מנהג זה התנהגו הדורות, אין כח לשנות מנהגם כלל, שזהו מתורת המנהגות, דכל היכא דליכא איסורא, אפי׳ נהוג דלא כהלכתא, שבקינן להו ולא מסלקינן להו כלל. והכי מוכח בפ״ק דר״ה (ט״ו ע״ב) דאמרינן התם במקום איסורא אי נהוג מי שבקי׳ להו בתמיה, משמע הא אי ליכא איסורא שבקי׳ להו״. והאריך שם השדי חמד בענין איסור שינוי מנהג בסדרי התפילות. ע״ש. ושם העלה השדי חמד באורך שדעת רוב ככל רבותינו הראשונים והאחרונים, כדברי הפרי חדש בשם הרא״ה והריטב״א שכל מנהג שיש בו צד של איסור לדעת השופט שבימיך, אפי׳ רק צד איסור דרבנן, מבטלינן למנהג. ושם (בד״ה המורם מן האמור) כתב השדי חמד, שאף שיש מחלוקת פוסקים, כיון דקי״ל הלכה כרבים, חשיב כאיסור ברור, ומבטלינן מנהגא, וכמ״ש הפר״ח. עוד כתב השד״ח שם, שהאחרונים הסכימו לדברי הפר״ח, כמו הרב נוה שלום (סימן תקפב). והרב משאת משה (יד״ד סימן יז). והרב פרי תואר (סימן טל דף עט ע״ב). והרב מקור ברוך (סימן א). והרב מים רבים (או״ח סימן כד). ובסמיכה לחיים (סימן א דף יא ע״ג ד״ה ומיהו) הבי״ד רוא״ח כדברי הפר״ח הנ״ל, וכתב שכן דעת הרב זרע יעקב (סימן ה), והוכיח שם שכן דעת מרן (בחו״מ סי׳ סז) והלבוש שם (סעיף ט) שאפי׳ במקום איסורא דרבנן מבטלינן מנהגא. ושכ״ד הרב דברי דוד (סימן כד), והרב שמש צדקה (או״ח סימן לד דף נא). ושכן הוכיח הרב עין משפט (סימן א דף ה ע״ב). וכ״ד מהר״ם מינץ (סימן סג סימן סו). וסיים השד״ח: אתה הראת לדעת שהסכמת כל רבנן קדישי הנ״ל שמנהג שיש בו ׳צד׳ איסור מותר ומצוה לבטלו.

מפורש בדברי מהר״י עייאש דס״ל כדברי הפרי חדש

והדברים מפורשים בדברי מהר״י עייאש, בשו״ת בית יהודה ח״ב (סימן קכג). וכמו שציין בשו״ת יחוה דעת (ח״ה סי׳ נ) [ע״ש שכתב בשו״ת הריב״ש (סי׳ מד וסי׳ קכב). שאם נהגו העם להקל באיזה דבר שהוא אסור, אפילו אין איסורו אלא מדרבנן, יש לבטל המנהג. וכן כתב הפר״ח (סי׳ תצו). וכן הסכימו מהר״י אירגאס בשו״ת דברי יוסף (סי׳ כז), ומהר״י עייאש בשו״ת בני יהודה (דף קצ.)]. וז״ל מהר״י עייאש שם ״כבר העלה הרב פר״ח (כלל י) דלא משגחינן במנהג כלל אפי׳ באיסורי דרבנן, ולא שבקינן להו. ונראה עיקר כמסקנת הפר״ח וכמו שהוכיח כן מדברי הריב״ש (סימן קכב) ע״ש, ושו״ר וכו׳ למהר״י אירגאס בשו״ת דברי יוסף

ל. כשחל י״ג אדר בשבת, שהיא שבת פרשת זכור, אין לומר צדקתך במנחה, שהוא ערב פורים, שאין אומרים בו תחנונים. ל)

לא. אחר קריאת פרשת זכור מפטירים בשמואל א׳ (פרק טו) ״פקדתי את אשר עשה עמלק״. ומנהג הספרדים להתחיל מויאמר שמואל אל שאול (תחלת פרק טו). לא)

(סי׳ כז) וכו׳ והעלה כדברי הפר״ח״. ע״כ. וכן הביאו כמה אח׳ בשמו של מהר״י עייאש הנ״ל.

וכבר הערנו בספר עין יצחק (כרך ג׳ עמוד תרמז) שמהר״י עייאש עצמו (בסימן קכד) ביטל מנהגים, כמו מנהג לענות ברוך הוא וברוך שמו בברכות שיוצאין בהם י״ח, אף שהביא דברי המעשה רוקח שכתב לקיים המנהג. ועיין עוד שם (עמוד תרכח) בדברי מהר״י עייאש, ובמה שכתבנו שם (עמוד תרכז) לענין שינוי מנהגים בסדרי התפילות. ועוד שם (עמוד תרל והלאה), בעניני ניקוד התפלה. גם המשנה ברורה בביאור הלכה (סימן תרצ ד״ה ואין לבטל) כתב: ״ומה שכתב המג״א דאפילו יש במנהג צד איסור אין לבטלו כמ״ש מהרי״ק, עיין בתשובת חתם סופר (סי׳ קנט) שאין אנו שומעין לו, דכבר דחה ליה הפר״ח בראיות ברורות, וכן נראה מתשובת הריב״ש (רנ״ו) [פ״ת].

גם בשו״ת שבט הלוי (ח״ט סי׳ קמח אות ז) כתב: ״דע דאף שידועים דברי הרמ״א (או״ח סי׳ תר״צ סי״ז) שאין לבטל שום מנהג, וכתב המג״א שם, שכל זה אף אם המנהג נוגע לדבר איסור, הנה כבר העירו ע״ז גדולי האחרונים, שאין זה פשוט כלל, אלא דעת רוה״פ הראשונים והאחרונים דלא כן, וכמו שציינו הביאה״ל והדעת תורה שם. וידועים דברי הרדב״ז בשם הריטב״א שמנהג להקל לעולם אין חוששין לו, ואפי׳ היה ע״פ כל גדולים שבעולם, כל שנראה בו צד איסור לחכם בעל הוראה אשר יהיה בימים ההם, שאין לנו אלא השופט אשר יהיה בימינו״.

הרי שגם מגדולי אשכנז, כמו החת״ס והפ״ת והדעת תורה והביאור הלכה והשבט הלוי הסכימו כד׳ הפר״ח, ומשום שהדברים מפורשים בראה״ה ובריטב״א ובנמוק״י ובריב״ש וברשב״ש וברשב״ץ וברדב״ז ועוד. וגם הוכיחו כן להדיא מהרמב״ם והרמב״ן והרשב״א והרא״ש והר״ן והיכין ובועז ועוד ראשונים רבים.

מנהגים שאין בהם צד איסור עושים אף נגד התלמוד

והנה מבואר מדברי הרשב״ץ שיש כח למנהג נגד התלמוד, כל שהמנהג הוא בדבר שאין בו צד איסור. וכתב הרשב״ץ כלל גדול בתורת המנהגים, שכל מנהג שאין בו איסור כמו סדרי תפילות וכדו׳, אף שהמנהג הוא טעות ואינו נכון לפי האמת, אין לשנות את המנהג. וכיו״ב מצינו מפורש למרן בשו״ת אבקת רוכל (סי׳ כח) וז״ל שם: כבר ידוע שכל הפוסקים שלנו הם ע״פ התלמוד, ומפיו אנו חיים, וכל אשר בשם ישראל יכנה אינו רשאי לזוז מפסק התלמוד, וכל הפורש ממנו כפורש מחייו. ועכ״ז יש דברים שאנו מניחים דבר התלמוד ונוהגים כספרים אחרים, ואעידה לי עדים נאמנים, ששנינו בפרק בני העיר, שבתעניות קורים ברכות וקללות, ואין אנו נוהגים כן, אלא אנו קוראים ויחל כדברי מסכת סופרים. וכן בר״ח אלול שחל להיות בשבת, היה ראוי להפטיר השמים כסאי, כמבואר בגמ׳ שם, ואין אנו מפטירים אלא בחדא משבע דנחמתא, כדברי הפסיקתא. והטעם, לפי שאין דברים אלו תלויים בדבר איסור והיתר, הרשות בידינו לקרות או להפטיר כדברי מי שיראה לנו שהוא יותר נכון, ואע״פ שהוא נגד התלמוד, כיון שאינו דבר התלוי באיסור והיתר״.

ל) עיין בש״ע (סי׳ רצב ס״ב). ובספר הרוקח (סימן רמ). וכיו״ב בספר האגור (הלכות שבת סימן תיג) בשם רבינו משולם, שבת שיש למחרתו ר״ח א״א צדקתך צדק. וכ״ה בלבוש (סימן תצג) דביום י״ח באייר הוא ל״ג בעומר אין נופלין כל היום, וגם בערב שלפניו אין נופלין, ואם הוא ביום א׳ אין אומרים צדקתך צדק בשבת שלפניו שהוא י״ז באייר, מפני שהוא כמו תחנון. ע״כ.

לא) שלחן ערוך (סי׳ תרפה ס״ב). ועיין בלבוש שם, ובחזון עובדיה (שם, עמוד יב).

סימן תרפה סעיף ג - פרשת פרה

א. כשחל פורים בשבת, מפסיקים באותה שבת מקריאת ד' פרשיות, ובשבת כ"ב אדר קוראים בספר תורה שני פרשת פרה, וכשחל פורים באמצע השבוע, בשבת שאחר הפורים, מוציאים שני ספרי תורה, וקוראים בראשון פרשת השבוע, ואומרים חצי קדיש, ובשני קוראים פרשת פרה. וקוראים עד פסוק ל"ב "והנפש הנוגעת תטמא עד הערב". ואומרים חצי קדיש. ולדעת הרבה פוסקים אף קריאת פרשת פרה היא מצות עשה מן התורה. ואף שיש חולקים על זה, יש להחמיר כדברי האומרים שהיא מן התורה. א)

ה' מקורות לחיוב קריאת פרשת פרה מן התורה

א) כ"ה בתוס' ר"י החסיד (בברכות יג.), ובתוס' הרא"ש, ובחי' הרשב"א ברכות שם. ובתוס' שאנץ (סוטה לג.) ובחי' הריטב"א (מגילה יז:), ע"ש שיש לנו קריאות בחיוב מן התורה, כגון פרשת זכור דאמרינן זכור בפה, וכן פרשת פרה. וכ"כ בתוס' הרא"ש (סוטה לב:) דלא אשכחן לקריאת התורה בבית הכנסת שיהא מצוה עליה מן התורה וכו', ומיהו אשכחן קצת קריאות שהן מן התורה כגון פרשת זכור ופרשת פרה וכיוצא בהם. ובלקט יושר (ח"א עמ' קנד) כתב, שרבו בעל התה"ד, היה מעביר פ' זכור שנים מקרא ואחד תרגום. וגם פ' פרה, משום דבתוס' משאנץ או פסקי תוס' כתבו דאף פרשת פרה מן התורה, ואגב זה השנים היה מעביר כל הארבע. אבל לא של יו"ט. וכ"כ בבתרומת הדשן (סי' קח, וקט). ובשלחן ערוך (סי' קמו ס"ב). ובמהרש"ל שהובא בב"ח (ס"ס תרפה), ובשו"ת יביע אומר חלק ד' (או"ח סי' יז).

ועיין בבאורי הגר"א (סי' תרפה) שהשיג על מרן הבית יוסף שהביא כן מהתוס' (ברכות יג.), וכתב שנוסחא משובשת נזדמנה לו למרן הב"י. ושגם הרא"ש לא כתב אלא פרשת זכור. וע"ע במג"א (ס"ס תרפה), ובפר"ח (סימן קמו). ובנחל אשכול חלק ב' (ריש עמוד לג). אולם הנה דברי תוס' ר"י החסיד הנ"ל מסייעים למרן ז"ל, וכן הוא בתוס' הרא"ש והרשב"א, ובכל הראשונים הנ"ל. ודבר ה' אמת בפי מרן זיע"א.

ובקובץ בית אהרן וישראל (שנה ה גליון ד עמ' צג) הביא שבתוס' בברכות שבדפוס הראשון של הש"ס (ויניציה ר"פ) מפורש גם פר' פרה (וכמו שהביא הב"י בשמם) ע"ש. וע"ע בספר בירור הלכה זילבר (מהדו"ת או"ח סי' קמו) שהאריך בזה. גם בתה"ד (סי' קח) כתב שבתוס' בברכות שם איתא גם פר' פרה. וכן העיר בדברי חמודות (ברכות פ"ז ס"כ סקנ"ב), ובברכי יוסף (סי' תרפ"ה סק"ה), וכבר העירו שבדפוסים שלפנינו פרשת פרה נמחקה ע"פ הגהת מהרש"ל.

ולכאורה טעמא בעי דהיכן נזכר בתורה זכירת מעשה פרה אדומה. והאח' כתבו בזה כמה טעמים. א. בספר ילקוט הגרשוני (סימן תרפה סק"א), הביא מהמלבי"ם בספר ארצות החיים (בהל' ציצית. והוא בסי' א ארץ יהודה סק"ד) דה"ט, מפני שכתוב זכור ואל תשכח את אשר הקצפת את ה"א וכו', וכיון שפרשת העגל היא גנאי לישראל, תיקנו לקרוא פרשת פרה במקום פרשת העגל, שהרי מצות פרה אדומה באה לכפר על מעשה העגל, שתבא האם ותקנח צואת בנה, וכמ"ש רש"י (בר"פ חוקת) בשם ר' משה הדרשן. ע"כ. וכ"כ בשו"ת ערוגת הבושם (חאו"ח סימן רה) בשם הרב הקדוש ישמח משה.

וכ"ה בס' באר יהודה על החרדים (ד"י ע"ב).

ע"ש. וגם בשו"ת דובב מישרים (ח"ב סימן מג) כתב מפי השמועה, דלכאו' גם פרשת עגל היה לנו לזכור, כמ"ש זכור אל תשכח וגו'. אלא דמשום גנותן של ישראל אין מזכירין אותו, ולכן קורין פרשת פרה שהוא לכפר על מעשה העגל ויוצאין בזה הזכירה בדרך רמז. ובזה עלתה הכפרה בלי גנאי, וכל דאפשר הכפרה

מבלי לספר בגנותן של ישראל בודאי נחוס על גנותן של ישראל.

וקשה על טעם זה, דהא אנן קי"ל דלא דרשינן טעמא דקרא, ומכ"ש פרה אדומה שנאמר בה חוקה בלי טעם. (וע' במדבר רבה פי"ט סי' ג וסי' ד). וא"כ איך יוצאים י"ח זכירת פרשת העגל ע"י קריאת פר' פרה. ועוד דהא כתיב "זכור אל תשכח" בענין העגל, ודרשינן בתורת כהנים (ר"פ בחקותי) דהיינו גם בפה. (כדדרשינן גבי פר' זכור). ובקריאת פרשת פרה הרי לא ביטא בפיו ובשפתיו ענין מעשה העגל. וא"כ אכתי לא יצא י"ח (וכ"מ מד' החיד"א בס' דבש לפי מע' ז סוף אות כא). ויותר הי"ל לפי טעם זה להזהיר לכוין לצאת י"ח בקריאת פר' העגל בפרשת כי תשא.

ב. ובערוך השלחן (סי' תרפה ס"ז) שהביא קושית המג"א, דמנ"ל דפרשת פרה מן התורה, שהרי אין לזה שום רמז בגמ'. ותי' דנפק"ל ממה שכתוב "והיתה להם לחקת עולם", בסוף הפרשה, וקשה, דהוא מיותר, שכבר נאמר למעלה והיתה לבני ישראל לחקת עולם. אלא דקמ"ל לענין קריאת הפרשה אף בזמן דליכא אפר פרה, כעין מ"ש בזבחים (צ.) למקראה הקדימה הכתוב. ופרש"י שתהיה נקראת. ע"ש.

ג. ובמשך חכמה (פ' חקת דרל"א ע"ב) הביא ג"כ קושיית המגן אברהם, וכתב ליישב דנפקא לן ממה שאמרו (יומא ב.) צוה ה' לעשות, זה מעשה פרה, לכפר עליכם, זה מעשה יוהכ"פ. ושם (ה:) ארשב"י, במלואים אף מקרא פרשה מעכבא, דכתיב זה הדבר אפי' דיבור מעכב. וה"נ גבי פרשת פרה וכו'. ע"ש. ועיין בשו"ת התעוררות תשובה ח"א (ס"ס ה). ובמועדים וזמנים (חלק ב' סי' נא). ובשו"ת חכמת שלמה להגר"ש קוועטש (סימן י באמצע התשובה). ובשו"ת יביע אומר ח"ד (סימן יז).

ד. ובס' אגרא דכלה (לבעל הבני יששכר. פרשת חקת) כתב, דמאי דכתיב, זאת חקת וגו' "לאמר". לכאו' ה"לאמר" אינו מובן. והנראה דרמז לאמר, שיאמרו הפרשה ויקראו אותה בתורה בצבור, וזה מסייעא למאן דאמר פרשת פרה דאורייתא. ע"כ. גם המגיד מקוזניץ' בספר עבודת ישראל (פרשת פרה) כתב, נראה לפרש מלת לאמר, מורה כדעת האומרים שפרשת פרה מדאורייתא, ולזה בא הרמז בתורה אשר צוה ה' לאמר, שאפילו בזה"ז שאין לנו בית המקדש לעשות פרה כתיקונה, צריך לקרות הפרשה, ונשלמה פרים שפתינו, ותהיה אמירת הפרשיות במקום עשיית הפרה, וזהו "לאמר".

וע"ע בשו"ת דברי יציב (חאו"ח סי' רפח. ובחו"מ סי' נא) שפלפל בדברי זקנו הדברי חיים בענין ד' פרשיות וכו', וכתב די"א שאכן כולם מן התורה, ואולי המקור מדכתיב, זאת חקת התורה אשר צוה ה' לאמר וגו', ובאור החיים הק' דקדק למה הוצרך לומר כל מאמר זה, ע"ש. ויתכן לומר שמכאן סמכו לפרשת פרה מן התורה, ויהיה ביאור הכתוב, אשר צוה ה' לאמר, פי' שיש מצוה באמירה. גם בפרשת החדש כתיב (שמות יב ג) דברו אל כל עדת ישראל לאמר, ועמד ג"כ באור החיים הק' על אומרו לאמר. ע"ש, וי"ל לפ"מ שכתב הא"ר בדעת הרשב"א דגם פרשת החדש מן התורה, שהדרש מכאן, ודו"ק. ובפרשת שקלים י"ל ממה שנאמר בסוף הפרשה (שמות ל טז) והיה לבני ישראל לזכרון וגו'. וע"ד שאמרו (מגילה יח.) זכור בפה שמזה כתבו הפוסקים לפרשת זכור מן התורה.

ה. ובספר פרי צדיק (שמות פרשת פרה) כתב, דמדכתיב זאת חוקת התורה ולא כתיב זאת חוקת הפרה, כמ"ש זאת חוקת הפסח, בא לרמז שע"י קריאת הפרשה, יהיה כאילו הכהן שורף הפרה ומטהר את ישראל. והיינו שפועל הקריאה בפרשה והחשק שיש בלב לקיים בעת שיוכל, נחשב כמו שהיה מקיים בפועל. ופועל טהרת הלב מטומאת הנפש. ומכאן סעד וסמך להפוסקים דקריאת פרשת פרה דאו'.

ובשו"ת משנה הלכות (חלק י' סימן רפג) כתב, דהעושה כל מה שבידו לטהר עצמו ורק שחסר לו אפר פרה, אם קורא בתורה סדר מעשה הפרה והזאת שלישי ושביעי, מעה"כ כאלו עשה. ולכן קודם ניסן ל' יום קודם קורין פ' פרה לקיים ונשלמה פרים שפתינו, ויטהר

אותנו השי״ת מגזירת הכתוב. וז״ש זאת חקת התורה, גזירה היא מלפני שמעלה עליו הכתוב כאילו טיהר עצמו ואין לך רשות להרהר אחריה. ומיושב סברת התוס׳ דס״ל שהוא דאורייתא, והבן. ובחת״ס עה״ת (חקת) כ׳ דהגם בכל קרבנות מצוה לעסוק מטעם כאילו הקריב, ומיהו במי חטאת לא מהני, וצ״ל דלשיטתו דס״ל דלא כתוס׳. ע״כ.

עוד בטעם שתיקנו לקרות פרשת פרה ופרשת החודש

והנה הטעם שקורין פרשת פרה ופרשת החודש:

בפרש״י (מגילה כט.) איתא, פרשת פרה אדומה, להזהיר את ישראל ליטהר, שיעשו פסחיהן בטהרה. ופרשת החודש, ששם פרשת הפסח. ובספר האורה (ח״א סי׳ קכו) כתב רש״י, תקנו רז״ל ד׳ פרשיות אלו זא״ז, פ׳ שקלים תקנו ראשונה כדי שיקדים שקלים לשקלי צר ובוזה, פ׳ זכור ואחריו פרה אדומה שאין ישראל ראויין לנס גדול כזה בלא טהרה ובלא נקיות, ואחריה פרשת החודש, וסימן וטהרו וקדשו. ע״כ. ובסידור רש״י (סי׳ שכה) פרה אדומה מפני מה, שהיא טהרתן של ישראל. ופרשת החדש, מפני שר״ח ניסן ראש לכל חדשים ורגלים. ואע״פ שבטלו שקלים ופרה אדומה וקרבן, הרי נאמר קחה לי עגלה משולשת וגו׳, א״ל הקב״ה לאברהם כבר תקנתי לישראל סדר קרבנות, כל זמן שקורין בהן מעלה אני עליהן כאלו מקריבין קרבן לפני ומוחל אני עוונותיהם. ע״כ. וכן משמע בשל״ה (מס׳ פסחים אות רנז).

ובסדר רע״ג (פורים) איתא: ולמה קורין פרה, מפני שאמרו חכמים שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח ל׳ יום, רשבג״א שתי שבתות, וטמא מת אינו עושה פסח דכתיב איש איש כי יהיה טמא לנפש, לפיכך קורין פרה אדומה שלישית שהיא הלכות טהרה, והזאות מטומאה לטהרה, שילמדו ישראל שכך אנו צריכין להטהר כדי שיעשו פסח בטהרה. וכ״ה ברוקח (סימן רמא) לפי ששואלין בהל׳ הפסח קודם הפסח ל׳ יום, להזכיר שיעשו הפסח בטהרה. וכ״ה בראב״ן (מגילה) ששואלין ודורשין וכו׳ וטמא מת אינו עושה פסח, ופרה הלכות טומאה וטהרה שילמדו ישראל ויעשו פסח בטהרה. ופר׳ החודש מפני שהוא ענינו של פסח. וכן בכלבו (סימן מו) שדורשין בהל׳ הפסח קודם לפסח ל׳ יום, וטמא לא היה יכול לעשות פסח עד אחר הזאה והטהרה, ולפיכך קורין פר׳ זו שיש בה הלכות טהרה ודיני הזאה, כדי שילמדו ישראל לטהר עצמן לפני הפסח ויעשו הפסח בטהרה. ופ׳ החדש מפני ר״ח שענינו של יום הוא, וחדש ניסן הוא ראש לכל החדשים ולסדרי הרגלים.

וכ״ה בשל״ה (מגילה פרק תורה אור מא) להודיע לעם שהם טמאי מתים, שיטהרו באפר פרה. לפי שבר״ח ניסן מתחילין הרחוקים לעלות לירושלים, ולפיכך אין מפסיקין בין פרשת פרה אדומה לפרשת חודש. ועוד שדורשין בהלכות פסח וכו׳, ופרשת פרה יש בה הל׳ טהרה ודיני הזאות, כדי שילמדו ישראל לטהר עצמן לפני הפסח, ויעשו הפסח בטהרה. ופר׳ החודש לפני ר״ח ניסן, שעניינו של יום הוא. וחודש ניסן הוא ראש לכל החדשים ולסדרי הרגלים. ובמנהג מרשלייאה (אדר), ובשלישית פרה אדומה, שכך אמרו שואלים בהלכות הפסח וכו׳, ופרשת פרה היא הלכות טומאה וטהרה, כדי שילמדו ישראל להיטהר כדי שיעשו פסח בטהרה. וברביעי פרשת החדש שחיוב של יום הוא. ע״כ.

ובאבודרהם (ד׳ פרשיות) כתב, שלבד מפרשת זכור, כולם הם זכר לזמן שבית המקדש קיים. ופרשת פרה אדומה להודיע לעם שהם טמאי מתים שיטהרו באפר פרה לפי שבראש חודש ניסן מתחילין הרחוקים לעלות לירושלים ולפיכך אין מפסיקין בין פרשת פרה אדומה לפרשת החודש. ובפרשת החודש להודיע לעם שבשבוע הנכנס יהיה ר״ח ניסן ויכינו עצמם לעלות לרגל. וכ״ה בשו״ת פעולת צדיק (ח״ב סימן צז). אלא שכתב שם, שכל ד׳ פרשיות הם מדרבנן, שכולם הם זכר, ופ׳ פרה זכר למה

שהיו הטמאים צריכים לטהר עצמם ברגל, ופ׳ החדש זכר לפסח שצריכין בזמן המקדש ופ׳ שקלים זכר לשקלי׳ שהיו גובים לצורך הקרבנות. גם פרשת זכור זכר לנס שנעשה בימי המן, שתקנת מרדכי ובית דינו הוא וכו׳. ע״ש.

ובלבוש (סי׳ תרפה) תיקנו לקרות ד׳ פרשיות וכו׳,

הג׳ פרשת פרה אדומה, כדי להתפלל לפניו יתברך שגם עלינו יזרוק מים טהורים במהרה. הרביעית פרשת החדש, כדי לקדש חדש ניסן, דכתיב החדש הזה לכם ראש חדשים, אבל אין זה עיקר הקידוש, כי עיקר הקידוש הוא בעת הראייה שמקדשין אותו הבית דין, ואין הקריאה הזאת אלא מדרבנן. ע״כ.

ובריטב״א (מגילה ו:) כתב בתו״ד שפרשת שקלים

ופרשת זכור הם מענין אדר ופורים, אבל פרשת פרה והחדש הם בשביל ניסן, ופרשת פרה צריך להזהיר טמאי מת שיטהרו לפסחיהם.

[ובתרומת הדשן (סי׳ רצד) כתב בתו״ד, פרשת

פרה והחודש, לגאולת מצרים שייכי ולחודש ניסן, בא׳ בניסן הוקם המשכן שני לו נשרפה הפרה. וע״ע בחינוך (מצוה שצז) שכתב, ומפני שענין זה של פרה אדומה הוא דבר גדול באומתינו, שהיתה מטהרת מידי טומאה חמורה, וזולתה א״א לטמא מת לעשות פסח שהיא מצוה גדולה מאד, נהגו כל ישראל לקרות פרשה זו בכל שנה ושנה, בשבת שקודם לפרשת החדש].

ומבואר מכ״ז כמה טעמים לפרשת פרה. א. להזהיר את ישראל ליטהר. ושואלין ודורשין קודם לפסח ל׳ יום בהלכות טהרה. ב. ונשלמה פרים שפתינו. ג. משום עניינו של יום. וכמו פרשת חג בחג, כיון שעסוקים בטהרה לקראת חג הפסח. ודו״ק. ד. להתפלל לה׳ שיזרוק עלינו מים טהורים. ה. או שהוא זכר למקדש. [ולפי חלק מהטעמים הנז׳, צריך לומר, שבזמן הזה טעם הקריאה הוא, משום שאף שבטל הטעם, תקנה לא בטלה].

ובלקו״מ (תניינא תורה עד) כתב, אחר פורים קורין

פרשת פרה, שהיא הכנה לפסח. כי פ׳ פרה קורין כדי שיהיו נזהרין ליטהר מטומאת מת, כדי שיהיו טהורין לעשות הפסח. ובתחילה הוא בחי׳ פו״ר, כי פורים ע״ש הפ״ר (אסתר ט. וע׳ בכוונות האריז״ל בסוד הפיל פור ובסוד פרה אדומה), ואח״כ נעשה פר״ה, כי גם פורים הוא בוודאי הילוך ודרך לפסח. וזהו בחי׳ (שיר השירים ה) שפתותיו שושנים נוטפות מור עובר. שפתותיו, זה בחי׳ פסח, פה סח. שושנה, היא אסתר (כמובא בזוה״ק ובכתבי האר״י, ושושנה גימ׳ אסתר). נוטפות מור עובר, זה בחי׳ מרדכי, מר דרור (חולין קלט ע״ב), לשון חירות, בחי׳ חירות של פסח. ופורים הוא דרך לפסח, שיהיו יכולים להיות נזהרין מחמץ. ע״כ.

בדברי המדרש שיהיו קורין פרה בכל שנה

ולעיל (פ׳ זכור) הבאנו מ״ש בפתרון תורה ר״פ

חוקת, זאת חקת ״התורה״, מקודם הראה ה׳ למשה כל מה שעתיד להגיע בבניו, זו אחת בד׳ פרשות ששנה משה באותו היום, שאמ׳ לו ה׳ יהו קוראין לפני פרשה בזמנה, בר״ח אדר שחל בשבת קורין פרשת שקלים, לידע שהן ראוין להביא קרבן מתרומה חדשה. בשניה זכור להזכיר מעשי עמלק, בג׳ פרה אדומה שיהו טהורין, שאע״פ שביהמ״ק חרב וקרבנות בטלו, פרת חטאת אינה בטילה, שנא׳ ״והיתה לכם לחקת עולם״. ברביעי החדש הזה. ע״כ. ואפשר שהראהו השי״ת שכך יתקנו חז״ל. ועיין.

וברוקח (סימן רלד) כתב, אמרו ישראל רבון

העולמים אתה אמרת לנו הוו זכורים זכר עמלק, מה אנו לשעה אחת, אתה שאתה חי וקיים לעולם ולעולמי עולמים לך לזכור, אמר להם בני, בזמן שאתם קוראים פרשת עמלק, מעלה אני עליכם כאילו מחיתם שמו. עשו שלכם, ואני אעשה את שלי, כי מחה אמחה את זכר. ע״כ. ומקורו בפסיקתא רבתי (פיסקא יב. זכור) אמרו ישראל לפני הקב״ה, רבון העולמים אתה אומר לנו הוו זכורים למחות את זכר עמלק,

בשר ודם אנו, לשעה אנו, אתה שאתה חי וקיים לעולמי עולמים הוי זכור, אמר להם הקב״ה, בני אין לכם אלא להיות קוראים פרשת עמלק בכל שנה, ומעלה אני עליכם כאילו אתם מוחים שמו מן העולם. ע״כ. ומשמע לכאו׳ שכך המצוה לקרותה בכל שנה ושנה, וזה בספר תורה. אלא שאינו מוכרח כ״כ, שאפשר שהכוונה שדיבר השי״ת על העתיד, שיתקנו כן חז״ל. וגם אפשר שהכוונה על קריאת שמו״ת.

ומצינו עוד במדרש אגדת בראשית (פרק כה) אמר ר׳ ברכיה, אמר הקב״ה ללוט מה את סבור שאת חוטא ואין אדם יודע, חייך יהו קורין בכל שנה ושנה, ותהרין שתי וגו׳. וכן לגבי פרשת מתן תורה, מצינו בפסיקתא (הובא בילקוט יתרו רמז רעא) אמר הקב״ה לישראל, בני, היו קורין את הפרשה הזו בכל שנה, ואני מעלה עליכם כאלו אתם עומדים לפני הר סיני ומקבלין את התורה, שנא׳ ביום הזה באו מדבר סיני. והגר״ח פלאג׳י בס׳ חיים ומלך על הרמב״ם (הלכות תפילה פי״ג ה״א) העיר עמ״ש הרמב״ם שם, ויש מי שמשלים את התורה בג׳ שנים. שבאגדת בראשית הנז׳ אמר הקב״ה ללוט וכו׳, נראה שבימי רבותינו ע״ה היו נוהגים לקרות בכל שנה ושנה סדר הפרשיות, כסדר שאנחנו נוהגים. אמנם בב״ר (נא, יב) איתא בנו״א: אין כל שבת ושבת שאין קורין בה פרשתו של לוט. וכ״ה בילקוט (משלי יח). שהוא מתפרסם בכל שבת, וכתב שם מהרש״י, כי אז היו נוהגים לקרות בכל שבת ושבת פרשת לוט וכו׳, יע״ש, ולענ״ד נראה להשיב, כי הוא דוחק גדול לומר כן, שהיו נוהגים לקרות פרשת לוט בכל שבת ושבת, דמה המצוה הזאת ומה טעם יש בה, ומה שהביא ראיה ממ״ש במדרש רבה (פ׳ צו) דהתינוקות קורין בתחילה בספר תורת כהנים, התם יש טעם בדבר שיבואו טהורים ויתעסקו וכו׳, ולכאו׳ ט״ס נפל בב״ר שם וצ״ל במקום בכל שבת ושבת בכל שנה ושנה. ע״כ.

ויתרה מזו מצינו במנורת המאור (פ״ה תלמוד תורה עמ׳ שכח) שכתב, וגרסי׳ במדרש תנחומא, אמר הקב״ה לישראל, בני, היו קורין את הפרשה בזמנה בכל שנה ושנה, ואני מעלה אני עליכם כאלו אתם עומדין לפני ומקבלין אותה. וכל המסיים פרשיותיו עם הצבור מובטח לו שהוא בן עוה״ב. וכל הקורא הפרשה בכל שבת, כאילו קיים תרי״ג מצות, שכן הוא מנין האותיות של עשר הדברות מאנכי עד אשר לרעך. וע״ז אמר המשורר ר׳ שלמה ז׳ גבירול ז״ל באזהרות שחיבר על תרי״ג מצות, אשר התוו התוות באותות נשתוות במספר המצות, ובהם נאמרים והמושיעך והמודיעך עד אשר לרעך נתנם נחקרים. ע״כ.

ולגבי פ׳ זכור, איתא בתנחומא (כי תצא סימן ה),

אמר הקב״ה לישראל, אותן ב׳ זכירות שכתבתי לכם בתורה הוו זהירין בהן תמחה את זכר עמלק זכור את אשר עשה לך עמלק. ובפסיקתא רבתי (פיסקא יב. זכור) הלשון: אמר להם הקב״ה אני מצווה לכם שתהיו מזכירים ב׳ זכרונות, שנא׳ זכור את אשר עשה וגו׳, תמחה זכר עמלק וגו׳, הרי ב׳, אלא הוי יודעים שאם אין אתם עתידים להיות זוכרים אותם וקוראים בכל שנה, שאני מחזיר אתכם לשיעבודם של מצרים וכו׳. [ובקונ׳ יד סופר (ח״ב עמ׳ יג) העיר, דלכאו׳ מזה סיוע לד׳ המג״א שיוצאין בפ׳ ויבא עמלק].

צדקה וטבילה בערב שבת פרה. וכתב הגרח״פ בס׳ מל״ח (סי׳ לא אות קב), בערב שבת פרה טוב לטבול במקוה המים על כל פנים, אפילו אם בשאר ערבי שבתות אין לו פנאי לטבול, הנה בשבת זו יעשה זכר למקדש. כי פרשה זו ראויה לקרותה טהר גברא טהר יומא. וכתב בספר מעשה הצדקה (דף קכח: אות מא) וזה לשונו, והיתה לכם לחוקת עולם, שענין פרה נוהגת לעולם ועד, בין בדיבור בין במעשה, הדיבור הוא לקרות פרשת פרה בציבור, והיא מצות עשה לקצת פוסקים, והמעשה שלם יהיה על ידי מצות הצדקה בערב שבת זו, להפריש איש איש כפי יכולתו לצדקה, יתר על שאר הימים, ואין דבר המטהר את האדם מן הקליפות שהם אבי אבות הטומאה דרגא דמותא, כמו מעשה הצדקה, כי אין עבירה מכבה מצות

ב. יש להקפיד לקרוא פרשת פרה מספר תורה היותר כשר. והשליח צבור והקהל יכוונו לצאת ידי חובה מן התורה כפי שנתבאר לעיל לענין פרשת זכור. ב)

ג. מפטירים ביחזקאל (פרק לו) בן אדם בית ישראל יושבים על אדמתם, שכתוב בה: וזרקתי עליכם מים טהורים וכו'. ג)

ד. ראוי ונכון שהנשים תבואנה לעזרת הנשים בשבת פרשת פרה, לשמוע קריאה זו, שאף היא מן התורה, ונשים שייכות בה להטהר מטומאתן, ולאכול מקרבן פסח. ד)

הצדקה, כמו שאין מכבה את התורה, ועי"ז הוא זוכה לפתוח את שער החמישים של חמישים שערי בינה. שבא משם הגאולה, עכ"ל.

ב) על פי המבואר בהערה הנ"ל.

ג) שלחן ערוך סימן תרפה סעיף ג'. ואמנם בהפטרת פרשת פרה אינו מדבר כלל מטהרת הטומאות, רק מטהרה מהחטאים ועוונות, כמו שנאמר, וזרקתי עליכם וגו' ומכל גלוליכם אטהר אתכם, ונתתי לכם לב חדש וגו' ועשיתי את אשר בחוקי תלכו וגו', ואחר כך ביום טהרי אתכם מכל עוונותיכם. וא"כ לכאורה מה שייכות הפטרה זו לפרשת פרה. ובס' פרי צדיק (לרבי צדוק הכהן מלובלין, פר' פרה) ביאר, דמזה מבואר, דעיקר הטהרה בפרה הוא משורש היצר הרע, ומטהר מכל טומאה אף מטומאת מת שהביא הנחש לעולם. והנה יש ג' טומאות נגד ג' קליפות, הקנאה והתאוה והכבוד, טומאת צרעת שבא על לשון הרע, שהוא משנאת הבריות. וקליפת כעס וקנאה, והוא קליפת עשו. וטומאת זיבה שבא על ידי תאוה, קליפת ישמעאל שהוא חמדות ואהבות זרות. וטומאת מת כנגד קליפת הגאוה והכבוד, והוא שורש הסתת הנחש והייתם כאלהים. ומשלוש קליפות אלו נסתעף שלוש עבירות החמורות עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים וכו', ע"ש.

נשים בפרשת פרה

ד) על פי המבואר בהערה א', בגירסת התוס' בברכות "כגון" פרשת זכור. ואמנם כבר הזכרנו לעיל שהגר"א השיג על הב"י וכתב, שנוסחא משובשת נזדמנה לו. וע"ע במג"א (ס"ס תרפה) שכתב, ופרשת פרה י"ל דלא הוי מן התורה, שבאמת אין טעם בקריאתה מדאורייתא, ואף לא ידענא היכא רמיזא. ע"כ. וע"ע בפרי חדש (סי' קמו), שתמה על התוס' דמנ"ל שפרשת פרה דאורייתא. וע' בנחל אשכול ח"ב (ריש עמוד לג) שהביא בשם הרב מאורי אור, ששיער דמה דאיתא בתוס' והריטב"א ותוס' הרא"ש ועוד, שקריאת פרשת פרה הוי מן התורה, זהו ט"ס, שהיה כתוב בראשונים הנז' ובפ"פ, והמעתיק טעה וחשב שהכוונה פרשת פרה, וכתב ובפרשת פרה, אבל האמת דהכוונה לפרשת פורים שיוצאין בה ידי חובת מצות עשה דאורייתא דזכירת מעשה עמלק, עכ"ד.

אולם כבר נתבאר לעיל שדברי תוספות ר' יהודה החסיד (ברכות יג.) מסייעים למרן, שכתב, שיש קריאות בספר תורה מן התורה, כגון פרשת זכור ופרשת פרה אדומה. וכן הוא בתוס' הרא"ש ובחי' הרשב"א. וכ"כ הריטב"א בחידושיו (מגילה יז:). וכ"כ בשו"ת תרומת הדשן (סי' קח), בשם תוס' הקצרות (ברכות יג.). ולא יתכן שבכל המקומות האלה נפל טעות.

ולפ"ז נראה שנכון להזהיר את הנשים לבוא ולשמוע גם קריאת פרשת פרה, שאף היא מן התורה, ונשים שייכות בה להטהר מטומאתן, ולאכול מקרבן פסח. ואינה בכלל מצוות שהזמן גרמא. ואע"פ שלפי הטעם של

ה. אם טעה הקורא בתורה וסיים פרשת פרה בפסוק "ולגר הגר בתוכם לחקת עולם" לא יצאו ידי חובתם, ואפי' כבר קראו גם ההפטרה בברכותיה, חוזר ופותח הספר תורה ומתחיל לקרות [בברכות שלפני הספר תורה ולאחריה], **מראש הפרשה עד "והנפש הנוגעת תטמא עד הערב", הפסוקים שהחסיר. ה)**

ו. גם אם טעה הקורא בתורה וסיים פרשת פרה בפסוק "מים חיים אל כלי", לא יצא ידי חובתו וחוזר וקורא כאמור. ו)

הגאון ארצות החיים (שהובא לעיל אות א), שקריאת פרשת פרה באה במקום פרשת העגל, שנאמר עליה, זכור אל תשכח את אשר הקצפת את ה"א, מסתברא מילתא שהנשים אינן חייבות לשמוע קריאת פרשת פרה, מכיון שלא השתתפו כלל בעון העגל, וכמ"ש בפרקי רבי אליעזר (פרק מה), והביאו רש"י במגילה (כב:). וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר (חלק י ס"ס כח), אולם לפי מ"ש הערוך השלחן (סי' תרפה), דנפקא לן מקרא דכתיב בסוף הקריאה של פרשת פרה, והיתה לכם לחוקת עולם, דקמ"ל שקריאתה תהיה לעולם, וכן לפמ"ש כיו"ב המשך חכמה, ראוי שגם הנשים תבאנה לשמוע קריאת פר' פרה, כל היכא דאפשר. וע' בשו"ת חיי הלוי ח"ב (סי' מד אות יג). ודו"ק. וגם הנשים שייכות בענין ונשלמה פרים שפתינו, שגם הן צריכות ליטהר. [ובספרי זוטא (מובא בילקוט רמז תשנט) איתא, משל ציבור באה ולא משל יחידים ולא משל גרים ולא משל נשים ועבדים. מנין לרבות גרים ונשים ועבדים שישקלו או ישתתפו ת"ל וכו'. ע"כ. וזה לאפוקי משקלים דגרים חייבים לשקול ונשים ועבדים אין חייבים לשקול (שקלים פ"א) משום דכתיב ונתנו איש כופר ולא אשה].

ועכ"פ לפי' חלק מהטעמים הנז' לעיל, היה נראה דאף הנשים חייבות לשמוע פרשת פרה, ובזה לא שייך הטעם של החינוך וסיעתו לגבי פרשת זכור.

וע' באליה רבה (סי' תרפה ס"ק כא) שכתב, שממה שכתב הרשב"א כגון פרשת פרה ופרשת זכור וכיוצא בהן שהן מה"ת. מוכח שגם פרשת שקלים והחדש הוו מה"ת. ע"ש.

וזה לשון הגנת ורדים (כלל א ס"ס לו), איברא דהכי מרגלא בפומייהו דרבנן דקריאת ד' פרשיות הללו הן מה"ת, [וכ"כ מרן החיד"א בספר יעיר אזן (מע' ק אות יב), דמוכח בתוס' ישנים כת"י (פ"ב דברכות), שאפשר שגם פרשת שקלים ופרשת החודש הוו מדאורייתא. וע"ע בספר פתח עינים (ברכות יג.). ע"ש]. ואנכי לא ידעתי היכן מצוה זו כתובה בתורה, ולכן נראה דאף דקרי ליה מה"ת, מדרבנן הן, אלא דאסמכינהו אקראי. ע"ש. ובתוספות ר"י שירליאון (ברכות יג. עמוד קסא) כתב, ויכול להיות שקריאת ס"ת מה"ת, כגון בפרשת שקלים ופרשת זכור ופרשת פרה אדומה. ע"כ. וצ"ע. וע' למהר"ש קוועטש בחכמת שלמה (סי' יו"ד). ובברכי יוסף (ס"ס תרפה) ובמחזיק ברכה (סי' קמו). ובשו"ת יביע אומר ח"ד (חאו"ח סי' יז). [רוב הדברים מחזון עובדיה]. וע' במועו"ז ח"ב (ס"ס קסב) דנשים פטורות כיון שזו חובת צבור. ע"ש. אך אינו מוכרח.

ה) כן הוא במחזור ויטרי (עמוד רד) שאירע מעשה כן, והקפיד רבי על כך, וחזרו ופתחו ובירך תחילה וסוף, והתחילו בראש הפרשה וגמר עד תטמא עד הערב. ע"ש. וכ"כ הכל בו. ופסקו מרן הש"ע (סי' קלז ס"ה). [וע' בשו"ת זרע אמת ח"א סי' כא. ושלמי ציבור דף רמ"ג ע"ג].

ו) כן מפורש במחזור ויטרי (עמוד רד) וז"ל: מעשה באחד שפסק במים חיים אל כלי, והחזירו רבינו ע"ה, והזקיקו לחזור ולברך תחלה וסוף, ולגמור כל הפרשה עד תטמא עד הערב. ע"כ. וכ"ה בסידור רש"י (סי' שכב). ודלא כערוה"ש (סימן קלז סק"ז) שכתב שאם פסק במים

ז. ומכל מקום אם כבר בירך על ההפטרה לפניה ולאחריה ואחר כך נזכר שטעה כנ״ל, אין צריך לחזור ולברך ברכות ההפטרה כשמפטיר שנית. ז)

ח. המפטיר המברך עונה אמן אחר ברכת מקדש השבת. ומצוה להדר לקרוא ההפטרות מספר הכתוב על קלף ובכתב יד, אפי׳ אם הוא רק ליקוט ההפטרות ולא נביא שלם. ומיהו מנהג קדמון לקרוא ההפטרה מתוך החומש. ונכון יותר שיקראו מנביא שלם. ח)

ט. צבור ששכחו ולא קראו פרשת פרה, יקראוה בשבת החודש, באופן שיוציאו ג׳ ספרי תורה, ולאחר קריאת פרשת השבוע [ויקהל פקודי] יקרא משלים בספר שני פרשת פרה בברכותיה, ואמר קדיש, והמפטיר יעלה בספר השלישי ויקראו פרשת החודש,

חיים אל כלי, א״צ לחזור וכו׳. ע״ש. ועיין בשלמי צבור (דף רמז ע״ד) שאפי׳ דילג פסוק אחד מפרשת פרה ובירך ברכה אחרונה, צריך לחזור ולקרות מראש הפרשה בברכות. ע״ש.

ז) ראה בילקוט יוסף מועדים (עמוד רסט הערה מא). וראה בשערי אפרים (ס״ח סע״ד).

המפטיר המברך עונה אמן אחר ברכת מקדש השבת

ח) בגמ׳ (ברכות מה:), תני חדא, העונה אמן אחר ברכותיו הרי זה משובח, ותניא אידך, הרי זה מגונה, לא קשיא, הא בבונה ירושלים, הא בשאר ברכות. ופי׳ רש״י, בבונה ירושלים שבסוף הברכות של ברכת המזון הרי זה משובח, וכן בסוף ברכות ק״ש של ערבית, וכל כיו״ב שהוא בגמר כל ברכותיו. אבל העונה אמן בסוף כל ברכה וברכה הרי זה מגונה. וזו לשון הרמב״ם (בפ״א מהלכות ברכות הט״ז): כל העונה אמן אחר ברכותיו הרי זה מגונה. והעונה אמן אחר ברכה שהיא סוף ברכות אחרונות הרי זה משובח. כגון וכו׳, וכן בסוף כל ברכה שהיא סוף ברכות אחרונות עונה בה אמן אחר עצמו. ע״כ. ולפי זה יש לענות אמן אחר עצמו בסוף ברכות ההפטרה, וכמו שסיים הרמב״ם (שם הי״ח): ולמה לא יענה אמן אחר ברכת הפירות וכיוצא בה, מפני שהיא ברכה אחת, ואין עונים אמן אלא אחר ברכה אחרונה שקדמה לה ברכה אחרת, או ברכות, כגון ברכות המלך (שמברך אחר פר׳ הקהל), וברכות כהן גדול (שמברך ביוהכ״פ) וכיו״ב, להודיע שכבר השלים כל ברכותיו, ולפיכך עונה אמן. ע״כ. וכן משמע בירושלמי (ברכות, פ״ה ה״ד): תני הפורס את שמע והעובר לפני התיבה והנושא את כפיו והקורא בתורה והמפטיר בנביא וכו׳ לא יענה אחר עצמו אמן, ואם ענה הרי זה בור. אית תנויי תני הרי זה בור, ואית תנויי תני הרי זה חכם, אמר רב חסדא, מאן דאמר הרי זה חכם בעונה בסוף, ומאן דאמר הרי זה בור בעונה על כל ברכה וברכה. והובא בהרי״ף והרא״ש (ברכות מה:). ומשמע שגם המפטיר בנביא עונה אמן בסוף כל ברכותיו, והרי זה חכם. ועיין בב״י (סימן נא) בשם המהרלנ״ח, שכתב, שהטעם שאנו עונים אמן אחר ברכת ישתבח וברכת יהללוך, ואין אנו עונים אמן אחר ברכת הפירות ולא אחר ברכה״ת, משום שבברכות הנהנין אין לברכה אחרונה קשר עם הברכה הראשונה, שהרי יכול להפסיק ולדבר כמה שירצה לאחר תחלת ההנאה, וא״כ לא יתכן לענות אמן אחר ברכה אחרונה, שהרי אין לומר בה שהיא סיום הברכות, כיון שהיא ברכה אחת בפני עצמה. אבל אם הברכה אחרונה קשורה ומדובקת לברכה הראשונה, ואינו יכול להפסיק בינתים, כפסוד״ז והלל, הרי הוא כאילו אמר שתי ברכות סמוכות זו לזו ויענה אמן אחריהם. ולכן עונים אמן אחר השומר עמו וכו׳, ואחר הפורס סוכת שלום וכו׳. עכת״ד. וכמבואר כ״ז בשו״ת יחוה דעת ח״ב (סי׳ כג).

ויפטירו הפטרת פרשת החודש. והוא הדין לפרשת זכור שאם שכחו ולא קראו פרשת זכור בזמנו, יקראו בשבת הבאה. ט)

שכחו ולא קראו פרשת פרה, יקראוה בשבת החודש

ט) כן כתב בשו"ת בית דוד (חלק או"ח סי' קו) שמשלימין פרשת פרה בשבת הבאה. וכן הובא להלכה בשלחן גבוה (ריש סי' תרפה). ומכל מקום יש חולקים ע"ז, שבשערי אפרים (שער ח' סימן צה) ובפתחי שערים (שם) מבואר, שאף דין פרשת פרה כדין פרשת שקלים, שאין לה תשלומין לשבת הבאה. ולא דמי לפרשת השבוע שאם לא קראוה יש לה תשלומין בפרשה הבאה, דהתם אין קפידא כ"כ אם יקרא בפרשה זו או אחרת, דבמערבא מסקי לאורייתא בתלת שנין, משא"כ דין קריאת ד' פרשיות שיש להם שבתות קבועים. ע"ש.

וזה מבואר שאין הכרח למה שכתב מהר"י סופר בכף החיים (סי' תרפה סק"י), שהביא דברי השערי אפרים, וכתב ע"ז שמכל מקום פרשת פרה יש לקרותה בשבת הבאה, וכמ"ש הבית דוד, ע"ש. והיינו דס"ל שאף החולקים בפרשת שקלים יודו בפרשת פרה דהויא מן התורה. אולם להמבואר אינו מוכרח, וצריך לומר דהיינו טעמא, משום שיכולים לצאת י"ח קריאתה מה"ת בפרשת חוקת. וה"נ גבי פרשת זכור שיכולים לצאת י"ח בפר' כי תצא.

אך עדיין יש לחלק בזה, לפי מה שכתב הגרי"פ במיני תרגימא, והובא בשו"ת תורת חסד מלובלין (סי' לז אות ג), דהא דבעינן קריאת פרשת זכור בכל שנה, משום דכתיב זכור וכו' לא תשכח, ושיעור שכחה הוא י"ב חודש, דבברכות (נח:) אמרי' אין המת משתכח מן הלב עד לאחר י"ב חודש וכו', וע' בפרש"י שם. עכת"ד. וכן כתבו החת"ס (בחאה"ע ס"ס קיט), והפעולת שכיר על המעשה רב (סי' לג), ולפ"ז כיון שלא נתכוון אשתקד בפר' כי תצא, שסמך על קריאתו בשבת זכור לצאת י"ח מה"ת, אם ידחה המצוה עד פר' כי תצא, הו"ל שוכח ביותר מי"ב חדש, ומ"מ י"ל מאי דהוה הוה, שכבר עברו י"ב חדש מיד כשעבר שבת זכור ולא קרא. וע' בתורת חסד מלובלין שם, מ"ש לפקפק בד' הגרי"פ הנ"ל. ועיין גם במשנ"ב (סי' תרפה סק"ב) דמוכח נמי שאף בפרשת פרה אינם צריכים להשלים.

ולענין הלכה, כיון שקריאה זו מה"ת יש להחמיר ולקוראה בשבת הבאה. וכן לגבי פרשת זכור. וגם מרן החיד"א בספר לדוד אמת (סי' ט אות ה) כתב, שאע"פ שאם שכחו הצבור לקרות פרשת שקלים בשבת שחל בו ר"ח אדר, אין לה תשלומין בשבת שלאחריה, מ"מ אם שכחו לקרות פ' פרה בזמנה, יקראו בשבת שלאחריה, קודם שיקראו פ' החודש. ע"כ. וכ"כ בסידור בית מנוחה. וכן בשו"ת יגל יעקב (חאו"ח סי' יג אות א) העלה שבפרשת פרה אם שכחו לקרותה בזמנה, צריך להחמיר לקרותה בשבת שלאחריה, שהוא פ' החודש. ולפי מ"ש בשו"ת מהר"ם שיק (חאו"ח סי' שלה), שאף בפ' שקלים אם לא קראוה, יש לה תשלומין בשבת הבאה. ע"ש. וכן כתב בשו"ת לב שלמה (סי' יב דף קא ע"א). ולפ"ז כל שכן פרשת פרה ופרשת זכור שהן מן התורה, שיש להשלים אותן בשבת הבאה. וכן פסק הגר"ח פלאג'י בספר חיים (סי' מב אות ג). ולכן העיקר להלכה ולמעשה שאם שכחו לקרות פ' פרה, יקראוה בשבת החודש, ואחר קריאתה יקראו פרשת החודש, כדי שההפטרה תהיה "הפטרת החודש". וכמ"ש הרב בית דוד שם. וכן פסק בשו"ת ישכיל עבדי ח"ז (חאו"ח סי' מג). וע"ע בשו"ת מנחת החג ח"א (דף יח ע"א).

ועיין בזה בשו"ת יחוה דעת ח"ג (סי' נב). ובשו"ת יביע אומר חלק ט (סי' פג אות כג). ואף שבילקוט יוסף מועדים מהדורת תשמ"ז, כתבנו שיכוונו לצאת בפרשת כי תצא [לגבי פרשת זכור], או בפרשת חוקת [לגבי פרשת פרה], וכתבנו כן על

י. מותר להביא ספר תורה ממקום למקום בשביל פרשת פרה. וכן מותר להביא ס״ת קודם התפלה לחולה לקרוא לו פרשת פרה. [או זכור]. י)

פרשת החודש

א. בשבת הסמוכה לחודש ניסן, מוציאים שני ספרי תורה, וקוראים בשני פרשת החודש הזה לכם ראש חדשים. ובראש חודש ניסן שחל להיות בשבת, מוציאים שלשה ספרים, וקוראים ששה אנשים בראשון, בפרשת השבוע, והשביעי משלים חובת היום בספר השני, ומתחיל וביום השבת שני כבשים וכו׳, ובראשי חודשיכם וגו׳. ואומר קדיש. ואחר כך עולה המפטיר וקורא בספר השלישי, בפרשת החודש הזה לכם ראש חודשים, ואומר קדיש, ומפטיר ביחזקאל (פרק מ״ה), בראשון באחד לחודש תקח פר בן בקר. א)

ב. כשחל ראש חודש ניסן בשבת מנהג הספרדים לקרות אחר ההפטרה פסוק ראשון ואחרון של השמים כסאי. ובברכות ההפטרה אין המפטיר מזכיר ראש חודש, לא באמצע ברכה האחרונה ולא בחתימתה. ב)

פי מ״ש מרן אאמו״ר בירחון קול סיני. הנה בחזו״ע פורים (עמוד כד) מבואר, שאם שכחו ולא קראו פרשת פרה, העיקר כסברת האח׳ שיש לה תשלומים בשבת הבאה, והוא הדין לפרשת זכור. וגם בשו״ת יבי״א ח״ח (או״ח סי׳ טו אות כב) הביא מ״ש הגר״ח פלאג׳י בספר חיים (סי׳ מב אות ג) שאם שכחו לקרות פר׳ פרה, יקראו בפר׳ החדש שתיהן, כמ״ש הרב בית דוד. וכתב ע״ז, שכן עיקר, שבשו״ת מהר״ם שיק (שם) כתב שאף בפרשת שקלים אם לא קראוה יש לה תשלומין בשבת הבאה. ע״ש. וכ״פ הגאון מהר״ש חעלמא בשו״ת לב שלמה (סימן יב דף קא ע״א) וכ״ש פר׳ פרה שהיא מן התורה.

י) ראה לעיל דיני פרשת זכור הערה כה.

א) כ״כ הראבי״ה (מגילה סי׳ תקצה סוף עמוד שכז), בשם הירושלמי, וסיים ״והכי נהגינן״. וכ״פ הרמב״ם (פי״ג מהלכות תפילה הכ״ג). והאור זרוע ח״ב (סימן שפט). והמאירי (מגילה כט.) ועוד.

וענין ההפטרה שמפטירין בזה ולא בהשמים כסאי, מבואר בספר הפרדס לרש״י (סי׳ כג). ובמחזור ויטרי (עמוד רה ועמוד רכא). ובשבולי הלקט (סי׳ קצג). ובאו״ז שם. ובמרדכי (פ׳ בני העיר). וכ״פ הרמ״א בהגה (סי׳ תכה ס״א).

כשחל ראש חודש ניסן בשבת - בברכות ההפטרה אין המפטיר מזכיר של ראש חודש

ב) בגמ׳ (שבת כד.) ראש חודש שחל להיות בשבת, המפטיר בנביא אינו מזכיר ראש חודש בברכות ההפטרה, משום שאלמלא שבת אין הפטרה בנביא בראש חודש, וכל עיקר ההפטרה אינה אלא בשביל השבת. וכתבו שם התוס׳ (כד:), שסברא זו מוסכמת לכל האמוראים. והר״ן שם כתב בשם רבינו יונה, שעל כל פנים לכולי עלמא אין לחתום בשל ראש חודש. ע״ש. ושלא כד׳ הרמב״ם (פי״ב מהלכות מה״ת הט״ו) שסובר שצ״ל ר״ח בברכת ההפטרה. וכבר העיד מרן הבית יוסף (סי׳ רפד) שהמנהג כהתוס׳ שלא להזכיר כלל ר״ח כלל בברכות ההפטרה, וכן פסק מרן בשלחן ערוך (סימן רפד ס״ב). ושכן המנהג. ולפי זה הוא הדין בשבת חוה״מ סוכות. וכן פסק בשו״ת התשב״ץ (חלק ב׳ סימן רמח). ע״ש. וכן מנהגינו כמו שהעיד מרן החיד״א בברכי יוסף (סימן תכה סק״ב). ע״ש. ושאף בחוה״מ סוכות אין מזכירין חג הסוכות

ג. אם קראו בספר תורה הראשון שבעה עולים או יותר, יאמר קדיש גם אחר הספר תורה הראשון, וקדיש אחר הספר השני, וקדיש אחר הספר השלישי, ובסך הכל יאמרו שלשה קדישים. ג)

ד. לעולם אין להפסיק בין פרשת פרה לפרשת החודש, ואם יש שבת בינתים מפסיקים רק בין קריאת שקלים לזכור, ובין זכור לפרה. ד)

ה. בראש חודש ניסן שחל בשבת, אם טעה הקורא בתורה והתחיל לקרות אחר פרשת השבוע בפרשת החודש, יגמור ויאמר קדיש, והמפטיר יקרא בספר תורה השלישי פרשת ראש חודש, ויפטיר "השמים כסאי". ה)

בברכות ההפטרה בשבת חוה"מ. ע"ש. ואמנם הרמ"א בדרכי משה (סימן תרסג) חילק בין סוכות לפסח בזה. כיעו"ש. והגר"א במעשה רב (סימן רכו) פליג עליו, וכמ"ש בשער הציון (סימן תרסג). וכן דעת הגאון רבי זלמן בשלחן ערוך שלו. וכן פסק בקצות השלחן. ובשו"ת זרע אמת. ועוד. ואף על פי שיש נוהגים כדברי הבאר היטב (סימן תצ) שהעתיק דברי הרמ"א הנ"ל, מנהג ארץ ישראל עיקר להלכה. אלא שאם טעה והזכיר של חג סוכות, אין מחזירין אותו, וכמבואר כל זה בשו"ת יביע אומר ח"ב (סימן כה אות א', וסימן כט אות א), ושו"ת יחוה דעת ח"א (סימן ע). ע"ש.

ג) מבואר הכל בב"י ס"ס רפב. (ויש חילוקי מנהגים בד"ז, וכמ"ש הריב"ש בתשובה). ומנהגינו כמ"ש מרן הב"י, וכמבואר כאן. וכן העלה בשו"ת צדקה ומשפט (או"ח סי' ו). ושכן המנהג. וכ"כ מהר"א ענתבי בחכמה ומוסר (סי' קצא). ובספר מאמר מרדכי (סי' רפב סק"ז). וכ"ה בשו"ת יביע אומר ח"ד (חאו"ח סי' כב). ע"ש. וע' בשו"ת דברי מלכיאל ח"ג (סימן כז).

ומ"ש בשו"ת הלק"ט ח"ב (סי' רח) שהעולים הנוספים יחזרו מה שקרא הששי, שאינם עולים מן המנין, אין המנהג כן, אלא קוראים לכל אחד ואחד קריאה חדשה. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ד (חאו"ח סי' ו) שכן המנהג.

לעולם אין להפסיק בין פרשת פרה לפרשת החודש

ד) ירושלמי (פרק ג' דמגילה ה"ה), ומייתי סמוכין מדתנן (פסחים קיז:) בין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה, בין שלישי לרביעי לא ישתה. וה"נ בין פרשה שלישית (פרה) לרביעית (החודש) אין מפסיקין. וכן הוא ברבינו חננאל מגילה (ל:), ובס' האשכול (ח"ב עמוד סו). וכן פסקו הרמב"ם (פרק י"ג מהלכות תפלה הלכה כא). ובסידור רש"י (סימן שכד). ובטור ושלחן ערוך (סימן תרפה).

ובירושלמי שם מסיים, א"ר לוי בשם ר' חמא בר חנינא, בדין הוא שתקדים פרשת החדש לפרה, שבאחד בניסן הוקם המשכן, ובשני בו נשרפה פרה (עיין גיטין ס: ובפירוש רש"י שם), ולמה פרה קודמת מפני שהיא טהרתן של ישראל. וכן הוא בפירוש רש"י מגילה (כט.) ובאור זרוע (חלק ב' סימן שפט). ובמחזור ויטרי (סימן רמ). ובשבולי הלקט (סימן קצג). ע"ש. ובספר הלבוש (סי' תרפה סוף ס"א), כתב, בשבת הג' פרשת פרה אדומה קודם פרשת החודש, שכן היה שריפתה במדבר סמוך לניסן, כדי להזות בה מיד אחר הקמת המשכן, כדי שיהיו טהורים ויוכלו לעשות הפסח בזמנו. ע"ש. ונמשך אחריו המשנה ברורה (סימן תרפה סק"א). ואשתמיט מנייהו מלכי דברי הירושלמי הנ"ל. ושוב ראיתי במשחא דרבותא (חלק ג' סימן תרפה) שתפס על הלבוש בזה. ועיין בספר האורה לרש"י (סימן סו).

1. אם טעו וקראו סדר ארבע פרשיות הנ"ל באדר הראשון של שנה מעוברת, לא יצאו ידי חובתם וחוזרים וקוראים באדר השני. ו)

2. בעל תרומת הדשן היה קורא ד' הפרשיות שנים מקרא ואחד תרגום, אך לא מצאנו בפוסקים אחרים שהביאו זאת, ולא נהגו כן. ז)

בר"ח ניסן שחל בשבת, אם טעה והתחיל לקרות אחר פרשת השבוע בפרשת החודש

ה) שו"ת נודע ביהודה (תנינא חאו"ח סי' יא), ומשום שצריך להפטיר מעין קריאתו בתורה, ס"ת דסליק מיניה, והיינו פרשת שבת ור"ח, שאף בהפטרה הוא מזכיר והיה מידי חודש בחדשו ומידי שבת בשבתו. ע"ש. וכן העלה בשו"ת אלף כסף (חאו"ח סי' ג). וכ"פ בשערי אפרים (שער ח סי' פב). ובפתחי שערים (שם). ואף שבס' השומר אמת (סי' כז) פסק, דבכה"ג זה שהתחיל לקרות פרש' החדש לא יסיים הקריאה, אלא יקרא ג' פסוקים ויברך ברכה אחרונה. ואח"כ יעלה אחר ויקרא פר' שבת ור"ח בס"ת השני, ויברך ברכה אחרונה, ושוב יעלה המפטיר ויקרא בפרשת החודש עד סופה, ויפטיר בפר' החודש דסליק מיניה. ע"ש. והובא בספר חיים למהרח"פ (סימן מ אות א'). מ"מ לדינא נראה שאין לעשות כן, שיש בזה משום אין מעבירין על המצוות דעדיף מטעמא דתדיר, וכמ"ש הקרבן נתנאל (מגילה כט:). וכבר הסכימו רוב האחרונים להט"ז (סי' תרפ"ד) שלא יפסיק באמצע. וכ"כ הנוב"י שם. ולכן העיקר כד' האחרונים הנ"ל. עיין בשו"ת שיבת ציון (סי' יט). ובשו"ת ויען אברהם (חאו"ח סי' כה). ובספר זכרנו לחיים ח"ב (מערכת ס"ת אות כג).

אם טעו וקראו סדר ארבע פרשיות הנ"ל באדר הראשון של שנה מעוברת

ו) כרשב"ג בשם ר' יוסי בגמרא (מגילה ו:) שנפסקה הלכה כמותו. וכן הוא בטור (סוף סימן תרפח). ובשערי אפרים (שער ח סימן צו). אמת ליעקב בדין אם נפל טעות (אות יד). לדוד אמת (סימן ט אות יד). ועוד. ומה שכתב המשנה ברורה (סק"ב) שלדעת הבית יוסף אין צריך לחזור, לא זכר שר מה שכתב מרן בבדק הבית דמסיק שצריך לחזור. ע"ש.

קורא ד' הפרשיות שנים מקרא ואחד תרגום

ז) כן הוא בלקט יושר (עמוד 154) שהיה מעביר פרשת זכור שנים מקרא ואחד תרגום, וגם פרשת פרה, משום דתוס' משאנץ או פסקי תוס' כתבו, דאף פרשת פרה מן התורה. ואגב זה השנים היה מעביר כל הארבע, אבל שארי פרשיות של יום טוב אינו מעביר. ע"כ.

אולם לא מצינו בפוסקים אחרים שהביאו זאת להלכה. וגם לא נהגו כן. וכן כתב בשכנה"ג (בהגב"י אות ד, הובא בכף החיים שם סי' רפה אות לו), שאף שנהגו לקרות את ההפטרות אחר קריאת שנים מקרא ואחד תרגום, א"צ לקרות את ההפטרות של ד' פרשיות או של שבת ר"ח או שלפני ר"ח, שההפטרות המחודשות הללו נתקנו דוקא בציבור בשביל הפרשיות שקוראין מחובת היום, ומפטירין מענין פרשות הללו, אבל ביום ו' מה חיוב יש מן הפרשיות וההפטרות הללו, ואין חיוב של קורא אלא פרשת השבוע שמו"ת, ומה גם שאין אנו קוראים ביום ו' הפרשיות הללו כדי שנקרא גם ההפטרות שלהם. ע"כ. ובכה"ח שם (אות לה) כתב דכללא נקטינן בכל מקום שקוראין מה שקראו בסדר הפרשיות, שא"צ לחזור ולקרות. וכ"כ האחרונים ז"ל. עו"ת (אות ד), תו"ש (אות י).

מהלכות חודש אדר

א. משנכנס אדר מרבים בשמחה, וכמו שנאמר במגילת אסתר: והחודש אשר נהפך להם מיגון לשמחה, לומר שמזל החודש גורם לטובה, ולכן ישראל שיש לו קובלנא משפטית נגד גוי, ישתדל כמיטב יכולתו שהדיון בתביעתו יתקיים בחודש אדר, מפני שיד ישראל על העליונה בחודש אדר, וגבר ישראל. א)

משנכנס אדר מרבין בשמחה - אין מזל לישראל

א) משנכנס אדר וכו'. כן הוא בגמ' (תענית כט.), אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב, כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה, כך משנכנס אדר מרבין בשמחה. ע"כ. וי"ג (ראה בעין יעקב תענית אות עח) "משנכנס אדר ממעטין באבל ומרבים בשמחה". וכתב החת"ס (ח"א סי' קס) דלמ"ד בגמ' דכל חודש אב אסור ברחיצה, ונוהג בו אבילות, ודרש והשבתי חדשה, דכל החודש נוהג אבילות (תענית ל.), ה"נ דרשינן לענין שמחת אדר, והחודש אשר נהפך מיגון לשמחה, להיות שמחה נוהג משנכנס אדר, ואולי אסור בהספד, ולכל הפחות מצוה לשמוח. ובספר מנהגים דבי מהר"ם (סדר פורים) איתא, משנכנס אדר מרבים בשמחה, לבד מבערב פורים שנהגו להתענות בו, וקורין לו "תענית אסתר" ובשחריתו נהגו לומר סליחות.

ויש שביארו, שמן השמים מגלגלין זכות ליום זכאי ושופעין שמחה לחדש שמח, ואין שמח כחדש אדר, שרבתה בו ברכה שהיא סמויה מן העין (ומזלו של זה־דגים, הפרים ורבים בימים ובנהרות לפי שאין העין שולטת בהם), ואין עיניהם הרעות של שונאי ישראל יכולים לשלוט בברכה זו. ועוד, שהרי כשביקש המן הרשע לידע באצטגנינות (חוזים בכוכבים) באיזה חדש יהיה נח לגבור על ישראל, נתעלם ממנו כחו של ישראל שהוא חזק בחדש זה יותר מבשאר חדשים, והפיל פור הוא הגורל על חדש שנים־עשר הוא חדש אדר, לכך גדולה היתה השמחה אחר כך כשנהפכו להם היגון לשמחה והאבל ליו"ט.

מזלו של חודש אדר נהפך מרעה לטובה

וכתב האבודרהם, דיש לשאול, שכיון שהפיל פור והגיע לחודש אדר, למה המתין עד י"ג בו, ולא כתב בספרים שיהיו עתידים ליום ראש חודש אדר, או לז' בו יום פטירת משה, וי"ל לפי שתגבורת האבל הוא ביום שבעה, ע"כ אמר בי"ג באדר שהוא שביעי למיתת משה. עכ"ל. והביאו בא"ר (סי' תרצג אות א). וכתב, ובספר אמרכל מצאתי, היה סבור המן שכיון שבאדר היה ג' ימי אפילה שמתו פושעי ישראל במצרים, א"כ אוכל להם, ולא חשב, שלכל בני ישראל היה אור במושבותם, ולכך גרם ליהודים היתה אורה וכו'.

ובמהרש"א (מגילה יג:) כתב, שדקדק לומר שבז' באדר מת, ששמח נמי ביום המיתה, שהפיל עוד גורל, מיום ליום, דהיינו באיזה יום בחודש נפל הגורל, בי"ג באדר, שהוא בתוך ז' ימי אבילות של משה, שהיה מיתתו בז' באדר. גם הרב חמדת ימים (פורים פ"ב) כתב, שכפי הוראת ומשפטי הכוכבים ומזל היום, היה רעה נגד פניהם, כאשר ביארו הראשונים ע"ה בענין הגורל שהגריל המן על ישראל, כי לא מצא שום יום עזר כנגדו כי אם חודש פטירת אבי התעודה, ויום גדול הכאב אשר הוא שבעה שלו. "וגם כי חושך מצרים היה בי"ג באדר, ובו מתו פושעי ישראל". וגילגל חובה ליום חייב, כי מזל ישראל היה בשפל כל התכונה, כמ"ש הר"א מגרמיזא ע"ה. ובלי ספק בזה נודעה יד ה' את עבדיו וזעם את אויביו. והשי"ת הפך ה' לנו את הקללה לברכה, והפך עצם היום הזה מרעה לטובה, וביום הרעה עצמו הרגו הורגיהם וצלבו את צולביהם, ולכל בני ישראל היה אור במושבותם. ע"כ.

והמהר"ם שיף (בדרושים נחמדים) כתב, מרדכי והמן

היו בפלס מאזנים כשוחק בקוביא. אגג למטה דוד למעלה. כשזה קם זה נופל. והיא כענין הגורלות שנותן על ב׳ שעירים הכהן גדול ביוהכ״פ, אחד לה׳ ואחד לעזאזל, ועלה הגורל בימין. וז״ש בגמ׳ והיה לה׳ לשם, זה מרדכי. והמן לעזאזל. ורק יש ליתן טעם על יום י״ג דוקא ולא ז׳ באדר כפשוטו. ואפ״ל, כי עכ״פ היה רוצה להמית את ישראל בימי ירידת הלבנה, כי יעקב מונה ללבנה דהיינו מט״ו ואילך, לכן בז׳ באדר עדיין הוא הרבה בעליית הלבנה, לכן הוא ביום י״ג שהוא יום האחרון מן ז׳ ימים של אבילות משה, וקרוב לירידת הלבנה. ובס׳ אור חדש נתן טעמים אחרים. הא׳ שעכ״פ בימי ירידת הלבנה, ויותר מי״ג לא היה רוצה, שאז נכנס בגבול ניסן גאולת מצרים ששואלין ודורשין כו׳. ולא רחוק לומר שהפיל פור הוא הגורל על כמה בחודש, ונפל על י״ג אדר. ואין לומר דא״כ הול״ל מחודש לחודש ואח״כ מיום ליום, ועא״כ דמיום ליום לא קאי על ימי החודש רק על ימי השבוע, דמ״מ על ימי השבוע ג״כ הפיל פור. רק א״כ יכול להיות שלא נתכוין ביחד שלא יבא יום י״ג באותו יום שבשבוע. ואפשר שזה היה הגורל באמת, דאל״כ מאי גורל הוא זה בודאי שיפול באחד מן הימים. וק״ל. מיהו בזה אפ״ל שכתב על פתקא אחת דרך משל, מזל, ולקח פתקים חלקים וכתובים עם החודש שעלה המזל הוא וכו׳. וע״ש. וע״ע בילקוט ראובני (ערכים ערך אמירה אות ז) מ״ש לתרץ בזה בשם האלשיך.

ולא ימי הפורים בלבד ימים של שמחה הם, אלא כל החודש כולו, שכן כתוב: ״והחדש אשר נהפך להם מיגון לשמחה וגו׳״ (אסתר ט, כב). וטבעו של חודש זה ששונאי ישראל רואים בו יגון ואבל לישראל, ואינו אלא אוצר גנוז של שמחה ויו״ט בשביל ישראל.

והגאון האדר״ת עמד בזה בספרו זכור לאברהם (עמ׳ לח) למה אמרו ״כשם שמשנכנס אב וכו׳״, דמה תלוי זה בזה. וכתב, ויותר נראה לי דקמ״ל שכמו שממעטין בנשואין משנכנס אב, כך מצוה להרבות השמחה משנכנס אדר, ויש לקבוע זמן הנשואין בחודש אדר, החודש אשר נהפך מאבל לשמחה לכל ישראל. אלא דיש לעיין בזה, אם מותר לאחר, דבודאי זריזין מקדימין למצות, וכבר אמרו יקדים עצמו לדבר מצוה, שבשביל לילה אחת שקדמתה וכו׳ כמ״ש בגמ׳ (בנזיר כג:). עכ״ד.

ובפרי צדיק (שמות מאמר לט״ו בשבט) כתב, שבחודש אדר הוא מחיית עמלק, ומרמז נגד משיח בן יוסף, ולכן המצוה בפורים לעשות סעודה ולשתות, כי כבר נתקן ענין אכילה ונמחה זכר עמלק, ע״י צדיק האוכל לשובע נפשו וחודש ניסן מרמז על משיח בן דוד. ושם (מאמר לר״ח אד״א) הביא מס׳ קדושת לוי שחישב החודשים לשבטים, וחישב אדר ליוסף, וע״כ נחלק אדר לפעמים לשנים, כמו יוסף שנחשב לפעמים שבט אחד, ולפעמים נחלק לשנים מנשה ואפרים, וחשב לוי בחשבון הי״ב חודשים. וכתב שמסתמא אדר שני הוא לאפרים, וכן יהושע שהיה הראשון למחיית עמלק בא מאפרים, ואדר ראשון למנשה.

ומובא בתיקוני זוהר (נא, א) וברעיא מהימנא (חלק ג׳ רמט, א), כי לעתיד לבוא תהיינה מלחמת עמלק ומחייתו לפני הגאולה בערב חג הפסח. ובספר בני יששכר (מאמרי חדש אדר מאמר ג׳ ״מלחמה לד״ מ דרוש ה, ומאמר ד״ימי הפורים״ אות י׳) מבאר עפ״ז את דברי הגמ׳ (פסחים ו.) ״שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם לפסח שלושים יום״, כי ״מיום הפורים עד חג הפסח יש תש״ך שעות, מנין ג׳ פעמים עמל״ק, הרומז על מחייתו במחשבה דיבור ומעשה״, ע״ש.

נישואין בכל חודש אדר - ואם יש מזל לישראל בחודש אדר

ומרן בש״ע (יו״ד סי׳ קעט) והרמ״א בהג״ה (אהע״ז סי׳ סד) כתבו, שנהגו שלא לעשות החופה אלא בתחלת החודש שהלבנה במילואה. וכתב בתשובה מאהבה (ח״ג סי׳ שנה) שדקדקו בלשונם לכתוב ״ונהגו״ ולא ״ונוהגים״ לידע ולהודיע שאינו אלא מנהג שנהגו העם מעצמם ואין לו

שורש ע״פ הדין. וכמ״ש הרמ״א (סי׳ לה) והמג״א (סי׳ תצ) בכיו״ב, שא״ז אלא לסימנא בעלמא. וכ״מ ממ״ש הר״ן (ריש כתובות) דמשום שקדו וברכה לא הוו מתקני רבנן לעכב מצות הנישואין. ומכ״ש שאין לעכב הנישואין בשביל סימנא טבא.

גם בשבט משמעון (ח״ב סי׳ טו) כתב, שעתה רובא דרובא עושים החופה בסוף החודש ואין פוצה פה ומצפצף. וכ״כ המקנה, דיש לדקדק ממ״ש הרמ״א שנוהגים להחמיר שלא לישא מי״ז בתמוז ואילך וכו׳, ותפוק״ל שהוא לאחר חצי החודש. וי״ל עפמ״ש המג״א (סי׳ תצ) בשם הרמ״א וז״ל: ולכן דקדקתי וכתבתי והעם נהגו, ולא כתבתי נוהגים סתם. ע״כ. וכ״כ בשו״ת יהודה יעלה אסאד (סי׳ כד). והוסיף, שגם מרן והרמ״א אין כוונתם שיש לנהוג כן אלא דקמ״ל שאין איסור בדבר משום ניחוש. ומי שהגיע לכ׳ שנה שהקב״ה אומר תפח עצמותיו, לא ימתין כלל דשהויי מצוה לא משהינן וכל הקודם לישא אפי׳ בסוף החודש הוא זריז ונשכר להוציא עצמו מקללת הקב״ה וכו׳. ע״ש. וכן כתבו בשו״ת דבר משה, ובשו״ת נהרי אפרסמון, וכמבואר בשו״ת יביע אומר ח״ג (אהע״ז סי׳ י אות ג).

ובשו״ת מהרי״ל (החדשות סי׳ צב) נשאל על מה שיש שנהגו שלא לעשות נישואין אחר סוף חצי המולד. והשיב, דהא ודאי אסור לנחש ולעונן, אך הלבנה הוא כוכב של ישראל ומונין לה, וסימן טוב הוא לכל ישראל כשהיא מתמלאת ומוספת, ואמר מר בית תינוק ואשה אע״פ שאין נחש יש סימן, ודומה למ״ש משנכנס אדר מרבין בשמחה, וה״נ כשהלבנה מתגדלת סימן טבא, הוא וטבא ליהוי, ולהכי מהדרינן לעשות נישואין ביתר התוספת ולא ביתר החסרון, אבל חלילה למחות לעשות אחר חצי החדש. וכן מנהג בארץ הדמים ואגפיה, וכן מנהג במדינה זו. ע״כ. ומ״מ יש שכתבו, שגם המקפידים שלא להינשא במחצית השניה של כל חודש מטעם שאין זה סימן טוב, אינם צריכים להקפיד על כך בחודש אדר, כי יש בו מזל טוב לישראל.

וכן הבאנו בילקו״י חופה וקידושין (עמודים עז, עח, פ). וכ״כ בערוה״ש (סי׳ סד סי״ג) שבחודש אדר נוהגים לעשות חתונה בכל החודש, מפני שהם ימי שמחה, וכ״כ בכלילת חתנים (פ״ב אות ו) שעושים חתונה בסוף חודש. וכ״כ בשד״ח (מער׳ חתן וכלה במכתבים) דגדולי הרבנים נהגו כן. ואמנם בשו״ת ויחי יעקב (סימן נה) כתב שאין לעשות נישואין בסוף אדר, שמילוי הלבנה אינו שייך למזל החודש, רק תלוי בטבע. ע״ש. אך לא נהגו להזהר בזה.

ויש מקפידים לכתחלה שלא לעשות חתונה בז׳ באדר מפני שהוא יום תענית צדיקים, יום פטירת משה רבינו ע״ה. וראה בנטעי גבריאל (פורים עמ׳ לא). ובמקום שלא נהגו אין צורך לחוש לזה.

ובשפת אמת (ליקוטים לר״ח אדר) כתב, שנראה שעיקר השמחה היא ממצות השקלים שהביאו עמ״י בכל שנה בחודש הזה, ולכן אמרו כשם שבאב ממעטין בשמחה על ידי חורבן בית המקדש, כן באדר הוא זמן קיום המקדש, שכל המקדש עמד על יסוד נדבה זו, וכתיב בו יפה נוף משוש וכו׳, לכן המה ימי שמחה. וכן כתב בשפת אמת (תענית כט.) שטעם אבילות אב הוא משום שאז נחרב בית המקדש, וה״ט בשמחת אדר, לפי שבאחד באדר היו משמיעים על השקלים, ונדבו בשמחה שקלי קודש, וכמבואר כמה פעמים בכתובים, שכשנדבו בני ישראל למקדש היתה שמחה גדולה, וכיון שקבלו עליהם דבר זה בשמחה, עדיין מתעוררת שמחה זו בזמן הזה כשקורין פרשת שקלים. ע״כ.

ועוד אמרו שם, אמר רב פפא, הלכך בר ישראל דאית ליה דינא בהדי נכרי, לישתמיט מיניה באב דריע מזליה, ולימצי נפשיה באדר, דבריא מזליה. וכן הוא בירושלמי (ריש מגילה). [ובמגן אברהם סימן תרפו סק״ה]. וכן מצינו כיו״ב בחגיגה (ט.) גבי בחודש השביעי תחגו אותו. ע״ש. וראה בחזון עובדיה פורים (עמוד לא).

וכתב בחי׳ הריטב״א, וקשה דהא אין מזל לישראל, וי״ל דה״מ בשאר ימים, אבל

בחודש זה יש מזל שכן נגזר עלינו מן השמים. [ע"פ השגחה מהשמים].

וכיו"ב כתב המהרש"א, שאף שאין מזל לישראל מ"מ מגלגלין זכות ליום זכאי. ואפשר עוד דמזל לאו דוקא אלא על הגזירה קרי מזל בלשון בני אדם. והאבן עזרא (שמות פרק לג) כתב, דזהו שאמרו חז"ל אין מזל לישראל (שבת קנו. נדרים לב.), כל זמן שהם שומרי התורה. ואם לא ישמרוה, ישלוט בהם המזל כאשר הוא מנוסה, כי כל מחברת ומזל דלי במערכת רעה, הנה יבא רעה לישראל. והיודעים חכמת המזלות יודו כן. וזכרת את ה', שממנו לבדו יגיע אליך כל הטוב. ע"כ.

ורבינו בחיי (דברים ח) כתב, כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל, כלומר הוא מסר בידך כח המזלות שברא לעשות חיל למטה, והוא השליך עליהם ואין למזלות ממשלה ושלטון עליך, וכמו שאמרו רז"ל (שבת קנו.) אין מזל לישראל, וזהו שאמר: למען הקים את בריתו אשר נשבע לאבותיך, כי כן הבטיח לאברהם שיהיה כל זרעו למעלה מן המזלות, והוא שדרשו רז"ל (ב"ר מד, יד. בראשית טו, ה) "ויוצא אותו החוצה ויאמר הבט נא השמימה", אין אומר "הבט" אלא מלמעלה למטה, מלמד שהגביהו למעלה מן המזלות ואמר לו: "כה יהיה זרעך".

והנה ממה שפירש רש"י שם, משנכנס אדר, ימי נסים היו לישראל בפורים ובפסח, ע"כ. משמע שהשמחה היא בכל חודש אדר וכן בחודש ניסן. ואף שלכאורה אם הוא מצד המזל, שייך יותר בחודש אדר. וכפשט לשון הגמ' שם שהוא מצד המזל, כמ"ש אמר רב פפא הלכך בר ישראל דאית ליה דינא בהדי נכרי לישתמיט מיניה באב דריע מזליה, ולימצי נפשיה באדר דבריא מזליה. וראיתי שהרגיש בזה הגאון ר' צדוק הכהן בפרי צדיק (שמות מאמר לר"ח אדר). וע"ש, שכיון שנעשה בו נס, זהו גילוי על החודש כולו והשמחה מראש חודש וכל החודש, וכן נזכר גם בפסוק (אסתר ט, כב) והחודש אשר נהפך להם מיגון לשמחה וגו'. אך אינו מוכרח, דשמא מזלם של ישראל מעולה ג"כ בחודש ניסן, ואולי גם יותר מחודש אדר, שאפשר שכל זה מחמת הניסים שנעשו בהם.

והחת"ם (ח"א סי' קס) כתב בזה, דאף שאין מזל לישראל, מ"מ הרי אמרו (חולין צה:) אע"ג דאין ניחוש יש סימן והוא דאתחזק, וכאן הרי איתחזק תרי זימנא, פורים ופסח, וקיי"ל דבתרי זימני הויא חזקה. ע"ש.

מדוע לא נזכר במשנה וברמב"ם ובשלחן ערוך דמשנכנס אדר מרבין בשמחה

ושם עמד בטעם הדבר שמרן בש"ע (או"ח תקנא) הביא לגבי חודש אב שממעטין בשמחה, אך לגבי חודש אדר לא הביא שמרבין בשמחה. וכן צ"ע על השמטת הרמב"ם. ותי' החת"ס, דאפשר דר"פ ס"ל דיש מזל לישראל, ואנן קיי"ל (סוף שבת) כהני אמוראי ותנאי דאין מזל לישראל, וא"כ רק באב איכא למיחש דבריא מזלא דאו"ה, אבל באדר, דנהי דריעא מזלא דעמלקים, דשארי אומות מי ריעא, ולענין בריאות מזלא דישראל הא אין מזל לישראל. ובשו"ת התעוררות תשובה (סי' תעג) כתב, ונלע"ד ליישב, דבגמרא דידן לא מצינו שום הקדמה לקרות המגילה רק י"א י"ב וי"ג אדר, אבל בירושלמי מגילה (פ"א ה"א) איתא דכל החודש כשר לקריאת המגילה, ויליף ליה מדכתיב החודש אשר נהפך להם מיגון לשמחה, וכיון דכל החודש נהפך לשמחה יכולין לקרות המגילה מר"ח [אלא דמסיים שם א"ר חלבו ובלבד עד חמשה עשר דלא יעבור כתיב]. וכיון דהש"ע (סי' תרפח ס"ז) הביא בשם י"א דיכולין לקרות המגילה מר"ח, א"כ מובן מאליו דמרבין בשמחה מר"ח, דהרי הא דקורין המגילה מר"ח יליף לה מהא דנהפך החודש לשמחה, והיינו מר"ח, וממילא מרבין בשמחה מר"ח. וזה דוחק.

וכבר נתבאר לעיל יישוב ע"ז, בשם הריטב"א, ועוד בכמה דרכים, עמ"ש אין מזל לישראל. ולכן מ"ש החתם סופר שהרמב"ם והש"ע השמיטו ד"ז, מטעם דקי"ל אין מזל לישראל, אינו מוכרח. וע"ע בתוס' שבת (קנו.), ובהמאירי (מו"ק כח.), ובחי' הר"ן (שם). ודו"ק.

וכבר העירו ע״ד החת״ס עליו בשו״ת כנף רננה (חאו״ח סי׳ פה), ובס׳ נימוקי א״ח (סי׳ תרפו). וע״ע בשו״ת קרן לדוד (חאו״ח ס״ס קמו), ובשו״ת התעוררות תשובה ח״א (סי׳ קעז).

אך עוד יש לדון בזה, דהרי גם במשנה לא מצינו דין זה רק לגבי חודש אב (תענית כו:), ולא לגבי חודש אדר. ואף שבגמ׳ (תענית כט:) אמרו כן גם לגבי חודש אדר, אינו מוכרח שהוא חיוב לענין דינא, שהרי לא מצינו שום דבר מסויים שעליו אמרו להרבות בו בשמחה בחודש אדר, ורק בחודש אב מפורש למעט במשא ומתן של שמחה. וא״כ ש״מ שאינו חובה לענין חודש אדר. ולא מצינו שום איסור להתענות או להצטער בחודש אדר.

וע״ע במאירי (תענית כז:) שכתב, שכל זה הערה, שראוי להתפלל ולהודות לאל בכל עת ובכל זמן, כפי הנאות למה שאירע באותו זמן, וכן שצריך לברך על הרעה ועל הטובה. ע״כ.

ובאמת שגם רבינו יונה בספר היראה השמיט הך דינא של מרבים בשמחה, ע״ש (בסוה״ס) ״כללו של דבר לכל זמן, בעת שמחה בפורים ירבה בשמחה ובמשתה, אך שיהיה לבו לשמים שלא יצא מפיו דבר ערוה וניבול פה, בעת עצב עצב, משנכנס אב ממעטין בשמחה, משנכנס אלול עד מוצאי יוהכ״פ יהא חרד וירא מאימת הדין״. וי״ל דעכ״פ באדר אינו חיוב, רק הערה.

ובבית יוסף (סימן תקנא) כתב לגבי חודש אב, שרוב העולם לא נהגו למעט במשא ומתן כלל משנכנס אב, ונראה שהם מפרשים דלא מיתסר בנין ונטיעה רק של שמחה, ולפ״ז צריכים ליזהר ממשא ומתן של שמחה כגון צרכי חופה וכיוצא, דאי לאו הכי נמצא שאינם חוששים למה שאמרו ממעטין במשא ומתן, ונראה שזה היה דעת קצת פוס׳ שלא הזכירו ברייתא זו, וסמכו על מה שאמרו משנכנס אב ממעטין בשמחה, דממילא משמע דכל הנך מילי כיון דשמחה נינהו אסור. אך אפשר לומר עוד, שהעולם סוברים שאין למעט בעסק כלל, ואפילו הם צרכי חופה, וההיא ברייתא, מדת חסידות היא, או במקום שכבר נהגו, ולפיכך השמיטוה הרי״ף והרא״ש והרמב״ם. ע״כ.

שיעור השמחה בחודש אדר

והנה במשנה ברורה (תקנא סק״א) כתב לגבי חודש אב, ממעטין בשמחה, ר״ל שאין שמחין בו כלל, כמ״ש התוס׳ פ״ק דמגילה. ומקור דבריו מדברי המג״א שם. ולפ״ז גם לגבי אדר צריך לומר שמשנכנס אדר מרבין בשמחה, פי׳ שאין מצטערין בו כלל. אלא שבלא״ה דברי המג״א צ״ב, שהרי לא קי״ל הכי לדינא, וכמבואר בב״י הנז׳, שגם המחמירים בסתם משא ומתן שאינו של שמחה, לא אמרו אלא למעט במשא ומתן. וע״ע בב״י שם שהביא שראה שבני בודי״ן נוהגים שלא לישא וליתן כלל משנכנס אב, ונראה שאין להם על מה שיסמוכו, שלא מצינו מי שאוסר כ״כ וכו׳, ומיהו אפשר שנהגו כן ע״פ מ״ש התוספות (מגילה ה:) דממעטין רצה לומר שלא יהיו ששין כלל, אבל אין לפרש ממעטין אבל ששין קצת, דאם כן היה לו לפרש השיעור מה קורא מעט, ע״כ. ואע״פ שלענין תענית צבור כתבו כן, והם סוברים דתענית צבור חמיר מתשעה באב, מ״מ יש ללמוד מדבריהם דהיכא דקתני ממעטין לא נתברר השיעור ויש לאסור לגמרי, זה כתבתי למצוא להם ע״מ שיסמוכו, אבל חומרא יתירה היא, דאפי׳ מלאכה ממש אינה אסורה בת״ב עצמו מן הדין, וכ״ש משא ומתן דקיל טפי, ודי שנאסור אותו בת״ב עצמו, אבל לא שנקדים לאסרו קודם לכן. עכ״ד הב״י. וא״כ דברי המג״א צ״ב.

ושו״ר שבשער הציון (תקנא אות א) העיר כן על המג״א, שהרי התוס׳ (יבמות מג:) חולקים על דברי התוס׳ במגילה (ה:). וצ״ב א״כ מדוע הביא המשנ״ב דברי המג״א בסתם.

ועכ״פ כיון דלא קי״ל הכי, ה״ה לענין חודש אדר, שרק יש להרבות בשמחה, אבל לא שצריך להרבות ממש בכל דבר שמחה שיוכל, ובפרט שלגבי חודש אדר נראה שהוא פחות חיוב ואולי רק חסידות. ועי׳ בנימוקי אורח חיים (כאן) שכתב,

שבכל דבר שנוכל להרבות בו בשמחה מצוה איכא, וכל אחד ישער בלבו ובנפשו. ומצוה בכל מה שאפשר להרבות בלבו בשמחה של מצוה.

ועי״ש שהאריך על דברי החת״ס הנ״ל, ובמה שהשיב ע״ז בשו״ת התעוררות תשובה (ח״ג סי׳ תעג).

טעם השמחה בחודש אדר

ובטעם השמחה בחודש אדר: **א.** לפי דברי רש״י הנז׳, נראה שהוא משום הודאה על הניסים שנעשו לישראל בימים אלו. או שכל זה סימן על מעלתם וסגולתם של הימים ושמזלם של ישראל מעולה בימים אלו.

ב. יתכן לומר עוד, שכל זה הכנה לשמחה של פורים, שבפורים צריך שישמח כ״כ, ואפי׳ עד דלא ידע, ולכן עושים הכנה לשמוח בהדרגה. וכיו״ב י״ל גבי חודש אב. [עיין בספר סדר היום לגבי תשעה באב, שמבאר והולך את דרגת מיעוט השמחה בכל ג׳ השבועות עד תשעה באב].

ג. בשפת אמת (תענית שם. ובספרו עה״ת פ׳ שקלים)

כתב, שלולי פרש״י היה נראה שהכל הוא משום חודש אדר דוקא, משום שבאדר היה קיום הקרבנות והמקדש, שבאדר זמן שקלים לחדש בניסן את התרומה חדשה, ונדבו בנ״י בשמחה שקלי הקודש, כמ״ש במשכן האנשים על הנשים, וכן במקדש בימי דוד, וגם בבית שני התנדבו בשמחה כמ״ש (דה״י א, כט יז), ועתה עמך הנמצאו פה ראיתי בשמחה להתנדב לך, וכשהתנדבו בנ״י למקדש היתה שמחה גדולה בעולם, ועדיין השמחה נמצאת בחודש אדר, שהיא מתעוררת ע״י שקורין בתורה פר׳ שקלים.

ד. בספר **מנחם ציון** (פרשת פקודי) ביאר בזה, שכל זה כדי להתחזק להאמין באמונה שלימה בחסד ה׳ אשר יגאלינו בניסן הבא עלינו לטובה, ואז היינו נגאלין, כי בכל שנה ושנה אנו מודים ומשבחים על גאולתינו ועל פדות נפשינו, שבכל שנה נמחה קצת מזרע עמלק, ונעשה מקצת גאולה למעלה, אשר לזאת נצטוינו לתת פדיון נפשינו מחצית השקל, כי חלק ה׳ עמו וכו׳, ואנחנו מחוייבין בקלבון (שקלים פ״א ה״ד) להכריע עצמינו לכף זכות ולהידבק בדבק טוב בחלקנו יוצרנו באור פני מלך חיים.

ה. ובספר **מראה יחזקאל** (פרשת משפטים) כתב, צריך להבין מה ענין השמחה עד שאין לנו חודש של טובה ושמחה כזו, שהרי אמרו (ויק״ר פ״כ ב) שהקב״ה לא שמח בעולמו וכו׳ שנאמר ישמח ה׳ במעשיו, אימתי ישמח, במעשיהם של צדיקים לעתיד לבא. אלא הטעם לפי שבחודש הזה שקיימו וקיבלו עליהם התורה מאהבה, היפך מה שעד עכשיו היו כפויים (שבת פח.), ומצינו בספר יצירה (פ״ה מ״ב) שהמנהיג בחודש זה הוא שחוק, וז״ל שם: המליך אות ק׳ בשחוק וכו׳ וצר בהם דגים בעולם, ואדר בשנה וטחול בנפש. ואשמח בה׳, היינו כאשר לומדים תורה ועושים מצוות רק בשביל לעבוד את ה׳ ולא בשביל עצמם כלל, וכמו שנאמר תחת אשר לא עבדת וגו׳ בשמחה, וכתב הרמב״ם שעיקר העבודה הוא במה שישמח האדם בעשיית המצות, שזה מראה שעושה בשביל אהבת המקום ולא בשביל יראת עונש או קיבול שכר, וכשעושה כן אזי גם הקב״ה מאיר לעולם בחסדו הגדול, חסדים מגולים שאין עליהם קטרוג, מחמת שהעולם צריכין לחסדים לצורך גבוה, כדי שיוכלו לעבדו בהרחבה, ויהיה נחת רוח לפניו. ואז יש השראת שכינה בתחתונים, ואין כלום חסר מבית המלך, במקום שהמלך שם עוז וחדוה במקומו, וזהו שהמליכה בשחוק, וצר בהם דגים בעולם המורים על עינא פקיחא והשגחה פרטית, ואין עין הרע שולטת בהם, דהיינו שאין קטרוג על ההשפעה מחמת שהיא צורך גבוה.

ו. ובספר **אוהב ישראל** (פרשת זכור) כתב, מרבים בשמחה כי בשמח״ה הוא עולה מספר שנ״ה, והיינו שהשמחה המתעוררת אז באדם ממשכת שמחה וחדוה לכל השנה. והימים האלה נזכרים ונעשים, שע״י זכרון הניסים והנפלאות הגדולים והנוראים אשר עשה עמנו הבורא יתב׳, נעשה

ונתעורר ההארה הגדולה שהיה אז בזמן הנס, להיעשות כן בכל דור ודור לפי הצורך. וע״י שמודים ומשבחים להבורא ית׳ באמת ובלב תמים ובדביקות גדולה, על שעשה לאבותינו את כל הניסים האלה, בזה אנחנו מעוררים להשפיע עלינו כל טוב, וששון ושמחה לעשות עמנו נפלאות וניסים לטובה, ולהיות בשמחה כל ימי השנה, ולכן משנכנס אדר מרבים בשמחה, שאז נתעוררו הניסים והנפלאות שעשה הש״י לאבותינו בימים ההם. וכמו כן יעשה עמנו ניסים.

ז. ובעבודת ישראל (שמות פר׳ זכור) כתב, משנכנס אדר מרבין בשמחה, ומתחיל להופיע אור מרדכי. ולכן אמרו מגילה נקראת באחד עשר, פירוש, שהאור נגלה כל אחד עשר יום מראש חודש עד יום אחד עשר, שאז יוצא בבהירות ורשאי לקרות בו המגילה לבני כפרים. ובדגל מחנה אפרים (ליקוטים) כתב, שכאשר נמתקין כל הדינים בשורשיהם, אז היא שמחה גדולה, וזהו כי בשמחה תצאו (ישעיה נה, יב), פירוש, מן הגלות. וזהו משנכנס אדר, שהיא תיבת א׳ דר, שמייחדים אלופו של עולם עם דר שהיא השכינה, דירה עילאה הנקרא אדנ״י, אז מרבין בשמחה שנמתקין כל הדינים. ע״כ.

ח. ובליקוטי הלכות של ר׳ נתן מברסלב (יו״ד הל׳ חקות העכו״ם ה״ב) כתב, שכל פעם שעולים מדרגא לדרגא, מתעורר ביותר כח המדמה, וע״י השקלים בחי׳ צדקה מכניעים אותו. ולכן משנכנס אדר מרבין בשמחה, כי אז צריכין להכניע קליפת המן, עמלק שהוא כח המדמה, וע״כ צריכים להרבות בשמחה, כי צריכין לשמוח מאד במה שזכינו להיות מזרע ישראל, ולא עשני גוי ועי״ז מגלים החן וההתפארות של ישראל, שהוא התגלות הגוונין, שהוא גדולת הבורא, שעי״ז זה מכניעין המדמה, וזוכין לעלות לכל המדרגות שבקדשה, שע״י השמחה ששמח בהשי״ת, מכניעין המדמה שמתפשט בכל דרגא, ועולין למדרגה הגבוהה. ע״כ.

אם מרבים בשמחה גם בחודש אדר א׳

ויש נפ״מ בטעמים הללו לענין אדר א׳, דלכאורה הוא תלוי בטעם הדבר שמרבין בשמחה, שאם הוא הכנה למצות השמחה בפורים, אינו שייך באדר א׳. אך אם הוא מצד המזל יתכן שגם אדר א׳ סוף סוף אדר הוא. ושמא יש לתלות ד״ז במחלוקת הפוס׳ לגבי מי שנולד באדר שנה פשוטה, האם נעשה בר מצוה באדר א׳ או באדר ב׳. ודעת מהר״י מינץ (ראה ברמ״א או״ח סי׳ נה ס״י) דמי שנולד באדר ונעשה בר מצוה בשנת העיבור, אינו נעשה בר מצוה עד אדר ב׳. וע״ע בשו״ת שאלת יעב״ץ (ח״ב סי׳ פח) שכתב שלדברי רש״י רק אדר ב׳ שבו חוגגין נס פורים וימי ניסים סמוכים הם, אבל לא אדר א׳. וכ״כ בסידור בית עובד (תיקון לפורים). והביאו בספר מועד לכל חי (סי׳ לא אות נב), דמה שאמרו משנכנס אדר מרבין בשמחה, ומאן דאית ליה דינא עם אומה אחרת, בשנה מעוברת מתחיל מאדר שני.

גם בשו״ת שבט הלוי (חלק י סימן קה) כתב, דודאי פשטות ההלכה רק מאדר ב׳ דהא כתב רש״י ימי ניסים היו לישראל פורים ופסח, וזה באדר ב׳, דאין בין ראשון לשני אלא מקרא מגילה, ובירושלמי איתא דכל החודש כשר למגילה, וכדכתיב והחודש אשר נהפך מיגון לשמחה. ועיין בריטב״א (תענית שם) שכתב דבר פלא, דאע״פ שאין מזל לישראל כארז״ל, מ״מ בב׳ חדשים כנראה אלול ואדר לכו״ע יש מזל לישראל, ועיין בשפת אמת תענית שם שכתב דגורם שמחה באדר ע״י דבאחד באדר משמיעים על השקלים והתחדשות הקרבנות, וזה ודאי לא היה אלא באדר ב׳. ואכמ״ל, אבל אית דמוסיפין שמחה מאדר א׳, וטוב לב משתה תמיד. עכ״ד.

גם בשם הגריש״א כתבו שדעתו נוטה שמרבים בשמחה הכוונה לאדר שני. ובשו״ת חתם סופר (סימן קסג) כתב, דמי שנעשה לו נס באדר, יעשה ההודיה באדר השני, דלא שייך אין מעבירין על המצות, דהשתא דעשו אנשי כנסת

הגדולה השני לעיקר לענין נס משום מסמך גאולה לגאולה, א״כ הראשון הוא שבט, ולא שייך אין מעבירין על המצות דעדיין לא הגיע זמנו, ובגמ׳ (מגילה ו:) דקאמר אין מעבירין על המצות, היינו על אנשי כנה״ג גופייהו דהיה להם לתקן בראשון משום אין מעבירין, אבל השתא דתקנו בשני משום גאולה לגאולה, שוב נעשה הראשון שבט לענינים אלו והשני הוא אדר.

ויש שהעירו בזה, דנראה דלענין שמחה מודה החת״ס שיש גם באדר ראשון, שכתב שם, דשנת הנס היה ראוי להתעבר ע״פ חשבון, ונתכוון המן לגזור שמד בחדש אדר הראשון, כדכתיב בחדש שנים עשר ולא בי״ג, כדי שלא יגין זכות משה רבינו ע״ה, שחדשו של מרע״ה הוא בשני, כמ״ש היעב״ץ בסידור שלו (שער הדגים), ומ״מ המן שמח שמחה גדולה שעכ״פ שם אדר הורע מזלייהו של ישראל, אבל עכ״פ לא רצה לעשותו בחדשו ממש שלא יגין זכותו, א״נ משום שהיו המילואים בכ״ג אדר הסמוך לניסן שבאחד בניסן הוקם המשכן, ובאדר שלפניו היו מילואים, והיה ירא שיהיה זכות לישראל בו, וכשגברו מרדכי ואסתר לא עיברו אותה השנה כדי שיארע חודש המלחמה בחדשו של מרע״ה, וע״כ הוצרכו לעבר שנה האחרת ועשו ימי שמחה בשני, ואסרו הספד בראשון כי שניהם גורמים, אמנם העיקר בשני משום מסמך גאולה לגאולה. וק״ל. [חשוקי חמד מגילה שם. וכעין זה כתב היערות דבש (ח״ב דרוש ב ד״ה אבל הענין כך)].

אלא שבירושלמי במגילה (פ״א ה״ה) איתא, רבי לוי בשם רבי חמא בר חנינה אותה השנה היתה מעוברת, מ״ט, מיום ליום ומחדש לחדש שנים עשר הוא חדש אדר. והראיה דכתיב בחודש שנים עשר, פירוש מכלל דאיכא שלש עשר, ודברי הירושלמי כפשוטו צע״ג, [יעויין בפני משה וקרבן העדה שכוונת הירושלמי שפורים היה בחודש י״ג, והכוונה בחודש שנים עשר שהיה ראוי לעשותו שנים עשר, אלא שהוא חודש אדר שנעשה בחודש שלאחר מכן, בחודש הי״ג]. וא״כ נעשה הנס באדר הראשון, ובהא כו״ע מודים דיש לעשות באדר הראשון, ומ״ט קבעוהו אנשי כנסת הגדולה באדר השני, ואי משום מסמך גאולה לגאולה אטו מי שנעשה לו נס בשבט, יעשה לו יו״ט סמוך לניסן משום מסמך גאולה לגאולה, אע״כ כנ״ל דהירושלמי לא אמר אלא באותה שנה שהפיל פור לחדש שנים עשר אז היתה שנה מעוברת, פירוש שהיה מובן שראוי להתעבר וזה ידעינן מדכתיב מחדש לחדש שנים עשר, אך מדכתיב השנית דמבואר מזה שתקנו לעשות פורים בשני, ש״מ שנמלכו בי״ד ולא עברוהו להאי שתא, ונעשה נס בסתם אדר קבעוהו בשני משום מסמך גאולה לגאולה וכנ״ל. ע״כ.

ולכאורה משמע בחת״ס שיש להוסיף שמחה גם באדר ראשון, כי שניהם גורמים, ויעוין בשו״ת חתם סופר (חו״מ סימן כ) שחתם תשובתו, יום ג׳ שנכפל בו כי טוב א׳ דר״ח אדר ראשון שמרבים בו שמחה, לסדר ושכנתי בתוכם תקפ״ט לפ״ק. וצ״ע.

והמשנ״ב (סימן תרצז סק״א) כתב, דמי שטעה באדר ראשון ואמר בפורים קטן בשמונה עשרה על הנסים, אין מחזירין אותו, והטעם כתב השער הציון (סק״ב) דמדינא היה ראוי לעשות פורים באדר ראשון כמש״כ הפוסקים, אלא שמסמך גאולה לגאולה עדיף, א״כ הוי מענין המאורע. והגאון בעל הקהלות יעקב זצ״ל נשאל אם מותר לאבל לעבור לפני התיבה בפורים קטן, וענה שלכאו׳ אסור, כיון שאין בין אדר ראשון לשני אלא מקרא מגילה ומתנות לאביונים בלבד, אולם אח״כ אמר שבפורים אסור רק משום השמחה יתירה, אבל בפורים קטן מותר. והגר״ש דבליצקי זיע״א אמר שד״ז תלוי בב׳ השיטות ברמ״א (סימן תרצז) אם יש דין של שמחה בפורים קטן, שי״א שחייב להרבות במשתה ושמחה בי״ד שבאדר ראשון, וכתב הרמ״א ואין נוהגין כן, מ״מ ירבה קצת בסעודה. [חשוקי חמד שם].

הטעם שעושים שמחת פורים באדר שני ולא באדר ראשון

והטעם שאנו הולכים בכל זה אחר אדר השני, הוא מפני שיותר טוב לסמוך גאולה דפורים לגאולה דמצרים. וכתב בהגהות חתם סופר (מגילה ו:) שעיקר פורים וחנוכה הוא, מדאורייתא, מק"ו דריב"ק (מגילה יד.), וק"ו דאורייתא הוא. אלא דמן התורה סגי בשום זכר לנס, ואנשי כנה"ג תיקנו לקרות מגילה ושמחה, וכן בחנוכה תיקנו חשמונאים נרות. וכל זה דברי קבלה ודרבנן, אבל מן התורה מחוייב לעשות איזה זכר לנס. ועיין ברדב"ז ובתשו' חכם צבי, ומייתי לה המגיה במ"ל (הל' מגילה פ"א הי"א) דזריזין מקדימין דוחה עשיית מצוה מן המובחר, דלכולם מצוה לזרז ולהקדים, וא"כ קשה כיון דמחוייבים מן התורה לקבוע זכר לנס, א"כ מ"ט דחו לאדר שני משום סמיכת גאולה לגאולה, הלא זריזין מקדימין עדיף טפי. ונראה דמשום הכי תיקנו מדינא באדר ראשון בי"ד וט"ו לאסור בהספד ותענית על כל פנים, ויצאו בזה חובת דאורייתא שכבר עשו שום זכר לנס, ושוב מצותה דדברי קבלה דחו לשני משום גאולה לגאולה. ע"כ.

וכ"כ עוד בשו"ת חתם סופר (יו"ד ס"ס רלג), דהעובר ואינו עושה שום זכר לימי חנוכה ופורים עובר על מ"ע דאורייתא. ואפשר דקריאת הלל ומגילה הוי ק"ו דאורייתא, דכשם שמצוה לספר ביציאת מצרים בפה, ומעבדות לחירות אמרינן שירה, ממות לחיים לא כ"ש שמצוה לומר בפה דוקא. ועפ"ז ניחא ד' בה"ג שמנאם בכלל המצות. עכת"ד. אולם הנצי"ב בהעמק שאלה (ר"ס כו) האריך לדחות דברי החת"ס הנ"ל, והעלה שעיקר חנוכה בזה"ז דרבנן, ורק באותה שנה שאירע הנס ואיכא ק"ו הוי מה"ת, אבל לדורות אינו אלא מדרבנן. וע"ע בשו"ת בית לוי (חלק אורח חיים ס"ס ד).

גם נפ"מ בטעמים הנד' מדוע מרבים בשמחה בחודש אדר, לגבי חודש ניסן, שאם מחמת הכנה לפורים וכדו' אין זה שייך בחודש ניסן אלא עד פורים, אך אם מצד מזלו של החודש, שמא גם ניסן מזלו מעולה, ואדרבה לכאורה מזלו של חודש ניסן עדיף ממזלו של חודש אדר, יעויין במהרש"א (ח"א בבא בתרא עג:) בשם התרגום, שהמן נתן עיניו בחד גלגל המזלות למצוא לישראל מזל רע, שהוא אדר, אבל לבסוף נהפך המזל ההוא, וליהודים היתה אורה ושמחה וכו'. [וע"ע במד"ר (אסתר פרשה ז) בא לו מזל דגים שהוא משמש בחדש אדר, ולא נמצא לו זכות, ושמח מיד ואמר אדר אין לו זכות ומזלו אין לו זכות, ולא עוד אלא שבאדר מת משה רבן. והוא לא ידע שבאחד באדר מת משה ובאחד באדר נולד משה. ואמר כשם שהדגים בולעין כך אני בולע אותן, אמר לו הקב"ה רשע דגים פעמים נבלעין ופעמים בולעין, ועכשיו אותו האיש נבלע מן הבולעין. ובקב הישר (פרק צט) הביא מהאר"י ז"ל שי"ב חדשים בשנה הם נגד י"ב צירופי שם הוי"ה, ובחודש אדר הוא הצירוף האחרון בהיפוך אתוין שהוא סוד הדין, והש"י ברחמיו האזין ושמע לתפלתן של ישראל, ותפלת מרדכי הצדיק ותפלת אסתר, והפך את הדין לרחמים, וגלגלו את הדין העליון שיבא על המן ובניו].

אלא שמצינו דבר מיוחד בחודש אדר בענין מזל החודש, וכמו שמובא שמי שנולד בחודש אדר אין כשפים שולטים בו. ראה בחזקוני (שמות יז ט) בחר לנו אנשים, פי', שנולדו באדר השני, ואין להם לירא ממכשפות, שהרי אין בו מזל, ובני עמלק מכשפנים הם, ויש להם יכולת בי"ב מזלות, ובעת שאין בו מזל אין כישוף מצליח. ע"כ. וכן הביא בספר מועד לכל חי (סימן לא אות ו), הנולד בחדש אדר אין כשפים שולטים בו, כמו שכתב רבינו אפרים (פרשת בשלח), הובאו דבריו בספר דבש לפי (מערכת כ אות טז), ודרוש שמואל (ערך פורים), ומלאכת הקודש (סדר בשלח). וא"כ הנולד בחדש הזה, מן הראוי הוא דיתאמץ בעבודת ה' ובתורתו, וירבה בצדקה כפי יכולתו, דאית ליה מעליותא מהחדש הזה, מה שאין לשאר בני אדם.

ושו"ר בס' מועדים לשמחה (אדר. עמ' צה) שהביא כן בשם השפת אמת (ליקוטים לר"ח) שאדר ראשון ג"כ מזלו דגים, ולכן יש להרבות בשמחה גם באדר א'. ובקדושת לוי (שמות חודש אדר) כתב, טעם שחודש העיבור באדר, משום דידוע די"ב חדשים בשנה הם נגד י"ב שבטי י"ה [עי' תנחומא

ויחי, טו. טור או״ח סי׳ תיז], והנה אדר דהוא מזל דגים (ס׳ יצירה פ״ה מ״ה. אסת״ר ז יא) הוא נגד יוסף, דנמשל לדגים דאין שולט בו עין הרע, כמו שאמר הכתוב (בראשית מט, כב) בן פורת יוסף בן פורת עלי עין (ברכות כ.). והנה יוסף הוליד ב׳ שבטים, מנשה ואפרים, ולכך יש שני אדרים. ע״כ. [והגרח״פ במל״ח (לא, ג) כתב, דחדש זה שבטו בנימין, ומ״ד יוסף הנה נכון דהוא מזל דגים. וכתב הריטב״א דהגם דאין מזל לישראל, הנה באב ואדר נגזר דיש מזל, כל אחד לפי זמנו הגורם לו, והו״ד בס׳ מלאכת הקודש (פ׳ בשלח)].

אולם בלבוש (או״ח סימן תרפה) כתב, ואדר ראשון בשנת העיבור אין מזלו מזל דגים עד אדר השני, שאין אדר הראשון אלא תשלומים לחדשים שעברו בג׳ שנים, להשלים חדשי הלבנה לחדשי החמה, בכדי שתגיע החמה בחדש ניסן שהוא חדש האביב למזלה שהוא מזל טלה, כי כשתגיע החמה לאלו המזלות היא מתקרבת אלינו ואז מתחילין הפירות שבאר״י להתבשל, ונעשה חדש ניסן חדש אביב אשר בו תלוי העיבור, וזה מבואר למי שיודע מעט בחכמת התכונה ובטעם העיבור. וא״כ באדר הראשון עדיין חמה במזל דלי הוא. ע״כ. וכתב שכ״ז נפ״מ לענין בר מצוה, שאין מכניסין אותו להיות בר מצוה ובר עונשין עד אדר השני. ע״ש.

ובספר בני יששכר (מאמרי חודש אדר. מאמר א מהות החודש) הביא ממרן החיד״א הנ״ל, בשם רבינו אפרים, דמזל חודש אדר נאמר על אדר ב׳ דוקא ומטעם שאין לו מזל. ונראה, שהכשפים נעשים על פי סדרי המזלות, בשעה פלונית וביום פלוני ובמעשים משונים, והחדש הזה אין לו מזל כיון שהוא נוסף על הי״ב. ולשמע אוזן שמעתי, שגזירת המן היתה על חודש אדר ב׳, וכן נמצא בספרי הקדמונים (עי׳ ירושלמי מגילה פ״א ה״ה), ונראה, דהנה המן הרשע היה מכשף גדול, ועיין בכתבי האר״י ז״ל (פע״ח שער חנוכה ופורים פ״ה), ותדע שהיה מבחינת נחש הקדמוני מנחש ומכשף, וכן כל העמלקים (ס׳ הליקוטים פרשת חיי שרה), והנה השי״ת היפר עצתו במה שפעל ועשה שנפל לו הפור על חודש אדר שני שאין בו מזל, ואין שולט בו כישוף, וג״כ נזכר למעלה בגבהי מרומים שאין מזל לישראל, כי הם למעלה מן המזלות (שבת קנו.). ובזה תמצא טוב טעם למה קבעו קריאת המגילה באדר ב׳ דייקא. עכ״ד.

וכן הביא הגאון ר׳ יהונתן אייבשיץ בספר יערות דבש (ח״א דרוש ג) מספר מנות הלוי, שהביא בשם הרוקח והמדרש, כי משה אמר ליהושע בחר לנו אנשים (שמות יז, ט) שנולדו באדר שני, כי אז אין להם מזל ולא יחול עליהם כישוף, והנה ידוע כי גזירת המן היה על אדר שני, כמבואר בירושלמי (מגילה פ״א ה״ה) אותה שנה מעוברת היתה, ולכך קוראים המגילה באדר, ואם נתעברה קורין באדר שני. ואדר שני הוא הירח שאין בו מזל ולא יחול בו כישוף. ע״כ.

ובגמ׳ (מגילה יג:) איתא, כיון שנפל פור בחודש אדר שמח שמחה גדולה, אמר, נפל לי פור בירח שמת בו משה, ולא היה יודע שבשבעה באדר מת ובשבעה באדר נולד. וכתב החת״ס בדרשותיו לפורים, דצ״ב אמאי לא ידע המן שבז׳ אדר נולד. ועוד צ״ב למה הקדימו בגמ׳ מיתתו של מרע״ה ללידתו, וי״ל, שבודאי ידע המן שמרע״ה נולד בז׳ אדר, אך חשב כי אחר שמת ביום הזה ג״כ, הרי מ״מ הורע מזל היום, והוא לא ידע כי הצדיקים מיתתם היא חייהם האמיתיים, וכאילו נולדה אז הנשמה, דבצאת הנשמה מהגוף דומה לה כעובר הנשמט מרחם אמו, וגדולים צדיקים במיתתם יותר מבחייהם.

ובמשך חכמה עה״פ לקיים את ימי הפורים האלה בזמניהם (אסתר ט, לא) כתב, כוונת הכתוב לפי שאומות העולם במנין הימים מונים את היום והלילה שאחריו ליום אחד, וגזירת המן היה על יום י״ג והלילה שאחריו, וגם הנס היה ביום י״ד והלילה שאחריו. אבל כיון שבתורת ישראל היום הולך אחר הלילה שלפניו, לכך שלח ספרים לקיים את ימי הפורים האלה בזמניהם, בזמניהם של היהודים שהיום הולך אחר הלילה. וזה הטעם שאמרו בירושלמי (מגילה ה.) דסעודת פורים שחל להיות בשבת מאחרין, דמאחרין לליל ט״ז שהמנוחה היתה בזמן הנס

בו, ולא שייך להקשות ע"ז שהרי כתוב 'ולא יעבור' שמשם למדים שפורים לא נדחה לאחר זמנו. ולפ"ז יתבאר יפה מ"ש בגמ' שהמן חשב שבז' באדר מת משה רבינו, ולכן הורע מזלם של ישראל בחודש אדר, ולא ידע שבז' באדר מת משה ובז' באדר נולד משה. והיינו משום שמשה נולד בליל ז' אדר, שהרי אמרו רז"ל שבלידתו נתמלא הבית כולו אורה, א"כ היתה לידתו בלילה, ונפטר בעצם היום בז' באדר, כמפורש בתורה, ולכן חשב המן דלפי שהיום מתחיל מהבוקר והלילה אחריו, א"כ נולד בששה באדר ומת בשבעה, שהרי ליל ז' שייך לו' אדר. וא"כ הורע מזל ישראל בכך שנסתלק משה בז' באדר. ולא היה יודע שבו ביום נולד, שהיום מתחיל מהלילה שלפניו, לכן נפטר ביום לידתו, שהקב"ה ממלא שנותיהם של צדיקים, ולא נפטר באדר מחמת מזלם הרע, כיון שסוף אדם למות, ומתחילת לידתו נגזר עליו שימות באותו יום. אבל לפי טעותו שנולד בו' ונפטר בז' יש בכך סימן רע לישראל בפטירתו. אולם האמת שנולד בז' ונפטר בז' שאז מלאו ימיו ושנותיו, ומזה שנולד באדר יש בכך סימן טוב לישראל שנולד בו מושיען. ע"כ.

ובס' שיח יצחק פלקסר (סי' טו) הוסיף, שהנה מסופר על הגאון רבי יהונתן אייבשיץ שהשיב לכומר אחד ששאלו, מדוע בכל חגי ישראל נוהגים לחגוג את הלילה והיום שלאחריו, ואילו בפורים נוהגים להתחיל את הסעודה ביום ולהמשיך ללילה שלאחריו. השיבו הגאון, גם אתם בכל חגיכם חוגגים היום והלילה שלאחריו, ואילו בחג המולד אתם חוגגים בלילה שלפניו. אלא המשיך רבי יהונתן, לכל המנהגים יש טעם, פורים שלנו קיבלנו מיד גויים בזכות המן, לכן נוהגים אנו בו כמנהג הגויים. וחג המולד שלכם מיד ישראל קבלתם, לפיכך נוהגים אתם בו מנהג ישראל. ולפי הנ"ל יש לזה אסמכתא, שכל טעותו של המן באה מחמת שחשב שהלילה הולך אחר היום, ולכן כשקבעו את הנס עשו גם כן לזכר זה שהסעודה תתחיל ביום ותמשך ללילה, ומנהג ישראל תורה.

מה שיש נהגו להדביק על הפתחים "משנכנס אדר מרבין בשמחה"

וע"ע בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ב או"ח סימן לו)

שהביא שיש נוהגים להדביק על הפתחים "משנכנס אדר מרבין בשמחה", והעירו, דלכאורה אם משום כדי להזכיר את הדין, אמאי אין מדביקים באלול "משנכנס אלול מרבין בתשובה". וכתב על זה, דאנכי לא ראיתי ולא שמעתי טעם למנהג זה, ובס' המנהגים הגדולים שבידי כמדומה שלא ימצא. אך מה שהק' אמאי אין עושין כך באלול, לק"מ חדא דמאמר זה לא נמצא בשום מקום בש"ס, אף דהאמת כן הוא, מכל מקום הרי כתב המהרש"א (ח"א סוף מגילה) דהא דלא חשיב התם ל' יום לפני ר"ה ויו"כ, משום דבאמת זמנה של תשובה בכל השנה דבר יום ביומו. ע"ש. וכ"כ בס' ערבי נחל (בדרושיו לר"ה). משא"כ משנכנס אדר וכו' הוא מאמר מפורש בש"ס תענית הנ"ל. אלא דהרי"ף הרמב"ם והש"ע לא העתיקו בשום דוכתא, ופשיטא משום דליכא נפ"מ לדינא. אלא דמקום יש בראש לומר דנפ"מ לענין נישואין בחסרון לבנה דבאדר וניסן (כדמוכח מרש"י תענית שם. ודו"ק), דבכל החודש ליכא קפידא. ועיין שד"ח (מערכת חתן וכלה).

ואמנם אין לזלזל בכל מנהג, יש מנהגים שהם בגדר תורה היא [ובתוס' מנחות כ: ד"ה נפסל איתא מנהג אבותינו וכו']. ובס' שפתי צדיקים בלקוטים (הובא בס' טעמי המנהגים בסוף קו"א), כתב, דכשתסתכל בכל מנהג שבישראל תלמד ליראה את ה' כמו מן התורה, כי התורה ומנהג ישראל אחד הוא. ע"ש. ונראה להסמיך המנהג הנז', עמ"ש הדודאים נתנו ריח ועל פתחינו כל מגדים. והוא ע"פ מה שאמרו רז"ל (ביצה טו:) הרוצה שיתקיימו נכסיו יטע בהן אדר. ופי' בספר בני יששכר (מאמרי אדר מאמר א' סי' ט' וי'), עפמ"ש האר"י ז"ל דאדר הוא החוטם שבו חוש הריח. והנה כל החושים נזכרים בחטא עץ הדעת שנשתמשו בם ונפגמו, וחוש הריח לא נזכר, כיון שלא נפגם רק בדרך בהדי הוצא לקי כרבא, כי

לא נשתמשו בו אז ע״כ הנשמה נהנית. וזהו הרמז, הרוצה שיתקיימו נכסיו יטע בהן אדר, שהוא בחי׳ חוש הריח, שהוא פעולת הנשמה דבר המתקיים ולא פעולת הגוף. ע״ש.

והשתא אתי שפיר מנהג ישראל לדבק על הפתחים ״משנכנס אדר מרבין בשמחה״, כאילו כרוזא קרי בחיל לעורר לב ישראל על סגולת החדש, להתפתחות והתפשטות כח הרוחני, בבחי׳ חוש הריח שלא נפגם בעץ הדעת, שבו אפשר התיקון והוא פת״ח ומבוא גדול לזכך אתו עמו גם החושים שנפגמו.

ורמזו במאמר קרא הנ״ל הדודאים [כמו הדודים רמז למרדכי ואסתר, שהם מארי דריחין טבין] נתנו ריח בחודש אדר שהוא בחי׳ החוטם. ועל פתחינו כל מגדים, אנו קובעים על פתחי בתינו לוח המזכיר מגדים של חדש אדר. ומגדים דייקא כי מגיד דבריו ליעקב, שזהו פתח תקוה לטהר החושים כולמו. ע״ש.

אולם כל זה שייך לגבי מנהגים שאין בהם איסור והיתר, כמו מנהגי מסורת מאכלי החג, כל עדה ועדה לפי מנהגיה, כמו סופגניות ומאכלי חלב בחנוכה, או מאכלי חלב בשבועות, ולכל עדה יש דברים שנהגו בהם בכל חג ומועד לשמחת החג ופרסומי ניסא. ובזה אין לזלזל במנהגים אלו, וכבר מ״ש רבינו מיימון (הובאו דבריו בקובץ שריד ופליט ירושלים תש״ה) ״שאין להקל בשום מנהג ממנהגי ישראל, ויתחייב עשות משתה ושמחה בחנוכה לפרסומי ניסא, ופשט המנהג לעשות סופגניות כצפיחית בדבש, ובלשון משנה האיסקריטין, ומנהג קדמונים הוא, והם מטוגנים בשמן זכר לשמן״. ע״כ.

כ״ב טעמים למנהג התחפושות בפורים

וכמו כן מנהג התחפושות בפורים, שיש מנהג שמשנים בגדיהם בפורים ומתחפשים בלבושים של נכרים ובכיוצא בזה, לבל יכירום רואיהם. שאין ללעוג על מנהג זה, ומנהג ישראל תורה הוא. ומובא בזה כמה טעמים באחרונים. וע״ע בכנסת יחזקאל, ובאוצר כל מנהגי ישורון (סי׳ נ ס״ק ג), ובאוצר המנהגים, ובטעמי המנהגים (סי׳ תתצב). שהביאו עוד כמה טעמים בזה. וגם בספר התודעה (פרק ששה עשר) האריך בזה.

א. י״א, דמה״ט נהגו בפורים ללבוש מלבושים משונים בפורים, לפי שבזמן הנס קודם שיצאו הרצים להשמיד ח״ו, היו הרבה מע״ה שרצו ח״ו להחליף עצמם ולהתחפש בשינוי מלבושים, ושינו עצמם במלבושי גויים ח״ו. ואח״כ כשנעשה הנס ויצאו רצים אחרים, רבים מעמי הארץ מתייהדים (מגילה ח, יז). שהיו הגויים לובשים מלבושי יהודים שיהיו נראים כיהודים. והיינו שעושין כן לזכר לאותו הנס, שפחד היהודים שנפל על הגויים בזמן מרדכי, ובגללו היו רבים מהגויים ״מתייהדים״ ומתחפשים ליהודים. וזהו הטעם הפשוט ומפורסם בפי כל. והובא כן בשם מחצית השקל. וכ״ה בשו״ת משנה הלכות (חלק ז סימן צב).

ב. להראות שכל מה שישראל חוטאים ומתדמים לאומות העולם, אינו אלא לפנים, וכשם שמחופשים אלה הדומים לערלים, אינם אלא יראים ושלמים עם ה׳, כך היו ישראל שבאותו הדור, שלמים עם ה׳ בלבם, ולא השתחוו לצלם של נבוכדנצר אלא למראית עין בלבד, וכמו שאמרו חכמים, שאלו תלמידיו את רשב״י וכו׳ אמר להם הם לא עשו אלא לפנים, אף הקב״ה לא עשה עמהם אלא לפנים וכו׳. והיינו דכשם שאלה המחופשים הדומים לנכרים, אינם אלא יראים ושלמים עם ה׳, כך ישראל שבאותו הדור היו שלמים עם ה׳ בלבם, ולא השתחוו לצלם של נבוכדנאצר אלא לפנים בלבד. וכ״כ מהר״ם חאגיז בספר אלה המצות (סי׳ תקמג דף קעד ע״ב) בעל המשנת חכמים, והובא דבריו בבני ישששכר (חודש אדר מאמר ט אות א) שהוא לזכר מה שאמרו רז״ל (מגילה יב.) הם לא עשו אלא לפנים (מה שהשתחוו לצלם בימי נבוכדנצר) אף הקב״ה לא עשה עמהם אלא לפנים, על כן משתנים בזמן השמחה

במלבושים שונים ולא ניכר הפנים של מי הוא, וכתב בבני יששכר שהוא דבר הנחמד בפשטיות המנהג, ומנהג ישראל תורה היא, שנהגו להשתנות במלבושים שונים בזמן הסעודה ושמחת פורים, ולא דבר ריק הוא. וע״ש.

ג. והרב בני יששכר שם כתב, שנראה עוד עפ״ד הזוה״ק (שלח ח״ג דף קסט:) שאירע פעם שגם בעוה״ז יתלבש האדם באותו הלבוש והגוף היקר הרוחני שבגן עדן, דכתיב ותלבש אסתר מלכות, אתלבשת בההוא דיוקנא דההוא עלמא, מלכות דא רוחא דקודשא דהיא מלכות שמיא, נשיב רוחא מההוא רוחא דאוירא דההוא עלמא ואתלבשת ביה אסתר, וכד עאלת קמי מלכא אחשורוש וחמא ההוא לבושא דנהורא דיוקנאה אידמי למלאך אלקים, פרחא מניה נשמתא לפום שעתא (פי׳ שפרחה נשמתו מרוב פחד או מרוב הפלא). וגם מרדכי כן, דכתיב ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות, לבוש מלכות ודאי הוא דיוקנא דההוא עלמא, ולכן נפל פחד מרדכי עליהם. וצדיקיא בהאי עלמא מתלבשן בלבושא דאיקרי לבוש מלכות, ואוירא דג״ע נשיבו דרוח קודשא אינון, ומתלבשן ביה צדיקייא כגוונא דהוו בהאי עלמא, ואח״כ רוח הקודש שורה על ראשו וכו׳. וי״ל דלכן נהגו בשעת השמחה להתלבש בלבושים שונים לזכרון הנס והפלא שעשה השי״ת עם מרדכי ואסתר, שנתלבשו במלבושי יקר רוחניים מה שמלובשין הצדיקים בגן עדן. ובזוה״ק מבואר שכן היה לישראל במתן תורה, ותבין לפ״ז מ״ש (שבת פח.) הדר קבלוה בימי אחשורוש. עכ״ד הרב בני יששכר.

ד. ועוד סמכו מנהג זה על מה שדרשו חכמים על הפסוק, ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא (דברים לא), ואמרו רז״ל (חולין קלט:) אסתר מה״ת מנין, שנאמר ואנכי הסתר אסתיר, ומכאן רמז להסתרת פנים ביום אסתר. או באופן אחר, שכביכול הקב״ה בעצמו הסתתר בנס פורים והלבישו בדרך הטבע, ולכן לא נזכר שם שמים במגילה. גם במנהגי ישורון (עמ׳ 59) כתב שהטעם משום שנא׳ אסתיר פני וכו׳ נהגו להתחפש ולתת מסווה על הפנים בפורים. ע״ש. וזה עך פי מ״ש אסתר מה״ת מנין ואנכי הסתר אסתיר פני.

ה. טעם אחר, לפי שכל שנאת עמלק לישראל, באה לו מאבי אביו עשיו ששנא ליעקב על אשר לבש בגדיו ונכנס לקבל את הברכות, עכשיו שוב אנו מתחפשים בבגדיו, ומראים שלא היה זה חטא אלא ראויים אנו לרשת נחלתו של עשו, ואפי׳ אם לבוש יעקב בגדי עשו, גם ברוך יהיה.

ו. ועוד, שישראל ועמלק שני ראשי חבל הם בתולדות העמים והלשונות, שני קצוות רחוקים הם זה מזה ולפיכך הם מתדמים לפעמים זה לזה. זה ברשעותו, וזה בצדקתו. מידתו של עשו ושל עמלק בן בנו, שהוא מתחפש בבגדים לא לו, לובש בגדי חמודות ומראה עצמו צדיק ומדבר חלקלקות, ואינו אלא רשע גמור ומרמות ותוך תחת לשונו. וכן אתה מוצא בעשו שנאמר בו כי ציד בפיו אין פיו ולבו שוין. ואותה מידה, בהיפוכה הגמור, אתה מוצא בצדיקי ישראל, שאין פיהם ולבם שוים, שכן אתה מוצא דוד מלך ישראל שנראה כאילו חוטא ואינו אלא חסיד גדול, וזו היתה גם מידתו של יעקב אבינו ע״ה שהיתה צדקותו מכוסה מעין כל חי, ואפי׳ יצחק אביו לא הכירו, עד שגלתה רבקה מטמונותיו של יעקב והסבה את הברכות לבעליהן, ליעקב, שהיה ראוי לברכות.

ז. ויש שכתבו זכר לאליהו הנביא שהתחפש לחרבונה מסריסי המלך, ואמר לאחשורוש בשעת כעסו על המן (אסתר ז, ט): ״גם הנה העץ אשר עשה המן למרדכי אשר דבר טוב על המלך״, כמבואר בפרקי דר״א (פרק נ). וכן כתב בשו״ת שיח יצחק (להגאון ר׳ יצחק ווייס הי״ד, נהרג בשואה. סימן שפ) עפ״ד הרמב״ן עה״פ הנה עשיו אחיך מתנחם לך וגו׳, שאמרו לו רבקה שעשיו מראה עצמו לך מנוחם על ענין הברכות וכאילו אינו מקפיד בהן, והוא מארב כדי שלא תשתמט ממנו. וי״ל שזהו מ״ש הפייט (לשבת זכור בד״ה תמימים) וישם שטית ״ישישו המחובא״, שאצל עשו היתה השנאה על יעקב במחבא. ולכן גם אליהו זכור לטוב בא בדמות חרבונא אל המלך,

ופעל בשביל תליית המן, וכיון דעשיו בא במסוה ובהטמן השנאה שלא תוכר מעל פניו, נענש מדה כנגד מדה ע״י אליהו זכ״ל שלא הכירוהו ג״כ באשר פניו כפני חרבונא. וזכר לזאת לובשים פרצופים שעי״ז אינו ניכר מי האיש בפורים.

ח. עוד יש לומר על פי מה שנאמר במשלי (פרק כח) בעלוץ צדיקים רבה תפארת, ובקום רשעים יחופש אדם, וכתיב (שם) בקום רשעים יסתר אדם, ובאבדם ירבו צדיקים. וכתב רש״י (דברי הימים ב. כט, לד) שכן היה קודם שבא חזקיה, שהיו כל יראי השם מתחפשים ומתנכרים ואף מסתתרים, כל ימי המלכים הרשעים, עד שבא חזקיה סיעתו וכו׳. וא״כ יש לומר שקודם שבא מרדכי היו יראי ה׳ מתחפשים ומתנכרים, וכשבא מרדכי יצאו מתחפושתם.

ט. ובא״ר (סי׳ תרצו) כתב בשם כנה״ג, שנתן טעם למנהג שלנו בשינוי בגדים חשובים, שהוא זכר למרדכי שיצא בלבוש מלכות. ובפשוטו כוונתו למנהג התחפושות, שהרי בגדים חשובים לובשים כל השנה בשבתות ובימים טובים, ולמה רק בגדים אלו בפורים מזכירים את הנס שנעשה למרדכי. ואפשר דכוונתו, דכמו שמרדכי לבש בגדים מיוחדים שלא היה רגיל בהם, או בגדי צבעונים כמ״ש תכלת וחור וכו׳, לכן גם בפורים לובשים בגדי צבעונים בכל מיני צבעים שונים שלא כמו בשאר חגים.

י. ועוד כתב טעם נוסף, משום שאחשורוש אמר להביא את ושתי המלכה בכתר מלכות להראות העמים והשרים יופיה (אסתר א, יא). ובגמ׳ (מגילה יב:): ותמאן המלכה ושתי, שפרחה בה צרעת, במתניתא תנא בא גבריאל ועשה לה זנב. ע״כ. דהיינו שהסווה וכיסה את יופיה שלא תוכל לבוא ולהיראות בפני אורחי המלך.

יא. וי״א דלפיכך מתחפשים בבגדי ערלים, כדי שלא יכירו בין המן למרדכי. ולקיים מצות חכמים, עד דלא ידע, וכן הוא אינו יודע להבחין בין המחופשים לדעת מי הוא, ואולי אינו יהודי.

יב. ויש שכתבו דההתחפשות מורה על חיצוניות המטעה מהמציאות האמיתית, ובפורים אנו מכריזים שאין שום מציאות לטבע, וכולו רק תחפושת והטעייה לאמת האמיתית, שאין עוד מלבדו, וכל הטבע והסיבות הנראות לעין שכאילו והם הגורמות מציאות שנעשית, אינם אלא תחפושת חיצונית המכסה ועוטפת ומסתירה את המציאות האמיתית, כי אין עוד מלבדו. והמאורעות הרבים המסופרים במגילה, שנמשכו כשתים עשרה שנה, היו טבעיים לכאורה, אך רק בסיומם התברר שהיתה בהם יד מכוונת שהביאה את הנס הגדול.

יג. אי נמי, שבמנהג זה מפרסמים אנו את ייחודנו כעם שאינו שם לבו למלגלגים למיניהם, ומתחפשים בכל מיני לבושים, אפי׳ אם אינם הולמים ומכבדים את לובשם, ומכריזים בזה שאיננו עם ככל העמים, אלא אף שנראים משונים ובזויים, את שלנו אנו עושים, נאמנים לאלקים, ללא התייחסות למצפצפים ופוערים פה למיניהם.

יד. אי נמי זכר לאסתר שלא הגידה את עמה ומולדתה ו״התחפשה״ כגויה. שכאילו שמה מסוה על פניה, שלא יכירנה איש ולא יידע מהו מוצאה. והסתר זה גרם שלא היה אדם מרגיש בה שהיא יהודיה, ולכל אחד ואחד נדמתה לו כאילו היא מאומתו (מגילה ז.).

טו. ויש שכתבו שנוהגים כן בגלל העניים המתביישים לבקש צדקה בגלוי, וכאשר יתחפשו ולא יכירום יוכלו לבקש ולקבל צדקה. וכעין זה כתב בשו״ת משנה הלכות (ח״ג סי׳ ס) כתב, שפעם נהגו העניים לשלוח את ילדיהם הקטנים לאסוף עבורם צדקה בפורים, והילדים היו מתביישים לאסוף מעות מהורי חבריהם העשירים, ולכן התחפשו שלא יכירו אותם וכך עשו מלאכתם נאמנה.

טז. זכה לנס שנעשה בגינת הביתן, כאשר אחשורוש קם בחמתו ממשתה היין אל גינת הביתן (אסתר ח, ז), ובאו מלאכי השרת, התחפשו לאנשים והחלו לקצוץ את האילנות, והסבירו לאחשורוש שהדבר נעשה בפקודת המן.

יז. זכר למה שכתוב, ״ויקרע מרדכי את בגדיו

וילבש שק ואפר״ (אסתר ד, א). ששינה את בגדיו, ועל ידי כך עורר את אסתר לפעול למסור נפש להצלת ישראל, ואח״כ את כל ישראל. ומכח זה ניצלו כל ישראל.

יח. משום שמצינו שעמלק ששינה את מלבושיו ובא להילחם בישראל במדבר, כמו שאמרו רז״ל. וכן עשו העמלקים בימי יהושפט, ראה בדברי הימים (ב. כ, א) וברש״י שם.

יט. זכר לנס שנעשה למרדכי כמו שאמר המן, ״איש אשר המלך חפץ ביקרו יביאו לבוש מלכות״ (אסתר ו, ז). וציוה אחשורוש שכן יעשה ״ונתון הלבוש והסוס וכו׳״.

כ. ובספר מאור ושמש (פרשת משפטים) כתב, ובכל שנה ושנה בימי הפורים האלה, מתנוצץ אור החכמה ומופיע על כל העולמות יותר מיום השבת, ובשבת אנו מחליפים לבושינו, מפני שבשבת אנו יוצאין מעץ הדעת ונדבקין בעץ החיים, שאור החכמה מופיע בשבת, על כן פושטין לבושי חול שהן ׳כתנות עור׳ ולובשין בגדי שבת, שבשבת אנו דבוקים בעץ החיים ונעשה מ׳עור׳ אור. ובפורים שאור החכמה מופיע כל היום יותר מבשבת, על כן המנהג הוא להלביש בגדי נכרים, להראות שעל ידי לבושין אלו יוכל האדם להדבק בעץ החיים אם יתקן אותן הלבושין לעשות מ׳עור׳ אור. ועל כן תיקנו לשלוח מנות בפורים, לרמוז שצריכין להחזיק ידי לומדי תורה, כדי לגרום יחוד בסמכי קשוט כנ״ל, וכדי שלא יקטרג, יהבי ליה בטנא דסוטה. ולזה אמרו חז״ל (מגילה ז:) חייב איניש לבסומי בפוריא שיהיה לו חלק מה. ע״כ.

כא. ובשפת אמת (פרשת ויגש) כתב, לכולם נתן לאיש חליפות שמלות, ולבנימין נתן חמש חליפות וכו׳. כי הפנימיות לעולם אחד אבל המלבוש מתחלף כפי מדריגות האדם עולה ויורד, כמ״ש פושטת צורה ולובשת צורה. ובודאי התועלת שבא ע״י הגלות הוא תיקון המלבוש. לכן ביציאת מצרים כתיב כלי כסף וכלי זהב, ושמלות, דחביב מן הכל. ויוסף נתן להם זה הדרך איך יוכלו להתלבש בכל אלה לבושים שונים, כמו שהראה להם יוסף שלא הכירוהו אם כי הי׳ עומד בצדקו. וז״ש חז״ל שרמז לבנימין שיצא ממנו מרדכי שיצא מלפני המלך בה׳ לבושים וכו׳. כי בימי אסתר היה הסתרת פנים ביותר ומרדכי תיקן ה׳ מיני לבושים הנ״ל. ואפשר ע״ז הרמז מה שמחליפין המלבושים בפורים. כי מנהג ישראל תורה.

כב. יש מפרשים עוד משום שהתחפושות מוסיפים דיצה וחדוה, שמחה וגילה. ביום זה שאיננו כמו שאר ימים טובים בעצמותם, והשמחה בעצם החג, כמ״ש ושמחת בחגך, אלא בפורים עושים אמצעים רבים בשביל ריבוי השמחה וההודאה להשי״ת. ובספר חמדת ימים (פורים פרק ג) כתב: ומנהגם של ישראל תורה היא שנהגו להלבישם מחלצות, ולתת להם מעות פורים ומיני מתיקה. כי עיקר השמחה תלויה להם כי הם היו סיבת התשועה בתורתם ותעניתם ונאקתם. ולפיכך לא יעבור כל איש ישראל מלהביא לבניו ולבנותיו לשמוע מקרא מגילה.

וע״ע בשו״ת שיח יצחק (בסי׳ שמט) שכתב שאצל קצת מהספרדים לובשים בחנוכה פרצופים גם כן כמו בפורים ומתחפשים בהם. עכ״ד, וזה חידוש שאפי׳ בחנוכה היו מתחפשים, ולכאורה המטרה כדי לעורר שמחה.

ולפ״ז שמע מינה שגם אצל הספרדים נתפשט קצת מנהג התחפושות. ואולי יש לזה סיוע מדברי כנסת הגדולה הנ״ל שהביא באליה רבה. ובספר כתר שם טוב גאגין (ח״ב עמ׳ תקמה) כתב, שמנהג זה בא לנו בירושה מיוצאי איטליה לפני כחמש מאות שנה, והם ירשו אותו ממנהג הרומיים, ומאיטליא פשט בשאר ישראל. ובלונדון ואמשטרדם נשכח לגמרי. וצ״ע.

ומסופר על הרמ״א זצ״ל שהיה מתחפש בפורים בבגדי עני, והיה שואל בכל בית מים לרחוץ ידיו, לאמר כי עדיין לא התפלל ערבית, והיה עושה כן למען יזכרו בני הבית להתפלל ערבית ולא ישכחו מפני טרדתם בסעודת פורים.

ויש שהביאו רמז לזה מתהלים (פרק סד, ז) תמנו

חפש מחופש. חפש נוטריקון חג פורים שמח, מחופש רמז לתחפושות. "וקרב איש ולב עמוק" רמז לשתות יי"ש בקרבו. וכן ללמוד תורה בעיון עמוק לפני סעודת פורים.

יש שכתבו שבזמן הגמרא היה מנהג להתחפש בפורים לחמור וכו'

וראיתי דבר נאה שכתב בשו"ת נשמת חיים (סי' א אות ה), דהנה בגמ' (ר"ה כח:) איתא, היה עובר אחורי ביהכ"נ ושמע קול שופר או קול מגילה, אם כיון לבו יצא ואם לאו לא יצא, מאי לאו אם כיון לבו לצאת, וש"מ מצות צריכות כונה, ומשני לא, לשמו. והא שמעי, סבור חמור בעלמא הוא. ופי' הר"ח, אם כיוון לבו לשמוע ולהבחין אם הוא תקיעת בן אדם או צהלת סוס. וכבר הקשו שהוא תמוה, דהא ניחא בקול שופר שיש לטעות שהוא צהלת סוס, אבל בקול מגילה דלא שייך לטעות שהוא צהלת סוס, מאי איכא למימר, וא"כ תפשוט מינה דמצות צריכות כונה. וראה שם בטורי אבן שעמד בזה, וכן בפרי חדש או"ח (סי' תרצ סעי' יג).

ונראה, דבימי הש"ס היה כלי זו של הגרמפון עשויה כצורת חמור, והליצנים היו משתמשין בו, וזהו חמרא דאכפא דאמר ר' אבהו בפ' במה אשה (שבת סו:) ופירש רש"י שם, חמור הנישא בכתפים, והליצנים עושים אותו ובמקומינו נקרא ארדפיסא. וביותר היו עושין כן בפורים, כדי לבדח ולשמח את ההמון, והיה הדבר מצוי לשמוע מהחמור הזה גם קול מגילה, ועל זה אמרו שסבר קול חמור בעלמא הוא, ולא יצא ידי חובתו.

מנהג שריפת דמות המן

ובגמרא (סנהדרין סד:) איתא, רבא אומר כמשוורתא דפוריא. ופירש רש"י, קופץ ברגליו, כדרך שהתינוקות קופצין בימי הפורים, שהיתה חפירה בארץ, והאש בוער בו, והוא קופץ משפה לשפה. עכ"ל. ובערוך (ערך שוור) כתב, פי' "משוורתא", בית קפיצה. "פוריא", הם ימי הפורים. ומנהג בכל העולם כולו שבחורים עושין צורה כדמות המן ותולין אותה על גגותיהן ד' וה' ימים, ובימי הפורים עושין מדורה ומשליכין אותה צורה לתוכה, ועומדין סביבה ומזמרין, ויש להן טבעת תלויה בתוך האש שנתלין וקופצין מצד האש לצד האש, אותה טבעת נקראת "משוורתא" כלומר בית קפיצה וכו'. ע"ש. והובא בד"מ (סי' תרצ). וכ"ה בא"ר שם בשם הערוך (ערך שוור) שכן המנהג בבבל ועילם, שכל הבחורים עושין צורה כדמות המן קודם פורים, ותולין אותו על גגותיהן, ובימי הפורים עושין מדורה, ותולין הצורה לתוכה ועומדים סביבה ומזמרים, ויש להם טבעת תלוי בתוך האש ותולין בה הצורה, וקופצין מצד האש לצד האחר. והוא נקרא משוורתא דפורים בגמ' (סנהדרין סו:). [ומה שיש ששורפים את המן בל"ג בעומר, העירו שאינו ענין לל"ג בעומר].

ח' טעמים למה מכין כשמזכירים שם המן

טעם שמכין המן. [והכאת המן מרומזת בתורה, והיה אם בן הכות הרשע (דברים כה, ב), ס"ת, המן. "מחה אמחה" את זכר עמלק (שמות יז, יד). מחה אמחה" "גי' המן"]: **א.** יש לומר שעל ידי זה זוכרים את מעשה עמלק, ומעוררים את שנאתו בלבנו. **ב.** הרב מדרש אליהו (דח"ן סע"ד) כתב שהמנהג שבעת שמזכירים המן מכים ברגל בארץ, והוא לרמוז שמכה ומשפיל בעקבותיו להמן שהוא מהקליפה עבה שבעקבים, ועי"ז מגיע חולשא ותשות כח להקליפה. **ג.** יש לומר שזה רמז למה שעשה מרדכי, כמ"ש בגמ' (מגילה טז.) שבשעה שעלה מרדכי על הסוס, על גבו של המן, ובעט בו וכו'. וכך אנו בועטים ברגלינו על הקרקע בעת הזכרת שמו. **ד.** יש לומר שזה לעורר נקמת התך שהרגו המן על ידי בעיטה, וכמ"ש בספרי דאגדתא (מדרש אבא גוריון פרשה ד) "ויבא התך, כשראהו המן להתך נכנס ויוצא, בעטו והרגו". ע"כ.

ה. וי״מ שנוהגים כן, בכדי לצער את המן, משום שהמן לוקה בכל שנה ושנה בגיהנם בשעה שמכים אותו, ע׳ בכף החיים (סי׳ תרצ סק״ח) בשם רוח חיים. ו. וי״מ, כדי שישמעו עמים ירגזון בכל דור ודור, שלא יקומו על ישראל, לכן כותבים שם המן על הפטיש ומכים״ (מועד לכל חי סימן לא ס״ק צא).

ז. וראיתי מובא מספר מילי דאבות (או״ח ח״ג סימן יג) בשם החת״ס, דיעץ שאנחנו עושים קריאת המגילה למחות עמלק, וזה דבר תמוה, כי מעולם לא זכה עמלק לזכרון שמו כל כך פעמים רק ע״י קריאת המגילה, עד שאמרו ימי הפורים אפילו בימי המשיח לא יתבטלו, וא״כ לא נמחה שמו, אמנם אין זה זכרון כי הלא אי אפשר מבלעדי להזכירו למען נדע ענין ההוא, ולכן אנו מרעישים ומקשקשים לומר: אני איני רוצה לשמוע שם זה כלל אבל מה נעשה ההכרח הוא עלי, והכל הוא כדי להראות שאין אנו רוצים לשמוע שם זה״. ועוד מטעם שהדמיון עושה רושם גדול בכל דבר, כמו שכתוב בכמה מקראות שצוה ה׳ לעשות פעולה דומה לענין הנבואה, לירות בקשת נגד ארם לאמר: חץ תשועה לה׳ בארם, ולהשליך אבן בנהר לסימן: ככה תשקע בבל, ומאחר שמצוה למחות שם עמלק, לכן אנו עושים פועל דמיון בהכאתו, כי הכאה היא דמיון המלחמה לסימן מלחמת עמלק. ח. ויש מי שכתב כתב שהנהיגו כן כדי לזרזם את הקטנים לבא לבית הכנסת, שע״י שמכין את המן יהיה להם חשק לבוא, ויתפרסם הנס יותר. (תשוה״נ ח״ד סי׳ קעה).

ומ״מ מותר לבטל מנהג זה, ולהנהיג שלא יכו אלא אחרי קריאת כל המגילה כשאומרים ארור המן, ודלא כמ״ש בתשוה״נ שם, שאין לבטל שום מנהג בישראל כי בקודש יסודו. ולא ראה מ״ש כמה גדולי הדורות לבטל מנהג זה, וכמ״ש בשו״ת בן ימין (סי׳ א עד ד). וברוח חיים (ח״א סי׳ תרצ) שאם לא ישתוק בשעה שמכין המן הפסיד השומע, שאין לו מגילה, ואם ישתוק הוא הפסק דאסור לכתחילה להפסיק יותר מכדי נשימה באופן דהוא רחוק לשכר וקרוב להפסד. גם ביפ״ל שם האריך בגנות מנהג זה, וכתב דבשנת תרל״ה עשו מעשה באיזמיר לבטל מנהג זה מכל וכל. ואם ירצה להכות, די שידרוך ברגליו מעט על הארץ בלי שישמיע קול, וכמ״ש בשו״ת בן ימין (סי׳ ג) בת׳ הראש״ל. ובאר״ח שהובא בב״י (סי׳תרצ) הנוסח: כשמזכיר הקורא שם המן ובניו, מנקשין התינוקות באבנים או בלוחות עץ שבידם, וכתוב בהם שם המן ובניו וע״י הניקוש הם נמחקים. ובמ״ב שם כתב, ומקומות האלו נוהגין ג״כ שהחזן מרים קולו כשמזכיר המן ובניו, כדי שישמעו התינוקות וינקשו על הקרקע בעץ שבידיהם שכתוב שם המן, וע״י הניקוש נמחק שמו. ע״כ. וזה למחוק שמו ממש, לא הכאה בעלמא וכדו׳, שזה אינו מנהג קדום כ״כ.

שלא להכות כשאומרים המן על ידי קולות נפץ כמו נפצים וכדו׳

וכתב הגרח״פ בספר מועד לכל חי (בפתיחה), שהשימוש באבק שריפה נובע מאומות העולם, ואין נכון לאומה ישראלית בשום מקום ובשום זמן לעשות כך, והעושהו עובר על ׳לא תעשה כמעשיהם׳, וכתב שלכן אנו אומרים בתפילה ׳והשיאנו ה׳ אלוקינו את ברכת מועדיך לחיים בשמחה ובשלום׳, שבראשונה היו בי״ד מודיעים לבני הגולה מתי קבעו ראש חודש על ידי הרמת משואות, והיו מאירים את כל הגולה כמדורת אש, אבל לא היו מודיעים על ידי קנה שריפה וכדומה, שהם כלי מות וכלי זיין המוכנים לפורענות, כי מועדי ה׳ ניתנו לחיים ולא למות, וזה שאומרים בתפילה, ׳והשיאנו [מלשון משואות] ה׳ אלוקינו את ברכת מועדיך לחיים בשמחה ובשלום׳, ולכן אומרים ׳לחיים׳, שהיו מאירים את כל הגולה במדורת אש, ולא היו עושים זאת בקנה שריפה דבר המוכן לפורענות, והיינו דדייק לחיים ולא למוות. ובזה הוא לשמחה ולשלום, כי קנה שריפה שהם כלי מוות, אלו הם מביאים דאגה וצערא דגופא,

ואפילו לא יהיה בתוכו דבר הממית, עם כל זה בקול הברה לבד, כשהוא שולחו בפתע פתאום מביא רעדה וחלחלה על האדם ומתפחד. ובודאי אינו נכון לאומה ישראלית בשום מקום ובשום זמן. ואפילו בפורים ובחתונות להשתמש בכלי מות כאלו, לא מיניה ולא מקצתיה, ואיכא בזה משום 'לא תעשה כמעשיהם', ולכן לא נכון לעם בני ישראל להתנהג כמוהם, ולא מבעיא להשתמש בקנה שריפה, אלא אפילו מה שמשימים בתוך ניירות כרוכים וקשורים מעפר שריפה, אינו נכון לאומה ישראלית לעשות, ואפילו בפורים, וכבר יש בעירנו איזמיר יע"א, הסכמה מרבותינו הקדושים שאין להטיל בפורים שום דבר הבא מחמת עפר שריפה, וגם המנהג להכריז בשבת זכור להזהיר על כך, ואפילו בפורים דאיכא שמחה רבה, כי לכאורה בדברים קטנים וקלים כאלו לית בהו סכנת מוות, מכל מקום לא ייבצר מצער ונזק, וכן אירע בעירנו איזמיר, שהיתה שריפה גדולה ונשרפו כל בתי העיר, מחמת שבחתונת גוי אחד מאילי הארץ הטילו מאלו הניירות הכרוכים וקשורים מעפר שריפה, עכ"ד.

וראה עוד בספרו מל"ח (סימן לא אות מא) שכתב, מה שנהגו לומר השכבה להמן בפורים, הנה הרב אורה ושמחה געגר בזה לאסור איסר, ואני בעוניי בספרי הקטן רוח חיים סימן תרצו, למדתי זכות על מנהג זה.

ובליקוטי מאמרים לר' צדוק הכהן (עמוד צג) כתב, שמנהג ישראל תורה לעשות כל מיני שחוק בפורים.

ובספרו צדקת הצדיק (אות רס) כתב, שמנהג ישראל לעשות בו מיני שחוק וליצנות מהמן, שהיה הוא לשחוק תחת שחוק הכסיל שהיה לו לפי שעה מישראל. עש"ב.

טעמים למה שיש נוהגים לאכול אזני המן

והטעם שיש נוהגים לאכול אזני המן, שמעתי לבאר בדרך הלצה, א. לפי מה שאמרו בתרגום שני (אסתר פרק ז): ויען מרדכי ויאמר להמן, בא עמי המן השונא האויב הרע אשר לי, וצורר היהודים, ונתלה אותך על העץ וכו', ויען המן וכו', ויואל המן לצעוק ולבכות, ולא הטה מרדכי את אזנו אליו. ע"כ. ורמז לזה שלא הטה "אזנו" אליו נהגו לאכול אזני המן.

ב. וע"ע בחמדת ימים (פורים פרק ד) שהביא ד' רז"ל, שכאשר צוה אחשוורוש להמן לקחת את מרדכי על הסוס וכו', הלך המן וקומתו כפופה, "אזניו נעזבו", עיניו חשכו, פיו עקומה, ולבו מטומטם, ומעיו מתחתכים, ומתניו מלאו חלחלה, וארכבותיו דא לדא נקשן וכו'.

ג. והראוני שבספרי המנהגים הביאו שנוהגים לאכול בפורים מיני כיסנים אפויים בצורת משולש הקרויים "אזני המן". והטעם שנקראים בשם "אזני המן", לפמ"ש במדרש הנז' שהמן בבואו לגנזי המלך להוציא את מלבושי המלך ומרכבתו כדי להלביש ולהוליך את מרדכי, נכנס לגנזי המלך כשהוא כפוף קומה אבל וחפוי ראש ו"אזניו מקוטפות".

ד. ובטעמי המנהגים (ערך פורים אות ג) כתב בשם מטעמים שהטעם, לרמוז לדברי המדרש, "שכיון שראה המן שלושה אבות, מיד תש כוחו, ונאמר (תהלים עה, יא) וכל קרני רשעים אגדע, זה המן. תרוממנה קרנות צדיק, זה מרדכי. ולאזני המן יש שלוש קרנות.

ה. ובאוצר מנהגי ישראל כתב טעם נוסף, כי שמם של אזני המן מסמל את תשישותו של המן, שכן בלע"ז הם קרויים בשם "המן טאש", כלומר תש כוחו של המן. [ויש שהעירו שבגרמניה היו קורים לכיסנים ממולאים בפרג "מהן טאשאן". וכיון שאותיות "מהן" הן "המן", שובש שמם של כיסני הפרג ל"המן טאשאן", והיו נאכלים בפורים].

ו. ויש אומרים שיש בזה רמז, כשם שהמילוי שלהם מוסתר, כך הנס של פורים היה כולו מוסתר בתוך הטבע. [מובא בשם ספר מנחה וקדושה ח"ב סי' קכ].

ז. עוד אפשר משום שהמן נפל מחמת אזנו, וכמו שכתב רבינו בחיי (ר"פ קורח): שני עשירים גדולים היו בעולם, אחד בישראל ואחד באומות, קרח בישראל המן באומות העולם, שניהם שמעו

לנשותיהם ונפלו, המן שמע לעצת אשתו ונפל וכו', ע"ש.

עוד מנהגים שנהגו במאכלי פורים

עוד כתב בספר מטעמים (דף כו) שבפורים, בערב יוהכ"פ ובהושע"ר, יש נוהגים לאכול כיסנים ממולאים בבשר הקרויים קרעפלאך, והטעם לפי שביום טוב מצוה לאכול בשר, וימים אלו הם כימים טובים מכוסים, שכן הם מותרים בעשיית מלאכה, לכן מכסים את הבשר. ומה שבפורים אין עושים מלאכה הוא משום מנהג שלא לעשות בו, ולכן אמרו שהעושה בו מלאכה אינו רואה סימן ברכה מאותה המלאכה לעולם. אבל אינו כיו"ט.

ובכל בו (סימן מה) כתב בשם רבינו אשר, שיש שנהגו שלא לאכול בשר בליל פורים, וביוסף אומץ (סימן תתרצט) ביאר, שהוא כדי שלא יטעו ויחשבו שזוהי סעודת פורים, והרי סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו" (מגילה ז:). וראה בב"י (סי' תרצה).

ויש להעיר בזה, ממה שהביא כיו"ב הב"י (או"ח סי' תעא) בשם רבינו ירוחם (נ"ה ח"ד מד:) שיש נהגו שלא לאכול חזרת קודם פסח, וכן היה נוהג הרשב"א, ולא שהיה אסור אלא שלא לשנות מנהג הקדמונים, עכ"ל. ומרן העיר ע"ז: ואין טעם למנהג ההוא, ואנו לא נהגנו כן. ע"כ.

והרמ"א בדרכי משה שם (אות ה) כתב, ואני ראיתי רבים שחוששים למנהג זה שלא לאכול חזרת ביום טוב ראשון של פסח מהאי טעמא. ויש נוהגים שלא לאכול אפילו פירות שעושין מהם חרוסת וזהו שיבוש [המנהג האחרון לגבי חרוסת], כי אין החרוסת באה לאכילה שנאמר שנצרך לאכלה לתיאבון. (ובהג"ה שם העיר שהב"י בסי' תעג הביא מ"ש בהגמ"י בשם ספר התרומה שאסור לעשות טיבול ראשון בחרוסת, דעיקר מצוה הוא בטיבול שני למרור, וקודם המצוה אין למלא כריסו מחרוסת, אלא יאכל לתיאבון כמו מצה. ומשמע דחרוסת נמי צריך לאכלו לתיאבון). ומהר"י ווייל (סי' קצג) כתב בשם ספר הפרנס, דאין לפרר המצות על הרי"ב אייזי"ן קודם פסח, וכן אין לשבור מצות קודם פסח, ונראה לי טעמא דחיישינן כשעוסק בהן פן יבוא לאכלן. ע"כ.

והרמ"א בהגה שם (סעיף ב) הביא מנהג זה שכתב רבינו ירוחם. [וגם השל"ה (מסכת פסחים פרק נר מצוה אות נח) כתב שכן הוא מנהג אנשי מעשה. וע"ע בשו"ת רב פעלים (ח"ג או"ח סי' כז) ובשם הרב בית דוד]. והוסיף הרמ"א בשם הכל־בו, שכמו כן נוהגין קצת למעט באכילת מצה ביום ראשון, מהאי טעמא. [ואח"כ הביא שיש מחמירין עוד שלא לאכול פירות, כדי לאכול החרוסת לתיאבון, ויש מחמירין שלא לפרר או לשבור המצות בערב פסח, שלא לבא לאכול מהם ואין לחוש לשני מנהגים אלו].

אתה הראת לדעת שדעת מרן הבית יוסף שאין לחוש למנהגים כיוצא באלו.

וביפה ללב (ח"ב) כתב שבליל פורים וביום פורים אחר תפילת שחרית, יש שנוהגים לאכול מאכלי חלב, ומשום שבפורים היתה קבלת התורה מרצון, כמו שאמרו רז"ל הדור קיבלוה בימי אחשורוש, ולכן אוכלים מאכלי חלב, שכן התורה נמשלה לחלב, כמו שנאמר דבש וחלב תחת לשונך.

עוד כתב בספר מטעמים שם (ערב פורים אות ב) שיש נוהגים לאכול שומשומין בפורים, והטעם, משום שנקראים בלע"ז "מהן", שזה אותיות המן. אך אפשר לבאר עוד מטעם ששומשמין הם כמו זרעונים.

ובארחות חיים (ח"א דין סעודת פורים סימן לה) כתב שנהגו לאכול בליל פורים אחר התענית זרעונים, זכר לזרעונים שהיו אוכלים בבית המלך, דכתיב (דניאל א יב) ויתנו לנו מן הזרועים (מגילה יג.). והיינו שדניאל וחביריו כשהיו בחצר מלך בבל, ונזהרו ממאכלות אסורות, לא אכלו אלא זרעונים. וכן עשתה אסתר בבית המלך, כמו שנאמר במגילת אסתר (ב, ט): "וישנה את נערותיה לטוב", ואמרו חז"ל (מגילה יג, א): ר' יוחנן אמר, שהאכילה זרעונים. ובלבוש (תרצה ס"ב) כתב, יש לאכול זרעונים בפורים, זכר לזרעונים שאכלו דניאל וחבריו בבבל, שגם המגילה היה גם כן ע"י דניאל שהוא התך (מגילה טו.). וע"ע בערוה"ש שם (ס"ט).

והגרח"פ בספר רוח חיים (סימן תרצה) ובספרו מועד לכל חי (סימן לא סעיף מד). כתב שיש נוהגים לאכול ביצים בפורים, מטעם שהמן רצה לקעקע ביצתן של ישראל.

אם כל מה שעושים בפרסום הנס - מקיימים בזה מצוה דאורייתא או דרבנן

ויש מי שחקר אם כל מה שעושים בפורים יש בו קיום מצוה של פרסומי ניסא, כמו מה שאוכלים אוזני המן, ומרעישים ברעשנים, ובקפצונים. ותולים שלטים: "משנכנס אדר מרבים בשמחה", והתחפושות, וכל כיו"ב. שיתכן לומר שכל עסק ועסק שמתעסקין בזה, יש בו קיום מצוות רבות של פרסומי ניסא, ואפילו כמה שבועות קודם פורים, כל שניכר הדבר שעושה כן מחמת הפורים, שהרי בכל זה יש פרסום הנס.

ונודע מה שכתב החת"ס (מגילה ו: שבת כב. חיו"ד ס"ס רלג. וכ"ה בקצרה שם בחאו"ח סי' רח) שעיקר פורים וחנוכה מדאו', אלא דסגי בשום זכר לנס, ואנשי כנסת הגדולה תיקנו לקרות מגילה ושמחה. וכן בחנוכה תיקנו החשמונאים נרות, אבל מן התורה מחוייב לעשות איזה זכר לנס. וכל ימים טובים הקבועים על ניסים דאורייתא נינהו. ע"ש.

ואמנם הנצי"ב בהעמק שאלה (ר"ס כו) האריך לדחות דברי החת"ס הנ"ל, והעלה שעיקר חנוכה בזה"ז דרבנן, ורק באותה שנה שאירע הנס ואיכא ק"ו הוי מה"ת, אבל לדורות אינו אלא מדרבנן. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת בית לוי (חאו"ח ס"ס ד). ובשאגת אריה (סי' מט). ובשו"ת ערוגת הבושם (או"ח סימן קפא). ובשו"ת יביע אומר חלק ו' (חאו"ח סימן מה). ובשו"ת שבט הלוי (ח"ג סי' פט) שיישב קו' הנצי"ב.

וראה בגמרא (תענית כח:) שמבואר לכאורה שהלל בחנוכה דאו' הוא. וע"ע בגמ' (ערכין י:). [וכ"כ במשמרות כהונה שם, דשמונת ימי חנוכה דאורייתא נינהו, דמדאו' מחוייב לומר הלל על הנס. ע"כ].

וכ"ה בשו"ת מעשה ניסים (סימן א) לרבינו דניאל הבבלי, שבכל יום אשר הראה ה' בו לישראל נצחונו וישועתו, כולם מחוייבים מן התורה בקריאתו, כמו כל הימים הנזכרים במגילת תענית. אולם בשו"ת התשב"ץ (ח"ב סי' קפב) כתב דלאו דוקא הוא, שהרי אפי' חנוכה עצמה דרבנן היא וכ"ש הלל דידה. אלא דעיקר תקנה קרי דאוריי' אפי' דרבנן. ע"כ. וכן רבינו אברהם בן הרמב"ם שם כתב להשיג ע"ד רבינו דניאל הבבלי, והעלה שהוא דרבנן. וראה באריכות בשו"ת יבי"א הנ"ל.

וא"כ לכאו' לדעת החת"ס, כיון שמה"ת אין קצבה לדבר, אפשר שכל מה שמוסיף ועושה יש בו קיום מצוה דאורייתא, ובכל פרט ופרט. ואולי גם לדעת החולקים, עכ"פ שייך לדון שיהיה כאן קיום מצוה מדרבנן של פרסומי ניסא. וגם יתכן שהרי סו"ס יש כאן פרסומי ניסא, ובודאי יש בכך מעלה טובה, וסרך מצוה.

ובספר דברי ירמיהו (לעוו) על הרמב"ם (הל' תפילין ומזוזה פרק ד ה"ח) כתב, דפרסומי ניסא מעלתו גדולה, דאע"ג דנר חנוכה מדרבנן, מ"מ בקיומה קיים מצוה דאו' בפירסום ניסא דהוי מצוה דאו'. וע"ע בשו"ת באר דוד (סי' יח) דנר חנוכה עדיף משאר מצוות שצריך לחזר על הפתחים, משום שיש בו קיום מצוה דאורייתא של ונקדשתי, כיון שהוא משריש אמונת ה' ברבים, ותיקנו חכמים לקיים בפירסום, זולת המצוה דרבנן מקיים מצוה דאורייתא.

מנהג שיש בו שמץ של איסור אין להתחשב בו

ואמנם כל הנ"ל איירי במנהגים שונים שאין בהם שום חשש של איסור, שבודאי שאין לזלזל במנהגי ישראל. אולם מנהגים שיש בהם שמץ של איסור, אין מתחשבין בהם במנהג, וכמו שביארנו לעיל עמוד קסב. ושכן כתבו הרא"ה והריטב"א והנמוקי יוסף (פסחים נא), והריב"ש (סי' קסב), והרשב"ש (סימן תיט), והתשב"ץ (חלק ב' סימן נ), ועוד רבים מרבותינו

ב. היוצא בשיירא או מפליג באניה בלב ים, ואינו מוצא מגילה כשרה להוליך עמו כדי שיוכל לקרותה בזמנה כראוי, יכול לקרות המגילה בי״ג או בי״ב או בי״א, בלא ברכה. ואם א״י להמתין עד ימים הללו, י״א שקורא אפי׳ מתחלת החדש, אך לא יברך ברכות המגילה. אבל סעודת פורים ומשלוח מנות ומתנות לאביונים אינם נוהגים אלא בזמנם. ב)

הראשונים, וע״ע בספר עין יצחק כרך ג׳ (כללי המנהגים), ובשבת כרך ב׳ (קונטרס אחרון סי׳ ב).

וכבר השיב ר״ת (בשו״ת בעלי התוספות סי׳ יא) לה״ר יוסף מאורלינ״ש על מנהג שרצה לקיימו ושאין להוציא לעז על הראשונים ולבטל המנהג, ״שזהו בורות ושטות, ולא ממך יצא רק מן הראשונים ששיבשו את מלכותינו, וראה שבאשכנז ובארץ הגר לא נשתבשו בכך, ומה שדחית ראיותי מאייא מרי, תורה שלמה משיחה בטילה. גם כתבת שאין לשנות המנהג מפני הלעז. מנהג זה גהנם למפרע. שאם שוטים נהגו חכמים לא נהגו. ואפילו מנהג הגון אינו עוקר הלכה, אא״כ רופפת. ובזה טעית טעות גדולה, ואל תוסיף לדמות דמיונות כאלה״. ע״כ.

והיעב״ץ בספר מגדל עוז (בית מדות עליית דרך ארץ פרק ח) כתב בזה״ל, השמר לך ושמור נפשך מאד פן תנקש אחרי מנהגי עם הארץ, ואל תישא למנהגי עם הארץ אשר השחיתו דרכם ומעלליהם ועשו מהם מנהג, שכבר קדמוך חכמים ואמרו לא ילפינן מקלקלתא, ומנהג בטעות אינו מנהג, אפי׳ הוקבע לחסידות ופרישות. גם נמצא לפעמים מנהג הפוך, גיהנם שמו נקרא, אע״פ שמנהג אבותיהם בידיהם, והמון העם כמה פעמים מוסרים נפשם על מנהגים משובשים כאילו נמסרו להם מסיני, וכמה גופי תורה משליכים אחרי גוום, כמעט בעשרת הדברות מזלזלין ודשים אותם בעקב בושתם, ועוקרים הרים על אמירת איזה פיוט.

ולפעמים נמשך ונשתלשל מנהג של הבל שלא בכוונה ולא ברצון, רק תחלתו באונס, וע״פ דוחק השעה, ובימים הבאים הכל נשכח אצל ההמון ונעשה אצלם חוק ולא יעבור כהלכה קבועה. ויש שמחזיקים לפעמים במנהגים הנראים כחוכא ואטלולא, ולא נתייסדו על פי ותיקין כל עיקר, ועושין מטפל עיקר, ובעיקר וגופי תורה נוהגים מנהג הפקר. וכשרואין מי שגוער בהם, אומרים כך נהגו כבר רועינו מנהלינו המדקדקים שלא לשנות מנהג קל, ואפי׳ לעבור על ד״ת מנהגן של ישראל תורה, ותורת אבותינו אל תטוש.

ועכ״פ צריך ליזהר מאד שלא תכשל במנהגים רעים לה׳, וביחוד להסיר תפארת פאה נכרית, ובגד הנעשה רחב (לא מוצק תחתיה) כאוצר, ולמעלה נצב כצר, ובגד בוגדים בגדי נשים קצרי יד ורחבי צואר, העשויים כפי תיקון מוד״ע חדשה, קרן חזות קשה, שהם שני סרסורי עבירה, שושביני השטן. לכן הרחיבה שאול נפשה, ופערה פיה ובלעה מהן כתות יולדות ילדות טרם בוא עתן, מאז נתחדש המנהג הרע הלז בארץ הלזו, רבתה מהומתן, הפלא ה׳ מכתן, הפשיטן כותנתן, ובגדי רקמתן, אוי מאולתן, מי ינוד להן בצרתן, מי יפנה לצעקתן, מי יסור לשאול שלומן וטובתן, האזינה בנות בוטחות בהשג מילוי תאותן, ואינן זוכרות אחריתן, אל בנותי מר לי מאד מכם, על שרים סופדים, על שדי חמד קון ושמיר תעלה, וספח קדקדן מבעד לצמתן, ווי להאי שופרא דבלי בארעא, גלייה לדרעא ומהדרא כרעא לאחורי תרעא, ידעי בהאי צערא נשי דשכנציב אמרן ווי לאזלא ווי לחבילה, הא מאנא דלא שוי חבולה עדיה בצד אסתן. שובנה בנותי ותעטו מעטה תהלה, תשובנה לקדמתן, ותעדו עדי קש״ב נזם וחלי כתם עטרה אמתית, שמעי בת נדיב ושכחי עמך ובית אביך אמורי ואמך חתית, ואל תצאי לראות בבנות הארץ אדומיות צדניות חתיות, לראות בך התפתית, ויתאו המלך יפיך, עוד תעדי תופיך ויצאת במחול משחקים על הגתית. [וראה באורך בענין פאה נכרית בילקוט יוסף שבת כרך א׳ חלק שלישי, מהדורת תשע״ב, סימן רע״א, ושם הוספות רבות על המבואר ביביע אומר חלק ה׳ בדין זה].

היוצא בשיירא או מפליג באניה, ואינו מוצא מגילה להוליך עמו כדי שיוכל לקרותה בזמנה

ב) בירושלמי (ריש מגילה) אמרו: כל החודש כשר לקריאת המגילה שנא' והחודש אשר נהפך להם מיגון לשמחה, ובלבד עד חמשה עשר. וז"ל הראבי"ה (מגילה סי' תקנח), ויש מרבותי שאמרו אם אין בידם מגילה, מוטב שיקראו ויקדימו ממה שלא יקראו כלל. וכן נראה בעיני, דגרסי' בירושלמי כל החודש כשר עד ט"ו וכו', כל החודש כשר לקרות המגילה בשביל הולכי דרכים שאין בידם מגילה. וראיה ממ"ש המפרש והיוצא בשיירא תוך ל' זקוק לבער. ע"כ. ובשבה"ל (סי' קצה) כתב, וכתב אחי ר' בנימין נר"ו שבן י"ד שבא בדרך ולא היתה עמו מגילה ונזדמנה לו בידו בט"ו, קורא בט"ו בברכה. ורבי יעקב מגוירצבורק הביא ראיה לדבריו מירושלמי דכל החודש כשר וכו'. ע"כ. והו"ד במרדכי (מגילה סי' תשעד).

וכן הביא באו"ז ח"ב (סי' תלח), אומר מורי רבינו אב"י העזרי, דאפי' קודם י"א יכול לקרות, מי שלא יהיה לו מגילה בי"ד, דמתחילת החודש עד ט"ו בו יכול לקרות את המגילה מי שלא יהיה לו מגילה בי"ד, וראיה לדבר ממ"ש המפרש בים תוך ל' יום זקוק לבער, הרי דאע"ג דלית ביה משום בל יראה, מקדימין זמן בדיקה וחייב לבדוק, וכ"ש הכא, דהואיל ויודע שלא יהיה לו מגילה בי"ד, שמקדימין קריאתה אפי' מתחילת החודש, וחייב לקרותה קודם שיצא לדרך אפילו מתחילת החודש. ע"כ. והובי"ד בהגהות אשירי (פ"א סי' א). והר"ן (מגילה ג.) הביא מ"ש בעל המאור שם בשם הברייתא, דהמפרש לים והיוצא לדרך קורין בי"ג. וכתב הר"ן דנראה דה"ה לי"א וי"ב, וכדאי הוא ר"ע סתימתאה (מגילה ב.), לסמוך עליו בשעה"ד כגון מפרש לים ויוצא בשיירא, שמאחר שהתירו לו בי"ג ה"ה לי"ב וי"א. ובירושלמי (פ"א ה"ג) גרסינן דכל שאמרו ידחה ממקומו ובלבד בעשרה. ובירושלמי (פ"ב ה"ג) גרסינן, מפרשי ימים והולכי מדברות קורין כדרכן בי"ד, ובריייתא פליגא עליה במשמעה, אי נמי דמיירי בדלא אפשר ליה. ע"כ. וכ"כ בארחות חיים (הל' מגילה אות כג) בשם הרא"ה, דבי"א וי"ב וי"ג יכול לקרותה.

והרוקח (סי' רלו) כתב, ההולך בספינה או במדבר אם יכול למצוא מגילה יקח עמו, ואם לאו יקרא בי"א בי"ב בי"ג, שהכפרים קורין ולא יברך לפניה ולאחריה. [וע"ע במחזור ויטרי (סדר פורים סי' רמג) שכתב, היוצא לדרך ואינו יכול ליקח עמו מגילה כדי שיקרא אותה בזמנה, יקרא אותה בי"א או בי"ב או בי"ג, שאם בשביל שיספיקו מים ומזון לאחיהם שבכרכים הקילו על בני הכפרים לקרוא בי"א, י"ב וי"ג כ"ש בשאינו יכול ואי אפשר לו, שמשימין אותו כבני כפרים מק"ו, עכ"ל. וכ"ה בס' פרדס הגדול לרש"י (סי' רד). ובהלכות קצובות (הלכות פורים) איתא: וצריך לקרוא מגילה בי' בין בזמנה ובין שלא בזמנה, מהו בזמנה ושלא בזמנה, הרוצה לצאת בדרך מותר לקרוא את המגילה בי"א יום לאדר השני, אם יש ציבור, ובזמן שאין ציבור, בי"א ובי"ב ובי"ג ובי"ד. והבא מדרך לאחר הפורים ולא קראה, קורא אותה עד ט"ו ימים ויוצא בה י"ח, וזהו שלא בזמנה. ואם הולך בשיירא או הוא בכפר, יכול לקרותה יחידי "בין בספר" בין במגילה, ויוצא י"ח, אבל בציבור לא יצא יד"ח אלא במגילה של קלף שהוא מן גוויל, ובלבד שתהא תפורה בגידים בכל יריעה ויריעה בג' מקומות שיהו משולשים מ"מ אבל תפורה בפשתן או במשי או בכל ד"א פסולה. ואם במגילה כתובה בין הכתובים והקונטרס סתור בין בתוך הכתובים מותר לקרות בה בציבור וביחיד. ע"כ].

אולם מרן הב"י (ס"ס תרפח) כתב על זה, ונ"ל דההיא דירושלמי דכל החדש כשר לקריאת מגילה, לא ס"ל לתלמודא דידן, מדלא מייתי לה. ומ"מ בשעת הדחק שאי אפשר בענין אחר כלל, כדאי הוא הירושלמי לסמוך עליו. ומיהו כל שקרא שלא בזמנה, אם נזדמנה לו מגילה בזמנה חוזר וקורא כדין בן כפר שהקדים ליום הכניסה, שאם היה בעיר בי"ד חוזר וקורא עמהם. ע"כ. וכ"פ מרן בש"ע שם (ס"ס תרפח), שיקראנה בלי

ברכה. [ויקראנה בלילה וביום].

ובספר לקט יושר (ח"א או"ח עמוד קנו) כתב, שבני הישוב שאין להם מגילה, אינם יוצאים בחומשים שלנו אפילו בשעת הדחק. וטוב לבני הישוב שאין להם מגילה כשרה לקרות ביום י"ג או ביום י"א או בי"ב בעשרה בלא ברכה. כי אבי העזרי כתב, קוראים מר"ח ואם רצה לקרות בי"ד מתוך החומש בלא ברכה הרשות בידו, לזכר בעלמא, דמ"ש הם מיורדי הים, אבל מ"מ איני יכול להזהיר על זה בתוקף. ולשנה אחרת דרש, דמותר לקרות מר"ח לבני הישוב. ומצאתי כתוב בגליון וז"ל, ואם יודע שלא יהי' לו מגילה ביום י"ד, חייב לקרותה קודם שיצא אפי' בתחלת החדש, א"ז. עכ"ל.

ובמנהגי מהר"ש (סי' קפא) כתב, שתמוה לו מאד מאין ההיתר לקרות המגילה בי"ג אדר ליולדת ולחולה, דדוקא כפרים מקדי' ולא עיירות. ותירץ, והיה נ"ל דהוי כיוצא לדרך שקורין אפי' מתחילת החודש. ואמר מהר"ש, דהיכא דאפשר לקרות בלילה, אין לקרות כלל ביום, וממ"נ, אם הוא חולה שיש בו סכנה, אז יכול לאכול, ומאי איכפ"ל אם ימתין בקריאתו עד אחר שקראו הציבור. ואי הוי חולה שאב"ס ואיכא בכה"ג שיכול להתענות, א"כ נמי אין לו נפקותא כ"כ בהקדמה, לכן טוב לאחרה. ע"כ.

והנה בטור (אורח חיים סימן תרפח) כתב, שדרו ממתיבתא, היכא דנפיק בשיירה או נפיק בספינתא קורא בי"ד וכו', ואם אינו יכול לעשות קורא אותה בי"א בי"ב בי"ג וכו', ומברך לפניה ולאחריה כשקורא אותה וכו', וקורין אותה בלילה וחוזרין ביום. והק' בב"י, שהטור כבר הביא ד"ז שקורא ביום ובלילה, לעיל בר"ס תרפ"ז.

ובשו"ת שיח יצחק (סי' שסו) תירץ, דכוונת הטור בזה לבאר דין המפרש והיוצא בשיירא שקורין בי"א או מתחלת החודש, שמחוייבים לקרות המגילה גם בלילה כמו אותן שקורין ביום פורים. והוא כשי' הר"ן (מגילה ב.) שבני הכפרים קראוה בלילה של יום הכניסה ביחידות בביתם, ולמחר דהיינו ביום הכניסה עצמה בעיר בעשרה.

והמג"א (תלו סק"א) כתב, דהמפרש ויוצא בשיירא צריך לבדוק בלילה שלפני יציאתו לאור הנר. ומבוא' דכל דיני הבדיקה יש לו. ע"כ.

גם במשנ"ב (סק"כ) כתב, דהר"ן נסתפק לענין בני הכפרים שמקדימין לקרותה, אם מחוייב לקרותה גם בלילה או די בקריאה דיום, ופשוט דה"ה לענינינו. ומדברי הטור משמע קצת דצריך לקרות גם בלילה. ע"כ. וכוונתו לדיוקו של השיח יצחק הנז'.

ואמנם בשו"ת התעוררות תשובה (ח"א סי' קעז ד"ה ויש) כתב, דיל"ע בהולך בספינה או בשיירא ומקדימין לקרוא המגילה קודם י"ד, אם צריכין לקרות גם בלילה, ואין לדמות לבני הכפרים שמקדימין דלד' הר"ן לא היו קורין אלא ביום, די"ל דלהם פטרו רבנן מקריאה דלילה משום שלא היו יכולים לקרות, שלא היו בקיאין בקריאתה, משא"כ שאר בני אדם המקדימין כגון הולך בספינה הבקיאים לקרותה, צריכים לקרות גם בלילה. ע"כ. אולם ראה מה שהשיב ע"ז בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סימן קכט). והעלה דהיוצא לדרך קודם י"ד באדר, יקרא בליל יום היציאה ויומו, אך אם קריאה דלילה קשורה בטורח רב, אפשר דדי בקריאה דיום לבד.

וע"ש שחקר היאך הדין במי שאינו יודע לקרוא את המגילה בעצמו, ובליל י"ד יכול לשמוע מקרא מגילה בעירו, אמנם בלילה הוא מוכרח לאיזו סיבה לעזוב מקומו כדי להימצא בבוקר של יום י"ד במקום ששם אין דרים יהודים, ולא יוכל לשמוע מק"מ בי"ד ביום, אם מוטלת עליו חובה לשמוע קריאת המגילה ביום י"ג ביום, כדין המפרש בים, דקיי"ל בש"ע שיקראנה בי"ג או בי"ב, או"ד לא הצריכו לקרות בי"ג או בי"ב או בי"א רק במפרש בים או יוצא בשיירא קודם י"ד באופן שלא יוכל לשמוע מק"מ בי"ד כלל, משא"כ בנ"ד שעכ"פ ישמע קריאתה כדין בליל י"ד דשוב א"צ לקראה בי"ג. והעלה שהעומד לצאת לדרך ליל י"ד אחר מק"מ, צריך לקרותה גם בי"ג ביום.

ומי שאין לו אלא תפילין פסולים, אם יש לו להניחם בלא ברכה כדי שלא תשתכח תורת

ג. מנהג חסידים ואנשי מעשה (הבריאים) להתענות ביום שבעה באדר שהוא יום פטירת משה רבינו. ונוהגים לעשות לימוד בליל שבעה באדר, ומנהג יפה הוא. אך תלמידי חכמים לא יתענו בז׳ אדר, אם על ידי כך ימעיטו בלימוד התורה. ג)

ד. כשהשנה מעוברת יש נוהגים להתענות ביום ז׳ באדר א׳, ויש נוהגים להתענות ביום ז׳ באדר ב׳. והמנהג האחרון יותר נכון להתענות באדר ב׳. וכן יש לעשות הלימוד בליל ז׳ באדר ב׳. וטוב לעשות הלימוד גם בז׳ באדר א׳, וגם בז׳ באדר ב׳. ד)

תפילין, כתב בשו״ת שבט הלוי ח״ט (סי׳ ה) דלא יניחם, ולא אמרי׳ דתשתכח תורת תפילין, כיון דהיא מצוה תדירית, ואיכא למיחש דנפיק מיניה חורבא. ושם (ח״י סי׳ לב) כתב, דלא דמי לדברי הרוקח לגבי מגילה, שאם אין לו מגילה כשרה יקרא בפסולה כדי שלא תשתכח תורת קריאת מגילה, דנראה דהתם הוא ענין אחר, היות גם אם המגילה פסולה, איכא עכ״פ קריאה של פרסומי ניסא, אלא דיש עוד גדר של מגילה כשרה, א״כ בודאי יש מקום לענין שלא תשתכח כעין המבואר באו״ח (סי׳ קמג) לענין קריאה״ת אפי׳ בחומשים, בכדי שלא תשתכח תורת קריאה, וע״ש במשנ״ב (סק״ט), והוא פשוט. ע״כ.

ומה שכתבנו גבי סעודת פורים, הוא על פי המבואר בגמ׳ (מגילה ד:) ובירושלמי שם. ואע״פ שמתנות לאביונים תלויות במקרא מגילה, שעיניהן של עניים נשואות למקרא מגילה, כמו שאמרו בגמ׳ (מגילה שם), ה״מ לגבי בני הכפרים שרבים הם, וישנה אפשרות לעניים ללכת אליהם לגבות המתנות, משא״כ לגבי יחיד המפרש בשיירא או מפליג לים. ושלא כמ״ש המשנ״ב (סי׳ תרפח סק״כ) להשוות בני כפרים למפרשי הים בזה. ובמקור דבריו ציין ליד אפרים, ושם מבואר שמחלק כאמור. וע״ע להרז״ה בעל המאור, והראב״ד בהשגותיו עליו ריש מגילה.

מנהג אנשי מעשה להתענות ביום שבעה באדר שהוא יום פטירת משה רבינו

ג) ש״ע (ס״ס תקפ). והוא ע״פ הגמ׳ (קידושין לח.)

שפטירת משה בז׳ באדר. וראה בחזון עובדיה פורים (עמ׳ לב). ופטירת משה היתה ביום שבת ז׳ באדר שנת ב׳ אלפים תפ״ח, אחר הצהרים בשעת המנחה. ולידת משה רבינו היתה בז׳ באדר שנת ב׳ אלפים שס״ח, שהרי כאשר נפרד משה רבינו מבני ישראל אמר להם (דברים לא, ב): ״בן מאה ועשרים שנה אנוכי היום״, ופרש״י: היום מלאו ימי ושנותי, ביום זה אמות. נמצא, שבאותו תאריך ז׳ באדר גם נולד. ונאמר (שמות כג, כו): ״את מספר ימיך אמלא״, לומר שהקב״ה יושב וממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום ומחודש לחודש (קידושין לח.).

תענית החברה קדישא. וביום ז׳ באדר נוהגים מאנשי ה״חברה קדישא״ שבכל אתר ואתר להתענות ולרדת לבית הקברות. ומרבים בתפילות, באמירת סליחות, ובבקשת מחילה מהנפטרים, שמא לא נהגו בהם בכבוד הראוי בעת שהתעסקו בקבורתם. (אוצר דינים ומנהגים עמוד 122, ילקוט מנהגים עמוד 57).

והטעם, משום שבתאריך זה נפטר משה רבינו, ועל משה רבינו נאמר (דברים לד, ו): ״ויקבור אותו בגי״, ואמרו חז״ל (רש״י שם בשם הספרי) ״הוא קבר את עצמו״, כלומר שלא נתעסקו בני אדם בקבורתו. ועוד טעם נוסף, משום שיום זה לעולם אינו חל בשבת לפי קביעות הלוח שבידינו (הובא בס׳ התודעה ח״א עמוד רלט).

כשהשנה מעוברת מתי מתענים בז׳ באדר

ד) הנה בילקוט יהושע (ה. בפסוק וישבות המן ממחרת הפסח), איתא מחלוקת תנאים על פטירת מרע״ה, לר׳ יהושע בז׳ באדר נפטר, ולר״א המודעי שנה מעוברת היתה, ונפטר בז׳ באדר א׳. ולר׳ אליעזר נפטר בז׳ בשבט. והתלמוד שלנו (בקידושין לח.) אזיל כר׳ יהושע. ואף אם נאמר

דשנה מעוברת היתה, מוכח התם דל״ג יום היו בין פטירת מרע״ה ליום י׳ ניסן, שעברו את הירדן, אלמא דבאדר ב׳ נפטר. ועכ״פ לדעת מרן הש״ע (א״ח סי׳ תקמח ס״ז) שיום פקודת השנה של אב או אם שנפטרו באדר בשנה מעוברת, מתענה בשני, ה״נ הכא, לפי הש״ס דידן אין להתענות באדר ראשון אלא בשני.

ואמנם בתשו׳ מהרי״ל (סי׳ לא) כתב, שבשנה מעוברת מתענים בז׳ באדר א׳. ועפ״ז הורה ג״כ בפקודת השנה להתענות בראשון. ע״ש. וכ״כ בשו״ת תה״ד (סי׳ רצד), ושכן ראה בתשובה לא׳ מהגדולים שהורה כן. ע״ש. וכ״כ הרמ״א (בהגה סי׳ תקסח) לענין יום פקודת השנה, מ״מ מצינו בתשובת מהר״י מברונא (סי׳ קצג) שחולק ע״ז וס״ל שמתענה בשני. וכ״פ מהרי״ו (בחי׳ דינים והלכות שבסוף ספרו סי׳ ה). וכן הובא להלכה בב״י (סי׳ תקסח).

וז״ל מהר״י ברונא שם: שמעתי שכתוב מ״ש מהרי״ל שמנהג להתענות בז׳ באדר הא׳ יום שמת בו משה רבינו ע״ה, וה״ה יום שמת בו אביו. ונ״ל, מנהג לא ידענא, דאי לדידי צייתי יתענו גם באדר הב׳ מיתת מרע״ה שהוא גרם פורים, כדאמרינן (מגילה יג:) כיון שנפל הגורל שמח יום שמת בו משה רבם ולא ידע שבו ביום נולד כדי לידתו שתכפר על מיתתו, א״כ פורים ומיתת מרע״ה שייכים יחד. ועתה אני רוצה להוכיח דיום שמת בו משה רבינו ע״ה היה באדר בשנה פשוטה, ומ״מ מתענים באדר א׳ יום פטירת משה רבינו ע״ה, ולא באדר שני בשנת העיבור. ע״כ.

ולכן לדידן יש לפסוק כדעת מרן שקבלנו הוראותיו. ומכ״ש שי״ל דמרע״ה נפטר בשנה מעוברת באדר ב׳, ובזה כתב התה״ד דמודה שיום פקודת השנה אינו אלא באדר ב׳.

וע׳ בתשו׳ הלק״ט (ח״ב סי׳ קעג) שכתב, מסתברא כיון דאמרו ז״ל שהקב״ה ממלא שנותיהן של צדיקים מיום ליום ומחודש לחודש, ודאי שאם השנה שמת בה מרע״ה מעוברת היתה, לא מת אלא באדר שני, אפי׳ אם גם השנה שנולד בה היתה מעוברת, ונולד באדר ראשון. ולכן יש להתענות בשנה מעוברת באדר שני. ע״כ.

והנה הנידון אם נפטר בשנה מעוברת, הוא מחלוקת בין ר״א המודעי, דס״ל מעוברת היתה, ור׳ יהושע ס״ל שנה פשוטה היתה, כנ״ל מהילקוט. והש״ס שלנו סובר, דבאדר הסמוך לניסן נפטר, וכאמור.

וגם בשנת לידת משה יש מחלוקת (בסוטה יב:) דלר״ח בר פפא שנה מעוברת היתה, ונולד בז׳ אדר א׳, ולר׳ אחא ב״ח שנה פשוטה היתה. ע״ש. ולכאורה יש להעיר במ״ש במגילה (יג:) כיון שנפל הפור באדר שמח המן, אמר נפל לי הפור בירח שמת בו משה. ולא היה יודע שבז׳ באדר מת, ובז׳ באדר נולד. ע״ש. ואם איתא שמרע״ה נולד בז׳ אדר א׳ ונפטר בז׳ אדר ב׳, הרי שלא היה מקום לשמחתו של אותו רשע, כיון שמחשבתו היתה על אדר שני, וכמבואר בירושלמי (פ״ק דמגילה ה״ה) שהשנה שנעשה בה נס הפורים שנה מעוברת היתה. ע״ש. ואילו לידת משה הרי לא היתה אלא באדר א׳.

וי״ל דהש״ס שלנו חולק על הירוש׳ בזה, וכדמוכח בגמ׳ (מגילה ו:) בפלוגתא דר״א בר׳ יוסי, דאמר בכל שנה ושנה אדר הסמוך לשבט, שאין מעבירין על המצוות. ורשב״ג דאמר בכל שנה ושנה אדר הסמוך לניסן, משום מסמך גאולה לגאולה. ע״ש. ומוכח דשנה שנעשה בה נס פורים שנה פשוטה היתה, שאילו היה דבר זה באדר שני של שנה מעוברת, ודאי דלכ״ע היו קובעים בשני. וכ״כ בתשו׳ מהר״י מברונא (סי׳ קצג). ע״ש. וע׳ בס׳ יערות דבש (ח״א דף כ״ה ע״א) שכ׳ באמת דמרע״ה נולד באדר א׳ ונפטר באדר ב׳. וע״ע ביערות דבש (ח״ב דק״מ סע״א). וזה כד׳ הלק״ט.

וע׳ בשו״ת שאלת יעבץ ח״א (סי׳ קיז) שכתב, דהמג״א לא פסיקא ליה כמהרי״ל ותה״ד להתענות ז׳ באדר בראשון, אלא דעתו נוטה יותר לקובעו בשני. וכן דעת א״א [החכם צבי], שהעיקר להתענות באדר ב׳, דומיא דפורים שנוהג בשני וכו׳. ולי נראה לכאו׳ דתליא בפלוגתא בגמ׳ (סוטה

ה. יש נוהגים שאם יש עשרה מתענים בבית הכנסת בשבעה באדר, מוציאים ספר תורה וקוראים בפרשת ויחל. וכן השליח צבור אומר ברכת עננו ברכה בפני עצמה בחזרה, בין גואל לרופא, ואם יש שם כהנים מתענים, עולים לדוכן ונושאים כפיהם בברכת כהנים. [כך העלה בחזון עובדיה ארבע תעניות עמוד צט [שנת תשס"ז], ודלא כמו שנתבאר בחזון עובדיה פורים עמוד לה [שנת תשס"ג], וכן בילקו"י מועדים, וכן בספר זה מהדו"ק. ומשנה אחרונה עיקר]. ה)

יב:) ולמ"ד נולד באדר א', כצ"ל ביום מיתתו, שהקב"ה ממלא שנותיהן וכו'. א"כ לאותו מ"ד ס"ל ששנת מותו היתה מעוברת, וכר"א המודעי בילקוט יהושע, ונפטר בראשון. וסייעתא לתה"ד. וסוגייאן דעלמא להתענות בראשון, ומש"ה מסתברא דהיכא דנהוג הכי, ש"ד. ע"כ.

ואין ראייתו מכרעת, שי"ל שאף שנולד בראשון נפטר בשני, שהקב"ה ממלא שנותיהן של צדיקים אף מחודש לחודש, כלומר מאדר א' לאדר ב'.

וכן ראיתי בספר אגורה באהלך (ד"ו ע"א) שהביא דברי מהר"י אלגאזי, שהביא ראי' להתענות בראשון, דלא כהלק"ט, מההיא דסוטה יב: שנולד בראשון, וה"נ מת בראשון, דהא היום מלאו ימי ושנותי קאמר, שבאותו יום נולד. ודחהו הרהמ"ח, שאפי' היה בשני שפיר קאמר הכי, מטעם שהקב"ה ממלא שנותיהם ש"צ מיום ליום ומחודש לחודש. ע"ש.

וכסיוע לזה מד' מהרש"א (בח"א קידושין לח.) שהרי בששה באדר נסתיימו שנותיו, אלא שהקב"ה ממלא שנותיהם ש"צ "מיום ליום", וה"נ לגבי דיוק הלשון "ומחודש לחודש". וכ"כ במנחה חריבה (דנ"ו ע"א). וע' במקנה (קידושין שם).

ומ"ש באגורה באהלך להק' על הלק"ט, דמספק"ל אם נולד בשנה מעוברת, דבסוטה יב: איתא שנולד באדר א' י"ל דהתם נמי בפלוגתא מתניא. גם מ"ש להק' על המג"א (ס"ס תקפ) שכתב "דבש"ס מוכח שאותה שנה לא היתה מעוברת" והם דברים תמוהים, דבסוטה (יב:) איתא בהדיא להיפך, לק"מ, שכוונת המג"א על שנת מיתת מרע"ה, וזה כדמוכח בקידושין (לח.) דבאדר הסמוך לניסן עסקינן. וע"ע במהר"י מברונא (סי' קצג) ההוכחה לכך.

ולענין דינא, אף היעב"ץ ז"ל הדר תבריה לגזיזיה בסידורו (דף שעה.), וכתב, שהעיקר להתענות בשני. וכדעת מר אביו החכ"צ. וכן הסכים החתם סופר (חאו"ח ס"ס קסג) לדינא. ושאף היעב"ץ דעתו כן מצד ההלכה רק שהביא סמך למתענים בראשון. אך העיקר כד' האחרונים הנ"ל. ובפרט שכ"ה דעת מרן. ולפי המבואר טוב לעשות הלימוד גם בז' באד"א, וגם בז' באדר ב'. וע' בשלחן גבוה (סי' תקמו) שכתב כן גם לענין תענית. וסדר הלימוד הנזכר בסידור היעב"ץ (עמו' שעה). וכן בספר רב ברכות (דף קצב.). ושם גם כתב שבשנה מעוברת יש לעשותו בז' אד"ב. ועיין במועד לכל חי (סי' לא אות ז). ובכף החיים (ס"ס תקף). ובשו"ת יחוה דעת ח"א (סימן פ"ג).

אם יש עשרה מתענים בבית הכנסת בשבעה באדר, אם מוציאים ספר תורה במנחה

ה) ע' בראבי"ה (תענית סי' תחסה עמוד תרכה) שאביו רבינו יואל, ורבו הר"א בר שמואל, תמהו ע"מ שנהגו כשגוזרים ת"צ על גזרה שלא תבא, להוציא ס"ת ולקרות ויחל, וכן לומר עננו ברכה בפ"ע בחזרת הש"צ. וע' בהרא"ש (ספ"ק דתענית סי' כ) שגם הראב"ד כתב על תענית בה"ב, שאין לקרות ויחל ולא לומר עננו ברכה בפ"ע, אלא בשומע תפלה. והרא"ש עצמו כתב ליישב המנהג, שהואיל ועשאום קבע והכל מתענין, רבים מקרו, ויכולים לקבוע ברכה. ע"ש. וכ"פ בש"ע (סי' תקסו ס"ב) שלמנהג הראשונים שומעים בזה. וסיים, שבתענית של תשובה (כגון שובבי"ם), יש נוהגים לדונו כת"צ לענין ויחל ועננו, ויש נוהגים לדונו כתענית יחיד.

ובס׳ בן ידיד (בפי״ב מה׳ תפלה הט״ז) כ׳, דלכ״ע בתענית שובבי״ם כיון שלא הונהג מקדמת דנא, כיחידים דמו, שאין להוציא ס״ת במנחה לקרות ויחל. והמנהג שנהגו זה כשנתים ימים להוציא ס״ת לקרות ויחל במנחת ימי השובבי״ם, לא נתקן ע״פ ותיקין, והמבטל המנהג אשריו ואשרי חלקו. ע״ש. והובא בס׳ דבר אמת (דף א׳).

ולפ״ז ה״ה בתענית ז׳ באדר שלא נתפשט כ״כ מנהג התענית בו, וכמ״ש מרן הב״י (סי׳ תקפ) שמעולם לא שמענו מי שהתענה תעניות אלו של פטירת הצדיקים, ומכללם ז׳ באדר שהובא בטור שם.

וכ״ש לפמ״ש האשל אברהם (סי׳ תקסו) בשם תשו׳ זרע אמת (סי׳ מד דע״ב) דלא פליגי הפו׳ אלא כשכל הצבור מתענים, משא״כ בקהל שקבלו עשרה מהם שיתענו ב׳ וה׳ כל השנה, שבודאי שלא יוציאו ס״ת לעצמן לקרות ויחל, או לומר עננו ברכה בפ״ע, משום לא תתגודדו. ע״ש.

וע׳ להגרא״ז מרגליות בשערי אפרים (שער ח אות קג) שפסק, דבתענית ז׳ באדר וכיו״ב, אפי׳ יש י׳ מתענים לא יקראו ויחל, וכ״ש בתענית שובבי״ם ותענית בכורות שבערב פסח. ואמנם בשו״ת ויקרא אברהם (או״ח סי׳ כ) נראה דבתענית ערב ר״ח ותענית שובבי״ם יכולים להוציא ס״ת כשיש עשרה מתענים לקרות ויחל. וע״ע בזה בשו״ת לבושי מרדכי (מה״ת סימן ל). ובכה״ח (סי׳ תקסו ס״ק כה, וכז), ובחזו״ע פורים (עמ׳ לה).

ולאחר שנים יצא לאור הספר חזו״ע ארבע תעניות ושם כפי הנראה הדר הוא לכל חסידיו, והסתמך על דברי הרב גנת ורדים (סי׳ לד) שכתב, דשפיר דמי שהכהנים ישאו כפיהם, כיון שכל הצבור עומדים בתעניתם, ומתפללים מנחה עם דמדומי חמה, אין לחלק בין תענית צבור לתענית דיחידים, והמהר״ש הלוי לא נחית לחלק בזה, אלא שנידונו היה תענית אסתר כתב שתענית אסתר נחשב כתעניות צבור שיש בהם נשיאות כפים, ואיה״נ שאף בתענית דיחידים מודה הרב שהכהנים נושאים כפיהם. ע״ש. ולכאורה יש להעיר ע״ד מהר״י שבאבו, שמדייק מהרמב״ם והטור שכתבו כגון ט׳ באב וי״ז בתמוז, שהרי מרן הש״ע (סי׳ קכט) פסק כד׳ הרמב״ם והטור, והשמיט הלשון כגון ט׳ באב וי״ז בתמוז, אלמא דס״ל דלאו דוקא תפסו כן. שו״ר שבספרו פרח שושן (כלל א סי׳ ז) חזר ושנה פרקו, והרגיש מהא דמרן השמיט הלשון הנ״ל, וכתב שי״ל שסמך על מ״ש בש״ע (סי׳ תקסו), כל ״תענית צבור״ יש בו נשיאות כפים במנחה חוץ מיוהכ״פ, דמשמע דדוקא תענית צבור. הילכך תענית ז׳ באדר ושובבי״ם ועשי״ת אין בהם נשיאות כפים. וסיים, ומ״מ מודינא שבמקום שנהגו לישא כפיהם בימים הנז׳ אין לבטל מנהגם, שמכיון שמנהג אבותיהם בידיהם מאן מרמא להו מידם, והרי מנהג אבות תורה הוא, וכדקי״ל בתענית (כח:), וכ״ש שאין בדור הזה מי שיוכל לשנות מנהג שנהגו בו הקדמונים. עכת״ד. [וע׳ במשנ״ב (סי׳ קכט) בשעה״צ אות ה].

והנה הרב יד אהרן (סי׳ קכט) הביא מחלוקת הגנת ורדים והפרח שושן, וכתב, שמדברי מהרי״ל שהובאו במג״א (סי׳ קכא) משמע שבתענית יחידים אין נשיאות כפים. ואפשר שאם היה רואה הרב גנת ורדים דברי מהרי״ל לא היה פוסק שיכולים לומר נשיאות כפים בתענית דיחידים. ע״כ. והנה ז״ל המג״א (סי׳ קכא סק״ג), על מ״ש מרן הש״ע שיחיד אין לו לומר ברכת כהנים, (כלומר, שלא יהא אומר בתפלת הלחש או״א ברכנו בברכה המשולשת בתורה וכו׳). והמהרי״ל כתב, שיחיד אומרו, וגם במנחה בת״צ אפי׳ מי שאינו מתענה אומרו. ובתענית יחיד אומרו היחיד, אבל הש״צ אינו אומרו אפי׳ בער״ה דלא מקרי ת״צ. ע״כ.

ובאמת שבמהרי״ל (עמוד רסו) אין כלשון הזה כלל, ולא כתב אלא שבת״צ אומר או״א ברכנו, וכן אפי׳ מי שלא התענה יאמר ג״כ או״א. ע״כ. ותו לא. והשאר הם דברי המג״א. ואף הרמ״א בד״מ שם שהביא דברי מהרי״ל, לא כתב הדברים שהובאו במג״א הנ״ל. [אלא שאחר שכתב שתענית ערב ר״ה א״צ להשלים ואין קוראים בו ויחל, הביא בשם המנהגים (של מהר״א טירנא מנהג ערב ר״ה), שאין לומר בו ברכת כהנים, ומזה אין ראיה, כיון שאין משלימין התענית]. ומעתה אין הכרח בדברי

ו. מי שנולד בחודש אדר בשנה פשוטה, והשנה שמלאו לו י״ג שנה היא שנה מעוברת, אינו נעשה לבר מצוה להתחייב בכל המצות ולצרפו למנין אלא בחודש אדר שני, כי חודש אדר שני הוא החודש העיקרי, וחודש אדר ראשון אינו אלא כתוספת בלבד לשנה מעוברת. אבל מי שנולד בשנה מעוברת באדר ראשון, וגם השנה שמלאו לו בה י״ג שנה היתה מעוברת, נעשה בר מצוה באדר ראשון. ו)

הרב יד אהרן לדחות דברי הגנת ורדים.

והנה מהר״י אלגאזי בשלמי צבור (דף קמב ע״ג) פסק כד׳ הגנת ורדים שכשם שיש נשיאות כפים במנחה של ת״צ, כן הדין במנחת יחידים המתענים. והרב המגיה הביא מ״ש מהר״י שבאבו לחלוק על הגנת ורדים. ושכ״כ היד אהרן (הנ״ל). ובעקרי הד״ט (סי׳ ה אות ג), כתב: ומנהגינו פה פרינצי שבימי שובבי״ם אם מתפללים מנחה סמוך לשקיעה אומרים ברכת כהנים אף שיחידים הם ונער יכתבם. ובמנחה גדולה אין נ״כ.

ובספר תיקון ישששכר (דף סד:) כתב, ונהגו באלו המשמרות בערב ר״ח משנת שי״ט עד עתה שנת שכ״ג פה עה״ק צפת, שנוהגים שבכל ערב ר״ח מתקבצים בבהכ״נ עשרה מתענים מכל קהלות צפת, ויושבים כל היום וקוראים כל התהלים עד מנחה, ומוציאים ס״ת וקוראים בפר׳ ויחל, והש״צ אומר עננו בין גואל לרופא, במעמד כמה מחכמי העיר. וכמה פעמים היה ביניהם גדול דורינו החכם השלם הרב הגדול מהר״ר יוסף קארו נר״ו וחברי ישיבתו עמו ביום משמרתו, ומוציאים בה ס״ת וקוראים בפר׳ ויחל והש״צ אומר עננו וכו׳. עכת״ד. והביאו הכנה״ג (סי׳ תקסו הגב״י) בקיצור וכתב ע״ז, ולפ״ז נושאים כפיהם במנחה, וכמו שכתבתי בהגה״ט בשם מהר״ש הלוי (סי׳ יא). ומבואר מדבריו שאף בתענית דיחידים ואינו ת״צ מתקנת חכמים, הכהנים נושאים כפיהם במנחה, וכדעת הגו״ר. ומ״ש הפרח שושן שהחסידים ואנשי מעשה שראה, לא היו אומרים עננו בין גואל לרופא, חומרא בעלמא נקטי. וכ״כ בשו״ת זקן אהרן (סי׳ כא), ומנהג קדום בכל תפוצות ישראל לקבוע ברכת עננו ולקרות ויחל בכל ת״צ שמתענים, ומנהג אבות תורה הוא. וכ״כ עוד שם (בסי׳ מד), בענין תעניות בה״ב, שהמנהג ברוב המקומות שמתקבצים במנחה עשרה מתענים או יותר ומתפללים כמו בת״צ. וע׳ במאירי (תענית כו:) שכתב, ומנחתא דתעניתא פירושו של ד׳ צומות או קצת תעניות שאין בהם תפלת נעילה, כענין תעניות של עכשיו נושאים כפיהם במנחה. ע״ש. (וע׳ בשו״ת מים רבים חאו״ח סי׳ נ, ובמשנ״ב בביאה״ל סי׳ תקסו ס״ב, ד״ה ויש. ולא ראו דברי התיקון ישששכר הנ״ל. ודו״ק). וכן העלה בשו״ת התעוררות תשובה (חאו״ח סי׳ נט), שמכיון שרשאים בתענית שובבי״ם לקבוע ברכת עננו בין גואל לרופא, כשיש עשרה מתענים, רשאים גם הכהנים לישא כפיהם. ע״ש.

והן עתה בא לידי ספר ״ואני אברכם״, ושם (בעמוד מ), הביא מ״ש הגרי״מ טוקצינסקי בלוח א״י, שנוהגים באר״י בתעניות בה״ב ובתעניות שובבי״ם וז׳ באדר, שאם יש שם עשרה מתענים, הכהנים עולים לדוכן ונושאים כפיהם במנחה, כמו ביום תענית צבור. ושכ״כ הגר״ש דבליצקי, שהמנהג פשוט בירושלים בין הספרדים והאשכנזים שהכהנים נושאים כפים בתעניות אלו. והוכיח בירחון אוצרות ירושלים (חלק נט־ס), שכ״ד רוה״פ, ושכ״ד הגרי״ש אלישיב, שנושאים כפים גם בתענית יחידים. ע״ש. הילכך אף שרעק״א (סי׳ קכט) החמיר כדברי הפרח שושן, נראה שהעיקר להלכה כדברי הגו״ר, שהכהנים נושאים כפיהם אף במנחה של תעניות יחידים, כשיש עשרה מתענים, כגון תעניות בה״ב, ושובבי״ם, וז׳ באדר. וע׳ במזבח אדמה (סי׳ קכט), ובשו״ת דבר משה ח״א (סי׳ מ).

נולד בחודש אדר בשנה פשוטה, והשנה שמלאו לו י״ג שנה היא שנה מעוברת

ו) הנה מי שנולד בחודש אדר בשנה פשוטה, והשנה שמלאו לו י״ג שנה היא מעוברת, אינו

ז. מי שנולד בניסן שנה פשוטה, והשנה שבו ימלאו י״ג שנה היתה מעוברת, אינו נעשה בן י״ג עד שיבוא חודש ניסן, ביום לידתו. ז)

ח. אדם שנולד בשנה מעוברת באדר ראשון, ואחר נולד באדר השני באותה השנה, אם שנת הי״ג היתה שנה פשוטה, שניהם יהיו גדולים באותו חודש אדר, לפיכך יתכן שמישהו נולד אחר חבירו ובכל זאת יהיה גדול לפניו, כגון, אחד נולד בכ״ט אדר ראשון וחבירו בא׳ אדר שני, הרי אם שנת הי״ג היא שנה פשוטה, אזי השני יהיה גדול בא׳ אדר, וחבירו שנולד ראשון יהיה גדול רק בכ״ט אדר. ח)

נעשה בר מצוה להתחייב בכל המצוות אלא בחודש אדר ב׳, כי חודש אד״ב הוא אדר העיקרי, ואדר א׳ אינו אלא כתוספת בלבד לשנה מעוברת. אבל הנולד בשנה מעוברת באדר א׳, וגם השנה שמלאו לו י״ג שנה היתה מעוברת, נעשה בר מצוה באד״א. והנולד בניסן שנה פשוטה, והשנה שבו ימלאו לו י״ג שנה היא שנה מעוברת, אינו נעשה בן י״ג עד חודש ניסן.

וז״ל מרן בש״ע (סי׳ נה ס״י): אם נער אחד נולד בכ״ט אד״א, ונער אחד נולד באד״ב בא׳ בו, ושנת י״ג אינה מעוברת, אותו שנולד בכ״ט אד״א צריך להמתין עד כ״ט לאדר בשנת הי״ג כדי להיות בן י״ג שנה. ואותו שנולד אחריו באחד באד״ב יהיה בן י״ג, כיון שכבר הגיע אחד באדר של שנת י״ג. וראה בשו״ת יחו״ד ח״א (סי׳ פג), ובשו״ת מנחת יצחק ח״ו (סי׳ ח׳).

והנה הרמ״א (או״ח סי׳ נה ס״י ע״פ תשובת מהר״י מינץ) כתב, דמי שנולד באדר ונעשה בר מצוה בשנת העיבור, אינו נעשה בר מצוה עד אדר שני. והפמ״ג והלבושי שרד והמ״ב (ס״ק מה) הקשו, מאי קמ״ל הרמ״א, הרי כבר כתב שם הש״ע (בסעיף ט): לעולם הוא קטן עד שיביא סימנים אחר שיהיה בן י״ג ויום אחד, ושנת העיבור בת י״ג חודש. וכתבו ליישב, דס״ד דה״מ אם נולד בחודש אחר, כגון בר״ח ניסן, ושנת הי״ג מעוברת, דבזה אינו נעשה בר מצוה עד ר״ח ניסן, אבל נולד בר״ח אדר הו״א שנעשה בר מצוה בר״ח אד״א, קמ״ל דאד״א לא נקרא אדר אלא הוא כחודש שבט לענין זה.

והפר״ח (סי׳ נה סק״י) הביא תשובת הר״ש הלוי החולק על מהר״י מינץ, וס״ל שנעשה בר מצוה באד״א. והביא ראיה למהר״י מינץ מהירושלמי (מגילה פ״ק ה״ה) שדן האם אדר ראשון הוא חודש התוספת, או אדר שני הוא התוספת. [ונפ״מ לענין כבשי עצרת או קרבן תמיד שצריכים להיות בני שנה], ומסיק בירושלמי, שאדר ראשון הוא התוספת, ולכן כבשי עצרת שנולדו בחודש אדר בשנה רגילה, והשנה שאחריה היתה שנה מעוברת, אינם נעשים בני שנה עד לאדר שני. ומזה הוכיח הפר״ח דה״ה שאינו נעשה בר מצוה עד אדר שני, כיון שאדר ראשון הוא תוספת.

וראה בתוס׳ (נדרים סג:) לגבי נדרים אם ידע שהשנה מעוברת ונדר עד אד״ב. ע״ש, ולכאו׳ מתבאר מדבריהם שאד״ב הוא האדר המקורי, ואד״א הוא החודש הנוסף. שהרי בשנה רגילה חודש אדר הוא חסר דהיינו כ״ט יום, ובשנה מעוברת אד״א הוא מלא, ואד״ב הוא חסר, כמו חודש אדר בשנה רגילה. וש״מ שאד״ב הוא האדר המקורי. ועוד שהרי קוראים את המגילה באד״ב, אלמא דאד״א הוא התוספת. אך ראה בחת״ס (ד״ה אדר) דכוונת התוס׳, דר״מ שם סובר כיון שחכמים קבעו פורים באדר ב׳, עי״ז רגיל הוא בלשון בנ״א לקרוא לאדר ב׳ בשם אדר סתם, וע״ז פליג ר׳ יהודה. וע״ע בספר דבר יעקב (ע׳ רטו), ובילקו״י פסוקי דזמרה (סימן נה).

ז) ראה בשלחן ערוך (סימן נה סעיף י׳).

ט. אדם שנולד בל׳ אדר ראשון, ונהיה בן י״ג בשנה פשוטה, שאז אין בשנה פשוטה ל׳ אדר כלל, יש להסתפק אם נהיה גדול רק בא׳ ניסן או כבר מל׳ שבט, ומהמשנה ברורה (סימן תקסח ס״ק מ״ב) משמע שנעשה כגדול בא׳ דראש חודש אדר שהוא ל׳ שבט. ט)

י. מי שנולד בל׳ שבט בשנה פשוטה, ושנת הי״ג היא שנה מעוברת, יש אומרים שנעשה גדול בל׳ שבט שהוא א׳ דר״ח אדר א׳, ויש אומרים שאינו נעשה גדול עד א׳ דר״ח אדר ב׳ דהיינו ל׳ אדר א׳, ולמעשה יש להחמיר כשני השיטות. דהיינו להתחייב במצוות כגדול, שנעשה גדול מל׳ שבט, שהוא א׳ דר״ח אדר א׳, אך לענין להוציא אחרים ידי חובתם, או להצטרף למנין לחזרה והוצאת ספר תורה, וכן במקום דחב לאחריני כמו עדות וכיוצא, לא נעשה גדול עד ל׳ אדר א׳. י)

איך יתכן שראובן נולד קודם שמעון, ושמעון יהיה בר מצוה קודם ראובן בכמה ימים

ח) מבואר בילקו״י מהדו׳ תשס״ד (על הלכות פסד״ז סימן נה). ועיין בשו״ת מהר״י מינץ (סימן ט) שהביא דרך חידה, איך נמצא שראובן נולד קודם שמעון, ושמעון יהיה בר מצוה קודם ראובן כמה ימים, והוא שראובן נולד בסוף אד״א, ושמעון נולד בתחלת אד״ב, והשנה של י״ג תהיה שנה פשוטה, וא״כ שמעון שנולד באדר השני יהיה בר מצוה בא׳ באדר. וראובן שנולד בכ״ט לאדר הראשון, יהיה בר מצוה לכ״ט באדר, דהיינו כ״ח ימים אחר שמעון. ומכל מקום נראה שאם היו תאומים, לוקח ראובן חלק בכורתו, כי בפטר רחם תליא מילת׳, וכמדומה שכעין זה ראיתי באשיר״י או בתשובותיו. ואין לחוש בזה כי נמצא לרוב שיש לאחד ה׳ עיבורי׳ בי״ג שנים שלו, ולאחר רק ד׳ עיבורין. וכן לענין בת ג׳ שנים ויום א׳, או בן ט׳ שנים ויום אחד, כגון שנולדה בסוף שבט שנת ו׳ למחזור, יהיו לה ב׳ עיבורים קודם שתהי׳ בת ג׳ שנים ויום אחד, דהיינו ל״ח חדשים. ואם נולדה בניסן שנת ו׳, או בשנת ז׳ למחזור לא יהיה כי אם ל״ז חדשים.

נולד בל׳ אדר ראשון מתי נעשה לבר מצוה

ט) הנה מי שנולד בל׳ אדר ראשון, ונעשה בן י״ג שנה בשנה פשוטה, שאז אין בשנה זו ל׳ אדר כלל, יש להסתפק אם נעשה גדול בא׳ ניסן, או שנעשה גדול בל׳ שבט. ועיין במש״ב (סימן תקסח ס״ק מב) שכתב, אם מת אביו בל׳ אדר א׳, יתענה לשנה הבאה שהיא שנה פשוטה ביום א׳ דר״ח אדר ולא בכ״ט בו, דלעולם אדר של שנה פשוטה עומד תחת אדר שני של שנה מעוברת. ויש לדייק מדבריו לנ״ד. ובקונטרס אור לארבעה עשר להרב גרוס (תשובת טו) כתב בשם הגרי״י קנייבסקי והגרא״מ שך, שהנולד בל׳ אד״א [א׳ דר״ח ניסן] ובשנת הי״ג היא שנה פשוטה, נעשה לבר מצוה בא׳ ניסן. ע״ש. ויש שאמרו משם הגרש״ז אויערבאך שיש להחמיר כב׳ הדעות לכאן ולכאן. ובשו״ת מנחת יצחק ח״ו (סימן ח) מצדד לומר שנעשה גדול בל׳ שבט שהוא א׳ דראש חודש אדר, ומ״מ מסיק להחמיר כשניהם.

נולד בל׳ חשון מתי נעשה לבר מצוה

ומי שנולד ביום ל׳ חשון, שהוא א׳ דר״ח כסליו, וכשנעשה בר מצוה היה חשון חסר ור״ח כסליו אינו אלא יום אחד, מתי נעשה בר מצוה, האם בכ״ט חשון, או בא׳ כסליו, כתב המג״א (סי׳ נה סק״י), דלכאורה משמע בנדרים (ס.) דבאמת יום הראשון של ר״ח הוא יום ל׳ לחודש העבר, אלא שבלשון בני אדם קוראים אותו ר״ח, ולפ״ז נעשה בר מצוה בכ״ט חשון, ומ״מ נ״ל, דלא נעשה לבר מצוה עד ר״ח, דהא עדיין לא מלאה לו שנה עד שיעברו כ״ט יום מחשון, דבעינן י״ג שלמים. ע״כ. וכיו״ב כתב הגרעק״א בשם הב״ח, דאם כשנולד בראש חודש כסליו היה חשון חסר, ועכשיו ב׳ ימים ראש חודש כסליו, נעשה בר מצוה בסוף חשון מטעם זה.

מי שנולד ביום ל' שבט שהוא א' דר"ח אדר בשנה פשוטה, ונעשה בר מצוה בשנה מעוברת

י) הנה יש לדון באופן שנולד ביום ל' שבט שהוא א' דר"ח אדר בשנה פשוטה, ונעשה בר מצוה בשנה מעוברת, מתי נעשה לבר מצוה, האם בל' אדר א', או בא' אדר א', או בא' אדר ב'. ודן בזה בתשובת בנין ציון (סימן קנא), וכתב, נראה פשוט דלא נעשה בר מצוה עד א' דר"ח אדר ב', ודייק כן ממה שכתב מרן בש"ע (סימן נה) במי שנולד בכ"ט אדר ראשון והשני נולד בא' אדר ב', ונעשו בר מצוה בשנה פשוטה, שאז מי שנולד בכ"ט צריך להמתין עד כ"ט, ומי שנולד בא' לחודש נעשה בר מצוה בא' לחודש, משמע שאם הראשון היה נולד בל' אדר א', אז פשיטא דנעשה בר מצוה בשנה פשוטה ביום א' דראש חודש אדר, ולא אמרינן דלא נעשה בר מצוה עד ל' אדר שהוא ר"ח ניסן, אלא על כרחך דשני ימי ר"ח לא חשבינן רק כיומא אריכתא.

וכתב במשנ"ב (סימן תקסח ס"ק מב), ומי שמת אביו ביום ראשון דר"ח כסליו [ל' חשון] ולשנה הבאה היה חשון חסר ור"ח כסליו אינו אלא יום אחד, צ"ע מתי יתענה, אם בכ"ט חשון שהוא יום אחד לפני ר"ח כסליו, דהא לעולם יום שני עיקר שמונין למועדות משני, וא"כ היה יום פטירת אביו יום אחרון מחודש חשון. וגם עתה יקבע ביום אחרון לחודש זה, או נימא דעכ"פ הוי שם ר"ח עליו, ולכן יקבע יום היאר־צייט עתה גם כן בר"ח. ולא להתענות בו, דהא אין מתענין בר"ח, אלא להדליק בו נר ולומר קדיש. ומסיק המג"א, דאם שנה הראשונה למיתת אביו היא שנה חסרה, וא"כ עדיין לא הוקבע הענין עליו בנדר, יקבע היאר־צייט בכ"ט לחודש חשון, וכמו שכתבנו הטעם. אבל כששנה ראשונה היא ג"כ מלאה, א"כ צריך ליקבע היום בר"ח, ולכן אף בשנים הבאות אחריהם אף שהם חסרים יקבע בר"ח. ויש מהאחרונים שסוברים דלעולם יקבע בר"ח. והעולם נוהגים כהמג"א. [ובמשנ"ב (סי' תכז סק"ב) עמ"ש בש"ע שהמנין לחודש מתחיל מיום השני. כתב, ר"ל שממנו מתחילין למנות ימי החודש הבא, כי הוא עיקר הקביעות, והיום שלשים הוא רק השלמה לחודש שעבר].

ולכאורה נ"ד תלוי במחלו' הנ"ל. אך יש לדחות דהתם שאני דר"ח הוא יום אחד, ולהתענות בכ"ט חשון תמורת ל' חשון, אינו שייך כלל, אלא דאידך אחרונים סבירא להו דסו"ס הוא יום אחרון של החודש ומה ששייך לל' בחודש, שייך לו, שהוא יום אחרון. אבל לעולם אימא לך דשפיר שייך להחשיב את א' דר"ח כמו החודש הבא, דסו"ס שם ר"ח עליו.

ובגמ' (נדרים ס:) איתא דהנודר שאיני טועם חודש זה, אסור בכל החודש, ור"ח להבא, ואפי' בחודש חסר, ול"ת ר"ח לשעבר הוי ולא ליתסר, קמ"ל קרו אינשי ריש ירחא. ע"כ. וכתב הר"ן: מהו דתימא ר"ח לשעבר, שהרי היום הראשון של ראש חודש למלאת חדש שעבר עושין אותו, וסד"א ליתסר ביה, קמ"ל, הא קרו ליה אינשי ריש ירחא, ומש"ה אע"פ שהוא מכלל חדש ראשון, כיון דריש ירחא קרו ליה, מותר בו, דבנדרים הלך אחר לשון בני אדם. וכתב הר"ן, דה"ה בשטרות, לא יכתוב על שם החודש שעבר, ואם עשה כן השטר מוקדם ופסול, שאין יום ראשון של חודש שני נקרא על שם החודש הראשון בלשון בני אדם. מיהו כתב הרשב"א דבגיטין צריך לכתוב ביום ל' לחודש תשרי, שהוא ר"ח מרחשון כדי להחמיר. ובפתחי תשובה (יו"ד סי' רכ סק"א) כתב בשם הרדב"ז, שמי שנשבע לפרוע לחבירו קודם שיכנס חודש כסלו, אם פרע לו בא' דר"ח [שהוא ל' חשון] אינו עובר, שעדיין לא נכנס כסלו, דנהי דקרו ליה ר"ח כסלו, מ"מ לא קרו ליה מכלל כסלו, אלא דמלשון הר"ן לא משמע כן. וצל"ע בכל זה.

וע"ש בשו"ת בנין ציון שהביא מש"כ בתשו' מהר"י מינץ (הנ"ל), שהנולד באדר בשנה פשוטה אינו נעשה בר מצוה בשנה מעוברת עד אדר ב', כיון דאדר ראשון הוא ודאי חדש העיבור, מסברא יש לנו לומר אילו נולד בניסן, ובשנת י"ג יהיה הדבר פשוט דאמרינן דבניסן יהיה בר מצוה, ולא באדר, ה"נ נימא דבאדר ב' יהיה בר מצוה, ולא באד"א שהוא חודש העיבור, ולא נקרא אותו אדר אלא שבט וכו'. ע"ש. והיינו דחודש אדר הראשון הוא חודש העיבור, ולא נקרא אותו אדר אלא שבט. ואם כן גם לענין בר מצוה יש לדון את אדר א' כחודש שבט, ואפי' אם נאמר שמי שנולד ביום א' דראש חודש אדר נחשב לנולד בל' שבט, מכל מקום לא הגיע יום זה עד א' דראש חודש אדר ב', שהוא ל' אדר א'. וכן פסק בשו"ת מנחת יצחק ח"ו (סימן ח). ובחלק ח' (סימן ז). וכתב שם, דבנוגע לקולא עדיין צריך להתיישב בדבר.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' קה) כתב, דנראה מעיקר ההלכה עכ"פ דנעשה גדול ביום ל' שבט שהוא א' דר"ח אד"א, והוראת הבנין ציון צ"ב,

יא. מי שמת לו אביו או אמו בשנה פשוטה, כגון בט״ו באב, והשנה שאחריה היתה מעוברת, יש לומר קדיש במשך אחד עשר חודש רצופים עד ט״ו סיון, ובשבוע הראשון של החודש השנים עשר יפסיק לומר קדיש, ויחזור לומר קדיש עד ט״ו אב, ויעשה האזכרה והלימוד, וכן הדלקת נר נשמה, ביום ט״ו באב שהוא יום הפטירה, אף שהאבלות מסתיימת בסיום י״ב חודש, דהיינו בט״ו תמוז. ואם יכול יעשה האזכרה והלימוד גם בט״ו תמוז וגם בט״ו אב. וכן מי שנוהג להתענות ביום השנה לאביו או אמו, יתענה בט״ו באב. יא)

דהמעיין במהר״י מינץ ובטעמו יראה דההיפך מוכח, דהא כתב שם ליסוד הוראתו דהיות דאד״א נעשה להשלים החסר שבין חדשי החמה לחדשי הלבנה, וא״כ ימי חודש אדר ראשון יוצאים כולם בהשלמה של השנים הרבות שלפני הבר מצוה, ועדיין לא עבר עליו חודש אדר אמיתי משנת י״ג שלו, א״כ צריך לימי אדר ב׳ להשלים שנת י״ג בשלמות, דאם לא כן אנו מקדימים שעת גדלות שלו נגד משפט התורה, כ״ז ברור ופשוט למעיין בתשובת רבינו מהר״י מינץ. וכ״ז לא שייך רק על ימי אד״א, דהיינו מיום ב׳ דר״ח אד״א שאז סופרים ימי חודש, אבל יום ראשון דר״ח אד״א שהוא ל׳ שבט אינו מן המשלימים חסרון השנים ע״י ההבדלים בין חדשי חמה לחדשי לבנה, אלא דכל חודש מלא אנו נותנים יום ל׳ שלו לתחלת ר״ח הוא להשלים שעות החודש היות כל חודש הוא כ״ט יום י״ב שעות ותשצ״ג חלקים, בערך כחצי יום, וא״א למנות ימי חודש לחצאין, ע״כ בערך כל חודש שני אנו עושים יום שלם לענין ר״ח דוקא, אבל לא לענין מנין ימי חודש עצמו, כמבואר בטור (או״ח סימן תכז), וברמב״ם (פ״ח מהל׳ קדוש החודש).

נמצא דימי חודש אדר ראשון המתחילים ביום ב׳ דר״ח צריכים עוד להשלמת ימי חודש אד״ב, אבל יום ראשון א״צ לשום השלמה דלא נעשה להשלמת החסר מהשנים אלא משלים רק החסר ע״י שעות החודש, ובעל בנין ציון במחכ״ת דימה רחוקים בתכלית. ומשאר מקומות שהעיר פשוט דאין ראיה, דע״כ בודאי מעיקר הדין הוא נעשה בר מצוה ביום ל׳ לחודש שבט א׳ דר״ח אד״א, וכבודכם מסרו לי דכך הורו גאוני ירושלים בימי הגאונים מהרי״ל דיסקין, והגר״ש סלאנט. ואמנם כדי לחשוש להגאון בעל בנין ציון ודעימיה, כדאי להחמיר שלא להחזיקו לגדול בדבר שהוא להחמיר כגון להוציא אחרים וכדו׳, אבל להקל שלא להחזיקו לגדול כגון לענין חיוב תפילין הדבר נוטה לדעת הסוברים דמל׳ שבט א׳ דר״ח נעשה גדול כנ״ל. עכ״ד. ויש עוד לדון בכל זה, [ושמא יש לדון בזה מצד העתד קטן על חזקתו, ובדין חזקה העשויה להשתנות וספיקא דדינא, ואכמ״ל]. וע״ע בשו״ת בנין אב ח״א (סי׳ א).

מי שמת לו אביו או אמו בשנה פשוטה, כגון בט״ו באב, והשנה שאחריה היתה מעוברת

יא) הנה אם אביו או אמו נפטרו באדר, יש לעשות את יום השנה בכל שנה ושנה באדר ב׳, אלא אם כן נפטר אביו בשנה מעוברת באדר א׳ שאז יש לעשות האזכרה והלימוד באדר א׳. וכיוצא בזה מבואר בפוסקים שנער שנולד באדר א׳ בשנה מעוברת, נעשה בר מצוה באדר א׳. וכמו שכתבו המהר״י מינץ (הנ״ל), ומהר״ש הלוי (סימן טז), והפרי חדש, והאליה רבה (בסימן נה). ואף על פי שהמגן אברהם (בסימן נה סק״י) כתב, שגם הנולד באדר א׳ בשנה מעוברת אינו נעשה בר מצוה אלא באדר ב׳, כבר השיגו עליו האחרונים והעלו כאמור. וכן הסכים השבות יעקב חלק א׳ (סימן ט), והעיד שכן מנהג פשוט אצל כל בעלי הוראה להורות כאמור. וכן פסק בשו״ת מעיל צדקה (סימן כא). וכן הסכים מרן החיד״א במחזיק ברכה (בקונטרס אחרון סימן נה), והכף החיים פלאג׳י (סימן יג אות ב), ועוד אחרונים. [ראה בשו״ת יחוה דעת חלק א סימן פג]. וראה בחזון עובדיה על אבלות כרך ג׳ (עמוד רלא). ואמנם מי שינהג לעשות אזכרה בשנה הראשונה רק בתום י״ב חודש, יש לו ע״מ לסמוך, אך לכתחלה יש לנהוג כמבואר בחזו״ע.

יב. יש מתענים ביום ט׳ באדר שבו נחלקו בית שמאי ובית הלל. וי״ב אדר הוא יום טוריינוס, שבעבר היה יום שמחה לעם ישראל, [אך לאחר שנתבטלה מגלת תענית, נתבטל גם יום זה]. ותלמידי חכמים אברכים ובני ישיבות לא ירבו בתעניות, [מלבד תעניות חובה] כדי שיוכלו ללמוד בעיון ביישוב הדעת. וע׳ בט״ז אהע״ז סימן כה. יב)

מה אירע בט׳ אדר ובי״ב אדר

יב) תענית ט׳ באדר. ט׳ באדר הוא יום תענית צדיקים, כמבואר בש״ע (אורח חיים סימן תקפ סעיף ב). והטעם, לפי שבו נחלקו בית שמאי ובית הלל, כדאיתא בגמרא (שבת יז.) נעצו בית שמאי חרב בבית המדרש ואמרו, הנכנס יכנס והיוצא אל יצא. ואותו היום היה הלל כפוף ויושב לפני שמאי כאחד מהתלמידים, והיה קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל.

וכן הוא בירושלמי (שבת שם פ״א ה״ד), תנא ר׳ יהושע אונייא תלמידי בית שמאי עמדו להן מלמטה והיו הורגין בתלמידי ב״ה. תני ששה מהן עלו והשאר עמדו עליהן בחרבות וברמחים. ע״כ. ובקרבן העדה שם כתב, דהביאור שהיו הורגין בתלמידי הלל, היינו אילו היו רוצין לעלות, אבל ח״ו לא הרגו אותן. והיה היום קשה כיום שנעשה בו את העגל, שבעטו במשה שהיה גבר ענוותן, (שאמרו עשה לנו אלקים אשר ילכו לפנינו כי זה משה האיש. וגם כאן הלל היה עניו), אי נמי לפי שהרגו בתלמידי בית הלל. ע״כ. ובספר ראש דוד להחיד״א (פרשת נצבים וילך) כתב, דהלכה כבית הלל כיון דהלל שורשם חסד, ולא כשמאי ששורשם גבורה. ע״ש. וביומנו כתב, על פי דברי הרמ״ע מפאנו, שכל הנשמות של עמ״י הם משורש אדם הראשון, וכל הנשמות של בית הלל הם מצד ימין, החסדים, ושל בית שמאי מצד שמאל ששם הגבורות. [והוסיף, ואני אומר שהאשכנזים והספרדים ג״כ הם חלוקים בדרך זה, שהספרדים הם מצד ימין, חסד, לכן אוחזים בכחא דהיתרא, והאשכנזים הם מצד שמאל מצד הגבורות ולכן אוחזים בחומרות. והמהר״ץ חיות בקונטרס דרכי ההוראה (ח״ב פרק ב. הובא בקובץ כל ספרי מהר״ץ חיות ח״א עמוד רכד) כתב, ועוד אראך ענין חדש בענין חילוק ההוראות בין חכמי הספרדים והאשכנזים, הנה מצינו ראינו כי בכל עת האשכנזים המה מחמירים בכל דבר הלכה והוראה הנוגע בחשש איסור, והחוקר בעין פקוחה בכל דיני שחיטה ובדיקה ומאכלות אסורות, יראה תמיד כי הרב בית יוסף אשר נמשך בכל עת אחר הראות חכמי הספרדים, הוא מיקל ברוב הפעמים, ואילו הרמ״א אשר מחזיק בכל עת בהוראות האשכנזים (בלתי פעם אחד סר מאשכנזים והחזיק בדעת הספרדים, ע׳ או״ח הלכות חנוכה סימן תרע״א. וע״ש בט״ז), הוא המחמיר בכל עת, ומסיים תמיד ואנו אין בקיאין בבדיקה, ויש להחמיר, ויש להטריף, וכן נוהגים ואין לשנות. והאוסרים והמחמירים המה על פי הרוב התוס׳ והרא״ש, והטור, ומהרי״א, ומהרי״ל, שערי דורא, הגהת אשר״י, או״ז, מרדכי, מהר״מ מרוטנבורג, סמ״ק, אגודה, אגור, כל בו, מהרי״ק, וכדומה. וכבר העיד רבינו הטור (או״ח סי׳ תקפ״ה) שהאשכנזים זריזים במצות יותר מבני ספרד. ע״ש. ובספר ויען אברהם (לר׳ אברהם מאיר איזראעל חלק יורה דעה עמוד קטז) שכתב, והחילוק בין מנהגי האשכנזים והספרדים הוא ברוב המקומות (ובפרט בעניני או״ח), שבני ספרד מקילין לפי פסקי הב״י, הנמשך תמיד אחר גדולי הפוסקים של הספרדים בכחא דהיתרא, והרמ״א המחזיק בהוראות בני אשכנז, הוא המחמיר, וע״פ רוב מסיים דבריו ב״ויש להחמיר״. ומצינו שהט״ז תמה על הרמ״א בדין אחד, שבשאר מקומות לא מצינו כן שהרמ״א יחזיק לקולא כד׳ הרמב״ם, ועכ״ז מצינו בכ״מ דברים היוצאים מכלל זה שבעל השו״ע מחמיר והרמ״א מיקל שלא כדרכו בקודש בשאר מקומות, עיין ש״ע (יו״ד סי׳ קי״ד) לענין שכר של דבש, שהמחבר אוסר משום חתנות, והרמ״א מיקל בו. וכן בסי׳ קכ״ג וקל״ג לענין איסור הנאה של סתם יינם. ועוד].

וראה בשו״ת אגרות משה (או״ח ח״ה סי׳ כ) שעמד בזה, דאטו איכא חיוב מיתה על מי שאינו רוצה לומר דעתו באיזה הוראה. ובודאי שאף להכותו לבר הוראה שילמד תורה ויורה הוראה, אף שאיכא עליו חיוב ללמד לאינשי ולהורות, אסור להכותו בחרב, שהוא דבר הממית. ודוקא חזקיהו המלך נעץ חרב על פתח ביהמ״ד ואמר כל מי שאינו עוסק בתורה ידקר

בחרב זו (סנהדרין צד:), שהיה מלך, שעל כל מעשיו וגזירותיו לטובת המדינה אסור לעבור, וכל אשר ימרה את פיו חייב מיתה ומיתתו בסייף.

ומדברי קרבן העדה משמע שרק מחמת שבית הלל שמעו לאלו מבית שמאי שאמרו להם שלא יעלו, לכן לא הרגו. אבל אם לא היו רוצים אנשי בית הלל לשמוע להם, היו הורגין אותן. שזה בודאי הוא אסור, וחייבין מיתה אם היו הורגין בהם, אף אם היו רשאין אנשי בית שמאי לעשות כן, כגון כהא דגמרא דידן שהיו אומרים לאנשי ב״ה שיעלו ויתברר ההלכה כדין, וכ״ש שהיה אסור לאנשי בית שמאי מלמנוע לאנשי ב״ה מלעלות ולומר דעתן, ולהכריע שיהיה הרוב כב״ה. אבל אף למאי דתנינן בגמ׳ דידן, שהחרב נעצו כדי שיעלו ויתברר הדין לאמתו, וכדאיתא בפי׳ הרמב״ם שנתקבץ שם קיבוץ גדול מתלמידי בי״ש וב״ה, ולא נשאר באותו הדור מי שהיה ראוי להוראה שלא היו באותו מעמד, נמי תמוה, איך שייך שיהרגו, שאין ע״ז חיוב מיתה. ולכן ד׳ הירושלמי צע״ג.

ולשון הגמרא דידן צריך לפרש שהנעיצת חרב היה רק להודיע חומר הדבר לברר הלכה, אף של דברי חכמים בגזירותיהן ותקנותיהן.

ובתוס׳ (ע״ז לו.) נראה דסבירא להו בדעת הירושלמי שלא היתה הריגה ממש, אלא שבנפשותיהן היתה, שהרגישו בזה חומר גדול לעיין ולהחליט הדין, כאילו חייבין מיתה כשלא יעיינו כראוי, וכל שכן אם שיצאו ולא יעיינו כלל בדבר. אבל בתוס׳ (גיטין לו:) משמע שמפרשים בירושלמי כפשוטו, דתלמידי בית שמאי היו הורגין בתלמידי בית הלל. ואף אם נפרש כפי׳ קרבן העדה, שאם היו עולין היו הורגין אותן, אך לא הרגו למעשה, משום שכל תלמידי בית הלל שהיו למטה לא עלו, הוא תמוה. עכ״ד.

ומרן החיד״א במראית העין (הוריות ו. סנהדרין יב:) כתב בשם המקובלים, דהלל היה לו נשמת משה רבינו. ושם (ערובין יג.) ביאר דלכן הלל היה עניו מופלג כ״כ ודבק במידותיו של משה רבינו. ושם (סנהדרין ה.) על מה שאמרו בגמ׳ שם, ומחוקק מבין רגליו, אלו בני בניו של הלל וכו׳, וביאר, דמחוקק הוא משה רבינו. והוא האיר בבני בניו של הלל שמלמדים תורה ברבים. ע״כ.

ובמגלה עמוקות (פר׳ ואתחנן אופן ע״ד) כתב, ראה משה רבינו מחלוקת הלל ושמאי שהיה מחלוקת גדול בי״ח דברים שגזרו בו ביום, והיה אותו יום קשה כיום שעשו ישראל את העגל כדאיתא בשבת, והנה כשעלה משה למרום מצא להקב״ה שהיה קושר כתרים לאותיות, א״ל הקב״ה, היה לך לעזרני, כתב האר״י ז״ל ראשי תיבות: הלל, כי הלל חי ק״כ שנה כמנין שנותיו של משה וכו׳. עכד״ק. והובאו דבריו במדרש תלפיות (ענף הלל ושמאי). ע״ש.

יום טורינוס, אחד ממושלי רומא, יום י״ב באדר נזכר במגילת תענית כיום שנעשה בו קידוש ה׳ גדול, כאשר נפרע הקדוש ברוך הוא מצורר ישראל על ידי שני אחים צדיקים, לולינוס ופפוס שמם, שמסרו עצמם להריגה על קידוש שמו יתברך, כדי להציל בדמם את דמי אחיהם. וקבעו אותו היום לשמחה, ואין להתענות בו, ואין לערוך בו הספד על מת. אולם לאחר זמן בטלה השמחה באותו היום, עקב הריגת שני אחים חסידים אחרים, שמעיה ואחיה שמם, שנהרגו באותו תאריך. טורינוס, שלט על ישראל והצר ליהודים עד מאד, באחד הימים מצאו את בתו של טורינוס ללא רוח חיים בעיר לוד, ולא נודע מי הכה אותה נפש. טוריינוס טען, שהרי אין לו אויבים אלא היהודים בלבד, ובודאי הם הרגוה, וגזר להרוג ולהשמיד את כל היהודים שבלוד. שני האחים הצדיקים, לולינוס ופפוס באו לטוריינוס ואמרו, אנחנו הרגנו את בתך ודמנו בראשינו. טוריינוס ידע שלא הם הרגוה, וכי הם באים כדי להציל את שאר אנשי העיר, אף על פי כן קיבל דבריהם אחר שנתנו טעם למה הרגוה, וכך נתבטלה הגזרה על יהודי לוד. ואמר להם טוריינוס, אם אתם מאותו עם של חנניה מישאל ועזריה, יבוא אלוקיכם ויציל אתכם מידי, כדרך שהציל את חנניה מישאל ועזריה מידו של נבוכדנצאר. אמרו לו, חנניה מישאל ועזריה היו צדיקים גמורים וראויים היו להיעשות להם נס, ונבוכדנצאר היה מלך הגון בשעתו, וראוי לעשות נס על ידו, אבל אותו רשע [טוריינוס] הדיוט הוא, ואין ראוי לעשות נס על ידו. ואנו נתחייבנו כלייה למקום, ואם אין אתה הורגנו הרבה הורגים יש לו למקום, והרבה דובים ואריות יש לו למקום שפוגעים

סימן תרפו - דין תענית אסתר

א. בימי מרדכי ואסתר נקהלו היהודים בי״ג אדר לעמוד על נפשם מפני אויביהם ושונאיהם, והיו צריכים וזקוקים לרחמים לבל יוכלו אויביהם לשלוט בהם, ועמדו בתפלה ובתחנונים וישבו בתענית באותו יום, כשם שמשה רבנו ביום שנלחם עם עמלק עמד בתענית ובתפלה, וגבר ישראל. [כמבואר במכילתא ס״פ בשלח]. והשי״ת אלקי אבותינו שמע תחנתם וקיבל תשובתם ותעניתם ברצון, וביום אשר שברו אויבי היהודים לשלוט בהם, ונהפוך הוא, אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם, והרגו היהודים בשונאיהם שבעים וחמשה אלף איש, מלבד מה שהרגו בשונאיהם בשושן הבירה, ולא נפקד מאתנו איש, כי לא בחיל ולא בכח כי אם ברוחי אמר ה׳ צבאות. ולכן נהגו בכל תפוצות ישראל להתענות ביום זה בכל שנה ושנה זכר לנס שנעשה להם. וצום זה נקרא ״תענית אסתר״. א)

בנו והורגים אותנו. אלא לא מסרנו המקום בידך אלא מפני שעתיד להפרע דמנו מידך. ואף על פי כן הרגם טוריינוס הרשע. העידו, שלא זזו משם עד שבאו למקום שני אנשים שנראו כמו שרים ושליטים גבוהים מבית המלכות, והרגו את טוריינוס במיתה משונה, ופצעו את מוחו בגזרי עץ שמצאו שם, ונתקיימו דבריהם של טוליינוס ופפוס. ואותו יום, י״ב אדר, קבעוהו כיום שנעשה בו נס, והוא הנקרא יום טוריינוס. ואותם שני האחים נזכרים בכמה מקומות בשם הרוגי לוד, ועליהם אמרו רבותינו, הרוגי לוד אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן בגן עדן. [מגילת תענית, ומסכת תענית יח:].

מקור תענית אסתר

א) מדרש תנחומא (פר׳ בראשית). שאילתות דרב אחאי גאון (פר׳ ויקהל סי׳ סו). הרמב״ם (פ״ה מתענית ה״ה). הראבי״ה במגילה (סי׳ תקנ). הרוקח (סי׳ רמ). אור זרוע ח״ב (סי׳ תלט). הרא״ש, המרדכי, והר״ן (ריש מגילה) בשם ר״ת. אורחות חיים (הלכות מגילה אות כה). תוס׳ תענית (יח.) מאירי (ריש פ״ק דמגילה). ועיין עוד בהר״ן (ספ״ב דתענית ז.) בשם הראב״ד שכתב, די״ג אינו דומה לשאר תעניות, דזכרון הוא לנס שנעשה בו. ועוד שיש לנו סמך בכתוב שאמר וכאשר קיימו על נפשם ועל זרעם דברי הצומות, לומר שכשם שקבלו עליהם לעשות יום טוב, כך קבלו עליהם דברי הצומות וזעקתם, כלומר לעשות תענית בכל שנה ושנה. ע״ש. והר״ן שם דחה שאינו רק מנהג. [חזו״ע על פורים עמ׳ לז].

אם תענית אסתר הוא מדברי קבלה או תקנת חכמים או מנהג

והנה מדברי הראב״ד הנ״ל מבואר לכאורה, דהמקור לתענית אסתר הוא מתקנת מרדכי ואסתר, שכשם שתקנו לקרוא מגילה ולעשות סעודת פורים וכו׳, כך תקנו לצום ביום שלפניו.

והאור זרוע (חלק ב סימן שסז) כתב בשם ספר המקצועות: ״וחיבינהו הקב״ה״ לישראל, לענויי נפשייהו בי״ג, דאמר ר׳ שמואל בר רב יצחק י״ג זמן קהלה לכל הוא, שנאמר נקהלו היהודים, למה נקרא יום קהילה יום תענית, יום כניסה שמתכנסין בו ישראל ויושבין בתענית ומבקשים רחמים, שנאמר דברי הצומות וזעקתם. ע״כ. ובשאלתות שם כתב, מאי קהילה יום תענית, דאיכא כינופיא וכו׳.

וכתב הב״ח (אורח חיים סימן תרפו), דמשמע מדברי האגודה דלמאן דמפיק ליה תענית זה

מדברי הצומות וזעקתם, תענית זה חמיר טפי מד׳ צומות, ודברי קבלה כדברי תורה, ולפי זה יש לומר שגם מעוברות חייבות. וא״כ הראב״ד לשיטתו, שבארחות חיים (הל׳ פורים אות כג) כתב בשם הראב״ד בהשגותיו (השגה על בעל המאור דף ג.), וכן בספר תמים דעים (סי׳ רמג), לקרות המגילה מבעוד יום, בכדי להקל על האנושים והמעוברות שלא להתענות יותר מדאי, דאלמא דאפילו האנושים והמעוברות חייבים להתענות. ומיהו מדעת שאר הפוס׳ יראה דאין בתענית זה לכל היותר אלא תקנת חכמים, ולאו דברי קבלה. עכ״ד הב״ח.

ב. ויתכן שהוא תקנת חכמים, שתיקנו חכמים כן זכר לנס שבא ע״י שצמו והתענו, או מטעם אחר. וכ״ה לשון הלבוש (או״ח תקסח): וכן תענית אסתר שחובה להתענות בו על כרחו מדרבנן וכו׳. [וע״ע בפני יהושע (מגילה ד:) דלשיטת ר״ת תענית אסתר מתקנת אנשי כנסת הגדולה הוא, וכמו שהביא הרא״ש ז״ל (סי׳ א) בשמו בפירוש מה שאמרו די״ג זמן קהלה לכל היא. עכ״ד. ובספר שערי קדושה למהרח״ו (ח״א שער ד) מנה במנין מצוות דרבנן נר שבת נר חנוכה, מגילה וכו׳, ארבעה צומות תמוז אב תשרי טבת, והשמיט תענית אסתר. אלא שבמוסגר שם הובא ״וצום אסתר״. ואולי גם המוסגר הוא מדברי המהרח״ו. ובאבודרהם (דס״ח ע״ד) כתב, שתענית זו נתקנה אחר הש״ס כי לא נזכר בכתוב ולא בש״ס וכו׳. ע״ש]. ובמנורת המאור (פ״ב הלכות התעניות) כתב, צום אסתר, אינו מן המקרא, אלא רבנן בתראי תקנוהו. ובמגן אבות למאירי (ענין כג) כתב, שיש בו סרך קבלת אבות יסוד אנשי כנה״ג.

וע״ע באבן עזרא (אסתר ט): דברי הצומות, על דעת רבים על יום תענית אסתר. והמכחישים אמרו כי על ג׳ ימים שהתענו בניסן הכתוב מדבר, וכל ישראל ראויים להתענות כן תמיד. ולפי דעתי, שחכמינו ז״ל קבעו התענית יום הפחד, וטעם דברי הצומות על הנזכרים בספר זכריה שהן בתמוז ואב ותשרי וטבת, ור״ל כי קיימו היהודים על נפשם לשמוח בימי הפורים, כאשר קיימו על נפשם ועל זרעם להתענות בימי אבלם כאשר הובקעה העיר ונשרף הבית, כי הנביא לא ציוום שיתענו, ואנחנו חייבים שלא נשיג גבול ראשונים. ע״כ. וזה כמו שדחו הראשונים דברי הראב״ד. ומ״מ משמע לכאו׳ שאף שחולק על הראב״ד, מ״מ לומד ״שקבעוהו חכמים״ שהוא יום הפחד, והיינו זכר לנס שצמו באותם ימים מחמת הפחד. ובזכריה (פרק ח) כתב הראב״ע: ולא הזכיר הכתוב תענית אסתר וכבר עבר זמן אחשורוש, כי אין כתוב במגילה קביעת יום התענית, כי כל ישראל התענו שלשה ימים בניסן, ומש״כ דברי הצומות וזעקתם, פירושו שקיימו וקיבלו על נפשם ימי הפורים לשמוח בהם, אע״פ שלא צווום הנביאים, רק הבנים הם חייבים לעשות מה שקיבלו אבותם, כאשר קיבלו על נפשם דברי הצומות אלה הד׳ הנזכרים. ע״כ.

ג. וי״א שהוא מנהג שנהגו ישראל לצום ביום הזה, זכר לתענית שהתענו בימי המן, כמו שכתוב דברי הצומות וזעקתם, דמבואר שהיו צמים ומתענים באותם הימים של הגזירה. וכן כתב הרמב״ם (הל׳ תעניות פ״ה הלכה ה): ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות בשלשה עשר באדר, זכר לתענית שהתענו בימי המן שנאמר (אסתר ט) דברי הצומות וזעקתם. ואף שהב״ח (הנ״ל) כתב שמדברי הרמב״ם נראה שהוא צום קבוע מדברי קבלה. וכוונתו, מדסיים הרמב״ם שנאמר דברי הצומות. אולם הרי הרמב״ם כתב להדיא שנהגו ישראל. ולדברי הב״ח צ״ל שלשון נהגו הוא רק ראיה, והיינו שמנהג העולם מוכיח שכך כוונת הכתוב, כיון שלא מצינו סמך אחר, ובע״כ שגדולי ישראל הנהיגו כן מחמת שסברו שכן הוא כוונת הכתוב במגילה. וע״ע בשו״ת הר צבי (או״ח סימן קכד).

אולם המאמר מרדכי (סי׳ תרפו סק״ב) כתב, שמדברי הפוס׳ מבואר כמו שכתב הרמ״א. ומ״ש הב״ח בדעת הרמב״ם, נראה דאין שום משמעות לזה מדברי הרמב״ם, דז״ל בראש הפרק הנז׳: יש שם ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהם וכו׳, ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות בי״ג באדר זכר לתענית שהתענו בימי המן, שנא׳ דברי הצומות וזעקתם וכו׳. ונראה

דאין מקום לפרש דבריו שיהא צום אסתר חמור מג׳ צומות, שהרי מבו׳ בהדיא מדבריו דהללו דברי קבלה, וזה אינו אלא ממנהג וזכר לתענית אסתר, ומ״ש שנאמר דברי הצומות וזעקתם, אין הכוונה שקיבלו ותקנו להתענות מדכתיב דברי הצומות וזעקתם, אלא נראה ברור שהוא נמשך למה שכתב שנהגו להתענות זכר לתענית שהתענו בימי המן, ומוכח שהתענו בימי המן מדכתיב דברי הצומות, אבל לעולם התענית שאנו מתענין בזמנים אלו אינו אלא מתורת מנהג ולא מדינא דגמ׳, וכ״ש שאינו מדברי קבלה. כן נראה לי. ע״כ.

וכ״כ בערוך השלחן (סי׳ תרפו סוף ס״ב) בדעת הרמב״ם. וכ״כ בשו״ת משכנות יעקב מקרלין (חאו״ח סי׳ קלו), ובספרו קהלת יעקב בתשובה (חו״מ סי׳ ב). ובשו״ת מהרי״ל (סימן קי) כתב בשם הרמב״ם, שתענית אסתר הוא לזכר בעלמא, אע״פ שתעניתה של אסתר היה בניסן בי״ט ראשון של פסח, ומשום דא״א, מקדימין ליה, וכשחל פורים ביום א׳ מקדימין ליה ליום ה׳ משום כבוד שבת, וה״נ תענית בכורות ע״ש. וכ״ה בסידור רש״י (סימן שמה) ובספר פרדס הגדול (סימן רד): אמר רבי אע״פ שאין זה תענית ציבור קבוע לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים, אלא מנהגא בעלמא שנהגו העם, אין להקל בו שאין לפרוש מן הציבור וכו׳. והובא ג״כ במחזור ויטרי (סימן רמה), ובשבולי הלקט (סי׳ קצד). [ושמא גם לרש״י אינו מנהג גרידא, אלא שהגאונים תיקנוהו. וכדמשמע במנורת המאור הנז׳. גם בצידה לדרך (עמ׳ קלו), ובס׳ המנהיג (הל׳ מגילה), ובטור (סי׳ תרפ״ו), כתבו לשון מנהג. ואינו מוכרח. ובכל בו (סי׳ מה) כתב ״יש שנהגו להתענות וכו׳״].

וכן מבואר בארחות חיים (הלכות פורים אות כו).

ובהגהות מיימוניות (הל׳ תעניות פ״א ה״ו) כתב, דשמא תענית אסתר חשיב לן כתענית חובה כט׳ באב, כיון דהוי מדברי הגאונים ומנהג כל ישראל. ע״כ. [ופשוט שאין כוונתו כתשעה באב ממש, ורק בא לבאר מאי שנא מתענית רשות שיש אומרים שאסור להתענות לפני חנוכה ופורים]. ובשו״ת מהר״י מינץ (סימן ט) כתב בתו״ד, דרוב לועזים אינם מתענים זולת ט׳ באב, ותענית אסתר נוהגים מצד מנהג.

ובשו״ת בשמים ראש (סימן רלט), נשאל אם מותר להקדים קריאת המגילה קודם הלילה, או שנאמר שלא יתענו החלושים. תשובה, דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד, מי שמורה לחלושים שלא יתענו אין רע, דכל עיקרו של תענית זה הוא רפוי, וביותר מי שהוא חלוש עד שהיום הבא אחריו כואב לו, אפשר שאינו נכון לו להתענות ולפי׳ נמי אסור. ע״כ. והובא באחרונים. [מהרש״ם בספר דעת תורה כאן, וכן בשו״ת שיח יצחק סי׳ שסב. ובשו״ת אפרקסתא דעניא (ח״א סי׳ קפח)].

בענין ספר בשמים ראש

[ואגב אורחא, בענין יחוסו של הספר בשמים ראש, הארכנו בזה בילקוט יוסף שבת כרך א׳ חלק שני סימן רסה (מהדורת תשע״א), וכעת ראיתי שהביאו ממהר״ח פלאג׳י דנראה שנוקט שהוא להרא״ש, וכמו שנקטו ג״כ מהר״י ישראל, והפתח הדביר, והנדיב לב, והשואל ומשיב, והשד״ח (כללי הפוסקים סימן יא אות ז). [ראה בספר ולקחתם לכם חלק ב (סימן ב הערה 16), ובספרו שו״ת מציון אורה ח״א עמוד קכט]. אך מדברי מרן החיד״א נראה דמ״מ יש בו תשובות ממקור אחר, וכמו שהביא השד״ח שם, ובשו״ת טוב עין (סימן יח אות כט) כתב החיד״א, עוד האריך בשו״ת בשמים ראש וכו׳, ובתשובה ההיא לא חתים שמה דמארה עלה, ואין לסמוך עליה, ומה גם שנשמע שערערו שהמעתיק תשובות אלו בתוגרמה הוסיף איזה דברים וכו׳. וע׳ בשיורי ברכה (סי׳ תע״ג אות ג), ועוד שם (יורה דעה קטז אות ג), ובשם הגדולים (מערכת ספרים ובמערכת גדולים ערך מר אברהם גאון), ובשיורי ברכה (או״ח סימן עג). וכתב השד״ח שנראה שעדות זו הנאמנה לא סיימוה קמיה דהחתם סופר. אמנם בהגלות נגלות לנו דברי הגאון דק״ק ברלין, ומרן החיד״א, דנקיט בשיפוליה גלימיה, כי הספר הזה כולו אומר כבוד, בתרייהו גרירנא לסמוך על כל דברי ספר התורה הזה בלי שום חשש פקפוק. עכ״ד. ועוד כתב השד״ח שם, ומ״מ הגם דמסתמא כי לא חתים שמא דמאריה באחת מהתשובות אמרינן דהיא להרא״ש ז״ל, היכא דקשו דברי הרא״ש

אהדדי מצינן שפיר למימר משום יתובי דעתין, דההיא תשובה שבספר בשמים ראש יצאה מן הכלל והיא לרב אחר ולא מהרא"ש, וכן מתבאר מדברי החיד"א בשיו"ב בהשמטות ליו"ד (סי' יג), ובשיו"ב (או"ח סי' תעג). עכ"ד. וא"כ מצוה לשמוע דברי חכמים רבינו החיד"א והגרח"פ דנקטי דבעיקרו הוי להרא"ש אלא שיש איזה יוצאים מן הכלל. עכת"ד].

מתי התחילו לצום תענית אסתר

ומכל מקום אינו מנהג מאוחר, שהרי כבר הובא בשאלתות (פרשת ויקהל שאילתא סז) בזה"ל: אבל תענית, בין כרכים בין כפרים בין עיירות, כולן מתענין בשלשה עשר באדר, דאמר שמואל בר רב יצחק שלשה עשר זמן קהילה לכל היא, שנאמר ושאר היהודים אשר במדינות המלך נקהלו ועמד על נפשם, ביום שלשה עשר לחדש אדר, מאי קהילה יום תענית, ומאי יום כניסה שמתכנסי' בו ויושבין בתענית ומבקשים רחמים, וכשחל שלשה עשר להיות בשבת מקדימין ויושבין בחמישי בשבת בתענית, שהוא יום אחד עשר באדר, מפני שאסור להתענות בערב שבת מפני טורח שבת. וכשחל י"ג להיות בחמישי בשבת מתענין בו ביום, שהוא זמנו. ע"כ. וכן הוא בראבי"ה (ח"ב סימן תקנ). [וקרוב לזה הביא בספר כפתור ופרח (פרק ח) בשם הרא"ם ז"ל].

ותענית אסתר נזכר גם במדרש תנחומא (פר' בראשית אות ג) בזה"ל: ואם חל י"ד באדר להיות ביום ראשון בשבת, אסור להתענות אף בערב שבת, אלא מקדימים ומתענים בחמישי בשבת, שהוא י"א באדר, שעיקר תענית בסליחות ותחנונים, ואתי לאמנועי מכבוד השבת, וכבוד השבת עדיף יותר מאלף תעניות, דכבוד שבת דאורייתא, ותענית דרבנן, ואתי כבוד שבת דאורייתא ודחי תענית דרבנן. ע"כ. [וכנראה שהיא הוספה מאוחרת, ולכן לא הזכירוה הרשב"א והריטב"א והמאירי. ועיין בשו"ת יביע אומר ח"ג (חאו"ח סי' ג אות ו). ודו"ק]. וכן כתב הרא"ש (מגילה פ"א סימן א) בשם תשובת הגאונים.

וע"ע ברא"ש שם (סימן ח), שאם נפרש מה שאמרו זמן קהלה לכל היא על תענית אסתר, צריך לומר שתענית אסתר תקנת חכמים אף קודם שבטלה מגילת תענית.

ובשו"ת בנין שלמה (סימן נו) דן אם יש לומר מזמור לתודה בתענית אסתר, שהרי בזמן בית שני בימי מרדכי ואסתר כבר התענו ונמצא ממעט מזמן אכילתן של לחמי תודה. אך כיון שלא מצינו כן בשום פוסק, וגם מנהג כל ישראל לומר מזמור לתודה, חובה עלינו ליישב. דכיון שבזמן בית ראשון היו מקריבים בו קרבן תודה, שפיר יש לומר מזמור לתודה, אע"פ שמימי מרדכי ואסתר בבית שני לא הקריבו. והעיר ע"ז בנט"ג (עמ' קסט) שבמלחמות (מגילה ו) כתב שבזמן רבותינו לא היו מתענים תענית אסתר.

והגרש"ז אויערבך זצ"ל בקובץ ישורון (כרך טו ע' שסג) העיר במ"ש (ר"ה יט:) דלמ"ד דמצוות הפורים הנוהגות באדר השני נוהגות גם באדר הראשון, לא הוצרכו לשלוח שלוחים להודיע על קידוש החודש של אדר השני, משום דכבר יצאו ידי חובתן בראשון, ע"ש. ובקרבן ראשית (עמ"ס ר"ה, בקונטרס התשובות סי' ד) כתב שזו קושיא עצומה. ויש שתירצו, דבאמת הרי בכל חודש נפ"מ לקטן שנעשה בו גדול שצריך לדעת באיזה יום בחודש נעשה גדול, וצ"ע למה לא יצאו השלוחים משום כך, וע"כ דבדבר שיכולים להחמיר לשני הצדדים עד שיתברר לא מפקינן שלוחים. אולם אכתי צ"ע שהרי היו צריכים להודיע לבני הגולה כדי שלא יצומו משום תענית אסתר בי"ד לחודש שהוא פורים בחשבם שהוא יום י"ג לחודש, דהא תענית ודאי אסורה בשני. אך אפשר דמספק לא יצומו.

ונראה דבלא"ה יש ליישב קושיא זו בכמה אנפי.

א. אי נימא שבזמן הש"ס לא היו מתענים תענית אסתר, לק"מ. ב. ועוד, שגם אם היו מתענים, אפשר שאינו רק הנהגה ולא חיוב

גמור מתקנת חכמים, לכן בודאי שיש להקל בספיקו. ג. ועוד יש לתרץ, שתענית אסתר אין קבוע לה זמן, וכמו שכתב בביאור הגר"א (סי' תרפו ד"ה ויפרעו אח"כ), דהטעם שכואבי עינים יפרעו אח"כ, מפני שתענית זו אינו קבוע, וכמו שאמרו במסכת סופרים שהיו מתענין אחר פורים מפני ניקנור וחבריו. והיינו שקביעות היום שלו אינו בדוקא ביום זה, אלא די שהוא סמוך לפורים.

וניהדר אנפין לנ"ד, דהנה לשון הכל־בו (סימן סב) "ומלבד אלו הארבע צומות, נהגו ישראל להתענות בי"ג באדר, זכר לתענית שגזרה אסתר בימי המן, שנאמר (אסתר ט לא) דברי הצומות וזעקתם, והוא תענית של שמחה, ולזכרון הנס קבלוהו בשמחה באותה שעה עליהם ועל זרעם, ותענית זה נקרא תענית אסתר. ע"כ. ומשמע שהוא קבלה גמורה שקיבלו עליהם ועל זרעם, ולא מנהג סתמא. ואולי הכלבו למד כן בכוונת דברי הרמב"ם [שהרי תחלת לשונו הוא העתקת לשון הרמב"ם וכפי דרכו בדוכתי טובא], ועל דרך שלמד הב"ח כמו שהבאנו לעיל. [ומ"מ לשון רש"י שם "לאו היינו קבלת צום לדורות", ולכאו' מבואר מזה שחולק עמ"ש הכל־בו].

ובחיי אדם (כלל קנה סעיף ג) כתב, בימי מרדכי ואסתר נקהלו ביום י"ג באדר להלחם ולעמוד על נפשם וכו', והיו מתענים באותו יום, ולכן קבלו עליהם כל ישראל לתענית צבור להתענות בי"ג אדר ונקרא תענית אסתר, כדי לזכור שהבורא יתברך רואה ושומע כל איש בעת צרתו כאשר יתענה וישוב אל ה' בכל לבבו, כמו שעשה בימים ההם, ומ"מ אינו חובה כ"כ כארבע תעניתים הכתובים. ע"כ.

ומה שכתב בשו"ת דברי יציב (אורח חיים סימן רצ) בתו"ד, שתענית זה לכמה ראשונים חמיר טובא דהוי מדברי קבלה, ועכ"פ תקנת חכמים לכו"ע איכא. וגם הרמ"א תנאי התנה שרק במצטערים הרבה, וי"א אפי' מעוברות ומניקות וכו'. ע"ש.

אינו מוכרח לומר שיש בזה תקנת חכמים, ואדרבה מפורש ברוב הפוסקים שהוא מנהג. ולכן נקטינן לדינא שחתן ובעלי ברית פטורים מתענית אסתר אף כשחל בזמנו, וכמ"ש בשו"ת יביע אומר ח"ה (או"ח סימן מ) מטעם שלדעת רוב הפוסקים אינו אלא מנהג וזכר לדברי הצומות וזעקתם. [וגם בדברי יציב גופיה (להלן סימן רצב) כתב שכבר הכריע הרמ"א כדעת הפוסקים שהוא רק מנהגא].

ויש לעיין האם תענית אסתר נחשב כמנהג חובה, שקבלו ישראל עליהם כחובה, שהרי מנהג זה הוזכר כבר בשאלתות ובתנחומא, והרא"ש כתב שי"א שהוא מזמן המשנה, ומנהג כזה לכאו' ודאי ראוי לומר בו שקבלוה ישראל כחובה. והיינו מדין נדר שהוא בבל יחל דרבנן. אולם צל"ע בזה בלשון רש"י שהובא בב"י ובראשונים.

י"ג טעמים אמאי מתענים תענית אסתר

והנה לפי המבואר לעיל, מצינו כמה טעמים לתענית אסתר. ויש ג"כ להוסיף ע"ז עוד כמה טעמים שמצאנו בדברי רבותינו [ויתכן שיש מהם קרובים זל"ז ומכוונים לענין אחד]:

א. י"מ שהוא זכר לתענית אסתר שאמרה (אסתר פ"ד פס' טז) לך כנוס את כל היהודים הנמצאים בשושן, וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים לילה ויום, גם אני ונערותי אצום כן. ואף ע"פ ששם היה ג' ימים, וגם היה זה בחודש ניסן, כמבואר בגמ' (מגילה טו:) עה"פ ויעבור מרדכי, וכן בפרקי דר"א (פרק ו), [וע' בתורת חיים (סנהדרין דף עד:), שכיון שאסתר היתה נשפעת משרה ומזכותה, ואולי ניצוצות שלה היתה, לכך גזרה לצום שלשה ימים כדי שיגיע יום שלישי של תענית ביום ראשון של פסח לדעת התרגום של מגילת אסתר, לפי שהצדיקים נענים ביום השלישי, כדאשכחן ביונה ובשבטים ובשאר צדיקים כדאיתא במדרש, אמרה אסתר בלבה אולי תהא גם היא נענית בליל א' של פסח ויפתחו לה שערי רחמים, כדרך שנפתחו באותו לילה לשרה כשנלקחה לאבימלך מאחר שהיא בת גילה ונשפעת ממנה], ואילו כאן הוא רק יום אחד,

וגם בחודש אדר, מ״מ מחמת חולשת הדורות די בזכר בעלמא לצום יום אחד, זכר לנס שנעשה ע״י התענית. ואם נעשה את הצום בחודש ניסן לא יהיה ניכר שהוא זכר לנס שנעשה בפורים, וגם שבניסן אין גוזרין תענית על הציבור. וכן כתב בשו״ת מהרי״ל הנז׳ (סי׳ קי) שהוא זכר לתענית שהתענתה אסתר והיה בי״ט ראשון של פסח.

ב. ויש מפרשים שהוא זכר לנס, לפי שהתענו ביום המלחמה, שהיה בי״ג אדר ממש, שהיו אז בצרה גדולה שלא יקומו עליהם הגויים, וגם עצם המלחמה שנלחמו לאבד את שונאי ישראל, ובאותו היום התפללו והתענו כדי שיושיעם השי״ת, וכמו שמצינו במלחמת עמלק.

וכן מבואר במאירי (מגילה ב.) בשם השאלתות. וז״ל, ובשאלתות פירשו, זמן קהלה, שמתכנסין להתענות, ואף באותו זמן עשו כך, מצד שהוצרכו לצאת עליהם למלחמה, וכן במלחמת יהושע עם עמלק גזרו תענית, והוא שאמרו במדרש ומשה אהרן וחור מכאן לתענית שצריך שלשה, כלומר שבפחות משלשה מתענין אינו אלא תענית יחיד וכו׳. ע״כ.

וכ״כ הרא״ש שם (פרק א סימן א) בשם רבינו תם, פר״ת זמן קהלה לכל היא, שהכל מתאספין לתענית אסתר, ובאים בני הכפרים לעיירות לומר סליחות ותחנונים, לפי שבו נקהלו לעמוד על נפשם והיו צריכים רחמים. וכן מצינו במשה שעשה תענית כשנלחם בעמלק, דכתיב ומשה אהרן וחור עלו ראש הגבעה, ודרשינן בגמ׳ מכאן לתענית צבור שצריך ג׳, מכאן נראה לר״ת סעד לתענית אסתר שאנו עושין כמו שעשו בימי מרדכי ואסתר כשנקהלו היהודים לעמוד על נפשם, ולא מצינו לו סמך בשום מקום אלא בכאן. ע״כ.

וכ״כ המנהיג (הל׳ מגילה עמ׳ רמד), ומה שנהגו להתענות ערב הפורים, לא לשם זכר תענית אסתר, אלא ע״ש נקהלו היהודים אשר בשושן בשלשה עשר בו, ואמר מר זמן קהלה לכל הוא, וכן פי׳ בירושלמי ומצפרא כנופיא ונקהלו להתענות, וכן פירש ר״ח ז״ל. ע״כ. והו״ד באבודרהם (סדר תפלת התעניות). וכ״ה בספר האשכול (ריש הל׳ פורים).

ובאליה רבה (סימן תרפו) הביא בשם הכלבו (סימן מה), שתענית זה אינו תענית של צער אלא זכר לתענית אסתר, שיזכור שהבורא יתברך רואה ושומע כל איש בעת צרתו כאשר יתענה וישוב אליו בכל לבבו כאשר עשה לאבותינו בזמן הזה. ע״כ. ומקורו הוא בספר ארחות חיים (שם אות כה), שמה שנהגו להתענות ביום י״ג אף שהוא יום שלפני פורים, היינו טעמא, דלא נאסר אלא תענית של צער, אבל תענית זה בא לזכר תענית אסתר, ושיזכור כל אדם שהבורא יתברך רואה ושומע כל איש בעת צרתו וכו׳. ע״ש. והובא בברכי יוסף כאן.

ובספר מגן אבות למאירי (עניין כג) כתב, תענית אסתר, אע״פ שאינו מארבעת הצומות הקבועים, מ״מ יש בו סרך תפלה ופרסום הנס, ומביא ליתן בו הודאה ושבח לבורא ית׳ על הנסים ועל הגבורות, וכן יש בו סרך קבלת אבות יסוד אנשי כנה״ג, ומדכתיב וכאשר קיימו על נפשם ועל זרעם דברי הצומות וזעקתם. ועוד שם: כיון שאינו חובה גמורה כל כך ושאין בו דין אקדומי פורענותא דאדרבא תענית של שמחה הוא, ראוי להקדימו לחמישי כדי שלא להתענות בער״ש.

ג. ובאופן אחר קצת הוסיף הלבוש (או״ח סימן תרפו): וקבלוהו עליהם לחובה ולתענית ציבור לכל דבר, משום שבו נקהלו בימי מרדכי ואסתר להלחם ולעמוד על נפשם, והיו צריכין לבקש רחמים וסליחות ותחנונים, ומסתמא היו מתענים בו ביום, שכן מצינו במדרש [מכילתא בשלח, עמלק סוף פרק א] שמשה רבינו ע״ה היה מתענה ביום שנלחם עם עמלק, ואם כן ודאי בימי מרדכי גם כן התענו ביום שהיה להם מלחמה עם צריהם. ומפני שאנו מקיימים ימי הפורים לזכר אותו הנס, גם כן צריכים אנו לעשות כמותם בענין התענית והסליחות והתחנונים, כי אם את הטוב נקבל והרע לא

נקבל, בתמיה. ע״כ.

וכן הוא במשנה ברורה (תרפו סק״ב), ונקרא תענית אסתר כדי לזכור שהשי״ת רואה ושומע כל איש בעת צרתו כאשר יתענה וישוב אל ד׳ בכל לבבו כמו שעשה בימים ההם. ע״כ. וכן הוא בחיי אדם (כלל קנה סעיף ג), ובקיצור שולחן ערוך (סימן קמא סעיף ב).

ד. ובס׳ שפת אמת (שמות לפורים) כתב, שבודאי דברי חכמינו ז״ל אמת, שהארת נס דפורים הוא הכנה עד ביאת המשיח, ובכל שנה מתעורר מפלת עמלק בימים האלה, כמ״ש והימים האלה נזכרים ונעשים כו׳, ונראה שמרמז על כל המעשה, שגם כוחו של המן נלחם עמנו בימים אלה, ועל זה תקנו תענית אסתר, ויש ג״כ מפלה לכוחו של המן בימים אלו, והקב״ה משלם מדה במדה, ולאשר רצה המן לאבד את כל היהודים לדורות, לכן נתן ה׳ להיות תשועה לישראל לדורות, וכמ״ש לא יכלמו לנצח ותקותם בכל דור ודור, שנעשה תקוה לכל הדורות. וכן כתיב ודובר שלום לכל זרעו, שעשה מרדכי הכנה לכל זרע ישראל. ולהרשעים מחשבין מחשבה רעה למעשה, ואין לשער העונש שמוכן להרשע שביקש לאבד כל היהודים, ובכל דור ודור שבנ״י מקדשין שמו ית׳ בעולם, מכין הקב״ה לרשע עונשים שונים, וכמו כן להיפוך מרדכי הצדיק מתברך בכל שנה שהציל כל בני ישראל לכן נקראו על שמו, עם מרדכי, דורש טוב לעמו. ע״כ.

וכיוצא בזה כתב בשו״ת ויען יוסף (או״ח סימן ריז) לענין תענית אסתר ולענין תענית בכורות בערב פסח, דלכאורה אדרבה ראוי להיות להם יום שמחה על נס ההצלה, אלא דידוע שאמרו רז״ל (עיין שמות רבה פכ״א אות ז) שהיה קטרוג על ישראל ביציאת מצרים מה נשתנו אלו מאלו, הללו עובדי עבודה זרה וכו׳, וכפרש״י בפ׳ בשלח על פסוק (שמות יד יט) ויסע מלאך הא׳ וגו׳, מלמד שהיו ישראל נתונים בדין באותה שעה אם להנצל וכו׳. ע״ש. והוצרכו ישראל לתגבורת של מדת הרחמים, וכן היה גם בשעת מכות בכורות, כמו שנאמר (שמות יב כז) אשר פסח על בתי בני ישראל וגו׳ ואת בתינו הציל, מכלל דהיה קטרוג עליהם אם להנצל, דאל״כ לא היה נקרא בשם הצלה, וכל ענין שנעשה לכלל ישראל בימים קדמונים מתעורר כל שנה כידוע מספרים הקדושים, ואולי קודם התעוררות הגאולה שבליל התקדש החג ג״כ יש חשש התעוררות קטרוג כעין מה שהיה אז, על כן מתענים הבכורים לפעול תגבורת מדת הרחמים כעין שהיה אז להבכורים שלא שלט עליהם מדת הדין, וזהו גם לענין תענית אסתר שקודם פורים יש לומר כן. עכ״ד.

ובשו״ת שבט הקהתי (ח״א סי׳ רג) כתב, שבספרי המקובלים הקדמונים מבואר שגזירת המן לא נדחתה מכל וכל, אלא שנתקיימה בפורעניות שבאו אחרי כן במשך השנים, ומשום הכי קבעו להתענות בכל שנה, בכדי לבטל ולדחות גזירת המן. וע״ש שהגזירות שהיו בשנת ת״ח ת״ט היו גזירות המן שנדחו לשנה ההיא. ושיש לזה רמז במגילה, דכתיב במגילה ״חור״ בחי״ת גדולה, וכן אות וא״ו של ״ותכתוב״ ג״כ גדולה לרמז על שנת ת״ח. (הוב״ד בפסקי תשובות כאן). וראה עוד בזה להלן.

וכ״כ הגרח״פ בספר מועד לכל חי (סימן לא סעיף צד), בשם הרב חמדת ימים (הל׳ פורים פ״ב), דמה שהתקינו להתענות בצום אסתר, יען שגזרת המן לא נתבטלה כי אם לפי שעה, וביום פקדו משם והלאה רבו הגזירות והשמדות וההריגות והגרושין במלכות יון. ולפיכך קבלו עליהם דברי הצומות וזעקתם לפני ימי הפורים בכל דור ודור, לצום ולבכות לצרה, ונבקשה מאלקינו על זאת, בל יפקוד עלינו גזירה ושמד, בהיותינו בארץ שביינו, ואל שדי יאמר לצרותינו די, וכשם שהצילנו מיד המן הרשע, כן בחמלתו יפלטנו מיד מבקשי רעתינו וכו׳, ע״ש.

ובשו״ת אפרקסתא דעניא (שם) הביא בשם ספר קב הישר, שתענית אסתר הוא סגולה לחשוכי בנים.

ה. ודבר מעניין מצאנו בזה, שיום הכיפורים יש

בו עבודת ה׳ על ידי צום, ויום שלפניו מצוה מן התורה לאכול ולשתות ולהרבות באכילה ושתיה, ואילו בפורים הוא להיפך, שביום פורים יש עבודת ה׳ על ידי אכילה ומשתה, ויום שלפניו מתענים. ובספר מועדים לשמחה (ח״ג עמוד רלד) הביא דבר נחמד בזה בשם הגאון ר׳ יצחק אייזיק חבר בספר באר יצחק, שכתב, שתענית אסתר שלפני הפורים היא השלמה לערב יום הכיפורים, שהוא מצוה לאכול, כשם שהאכילה בערב יום הכיפורים היא הכנה לצום הגדול והנורא, כך התענית בערב יום הפורים היא הכנה לעבודה הגדולה של קידוש האכילה ביום הפורים. והתענית והמשתה יחדיו מתקנים את הפגם של ההנאה מסעודתו של אחשוורוש, והם מביאים את האדם לידי הנאה של מצוה וקדושה. ועוד שהרי אמרו בזוה״ק שכיפורים הוא כפורים, ומה מצינו ביום הכיפורים מצות אכילה ושתיה לפניו, ואחריה מצוות הצום, כך בפורים יש לנו את שתי המצוות האלו, אלא שהם בסדר הפוך, מצות צום תחילה ואח״כ מצות אכילה ושתיה.

ו. ובספר מגיד מישרים (פרשת ויקהל מהדורא קמא) כתב: הלא לך למינדע, כי בימי הפורים ובליל פסח, מותר לשתות כל יין שירצה האדם ולהתענג ולהתפנק, ומפני שס״מ וחוייא בישא דרכם להכניס שמחה בלבות בני אדם ולתת בלבם לאכול ולשתות, ואח״כ עולה ומשטין. וזהו סוד התענית שמתענים בי״ג באדר, והוא להכניע כחו מלהשטין. וזהו סוד ג״כ שמתענין הבכורות והאיסטניסין וקצת בני אדם אחרים בערב פסח, והטעם מפני שישראל חייבים לשתות ארבע כוסות בליל פסח וכדי שלא ישטינו עליהם ס״מ ונחש נוהגים להתענות בערב פסח להכניע כחם. ולהורות כשישראל שמחים ושותים בימים אלו אינו ח״ו להשלים תאות היצה״ר, אלא לעבודת קונינו שהרי הם מקדימים להתענות קודם לכן להכניע תאות היצה״ר. ע״כ. והובא בקצרה בספר קב הישר בענייני פורים.

וכ״ה בשו״ת שיח יצחק (סימן ריב) מספר שכחת הלקט שבסוף ספר ילקוט ראובני (ערך ימים טובים): שבפורים ובליל פסח יכול האדם לשתות כל יין שירצה, וכדי שלא ישטינו עליהם, נוהגים להתענות בערב פורים ובערב פסח, כדי להכניעם ולהורות שאינם אוכלים ושותים להשלים תאות יצה״ר, אלא לעבודת קונו. משמיה דהמגיד למרנא הב״י ז״ל. ע״ש. [ושם הביא מהגאון היעב״ץ בסידורו שער המפקד (מבוא ג דלת ג אות ג), שאנשי מעשה מתענין בער״פ כדי שיאכלו בלילה מצה לתיאבון. וי״ל עוד טעם אחר, מפני שבו ביום כתב המן ספרים להשמיד כל היהודים, עכ״ל]. והובא ג״כ בספר מועד לכל חי להגרח״פ (סימן לא אות נד).

ז. והרב חמדת ימים (פורים פ״ב) כתב, יתחייב היודע והמשכיל הנסים והפורקן אשר נעשה לאבותינו בי״ג לחדש אדר, להבין ולהתענות בעצם היום ההוא אשר הוא היה היום אשר נהפך מיגון לשמחה. ובמקום שהיו מחכים אויבי נפשנו לשלוט בנו, נהפוך היה אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם בעצם היום הזה אשר אמר המן להשמיד ולאבד ביצתן של ישראל בי״ג לחדש אדר. ומעשה תוקפו וגבורתו של נס היה הפלא ופלא, שכפי הוראת ומשפטי הכוכבים ומזל היום, רעה נגד פני ישראל, כאשר ביארו הראשונים ע״ה בענין הגורל שהגריל המן על ישראל, כי לא מצא שום יום עזר כנגדו כי אם חדש פטירת אבי התעודה, ויום גדול הכאב אשר הוא ז׳ שלו. וגם כי חשך מצרים היה בי״ג באדר ובו מתו פושעי ישראל. וגלגל חובה ליום חייב כי מזל ישראל היה בשפל כל התכונה כמ״ש הר״א מגרמיזא ע״ה. ובלי ספק בזה נודעה יד ה׳ את עבדיו וזעם את אויביו. ובהיות כי הפך ה׳ לנו את הקללה לברכה, והפך עצם היום הזה מרעה לטובה, וביום הרעה עצמו הרגו הורגיהם וצלבו את צולביהם, ולכל בני ישראל היה אור במושבותם. על כן קבלו וקיימו עליהם היהודים בכל דור ודור להבין ולהתענות ביום זה, כדי לתת שבח והודאה על העבר. כי לא יתכן לעשות שמחה וששון בזמן הנס, להיות כי מדרכיו יתברך שאינו שמח במפלתן של

רשעים. וכדברי רבי יוחנן מאי דכתיב ולא קרב זה אל זה כל הלילה וכו׳ אמר הקב״ה מעשה ידי טובעים בים, ואתם אומרים שירה? לכן לא אריך למעבד זכר ליום ההריגה, שאחר כי הוא יתברך איננו שמח במפלתן של רשעים, גם אנחנו נלך בדרכיו ונגילה ונשמחה על המנוחה לא על ההריגה והמפלה. כמבואר מהמשך הכתוב ״כימים אשר נחו בהם היהודים מאויביהם והחדש אשר נהפך להם מיגון לשמחה״ יורה כי על הצלתם ישישו וישמחו, לא לזולתו. ע״כ. [ויש להעיר ע״ז, דאפשר שמפלת עמלק ואבדן זרעו וזכרו, שאני, ויש לשמוח באיבודו. ושו״ר בליקוטי מאמרים לר׳ צדוק הכהן (עמוד צג) שכתב דמ״ש (מגילה י:) אין הקב״ה שמח במפלתן של רשעים. לא נאמר לגבי עמלק דכתיב תמחה].

ח. ובספר סדר היום (סדר פורים) כתב: ״ונהגו כל ישראל להתענות בי״ג באדר מפני שהי׳ יום קהילה לכל בין לבני שושן בין לשאר עירות, שהוא הי׳ היום אשר נהפך מיגון לשמחה מאבל לי״ט, ובמקום שהיו מחכים אויבי נפשנו לשלוט בנו כרצונם להשמיד ולהרוג במחשבת המן הרשע, נקהלו כל היהודים בעריהם בכל מדינות המלך לעמוד על נפשם להנקם מאויביהם, ובהיות הי׳ יום קהלה לכל והיו ממתינים רחמי שמים שיצילם מכף מבקשי רעתם, והקב״ה הי׳ בעזרם והצילם מצרתם, נהגו בכל שנה ושנה להתענות ביום זה, לתת שבח והודאה על העבר, ולהתפלל ולהתחנן על העתיד״.

ט. ובספר קב הישר (פרק צח) כתב, שבימי מרדכי רצתה מדה״ד לפגוע בכלל ישראל שהיו באותו הדור, כמו שאמר הקב״ה בימי משה, ואכלה אותם כרגע ואעשה אותך לגוי גדול, ורצתה מידת הדין להרבות זרעו של מרדכי כחול הים, רק מרדכי בטל הגזירה בתפלתו כמו שביטל משה רבינו הגזירה בתפלה, וזהו שכתוב ״ומרדכי ידע״, ר״ל שידע תוכן הדבר, שהגזירה באה ע״י הפגם הגדול שפגמו בשכינה עבור שהיו ישראל נהנין מסעודתו של אותו רשע, ולכן ״וילבש מרדכי שק ואפר ויזעק זעקה גדולה ומרה״, וילבש שק, לכפר על חטא זה ולהתיש כח של ד׳ מאות איש שהיו ארבע מאות איש עם עשו הרשע בבואו ליעקב אחיו, ולכן ויירא יעקב מאד, מהני ת׳ קליפות ומשחיתים שהיו עם עשו, ולכן לבש ש״ק, כי ש״ק הוא גימטריא ת׳ כדי להתיש כח של עשיו הרשע, ומרדכי הודיע לאסתר גודל הפגם הנעשה בסעודה של אחשורוש, ומיד כתיב ״ותלבש אסתר מלכות״ שלבשה רוח הקודש ונתנה עצה לצום ג׳ ימים וג׳ לילות, כדי לבטל הזוהמא שהטילו המן ואחשורוש בסעודתן, ובזה יותש כח הזוהמא הנעשים ע״י אכילה ושתייה ההוא. וע״י הצום התיש כח הזוהמא וכנסת ישראל האירה כבראשונה. ומעתה מובן לפנינו ג״כ טעם לתענית זה שהוא תענית אסתר, שאנו נוהגין להתענות לדורי דורות, וכל אחד ואחד צריך לכוין בתענית אסתר ולהתפלל, שבאם נדבק בנו בגלות המר שאנו מקבלין שפע, עד שלפעמים אנו אוכלים אצל אומות העולם, וכל ישראל ערבים זה לזה, שתעמוד לנו זכות מרדכי ואסתר שתיקנו התענית, וקבעו להתענות בו ביום י״ג באדר, כדי להתיש כח האכילה שישראל אוכלים בין האומות, אזי זכות תענית אסתר יעמוד לנו לשבר ולהתיש ולהסיר כח דסיטרא אחרא, שרוצה להדבק דווקא בקדושה, וע״י התענית יזדככו ויטהרו הפגם הגדול הזה. וכל מי שנזהר ואינו רוצה ליהנות מן אחרים ומכל שכן מן האומות עליו נאמר ״יגיע כפיך כי תאכל אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא״.

י. ובשו״ת משנה הלכות (חלק ח סימן רלג) הביא טעם, כיון שעיקר מצות פורים הוא לבסומי עד דלא ידע, ויש לחוש דילמא דאתי לאמשוכי בתריה. וע״ש. וע״ע בצדקת הצדיק (אות רנט).

יא. ובשו״ת דברי יציב (או״ח סי׳ רצב) כתב דאפשר לומר טעם נוסף על מה שמתענים תענית אסתר, על פי מה שכתב בתשובות מהר״י ברונא (סי׳ צג) הטעם לתענית חתן ביום חופתו, דכיון דליכא כתובה דלא רמו בה תיגרא וכו׳ לפיכך מתענה לבטל הפורענות, ע״ש. והכי נמי

יש לומר לגבי תענית אסתר, דכיון דחייב אינש לבסומי בפוריא וכו', וקם רבה ושחטיה לר"ז וכו', לזה מתענין קודם פורים לבטל פורענות ושלא יצא מכשול ח"ו.

יב. ועתה ראיתי בספר האשכול שכתב עוד בזה (בהל' שני וחמישי ותענית דף נב:) בתו"ד וז"ל: א"ה אמאי תקינו רבנן תענית בי"ג באדר, דלא ידעינן מאן תקין זה התענית בבירור, כי מן ההלכה נראה שאסור לישב בתענית וכו'. ויש אומרים ש"יום צער היה להם" בימי מרדכי, כדכתיב נקהלו היהודים וגו', ומלחמה עשו, וצער היה להם, ונחו בי"ד. וזכר לאותו צער עשו ותקנו זה התענית, והשמחה בי"ד, **כאדם שיצא מצרה לרווחה**. ע"כ. וזה קרוב לטעם ב' הנ"ל. אך לא מחמת שהתענו באותו היום, אלא מחמת שהיה להם יום צער, ויצאו מצרה לרווחה, תקנו לעשות ג"כ זכר לזה שיוצאים לרווחה מתוך צער.

יג. עוד כתב בספר האשכול שם: ואני הכותב אומר, כי לא נתקן זה התענית, אלא כדי שיהיו זריזין לשמוע מקרא מגילה, לפיכך קבעו תענית שלא לאכול קודם מקרא מגילה. ע"כ.

הכי נקטינן לדינא - שאין תענית אסתר תקנת חכמים, וכן דעת הרמב"ם ומרן

ולענין הלכה, הנה כתב הרמ"א (סי' תרפו ס"ב) ותענית זו אינו חובה לכן יש להקל בו לעת הצורך, כגון מעוברות או מניקות או לחולה שאין בו סכנה, ואפילו רק כואבי עינים, שאם מצטערים הרבה לא יתענו ויפרעו אחר כך, אבל שאר בריאים לא יפרשו מן הצבור (חדושי אגודה בשם מחזור ויטרי), והיינו שפסק כשיטת רש"י שאיננו אפילו תקנת חכמים רק מנהג שנהגו ישראל.

ומרן לא גילה דעתו בזה להדיא, דהנה בבית יוסף הביא דברי הרא"ש וכן דברי הגמ"י הנ"ל, ואחר כך הביא דברי השבולי הלקט (סימן קצד) בשם רש"י שתענית זה אינו לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים אלא מנהג. ושכן כתב בארחות חיים. ועוד הביא דברי הרמב"ם הנ"ל שנהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות בי"ג באדר זכר לתענית שהתענו בימי המן שנאמר דברי הצומות וזעקתם. ובפשוטו משמע שיש לנקוט כדברי הרמב"ם שצום זה הוא מנהג, ועוד מדהביא מרן דברי רש"י שכתב לענין הלכה, אם איתא שמרן חולק על זה לדינא, היה לו להעיר על כך, ועיין.

ועוד, שמסתמא דעת מרן כדעת רוב הראשונים שכתבו כן שהוא מנהג. כדעת רש"י ורבו של רש"י והרמב"ם והמנהיג והטור והצידה לדרך (כלל ז מאמר ד פרק ד) והארחות חיים והכל־בו והגהות מיימוניות ועוד. ושו"ר שבחזון עובדיה כאן דייק כן, שמרן הביא דברי הרמב"ם שהוא רק מנהג, ועוד שהעתיק דברי תשובת רש"י לדינא, ואחר כך סיים בדברי הרמב"ם שנהגו כל ישראל להתענות בי"ג באדר וכו'.

אינו מוכרח שלראב"ד הוא מדברי קבלה - וכן אינו מוכרח שלר"ת הוא מתקנת חכמים

גם מה שכתב הב"ח כאן שלדעת הראב"ד תענית אסתר הוא חיוב מדברי קבלה, ושלפ"ז יתכן שאף חמיר אף משאר תעניות. וכ"ה לשון הריטב"א (תענית י.) בשם הראב"ד, שכבר קיבלו עליהם בימי מרדכי ואסתר להתענות תענית אסתר, כדכתיב, ואשר קיימו על נפשם ועל זרעם דברי הצומות וזעקתם, שפירושו כי כשקיבלו עליהם ענין ימי הפורים כך קיימו עליהם ענין הצומות שבזמן ההוא. וכן משמע באור זרוע (ח"ב הל' מגילה סימן שסז) בשם רבינו חננאל, וז"ל: ובספר המקצועות כתב, וחייבינהו הקב"ה לישראל לענויי נפשייהו בי"ג, דאמר ר' שמואל בר רב יצחק י"ג זמן קהלה לכל הוא, שנאמר נקהלו היהודים, למה נקרא יום קהילה יום תענית יום כניסה שמתכנסין בו ישראל ויושבין בתענית ומבקשים רחמים, שנאמר דברי הצומות וזעקתם. וכ"מ בכל־בו (סימן סב) בשם רבינו יצחק ולזכרון הנס

קבלוהו בשמחה באותה שעה עליהם ועל זרעם, ותענית זה נקרא תענית אסתר. ע"כ. וכ"ה בשו"ת שבות יעקב דלהלן, דכתיב במגילה דברי הצומות וזעקתם הכתובים, וכמ"ש הרמב"ם, והוא כדברי תורה. וכ"כ בשו"ת אבני נזר (או"ח סימן תקי) שלפ"ז הוא חיוב גמור מדברי קבלה להתענות בי"ג.

אולם אינו מוכרח בדעת הראב"ד, שיש לומר שגם הראב"ד לא נתכוין רק לסמך בעלמא, ולשון הר"ן (תענית ז.) ועוד שיש לנו סמך בכתוב דברי הצומות וזעקתם, לומר שכשם שקבלו עליהם וכו'. ובמגן אבות למאירי (עניין כג) כתב: תענית אסתר יש בו סרך קבלת אבות יסוד אנשי כנסת הגדולה, ומדכתיב וכאשר קיימו על נפשם ועל זרעם דברי הצומות וזעקתם. וכן העיר בערוך השלחן (שם) שאף שהר"ן כתב בשם הראב"ד שדברי הצומות וזעקתם קאי על תענית אסתר, מ"מ לא אמר זה רק לסמך בעלמא כמבואר שם, ודו"ק. גם מש"כ הב"ח דדעת הרמב"ם דתענית זה הוי תענית דדברי קבלה וחמיר טובא, ע"ש. ולענ"ד אינו כן. ע"כ.

וכמו כן יש להעיר בשיטת רבינו תם, שאף שכתב הפני יהושע (מגילה ד:) שלשי' רבינו תם תענית אסתר מתקנת אנשי כנסת הגדולה הוא. וכ"כ מהר"י עייאש במטה יהודה (סי' תרפו) שלדעת הרא"ש ור"ת תענית אסתר חובה ולא מנהג, וכנ"ל. אולם לכאורה אינו מוכרח, וכן משמע בהגהת ספר המנהגים לר"י טירנא (הגהות המנהגים פורים אות מח) ויש להקל בו למעוברות ומניקות שאין מתענין ויפרעו יום אחר וכו', וטעמא כי תענית זה אין לו סעד בשום מקום, אך ר"ת מצא "קצת ראיה" ממ"ש י"ג זמן קהילה לכל הוא. וכ"ה בברכ"י כאן (סק"ב) כתב הרא"ש ריש מגילה משם ר"ת, דיש "סמך" לתענית וכו'. ורבינו ירוחם (תא"ו נתיב י ח"א דף סב) כתב, ר"ת כתב סעד לתענית אסתר שאנו עושין י"ג באדר, כמו שעשו בימי מרדכי ואסתר כשנקהלו היהודים לעמוד על נפשם, כדאמרינן בגמ' י"ג זמן קהלה לכל היא לכל היא, ופר"ת שהכל מתאספים לתענית אסתר לומר סליחות, וכתב ר"ת כי לא מצא סמך לתענית אסתר כי אם בכאן. עכ"ל

ואולם מה שכתב מהר"י עייאש שם בשיטת מרן, שדברי הרמ"א שתענית אסתר הוא רק מנהג, הם רק לפירוש רש"י, אבל לפירוש ר"ת והרא"ש שזהו הביאור למה שאמרו בגמרא זמן קהלה לכל הוא, מוכח דהוי חובה. וכן נראה דעת הש"ע שכתב בסתם מתענים בשלשה עשר באדר, לפי זה בודאי שאין להקל בו זולת לחולה, כדין ד' צומות. ע"כ. לכאורה הדיוק מלשון מרן בשלחן ערוך אינו מוכרח, שמרן סתם דבריו, והרי גם לשיטת רש"י וסיעתו שהוא רק מנהג, כך הדין שצריך להתענות ביום זה. גם מה שכתב מהר"י עייאש בשיטת ר"ת והרא"ש, דלדידהו תענית אסתר חובה הוא, אינו מוכרח, די"ל שאף שהיה זמן קהלה לכל, והתענו בו, מה שמתענים בכל שנה ושנה בכל הדורות זהו רק ממנהג, וכדעת רש"י והרמב"ם שכתבו שהוא מנהג, דאפושי פלוגתא לא מפשינן.

מעוברות ומניקות בתענית אסתר

וכן העיר בספר חזו"ע (פורים עמוד לח), וכתב שלכן ודאי יש להקל למעוברות ומניקות גם למנהג אשכנז שמחמירים בזה בשאר צומות, ואפילו שאינם מצטערים הרבה, ומה שכתב הרמ"א מצטערים הרבה הוא רק על כואבי עינים, ודלא כהמחצית השקל (ס"ס תרפו) שכתב בזה, ודע דמה שכתב הרמ"א וכו', "אם מצטערים הרבה", קאי גם על מעוברות ומניקות, דהא כתב המגן אברהם (ס"ס תרצב) בשם ארחות חיים שמקילים לקרות המגילה ליל י"ד מבעוד יום להקל על מעוברות, אלמא דאיכא גווני שצריכות להתענות, שאל"כ לא היו מקילים בקריאת המגילה כיון שפטורות מלהתענות. ע"כ. ויש לדחות ראייתו, שהרי מקור דברי האר"ח שם (הלכות מגילה אות כג) הוא לשון הראב"ד, והראב"ד לשיטתיה דס"ל

דתענית אסתר יש לו סמך במקרא, שנאמר "וכאשר קיימו על נפשם ועל זרעם דברי הצומות וזעקתם", דר"ל שכשם שקבלו עליהם לעשותם י"ט כך קבלו עליהם לעשות תענית בכל שנה ושנה, וכנ"ל, [והראב"ד שהובא בארחות חיים הוא הראב"ד בעל ההשגות, שמכונה בפי המאירי בשם גדולי המפרשים, וכמבואר במאירי מגילה (ב:). וע' בספר האשכול ח"ב (עמוד ז וכ"ט). ודו"ק)]. ומש"ה יש מקום להחמיר בזה גם על מעוברות ומניקות שאין מצטערות כ"כ, אבל למאי דקי"ל "שאין תענית זה אלא מנהג", בודאי שיש להקל בפשיטות. וכמבואר בתשובת רש"י, ומחזור ויטרי ושבולי הלקט וארחות חיים "שתענית אסתר אינו לא מד"ת ולא מד"ס אלא מנהג בעלמא".

ובשו"ת שבות יעקב ח"ג (סי' נ) כתב: פורים שחל ביום א', שתענית אסתר נדחה ליום ה' שלפניו, ואחד היה בדרך, ולא ידע מזה, ואכל ושתה ביום ה', טוב לו לקיים "דברי הצומות וזעקתם" הכתוב במגילה שהוא כדברי תורה, ולהתענות ביום ו', כמ"ש הרמב"ם בהל' מגילה, ודלא כמ"ש בב"י בשם שבולי הלקט, שתענית זה אינו לא מד"ת ולא מד"ס אלא מנהג בעלמא וכו'. ע"ש. והעיר על זה בחזון עובדיה כאן (עמוד מ), ולא ידעתי במה כחו גדול לחלוק על רש"י והראשונים ולהסתמך על הפסוק דברי הצומות וזעקתם, ואשתמטיתיה דברי הר"ן (סוף פ"ב דתענית) הנ"ל. ומ"ש השבות יעקב בשם הרמב"ם, ליתא, שזהו פירושו של הראב"ד, אבל הרמב"ם ס"ל כרש"י, שתענית זה אינו אלא מנהג. וכ"כ הרוקח (סי' רמ סוף עמוד קלח), שתענית אסתר אין לו סמך וכו'. ע"ש. ודלא כמ"ש בספר נזירות שמשון (סי' תרפו) להעיר ע"ד הרמ"א שזה אינו אלא לד' רש"י, אבל הרמב"ם ס"ל דהוי חובה וכו'. ע"ש. ובמחכ"ת זה אינו, אלא גם הרמב"ם ס"ל דהוי מנהגא בעלמא.

ומ"ש בביאורי הגר"א (סי' תקנ סק"ד) לפרש ד' מרן כהראב"ד שצום אסתר קבוע הוא ולא תלוי ברצו. ושכ"ד הרמב"ם, באמת שהרמב"ם (בפ"ה מתענית ה"ה) כתב שנהגו לצום בי"ג באדר זכר לתענית שבימי המן, שנאמר דברי הצומות וזעקתם, א"כ אינו אלא מנהג. וכנ"ל. וגם מרן ס"ל הכי. ודברי הגר"א צ"ב.

[ובספר ערוך השלחן (ס"ס תקנ) הביא דברי הגר"א דג' צומות של אכ"ף אין תלוי ברצו כמו ד' צומות וכו', וההכרזה להודיע שרצו, ושלפיכך בזה"ז א"צ להכריז בכולם כמנהג האשכנזים. והערוך השלחן עצמו (בר"ס תרפז) העלה שמנהג הוא, ושגם הראב"ד מודה לזה, ורק סמך בעלמא הביא מדברי הצומות וזעקתם וכו'. ע"ש. ודבריו סתראי נינהו. וצ"ע. ודברי הש"ע שם שאין מכריזים בט"ב יוהכ"פ ותענית אסתר, מקורם הוא בב"י בשם האבודרהם (עמ' רנד). והטעם יש לומר, משום שהם מפורסמים וידועים לכל. וכ"כ במטה יהודה. ובחזו"ע ד' תעניות (עמ' ט) כתב שהטעם שכתב הגר"א צ"ע, וכמו שכתב בשו"ת משנה שכיר (ס"ס קטו)].

ועוד, שגם בדעת רבינו תם אין הכרח לומר דס"ל שסמך זה הו"ל סמך מן הדין (כדי שיהיו מעוברות ומניקות צריכות להתענות), אלא הוא דרך רמז למנהג העולם, וכמ"ש הר"ן בשם ר"ת, וכ"כ בחידושי הריטב"א. [וכן מה שכתבו המרדכי והרא"ש בשם ר"ת סמך למה "שאנו" עושים תענית, ר"ל מנהג. וע' בספר מכתב לחזקיהו בחידושיו למגילה (ב. דף צו ע"א מהספר)]. ולפ"ז אתי שפיר גם להשאילתות וסיעתו שמפרשים כ"ד ר"ת. (וע' בפירוש הרמב"ם על מגילת אסתר בפסוק דברי הצומות וזעקתם. וצ"ע).

ובחזו"ע (פורים עמוד מד) כתב בזה, וראיתי להרב מטה יהודה (סי' תרפו), שכתב דמה שהיקל הרמ"א לבעלי ברית לאכול ביום חמישי שחל בו תענית אסתר, הוא דוקא לשיטת רש"י שתענית זה הוא רק מנהג, משא"כ לשיטת ר"ת והרא"ש דס"ל שהוא חובה, וכ"ד הש"ע, גם בעלי ברית יתענו עם הצבור. ע"כ. ובמחכ"ת ליתא, שהרי מרן בב"י הביא להלכה דברי רש"י והרמב"ם ושה"ל וארחות חיים שהוא רק מנהג, ולא הביא שום חולק ע"ז, אלמא דהכי ס"ל. וכמ"ש בשו"ת אהלי יעקב למהריק"ש (סי' קיג)

בתשובת מהר״ש נרבוני, שאין ספק שכיון שמרן הב״י הביא דברי הפוסק, ולא פליג עליו, ש״מ דהכי ס״ל. ע״ש.

וכ״כ בשו״ת בית דינו של שלמה (חיו״ד סי׳ יב, דף פ ע״ד) וז״ל: ומרן הב״י הביא תשובות הריב״ש והרשב״ץ בסתם, ולא כתב שיש מי שחולק עליהם, וגם לא פקפק על דבריהם, הא ודאי דס״ל דהלכתא נינהו, שאם לא כן לא היה שותק, ואע״פ שלא הביא דבריהם בש״ע, מצאנו דינים הרבה שמביא בבית יוסף, ואינו מביאם בש״ע, ואע״פ כן הלכתא נינהו. עכת״ד.

וכ״כ בשו״ת זרע אמת (חיו״ד סי׳ יז דף טו ע״ב). גם בשו״ת שמחת כהן (דף קמ ע״ב) כתב, שמרן כוונתו בחיבורו הב״י לענין הלכה למעשה, ולא כאסיפה בעלמא, וכל שאינו חולק על הפוסק שהביא הכי ס״ל. והביא שכ״כ מהר״י עייאש עצמו בשו״ת בית יהודה ח״ב. ע״ש. וכ״כ בשו״ת משפטי עוזיאל (חאה״ע סי׳ פ, דף שנה סע״א), שכלל גדול בידינו דמה שמביא מרן בב״י בלי חולק, הכי ס״ל להלכה. ע״ש. ומעתה גם מרן ס״ל שתענית אסתר אינו אלא מנהג ולא חובה כשיטת רש״י והרמב״ם וסיעתם. ע״כ.

מעוברות ומניקות הרוצות להחמיר על עצמן

והנה כבר נתבאר דאנן נקטינן כסתימת מרן בבית יוסף שהביא דברי רש״י שתענית זה הוא רק מנהג ולא דברי קבלה ואף לא תקנת חכמים, ולכן כתב הרמ״א שתענית זה קיל, שאפי׳ למאן דאמר שבשאר צומות גם מעוברות ומניקות מתענות, והיינו כמנהג אשכנז, כמ״ש הרמ״א לעיל (סימן תקנ סעיף א) שנהגו אצלם להחמיר בזה אם אינם מצטערות הרבה, בצום זה יש להורות שפטורות. [ולכן נראה שבזמן הזה שירדה חולשה לעולם, גם לבנות אשכנז היוצאות ביד רמ״א, יש להקל, שמסתמא נחשבות כמצטערות הרבה, ופטורות מהתענית. וכמ״ש בשו״ת יחוה דעת ח״א (סי׳ לה). וכ״כ בערוך השלחן (תקנד ס״ז)]. ומכ״ש לדעת מרן שבכל אופן נשים מעוברות ומניקות אינן מתענות, ומשמע שאפילו אינן מצטערות. וכ״כ במטה יהודה (סי׳ תקנ) בדעת מרן.

ונראה שאפילו כשרוצות להחמיר ולהתענות, יש למחות בידן, מפני שהן מחלישות את עצמן ואת העובר שבמעיהן וכן את התינוק היונק, ולכן אסור להן להחמיר על עצמן ולהתענות. וכמו שכתב מרן בשם רבינו ירוחם בשם הגאונים. וכן פסק בשו״ת שואל ונשאל (ח״ד סי׳ ח). ע״ש. ולכן שב ואל תעשה עדיף. רק לא תאכלנה להתענג במאכל ובמשתה, אלא כדי קיום הולד. וכמבואר בתוספתא (תענית סוף פרק ב). ובירושלמי (תענית פרק א הלכה ה). וכן פסקו רבינו אבי העזרי, ראבי״ה (סימן תתסד). והאור זרוע (ח״ב סימן תטז), ובשלחן ערוך (סימן תקנד סעיף ה).

וכ״כ עוד בשו״ת שואל ונשאל (ח״ה סימן צח, צט), שמעוברות ומניקות אינן רשאות להחמיר על עצמן להתענות בד׳ צומות, שהם י״ז בתמוז, צום גדליה, עשרה בטבת ותענית אסתר. וכ״כ בשו״ת יחוה דעת הנ״ל (חלק א סימן לה). ע״ש. ועיין [ובשו״ת יביע אומר ח״ה (סימן מ אות ה) נתבאר שגם בתשעה באב שחל בשבת ונדחה ליום ראשון, לא יתענו, ע״ש].

יש אומרים שמלחמת יהושע בעמלק היתה ביום י״ג אדר

והנה מה שכתב השפת אמת הנ״ל שביום י״ג אדר, יש תגבורת של כח עמלק וע״י התענית מאבדין אותו, וכך בכל שנה ושנה, וכ״כ בצפנת פענח לבעל התולדות (שמות פרשת משפטים) כי מלחמת עמלק, שהוא היצה״ר, היא מדור ועד דור, וצריך תחלה להתענות תענית אסתר, להסיר הקליפה עמלק המפריד בינו לבין אלקיו, ואז יוכל אח״כ לקיים מה שנאמר בש״ס חייב אינש לבסומי בפוריא וכו׳, ע״ש. יש להוסיף סמך לזה ממה שכתב בספר לקוטי צבי בשם הרה״ק ר״פ מקאריץ זצ״ל, שמה״ת להתענות תענית אסתר, כי יום מלחמת יהושע בעמלק היה י״ג באדר, וכתיב ואהרן וחור תמכו בידיו, וארז״ל מכאן לתענית ציבור ששלשה מתפללין. ע״כ. (והובא בשו״ת ציץ אליעזר חי״א סי׳ מח).

ובא״ר (סי׳ תרצג אות א) הביא מספר אמרכל, שבי״ג

אדר היה ג׳ ימים אפילה שמתו בהם פושעי ישראל. וכ״כ הרב חמדת ימים (פורים פ״ב) שחושך מצרים היה בי״ג באדר, ובו מתו פושעי ישראל. והובא לעיל.

ובספר תורת המנחה לרבינו יעקב סקילי מתלמידי הרשב״א (פ׳ פרשת ויקרא דרשה לו) כתב, דמחיית עמלק לעתיד, יהיה בחדש אדר, והיינו בזה הפרק ובזה הזמן ממש, בי״ד וט״ו אדר, [וקצ״ע שהמלחמה אז היתה בי״ג וי״ד. וצ״ל דמפרש שתלוי בתקפו של חודש], כי כח עמלק הוא כח לויתן נחש בריח, והשי״ת אינו רוצה ליפרע ממנו ולאבדו מן העולם אלא בזמן תקפו וגבורתו ופרשת גדולתו, וכמו שעשה בשרו של מצרים שהיו עובדים לטלה, ואבדו מן העולם בזמן גדולתו וגבורתו, בי״ד בניסן ובליל ט״ו, כי הפסח נשחט בי״ד אחר חצות ונאכל בליל ט״ו. וכח לויתן נחש בריח והתנין אשר בים, הוא באדר שמזלו דגים והוא הוא, וע״כ הימים האלו יעשו לעולם, וזכרם לא יסוף מזרעם ולא יעברו מתוך היהודים. ע״כ. ולפי זה חודש אדר מיוחד למפלת עמלק.

ובשפת אמת (שמות פ׳ זכור) כתב שעמלק מוכן למפלה באדר, ובוודאי ראו חז״ל כי לעתיד ישמרו בני ישראל שבת כתקונו בחודש אדר, ואז בהניח [שמירת שבת], תמחה זכר עמלק, ויהי׳ שמו ית׳ שלם וכסאו שלם בב״א. ע״כ. והיינו שראו רז״ל ברוה״ק שישמרו שבת בחודש אדר, ולכן יזכו לגאולה בחודש ניסן.

ובספר מחשבות חרוץ (אות יג) כתב, ובכל שנה ושנה על ידי הימים האלה הנזכרים ונעשים בכל ישראל, אפילו על ידי עשיית ההמונים המצוות גלומות בלי שום דעת וכוונה רק מצות אנשים מלומדה, דסוף סוף הרי עושה זה מפני מנהגן של אבותיו למצוה וכוונה זו, ודי לו במצוות דסתמא לשמן קיימין להיות נחשב עושה לשם שמים, ונעשה עי״ז מחיית עמלק מעט מעט, היינו שנזדכך הלב בשורש קדושה זו, עד עת קץ [בשנה האחרונה של הגלות] בפורים ואדר האחרון, שבו יזדכך הלב לגמרי וימחה זרעו של עמלק מן העולם לגמרי, ואז תיכף בניסן שאחריו עתידין ליגאל הגאולה שלימה במהרה בימינו. ע״כ.

ובשו״ת ויען יוסף (או״ח סימן רי) כתב, שכל ענין שנעשה לכלל ישראל בימים קדמונים, מתעורר בכל שנה כידוע מספרים הקדושים, ואולי קודם פורים ג״כ יש חשש התעוררות קטרוג כעין שהיה אז, על כן מתענין תענית אסתר לפעול תגבורת מדת הרחמים. ע״כ. ולכן המן קבע את יום השמד לשונאי ישראל ליום זה, כיון שיום זה היה מוכן לקטרוג, ובו בא עמלק ונתעצם במלחמה נגד ישראל, אך על ידי התשובה והזעקה באותם ימים ביטלו את הדין, ונהפוך הוא שצדיק מצרה נחלץ ויבוא רשע תחתיו.

וכתב הנתיבות בביאורו על המגילה ״מגילת סתרים״ (ט. יב), שכל שבעים וחמשה אלף שהרגו עם ישראל בי״ג אדר, היו עמלקים, שמצוה למחות זכר עמלק, וכאשר אסתר ראתה שעדיין נשארו הרבה מהעמלקים בשושן, שלא הספיקו להרוג את כולם ביום אחד, לכך ביקשה שיינתן בשושן עוד יום אחד.

וכדבריו מבואר בסידור הר״ש מגרמייזא (סי׳ פה), דכתיב והרוג בשונאיהם חמשה ושבעים אלף, וכל אותם חמשה ושבעים אלף לא היו אלא עמלקים, ע״ש, וכ״כ בסידור דעת קדושים להגה״ק מבוטשאטש. ע״ש. הרי שיום זה הוא מיוחד למפלת עמלק, ואח״כ קובעים שמחה ע״ז ביום שלמחרת, וכפי שהיה בימים ההם ממש. וכ״ה בתרגום שם (אסתר ט, טו טז): וקטלו בשושן תלת מאה גוברין מדבית עמלק וכו׳, וקטלו בסנאיהון שבעין וחמשא אלפין מדבית עמלק. ע״כ.

מהו ״ושים באזני יהושע״. ומה שנאמר ״ושים באזני יהושע״, ראיתי מובא מבעל הישמח משה לבאר, שהקב״ה הורה למשה שילחוש דרך לחישה וסוד את סיפור מגילת אסתר, וטעמו של דבר, שאל״כ בדורם של מרדכי ואסתר לא היו מתייראים מגזירת המן ולא היו חוזרים בתשובה, לפיכך העלימו מן העם את

כל אותו ענין, אמנם דרך לחישה וסוד נמסר הדבר לכל ראשי הדורות שבאו אחרי יהושע, וזה שנאמר ומרדכי ידע את כל אשר נעשה, שמרדכי ראש הדור אף לו נמסרו ידיעת הגזירה ונס ההצלה והוא לא פחד אבל צעק כדי שיחזרו ישראל בתשובה.

וכמו"כ כתב בשפת אמת לפורים (שנת תרל"ד)

עה"פ הנ"ל, שמרדכי הצדיק ידע מראש את כל אשר יהיה, ושתהיה הצלה לכלל ישראל, ומ"מ התעטף וחזר לשקו ותעניתו, כי הצדיק אף על פי שיודע שתבא התשועה מתפלל על הצרה כאילו היה במיצר, כיון שיודע שהכל הוא משמים. וכעין זה כתב השפת אמת (פ' וישלח שנת תרמ"ד) גבי פגישת יעקב ועשו, דאע"פ שידע יעקב אע"ה שיוושע וינצל ממנו, מ"מ הירבה להתפלל על זה בדורון תפלה ומלחמה.

ובספר קב הישר (פרק צז) כתב, תענית אסתר

נקבע על סמך הא דאיתא בגמרא, "י"ג באדר זמן קהלה לכל היא", ופירשוה המפרשים שהכל מתכנסין לתענית אסתר ובאים בני הכפרים למנין לומר הסליחות ותחנונים, לפי שבו ביום נקהלו לעמוד על נפשם והיו צריכים רחמים, על כן הוקבע יום זה לומר סליחות ותחנונים, ובני הכפרים מחוייבים להקדים ולבא ליום התענית אסתר ולהשתתף עם אחיהם בני ישראל באמירת סליחות, וזהו חביב לפני הקב"ה שמתאספים היחידים לתוך העיירות וברוב עם הדרת מלך שנקהלים לומר סליחות בקהל, וע"י תפלה זו הן מעוררים רחמים גדולים בפמליא של מעלה.

ויש עוד טעם לתענית אסתר אשר גילה המגיד

להרב בית יוסף ז"ל, שהקדים הקב"ה התענית לפי שהתענית היא סגולה להנצל על ידי התענית מן החטא, ולא יהיה כח להשטן לקטרג עליהם ולהביאם לידי חטא מחמת ריבוי האכילה ושתייה. וטוב לכוין כשיאמר פזמון תפלה והעבר תיפלה וכו' לכווין שלא יבואו לידי חטא ועון ח"ו ע"י ריבוי אכילה ושתיה ושמחת פורים. וע"י סליחות ותחנונים שאנו אומרים בכנופייא בזה אנו מעוררים זכות מרדכי ואסתר, כי במרדכי כתיב ומרדכי ידע את כל אשר נעשה ויקרע את בגדיו והענין מבואר בזוהר בראשית, "כי שארי בני אדם לא ידעין רק מה שעיניהם רואות ששונאי ישראל כמו המן וחביריו מבקשין לעקור ביצתן של ישראל והולכין ומתגברין ומתחדשין בכל יום ויום גזירות רעות חדשות, ומרדכי ידע תוכן הדבר ומקור כח של הקליפות שמשם יוצאים נפשות הרשעים האלו החוטאים בנפשותם וזהו שאמר הכתוב, שמרדכי ידע את כל אשר נעשה והתבונן כי גברה יד הקליפה מחמת החטאים של ישראל שהיו באותו הדור, עד שהוצרך מרדכי סיגוף גדול וזעקה בתפלה להתיש כח הסיטרא אחרא ולעורר רחמים על ישראל. וכן כתיב, "ויקרע את בגדיו וישם שק" וגו'. ואסתר הצדקת אשר זכתה לרוח הקדש ידעה ג"כ תוכן הדבר הנזכר, ולכן כתיב בה, "ותעמוד אסתר בחצר המלך" וגו', ופי' הזוהר אין עמידה אלא תפלה כד"א "ויעמוד פנחס ויפלל", והרבתה אסתר בתפלה עד שעלתה תפלתה למעלה למקום קדוש ונורא הנקרא בתי החצירות, והוא החצר שלפני בית המקדש של מעלה אשר שם מתנוצץ שם הוי"ה, וזהו ותעמוד אסתר בחצר המלך, מלך זה הקב"ה, ולא כתיב בחצר המלך אחשורוש. וכתיב בה "ויושט המלך לאסתר את שרביט הזהב" ומשך אליה חוט של חסד שהוא ביד הקב"ה. ולא לה בלחודה אושיט הקב"ה שרביט הזהב, אלא אפי' למתחברין בהדה, ולכן אנחנו עדת ישראל אשר שרויין בגולה וסובלין צער הגלות למען כבוד הקב"ה, מתחברין ומתכנשין בבתי כנסיות שהן נקראים ג"כ חצר המלך מלכו של עולם, ובוודאי על ידי אמירת הסליחות והתפלות אנו מעוררים את מרדכי הצדיק ואסתר המלכה, ובודאי הם מתחברים עמנו ביום התענית אסתר אשר אנו מזכירים זכותן באמירה. בימי מרדכי והדסה הושעת בניך. ולכן יושבי הכפרים צריכין ג"כ להיות בחבורה קדישא בבית הכנסת ביום תענית אסתר, כי יום זה הוא מסוגל מאוד שיקובל תפלתינו בזכות מרדכי ואסתר, וכל מי שצריך רחמים על איזה דבר שהוא צריך להתפלל יקח

פנאי לעצמו ביום התענית אסתר ויאמר תחלה מזמור כ״ב בספר תהלים ״איילת השחר״, ודרשו רז״ל דאסתר היתה נקראת אילת השחר. ואח״כ ישפוך שיחו לפני ה׳ ויבקש בקשתו ויזכיר זכות מרדכי ואסתר אשר בזכותם יעתר לו הקב״ה ויפתח לו שערי רחמים ותקובל תפלתו ברצון. על כן אוהבי ה׳ עדת עם קודש הנועדים לדבר ה׳ לשמוע קול מגילה ביום המועד הזה, שהוא פורים, אשר לעתיד כל הימים טובים יהיו בטילים וימי פורים לא נבטלים, צריכין אנו להזכיר זכותן של מרדכי ואסתר, כי יום תענית אסתר ויום פורים הם ימים של רצון ואהבה, לכן טוב להתפלל ביום תענית אסתר ושומע תפלה יקבל ברחמים וברצון את תפלתינו, אמן.

נוסח תפילת אסתר

ובמדרש (אסתר רבה פרשה ח אות ז) הובא נוסח תפילת אסתר: ובעת ההיא היתה אסתר מפחדת מאד מפני הרעה אשר צמחה לישראל. ותפשוט בגדי מלכותה ואת תפארתה, ותלבש שק, ותפרע שער ראשה, ותמלא אותו עפר ואפר, ותענה נפשה בצום, ותפול על פניה לפני ה׳ ותתפלל ותאמר: ה׳ אלקי ישראל אשר משלת מימי קדם ובראת את העולם, עזור נא אמתך אשר נשארתי יתומה בלי אב ואם, ומשולה לעניה שואלת מבית לבית, כן אנכי שואלת רחמיך מחלון לחלון בבית אחשורוש. ועתה ה׳ הצליחה נא לאמתך העניה הזאת, והצילה את צאן מרעיתך מן האויבים האלו אשר קמו עלינו. כי אין לך מעצור להושיע ברב או במעט. ואתה אבי יתומים, עמוד נא לימין היתומה הזאת אשר בחסדך בטחה, ותנה אותי לרחמים לפני האיש הזה כי יראתיו. והשפילהו לפני כי אתה משפיל גאים. ע״כ.

בכל הצומות מנהגינו לתת צדקה בתפילת המנחה

ויש להזכיר שבכל הצומות מנהגינו לתת צדקה בתפילת המנחה. וראה בחזו״ע (ארבע תעניות עמ׳ מב), שנוהגים לתת צדקה לעניים במנחה של יום תענית, כמו שאמרו חז״ל (בברכות ו:) אגרא דתעניתא צדקתא. ובמקורות שם (אות יט) הביא מ״ש בסנהדרין (לה.) אר״י כל תענית שמלינין בו את הצדקה כאילו שופכי דמים, שנאמר צדק ילין בה ועתה מרצחים. ופרש״י, כי רגילים היו לעשות צדקה ביום תענית, ועיני העניים היו נשואות לכך, ואם ילינו ללא הצדקה נמצאו העניים רעבים ללחם, שנשענו על כך. ע״כ. [וכתב האו״ז (הל׳ צדקה ס״ס ל), דמירי שהיו רגילים לחלק לעניים לחם ותמרים, דבר המוכן לאכילה, אבל אם מחלקים מעות לא נשענו עליהם לאותו לילה, ואינם כשופכי דמים. עד כאן. וכן הוא ברמב״ם הל׳ מתנות עניים (פ״ט ה״ד), ובטוש״ע יו״ד (סי׳ רנו ס״ב). ע״ש]. וכתבו התוס׳ (מגילה כא.) שלכן היו מפטירים דרשו ה׳ בהמצאו, שנאמר בו ״שמרו משפט ועשו צדקה״. ובאבות דר׳ נתן (פ״ג) איתא, אם נתת פרוטה לעני שחרית, ובא עני אחר ועמד לפניך ערבית, תן לו, כי אינך יודע אם שניהם יתקיימו בידיך, ואם שניהם כאחד טובים, שנאמר בבוקר זרע את זרעך, ולערב אל תנח ידיך. וע׳ למרן החיד״א בברכי יוסף א״ח (סי׳ רלה) בענין נתינת צדקה בלילה. וע״ע בספר פתח עינים (ב״ק טז:), ובשו״ת יביע אומר ח״י (חיו״ד סימן מח), שעכ״פ כשבא לפניו עני בלילה ומבקש צדקה, צריך לתת לו, שנאמר, אל ישוב דך נכלם. ועוד שהרי אמרו כל המעלים עיניו מן הצדקה כאילו עובד ע״ז (ב״ב י.). וכ״כ הגר״ח פלאג׳י בכף החיים (סי׳ ב אות ז), והרה״ג ממונקאטש בדברי תורה (ח״א סי׳ קיז). ע״ש. ובמחזור ויטרי (סוף עמוד שצב), איתא, ואין תענית בלא צדקה, וכל המתענה ואינו נותן צדקה, כאילו הקריב עולה בלא מנחה וזבח בלא נסכים. וכתב בשבולי הלקט (סי׳ רפ): אמרו חכמים אגרא דתעניתא צדקתא, והיינו שיתן לעני לערב שיעור מה שלא אכל היום. וכן נהגו ליתן מעות לקופה של צדקה במוצאי תענית. ע״כ. וכ״כ האליה רבה והמשנה ברורה (סי׳ תקסו ס״ק יב). ע״ש. ובספר מעיל צדקה (אות תלה) כתב בשם רבי יהודה החסיד, ״תענית״ אותיות ״תת עני״ ללמדך שאם נותן צדקה לעני יש עליו שם תענית, ואם לאו כמאן דליתא דמי, ולשוא עינה

ב. יום תענית אסתר הוא יום המסוגל לקבלת התפלות, וכל מי שצריך רחמים על איזה דבר, יקח פנאי לעצמו ביום תענית אסתר להתפלל על כך, ויאמר תחילה מזמור כ״ב שבתהילים ״למנצח על אילת השחר״. ב)

עצמו, וכאילו שפך דמים (סנהדרין לה.). והוסיף (באות תתיד), שאע״פ שאמרו (בברכות לב:) גדול תענית יותר מן הצדקה, שזה בגופו וזה בממונו, ההוא בתענית ״יחיד״ שמתענה לשם תשובה, שאין עיני העניים נשואות אליו, ורק בתענית צבור עיניהם נשואות לתת להם בסיום התענית מזונות בר ולחם ומזון. ואמרו חז״ל (ויק״ר לד. ט), יותר ממה שבעל הבית עושה עם העני, העני עושה עם בעל הבית, שנאמר שם האיש אשר עשיתי עמו היום בועז. לכן צדקה בא״ת ב״ש אותיות צדקה, כי כפלים לתושיה, בעה״ב עושה עם העני והעני עושה עם בעה״ב. ע״כ. ורמז נוסף לדבר, ממה שנאמר (בישעיה נח. ו), הלא זה צום אבחרהו וכו׳, הלא פרוס לרעב לחמך ועניים מרודים תביא בית כי תראה ערום וכסיתו וכו׳, אז תקרא וה׳ יענה.

יום תענית אסתר - מסוגל לתפילה

ב) כן כתב בקב הישר וראה לעיל. והנה מבואר בראשונים שאנחנו עושים זכר לנס, שבאותו היום י״ג אדר היו צריכים לישועה בעת שנלחמו ועמדו על נפשם, והתאספו לתפילה וצום. ולפי זה גם התפילות ביום זה הם גם זכר לנס. וכן לשיטת הראב״ד שהובא בהר״ן, שתענית זה יש לו סמך בכתוב ״דברי הצומות וזעקתם״, וא״כ בכלל זה גם זכר הזעקה שזעקו אז להשי״ת בתפילה. ולשון ספר האשכול (ח״ה עמוד כב) ״ורב אחא פירש זמן קהלה לכל, יום תענית, שקיבלו עליהם בימי מרדכי להתענות ולבקש רחמים באותו יום״. ובלבוש כאן כתב בתו״ד, ומפני שאנו מקיימים ימי הפורים לזכר אותו הנס, גם כן צריכין אנו לעשות כמותם בענין התענית והסליחות והתחנונים, כי אם את הטוב נקבל והרע לא נקבל, בתמיה. ע״כ.

[ולגבי תענית ציבור שגוזרין על הציבור מפני הצרות, כתב הרמב״ם (תעניות פ״א ה״ז) בכל יום תענית שגוזרין על הצבור מפני הצרות, בי״ד והזקנים יושבים בבית הכנסת, ובודקים על מעשה אנשי העיר מאחר תפלת שחרית עד חצי היום, ומסירין המכשולות של עבירות, ומזהירין ודורשין וחוקרין וכו׳, ולערב רביע היום קוראין בברכות וקללות שבתורה, שנאמר מוסר ה׳ בני אל תמאס, ואל תקוץ בתוכחתו, ומפטירין בנביא בתוכחות מענין הצרה, ורביע היום האחרון מתפללים מנחה, ומתחננים וזועקים ומתוודים כפי כוחם. והובא בשלחן ערוך (או״ח תקעו)].

וכן משמעות הראשונים שפירשו, זמן קהילה לכל, שמתכנסים להתענות. והרי לשם תענית אין צריך להתכנס, אלא הכוונה על התפילה והסליחות, כמו שהיו מתכנסים בשאר תעניות. ועיין בשאילתות (פרשת ויקהל שאילתא סז) מאי קהילה, יום תענית, ומאי יום כניסה שמתכנסים בו ויושבין בתענית ומבקשים רחמים, וכשחל י״ג בשבת מקדימין לחמישי. וכ״ה במרדכי (מגילה רמז תשעו) שהכל מתאספין לצום אסתר שהוא בי״ג, ומתאספין לעיירות כדרך שאר תעניות. וזהו שיטת רבינו תם שהביא הרא״ש (מגילה פ״א סי׳ א) שהכל מתאספין לתענית אסתר ובאים בני הכפרים לעיירות לומר סליחות ותחנונים, לפי שבו נקהלו לעמוד על נפשם והיו צריכים רחמים. וכ״כ בכפתור ופרח (פרק ח): ומאי קהלה, קהלת יום תענית יום הכניסה ויושבין בתענית ומבקשים רחמים, כן כתב הרא״ם. ע״כ. וכ״ה ברבינו ירוחם (תא״ו נתיב י׳ ח״א דף סב) שהכל מתאספים לתענית אסתר ובאים בני הכפרים לעיירות גדולות לומר סליחות ותחנונים. ובתוס׳ רי״ד (מגילה ב.) כתב, יום הכניסה שמתכנסין בו ישראל ויושבין בתענית ומבקשים רחמים, וכשחל י״ג אדר

בשבת מקדימין ויושבין בתענית בחמישי. ובאו"ז (ח"ב סימן שסז) כתב, שמתכנסין בו ישראל ויושבין בתענית ומבקשים רחמים, שנא' דברי הצומות וזעקתם.

וכן מפורש בתנחומא (בראשית סי' ג). [ובברכ"י כאן (אות ב) הביא דברי הרא"ש בשם רבינו תם, וכתב, ונהירנא כד הוינן טליא זה חזיתי במדרש תנחומא בתחילתו, שפירש כר"ת, דזמן הקהלה היינו שמתאספין לתענית אסתר, אלא דבו בפרק היה קשה בעיני לשון התנחומא, וכעת אין עמדי ספר תנחומא. עכ"ד. והוא לפנינו במדרש תנחומא שם], ואם חל י"ד בשבת אסור להתענות בער"ש מפני טורח שבת, **שעיקר תענית סליחות ורחמים הוא**, ואתי לאימנועי מכבוד שבת, וכבוד שבת עדיף מאלף תעניות, דכבוד שבת דאורייתא ותענית דרבנן, ואתי כבוד שבת דאורייתא ודחי תענית דרבנן, אלא מקדימין ומתענין בחמישי בשבת שהוא י"ב. וכ"כ הרא"ש שם, שנמצא בתשו' הגאונים שאין מתענים בער"ש, לפי **שרגילין בתענית להרבות בסליחות ובתחנונים,** ולא יתכן לעשות כן בערב שבת לפי שלא יוכלו לטרוח לכבוד השבת.

ולכאו' צריך ביאור בדברי הרא"ש בשם ר"ת, מהו "שהכל מתאספין לתענית אסתר לומר סליחות ותחנונים, לפי שבו נקהלו לעמוד על נפשם והיו צריכים רחמים". דמה ענין מה שעשו הם בזמנם למה שאנו עושים היום, ובראשונים הנ"ל מבואר שעיקר התענית הוא הסליחות, אי נמי שעושים כפי שהיו רגילים לעשות בכל תענית, אך לשון הרא"ש צ"ב. והדברים מבוארים בטור (סי' תרפו) זמן קהילה לכל היא, פי' שהכל מתקבצין לתענית אסתר ובאין לומר סליחות ותחנונים, לפי שבו נקהלו לעמוד על נפשם והיו צריכין רחמים, ואנו עושין כמו שהם היו עושין בימי מרדכי ואסתר. והיינו לפי שבימי מרדכי ואסתר נקהלו ביום י"ג באדר להלחם ולעמוד על נפשם, והיו צריכין לבקש רחמים ותחנונים שיעזרם ד' להנקם מאויביהם, ומצינו כשהיו ביום מלחמה שהיו מתענין, שכן אמרו רז"ל שמרע"ה ביום שנלחם עם עמלק היה מתענה, וא"כ בודאי גם בימי מרדכי היו מתענים באותו יום, ולכן נהגו כל ישראל להתענות בי"ג באדר, ונקרא תענית אסתר כדי לזכור שהש"י רואה ושומע כל איש בעת צרתו, כאשר יתענה וישוב אל ד' בכל לבבו, כמו שעשה בימים ההם. ונראה דיש בזה גם משום זכר לנס, שניצלו בזכות התענית.

ולפי זה מצאנו מקור למה שכתבו בספרי המוסר שיום תענית אסתר מסוגל הוא לקבלת התפילות.

ושו"ר למי שהעיר שלראב"ד מבו' שקיבלו לעשות בכל שנה כתעניות דאסתר שהיו גם ימי זעקה, וא"כ הוא זמן לזעוק ולהתפלל לה' ולא רק באמירת סליחות בבוקר שאומרים גם בכל ת"צ. ולכן גם מי שלא יכול לצום, הרי היום הוא זמן לזעקה וראוי לומר תהלים ולהתפלל, והוא עת רצון כמו אז, ונשאר כן לדורות, ויכולים לפעול הרבה בתענית אסתר. (תשוה"נ ה, רלא).

וכבר הזכרנו לעיל מה שכתב בספר קב הישר, שכל מי שצריך רחמים על איזה דבר, יקח פנאי לעצמו ביום תענית אסתר, ויאמר תחילה מזמור כ"ב שבתהילים "למנצח על אילת השחר" ודרשו רז"ל אילת השחר זו אסתר, ואח"כ ישפוך שיחו לפני השי"ת, ויזכיר זכות מרדכי ואסתר אשר בזכותם יעתר לו השי"ת, ויפתח לו שערי רחמים ויקבל תפילתו ברצון. ע"כ. ובלא"ה כן המנהג לומר בתענית אסתר אחרי שיר של יום, מזמור כ"ב על אילת השחר, [ובשביל הסגולה הנ"ל יאמר שוב]. וטעמו של דבר, אפשר משום שמזמור זה דרשוהו בגמרא (מגילה טו:) על אסתר, שאמרה אותו כשהלכה אל אחשורוש בציווי מרדכי, אחרי ג' ימים של התענית שגזרו על ישראל, והתפללה לעורר רחמים לבטל גזירת המן. ובגמ' שם, ותעמד בחצר בית המלך הפנימית, אמר רבי לוי כיון שהגיעה לבית הצלמים נסתלקה הימנה שכינה, אמרה (תהלים כב) אלי אלי למה עזבתני, שמא אתה דן על שוגג כמזיד ועל אונס כרצון, או שמא על שקראתיו כלב, שנאמר (שם) הצילה מחרב נפשי מיד כלב יחידתי, חזרה וקראתו

ג. אם חל י״ג באדר ביום שבת מקדימים להתענות ביום חמישי בשבת, שהוא יום י״א באדר. ג)

ד. מעוברות ומניקות [בפועל, וראה סעיף ו] פטורות מלהתענות בתענית אסתר. [והוא כל שכן ממה שפטורות מג׳ צומות לבד מט׳ באב ויום הכיפורים]. ד)

אריה שנאמר (שם) הושיעני מפי אריה.

עוד יש להעיר, שמצאנו דברי נפלא, שיום זה של תענית אסתר הוא יום המיוחד למלחמת עמלק, ובו ביום הוא יום מוכן לזה, ועמ״י נתעצמו בתשובה ותפילה להתיש כחו של עמלק ולאבדו מן העולם, וכמו שהביא בספר ליקוטי צבי (כלבו. הוב״ד בשו״ת ציץ אליעזר חי״א סימן מח) בשם הרה״ק רבי פנחס מקאריץ זצ״ל, שמה״ת הוא להתענות תענית אסתר, כי יום מלחמת יהושע בעמלק היה זה י״ג באדר, וכתיב ואהרן וחור תמכו בידיו, וכתב רש״י ז״ל מכאן לתענית ציבור ששלשה מתפללין. עכ״ד. והבאנו לעיל משו״ת שבט הקהתי (ח״א סימן רג) שבספרי המקובלים הקדמונים מבואר שגזירת המן לא נדחתה מכל וכל, אלא שנתקיימה בפורעניות שבאו אחרי כן במשך השנים, ומשום הכי קבעו להתענות בכל שנה, בכדי לבטל ולדחות גזירת המן. וכיו״ב כתב בשו״ת ויען יוסף (או״ח סימן רי) שכל ענין שנעשה לכלל ישראל בימים קדמונים, מתעורר בכל שנה כידוע מספרים הקדושים, ואולי קודם פורים ג״כ יש חשש התעוררות קטרוג כעין שהיה אז, על כן מתענין תענית אסתר לפעול תגבורת מדת הרחמים. ע״כ. ולכן המן קבע את יום השמד לשונאי ישראל ליום זה, כיון שיום זה היה מוכן לקטרוג, ובו בא עמלק ונתעצם במלחמה נגד ישראל, אך על ידי התשובה והזעקה באותם ימים בטלו את הדין, ונהפוך הוא שצדיק מצרה נחלץ ויבוא רשע תחתיו. וכתב הנתיבות בביאורו על המגילה מגילת סתרים (ט. יב) שכל שבעים וחמשה אלף שהרגו עמ״י באותו היום, י״ג אדר, היו עמלקים, וכיון שמצוה למחות זכר עמלק ואסתר ראתה שעדיין נשאר הרבה מהעמלקים בשושן מה שלא הספיקו להרוג את כולם ביום אחד, לכך בקשה שינתן בשושן עוד יום אחד. והבאנו לעיל שכ״כ בסידור הר״ש מגרמייזא (סי׳ פה) שכל אותם ע״ה אלף לא היו אלא עמלקים. ע״ש. וכן מפורש בתרגום שם. הרי שיום זה מיוחד הוא למפלת עמלק. ואח״כ קובעים שמחה ע״ז ביום שלמחרת, וכפי שהיה בימים ההם ממש.

גם יש ענין לתת צדקה ביום התענית, עפ״ש (ברכות ו:) אמר מר זוטרא אגרא דתעניתא צדקתא. וגם המנהג לתת בו זכר למחצית השקל.

ג) ראה בפוסקים הנזכרים בהערות הקודמות. ובחזון עובדיה פורים (עמוד לז).

מעוברות ומניקות פטורות מלהתענות בתענית אסתר

ד) שהרי אפי׳ מד׳ צומות הנזכרים בדברי קבלה צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי, פטורות הם מלהתענות חוץ מתשעה באב, וכמבואר בדברי מרן הש״ע (סי׳ תקנד ס״ה), והרמ״א סימן תקנ ס״א. וכ״ש תענית אסתר. וכ״פ להדיא הרמ״א כאן (בסי׳ תרפו ס״ב). ומרן לא הוצרך לכתבו, שהוא נלמד יפה מק״ו. ורק הרמ״א הוצרך להשמיענו כזאת לפי מנהגם שמעוברות ומניקות מתענות בד׳ צומות, קמ״ל שעכ״פ בתענית אסתר א״צ להתענות. ופשוט. וכבר כתבנו לעיל שבזה״ז גם לבני אשכנז יש להקל גם בג׳ צומות שמעוברות ומניקות לא יתענו. וראה בחזו״ע על פורים.

ה. מעוברת שאמרו היינו כשהוכר עוברה, שהוא משלשה חודשים ומעלה. ומכל מקום אם סובלת מהקאות ומיחושים או חולשה רבה מותר לה לאכול גם בטרם מלאת לה שלשה חודשים להריונה, ובפרט לאחר ארבעים יום ליצירת הולד. ה)

ו. מינקת שאמרו יש אומרים שהיא אפילו אם פסקה להניק את בנה, כל שהיא תוך כ"ד חודש ללידתה, הרי היא פטורה מלהתענות. ויש אומרים דרק אם מניקה בפועל פטורה מלהתענות, אבל אם פסקה מלהניק צריכה להתענות. אבל לדינא, כל שיש לה חולשה יתירה או סחרחורות, וכיוצא, פטורה מלהתענות כל כ"ד חודש. ו)

מעוברת בתענית אסתר - והדין במעוברת הצריכה נוזלים

ה) מור וקציעה (סי' תקנ), מועד לכל חי (סי' ט אות יד), וקל וחומר לנידון דידן.

ובשו"ת אול"צ (ח"ג פכ"ה אות ז בהערות) כתב לגבי ג' צומות, שאף שהיה נראה בגדר מעוברת שהוא מג' חדשים, שאז יש לנו לפוטרה אפי' חשה בטוב, אבל פחות מג' חדשים לא היה לנו לפוטרה, אא"כ מצטערת הרבה וכמ"ש במור וקציעה, מ"מ נראה, שכיון שכיום נשי דידן מתקשות בתחילת הריונן בכל מיני תופעות הגורמות להן צער, א"כ בזמנינו סתם מעוברת מצטערת היא, ויש להקל להן שלא יתענו, כל שבבדיקה רפואית ברורה היא בתחילת הריון. וגם מ"ש במור וקציעה שבפחות ממ' יום ליצירת הולד, הרי היא ככל הנשים לכל דבר אם לא מצטערות הרבה. נראה, שכיון שלשיטת הרמב"ן מחללים ומאכילים ביוהכ"פ אף על עובר פחות מבן מ' יום, והביאו הר"ן (יומא פב.). ולהרמב"ן נראה שיש איסור גמור להמית אף עובר פחות מארבעים יום, ומשום שנקרא נפש, וכבר בשבועות הראשונים שיש בעובר דם כבר נקרא נפש, על כן אף בפחות מארבעים יום נקראת מעוברת, ויש גם לחוש לקיום הולד אף בפחות מארבעים יום. וביותר שבימים אלו של תחילת הריון, קשה להן וגם מסוכן הולד יותר מבחדשים הבאים. ולכן יש להקל להן שלא להתענות בכל ימי ההריון.

ודע שהמעוברת צריכה נוזלים, ולכן אפשר להקל בתענית ט' באב לשתות תה חזק בלי סוכר, שזה משקים שאינם ראויים לשתיה, ויש להקל בזה לצורך מעוברת. וראה מה שהבאנו בזה בילקו"י הל' יוהכ"פ (מהדורת תשע"ב). ובשו"ת אול"צ (ח"ג פכ"ט) מובא אפי' לגבי ט"ב [שמעוברות חייבות להתענות] שכל מעוברת שאינה חשה בטוב רשאית לשתות מים כדי שלא לגרום נזק להריון. ומטעם שכיום הרופאים טוענים שנשים הרות, אף כשאין להן בעיות מיוחדות, צריכות לשתות מים במשך היום כדי שלא לגרום נזק להריון. וצ"ב בזה. ולמעשה נראה, שמעוברות תתחלנה את התענית, ואם תרגשנה שלא בטוב, ישתו מים לפי הצורך. וכל מעוברת תחליט בעצמה לפי מצבה והרגשתה אם היא צריכה לשתות. ע"כ. אולם יותר נראה להקל במי מרים שאינם ראויים לשתיה, כמו תה חזק בלי סוכר. [ואפי' תה צמחים כמו בבונג וכדו', שיש בו ג"כ תועלת לבריאות].

בדין יולדת תוך כ"ד חודש שאינה מניקה בפועל - אם פטורה מהתענית

ו) בדין יולדת (או שהפילה) תוך כ"ד חודש ללידה, אבל אינה מניקה בפועל, הנה בשו"ת יחוה דעת ח"א (סי' לה) כתב, שהגדרת מניקה נראה דלאו דוקא כשהיא מניקה בפועל, אלא כמו שאמרו בכיו"ב בגמ' (נדה ט.), שאין היולדת חוזרת לאיתנה עד עבור עשרים וארבעה חודש, וכן נפסק בשו"ע (יור"ד סי' קפט סעיף לג). והוא הדין בנידון שלנו, שפטורה היא מלהתענות כל משך

כ״ד חודש, אע״פ שפסקה מלהניק את בנה כעבור שנים או שלשה חדשים. וכן מבואר בירחון כנסת חכמי ישראל (סימן עא). וכן פסק הגאון רבי שלום מרדכי הכהן שבדרון בספרו דעת תורה, ובהגהותיו לארחות חיים (סי׳ תקנ). וכן מתבאר מדברי הגאון רבי אברהם מבוטשטאש בספר אשל אברהם מהדורא תנינא (סי׳ תקנ ס״א). והוסיף, שיש להקל גם במפלת תוך כ״ד חודש מעת שהפילה. ע״ש. ובכל עניינים אלו יש ללכת אחר המקילין שאמרו כהלכה.

וכל זה אף לענין ג׳ צומות (מלבד תשעה באב).

אמור מעתה דכ״ש לענין תענית אסתר דקיל טפי. וכך היה מרן אאמו״ר שליט״א מורה ובא במשך שנים, שאשה אחרי לידה תוך כ״ד חודש, פטורה מג׳ צומות, וכ״ש תענית אסתר. [וראה להלן]. ואין להקשות מלשון ״מניקות״, דבפשוטו י״ל, שלשון מניקות לאו דוקא הוא, אלא משך זמן הנקה קאמר שהוא כ״ד חודש, ומשום שלא יכלו לנקוט יולדות, כיון שאינה קרויה יולדת רק סמוך ללידה, ולא משך זמן כל כך.

ובשו״ת דברי יציב (ליקוטים והשמטות סימן מה) נשאל על כך, והרב השואל רצה לפטור כל כ״ד חודש אף שאינה מניקה בפועל, וכמו דקי״ל (יור״ד סי׳ קפט סעיף לג) שאינה חוששת לוסת עד כ״ד חודש אף שמת הולד או גמלתו, והרהמ״ח השיב ע״ז שאין הדמיון עולה יפה, דשם הטעם משום שאבריה מתפרקין הימנה, ואין נפשה חוזרת עליה, כמבואר בגמ׳ (בכורות ו:), ופרש״י שם, אין דמה חוזר עליה, וזה ע״ד הכתוב (דברים יב כג) כי הדם הוא הנפש. וברבינו גרשום פירש, ואין נפשה, כלומר אין דם וסתה חוזר עליה עד כ״ד חודש, שאינה בריאה כמו שהיתה וכו׳. ואפילו שם דנו האחרונים בנוגע לנשי זמנינו. ואכמ״ל. משא״כ לגבי תענית, שרק בג׳ תעניות הקילו בה חכמים שהיא קצת כחולנית, (עיין במ״מ הל׳ תעניות פ״ה ה״י), וגם שם רק במינקת ממש וכלשון הרשב״א בתשובה שהובא בב״י (סי׳ תקנד), שלא אוכלות ושותות אלא כדי קיום הולד. וכ״ה בשו״ע שם, עכ״ד.

[ושם (סימן רלא) כתב להחמיר לדידהו בני אשכנז במעוברת ומניקה שבריאה לגמרי, ואינה מרגישה שום מיחוש וצער].

אולם אפשר דמה שנקט הרשב״א כדי קיום הולד הוא אגב רישא דאיירי נמי במעוברות, ולעולם לגבי מניקות לאו דוקא הוא. ועוד שלשון זה ״כדי קיום הולד״, הוא מלשון התוספתא (תענית פ״ב הי״ד), ובזמנם אה״נ היו מניקות כ״ד חודש, ולכן נקטו משום קיום הוולד שזה טעם ברור יותר. ועוד, דהנה ז״ל התוספתא שם: העוברות והמניקות מתענות בתשעה באב וביוהכ״פ ובג׳ תעניות השניות של צבור, ושאר תעניות לא היו מתענות, ולא שינהגו את עצמן בתפנוקין, אלא שאוכלות ושותות כדי קיום הולד. וכן הוא בירושלמי (תענית פ״א ה״ה): עוברות ומיניקות מתענות כדרכן בתשעה באב וביום הכפורים ובג׳ תעניות הראשונות, ובג׳ השניות, אבל בז׳ האחרונות אינן מתענות בהן, ואף על פי כן אינן מנהיגות עצמן בתפנוקים, אלא אוכלות ושותות כדי קיום הולד. [וע׳ בשו״ת שואל ונשאל (ח״ה או״ח סי׳ צה) שכתב, שאינם צריכים לדקדק כ״כ שלא לאכול רק כפי מה שנראה להם שזהו קיום הולד, שבאמת אם הכוונה היא כך, היה להם למפרשי הש״ע לבאר איך ובמה, כי הדבר קשה לעמוד עליו, שנראה לנשים שכבר עברו החק וכיוצא. ובמקור הדברים בירושלמי ותוספתא ורמב״ם, מוכח שלא בא לשלול אכילתם ומזונם הרגיל, רק בא לשלול המותרות להתענג ולהתפנק. וע״ש שיש גירסא בירושלמי ׳לקיום הולד׳, ולא ׳כדי קיום הולד׳]. והתם הוא לענין תעניות שגוזרים על הציבור דחמירי טפי בזה, שהרי בראשונות גם מעוברות מתענות, משא״כ בג׳ צומות. וא״כ אפשר שדוקא לענין תעניות שגוזרים על הציבור רק מניקות בפועל, אבל ג׳ צומות שלנו שהם י״ז בתמוז וג׳ בתשרי וי׳ בטבת, אפי׳ אם אינם מניקות בפועל. ומעתה יש לומר שהראשונים נקטו לשון ״כדי קיום הולד״, אגב לשון התוספתא והירושלמי.

ולכאורה יש לומר דזיל בתר טעמא, שאבריה מתפרקין מחמת צער הלידה, ואינם חוזרים אליה עד כ״ד חודש, כמבואר בגמרא

שם. וע׳ בחת״ס (נדה שם) דלכה״פ אין איבריה חוזרים פחות מכ״ד חדש, שאפילו צדקניות שאינן בפתקה של חוה, מ״מ ע״י הלידה אינן חוזרים עד כ״ד חדש, ומ״מ רוב הנשים אין איבריהן חוזרות עד אחר ג׳ וד׳ שנים, אלא משום דלא תתן תורת כל אחת בידה, שיערו בפחות שבנשים שהוא עד כ״ד חדש, ולפי טעם זה אין חילוק בין מניקה בפועל לבין שאינה מניקה בפועל. אלא שבגמרא (פסחים נד:) ובראשונים לא הוזכר טעם זה, וכתבו רק מעוברות ומניקות גרידא.

והנה חולה פטור אפי׳ בט׳ באב, לפי שלא גזרו חכמים על חולה להתענות. ואפי׳ חולה שהבריא, אם עודנו חלוש ומצטער מאד בתעניתו פטור. ובהכרח דמה שאמרו מעוברות ומניקות פטורות, [ורק בט׳ באב חייבות, כמ״ש בגמ׳ (פסחים נד:): דרש רבא, עוברות ומניקות מתענות ומשלימות בו, כדרך שמתענות ומשלימות ביום הכיפורים], הכוונה בזה לומר שאפילו אם אינם בגדר חולה, פטורות, שאם הם בגדר חולה, הרי אפי׳ בט׳ באב פטורות. ואם הם תשושות ומצטערות מאד בתעניתם, שמא בלא״ה יש לפטרם מדין חולה שהבריא ועדיין תשוש הוא, ואפי׳ בט״ב, וי״ל. ועכ״פ ברור שלא פטרום מטעם של חולי ממש, אלא מטעם של חולשה, או מטעם שמתחלה לא כללו אותם בדין התענית, כיון שיש מהם שחלשות הרבה, או שמזיק לאשה וכדו׳ מכמה סיבות.

ולכאורה הדבר תלוי בטעם הפטור של מניקות ומעוברות, די״ל בזה ג׳ צדדים. א. שמשום צער הולד פטרו אותם. ב. שמשום חולשתם נתנו להם דין של חולה ופטרו אותם. ג. י״ל דמעיקרא לא כללו מעוברות ומניקות בכלל גזרת התענית, דכיון שיש נשים שאינן חוזרות לבריאותן אלא עד אחר כ״ד חודש, אם יצומו עלולות לינזק מכך, לכן לא גזרו על מעוברות ומניקות. ונפ״מ במעוברות ומניקות שאין מרגישות שום צער כלל, ומרגישות בעצמם שלא יזיק להם הצום כלל, וגם אין בו חשש צער או נזק לעובר, שלפי ב׳ הטעמים הראשונים יש לחייבם, [זולת אם פטרום מסיבה שאבריה מתפרקין ע״י הלידה, שאז מ״מ יש לפוטרם]. אולם לפי טעם האחרון יתכן לפוטרם, ומשום שמתחילה לא גזרו עליהם כלל.

והנה מבואר באחרונים, שהמעוברות והמניקות שאכלו, אינן צריכות לפרוע התענית לאחר מכן. והיינו משום דמעיקרא לא גזרו חכמים כלל על המעוברות והמניקות להתענות בצומות אלו, ואע״פ שהאליה רבה (סי׳ תקנ סק״א) כתב לגבי ג׳ צומות שצריכות לפרוע לאחר מכן, והביא ראיה מדין בעל ברית שאוכל ביום תענית אסתר שחל בשבת והוקדם ליום חמישי, שעליו לפרוע התענית ביום ששי, כבר השיבו ע״ז האחרונים, כפי מ״ש בביאורי הגר״א שם שהטעם הוא מפני שתענית אסתר אינו קבוע, וכמו שאמרו במסכת סופרים שהיו מתענין לאחר פורים, ולפ״ז אין משם ראיה לכאן. וכן העיר בביאור הלכה, ושלא מצא לשום אחרון שיעתיק דברי האליה רבה בזה. וכן העיר בזה בשו״ת מהרש״ם (ח״ד ס״ס קכ). ע״ש. וכ״כ בכף החיים סופר (סי׳ תקנ סק״ד. ובסי׳ תרפו סקכ״ב), וכן נקטינן לדינא.

ומעתה לכאורה כיון שלא גזרו כלל על המעוברות והמניקות, נכלל בזה כל מי שקרויה מניקה, אע״פ שאינה מניקה בפועל, ואע״פ שאינה מרגישה חולשה, כיון שמעיקרא לא גזרו עליהם, ולא חילקו חכמים בין אשה לאשה. ואף שלא מצינו כן להדיא בדברי רבותינו שיאמרו בלשון זה שמעוברות ומניקות פטורות, כדי שנאמר שכיון שלא חלקו לא חלקו, מ״מ יתכן שכיון שכך ההלכה, לא נתנו שיעור בכל יולדת ויולדת שתשער בנפשה אם היא יכולה להתענות או לא.

ובביאור יותר, שהרי כתבו הפוסקים דהאידנא דאין שלום ואין שמד, רצו מתענים רצו אין מתענים, וכמ״ש רבינו תם, הובא באור זרוע ח״ב (סי׳ קט), ובמחזור ויטרי (סי׳ שלו), ובהגמ״י (ריש פ״ה מהל׳ תעניות), ובהגהות מרדכי מועד קטן (סי׳ תתקלד). וכ״כ הרוקח (סי׳ רכז). וכ״כ בשבולי הלקט (ס״ס רעח) בשם רב כהן צדק.

וכ״כ הרב המגיד (פ״ה מהל׳ תענית ה״ה), אליבא דהרמב״ם. וכן כתבו בעל העיטור (בהלכות מילה דף נג סע״ב), ושבולי הלקט (ח״ב. הלכות מילה ס״ס ד), והרשב״א (ר״ה יח:), ובשו״ת הרשב״ץ (ח״ב סי׳ רעא), והריב״ש (סי׳ רפז). וע״ע בשו״ת מהר״ם מרוטנבורג (דפוס פראג סי׳ סג). ואע״פ שבזה״ז הכל קיבלו עליהם להתענות, מ״מ אין זה מעיקר דברי קבלה, אלא מן המנהג, כדמוכח מדברי ר״ת וסיעתו. וכ״כ הגר״ח פלאג׳י בספר רוח חיים (סי׳ תקנ סק״א), להקל בזקן וחלש, ובכף החיים סופר (סי׳ תקנ סק״ו). וכ״כ בערוה״ש (שם), שחלוש בגופו לא יחמיר על עצמו להתענות חוץ מט׳ באב. ע״ש.

וכיוצא בזה כתב הגר״מ פיינשטיין בשו״ת אגרות משה ח״ד (ס״ס קיד), דמי שהוא חלוש בטבעו יותר משאר בני אדם, ומצטער בתעניתו, נחשב כחולה, ופטור מלהתענות. ע״ש.

וכ״כ בשו״ת ויקרא יהושע (דף כא ע״ד) שכיון שתעניות אלו ברצו תליא מילתא, נהי דקבלו עליהם לצום, מסתמא לא קבלו אלא הבריאים, אבל אם יש להם מיחוש וצער להתענות, לא קבלו להתענות. ומן הדין א״צ לעשות התרה כדי לאכול, ובלא שום התרה מותר להם לאכול, אלא דמשום שאין כל הדעות שוות ויש בני אדם שאע״פ שיש להם מיחושים אינם חוששים להם כלל ומתענים, אא״כ במקום חולי, שאינם יכולים לסבול את התענית כלל, דהתם ודאי שא״צ התרה, דאדעתא דחולי לא קבלו, ומיהו במקום מיחוש וצער סגי בהתרה. ע״כ.

[ואפשר שיולדת שהיא בתוך כ״ד חודש ללידתה, וגם היא בתחילת הריון, יתכן שיש להקל יותר, אף שלא עברו אפילו מ׳ יום להריון, בצירוף שהיא בתוך כ״ד חודש ללידה].

ובשו״ת יביע אומר ח״י בהוספות ומילואים (לחאו״ח סי׳ לט) כתב, מה שכתבנו להקל במינקת שאפילו הפסיקה להניק, אם היא בתוך כ״ד חודש ללידתה פטורה מלהתענות ג׳ צומות ותענית אסתר, יש להסתייע ממ״ש הגאון בעל דרכי תשובה בשו״ת צבי תפארת (סוף סי׳ מח) וז״ל: ודע כי שמעתי מפה קדוש של מורי הגאון הקדוש אדמו״ר רבי יחזקאל משינאווא זצ״ל שאמר, כי הוא מקובל מגאוני וצדיקי הדור הקודמים זצ״ל, שכל אשה שעומדת עדיין בימים שיכולה ללדת, ובימי הצומות היא חלושת המזג, אפילו היא בריאה ושלימה, נכון יותר שלא תתענה, ורק לאחר שיפסוק זמנה מללדת עוד, אם תהיה בבריאות תשלים אותם התעניות, לחיים ברכה ושלום. ע״כ. [וע׳ בשו״ת אבני נזר (סי׳ תקמ) שכתב, שחולה שאין בו סכנה וכן יולדת תוך שלשים מלידתה, שאוכלים בתעניות צבור אלו, ברור שא״צ להתענות תענית שעות כלל, אלא יאכלו מיד בבוקר כהרגלם. וז״ב]. ובנט״ג הביא מס׳ מגיני חיים בהערות לש״ע (סי׳ תרפו) כתב שגדול א׳ שהורה להקל [בתענית אסתר] בנשים נשואות שראויים להיות מעוברות או מניקות, והעיר ע״ז שאינו למעשה. וז״ב ופשוט שאין להורות כן.

והנה בבית יוסף (או״ח תקנד) הביא דברי הגמ״י (פ״ה ה״א אות א), שרבינו תם התיר לאשה יולדת לאכול בצום גדליה אפילו אחר שבעה, ולא אמרינן דצום גדליה כדברי תורה דמי, שעתה אינו מדברי קבלה שהוא כדברי תורה, אלא רשות הוא. ובב״י העיר על זה, שלפי דברי הרשב״א והרב המגיד, בלא האי טעמא שרי מטעם מניקה. (ולכאו׳ צ״ל שרבינו תם סובר שמניקות שפטורות הוא רק במצטערות הרבה). והב״ח שם כתב, ונראה לי דדברי ר״ת הם אף ביולדת שאינה מניקה כגון שמת הולד וכיוצא בזה, וגם דברי הרמב״ן בחיה כל שלשים יום אפילו אינה מניקה קאמר שמותרת, מטעם חולה. ותו דרבינו תם קאי להתיר אף בתשעה באב מטעם חולי, שבמקום חולי לא גזרו רבנן, אבל טעם דמניקה אינו מועיל כי אם לג׳ צומות. ע״כ. ולכאורה מדברי מרן בבית יוסף מוכח שלמד שמניקה שאמרו שפטורה הוא אפילו אם אינה מניקה בפועל, שאל״כ אין ראיה מדברי ר״ת שמחמיר במניקה, דאימור שדיבר רק בשאינה מניקה בפועל, וכמו שדחה הב״ח.

ומה שכתב בב״י בשם הרשב״א והרב המגיד, הוא במגיד משנה (תענית פ״ה ה״י), דמשמע

בגמ׳ שמעוברות ומניקות פטורות מלהתענות בג׳ צומות אחרים, שלא החמירו עליהן אלא בתשעה באב בלבד. וכן כתב הרשב״א בתשובה. וכתב עוד, ואע״פ כן ראוי למעוברות ומניקות שלא להקל כל כך, ואם תאכלנה שלא להתענג במאכל ובמשתה, אלא אוכלות ושותות כדי קיום הולד. והכי איתא בירושלמי (תענית פ״א ה״ה). וכתבו הגהות מיימון בפ״ג (דפו׳ קושטא ה״ח). וכ״כ הרמב״ם בפ״ג (ה״ה). ומשמע מדברי הגמ״י (פ״ה אות א) דלא שרי לאכול מעוברות ומניקות בשלשה צומות אחרים, אלא אם כן היו מצטערות. אבל רבינו ירוחם כתב (בנתיב כ״ד ח״א רכז ע״ג) בשם הגאונים, מעוברת אסורה להתענות זולתי בת״ב ויוהכ״פ, משום צער הולד. ע״כ.

והנה הרמב״ן בתורת האדם כתב, ומיהו חיה כל שלשים יום, וכן חולה שהוא צריך לאכול, אין צריך אומד וכו׳. וכן כתב הר״ן בסוף תעניות (י. ד״ה תנו רבנן). וכתב בהגהות מיימון (פ״ה ה״א אות א) שרבינו תם התיר לאשה יולדת לאכול בצום גדליה אפילו אחר שבעה, ואע״ג דאמרינן בפרק מפנין (שבת קכט.) דלאחר שבעה אם אמרה איני צריכה אין מחללין עליה את השבת, וצום גדליה דברי קבלה (עי׳ זכריה ח יט), ודברי קבלה כדברי תורה (ר״ה יט.), אפילו הכי מותר, דכיון דרצו מתענין רצו אין מתענין (ר״ה יח:), אם כן רשות הוא ומותר לה לאכול. ע״כ. וכן כתוב בהגהות מרדכי (מועד קטן סי׳ תתקלד) ומסיים בה, ועתה אין שמד ואין שלום, ולפי מה שכתבתי בסמוך בשם הרשב״א והרב המגיד, בלא האי טעמא שרי מטעם מניקה.

ובחזון עובדיה ארבע תעניות (עמוד נז והלאה) כתב בזה באופן אחר, שמעוברות ומניקות פטורות מלהתענות בג׳ תעניות, ואינן רשאות להחמיר להתענות, כיון שמחלישות את העובר או את התינוק היונק. ורק בט׳ באב חייבות להתענות ולהשלים, אא״כ ת״ב דחוי שרשאות לאכול כדין שלש צומות. ואף על פי כן לא תאכלנה להתענג במאכל ובמשתה, אלא כדי קיום הולד. ואשה שהיתה מניקה, והפסיקה להניק אחרי כמה חדשים, והיא בתוך כ״ד חודש ללידתה, נחלקו האחרונים אם היא צריכה להתענות בשלש הצומות. ויש להורות שאם האשה בריאה, ומרגישה שיכולה להתענות ולהשלים, תתענה, ואם מרגישה חולשה, ויש לה צער להמשיך בתעניתה, די לה בתענית שעות כפי יכולתה. ע״כ.

ומבואר שנטה להחמיר שאם אינה מניקה בפועל יש מקום להחמיר כדעת כמה אחרונים שהחמירו בזה, ורק כשיש לה צער להמשיך בתעניתה יכולה להפסיק את התענית.

ובמקורות שם (אות ו) הביא מ״ש המהרש״ם בספר דעת תורה (סי׳ תקנ), שנראה שכיון שאמרו חז״ל (נדה ט.) שהיולדת איבריה מתפרקים (מחמת הלידה. רש״י), ואין נפשה חוזרת עליה עד כ״ד חודש. וכ״ה ביו״ד (ס״ס קפט). הילכך יש להקל בכל צומות אלו, גם למינקת שפסקה מלהניק תוך כ״ד חודש. וסיים, וכן מצאתי בכנסת חכמי ישראל (סי׳ עא אות ל) בשם כרם חמד. עכ״ל. וכן פסק בשו״ת בית אבי ח״ה (סי׳ פה). ע״ש. ובשו״ת ויברך דוד (או״ח סי׳ סג בד״ה ובנידון), כתב כן בשם אשל אברהם מבוטשאטש. אך הרהמ״ח שם כתב לפקפק בזה. ע״ש.

ובספר אבן ישראל ח״ט (סי׳ סב אות ח, דף מה.) כתב, שהיה רגיל לפסוק בתענית דחוי להקל על מינקת שפסקה להניק בתוך כ״ד חודש. ואחר שראה את דברי המהרש״ם הורה להקל אף בתענית שאינו דחוי. (וע״ע שם דף קט ע״ב).

והנה מרן הב״י (סי׳ תקעה) כתב: ״כתוב בספר תשב״ץ (סימן תכח), מעוברות ומניקות שמתענות, ברע הן עושות, כי הוא רע לולד, וגם שמתנוולות בעיני בעליהן״. עכ״ל. ועוד כתב (סי׳ תקנד) בשם הרשב״א בתשובה, מעוברות ומיניקות פטורות מלהתענות בשלש צומות אלו, ואע״פ כן ראוי להן שלא תאכלנה להתענג, אלא ״כדי קיום הולד״, כדאיתא בירושלמי תענית (פרק א ה״ה). ע״כ. ולכאורה משמע מלשונו דהיינו דוקא במניקות בפועל. אך אכתי י״ל דאגב מעוברות נקט הכי. ובזמן חז״ל היו מניקות בפועל כל כ״ד חודש.

ואמנם הרב אור לציון זצ״ל היה מורה ובא לחייב בתענית מינקת שהפסיקה להניק, וכן מבואר בספר שו״ת אול״צ (ח״ג פכ״ה אות ז) מבואר, שמינקת היינו דוקא שמניקה בפועל את בנה, אבל לאחר מכן חייבת להתענות, אף אם היא בתוך כ״ד חודש ללידה. ומ״מ גדר מינקת היינו כל שמניקה את הילד, ואפי׳ אם מניקה מעט בלבד ונותנת לו תוספות ומאכלים אחרים, כיון שמידי פעם מניקה את הילד, שם מניקה עליה ופטורה. ע״כ. ובהערות שם כתבו, דאף שהמהרש״ם מיקל בזה, נראה שאין להקל בזה, שיש לומר שמשמעות מניקה הוא שמניקה בפועל. וכן מוכח מדברי מרן שם שכתב, ואעפ״כ ראוי שלא תאכלנה להתענג במאכל ובמשתה אלא כדי קיום הולד. מוכח שדעת מרן שקבלנו הוראותיו, שאין הפטור מהתענית משום חולשתה, אלא משום שמניקה את הולד וצריכה לקיימו, אבל כשאינה מניקה אינה פטורה. וראה גם בב״י שם מדברי הירושלמי ומדברי רבינו ירוחם בשם הגאונים. וכן מפורש בתוספתא (תענית פ״ב הי״ב) שההיתר אינו משום חולשתה, אלא משום קיום הולד. ולכן כשפסקה מלהניק, הרי היא חייבת להתענות ככל אדם. ואף אם היא חלשה מעט, הרי כל אדם אף אם הוא חלש מעט מתענה תעניות אלו. ואין לפוטרה מצד שם יולדת, שמשמעות מרן (סי׳ תקנד ס״ה) שיולדת היינו עד ל׳ יום. ולכן לאחר ל׳ יום, אם אינה מניקה בפועל, דינה ככל אדם לענין התענית. ע״כ. ונמשך אחריו תלמידו בשו״ת קול אליהו תופיק (סי׳ מד). ע״ש.

אך האמת כמ״ש, דמ״מ יש לקיים את סברת הפוסקים הנ״ל, אחר שהדורות נחלשו ביותר, וכמ״ש הב״ח (ס״ס תרטז), שמצא כתוב שבזמן הזה התינוקות מסתמא חשיבי כחולים, ואינם מתענים ביום הכפורים עד שיגיעו למצות, וספק נפשות להקל. ע״ש. ולכן מינקת שהפסיקה להניק, והיא בתוך כ״ד חודש ללידתה, שאם האשה בריאה, ומרגישה בעצמה שיכולה להתענות ולהשלים בשלש צומות שהם ימי תענית צבור, תתענה, והוא הדין לתענית אסתר, אבל אם היא מרגישה חולשה ומצטערת בתעניתה, יש להורות להתיר לה לאכול, שכדאים הם האחרונים הנ״ל להקל. כיון דכולה מילתא דרבנן.

ומה שדייק באול״צ מלשון מרן, כבר השבנו ע״ז, שלשון כדי קיום הולד, אפשר שהוא אגב מעוברות, ועוד שבזמנם סתם יולדות מניקות היו, ועוד שעיקר הכוונה שלא יאכלו להתענג ונקט לשון זו ששייך לגבי שניהם, וה״ה לגבי מי שאינה מניקה בפועל שלא תאכל רק כדי הצורך להחזיק את עצמה. ולא תאכל להתענג כדי שלא לפרוש מן הציבור. ומה שהביאו מתוספתא, כ״ה ג״כ בירושלמי (תענית פ״א ה״ה), והכוונה ג״כ כנזכר. וגם דמיירי לענין תעניות שגוזרים על הציבור, דחמיר טפי. וגם הדיוק מלשון מרן אינו מוכרח כלל, ואטו המהרש״ם וכל האח׳ שהקלו בזה לא ידעו לשון מרן, וחלקו על מרן [וידוע שלא היתה דרכם בכך]. א״ו דס״ל שאין דיוק זה מוכרח כלל. [ומה שהביאו מרבינו ירוחם (נתיב כז ח״א רכז ע״ג) בשם הגאונים, שם אי׳, דמעוברת אסורה להתענות זולתי בת״ב ויוהכ״פ, משום צער הולד. ואינו ראיה כלל לגבי יולדת]. ומעתה מ״ש שמשמעות מרן שאינה נחשב מניקה רק אם מניקה בפועל, אינה ראיה כלל.

ועכ״פ א״א לבנות הכרח גמור על הדיוקים הנ״ל, ואכתי לא יצא הדבר מכלל ספק, ובהתחשב שהדורות נחלשו ביותר, וכמ״ש הב״ח הנז׳, והכא כולה מילתא דרבנן, יש להורות בזה לקולא.

ואה״נ אם יש נשים חזקות, שאחר שכבר פסקו מלהניק, אף שהם תוך כ״ד חדש ללידה, והן בריאות ומרגישות בעצמן שיכולות לצום, בודאי שיתענו אפי׳ בתענית אסתר. אבל נשים המרגישות חולשה ומצטערות בתענית, בכה״ג כדאים הם האחרונים הנ״ל להקל.

וכ״כ בשו״ת יביע אומר ח״י (או״ח סי׳ לט). וע״ש (בלוח המפתחות) שכתב, שמינקת שפטורה מתענית צבור, כגון י״ז בתמוז וצום גדליה ועשרה בטבת, וכ״ש תענית אסתר, כמה אחרונים התירו לה שלא לצום, אפילו אם

ז. וכן אשה שהפילה פטורה להתענות תוך שלשים יום להפלתה. ואם מרגישה חולשה פטורה מתענית זו אפילו עד כ״ד חודש להפלתה וכנזכר לעיל. ואין צריך לומר שיולדת תוך שלשים יום פטורה מלהתענות, ואינה רשאית להחמיר על עצמה. ז)

פסקה להניק, כל שהיא בתוך כ״ד חודש מיום הלידה. ולמעשה הדבר תלוי אם היא מרגישה חולשה וצער בתעניתה, מותר לה לאכול, ואם יכולה ויש לה כח להתענות, תתענה ותבא עליה ברכה. ע״כ.

ובחזו״ע פורים (עמוד לט) כתב, מינקת שאמרו אפי׳ אם פסקה להניק את בנה, כל שהיא תוך כ״ד חודש ללידתה ומרגישה חולשה יתרה, הרי היא פטורה מלהתענות. וכן אשה שהפילה פטורה מלהתענות תוך שלשים יום להפלתה. ואין צריך לומר שיולדת תוך שלשים יום פטורה מלהתענות, ואינה רשאית להחמיר על עצמה. וכן חולה שאין בו סכנה פטור מתענית זה ואינו רשאי להחמיר על עצמו. ואפילו מי שתקפתו חולשה יתרה אין צריך להתענות. וכן זקן מופלג שהוא תשוש כח פטור מלהתענות ואינו רשאי להתענות. ואפילו מי שאינו אלא מצטער מכאב עינים לא יתענה, וכשיבריא יפרע תעניתו, אא״כ אכל ע״פ פקודת רופא שאז אין צריך לפרוע התענית, וכן מעוברות ומניקות וחולה אפי׳ אין בו סכנה אינם צריכים לפרוע התענית.

ומבואר שהצריך ליולדת תוך כ״ד חודש כשאינה מניקה בפועל, שתהא מרגשת חולשה יתירה, ואז אין לה להתענות, ולגבי הפלה כתב שפטורה תוך ל׳ יום. ובזה החמיר יותר ממ״ש ביחוה דעת הנ״ל, דשם היקל אפילו בג׳ צומות כל שהיא תוך כ״ד חודש ללידה, אף שאינה מניקה בפועל. וכן לגבי הפלה הביא בשתיקה דברי האשל אברהם שג״כ יש להקל תוך כ״ד חודש. ולגבי הפלה י״ל שלא נחת כ״כ לדין זה, אך לגבי יולדת הרי העלה להדיא שפטורה כל כ״ד חודש, ואף שאינה מרגישה חולשה יתירה, וכדברי האח׳ הנ״ל.

ובמקורות שם (עמוד לח), הביא דברי הגמ׳ (נדה ט.) הנ״ל, שאיבריה מתפרקין ואין נפשה חוזרת עליה עד כ״ד חודש. ושכ״כ לדינא בכנסת חכמי ישראל (הנ״ל), והמהרש״ם הנ״ל, וכן נראה דעת הגר״מ פיינשטיין בשו״ת אגרות משה הנ״ל, דהא אף המניקה הרי היא חלושה בטבעה יותר משאר בני אדם הבריאים. וכיו״ב היקל בחזו״ע תעניות (עמוד סה) גבי זקן תשוש כח שהתענית צער גדול בשבילו, והרופא אומר שלא יתענה, כי התענית תזיק לו, דרשאי לאכול בצומות שהם מדברי סופרים, אף על פי שאין שם חשש סכנה כלל. ואינו צריך לעשות התרה. ע״ש.

ולפ״ז ה״ה ביולדת תוך כ״ד חודש כשמרגישה חולשה. אבל כשאינה מרגישה חולשה, צריכה להתענות, והדין כן גם בתענית אסתר אף שאינו אלא מנהג, אחר שכן משמע מלשון הרשב״א ״כדי קיום הולד״, דמשמע שרק אם היא מניקה בפועל שהדבר משפיע על הולד, ועוד שהאחרונים כמו הב״ח (סי׳ תקנד), והעו״ש (סי׳ תרפו), והא״ר, והבאר היטב, וקש״ע, ומשנ״ב, וכה״ח, כתבו שיולדת כל ל׳ פטורה מתענית אסתר, ומשמע שלא פטרוה כל כ״ד חודש מטעם שאבריה מתפרקין. ולפ״ז אין להקל רק במניקה בפועל.

ועל כן מסתבר דרק אם היא חלשה ביותר, וקשה לה התענית, יכולה לסמוך על הסברא הנ״ל שלא להתענות בתענית אסתר. והכל לפי הרגשת האשה, שאם היא מרגישה שיכולה להתענות, תתענה, ואם היא מרגישה חולשה יתרה וסחרחורת פטורה.

ז) מה שכתבנו לגבי אשה שהפילה, כן הוא באשל אברהם מבוטשאטש (מהדורא בתרא סימן תקנ ס״א). ומה שכתבנו גבי יולדת, הוא על פי

ח. וכן חולה שאין בו סכנה פטור ואינו רשאי להחמיר על עצמו. ואפילו מי שתקפתו חולשה יתרה אין צריך להתענות. ח)

המבואר (בסימן תקנד סעיף ה'), שיולדת תוך שלושים פטורה אפילו בתשעה באב. וכן כתב בתשובת מהר"ם מרוטנבורג, הובא בכף החיים שם (ס"ק כט).

חולה שאין בו סכנה פטור מתענית אסתר - ואינו רשאי להחמיר על עצמו

ח) על פי השלחן ערוך (סימן תקנד סעיף ה') והאחרונים שם. וע"ע באשל אברהם (סימן תקנ). ובשו"ת עולת שמואל (סימן קח).

ומה שכתבנו במי שתקפתו חולשה, כ"כ הגאון היעב"ץ בסידורו (דף שעח: אות כב). וכ"כ המהר"ח פלאג'י בספרו רוח חיים (סי' תקנ סק"א) להקל בזקן וחלש. וכ"כ בכף החיים סופר (סי' תקנ סק"ו). וכ"כ בערוה"ש (שם), שחלוש בגופו לא יחמיר על עצמו להתענות חוץ מט' באב. ע"ש. [ולעיל הבאנו מ"ש בשו"ת אג"מ (ח"ד ס"ס קיד) דמי שהוא חלוש בטבעו יותר משאר בני אדם, ומצטער בתעניתו, נחשב כחולה, ופטור מלהתענות. ע"ש].

ובספר האיש על החומה (ח"ג עמוד 424) כתב בשם הגאון רי"ח זוננפלד זצ"ל, למה בתענית אסתר הקלו יותר מבשאר הצומות, כי תענית אסתר הוא זכר לישראל שהתענו כשיצאו למלחמה על אויביהם, והלא חלושים וחולים לא יצאו למלחמה, ולפיכך עצם עשיית הזכר לתענית דאז, הוא בכך שרק בריאים מחוייבים להתענות. אולם הוא עצמו צם בתענית אסתר האחרון לחייו אף שהיה חולה וחלוש, מפני שהעולם מקיל בתענית זה ואתי לזלזולי ביה. ע"כ. [וזו הנהגה של גדול הדור בדורו. אך שאר כל אדם אין להם להחמיר בדברים כאלו. וגם עדיף שישמור על בריאותו].

וראיתי מובא משו"ת בנין שלמה (סימן נז) שדן לפי מה דאמרינן שעיקר התענית אסתר הוא משום זכר לישראל שהתענו כשיצאו למלחמה על אויביהם, א"כ כהנים ולווים שאינם חייבים במלחמה, אולי אין צריכים לצום. אולם כ"ז לפלפולא, אך מסברות כאלו א"א לדון לענין הלכה, והפוס' לא חלקו בזה כלל, ותורה אחת לכל ישראל. וזה ברור. ואף אם יש קושיות, ההלכה לא תשתנה. ויש שתרצו, דיל"ד דאף שהכהנים והלווים אין צריכים לצאת למלחמה, מי לא צריכים לצום ולהתפלל על אחיהם היוצאים למלחמה, והלא אף הם נמצאים באותו צרה. ומסתמא גם הם התענו באותה השנה של המלחמה. [חשוקי חמד מגילה ג.].

וראיתי למי שהביא סברא מקובץ עץ חיים (באבוב. תשרי תשס"ח) בשם האדמו"ר ה"קדושת ציון" מבאבוב, שבכל ג' צומות יש להקל למי שכואב לו בראשו לאכול ולשתות, שיסוד האיסור בג' צומות הוא רק לאכול ולשתות ע"מ להשקיט רעבונו, אבל על אכילה ושתיה להעביר כאב הראש, לא גזרו ע"ז כלל. ומיהו למעשה לא נתן הוראה כללית לרבים שמותר, רק אמר שכל מי שכואב ראשו יבוא לשאול אותו או למורה הוראה. ע"כ. וכתב ע"ז שאם בזמננו חיובו רק כיון שרצו שקיבלו ע"ע ישראל דור דור להתענות, אולי י"ל דלא קבלנו ע"ע מאכילה ושתיה להעביר כאב. ומ"מ בתענית אסתר שלא נכתב בקרא יש יסוד גדול להקל כדבריו, דאדרבה כיון שעיקר הצום הוא לצעוק ולהתפלל לה' וכמ"ש, א"כ מי שכואב ראשו צריך דוקא לאכול כדי שיוכל להתפלל כראוי. ולכן מסתברא בתענית אסתר להקל כדבריו. עכ"ד. (ע' תשוה"נ ה, רלא).

אולם תמוה, שסברות כאלו אין בהם הכרח כלל לענין הלכה. ויש מי שהעיר ע"ז עוד, דבגמ' (ר"ה יח:) דרשו ג' צומות מקרא, דכה אמר

ט. וכן זקן מופלג שהוא תשוש כח, פטור מלהתענות, ואף אינו רשאי להתענות. ואפילו מי שאינו אלא מצטער מכאב עינים לא יתענה, וכשיבריא יפרע תעניתו, אלא אם כן אכל על פי פקודת רופא שאז אינו צריך לפרוע התענית. וכן מעוברות ומניקות וחולה אפילו אין בו סכנה אינם צריכים לפרוע התענית.ט)

ה' צום הרביעי וכו', ושם כולל ג' צומות יחד עם ת"ב, ומשמע שכולם דינם אחד כמו ת"ב. וע' בשעה"צ שם. ובמשנ"ב (סי' תע סק"ב ובשעה"צ שם). וע"ע בבה"ל (סי' תק"נ ד"ה מיהו) שמביא מחלוקת אם כואבי עינים שמצטערין הרבה חייבים לצום. [והגרח"פ בס' מל"ח (סי' לא אות נד) כתב שכל דלת העם עושים תענית של צום אסתר, ואפילו יותר מי"ז בתמוז].

הפטורים מתענית אסתר - אם צריכים להשלים תענית לתעניתם

ט) מה שכתבנו גבי זקן, כ"כ ברוח חיים פלאג'י על פי תשובת הגאונים. ומה שכתבנו גבי כואבי עינים, עיין ברמ"א (סי' תרפו ס"ב) ובכף החיים שם (ס"ק כב). ומה שכתבנו גבי מעוברות, ע' במשנ"ב (סק"ה), לד' הישועות יעקב. ובכה"ח (ס"ק כב). ובשו"ת יחוה דעת ח"א (ס"ס לה).

ומה שכתבנו לגבי השלמת התענית, ע' בהרמ"א (סי' תרפו ס"ב), ובכף החיים (שם ס"ק כב).

והנה הישועות יעקב (סי' תרפו סק"ב) כ' שלא הצריך הרמ"א תנאי "שמצטערים הרבה" אלא בכואבי עינים, אבל מעוברות ומניקות אף בלא זה א"צ להתענות. אבל היעב"ץ בסידורו שם (אות כ"ו) ס"ל שאפי' מעוברות ומניקות וחולה שאב"ס אינם אוכלים אא"כ מצטערים הרבה. וכ"כ המחצית השקל (ס"ס תרפו), וז"ל: ודע דמ"ש הרמ"א וכו' "אם מצטערים הרבה", קאי גם על מעוברות ומניקות, דהא כ' המג"א (ס"ס תרצב) בשם ארחות חיים, שמקילין לקרות המגילה ליל י"ד מבעו"י להקל על מעוברות. אלמא דאיכא גווני שצריכות להתענות, שאל"כ לא היו מקילין בקריאת המגילה, כיון שבלא"ה פטורות מלהתענות. ע"כ.

וי"ל דהנה ז"ל הארחות חיים (הל' מגילה אות כג):

וכתב הראב"ד, ונהגו לקרותה מבעוד יום ליל י"ד כדי להקל על האנוסים ועל המעוברות והבחורות שלא להתענות יותר מדי. עכ"ל. (וכ"ה בב"י ר"ס תרפז). וי"ל דהראב"ד לשיטתיה דס"ל דתענית אסתר יש לו סמך במקרא שנאמר: "וכאשר קיימו על נפשם ועל זרעם דברי הצומות וזעקתם", שר"ל שכשם שקבלו עליהם לעשותם ימים טובים, כך קבלו עליהם לעשות תענית בכל שנה ושנה. וכמ"ש להדיא בשמו הר"ן (ספ"ב דתענית). ע"ש. ומש"ה יש מקום להחמיר בזה גם על מעוברות ומניקות (שאין מצטערות כ"כ).

אבל למאי דקי"ל "שתענית אסתר אינו אלא מנהג", בודאי שיש להקל בפשיטות. וכמבואר בתשו' רש"י (עמוד קסח), ובספר הפרדס הגדול (סי' רד), ובשבולי הלקט (סי' קצד), ובארחות חיים (הל' פורים אות כו), "שתענית אסתר אינו לא מד"ת ולא מד"ס אלא מנהג בעלמא", ואם נפשך לומר, דברי הצומות וזעקתם, אין זה פירושו, אלא ה"ק שעל דברי הצומות וזעקתם בימי המן קבלו עליהם פורים וכו'. ע"ש. וגם הרמב"ם סובר להדיא שתענית זו אינה אלא מנהג בעלמא. וכמו שנתבאר כ"ז לעיל, וכן בשו"ת יביע אומר ח"א (סי' לג אות ד והלאה). ודלא כמ"ש בספר נזירות שמשון (סי' תרפו), להעיר ע"ד הרמ"א שזה אינו אלא לדעת רש"י, אבל הרמב"ם ס"ל דהוי חובה וכו'. ע"ש. ובמחכ"ת זה אינו, אלא גם הרמב"ם ס"ל דהוי מנהגא בעלמא. וכ"כ הר"ד אבודרהם (דס"ח ע"ד) שתענית זו נתקנה אחר הש"ס, כי לא נזכר בכתוב ולא בש"ס וכו'. ע"ש. וגם מרן הב"י כאן העתיק דברי תשובת רש"י לדינא. וסיים

י. הכל חייבים להתענות [חוץ מהנ"ל], ואין לפרוש מן הצבור, בין אנשים בין נשים. ואפילו מי שבא בדרך וקשה עליו התענית ידחק עצמו ויתענה. **וזמן סיום הצום כעשרים דקות אחר השקיעה.** וחלילה להקל לאכול כבר מהשקיעה. י)

יא. כשחל י"ג אדר בשבת והקדימו התענית ליום חמישי, אם טעו ואכלו ביום ה', טוב שיתענו ביום שישי. יא)

בדברי הרמב"ם, שנהגו כל ישראל להתענות בי"ג באדר וכו'.

ולכן העיקר כמ"ש הישועות יעקב הנ"ל, דמעוברות ומניקות אף בלי צער פטורות מתענית אסתר. וגם הוא ז"ל העיר על הארחות חיים, שקוראים המגילה ליל י"ד מבוע"י להקל על המעוברות, ותי' דס"ל שיש סמך לתענית זה בש"ס כדפי' ר"ת, י"ג זמן קהלה לכל הוא. ע"כ. ולפי האמור יותר היל"ל דהראב"ד לשיטתיה. [ודע שהראב"ד שהובא בארחות חיים הוא הראב"ד בעל ההשגות, שמכונה בפי המאירי בשם גדולי המפרשים, וכמבואר במאירי (מגילה ב:) וע' בס' האשכול (ח"ב עמוד ד' וכ"ט). ודו"ק]. ואפי' לדעת המחצית השקל י"ל דמעוברות אלו היינו שעוד לא הוכר עוברן די"א שצריכות להתענות, [ואפי' נימא שמחמירות על עצמן, הקילו להן לקרותה מבעו"י, כיון שמפלג המנחה חשוב לילה לענין כ"ד, ומקרא מגילה בלילה מדרבנן הוא, ולא מדברי קבלה. ועיין בשו"ת יביע אומר ח"א (סי' מג).].

וגם הרב אשל אברהם (סי' תרפו), הסכים לדינא כהישועות יעקב, שאף באין מצטערות הרבה אין צריכות להתענות, שבמצטערות, פשיטא דשרי דלא עדיף משאר תעניות כמ"ש בסי' תקנ (סעיף א). וכל שכן תענית זו שלרוב הפוסקים אינה אלא מנהג. ודלא כהרב גור אריה (סי' לה). ע"כ. [וע' למרן הש"ע (סי' תרצב) שהביא דברי הראב"ד בשינוי: מי שהוא אנוס וכו' וקשה עליו לישב בתענית כ"כ, יכול לשמוע קריאתה מבעו"י מפלג המנחה ולמעלה. ושינה בכוונה מלשון הראב"ד ע"פ האמור]. וע"ע בשו"ת דברי יעקב שור (סימן מא) שגם כן העלה כמשנ"ת ודלא כהמחצית השקל. [ובסו"ד הזכיר דברי הגור אריה יהודה (סי' לה) שנטה קצת ממש"כ, וסיים: ואני הנלע"ד כתבתי].

גם בשו"ת התעוררות תשובה (ח"א סי' ו אות ד) העלה להקל דלא כמחה"ש. וכ"ש לדידן דנקטנן כמרן הש"ע שאף בשאר צומות אין מעוברות ומניקות מתענות, זולת ט"ב, דפשיטא דכ"ש תענית אסתר והרי זה כמבואר. [וע' במשנ"ב (סק"ד). ומ"ש בשו"ת התעוררות תשובה (ח"א סי' ו) דאפשר דמרן ס"ל דתענית אסתר הוי חובה ולא מנהגא, ליתא, וכנ"ל. וכן מבואר בשו"ת ישיב משה (סי' רמו). ע"ש].

סיום הצום בצאת הכוכבים ולא בשקיעה

י) שבולי הלקט (סי' קצד). ב"י. ואחרונים. ובשו"ת דברי יציב (חאו"ח סי' רצ) שהתריע על קצת נשים שמזלזלות בתענית זה, ואוכלות כהרגלן בשאר ימים, ונעשה להם הדבר כהיתר. שזהו נגד ההלכה, וחייבות להתענות. וראה בחזו"ע פורים (עמ' לט).

וסיום הצום הוא כעשרים דקות אחר השקיעה, בצאה"כ, ככל צומות דרבנן. ומה שמפרסם הר' ברדא שדברי מרן הש"ע שכתב סוף השקיעה "נתברר שזו טעות" הנה זו חוצפא להורות כן לרבים לאכול מיד בשקיעה, מכח ספד"ר, הרי בדבר קבוע אין אומרים ספד"ר, אלא בדבר שבא דרך מקרה. ומה שייך כאן ספד"ר. אטו נתיר כל מילי דרבנן בביה"ש של כל שבת. ואיני יודע איפוא חונך לחלוק כך על מרן הש"ע ועל כל האחרונים שכולם כתבו שבכל התעניות סוף התענית בצאה"כ. ומה שתלה בדברי חכם מאיר ועקנין זצ"ל, הנה שקר דיבר. ותלמיד טועה ברבו תולה.

כשחל י"ג אדר בשבת והקדימו התענית ליום ה', וטעו ואכלו ביום ה', טוב שיתענו ביום ו'

יא) שו"ת שבות יעקב ח"ג (סי' נ). שו"ת מי באר (סי' סג). ובמדרש תנחומא (פר' בראשית אות ג) איתא, ואם חל י"ד באדר להיות ביום ראשון בשבת, אסור להתענות אף בער"ש, אלא מקדימים ומתענים בחמישי בשבת, שהוא י"א באדר, שעיקר תענית בסליחות ותחנונים, ואתי לאמנועי מכבוד השבת, וכבוד השבת עדיף יותר מאלף תעניות, דכבוד שבת דאורייתא, ותענית דרבנן, ואתי כבוד שבת דאורייתא ודחי תענית דרבנן. ע"כ. ועיין בשו"ת יביע אומר ח"ג (חאו"ח סי' ג' אות ו). ובחזון עובדיה פורים (עמוד מב).

יב. חתן בתוך שבעת ימי המשתה שלו, לא יתענה בצום תענית אסתר. יב)

חתן בתוך שבעת ימי המשתה שלו, לא יתענה בצום תענית אסתר

יב) הנה בשו"ת בית דוד (חאו"ח סימן תעו) כתב, דחתן לא יתענה לא צום אסתר ולא עשרה בטבת. והעיר ע"ז החיד"א בברכי יוסף (סי' תרפו סק"ו): "ולעיל סימן תקמט סק"ב כתבתי בשם הריטב"א סוף תענית, שיתענה ד' צומות". ע"כ. ומבואר בחי' הריטב"א שם, דה"ט דאע"ג דימי רגל ושמחה שלו הם ואין אבלות חדשה חלה בהם, ואין שמחה בלא אכילה ושתיה (מו"ק ט.), מ"מ כיון דרגל שלו רגל יחיד מדרבנן, ותעניות אלו דרבים הם, אתי אבילות דרבים ודחי רגל דרבנן. ועוד דמקרא מלא הוא: אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי. ע"כ.

ולפ"ז בצום תענית אסתר שאינו משום אבלות רק משום זכרון לנס, ולא שייך קרא דאעלה את ירושלים וכו', אין החתן מתענה בימי הרגל שלו. ומכ"ש שאין צום תענית אסתר אלא מנהג, לדעת רוב הפוסקים כמו שנתבאר לעיל.

ואף החיד"א לא נתכוון לחלוק על הבית דוד אלא על דין עשרה בטבת, אבל בתענית אסתר מודה להב"ד שאין החתן מתענה. וכן כתב להדיא מהר"י טאייב בערך השלחן (סי' תרפו סק"ד) שע"פ טעמו של הריטב"א יש להקל בתענית אסתר. ע"ש. ולאפוקי ממה שכתב בזה בספר בית עובד (דף סז סע"ב), וז"ל, חתן תוך ימי חופתו יתענה תענית זה. ודלא כמ"ש בשו"ת בית דוד שלא יתענה תענית זה. ברכי יוסף. ע"כ. דליתא, ולא כתב כן הברכ"י מעולם. וכאמור. וגם בספר ויאמר משה (חאו"ח סי' כג) השיג על הבית עובד בזה, והעלה להקל. וכ"כ מהר"ם שתרוג בשו"ת ישיב משה ח"א (סי' רמו), ובח"ב (סי' מב). ע"ש. וכן כתב בספר "זה כתב ידי" (בחי' לאו"ח סי' תרפו), והשיג ג"כ על הבית עובד בזה.

ומעתה הדבר ברור במכל שכן שאין החתן מתענה בתענית אסתר דחוי, שהוקדם ליום ה', ודלא כמ"ש בשו"ת זרע אמת ח"ג (סי' עז) שצריך החתן להתענות אפילו בתענית אסתר שנדחה. ע"ש. והרי אפי' בצום י"ז בתמוז דחוי, או צום גדליה דחוי, אין החתן מתענה לד' כמה אחרונים, וכ"ש כאן. [וע"ע בשו"ת מי באר (סי' מט) שג"כ פסק שהחתן פטור מתענית אסתר]. ואף שלדינא נקטינן שחתן מתענה בד' תעניות, מהטעם המבואר לעיל, מ"מ לגבי תענית אסתר העיקר להקל בזה. וכמבואר כ"ז בשו"ת יביע אומר ח"א (חלק או"ח סימן לד אות יב), ובח"ה (חלק או"ח סימן מ אות ח), ובשו"ת יחוה דעת ח"ב (סימן עח בהערה). ע"ש.

וחתן שאינו מתענה בתענית אסתר, אינו צריך לפרוע תעניתו אח"כ, וכ"ה בשע"ת, שחתן א"צ להשלים ליום אחר. ואמנם בהגהות "אמרי ברוך" כתב, שחתן א"צ להתענות כלל בתענית אסתר אפי' אם חל בזמנו, אך לאחר ז' ימי המשתה צריך להשלים. וע"ע בקש"ע. ושמא ס"ל כשיטת הפוסקים [הב"ח ועוד], שגם מינקת תשלים ליום אחר בחודש אדר, מפני שהתענית אינו קבוע ליום זה כלל, ולכן אם לא התענה בזמנו יתענה ביום אחר מחודש אדר. ומ"מ המנהג אינו כן, ורק כואבי עינים שבעצם צריכים הם לצום, לא הותר להם לפרוש מן הציבור אם לא יפרעו אח"כ. משא"כ מינקת, וכן חתן. ובפרט שכן המנהג.

וראיתי למי שכתב, ששמע מכמה גדולים שציוו לחתן לצום בתענית אסתר, וכתב, שלמעשה נראה שבתענית אסתר שאינו נדחה יש לצום עד מנחה, וכמ"ש בשעה"צ (סי' תרפו סקט"ז), ואפי' בתענית אסתר שנדחה שדעת השעה"צ שם שא"צ להתענות כלל, לענ"ד נראה שלא יפרוש מהציבור ויתענה ולא ישלים, וכיון שצם עד מנחה שזהו תענית שעות נראה

יג. והוא הדין לשלשה בעלי ברית, שהם אבי הבן, הסנדק, והמוהל, ביום המילה, פטורים מלהתענות תענית אסתר, אפילו כשחל בזמנו, ואינם רשאים להחמיר על עצמם ולהתענות, שיום טוב שלהם הוא. יג)

שבודאי א״צ להתענות ליום אחר. ואף ששבעה ימים דשמחת חתן הם כרגל, ולכאורה אסור לצום אפילו לשעות, מיהו צום דרבים שאני, ואפשר עוד דהשמחה כל שבעה היא רק דרבנן ומותר תענית שעות. ע״כ. (ע׳ תשוה״נ ה, רלא).

אולם הדבר תמוה מאד להחמיר בתענית שאינו רק מנהג, ובשו״ת בית דוד (סימן שמז) כתב, שאם ירצה החתן להחמיר על עצמו ולהתענות ולהשלים, אינו רשאי, הואיל ויו״ט שלו הוא. ומצוה עליו לאכול ולשמוח, ושמח את אשתו אשר לקח. ואם יתענה הרי הוא מבטל מצות שמחה. וכ״פ בשו״ת פני יהושע (ח״ב חאו״ח סימן מ). וכיו״ב כתב מהר״י עייאש בשו״ת בית יהודה (ח״ב סי׳ כג). וכן העלה בשו״ת משיבת נפש (חאו״ח סי׳ יז), לגבי בעלי ברית, שהם, אבי הבן, והסנדק והמוהל. וה״ה לגבי חתן.

בעלי ברית, שהם אבי הבן, הסנדק, והמוהל, ביום המילה, פטורים מלהתענות תענית אסתר

יג) כן מבואר בביאורי הגר״א (סי׳ תרפו סק״ח).

ואע״פ שהוא ז״ל מיקל גם בד׳ צומות שלא נדחו, ובזה קי״ל כהריטב״א וסיעתו, שבעלי ברית אף שיו״ט שלהם הוא מתענים בהם, משום דהוו אבלות דרבים, מ״מ בתענית אסתר מיהא קי״ל כוותיה. וא״צ להשלים התענית ביום אחר. וכ״כ בשו״ת משיבת נפש (סי׳ יז בד״ה בענין), דמ״ש רמ״א ״שאם חל י״ג באדר בשבת שמקדימים להתענות ביום ה׳, וחל בו ברית מילה, מותר לאכול על המילה, ולמחר ביום ו׳ יתענו האוכלים״, היינו בשאר בני אדם שאוכלים שם, אבל בעלי ברית שיו״ט שלהם הוא א״צ להתענות כלל בכל תענית אסתר, אפי׳ כשחל בזמנו. ואדרבה אסור להם להחמיר ולהתענות. ע״ש. וכ״כ בחיי אדם (כלל קנה סי׳ ג), שבעלי ברית מותרים לאכול ביום ה׳ וא״צ להתענות ביום ו׳, והסעודה נהגו לעשותה בלילה, כד׳ הט״ז וסיעתו. ע״כ. וכ״פ בקיצור ש״ע (סי׳ קמא ס״ג).

והן אמת כי הגאון מהר״י עייאש במטה יהודה (סי׳ תרפו), העיר להיפך ע״ד הרמ״א הנ״ל, דהיינו דוקא לדעת רש״י שצום אסתר מנהגא בעלמא הוא, משא״כ לדעת ר״ת שמפרש בזה מ״ש זמן קהלה לכל הוא. וכ״ה ד׳ הרא״ש והטור כד׳ ר״ת. ע״ש. אך באמת לאו רבותא היא למחשב גברי, דרוה״פ ס״ל דצום אסתר מנהגא הוא. ואף בד׳ ר״ת יש לצדד שאין זה מתורת חובה אלא זמן קהלה לכל הוא, ומעצמם קבלו להתענות. [אך הישועות יעקב (סק״ב) כ׳ דר״ת והראב״ד שבארחות חיים קיימי בחד שיטה. ואינו מוכרח]. וע״ע בשו״ת בית דוד (ס״ס תעה).

וכן הוא בערך השלחן (סי׳ תקנ), שגם הוא פי׳ דברי הרמ״א על שאר האוכלים, אבל בעל ברית עצמו פטור מלהתענות כלל. וכ״כ גם המשנ״ב בשער הציון (סי׳ תרפו ס״ק טז) להקל כאמור. וע׳ בס׳ מעייני הישועה (סי׳ תרפו). וי״ל ע״ד. [וע׳ במשנת יעבץ מועדים (סי׳ עו) שכתב שהתענית הוא בהל׳ פורים, משום פרסומי ניסא, ויישב שם ד׳ הרמ״א, שיש להקל בתענית אסתר שהוא רק זכר לצרות שהיו, ולא חל על היום חלות דין יום תענית. ע״ש].

וכ״ז דלא כמ״ש בשלחן גבוה שבעלי ברית יתענו, והסעודה יעשו בלילה. ע״ש. וליתא. וכמבואר כל זה בשו״ת יביע אומר ח״א (סי׳ לד אות יב). וח״ה (סי׳ מ׳ אות ח), ובשו״ת יחוה דעת ח״ב (סי׳ עח). ובחזו״ע פורים (עמוד מב).

ומילתא אגב אורחא, הנה בענין כיבוד בסנדקאות, המנהג הוא לכבד את ההורים, אבי האב, ואבי האם, ורק אח״כ מכבד לרבותיו ולגדולי הדור. ואמנם יש מעלה גדולה, ותועלת רבה לרך הנימול כאשר הסנדק צדיק וגדול בתורה. והרמ״א (יורה דעה סימן רסד ס״א) כתב

יד. מי ששכח ובירך על דבר מאכל ביום תענית אסתר, ונזכר שהוא יום תענית, יטעם מעט כדי שלא תהיה ברכתו ברכה לבטלה. יד)

שיש לאדם לחזור ולהדר אחר מוהל ובעל ברית היותר טוב וצדיק, מ״מ כהיום כך המנהג. ומובא מעשה על הגאון החזו״א, שכיבדוהו בסנדקאות, והשיב בחיוב. ואחר כך חזרו ואמרו שסב התינוק נפגע מאד מכך, והשיב החזו״א, על כבודי אני מוותר, אבל על תועלת התינוק איני מוותר. ולכן יאמרו לסב התינוק, שהחזו״א יישב סנדק, וסב התינוק יזכה בעשירות.

שכח ובירך על דבר מאכל ביום תענית אסתר, ונזכר שהוא יום תענית, יטעם מעט

יד) הנה בספר אול״צ ח״ג (פרק לא סעיף ה) כתבו עורכי הספר, דמי ששכח ובירך על דבר מאכל ביום תענית, ונזכר שהוא יום תענית, לא יטעם כלל. אלא יאמר מיד ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. וטעמם, הואיל ונחלקו בזה הפוסׂ אם יטעם כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה, או שיאמר בשכמל״ו, ולכן שב ואל תעשה עדיף. ובברכ״י (סי׳ תקסח אות א) כתב בשם הנחפה בכסף ועוד שיטעם מעט. אולם בערה״ש (שם אות ב) ובעיקרי הד״ט (כלל כט אות א) כתבו שלא יטעם כלל. וכ״כ בדעת תורה, ובשו״ת שבט סופר (או״ח סי׳ כה). וראה גם בכה״ח (שם אות טז). וכן עיקר שלא יטעם כלל, ויאמר בשכמל״ו. ע״כ.

ואחר המחילה הדברים תמוהים, וספק אם יצא הדבר מתחת ידי המחבר זצ״ל, דמנ״ל הסברא הנז׳ דשב ואל תעשה עדיף. הרי יש כאן חשש איסור דאורייתא של ברכה לבטלה לדעת הגאונים הרמב״ם ומרן השלחן ערוך. וכבר הערנו בזה בילקוט יוסף על הלכות הימים הנוראים (מהדורת תשע״ב עמוד תכד). ושם הזכרנו מ״ש מחבר אחד בכיו״ב, דמי ששכח ובירך על מאכל או משקה קודם שחרית, ונזכר קודם שטעם, אסור לו לטעום, ויאמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. הואיל והרא״ה והחינוך ס״ל שאסור מה״ת לאכול ולשתות קודם שחרית, וכמ״ש בשו״ת יביע אומר ח״ד (חאו״ח ר״ס יא), הרי בודאי שאין להתיר לטעום ולעבור על איסור תורה כדי להנצל מאיסור ברכה לבטלה, ולדעת רוב הראשונים ברכה לבטלה איסורה מדרבנן. ואפי׳ לדעת תר״י והרא״ש ומרן דס״ל שאיסור אכילה קודם שחרית הוא מדרבנן, מכל מקום הוא איסור חמור דאסמכוה אקראי, וא״כ אף שגם איסור ברכה לבטלה חמור, דאסמכוה רבנן (ברכות לג.) על לא תשא את שם ה׳ לשוא. מ״מ אין לעבור בקום ועשה על איסור חמור אחד כדי להנצל מאיסור חמור אחר מאידך. ואע״פ שדעת הרמב״ם איסור דברכה לבטלה הוא מה״ת, הנה גם איסור אכילה קודם תפלת שחרית לדעת הרא״ה והחינוך הוא מה״ת, וכיון ששני האיסורים שקולים שב ואל תעשה עדיף. עכת״ד. [ברכת ה׳].

וכמה תשובות בדבר: א. דכל מה שנחלקו הראשונים אם איסור אכילה קודם התפלה הוא מה״ת או מדרבנן אינו אלא באוכל לשם אכילה, אבל בטעימה כל שהוא כאשר כל כוונתו עתה הוא כדי להנצל מברכה לבטלה, אף להרא״ה והחינוך דס״ל שאיסור אכילה קודם תפלה הוא מה״ת, מודים דבכה״ג אין בו איסור מה״ת רק מדרבנן בעלמא. וראה במור וקציעה (סימן פט), שכתב, דנהי דלא הוי כלאו גמור, כיון דילפינן מהאי קרא דלא תאכלו על הדם דרשות טובא (בסנהדרין סג.), והו״ל לאו שבכללות שאין לוקין עליו, מכל מקום עיקרו דבר תורה, ונאסר ״שלא לאכול ולשבוע״ קודם תפלה. ע״ש. וה״נ י״ל בדעת הרא״ה והחינוך.

ומהאי טעמא, כל שאינו דרך גאווה, כמ״ש ״ואותי השלכת אחרי גויך״, מותר. ומזה למדנו להתיר לשתות מים וכן לאכול כשעושה שלא כדרך גאוה, כגון שמכוין לרפואה, ואפי׳ הוא דבר שיש בו גאוה, מותר. וכן נפסק ברמב״ם (פ״ה מתפלה ה״ב) ובש״ע (סי׳ פט ס״ד)

דהצמא והרעב הרי הם בכלל החולים, אם יש בו יכולת לכוין דעתו יתפלל, ואם לאו אל יתפלל עד שיאכל וישתה. ולפ״ז כל שאוכל לצורך מחמת הכרח אין בזה איסור, כיון שאינו דרך גאוה. ושמא גם למ״ד שהאיסור הוא מדאורייתא, מותר בכה״ג, או מפני שהוא צורך תפלה, או מפני שאינו דרך גאוה. וה״נ הכא שאינו טועם אלא כל שהוא, וכל כוונתו רק לצאת י״ח הברכה, אין בזה איסור מה״ת לכ״ע, שאין כוונתו לגאוה. [וכיו״ב כתב בספר תורת חיים סופר (סי׳ פט סק״י), שאין איסור זה בפחות מכזית, וכדברי בעל חות יאיר במקור חיים. ע״ש]. ונמצא שבנ״ד גם איסור דרבנן אין בו, כיון שאינו עושה כדרך גאוה, והו״ל כאוכל או שותה לרפואה, שאין בו איסור כלל.

ב. ועוד, דלדידן דאזלינן בתר הוראות מרן, אין איסורים אלו שוים בשיעוריהם, כי לפמ״ש מרן הב״י בשם מהר״י אבוהב, איסור אכילה קודם שחרית אינו אלא מדרבנן משום גאוה, וכ״ד הרבה פוסקים, ראשונים ואחרונים. זה אסמכתא בעלמא הוא, דפשטא דקרא של לא תאכלו על הדם על אבר מן החי נאמר. ע״כ. וכ״ד הרא״ש (פרק א דברכות סי׳ י׳) דאסמכוה אקרא ואיכא לאו דלא תאכלו על הדם, ופי׳ במעדני יו״ט שם (סק״מ) דאסמכתא זו היא סמוכה ג״כ בלאו. וכן כתב הרשב״א (ברכות י׳:), שאם התחיל לאכול קודם עמוד השחר אין צריך להפסיק, ומרן הב״י (סי׳ פט) דזה שאסור לאכול ולשתות קודם שיתפלל, אינו מדאורייתא, אלא חכמים אסרוהו. ולא נראה להם לגזור אלא במידי דהוי דרך גאוה דוקא. ע״כ. וכ״כ במנחת חינוך (מצוה רמח סק״ח) שלרוב הראשונים וגם מדברי הרמב״ם נראה שכל האיסור לאכול קודם התפלה אינו אלא מדרבנן. [ולפי מש״כ לעיל אפילו למ״ד דהוי מה״ת, בטעימה כל שהיא כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה, אינו אלא מדרבנן דליכא גאוה בכה״ג].

ואילו איסור ברכה לבטלה לדעת הרמב״ם והשלחן ערוך, הוי איסורא דאורייתא משום לא תשא (ברכות לג.), וכן דעת רבינו אפרים בספר הישר (סימן סה אות ד, עמוד קנא). ורבינו מנוח. וכמה מן הגאונים. וכמ״ש בשו״ת הגאונים (שערי תשובה סימן קטו), ובספר העתים (עמ׳ קצב). וכ״כ בספר האגור הל׳ ציצית בשם רב פלטוי גאון. וכ״כ בס׳ הפרדס לרבינו אשר בר חיים (עמוד קסב) בשם גאון. (וכמ״ש הרה״ג המו״ל שם אות כ). וכ״כ רבינו האי גאון בשו״ת תמים דעים (ס״ס רכד), ובספר האשכול ח״ב (עמ׳ צט). וע״ע בשו״ת יכין ובועז (ס״ס לה). וכ״כ בברכי יוסף (סימן מו סק״ו), בדעת מרן. והניף ידו שנית בברכי יוסף (סימן רצה סק״ה), שמכיון שמרן (סי׳ רטו) פסק כהרמב״ם, מוכח דס״ל שאיסור ברכה שא״צ מדאורייתא. ע״ש. וכ״כ המהר״ם שיק (חאו״ח סימן א). וכ״כ בספר רב ברכות (דף קטו:) בדעת מרן.

ומעתה לא צדקו דברי המחבר הנ״ל במ״ש דב׳ איסורים אלה שקולים, ושב ואל תעשה עדיף, דליתא, שאיסור טעימה קודם תפלה הוא מדרבנן, ואילו איסור ברכה לבטלה הוא מדאורייתא, ואתי דאורייתא ודחי לדרבנן, כיון דסגי בטעימה כל שהיא. ובפרט דכאשר כוונתו להנצל מאיסור ברכה לבטלה ליכא איסור אכילה קודם התפלה. ובאמת דהכי הויא סוגייאן דעלמא שאיסור ברכה שא״צ הויא מה״ת, דהא מחמרינן טובא באיסור ברכה לבטלה, דאמרינן סב״ל אפילו נגד מרן, וכן אפילו נגד הרוב, וכן אפילו כשיש ס״ס. מה שלא מצינו בשאר איסורים החמורים. משום שהעולם נזדעזע כשאמר הקב״ה לא תשא את שם ה״א לשוא. הילכך יותר נכון שיטעם כל שהוא באופן שתחול עליו הברכה שבירך, ולא יהיה לו לפוקה ולמכשול.

גם בשו״ת יבי״א ח״י (סי׳ ו), העיר על דברי המחבר הנז׳ [ברכת ה׳ ח״ב פ״א הלכה כו] שלא צדק בדבריו, דנראה שאף להרא״ה והחינוך דס״ל שאיסור אכילה קודם תפלה הוא מה״ת, מודים הם בטעימת כל שהוא, כנ״ד, שאין בו איסור מה״ת רק מדרבנן בעלמא.

וראיתי למי שכתב ליישב דברי המחבר הנז׳, וטען שגם טעימה קודם התפלה אסורה מה״ת [ראה בספר אשבח בתהלתך עמוד 159]. אולם אין זה

נכון, דגם לדעת ספר החינוך אכילה דוקא אסורה מן התורה, אבל לא טעימה כאשר היא באה רק כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה. ומ״ש בדעת הרמב״ם שגם הוא סובר דאיסור אכילה קודם התפלה הוא מן התורה, ליתא לדבריו, וכאשר ביארו במנחת חינוך וביביע אומר הנ״ל. ומ״ש שב׳ האיסורים שוין, איסור אכילה קודם התפלה ואיסור ברכה לבטלה, אינו נכון, דבטעימה קודם התפלה לכולי עלמא אין כאן איסור תורה, ובברכה לבטלה לדעת הגאונים הרמב״ם ומרן הוא איסור תורה, וכמו שנתבאר. וכל זה נפקא מינה גם למי ששכח ובירך על דבר מאכל בד׳ תעניות שהם מדרבנן, שיטעם מעט כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה.

חולה האוכל בצומות אם תיקנו לו ברכת הנהנין

והנה יש לעיין בזה מדברי הרא״ה (ברכות רפ״ז), שכתב: בשום מאכל עבירה ליכא ברכה, ולא תימא דוקא זימון וכו׳, ואינו מברך כלל. והדין נותן, דאיך יברך, אין זה מברך אלא מנאץ, ואין זה אלא מזכיר עוון. תדע לך הרי שהיה אוכל חזיר ונבלה יברך [בתמיהה], ולא עוד, אפילו אוכל אותן בהיתר כגון חולה שיש בו סכנה וצריך להן, אין לברך על אכילתו זאת. וכ״כ הרב ר׳ משה ז״ל, וכן הדין בודאי באיסורים דרבנן באוכל אותם באיסור, אבל אוכל אותן בהיתר כגון חולה שיש בו סכנה או מעשה שבת ע״י גוי בחולה שאין בו סכנה, נראה ודאי שמברך, שכיון שהתירוהו והוא טעון ברכה מן התורה, ודאי מברך, לפי שהיום מותר לו לאכילה ומאכל זה מותר הוא, אלא שנעשה בו מלאכת איסור, ומלאכה הותרה לגבי האי. ומכאן למי שהוצרך ואכל ביום הכיפורים, אע״פ שאכל בהיתר אין לו לברך לא לפניו ולא לאחריו, דכיון דיום זה אסור הוא לאכול, הו״ל כולהו מאכלות לגבי האי יומא כחזיר וכנבילה. ותו, לא מידי דהנאה הוא אלא דבצערא, ואע״ג דלא סגיא דלא מתהני, הנאתו ע״י אונס, ולא שייך לברוכי בהא, וזה כדין אשה שנאנסה ותחילתה באונס וסופה ברצון דחשבינן לה אונס. עכ״ל הרא״ה.

ומסיום דברי הרא״ה שכתב, ותו לא מידי דהנאה הוא וכו׳, לכאו׳ יש ללמוד לכל מקום שאוכל מחמת אונס, כמו חולה בשאר צומות, או אוכל קודם התפילה מחמת ששכח ובירך ורוצה להינצל מברכה לבטלה, שג״כ אין לו לברך כיון שאין זה נחשב להנאה, אלא כתחילתו באונס וסופו ברצון, שאינו נחשב להנאה.

אולם ז״א, שהרי הרא״ה נקט חולה האוכל ביום הכיפורים, ואמאי לא נקט רבותא האוכל בשאר תעניות, ומוכח דבדוקא נקט יוהכ״פ, אבל לא דיבר על שאר צומות, וכיון שכך הוא כלפי הטעם הראשון שכתב הרא״ה, מסתבר שה״ה כלפי הטעם השני שכתב הרא״ה, שלא דיבר אלא על האוכל ביוהכ״פ, שהרי כל זה תוספת טעם למה שנתבאר לעיל מינה, ועוד, שאם ס״ל להרא״ה בטעם השני שה״ה לחולה האוכל בשאר תעניות שאין לו לברך, היה לו לפרש כיון שיש בזה נפקותא כ״כ גדולה לדינא, ולא היה לו לסתום בדבר שהקורא יטעה.

וכל שכן שיתכן שכל איסורי דרבנן אינם איסור ממש בחפצא, רק אזהרה ומשום לא תסור, ובפרט בנ״ד כשאוכל באונס, שהרי י״א שאפי׳ בשוגג איסור דרבנן אינו חשוב איסור וא״צ כפרה, וכ״ש בנ״ד.

ובכלל, אין זה מסתבר לומר שחולה האוכל בשאר תעניות יהיה נחשב כמו אוכל חזיר [כלשון הרא״ה], וכן הטועם משהו קודם התפילה, או טועם מעט חלב תוך שש שעות לאכילת בשר, שבכל זה לא תיקנו ברכה ויהיה כאוכל חזיר, וממילא לא יטעם אף אם בירך. ואלא מסתבר שכל זה שייך רק במקום שהאכילה עצמה אסורה או יוהכ״פ שמן התורה יש איסור, ודו״ק.

וגם אפשר לחלק, שחולה האוכל ביוהכ״פ מרגיש באמת הרגשה של אוכל באונס, ונחשב כמו תחילתו באונס, וחסר לו בהנאה של האכילה. ובזה לא תיקנו ברכה לדעת הרא״ה. אך לא כן חולה האוכל בשאר תעניות, או הטועם קודם התפילה כדי שלא תהא ברכתו לבטלה, שאינו מרגיש אוכל באונס. וצל״ע בזה.

והנה ז״ל הריטב״א (פ״ה מהל׳ ברכות הלכה יג): לפיכך חולה האוכל ביום הכפורים אינו מברך כלל, שהלחם וכל מאכל אסור הוא לו ביום הכפורים כחזיר בשאר ימים, אלא שהותר לו מפני חליו כשאר איסורין, אבל חולה שבישלו לו בשבת על ידי גוי או על ידי ישראל בהיתר דברים המותרין,

מכיון שאין בגופן איסור אלא במעשה שבת, ומעשה זה נעשה בהיתר, מברך לפניו ולאחריו כדינו, וכן דעת מורי נ״ר. ע״כ.

ומכאן למד המחבר הנ״ל, דמי ששכח ובירך ברכת הנהנין על אוכל או משקה בתענית צבור, ונזכר קודם שטעם, אסור לו לטעום, שהרי לדעת הריטב״א והמאירי שסוברים שאין לברך על שום אוכל בתענית, כיון שהאכילה אסורה ביום תענית, יוצא שאפילו אם יטעם מהאוכל אינו ניצול מאיסור ברכה לבטלה, ולדעתם בודאי שאסור לו לטעום ולהוסיף עוד עון. ע״כ. [ברכת ה׳ עמ׳ פה].

אולם הריטב״א לא דיבר על כל התעניות, אלא לגבי יוהכ״פ, וחילוק גדול יש בין אכילה ביוהכ״פ לאכילה בשאר תעניות. שביוהכ״פ שייך לומר שהלחם וכל מאכל הם כחזיר בשאר ימים, לא כן בשאר צומות. ויש לצרף מ״ש הט״ז (סימן קצו סק״א), שהאוכל איסור בשוגג יברך אחריו. אם עשה כן בשוגג, ע״ש. וכ״כ הרה״ג העורך ירחון המאסף (אדר תרס״ב, עמוד קג). ע״ש. ודו״ק.

והראני בני הרה״ג ר׳ עובדיה יוסף שליט״א שבספר קובץ שיעורים (פסחים מח. אות קצז) הוכיח מהתוס׳ (פסחים ז. ד״ה השתא) שהאיסור לאכול ביוה״כ, הוי רק איסור גברא, ולכן אי״ז בכלל מה שאמרו שאין הקב״ה מביא תקלה לצדיקים. ובזה מבואר מה דקי״ל שאוכלין ביוה״כ ל״ה מוקצה, כיון דהוי רק איסור גברא. ע״ש. וכ״כ בשו״ת יחו״ד (ח״א עמ׳ רפג). וכ״כ במרכה״מ (פ״ו משגגות ה״ד). ובכפות תמרים (יומא עג:) בדין ח״ש ביוה״כ. והובא בשו״ת בית שערים (או״ח סי׳ עח). וכ״כ באבן האזל (פ״א ה״ז מחו״מ). ע״ש. ובשו״ת אבני נזר (או״ח סי׳ לז), ובברוך טעם (שער הכולל דין ב), ובהגהות רעק״א ליו״ד (סי׳ רטו ס״ו). וכ״כ בשו״ת זכרון יוסף (או״ח סי׳ י) דאפ״ל שאפשר להאכיל קטן בידים, ול״ד לשאר מאכ״א, [כמ״ש במנחת חינוך (מצוה שיג)], כיון דיוה״כ אינו איסור בחפצא. וכ״כ בשו״ת חלקת יואב (או״ח סי׳ א). ע״ש.

אבל הנה הבית יוסף (סי׳ רד) תמה ע״ד רבינו ירוחם שכתב דאין מברכים מברכים על אכילת איסור במקום סכנה, ממה שכתב הרא״ש דחולה האוכל ביוה״כ במקום סכנה, צריך לברך ע״ז. ובדרישה ובב״ח ומאמ״ר כתבו דיש לחלק בזה, כיון דאכילה ביוה״כ אי״ז איסור חפצא. ע״ש. [וכ״פ לדינא בילקו״י (ח״ג עמ׳ תלז). וכ״ה ובחזו״א (ברכות עמ׳ קסג)]. ומבואר מהב״י דאין לחלק ביניהם, וגם אכילה ביוה״כ הוי איסור חפצא. וכ״כ בשו״ת יבי״א ח״ב (יו״ד סי׳ ה׳ סק״ט) בביאור ד׳ הב״י דיוה״כ הוי איסור חפצא, כיון דזהו איסור דאורייתא לכל העולם. והוכיח כן שהרי האוכל ביוה״כ בשוגג חייב חטאת, ואילו היה איסור גברא לבד לא היה מצטרך לשום כפרה כשעבר ע״ז בשוגג. וכמו שהסביר בתורת חסד (שם) גבי איסורי דרבנן, לפ״ד הנתיבות (סי׳ רלד). ע״ש. ועי׳ בשו״ת קול אריה (יו״ד סי׳ עז) שהוכיח מהתוס׳ (שבועות כ: ד״ה דכי) שאין לחלק בין יוה״כ לשאר איסורים. [והובא גם בשו״ת משנה הלכות (ח״ג סי׳ קסא)]. אבל הרהמ״ח האריך להוכיח דהוי איסור גברא. ע״ש. [אמנם עי׳ בשו״ת נוב״י (מהד״ת או״ח סי׳ קי) שכ׳ דבודאי איסור יוה״כ הוי רק על הגברא, ופי׳ באופ״א לד׳ התוס׳ בשבועות. ע״ש]. ולפ״ז צ״ל בביאור ד׳ התוס׳ דעיקר חילוקם היינו רק לענין גדרי ״גנאי״. אבל לעולם יוה״כ נחשב כאיסור חפצא, ודלא כמ״ש הרב ברכת ה׳ לדמות איסור יוה״כ דאורייתא, לשאר תעניות. דשאר תעניות פשוט שהם איסור גברא לחוד.

ומה שכתב עוד שם, דאף שראה למרן שליט״א בקול סיני [אינו בנמצא כלל, ונדפס רק בילקוט יוסף מועדים הלכות ד׳ תעניות] שכתב, דמי ששכח ובירך ביום תענית צבור על דבר מאכל ומשקה, יטעם ממנו משהו כדי שיהנה גרונו, שלא תהיה ברכתו לבטלה. וציין לשו״ת הלכות קטנות (ח״א סימן רנב), ושו״ת נחפה בכסף (ח״א סימן ו), ושו״ת משפטי צדק (סימן מה), ולמרן החיד״א בברכי יוסף (רס״י תקסח). ע״ש. ועל זה העיר, דכל האחרונים הנ״ל דיברו במי שבירך על אוכל ביום שקיבל עליו להתענות בו תענית יחיד, שאינו עובר איסור באכילתו מחמת עצם האכילה, אלא מחמת שמיפר את קבלתו להתענות, ולכן צריך לברך על האוכל, ולא הוי ברכתו לבטלה כשטועם ממנו, אבל בתענית צבור שעובר איסור באכילתו מחמת עצם האכילה שאסרוה חכמים ביום תענית, א״כ לדעת הרא״ה והריטב״א והמאירי אין ברכה על אכילה ביום זה, ולדעתם אף על פי שטועם משהו אינו ניצול מאיסור ברכה לבטלה וכו׳. ע״כ.

הנה לא מצינו בדברי הריטב״א והרא״ה וכו׳ שאם יטעם לא יינצל מאיסור ברכה לבטלה בשאר

תעניות, ולא דיברו אלא ביוהכ״פ שבזה אם יטעם לא יתקן האיסור, אחר שהוא איסור חפצא. ואכילתו היא באונס ובלא הנאה. משא״כ באכילה קודם התפלה, או טעימת חלב תוך שש שעות לבשר, או בשאר תעניות, דאינו בגדר אונס כ״כ, ואין האוכל נחשב כחזיר, וא״כ אם יטעם איה״נ יתקן את איסור ברכה לבטלה. ודוקא ביוהכ״פ שהוא איסור תורה, וכן מי שעבר ובישל בשבת שעבר על איסור סקילה, וקנסוהו חכמים מלאכול, בזה הוי כאיסור חפצא ולא יברך עליו. אבל בתענית צבור או באכילה קודם התפלה, או בתוך שש שעות לבשר, וכל כיו״ב אין כאן איסור דאורייתא או איסור חפצא, אלא איסור דרבנן שגזרו על האדם, וא״כ אמאי לא יתקן כלום אם יאכל לאחר שעבר ובירך. וכיו״ב דנו בגמ׳ ריש שבת, במי שהדביק פת בתנור בשבת, אפילו הכניס הפת לתנור במזיד, הוא עצמו חייב לרדות הפת קודם שתאפה, כדי שלא יעבור על איסור דאורייתא, אע״פ שהרדייה עצמה בשבת אסורה מדרבנן, כמבואר בשלחן ערוך (סי׳ רנד ס״ו).

ויש להוסיף סברא אלימתא בזה, דבשאר התעניות לא גזרו חכמים כלל על החולה שיתענה, ולדידיה אין כאן איסור כלל, וממילא אינו נחשב שאוכל באונס. וז״ל הריטב״א שם (הל׳ ברכות פ״ה הלכה יב), מי שאכל או שתה דברים האסורים מה״ת או מדבריהם אינו מברך לפניהם ולא לאחריהם כלל, שאין זה הנאה, ועל המברך נאמר ובוצע ברך וכו׳, ואצ״ל כשאכלם באיסור, אלא אפי׳ אכלם בהיתר מפני חליו שהיה מסוכן, אינו חשוב נהנה ואינו מברך עליו כלל, שכל הנאה שתחילתה באונס וסופה ברצון אינה הנאה, ואשת ישראל שנאנסה מותרת לבעלה, אף שסופה לרצון. לפיכך חולה האוכל ביוהכ״פ אינו מברך כלל. ע״כ. ומשמע שדוקא נקט יוהכ״פ, דאם לא כן הו״ל למינקט רבותא שאפי׳ חולה האוכל בתענית ציבור לא יברך.

דברי הראשונים שיש ברכה על מאכל איסור

וגם אי״נ בדעת הריטב״א דקאי על כל הצומות, הנה בלא״ה מצינו בזה מחלוקת גדולה בפוס׳, וראה בהערות המו״ל על הריטב״א שם שהאריך בזה. והמנהג שחולה האוכל בהיתר ביוהכ״פ איה״נ מברך. וכ״ש בשאר תעניות. ואחר שכך המנהג שלא לחוש להחולקים, ובמקום מנהג לא אמרינן סב״ל, ממילא כ״ש כשעבר ובירך בתענית שיטעם מעט, דבלא״ה אין אנו חוששין להריטב״א.

ועיין לראב״ד (בפ״א מהלכות ברכות הי״ט) שכתב, דאפי׳ על מאכלות אסורות מדאורייתא ואוכלם במזיד חייב לברך. וכן כתב הרא״ש (פ״ז דברכות סימן ב). וכן כתבו תלמידי רבינו יונה (ריש פרק שלשה שאכלו). והרשב״א בתשובה (סימן תשצד) כתב על דברי הרא״ה הנ״ל, ואיני רואה בדבריו כלום, ודברי תהו הם. ע״ש. וכ״כ הרמ״ך על הרמב״ם (פ״א מהל׳ ברכות הי״ט). וכן דעת המאירי (ברכות מז.), ומהר״ם מרוטנבורג שהובא בהגהות מיימוני (בפ״א מהלכות ברכות הי״ט), דאע״פ שעל מאכלות אסורות אסור לברך, אבל אפי׳ ביוהכ״פ אם הותר לו לאכול מחמת פיקוח נפש, חייב לברך. א״כ בודאי שכל הראשונים הנ״ל יסברו שאם עבר ובירך על מאכל בצומות, או קודם התפלה, דבודאי יטעם שלא תהיה ברכתו ברכה לבטלה שהיא מדאורייתא, ויהיה חייב לטעום. וכן כתב להדיא בכף החיים (סי׳ תקסח ס״ק טז) בשם הברכי יוסף שהסכים עם הגאון נחפה בכסף ומהר״ש גרמיזאן, שכתבו שחייב לטעום מעט. ואע״פ שמרן הש״ע פסק (בסימן קצ״ו) שאפילו על איסורי דרבנן אין מזמנין, מ״מ בודאי שעל מאכל היתר גמור בשעת איסור מדרבנן, חייב לברך, וכמו שפסקו האחרונים, וכדי׳ מרן (בסימן רד סעיף ט) לגבי אכילת איסור דאורייתא בשעת הסכנה.

[וז״ל האהל מועד (שער הברכות דרך ז נתיב ז): אין מזמנין על מי שאכל דברים אסורים ואע״פ שאינם אסורים אלא מד״ס, אבל מברכין עליהם. ועל דברים האסורים מה״ת אין מברכין כלל, ואע״ג שאוכל אותם באונס, כגון חולה שאוכל ביוה״כ. ועל דבר האסור מד״ס אם אוכל אותם בהיתר, כגון מעשה שבת ע״י גוי בחולה שאין בו סכנה, הרי זה מברך. ודעת אהר״א שאפי׳ האוכל באיסור דברים אסורים הואיל ונהנה מברך תחילה וסוף, אבל אין מזמנין אפי׳ על דברים שאין בהם אלא איסור מדרבנן, והר״מ אומר דאפי׳ איסור מדרבנן אינו מברך. וכ״כ רשב״א, וכתב הרא״ה, שכל אכילה שע״י אונס כגון מעשה שבת לחולה שיש בו סכנה, אע״ג דלא סגיא דלא מתהני ל״ש לברך עלה, והרי היא כדין אשה שנאנסה דאע״פ דבסופה ברצון

חשבינן לה אונס, ע״כ. הרי דהגם שכתב כעין דברי הריטב״א מ״מ נחת לחלק בין יוהכ״פ לשאר תעניות. וי״פ בזה. וכבר הערנו שאף אם יש לתלות ד״ז באיסור חפצא וגברא, עכ״פ נ״פ שאיסור אכילה בתעניות דרבנן אינו נידון כאיסור חפצא כלל. ובשו״ת יביע אומר ח״ב (יו״ד סי׳ ה אות ג) הביא שיש מדייקים מהריטב״א בקידושין שדברים האסורים כחזיר הוו איסור גברא].

ומכל שכן לגבי איסור גבינה אחר בשר תוך ו׳ שעות שאין איסורו חמור כ״כ, כיון שלדעת רבים מהראשונים אין בזה איסור כלל, ודו״ק. ובשו״ת יחוה דעת שם הוסיף סניף נוסף, והוא שיטת רבינו קלונימוס הזקן שהובא במרדכי (חולין סי׳ תרס״ד), שנראה דסבירא ליה שחצי שיעור באיסור דרבנן מותר. וכיו״ב כתבו בתוס׳ (חולין לד: ד״ה והשלישי), ובשו״ת חות יאיר (סימן טו). ע״ש. והשד״ח (מערכת ח כלל טז) כתב לחלק בזה בין איסור דרבנן שיש לו עיקר מן התורה, או איסור שאין לו עיקר מה״ת. עש״ב. וכ״כ בשו״ת יהודה יעלה אסאד (אורח חיים סימן קסא, וחלק יורה דעה סימן קעג), ובנ״ד שלדעת רבים מהראשונים אחר סילוק שלחן וברכת המזון מותר לכתחילה במאכלי חלב, לא עדיף מאיסור שאין לו עיקר מה״ת, ובחצי שיעור דהיינו בטעימה כל שהיא יש להקל כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה.

ספק דרבנן לקולא גם במקום שרוב הפוסקים החמירו ומיעוט הקילו

ומה שכתב המחבר הנ״ל שגם בדרבנן אזלינן לחומרא במקום רוה״פ, או ס״ס, אינו נכון לדינא, וכל שהוא מקום צורך או מקום מצוה או שעה״ד וכדו׳, יש לסמוך על מיעוט הפוסקים להקל במילתא דרבנן, ואין מתחשבים בזה ברוב פוסקים, דמה״ת לא מצינו שילכו אחר הרוב אלא בנחלקו פנים אל פנים, הלא״ה אכתי הוי בגדר ספק דרבנן ולקולא, אא״כ הוא נגד עמודי ההוראה, או הש״ע, ואין לחוש בזה מצד מה שאמרה התורה אחרי רבים להטות, שלא נאמר דין זה אלא בדיינים הנחלקים פנים אל פנים, וכל צד שומע את חבירו, דבזה אמרינן אחרי רבים להטות, אבל ברוב פוסקים שהאחד לא ראה את חבירו, לא שייך בזה דין אחרי רבים להטות, וכמ״ש מהר״ם בן חביב בגט פשוט, ומהר״א ששון בשו״ת תורת אמת (סימן רז), וממילא עדיין תורת ספק עליו, ושייך שפיר לומר ספק דרבנן לקולא. תדע, שאפילו ברוב גמור, כמו בקפץ אחד מן המנויין (ב״מ ו:) אין אנו הולכים אחר הרוב, דרוב תורת ספק יש עליו, ורחמנא אמר עשירי ודאי ולא עשירי ספק. וכל שכן ברוב דעות שהוא רובא דליתא קמן, [רוב פוסקים], שעדיין תורת ספק עליו. ורק בבית דין גזרת התורה לילך אחר הרוב. אחר שנחלקו פנים אל פנים. ועיין בשיטה מקובצת (ב״מ ו:) שהביא בשם הרא״ש מפליזא, שאף הרוב בכלל ספק הוא, אלא שגזה״כ הוא ללכת אחר הרוב. ע״ש. וממילא במקום מחלוקת הפוסקים שאין המחלוקת פנים אל פנים לא חשיב רוב דאורייתא. ודו״ק. [והיינו דמגדר ספק לא יצא. ושייך שפיר לומר ספק דרבנן לקולא]. וכן משמע מדברי הרמב״ם (סוף פ״א מהלכות ממרים): וכ״כ להדיא בחי׳ מצפה איתן (שבת סד:) שכ״ד התוס׳ שם, דס״ל דבשל סופרים הלך אחר המיקל, אפילו ביחיד נגד רבים. ושכ״ד הרמב״ם. וכ״כ בשו״ת ימי יוסף ידיד (ח״א חאהע״ז סי׳ א). ואף שיש חולקים בזה, מאחר שכן משמע מדברי הרמב״ם והתוס׳, במקום צורך אפשר לסמוך להקל בספד״ר אף במיעוט נגד הרוב. וכמו שביארנו בס״ד בספר עין יצחק ח״ב (כללי ספק דרבנן עמ׳ רכב).

ושמעתי סיוע בזה מדברי הרמב״ם בתשובה (סי׳ שח ובמהדו׳ ירושלים תרצ״ד סי׳ סז) שהובאה להלכה בקיצור בבית יוסף (או״ח רמח), ובשו״ע (שם), וכן בכסף משנה (פרק ל הי״ג), ובארחות חיים (הל׳ שבת אות תכד), לגבי הליכה (בספינה ע״י גויים) בנהרות בשבת, וז״ל הרמב״ם שם: ״ואם יהיה לנו ספק באותן המים אם יש בגבהן עשרה אם לאו מותר ללכת בהם, והראיה על זה השורש המוסכם עליו והוא אמרם ז״ל ספיקא דרבנן לקולא ודאורייתא לחומרא. ומתיילד מאלו שתי ההקדמות התרת ההליכה על גב המים אא״כ יתאמת אצלנו שגבהן פחות מי״ט״. ומבואר שאפילו אם הספק הוא קלוש מאד, וקרוב לודאי שהמציאות לאיסור [שקרוב לודאי שהספינה גוששת], מכל מקום לא נפקא מכלל ספק, עד שיתאמת לנו בבירור לאסור, שכל זה הוא בכלל הכלל שמסרו לנו רז״ל ספיקא דרבנן לקולא. ושם יש ג״כ ספק ספיקא לחומרא. ואעפ״כ כתב הרמב״ם שכלל גדול מסרו לנו רבותינו שספיקא דרבנן לקולא, והרי סו״ס לא נפיק מכלל ספק, כיון שאין כאן בירור גמור לאסור ודו״ק. [ומדברי הרמב״ם הנז׳, הוכיח בשו״ת בית שלמה דרימר (חאו״ח סי׳ סד)

שמכאן ראיה ברורה, שאף שיש ספק ספיקא להחמיר, אזלינן לקולא מדרבנן. וכן מבואר ג"כ מלשון המחבר בשלחן ערוך (סי' רמח, ס"ב) עש"ה, עכ"ד. וכ"כ בשו"ת יביע אומר (ח"ד או"ח סימן מג).

וע' בזה באורך בחזו"ע שבת ב (עמוד קט) בשם שער המלך (הלכות מקואות כלל ה) שכתב, שזו ראיה שאין עליה תשובה. וכ"כ בשו"ת חקרי לב (ח"א מיורה דעה ס"ס סא), וכ"כ הפרי מגדים (סימן רצה ד"ה מריש). וכ"כ הגאון רעק"א (בהגהותיו לש"ע סימן רמח ס"ב). ע"ש].

ובספר אגורה באהלך (או"ח דף ו:) כתב להסתפק, במי שאמר אהא בתענית עד שאשנה פרק זה, ושכח ובירך על האוכל, ובעודו בפיו לועסו נזכר, היאך יעשה, האם ישליכנו מפיו מפני התענית, או יאכלנו משום ברכה לבטלה. תשובה, נראה שיאכלנו וילוה תעניתו ויפרענו, ולא מבעיא לרבי דס"ל דבלא הכרח כלל ואפילו במייחד יום היכא דנדר לתענית יכול ללות, וכן נראה מסוגיא דידן דתענית (יב.) דלא כירושלמי. וע' בהגמ"י (פ"ד מה' נדרים, ופ"א מה' תענית), וא"כ כ"ש בנ"ד דאיכא ליתא דברכה לבטלה, אלא אפילו להרמב"ם והרא"ש והטור (סימן תקפח) דדוקא היכא דלא ייחד יום לתעניתו, דאמר אהה יום א' או יותר בתענית, אז יכול ללוות ולפרוע, ומפני איזה אונס או כבוד האדם יודו בענין זה דברכה לבטלה דאסמכוהו רבנן אלאו דלא תשא, ורובא דרבוותא ס"ל דהוי מדאורייתא, דילווה ואחר כך פורע. ע"כ.

מועיל ס"ס אף שרוה"פ ס"ל שאין לברך על מאכל איסור, וכן רוה"פ ס"ל שצריך ו' שעות

ובעיקר הטענה שכתב המחבר הנז', שאין זה ס"ס, משום שרוה"פ ס"ל שאין לברך על מאכל איסור, וכן רוה"פ ס"ל שצריך המתנת ו' שעות, הנה כ"ז נניח בספק אחד לבדו, אבל לא מצאנו שבהצטרף ב' הספיקות יחד, רוה"פ אוסרים. ואלא מסתבר שבצירוף ב' צדדי הספק מודים הראשונים, ועל כן לא שייך לומר שיש כאן ס"ס מסברות דחויות. אלא שבלא"ה אין זה סברות דחויות, וגם שלדינא עבדי' ס"ס גם בסברות רחוקות.

וראיתי בספר אבי הנחל (סימן ט), שפלפל בדין זה, והעלה שמי שטעם ובירך על מאכל חלבי בתוך ו' שעות לאכילת בשר לא יטעם ממנו אלא יאמר בשכמל"ו, וכן אם טעם ובירך על מאכל בתענית ציבור או אפי' בתענית יחיד, לא יטעם אלא יאמר בשכמל"ו. ורק אם טעה ובירך קודם קידוש או הבדלה בזה יטעם מעט כדי שלא תהא ברכתו לבטלה, כיון שהוא איסור קל שהרי מותר לאכול קודם הבדלה. ומ"ש ביבי"א (ח"ב יו"ד סי' ה אות א) שאין ספק איסור אכילת חלב אחרי בשר מוציא מידי ודאי של איסור ברכה לבטלה, והרי הסכמת האח' דעבדינן ס"ס נגד פסק מרן. לכאו' כיון שהמנהג קדמון להמתין ו' שעות אין זה חשוב כספק אלא כהכרעה ברורה, ולכן ל"א סב"ל במקום מנהג. ורק במקום שיש ספק נוסף יש לצרף לס"ס וכמ"ש השד"ח (מע' סמך סוף כלל יח ד"ה ודבר). עכ"ד.

ואינו מובן, דסו"ס לא נפקא מכלל ספק ויש לומר אין ספק מוציא מידי ודאי. ועוד שאפשר שהמנהג בזה הוא רק מתורת חומרא ולא משום דסבירא לן כך ההלכה.

והאמת שאיסור אכילת חלב ו' שעות אחרי בשר אינו חשוב אפי' כשאר איסורי דרבנן, ולא נחשב שהדבר ברור לאיסור, כיון שיש חולקים ומתירים. ולכן אין לומר שהואיל ונהגנו להחמיר ולהמתין שש שעות כד' מרן הש"ע, וקבלנו עלינו מנהג זה, אסור לבטל המנהג בלי התרה, שמכיון שאינו מבטל המנהג לגמרי, רק שבמקרה שבירך, מחשש ברכה לבטלה, בכה"ג א"צ התרה, שעל דעת כן לא נהגו. וכמ"ש ביבי"א שם (ח"ב יו"ד סי' ה אות ה), וכ"כ להדיא כל זה הרב זכור לאברהם (מערכת בב"ח דקפ"ח:), ומטעם זה עשה מעשה בעצמו לטעום מהגבינה קודם ו' שעות. ועוד, שמצינו שגאוני ספרד כתבו שלצורך חולי קצת יש להתיר לאכול מאכלי חלב אחר שעה אחת לאחר הבשר. וכמ"ש בזבחי צדק (סי' פט אות יא). וכן פסק בבן איש חי (פר' שלח לך אות יא). וא"כ גם בנ"ד אפשר דחשיב מקום צורך, שיש לפסוק שאין איסור בעצם הטעימה.

ובפרט שאיסור זה קל הוא מכמה אנפי שגם הוא איסור דרבנן וגם הוא איסור שהשעה גורמת. ועוד שאף עיקר האיסור כאן אינו מוסכם, כיון שרבים מהראשונים מתירים לגמרי אחר סילוק שלחן ובהמ"ז. על כן אין נראה לחשבו כלל כאיסור חפצא. ודע, שאינו ענין בדוקא לאיסור גברא וחפצא שבשאר

דוכתי, שאפשר שכאן הדבר תלוי אם נראה כעין איסור גברא או כעין איסור חפצא, שאיסור שאינו נראה כמו איסור בחפץ עצמו, שייך עליו ברכה.

ובזה נדחה גם מה שכתב שם להשיב עמ״ש ביבי״א שם, שכיון שהמאכל עצמו מותר ורק השעה אוסרתו יכול לטעום ממנו וכמו שפסק הרמ״א (סי׳ רעא ס״ה) שאם בירך על מאכל קודם הבדלה יטעם ממנו כדי שלא תהא ברכתו לבטלה. וכ״ש הכא שיש מתירים לגמרי. ובס׳ הנז׳ כתב להשיב, שדעת הרא״ה והריטב״א והמאירי שגם מאכל של היתר בזמן של איסור אין לברך עליו. וקודם הבדלה שאני כיון שהוא איסור קל שהרי מותר לאכול קודם הבדלה. וגם נראה שאיסור אכילת חלב תוך ו׳ שעות הוא איסור חפצא, בין לטעם רש״י שהוא משום שהבשר מושך טעם, ובין לטעם הרמב״ם משום בשר בין השינים, וממילא כשאוכל מאכלי חלב תוך ו׳ שעות פוגע באיסור בשר וחלב ממש. ובספר ויען שמואל (חי״ג עמוד תצ) הביא לשונות הראשונים בזה דהכא חשיב כאוכל תערובת בשר וחלב. עכ״ד.

וכבר השבנו על דבריו, דמה שכתב שהאוכל תוך ו׳ שעות פוגע באיסור בשר בחלב ממש, תמוה, שרש״י והרמב״ם לא כתבו אלא טעמים למה גזרו חכמים על כך, אך לא שכן הוא המציאות בהכרח כדי שנאמר שיש כאן איסור חפצא. ומה שהעיר שבהערה בשו״ת יבי״א (ח״א יו״ד סימן ד) ג״כ העיר שלפי הראשונים הנז׳ נראה שהוא איסור בעצם, ושכן העיר בשו״ת זכר יהוסף (סוס״י קצו). הנה שם הנידון לגבי איסור ספיה לקטן, וביבי״א שם כתב בדרך דחיה בעלמא שאפשר ״דלא חשיב כל כך כדין מאכל היתר ורק השעה אוסרתו״, וא״כ לא קשיא מידי. ובפרט שיש חילוק גדול בין הנידונים, ודו״ק. [ובשו״ת יחו״ד ח״ד (סימן מא סוף עמ׳ ריג) ג״כ כתב שאפשר שמהטעם הנז׳ ל״ח מאכל היתר לגמרי, אולם לא כתב כן רק כמצדד ובדרך הצעת הסוגיא].

וביבי״א שם וכן ביחו״ד שם הביא עוד כמה וכמה צירופים, כמו שי״א שבאיסור דרבנן אין איסור ח״ש. וכן שיש לנגדינו דעת הראב״ד והרא״ש ועוד כו״כ ראשונים שחולקים בזה, וס״ל שמברכים על מאכל איסור. ואף על גב דלא קי״ל הכי, מ״מ הבו דלא להוסיף עלה, ואפושי פלוגתא לא מפשינן לומר שחולקים גם במאכל היתר. [ומה שלדינא נקטינן שגם במאכל שהשעה אוסרתו אין לברך עליו, הנה כל זה רק מחמת סב״ל שמא מרן היה מודה לדברי הרא״ה והריטב״א והמאירי והאהל מועד וספר הפרדס שכתבו שאין לברך על מאכל איסור גם אם השעה אוסרתו, אך לא דנקטי׳ שכן עיקר ההלכה].

ובספר הנז׳ כתב להסתמך גם על מה שתקע מסמרות, שלפי דעת הרמב״ם אמירת בשכמל״ו מתקנת לגמרי את האיסור. אולם הרי עכ״פ איסור אכילה ביום התענית וכדו׳, אינו רק איסור דרבנן וכיון שיש כמה צדדים להתירו, מעיקר הדין אין כאן איסור דספק דרבנן לקולא. וביותר יש להבחין, שהנה אחר כל הדברים הרי יש לפנינו שני איסורים, איסור ברכה לבטלה, ואיסור אכילה ביום התענית וכדו׳, וכיון שאיסור ברכה לבטלה הוא איסור תורה, כל שלא נתברר לנו שאין כאן איסור, טפי עדיף להעמידו על פני איסור אכילה ביום התענית וכדו׳ שאינו רק איסור דרבנן. ואחר כל הפלפולים הנה אין לנו בירור שאין כאן חשש ברכה לבטלה גם אם יתקן ע״י אמירת בשכמל״ו, ומאידך איסור הטעימה ששרשו רק דרבנן, ויש לנו כמה וכמה ספקות וצדדים להתירו, ועל כן בשורש הדברים ספק דרבנן לקולא, וסד״א לחומרא, ויש להורות לדחות איסור שעיקרו דרבנן מפני איסור שעיקרו מה״ת, וכ״ש שלא להעמיד חשש איסור דרבנן במקום חשש איסור תורה. וזה כלל בהוראה.

גם מה שטען שאין הכרח לומר שלדעת הרא״ש שמברכים על מאכל איסור, מותר גם לטעום ממנו, דדילמא ס״ל כהריצב״א ומהר״י עייאש שאף אם הברכה חלה, אין לו לעשות שום איסור כדי להציל עצמו מברכה לבטלה. הנה הביאור בזה הוא פשוט, דאפילו אם האמת כדברי הרמב״ם שאין לברך על מאכל איסור, וא״כ גם אם יטעם לא תועיל ברכתו להציל מן האיסור, מ״מ שמא האמת כסברת הראשונים שמברכים על מאכל איסור, וא״כ יש כאן ס״ס לענין חלות הברכה, ומה איכפת לן אם לענין הטעימה עצמה אין היתר לדעת הרא״ש. הרי עשה איסור קל להנצל מאיסור דאורייתא. [ועוד, שהאמת שלענין הטעימה עצמה, יש לנו לפסוק אחר כל הדברים שאין כאן איסור, כיון שהוא ס״ס, ועוד בדרבנן שעיקרו להקל בספק].

ובספר הנז׳ הביא מ״ש ביבי״א (ח״י יו״ד סי׳ ג) שגם גאוני ספרד התירו במקום חולי קצת לאכול חלב אחרי שעה, ובודאי שהכוונה גם בברכה, וכתב

ע״ז, שדבריהם צ״ע שאף שיש לסמוך על התוס׳ וסיעתם להקל לענין עצם האכילה, אולם איך נסמוך ע״ז לענין הברכה, והרי לדעת הרמב״ם ודעימיה היא ברכה לבטלה. עכ״ד. ודבריו תמוהים, שכיון שהאיסור הוא רק דרבנן והכרענו ע״פ ההלכה שאין כאן איסור ומותר לו לאכול לכתחילה, שוב גם לפי הרמב״ם יש כאן אכילת היתר ושפיר יש לברך עליה. שגם לו יהי אלא ספק, הרי ספיקא דרבנן לקולא מעיקר הדין, וחשיב היתר גמור אפי׳ לשיטת הרמב״ם, ודו״ק. וראה בזה בילקוט יוסף תפלה כרך א׳ (סימן פט הערה מד). ובילקוט יוסף איסור והיתר (כרך ג׳ עמוד תח). ובשו״ת יביע אומר (ח״י סי׳ מא).

וכאן המקום להביא מה שכתב החינוך (מצוה תצה), שמצות עשה מן התורה לשמוע בקול בית דין הגדול, ולעשות כל מה שיצוו אותנו בדרכי התורה, באסור ומותר, וטמא וטהור, חייב ופטור, ובכל דבר שיראה להם שהוא חיזוק ותיקון בדתנו, וע״ז נאמר ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך. ובכלל המצוה גם כן לשמוע ולעשות בכל זמן וזמן כמצות השופט, כלומר החכם הגדול אשר יהיה בינינו בזמננו. והעובר על זה ואינו שומע לעצת הגדולים שבדור בחכמת התורה בכל אשר יורו, מבטל עשה זה, וענשו גדול מאד, שזהו העמוד החזק שהתורה נשענת בו, וידוע הדבר לכל מי שיש בו דעת. ע״כ.

ובתולדות החת״ס שבספר חוט המשולש (עמוד צז) כתב: ״שאל הכתב סופר את אביו איך מרהיב עוז בנפשו להורות ההלכה תיכף ומיד כשבאה את השאלה לידו ואפילו בחמורות, ולא יתירא שבחפזון יחטיא המטרה, והשיבו: ידעתי בני ידעתי כי לא דבר קטן הוא, ושמעתא בעי צילותא, אבל דע בני, כי בכל דור ודור העמיד ה׳ איש על העדה אשר יצא לפניהם להאיר להם הדרך להשיב על שאלותם להתיר ספיקות שלהם, ויען כי רובם ככולם שואלים דבר ה׳ מפי, נראה בעליל כי מן השמים מסכימים על זה, וב״ה למדתי ככל הצורך, וכוונתי בלתי לה׳ לבדו ולא זולת, ועל כן אין אני חושד להקב״ה שיכשילני, ואם הראיה לפעמים אינו אמת, מכל מקום הדין אמת״. ע״כ. ונודע מה שאמרו בגמ׳ (ע״ז ז.) הלך אחר הגדול. ובפרט אם יש גדול שהוא בבחינת מרא דאתרא, שרוב הציבור צמאים לשמוע דבר ה׳ זו הלכה מפיו דוקא. שאז יש לחוש לאיסור הוראה במקום מרא דאתרא.

שלא להורות לאחרים נגד דעת גדולי הדור

וראיתי בשו״ת מקוה המים (חלק ד סי׳ לג), שכתב בכתב תשובה לחכ״א שכתב בספרו תשובה להחמיר בדבר הלכה מסויים בדיני שבת, והעיר לו על כך, שהרי הגאון האמיתי מורינו הגר״ע יוסף שליט״א כבר העלה להתיר בזה בשו״ת יחוה דעת, ומי יבא אחרי המלך, ומי לא ייראַ ממנו ואימתו לא תבעתינו. ואם ברצונו של הת״ח להחמיר, יחמיר לעצמו, אבל להחמיר לאחרים אינו רשאי להורות היפך הוראת גדולי הדור. עכ״ד.

וכוונתו רצויה, שכיון שאמרו רז״ל (ע״ז ז.) הלך אחר הגדול בחכמה ובמנין, אם כן מחוייב הוא להורות להם הלכה כדעת גדול הדור החולק עליו ומתיר בזה, ולא מפני שיש לאדם קושיות על גדול הדור, שלפי דעתו גדול הדור טעה, התבטל הפסק של גדול הדור. וגם הוא עצמו צריך להורות להם כפי שהורה גדול הדור. וכל זה מחומרא לקולא, וכ״ש אם גדול הדור מחמיר לאסור ולו נראה להתיר, שאין לו כח להורות לאחרים נגד גדול הדור.

וכל שכן אם הוא לאו בר הכרעה בהלכות החמורות, ורק שהולך ע״פ פסקי הבן איש חי זיע״א או ע״פ המקובלים וכדו׳, ורוצה להורות לכל כפי מנהגו, שאינו רשאי. וכמו שמורה לשליח ציבור לברך מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, שודאי טועה הוא בזה, ולו יהא אלא ספק, הרי ספק ברכות להקל ומי נתן לו רשות להורות לאחרים שכולם ינהגו כפי מנהגו שבחר לעצמו. ואף שהוא רב בית הכנסת או רב העיר או רב שכונה או ראש ישיבה וכדו׳, פשוט שאינו רשאי בכך.

[ובפרט כאשר יש גדול בדור שדבריו נשמעין ורוב העם הולכים לאורו, שבכה״ג יש לחוש משום דין מרא דאתרא, ואסור להורות בפני מרא דאתרא, כעין מה שכתב הגר״ח פלאג׳י בספר סמיכה לחיים (סימן ה), שכיון שמורי זקני החקרי לב הי״ו היה מרא דאתרא פה איזמיר, אף שעתה עלה לארץ ישראל, מ״מ יש לו דין גדול הדור שחייבים לנהוג כהוראתו. ע״כ].

והגר״ש משאש זצ״ל בשו״ת שמש ומגן (חלק ג או״ח סימן ז) כתב: והנה המרא דאתרא כיום בכל ארץ ישראל הוא הראש״ל פאר הדור, הגר״ע יוסף,

אשר שמעו הולך בכל ארץ ישראל וכל העם מקצה ישמעו לו. וגם בכוחו הגדול לדבר עם ק״ק בית אל בדברי נועם. שעל ידם באה התקלה הזאת, ועל ידי כן יחזרו למנהג המקובלים הראשונים לעשות בצינעא, ותבוא מצוה זאת על ידו, ותהיה לו לזכר עולם, וגם יש לו בזה מעט אחריות, כיון שהוא היחיד בדור שיכול לתקן. עכ״ד.

וראה בשו״ת משנה הלכות (חלק ח סימן קלט) שמותר לחלוק על גדול הדור, אם הוא חולק ע״פ יסודות נאמנים המקובלים עלינו, ופשוט שכל ת״ח וכ״ש גדול הדור כשפוסק הלכה אינו פוסק שכן רצונו אלא שכן רצון הבורא ושזה הוא כוונת התורה, ואם ח״ו טעה וודאי רצונו שלא יפסקו כוותיה ולא יסמכו, דאטו אנן חשדינן שגדול הדור או סתם ת״ח רוצה ח״ו שבנ״י יחללו שבת או יעשו איזה עבירה אחרת על פי פסקו אם ח״ו טעה במה שפסק, ובודאי ישמח גדול הדור אם מאן דהו יחלוק עליו, ויודה על האמת אם יראה לו להודות, ואם לאו ממילא החולק לא יגרע מגדלותו.

אך כל זה כאשר חולק על פי יסודות נאמנים, ולא מסברות ודיוקים בעלמא. וכן אחר ששקל ומדד תחילה אל מי דבריו נשמעים, אם אל ציבור המייחל למוצא פיו שלו, או אל ציבור שבלא״ה יעשה כפי הוראת גדול הדור, ואין בדבריו והשגותיו לשנות את ההלכה רק לבלבל את הציבור.

דברי הקובץ שיעורים שכל הנידון בהלכה למעשה הוא מי השופט אשר יהיה בימים ההם

וראה בקובץ שיעורים (ח״ב קונטרס דברי סופרים פרק ד אות ו), שכתב יסוד גדול בהוראה, שכאשר יש לפנינו ספק בהלכה מחמת מחלוקת בין החכמים, חכמי הדור או חכמי הדורות הקודמים, אין זה דומה לשאר ספיקות, כגון בספיקא דתרי ותרי, דהתם אין בכח העדים לשנות את הדין ועל כן הספק הוא איך האמת במציאות. אבל בספיקא של פלוגתת חכמים אין הספק על הדין מצד עצמו איך הוא באמת, דזה אינו נוגע לנו כלל למעשה, ואין הספק אלא על איזה מהחכמים צריך לסמוך יותר, ועל מי מהם כיוונה התורה במאמרה אל השופט אשר יהיה בימים ההם, שאפילו אם יתברר לנו באמת שהאמת עם חכם אחד, מכל מקום הלכה למעשה אינו בהכרח כן, שהרי נאמר אפילו על ימין שהוא שמאל ועשית ככל אשר יורוך, והספק אצלינו, הוא רק על איזו מהן כיוונה התורה במצות ועשית ככל אשר יורוך לזה. ובמחלוקת ב״ש וב״ה קודם ההכרעה, שניהם היו נכללין במצות ועשית ככל אשר יורוך, כיון שאין לנו הכרעה על מי מהם צריך לסמוך יותר.

והיוצא מדבריו, שעיקר הנידון במחלוקת בין חכמי הדורות או תלמידי חכמים שבדור, הנידון הוא רק על מי נצטוינו במצות עשה לשמוע משום מצות ועשית ככל אשר יורוך. ומיהו השופט אשר יהיה בימים ההם, וממילא כך ההלכה אפילו על ימין שהוא שמאל ושמאל שהוא ימין.

ואפשר שכוונת הדברים הוא רק לענין הלכה למעשה, או הוראה למעשה, אבל פשוט שאין הדברים אמורים לענין עסק התורה, שעל זה נאמר אין משוא פנים בתורה, ויכול לחלוק גם על גדולי הדור, כל שאינו יוצא בהוראה. אלא מסיים בסוף דבריו שלמעשה ודאי הלכה כמו גדולי הדור.

ושם הביא מה שכתב בדרשות הר״ן (דרוש חמישי) שנתן רשות לחכמי הדורות להכריע במחלוקת החכמים כפי הנראה להם, ואפילו אם הקודמים היו גדולים ורבים מהם, שכן נצטוינו אחרי חכמי הדורות שיסכימו לאמת או להפכו, עכ״ל. וכן כתב הרמב״ן (ריש פרשת שופטים) שעל משמעות דעתם נתן לנו התורה, ואפילו יטעו. ע״ש. וכן כתב הרמב״ן בהשגותיו לספר המצות (שורש א) וז״ל: כי התורה ניתנה לנו על ידי משה רבינו ע״ה בכתב, וגלוי הוא שלא ישתוו הדיעות בכל העיקרים הנולדים, וחתך לנו יתעלה הדין שנשמע לבית דין הגדול בכל מה שיאמרו, בין שקבלו פירושו ממנו, או שיאמרו כך ממשמעות התורה וכוונתה לפי דעתם, כי על המשמעות שלהם הוא מצוה ונותן לנו התורה. ולא יאמר בעל המחלוקת האיך אתיר לעצמי זה ואנכי יודע בודאי שהם טועים, הנה נאמר לו, בכך אתה מצווה, וכענין שנהג ר׳ יהושע עם רבן גמליאל ביום הכפורים שחל להיות בחשבונו, כמו שהוזכר בגמ׳ (ראש השנה כה.), עכ״ל. וע״ש עוד בקונטרס דברי סופרים מה שהאריך לענין אם נראה לו בהכרח שבית דין הגדול טועין בהלכה, ואם רשאי לסמוך עליהם.

טו. אם חל יום פדיון הבן בתענית אסתר, אין לאבי הבן לאכול ביום התענית. טו)

טז. יש אומרים שאם אין "עשרה" מתענים בבית הכנסת, בצום תענית אסתר, אין להוציא ספר תורה לקרות בפרשת ויחל, והשליח צבור לא יאמר עננו בחזרה, ברכה בפני עצמה, אלא בשומע תפלה, ויש חולקים. והעיקר להלכה שדי בששה מתענים, שהם רוב מנין, שמוציאים ספר תורה וקורין בו בברכות קריאת ויחל, והשליח צבור אומר עננו בחזרה ברכה בפני עצמה. אך אם אין רוב מנין שמתענים בבית הכנסת בצום תענית אסתר, אין

פדיון הבן בתענית אסתר

טו) הנה יש לעיין לענין פדיון, אם מותר לפודה את בנו וכן לכהן הפודה לאכול בתענית אסתר. ויש לחלק דלא מצינו שחשיב יום טוב שלו, ומילה שאני, שנחשב כמו מקריב קרבן. ועוד שפדיון הבן יכול לעשותו בלילה. וגם דיום שלושים לא דמי ליום שמיני דגבי מילה. ובת' חת"ס (או"ח סי' קנח) כתב שאף שבימי בין המצרים מתירים תספורת לבעל ברית, לא מצינו שהתירו גם למי שעושה פדיון הבן, והטעם משום שבעל ברית הוי כמקריב קרבן, וממילא התירו לו להסתפר, משא"כ בפדיון הבן. ע"ש. ולא מצינו שאבי הבן או הכהן שנמצאים בבית הכנסת אין אומרים תחנון בכל אותו ביום, מטעם שיום טוב שלהם, וע"כ דפדיון הבן לא דמי לחתן ואבי הבן, לענין זה שייחשב כיום טוב ממש. וכ"כ בשו"ת אהל יששכר (סימן ל"ח אות ד), ע"ש.

ושו"ר בשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סימן יא) שכתב שלא מצינו שפדיון הבן פוטר מתחנון, ורק בברית מילה שהסעודה והשמחה ביום זה הוא מדינא, ומוזכר בשו"ע, לכן פוטר מתחנון, משא"כ בפדיון הבן לא הוזכר חיוב סעודה, ורק ברמ"א הוזכר המנהג לעשות סעודה ולכן מדינא יש לומר תחנון, אף אם מתפללים ממש בזמן הסעודה והפדיון. ע"ש. ואמנם בספר הליכות שלמה כתב בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל שכשמתפללים מנחה באולם שנערך בו סעודת פדיון הבן אין לומר תחנון. וכן כתב הגר"ש דבליצקי שליט"א (מובא בקובץ אור ישראל סיון תש"ס עמ' כד) שנהגו שלא לומר תחנון כשמתפללים לפני הפדיון במקום שבו יעשו את הפדיון. וכן מובא בשו"ת ודברת בם (סימן רעו) בשם האגרות משה דהיה מורה דהמנהג להקל שלא לומר תחנון במנחה שלפני הפדיון. מ"מ לא שמענו שייחשב בגדר יום טוב שלהם.

והנה מרן בש"ע (סי' תקנט ס"ט) כתב, דת"ב שחל להיות בשבת ונדחה ליום ראשון, בעל הברית אינו משלים את תעניתו לפי שיום טוב שלו הוא. וכתב המשנ"ב (ס"ק לח) די"א דה"ה אם חל פדיון הבן בת"ב דחוי, שנקרא גם כן אצלו יום טוב, והאב והכהן אינם צריכים להשלים התענית, ומ"מ אינו מותר לעשות הסעודה, שאין מצות הסעודה דוחה התענית. ודוקא כשחל פדיון הבן בזמנו, שחל יום ל"א שלו בו ביום, אבל שלא בזמנו, אפילו היה יום ל"א בשבת, אעפ"כ הוא שלא בזמנו, וצריכין להשלים התענית. וראיתי מי שכתב, דמשמע מדברי המשנ"ב שמשווה בין בעל ברית לבין פדיון הבן, שבשניהם נחשב יום טוב שלהם, וא"כ לפ"ז, כשם שכתב בשער הציון (סי' תרפו ס"ק טז) דאפשר דלענין תענית אסתר דאינו חובה כ"כ כמו שארי ד' צומות, יש להקל לבעל ברית לאכול אפילו אינו נדחה, ועכ"פ אחר מנחה בודאי לכאורה יש להקל, א"כ יתכן דה"ה בפדיון הבן, שהאב והכהן יכולים לאכול. אלא שהרב ר"ח קנייבסקי השיב ע"ז, שהפודה את בנו והכהן חייבים להתענות, וכן השיב הגרי"ש אלישיב. והגאון בעל השבט הלוי אמר שהכהן יברך על הכוס וקטן ישתה. (חשוקי חמד מגילה ב.).

להוציא ספר תורה לקרות פרשת ויחל במנחה, והשליח ציבור לא יאמר עננו בחזרה ברכה בפני עצמה אלא בשומע תפלה. (ואם חל התענית בימי ב׳ וה׳, ואין ו׳ מתענים, יקראו בפרשת השבוע). טז)

אם אין "עשרה" מתענים בצום תענית אסתר, אם להוציא ספר תורה לקרות בפרשת ויחל

טז) לכאורה היה נראה שאף לדעת המהר״ם בן חביב בשו״ת קול גדול (סי׳ יד), שבד׳ צומות הכתובים במקרא, די בששה מתענים מכלל הצבור, לקריאת ויחל ועננו בחזרת הש״צ, וכ״כ מהר״א אזולאי בשם מהרלנ״ח, והובא בס׳ ברכות המים (סי׳ תקסו). מ״מ בתענית אסתר שלרוה״פ הוא מנהג בעלמא, י״ל שיש להקפיד שיהיו עשרה מתענים. כעין מ״ש מרן בש״ע (סי׳ תקסו ס״ג), לענין תענית צבור על כל צרה שלא תבא, ומכ״ש שאפילו בד׳ צומות דעת הא״ר והח״א והפמ״ג, שצריך להיות דוקא עשרה מתענים, וכמ״ש המשנ״ב (שער הציון שם ס״ק טו). וע׳ בשו״ת פרי השדה ח״ג (סי׳ קעט) שכתב, שאף מהר״ם ב״ח יודה שאם המיעוט שאינם מתענים אינם עושים כן משום חולי וכדומה, באופן שע״פ הלכה היו צריכים להתענות, שאין רשאי הש״צ לומר עננו ברכה בפ״ע ולא לקרות ויחל. ע״ש. וכ״כ בשו״ת זכרון יהודה ח״א (סי׳ קצט).

אולם בשו״ת יגל יעקב (או״ח סי׳ סז אות ב), ובערוה״ש (סי׳ תקסו אות ז) כתבו, דתענית אסתר שוה לד׳ צומות דס״ל להחת״ס (סי׳ קנז) שא״צ שיהיו י׳ מתענים וכו׳. ע״ש. ואנכי הרואה שכן המנהג בירושלים, ונראה לקיים המנהג, משום שיש כאן ס״ס, לפמ״ש בשו״ת גנת ורדים (א״ח כלל א סי׳ מט), שבכל עת וזמן שיסכימו עשרה להוציא ס״ת ולקרות בה בברכות, רשאים לעשות כן, והוכיח כן מדברי הרב תקון יששכר. ואף שיש חולקים ע״ז, מידי ספק לא יצאנו. ועוד ספק, לפי דעת הראב״ד שגם תענית אסתר יש לו סמך מהכתוב דברי הצומות וזעקתם, ולאו מנהגא בעלמא הוא. ולפ״ז דין תענית אסתר כדין ד׳ צומות, שאם יש ששה מתענים, מוציאים ס״ת לקריאת ויחל בברכות.

וגם לענין עננו, שהש״צ אומרה בחזרה ברכה בפ״ע, כתב בערוך השלחן (הנ״ל), דמה שכתב מרן רבינו הב״י בש״ע (בס״ג), שאם אין י׳ מתענים בביהכ״נ אין הש״צ אומר עננו ברכה בפ״ע, נראה ברור שזהו רק בת״צ על כל צרה שלא תבא, אבל ד׳ צומות וכן תענית אסתר הקבועים לכל ישראל, די בששה מתענים, אף שאין שם י׳ מתענים. ע״ש. [חזו״ע פורים עמ׳ מד]. וע״ע בשו״ת צמח צדק (שער המילואים סימן ח). ובספרו פסקי הלכות (או״ח סי׳ תקסו). ובנטעי גבריאל (פורים עמ׳ קסז, קסח. ושם בין המצרים חלק התשובות סימן א).

וראה לעיל הלכות חודש אדר, עמו׳ ריב, לגבי תצנית ז׳ באדר, שיש נוהגים להוציא ס״ת לקרוא פר׳ ויחל והש״צ אומר עננו בחזרה, רק כשיש עשרה מתענים.

צבור שאין מתענין מה יקראו בשחרית בתענית שחל בשני וחמישי

והנה כשאין ששה מתפללים שמתענים, וכגון בבית חולים, אם יכולים לקרות בשחרית בפרשת השבוע, כמו בשאר ימי שני וחמישי, הנה בשו״ת חתם סופר (ח״א סימן קנז) דן לגבי האוכל בתשעה באב, האם יכול לעלות לתורה, וכתב, שתשעה באב הוא יום שנתחייב בקריאת התורה שחרית ומנחה, אפילו מי שאינו מתענה בו לא יצא מכלל חיוב הנ״ל, ויומא קא גרים. הגע עצמך מי שמתענה תענית חלום בשבת ויו״ט וכי לא יקרא בתורה או לא ינהוג בכל דיני שבת ויו״ט, כי יומא גרים ולא תליא בשמחת אכילה ושתיה, וה״נ ת״ב, יום מועד דפורענות הוא, ואפי׳ אינו מתענה בו מ״מ מחוייב בקריאת היום, והשתא לפי טעם זה האחרון, לא מבעיא שיכול לעלות לתורה לקרות במנין עשרה המתענים, אלא אפילו צבור שאינם מתענים כלל, כגון שכולם קצירי ומריעי או בעלי ברית בט״ב שנדחה, מ״מ קורין ויחל במנחה דיום הוא שנתחייב בקריאה. מ״מ להלכה אני אומר, ולמעשה צריך מיתון קצת, אבל זה נ״ל ברור להלכה ולמעשה, שהחולה שאכל בט״ב יכול לעלות לתורה אפי׳ במנחה, אבל י׳ בעלי ברית צל״ע לדינא אם יקראו ויחל, עכ״ד החת״ס.

יז. כשקוראים בתורה במנחה בתענית אסתר, אין להעלות לתורה אלא מי שצם. ואם הלוי שנמצא בבית הכנסת אינו צם, אין להעלותו לתורה, ויש לקרוא לכהן המתענה במקום לוי. ואם יש שם מנין בלעדיו, טוב שיצא לחוץ, ואם אינו רוצה לצאת, או שאין מנין בלעדיו, יאמרו אף על פי שיש כאן לוי כהן במקום לוי. יז)

ובשערי תשובה (סימן תקסו סק"ד) כתב, שבד' צומות שהם מדברי קבלה, אפי' אין שם מתענים רק ששה או שבעה, והשאר אינם מתענים משום שהם חולים, יכולים לקבוע ברכת עננו ולקרות ויחל אף שאין שם עשרה מתענים בבית הכנסת, ונראה דעכ"פ ששה או שבעה בעינן, ואם אין שם רק חמשה אין להם לומר עננו, ולא יוציאו ס"ת כלל, כיון שאין כאן רוב מתענים.

ובשו"ת אמרי יושר (ח"ב סימן קכד ב) כתב שאין קוראים בתורה כלל, לא ויחל, ולא בפרשת השבוע, וטעמו כיון דאמרינן במגילה ל: אמר אביי מצפרא לפלגיה דיומא מעיינינן במילי דמתא, ופירש"י שמאספין בני אדם, ובודקין ומזהירין אם יש בידם עבירה ויחדלו, כדי שתתקבל התענית, לפיכך אין פנאי בשחרית לקרות בתורה. והקשה הר"ן (דף י ע"ב מדפי הרי"ף) כהיום שאין כנופיא, אמאי קורין פעמיים ויחל, ולא קורין בפרשת השבוע בבוקר, איכא למימר דכיון שלא תיקנו לקרות בענינו של יום, אנן נמי לא קרינא.

אולם במסכת תענית (דף ד ע"ב מדפי הרי"ף) כתב הר"ן בשם הגאון הרב פלטווי, שבתעניות של שני וחמישי בבוקר קורין בפרשת השבוע, ובמנחה בשל תענית, והגר"א (סימן תקסו) כבר תמה בזה על הר"ן, ע"ש. וסיים האמרי יושר, דכיון דהוי ספק שיתכן שצריכים לקרות בפרשת השבוע, ויתכן שהציבור צריכין לקרות בויחל, אף שאין מתענין, כמו שכתב החת"ס, ואם יקראו בפרשת השבוע הוי ברכה לבטלה, לכן לא יקראו כלל. אולם בהגהות שערי רחמים על השערי אפרים (שער ח ס"ק סז) כתב שקורין בפרשת השבוע, וכן כתב בשו"ת אגרות משה (חלק ד' אורח חיים סימן קיג).

והגריש"א הכריע, דאם יש עשרה בריאים שאין רוצים להתענות אין קוראים כלל, דקריאת פרשת השבוע הוי עקירה מתקנת חכמים, אבל אם יש שם מנין חולים, מסתבר דאפשר לקרוא פרשת השבוע, דבמקום חולי לא הפקיעו רבנן הפרשה. [חשוקי חמד מגילה ל:].

כשקוראים בתורה בתענית אסתר, אין להעלות אלא מי שצם, אף אם הכהן נשאר בביהכ"נ

יז) על פי המבואר בש"ע (סי' תקסו ס"ו) שאם הכהן אינו מתענה בת"צ "יצא הכהן מבית הכנסת" ועומד לקרוא במקומו ישראל המתענה. והנה בשו"ת רבבות אפרים חלק ח' (סי' רפג), כתב, שאם הכהן לא יצא החוצה, צריך לקרוא לו לתורה. ובשו"ת יביע אומר ח"ט (או"ח סי' ג אות ג) העיר עליו, דמ"ש מרן בש"ע שהכהן יצא מבית הכנסת, זהו רק לכתחלה, כדי שלא יאמרו שהוא פגום, אבל אפילו אם הוא בבהכ"נ אין לחוש, דליכא פגם, שהכל יודעים שיש בני אדם שאינם צמים, ולכן לא העלוהו לס"ת. וכמ"ש כן מרן בבית יוסף (סי' קלה), והמג"א (סי' תקסו סק"ט). ובתענית אסתר שהוא קל יותר משאר תענית צבור, ואפילו יש לו כאב עינים פטור מן התענית, אין חיוב כל כך לצאת מבהכ"נ. ועכ"פ כיון שהט"ז כתב שאם עולה לס"ת מי שאינו מתענה איסורא נמי איכא משום ברכה לבטלה, וגם מרן הבית יוסף כתב שאפילו אם קראוהו לא יעלה, וכן הסכימו כמה מגדולי האחרונים, וכמ"ש מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"א (סי' יג). וכ"כ בשיורי כנה"ג (סי' תקסו הגב"י אות ד) שאפילו בדיעבד שקראוהו בשמו איכא איסורא אם יעלה, לפיכך לא יעלה. וכ"כ הגאון רבי גבריאל איספרנסא בשו"ת הלק"ט ח"א (סי' ד). והא"ר (סי' קלה סק"ו). וכן כתב בשו"ת זרע אמת (חאו"ח סי' פו). הילכך בודאי שאין להשגיח בין אם יצא הלוי החוצה או לאו, וצריך לקרוא לכהן המתענה במקום לוי. וע"ע בשו"ת

יח. ראוי להרבות בלימוד התורה ביום תענית אסתר. יח)

יט. בחנוכה ופורים מותר להתענות לפניהם ולאחריהם. יט)

כ. יש נוהגים ללבוש בגדי שבת קודם תפלת מנחה לכבוד קריאת המגילה. ויש נוהגים ללבוש בגדי שבת קודם מעריב. כ)

חיים לעולם (חאו"ח סימן ו). ובשו"ת לב חיים ח"ב (סימן כה). **ובחזון עובדיה פורים** (עמוד מה).

יח) כן מובא בשם ספר יסוד ושורש העבודה (שער המפקד עמוד רסג). וראה מה שכתבנו להלן סימן תרצה בדיני סעודת פורים במקורות לסעיף א.

יט) שלחן ערוך סימן תרפו סעיף א. דהוה אמינא דאסור משום דכתיב במגילת תענית, שאותן ימים שאין מתענין בהם שחכמים עשאום יום טוב, גם לפניהם ולאחריהם אסור, ואף דבטלה מגילת תענית בשאר יום טוב הנזכרים שם, מ"מ בחנוכה ופורים לא בטלה, ואסור להתענות בהם, קמ"ל דמכל מקום מותר להתענות לפניהם ולאחריהם, דלענין זה בטלה מגילת תענית אף בחנוכ' ופורים. [ט"ז].

וכן מותר בהספד. וכמ"ש הרמב"ם. ובאמת לרוב הפוסקים הספד קיל מתענית, וכן כתב הב"ח דבהספד בודאי שרי.

ללבוש בגדי שבת קודם תפלת מנחה בתענית אסתר

כ) מה שכתבנו שיש נוהגים ללבוש בגדי שבת קודם תפלת מנחה, עיין בספר יסוד יוסף (פרק פב), ושם כתב ג"כ שיטבול לכבוד קריאת המגילה, ויזהר ללבוש כתונת לבנה ובגדי שבת לעת ערב, קודם קריאת המגילה ולא ימתין למחר. ומנהג צאנז ללבוש בגדי שבת רק לאחר קריאת המגילה. (נט"ג עמ' קע).

ומהרי"ל (הל' פורים סי' ט עמ' תכו) כתב שהיה לובש בגדי שבת בפורים. והרמ"א (סי' תרצה סעיף ב) כתב, שיש שנהגו ללבוש בגדי שבת וי"ט בפורים, וכן נכון. ע"כ.

ובספר מעבר יבוק כתב, שהטעם על שם הנאמר באגרת הראשונה של מרדכי ואסתר (אסתר ט, יט), על כן היהודים וגו', עושים את יום ארבעה עשר לחודש אדר שמחה ומשתה ויום טוב.

ובעבודת ישראל (שמות פ' זכור) כתב ע"ד החסידות, שבימי מרדכי ע"י תשובתם קיימו וקבלו את התורה ברצון טוב, ונתגלה עליהם האור הזה, הגם שלא היה בשבת רק בימי החול. [וז"ש (אסתר ט, כב) כאשר נחו בהם היהודים, ר"ל כיום המנוח הוא השבת]. והחילוק היה שבשבת עולים לשם למעלה משא"כ ע"י מרדכי הצדיק נמשך הארה למטה ונתגלה החסדים. והאר"י כ' שבגדי י"ט חשובים משל שבת מטעם שביו"ט בא האור עליון מלובש בלבוש, והשמחה מושגת יותר. וזה ל"ש בפורים, כי האור הזה שזורח למטה אינו כ"כ גדול, וא"צ ללבוש רק מחמת שהוא מאור החכמה, לכן צריך ללבוש בגדי שבת, וא"צ בגדי יו"ט.

ובפסיקתא זוטרתא (אסתר פ"ט סי' כח) איתא, וזכרם לא יסוף מזרעם, שאפילו אבילי ציון וירושלים ששים ושמחים בהם, ורוחצים ומתכסים לבנים. ע"כ.

והגרח"פ בס' מל"ח (סי' לא אות יח) הביא מ"ש הרב חמ"י (דף עג ע"א) שמוהרח"ו זיע"א היה רגיל לטבול בערב פורים כמו בערב הרגל. וילבש בגדי יום טוב מבערב ולא כאותן שנוהגין ללבוש בבוקר יום פורים, וזה מנהג הרע ישנו נמי בליל שבת, והכא הוא יותר קשה לפי הטעם, הגם דמדרגת שבת אין

כא. מותר להתרחץ בתענית אסתר, וכל שכן כשהוא לכבוד פורים. כא)

למעלה הימנה, דאי הלבישה היא זכר ותלבש אסתר מלכות, ומרדכי יצא בלבוש מלכות, איך יתכן לקרוא פסוקים הללו במגילה בלבוש חול.

רחיצה בתענית ובתענית אסתר

כא) לענין רחיצה בתענית אסתר, מצד שהוא יום תענית, הנה מפורש ברמב"ם (תעניות פ"ה ה"ה) ובש"ע (או"ח קנ ס"ב) ששאר צומות מותרים ברחיצה סיכה וכו'. ובבית יוסף שם הבי"ד הר"ן (ר"ה ד: מדפה"ר ד"ה ודאמרינן. ה. סוד"ה והאידנא. וכן בחי' יח:) בשם הרמב"ן (שם), דמסתברא דכולהו ד' צומות, ת"צ הן, ונביאים גזרו אותם, וכל חומרי תענית עליהם, מפסיקין בהם מבעו"י, ואסורים ברחיצה וסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה כט"ב. אלא האידנא כיון דנהגו להתענות בהן ולא נהגו בחומרות הללו, משמע דמעיקרא כך רצו, להתענות בלבד, אבל לא רצו לנהוג באותן חומרות, וכיון דהני ברצו תליא, הרשות בידן. אבל מעיקר התקנה ודאי אסורין בכולן, ע"כ.

וכתבו התוס' (תענית יג.) דשאר תעניות בר מט"ב מותרים ברחיצה אפי' בחמין, כך פסק ראבי"ה (סי' תתנד), ורבינו יואל אביו אסר לרחוץ בחמין ע"כ. וכ"כ המרדכי (סי' תרכח), וכתב בשם הראבי"ה שנהגו העולם היתר בדבר, ע"כ. וכתב הב"י שכן מנהג הפשוט. וכ"כ לדינא הרשב"א והמאירי (מגילה ה:), וכ"כ הריטב"א (ר"ה יח:).

ובמג"א שם (סק"ג) כתב שהטעם שמותרים ברחיצה הוא לפי שאין רוב הצבור יכולים לעמוד בה. ולכן בעל נפש יחמיר בכולן כמו בט"ב, חוץ מחליצת מנעל שלא יהא כחוכא ואיטלולא, ומקורו מדברי השל"ה. וכ"כ הא"ר, והח"א. וכ"כ בשו"ת פנים מאירות (ח"ב סי' מט). גם במשנ"ב שם כתב, דבשעה שרצו וקיבלו עליהם לצום בכל הד' תענית הנז', לא קבלו עליהם שיהיו בחומר ת"צ כט"ב, לפי שאין רוב הצבור יכולין לעמוד בה, ובעל נפש יחמיר בכולן כמו בט"ב. ובשעה"צ שם כתב, וע' בעטרת זקנים שכתב, דעכשיו אין נוהגין לרחוץ בג' צומות. וכתב בפמ"ג (מש"ז אות א) דהיינו בחמין, אבל בצונן י"ל דשרי בג' צומות, וה"ה פניו ידיו ורגליו בחמין י"ל דשרי. ע"כ. וכ"כ בשו"ת באר משה (ח"ג סי' עז).

ומה שהביא מעט"ז, אינו מוכרח לקבוע מכאן מנהג. וגם מה שכתב הב"ח שעכשיו לא ראינו מי שנהג לרחוץ בשאר צומות, ולכן אסור להורות היתר בדבר, משום אל תטוש. הנה הראשונים הראב"ן וראבי"ה ואו"ז ושא"ר גאוני ספרד הנ"ל, פסקו להקל, והעידו שכן המנהג להקל, א"כ מאן לימא לן שהמנהג שהביא הב"ח נוסד ע"י בעלי הוראה. והרי המהרש"ל והרמ"א והלבוש דעתם להקל, ולא הזכירו כלל שהמנהג להחמיר. [וכיו"ב כתב בשו"ת דברי יעקב (סי' מ). והובא בשו"ת יביע אומר ח"ג (חיו"ד ס"ס ד, עמוד קל). ע"ש]. וע' להגרח"פ בשו"ת סמיכה לחיים (חאו"ח סי' א דף יב סע"ב) שכתב, שכל שהוקבעה הלכה בפוסקים ואח"כ נהגו להחמיר נגד ההלכה, לא משגחינן בהאי מנהגא כלל וכלל, והוא בטל ומבוטל. ע"ש. וכ"כ בשו"ת מהרשד"ם (חיו"ד סי' מ), שמנהג שהוא היפך ד' הפוסקים, אפילו אם הוא להחמיר, אין להשגיח בו. ע"ש.

ואע"פ שראינו לכמה מאחרוני אשכנז הנז', שכתבו בשם השל"ה, דבעל נפש יחמיר בכל הצומות, אנו אין לנו אלא דברי מרן שיש להקל בשאר צומות ברחיצה אפילו בחמין. וכ"כ בשו"ת מהרש"ג (ח"ב ס"ס לד) ע"ד האח' הנז', דאני לא ראיתי לשום בעל נפש שיחמיר בזה, ומשום שסו"ס כיון שעכ"פ לא גזרו חכמים ע"ז, יהיה מאיזה טעם שיהיה, אף בעל נפש א"צ להזהר. וראיה לזה מדין היתר השמן של עכו"ם, והיתר אכילת בשר במשך כל ימות

סימן תרפז - שהכל חייבים בקריאת המגילה

א. חייב אדם לקרוא את המגילה בלילה ולחזור ולשנותה ביום, ושל לילה זמנה כל הלילה מצאת-הכוכבים עד עלות השחר. [שהוא שעה וחומש לפני הנץ החמה בשעות זמניות]. ואם התעכב מלקרוא המגילה עד סוף הלילה, באופן שיש לו זמן לקרות רק חצי מגילה עד עלות השחר, יקרא המגילה בלא ברכה. א)

השנה, שאמרו בהן (ע"ז לו. וב"ב ס:), שאין גוזרים גזרה על הצבור אא"כ רוב ציבור יכולים לעמוד בה, וכ"ע נוהגים היתר בהם, ואף בעלי הנפש. וכבר כתב בש"ע הגר"ז (הל' נזקי גוף ונפש הלכה ד), שאין לאדם רשות לצער גופו במניעת איזה מאכל ומשקה, אא"כ עושה כן בדרך תשובה. ולכן אומר אני שכיון שיש בחומרות כאלה חשש איסור של צער גופו, לא נהגו אפילו בעלי הנפש להחמיר בזה. ע"כ. וכ"כ בפ"ת (או"ח סי' תקמט), להוכיח שיש להקל אף לבעל נפש, מההיא דב"ב (ס:). ע"ש. ולפ"ז פשוט שמותר לאנשים לטבול במקוה חם לשם טהרה בשאר הצומות. וכ"ש שאף ליוצאי אשכנז, מותר לאשה לרחוץ ולחוף בחמין לצורך טבילתה. וכמ"ש כיו"ב הרמ"א בהגה (סי' תקנא סעיף טז). וע' בספר פרדס הגדול (סי' קנז). וכן העלה בשו"ת בית אבי ח"ד (סוף סי' צא). ע"ש. ובשו"ת קנין תורה ח"ז (סי' מג) שהחמיר לדידהו אף לגבי טבילת אנשים במקוה. ע"ש. וחומרא יתרה היא. וכמו שהעיר בחזו"ע שם.

ועכ"פ בתענית אסתר יש להקל בזה יותר, שהרי אינו תענית של אבל, אלא זכר לנס. ושו"ר בספר לקט יושר (ח"א עמוד קנז) דאע"ג דכתב המרדכי דאסור ברחיצה ותספורת, מ"מ בעל תרומת הדשן היה נוהג לספר עצמו בתענית אסתר. ע"כ. וכ"כ בשו"ת שיח יצחק (סימן שס) שבצום אסתר רשאין להסתפר ולרחוץ, שמפורש יוצא מדברי הב"ח (סי' תקנ) דדוקא בג' צומות י"ז בתמוז ת"ב וי' בטבת החמירו, אבל אפי' בג' בתשרי, שאמרו עליו בגמ' שקולה מיתת צדיקים כשריפת בית אלקינו, עכ"ז לא הזכיר הב"ח שיהא מנהג לאסור בזה, וכ"ש בתענית אסתר, שאינו רק לזכר דברי הצומות וזעקתם דזמן ההוא. עיין ברמב"ם בהל' תענית בפ"ה. שבהלכה א' וב' כתב, דד' תעניות הם בשביל החורבן ומיתת צדיקים. ואח"כ בהלכה ה' כתב, שנהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות, וביו"ג באדר זכר לתענית שהתענו בימי המן, שנאמר דברי הצומות וזעקתם. ויש להביא קצת סמך שיש לרחוץ ולהסתפר ביו"ג אדר, לזכר שהמן היה הבלן וסיפר למרדכי תספורת, כמ"ש במגילה (טז.). ויש עושים כמה זכרונות לזכר זה שמרדכי היהודי רכב על הסוס. עכ"ד.

ומה שכתבנו שכ"ש שהוא לכבוד פורים, כן העיר בנטעי גבריאל (עמ' קע) שהרי אפי' בשאר צומות מבואר בב"ח סי' תקנ ובא"ר שם (אות ב), דאין להחמיר לכבוד שבת. והביא עוד, שיש שכתבו, לאפות החלות בערב פורים, כדי לאכול בלילה פת חמה וגלוסקא יפה, כי זה בכלל שמחת פורים. (ע' בכה"ח סי' תרצה סקי"א בשם יפה ללב).

לקרוא את המגילה בלילה ולחזור ולשנותה ביום, ושל לילה זמנה עד עלות השחר

א) בגמ' (מגילה ד.) חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולחזור ולשנותה ביום, דכתיב אקרא יומם ולא תענה "ולילה" ולא דומיה לי. איתמר נמי, אמר רבי חלבו אמר עולא ביראה, חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום, שנא' למען יזמרך כבוד ולא ידם ה' אלהי לעולם אודך. ע"כ. ובירושלמי (שם פ"ב ה"ד) איתא, א"ר חנינה רגיל צריך לקרותה בלילה ולשנותה ביום וכו', ופירש קרבן העדה, מי שהוא רגיל בקי בקריאה צריך לקרותה בלילה,

אבל מי שאינו בקי אינו צריך דעיקר הקריאה ביום וכו'. והיינו דחכמים תקנו למי שבקי לקרות בלילה, אבל למי שאינו רגיל אינו חובה דעיקר קריאה ביום. אמנם הפני משה גריס שם ריב"ל, וט"ס הוא מ"ש רגיל. וכן הלכה. ולפי גי' קרבן העדה, יש הוכחה מהירושלמי הנז', למ"ש הטו"א ועוד דבלילה אינו מעיקר התקנה. וכמו שהעיר בס' כתר המלך (הל' מגילה פ"א ה"ג).

וע"ע במסכת סופרים (פי"ד הט"ו), אמר ר' לוי מגילת אסתר צריך לקרותה בלילה ולשנותה ביום, שנא' למען יזמרך כבוד ולא ידום, יזמרך כבוד בלילה, ולא ידום ביום. לפיכך נהגו לקרותה במוצאי שבתות שתים. ר' מאיר כי החליף בכנישתא, שמע קליהון דסדראי, אמר לון עד מתי אתם עושים את התורה קריות קריות, אמרו לו משום למען יזמרך כבוד, ושבקון. ונהגו העם לאומרה במוצאי שבתות של אדר, עד שיעברו חמשה עשר ימים באדר. ומיקרי היכי קרו, בשבת ראשונה של אדר קורין ביחד וכו'. ע"כ. וע' בכסא רחמים שם. ובאהל מועד (ח"ב דס"ב ע"א) כתב, דעיקר קרא ביום, שנאמר אקרא יומם ולא תענה, אלא שנהגו בלילה. והיינו דס"ל דרבנן הוא דתקינו, והנהיגו לקרותה בלילה. ומקור דבריו מד' המסכת סופרים הנז'. ובפמ"ג (סי' תרצב בא"א סק"ב) כ' דמרדכי ואסתר תיקנו תחלה ביום, ואח"כ הוסיפו גם בלילה, מק"ו דפסח. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"א (או"ח סי' מג).

וי"א שהמבטל מקרא מגילה צריך להתענות שע"ו (גי' דברי שלו"ם ואמת) שעות [ראה בגנזי חיים פלאג'י סי' עא מע' תי"ו תשובה מחיים אות ג]. ומיהו בלא"ה בזמן הזה אין להנהיג תעניות וסיגופים לכפרת עוונות, אלא יעשה תשובה שלימה, וירבה בעסק ועמל התורה, וכמו שכתב רבינו יונה בשערי תשובה (שער ד) שעמל התורה מכפר במקום יסורים. וע"ע למרן החיד"א בכסא רחמים (אבות דר' נתן פרק ל), ובשו"ת מהרש"ם (ח"א ס"ס נח), ובשו"ת יביע אומר ח"א (יו"ד סוס"י יד), ובח"ט (סימן קז אות ו). ובמה שכתבנו בס"ד בילקוט יוסף ימים נוראים (מהדורת תשע"ב).

אם האנוס יכול לקרות מגילה של לילה בדיעבד עד הנץ כמו בקריאת שמע

והנה זמן קריאת מגילה של לילה, מצותה אינה אלא עד עמוד השחר, דהא לבתר עמוד השחר יממא הוא, וכמ"ש במגילה (כ:). ואף דקי"ל (ברכות ח:) לענין קריאת שמע, שאם היה אנוס ולא קרא ק"ש בלילה קוראה אף אחר עמוד השחר לפני הנץ, שאני התם דלא כתיב לילה, רק ובשכבך, וכיון דאיכא אינשי דגני בההוא שעתא עדיין מיקרי ובשכבך, כמ"ש בגמ' (ברכות ט.). וזה לא שייך במגילה.

ולא מיבעיא למאן דיליף קריאת מגילה של לילה מדכתיב ולילה ולא דומיה לי, דמ' טפי דבעינן דין לילה, אלא אף למ"ד דמפיק לקריאת מגילה של לילה מדכתיב למען יזמרך כבוד ביום, ולא ידום בלילה, דלא כתיב בקרא "לילה", נראה דלא פליג בעיקר הדין, ומשמעות דורשין איכא בנייהו. וכן מסקנת המג"א (ר"ס תרעז). ושו"ר בפמ"ג במש"ז (סי' תרפז סק"א) שכתב באופן אחר, דלטעם דרש"י למאן דיליף מקרא דאקרא יומם וגו' ולילה וגו'. אם שגג ולא קרא, יקרא עד הנץ החמה, דאיכא זכר לנס שהיו צועקים בשעה שבנ"א ישנים בעמוד השחר, וביום בנץ החמה. ע"כ. ויל"ד דהא אפשר שכל הנך פסוקים דמייתי בגמ' הכל בדרך של אסמכתא, ולאו דמקראי מפקינן להך דינא, ולכן אין להוציא מזה דינים.

ובמג"א שם הביא מ"ש בהגהות מנהגים (פורים אות ב), דגר שנתגייר קודם נץ החמה פטור מקריאת מגילה של לילה, כי עיקר ביום. עכ"ל. וכתב המג"א, נ"ל דה"פ, אף על פי שלענין ק"ש מיקרי לילה וחייב, וכמ"ש לעיל (סי' נח) מ"מ פטור ממגילה, הואיל ועיקר מצותו ביום. ומשמע שאחר שלא קראה בלילה, קוראה קודם הנץ החמה. ול"נ דאינו קורא אחר שעלה עמוד השחר, דבשלמא ק"ש תלוי בזמן שכיבה ואיכא אינשי דגני בההיא שעתא אבל הכא תלוי בלילה וכיון שעלה עמוד השחר מיקרי יום

כדאיתא בגמ׳. ע״כ. וע״ע במחה״ש ובפמ״ג (באשל אברהם) כאן מה שכתבו ע״ז.

ומ״ש המג״א בשם ההגמ״נ, הנה מקור דברי הגמ״נ הוא מהאו״ז (ח״ב הל׳ מגילה סימן שסט) שכתב להוכיח שעיקר מצות מקרא מגילה הוא ביום ולא בלילה, ובתו״ד כתב, והכי מוכח עוד בירושלמי (פ׳ הקורא את המגילה למפרע) דמסיק ר״נ בר יעקב בעי, גר שמל אחר שהאיר המזרח כבר נפטר, מדקתני אחר שהאיר המזרח שהוא פטור, לפי שכבר יצא עליו מחיוב לפטור. ואם לא היה [עיקר] מקרא מגילה אלא בלילה, הול״ל גר שמל קודם הנץ החמה כבר נפטר מקריאת מגילה בלילה, אלא ש״מ אע״פ שכבר נפטר מקריאת מגילה בלילה, לא נפטר ביום שקריאת יום הוא עיקר. ע״כ. ולפי זה יש לפלפל בדברי המג״א והאחרונים. ואכמ״ל. וראה עוד להלן מהאו״ז.

גם הט״ז (סי׳ תרפח סק״ו), כתב, דשיעור קריאת הלילה אפשר ששיעור׳ בשעת הדחק כל הלילה עד הנץ החמה כמו בק״ש בסי׳ רל״ה, ומקצת י״ד שנקט הטור, היינו משהאיר השחר, וצ״ע. ע״כ. וע״ע בשו״ת רב פעלים (ח״ג או״ח סימן לד) שהביא פלוגתת האחרונים, ודן מזה לענין מי שאכל בתעניתו בשוגג קודם עמוה״ש, ואיכא דוחק וצורך דקשה לו מאד לצום יום אחר, אם י״ל דלא אבד תעניתו כיון דאכל קודם הנץ החמה.

ובשו״ת היכלי שן תליתאה (סי׳ יב) כתב, שאף במגילה אם לא קראה בלילה יכול לקרותה אחר עלות השחר לפני הנה״ח, וראיה ממתני׳ (מגילה כ:) כל הלילה כשר לקצירת העומר וכו׳, ולא תני מקרא מגילה, ואע״פ שהתוס׳ והרא״ש הוכיחו מכאן שעיקר הקריאה ביום, מ״מ אין זה מספיק, דאכתי כיון שיש חיוב לקרותה בלילה הו״ל למתנייה. א״ו דלא תני לה כיון שיש לה תשלומין לקרותה אחר עה״ש. ע״ש.

אולם אין זו הוכחה כלל, שכבר עמד בזה הטורי אבן (מגילה ד.) דאמאי לא קתני במתני׳ שם אף מקרא מגילה של לילה, ותירץ דלא תני אלא מידי דהוי מדאורייתא, אבל מקרא מגילה של לילה אינה אלא מדרבנן ולא מדברי קבלה. ע״ש. וכ״כ הנודע ביהודה (מהדו״ק חאו״ח סי׳ מא) דעיקר הקריאה מדברי קבלה הוא ביום ובלילה הוא רק מדרבנן. דנלע״ד דקריאת הלילה לאו מ״ע דדברי הקבלה, רק קריאת היום, ומה שאמרו חייב לקרות בלילה, היינו מצוה דרבנן, אבל לא נרמז במגילת אסתר.

ומכ״ש לפמ״ש בשו״ת בנין שלמה (סי׳ נח), דבזמן המשנה עוד לא היתה התקנה לקרות המגילה בלילה, ורק בימי ריב״ל התקינו שיהו קורין גם בלילה, ומש״ה לא קתני לה במתני׳ (מגילה שם). וגם הש״ס דבעי כל הלילה לאתויי מאי וכו׳, ולא קאמר מקרא מגילה דלילה. ובזה ל״ק קושיית הר״ן (ריש מגילה) שאין עשו בני הכפרים במק״מ של הלילה וכו׳. ע״ש.

אולם מדברי הר״ן מוכח, שאף בזמן שבני הכפרים מקדימים ליום הכניסה, דהיינו בזמן בהמ״ק היו קוראים אותה בלילה. וכן מבואר בחידושי הרשב״א והריטב״א (מגילה ד.) ועוד ראשונים.

וע׳ בשו״ת דברי שלום זינובר (ח״ב חאו״ח סי׳ יב) שהסכים להמג״א הנ״ל, דזמן קריאת מגילה של לילה עד עמוד השחר. [ומ״ש בסו״ד בשם הטו״א, דמקרא מגילה של לילה אינו אלא מתקנת האמוראים ולא מדין משנה, ליתא בטו״א, רק חידוש הבנין שלמה הוא. כנ״ל]. וכ״כ הא״ר (סי׳ תרפח סקי״ט) שמצא כן בספר אמרכל, שאם לא קראה בלילה אינו קוראה אחר שעלה עמוד השחר. וכדברי המג״א. וכן הסכים בערך השלחן (סי׳ תרפז סק״א) והביא מ״ש הט״ז (סימן תרפח סק״ו) דזמנה כמו בק״ש, וכתב שאין דבריו מוכרחים. ע״ש.

וכן כתב בשו״ת הלק״ט (ח״א סי׳ רפו), שבשנה התנ״א דן בזה רבו הגאון מהרא״י בחברת הרבנים, ועלתה הסכמתם שאם קראה אחר עה״ש לא יצא, ולא דמי לקריאת שמע דתלייה קרא בשכיבה, ואיכא דגנו ההיא שעתא. וכתב, וזה ג״כ דעתי כעת. ומ״מ אם רצה יקראנה בלי ברכה כקורא בתורה. ותו לא. ע״ש.

ובספר בית עובד (דף קס"ח ע"ב) העיר, שכן כתב להדיא בעל הלכות גדולות (סימן יט. הלכות מגילה עמוד רלו): דבר שמצותו ביום כשר כל היום, ושמצותו בלילה כשר כל הלילה. והיכא דלא קרייה מפניא, קארי לה כולי ליליא, והוא דלא עלה עמוד השחר. וביממא נמי היכא דלא קרייה מצפרא, קארי לה כולי יומא ושפיר דמי. ע"כ. ולאפוקי ממ"ש בקול הרמ"ז (פ"ב דמגילה מ"ה) שדין מקרא מגילה כק"ש. עכת"ד.

ויש להוסיף, דהנה לשון זה הובא בסידור רש"י (סימן שלח): והיכא דלא קרי ליה מפניא, קרי ליה כולי ליליא, והוא דלא עלה עמוד השחר. וכן הובא במחזור ויטרי (סימן רמג): והיכא דלא קרי לה מפנייא דמעלי פורייא, קרי לה בכולה ליליא. והוא דלא עלה עמוד השחר. וביממא נמי היכא דלא קריא מצפרא קרי לה כולי יומא ושפיר דמי. וכן הוא ברוקח (סימן רלז): כל הלילה כשר לקריאת מגילה עד עמוד השחר ומה שיש לו לקרא ביום כל היום כשר עד שקיעת החמה. וכ"כ בספר הנייר (עמוד סו): כל הלילה כשר למקרא מגילה עד עמוד השחר. וכן נקטו עוד ראשונים.

אולם אף אם יש להוכיח מכאן שזמן קריאת המגילה הוא עד עמוה"ש ולא עד הנץ, מ"מ יש לומר דאנוס שאני, ובה"ג והראשונים הנז' נקטו את עיקר הדין, ולא נחתו לענין אנוס. ואפשר לומר דאף להט"ז וקול הרמ"ז שזמנה עד הנץ החמה, היינו דוקא בנאנס ולא קראה, כדין ק"ש, אבל אם לא היה אנוס בודאי דלא יצא, כמבואר בסי' רלה סעיף ד' לגבי ק"ש. ובה"ג ל"מ באונס. וע' בשו"ת נוב"י (קמא או"ח ס"ס מא). ובשדי חמד (מע' פורים סי' ט). ובנה"ש (סי' תרפח סק"ה).

ועיין עוד להלן סעיף ו' ובמקורות שם, במה שכתבנו לענין תשלומין במצוות.

התעכב מלקרוא המגילה בלילה, באופן שיש לו זמן לקרות רק חצי מגילה עד עלות השחר

ומי שנזכר סמוך לעמוד השחר, ויש לו זמן לקרות חצי מגילה, עד עלות השחר האם יכול לקרות את המגילה, ואם יברך עליה. לכאו' נראה שיש ענין שיקרא ובלא ברכה, שמלבד שדעת כמה אח' שהבאנו לעיל שזמן קריאת מגילה של לילה עד הנץ, עוד יש צד להסתפק שמא אזלינן בתר ההתחלה, וכיון שהתחיל בזמן חיוב, נגרר הכל בתר ההתחלה, וסברא זו תועיל לענין שלא יבטל המצוה, אך לא לסמוך עליה לענין ברכה. גם בס' חשוקי חמד (מגילה כ:) כתב שיקרא את המגילה כדי לצאת שי' הט"ז, אך בלא ברכה. ויש לדמות נידון זה למה שדנו הפוסקים גבי ברכת הלבנה, כשיודע שהלבנה תתכסה תיכף באמצע ברכתו, אם יכול להתחיל לברך. והנה המגן אברהם (סימן תכו סק"א) הביא בשם הרדב"ז בתשובה ח"א (סימן קנו), שאין לברך ברכת הלבנה בזמן שעננים מכסים אותה לגמרי, אלא אם כן הענן דק וקלוש, שאור זריחתה ניכר, ועובר דרך הענן, ואם התחיל לברך ברכת הלבנה ובאמצע ברכתו כיסה הענן את הלבנה לגמרי, רשאי לסיים הברכה. וכתב המגן אברהם, ומשמע שאם יודע שהלבנה תתכסה תיכף באמצע ברכתו לא יתחיל לברך. וכן הסכים לזה הרב אליה רבה (סק"ו).

וכיוצא בזה כתבו הפוסקים לדון במי שנתאחר ובא להתפלל מנחה אחר שעברו כעשר דקות אחר השקיעה, ויודע בעצמו שסיום תפלתו יהיה לאחר זמן בין השמשות, האם בכל זאת יוכל אז להתפלל מנחה כיון שהוא מתחיל בהיתר, או לא.

ואמנם גבי תפלה י"ל דשאני תפלה דרחמי היא, ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו. ולכן כל שמתחיל להתפלל בזמן תפלה, אף שסיום התפלה יהיה מעבר לזמנה, אין בכך כלום. וכן מתבאר מדברי רבינו האי גאון בשו"ת הגאונים (ליק, סימן נא), וכן הובאו דבריו בספר האשכול (עמוד נה - נו). ע"ש

ומצינו לכמה פוסקים דסבירא להו דאזלינן בתר התחלה: רבינו האי גאון וספר האשכול הנ"ל, מהר"ם בן חביב, מחצית השקל, הרב

בית יעקב, הגאון בעל אמרי יושר, ערוך השלחן, ארץ צבי פרומר, מהר״י ענגיל, ספר נפש חיה, ועוד.

ולעומת זאת מצינו לכמה מהאחרונים דס״ל דלא אזלינן בתר התחלה, והם: המגן אברהם, פמ״ג, א״ר, אמרי נועם בשם הגר״א, הגאון רבי עמנואל חי ריקי בשו״ת אדרת אליהו, פתח הדביר, מהר״א מני, כף החיים, משנ״ב, ואשל אברהם מבוטשאטש. וכמבואר ד״ז באורך בשו״ת יביע אומר ח״ז (או״ח סי׳ לד).

ולדינא, לגבי תפלה דרחמי נינהו איה״נ שפיר אזלינן בתר תחלה, אבל לגבי ספק ברכה לבטלה, כמו בקריאת המגילה, או בברכת הלבנה, שוא״ת עדיף, דספק ברכות להקל. [ולגבי תפלה כיון שמצינו לחד מן קדמאי שהובא בס׳ האשכול דס״ל דאזלינן בתר תחלה, י״ל דכל האחרונים דפליגי בזה, אילו הוו ידעי מדברי רב האי גאון, לא הוו פליגי, דסו״ס תפלה רחמי נינהו].

ואם הגיע עלות השחר, צ״ע אם יש ענין לקרות את כל המגילה עד הנץ החמה, לחוש לד׳ האח׳ שעדיין מחוייב, או״ד נימא ספיקא דרבנן לקולא, ונחשב שכבר עברה מצוותו. וצ״ע.

והנה בהגהות אמרי ברוך (סימן תרפז) כתב שיש לחקור לפי דעת ההגהות מנהגים (הובא במג״א) וכן הוא דעת הט״ז, שהאנוס יכול לצאת ידי קריאת מגילה של לילה עד הנץ החמה, האם יכול לברך אחרי כן על קריאת מגילה של יום, כשקורא בשנית אחר הנץ החמה. דהא כיון דבדיעבד יצא בקריאת היום כשקראה לאחר עלות השחר, שמא נחשב לו קריאה זו לקריאת היום. ולכאו׳ לדידן דנקטינן שקריאת הלילה א״א לאחר עלות השחר, עדיף שלא יקראנה כלל, שאם יקראנה עכשיו לשם לילה כשיטת הט״ז לא יברך עליו, כיון שיש שיטות הסוברות שמעלות השחר כבר יום, וגם שוב לא יוכל לברך גם על קריאת היום שלשיטתם כבר יצא ידי חובת קריאת היום, ויצא שכרו בהפסדו. אך יכול לעשות תנאי, שאם הלכה כהט״ז, הרי הוא קורא לשם קריאה של לילה, ואם הלכה דלא כהחולקים, הרי הוא קוראה לשם קריאת היום, וכיון שאם היה אנוס יכול לקוראה לכתחלה מעמוה״ש, ובמשנ״ב (סימן תרפז סק״ז) כתב ״אנוס קצת״, אפשר שגם זה נחשב לאונס קצת, ואח״כ ביום יקראנה עוד פעם בלא ברכותיה, שאם הלכה כהט״ז יצא ידי חובה בזה קריאת היום. ואף בלי זה יוכל לקרוא על תנאי שאם אין הלכה כהט״ז הוא קורא שלא לשם מצוה, ואז יוכל לקרוא ביום בברכה, והכי עדיף טפי שיקיים מצות קריאת היום בזמן ובברכה מאשר שאולי יקיים מצוות היום בדיעבד ואולי הברכה היתה רק על קריאת הלילה שמצוותה חשובה פחות מקריאת היום. וכמו שהעיר בחשוקי חמד (שם).

אין לסמוך כלל לקיים "משלוח מנות" אחרי צאת הכוכבים

ומ״מ מה שדן שם באדם שנאנס ולא היה יכול לשלוח משלוח מנות קודם צאת הכוכבים, האם יש ענין לשולחם לאחר צאת הכוכבים. והביא משו״ת ארץ צבי (סימן קכא) שכתב, יען שמצוי שכמה אלפים מישראל נוהגין לשלוח מנות אחר צאת הכוכבים, הנני כותב קצת לימוד זכות עליהם, דהנה כתב הרא״ש שהיום שאין לומדים מתוך ספר תורה, אין מצוה בכתיבת ספר תורה רק בכתיבת ספרים, שלומדים מתוכם, והטעם שעיקר הוא שיהיה מתקיים תכלית המצוה, ואף שגוף המעשה אינה כל כך בטוב, ולכן כיון שנוהגים להמשיך סעודת פורים בלילה, נמצא שהמקבל אז משלוח מנות, עדיין יוכל לקיים בו סעודת פורים, שהרי נמשך אחר התחלת הסעודה, וכל שתתקיים תכלית המצוה שפיר דמי, אף שהמעשה אינה בזמנה, וכיוצא בזה מצינו ביבמות (דף סב:) שמי שהיה לו בנים בהיותו נכרי ונתגייר, קיים פריה ורביה, אף שהמעשה היה בפטור, דמכל מקום נתקיים התכלית של המצוה דשבת בעינן והאיכא. [וכ״ז שייך לשי׳ תה״ד (סי׳ קיא) שטעם משלוח מנות בשביל צרכי סעודת פורים, אבל לטעם מנות הלוי (מגילה ט, יט) שהטעם כדי להרבות אחוה וריעות, ל״ש זה

ב. במקום שיש אונס גמור, שאי אפשר לקרוא את המגילה בצבור אלא מבעוד יום, אחר פלג המנחה, וכגון בזמן שהשלטונות מטילים עוצר כללי בשעות הלילה, מותר לקרוא את המגילה בשעה זו עם ברכותיה, ואין לדחות קריאתה לקוראה ביחיד אחר צאת הכוכבים. ב)

כלל]. ומ״מ סיים, שלא לסמוך על זה, ומצוה על כל רב להזהיר את בני קהילתו, לשלוח מנות לפני השקיעה. ע״כ.

והנה, גם בתורת לימוד זכות אינו נראה. כי התורה והמצוות מדאורייתא ומדרבנן, חוקים המה וזמנם ברור. ויותר נראה, שכיון שעבר צאה״כ, עבר זמנו לגמרי, ואף ששייך טעם המצוה, מ״מ כך קבעו לנו חכמים את גדר המצוה. ליתן ביום פורים. ומה שדנו הפוסקים במי ששלח מנות בפורים, והגיע רק לאחר הפורים אם יוצא י״ח משלוח מנות, אין זה ענין לנ״ד, דהתם סוף סוף המשלח עשה מעשה בפורים גופא, ולכן יש לדון אם קיים המצוה או לא. משא״כ בנ״ד שהמשלח שלח רק לאחר צאת הכוכבים.

ומה שהוכיח ממצות כתיבת ספר תורה לדעת הרא״ש, יש לדחות בפשיטות, דשאני התם דס״ל להרא״ש שכל זה נכלל בכלל מצוות כתיבת ס״ת, שאין המצוה בדוקא על תורה שבכתב אלא הוא הדין תורה שבעל פה, כאשר ניתנה ליכתב. ולא שחידשנו מצוה חדשה מחמת דדרשינן טעמא דקרא, אלא כל זה בכלל המצוה הוא.

וגם מה שהוכיח מגר שנתגייר, שיוצא י״ח פו״ר במה שהיו לו בנים בגיותו, יש לדחות דאפשר שהטעם משום שמצות פו״ר אינה תלויה במעשה מצוה, אלא במציאות של ישוב העולם על ידו, אין צריך לזה מעשה מצוה, אלא כמו שחובות ממון שהיו לו קודם שנתגייר לא פקעו מחמת דכתינוק שנולד דמי, כך המציאות של יישוב העולם מחמתו, לא פקעה מחמת שנתגייר. ועיין.

ולענין מעשה אם לא שלח מנות, ועבר יום הפורים, והגיע צאת הכוכבים של הגאונים, נכון שישלח מנות שהרי יוצא י״ח לכל הפחות לשיטת רבינו תם ודעימיה. ובפרט אם מביא את המשלוח מנות באמצע הסעודה שהתחילו בה בפורים גופא. ודו״ק. ועכ״פ חובה ליכא. דאחר שהמנהג כשיטת הגאונים, ולשיטתם כבר יצא יום הפורים, ליכא למצוה.

במקום שיש אונס שאי אפשר לקרוא את המגילה בצבור אלא מבעוד יום, אחר פלג המנחה

ב) הנה יש כאן ב׳ צירופים. א. מה שכתב הראב״ד בהשגותיו על בעל המאור (מגילה ה. דף ג.) ובספר תמים דעים (סימן רמג), על מאי דתניא שהמפרש בים והיוצא לדרך קורין בי״ג: ועל זה נהגו בנרבונא לקרותה מבע״י של י״ג לאנוסים ולבחורים שלא להתענות משחשכה יותר מדאי. עכ״ל. והובא ג״כ לדינא בארחות חיים (הל׳ מגילה אות כג) בזה״ל: כתב הראב״ד ז״ל, ונהגו לקרותה מבע״י ליל י״ד כדי להקל על האנוסים ועל המעוברות והבחורות, שלא להתענות יותר מדאי. ע״כ. וכ״ה בכל בו (סימן מה). גם המאירי (מגילה ב:) כתב על דין המפרש, ומכאן סמכו גדולי המפרשים (הראב״ד), לחולות ויולדות שא״צ להעריב כל כך, אלא רשאין למהר קריאתן מבע״י, אע״פ שהוא עדיין בתחום י״ג. עכ״ל. ומרן הב״י (ר״ס תרפז) הביא דברי הא״ח להלכה, שנהגו לקרותה מבע״י ליל י״ד כדי להקל על האנושים והמעוברות שלא להתענות יותר מדאי. [ובדרכי משה שם הוסיף, שכ״ה בכל בו. והביא מ״ש תה״ד (סימן קט)]. וכיון שמגילה נקראת אף בי״ג, אנוסים כבני כפרים חשיבי, וי״א אף לענין לקרוא בברכה. גם הרד״א כתב, דהא דלא נהגו לקרות המגילה ב׳ ימים מספק, משום דממה נפשך יוצא י״ח, שאם היום י״ד יצא, ואם הוא י״ג הכי נמי דיצא, כיון שכבר קרא. והובא בערך השלחן (סי׳

תרפח סק״א). וע״ש. אלא דאנן קיימא לן לדינא (בטוש״ע ס״ס תרפח) שהמפרש בים ויוצא בשיירא קוראים בי״ג בלא ברכה. (בעל העיטור).

ב. ועוד יש לצרף בזה מה שכתב בשו״ת

תרומת הדשן (שם), דמי שהוא אנוס קצת, יכול לשמוע את קריאת המגילה מבעו״י, לאחר תפלת ערבית מפלג המנחה ואילך, דהיינו שעה ורביע קודם הלילה, שפסק ר״ת (ריש ברכות) שמזמן ההוא ואילך חשוב לילה לענין ק״ש, וכ״ש לענין קריאת המגילה דאמרינן הכי. ע״ש. והובא להלכה בבית יוסף (ס״ס תרצב). וכן פסק מרן בש״ע שם. ובלקט יושר (ח״א עמוד קנח) כתב, ואם היתה יולדת או חולה שאינה יכולה לבא לב״ה בי״ג באדר, או איש שקצת אנוס וקשה לו להמתין ולישב בתענית, מותר להם לקרות מגילה קודם הלילה אחר י׳ שעות וג׳ רבעיות, דהיינו מפלג המנחה ולמעלה. [דהיינו מעט קודם שהיכה ה׳ בניאושטט בשנת העיבור, ואפילו ביחיד, אבל צריך להחזיר אחר י׳], וצריך להתפלל ערבית קודם מקרא מגילה. ע״כ.

וע״ע בש״ע (א״ח סי׳ תערב) שהטרוד יכול להדליק נר חנוכה מבעו״י מפלג המנחה ואילך. ומקורו בארחות חיים (חנוכה אות טו) דמי שהדליק מבע״י מפני שהוא טרוד, יצא, והוא שיהיה בפלג מנחה האחרון, דלא חמיר מהבדלה דאמרינן בה (ברכות כז:) רב צלי של מוצאי שבת בשבת, מיהו צריך ליתן בה שמן יותר משיעור הדלקה כדי שתדליק עד דכליא רגלא דתרמודאי. עכ״ל. וע׳ בברכ״י שם, ובשו״ת זבחי צדק (ח״ב סי׳ ל). וראה בחזו״ע חנוכה (עמ׳ סז) שהוכיח שכן דעת מרן שאפשר להקל בשעה״ד בזה. וטעם זה יועיל אף לענין ברכה.

גם בהגהות מנהגים (טירנא. פורים) הביא בשם הג״א (פ״א דמגילה סי׳ ו), דמי שהוא אנוס קצת שאינו יכול לילך לב״ה לשמוע מקרא מגילה, ואינו יכול להמתין עד שיגמרו הקהל, מתחיל וקורא מפלג המנחה ולמעלה. מהר״ש (סי׳ קפא). ע״כ. וע׳ בביאור הלכה (תרצב ד״ה מפלג) שכמה אח׳ הליצו בעד המנהג הזה (עיין בבגדי ישע, ובמאמר מרדכי, ובמור וקציעה), ודעתם דאף שהמחמיר תע״ב, מ״מ לענין חולה ומצטער שמיקל לקרות מבע״י קצת, יש לו ע״מ לסמוך. ואפשר במקום שהדחק גדול אף בצבור יש להקל לקרות אף שעדיין אינו לילה גמור.

וראה באורך בזה בשו״ת יביע אומר ח״א (או״ח סימן מג) שדן במעשה שהיה בשנת תש״ז בתקופת העוצר שהטילה ממשלת המנדט בארץ ישראל, האם אפשר לקרוא את המגילה בציבור, מבעוד יום אחר פלג המנחה, או אין לקראה אלא בלילה אף על פי שהוא ביחידות. והעלה לגבי דין קריאת המגילה מבעוד יום, שיש להקל במקום צורך לקראה בברכות.

ומ״ש בספר המועדים בהלכה (עמוד קצט) בשם חכ״א שהלכה זו שכתבו הפוס׳ להתיר לקרותה מבעו״י, אינה אלא בפרזים ולא במוקפים, שהרי אמרו (מגילה ב:) בזמניהם זמנו של זה לא זמנו של זה, ומבע״י הרי הוא עדיין זמנם של פרזים. עכ״ל. אינו נכון להלכה, שנראה ברור שאין המיעוט דבזמניהם בא להחמיר יותר מקודם זמניהם, ומכיון שיכולים הפרזים לקרוא מבעו״י, אף שעדיין לא הגיע הזמן, דחשבינן ליה כהגיע זמנם, כ״ש המוקפים שרשאים לקרוא מבעו״י מה״ט גופא, ונוסף ע״ז דבן ט״ו שקרא בי״ד יצא, כדאיתא בירושלמי.

גם הגרצ״פ בספר מקראי קודש (פורים סימן טו) כתב להשיב באורך ע״ד הגר״י קלמס זצ״ל, שאמר הסברא הנ״ל, והשיג על דבריו, דסו״ס חשבינן ליה כלילה של ט״ו, ועוד שקריאת היום וקריאת הלילה הם ב׳ מצוות נפרדות, ולא שייך כאן הקפידא של זמנו של זה לא כזמנו של זה, שאין שניהם יוצאים י״ח באותה מצוה, אלא זה יוצא ידי קריאת מגילה של יום, וזה יוצא ידי קריאת מגילה של לילה. ואפילו לגבי ק״ש דאו׳ מצינו שאנוס קורא אחר עלות השחר, קודם הנץ החמה, אף שהוא זמנו של ק״ש שחרית. והכא נמי חשיב כדיעבד. עכת״ד. והן אמת כי הפר״ח (ר״ס תרפח), כתב, דהש״ס דידן פליג על הירוש׳ בזה, וס״ל דמוקפין אינם יוצאים בי״ד. והביא מ״ש

בגמ׳ (ב:) ואימא פרזים בי״ד, מוקפין אי בעו בי״ד אי בעו בט״ו, אמר קרא בזמניהם זמנו של זה לא כזמנו של זה. ומשמע דלעיכובא הויא. והכי נקטינן. ע״כ. מ״מ כתב ביבי״א, שבמחכ״ת אין דבריו מוכרחים, דשפיר איכא למימר דהש״ס דידן דינא קא משתעי, היכי עבדי לכתחלה, אבל בדיעבד הכל יוצאים בי״ד, כמ״ש הירוש׳. וכל מקום שאין הדבר מפורש בבבלי דפליג ע״ד הירוש׳, לא משווינן פלוגתא, וילמד סתום מן המפורש. וכמ״ש הרב יד מלאכי (כללי שני התלמודים אות ד). ע״ש. [אלא דבמאירי (מגילה ב:) כתב, דמ״ש בירושלמי הכל יוצאין בי״ד לא נאמר אלא על הספיקות. ולדבריו אין לצרף את סברת הירושלמי לנ״ד. וכבר הזכיר מד׳ המאירי ביביע אומר הנ״ל אות טז].

ויש להוסיף עוד, שכן מבואר בלקט יושר הנ״ל, וכן כתב בשו״ת בשמים ראש (סימן רלט), דלהקדים מפלג המנחה ואילך למקרא מגילה אין איסור, דבכל דבר של אמירה אנו עושים מפלג המנחה ואילך לילה, כמו קידוש היום, ואפילו הבדלה במוצאי שבת. ועוד, שאפילו הקדימו קודם זה, אפשר שאין בו מיחוש, די״ג זמן קהלה לכל היא, ואף על גב דאסמכינן אקרא דולילה ולא דומיה לי, אין בזה שום מיחוש, עכ״ד.

ועוד יש להוסיף, שכ״כ בשו״ת בנימין זאב (סימן קכו) בתו״ד, עי״ל דעבדינן כר״ת מההיא דריש ברכות בתפילת הערב, דכתב ר״ת דמפלג המנחה ולמעלה חשיב לילה ויוצאין חובת ק״ש ותפילת ערבית, וכ״כ המרדכי ובהגמ״י כתב בשם ראבי״ה דדברי ר״ת עיקר הם. ובכה״ג גם כן שרי לשמוע קריאת המגלה מפלג המנחה ולמעלה, דהיינו שעה אחת ורביע קודם הלילה כר״ת, דמזמן ההוא חשיב לילה לענין ק״ש וה״ה לקריאת מגילה. ע״כ.

אם קריאת מגילה בלילה מדברי קבלה או מדרבנן בלבד

ואף שהפר״ח (ס״ס תרצב) כתב שדברי התה״ד דחויים מצד שרוב הפוס׳ חולקים על ר״ת, והפסק האמתי הוא שזמן ק״ש הוא משעת צאה״כ, וכ״ש במגילה דמפקינן לה מקרא דכתיב ולילה ולא דומיה לי, וקי״ל (מגילה כ:) דעד צאת הכוכבים לאו לילה הוא, ולכן הדבר ברור כשמש שאין לסמוך על הוראה זו, וכל שקרא קודם צאה״כ לא עשה ולא כלום ובירך ברכות לבטלה. ע״כ. וכ״פ המהרח״א בסוף ס׳ חנן אלהים (בתקנות סי׳ כב). ע״ש. מ״מ יש לחלק בין ק״ש למקרא מגילה, על פי מ״ש כמה אח׳, שקריאת המגילה בלילה לאו מ״ע דדברי קבלה היא, ורק קריאת היום היא מדברי קבלה, דהכתיב והימים האלה נזכרים ונעשים, ימים ולא לילות, ומה שאמרו שחייב לקרות בלילה, היינו מצוה מדרבנן, ולא נרמזה במגילת אסתר. ע״ש. וא״כ קרא דמייתינן ולילה ולא דומיה לי אינו אלא אסמכתא בעלמא, ומש״ה לא קפדינן שיהיה לילה ממש. והא לא דמיא אלא לת׳ ערבית דקי״ל (ברכות כז.) שאפשר להקדימה מפלג המנחה. ול״ד לק״ש דלא קי״ל כר״ת בהא, דהתם הוי מ״ע דאורייתא.

והנה דעת הרוקח והרשב״א והריטב״א דחיוב קריאת הלילה נמי הוי מדברי קבלה, ולעומת זאת דעת האהל מועד דהוי מנהג שהנהיגו רבותינו, ואינו מד״ק. וכן דעת הנוב״י והטו״א שחיוב קריאת לילה מדרבנן דוקא. ובאמת שכן נראה במס׳ סופרים (פכ״א ה״ח) כדברי האהל מועד. ולכאו׳ לד׳ הפוס׳ דס״ל דחיוב קריאת הלילה הויא מד״ק, וכמ״ש ולילה ולא דומיא לי, י״ל דאיכא קפידא שאין לקרותה מבע״י, דבעינן לילה בדוקא. אבל להפו׳ דס״ל שאין זה אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, י״ל דלא קפדינן בהכי. ולענין הלכה, הקורא מבע״י לא יצא הדבר מידי ספק, והרבה ראשונים פסקו כן לכתחלה. וכ״כ בס׳ האשכול. וכ״נ מדברי האהל מועד והאחרונים שכ׳ שעיקר קריאת הלילה מדרבנן. וביחוד שכן הוא ג״כ דעת מרן ז״ל, ולכן בודאי שהקורא מבעו״י בדיעבד מיהא יצא. ונראה שאף הפרזים יכולים

להקל בשעה"ד כיו"ב לקרוא מבע"י, ע"פ ס"ס.

ובאמת שאין ראוי להחמיר בכיו"ב, ולומר שלא יקראוה מבעו"י, ויקראוה בלילה כל אחד בביתו, שא"כ מה יעשו עמי הארץ, שאי אפשר שלא יטעו בתיבה אחת טעות הפוסלת, כגון יושב ישב נופל נפל, וכמ"ש בב"י (סי' תרצ) בשם הא"ח. וכ"ה בש"ע (שם סי"ד). גם מה יעשו אותן שאין להם מגילה כשרה, ובפרט האידנא דרבתה עניות דתורה. וכ"ש שלכתחלה אף בזמנה צריך לחזר אחר עשרה, וכמו שפסק בש"ע (ס"ס תרצ). אלא דהריטב"א (ד) מצדד דבלילה א"צ עשרה ואפי' שלא בזמנה. וע"ש. ואם נאמר שיקראוה מבע"י בלא ברכה, גם מזה תצא תקלה, כי בראות כן ההמון, יחשבו שאינם יוצאים י"ח, וישעו בדברי הבאי, ולא יטו אוזן קשבת, מלבד שיגרום בזה גם עגמת נפש לקהל הרחב, ביום שמחה זה. ולכן יש להורות שיקראוה מבעו"י בברכה.

אם אפשר להקל גם לפי זמן פלג המנחה שלנו אע"פ שלר"ת וכל סיעתו עדיין יום גמור הוא

איברא שיש להעיר בנידון זה, שהרי לשי' ר"ת וכל קדושים דעימיה, זמן פלג המנחה שלנו יום גמור הוא, ואפשר שסברת תה"ד שאפשר לקוראה מפלג המנחה, אינה שייכת אלא לשי' ר"ת שזמן פלג המנחה מתחיל ג' דקות קודם שקיעת גוף השמש, שאז אפשר לחשבו לילה, אבל פלג המנחה לשיטת הגאונים כפי המנהג שלנו, אפשר שמודה ר"ת שא"א לחשבו כלילה. וראה בילקוט יוסף חנוכה מהדו' תשע"ג (עמוד רטו) מה שכתבנו בזה. וע"ע בחי' הרשב"א (ברכות נא:) בתי' הב' שכתב, דכי מטי שקיעה ראשונה של חמה חשיב כיום הבא, וכבר קדש היום וכבר חל חיוב הבדלה במוצ"ש. וע"ע בתשו' הרשב"א (ח"א סי' רלה). ובשם רש"י שם. ובשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' קכג). ע"ש. וצ"ל דבכל ענין אזלי' לגופיה, ומאחר והמנהג שלנו כד' הגאונים דפלג המנחה הוא שעה ורביע קודם צאת הכוכבים דידן, חזי לצרף שיטת ר"ת לענין שיכולים לקרוא קריאת שמע מפלג המנחה, אף שלשיטתו אכתי לא הגיע זמן פלג המנחה, דבכל מחלוקת נקטינן לגופא. ודו"ק. ואף שהק' על ר"ת דאיך התיר לקרוא ק"ש של ערב מפלג המנחה, הא אכתי לא הגיע הלילה, ותירצו, שהוא מפלג המנחה לפי זמן ר"ת שכבר היתה השקיעה הראשונה. ולפ"ז בפלג המנחה לשיטת הגאונים אין שום סברא שיצא ידי חובת ק"ש בזמן שהוא יום גמור. אך י"ל דכיון שאחר שקיעה ראשונה לשיטת ר"ת יום גמור הוא, ואפ"ה כתב שהוא זמן שכיבה ויוצא ידי חובת קריאת שמע של ערב, הוא הדין בפלג המנחה למנהג שנהגו כהגאונים, אף שהוא קודם השקיעה הראשונה, סוף סוף מצינו בדעת ר"ת בזמן שהוא יום גמור, אלא שהוא סמוך לערב, דחשיב כזמן ק"ש ערב, וה"ה בפלג המנחה של הגאונים. ודו"ק היטב. וצריך עוד לעיין בכ"ז.

ושוב הראוני שבאמת יש מי שכתב להעיר ככל הנ"ל, דמ"ש הש"ע להתיר בשעה"ד להדליק מפלג המנחה, הוא רק לשיטתו דס"ל כר"ת, אבל לדידן דפלג המנחה הוא כשאור היום בתקפו, מעולם לא התיר הש"ע. וכן מה שהתיר המג"א בע"ש להדליק מפלג המנחה, הוא ג"כ לשיטתו דס"ל כר"ת, אבל לדידן אין להדליק רק סמוך דהיינו תוך חצי שעה לשקיעה, ומקבל שבת מיד. (מוע"ז ח"ב סי' קנב). אולם יש להשיב ע"ז, וכנ"ל. ומ"ש עוד במק"א, שיש לתמוה על המשנ"ב (סי' תרע"ט סק"ב) שפסק שבערב"ש אפשר להדליק אחר פלג המנחה, ותמוה שהרי לשי' ר"ת זמן פלה"מ הוא ג' מינוט קודם השקיעה, ובזמן המשנ"ב נהגו ברוב המקומות באירופה לעיקר הדין כשי' ר"ת, ופלג המנחה הוא ג' מינוט קודם השקיעה, וא"כ היאך התיר המ"ב רק לאחר פלה"מ, והרי ברוב המקומות יסתכנו בחילול שבת לשי' הגאונים. (תשוה"נ ח"ה סימן רכג). ואכמ"ל בזה.

גם ראיתי בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סימן קמב) שאחר שהביא ד' הרשב"א הנז', העיר, דהנה דעת הרשב"א בחי' לברכות שם ברורה, דמפלג המנחה ואילך יש להתחשב עם החיובים של

יום הבא. אך הרשב"א אזיל בשיטת ר"ת דאיכא ב' שקיעות, ומשעת שקיעה ראשונה דשקעה חמה נהי דעדיין יש ד' מילין עד סוף שקיעה שניה וצאה"כ, ויום גמור עדיין לענין מלאכת שבת, מ"מ כיון ששקעה חמה חשיב כבר כיום הבא לענין כמה דברים וחל חיוב של ממש של הבדלה של מוצ"ש. ודעת הרשב"א דהא דמבדיל דברכות היינו אחרי שקיעה ראשונה, ולא אחרי פלג המנחה, ותפלת ערבית שייכת מיד אחרי פלג המנחה, והנפ"מ ביניהם רק חומש של רביעית שעה (ג' מינוט), והיינו דמתפלל מפלג המנחה וזמן מיעוט אח"כ מיד אחרי התפלה בא זמן השקיעה ששייך כבר מן הדין ליום מחר. וכיו"ב כתב הרמב"ן בתורת האדם, שאין בין פלג המנחה להשקיעה אלא קרוב לד' מאות אמה, דהיינו פחות מחומש מיל, וסיים הרמב"ן, ואע"פ שפלג המנחה מוסף על ד' מילין (שבין שקיעה ראשנה לסוף שקיעה שני'), הנה זה שיעור שאמרנו אין ביניהם אלא זמן מועט, וכשמתפלל בו שבת קודם גמר תפילה מתחיל השמש לשקוע והגיע זמן תוספת. עכ"ל, והובא ג"כ במנחת כהן (מאמר שני פרק שישי'). דהיינו שקיעה ראשונה. וכיו"ב לענין הבדלה כרשב"א הנ"ל. וע"כ נראה, דגם לרשב"א דס"ל דחל חיוב יום הבא, אין ללמוד משם לנ"ח ומגילה, אלא קצת מאוחר מתחלת פלג המנחה, דהיינו רק משקיעה ראשונה ואילך לר"ת, והתה"ד (סי' קא) שכתב מפלג המנחה, סמך דבריו על שי' ר"ת בריש ברכות, שמחשיב זמן של אחרי פלג מנחה מיד כלילה לענין שכיבה דק"ש, וה"ה למגילה וכיו"ב, ועיין. עכ"ד.

אך מ"מ סברת הראב"ד ועוד ראשונים אפשר דשייכת בכל גווני, אי נימא דטעמם הוא משום שיום י"ג גם כן ראוי לקריאת המגילה [ע"פ הירושלמי הנ"ל] במקום שיש צורך.

ובארחות חיים (חנוכה אות טו) הנ"ל כתב לגבי נ"ח שהטרוד שהדליק מבעו"י יצא, והוא שיהיה בפלג המנחה האחרון, דלא חמיר מהבדלה (ברכות כז:) וכו'. ומ"מ סברא זו אינה משום שנחשב כלילה ממש, אלא שדי שיהיה סמוך ללילה, ולפי זה ה"ה גם בפלג המנחה של הגאונים.

ובשו"ת בשמים ראש הנז', כתב סברא זו, והוסיף, דבכל דבר של אמירה אנו עושים מפלג המנחה ואילך לילה, כמו קידוש היום והבדלה. ולענין הברכות יש סברא שהברכות נגררות אחר המצוה, ובצירוף שהמנהג פשוט כדעת הגאונים, ובשל דרבנן אפשר להקל.

ובשו"ת שיח יצחק (סימן שסב) כתב, שהקילו בקריאת הלילה לפי שאינה עיקר המצוה. והביא שם מספר חמדת אריה (פ"ב) שכתב שקריאת הלילה היתה רק הכנה שיבינה ביותר ביום בקריאתה, וזהו מ"ש ולחזור ולשנות"ה ביום. וע"ש שהביא מספר חסדי דוד שחיזק דברי הראב"ד ממ"ש (ברכות ל.) לגבי תפלה שהתירו להקדים בשעה"ד, וג"ז אינו מוכרח. ועוד כתב מטעם דבפורים כתיב "יום טוב", והקוראה מבעוד יום מוסיף מחול על הקודש, וביו"ט מצוה להוסיף. וגם זה אינו מוכרח, דמה שייך כאן דין תוספת. וברור דאינו כדין יו"ט.

אם סמכינן על סברא שקיום מצוה דרבנן שהוכשר מספק נחשב כודאי

ולענין הברכות יש לצרף סברא נוספת, שכל שקיום המצוה דרבנן כשר מספק, יתכן דחשיב כקיום מצוה ודאי. ראה בשו"ת יחוה דעת ח"ו (סימן לא) לגבי מי ששכח לערב עירובי תבשילין בעי"ט, ונזכר לאחר שקיעת החמה, אם יוכל עדיין לעשות עירוב תבשילין בברכה. שלכאו' סב"ל, אך שמא מכיון שעכ"פ התירו חכמים לעשות עירוב תבשילין בביה"ש, ורשאי לסמוך ע"ז לבשל מיום טוב לשבת, צריך לברך עליו. וראיה לזה מהתוספות (מנחות סו) שבספק חשכה יכולים לברך ולספור ספירת העומר, משום ספיקא דרבנן לקולא. וכ"פ הרא"ש פרק ערבי פסחים (סוף סימן מ). ובעל העיטור, ועוד, וכ"פ מרן (א"ח סימן תפט ס"ב).

ובשו"ת נודע בשערים (ח"ב חאו"ח סוף סימן ו') צידד

בזה ודעתו נוטה שיברך. אלא שבשו״ת חכם צבי (סימן קל) מבואר שבכה״ג אינו מברך, ולכן הורה שלא לברך. אולם ביחו״ד כתב שגם אם איתא לדברי החכ״צ, יש חילוק בין ספק במח׳ הפוסקים, שלדעת האומרים לא יצא הוי ברכה לבטלה, לכן עדיף שלא לברך, אבל בביה״ש שהוא ספק בהלכה אם נידון כיום או הלילה וקבעו חכמים כלל בזה שספק דרבנן לקולא, ברוכי נמי מברכינן. ובמג״א (סי׳ קנט סק״טו) צידד שגם במח׳ י״ל שכיון שרשאי לסמוך בשעה״ד על המתירים, יכול לברך ג״כ. ע״ש. [ויש מקום לחלק בין עירוב בבין השמשות לשאר דינים. וע״ע במשנ״ב (סי׳ רסא ס״ק יא) שכתב שמותר לערב עירובי חצרות בביה״ש, ויכול לברך ג״כ. שאין זה כשאר דברים דקיי״ל סב״ל, שכאן שהקילו להניחם בבין השמשות, עשו הדבר כאילו הוא עדיין יום ודאי שצריך לברך].

וע״ע בשו״ת הלכות קטנות (ח״ב סי׳ קכט) שמים שיש ספק אם נעשו בהם מלאכה, כיון שהכשירום חכמים מספק, יש לברך עליהם. וכן משמע בפמ״ג (סי׳ קס משז״ סק״ט) ע״ש שכיון שהנטילה כשרה אין בזה איסור לא תשא. אך הגאון רבי שמואל גרמיזאן בשו״ת משפטי צדק (סימן ז) כתב שלא יברך, דסב״ל. וכ״כ בשו״ת חלקת יואב (מהדו״ת סוף סימן א) שבכל ספק דרבנן הקילו חכמים מדין ודאי, ולכן מים שיש ספק אם נעשה בהם מלאכה, מותר לו לברך על הנטילה, כיון שהמים כשרים מטעם ס׳ דרבנן. ואח״כ העיר מד׳ החכ״צ, וכתב שיש לחלק בין ספקא דדינא לספק במעשה, שבספק במעשה חזר הדבר להיות כודאי להקל, וצריך לברך, וכמו שאמרו (ר״ה ל) אמר להם נתקע ואחר כך נדון, ובודאי שהיו מברכים גם כן. ע״ש. ולדבריו יש לדון בספק של בין השמשות. וצ״ע. גם בביאור הלכה (סי׳ קס סעיף יא) פסק שיש לברך על זה. ובשו״ת דברי מלכיאל (ח״א סי׳ א) כתב להוכיח שבכל תקנות חז״ל שהותרו מצד ספק יש לברך. ותמה ע״ד החכ״צ. וע״ע בשו״ת אבני נזר (חיו״ד סי׳ שסח אות ד).

ובשו״ת ארץ צבי פרומר (סי׳ נד) האריך בזה ג״כ, והביא ראיה עוד ממ״ש (ברכות כז) לגבי תפלת ערבית מפלג המנחה דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד. וכתבו הפוס׳ דהיינו משום דתפלה דרבנן, וספק דרבנן לקולא. וקשה שהרי אם יתפלל מנחה שלא בזמנה הוו כל ברכותיו לבטלה. א״ו שמצד ספיקא דרבנן לקולא חשיב כמקיים מצות תפלה בודאי, וליכא בהכי משום איסור לא תשא וכו׳. ע״ש. ויל״ד לפמ״ש הרמב״ם (הל׳ תפלה פ״ג ה״ז), שיכול להתפלל ערבית קודם שקיעה, לפי שתפלת ערבית רשות אין מדקדקים בזמנה. אולם יש להביא ראיה ממה שכתב הנשיא רבי יהודה אלברצלוני, הובא בשו״ת ראב״י אב״ד (סימן לו), והראב״ד, הובא בשבולי הלקט (סימן מח), שרשאים להתפלל מנחה גם בבין השמשות, עד צאת הכוכבים. וכן דעת רבינו האי גאון בתשובות הגאונים (ליק, סימן נא), והראב״ן הירחי בספר המנהיג (בדיני תפלת מנחה סוף אות פא), ובספר ארחות חיים (דף צג ע״ב). ובהגהות מיימוני (פרק ג׳ מהלכות תפלה אות ח׳), ועוד. ובודאי שזהו משום דספק דרבנן לקולא, ולא חששו לספק ברכות להקל.

בן ט״ו ששמע קריאת מגילה מבן י״ד שקורא קריאה של יום אחר פלג המנחה

ויל״ע אם בן ט״ו ששמע קריאת מגילה מבן י״ד שקורא ביום י״ד אחר פלג המנחה, אם יצא בזה לעצמו ידי קריאת מגילה של לילה. וראה בשו״ת מנחת יצחק (חלק ט סימן סז. ובחלק י סימן לג), מ״ש בזה. ושם העיר דהוי תרתי דסתרי, כיון דהא דבן י״ד הוי קורא עתה, משום דס״ל דנחשב עוד יום י״ד, והא דבן כרך יוצא הוי משום דס״ל דנחשב התחלת ט״ו. ואינו מוכרח שהרי יש עוד סברות להתיר לקרוא סמוך ללילה וכמש״כ לעיל. ובמקראי קודש (סימן טו הערה 4) כתב, דהשאלה אם בן עיר יכול להוציא בן כרך בקריאת המגילה בפלג המנחה, תלויה בשאלה אם קריאת המגילה של הלילה נחשבת כתחילת הקריאה של היום, או הם שני חיובים שונים, והביא ראיה שהם שני חיובים נפרדים, שהרי אם אחד נמצא בתחילת זמן החיוב

ג. כאשר חל פורים ביום ראשון, ויש רופא הצריך לעשות ניתוח מיד במוצאי שבת, הנכון הוא שלא יקרא את המגילה מפלג המנחה של יום השבת. אלא ימתין לקוראה בבין השמשות, ואז יכול לקוראה בברכה. ג)

במקום שחייב במגילה, נתחייב שם במגילה, ואנו הולכים אחר הזמן שנמצא בתחילת היום, שאם נמצא שם נתחייב שם בקריאת המגילה, אבל אם נמצא שם בלילה אינו מתחייב כלל, ואם נאמר שקריאת הלילה היא תחילת הקריאה של היום, אם כן אף אם היה שם בלילה היה צריך להתחייב בקריאת המגילה, כיון שבתחילת זמן החיוב היה במקום שחייבים במגילה, אלא מוכח שהקריאה של הלילה אינה נחשבת לתחילת הקריאה של היום, אבל לכאורה קשה דאם הם שני חיובים שונים, א"כ אמאי הנמצא בלילה בעיר לא יתחייב בקריאה של הלילה, ותירץ שהלילה טפל ליום. ע"ש.

ולכאורה היכא שהוא אנוס, באופן שיוצא י"ח מקרא מגילה מפלג המנחה של יום י"ד, א"כ מה איכפת לן בזה ששמע מגילה מבן י"ד הקורא מגילה ביום, סוף סוף שומע את כל המגילה מבר חיובא, שהקורא חשיב בר חיובא שהרי קורא לפי זמנו. וכל אחד כדאית ליה. וצ"ע.

רופא הצריך לנתח חולה במוצאי שבת, האם יקרא את המגילה בשבת מפלג המנחה

ג) הנה יש לעיין כאשר חל פורים ביום ראשון, ויש רופא הצריך לעשות ניתוח מיד במוצאי שבת, האם יכול לקרוא את המגילה כבר מפלג המנחה של יום השבת. והנה מפורש בש"ע (סי' תרצב ס"ד) שבדיעבד יכול לשמוע המגילה מפלג המנחה, וכתב המג"א (שם סק"ו) דאפי' בשבת מותר לעשות כן כשיש לו איזה אונס, כמש"כ בסימן רצג, [דאם יש לו אונס יכול להתפלל של מוצאי שבת בשבת מפלג המנחה ואילך], אך יש לדון להחמיר בזה, דהא אין קורין המגילה בשבת. [והיינו גזירה משום שמא יעבירנו ד"א ברה"ר]. עכ"ד המג"א. ושמא לא היתה הגזרה אלא בפורים שחל בשבת, אבל לא באופן מיקרי שקורא בשבת מפלג המנחה.

שוב הראוני שכבר העיר כן בהגהות החת"ס על גליון הש"ע (סימן תרפח סק"ו) על דברי המג"א, דאפשר שלא שייך בזה גזירה שמא יעבירנו, משום שדוקא כאשר כל הציבור כולו עסוק במצוה של קריאת המגילה, שייך הך גזירה, אבל כאשר כל הציבור קורא במוצאי שבת, ורק יחידים בודדים קוראים מבעוד יום בכה"ג לא גזרינן. ומנ"ל דשייך הכא גזירה של רבה כיון דלא טרידא כו"ע, כי אם חולים, ומהאי טעמא לא גזרו על מילה בשבת, כמ"ש הר"ן (ר"ה ח. ד"ה שמא יעבירנו): וא"ת מאי שנא מילה דשריא בשבת ולא גזרינן שמא יעביר תינוק או אזמיל ד' אמות ברה"ר, וי"ל דהני שאני לפי שהכל טרודין בהם ולא מדכר חד אחבריה, משא"כ במילה. ואי משום שעיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה, לא שייך בהקדמת כל שהוא מפלג המנחה ולמעלה. ע"כ.

גם הגאון בעל ברוך טעם כתב בהגהותיו (סימן תרצב סק"ו) על דברי המג"א, דיש לעיין כיון דאין העולם טרודין רק האיש הזה שיש לו האונס, עיין בר"ן מש"כ במילה, אם כן למה נגזור באונס זה, וכתב, דצ"ל כיון שכבר גזרו חז"ל במגילה שלא יקראו בשבת, חלה הגזירה מדין לא פלוג, ע"כ.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ה סימן פג) דן עפ"ד המג"א דאפי' ביחידים גזרו בשבת שמא יעבירנו ד' אמות, על מה שמובא בשם הגאון מבריסק זי"ע להתיר לקטן שנעשה בר מצוה בשבת בפורים המשולש בירושלים, לקרוא המגילה בשבת, כיון דבערב שבת לא היה בר חיובא, ע"ש. [והובא בס' חשוקי חמד מגילה ד:].

ד. כשקוראים את המגילה בליל ט״ו, היכא דאפשר טוב ונכון לחוש להחמיר ולקרוא את המגילה לאחר שהגיע זמן רבינו תם. כדי לצאת ידי חובת מקרא מגילה לכל הדיעות. ומכל מקום אם יש טורח צבור, או כל סיבה אחרת, יכולים לכתחלה לקרוא את המגילה אחר צאת הכוכבים של הגאונים, קודם שהגיע צאת הכוכבים של רבינו תם. וכן בעיירות שקוראים את המגילה במוצאי תענית אסתר, בליל י״ד, אין להכביד על הצבור להמתין לקוראה אחר זמן רבינו תם. ד)

ולענין מעשה צ״ע בזה, שהרי בלא״ה אין זה ברור שיקיים בזה מצוה קריאת המגילה, דאם שייך בזה גזירת חז״ל, אפשר שמעכב גם בדיעבד, ועיין תוס׳ סוכה ג. ודו״ק. ועוד שהרי אינו מוסכם שהקורא מבעו״י יוצא י״ח, ובשעת חיובו שהוא בלילה, הרי אנוס הוא, וכיון שזו מצוה דרבנן אמאי יכניס עצמו בספק איסור במקום שאינו ברור שיקיים המצוה, ולכן יתכן שיש לנקוט בשב וא״ת. וצ״ע.

ואפשר שיש להתיר לו לקרוא את המגילה בבין השמשות של שבת, שהרי דעת הרבה אח׳ דכמו דשרינן שבות בביה״ש של ער״ש במקום מצוה, ה״ה דשרינן בביה״ש של מוצאי שבת. והפמ״ג (סימן תרצב משבצ״ז סק״ב) דאם חל פורים בערב שבת ולא קרא המגילה מבעוד יום, מותר לקרות בערב שבת בין השמשות, דלא גזרו על שבות בין השמשות, משום מצוה דרבנן, וכל שכן מגילה שהוא מדברי קבלה, ואם חל פורים במוצאי שבת, ויש הכרח ואונס גדול לקרוא בין השמשות, עיין במג״א שהניח בצ״ע האם התירו שבות בבין השמשות במוצאי שבת, דיתכן שכבר נקבע האיסור ואסור. אולם המשנ״ב (סימן שמב סק״ב) הביא בשם הבית מאיר להקל אף בבין השמשות של מוצאי שבת. וכן דעת הרבה אח׳.

וכבר מפורשים הדברים ברשב״א (עירובין לב:) שאף בבין השמשות שביציאת השבת לא גזרו על השבות, שאף הוא ספק יום ספק לילה, ובכל בין השמשות בין בכניסתו ובין ביציאתו לא גזרו משום שבות. עכ״ל. וכ״כ בשער המלך (בפרק כד מהלכות שבת הלכה י׳), וכתב שכן יש להוכיח מהתוס׳ עירובין (לד. ד״ה גזירה. וד״ה ואמאי). ע״ש. וכ״כ מרן החיד״א בברכי יוסף (סימן שמב), וכן במחב״ר שם. וכ״ה בתוספות חדשים על המשנה ס״פ במה מדליקין. וכ״כ בהגהות נתיב חיים (סימן שמב). וכן בחידושי חתם סופר (שבת לד.). והאריך בזה בספר לוית חן (סימן קכה). ומשם בארה.

אם ראוי להחמיר להמתין בקריאת המגילה עד זמן צאת הכוכבים לרבינו תם

ד) הנה המהרח״א בס׳ חנן אלהים (בתקנות סי׳ כב) כתב, שצריך לקרוא המגילה אחר שעה וחומש מהשקיעה כדעת ר״ת. ע״ש. אך ביביע אומר ח״א (במילואים לסי׳ מג) ציין, שלא ראיתי נוהגים כן. ומ״מ כתב, דטוב לחוש לזה היכא דאפשר.

אלא שיש להסתפק בבני הכרכים שקורין את המגילה בט״ו, אם צריכים להחמיר להמתין לזמן ר״ת ולקרוא את המגילה רק לאחר שיגיע צאה״כ של זמן ר״ת, כדי שלא יהיה בכלל זמנו של זה אינו כזמנו של זה, ועוד, דלכאורה כשם שאנו מחמירים לכתחלה במוצ״ש ומוצאי יוהכ״פ כזמן ר״ת, כך יש לנו להחמיר גם במקרא מגילה שהיא מדברי קבלה. ואמנם לבני הפרזים שקורין בי״ד, שבדרך כלל כולם שרויים בצום, קשה להטריח את הצבור ולהמתין לזמן ר״ת, אך לבני הכרכים שקורין בט״ו, שמא יש ענין להמתין לזמן ר״ת באופן שלא יאבד את הענין של ברוב עם, ופרסומי ניסא.

וראה להלן בקונטרס אחרון מה שהארכנו בדין

ה. זמן קריאת המגילה של לילה, הוא כל הלילה, עד עמוד השחר. ויש מי שכתב שאין להשאיר את מקרא מגילה לאחר חצות לילה, כדרך שאמרו כן לגבי קריאת שמע של ערב. אולם לדינא אפשר לקרוא את המגילה גם אחר חצות לילה. אלא דלכתחלה בלאו הכי צריך להקדים לקרוא את המגילה קודם חצות, משום זריזין מקדימין למצוות. ה)

זה, והעלנו עיקר לדינא שאין לגרום לטורח צבור להמתין לזמן ר"ת, זולת אם הצבור מסכים, דטוב ונכון לקרוא המגילה אחר שיגיע זמן ר"ת. שמעיקר הדין יש בזה כמה צירופים להקל, ובפרט שקריאת הלילה בפרט איננה אלא מדרבנן.

האם יש חיוב להקדים קריאת המגילה קודם חצות לילה - לא גזרו במגילה שיהיה עד חצות

ה) הנה לשון מרן שם: של לילה, זמנה כל הלילה, ושל יום, זמנה כל היום, מהנץ החמה עד סוף היום. ובמגן אברהם שם (סק"א) הקשה מאי שנא מקריאת שמע שאמרו בה עד חצות דוקא. ותירץ בשם הרא"ם (על הסמ"ג דף כד ע"ד) דהכא לא גזרינן דלמא אתי למפשע, איידי דחביבא להו. וכ"ה במעשה רוקח (הלכות מגילה פ"א ה"ג) דכיון דאתיא משנה לשנה חביבא להו. עוד כתב המג"א, דלפי מש"ל דעיקר מצות קריאת המגילה ביום, לא קשה מידי. ע"כ. וצריך ביאור, דמה בכך שעיקר מצותה ביום הרי גם בלילה חובה גמורה לקרות. וי"ל.

אלא יש ליישב על פי שיטת האחרונים (הו"ד לעיל) שכתבו, שקריאת המגילה בלילה לא היתה בימי התנאים, ואיננה רק תקנה מאוחרת בימי האמוראים, ולפי"ז לא היתה בימי התנאים שיגזרו עליה. [ובערוה"ש (ס"ד) הוסיף ע"ז, דמ"מ פשיטא דזריזין מקדימין למצות, ויקרא בתחלת הלילה].

ובאליה רבה (תרפח סקי"ט) כתב בזה, ולי נראה דבמגילה דרבנן לא החמירו. אך צ"ע דהא בתה"ד (סי' קט) מבואר דמגילה חמיר מק"ש וכמ"ש המג"א (תרצב סק"ז), לכן נ"ל דהכא לא קאמר הש"ע אלא דזמנה כל הלילה, ובאמת סמך על דין דק"ש דלכתחלה עד חצות. וכה"ג איתא במשנה (ספ"ב דמגילה) באכילת פסחים זמנה כל הלילה, ופי' הרב ברטנורא דלכתחילה עד חצות. עכ"ד. וזה חידוש.

וז"ל הר"י גיקטיליא (מח"ס שערי אורה) בספר כללי המצוות שלו (כללי המצות יום), ויש מצות שנוהגות בלילה ולא ביום, כדגרסינן (מגילה כ:) כל הלילה כשר לקצירת העומר ולספירת העומר. ובברכות (ברכות ט.) הלל שבלילי פסחים ואכילת פסחים וק"ש של ערבית מצותן עד שיעלה עמוד השחר. וכן יש מצות כיוצא באלו. כל דבר שמצותו ביום כשר כל היום, דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה, כדאיתא בגמ' (מגילה שם), אבל גזרו חכמים עד חצות הלילה כדי להרחיק את האדם מן העבירה, כדתנן בברכות (ב.), ולא זו בלבד אמרו אלא כל שאמרו חכמים עד חצות מצותן עד שיעלה עמוה"ש, הקטר חלבים ואיברים מצותן עד שיעלה עמוה"ש וכו', א"כ למה אמרו עד חצות, אלא כדי להרחיק את האדם מן העבירה. ע"כ. ופשט לשונו משמע לכאו' שס"ל שגזרו על כל דבר שכשר כל הלילה, שיהא זמנו לכתחילה רק עד חצות. ועיין.

ומ"מ כבר נתבאר שזה חידוש, שלא מצינו שגזרו חכמים בקריאת מגילה עד חצות, ומנ"ל לחדש כן, ולענין דינא נוכל לסמוך על הרא"ם. ואולי יש לתלות ד"ז במח' הראשונים האם עשו חכמים סייג לגבי הקטר חלבים ואיברים, ששיטת רש"י (ברכות ב.) שלא מצינו שאמרו בו עד חצות, וכ"ה בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תמה), וכ"מ בראב"ד (בי'את מקדש פ"א ה"ו). אולם הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ד ה"ב) פסק דהקטר חלבים ואיברים עד חצות. וכתב מרן בכסף משנה שם, דמשנה היא בברכות, ע"כ.

וכן דעת התוס׳ בפסחים (דף קכ: ד״ה אמר), וכתב בספר זרע יצחק (ברכות שם) שכן מפורש בתורת כהנים (עה״פ פסוק לא יניח. ויקרא ז טו), שגם הקטר חלבים עד חצות, וכ״ה ג״כ בתוספתא. ע״ש.

והנה לשיטת רש״י וסיעתו כל שלא מצינו מפורש שעשו חכמים סייג, אין לנו לחדש כן במקום שלא מצינו, וא״כ ה״ה לקריאת מגילה. ובאמת שגם לשי׳ התוס׳ והרמב״ם, אין לחדש כן גבי קריאת מגילה, דדוקא התם דעכ״פ איכא רמז לדבר במשנה ריש ברכות, או בתוספתא או בתו״כ. אבל מנ״ל לחדש כן בקריאת המגילה. [וע״ע להרא״ם בפירושו עה״ת (שמות יב. י) שהביא ממכילתא (שם פסוק ח) שאכילת פסחים ואכילת זבחים והקטר חלבים ואברים מצותן עד שיעלה עמוה״ש, ומפני מה אמרו עד חצות, להרחיק את האדם מן העבירה״].

והנה הטעם דלא גזרו בהקטרת האימורין לשיטת הראשונים הנ״ל, כתבו המאירי, ובתוס׳ אנשי שם, ובתפארת ישראל, ובצל״ח, ובחידושי מהרי״ח [לר׳ יואל חסיד], משום דכהנים זריזין הם, ואין לחוש שיגיעו לידי נותר, משא״כ באכילת קדשים שמסורה גם לנשי כהנים, ולבניהם ועבדיהם ולישראלים, בקרבנות תודה ואיל נזיר [שזמנם יום ולילה], לכן גזרו בהם ולא חילקו באכילת קדשים וגזרו גם בקדשי קדשים, אע״פ שאינן נאכלין אלא לזכרי כהונה, שלא יהא קדשים קלים חמור מקדשי קדשים, או כמו שכתב המאירי, שבאכילה גם הכהנים אינם זריזין כמו בעבודה, לכן גזרו רק על אכילת הקדשים, ולא על הקטרתם, א״כ לכאורה בקריאת המגילה שמסורה לנשים וקטנים וישראלים, לא שייך הטעם דכהנים זריזין, ויש לגזור שלא תהא מצותה אלא עד חצות.

אלא דבזה י״ל דשאני מגילה דאיידי דחביבא, ובאה פעם בשנה, לא חיישינן בה שמא יתעצלו בה ויאחרו אותה עד עלות השחר. ועוד דהוי מצוה דרבנן. ולא מצינו שגזרו במצוה דרבנן כהאי גוונא. וגם מטעם שכתב המג״א דשאני מגילה שעיקר מצותה אינה אלא ביום. ועל מצוות שזמנם כל היום לא גזרו כמ״ש התוס׳ בזבחים נז: דזמן שקיעת החמה ניכר לכל אדם משא״כ עלות השחר.

ובפרט לטעם הא׳ שכתב הצל״ח שטעמם של רש״י והראב״ד והרשב״א הנ״ל שגזרו דוקא בקריאת שמע ובאכילת קדשים, הוא משום שמצות ק״ש היא עיקר קבלת עול מלכות שמים, לכך חמורה היא, דכל רגע שמתבטל מק״ש הרי הוא שרוי ללא קבלת עול מלכות שמים, וכן באכילת קדשים אם יאכל אחר הזמן [אחר עמוד השחר] עובר באיסור כרת, משא״כ בהקטרת האימורים אחר עמוד השחר, שאין בזה איסור כרת, אלא איסור לאו אם יקטירם אחר הזמן, לכן לא גזרו בהם הרחקה, א״כ בקריאת המגילה שלא שייך הטעמים הנ״ל, דאין בביטולה איסור כרת, ואינה עיקר קבלת עול מלכות שמים, ודאי לא גזרו בה הרחקה לומר שזמנה עד חצות.

ולטעם האחר שכתב שם הצל״ח שלא גזרו בהקטר חלבים ואימורים, לפי שעיקר חיבוב מצותן בשעתן הוא ביום [חביבה מצוה בשעתה], ומסתמא מחבבין את המצוות, ומקטירין אותן ביום, דלא שכיח שישארו עד הלילה, והוה מילתא דלא שכיחא ולא גזרו בהו חכמים למיעבד להו סייג. צריך לומר במגילה כנ״ל, דשאני מגילה דאיידי דחביבה וכו׳. וגם לשיטת הרמב״ם והתוס׳ שגם בהקטר חלבים ואיברים גזרו הרחקה, אין ללמוד מכאן שגזרו גם בקריאת המגילה דלילה הרחקה, דשאני קריאת המגילה דאינה אלא מדרבנן, ובדרבנן לא מצינו שגזרו הרחקה, ועוד דאיידי דחביבא ואינה תדירה, אלא פעם בשנה לא חיישינן שיתעצלו בה, או כמ״ש המג״א כנ״ל. תדע, דלא נזכר ברמב״ם ולא בשום פוסק שמצות ברכת המזון דלילה היא עד חצות. ואדרבה הרי הרמב״ם כתב להדיא בהלכות מגילה, דקריאת המגילה של הלילה זמנה כל הלילה. וכן פסק מרן בש״ע (סי׳ תרפז ס״א) דשל לילה זמנה כל הלילה, א״כ על כרחך שאינו תלוי כלל במחלוקת הנ״ל, וכל כרחנו לומר כנ״ל.

ו. קריאת המגילה של היום זמנה כל היום, מהזריחה ועד השקיעה. ובדיעבד אם קראה קודם הזריחה, אחר עמוד השחר, יצא. וכן מי שאנוס ואינו יכול לקרותה אחר הזריחה, רשאי לקוראה אחר שעלה עמוד השחר אפילו לכתחלה. ו)

ועכ"פ לדינא סמכינן על דברי הרא"ם שלא עשו סייג לגבי קריאת מגילה. אלא דמשום זריזין מקדימין למצוות יש להזדרז ולקרוא המגילה בתחלת הלילה, ומצוה הבאה לידך אל תחמיצנה.

ולגבי תפלת ערבית, ג"כ זמנה הוא כל הלילה, ולא עשו סייג אלא לגבי ק"ש. ודלא כמ"ש באול"צ (ח"ב עמ' קמט), שאם אינו מוצא מנין להתפלל ערבית אלא אחר חצות לילה, עדיף יותר שיתפלל ביחיד קודם חצות לילה מאשר תפלה בצבור אחר חצות, כי אחר חצות הוא תפלה בדיעבד. ע"כ. אלא תפלה בצבור אפילו אחר חצות עדיפא מתפלה ביחיד קודם חצות. דקודם חצות הויא כלאחר חצות. דסמיכות גאולה לתפלה אינה מעכבת לענין זה. ויוכל לקרוא ק"ש קודם חצות, ויתפלל אחר חצות בצבור. ודלא כמ"ש המשנה ברורה (סי' קח ס"ק טו) בשם דרך החיים, שלכתחלה זמנה קודם חצות. שכן מבואר ברמב"ם (פ"ג מהל' תפלה ה"ו), ובכס"מ שם. וכ"מ בספר אהל מועד (שער התפלה דרך שני). וכ"כ רש"י (ברכות כו: בד"ה ופדרים). ועי' בפרש"י ברכות ב. שכתב: ובהקטר חלבים דקתני הכא לא אמרו בו חכמים עד חצות כלל, ולא נקט להו הכא אלא להודיע שכל דבר הנוהג בלילה מצותו כל הלילה. ע"ש. וע"ע בספר הבתים (הל' תפלה שער ג עמוד קעח). ובשו"ת יביע אומר ח"י (או"ח סי' יא). ובאורך בילקו"י תפלה כרך א' (עמ' ש').

זמן קריאת המגילה עם הנץ החמה, ואם קרא בעמוד השחר יצא - ומתי הוא זמן נץ החמה

ו) מתני' מגילה (כ.) אין קורין את המגילה, ולא מלין, ולא טובלין, וכו' עד שתנץ החמה. וכולן שעשו משעלה עמוד השחר, כשר. ופירשו רש"י והר"ן שם, לפי שאין הכל בקיאין בעמוד השחר, וזימנין דאתי לאקדומי, לכן צריך לכתחלה להמתין עד הנץ, דיום ברור הוא לכל.

וכבר כתבנו בילקוט יוסף תפלה כרך א' (סימן פט עמוד מח), ובעין יצחק ח"א (עמוד תקי) דזמן נץ החמה הוא בעת שהחמה מתחילה להיראות, כי לשון נץ, היינו, מלשון הנצו הרימנים, שהוא לשון התחלה, ואין להמתין עד שיצא כל גלגל החמה. כי בכך מפסיד את חשיבות המצוה מן המובחר של תפלה וק"ש עם הנץ. ולכן הנכון הוא ללכת אחר הנץ האסטרונומי, כפי שמופיע בלוח של אור החיים, או לוח ביכורי יוסף, ופורת יוסף. המבוסס על הזריחה המוקדמת ביותר הנראית מעל אופק המזרחי האמיתי, מנקודה כלשהי ביישוב, מידי יום ביומו, בסיוע מודל טופוגרפי ממוחשב של ארץ ישראל.

והנה מלבד שכן המנהג פשוט מדורי דורות, וא"צ להאריך בדבר פשוט שנהגו בו כל גדולי הדורות, מ"מ יש לסייע הדברים מדברי התוס' ביומא (לז:) דמכוונין כך שגומרין אותה בתחלת הנץ, כדי שיתפללו בתחלת הנץ. ע"כ. ומדהוצרכו לומר בתחלת הנץ, ולא כתבו עם הנץ, מבואר דתחלת יציאת השמש הוי הנץ. [דאל"כ למה כתבו תיבת תחלת].

וכן דייקו מדברי ספר האשכול (חלק א' סימן ה עמוד י') שכתב, שבהנץ החמה מתחיל עיקר היום, ומצוה להתפלל בצאת החמה, שנאמר ייראוך עם שמש, ושדר רב שר שלום גאון, הנץ חמה כמשמעו, שמבקשת החמה להראות פניה, והאדים העולם, כדכתיב ויוצא פרח ויצא ציץ, ומתרגמינן ואנצת נץ, תחלת הראות פניה. ע"כ. ומבואר דסבירא ליה דנץ החמה הוא תחלת יציאת השמש.

וכן הביאו ראיה מדברי המאירי (ברכות ט:) שכתב: שהותיקין קורין ק"ש קודם הנץ וגומרים

ז. אם לא קרא את המגילה כל היום, ונזכר סמוך לשקיעה, אם ברור לו שיוכל לסיים קריאתה בתוך י״ג דקות וחצי שלאחר השקיעה, יברך על המגילה ויקרא. וכן הדין

אותה עם הנץ, ואז מתפללים. והוא שאמרו במסכת יומא על הילנאי מלכתא שעשתה נברשת של זהב על פתחו של היכל, ואמרו שם בשעה שחמה זורחת ניצוצות יוצאות הימנה ויודעים שהגיע זמן ק״ש, ואף על פי שזה לא היה סימן אלא להנץ, ואנו מצריכין קודם הנץ החמה עד שיהיו גומרים אותה עם הנץ החמה, שמא זהרורי חמה היו מגיעים שם קודם הנצתה מכח זהרורי האדמימות שהיו ניכרין בה. ע״כ. והנה מלשונו שכתב עם הנץ היה מקום לומר דכוונתו עם סיום הופעת כל גלגל החמה על פני הרקיע, אבל מהמשך דבריו גבי הנברשת של הילני המלכה מבואר, דהוא תחלת יציאת השמש, דאל״כ מה מקשה מהנברשת של הילני המלכה, נימא שמיד שהחמה מתחילה לצאת הנברשת נוצצת, ומתחילים לומר קריאת שמע, ועם סיום הק״ש החמה כולה עולה על פני הרקיע, ואז הוי נץ החמה, מדהקשה ממעשה דהילני המלכה משמע להדיא דסבר המאירי דזמן ק״ש הוא קודם שהחמה תתחיל לצאת בכלל, ומסיימים מיד עם תחלת יציאת החמה. ודו״ק.

ועוד הוכיחו מדברי רבינו יונה (ברכות ב.) שכתב, ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה, שלא היו ממתינין [מלקרות ק״ש] עד אחר הנץ, אלא מתחילין אותה קודם הנץ, בענין שהיו גומרין אותה ״בהתחלת הנץ״. ע״כ. ומדכתבו בהתחלת הנץ מבואר דהיינו תחלת יציאת גלגל החמה, ולא בסיום יציאת כל גלגל החמה.

וכן הוא בפרי מגדים (בסי׳ תקפ״ח) דלענין נץ דלא בעינן עד שיעלה כל גוף השמש על הארץ, אלא משעת תחלת הנץ גם כן מותר לכתחלה. ע״ש. והובא בשעה״צ. וכ״כ עוד בביאור הלכה (סי׳ נח ס״א ד״ה כמו שיעור). ע״ש.

ואמנם בשו״ת איש מצליח ח״א (סי׳ טו דף סג והלאה), נקט דזמן הנץ הוא לאחר יציאת כל גוף השמש. ולדעתו כל הדורו שנהגו להתפלל עם תחלת הנץ, כולם טעו והתפללו תפלה של דיעבד בעמוה״ש. והוא דבר תמוה לחשוב כן על כל הקדמונים. וע״ש שדייק כן מדברי כמה ראשונים. אך אין שום הכרח לדבריו. וראה מה שכתבו בנידון זה בשו״ת רב פעלים ח״ב (סי׳ ג׳), ובכף החיים (שם אות י׳). ע״ש.

ובאמת אחר שהמנהג אצלינו מדורי דורות אינו כן, ואחר שכן מוכח מדברי הראשונים הנ״ל, יש לנהוג כפי המנהג, ולא לשנות, ויתחילו תפלת העמידה עם תחלת יציאת גוף השמש, ולא יפסידו מצוה מן המובחר להתפלל עם הנץ בדיוק. וא״א שנעשה את כל חכמי הדורות כטועים ח״ו.

וכל זה לכתחלה, לפי מ״ש הרמב״ם בתשובה (סי׳ רנו) שדיוק הזמן אינו מחוייב, אלא הוא לפי מה שנתקבל על דעת המתפלל שהוא הוא הזמן. ע״כ.

והן אמת דמה שהוכיח בלב אהרן הנ״ל, מדברי הרא״ש, דהיינו תחלת יציאת החמה, אין זה מוכרח, דז״ל הרא״ש בפ״ק דברכות (סי׳ י׳) לק״ש כותיקין, פירוש מצוה מן המובחר להתחיל לקרות שמע כדי שיגמור עם הנץ החמה, כדי לסמוך גאולה לתפלה מיד בהנץ החמה. ע״כ. הנה הרואה יראה שלא פירש מהו שיגמור עם הנץ, ולדבריו של הרב איש מצליח י״ל עם הנץ היינו עם גמר יציאת גלגל החמה שזהו לדעתו הנץ, ואם כן לא מוכח ולא מידי.

גם מדברי הרמ״ע מפאנו (סימן א) אין להוכיח לנ״ד ולא מידי, שכתב, שהם אמרו להקדים גמר קריאתה [של קריאת שמע] בכדי שתהא תחלת התפלה עם הנץ החמה, דהיינו ייראוך עם שמש. ע״ש. ונוכל לפרש עם הנץ דקאמר היינו עם סיום עליית כל גלגל החמה. ואף דליכא ראיה, מ״מ נראה יותר דזמן הנץ הוא מיד כאשר נראית תחלת השמש, ואין צריך שיצא כל גלגל החמה.

כשרוצה להוציא ידי חובה את בני ביתו. וכאשר סיים את קריאת המגילה בתוך זמן בין השמשות, יברך ברכה אחרונה כשיש שם עשרה. ואם נזכר אחר השקיעה, בתוך זמן בין השמשות, שאז לא יספיק לגמור קריאתה עד צאת הכוכבים, יקרא המגילה בלי ברכות. ז)

לא קרא את המגילה ביום ונזכר בבין השמשות - יברך על קריאת המגילה

ז) הנה במשנה ברורה (סי׳ תרפז סק״ה) כתב, דעד סוף היום, היינו שקיעת החמה. [הרוקח]. ואם נמשך עד בין השמשות יקראנה בלי ברכה. וכיו״ב כתב בסימן סז (ס״ק א), שאם הביאו לו שופר או לולב ביום א׳ בין השמשות, לכו״ע נוטל ובלי ברכה, כי בזה הספק הוא אם חייב עתה כלל בהמצוה.

והנה מ״ש בשם הרוקח, דעד סוף היום, היינו שקיעת החמה. יש להעיר דאינו מוכרח כל כך, דהנה ז״ל הרוקח (סימן רלז) כל הלילה כשר לקריאת מגילה עד עמוה״ש, ומה שיש לו לקרוא ביום, כל היום כשר, עד שקיעת החמה. עכ״ל. ובפשוטו אפשר לומר שכוונת הרוקח לצאת הכוכבים, דצאת הכוכבים הוא גמר שקיעת החמה, וכמו שהארכנו בזה בילקוט יוסף חנוכה ר״ס תרע״ב, עש״ב בשם הראשונים. וגם ביביע אומר ח״ז (או״ח סי׳ לד בהערה) הוכיח מכמה ראשונים דלשון שקיעה היינו צאת הכוכבים. וע״ע בטו״א (מגילה ג.). ואם כן י״ל שכן הוא דעת הרוקח. שכן הוא סתימת המשנה והש״ס ושאר כל הראשונים.

וכן יש ללמוד מדברי הפמ״ג (סי תרצב משב״ז סק״ג) שכתב, שאם חל פורים בער״ש יש לקוראה אף בבין השמשות, וראיה ממה שכתב הט״ז (סימן תר סק״ב) שאם קיבל שבת מותר לתקוע, ושם משמע דהיה יום גדול וקיבלו שבת, ויראה דהוא הדין בביה״ש, כיון דבין השמשות לא גזרו על שבות משום מצוה דרבנן, וכ״ש מגילה שהיא דברי קבלה. [ואם כבר קיבל עליו שבת, ראה מ״ש בזה בשו״ת התעוררות תשובה ח״ב סי׳ קעד]. ואף דהפמ״ג גופיה כתב בסימן ת״ר (מש״ז סק״ב) דכיון שביום השני החיוב לתקוע הוא מדרבנן, בביה״ש אין חיוב, דספיקא דרבנן לקולא, אין לתקוע בבין השמשות, וכ״פ המשנ״ב (שם סק״ז) שאם כבר הוא בין השמשות אין לתקוע כלל, דביום השני אין חיובו לתקוע אלא מדרבנן והוי ספיקא דרבנן, אבל ביום א׳ דחיובו מדאו׳ וחייב לתקוע ובלי ברכה, ש״ה שיש חשש איסור בתקיעה, לא כן במגילה שאין חשש איסור בעצם הקריאה אחרי פורים. ומ״מ כל זה בלי צירופי הטעמים שכתבנו, ולכן למעשה יש לקרוא את המגילה ובברכה.

ובחשוקי חמד (מגילה כא:) חקר במי שקרא את המגילה וגמרה בשקיעה, האם יוכל לברך ברכת הרב את ריבנו בביה״ש. וכתב דלכאו׳ זהו תלוי במח׳ הראשונים, אם ברכת הרב את ריבנו היא ברכה אחרונה על המגילה, או שהיא ברכה בפני עצמה, דלדעת הטור דהברכה מישך שייכי למגילה אפשר אולי לברך, כיון שהקריאה היתה בזמן, אך לבעל העיטור דהברכה לא שייכא כל כך למגילה, אלא היא הודאה בפני עצמה, אין לאמרה בין השמשות. ואם קראה בסוף הלילה, מותר לומר את הברכה בתחילת היום אף לדעת העיטור מאחר וגם היום היא פורים, אך אם יאמרנה עכשיו, לא יוכל לאמרה כשיקרא את הקריאה של היום, דאם היא ברכה על היום, נמצא שהיא כבר נאמרה, ואיך יאמרנה פעמיים ביום. ע״כ. אולם להאמור אין בזה כל חשש, ואפילו אם לא גמר את קריאת המגילה אלא עד סמוך לסוף זמן צאה״כ, יכול לברך ברכה אחרונה.

ואחר כתבי כל הנ״ל ראיתי מ״ש בזה מרן האמו״ר בשו״ת יביע אומר ח״י (סי׳ נב), וזה תורף דבריו: הנה מי שהיה עסוק במצות של יום פורים, סעודת פורים, ומשלוח מנות ומתנות לאביונים, וסמוך לשקיעה נזכר שעדיין

לא קרא המגילה לאשתו ולבני ביתו, ומשער בדעתו שלא יוכל לסיים כל קריאת המגילה אלא רק כעשר דקות אחר השקיעה, האם בכל זאת יוכל לברך על מקרא מגילה. ונראה שיש מקום לומר שיכול לברך עליה כל הברכות הראשונות של המגילה, כל שיכול לסיים קריאתה בתוך שיעור י"ג דקות וחצי לאחר השקיעה, מטעם ספק ספיקא, שמא הלכה כרבינו תם וסיעתו שבמשך שלשה מיל ורביע לאחר השקיעה יום גמור הוא, ואם תמצא לומר שהלכה כהגאונים שמיד אחר השקיעה מתחיל זמן בין השמשות, שמא בין השמשות עצמו יום הוא. ואין לומר דהכא הוי ספק ספיקא משם אחד דלא עבדינן. כמ"ש התוס' (כתובות ט.), זה אינו, שכבר כתב הנודע ביהודה קמא (חיו"ד סי' מא אות ד) שכל שספק אחד מתיר יותר מן השני, אע"פ שאינו שייך לענין זה ממש לדינא, מ"מ בסברא כל שהיא שאנו מייפים כח הספק הראשון מן האחרון לא חשיב ספק ספיקא משם אחד, אלא חשיב כספק ספיקא משני שמות. ובזה ניחא דברי הרמ"א בהגה (יו"ד סי' קפז), ודלא כהש"ך (שם ס"ק כב). ע"כ.

גם הגאון רבי יצחק אלחנן בספר נחל יצחק (סימן לח ענף ג) כתב ליישב דברי הרשב"א והריטב"א בקידושין (עג.) דבר תורה שתוקי כשר וכו', והקשו דלמה לי קרא תיפוק ליה דהוי ספק ספיקא, דילמא אינהו אזלי לגבה וכל דפריש מרובא פריש ואת"ל דאזלא איהי לגבייהו אכתי ספק שמא לכשר נבעלה, והוכרחו לתרץ דעיקר קרא אתי להיכא דהוו מחצה על מחצה, וקשה דהא הוי ספק ספיקא משם אחד שמא לכשר נבעלה. וכן הקשה הפני יהושע שם. וכתב הנחל יצחק לתרץ ע"פ מ"ש החוות דעת (בכללי ס"ס בש"ך סק"י) בענין הס"ס באיסור חדש, שמא מתבואה ישנה ושמא נשרשה קודם לעומר, דלכאורה הוי ס"ס משם אחד, ותירץ, משום שהספק הראשון הוא שמא אין כאן בית מיחוש כלל, ואת"ל שהוא ספק שמא אין כאן איסור, נמצא שהספק הראשון נחשב מתיר יותר מן השני, וה"נ בנידון הרשב"א והריטב"א, שמא אזלי אינהו לגבי דידה, והו"ל רוב המברר שאין כאן איסור כלל, ואת"ל שיש מקום להסתפק משום דשמא איהי אזלא לגבייהו, אכתי ספק שמא לכשר נבעלה. ובזה כתב לתרץ ג"כ קושית הש"ך (סי' קפז ס"ק כב) על הרמ"א הנ"ל. ע"ש. וה"נ שמא הלכה כר"ת שיום גמור הוא בלא שום ספק, ואת"ל שמא ביה"ש הוא, מ"מ שמא ביה"ש יום הוא.

וכבר נתבאר בשו"ת יביע אומר ח"ו (חיו"ד סי' כג סוף אות ד) דכל כה"ג לא חשיב ס"ס משם אחד. וכן מבואר בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' רל) דשפיר חשיב ס"ס כה"ג. ע"ש.

ג' ספיקות בבין השמשות, ואין זה חשיב ספק ספיקא משם אחד

ויש להוסיף עוד שלפי מה שמבואר בגמ' (שבת לה:) דבין השמשות דר' יוסי שהוא כהרף עין, הוי בתר דשלים בין השמשות דר' יהודה והדר מתחיל ביה"ש ד"ר יוסי. וא"כ לר' יוסי כל י"ג דקות ומחצה שאחר השקיעה יום גמור הוא. ופסקינן התם הלכה כר' יהודה לענין שבת לחומרא, והלכה כר' יוסי לענין תרומה. ע"ש. וכתב בביאור הלכה (ס"ס תטו) שמעיקר הדין הלכה כר' יוסי. וכדקי"ל בעירובין (מו:) ר' יהודה ור' יוסי הלכה כר' יוסי, כי רבי יוסי נימוקו עמו (גיטין סז.). ולפ"ז הוו ג' ספקות להקל. ובספר חקר הלכה (מערכת ס' אות יח) צידד שבשלשה ספקות משם אחד שפיר חשיב ס"ס, וכן כתב השדי חמד (מע' ס כלל כא), דבתלת ספקי לכ"ע מהני ס"ס משם אחד. ע"ש.

ומכאן תשובה לכל מ"ש בשו"ת תבואות שמש (חיו"ד סי' צב), לפקפק על הספק ספיקא הזה המובא בשו"ת יביע אומר ח"ו (חיו"ד סי' כג), וכתב, שאין לצרף סברת ר"ת לספק ספיקא, משום דהוי ס"ס משום אחד דלא עבדינן, והוסיף ג"כ שם דברים "מוסברים ומושכלים" לדעתו, שאינם ראויים לכבודו, שחשב שלא כתב כן רבינו תם אלא באופק של ערי צרפת, שיש הפרש גדול בין זמן השקיעה לצאת הכוכבים, כשיעור ד' מילין, אבל באופק שלנו גם הוא יודה דלא חשבינן שיעור שלשה מיל

ורביע אחר השקיעה ליום. ויש לתמוה, איך לא ראה דברי ר"ת במקורם, (שהובאו בתוס' פסחים צד.), שכל האמוראים שבגמרא (שבת לה.) אזלי להסביר דברי רבי יהודה, ובעל כרחך שדיברו לפי האקלים של ארץ ישראל, דתנא בא"י קאי. דאטו איכפל תנא לדבר על אופק צרפת? ואף מרן בש"ע שמקום כבודו בארץ ישראל, הביא סברת ר"ת בש"ע. וכן כמה מגאוני בתראי אזלי כשיטת ר"ת, הפרי חדש ומהר"ח אבולעפייא ומהר"ש לניאדו ומהר"י פראג'י, כולם על האקלים של המזרח התיכון מיירי, ולא כדברי התבואות שמש הנ"ל.

מהני לצרף שיטת ר"ת לספק ספיקא ב"בין השמשות". - אבל לא בצאה"כ דהגאונים

ואל יקחך לבך לומר שמכיון שהמנהג בא"י דלא כסברת ר"ת, אלא כהגאונים שמיד אחר השקיעה הוי ביה"ש, לפ"ז אין כאן אלא ספק אחד, דשמא ביה"ש יום הוא, וקי"ל סב"ל, זה אינו, שהרי כתב בשו"ת דבר משה ח"ג (יו"ד סי' ב), שגם במקום שהמנהג לאסור, כל שנצטרף ספק נוסף, הוי שפיר ס"ס להתיר, שאני אומר שגם מרן שפסק באותה הוראה לאסור לא כתב כן אלא באותו דין לבדו, אבל בהצטרף עמו ספק אחר אף הוא יודה להקל. ע"ש.

וכל שכן כאן שאנו עושים ספק דשמא הלכה כרבינו תם, שכמעט רוב הפוסקים שלפנינו סוברים כן, ומהם הרמב"ן, הרא"ה, הר"ן, הראב"ד, הרא"ש, הרז"ה, הריטב"א, המאירי, הסמ"ג, הרוקח, רבינו פרץ, המרדכי, רבינו ירוחם. ומרן הש"ע, שפסקו כר"ת, אף שהמנהג אינו כן, ודאי דחשיב ספק גמור לצרף עמו ספק אחר להקל. וכמ"ש בזבחי צדק ח"ב (עמוד קמז ס"ק קנח) וכ"כ בבית דוד, ובאהל יוסף, ובשמש צדקה, ובזכור לאברהם, ובספר ידי חיים, ובשו"ת משאת משה, ובשו"ת פני יצחק אבולעפייא. ולא מחמת מנהג שנהגו, נתבטלה שיטת רבינו תם ורוב הראשונים ועמהם מרן הש"ע, מן העולם, וסברתם היתה כמאן דליתא. ולאפוקי ממ"ש במבוא לאור לציון ח"ב, שאין לצרף שי' ר"ת לכמה ספיקות.

והדבר ברור שיש לצרף לס"ס את שיטת ר"ת,

וכן את דעת רבי יוסי הנז'. וכיו"ב כתב בטהרת הבית לגבי הפסק טהרה בביה"ש, אם עשתה כן, כשר הדבר בלא שום חשש. ועיין בילקוט יוסף שבת כרך א' חלק שלישי (מהדורת תשע"ב עמוד קסג) שהערנו, דאי מהני לצרף סברת ר"ת לספק ספיקא, א"כ אמאי אין אנו מצרפים סברתו לענין מי ששכח לספור את העומר, ונזכר למחרתו אחר זמן צאה"כ דהגאונים, דלכאורה איכא ספק ספיקא, שמא יום הוא וספירת יום מהני, ושמא לא בעינן תמימות.

וצריך לומר, דאחר שהמנהג פשוט כד' הגאונים,

ומחשיבים זמן צאה"כ דהגאונים ללילה לכל דבר, לא נוכל להורות לספור בלילה ספירה של אתמול, דא"כ יבואו לזלזל בזמן זה גם לענין שבת, ויחשבו שמותר לחלל שבת אחר צאה"כ דהגאונים, או שיקלו בכל מחלוקת הפוסקים אחר צאה"כ דהגאונים, מכח ספק ספיקא, ואין לדבר סוף, וכיון שיש בדבר פירצה בחומת השבת, לכן לא מהני לצרף שיטת ר"ת אחר צאה"כ דהגאונים. ובזה אזלינן לגמרי אחר המנהג. אבל בבין השמשות דהגאונים, איה"נ מהני לצרף שיטת ר"ת, ובפרט דאיכא ג' ספיקות, שמא כר' יוסי הנ"ל. [ובילקו"י הנ"ל כתבנו לחלק בין ג' ספיקות וכו', אך אינו מוכרח, ומה שכתבנו כאן מסתבר יותר].

מנהג בדבר שאינו קבוע אלא אירע כן, ומתי מתחשבים במנהג

ומה שיש טוענים גם על זמן בין השמשות

שיש מנהג לא כן, וא"כ לא נוכל לצרף שיטת ר"ת גם בביה"ש מכח המנהג, הנה זה אינו, דהמנהג בזה הוא מכח ספק, ולא מתורת ודאי. ואין לנו מנהג לגבי הפסק טהרה בבין השמשות, דאינו דבר קבוע להפסיק בטהרה בביה"ש, וממילא אין לנו כח להמציא ולקבוע מנהגים חדשים בהלכה, נגד שורת הדין, ואין להתחשב במנהגים שלא העידו עליהם גדולי הדורות דור אחר דור. וזה מכמה טעמי:

א. שכלל גדול בידינו שכל מנהג שלא הוקבע ע״י חכמים הבקיאים בענין הוראה, אינו מנהג. ורוב המנהגים הללו נהגו העם מאליהם, ואח״כ דנו בהם בספרי האח׳, לא שהורה חכם ונהגו על פיו מחמת הוראתו, ובכה״ג אין כאן תוקף מנהג. וכמו שכתב בשו״ת יבי״א ח״ח (או״ח סי׳ כב אות ח), ושם בח״א (או״ח סי׳ מ אות יד).

ב. שיש כמה וכמה תנאים הנצרכים בכדי שנוכל לקבוע מנהג, וזה אינו קיים ברוב ככל המנהגים. וראה מה שהארכנו בזה בילקוט יוסף חנוכה מהדו׳ תשע״ג (עמוד מח). ובשו״ת דברי יוסף אירגאס (סימן מה) כתב שאפי׳ מנהג לחומרא, שנהגו איסור בדבר המותר, דקאי בבל יחל מדרבנן, אינו אלא בה׳ תנאים ואם יחסר אחד מהם אין בו תורת מנהג כלל, ויכולים לבטלו בלא התרה. הא׳. שקיבל עליו לנהוג כן לעולם. והיינו שבשעה שהתחיל היה דעתו לנהוג כן לעולם, ואז אפילו בפעם אחת שנהג הוי מנהג. הב׳. שהוא יודע שמן הדין מותר ורוצה לנהוג איסור משום סייג. הג׳. שיהיה המנהג מיוסד בשיעורו כראוי, שלא יחמיר יותר מדאי. הד׳. שיהיה בו צד איסור בדבר והוא רוצה להחמיר יותר. ואם אין בו צד איסור לא יבצר מלהיות למנהג טעם הגון מיוסד על פי קבלת רז״ל. הה׳. שלא ימשך מאותו מנהג שום צד קלקול ואיסור, או הפסד מצוה.

ג. דעכ״פ ברוב ככל המנהגים, לא נפקא מכלל ספק אם יש כאן קביעות מנהג, ולכן יש לומר ספק מנהג לקולא. וכמ״ש החיד״א בשיורי ברכה (סימן ריד סק״ב) בשם הרב הגדול מהר״ר שלמה עמאר, שאפילו מנהג חשוב שמסתמא נעשה כהוגן בלי טעות, אם יש שום צד או שום הוכחה לתלות בטעות אנו תולין, לפי שדבר זה הוא קל מאחר ששרשו מדרבנן. [ושם (סק״א) כתב, שאם יש לנו ספק אם הוא מנהג או לאו, יש להקל, דקי״ל (שבת לד. ביצה ג:) ספיקא דרבנן לקולא]. וסיים ע״ז החיד״א, ודברי הרב ז״ל שרירין וקיימין, וזה שנים קודם ראותי דברי הרב ז״ל קיימתיו מסברא, והתרתי איזה מנהגים שנתפשטו והקרוב אלי שנהגו כן בחושבם שהוא אסור. ע״כ. וכ״כ הרב לב שמח (יו״ד סימן ד), שכיון שהמנהג הוא דרבנן, לכך כל ספק שיהיה בו לקולא. ובשו״ת גינת ורדים (חו״מ כלל ה סי׳ ד) כתב, שכבר רמז כן הרא״ש ז״ל בפשיטות, שכל שיש ספק במנהג נעמיד אותו על דין תורה. ע״כ. וכ״כ בשו״ת שתי הלחם (סימן לט) שאם יש שום ספק במנהג אז דין התורה הוא עיקר, עיין ברמב״ם (מכירה פ״ז ה״ו. ובפרקים כו, כז, כח), ובטור (חו״מ סימן רטו וריח ורכ וקכא), ובמ״ש מרנא הכסף משנה בהל׳ שלוחין (פ״א ה״ח) בשם הרי״ף. ומהרשד״ם (חו״מ סימנים לג. סה. קח. וקכה. וקסט וקע). ובדברי ריבות (סי׳ ריד ורה ותר). והאריך בזה השדי חמד (מערכת המ״ם כלל רטז), בשם כמה פוסקים.

לאכול סעודה שלישית בבין השמשות - חצי שעה סמוך לצאה״כ

ובשו״ת אור לציון (שם פרק כא סעיף ח) כתב, לגבי סעודה שלישית, שכל שלא עברו כשלוש עשרה וחצי דקות לאחר השקיעה, אפשר בדיעבד להתחיל סעודה שלישית. אולם כל שמתחיל פחות מחמש דקות קודם השקיעה אין לו לאכול יותר מכביצה. ובמקורות שם כתב, דהנה אסור להתחיל לאכול חצי שעה סמוך לזמן ק״ש של ערבית, כמבואר בש״ע (סי׳ רלה ס״ב). ובאול״צ (ח״א חאו״ח סימן כ) נתבאר שיש לחשב את צאת הכוכבים כעשרים וחמש עד עשרים ושבע דקות לאחר השקיעה, וא״כ כחמש דקות קודם השקיעה הוא חצי שעה קודם זמן קריאת שמע של ערבית, ואין צריך לחוש לענין זה שהוא קודם לכן. ולא סמכינן על שומר אלא במידי דרבנן, ולכן אף שאנו סומכים על שומר לענין תפילת מנחה, מ״מ לענין תפילת ערבית שיש בה ק״ש דאו׳, אין לסמוך על זה, ולכן אין לאכול קודם ק״ש של ערבית אף ע״י שומר. ואם מוכרח לאכול, יקרא ק״ש, ויוכל להעמיד שומר לתפילת ערבית, או שיכין שעון מעורר, ויקבל עליו להפסיק לאכול כשיצלצל השעון, דכיון

שתפילת ערבית אינה אלא מדרבנן, יכול לסמוך על שומר לענין זה. עכ"ד.

אולם האמת שיכול להתחיל לאכול בכל זמן בין השמשות שלנו, שהוא י"ג דקות וחצי אחר השקיעה, דהנה ז"ל הרמב"ם (פכ"ט מהל' שבת ה"ה) משיצא היום אסור לו לאכול ולשתות ולעשות מלאכה או לטעום כלום, עד שיבדיל. ע"כ. ומשמע שדוקא משיצא היום מותר לאכול, אבל בספק חשיכה אכתי מותר לאכול. [וכן הוכיח בערוך השלחן סי' רצט ס"ב]. וז"ל מרן הש"ע (סי' רצט ס"א): אסור לאכול שום דבר, או אפילו לשתות יין או שאר משקין חוץ ממים, משתחשך עד שיבדיל. אבל אם היה יושב ואוכל מבעוד יום וחשכה לו, א"צ להפסיק (אפילו משתייה) (ב"י). ואם היה יושב ושותה וחשכה לו, צריך להפסיק. וי"א דה"מ בספק חשיכה, אבל בודאי חשיכה אפילו היה יושב ואוכל פורס מפה ומבדיל וגומר סעודתו. הגה, והמנהג פשוט כסברא הראשונה. ע"כ. וכתב הט"ז שם, דבדעת היש אומרים איכא ב' חומרות, חומר' א' לענין שיפסיק בסעודה בשביל הבדלה, דלא התירו שלא להפסיק בסעודה שאכל מבעו"י בשביל הבדלה אלא בשעה שיש ספק חשכה, אבל בודאי חשיכה צריך להפסיק. חומר' ב' לענין התחלת סעודה דאפי' בספק חשיכה לא יתחיל, וזה דעת הי"א. אך דעת הסתם דאפי' בודאי חשכה א"צ להפסיק בשביל הבדלה. ולפ"ז יש קולא גם בהתחלה בספק חשיכה, דמותר להתחיל, ולא אמרו שאין להתחיל אלא בודאי חשיכה. וע"כ כתבו הטור והש"ע (בריש הסימן) דאסור לאכול וכו' משתחשך עד שיבדיל. משמע דבספק חשיכה אין איסור, דהא עד שיבדיל קאמר, ובספק חשיכ' אין שייך הבדלה. וכיון [דקי"ל כמו שכתב מרן בסתם] וכתב הרמ"א שהמנהג פשוט כסברא ראשונה, ממיל' שרי להתחיל לאכול סעודה שלישית בספק חשיכה. והב"ח כתב שיש איסור גדול בדבר וכו', ול"נ דשפיר דמי לסמוך על הרא"ש והטור בזה. אבל במתחיל בודאי חשיכה ודאי יש למחות בידו. עכת"ד.

נמצא שלדעת הט"ז, דעת מרן הש"ע דבספק חשיכה אין איסור להתחיל לאכול.

וגדולה מזו כתב הריא"ז [מובא בשלטי הגבורים פסחים כא:] היה אוכל ובא בשבת ונמשכה סעודתו עד חשכה, הרי זה גומר סעודתו, אע"פ שאינו מבדיל. אבל אסור לו לשתות יין אחר חשכה, ונראה בעיני שלא אסרו לשתות אלא אחר חשכה, אבל בבין השמשות מותר לשתות, לפי שמוסיפין מחול על הקודש. וסעודת בין השמשות, הרי הוא כסעודת שבת, בין בכניסתו בין ביציאתו. ע"כ. הרי שהתיר בביה"ש אפילו לשתות, ולאו דוקא למצות סעודה שלישית.

וכ"פ בעו"ש (סי' רצט סק"א) כדברי הריא"ז הנ"ל.

וכ"כ בש"ע הגר"ז, דאפי' היה יושב ושותה מבעוד יום, צריך להפסיק כשמגיע בין השמשות שהוא ספק לילה. ויש מתירין אפילו להתחיל בבין השמשות, בין לאכול בין לשתות, ואין איסור אלא בודאי לילה, שאז הוא זמן הראוי להבדלה. וכן נתפשט המנהג בסעודות גדולות, שמתחילין בבין השמשות, ואין למחות בידם, כיון שיש להם על מה שיסמוכו, אבל העיקר כסברא ראשונה. ע"כ.

וכ"פ בזכור ליצחק (סימן פב), ובחסד לאלפים (אלקלעי, סימן רעד ורצא אות ה), ובנהר שלום, ומהר"ח פלאג'י בכף החיים (סי' לו אות עח) דאפי' בספק חשיכה, יכול לעשות סעודה שלישית.

ואמנם המג"א שם כתב, דמה שכתב מרן שאסור לאכול משתחשך, היינו אפילו ספק חשיכה. וכתב עוד (בסק"ג) דמשמע בגמ' דהבדל' קובעת בספק חשיכה, ודלא כע"ש שכתב איפכא בשם ש"ג. דליתיה. ע"ש בש"ג. ע"כ. ופירש הפרי מגדים, דלכולי עלמא אף לדיעה ראשונה קובעת התחלה בספק חשיכה, דהתחלה שוין לקידוש, וספק חשיכה בקידוש בודאי אסור. ע"כ. והיינו שדעת המג"א כדעת הב"ח, דאסור להתחיל בספק חשיכה.

וכ"פ בחיי אדם (הלכות שבת כלל ח' סט"ז) דכיון שהגיע ספק חשיכה, אסור לאכול עד שיבדיל. ע"כ. ומדסתם וכתב אסור לאכול, משמע גם סעודה שלישית אסור. וכ"פ בבן איש

חי (פר׳ ויצא סי״ח): כיון שהגיע ספק חשיכה אסור לו לאכול או לשתות עד שיבדיל. ע״כ. ובאות יט כתב, אם לא היה יושב ואוכל אלא רק היה יושב ושותה, וקבע עצמו לשתיה בלבד, כשיגיע זמן ספק חשיכה צריך להפסיק, ואסור לשתות עוד. ע״כ. וכ״פ בפתח הדביר (סק״ב).

והאליה רבה (סימן רצט) כתב, דבחנם השיג המג״א על עולת שבת. דבש״ג מבואר דבספק חשיכה מותר לאכול. ומיהו בפסקי תוס׳ כתב, דבעל נפש יזהר [מ]לאכול בספק חשיכה, אבל אין למחות ביד אחרים. ע״כ.

ובערוך השלחן [הנ״ל] הכריע במחלוקת בין הט״ז למג״א, דבשעת הדחק יש להקל בזה עד שתחשך ממש. ומיהו לכתחלה ודאי שיש להדר שלא לבא לידי כך, ויתחילו לכל הפחות בשעת השקיעה, ותבא עליהם ברכה.

והמשנ״ב (סי׳ רצט סק״א) כתב שאם עדיין לא אכל סעודה ג׳ בודאי שצריך לאכול אפי׳ לאחר שקיעה, ואפי׳ לשאר אכילה ושתיה אם הוא תאב לאכול ולשתות נראה דאין להחמיר. וכתב בשעה״צ (אות ב), שלדבר מצוה שהיא סעודה שלישית יכול לסמוך על שיטת הרז״ה [וכ״ד הריא״ז] שאיסור אכילה קודם הבדלה הוא רק משתחשך לגמרי, וגם י״ל דאתי ספק מצות עשה דרבנן ודחי ספק איסור דרבנן דאכילה קודם ההבדלה. וכן נהגו העולם להקל, ואפי׳ לשאר אכילה אין להחמיר, שיש לסמוך בזה על ר״ת שפסק כמוהו בש״ע (סי׳ רסא), שעדיין לא התחיל זמן בין השמשות. ע״כ.

ויש לצרף כאן כמה ספיקות, שמא הלכה כרבי יוסי, שכל זמן בין השמשות שלנו הוא יום גמור, וביה״ש הוא רגע קודם צאת הכוכבים שלנו, ואף את״ל כרבי יהודה, שמא בין השמשות יום הוא, ואף את״ל דביה״ש לילה, שמא הלכה כר״ת שזמן זה הוא עדיין יום גמור. ועדיין לא הגיע זמן ק״ש. וג׳ ספיקות אלו בודאי דאהנו לצרפם לסברת הט״ז ודעימיה, להקל לאכול בספק חשיכה. ובפרט שהיא סעודת מצוה. ופוק חזי מאי עמא דבר שהמנהג פשוט להתחיל סעודה ג׳ אפי׳ בביה״ש ואין חוששין.

וגם י״א שמותר לאכול חצי שעה קודם ק״ש, ע׳ בט״ז (או״ח סי׳ רלה סק״ג). גם בערוך השלחן (סי׳ רצט ס״א) כתב, שהדבר פשוט שאם עדיין לא אכל סעודה שלישית, צריך לאוכלה אף לאחר השקיעה. ובא״א בוטשאטש (סי׳ רצט) כתב, ובכדי שלא נבטל סעודה ג׳, אנו נוהגים להקל לעשותה בבין השמשות. והגר״ח דרוק בספר אורות חיים (עמוד שצה והלאה) האריך מאד בזה, והעלה דשפיר כתב הט״ז דמה שנהגו העולם להקל לכתחלה להתחיל לאכול סעודה שלישית בבין השמשות, יש להם על מה לסמוך על הרבה מן הראשונים, וכפשטות לשון הש״ע, שרק משתחשך אסור, דהיינו ודאי חשכה אבל בספק חשכה מותר. עכת״ד. וכ״כ בשו״ת זכרון יוסף (סי׳ נו), שכן המנהג. וע״ש. והגאון רבי יצחק אייזיק חבר בסדר זמנים (סי׳ ז דף ל ע״א) כתב, נ״ל טעם אחר ליישב המנהג שנוהגים להתחיל בסעודה שלישית בספק חשכה, משום שכשם שמצוה דאו׳ דוחה איסור דאו׳, כך קיום ספק מצוה דרבנן כסעודה שלישית, דוחה ספק איסור דרבנן, ומ״ש (בפסחים קה.) שאסור להתחיל לאכול קודם הבדלה, לא מיירי כלל לענין סעודה שלישית, אלא מיירי שכבר קיים מצות סעודה שלישית בעוד היום גדול, ועכשיו רוצה לאכול עוד. ע״ש.

ובצירוף שיטת ר׳ יוסי הנ״ל, וגם יש לנו צירוף דעת ר״ת וסיעתו ומרן הש״ע, שבין השמשות שלנו עדיין יום הוא. ומכיון שיש לנו כמה ספיקות מותר להתחיל סעודה שלישית ולאכול בתוך י״ג דקות אחר שנכסית השמש מעינינו. וכ״ש בהצטרף דעת הט״ז וסיעתו שכתב להתיר בספק חשיכה דשפיר דמי.

הילכך מי שלא עשה סעודה ג׳ עד ששקעה החמה, יכול לעשותה לכתחלה אחר שקיעת החמה. והרב מנחת אהרן (כלל כ סי׳ ב) כתב שאם התחיל סמוך לשקיעה קודם צאת הכוכבים, א״צ להפסיק, דלא משתמיט חד מן הפוסקים להשמיענו כן. וכמ״ש בחזו״ע שבת

ב' (עמוד שצ והלאה). ומה שכתב באול"צ (ח"א סי כ), ראה מה שהשיג ע"ז בשו"ת יביע אומר ח"ז (ס"ס מא), ודחה כל דבריו שם.

וכן העלה בלוית חן (עמוד ל והלאה), שיכול לאכול סעודה שלישית אחר שקיעת החמה בשבת, שאין זה אלא לתא דרבנן, לכן יש לתפוס להקל כסברת ר' יוסי (שבת לה.) שכל משך זמן של בין השמשות דר' יהודה, יום הוא. ויש עוד ספק שמא הלכה כרבינו תם, שעדיין נמשך היום כל משך הזמן של שלשה מיל ורביע. כמ"ש מרן בש"ע (סי' רסא), ושמא בין השמשות עצמו יום הוא. ושכן העלה בשו"ת זכור ליצחק (סי' פב). וכ"כ הגאון ממונקאטש בשו"ת מנחת אלעזר חלק א (סי' לג), שמנהג גדולי ישראל להקל ולהתחיל בסעודה שלישית בבין השמשות, כדעת הט"ז, ושכן מנהג העולם. ויש ראיה להקל מהגמרא סוכה (מו:), דאי אתרמי ליה סעודה בבין השמשות וכו'. ע"ש. (וע"ע במנחת אלעזר ח"ב סי' יא, ובשו"ת יד אליהו רגולר סי' יח אות א. ודר"ק). וכ"כ להלכה בשו"ת יחשכיל עבדי ח"ח (סימן לח שאלה יא). ולכן אם נתאחר מלהתחיל בסעודה שלישית עד אחר ששקעה החמה, יכול לסעוד סעודה שלישית בתוך י"ג דקות אחר השקיעה. וכן המנהג. וכ"כ בשו"ת יביע אומר חלק ט' (חאו"ח סימן קח אות קלז).

ובתשוה"נ (ח"ב סי' רג) כתב בשם הגרי"ז מבריסק שאביו הגר"ח לא החמיר כלל בסעודה שלישית כ"כ לאכול לפני השקיעה, ואמר שמלבד שי' ר"ת, גם י"ל שיוצאין מצד תוספת שבת. ומצד איסור לאכול לפני הבדלה, אינו מבורר שאסור אפי' בבין השמשות, וכ"ש סמוך לשקיעה שאין להחמיר. ודלא כמו שנשמע בשם החזו"א שהחמיר מאד שלא לאכול סעודה ג' אחרי השקיעה. וכן המנהג פשוט אצלינו, זולת אם הגיע ג' רבעי מיל אחרי השקיעה. ובכת"י הנהגות מהגר"א קוטלר כתב, דמי שלא אכל סעודה שלישית אפילו חמישים דקות אחרי השקיעה, ויכול לאכול כזית לפני צאת הכוכבים, יש להתיר לו. והגר"א קוטלר זצ"ל נהג כר"ת לחומרא. ע"כ.

ובשו"ת מגדנות אליהו (חלק ב סימן כא) כתב שמנהגם ג"כ להתחיל לאכול סעודה שלישית סמוך לשקיעה, ואע"פ שהוא בתוך חצי שעה לצאה"כ שאסור אז לדעת דה"ח (סי' צז אות ב). וע"ש דאפילו לטעום אסור משתחשך עד שיבדיל, ואף דבשאר מצוות מותר בטעימה, שאני קידוש והבדלה שנתקנו בתחילה בכניסה ויציאה, אבל בסמוך היינו חצי שעה קודם הלילה, נראה דמותר בטעימה, דל"ש הטעם הנ"ל. עכ"ל.

ובשעה"צ סק"ו כתב בשם הנהר שלום, דגם למ"ד הבדלה דרבנן פוסק, דלא דמי לשאר דברים שהם מדרבנן דהתם הטעם משום שמא ישכח לבד, משא"כ בזה דאין הטעם משום שמא ישכח ולא יבדיל אלא דקודם קידוש והבדלה הטעימה בעצמותה אסורה, ולכן אפילו טעימה בעלמא אסור א"כ מסתברא דאפילו בדיעבד צריך להפסיק. ע"ש.

ובספר קצות השולחן (סי' צד בבדי השולחן סק"ו) כתב, דבסעודה שלישית המנהג פשוט להתחיל אפילו תוך חצי שעה לצאת הכוכבים, ואף שאין לו מי שיזכירנו לק"ש, וצ"ל דבמקום מצוה עוברת לא גזרו חז"ל, ועי"ל דע"פ רוב שבעים מסעודת שחרית וכו', ועי"ל וכו' שהרי יצטרך להדליק הנרות בבית שלא ישב בחושך וכו' ולהבדיל בתפילה וכו' וממילא יזכור שהגיע זמן ק"ש וכו'. ע"ש. (וטעם זה ל"ש אצלנו שיש אור החשמל דלוק ועומד). וגם מצד ק"ש ותפילה שעדיין לא התפלל ולא קרא ק"ש. ובפרט כאשר אוכלים סעודה שלישית בבהכנ"ס, ורבים מדכרי אהדדי והוי כשומר. ובזכרון יוסף (שם) הביא ממנחת שלמה בשם הגאון מבוטשאטש דבצירוף מה דרבים מדכרי אהדדי וכו', כשיש שם רק איש אחד שאינו אוכל עמהם והוא עומד להזכירם שלא ישכחו הבדלה והתפילה, נראה להקל ואפילו אם אח"כ הלך משם אותו האיש א"צ להפסיק וכו'. ע"ש. וע"ע בס' שמירת שבת כהלכתה (ח"ב פרק נו הערה יח) מה שכתב בזה בשם הגרש"ז אויערבך.

והנה בנ"ד לענין מקרא מגילה י"ל עוד לפמ"ש

התוס׳ (מגילה יט:) דמקרא מגילה לא חשיב דברי קבלה כדברי תורה, אלא מדרבנן בעלמא. וכ״כ בחי׳ הרשב״א והר״ן שם. לפ״ז ניחא בפשיטות הס״ס הנ״ל, שאפי׳ את״ל דהוי ס״ס משם אחד, הרי כתבו האחרונים, ומהם בשו״ת תשורת שי ח״א (סי׳ שפה), ובשו״ת מהר״ש ענגיל ח״ב (סי׳ טל דף פ ע״ג), ובשו״ת עין יצחק (חאו״ח סי׳ א אות יט), ובנחל יצחק (סי׳ לח ענף ג), דבדרבנן עבדינן ס״ס משם אחד. וכ״כ בשו״ת בנין עולם (חיו״ד סי׳ לג). ובשדי חמד (מערכת ס׳ סוף כלל כא). והיינו טעמא משום דס״ס משם אחד מהני מה״ת, ורק משום חומרא דרבנן אמרו דלא מהני, וכמ״ש בדרכי תשובה (סי׳ קי ס״ק רפ) בשם שערי תורה. ולכן בדרבנן מיהא מהני שפיר ס״ס אפי׳ משם אחד.

ומעתה בנ״ד, אם יודע שיוכל להספיק לסיים המגילה בתוך י״ג דקות וחצי מהשקיעה יוכל ג״כ לברך על המגילה. ואפי׳ למי שאומר דלא מהני ס״ס בברכות, מ״מ מכיון שיש ספק ספיקא, אין כאן איסור לא תשא, וכמ״ש בשו״ת מכתם לדוד (חאו״ח סי׳ ג, דף ז), שאע״פ שאין לברך ע״י ספק ספיקא, מ״מ המברך ע״י ס״ס, ודאי דלא עביד איסורא, ע״ש. ומעתה בנ״ד יש מקום לצרף סברת האומרים שמקרא מגילה חשוב כדברי קבלה, כדמשמע מדין טומטום שאינו מוציא י״ח, אע״פ שהוא ספק. וכ״כ הטורי אבן (מגילה ה:). וכן משמע מדברי מרן בש״ע (סי׳ תרצו ס״ז) בשם יש מי שאומר, שהאונן מותר בבשר ויין בפורים דלא אתי עשה דיחיד דאבלות, ודחי עשה דרבים דאורייתא, ששמחת פורים דברי קבלה היא, שהם כדברי תורה. וכן מבואר בתוס׳ רי״ד (מגילה כ.) דמקרא מגילה חשיב דברי קבלה וכדברי תורה דמי. וכ״כ מרן החיד״א בס׳ יעיר אזן (מע׳ א אות צו) ובספרו כסא רחמים (פרק יד הלכה יח). ובשו״ת בנין ציון החדשות (סי׳ קפ).

ולפ״ז שפיר מהני ס״ס לברך על המגילה, כעין מ״ש התרומת הדשן שהביא מרן הב״י (סי׳ תפט). שכיון שי״א דספירת העומר אף בזה״ז מן התורה, כשיש ס״ס ברוכי מברכינן. ע״ש. וכ״ש שרבים מן האחרונים ס״ל דמהני ס״ס בברכות. וכ״כ המהרש״א אלפנדארי בשו״ת הסבא קדישא (ח״ב אה״ע ס״ס יג) דרובא דרובא דרבוותא ס״ל דמהני ס״ס בברכות, ושכן פשטה ההוראה, וכמו שכתב בספר שמן המשחה. ע״ש. ולכן שפיר יוכל לברך על המגילה.

ומסקנא דדינא, שאם נתעכב מלקרות המגילה עד יום פורים בערב, כשחלקה האחרון מסתיים כעשר דקות אחר שקיעת החמה, יש לברך משום ספק ספיקא. ועוד יש להוסיף בזה לסניף, דעת הרדב״ז (ח״א סי׳ רכט) דס״ל שכל שהספק הוא במצוה ולא בברכה, לא אמרינן ספק ברכות להקל. וכאן דעת מרן כרבינו תם שעדיין יום הוא, הילכך שפיר סמכינן לברך על מקרא מגילה. [יבי״א הנ״ל ובמילואים].

והנה יש שהעירו על זה, שהרי אם מקרא מגילה נחשב מדרבנן ולא מדברי קבלה, א״כ אדרבה, מחמת הספק יש לפטרו, שכבר עבר זמן המצוה, ומהאי טעמא לא יוכל לברך על מה שקורא בבין השמשות, כיון שהוא פטור ממקרא מגילה, וכמו שכתבו הריטב״א והר״ן (סוכה מו:) שאם לא נטל לולב בחוה״מ שהוא מדרבנן, ונזכר בבין השמשות, אינו נוטל, דספיקא דרבנן לקולא. אולם אין הערה זו נכונה, שלעצם חובת המצוה, הרי יש כאן ג׳ ספיקות שנוטים יותר לחיוב, שמא ביה״ש יום, ושמא כשי׳ ר״ת ומרן וכל דעימיה בענין צאה״כ, ושמא הלכה כר׳ יוסי. ובפרט שהספק שמא הלכה כר׳ יוסי ברור הוא, וי״א דהכי קיי״ל מעיקר הדין, וכן לגבי שיטת רבינו תם, כן הוא דעת רוב ככל הראשונים וכן פסק מרן.

וראה בשו״ת יביע אומר ח״ט (חאו״ח סימן פא) שלענין הלכה, בבין השמשות דידן יש לברך על השופר, משום שמא הלכה כרבינו תם שעד ג׳ מיל ורביע יום גמור הוא, ושמא הלכה כר׳ יוסי שכל משך זמן בין השמשות דר׳ יהודה יום הוא. ושמא בין השמשות יום הוא. ושמא הלכה כמי שאומר שבספק דאורייתא מברכים על המצות. (עיין להר״ן והמאירי והריטב״א שבת כג. ובהרא״ש ריש פרק כיסוי הדם). ומכיון שיש כאן ספק ספיקא במצוה דאורייתא יש לברך. וכבר נתבאר בשו״ת יבי״א ח״ו (חיו״ד סימן כג), שס״ס

זה לא חשיב ס"ס משם אחד. וע"ע בשו"ת יחוה דעת ח"ו (סוס"י מ). ואכמ"ל יותר. ע"כ. וכ"כ בחזו"ע סוכות (עמ' תמז). ואפשר שצירף כמה צירופים לרווחא דמילתא, אבל לעיקר הדין אפשר דה"ה לגבי לולב בחוה"מ, משום הנך ספיקות, וגם שיש לצרף סברת האו' ששייך בזה חזקת חיוב. וצ"ע עוד בזה.

ומ"מ לגבי מקרא מגילה, הנה בלא"ה לא עסקינן במי שנזכר כשהגיע בין השמשות, שהרי לא יספיק לקרותה תוך י"ג וחצי דקות, אלא הנידון במי שנזכר קודם בין השמשות, שעדיין הוא בר חיובא גמור. ולכן פשוט שקורא את המגילה עם ברכותיה. ובפרט שי"א שמקרא מגילה מדברי קבלה הוא, ועכ"פ בקריאת מגילה של יום.

ויש שהעירו עוד בזה, דמ"ש מתפלת מנחה שנתבאר בשו"ת יבי"א (ח"ז סימן לד) שכל שהתחיל קודם צאה"כ לא איכפת לן שיגמור אותה אחרי צאת הכוכבים. ויש ליישב דתפילה שאני דרחמי היא, וגם שתפילה מעיקרה שייכת כל היום, לכן מה שממשיך אחר הזמן עולה לו שפיר. משא"כ מגילה שאם קורא אחרי פורים אין לה שייכות. והא למה זה דומה למי שיספיק לאכול רק חצי כזית מצה עד אחר זמנה, שלא יברך על אכילת מצה. ומכל מקום יש מהאחרונים שהובאו ביבי"א שם דמשמע מהם שזהו כלל במצוות דרבנן דאזלינן בתר התחלה. וכן ממה שהביאו ראיה מההיא דאגריפס (פסחים קז:) והתם לא ענין רחמי היא. וכן הראיה מזקן ואינה לפי כבודו. ולשון הרב שאילת שמואל (סימן כא): ובדרבנן כל התחלה בהיתר אין לאסור עליו בשביל שיודע שיומשך בזמן האיסור. ע"ש. ולפ"ז ניחא הכא דכיון דהוי מילתא דרבנן, ובדרבנן אזלינן בתר שעת ההיתר בכל גוונא. ועוד י"ל דשאני ההיא דפסחים (קז:) דמיירי שמתחיל בסעודה בהיתר. ואולי יש לחלק בזה בין קריאת מגילה של יום שי"א שהיא כדברי תורה לבין קריאת המגילה של לילה. וצ"ע בזה.

פורים שחל בערב שבת ולא הספיק לקרוא המגילה עד שהגיע בין השמשות

והנה הפמ"ג (מש"ז תרצב אות ג) כתב, דאם חל פורים בער"ש ואירע אונס שלא קראו המגילה מבעו"י, יש לקרות בבין השמשות, ועיין בט"ז (סי' ת"ר סק"ב) לגבי שופר, ושם משמע שהיה יום גדול וקיבלו שבת, ויראה דהוא הדין בשבות בבין השמשות דלא גזרינן בבין השמשות משום מצוה דרבנן (ש"ע סימן שמב), וכ"ש מגילה שהיא מדברי קבלה. וגם כשחל במוצ"ש ויש הכרח ואונס גדול לקרוא בבין השמשות, עיין במג"א (סימן שמב) שהניח בצ"ע בבין השמשות של מוצאי שבת, אם לא גזרינן בו שבות, דהוה איקבע איסורא, וע' בש"ע (א"ח סי' סז) ספק קרא קריאת שמע וכו', ומגילה דברי קבלה י"ל לא אמרינן ספק לקולא. וצ"ע. עכ"ד.

וראיתי שהקשו ע"ז, דהפמ"ג (סימן תר מש"ז סק"ב) גופיה כתב דכיון שביום השני החיוב לתקוע הוא מדרבנן, ובביה"ש אין חיוב, דספיקא דרבנן לקולא, לכן יתכן שאין לתקוע בביה"ש, וסיים להלכה שיש לתקוע בעוד היום גדול בלי ברכה, אבל לא בביה"ש, וכן כתב המשנ"ב (סימן תר סק"ז) דדוקא אם עוד היום גדול, אבל אם כבר הוא בין השמשות אין לתקוע כלל, דביום השני אין חיובו לתקוע אלא מדרבנן והוי ספיקא דרבנן. אבל ביום א' דחיובו מדאורייתא חייב לתקוע ובלי ברכה. ואם כן צ"ע מדוע כתב לגבי קריאת המגילה שיש לקרוא גם בביה"ש.

ובספר חשוקי חמד (מגילה דף ד.) העיר, דלענין קריאת המגילה נראה דכ"ע מודו דיקרא, דשאני תקיעת שופר דאסור לתקוע בשאר שבתות השנה מחמת איסור השמעת קול. (ע' משנ"ב סי' תקצו סק"ג), ולכן כיון דפטור מעיקר הדין דהוה ספיקא דרבנן לקולא, לא יתקע. משא"כ בקריאת המגילה, דאין איסור בקריאתה בשאר שבתות השנה, יכול לקרות ממה נפשך, דאם עדיין יום מותר לקרות, ואם כבר לילה והוא כבר אחרי פורים אין איסור לקרוא במגילה אחר פורים.

ח. אם נאנס ולא קרא המגילה בלילה אין לה תשלומין ביום לקוראה פעמיים. ח)

פורים שחל בערב שבת ולא הספיק לקרוא עד שקיבל עליו שבת

וז"ל הט"ז (סימן תר סק"ב והוב"ד במשנ"ב סק"ז): קהל ששלחו לעיר אחרת להביא להם שופר ונתעכב השליח עד סוף יום ב', ור"ה היה ביום ה' וביום ו', וכשבא עם השופר כבר התפללו ערבית של שבת, אבל היה עוד היום גדול, יתקעו בשופר בלא ברכה, משום שקבלת השבת הרי היא קבלה בטעות, שאילו היו יודעים שהשופר בדרך לא היו מקבלים את השבת, ודומה ליום המעונן שאין קבלת השבת חלה מאחר והיא בטעות. והטעם שיתקע בלא ברכות, משום שיש כאן ב' דברים דסתרי אהדדי, דהכל יודעים שאין תוקעים בשבת, והוא עשאו כבר שבת, וכיון דברכות אין מעכבות ע"כ יתקע בלא ברכה. אבל אם יש מילה שזמנה ביום שישי, ועדיין לא מלו, מותר אף לברך דאין כאן סתרי אהדדי, כיון שמילה דוחה שבת. ואין להקשות שהתקיעה עצמה בשבת היא סתרי אהדדי, דגם בשבת אין איסור לתקוע דחכמה היא ואינו מלאכה, אלא שהאיסור הוא משום גזירה שמא יעבירנו, וכל שהוא תוקע בלא מצוה אלא רשות אין חשש זה, וא"כ אין הסתירה מוכחת, אבל הברכה הסתירה מוכחת. ע"כ. ולפי דברי הט"ז נראה דהוא הדין במגילה, דיקרא המגילה בלא ברכותיה.

ולענין מעשה הנה נקטינן שאם קיבל שבת ביחיד, אין בזה חשש, ויכול להתפלל מנחה, וכן לאכול ולשתות. דקבלת שבת של יחיד לא חמירא כ"כ. וראה מה שנתבאר בזה בילקוט יוסף שבת א כרך ב סימן רסג, ולפ"ז נראה דיכול לקרות המגילה בשעה זו.

אם נאנס ולא קרא המגילה בלילה אין לה תשלומין ביום לקוראה פעמיים

ח) מהר"ם בן חביב בשו"ת קול גדול (סי' מח).

והביא ראיה ממ"ש המרדכי, וכ"ה בס"ס תרעב, שאם לא הדליק נ"ח לילה א' אין לו תשלומין. ע"ש. ולכא' אי משום הא לא איריא, דהתם ביום לא מהני תשלומין דשרגא בטיהרא מאי מהני, ועוד שזהו זכר לנס שנעשה במנורת בית המקדש שמצותה לרוה"פ רק בלילה, (זולת להרמב"ם). וכיון שעבר היום, אזדא לה מצות היום, אבל כאן שהכל ביום א', י"ל שישלים של הלילה כשקורא של היום. ומ"מ קושטא קאי כדעת המהר"ם בן חביב.

וכן העלה בארוכה מרן החיד"א בברכי יוסף (סי' תרפז סק"א), ושכן מצא בתשובה כת"י למהר"י מולכו. ע"ש. וכ"כ בתשובה מאהבה ח"ב (דף מה). ובשו"ת מי באר (ס"ס סג). וכיו"ב כתב בשו"ת שואל ומשיב (תנינא ח"ג ס"ס קל"ה) שאם שכח לומר הלל אין לו תשלומין למחר, דדמי לתפלת מוסף דעבר יומו בטל קרבנו. ואם כן ה"נ לגבי מגילה דקריאתה זו הלילא. וע' בשו"ת מהר"ם שיק (חאו"ח סי' שלה). ובמשנ"ב (סי' קלה ס"ב) לדעת הגר"א. וע' בחי' הריטב"א (סוכה כז.) ובפני יהושע שם.

וראה עוד מה שהארכנו בזה בילקוט יוסף הל' חנוכה (סימן תרעב סעיף טו. מהדו' תשע"ג עמוד רעו והלאה). ושם הבאנו דברי הראבי"ה (תשובות סי' תתקעב) שיש תשלומין לנר חנוכה כל הלילה, אף אם זמנה הוא רק בחצי שעה, שיש ללמוד דין חנוכה מדין תפלה, שכל שלא פשע יש לו תשלומין, ול"א עבר זמנו בטל קרבנו. אלא ששכר מצוה בעלמא יהבי ליה. והוכיח כן מדברי הגמ' (ברכות נא.) לגבי שכח ואכל בלא ברכה. גם הרוקח (סי' רכו) כתב: ואם לא הדליק לילה אחת, לא ידליק למחר או לילה האחרת מה שהיה לו להדליק אז. ולא דמי לקריאת שמע ותפלה דאמרי' בריש תפלת השחר (דף כו.) שיחזור ויקרא ויתפלל. עכ"ל. ומשמע דס"ל

שיש תשלומין לקריאת שמע. והובא דברי הרוקח בב״י לעיל (סי׳ תרעב).

ובב״י (א״ח סי׳ ז) הביא מ״ש מהר״י אבוהב ז״ל, שכתוב באורחות חיים (הל׳ נט״י סי׳ יב) בשם גאון, שאדם שהטיל מים והסיח דעתו מלהטיל מים והטיל פעם אחרת, שמחוייב לברך שני פעמים ׳אשר יצר׳, והביא ראיה ממה שאמרו (ברכות כו.) טעה ולא התפלל שחרית מתפלל מנחה שתים. ע״כ. [ואפשר שגם החולקים שם, מודו הכא, דש״ה די״ל דדי בברכה אחת כשמברך על פעולה שעשה, הן שעשה פעם אחת או שעשה כמה פעמים, וכמ״ש בהגהת של״ה (חולין פרק דרך חיים), ובב״ח (א״ח שם), שבברכת הודאה אחת יוצא על כל הפעמים, כמו אם אכל כמה אכילות. וע״ע במג״א שם (סק״א), ובביאור הגר״א (שם) ובש״ע הרב (שם)].

ומרן בב״י (או״ח נח) כתב בשם הכלבו (סי׳ י): טעה בק״ש של שחרית, יש אומרים שאין לה תשלומין בערבית ולא של ערבית בשחרית. ורבינו חיים כתב דק״ש שוה לענין תפלה. עכ״ל. והנה ז״ל הכלבו שם: טעה בק״ש של שחרית י״א שאין לה תשלומין, שחרית לא מטכסיסי של ערבית וערבית לא מטכסיסי דשחרית, וכן דעת בעל ההשלמה ז״ל, ורבינו חיים ז״ל כתב דק״ש שוה לענין תפלה, אע״פ שאינן מטבע אחד. ע״כ. וכ״ה בארח״ח (הל׳ ק״ש אות כג) והלשון שם ״דברכות דק״ש שחרית לא מטכסיסא דערבית וכו׳״. ובפמ״ג (שם בא״א אות ח. ולהלן בסי׳ קח) הביא שהפר״ח (סוף אות ד) והנחלת צבי (סי׳ קח ס״ח) והא״ר העלו דק״ש יש לה תשלומין אבל לא הברכות. וע״ש במשנה ברורה (סי׳ נח ס״ק כח), שגם למ״ד שיש לה תשלומין, אין הכוונה שיצא בזה ידי ק״ש, מאחר שכבר עבר זמנה ואינו אלא כקורא בתורה, רק שלכתחילה צריך להשלימה כמו תפילה, וע״כ מיבעי ליה לאקדומי חובת שעתא ברישא, ותיכף אחר מעריב יקרא עוד שמע בשביל זה הפעם שחיסר, אם בשוגג חיסרה. עכ״ד. אולם אפשר שאינו מוכרח.

והנה לפי דברי רבינו חיים והרוקח והפרי חדש, שמועיל השלמה לקריאת שמע, לכאו׳ הוא הדין יש לדון בשאר מצוות, ובלבד שעדיין שייך זמן המצוה. וכמו תשלומי מגילה של לילה ביום. אך יש לומר דקריאת שמע שאני למאן דאמר שאין לה זמן קבוע מן התורה. ואי נמי, משום שהכל מצוה אחת לקרוא פעמיים ביום, אחת בלילה ואחת ביום. [וכמו שכתב בשו״ת דברי יציב (או״ח סי׳ סב) ע״ש. וזה דוחק לגבי אם שכח ביום שמשלים בלילה, שהרי הוא כבר ביום אחר]. וגם יש סברא לומר דקריאת שמע ותפלה שאני, שאין להם זמן קבוע, ובכל יום ויום זמנם הוא, ולא חשיב שעבר זמנו, אלא משלים וממשיך את הסדר הקבוע של קריאת שמע ב׳ פעמים ביום, וג׳ פעמים תפלה.

וע״ע בשו״ת האלף לך שלמה (אורח חיים סי׳ קצה), דליציאת מצרים מהני השלמה כמו לקריאת שמע. אולם כל זה בדבר ששייך בכל יום, אבל בהלל לא מועיל תשלומין, ואפילו אם הם ב׳ ימים של ראש חודש, או בימי הסוכות, דקריאת שמע שאני, דאף דאינו מחוייב בקרא כבר פעם אחת, מכל מקום אם קורא עוד ליכא עבירה דהוי כקורא בתורה. וכן בתפלה לחד מאן דאמר בגמרא הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו, דתפלה רחמי נינהו, ולכך שייך ביה עכ״פ תשלומין, אבל בהלל כיון דאמרו חז״ל כל האומר הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף, א״כ נהי דביו״ט הוי החיוב לומר הלל פעם אחת, מכל מקום אין להוסיף עליו ולומר ב׳ פעמים ביום הלל, וכל המוסיף גורע, לכך אין בו תשלומין גם כן. עכ״ד. ויש לפלפל בזה.

ובאור זרוע (ח״א סימן שכט) אחר שהביא דעת בה״ג שאם לא ספר ספירת העומר לא יספור ביום בברכה, כתב, ומורי הראבי״ה היה אומר שלולי שקשה בעיניו לחלוק על בעל הלכות גדולות היה נראה לי שיוכל לספור ביום ולברך, כדקיי״ל (ברכות כו.) טעה ולא התפלל ערבית יתפלל שחרית שתים, ומיהו דוקא בשוכח ולא בביטל, כדאיתא התם. ע״כ. וכן הוא בראבי״ה (סי׳ תקכו, עמ׳ קעה). ע״ש. ומשמע דשייך תשלומין במצוות, אף על פי שאינם

ט. מצוה מן המובחר לקוראה ברוב עם, ולכן מבטלים תלמוד תורה לשמוע מקרא מגילה, ואפילו יש בבית המדרש מאה איש מצוה שילכו לבית הכנסת לקוראה בצבור, שברוב עם הדרת מלך. ואפי׳ כהנים בעבודתם ולויים בדוכנם וישראל במעמדם, היו מבטלים העבודה של בית המקדש, והולכים לשמוע מקרא מגילה עם הצבור, משום פרסומי ניסא. ט)

בקשת רחמים. וכמו שהעיר בזה בשו״ת יביע אומר חלק ה׳ (אורח חיים סימן לה). ועיין עוד בחידושי הריטב״א (סוכה כז.) שאם לא אכל מצה בליל פסח אין לו תשלומין, דאיתקש מצה לפסח, ומשמע דהא לאו הכי, הוה אמינא שיש תשלומין למצות. ויש לדחות.

ולענין הלכה, כתבו האח׳ דדעת מרן שאין תשלומין לק״ש. ומכל מקום לענין מעשה אפשר שראוי לחוש לחומרא, וכיון שדעת הרוקח ורבינו חיים שמועיל השלמה לקריאת שמע, ושמא כן הוא גם כן דעת הראבי״ה והאור זרוע, לכן אם שכח לקרוא קריאת שמע, יקרא פעמיים לתשלומין. ויש לו שכר כקורא בתורה. וצ״ע.

מצוה מן המובחר לקוראה ברוב עם, ולכן מבטלים תלמוד תורה לשמוע מקרא מגילה

ט) בגמרא (מגילה ג.) משפחה ומשפחה, אמר רבי יוסי בר חנינא להביא משפחות כהונה ולויה שמבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה, דאר״י אמר רב כהנים בעבודתן ולוים בדוכנן וישראל במעמדן כולן מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה. תניא נמי הכי וכו׳, מכאן סמכו של בית רבי שמבטלין תלמוד תורה ובאין לשמוע מקרא מגילה. ובירושלמי (מגילה פ״ב ה״ד דף עג) איתא, ר׳ חלבו רב חמא בר גוריא בשם רב חמא בר עוקבא בשם ר׳ יוסי בן חנינה, משפחה ומשפחה מיכן למשמרות כהונה ולויה שיהו בטילין, אמר רבי חלבו מיכן לבית הוועד שיהא בטל. ע״כ. וכתבו הראשונים שם, דהיינו טעמא דמבטלין ת״ת כדי לשמוע קריאת המגילה בציבור משום פרסומי ניסא. וז״ל התוס׳ שם (ד״ה מבטלין) וטוב לקרות עם הציבור משום דהוי טפי פרסומי ניסא.

וכתב הריטב״א (מגילה ה.) ואע״ג דתנא דכהנים בעבודתם וכו׳ מבטלין מעבודתם ובאין לשמוע מקרא מגילה, והיינו כדי לקרותה בציבור, אפ״ה ל״ק לרב [שמגילה בזמנה ביחיד], דמודה רב שמצוה מן המובחר לקרותה בציבור ברוב עם כל מאי דאפשר, משום פרסומי ניסא ומשום ברוב עם הדרת מלך, אלא שהוא אומר דבזמנה מיהת אינו חייב לטרוח ולקבץ עשרה מן השוק. וכ״כ הר״ן שם, וא״ת והא דרשינן לעיל להביא משפחות כהונה ולויה וכו׳ ובאין לשמוע מקרא מגילה, כלומר בצבור, ולרב אמאי, והא איהו דאמר דבזמנה קורין אותה ביחיד לכתחלה, י״ל דאפילו רב מודה דמצוה מן המובחר לקרותה עם הצבור משום פרסומי ניסא, ולפיכך בשעה שהצבור קורין מבטלין עבודה ות״ת ובאין לשמוע עם הצבור, ואע״פ שיש בבהמ״ד אפילו מאה כשל בית רבי, משום דברוב עם הדרת מלך, מיהו ס״ל לרב שלא הטריחוהו חכמים לכנוס י׳ כדי לקרותה. וראה עוד ברשב״א והר״ן (מגילה ה.). ובב״ח (ס״ס תרצ). ובשו״ת הלק״ט ח״א (סימן רפז). ובספר פני מבין (או״ח סי׳ רלה), ובביאור הלכה (ס״ס תרצ).

ובחיי אדם (כלל קנה סעיף ז) כתב, שאפילו יכול לכנס עשרה, מ״מ מצוה מן המובחר לילך לבית הכנסת הוא ואשתו ובניו לשמוע המגילה ברוב עם. ומ״מ נראה לי מי שמתפלל כל השנה בקביעות במנין המיוחד לו להתפלל שם, אין צריך לילך לבית הכנסת. ושם (סעיף יב) כתב, כבר כתבנו שמצוה מן המובחר לשמוע המגילה בבית הכנסת במקום שיש רוב אנשים, משום ברוב עם וכו׳. ועכ״פ לכתחילה צריך לחזור שיהיו עכ״פ י׳ אנשים גדולים בזמן קריאתה, משום פרסומי ניסא. ואם נשים מצטרפות

לעשרה, מסופקים הפוסקים, כיון שגם הן מחוייבות, אפשר דמצטרפין, או אפשר דמכל מקום לא מצטרפין. ואם א״א בעשרה, קורין אותה ביחיד, כיון דקורא בזמנו, איכא פרסום הנס בשאר מקומות. ומ״מ אם באותה העיר קורין בצבור רק איזה יחיד לא שמעה, יכול לקרותה אפילו לכתחילה ביחיד, כיון דכבר נתפרסם הנס על ידי קריאת הצבור.

והגאון מהר״י אלגאזי בשו״ת שער בת רבים (סי׳ יט) כתב בשם תשובת רד״ך (בית יא), להוכיח ששייך ברוב עם גם בטפי מעשרה, מהא דבית רבי מבטלין ת״ת ובאים לשמוע מקרא מגילה משום פרסומי ניסא, ומסתמא בבית רבי היו יותר מעשרה והוו מצי קרו מקרא מגילה בעשרה, ואפ״ה באו למקום קבוץ העם משום פרסומי ניסא, וה״נ איכא פרסום הדרתו של המלך ברבוי עם. והביא שכ״כ גם בה״ג, שכל שהעם מתרבים טפי עדיף דברוב עם הדרת מלך. וכיו״ב כתב הראנ״ח בשו״ת מים עמוקים (ח״ב סימן ע׳).

וע׳ בתקנות המהרח״א בסו״ס חיים וחסד (אות כב, וראה בקונטרס אחרון שבסוף ספר זה), שתיקן וגזר שלא יתפללו יחידי ביהכ״נ בבתים וחצרות, אלא כולם יבואו לביהכ״נ לקרוא את המגילה ברוב עם, משום פרסומי ניסא, וכדילפי׳ מדכתיב ״משפחה ומשפחה״, מכאן סמכו של בית רבי שמבטלין ת״ת לשמוע מקרא מגילה. ע״ש. וע׳ למהר״י עייאש בס׳ בית יהודה (דק״ז ע״ד).

והטור כתב, וצריך אדם ליזהר שלא לבטל קריאתה, שהרי אפי׳ כהנים צריכים לבטל מעבודתן כדי לשמוע מקרא מגילה. וביאר הב״ח, שבדורו של הטור, לא היו נזהרין לקרות המגילה בבית הכנסת עם הצבור ביום ובלילה, או מפני טרדת הכנת סעודת פורים שהיא מצוה ועוסק במצוה פטור מן המצוה, או מפני אשתו וילדיו ובניו, שקשה עליהם לבא לבית הכנסת, ובפרט בלילה, ולכן היו קורין המגילה בבתיהם בעשרה, וכך היו נוהגין בזמנו של האור זרוע כדמוכח בהג״א (מגילה פ״א סי׳ ג), ולכן הזהיר הטור שיזהר לא לבטל קריאתה, ר״ל קריאתה עם הצבור בבית הכנסת, ולא יחוש למצות הכנת סעודת פורים או שאר מצות, שהרי אפילו כהנים וכו׳, פירוש אע״פ שהיו יכולין לעבוד עבודתן תחלה ואחר כך לקרות המגילה בעשרה, ואפ״ה צריכין לבטל מעבודתן כדי לשמוע מגילה בצבור ברוב עם, משום דהוי טפי פרסומי ניסא, א״כ כל שכן שאר יחידים. ועוד יש להביא ראיה מת״ת ששקולה כנגד כל שאר מצות, ומבטלין משום מקרא מגילה, וכ״ש שאר מצות, והילכך צריך כל אדם אפילו עוסק במצוה רבה, ליזהר בה ביום ובלילה לקרותה ברוב עם עם הצבור, ולבוא עם אשתו וילדיו לבית הכנסת. ע״כ.

לבטל "מנהג" איזה נשים - שלא לקרוא מגילה ביום מפני שעסוקות להכין הסעודה

ולכאו׳ כוונת הב״ח לומר, שלא שייך לפטור אותם משום הדין של עוסק במצוה פטור מן המצוה. ולכן גם נשים שטרודות בענייני הבית, אין להם מקום פטור מחמת טענה של עוסק במצוה, בין בקריאת היום ובין בקריאת הלילה. וראה בערוך השלחן (סי׳ תרפז סעיף ו), שהמשמש חולה שיש בו סכנה פטור מקריאת מגילה ומכל מצוות היום. ויתכן דשאני התם שיש בו סכנה, או שהחולה צריך לו.

ועכ״פ מבואר דלא כמ״ש בשו״ת מים חיים משאש (ח״א סי׳ ש) להרה״ג ר׳ יוסף משאש, שמנהגם במרוקו שאין קוראים את המגילה ביום לנשים, כמו שקוראים אותה בלילה, וצ״ל שכיון שאין זה אלא לזכר שהיו צועקים ביום ובלילה בזמן צרתם, וכמ״ש אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי, (וכמו שפרש״י במגילה ד.), לא רצו להחמיר על הנשים שטרודות בעניני הפורים שגם הם מצוה. והעוסק במצוה פטור מן המצוה. ע״ש. והוא תמוה, דמהו שכתב לא רצו להחמיר וכו׳, מי לא רצה, הרי חכמים בש״ס, וכן כל הפוסקים כולם, סתמו וכתבו דנשים חייבות במקרא מגילה מפני שאף הן היו באותו הנס, וחיוב מקרא מגילה לאנשים ולנשים שווה, וא״כ היאך אפשר להצדיק איזה מנהג של נשים שלא לקרוא מגילה ביום, נגד המבואר בכל הפוסקים. ומה מאד יש לתמוה

שגם בספר **ילקוט שמש** (פסקי הגר"ש משאש, עמוד קמה) הביא מתוך דברים שאמר לו בעל פה, שנשים מחוייבות בקריאת המגילה בליל פורים בלבד, ולא ביום. ע"ש. וצע"ג מהו המקור ומהיכן שאבו פטור זה לנשים, בדבר שלא נתבאר בשום אחד מהפוסקים. ומה לי קריאת המגילה של לילה מה לי קריאת המגילה של יום, וכ"ש להסוברים דמקרא מגילה של יום הוא מד"ק וחמיר טפי מקריאת המגילה של לילה. ואף להסוברים דגם מקרא מגילה של יום דינו כדין דרבנן, מ"מ הרי חכמים חייבו את הנשים במקרא מגילה מפני שהיו באותו הנס, וא"כ אמאי צריך להצדיק מנהג של נשים שלא לקרוא מגילה ביום, כאשר אין לזה שום מקור.

אודות מנהגי מרוקו - בשבח חכמי מרוקו

וידעתי בני ידעתי, כי יש הרואים פגיעה בכבוד גדולי התורה שהיו במרוקו, כאשר מוכיחים שיש כמה מנהגים שאינן ע"פ ההלכה, וטועים, אטו לא הוו ידעי רבנן מכל הטענות האלה, ומדשתקי ש"מ דניחא להו, ומה נדע אנחנו ולא ידעו הם. הנה אין זו טענה כלל, כי הן אמת שבודאי הגמור שהיו ענקי רוח וגדולי עולם במרוקו, יושבי על מדין, חריפים ובקיאים, ולא צריכא למימר, [ראה בספר אוצר יהודי ספרד עמוד 121], אבל כאשר מצינו לאיזה מנהגים בדורות האחרונים, שנהגו באיזה קהלות בחו"ל [ולא בכל הקהלות], ומנהג זה אינו על פי ההלכה, בודאי שאין לנו לעצור במלין מלהודיע דבר זה. ומה שהחכמים בחו"ל לא ביטלו המנהג, י"ל שהחכמים רצו להקפיד יותר על יסודי ועיקרי התורה, ושרים עצרו במלם כדי שלא להרחיק יותר את המון העם מקיום התורה והמצוות. [ויתכן שבכמה כפרים לא היו חכמים, או שלא בכוחם לבטל המנהג]. אבל איה"נ גם הם יודו ויאמרו שיש כמה מנהגים שאין להם ע"מ לסמוך. וכגון במה שנהגו קצת מיוצאי מרוקו לומר "ה' מלך ה' מלך ה' ימלוך לעולם ועד" מיד לאחר ברכת המוציא, קודם הטעימה, שהוא בודאי מנהג טעות, שזה הפסק בין הברכה לטעימה, ואינו שייך לענין. וגם מה שנהגו קצת קהלות לשפוך מים בחג שבועות האחד על השני, וממנהג זה יצאו כמה תקלות שהבנים שופכים על הבנות וכו', בודאי שיש לבטל מנהג זה באופן שיוצא ממנו תקלות שונות. וכן במה שכמה מיוצאי מרוקו חידשו המנהג כאן באר"י לברך על ההלל בר"ח, למרות שמרן כתב שהמנהג בארץ ישראל שלא לברך על ההלל בר"ח, ובחו"ל נהגו לברך, וכיון שמרן עצמו תלה דין זה במנהג בודאי שיש לנו להחזיק במנהג אר"י. וכן בברכת שעשני כרצונו שיש שכתבו לברך בשם ומלכות, ויש בזה חשש ברכה לבטלה. וראוי להעתיק כאן מ"ש רבינו אברהם בן הרמב"ם בספר המספיק לעובדי ה' ח"ב פכ"ה בזה"ל: אדם שהוא שלם בדתו, ואין תאוותיו מתגברות עליו, ומלומד בתורה ובכללי ההלכה, ושלם בהגיונו, ומעיין כראוי, אינו צריך שכנוע, וזאת משום שהאמת והשקר נוגדים זה את זה, ועל ידי גילוי האמת יתעלם השקר ממנו. אבל מי שיצרו גובר עליו ומעדיף הנצחון בגלל פחיתותו, ומגן על מנהגו ומה שנתחנך עליו, ובפרט אם נמצאים אצלו הגאוה וכשרון בהלכה, כמעט ברור שלא יחזור בו אפי' ע"י הוכחה ברורה ומאה ראיות. ע"כ. והדברים מדברים בעד עצמם. [ומחבר אחד טען, שח"ו יש כאן נגיעה נגד איזו עדה, אך הבל יפצה פיו, וח"ו לחשוד בעניני הלכה שיש איזה נגיעות עדתיות. וכבר כתב החזון איש בספרו אמונה ובטחון, כי החושד בחכם הפוסק הלכות מאיזו נגיעה, הוא בגדר אפיקורסות ח"ו. ובפרט שמרן אאמו"ר הוא זה שהביא לידי בחירתם של כמה מרבני מרוקו לכהן כרבנים ראשיים בארץ, ובכמה ערים, וכדיינים. תדע, שגם כמה מנהגים שנהגו אצל עדת הבבלים, כמו שאין הנשים קורעות על קרוביהן בניגוד להמבואר בכל הפוסקים, ומרן אאמו"ר יצא בכל תוקף נגד מנהג זה, ובעוה"ר חיים אנו בדור שהחוצפא ישגא, ויש שבתמימותם נמשכים אחר טענות שוא ומדוחים. והוא רחום יכפר עון. והשי"ת יחיש לגאולינו].

וכבר תמה על הדברים בספר טבעת המלך על הרמב"ם (הל' מגילה פ"ב ה"ג) שכל אלו דברי הבאי, לא ניתנו להאמר, וכ"ש להכתב, כי בודאי ימצאו זמן במשך היום לקיים מצות קריאת המגילה, שהיא עיקר מצות היום, כמנהג כל ישראל, ואין ספק שמנהג זה בזה הוא מנהג משובש, ואינו מנהג ותיקין כלל, אלא מנהג של עמי הארץ, אשר לא ידעו ולא יבינו בחשכה יתהלכו, שהרי הוא נגד תלמוד ערוך, ונגד כל הפוסקים. וברור שיש מצוה לבטלו, ישתקע הדבר ולא יאמר, ולא יזכר עוד. עכ"ד.

ומה שטען בספר **ילקוט שמש** הנ"ל, שמקרא מגילה הויא מצות עשה שהזמן גרמא, ורק משום שאף הן היו באותו הנס חייבום, ולכן די לחייבן בקריאה של לילה בלבד, ע"ש. הנה זה תמוה מאד דהיכן מצינו סברא זו שחייבום רק בקריאת מגילה של לילה. וע"ש שהביא מ"ש בספר חזון עובדיה פורים (עמוד נ') לתמוה על מנהג זה, והסתייע ממ"ש הטורי אבן (מגילה ד.) ובנודע ביהודה (קמא, אורח חיים סימן מא) שקריאת המגילה בלילה הוא מדרבנן, ואילו קריאתה ביום היא מדברי קבלה, ואדרבה יש להחמיר בקריאת המגילה של יום יותר משל לילה, ועל זה השיב מדברי התוס' (מגילה ד. ד"ה שאף) שהסברא שאף הן היו באותו הנס אינה מועילה לחייב את הנשים אלא מדרבנן בלבד, ולא מדברי קבלה. וכיון שכל עיקר חיוב הנשים אינו אלא מדרבנן, לא רצו להטריחן ביום. עכת"ד. והוא תמוה ביותר, דאף לשי' התוס' סוף סוף הנשים חייבות מדרבנן, והיכן מצינו שלא רצו "להטריחן" ופטרום מקריאה של יום. וצ"ע.

גם תלמוד תורה של רבים מבטלין לקריאת המגילה אא"כ של כל ישראל

והנה בגמ' (מגילה ג.) פריך, אטו עבודה חמירא מת"ת, והא אר"ש גדול ת"ת יותר מהקרבת תמידין שנא' עתה באתי. ל"ק הא דיחיד הא דרבים. ופרש"י, הא דרבים, דהתם כל ישראל הוו. וכן פירש רבינו חננאל. ומשום דשל בית רבי רבים הוו, ואע"פ כן קוראם "יחיד", כיון שאין שם כל ישראל. וכ"כ הראב"ן (ריש מגילה). וכ"כ ר' מאיר המעילי בעל המאורות (מגילה ה. עמוד שיח), שלפי סוגית הגמרא מוכח דת"ת דרבים לא מקרי אפילו של בית רבי, אע"פ שהם רבים, אלא רק ת"ת של כל ישראל, או רובם, דומיא דעובדא דיהושע. ע"ש. וכ"כ רבי אברהם מן ההר (מגילה ג:). וכ"כ המאירי שם, דדוקא אם היא ישיבה כללית לכל העם כענין האמור ביהושע.

וכ"כ הר"ן (מגילה ה.), שאפילו רב דאמר מגילה בזמנה ביחיד, מודה הוא שמצוה מן המובחר לקרותה עם הצבור ברוב עם, משום פרסומי ניסא, לפיכך בשעה שהצבור קוראים אותה אע"פ שיש בבית המדרש מאה ת"ח, כשל בית רבי, מבטלים ת"ת לשמוע מקרא מגילה, משום דברוב עם הדרת מלך. ע"ש. ומוכח שגם הוא מודה למ"ש רש"י ורבינו חננאל, שאפילו ת"ת דרבים מבטלינן לשמוע מקרא מגילה ברוב עם. והא דאמרו במגילה (ג:) הא דיחיד "הא דרבים", לא נקראים רבים אלא כשהוא במעמד כל ישראל, כההיא עובדא דיהושע. וכיו"ב כתב תר"י (ברכות יד.) בשם ר"ת שקורא בגמרא יחיד כשאין שם כל ישראל. ע"ש. וכ"כ בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' מז). ומהר"י עייאש במטה יהודה (סי' תרפז) בתי' הב'. והחיד"א במחב"ר (סי' תרפז). וע"ע במאמר מרדכי שם (סק"ב). ודלא כמ"ש הגר"ח פלאג'י בספר חיים ומלך (דף ז ע"ב).

וכן הלכה, שאפילו ת"ת דרבים מבטלים לשמוע מקרא מגילה. וזה ברור. ומיהו ת"ת של כל ישראל שמעלתה גדולה ביותר, י"ל שאין לבטלה בשביל מקרא מגילה. וכ"כ המאירי (מגילה ג:), דת"ת בכנופיא של ישראל גדולה, אינה נדחית מפני מקרא מגילה. ע"ש. אלא דלא שייכא בזמן הזה. וכמ"ש הרב יד אהרן, והרב מחצית השקל הנ"ל. וכ"כ הגאון בעל חות יאיר במקור חיים (סי' תרפז) בזה"ל: "ות"ת דרבים דעדיף ממקרא מגילה לא שייך בזמן הזה". ובשו"ת מהר"ם שיק (חאו"ח סי' שלט ד"ה ולכן) לא כתב כן. וצ"ע.

ובמג"א (סי' תרפז סק"ג) כתב בשם הב"ח, דדוקא כל ישראל חשיבי רבים לענין זה. וכתב המחצית השקל שם, דבהכי א"ש מה שסתמו הרמב"ם והש"ע שמבטלין ת"ת בשביל מקרא מגילה, ולא חילקו שבת"ת דרבים אין מבטלים, שהרי הכל נקרא ת"ת דיחיד, לבטל ת"ת למקרא מגילה, ות"ת של כל ישראל ליכא האידנא, שיהיו כל ישראל מקובצים יחדיו ללמוד תורה. ע"ש. וכ"כ הרב יד אהרן (ס"ס תרפז). וכ"כ בספר לשון לימודים (דף קיח סע"א), ובשו"ת זרע אמת (חאו"ח סי' צט). ובשארית יעקב אלגאזי (פ' אחרי דף לד ע"ג). [וק"ק ד' התוס' ד"ה

מת מצוה עדיף (השני). וע׳ בחי׳ הרש״ש שם. וע״ע במג״א שם, ובמ״ש עליו החמד משה (בסק״ב). ודו״ק].

והלח״מ על הרמב״ם שם הק׳, דאמאי לא חילק רבינו בין ת״ת דיחיד לת״ת דרבים, והרב בני שמואל עדוי (דף קמא) כתב דלק״מ, שהחילוק שאמרו בגמרא הא דיחיד ״הא דרבים״, היינו כל ישראל, וזה לא שייך במציאות, והוי הלכתא למשיחא, דהא של בית רבי, רבים הוו, והיו מבטלים ת״ת ובאים לשמוע מקרא מגילה, אלא ודאי דרבים דקאמר הש״ס, היינו כל ישראל, וכמו שפירש רש״י. ע״ש. וכמו שמבואר בטבעת המלך על הרמב״ם הל׳ מגילה שם.

ובשם הגרי״ז מבריסק מובא (בספר הזכרון אש תמיד עמוד תקנ), שיש לשאול מצד הסברא, דמאי שנא ת״ת של רבים, לתלמוד תורה של כל ישראל, דהא לא מצינו דחלוק ת״ת דרבים מת״ת דכל ישראל. וכתב ליישב, דנראה דדווקא התם דהוה יהושע שהיה ״ממוסרי התורה״, והאי תלמוד תורה אית ליה דין דמסירת התורה, ובזה הוי תלמוד תורה דכל ישראל, ומש״ה עדיף מסתם תלמוד תורה דרבים, אך בשאר דוכתי ליכא כלל חילוק בין רובם לכל ישראל, ודו״ק. עכ״ד. [ושמא לפי ביאור זה, אינו תלוי אם יש שם כל ישראל, אלא ביהושע לבדו, שלימוד התורה שלו אפילו לעצמו נחשב לימוד תורה של כל ישראל. וע״ע בחי׳ הגרי״ז (סי׳ קלו:) בשם הגר״ח, שמשה מסר ליהושע ג׳ דברים. א. סמיכה, בזה שסמך ידיו עליו. ב. משיחה, שמשו בשמן המשחה, והיה דינו כמלך. ג. המסורה, דאע״פ שכתב הרמב״ם שאלעזר יהושע ופינחס למדו ממשה, מ״מ יהושע הוא שקיבל המסורה ממשה ״כדי שעל ידו תמשך שושלת המסורה וכמו שמונה התנא באבות משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע, והיינו התורה שבעל פה כמ״ש הרמב״ם בהקדמה, וע״י המשכות המסורה נראה לכל כי התורה ניתנה לנו בסיני, ע״כ. ובזה ביאר הגרי״ז מדוע כשנשתכחו הלכות בימי אבלו של משה, עמדו כל ישראל להרוג את יהושע (תמורה טז.), כיון שהוא היה הממונה על ״מסירת התורה״.

ושו״ר בקונ׳ המועדים מתורת בריסק שהביא מס׳ אמרי חן עה״ת (ח״ג סי׳ נד) בשם הגרי״ז שהרחיב בזה יותר, דלכאו׳ מה שייך ת״ת דרבים, דמה אכפת לן שכולם לומדים ביחד, הרי כל אחד מקיים מצוות תלמוד תורה לעצמו. וביאר עפ״ד הרמב״ם בהקדמה לספר הי״ד: ״אלעזר ופנחס ויהושע שלשתן קבלו ממשה. וליהושע שהוא תלמידו של משה רבינו, מסר תורה שבעל פה וצוהו עליה״. ע״כ. ומבואר שאף ששלתן קבלו מ״מ המסירה היתה רק ליהושע והוא שנצטוה עליה. וזה כדאי׳ בספרי (פ׳ פנחס) וצו את יהשוע, צווהו על דבר תורה. וזה הטעם שכשנשתכחו כמה אלפי הלכות עמדו עליו להרגו, כיון שהוא נצטווה על תורה שבעל פה. ומעתה זהו כוונת רש״י והר״ח, שתלמוד תורה של יהושע, הוא מסירת התורה לדורות, ולמצוה זו יש כח של תורה דרבים, דעדיף מעבודה. ובזה מיושב קו׳ התוס׳ (ד״ה מת מצוה עדיף) דל״ל קרא ע״ש. והוסיף אחד התלמידים, דבזה א״ש למה הרמב״ם והטור והש״ע השמיטו הך דינא, כיון שעכ״פ אחר מ׳ דורות עד רב אשי, שוב לא מצינו עוד כה״ג, אלא שמדברי התוס׳ לא משמע הכי. עכת״ד. וע״ע בחי׳ הגרי״ז (סי׳ קפ) שמסירת התורה תחזור לעתיד ע״י אליהו שהיה ג״כ ממקבלי התורה].

וצ״ע, דקשה לפרש כן בדברי כל הראשונים הנז׳, דאטו נימא שכל הראשונים הנז׳ שחילקו בין ת״ת דרבים סתם, לבין ת״ת של כל ישראל, נתכוונו לדברי הגרי״ז מבריסק. וצע״ג.

כמה ביאורים מדוע קריאת המגילה נחשב כביטול תורה

והנה הגאון מהר״ץ חיות (מגילה ג.) ועוד, הקשו, דהיאך שייך לומר מבטלין תלמוד תורה ובאים לשמוע מגילה. והרי קריאת המגילה בכלל תלמוד תורה היא, ויש לומר שההליכה מביהמ״ד אל ביהכ״נ הגדול, חשיבא ביטול תורה. והוא הזמן שצריך לבטל כדי ללכת לקוראה בציבור ברוב עם. וכ״כ בערוך השולחן (סי׳ תרפז) דעיקר מצות מגילה היא בציבור וברוב

עם הדרת מלך, ואיכא פרסומי ניסא, וכל מה שהציבור יותר גדול יש יותר פרסומי ניסא, ולכן כולן מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה בציבור, וכן מבטלין ת״ת ובאים לשמוע מקרא מגילה בציבור, ואפילו ת״ת דרבים מבטלין. ואע״ג דבודאי גם מגילה הוי לימוד תורה, מ״מ ההילוך ועד הזמן שיתאספו כל העם ויתחילו לקרות המגילה הוי ביטול תורה. וכ״כ בשו״ת בית שערים (חאו״ח סי׳ שסח).

ב. ועוד י״ל, שלבקיאים, נחשב כביטול תורה לגבי העסק בתורה שבעל פה, וכמ״ש בשבת (קטו.) שמפני מה אין קוראים בכתבי הקודש בשבת מפני ביטול בית המדרש. ופרש״י שם, בשבת היו דורשין דרשה לבעלי בתים וכו׳, ובתוך הדרשה היו מורין להן הלכות איסור והיתר, וטוב להם לשמוע מלקרות בכתובים. וע׳ בירוש׳ שם, שמכאן שהמשנה קודמת למקרא. והיינו כמ״ש בב״מ (לג.), העוסקים במקרא מדה ואינו מדה וכו׳. וכ״ה בירוש׳ שבת (פ״א ה״ב). ובחגיגה (י.), וליוצא ולבא אין שלום, היוצא מדבר הלכה למקרא, אין לו שלום. וכ״כ בשו״ת אבן הראשה (ס״ס יז).

גם בשו״ת שרידי אש (ח״א סימן נט עמוד קע) העיר, שהרי המגילה היא מספרי כתובים, אלא שבגמרא (שבת קטו.) אמרו שאין קורין בכתובים בשבת מפני ביטול בית המדרש, ויוצא שקריאה בכתובים היא ביטול בית המדרש.

וכ״כ בשו״ת בית אפרים (או״ח סימן סח), שאפילו לימוד נ״ך בדרשות המקראות הוי ביטול לגבי לימוד משנה וגמרא, וכ״ש בקריאה בעלמא, וכמבואר במשנה (שבת שם). ובירושלמי עשה סמך מכאן למ״ש העוסקין במקרא מדה שאינה מדה, ואמרינן שם דמשנה מדה ונוטלין עליה שכר מכלל דאין קבלת שכר להעוסקים במקרא. וא״כ המבטל מלימוד משנה ותלמוד בכדי לקרות בנביאים ובכתובים בכלל ביטול ת״ת הוא. וכן נראה ממה שאמרו חז״ל במדרש, שדוד המלך ע״ה ביקש רחמים מלפני הקב״ה שכאשר יאמרו שירות ותשבחות שבתהלים יקבלו שכר כעוסק בנגעים ואהלות, והרי דוד אמרה לספר תהלים ברוה״ק וכו׳, וא״כ למה היה צריך לבקש רחמים, אלא ודאי שאין ערוך לעוסק במקרא אע״פ שנאמר ברוה״ק, שאין מקבלין שכר כהעוסק בחוקי האלוקים ותורתו, ולכן ביקש רחמים שיקבלו שכר על אמירת תהלים כעוסק בנגעים ואהלות. ולכן אמרו מבטלין ת״ת ובאין לשמוע מקרא מגילה, דאף דמגילה בעצמה היא תורה, מ״מ לערך תורה הו״ל ביטול תורה.

וכן מובא בשם הגר״ח מבריסק, דקשה מאי ביטול תורה שייך בזה, הא קריאת מגילה היא בעצמה תלמוד תורה, אלא מכאן מוכח שאם אינו לומד בעיון כדבעי, גם לזה ביטול תורה יקרא. והגאון ר׳ חיים קרייזוירטה זצ״ל אמר לדייק בשם חמיו הגאון ר׳ אברהם גרודזינסקי הי״ד, במ״ש (עירובין סג:) אמר לו אמש בטלתם תמיד של בין הערבים ועכשיו ביטלתם תלמוד תורה, מיד וילך יהושע בלילה הוא בתוך העמק, ואריו״ח מלמד שהלך בעומקה של הלכה. ע״כ. שלא אמרו מלמד שהלך ללמוד או לעסוק בתורה, אלא שהלך ללמוד בעומקה של הלכה, ומזה רואים שהגם שלא פסק פומייהו מגירסא, אלא שהי׳ חסר בעומק ובעיון, ועל זה אמר המלאך שר צבא ה׳ ״בטלתם תלמוד תורה״, ומזה רואים שגם אם לומדים, אם אינם ממצים את עצמם ללמוד בכל הכח בעיון כדבעי, גם לזה ביטול תורה מיקרי. [ובמועז״ז ח״ב סי׳ קסט האריך בגדר זה]. והגאון האדר״ת בחיבורו זכור לדוד (ערך שירה) כתב, דהלכות ודינים עדיפי טפי מלימוד כתובים, אבל לענין שאר תלמוד תורה י״ל דחשיבי ג״כ לימוד התורה, וזה פשוט.

ג. וכיו״ב כתב בחידושי הרש״ש (מגילה ג.), די״ל ע״פ מאי דקי״ל שצריך לשלש שנותיו שליש במקרא ובמשנה ובתלמוד (קידושין ל.), וכתב הרמב״ם (פ״א מהל׳ ת״ת) והש״ע יו״ד (סי׳ רמו ס״ד), בד״א בתחילת לימודו של אדם, אבל כשיגדל בתורה, ולא יהיה צריך ללמוד תורה שבכתב וכו׳, יפנה כל ימיו לתלמוד. ע״ש. הכא מיירי במי שבקי במקרא.

ד. עוד תירץ הרש"ש, א"נ יש לומר, כגון הרב שלומד עם התלמידים, והם שמעו כבר מקרא מגילה, והרב לא שמע עדיין, שיבטל הרב מתלמודו, וילך וישמע מקרא מגילה, אע"פ שעל ידי כך יתבטלו התלמידים מהתורה.

ה. ויש שתירצו, שכיון שמכוונין לקיים מצות מקרא מגילה, א"א לקיים בזה מצוות תלמוד תורה. וכ"כ בהגהות חכמת שלמה (או"ח סי' תרפז ס"ב), דאם הוא מכוון בקריאתה לקיים מצות מגילה א"א לקיים אז גם מצות תלמוד תורה, וזהו הכוונה בגמ' שמבטלין ת"ת לשמוע מקרא מגילה, שאע"פ שבעת כשמתכוונים לצאת חובת הקריאה אינם יוצאים בזה מצות תלמוד תורה מותר, אבל אה"נ באופן שמכוין לשם מצות ת"ת, יוכל לקיים בזה מצות ת"ת. וראה בשו"ת בית אפרים (או"ח סי' סז) שאינו מקיים בקריאתה מצות לימוד תורה מכיון שנתקן לצורך פרסום הנס והלל, וכן אינו דומה לשאר דברי נביאים וכתובים שנאמרו כדי ללמוד בהם. וע"ע בשו"ת צפנת פענח (סי' רעו אות ג).

וכעי"ז כתב בס' דרך המלך (רפפורט הל' מגילה פ"ב ה"ה) בשם נכדו, דקשה, דהלא קריאתה זו היא ת"ת, וכן השומע כעונה, ומה ביטול תורה שייך לומר על העוסק בקריאת המגילה. ונראה, ע"פ דברי הר"ן (ר"ה לב:) גבי אין מעכבין את התינוקות מלתקוע, שכתב, דתוקע לשיר כיון שאינו מכוין לשום מצוה יצא למ"ד מצוות א"צ כוונה, אבל במתעסק כיון שכבר הוא מכוין למצוה, דהיינו לחנך את התינוקות, אותה כוונה מעכבת מצוה אחרת שלא תחול וכו'. עכ"ד, וא"כ הכא נמי, כיון שקורא המגילה לצאת ידי חובתו, שוב אינו יוצא בזה ידי חובת מצוה לימוד תורה אף למ"ד מצוות א"צ כוונה, דאותה כוונה מעכבת מצוה אחרת.

וכ"כ בשו"ת "בצל החכמה" (ח"א סי' א ד"ה וכן יש), שכאשר קורא ק"ש לחובתו אין זה חשיב כלל מצות ת"ת, וראיה ממ"ש מבטלין ת"ת ובאין לשמוע מקרא מגילה, והקשו שם המפרשים דהרי גם מקרא מגילה היא תורה, אלא דכיון שקורא את המגילה לשם קיום מצות קריאת מגילה, לא חשיבא קריאה זו לימוד, כמו שפסוקים שאמרם בדרך בקשה, לא נחשב ללימוד תורה. וכמו כן גם לענין ק"ש מה שקורא לחובתו לא חשיבא לימוד תורה. ובזה יישב מה שהקשה הפמ"ג (בא"א ר"ס קלה). ע"ש.

וכן הביא בספר "תשובות וכתבים ממרן החזו"א", בשם החזו"א, דכאשר שמכוין לשם מצות מגילה אין לו ענין ת"ת, דשם אחר הוא, וכן המספר בלשון הרע אינו עובר משום ביטול תורה, ודלא כמ"ש בריש ספר חפץ חיים. וכן הובא בספר מעשה איש (ח"א עמוד פח) בשם החזו"א, דכאשר שמכוין לשם מצות מגילה אין לו שם ת"ת, דשם אחר הוא. ע"כ. וכוונתו לאפוקי ממ"ש בספר חפץ חיים (פתיחה עשין יב) שהמספר לשה"ר עובר בעשה דודברת בם. וראה בס' "כוכבי אור" (ח"ב עמ' עא).

וכן הביא בס' חשוקי חמד (מגילה ג.) בשם מחברת זכרונות מהחזו"א. שהקשה כן, ואמר החזו"א, דאם מכוין למצות מגילה אין לו מצות תלמוד תורה, שהוא שם אחר. וכעין זה שמעתי ממנו על מלאכת שבת, שאין שייך לחייב הכותב אפילו גמר ספר, או הבונה על מכה בפטיש, שהרי גמר ג"כ הפעולה, לפי שיש על זה שם אחר, ורק אם במקרה נזדמנו ב' דברים אז שייך לחייבם שתים. ע"כ.

ומרן בבית יוסף (או"ח סימן מז) הקשה עמ"ש דיוצא בדיעבד ידי ברכת התורה באהבת עולם אם שנה על אתר, והרי אומרים ק"ש וזהו כבר תורה, ותי', ועוד י"ל דק"ש ותפלה לא חשיבי לימוד לענין זה, דדברי תחנונים ותפלה לחוד, ודברי תלמוד תורה לחוד, וק"ש כדברי תפלות הוא. ולכאו' מכאן סיוע לדברי האח' הנז'. ויש שהעירו ע"ז, ממ"ש (נדרים ח.) "האומר אשכים ואשנה פרק זה וכו' דאי בר פטר נפשיה בק"ש שחרית וערבית וכו'", הרי דק"ש נחשבת לדברי תורה. וכן מבואר במנחות (צט:) שיוצא בזה ידי "לא ימוש". וע"ע בברכות (ט:) כשקורא ק"ש לאחר זמנה "לא הפסיד כאדם הקורא בתורה", ויש שביארו דכשקורא בזמנה יש לו גם מצות ת"ת, וע"ז אמרינן דמצוה זו

עכ״פ ״לא הפסיד״.

ו. בשו״ת בית שערים שם (סי׳ שסח) כתב לתרץ, שהרי צריך להשליש לימודו, וכאשר למד שליש הזמן תושב״כ ולומד עכשיו משנה או תלמוד ומבטל כדי לקרות מגילה שהוא תורה שבכתב, הרי מבטל מת״ת משנה ותלמוד שמוטל עליו. ועוד, לפי המבואר בש״ע, דעיקר תכלית הלימוד כדי שידע דיני התורה לשמור ולעשות, א״כ אפשר שכל לימוד הוא מצוה בפ״ע כאילו מקיים אותה מצוה, ושפיר נקרא מבטל אם מבטל הלימוד שעוסק בה וקורא מגילה שהוא מצוה אחרת.

ז. ועוד כתב, דגוף הקושיא לק״מ, דפשיטא למה שצידד השאג״א (סי׳ א) דמה״ת חייב אדם לקרות ב״פ ביום פרשה בתורה, דאם קרא פרשה במגילה לא יי״ח אפי׳ מה״ת, דאיך יהיה מצות התורה על מה שנעשה אח״כ ימים רבים אחר מ״ת, ועיין ברמב״ם בסה״מ (שורש א), ובהל׳ כלאים (פ״י ה״ד), וה״נ מצות לימוד התורה שהוא מצוה דאו׳, כדאמרינן קידושין כ״ט ודף ל׳. ועיין רמב״ם וטוש״ע בהלכות ת״ת, דודאי אינו מקיים בקריאת המגילה. ואף דאנו לומדים כל הלכות של מצות דרבנן היינו משום שאנו חייבין לקיים כל מצות דרבנן, לרמב״ם מלא תסור, ולהרמב״ן כיון דנתנה להם תורה רשות לדון בי״ג מדות ולפרש תורה שבכתב, נתנה להם רשות גם בזה, כמ״ש הר״ן בחי׳ לסנהדרין, לכן אנו מחוייבין ג״כ ללמוד הלכותיה, כדי לידע לקיים המצוה כתקנה, אבל מצות לימוד תורה אינו מקיים בזה, ושפיר נקרא מבטלין ת״ת, דבקריאת מגילה אינו מקיים מצות ת״ת. דעיקר תכלית הלימוד כדי שידע דיני התורה לשמור ולעשות. ואחז״ל כל העוסק בפרשת עולה כאילו הקריב עולה, בפרשת חטאת כאילו הקריב חטאת, עיין מנחות קי. א״כ אפשר שכל לימוד הוא מצוה בפ״ע, כאילו מקיים אותה מצוה. ושפיר נקרא מבטל אם מבטל הלימוד שעוסק בה, וקורא מגילה שהיא מצוה אחרת. ועוד, דהרי מבטל תורה בהילוך שהולך לקרות מגילה בעשרה. ואף דמגילה בזמנה אף ביחיד, מ״מ הרי מצוה לחזור אחר עשרה כמבואר בשו״ע סי׳ תר״ץ סי״ח, והרי להדיא כתבו תוס׳ במגילה (ג. ד״ה מבטלין) דמש״ה מבטלין ומאחרין עבודה, משום דטוב לקרות עם הצבור משום דהוי טפי פרסומי ניסא. ועיין בח״י סי׳ תל״א דחיוב לימוד תורה הוא תמידי, וכל פעם שעושה מצוה הוא מבטל מהתורה, וגם אם יקרא ק״ש ויתפלל אח״כ, יבטל מזמן ת״ת, אך אם לא יבטל ת״ת לעשות מצוה, לא יעשה מצוה לעולם. ועיין מג״א (סי׳ תרפ״ז סק״ג), ומחה״ש (שם). ובאמת דאינו דומה לימוד שלומד כל א׳, מחתך בשפתיו ומוציא התיבות מפיו, מתבונן ומעיין, לקריאת המגלה אשר כולם עומדים ודוממים ומטים אוזן לשמוע קול הקורא. [וכעין זה דקדק בט״ז יו״ד סי׳ רמ״ו סק״ד לשון רז״ל בחגיגה במצות הקהל, אנשים באים ללמוד, נשים לשמוע, דהיינו לפי שאשה אסורה בת״ת לא יהי׳ אצלה אלא שמיעה בעלמא], ושמיעה בעלמא כלפי לימוד בביהמ״ד נקרא ביטול, וזה שדייקו רז״ל מבטלי׳ עבודתן באשר באין רק ״לשמוע״ מקרא מגילה. [ע״כ מבית שערים].

אלא דמה שכתב דבקריאת מגילה אינו מקיים מצות ת״ת כלל, תמוה מאד, דאטו הלומד תורה באגדות הש״ס ומדרשי חז״ל, שאין לומד מזה הלכה למעשה, אטו אין בזה מצות תלמוד תורה. הא ודאי שמקיים בזה מצות ודברת בם ולא בדברים בטלים. ורק שיש מעליותא ללימוד אליבא דהלכתא, אבל אי אפשר לומר דאינו מקיים בזה כלל מצות ת״ת. דאל״כ אמאי הדפיסו את דברי האגדה בש״ס, בדברים שאין בהם חיזוק לאמונה ובטחון. וגם בלומד בדיני עיר הנדחת בגמ׳ סנהדרין עא. וכן בענין בן סורר ומורה, שלא היו ולא יהיו, בודאי שהלימוד בזה הוא בשביל עצם העסק בתורה. וחשיב שפיר מקיים מצות לימוד תורה. אף שהלומד בדינים המצויים איכא מעליותא טפי. ובפרט שבמקרא מגילה הרי לומד דיני משלוח מנות ומתנות לאביונים וכדו׳.

ובשו״ת אבני נזר (חאו״ח סי׳ תקיז אות י) כתב לתרץ כיוצא בזה בשם הבית אפרים,

דמגילה אינו דומה לשאר ספרי קודש, שהם ניתנו ללמוד בהם בתורת דברי קבלה כד״ת, אבל מגילה לא ניתנה ללמוד ואינו מקיים מצות ת״ת בקריאתה. וכתב ע״ז, ולא אאמין שיצאו דברים אלו מפי אותו צדיק שלא יקיים תלמוד תורה בלימוד מגילה, וא״כ בחנם טרחו חז״ל בעלי הש״ס והמדרש שפירשו כל דברי המגילה ודרשו בה דרשות, ולפי דבריו היו כל יגיעם לריק ח״ו, כי מצות קריאה ודאי מקיים אפילו אינו יודע כל הדרשות האלה, ואפילו לא ידע פי׳ המלות מקיים המצוה מידי דהוי אחשתרנים בני הרמכים. ומי התיר להם זה לבטל מדברי תורה ולעשות מדרש מגילת אסתר. אלא ודאי מגילת אסתר תורה כמו נביאים וכתובים כי יש בה כמה לימודים בכל קוץ וקוץ הן בנגלה הן בנסתר. והרי מגילת אסתר מכלל ספרי קודש שצריך תלמיד חכם להיות בקי בהם. ועוד דהרי הקורא מגילה הכתובה בין הכתובים בצבור לא יצא (שם יט:), וא״כ למה כתבה למגילה זו כלל כיון שאין יוצא בה. ודוחק לומר דלקרות בה ביחיד כתבה, שהרי מצוה לקראה בצבור, והרי מבטלין תלמוד תורה ועבודה לשמוע מגילה בצבור, אלא ודאי כתבה ללמוד בה משאר כתובים.

ח. ובספר שיח השדה קוזיגלוב (שער ברכת ד׳ סימן א) כתב לתרץ, דזה ג״כ קרי ביטול מה שמניח לימוד זה והולך לשמוע מקרא מגילה, ואף דהכל מצוה א׳, ת״ת, מ״מ חשיב ביטול והעברה. ע״ש שהאריך בזה. וראה בתוס׳ (מגילה שם ד״ה מבטלין) וקשה אמאי מבטלין, והלא אחר הקריאה יש הרבה שהות לעבודה, וי״ל דכיון דמשהאיר היום הוי זמן עבודה והם מניחים וכו׳ מש״ה קרי ליה ביטול. ע״כ.

ט. ובקובץ בישורון (ט) הביא לתרץ בשם הגאון ר׳ יוסף דוב סולאבייצ׳יק עפמ״ש (מגילה יח.) שאם לא הבין קריאת המגילה יצא, שהרי האחשתרנים בני הרמכים, כו״ע לא ידעי מהי, וע״כ דעיקר קריאתה מצות קריאה, ופרסומי ניסא הוא. ולפ״ז יש לומר דהויא ביטול תלמוד תורה, שהרי כשקורא האחשתרנים בני הרמכים ואינו מבין מאי קאמר, אינו מקיים מצות ת״ת, וגם כשקורא שאר המגילה הוי זה קריאה לשם פרסומי ניסא ולא לשם לימוד. ע״כ. וכתב שהציע תירוץ זה לפני הגרי״ז מבריסק, ואמר שנכון הוא.

י. והגרי״ז עצמו תירץ, שקריאת המגילה עיקרה הוא בשביל פרסומי ניסא, ולא שתרתי איתנהו ביה. ועפ״ז ביאר מאי דקיי״ל בש״ע (סימן תרצ סי״ד) שאין מדקדקין בטעויותיה. והיינו, דאף שבהלכות קריאת התורה פסק הרמב״ם (פי״ב מהלכות תפילה ה״ו) שאם קרא וטעה, אפילו בדקדוק אות אחת, מחזירין אותו עד שיקראנה בדקדוק, מ״מ מגילה שאני, כיון דיסוד מצות קריאת המגילה אינה מצד לימוד התורה, אלא משום פרסומי ניסא, ולכן במגילה אין מדקדקין בטעויותיה. ע״כ. וכוונתו שאף אם אפשר לקיים ב׳ מצוות במעשה אחד, מכל מקום שאני הכא שאין הכוונה כלל לשם מצות לימוד תורה, אלא רק לפרסומי ניסא. אבל איה״נ בקריאת שמע, אפשר שמקיים גם מצות ק״ש וגם מצות תלמוד תורה.

וראה בקונטרס חנוכה ומגילה (טורצ׳ין, סימן ד) שהאריך בזה בשם הגרי״ז מבריסק, דיסוד מצות קריאת המגילה, אינו משום לימוד התורה שבה, וכמו לענין קריאת התורה, שציוו חכמים שיקראו את דברי התורה הללו כל עת בעתו, אלא דין קריאת המגילה הוא משום מצות קריאה ופרסומי ניסא, ולאו מדין לימוד תורה שבה. וראיה, דאע״פ שאין יודעים מהו האחשתרנים בני הרמכים יוצאים י״ח, ומזה למדו בגמ׳ (מגילה יח:) דה״ה ללועז ששמע אשורית שיוצא אע״פ שאינו מבין. והיינו דאין דינה שילמדו אותה משום דהוה תורה וכתבי הקודש, אלא מצוה של קריאה משום פרסומי ניסא. ועוד ראיה, ממה שמצינו שאין למגילה דין כתיבה של כתבי הקודש שיהיה מתוך הכתב, וע״כ דאין בקריאתה דין לימוד אלא קריאת פרסומי ניסא. וע״ש עוד.

יא. ובספר דעת תורה (או"ח סי' רעג סעי' ד) כתב להוכיח דאף דשומע כעונה, מ"מ עונה בעצמו עדיף משומע, ולכן אמרו מבטלין ת"ת בשביל מקרא מגילה, והק' המפרשים איזה ביטול תורה יש כאן, הלא מקרא מגילה ג"כ יש בו תלמוד תורה, אלא דבמקרא מגילה יש רק שמיעה, וממילא זה נחשב לביטול לגבי לימוד בפה ממש. וכדמוכח מדברי הר"ן (סוכה יט: מדפה"ר ד"ה וכתב רש"י). ע"ש. וע' בתוס' (בברכות כא: ד"ה עד) שכתבו בשם רש"י, דאם שומע קדיש וקדושה באמצע שמונה עשרה ישתוק ויכוין לשמוע הקדיש והקדושה ויוצא ע"י שמיעתו, דהגם ששומע כעונה מ"מ לא הוי הפסק, ומשמע דגם כשאינו ראוי לענות ממש אמרינן שומע כעונה. וגם ר"ת ור"י דפליגי התם, הוא רק משום דאין נכון לעשות כן מחמת חשש הפסק באמצע הלחש.

וכן תירץ בשו"ת שיח יצחק וייס (סימן כט), דנראה שיש חילוק גדול בין לימוד שכל אחד מוציא מפיו ואומר בעצמו, לבין קריאת מגילה שרק אחד קורא וכולם שומעים, ושפיר נקרא נגד זה ביטול תורה. וכ"כ עוד שם (בסי' שעב) שאינו דומה לימוד שלומד ומוציא מפיו ומתבונן, לקריאת המגילה שכולם עומדים ודוממים ומטים אוזן לשמוע, וכעין זה כתב הט"ז (יו"ד סי' רמו) דאנשים באים ללמוד, נשים באים לשמוע, כיון דאסורים בלימוד תורה, עש"ב. וזה נקרא ביטול כי אינם רק שומעים, וזה מבטלין ת"ת ובאין "לשמוע" מקרא מגילה. ע"כ.

יב. ובשו"ת דברי יציב (ליקוטים והשמטות סימן כא אות ו) כתב, דכיון דשייך מקרא מגילה בלשון הקודש כשאינו מבין, ובכה"ג אינו יוצא בה מצות תלמוד תורה (לד' הפוס' דגם במקרא אינו יוצא בלי הבנה), שפיר אמרו שמבטלין מצות תלמוד תורה לשמוע מקרא מגילה. ולזה קאמר מכאן סמכו של בית רבי היינו משרתיו ועבדי ביתו שלא היו בקיאים להבין מקרא מגילה בלשון הקודש, שהיו מבטלין תלמוד תורה, היינו אותם שיעורים שנאמרו בפניהם בשפה המובנת להם, ובאין לשמוע מקרא מגילה.

ובספר קדושת לוי (קדושות לפורים קדושה ראשונה) כתב בזה ע"ד החסידות, שחיוב קריאת המגילה יש בה חיוב קריאה, יותר מדברי תורה, שלא מצינו חיוב מה"ת רק פרשת זכור, וגם אמרו מבטלין ת"ת לשמוע מגילה. ויתכן מטעם, שקריאת המגילה גורמת שע"י קריאתה מקבלין עול תורה כמו שהיה בימי אחשורוש, שמאיר על האדם בחינת נשמת מרדכי ואסתר, ולכן חיובה גדול עד מאד. ושפיר אמרו מבטלין ת"ת לשמוע דברי מגילה, ומקבלין עול תורה, התורה בעולמות העליונים, וכשבא בגשמיות, מודעא רבה לאורייתא, לכן כפה עליהם ההר כגיגית, אבל סגולת צרופי המגילה שמזדכך עולם הטבע, וסגולתה להקורא שיקבל עול תורה אפי' כשאדם הוא בגשמיות, שכשם שהנס של המגילה תוך הטבע, כך צרופי שמות שלה, והקריאה הוא הזדככות הטבעיות והגשמיות, לכן הקורא אותה, מקבל עליו עול תורה, ולכן הוא חיוב יותר מת"ת, וסמכו של בית רבי לבטל תורה עבור מקרא מגילה. ע"כ.

וע"ע לשון בה"ג (הל' מגילה עמוד רלו): ועדיף משמע מקרא מגילה בזמנה מלמיגרס באוריתא, דכהנים בעבודתם וכו'. ע"כ. ובטעם הדבר שמבטלין ת"ת מפני מקרא מגילה, צ"ל כיון שלשמוע בציבור הוא חלק מהמצוה לפרסומי ניסא, הוי כמו כל מצוה עוברת שמבטלין מק"מ מפניהם.

וע"ע בהעמק שאלה (פרשת ויחי שאילתא לד אות ה) שכתב לבאר, במה שאמרו שמבטלין ת"ת למקרא מגילה, והקשו המפרשים, דהרי בלא"ה מבטלין ת"ת לכל המצוות, וביאר עפ"ד הראשונים שגם בבית רבי היה ציבור, אלא שביטלו ת"ת כדי לשמוע מגילה ברוב עם. והנה מה שמצאנו שמבטלין ת"ת עבור מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים הוא רק עבור עצם המצוה, אבל עבור הידור מצוה אין מבטלין ת"ת, וכגון מי שיש לו לולב כשר א"צ לבטל מלימודו כדי לחפש לולב מהודר יותר, ולפי זה אין לבטל מלימודו עבור ברוב עם הדרת מלך, וכעין זה

מפורש במג״א (סימן צ ס״ק לב) שהלומד בביכנ״ס שיש בו ציבור קטן, א״צ לבטל מלימודו ללכת להתפלל בביכנ״ס גדול, שאין לבטל מלימודו בשביל ברב עם הדרת מלך, ועל זה חידשה הגמרא שבקריאת מגילה אינו רק מצד ברוב עם הדרת מלך שהוא הידור מצוה, אלא שהוא מגוף המצוה בפורים. ע״ש.

ועל פי זה כתב האור זרוע (ח״ב סימן שסח): והיו מבטלין ת״ת כדי לשמוע מקרא מגילה עם הצבור משום פרסומי ניסא, הילכך אותם בני אדם שמניחים ביהכ״נ והולכין לבתיהם וקורין מגילה בביתם, אינם עושים בטוב, אלא צריך לבוא עם אשתו וילדיו לבית הכנסת לשמוע מקרא מגילה, משום פרסומי ניסא, דהא אפי׳ ת״ת מבטלין לכך. מיהו אם משום פחד או סכנה מותר. ע״כ. והובא בהגהות אשר״י (מגילה פ״א סימן ג) וז״ל: אותן בני אדם שמניחין ביהכ״נ וקורין מגילה בבתיהם, לא טוב הם עושים, אלא צריך לבא עם אשתו וילדיו לבית הכנסת לשמוע מקרא מגילה. ע״כ. וכן הוא בב״ח הנ״ל (סי׳ תרפז), שצריך כל אדם אפילו עוסק במצוה רבה ליזהר בה ביום ובלילה לקרותה ברוב עם עם הצבור, ולבוא עם אשתו וילדיו לבית הכנסת.

וע׳ בשו״ת חקרי לב (חאו״ח סי׳ מה דף ע״ז ע״ב).

ובשו״ת יביע אומר ח״ה (או״ח סי׳ ו אות ה). ובמאור ישראל (מגילה ג). וע״ע בכה״ח (שם ס״ק קט״ו), בשם המגן שאול. וי״ל ע״ד.

גדר ביטול תורה

ובעיקר הדבר, אמת נכון הוא שת״ח היכול ללמוד תורה בעיון, תלמוד או פוסקים, או משניות והלכה, ועוסק באותה שעה בקריאת תהלים, אין זה מן הראוי, ואין לעשות כן. כי יש ביטול תורה באיכות, ועת לכל דבר. וכיו״ב בספר פלא יועץ (מע׳ ידיעה), וז״ל: וכבר כתבו הפוסקים, שמי שיכול לפלפל בחכמה, ולקנות ידיעה חדשה, ומוציא הזמן בלימוד תהלים וזוהר, לגבי דידיה חשיב ביטול תורה. ע״ש.

ועיין בספר נפש היפה לרבי יצחק פלאג׳י (מערכת ת׳) ובשו״ת חקרי לב ח״א (סי׳ יג), דעדיף שידע פרק משניות בעל פה, ולחזור עליו אפילו מאה פעמים, מאשר קריאת תהלים [בעל פה]. [אלא דהתם בא מצד דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בעל פה]. ועיין במדרש שוחר טוב (פ״א) על הפסוק בתהלים (יט) יהיו לרצון אמרי פי וגו׳, ביקש דוד המלך מהקב״ה, יעשו לדורות ויכתבו לדורות אמרי פי, ויחוקקו לדורות, ולא יהיו קורין בהם כקורין בספרים [ובילקוט שמעוני א׳ הגירסא, ואל יהיו קורין בהם כקורין בספרי מוריס. והיינו ספרי יוונים]. אלא יהיו קורין בהם ונוטלים שכר עליהם כנגעים ואהלות.

ובספר נפש החיים למהר״ח מוואלוז׳ין (שער ד׳ פ״א) כתב, ומי יודע אם הסכים הקב״ה על ידו בזה, כי לא מצינו בדברי רז״ל מה תשובה השיבו השי״ת על בקשתו. וכ״ה בספרו רוח חיים (פ״ו). [והביאו שביסוד העבודה (ח״ב פ״ו אות יט) ביאר דברי המדרש הנז׳, שכוונת דוד המלך היתה בבקשתו, שאף שאינו עוסק בתורה, שהרי אי׳ בברכות (ד:) שלחד מ״ד עד חצות עסק בתורה ומחצות עסק בשירות ותשבחות, אלא ביקש דוד, שתהא אמירת התהילים חשובה לגבי טהרה כמו שעסק בנגעים ואהלות דייקא, שעניינם הוא הטהרה היוצאת מהן כשהיה ביהמ״ק קיים. ולפ״ז אינו ענין למצות תלמוד תורה].

ויש לציין מ״ש בפירוש התפלות והברכות לרבינו יהודה בר יקר [רבו של הרמב״ן, יצא לאור בשנת תשל״ט] לבאר פירוש תפלת ״ברוך שאמר״, וז״ל: ואמר בסוף ובשירי דוד עבדך נהללך, שאותם המזמורים הנהדרים רומזים המאמרות, ואף כל המזמורים חשובים כדברי תורה. כדאמרינן במדרש תהלים (פרק עח) אל יאמר אדם שאין המזמורים תורה, אלא תורה הם ואף הנביאים תורה. וכן אסף אמר, הואיל והמזמורות תורה, האזינה עמי תורתי. וכן במקום אחר, וקורין בהם והוגים ונוטלים שכר עליהם כנגעים ואהלות. ע״כ. ועוד אמר שם, הבוחר בשירי זמרה, על שם הכתוב טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף, כדאמרינן במדרש

י. מי שאיחר לבוא לבית הכנסת והגיע כאשר הקורא כבר גמר הברכות הראשונות, יקרא המגילה לאחר מכן ביחידות, עם הברכות, אף שבכך מפסיד מצות ברוב עם. י)

תהלים, כל ההוגה בהם, כאילו עוסק בנגעים ואהלות. ע"כ. וכתב בקובץ בית הלל (טבת תשס"ב), דפירוש זה מסייע למ"ש השל"ה הקדוש (יומא עמוד התשובה), שהאומר תהלים הרי הוא כמתפלל, והוא גם כעוסק בתורה, כי כבר ביקש דוד המלך שיהיו מקבלים שכר הקורין בתהלים כעוסקים בעסק התורה בנגעים ואהלות. ע"כ. וביאר שם, דאם קורא בתהלים עם פירוש הדברים, בהבנה, בודאי דשכרו כעוסק בנגעים ואהלות, דהוי לימוד תורה. אבל בקורא תהלים בלא פירוש ובלא הבנה מדוקדקת, הוי כתפלה, ואין זה ברור שיהיה לו שכר כעוסק בנגעים ואהלות. ע"כ.

ובפלא יועץ (ערך תהלים) כתב בשם הפוסקים, דמי שיכול ללמוד הלכות ופלפולים ועוסק בתהלים, חשוב ביטול תורה לגבי דידיה. מ"מ ללמוד אותם פעם אחת בשבוע לא נאמר זה. ועת לכל חפץ. ומה גם אם קוראים אותם ברבים שיתעלו, המה יעלו לרצון יותר מהעוסק בנגעים ואהלות ביחיד. וכתב בספר עמק המלך בשם הרב אביגדור קרא, שהרגיל בספר תהלים דוחה כל מיני פורעניות ופגעים רבים מעליו ומעל בני ביתו, ומעל משפחתו ומעל בני דורו, ומגלגל עליהם כל מיני שפע ברכות וטובות והצלחות. והרוצה לדבוק בו יתברך ובשבחיו, ידבק ללמוד בספר תהלים. ויש קבלה מאנשי שם, שמי שיש לו איזה דוחק השעה או צער, או שהוא מהלך בדרך או עובר בים או בנהרות, יקרא כל התהלים בכל יום בלי הפסק בכוונה ובהכנעה, ורואה נפלאות, וזה בדוק ומנוסה.

וכן הורה מרן אאמו"ר זיע"א בתשובה לשאלה בדבר ההנהגה לאברכים בימי השובבי"ם, אם לבטל מלימודם ולקרוא תהלים בתענית דיבור, והשיב, שאין להם לבטל מסדר הלימוד כדי לקרוא תהלים, אלא יעסקו בגמרא כדרכם בעיון. ורק מי שאינו יכול ללמוד ש"ס ופוסקים, אין הכי נמי ישתתף בימי תענית דיבור עם הצבור, וע"י כך יקרא תהלים ברצף בלא הפסקה, שיש לזה מעלה גדולה, וגם ישמור את פיו ולשונו מלדבר לשון הרע ודברים בטלים. אך אברכים ותלמידי חכמים וכן כל מי שיכול ללמוד ש"ס ופוסקים בודאי שאין לו להתבטל מלימודו ולקרוא תהלים בימי תענית דיבור.

איחר לקריאת המגילה האם ישמע ברוב עם בלא הברכות, או שיקרא ביחידות

י) הנה יל"ע במי שאיחר לבית הכנסת, והגיע כאשר הקורא כבר גמר הברכות, מה עדיף שישמע את המגילה ברוב עם, בלא ברכותיה, או שמא ילך ויקרא ביחידות עם הברכות. וראיתי מובא בשם הגריש"א, שאם אינו יכול לשמוע את הברכות בציבור, יברך ויקראנה ביחידות, דהברכות הם חיוב מעיקר הדין, כמו ששנינו ערום לא יתרום, כיון שאינו יכול לברך משום ולא יראה בך ערות דבר, ולכן גם לא יתרום, משא"כ הקריאה בציבור היא רק מעלה. אבל אם יוכל לברך את הברכות, ולקרוא מחומש את תחילת המגילה, עד מקום שהש"ץ קורא יעשה כן, שכתב הביאה"ל (סי' תרצ ד"ה דוקא) דאם חסר אפילו בתחילתו כמה פסוקים, יכול לקרוא מתוך חומש. [והובא בס' חשוקי חמד מגילה ה.].

והעיר שם, דגם אם יכול לשמוע את המגילה בתחילה מן החזן ולברך בין הפרקים, יעשה כן, וכמבואר במשנ"ב (סימן תרצב סק"ו) דברכות אין מעכבות, ויכול לברך בין הפרקים. וביאר בשער הציון (סק"ז) הטעם, דלא חמיר מקריאת שמע דקיי"ל דבין הפרקים שואל מפני הכבוד. ובספר אור החמה (קרויזר. שם), הקשה דלא דמי לק"ש שמותר שאילת שלום רק בבין הפרקים, דשאילת שלום לא שייכי כלל לק"ש, לכן אסור לשאול באמצע הפרק, משא"כ ברכת המגילה שהיא ממין המגילה למה תחשב

יא. מי שמתפלל ברוב ימות השבוע במקום שיש שם מספר גדול של מתפללים, ובפורים רוצה להתפלל כותיקין ולשמוע שם המגילה, אלא שהפרסום שיהיה שם מועט ביחס לתפילה בבמקום שרגיל להתפלל שם, מעלת זריזין מקדימין למצות עדיף, ויעדיף לקרוא המגילה מיד אחר הנץ, אף שמבטל מצות ברוב עם. יא)

להפסק. ועוד, דהא מחוייב לברך על כל פסוק ופסוק ולמה יקרא עד בין הפרקים בלי ברכה. ושמא י״ל דהברכה שיברך בין הפרקים תעלה לו גם על העבר, על כל מה שקרא עד עתה. ורמז לזה מסוכה, שכתב בש״ע (סימן תרלט ס״ח) שנהגו שאין מברכים אלא בשעת אכילה, וכתב המשנ״ב שם (ס״ק מו) שהברכה על האכילה פוטרת גם את העבר. וי״ל.

לקרות את המגילה כותיקין, או להמתין מאוחר יותר כדי לקרות ברוב עם

יא) הנה יש לעיין אם עדיף לקרות את המגילה ברוב עם או מעלת זריזין מקדימים עדיפא, וכגון שיכול להתפלל בנץ ולשמוע אח״כ קריאת המגילה. או שימתין למנין מאוחר יותר שיש בו ציבור גדול יותר. ולכאורה היה נראה שמעלת ברוב עם בקריאת מגילה לפרסום הנס, עדיף יותר, שהרי אפילו תלמוד תורה ועבודת ביהמ״ק מבטלין משום מקרא מגילה ברוב עם, כל שכן מעלת זריזין מקדימין. אלא שיש לומר שלא חייבוהו חכמים להמתין משום כך למנין מאוחר יותר, אלא כיון שיש מנין מזומן לפניו, יכול לקרוא אף במנין מצומצם. ובפרט אם הוא רגיל להתפלל בשעה זו בכל יום.

והנה מבואר בגמ׳ (ר״ה לב:) דהלל קוראים בשחרית, ואע״פ שבמוסף יש ברוב עם הדרת מלך, מ״מ בשחרית יש את המעלה של זריזין מקדימין למצוות והיא קודמת, ולפ״ז כתב בשערי תשובה (סי׳ רכט סק״ג) שבברכת החמה יברך ביחיד ולא ימתין עד אחר התפילה לברכה בעשרה.

ומאידך המשנ״ב (סימן צ סקכ״ח) כתב, שההולך בשבת ויו״ט להתפלל במנין עשרה בהשכמה, ויש זמן אח״כ לילך לבית הכנסת, יותר טוב לילך ולהתפלל מוסף עם הציבור בבית הכנסת, דברוב עם הדרת מלך. ומשמע שברוב עם עדיף מזריזין מקדימין.

ויש שכתבו עפ״ד הביאור הלכה (סי׳ רפו ד״ה מיד) בשם הלבושי שרד, דאף שזמן מוסף הוא אחר תפילת השחר, אפי׳ אם התפלל בהשכמה כותיקין, יותר טוב לכתחילה שיאחר את ת׳ מוסף, דהא קרבן מוסף דשבת אמרינן בגמ׳ דזמן הקרבתו היה בשש, והתפלות הלא הם נגד הקרבנות. אלא שלענין למעשה, לא מבעיא אם התפלל שחרית בצבור, בודאי אין נכון שהוא יתחלק מהם להתפלל אח״כ מוסף ביחידי, ואפי׳ אם התפלל גם שחרית ביחידי, ג״כ אין כדאי לאחר כל כך עד סמוך לחצות, ולא נוכל לדמות ענין זה לקרבנות, דאיחור התפלה כ״כ מבטל מצות עונג שבת, ועד חצות אסור להתענות. ע״ש. ולפ״ז מ״ש המשנ״ב (בסימן צ) לחכות עם ת׳ המוסף לרוב עם, מיירי שלא יתאחר הרבה עד חצות, וא״כ עדיף ברוב עם, וגם משום זריזין אין כאן, כיון שעיקר זמנו עדיין לא הגיע.

וע״ע בשו״ת אפרקסתא דעניא (ח״א סי׳ ל) שהאריך בדין ברוב עם, וכתב שעיקר מעלת ברוב עם מתקיים כבר כשיש עשרה, ומשם ואילך הוא רק קצת תוספת מצוה, אבל תוספת זו נדחית בקל מלפני איזה מעלה אחרת, ולכן שפיר קתני בגמ׳ (ר״ה לב:) שהמתפלל שחרית מקרא את ההלל, ואף שבמוסף יש ברוב עם מ״מ זריזין מקדימין למצות עדיף, והטעם שכיון שיש כבר עשרה ומתקיים בזה עיקר ענין ברוב עם, ממילא כיון שיש בו גם משום זריזין מקדימין הוא עדיף ממוסף, הגם שבמוסף יש יותר רוב עם, דתוספת ברוב עם שיש במוסף נדחית מפני מעלת זריזין. ע״ש.

יב. חולה המבקש מעשרה שיבואו אליו לקריאת מגילה, ועל ידי כך לא יוכלו לשמוע המגילה ברוב עם, אף על פי כן ילכו לקרוא אצלו את המגילה לזכותו לקוראה בעשרה, אף שאינו חיוב מן הדין לקוראה בעשרה. יב)

ובזה יל"ד ע"ד הח"א (כלל סח ס"ו) ועוד אחרונים שכתבו להוכיח מכאן דמעלת זריזין עדיף ממעלת ברוב עם. ומ"מ כל זה אינו הכרח לענין מגילה, דברוב עם לגבי מגילה חשיב טפי, ויתכן שהוא חלק מהמצוה, שיש בו פרסום הנס, וראה בזה בחשוקי חמד (מגילה כז:). וכבר האריך בזה בשו"ת יביע אומר ח"ב (יו"ד סימן יח) לגבי מילה אם יש להעדיף ברוב עם או זריזין מקדימין. והביא ג"כ דברי הפוס' לגבי ברכת הלבנה. וראה מ"ש בזה בילקו"י שובע שמחות חלק ב (עמוד כט והלאה).

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' קמה) נשאל היאך הדין באדם שמתפלל בקביעות בצבור גדול, אם בפורים מחמת סיבה של מצוה שרי לו להתפלל בקביעות בבית מדרש של ציבור קטן, במקום ללכת משום רוב עם לציבור גדול, דההיתר רק משום דיש לו קביעות, ולא חייבו לבטל קביעות ולסגור בתי מדרשים הקטנים, אבל בנ"ד שיש לו קביעות דוקא בציבור הגדול, יתכן דחל עליו חיוב ברוב עם. והשיב, שלכאו' המעיין היטב בלשון הש"ס שם וברמב"ם ובש"ע, יראה דבפשטות ההלכה לא נבנית על יסוד דברוב עם הדרת מלך, אלא על ההלכה לקרוא בציבור דוקא, כדין המבואר להלן בס"ס תר"צ, וכמ"ש המג"א (תרפ"ז סק"ג) שיש לשמוע מגילה בציבור. ע' סוף סימן תר"צ, וכמש"כ בלבושי שרד שם. ושם (סי' תר"צ ס"ק כה) כתב המג"א להדיא, דאם כבר קראו באותה עיר בעשרה, ואיזה יחיד לא שמעה, יוכל לקרות אפילו לכתחלה ביחיד, הואיל וקורין אותם באותה העיר בעשרה (ב"י בשם א"ח). והיינו דלא מטרחינן משום ברוב עם לכנס, והא דמבטלים ת"ת וכל המצות לקרות בציבור היינו למצוה מן המובחר, והיינו ציבור של רוב עם הוא רק מצוה מן המובחר עש"ה בלב"ש, וכיון דאינו רק מצוה מן המובחר, והוא דחוק לדרך מצוה, יש לצדד ודאי דקיים עיקר דין פרסומא ניסא דהיינו מעשרה ולמעלה.

ושוב הראוני למי שהביא בשם מרן אאמו"ר בכת"י שהשיב לו בתשובה לשאלה, היכן עדיף לשמוע את קריאת המגילה של בוקר, האם בנץ במנין מצומצם, או יותר מאוחר בכדי שיהיה ברוב עם. האם זריזים מקדימין עדיף על ברוב עם. תשובה. זריזין מקדימין עדיף, ע' ר"ה לב: ע"כ. [וקשה לומר שכוונתו להשיב על מה שנשאל עוד שם, אם זריזין מקדימין למצוות עדיף ממצות ברוב עם. וע"ז השיב לו שיש להעדיף את מעלת זריזין. ומ"מ מעלת ברוב עם לגבי מגילה עדיפא ממעלת זרזין מקדימין, שחלק ממצות קריאת המגילה הוא פרסום הנס לקוראה ברוב עם. ויותר נראה דגם במגילה זריזין מקדימין עדיף. ובפרט כאשר יש בזה חשש ביטול תורה, ואם יקדים להתפלל בנץ, יוכל להזדרז, ויהא לו זמן פנוי ללימוד תורה גם בפורים]. וכך יש להורות. וכ"כ בס' אשרי האיש בשם הגריש"א.

וע"ע מה שכתבו בזה בשו"ת יד אליהו לובלין (סימן מב), **ובביה"ל** (סי' תרו ד"ה אלא בשם א"א), **ובמקור חיים לבעל החוות יאיר** (סי' תר"ו ס"ד). **וכן בח"א** (כלל סח אות ו). **ובברכ"י** (סימן צ אות א).

חולה המבקש מעשרה שיבואו אליו לקריאת מגילה ולא ישמעו ברוב עם

יב) הנה יש לעיין, בחולה המבקש מעשרה אנשים שיבואו אליו לקריאת המגילה, האם טוב להצטרף עמו, אע"פ שמבטלים ברוב עם לפרסומי ניסא. ובשער הציון (סימן תרפז סק"י) כתב, שבעל הבית שיש לו מנין בביתו, אף שהמנין שלו הוא בקביעות, מסתברא דצריך

לילך לבית הכנסת שבעיר משום פרסומי ניסא. אך כאן יש לו מאידך מצות חסד, ובפרט אם תיפסד מצות חסד כאשר ימנע מלהצטרף עמהם, ולא ימצאו אחרים שיצטרפו עמם למנין. ולגבי כל השנה, אע״פ שכתב המשנ״ב (סימן צ ס״ק כח) שאם יש לו שני בתי כנסיות, ואחד יש בו ברוב עם, מצוה להתפלל בו יותר, מ״מ כאשר נתבקש להצטרף למנין של זקן או חלוש, מסתבר שרשאי לכתחלה להצטרף אליהם, ומרויח בזה מצוות חסד.

וכעין ספק זה יש להסתפק בכל השנה ולא רק בפורים, דהנה מבואר במשנ״ב (סימן צ ס״ק כח) אם יש לו שני בתי כנסיות, ואחד יש בו ברוב עם, מצוה להתפלל בו יותר. ויש להסתפק כיצד לנהוג כאשר בדרכו לבית הכנסת שיש בו רוב עם, נתבקש להצטרף למנין של זקן או חלוש האם יצטרף אליהם.

והגריש״א (מובא בספר תפלה כהלכתה פ״ב הערה כט) השיב בזה, שמצות חסד אינה פחותה ממעלת ברוב עם. ולפ״ז יתכן דה״ה בנ״ד. וכ״כ בשו״ת מכתם לדוד (או״ח סימן טו) שהציבור שמסכימים להתפלל בבית האבל ולא בבית הכנסת, ורוצים לעשות מצוה של גמילות חסדים, אלא דמיחש חיישי שמא תהיה מצוה הבא בעבירה, להניח לבית הכנסת, בהא אמינא ודאי שיהא נכון לבם בטוח דליכא בהא שום שמץ וסרך איסור כלל, ע״ש. וכעין זה כתב המכתם לדוד (סימן ו) לענין קהילה שלא היה להם ארבעת המינים, ושלחו שליח לקהילה אחרת שתשלח להם את ארבעת המינים ביום השני, אבל אז הקהילה השניה תשאר ללא ארבע מינים בשאר הימים. וכתב שם כמה נימוקים אמאי צריך לתת להם, והוסיף וכתב: ובר מן דין כיון דנטילת לולב בשאר הימים אינה אלא מצוה דרבנן, וגמילות חסדים מצוה חמורה מדאורייתא, וכדאמרינן בגמ׳ (ב״ק צט) והודעת להם וכו׳ בה זו גמילות חסדים, והיא מן החמורות שאדם אוכל פרותיה בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא, ופשיטא שאין לך גמילות חסדים גדולה מזו לזכותם כהיום הזה שלא יהיו נמצאים בטלים לגמרי ממצוה רבה הזאת הבאה מזמן לזמן, וניתן לדחות מפניהם תקנתא דרבנן בעלמא. וע״ש בתוס׳ יום טוב שהביא משם הרמב״ם ז״ל, כי כל תועלת בני אדם זה עם זה נכנסים בכלל גמ״ח, עכ״ל המכתם לדוד. גם אנו נאמר כן שברוב עם אינה אלא הידור מצוה, והחסד הוא מצוה גדולה, ויבטל ההידור מצוה, משום מצות חסד.

ואפשר שיש להוכיח שצריך לילך לחולה ממ״ש האחרונים שאם יש לו שמן בצמצום לכל השמונה ימים, ולחבירו אין כלום, מוטב שהוא ידליק בכל לילה רק אחד, ויתן גם לחבירו. וראה במג״א (סי׳ תרעא סק״א), וביד אהרן שם, ובחיי אדם (כלל קנד סי׳ כה), ומהר״ח פלאג׳י במועד לכל חי (סי׳ כז אות מח), ובבית עובד (אות ה), ובמשנ״ב (סי׳ תרעא סק״ו). וכך גם בענייננו, דמוטב שהמנין יפסיד מעלת ברוב עם, כדי לזכות את החולה בקריאת המגילה בציבור, ובברכת הרב את ריבנו. ובפרט שמסתבר שיקיימו בזה מצות ביקור חולים, ומה עוד שהשכינה מראשותיו. ומסופר על הרב קהלות יעקב זצ״ל שבשנה האחרונה לחייו נתקבצו בביתו מנין אנשים לקריאת המגילה. ויש קצת לדחות ראיה זו, עפמ״ש במשנ״ב (סי׳ קיט ס״ק יב) שכשחלה מהרי״ל גזרו תענית ואמרו סליחות באמצע ברכת סלח לנו, דשאני המהרי״ל דרבים צריכים לו ולתורתו וכרבים דמי. ע״כ. [וכעי״ז כתב החתם סופר (בגיליון השו״ע או״ח סימן קב ס״א) שחנה התפללה ליד עלי ׳מפני שזה סגולה נפלאה להתפלל בצד הצדיק׳]. ויש לחלק בין להטריח הצבור ולגזור סליחות באמצע סלח לנו, דבזה שאני המהרי״ל וכו׳, לבין לזכות את החולה לקרוא המגילה בצבור.

אם עבר וקרא את המגילה ביחידות ונזדמן לו מנין האם ילך לשומעה שוב

עוד ראיתי שחקרו, במי שקרא את המגילה ביחידות, ושוב נזדמן לו מנין, האם ילך לשמעה שנית כדי לקיים פרסומי ניסא, ומבואר בש״ע (סימן תרצ סעיף יח) שצריך לחזור אחר

עשרה. או שמא כיון דכבר יצא ידי חובתו, אינו צריך לבטל, ויתכן שאף לא יועיל כלום, כמו שכתב הבית הלוי והגרי"ז (פ"ד מהלכות חנוכה הל"א) שיש מהראשונים הסוברים דאי אפשר לקיים את ההידור מצוה בלי לעשות את המצוה עצמה.

ולכאורה יש בקריאת המגילה בציבור ג' ענינים, א. קריאת המגילה, ב. פרסום הנס, ג. ברוב עם הדרת מלך. ואם קראה בעשרה כבר קיים קריאת המגילה, ופרסום הנס, אבל משום מצות ברוב עם הדרת מלך, יש מצוה ללכת למקום שיש הרבה אנשים, כמבואר במשנ"ב (סימן תרצ ס"ק סב). וא"כ לכאורה בנידוננו נכון שילך לשמוע שוב מקרא מגילה, כדי לקיים מצות פרסום הנס.

אלא הרי גם הקורא את המגילה ביחידות מקיים מצות פרסום הנס, דכאשר כל יהודי במקום שהוא קורא את המגילה, בזה הנס מתפרסם מחדש. רק דבעשרה הפרסום מהודר יותר, והנה בגמ' מגילה (יח.) אמרו, הלועז ששמע אשורית יצא, ופריך והא לא ידע מאי קאמרי, ומשני, מידי דהוה אנשים ועמי הארץ, מתקיף לה רבינא אטו אנן האחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן, אלא מצות קריאה ופרסומי ניסא, הכא נמי מצות קריאה ופרסומי ניסא. ופירש"י, דאף על פי שאין יודעים מה ששומעים, שואלין את השומעים ואומרים מה היא הקריאה הזו, והיאך היה הנס, ומודיעין להן, עכ"ל. הרי שיש מצוה בקריאה, אף שאינו מבין, ובזה גם מקיים מצות פרסום הנס, ע"י כך שאח"כ ישאל מה היא הקריאה. ומבואר דשייך פרסום הנס גם ביחיד, שהרי לועז ששמע אשורית יצא אף כששמע רק מיחיד. וכן כל אדם האומר האחשתרנים בני הרמכים ואינו יודע מה היא, יוצא משום דמ"מ יש כאן פרסום הנס. ומבואר, דאף ביחיד יש פרסום הנס.

וכן כתב רש"י (ה. ד"ה בזמנה) דכיון שהכל קורין אותה, יש בזה משום פרסום הנס. והבית יוסף (סימן תרצ) הביא מהארחות חיים (שם אות כד) שכתב בשם הראב"ד דאף לשיטות שבי"ד ובט"ו בעינן עשרה, מיהו במקום שיש ציבור שקראוהו בעשרה, אם יש שם יחיד או יחידים שלא קראוה עמהם, יוכלו לקרותה ביחיד, כיון שהיה בעיר פרסום דקריאת הצבור.

אולם הגרי"ז מבריסק זצ"ל (הובא בישורון ט) אמר, שעיקר קריאת המגילה הוא פרסומי ניסא, ולא שיש בזה שתי מצוות. ועל פי זה הסביר את ההלכה בש"ע (סימן תרצ סי"ד) שאין מדקדקין בטעויותיה, אף שבהלכות קריאת התורה פסק הרמב"ם (פי"ב מהלכות תפילה ה"ו) שאם קרא וטעה, אפילו בדקדוק אות אחת, מחזירין אותו עד שיקראנה בדקדוק. דכיון דיסוד מצות קריאת המגילה אינה מצד לימוד התורה אלא משום פרסומי ניסא, לכן במגילה אין מדקדקין בטעויותיה.

עכ"פ מוכח שיש פרסום הנס גם ביחיד, ומה שכתב השו"ע שיש מצוה לחזר אחר עשרה, היינו משום שיש הידור מצוה בפרסום הנס כאשר יש עשרה, ומזה נראה שאם כבר שמע את המגילה, כיון שכבר קיים את המצוה, אלא שלא הידר כ"כ, יהיה תלוי במחלוקת אם יש מצוה לקיים את ההידור בלא לקיים את המצוה. שלא יועיל כלום, כמו שכתבו הבית הלוי והגרי"ז (פ"ד מהלכות חנוכה הל"א) שיש מהראשונים הסוברים דאי אפשר לקיים את ההידור מצוה בלי לעשות את המצוה עצמה. וראה בזה בחשוקי חמד (מגילה יח.).

יכול לקרוא את המגילה ביחידות בדקדוק או לשמוע ברוב עם שלא בדקדוק

ומי שיכול לקרוא את המגילה ביחיד, ויקראנה בדקדוק רב, ואם יקראנה בציבור הרי שישמע מקרא מגילה שלא בדקדוק, בכה"ג יקרא ביחיד. ואם הבעל קורא קוראה באופן שיוצאים ידי חובה רק בדיעבד, כגון שקורא בלא טעמים וכיוצא בזה, נכון שישמענה בעשרה מאשר ישמע ביחיד ובהידור, על פי מה שאמר הרב מבריסק זצ"ל, שעיקר קריאת המגילה היא פרסום הנס, וא"כ כשיש לו שתי אפשרויות להדר בקריאה, ולהדר בפרסום הנס, לכאורה

צריך להדר לשמעה במקום שיש יותר פרסום הנס. ועיין בבית יהודה חלק א (דף קט ע"ד אות סו).

ומה שכתבנו גבי כהנים בעבודתם וכו', כ"ה במגילה (ג.) ובתוס' שם.

אם גם סעודת פורים צריך לעשותה ברוב עם משפחה ומשפחה

והנה לשון הפסוק שם במגילה (פ"ט פסוק כח) "והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור ודור משפחה ומשפחה מדינה ומדינה ועיר ועיר, וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם". ומשמע שמשפחה ומשפחה קאי גם על נזכרים וגם על נעשים, ונזכרים יש לפרש על קריאת המגילה, ונעשים על השמחה ומשתה, כמו שנאמר לעשות אותם ימי משתה ושמחה. וכן בתרגום יונתן על הפסוק ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את יום השבת, פירש למעבד תפנוקא בשבתא. והיינו עונג שבת. וכן הוא בפירוש רש"י על המגילה שם: נזכרים - בקריאת מגילה. ונעשים - משתה ושמחה ויום טוב לתת מנות ומתנות. משפחה ומשפחה - מתאספין יחד ואוכלים ושותין יחד, וכך קבלו עליהם שימי הפורים לא יעברו. זכרם - קריאת מגילה. ע"כ. והובא בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' קצו). וע"ש בחת"ס, שכיון שמצוה לבסומי אין נכון להתאסף משפחות משפחות, אלא כל אחד עם בני ביתו. ואכן בקרב המשפחה כמו אחים ואחיות והסבים, בודאי שיש ענין להתאסף ביחד בסעודת פורים. ואף שמצינו שזכירה נדרש על פרשת זכור, ומה"ט מקדימין פרשת זכור קודם פורים. מ"מ נעשים היינו סעודת פורים. [ובגמ' (ל.) שדרשו כי היכי דתיקדום זכירה לעשייה לגבי פרשת זכור, הוא אסמכתא בעלמא, ועיקרו קאי על מקרא מגילה]. ועוד שפשט הכתוב הוא שזכירה הוא קריאת המגילה, ועשיה היינו סעודת פורים. ובגמרא (דף ב:) דרשו איתקיש זכירה לעשיה, ושם הכוונה שקריאת המגילה היא זכירה, וסעודת פורים היא עשייה. וכ"ה ברש"י שם, אשכחן עשייה דמשתה ויו"ט. ובריטב"א שם (ד"ה אשכחן) עשייה היינו סעודה, וכדגרסינן בירושלמי, נזכרים ונעשים, נזכרים לקריאה נעשים לסעודה. וז"ל הירושלמי (מגילה פ"א ה"א דף ע) נזכרים ונעשים נזכרים בקריאה ונעשים בסעודה. זאת אומרת שמגילת אסתר ניתנה להדרש. ושו"ר כן בשו"ת דברי יציב דלהלן, ע"ש.

ובשו"ת בית שערים (או"ח סי' שעז) הביא להקשות [בשם הגאון ר' יעקב לנדא ז"ל] על פירוש רש"י הנז', דא"כ איך ילפינן בגמ' מזה לענין ביטול עבודה ות"ת מפני מקרא מגילה, וכה"ק בחת"ס (שם), וע"ש מה שתי'. ואפשר דרש"י מפרש דקאי בין על זכירה בין על עשייה. וזכירה היינו קריאת מגילה, ועשייה היינו משתה ושמחה וסעודת פורים.

ובשו"ת ישמח לבב (לקט תשובות סי' ח) כתב לבאר בזה מה שפירש רש"י בסוגיא של מחלפי סעודתייהו אהדדי, שהביאור שכל אחד היה אוכל עם חבירו בשנה אחת. ויש לבאר שהכריחו לרש"י ז"ל לפרש כן, משום דאי כפירוש הר"ן ז"ל, אמאי הוצרכו להחליף כל סעודתן, ולא הוה סגי ליהו בשני מיני מאכל כמו שנוהגים הרבה בעלי בתים עד היום, דודאי לשון סעודתייהו מוכח דקאי אכל הסעודה. אלא שמרן בב"י הקשה שאיך לא היו מקיימים מצות משלוח מנות. וע"ק דאמאי באמת לא היו מחליפים רק שני מיני מאכל. ולולי דמסתפינא הוה אמינא דכ"ז דחקו לרש"י, מש"ה הבין כוונה אחרת בזה, דודאי היו מקיימים מצות משלוח מנות בכל שנה, ומאי דהוו מחליפי סעודתייהו, הוא בכדי לקיים משפחה ומשפחה, ובשביל עניותם היו מתחכמים לעשות רק סעודה אחת כל אחד בשנה אחת. אי נמי כדי שלא יצטרכו להכין סעודה בכל שנה ושנה עשו כן ולא בשביל משלוח מנות.

וראה גם בשו"ת קרית חנה דוד (ח"א חאו"ח סי' קכה) דבגמ' התם [מחלפי סעודתייהו אהדדי] לא מיירי בדין משלוח מנות, אלא להשמיענו שסעודת פורים תהיה יחד עם רעים אהובים, להרבות השמחה, וכדכתיב משפחה ומשפחה. ולא יחידי. ע"ש. וכבר כתב כן בחידושי אנשי

שם סביב הרי״ף, והאליה רבה (סי׳ תרצה סק״י). וכן הובאו בילקוט הגרשוני (סי׳ תרצה סק״ד). ע״ש.

ובספר סדר היום כתב, ויקבץ כל אנשי ביתו וחבריו על שלחן א׳ כדרך המסיבה שמתאספים הרבה לעשות סעודה, ומתוך כך מתרבה שמחה, אבל כשהאדם יושב יחידי וגלמוד אי אפשר לשמוח כראוי. עכ״ל. ובשו״ת דברי יציב (אורח חיים סי׳ רצז) האריך בזה, שנראה שחיוב הסעודה בפורים הוא לקיימה ברבים, וכן משמע בסדר היום, והובא גם כן בא״ר (תרצה סק״ד), ובפרי מגדים (א״א סק״ה). וכן הוא בנוהג כצאן יוסף (אות יד). ובלקט יושר (עמ׳ קנט) הביא שרבו בעל תרומת הדשן היה הולך לקרוביו בתוך הסעודה. ע״ש. ואולי שזה הטעם דסעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא, משום דבלילה אינו עת האסף, כמ״ש בתענית (יב:) מה אסיפת זקנים ביום וכו׳ ופרש״י דבלילה כל אחד בביתו ואינן נאספין, וכיון דחיוב סעודת פורים באסיפה והתחברות לא יצא בלילה. ודו״ק. עכת״ד.

אם גם בנשים יש עדיפות לשמוע מקרא מגילה בעשרה

והנה מסברא לכאו׳ אין לחלק בזה, דגם לאשה יש ענין שתבוא לבית הכנסת לשמוע מגילה, כדי שיהא פרסומי ניסא גדול יותר, וזיל בתר טעמא שדרשו לזה מפסוק דמשפחה ומשפחה, וגם הם בכלל משפחה, וי״ל. ועוד, שאף אצלם יש ענין של פרסום הנס. וגם הוי דומיא דהזעקה, וכמו שאמרו (מגילה ד.) חייב אדם לקרותה בלילה ולשנותה ביום זכר לנס שהיו צועקים בימי צרתן יום ולילה, וגם בנ״ד יש לומר שאף הנשים צעקו. אלא די״ל שכיון הנשים נמצאות בעזרה ולא בחדר אחד עם הגברים, אינו ניכר פרסום הנס כלפי הציבור, רק שכלפי עצמם יש כאן תוספת פרסום הנס במה שבאים לשמוע במקום שיש קהל [והרי הם רואים את הקהל]. ויתכן שגם כלפי אחרים יש כאן פרסומי ניסא, מצד ציבור הנשים שבעזרת הנשים, אם אכן יש שם ציבור של נשים.

ומיהו מצינו טעם לחלק בין אנשים לנשים, לפי מ״ש טורי אבן (מגילה ד.) שחיוב מקרא מגילה לאנשים הוי מרוח הקודש (מדברי קבלה), ובחיוב זה לא נכללו נשים, ורק אח״כ תקנו חכמים לחייב את הנשים, ומה״ט י״א שאין הנשים מוציאות האנשים י״ח. ע״ש. וא״כ י״ל שלא הוו בכלל הדרשה של משפחה ומשפחה, שמשם למדו שצריכים לבטל עבודתן וכו׳ כדי לקוראה יחד ברוב עם משום פרסומי ניסא. וצל״ע בזה. [וע״ע בספר המנהגים טירנא (פורים הגהות המנהגים אות נט) ונקראה בש״ם (אסתר ב, יד), ר״ת: ברית, שופר, מגילה, באלו שלשה דברים ממתינין לנשים. ואמרה האשה אמ״ן (במדבר ה, כב) ר״ת: אגדה, מגילה, נר חנוכה].

ובאור זרוע הנז׳ שהובא ג״כ בהגהות אשרי ובב״ח ובחיי אדם ועוד, מבואר לכאורה שגם נשים יבואו לשמוע קריאת מגילה בביהכ״נ. וכמו שכתב האו״ז, ״צריך לבוא עם אשתו וילדיו לביהכ״נ לשמוע מקרא מגילה, משום פרסומי ניסא״. אך י״ל דאפשר דלאו בדוקא הוא, וכתב כן מפני שיש לחוש שאח״כ לא יחזרו לקרוא בבית בשביל בני ביתם. ועל זה קאמר האור זרוע שילכו כולם לביהכ״נ.

ומתחילה היה נראה לסייע הדברים הנ״ל משיטת בה״ג, דס״ל שנשים אינם חייבות לקרוא רק חייבות לשמוע, וסיוע לשיטת בה״ג ציין המג״א ממדרש הנעלם, והוא לפנינו בזוהר חדש (ח״ב רות דף מז:) ״נשים ועבדים וקטנים חייבין בברכת המזון, אבל הם אינן מברכין, דהא תנינן אוי לו לאדם שאשתו ובניו מברכין לו. ואמר רבי אבא נשים חייבות במקרא מגילה אבל הם אינן קוראות לאחרים. אבל חייבות לשמוע הברכה מפי המברך, וכעין זה חייבת האשה לשמוע הברכה מפי בעלה, וחייב בעלה להמתין לה על השולחן כדי לשמוע מפי המברך, אבל מחוייבות לשמוע ברהמ״ז. ומחוייבות במקרא מגילה לשמוע מפי הקורא״. ואמנם הוא חידוש לומר דתקנת חכמים היתה שהנשים חייבות רק בשמיעה ולא בקריאה, דלא מצינו חיוב מסוג כזה לחלק

בין החיוב של האיש לבין החיוב של האשה. ויתכן הביאור בזה, שלנשים לא תקנו חובת קריאה כיון שבדרך כלל אינן יכולות לקרות בעצמן, שאינן רגילות לקרות בתורה ובכתובים, ולכן לא שייך לחייב אותם לקרות. אבל חייבו אותן להשתתף עם הציבור, משום פרסומי ניסא. ואם אין ציבור עכ"פ ישמעו מאחר דל"פ. וזה חידוש וכתבנו רק לפלפולא. וראה עוד להלן בסוף סימן זה שהבאנו כמה דרכים באחרונים, בביאור דברי הבה"ג.

חידושו של הלקט יושר בענין חיוב הנשים בשמיעת מגילה עם הציבור

ושוב הראוני קצת סיוע לזה מדברי הלקט יושר (ח"א עמוד קנה) שכתב, שאע"פ שאם קראה מנמנם יצא, אבל השומע כשהוא מנמנם לא יצא, אפשר שבנשים אין קפידא בזה. ע"כ. וצ"ע, שאחר שהנשים חייבות בקריאת מגילה, אם נתנמנמו ולא שמעו כל הקריאה, איך יצאו ידי חובה. ומנא לן לחדש שבנשים סגי בשמיעת רוב המגילה לחודה. דאף אי נימא שהנשים חייבות רק בשמיעה, מכל מקום הרי צריכות לשמוע את "כל המגילה". ואולי טעמו של תרומת הדשן, שעיקר החיוב שלהם הוא לבוא לשמוע בציבור, להצטרף עם הצבור לפרסום הנס. וס"ל דזהו הביאור בשיטת בה"ג.

ושם (עמוד קנו) כתב לחדש עוד, דהאנשים צריכים לשמוע חיתוך האותיות מן הקורא. אבל הנשים שאין יכולות לשמוע חיתוך האותיות בביהכ"נ שלהן, מכל מקום יוצאות, כיון שאינן בקריאה רק בשמיעה. ע"כ. וגם זה קשה, דמה"ת לחלק בזה בין אנשים לנשים. ולכאו' צ"ל דסבירא ליה שעיקר החיוב שלהם הוא, רק לבא להשתתף עם הציבור, שיש בזה פרסומי ניסא. ודו"ק.

ומכל מקום, לענין הלכה פשוט דלא קיי"ל הכי, שכל זה שייך רק לדעת בה"ג, אך רוב הראשונים וכן הרמב"ם ומרן פליגי, וס"ל שהנשים מחוייבות חיוב כמו האנשים ומוציאות את האנשים. והלקט יושר אזיל לשיטתיה, שכתב שם (עמוד קנה ענין ד) שנשים מוציאות נשים, ומשמע שלא יוציאו את האנשים. וכתבנו כל זה רק להערה בעלמא.

וניהדר אנפין לנ"ד, אם הנשים צריכות לבא לשמוע את הקריאה בבית הכנסת, דהנה מצינו בטור ובש"ע (סי' תרפט ס"ו) שמנהג טוב להביא קטנים וקטנות לשמוע מקרא מגילה. [ומקורו ברוקח (סימן רלו) ע"פ הירושלמי, וז"ל הרוקח, אמר ריב"ל נשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס. ירושלמי, אמר בר קפרא צריך לקרותה בפני אנשים ונשים, שאף הן היו בספק להשמיד להרג ולאבד. ריב"ל הוה מכנש בייתיה וקרי קמיהון. מיכן נהגו להביא קטנים וקטנות לקריאת מגילה. ע"כ]. ולכאורה מירי בקטנים שלא הגיעו לחינוך, שהרי אם הגיעו לחינוך אינו מנהג טוב אלא חובה, (וי"ל). אלא יש לומר שלא הגיעו לחינוך ממש, והטעם שמצוה להביא אותם משום שכל זה תוספת רוב עם, או זכר לנס שהמן גזר על כולם גם על הטף והנשים, או מחמת שבימי צעקתן גם התינוקות השתתפו. [וגם, שתפילתם הועילה להצלת עם ישראל, וכדאי' בילקוט (אסתר רמז תתרנז) באו אמותיהם של תינוקות מביאין להם לחם ומים ואומרים להם אכלו ושתו קודם שתמותו, והם נשבעים בחיי מרדכי רבינו ומניחים ידיהם על ספריהם ואומרים בתעניתנו נמות, וכל אחד גולל ספרו ומניחו על לבו, וכיון שעבר ב' שעות בלילה נשמעה בכיתן במרום ותפלתן של אבות, אמר הקב"ה למלאכי השרת, בכיית קטנים אני שומע כגדיים וטלאים, אמר משה לפני הקב"ה לא גדיים ולא כבשים, אלא קטני עמך ישראל שיושבים בתענית היום ג' ימים וג' לילות ואסורים בחבלים ובשלשלאות, ולמחר נשחטין כגדיים וטלאים ולב אויב שמח ומחרף ומנאץ ומכחישים את תורתך. מיד נתגלגלו רחמיו של הקב"ה עליהם ושבר את החותמות, וקרע את האגרת, והפר עצתו והשיב מחשבתו של המן בראשו].

ואף שהמשנה ברורה שם (ס"ק טז) כתב הטעם כדי לחנכם במצות פרסומי ניסא, ומטעם זה נוהגין הקהל לקרות כמה פסוקים בקול רם, שהם עיקר התחלת הנס וסופו וכו' כדי לעורר הקטנים שלא יישנו ויתנו לבם על הקריאה, ומקרין אותם הפסוקים כדי לחנכם. לבוש. ע"כ.

[וז"ל הלבוש שם: נוהגין להביא קטנים וקטנות לשמוע מקרא מגילה, לחנכם במצות פרסום ניסא]. ובביאור הלכה שם (ד"ה מנהג טוב) כתב, שבודאי כוונת הש"ע הוא דוקא על קטנים שהגיעו לחינוך, דהקטנים ביותר רק מבלבלין כמ"ש המג"א, וא"כ מאי שייך מנהג טוב הלא מדינא מחוייב לחנכם בקריאת המגילה או עכ"פ בשמיעה וכנ"ל, ואולי דבזה היה יוצא אם היה קורא לפניהם בביתם אבל כדי לפרסם הנס ביותר מנהג להביאם בביהמ"ד שישמעו בצבור כדי לחנכם שגם בגדלותם ישמעו בצבור. ע"כ. מ"מ אינו מוכרח כ"כ, דאיה"נ אם הקטנים מבלבלים ואינו יכול להשתיקם, לא יביאם אפי' רק מחשש שמא יפריעו, ויצא שכרו בהפסדו, אבל במקום שאין רגילים להכות את המן ברעש גדול, ומכיר את ילדיו שהם שקטים ואין חשש, י"ל שמצוה להביאם אף שאינם מחויבים בקריאה, משום שמכל מקום יש כאן תוספת פרסומי ניסא אצל הגדולים.

גם בדברי המג"א שם (ס"ק יא) נראה כן, שכתב, ובלבד שלא יביאו קטנים ביותר שמבלבלים דעת השומעים. ומ' שלא בא למעט קטנים סתמא אף שלא הגיעו לחינוך. וכ"ה בערוה"ש. [וע"ע בזה להלן].

ואם כן, גם אם בנשים אין ענין של חיוב לכתחילה לשמוע בציבור, מ"מ יש ענין של תוספת פרסומי ניסא, רק שאינו חובה לכתחלה. ולא גרעו הנשים מקטנים. ועוד יש להעיר שהרי גם "קטנות" יש ענין להביא לביהכ"נ, ואין לחלק בין איש לאשה בכ"ז. [ומדברי המשנ"ב שביאר דברי מרן שמנהג טוב להביא "קטנים וקטנות", שהטעם הוא כדי לחנכם, והיינו שכשיגדלו יתחנכו לבא לביהכ"נ בקריאת המגילה כפי הדין לכתחלה שצריך לבוא ברוב עם, מוכח לכאו' שגם בנשים שייך דין זה, דאל"כ אמאי מחנכים את הקטנות בזה. ועיין].

עוד אפשר בביאור דברי הראשונים בשם הירושלמי, דמיירי בקטנים שלא הגיעו לחינוך שיהיה אפשר לחנכם במצוות מקרא מגילה, אך יש בהם כדי הבנה שיתקיים בזה פרסומי ניסא, וכן נראה לכאורה בספר הפרנס (סימן רע) וז"ל, הכל חייבין בקריאת מגילה גם נשים, ואפי' קטן שלא הגיע לחינוך, רק שיודע להבין ולשאול, צריך לשמוע מקרא מגילה. אב"י העזר"י. ע"כ. [ואפשר שבדוקא נקט חייבים "לשמוע" מקרא מגילה, שכיון שלא הגיעו לחינוך אינם חייבים בקריאת המגילה, רק בשמיעת המגילה, פי' לבוא להשתתף עם הציבור. ומקור דברי הפרנס, שהוא בראבי"ה (ח"ב סי' תקסט), מבואר שגם הנשים חייבות בגדר חיוב זה של הקטנים, והשווה נשים וקטנים ששניהם חייבים רק לשמוע. וז"ל הראבי"ה שם: ונ"ל דהא דתנן הכל כשרים לקרות את המגילה חוץ מחש"ו, ה"פ, כל האנשים כשירים לקרות חוץ מהני, אבל נשים נמי אינן כשירות לקרות ולהוציא אנשים. וכ"פ בה"ג, שהנשים חייבות לשמוע מקרא מגילה. ומיהו לפשוט דמצו למיקרי וכן להדליק [נר חנוכה] לעצמן. ומספקא לי אי קטן מצי לאפוקי נשים, או נשים לקטן, בין במגילה בין בהדלקה, דשמא אע"ג דתרווייהו פטירי [ממקרא] וחייבים במשמע מגילה, דילמא אינם חייבין בשוה, כדאמרינן במסכתא שבת, הי מיניהו עדיף, אע"ג דבכל דוכתא כייל להו כחדא וכו'. בירושלמי וכו' בר קפרא אמר צריך לקרותה בפני אנשים ונשים ובפני קטנים, שאף הן היו באותו הנס, בספק להשמיד ולהרוג ולאבד. ריב"ל עביד כן ומכניש בני ביתיה וקרי לה לקמיהון, והיינו כדפרישית לעיל. ומיהו נ"ל כיון דתלי טעמא מפני שהיו בספק ואפי' קטן שלא הגיע לחינוך רק שיודע להבין צריך לשמוע מקרא מגילה, כדאמרינן מידי דהוי אנשים ועמי הארץ, ומסקינן אלא פרסומי ניסא, פירוש שיודע לשאול ומפרסמין הנס להם. ונ"ל דנשים מברכות על משמע מגילה ואפי' אי קרו לעצמן. ע"כ. וז"ל בה"ג (סימן יט): נשים ועבדים וקטנים פטורין מקריאת מגילה אלא שחייבין במשמע, למה, שהכל היו בספק להשמיד להרוג ולאבד].

ועל פי זה יתיישב טפי, מאי דקשיא בזה, היאך מחנכין את הקטן בקריאת המגילה, והרי אינו מצוי כ"כ שיהא בכוחו להקשיב מתחילת המגילה ועד סופה [באופן שהגדול כה"ג לא יצא ידי חובתו, כגון שהסיח דעת ממש], והרי קיי"ל שחינוך של הקטן צריך להיות כמו גדול, שצריך לחנכו לקיים את המצוה בשלימותה [ונ"מ שלא יתן לו

לולב פסול]. ולפי המבואר א״ש, שבמקרא מגילה אף אם הקטן אינו מאזין היטב כפי הדין, מ״מ יש ענין של פרסומי ניסא מחמת המעט שכן מבין. וגם יש לשאול איך הקטן יוצא והרי בדרך כלל אינו מכוין לצאת, וי״א שמצוות צריכות כוונה ומעכב בדיעבד, בפרט במצוה דאו׳.

וכה״ג קשה איך סומכין בקידוש של ביהכ״נ על טעימת קטן, והרי בדרך כלל אינו נותן דעתו לכוין לצאת י״ח. ושו״ר באשל אברהם (או״ח סי׳ רסט) שהק׳ מצד אחר, שהרי בשעת הברכה אין ידוע איזה קטן ישתה מהכוס, וכתב שבכלל החינוך של קטן אין ידיעה זו שצריך להיות כוונת שומע ומשמיע ושראוי לידע למי להוציא י״ח, ממילא ברכה שהילד יכול לסמוך עליה לפי חינוכו אינה ברכה לבטלה. וע״ע בטורי אבן (חגיגה ו.) שהקשה שכיון שמצות צריכות כוונה ובלא כוונה אינו יוצא י״ח, הרי ודאי קטן לאו בר כוונה הוא כדאמרי׳ בש״ס (חולין יב.) גבי קטן יש לו מחשבה כדפירש״י ותוס׳ התם, וא״כ מה הועילו חכמים בתקנתן שתיקנו לחנך את הקטן במצות, הא כיון דלאו בר כוונה הוא לאו כלום הוא וכאלו לא עשה דמי. ועוד הא מסיק אביי בגמ׳ כל היכא דגדול פטור מדאורייתא מדרבנן קטן נמי פטור, מהשתא איכא להפקיע לקטן מחינוך כל המצות כיון דגדול כה״ג דלאו בר כוונה הוא פטור מה״ת קטן נמי פטור דהא לאו בר כוונה הוא.

וראיתי שבעיקר השאלה, עמד בזה האדמו״ר מצישינוב (ר׳ שלום יחזקאל שרגא רובין הלברשטם), האם יש בנשים איזו מצוה או עדיפות לשמוע מקרא מגילה בציבור, ונ״מ אם יש ילדים קטנים בבית ואין מי שישמור עליהם, רק האמא או הבן שהוא בן י״א שנים, האם עדיף שהבן ילך לבית המדרש לשמוע קריאת מגילה בציבור. שיש סברא לומר דהאשה עדיפה, מפני שהקטן מחוייב רק משום חינוך והוי תרי דרבנן, ולגבי האשה הוי רק חד דרבנן, ויש סברא שהקטן עדיף, אלא שבכלל צ״ע אם יש אצל אשה עדיפות לשמוע מקרא מגילה בציבור בביהמ״ד מלשמוע בביתה מפי אחד שיקרא לפניה.

ושלח שאלתו לשני גאונים, להגאון בעל חלקת יעקב, ולהגאון בעל משנה הלכות. ובשו״ת חלקת יעקב (בדפו״ח חאו״ח סימן רלב) דן בזה תחילה בדברי הירושלמי הנ״ל, וכתב דהירושלמי מירי אפילו בקטנים שלא הגיעו לחינוך, דאי בהגיע לחינוך הרי הקטן חייב בזה, ולשון הטור ומרן בסי׳ קפ״ו, קטן חייב מדרבנן כדי לחנכו בבהמ״ז, וכ״ה ברמב״ם רפ״ה מהל׳ ברכות, ומשמע דהחיוב הוא על הקטן (ודלא כשיטת רש״י ברכות מח. אלא כשי׳ התוס׳ שם), וכאן הלשון מנהג טוב להביא הקטנים וכו׳, משמע דהחיוב על האב, והגיע לחינוך החיוב על התינוק בעצמו. ועוד דלפ״ז לא שייך הלשון מנהג טוב דהא פשיטא דמחוייב בחינוך, רק הכא מירי אפי׳ בלא הגיע לחינוך רק משום פרסומי ניסא מצוה להביא הקטנים לבית הכנסת למקרא מגילה, וכן הלשון בלבוש, כדי לחנכם במצות פרסום ניסא וכו׳ כדי לעורר הקטנים שלא ישנו ויתנו לבם אל הקריאה, גם בראותם שינוי בזה שואלים מה זאת ומתוך כך אתה בא לספר גבורותיו של הקב״ה, מובא באליה רבה (ס״ס תרפ״ט) ובכף החיים, מלשון זה נראה בעליל דאפי׳ קטנים שלא הגיעו לחינוך החיוב משום מנהג טוב להביאם משום פרסומי ניסא. וקצת תימה על המ״ב בביה״ל שם שכתב דכאן מירי בהגיע לחינוך דבקטנים ביותר מבלבלין, כמו שכתב המג״א, והרואה יראה דכאן מירי אפילו בלא הגיע לחינוך, ואפילו הכי מחוייב האב להביאם משום פרסום נס, וכמובן באופן שאין מבלבלין.

ואילו לענין נשים, לא מצינו בשו״ע ופוסקים דיש מצוה ועדיפותא לדידהו לילך ולשמוע מקרא מגילה בציבור, אדרבה הלשון במג״א ר״ס תרפ״ט ״ולכן צריך לקרותו בביתו לפני הבתולות״, ואם יש איזה עדיפותא בציבור גם לגבי נשים משום פרסומי ניסא או ברוב עם הדרת מלך וכבסוף סי׳ תר״צ לגבי אנשים, מדוע לא ילכו גם הבתולות להציבור לשמוע מקרא מגילה. וכדמות ראי׳ נמי מהא דמבואר בטור סי׳ תרפ״ט בשם בעל העיטור, מסתברא

כי היכי דנשים מזמנות לעצמן ואינן מצטרפות לזימון הכ״נ אינן מצטרפות לעשרה לכתחילה, לענין מקרא מגילה, ואי נימא דנשים מחויבות ג״כ לשמוע מקרא מגילה בציבור כמו אנשים, מאי ראי׳ מזימון למקרא מגילה, בזימון נשים מזמנות לעצמן רק רשות, וחיוב זימון אינו מוטל עליהן ומשום הכי אין מצטרפות לזימון, אבל לענין מקרא מגילה אי נימא דגם הן מחויבות לשמוע מגילה בציבור, אמאי לא יצטרפו הא שניהן שוין בחיובם במקרא מגילה בציבור. אכן יש לדחות, הא כשאוכלות הנשים עם האנשים חייבות בזימון ויוצאות בזימון שלנו, כבסי׳ קצ״ט ס״ז, ואפ״ה אינן מצטרפות לעשרה לענין זימון ושפיר מביא בעל העיטור ראי׳ מזימון למקרא מגילה.

ומ״מ הרי במג״א הנ״ל מבואר להדיא דלגבי נשים ליכא עדיפות של ציבור, וצ״ב הטעם שהרי נשים חייבות במקרא מגילה כמו אנשים, ומדוע ישתנו במצותן, ובפרט לשיטת בה״ג הובא בב״י (סי׳ תרצ) דביחיד אף בדיעבד אינו יוצא. ואפשר כיון דשיטת בה״ג שנשים אין מוציאות לאנשים, שחייבות במשמע מגילה לא בקריאה, ור׳ אסי דאמר בין בזמנה ושלא בזמנה קורין בעשרה, משמעותו שמי שמחוייב בקריאה צריך להיות בעשרה, אבל מי שאינו מחויב כלל בקריאה כמו נשים רק בשמיעה, לא נשמע כלל דצריך להיות בעשרה. אלא דלא קי״ל ככבה״ג בזה, אלא שקריאה בציבור הוא רק משום פרסומי ניסא ולכתחילה, אלא צ״ל שכיון שכל כבודה בת מלך פנימה, לא שייך בהו עדיפותא דציבור. ונראה שאף שכמה נשים דילן הולכין לביהמ״ד לשמוע מקרא מגילה, מ״מ לא שייך לומר דשוויהו עלייהו חובה, כמו שמבואר באחרונים לענין שופר בסימן תקפ״ט גבי אשה, והחילוק מובן מאליו. מסקנא דמילתא דאין שום עדיפותא לנשים לילך לביהמ״ד לשמוע מקרא מגילה, וכן נראה מדברי המ״ב רסי׳ תרפ״ט שכ׳ וז״ל ובקצת מקומות נוהגין שהן הולכות לביהכ״נ לעזרת נשים לשמוע הקריאה, וצ״ע איך יוצאין שם נשים דא״א לשמוע שם כדין. עכת״ד.

ואין דבריו מוכרחים, שהמג״א קושטא דמילתא נקט שיש להזהיר על כך, והרי הזהיר לאלו שלא נזהרות כלל לשמוע מגילה, ולא נחת לדין זה שלכתחילה יש לבוא לשמוע קריאת המגילה ברוב עם. [ועד שדייק מהמג״א היה לו לדייק מהאו״ז הנ״ל שכתב, צריך לבוא עם אשתו וילדיו לביהכ״נ לשמוע מקרא מגילה משום פרסומי ניסא, אלא דלקושטא דמילתא דיוקים אלו אינן מוכרחים כ״כ]. ולעולם יש לומר שגם בנשים יש ענין של ציבור ופרסומי ניסא, וא״כ יש להקדים ג״כ את האם לבן, שהבן ישאר בבית וישמע אח״כ מאביו או מאחר, והאם תלך לשמוע בציבור. ובפרט אי״נ שהחיוב של הבן הוא על האב ולא עליו, שחובת חינוך היא על האב בלבד, כשיטת הרמב״ן ועוד, שלפ״ז יש סברא יותר שהאם קודמת לקיים המצוה ברוב עם. ויל״פ בזה עוד. [אא״כ נימא שכיון שהבן בא לביהכ״נ היכן שקורין את המגילה, ואילו האם אם תבא, תהיה בעזרה, שאינו ניכר במקום הקריאה ממש, יש עדיפות לבן].

והגאון בעל משנה הלכות (ח״ד סי׳ פב) השיב להגאון הנ״ל (האדמו״ר מצישינוב) בדרך אחרת. וזת״ד שם, ולפום ריהטא היה נראה ספיקא דידן לתלות במחלוקת הראשונים בדין חינוך, האם הוא על האב או על הבן, שדעת הרמב״ן, וכן נראה שיטת רש״י (ברכות מח.) שאין עליו שום חיוב ומצוה אפילו מדרבנן והחיוב עליה דאבוה רמיא, דרמו חכמים לחנכו במצות, ע״ש ובגליון הש״ס (ברכות כ.), וברש״י חגיגה (דף ב. ד״ה איזהו קטן). אבל בפרש״י (סוכה לח: ד״ה בן מברך) כתב דקטן חייב במצות מדרבנן. וכן כתבו שאר מפרשים דעל הקטן מוטל לקיים מצות מדרבנן. ובאמת דהכי משמע בגמ׳ (מגילה יט.) דקטן שהגיע לחינוך קורא ומוציא אחרים ידי חובתם לר״י, ואי ליכא עליה שום חיוב האיך מוציא אחרים, הא אמרינן (ר״ה כט.) כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים י״ח.

ועוד כתב, דבמק״א כתב ליישב הסתירה בדברי רש״י דתרי מיני חינוך הם. א. חינוך שמוטל על האב ללמד את בנו ולהרגילו במצות וכדכתיב חנוך לנער על פי דרכו וגו׳, וזה

יג. ומכל מקום אם יש הפרעות בבית הכנסת שאי אפשר להתגבר עליהם, וכתוצאה מכך אינו יכול לשמוע קריאת כל המגילה כראוי, יכול לקרותה בעשרה. יג)

יד. מי שאין לו אפשרות לשמוע קריאת המגילה רק פעם אחת, בלילה או ביום, יעדיף את קריאת היום, לפי שלדעת כמה פוסקים קריאת היום היא מדברי קבלה, משא״כ

החינוך הוא החיוב על האב ובא לפי הבנת הילד ואין בו לילד שום חיוב אלא על אביו, וכמו שאמרו תינוק שמתחיל לדבר אביו חייב ללמדו תורה, ומהו התורה תורה צוה לנו משה וגו׳, וכן בהדרגה בכל שנה ובכל זמן. והנה זה ודאי אין שום חיוב על הבן ואין שום מצוה על הבן, אלא המצוה על האב הוא שידריכו וירגילו במצות, וזה הוא עוד קודם חינוך כפי חכמתו ובינתו ישים כובע על ראשו ויעשה לו ציצית. ב. אבל יש עוד זמן אחר בקטן, שהטילו חכמים על הקטן בעצמו שיקיים מצות מדרבנן, וזה מצות חינוך על הקטן כבר. ומיושב בזה כמה סתירות, והגמ׳ מגילה מסייענו, דמוקי אליבא דר״י בתרי גוונא קטן. ע״ש. ונפ״מ מזה האם עדיף שתשמע האם או הקטן, ע״ש.

ולבסוף העלה, שהאשה קודמת לשמוע המגילה

בביהכ״נ מהקטן, מטעם אחר, בכגון שאם לא תשמע בביהכ״נ תצטרך לקרות לעצמה, והרמ״א בהגה (או״ח תרפ״ט ס״ב) כתב שי״א שאם האשה קוראה לעצמה מברכת לשמוע מגילה שאינה חייבת בקריאה, והמג״א שם (סק״ו) הביא בשם מדרש הנעלם שלא תקרא לעצמה רק תשמע מהאנשים. ואף שכתבו האחרונים ז״ל שאם א״א לה לשמוע מאנשים, קוראה לעצמה ומברכת לעצמה על מקרא מגילה, ועיין ח״א ומ״ב ופמ״ג שם, מ״מ לכתחלה נראה דכולהו מודים דלא תקרא אם יכולה לשמוע מהאנשים. אבל בקטן לית מאן דפליג דקורא לעצמו המגילה ואדרבה מצוה לחנכם לקרותה, וכיון שכן פשוט דיותר טוב שתבא האשה לשמוע מקרא מגילה בביהכ״נ והקטן יהיה בבית עם התינוק ואחר כך יקרא לעצמו המגילה. עכת״ד. [ובביאור דברי הירושלמי שמנהג טוב להביא קטנים וקטנות, כתב ג״כ דמיירי בקטנים שלא הגיעו לחינוך, ולכן לא הוי אלא רק מנהג טוב]. אך המשנה הלכות לא נחת בכל זה לעיקר הנידון, שהוא האם יש ענין לנשים לבוא לקרות בציבור, א״ל.

ושו״ר בעיטור (הל׳ מגילה דף קיג:): ומה שאמרו נשים פטורות, קשיא לן, דהא אמרי׳ נשים חייבות במקרא מגילה, ומסתברא חייבות לשמוע מקרא מגילה, ״ומבטלות מעבודתן״, אבל לקרות אין חייבין, וכ״כ בהלכות דמשמע מקרא מגילה. ע״כ. ולכאורה כוונתו על לשון הגמרא הנז׳, להביא משפחות כהונה ומשפחות לויה שמבטלין עבודתן וכו׳, ופירשו הראשונים (התוס׳ ועוד כנ״ל), דר״ל לענין שצריכים לבוא לקרותה בציבור. ולומד העיטור שהוא הדין על נשים שצריכים לבטל עבודתן ולבוא לשמוע מקרא מגילה בציבור. הרי שמצאנו שכך למדו רבותינו הראשונים שאין חילוק בזה בין איש לאשה. אולם לדינא נראה שאי אפשר להוכיח מכאן, שאפשר שהעיטור נקט כן אגב שטפיה, ולעולם כוונתו רק שאף הנשים צריכות לשמוע מגילה ולדחות מצוות אחרות, אך לא נקט כן בדוקא.

ובחזון עובדיה (עמוד נב) הביא דברי החלקת יעקב, שהנשים אינם צריכות לבוא לשמוע קריאת המגילה בבית הכנסת ברוב עם. ואפשר מטעם שאין בזה תועלת כ״כ לפרסום הנס לשמוע בציבור, כיון שהנשים שבאות לביהכ״נ אינם משתתפות יחד בביהכ״נ, אלא נמצאות בעזרה, ואין בזה כ״כ פרסומי ניסא עכ״פ כלפי הציבור. ולכן אין לנו לחדש עליהם חיוב שלא מצינו מפורש, ובפרט שבדרך כלל טרודות בעסקי הבית. גם בספר אשרי האיש (ח״ג עמ׳ רצב) כתב בשם הגריש״א שהנשים רשאיות לשמוע את קריאת המגילה במנין שבביתם.

יג) עיין בית יהודה חלק א (דף קט ע״ד אות סו).

קריאת הלילה שהיא רק מתקנת חכמים. ולכן מי שיושב בכלא של גויים ולא מניחים לו לשמוע קריאת המגילה רק פעם אחת, או ביום או בלילה, יעדיף לשמוע קריאת המגילה ביום. יד)

מתי החלו לקרוא קריאת מגילה של לילה

יד) הנה בשו"ת בנין שלמה להגר"ש מווילנא (סימן נח) כתב לחדש שבזמן המשנה עדיין לא היתה התקנה לקרות המגילה בליל פורים, דהא במגילה לא הוזכר רק ימים, ורק בימי ריב"ל התקינו שיהיו קורין המגילה גם בלילה. והביא לזה ב' הוכחות. א. ממתני' (מגילה כ:) כל היום כשר לקריאת המגילה. ואמאי לא תני ג"כ דכל הלילה כשר לקריאת המגילה דלילה. ב. דבגמ' שם מקשינן, זה הכלל דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה, זה הכלל לאתויי מאי, ומשני לאתויי אכילת פסחים ודלא כראב"ע, ומאי דחק את הש"ס לאוקמי דלא כראב"ע, לוקמי דאתי לאתויי קריאת המגילה דלילה, א"ו דלא נתקנה בזמן המשנה כלל. עכ"ד.

ג. ולכאורה יש לסייע את דברי הבנין שלמה, מפשט דברי הגמרא (מגילה ד.), אמר ריב"ל חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום, שנא' אלהי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא ודמיה לי, סבור מינה למקרייה בליליא ולמיתנא מתניתין דידה ביממא, א"ל רבי ירמיה לדידי מיפרשא לי מיניה דרחב"א, כגון דאמרי אינשי אעבור פרשתא דא ואתנייה. ע"כ. [ובשאלתות (שאילתא סז): דמחייבי דבית ישראל למקרא מגילה באורתא דתליסר יומי לאדר ליל ארביסר, ואע"ג דקרי לה מן אורתא מיחייב למתנייה בצפרא, דאמר ריב"ל מצוה לקרותה בלילה ולשנותה ביום שנא' למען יזמרך כבוד ולא ידום וכו' לעולם אודך. ובבה"ג (סי' יט) הגירסא חייב. וכ"ה בסדר רע"ג פורים. וברמב"ם (מגילה וחנוכה פ"א ה"ג): מצוה לקרות את כולה, ומצוה לקרותה בלילה וביום]. ואם בימי התנאים היו רגילים לקרות את המגילה בלילה, א"כ אמאי נסתפקו בזה בגמרא. וי"ל.

ד. וכן בגמרא (מגילה כ.) אמרו, מנלן, דאמר קרא והימים האלה נזכרים ונעשים, ביום אין בלילה לא. לימא תיהוי תיובתא דריב"ל דאמר חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום, כי קתני אדיום. ע"כ. ואם דבר פשוט הוא שצריך לקרות בלילה, מאי מותיבנן אריב"ל. אלא דא"כ מאי מקשי על ריב"ל מהמשנה שהיתה קדומה מזמנו של ריב"ל. (ואפשר שריב"ל אמר שכן הנהיגו כבר התנאים, ואולי תקנה קדומה היתה ונשתכחה).

ה. ויש לדקדק עוד מדברי התוספתא (מגילה פ"ב הלכה ד): קראה בלילה לא יצא ידי חובתו, אמר ר' יוסי, מעשה בר' יוחנן בן נורי שקראה בצפורי בלילה, אמרו לו אין שעת סכנה ראיה. ע"כ. ומשמע לכאורה שבימי התנאים לא היו קוראים מגילה בלילה.

ו. ולכאו' יש להוכיח כן גם מדברי הירושלמי (מגילה פ"ב) בהא דתנן היה "כותבה" דורשה ומגיהה, אם כיון לבו יצא, וקאמר בירושלמי זאת אומרת פורים מותר בעשיית מלאכה, והק' בישוע"י (סי' תרצ סק"ו) דהא אם אי נימא דפורים אסור בעשיית מלאכה, בע"כ דהוא משום דכתיב ימי משתה ושמחה ויו"ט, ומכיון דלענין משתה ושמחה אינו נוהג אלא ביום, ה"ה לענין איסור מלאכה אינו אלא ביום, וא"כ מאי מוכיח הירושלמי ממשנה זו דהיה כותבה, דפורים מותר במלאכה, ודילמא הך משנה דהיה כותבה בלילה מיירי, דליכא איסור מלאכה כלל. ובעל כרחך לתרץ דבימי המשנה לא היה עדיין חיוב מקרא מגילה של לילה, ומתני' ביום מיירי, ושפיר מוכיח הירושלמי דפורים מותר בעשיית מלאכה.

ובעיקר הקושיא, כבר עמד בזה הטו"א הו"ד בת' חתם סופר (או"ח סי' קצה), ומזה הוכיח דאי יו"ט נמי קבלו עלייהו, גם בלילה

היה אסור בעשיית מלאכה, וכדין הספד ותענית שאסור גם בלילה לכ״ע, ול״ד למשתה ושמחה שאינם אלא ביום, דכתיב ימי משתה ושמחה, דהתם כעין יו״ט תקון, דממעטינן את הלילה הראשון לשמחה (פסחים עא.). וכתב עליו החת״ס, ודפח״ח, ונפ״מ לדינא לפי מה שאנו נוהגים עכשיו שלא לעשות מלאכה בפורים, שגם בלילה אסור. ע״כ. אך אנן לא קיי״ל הכי לדינא, ואי נימא שבזמן המשנה לא היו קורין בלילה אתי שפיר.

ז. וע״ע במסכת סופרים (פרק יד הט״ו) אמר ר׳ לוי, מגילת אסתר צריך לקרותה בלילה ולשנותה ביום, שנא׳ למען יזמרך וכו׳. יזמרך כבוד בלילה, ולא ידום ביום. לפיכך נהגו לקרותה במוצאי שבתות שתים. ר׳ מאיר כי החליף בכנישתא, שמע קליהון דסדראי, אמר לון עד מתי אתם עושים את התורה קריות קריות, אמרו לו משום למען יזמרך כבוד, ושבקון, ונהגו העם לאומרה במוצ״ש וכו׳, ע״ש, ובכסא רחמים שם.

ח. וע״ע בירושלמי מגילה (פ״ב ה״ד): ר׳ לעזר בשם ר׳ חנינה, רגיל צריך לקרותה בלילה ולשנותה ביום, וכו׳, וע״ש בפי׳ קרבן העדה, דמי שאינו בקי אינו צריך דעיקר הקריאה ביום וכו׳. אמנם הפני משה גריס שם ריב״ל, וט״ס הוא מ״ש רגיל.

כמה חקירות בדין קריאת מגילה של לילה

ומזה יש לדון בכמה נושאים. א. אם אפשר לומר שבני הכפרים לא היו קוראים בלילה. ב. אם י״ל סברא להקל לענין לקרוא מגילה של לילה מבעו״י קצת. ג. לענין ברכת שהחיינו ביום. ד. אם היוצא בשיירא שמקדים לקרות, צריך לקרות גם בלילה. ה. לענין פרוז בן יומו ומוקף בן יומו, אם קריאת היום עיקר, או דאזלינן בתר קריאה של לילה שהיא תחילה החיוב. ו. אם עשו סייג במגילה של לילה עד חצות (ראה במג״א ר״ס תרפז). ז. וע״ע בהגהות מנהגים (טירנא. פורים אות ב) שגר שנתגייר קודם נץ החמה פטור מקריאת מגילה של לילה, כי עיקר ביום. ע״כ.

והנה אי נימא שבימות התנאים לא קראו עדיין מגילה בלילה, בע״כ צ״ל שהדרשה של אקרא יומם ולא תענה, היא אסמכתא בעלמא. [וכ״ה במדרש תהלים (מזמור כב) אקרא יומם וגו׳, מכאן סמכו חכמים לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום. וכ״ה בפסיקתא זוטרתא (אסתר פ״ט סי׳ לב) ונקראת בלילה ונשנית ביום, וסמכו הדברים ממקרא הזה, דכתיב אקרא יומם ולא תענה ולילה וגו׳]. ובזה יש להעיר ע״ד הפר״ח (סוס״י תרצב) שזמן מגילה בהכרח הוא מצאת הכוכבים, כיון דמפקינן לה מקרא דכתיב ולילה ולא דומיה לי. וגם שרוה״פ חולקים על ר״ת, והפסק האמיתי הוא שזמן ק״ש מצאה״כ, ולכן ברור כשמש שכל שקרא מגילה קודם צאה״כ לא עשה ולא כלום ובירך ברכות לבטלה. ע״כ. ובספר יסוד ושורש העבודה (שער יב פ״ג) הזהיר על כך מאד. גם בחמדת ימים (פורים פ״ג) כתב, מצוה לאחר תפילת ערבית, מפני מקרא מגילה דבעינן לילה ממש, כדילפינן מקרא ולילה ולא דומיה לי. ואף כי ביתר הימים זמן ת׳ ערבית משקעה החמה עד שתחשך כמ״ש בז״ח, כי מאז ואילך ננעלות דלתות שמים מעבור תפלה, הנה אור לי״ד אישתני למעליותא בתוספת אור העליון המתגלה ועובר הארתו עד סוף כל העולמות, ודלתות שמים פתוחות, ולילה כיום יאיר. ולא יחוש אם מאחרים מהתפלל ערבית, כי שהייתם זו היא הללם ושבחם. ע״כ. גם הגאון מהרח״א בסוף ספר חנן אלהים (בתקנות סי׳ כב) כתב כדברי הפר״ח, שהקורא מגילה לפני צאת הכוכבים הו״ל ברכה לבטלה ולא יצא יד״ח, אלא צריך לקראה אחר שעה וחומש מהשקיעה כדעת ר״ת. ע״ש. [והוב״ד בשו״ת יבי״א (ח״א או״ח ח סי׳ מג במילואים) וסיים שם, ואע״פ שלא ראיתי נוהגים כן, מ״מ טוב לחוש לזה היכא דאפשר].

אך לפמשנ״ת, יש לדחות ראיית הפר״ח, שנראה שכ״ז רק אסמכתא בעלמא, והרי

בדורות הראשונים לא היו קוראים ממגילה בלילה רק ביום. [ובמדרש תהלים (מזמור כב) איתא: אלהי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי, מכאן "סמכו חכמים" לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום]. גם בביאור הגר"א (סי' תרצב סק"ג) שהעיר מדברי התוספתא הנז'. [ומעתה שייך לומר דלא קפדינן שיהיה לילה ממש, ודמיא לתפילת ערבית דקי"ל (ברכות כז) שאפשר להקדימה מפלג המנחה. ול"ד לק"ש דלא קי"ל כר"ת בהא, דהתם הוי מ"ע דאורייתא, והן אמת דאף לתפלת ערבית לא דמיא כולי האי, שהרי כ' הרשב"א והרא"ש (ריש ברכות), דהתם ה"ט דתפלות כנגד תמידין תיקנום, והתמיד היה קרב עד פלג המנחה. ע"ש. מ"מ אין גם ראיה להיפך, שהרי סיימו דלא דמי לק"ש דכתיב ובשכבך ועדיין אינו זמן שכיבה. ע"ש. (וכ"כ המאירי שם, ואיהו גופיה היקל במגילה. וי"ל). ומרן בשלחן ערוך (ר"ס תערב) כתב שהטרוד יכול להדליק נ"ח מבעו"י מפלג המנחה ואילך. וגם בשו"ת בנימין זאב (סימן קכו) כתב, בתפילת הערב כתב ר"ת דמפלג המנחה ולמעלה חשיב לילה, ויוצאין חובת ק"ש ותפילת ערבית, וכ"כ המרדכי, ובהגמ"י כתב ראבי"ה דדברי ר"ת עיקר הם, ובכה"ג ג"כ שרי לשמוע קריאת המגילה, שעה אחת ורביע קודם הלילה כר"ת, דמזמן ההוא חשיב לילה לענין ק"ש וה"ה לקריאת מגילה.

והמרדכי (פ"ק דמגילה) בשם ר"ת, עמד בזה מדוע לא נזכר במתני' קריאת מגילה של לילה, שכל הלילה כשר לזה. וכתב "דמשמע שאינו חייב לקרות בלילה כמו ביום". ומזה הוכיח לשיטת ר"ת דמברכין שהחיינו גם בקריאה דיממא.

וע"ע בשו"ת שיח יצחק (סימן שסב) שהביא מספר קול רמז (מגילה פ"ב משנה ד), שקריאת היום היא העיקרית, ועל כן אין להקפיד על לילה ממש בקריאה של לילה. ובספר חמדת אריה (פ"ב) העלה לדינא, שקריאת הלילה היתה רק הכנה שיביננה ביותר ביום בקריאתה, ומעמיס זה בלשון ריב"ל, חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולחזור ולשנותה ביום, ע"ש באורך. והעלה דש"ד להקל לקרוא מבעו"י, כיון שדעת הרא"ש והמאירי והמנהיג ועוד, שבני הכפרים לא קראוה כלל בלילה, וממילא דיממא עיקרית. והראב"ד והבשמים ראש, וכן בחסדי דוד וחמדת אריה, מתירים להדיא לקרות מבעוד יום קצת.

ובשם הגאון האדר"ת כתבו, שמסידור לשון הגמ' במאמרי ריב"ל, נראה לומר דחיוב קריאת המגילה בלילה הוא רק לאנשים ולא לנשים, מדלא אמר מקודם חייב לקרותה בלילה וכו', ואח"כ הל"ל נשים חייבות במקרא מגילה והוה דומיא דאנשים, (ויש שדייקו כן מלשון חייב "אדם", דשמא בא למעט נשים, אך בירושלמי לא נזכר לשון אדם), וכה"ג מצינו בחיוב תפילה, דאף דנשים חייבות בתפלה כאנשים, מ"מ לא חייבום חז"ל בג' תפילות כאנשים כמ"ש השאגת אריה, וה"ז דכוותה. ועי' בטו"א במגילה ובפמ"ג ואינו תח"י כעת. ועכ"פ נראה להקל מהאי טעמא למניקות ומעוברות, ומכ"ש למי שקשה לה להתענות לאכול מקודם מעט, ועי' במג"א בסוף סימן תרצ"ב. [כן נדפס בשמו בקובץ מקבציאל (גליון ל ע' קיב)].

ובשפת אמת (מגילה ד.) כתב, והי' נלע"ד לפרש כוונת ריב"ל שחייב לקרותה ביום פעם שנית, והיינו דאם לא קרא בלילה צריך לקרות ביום ב"פ, דגם דמקרא דולא ידום ליכא הוכחה לקרות בלילה וביום אלא לקרותה ב"פ, רק דמקרא דאקרא יומם איכא סמך לקרות ביום ובלילה, וא"כ כשלא קרא בלילה צריך לקרות ביום ב"פ, וא"ש לשון לשנותה, כנ"ל. אך ראיתי בברכ"י (סי' תרפז) בשם גדול א' שרצה לומר דאם לא קרא בלילה חייב לקרות ב"פ ביום בתורת תשלומין כמו בתפלה דאיכא חיוב תשלומין, ודחה דבריו דאין כאן חיוב תשלומין משום דהלילה גורם. ע"ש, אבל למ"ש, אין הלילה גורם כלל, רק דלעולם צריך ב' קריאות כנ"ל, אבל ל"מ כן בפוס', ואפשר דהא דאמר ולשנותה, משום דעיקר מצותה

ביום היא והקריאה בלילה היא רק שיהי' ביום קריאה שניה, ונ"מ בהא דהיכא דביממא לא יהיה עליו חיוב גם בלילה פטור, ונ"מ במוקף שנכנס לעיר בליל י"ד, וקודם עה"ש ילך למקומו דפטור מקריאת הלילה. עכ"ד. [ויש שדנו לפ"ז בבן עיר שרוצה לעזוב את עירו באמצע ליל י"ד ולנסוע לכרך, אם חייב לקרוא בתחילת ליל י"ד, ועי' בס' שערי יצחק (חט"ו סי' יד) דס"ל דחייב, ויש חולקים. ואכמ"ל].

ולכאו' בני הכפרים לא היו שומעים מגילה של לילה, שהרי היו באים לקריאת התורה, וזה היה ביום. אלא דיל"ד, שיכלו לקרותה ביחיד ורק בעשרה לא יכלו, והחמירו עליהם רק בקריאה של יום, אי"נ י"ל שהיו באים מבערב וישנים שם בעיירות. [ועיין באבודרהם (מעריב של שבת) שכל שאר הלילות בני הכפרים משכימים ומעריבים בלילה משום ס"ת, שבליל שני משכימין ליום הכניסה לשמוע קריאת התורה, ליל ג' חוזרים לבתיהם, ליל רביעי נשארים בבתיהם, ליל חמישי משכימין ליום הכניסה, ליל ששי חוזרים לבתיהם, ליל שבת כל אדם בביתו. ובשבת לאחר אכילה באין בני הכפרים שבתוך התחום לשמוע הדרשה, במוצ"ש חוזרין לבתיהם. והיינו דאמרינן (תענית כב:) ונתתי גשמיכם בעתם (ויקרא כו. ד) אלו לילי רביעיות ולילי שבתות שאין בנ"א מצויים בדרכים. ע"כ]. ובברכ"י (סי' תרפז) הביא מהרא"ש (פ"ק דמגילה סי' א) שבני הכפרים לא היו קורין המגילה אלא ביום, בשעה שבאים לשמוע קראה"ת. וכתב החיד"א שמזה מוכח שמגילה ליתא בתשלומין לשכח ונאנס, דאל"כ מאי ראיה מייתי הרא"ש מבני הכפרים, הא אפשר דבני הכפרים משלימין אותה ביום, דבלילה היו אנוסים, א"ו פשיטא להרא"ש דאין תשלומין למגילה. וכ"מ קצת מדברי הר"ן גבי בני הכפרים. והכי תצא דינ'א, שאין תשלומין למגילה לשכח ונאנס. וכ"כ מהר"ר יעקב מולכו זלה"ה בתשובה כ"י, והוסיף טעם, דעיקר קריאה הוי של יום כמ"ש התוס' (ד. ד"ה חייב). ע"כ.

והר"ן שם (ריש פ"ק) נסתפק בזה, וז"ל, ומגילה דליליא אפשר דלא קרו לה בני כפרים, דמגילה דיום עיקר, וכשם שהקלו על בני כפרים להקדים כן הקלו עליהם שלא לקרות אלא מגילה של יום, או אפשר שקורין אותה בלילה ביחיד, ולמחר קורין אותה בעיירות בי'. ע"כ. וכ"כ המנהיג (הל' מגילה סי' יז) שכן מתקנת עזרא שהכפרים מקדימים ליום הכניסה וקורים אותה שלא בזמנה, והיו משכימים ובאין ליום הכניסה, נמצא שלא היו חוששים לקרותה בלילה, כי עיקר קריאתה ביום הוא. וכ"כ באו"ז (ס"ס שסט) דבני הכפר מסתמא לא היו שומעין קריאת המגילה בלילה, והיו יוצאין י"ח במה ששמעו ביום שהוא עיקר הקריאה, ע"ש. גם בשו"ת הרשב"ש (סי' נד) כתב שבני הכפרים ל"ה קוראים המגילה רק ביום, ע"ש.

אך ברשב"א (מגילה ד.) כתב, משמע שלא היו קורין אותה אלא ביום, שביום הכניסה ממש היו נכנסין ולא מבערב, אלא שבזו י"ל שבמקומם היו קורים מבערב כ"א בפנ"ע אלא שהתירו להם להקדים ולקרותה ביום הכניסה כדי שיקראוה ברבים לפרסומי ניסא, שאל"כ קריאת לילה אע"פ שאתה עושה אותה טפלה מ"מ צריכה היא מדריב"ל, והיאך אפשר שלא היו קורין אותה בני הכפרים, וכן בני עיירות גדולות וכרכין שאין להן י' בטלנין, אלא נראה כמו שפירשתי. גם בריטב"א (שם) כתב, ומסתברא דבקריאת לילה ליכא קפידא בי' ואפי' שלא בזמנה דכ"ע, דהרי כפרים המקדימין, בלילה במקומן היו קורין אותה, דהא לא מפטרי מקריאה זו דחובה היא, ובמקומן לא היה להם י', ואף בלילה לא מכנפי להאי, וקרוב בעיני לומר דכפרים המקדימין ליום הכניסה קריאת היום הוא שמקדים כדי לקרותה בציבור, אבל קריאתה בלילה בזמנה קורין אותה כ"א במקומו כפי מה שיודע או הולך אצל חביריו, ואפי' תימא דבעו י' למצוה כדלקמן (ה. ד"ה אמר), שפיר מצו למטרח ולאכנופי דלא טרידי בהא, שהרי אין סעודה אלא ביום, וכי ליכא י' נמי מגילה בזמנה היא ולא מעכב.

וראה בשו"ת הר צבי (או"ח ב' סימן קכ) שהב"ד

הבנין שלמה הנז׳, וכתב, דדבר זה קשה לאומרו, שמימי מרדכי ואסתר וכל ימי בית שני עד אחרי עבור תקופת התנאים, משך זמן של שש מאות שנה ויותר, לא היה קריאת המגילה בלילה, וכי אפשר הדבר שבזמן שהיתה ירושלים בבנינה וישראל במעמדם לא מצאו טעם לתקן תקנה זו, ורק אחרי זמן רב מהחורבן ורוב ישראל יצאו בגולה אז ראו להוסיף ולקרות המגילה בלילה, ולמה לא עמדו הראשונים על תקנה זו זה הרבה מאות בשנים. ובכמה ראשונים מבואר שכבר בזמן המשנה היו קורין מגילה בלילה. וגם בסוגיית בבן עיר שהלך לכרך, משיטת רש״י מבואר דס״ל דלעולם בתר מעשה אזלינן, ומה שחשב תחלה לחזור למקומו בזמן קריאה, ל״מ אם לא נצטרפה למעשה. ומפרש לשון עתיד דמתני׳ דאליבא דרבא שם משמעותו דבליל י״ד אם עתיד לחזור ויחזור קודם עמה״ש קורא קריאת הלילה כמקומו בליל י״ד, ונמצא דלרש״י וסייעתו נזכר מפורש קריאת מגילה דלילה במשניות. [ובשו״ת בנין עולם (חיו״ד סי׳ לג אות ל) השיב ע״ד הרב השואל שחשב לומר שבזמן חכמי המשנה עדיין לא נתקן לקרות המגילה בלילה, ודחאהו בב׳ ידים, וכתב שדברים בטלים הם. ע״ש].

גם בשו״ת יבי״א ח״א (או״ח סימן מג אות יא) כתב לדחות דברי הבנין שלמה. ושכן מוכח במרדכי ובריטב״א (מגילה ד. ושם כ.) ובר״ן (ריש מגילה). וכ״מ בטור (סי׳ תרפח) וז״ל, שדרו ממתיבתא, היכא דנפיק בשיירה או נפיק בספינתא קורא בי״ד וכו׳, ואם אינו יכול לעשות קורא אותה בי״א בי״ב בי״ג וכו׳, ומברך לפניה ולאחריה כשקורא אותה וכו׳, וקורין אותה בלילה וחוזרין ביום, ע״כ. ובב״י שם תמה שהטור כבר הביא זאת לעיל (ר״ס תרפז), ולכאו׳ י״ל שהטור בא לחדש בזה שצריכים לקרותה גם בלילה, ומה שהב״י לא תירץ כן י״ל דס״ל שפשיטא הוא.

ובשו״ת התעוררות תשובה (ח״א סי׳ קעז ד״ה ויש) כתב דיל״ע בהולך בספינה או בשיירא ומקדימין לקרא המגילה קודם י״ד אם צריכין לקרות גם בלילה, ואין לדמות לבני הכפרים שמקדימין ואיתא בהר״ן שלא היו קורין המגילה בעיר אלא ביום דעיקר מצוותה אבל לא בלילה, דיש לומר דלהם פטרו רבנן מקריאה דלילה משום שלא היו יכולים לקרות משום של״ה בקיאין בקריאת מגילה, משא״כ שאר בנ״א המקדימין כגון הולך בספינה הבקיאים לקרותה צריכים לקרות גם בלילה. ע״ש.

ובשו״ת בצל החכמה (ח״ה סימן קכט אות ד) דן בזה, והעלה שיש להקל לענין מפרשי הים יוצאי בשיירא, דשמא אין לנו להניח פשיטותם של האו״ז והמנהיג והרשב״ש משום ספיקו של הר״ן, ובפרט שקריאת המגילה דלילה אינה אלא מדרבנן, ונמצא מפרש בים ויוצא בשיירא א״צ לקרות המגילה בלילה שקודם יציאתם, כשם שבני הכפרים לא קראוה בלילה שקודם יום הכניסה. אלא שמדברי התוס׳ ורש״י (מגילה יט, ד״ה בני כפר) מוכח שהוצרכו בני הכפרים לקרותה גם בליל יום הכניסה, ויל״ד. ולכן בודאי ישתדל לקרותה גם בלילה שלפני יציאתו לדרך, אבל אם הדבר עולה לו בטירחה יתירה, אפשר לסמוך על מש״כ להדיא האו״ז והראב״ן והרשב״ש לענין בני הכפרים. אולם הפרי מגדים (סימן תרפח א״א סקי״ב) כתב, בן כרך שיצא לדרך בי״ד קורא בי״ד, וכל אלו קוראין ביום ובלילה כבזמנה, עיין בית יוסף. ועיין טור כאן, עכ״ל. ויש לפלפל בכוונתו. וע״ש שכתב בסו״ד, והנה לא מצאתי באף אחד מן הראשונים שתח״י שיהי׳ מפורש בדבריהם שבני הכפרים היו חייבים לקרותה גם בלילה. ולעומת זה מבואר באור זרוע והמנהיג והרשב״ש שהיו קורין רק ביום, לכן נראה דבמקום טורח רב אין לחייב ליוצאים בשיירא ומפרשים בספינה לקרוא בלילה.

והנה בדין אדם שיושב בכלא של גויים ויש לו אפשרות לקרוא את המגילה רק פ״א, או בלילה או ביום, דלכאו׳ יש לו להעדיף את

קריאת היום שהיא העיקר, וכמו שכתבו כמה ראשונים, וס״ל דמה״ט יש לברך שהחיינו ביום. וגם י״א שקריאת היום מדברי קבלה, ושל היום רק מדרבנן. ובאהל מועד (ח״ב דס״ב ע״א) כתב, דעיקר קרא ביום, אלא שנהגו בלילה. והיינו דס״ל דרבנן הוא דתקינו, והנהיגו לקרותה בלילה. ומקור דבריו מד׳ המסכת סופרים הנ״ל.

אולם בערוך השלחן (סי׳ תרפז ס״ב ס״ג) כתב, שאע״פ שדעת רוב הראשונים דעיקר מצות הקריאה ופרסומי ניסא הוי ביום ולא בלילה, כדכתיב אקרא יומם וגו׳, כלומר אע״ג שאני קורא ביום שהוא העיקר, מ״מ גם לילה לא דומיה לי, ומכל מקום אם אין לו להשיג קריאת המגילה, רק פעם אחת ביום או בלילה, לא יעבור על המצוה, ויקראנה בלילה שהיא קודמת ואין מעבירין על המצות, ע״ש. ובפרט לפי מה שכתב הרוקח (סי׳ שסג) שעיקר מצות קריאת המגילה הוא בלילה.

ובס׳ שערים המצוינים בהלכה (סימן קמא סק״ז) העיר ע״ז, ממ״ש בשו״ת חכם צבי (סימן קו) שהביא מ״ש הרדב״ז במי שהיה תפוס בבית האסורים, והשר נתן לו רשות לבחור איזה יום שירצה כדי להתפלל עם הצבור, יבחר באותו יום תיכף, ולא יחמיץ המצוה להמתין על יוהכ״פ או פורים. והק׳ ע״ז דבמנחות (מט:) מוכח דל״א אין מעבירין על המצוות אלא בשתיהן שוות, אבל לא בדחד מינייהו עדיף. והעלה שיש לחלק בין מצוה אחת שאפשר לעשותה היום שלא מן המובחר ולמחר יעשנה מן המובחר, שבזה טוב להמתין למחר, ואין בזה משום מעבירין על המצות. וכגון ברכת הלבנה שפסק בש״ע (סי׳ תכו ס״ב) שיש להמתין עד מוצ״ש, דהתם המצוה ההיא נעשית באופן יותר משובח, לכן יש להמתין כדי לקיימה על צד היותר טוב, אבל במצוות שונות אין מעבירין קלה מפני החמורה. ואם כן לגבי נ״ד, הרי לדעת הרדב״ז אין חוששין למצוה קלה או חמורה, אלא המצוה הראשונה הבאה לידו יעשנה, דאין מעבירין על המצוות, ולשיטת החכם צבי, חוששין למצוה החמורה, וא״כ ישמע קריאת המגילה למחר.

ובשדי חמד (מערכת ז׳ כלל א) הביא בשם עבודת הגרשוני, שהרדב״ז הנז׳ שכתב שלא ימתין ליום אחר, חולק על התרומת הדשן (סימן לה) שאין מברכין על הירח אלא במוצאי שבת כשהוא מבושם ובגדיו נאים, והובא בשלחן ערוך (סימן תכו ס״ב), והביא ראיה ממ״ש (יבמות לט.) לגבי יבום, דאף שמצוה בגדול, אם נסע למדה״י, אין ממתינים עליו משום שהויי מצוה. וי״ל. וע״ע בהגה (סי׳ כה ס״א), ובמג״א שם (סק״ב).

ויש מי שהעיר מהמבואר בשדי חמד (מערכת אלף סימן רץ) שמצוה דרבנן שהגיע זמנה ומצוה דאורייתא שלא הגיע זמנה, משמע מדברי המג״א (סימן רעא סק״א) שמצוה דאורייתא קודמת, שכתב שקידוש שבת קודם לקידוש יום טוב, אך הלבושי שרד כתב שם, דהטעם משום דאפשר לקדש על הפת, משמע הא לאו הכי הגיע זמנה עדיף, [חשוקי חמד מגילה ד. יומא לד.] ע״ש. ובחיי אדם (כלל סח ס״א, וציין לדבריו במשנ״ב סימן צ ס״ק כח) שכתב, שכל מה שחוטפים את המצוה הקלה יותר, היינו דוקא כשהמצוה החמורה תגיע לידו לאחר כמה ימים, אבל אם באותו יום [או מהלילה עד הבוקר], תגיע לידו המצוה החמורה יותר, יש לו להמתין ולא לקיים את המצוה הקלה, כדי שיוכל לקיים את המצוה החמורה. ולפ״ז בענייננו, לכאורה יש לאסיר להמתין ולא לקרוא את המגילה, כדי שיוכל לקרוא אותה בבוקר. ולכן לענין הלכה למעשה צ״ע בזה. וראה עוד מה שכתב בזה בתולדות ישראל על מהרי״ל (אות יג).

סימן תרפח - כרכים המוקפים חומה, ובן עיר שהלך לכרך

א. בכרכים המוקפים חומה מימות יהושע בן נון, אף על פי שאינם מוקפים חומה עכשיו, קוראים את המגילה בט״ו באדר. וכן כפרים הנראים עמהם, אפילו אינם סמוכים להם, כגון שהכפרים בראש ההר, או אם סמוכים להם בתוך מיל, [שהוא אלפיים אמה מהבית האחרון שבכרך, והשיעור הוא: 960 מטר]. אף על פי שאינם נראים עמהם, כגון שהכפרים בעמק, קוראים בט״ו. ועיירות שאינם מוקפות חומה מימות יהושע בן נון, קוראים בארבעה עשר באדר. חוץ משושן הבירה (המאדאן) שקוראים בט״ו, אף על פי שלא היתה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, הואיל ונעשה בה הנס. והטעם שתלו הדבר ביהושע בן נון, משום כבודה של ירושלים שהיתה חריבה באותו הזמן, והואיל והוא הראשון שנלחם בעמלק, והוא אשר הוציא לפועל עיקר כיבושה של ארץ ישראל. א)

הטעם שחילקו בין כרכים המוקפין חומה לקרוא בט״ו, לפרזים שקוראים בי״ד

א) על פי המבואר במגילה (ב:), ומבוא׳ שם דבשושן הואיל ונעשה בה הנס, קוראים בט״ו. והטעם שמרדכי ובית דינו חילקו מצוה זו לכרכים בט״ו ולפרזים בי״ד, כתב הר״ן (ריש מגילה) בשם הרמב״ן, דבשנת הנס עשו משתה כל אחד ביומו, יום מנוחתו, ובשנה השנית עשו הפרזים יו״ט מדעתם, לפי שהם היו בסכנה יותר מהמוקפין, ואחר זמן ראו מרדכי ובית דינו טעם הפרזים, וקבעו יו״ט לדורות, ומפני שהפרזים התחילו במצוה שהיה הנס שלהם גדול, נתנו להם הקדימה יום י״ד, ונתנו ט״ו למוקפין.

והפר״ח הקשה, דאם כן מאי פריך בש״ס (ב:) אמוקפין ואימא בתליסר, ומהיכא תיתי לתת קדימה למוקפין, ואמאי תירצו בגמ׳ שהוא כדי שיהיה כשושן, שיתרצו בגמ׳ לתת קדימה לפרזים. וראה במקראי קודש למהרח״א ובברכי יוסף מה שתירצו בזה.

והר״ן כתב דטעם חילוק פרזין ממוקפין, הוא מפני שהפרזין נחו בי״ד, ובשושן נחו בט״ו, ולהכי כשקבעו עליהם י״ט קבעוהו ביום מנוחתם, והשוו כל המוקפין לשושן, שבה עיקר הנס. וכי תימא תינח לרבי יהושע בן קרחא (ב:), אבל למתני׳ מימות יהושע, הא לא דמי לשושן. י״ל לחלוק כבוד לארץ ישראל וכו׳. ע״ש.

והקשה עליו מרן בב״י בסימן זה, דא״כ מאי פריך ׳אלא שושן דעבדא כמאן׳, והא כל עיקר מוקפין אינו אלא לדמות לשושן, ורבא אמאי קאמר שאני שושן וכו׳. ע״ש. והב״ח תירץ, דהכי קאמר, דמאחר דשושן דעבדא בט״ו ליכא למימר דמכח גזירה שוה אתי, ה״ה שאר מוקפין ליכא למילף מהך ג״ש, כיון דעיקר מוקפין בט״ו אינו אלא לדמותן לשושן וכו׳. עש״ב. ובברכ״י העיר, דלשון התלמוד ׳אלא שושן דעבדא כמאן לא כפרזים ולא כמוקפין׳, עומד מנגד לדבריו. וגם ביד אהרן גמגם בדברי הב״ח. ואפשר דכוונת הב״ח לפרש אלא שושן דעבדא כמאן וכו׳, כלומר, דקריאת שושן בט״ו אינה לא כפרזים דקורין בי״ד, ולא כמוקפין, דשושן אינה מוקפת מיהושע. וכיון שכן, מהגזירה שוה לא נפיק דקורין בשושן בט״ו, ומאחר דמהגזירה שוה לא אתיא, ובכתוב לא רמז דשושן יקראו בט״ו, א״כ ליכא למילף מוקפין מג״ש ולתלות ביהושע, כיון דכפי זה דין שושן לא פורש. דבשלמא לרבי יהושע בן קרחא, כיון דתלי בימי אחשורוש, ממנו נקח דשושן בט״ו. ומשני שאני שושן וכו׳, פי׳, ומודעת זאת בכל הארץ דשושן בט״ו, ועדיף מגזירה שוה.

והפרי חדש דקדק על הר״ן, דמה ראו לעשות

ב. בירושלים קוראים המגילה בט״ו באדר, הואיל והיא עיר המוקפת חומה מימות יהושע בן נון. והמנהג פשוט לקרות בכל ירושלים ״החדשה״ בט״ו, אף בשכונות המרוחקות מהחומה, כל שיש להם רצף בניינים עם חומת ירושלים העתיקה, בלא הפסק של שבעים אמה. [וכגון שכונת בית הכרם, קרית משה, בית וגן, קרית יובל, קרית מנחם, קטמונים, גילה, ארמון הנצי״ב, רמת אשכול, רמת שלמה, רמות, גבעה הצרפתית, רוממה, נוה יעקב, ועוד]. ואף שיש שהנהיגו בירושלים החדשה לקרוא את המגילה גם בי״ד אדר, אין כן דעת כל גדולי הדור. ובפרט שבחמלת השי״ת על עמו ישראל, גבר עלינו חסדו ומשנת תשכ״ז דרים ישראל בעיר העתיקה של ירושלים. וממילא לכל הדעות כל השכונות החדשות של ירושלים קוראים בט״ו. וכן המנהג פשוט. והקבלה והמעשה הם עמודי ההוראה. ואין לזוז ממנהג ישראל המוסכם, דבזה מנהג תורה הוא. ואם הלכה רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר. ב)

המוקפין בט״ו ולא בי״ד שנחו בו, ובהכי לא היה גנאי לארץ ישראל, כיון דכולי עלמא בי״ד, ורק היא יחידה שושן בט״ו, דאתרחיש בה ניסא. ולא קשה מידי, דרצו להגדיל מעלת שושן ולדמות המוקפין אליה שיהיו בט״ו, אלא דשלא יהיה גנאי לארץ ישראל תלו ביהושע. והרי הוא כמבואר בדברי הר״ן. וכתב בארחות חיים, צ״ע למה לא תלו הדבר במשה ואהרן. ואפשר דיהושע נלחם ראשונה בעמלק, ומשום הכי תלו בו. עכ״ד. והמאירי כתב כארחות חיים, ועוד הביא מאגדה שזהו שאמר הכתוב ושים באזני יהושע.

ובברכ״י כתב, ועוד יש לומר דתלו ביהושע שהוא בא לארץ והכניס בה את ישראל עלה בכב״ש בחלקו״ת ישית למו, וכיון שראו לעשות כבוד לארץ ישראל תלו ביהושע, שהוא המביא ישראל לארץ וקב״ע את קובעיה״ם.

בירושלים החדשה קוראים המגילה בט״ו ואין צריך להחמיר לקרוא גם בי״ד

ב) כן מוכח בשו״ת מהרי״ל דיסקין (בקו״א סי׳ קג). וכמו שכתב לנכון הגרי״מ חרל״פ בקו״א לציין הקודש (סימן נב). ששיעור מיל מתחיל מהבית האחרון, ולא מהחומה. וכ״ד כמה מגדולי תורה בדורותינו, וכמו שכתב בשו״ת מנחת יצחק חלק ט׳ (סימן ע). וכ״ד הגאון החזון איש (הלכות מגילה סימן קנג). ותימה על הגרי״מ טוקצינסקי שבלוח ארץ ישראל שלו מערער על המנהג שבשכונות החדשות בירושלים הרחוקות יותר ממיל מחומת ירושלים, שקוראים המגילה בט״ו, (בהסכמת גאוני דורינו), שלדעתו צריכים לקרות המגילה בי״ד. אך אין אחר המנהג כלום. ותמוה, דאחר שראה לכל הגדולים שהיו בירושלים עיה״ק שלא נהגו להחמיר לקרוא גם בי״ד, אמאי החמיר בזה נגד המנהג הקדום.

קריאת המגילה בירושלים בזמן שירושלים העתיקה היתה בידי שלטון הירדנים

והנה י״א שבזמן שירושלים העתיקה היתה תחת שלטון ירדן, ולא היה שם קהל מישראל, (עד שנת תשכ״ז), אין לתושבי ירושלים ״החדשה״ לקרוא בט״ו, שמאחר ואין קהל ועדה מישראל שקוראים בט״ו בכרך, בכפר הסמוך לה קוראים בי״ד. וכ״כ בשו״ת משאת משה (ח״ב סי׳ ג). והברכ״י (תרפח סק״ח) העיר, שכ״ה בירושלמי (פ״ק דמגילה), נחרב הכרך ונעשה של עכו״ם, בו אין קורין, בחוצה לו קורין? אלא שהר״ן בשם הרמב״ן גרס: בו אין קורין בחו״ל קורין! בניחותא. ופירש דר״ל, שהרי מוקפין בחו״ל קוראים בט״ו אף על פי שלא היה בהן ישראל,

ג. תושבי שכונת רמות בירושלים, בעבר היו קורין את המגילה בברכה ביום י״ד באדר. אך במשך השנים בנו בתים בין רמות לשכונות הסמוכות לה, וגם הניחו בורגנין בין רמות לשכונת סנהדריה, וגם נתעורר ספק שמא קברו של שמואל הנביא נמצא ברמה שהיתה מוקפת חומה, וגם תושבי רמות משלמים מסים לעירית ירושלים, וגם יש עירוב המחבר את השכונה לעיר, ולכן כיום תושבי רמות כולם קורין את המגילה בט״ו באדר, ומקיימים את כל מצוות היום בו ביום, ואין לעשות מחלוקת ואגודות אגודות. וכן תושבי שכונת רמת שלמה [רכס שועפת], דינם כתושבי ירושלים, וקוראים את המגילה ומקיימים את כל מצוות יום הפורים בט״ו באדר. וכן תושבי מושב אורה עמינדב וקיבוץ רמת רחל, הסמוכות לירושלים, דינם כתושבי ירושלים, וקוראים את המגילה ומקיימים את כל מצוות יום הפורים בט״ו באדר. ואמנם תושבי מבשרת ציון ומעוז ציון [הקסטל], הסמוכות לירושלים, וכן תל ציון, דינם כערי הפרזות וקוראים את המגילה בי״ד באדר, וכן יקיימו את כל מצוות יום הפורים בי״ד. ואם ירצו להחמיר ולקרוא המגילה גם בט״ו בלי ברכה, צריך שידעו שזו חומרא בלבד. ועל רבני המקום לאגד את כל הציבור בכדי שלא יעשו אגודות אגודות. ג)

וכ״ש כשחרב הכרך מי׳ בטלנים שקוראים בט״ו. ולפ״ז כרך של עכו״ם שאין בו ישראל, הנכנס אליו בפורים קורא בט״ו, וה״נ כפר הסמוך לו. אלא שהר״ן עצמו להלן דחה גירסא זו, ומסיק שקוראים בי״ד. ע״כ. והגר״א (סי׳ תרפח סק״ב) פירש הירושלמי שלא כדׄ׳ הר״ן, אלא בניחותא, בו אין קורין, אבל בחוצה לו קורין! ע״ש. אך י״א שהואיל וירושלים החדשה מחוברת ברצף אחד עם העיר העתיקה, עדיפא טפי מכפר הסמוך לכרך שחרב, שהכל עיר ירושלים היא, שהותיר לנו ה׳ שריד, והיה המחנה הנשאר לפליטה גדולה. ומכ״ש שבודאי שהחומה שבזמן יהושע היתה רחבה יותר מכדי עיר העתיקה. וע״ע בשו״ת היכל יצחק (או״ח סימנים סג, סד). ובחזון עובדיה פורים (עמ׳ קי).

בדין קריאת המגילה בשכונת רמות

ג) ראה תשובה ארוכה בנידון בסוף הספר בהוספות למהדורת שנת תש״פ, וכן בשו״ת הראשון לציון ח״א סוף סי׳ מ. והסכימו עמנו ראש הישיבה מורינו חכם שלום כהן שליט״א, וכל רבני רמות. וע״ש שצירפנו י״ג צירופים לפסק ההלכה שהוצאנו בס״ד בשנת תשע״ה בו הורינו לתושבי רמות לקרוא את המגילה ולקיים את כל מצוות הפורים בט״ו באדר ככל תושבי ירושלים. ובעיקר בשל הצבת בורגנין בין רמות לשאר השכונות. וב״ה המנהג כיום אצל תושבי רמות לקרוא בט״ו. והרוצה לידע את כל טעמי ההלכה יראה להלן בסוף הספר, ועכ״ז להלן תמצית הדברים שנדפסו בשנת תשע״ג, בטרם הוצבו הבורגנין הנז׳.

והנה בגמ׳ מגילה (ב:): אמר רבי יהושע בן לוי, כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו נידון ככרך. ועד כמה כמחמתן לטבריה מיל. ושם (מגילה ג:), תנא סמוך אע״פ שאינו נראה, נראה אע״פ שאינו סמוך. בשלמא נראה אע״פ שאינו סמוך משכחת לה כגון שיושבת בראש ההר, אלא סמוך אע״פ שאינו נראה היכי משכחת לה, א״ר ירמיה שיושבת בנחל. (פרש״י, מקום נמוך). וכתב ר״ח (מגילה ג:), כרך וכל הסמוך לו, פירוש, מיל, כדאמרינן לעיל (ב:) דסמוך בזה השיעור,

אע״פ שלא נראה עמו, כגון שיושבת בנחל, או נראה עמו כגון שיושבת בראש ההר, אף על פי שאינו סמוך כשיעור מיל, אלא יותר מזה, נידון ככרך, והשוכן חוץ לכרך כשיעור הזה קורא המגילה בט״ו, שנידון כבן כרך. ע״כ.

ובענין זה נחלקו הראשונים, ששיטת רבינו חננאל (שם), ורבינו יהונתן מלוניל (שם), וכן משמע מפי׳ רש״י (מגילה ב:), שנראה אפילו רחוק יותר ממיל נידון ככרך, וכ״כ הרשב״א בחידושיו (שם): וכמה, מיל, ודוקא לסמוך, אבל נראה לית ליה שיעורא, אלא כל שהוא נראה. וז״ל הריטב״א בחידושיו (שם): ועד כמה וכו׳, ודעת רבותי כל סמוך הוא דמשערינן במיל, שכיון שאינו נראה עמו לא חשיב סמוך ביותר ממיל, אבל בנראה כל שהוא נראה עמו ומשתתף עמו בעניניהם לית להו שיעורא. ע״כ. וכן דעת הריא״ז בפסקיו (פ״ק דמגילה סי׳ יב). והראב״ן (דף קעה ע״א). וכן מבואר להדיא במאירי מגילה (ב:). ע״ש.

אולם הרמב״ם (בפ״א מהל׳ מגילה ה״י) כתב וז״ל: כרך וכל הסמוך לו, וכל הנראה עמו, אם אין ביניהם יותר על אלפיים אמה, הרי זה ככרך, וקוראים בו בחמשה עשר. ע״כ. ומוכח דס״ל שאפילו בנראה עמו אין דינו ככרך אלא א״כ אין ביניהם יותר ממיל, דהיינו אלפיים אמה. (שהוא 960 מטר). וכעין זה כתב הטור (סימן תרפח).

והרב המגיד שם כתב ע״ז, ואני תמה, דדבר פשוט הוא שאין שיעור מיל לנראה, ומה שאמרו ״ועד כמה, מיל״ אסמוך בלחוד, אבל נראה כל זמן שהוא נראה ואפי׳ יותר ממיל קורא בט״ו. וכן פי׳ רש״י. אבל לפי לשון רבינו למה הוזכר נראה וכו׳. ובאמת שגם הרי״ף בהלכות היה לו לבאר זה, ולא הביא אלא מימרא דריב״ל ועד כמה מיל, אלא שהכרח לפרש דהאי ועד כמה אסמוך לו קאי וכו׳. ע״כ. והיינו דא״כ כל נראה היינו סמוך, שהרי גם נראה צריך שיהיה סמוך בתוך מיל, והמ״מ הגיה בדברי הרמב״ם.

אך מרן הכס״מ שם כתב על דברי ה״ה, ואני אומר, הרי תקננו דברי רבינו ע״י שיבוש הנוסחא שלפנינו, אבל מה נעשה להטור (סי׳ תרפח) שכתב ג״כ כיו״ב, ואם באנו לומר שיש לתקן גם נוסחת הטור, כמו שתקנו נוסחת רבינו, מה נעשה להר״ן שכתב, דאפשר דכי אמרינן ועד כמה, מיל, אכולה מילתא מהדר בין לנראה עמו בין לסמוך לו. וא״כ עלינו ליישב לשון גאונים אלה אשר מפיהם אנו חיים. ולכן כתב מרן, שהרמב״ם והטור, וכן הר״ן בדרך אפשר, סבירא להו כולהו, שנראה צריך שיהא בתוך מיל. והחילוק בין נראה לסמוך, אפשר בב׳ דרכים, או שסמוך היינו סמוך ממש בתוך ע׳ אמה ושיריים, ונראה הוא עד מיל. או שסמוך דוקא בתוך מיל במדת הקרקע, אבל בנראה מודדים את החבל במידת אויר, שבזה המרחב גדול יותר. ומצינו שגם הארחות חיים (הל׳ מגילה סי׳ כב) העתיק לשון הרמב״ם כהנוסחא שלפנינו. וכ״ה גירסת המאירי שכתב, ״וגדולי המחברים כתבו שיעור תחום שבת אף לנראה עמו, ואין הסוגיא מוכחת כן״.

גם בספר אהל מועד ח״ב (דף נו ע״א) כתב ״כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו עד מיל נידון ככרך וקוראים בט״ו״. ומבואר דס״ל כהרמב״ם. וכן כתב בספר צידה לדרך (דף קלו ע״ג) וז״ל: ״כפרים הסמוכים לה אפילו אינם נראים עמה, כגון שיושבים בעמק, או שנראים עמה אפי׳ הם רחוקים, והוא שלא יהיו רחוקים יותר ממיל קוראים בט״ו״. ע״כ. וכן מוכח ברוקח (סי׳ רלז) וז״ל: אמר ריב״ל, כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו עד מיל קוראים בט״ו. ע״כ. וכן כתב עוד מרן בבית יוסף (סי׳ תרפח).

ויש הוכחה לדברי מרן בדעת הטור, שכן הוא בקיצור פסקי הרא״ש שחיברו הטור, בפ״ק דמגילה, שכתב בזה״ל: ״כרכים המוקפים חומה, וכל הסמוך להם אפילו אינו נראה, או נראה אפילו אינו סמוך, כל שהוא בתוך מיל קוראים בט״ו״. ומוכח שפירוש ״סמוך״ כאן, היינו בתוך עיבורה של עיר, וכמו שפירש מרן.

וכ״כ גם בשו״ת מהר״ם אלשקר (סי׳ קי) בדעת הרמב״ם, שנראה היינו בתוך מיל, וסמוך היינו סמוך ממש בתוך עיבורה של עיר. ע״ש שלדעת הרמב״ם דברי הגמ׳ ועד כמה, מיל לא קאי אלא אנראה בלחוד דסליק מיניה, ולא

אסמוך, דפשיטא להו דסמוך היינו סמוך ממש בתוך עיבורה של עיר, והיינו דלא מסתברא כלל לומר שאם נראה עמו כגון שיושב בהר, אפילו אם היה רחוק מאד מן הכרך יהיה נדון ככרך, שזה לא יעלה על הדעת, וכמ"ש כן הר"ן. ועוד כתב, שכן נראה דעת הרי"ף בהלכותיו, ולית להו הא דתנא נראה אע"פ שאינו סמוך וכו', ולכן השמיט אותה בהלכות, ואף הרמב"ם לא פסקה וכו'. וכ"כ הצל"ח (מגילה ה:). [וידוע מ"ש הכס"מ (מגילה פ"א ה"י) ועוד שיש לנו להסכים דעת הרמב"ם לרבו הרי"ף].

והנה גם הארחות חיים (הל' מגילה סי' כב) העתיק לשון הרמב"ם כהנוסחא שלפנינו. וכן היתה הנוסחא לפני המאירי, וכתב, שאין הסוגיא מוכחת כן.

ומרן הש"ע (סי' תרפח ס"ב) פסק: "כרכים המוקפים חומה מימות יהושע בן נון, וכן הכפרים הנראים עמהם אפילו אינם סמוכים, כגון שהם בהר, או שסמוכים להם אפילו אינם נראים עמהם, כגון שהם בעמק, ובלבד שלא יהיו רחוקים יותר ממיל, קוראים בט"ו".

ולכאורה נראה ממה שהיפך מרן הסדר מלשונו של הטור, ש"מ דמ"ש ובלבד שלא יהיו רחוקים יותר ממיל, קאי אסמוכים להם שאינם נראים עמהם, אבל אם נראים עמהם, אפי' רחוקים יותר ממיל, קוראים בט"ו. וכ"כ המג"א (סק"ג). וכ"כ בביאורי הגר"א בדעת מרן.

ואמנם הפר"ח כתב, שדעת מרן הש"ע כדברי הרמב"ם וסיעתו, אך ראה מה שהעיר עליו במט"י (סי' תרפח דין ב), דלא משמע הכי מלשון הש"ע, שכתב היפך מסדר הלשון בטור.

גם מרן החיד"א בברכי יוסף (סק"ז), העיר ע"ד הפר"ח, אלא שיש לצדד בזה וכו', שאם מרן הוה ס"ל הכי בדוקא, הו"ל למימר בהדיא הכי, מאחר שבב"י ישב על מדוכה זו. אמנם לענין הלכה נראה שמאחר שהרמב"ם והטור סתמו דבריהם, ונראה דס"ל שגם נראה לא יהיה רחוק יותר ממיל, וכ"כ הר"ן בהדיא, וכן מוכח מדברי הרב צידה לדרך, ובדעת מרן הש"ע יש לדון, נראה דנקטינן שגם כפרים הנראים לכרך לא יהיו רחוקים יותר ממיל. ע"כ.

וכן העלה הא"ר להלכה כדעת המג"א, אחר שכן נראה בדעת מרן, וכ"מ בלבוש, וכ"כ מהר"ם אלשקר, וכ"מ ברוקח. ע"כ. וכן פסק הרב בית עובד. וכ"כ הרה"ג השואל בספר רוח חיים פלאג'י (סי' תרפח). וכן העלה בשו"ת ישכיל עבדי (ח"א או"ח סי' טוב אות ז), ושאין ראיה להיפך, ממה שמרן סידר היפך לשון הטור וכו'. וכן דעת רוב הראשונים והאחרונים שאין נידון ככרך אלא דוקא מה שבתוך תחום שבת, ונראה שאינו סמוך הוא ג"כ כשהוא דוקא בתוך התחום. ע"ש. וגם בקובץ תורה מציון (שנה א סי' טז) זאת הלכה העלה, שרוב הראשונים והאחרונים סוברים שאין נידון ככרך אלא דוקא מה שבתוך תחום שבת, ונראה שאינו סמוך הוא ג"כ דוקא כשהוא בתוך התחום. וע"ע להגרי"מ טיקוצ'ינסקי בספר ערי הקודש והמקדש ח"ג (עמוד תו).

ולענין הלכה בנידון זה, כיון שהרי"ף והרמב"ם שני עמודי הוראה, ונוסף לכך דעת הרבה ראשונים, בודאי שמן הראוי לפסוק כדבריהם. ועוד שכן מבואר בהלכות גדולות (הל' מגילה דף מ) וכתבו הראשונים שדברי בה"ג דברי קבלה, וכן מסקנת הא"ר והחיד"א, שגם בנראה צ"ל בתוך מיל. וכנ"ל. [וע' להגר"ח בן עטר בספר ראשון לציון (מגילה ג:). ודו"ק]. ובפרט דהא אנן קי"ל בן כרך שקרא בי"ד, עכ"פ כשיש ספק בדבר, יצא. לכן זו היא דרך ישרה שיבור לו האדם שבזה יוצא י"ח לכ"ע. ולא כן מי שאינו קורא בי"ד הוה ליה מעוות לא יוכל לתקון, וכמ"ש המאירי (מגילה ב. ד"ה אע"פ). ומלבד זה כשיקרא בברכה בט"ו הוא מכניס עצמו בספק ברכה לבטלה שזהו נגד דעת בה"ג והרי"ף והרמב"ם ושאר ראשונים הנ"ל.

ומעתה לגבי שכונת רמות, הנה בלא"ה אין לשכו' רמות דין נראה ע"פ גדרי הלכה בדין נראה. ואפי' אם שכונת "רמות", היתה נראית מתוך עיר הקודש ירושלים העתיקה, כיון שהיא מרוחקת אף מירושלים החדשה יותר משיעור מיל, על תושבי השכונה לקרות המגילה בארבעה

עשר, ובפרט שלדברי יודעי דבר גם בקו אויר יש מרחק מהבתים האחרונים של ירושלים החדשה לשכונת רמות יותר ממיל.

וע' להגאון חזון איש (סי' קנא) שכתב: "ואע"פ שאם נתווספו בתים חוץ לחומת הכרך קוראים בט"ו, אפי' אם הבתים נמשכים ברציפות יותר ממיל, מ"מ צריך שלא יהיה בין הבתים האלה מגרש פנוי כשיעור שבעים אמה ושיריים, כדין עיבורה של עיר, שאם יש שטח פנוי בשיעור כזה, או לכל היותר קמ"א אמה, צריכים לקרות המגילה בי"ד". וכ"ד הגרצ"פ פראנק במקראי קודש (הלכות פורים סימן כג).

ולפי זה לכאורה בשכונת רמות צריכים לקרוא המגילה בי"ד, לפי שיש מגרש פנוי הרבה יותר ממיל מהבתים האחרונים של שכונת סנהדריה, עד שכונת רמות. ועוד שאפילו לסברת רבינו חננאל ורש"י וסיעתם דס"ל שבנראה עמו אפילו הוא רחוק יותר ממיל נידון ככרך, מכל מקום שכונת רמות אינה בגדר נראית עמו, שהרי אינה נראית מעיר העתיקה של ירושלים.

ונראה שאם הכפר גדול ורחב ידים, ואפס קצהו נראה וכולו אינו נראה, אין זה בסוג נראה עמו, אלא עכ"פ צריך שרובו יהא נראה לכרך, כי רובו ככולו. ובנ"ד שאין שכונת רמות נראית בקרקע של העיר העתיקה בירושלים, אינה בגדר נראית עמו. וע"ע בספר רוח חיים פלאג'י (סי' תרפח) שדין הנראה עמו שנידון ככרך, היינו באופן שהראייה היא בעין בלתי מזויינת, ללא משקפת וכדומה, וגם שהכפר צריך להראות דרך כל שטח הכרך ולאו דוקא מן המקום הגבוה שבו. ע"ש. ודון מינה ואוקי באתרין. והאריך בזה בשו"ת יביע אומר ח"ז (או"ח סי' נח-נט) והעלה, שהדבר ברור שצריכים לקרוא המגילה בי"ד, כיון די"א דבעי' שיהיה נראה בתוך מיל. וגם א"ז נחשב בגדר נראה, דבעי' שכולו יהיה נראה עמו, ולא די במקצתו. ודלא כמ"ש בשו"ת מהרי"ל דיסקין (קו"א סי' קג) דסגי כשמקצתו נראה.

וז"ל המאירי (מגילה ב: בד"ה אף על פי): "ונראים הדברים בנראה עמו שהוא מאותו מחוז וטפל לאותו כרך, על דרך מה שנאמר בחשבון ובבנותיה, בית שאן ובנותיה. ויש לפרש בששטח כל אותו כפר הנראה עמו נראה להדיא". עכ"ל. וכן העלה בשו"ת ציץ הקודש (חלק א' סוף סימן נב, וחלק ב' סוף סימן נ) שצריך שכל השטח של הכפר נראה עם הכרך, ולא די במקצתו. ע"ש.

מחלוקת - אם העירוב מועיל להחשיב את השכונה חלק מהעיר

ואם העירוב מועיל להשוותה כחלק מהעיר לענין פורים, הנה י"ל דלגבי פורים בעינן שיהיה חיבור ממש לעיר, ולא סגי בחוט של העירוב, שהוא הלכה הלכות טלטול בשבת. דאטו אם יקיפו כל אר"י במחיצות או בצורת הפתח, אשר עי"ז נעשה כולו לרה"י יהפכו כל ערי אר"י למוקפות. וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק ח"ח (סי' סב). ובחו"ט (ס"ס ע), ושכ"ד הגר"ז גורזברג, והג"ר ישראל זאב מינצברג, והרב בעל תורת חסד, והגאון הסטייפלר, והגר"פ אפשטיין, והר"ש יודלביץ, דלא מועיל העירוב להחשיב על ידי זה כדין העיר לקרוא בט"ו. דהנה הריטב"א (מגילה) כתב הטעם דבמגילה הסמוך נגרר אחר הכרך, משום דמוגן על ידי הכרך המוקף חומה, ובזה ודאי שאין שייך לומר דברחוק כמה מהעיר שעל ידי העירוב יחברו לעיר. ורק בסמוך ממש לכרך, בשיעור מיל, בזה מהני לומר שיש לו דין כרך, מפני שמוגן על ידי הכרך. ושוב אף שנתמשך כמה וכמה, לא חילקו בין בית לבית. כל שהבתים מחוברים יחד בלא הפסק של שבעים אמה ושיריים, נעשה הכל גוש אחד. משא"כ אם רחוק יותר אף שהעירוב מקיפו אין כח בעירוב לעשות כאילו מוקף מחיצות רק לענין שבת. ועוד, שהרי יש שסומכים על העירוב של צורת הפתח ויש שאינם סומכים, ונמצא שאלו הסומכים על העירוב יקראו בט"ו והאחרים יקראו בי"ד, ואין לך חוכא ואטלולא גדול מזה. ויש שכיח שהעירוב יקרע באיזה מקום, ונמצא שהפסיד קריאת המגילה בב' הימים. וכן כתבו בשו"ת קנין תורה בהלכה ח"ד

(סי׳ פז). ובשו״ת ציץ הקודש (ח״א סי׳ נב אות ג), ובספר עיר הקודש והמקדש (ח״ג סי׳ כז). וכ״כ בעל הקהלות יעקב בספר קריינא דאגרתא (ח״ב סי׳ קה) דמסתבר שהעירוב אין מועיל לאשווי כעיר אחת, דנהי שהכל רה״י אחד, מ״מ גם ברה״י הזה איכא שני עיירות, ומ״מ אם לדין יש תשובה, וא״צ להאריך וכו׳. עכ״ל. וראה עוד אריכות בשו״ת אול״צ הנ״ל, שמכמה טעמים אין מועיל הצירוף של העירוב לגבי מקרא מגילה.

ואפילו אם נאמר שלא יצאנו מידי ספק, הרי הלכה רווחת בירושלמי (ריש מגילה) שהכל יוצאים בי״ד שהוא זמן קריאתה לרוב העולם. וכ״כ בכף החיים (סק״ט) שבכפר הנראה והוא רחוק יותר ממיל, שהדבר שנוי במחלוקת הפוסקים, הרי הוא כדין עיירות המסופקות שקוראים בי״ד בברכה ובט״ו בלא ברכה. ע״ש.

וראיתי לא׳ האברכים שכתב להעיר, דאם נימא דהוי בכלל ספק, א״כ י״ל שצריך לנהוג כדעת רבינו יחיאל לקרותה בלי ברכה בב׳ הימים, דדוקא בעיירות המסופקות קורין בי״ד בברכה, מטעם שרוב העולם קורין בי״ד, וזהו שייך דוקא בספק במציאות, אבל בספיקא דדינא, לא שייך לילך בתר הרוב לסמוך לברך עפ״ז, כיון שלא נחלקו פנים אל פנים. ובפרט בספק שלא הובא בגמרא. וכמ״ש בשו״ת יביע אומר ח״ו (יורה דעה סימן יב סק״ב), ובשו״ת יחוה דעת חלק ה׳ (סימן טז). עכ״ד.

והן אמת שכן מצינו לחלק במאירי בשם מקצת אחרונים, שהרוב מכריע דוקא בספק במציאות, ולא כשיש ספק בדין החומה. אבל מהרמב״ם (פרק א ממגילה הלכה י״א) מוכח שאין לחלק בזה, ובכל סוגי הספק מברך ביום י״ד. וז״ל: עיר שהיא ספק ואין ידוע אם היתה מוקפת חומה בימות יהושע בן נון או אחר כן הוקפה, קוראין בשני הימים שהן ארבעה עשר וחמשה עשר, ובליליהם, ומברכין על קריאתה בארבעה עשר בלבד, הואיל והוא זמן קריאתה לרוב העולם. ע״כ. וכן פסק השלחן ערוך (סימן תרפח סעיף ד׳). ע״ש. ולכאורה צריך לומר דגם הטעם שכתב הרמב״ם שמברכין בי״ד משום שהיא זמן קריאתה לרוב העולם, אין הכונה מטעם הכרעת רוב, דאם כן למה לא סגי ליה שיקרא ביום י״ד לבד, וכדעת הגאונים שהביאו הר״ן והמאירי דאין קורין אלא בי״ד. ועיין עוד במאירי (ב: ד״ה עיר) שכתב בשם מקצת אחרונים שדוקא בספק אם זהו חשיב חומה, כגון לגבי טבריא דמסתפקים אם ים נקרא חומה, בזה צריך לקרות בב׳ הימים. אבל אם יש ספק אם היא מוקפת קורין בי״ד דאזלינן בתר רובא. ע״ש.

ונראה ביאור דבריו, דבספק אם יש חומה, שפיר אפשר להכריע כהרוב שאין להם חומה, אבל לענין הספק אם החומה נחשבת חומה, אין הרוב מכריע כלל. ומכל מקום לדינא מוכח מדברי הרמב״ם שאין חילוק בזה, וגם בספיקא דדינא, צריך לקרוא בב׳ הימים. דזיל בתר טעמא דהוי זמן קריאתה לרוב העולם. וכן כתב בשו״ת אור לציון (חלק א׳ סוף סימן מה). ע״ש. ובפרט יש לומר לפי דברי הגר״א דעיקר סברת הרמב״ם שבעיירות המסופקות קורין בי״ד, היינו משום שנסמך על דברי הירושלמי שבן כרך שקרא בי״ד יצא ידי חובה ואם כן ממה נפשך אין זה ברכה לבטלה. ולפי זה אין נפ״מ כלל אם הוי ספיקא דדינא או במציאות.

וע״ע ביבי״א ח״ז (סי׳ נט) להשיב ע״ד הגר״ש משאש בזה, שהרי קי״ל שהכל יוצאים בי״ד, ושכונת רמות היא עכ״פ בכלל ספק אם נידונה ככרך, ועל כן גם אם באולי יש לצדד שמא נחשבת בגדר נראית עמה, (וכ״ש שהצד הנוטה יותר הוא שיקראו בי״ד), הא ודאי שיוצאים בי״ד, וא״כ למה לנו לדחוק עצמנו כל כך ולהורות שיקראו ביום ט״ו בברכות, ולהכניסם בספק ברכות לבטלה. ולדעת הגאונים והרמב״ן והרשב״א עיירות המסופקות די להם בקריאת המגילה בי״ד בלבד, וע״ע בהר״ן (מגילה ה.), ובשו״ת תורת חסד מלובלין (חלק אורחחיים סימן לח אות יב). ע״ש. ולדידהו גם בשכונת רמות די להם לקרות ביום י״ד. ולדעת הרמב״ם ומרן הש״ע שעיירות המסופקות קוראים בי״ד בברכה ובט״ו בלא ברכה, גם לגבי שכונת רמות יש לנהוג כן.

וכ״כ הגאון החזון איש (בסימן קנג סוף אות ב), שבמקום ספק קבעו חכמים לקרות גם בט״ו מחמת ספק, וקבעו לברך על המגילה בי״ד ולא בט״ו, דבי״ד מקיים מצוה בודאי ואפילו אם היא מוקפת, שהכל יוצאים בי״ד, ובט״ו הוי ספק מצוה. ע״ש. ואין לחלק בזה בין ספק במציאות [שמא היתה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון או לא] לספיקא דדינא כנידון דידן, שהרי חזקיה דמספקא ליה לגבי עיר טבריה, שהים חומתה, אם נחשבת כדין מוקפת חומה, הוה ליה ספיקא דדינא, והיה קורא בי״ד ובט״ו.

אם רמות חשיב נראה עמו

ויש כאן כמה טענות: א. דעת הרבה ראשונים דלא מועיל נראה רק בתוך מיל מהכרך, ולפי שיטתם יתכן שבדין סמוך צריך דוקא סמוך ממש שהוא תוך שבעים אמה ושיריים כמו שכתב מרן בכס״מ (שם), ובב״י (או״ח תרפח). וכתב בא״ר (תרפח סק״ז) שכן נראה בספר דרך תמים בהגהות הרי״ף (דף יט.), וכן נוטה דעת מהר״ם אלשקאר. ולא מצאנו שום הכרע במחלוקת ראשונים זו, ובהכרח שעכ״פ לא נפיק מספיקא. וכ״ש שכן נראה דעת שני עמודי הוראה. וכתב החיד״א שיש להוכיח כן בדעת מרן ושכן נקטינן להלכה. וא״כ אפילו אם היתה שכונת רמות נראית מתוך ירושלים העתיקה, כיון שהיא מרוחקת מיל לא יועיל מה שנראית.

ב. ובלא״ה שכונה רמות אינה נראית מירושלים העתיקה. [וכמה אנשים העידו שבהיותם בעיר העתיקה של ירושלים ניסו להביט אל שכ׳ רמות, ולא ראו אפילו מקצתה].

ג. גם אם היתה שכונת רמות נראית מהעיר העתיקה, הרי כתב הגאון החזון איש (סי׳ קנא) שאפילו אם יש בתים ברציפות מהכרך ועד כאן, צריך שלא יהיה בין הבתים האלה מגרש פנוי כשיעור ע׳ אמה ושיריים, שאם יש שטח פנוי בשיעור כזה, או לכל היותר קמ״א אמה, צריכים לקרות המגילה בי״ד. (וע״ע בחזון איש סי׳ קנג). וכ״כ הגרצ״פ פראנק במקראי קודש (הל׳ פורים סי׳ כג).

ד. גם לשי׳ הר״ח ורש״י שנראה מועיל אפילו רחוק יותר ממיל, מ״מ צריך ששטח כל אותו המקום נראה עמו, וז״ל המאירי (מגילה ב:): ״ונראים הדברים בנראה עמו שהוא מאותו מחוז וטפל לאותו כרך, על דרך מה שנאמר בחשבון ובבנותיה, בית שאן ובנותיה. ויש לפרש בששטח כל אותו כפר הנראה עמו נראה להדיא״. עכ״ל. ואפשר דנראה היינו שרואים את החלק הזה מהכרך, מן הכרך רואים את שטח כל הכפר. [וראה בהגהות הר״א הרשלר שם]. ולדבריו בשכונת רמות יש לקרוא בט״ו. ואפשר שכוונת המאירי שצריך לראות את הכפר ממקום המוקף חומה, שהוא העיר העתיקה, ולא מהבתים הסמוכים למוקף חומה. ולא יצא הדבר מידי ספק.

ובשו״ת מהרי״ל דסקין (קונט׳ אחרון סי׳ קג) נסתפק בזה, וכתב: ״מספקא לי אם מקצתו נראה וקצתו אינו נראה, אימתי קורין את המגילה, ואין אומרים דאלו קוראין בי״ד ואלו בט״ו, דזה אי אפשר כמ״ש בפ״ק דיבמות דחשיב לא תתגודדו בעיר אחת, ומצד הסברא נראה דקורין כולם בט״ו, כיון דכל העיר כד׳ אמות חשיבא, ומיקרי נראה. אף שבמקום אחד אינו נראה, מ״מ הא כל נראה יכול הוא להכנס לביתו ולא יראנה, אלא ע״כ דביכול לראות סגי ה״ה כאן.״ עכ״ל.

אך לא ראה דברי המאירי. ומ״ש בשו״ת הר צבי (או״ח סי׳ קכג) שיש ט״ס במאירי, וכ״כ בספרו מקראי קודש (פורים, סימן כד): וראיתי בהמאירי שכתב ״ונראין הדברים דנראה עמו (היינו דנראה) שהוא מאותו מחוז וטפל לאותו כרך וכו׳, ויש לפרש כששטח כל אותו כפר נראה עמו להדיא וכו׳״, ע״כ. ולכאורה דברי המאירי הללו סותרין למ״ש בתשו׳ מהרי״ל דיסקין הנז׳, המצדד לומר שגם באינו נראה כולו אלא מקצתו נמי נדון ככרך, והרי המאירי אומר דבעינן שיהא נראה כולו ולא סגי במקצתו. אבל הנה מלשון המאירי מבואר שבעיקרו בא לפרש מה שנקרא ״נראה עמו״, ומעיקרא רצה לפרש דאין המכוון נראה

לעין ממש, אלא כלומר שנראה שהוא שייך לאותו מחוז שהכרך בתוכו, ושוב אומר לפרש כפשוטו דנראה לעין ממש קאמרי. והנה רהיטת לשונו אינו נוטה שרוצה כאן להזכיר נקודה חדשה בענין נראה עמו, ולחדש דבעינן נראה כולו ולא מקצתו, מבלי להודיע מה יהא דינם של התושבים הנראים, אם נגררים הם לכאן או לכאן, ואילו היה רוצה להשמיענו תנאי חדש בדין נראה עמו, לא היה משמיענו זה בקיצור לשון כל כך, וקרוב לשמוע שיש כאן טעות דפוס שנתחלף בדפוס תיבת "של" בתיבת "כל", וכן צ"ל "כששטח של אותו כפר נראה עמו", ודבר רגיל הוא במאירי זה על מגילה, שהדפוס נלקה בחילופי אותיות ותיבות זב"ז, כידוע לכל מעיין בו, ולא יהא סתירה ממנו על דברי הגאון מבריסק זצ"ל עכ"ל.

והנה מה שכתב שיש ט"ס במאירי, אינו מוכרח, ובפרט שכן הסברא נוטה, שאם הכפר גדול ורחב ידים, ואפס קצהו נראה וכולו אינו נראה, אין זה בסוג נראה עמו, אלא עכ"פ צריך שרובו יהא נראה לכרך, כי רובו ככולו. ובספר עיר הקודש והמקדש (עמוד שצא) כתב ע"ד המהרי"ל דיסקין הנז', ששמענו שהדברים שכתב המהרי"ל דסקין בכתביו אלה הם מימי עלומיו, שרשם אותם אז רק בתור הערות לפי שעה כדי להמשיך לבארם במשך הזמן, ובנו הגאון רבי יצחק ירוחם דיסקין זצ"ל מחה והתלונן על אלה שהדפיסו כתביו אלה שלא נרשמו לדפוס, והרי מזמן שבא המהרי"ל דיסקין לירושלים בשנת תרל"ה, לא ערער על דעת הרבנים הגאונים שפסקו לגבי שכונת בית יעקב שיקראו בי"ד בברכה ובט"ו בלא ברכה וכו'.

ה. והנה יש אומרים (הגרי"מ טוקצינסקי בספר עיר הקודש והמקדש ח"ג עמוד תטז) דפירוש כפר הנראה עמו, היינו משטח הקרקע עצמו, ולא שנראה מעל גגות הבתים או מעל חומת העיר, דא"כ נתת דבריך לשיעורים, שאם יבנו בזמן מן הזמנים מגדל גבוה בתוך הכרך, הרי יתאפשר לראות דרכו את הכפר גם במרחק גדול מאד, וזה ודאי לא ניתן להיאמר שישתנה דין הנראה עמו לפי שינוי גובה מגדלי העיר וחומותיה. ע"כ. (וע' בשו"ת ברית יעקב חאה"ע סי' יט ד"ה והנה. ודו"ק). וכן הסכים לדינא בשו"ת מנחת יצחק (חלק ח סי' סב), ושכ"כ בס' עיר הקודש והמקדש, דמה שאמרו נראה עמו, הוא משטח הקרקע, ולא מהני מה שרואים דרך גגות וחומות העיר וכו'. (וביבי"א שם סי' נט אות א' כתב, שכל הראשונים הבינו שצריך שיהיה נראה בכרך עצמו, ולא מן הגגות של הכרך, אלא מן הקרקע שלו).

ו. ובספר רוח חיים פלאג'י (סי' תרפח) כתב, שדין הנראה עמו שנידון ככרך, היינו באופן שהראייה היא בעין בלתי מזויינת, ללא משקפת וכדומה, וגם שהכפר צריך להראות דרך כל שטח הכרך ולאו דוקא מן המקום הגבוה שבו. ע"ש. א"כ צריך שהשכונה תהיה נראית דרך כל העיר העתיקה, וזה ודאי אינו קיים.

ואפילו אם נאמר שלא יצאנו מידי ספק, הרי הלכה רווחת (ירושלמי ריש מגילה) שהכל יוצאים בי"ד שהוא זמן קריאתה לרוב העולם. וכתב הפמ"ג (משז"ז סק"ב) שגם הש"ס מודה לזה עכ"פ לענין דיעבד שבן כרך שקרא בי"ד יצא. וכן קי"ל לענין עיירות המסופקות שכתבו הרמב"ם ומרן הש"ע שקוראים בי"ד בברכה ובט"ו בלא ברכה, וכתב הגר"א בביאוריו (סק"ו), דהא דמברכים בי"ד, משום שאף בני כרכים יוצאים בדיעבד בי"ד, הילכך מברכים בי"ד אף לכתחילה, כעין מה שפסקו הפוס' שאם מסופק בברכה אם יברך העץ או האדמה, מברך בפה"א, דממ"נ יוצא. והמאירי (מגילה ב.) כתב שמ"ש בירושלמי הכל יוצאים בי"ד, לא נאמר זה אלא על הספיקות.

ועל כן **כל עוד שאין מניחין בורגנין בין רמות לשאר השכונות** יש לקרוא את המגילה רמות בי"ד בברכה ובט"ו בלא ברכה, ונראה שאם שכחו ולא קראו המגילה בי"ד, יקראו בט"ו בלא ברכה, ואין רשאים לברך עליה בט"ו, שהרי כתב המאירי דהוי מעוות לא יוכל לתקון. [ומש"כ בשו"ת שערי עזרה טראב (חאו"ח סי' כה) שמי שהוא מעיר המסופקת שקוראים בי"ד בברכה ובט"ו בלא ברכה, והיה בדרך ולא קרא המגילה בי"ד יכול

לקרותה בט״ו בברכה. ע״ש. במחכ״ת אין דבריו מחוורים, שעכ״פ בט״ו אינו קורא אלא משום ספק, ואין לברך מספק. וכנ״ל. ואכמ״ל].

ומה שכתב בשו״ת אור לציון שם שיקראו בי״ד בלבד וא״צ לקרות בט״ו, גם זה אין דבריו מוכרחים במחכ״ת, דסו״ס אם יש ספק יש לקרוא יומיים. וע׳ בברכ״י (סי׳ תרפח סק״ד) שכתב שאע״פ שהרדב״ז (סי׳ תרפא) כתב דמילתא דפשיטא היא שחברון אינה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, וקוראים בי״ד, מ״מ מנהג קדום הוא לקרות בה בי״ד ובט״ו, וה״ה לנ״ד. וכמבואר בשו״ת יביע אומר שם. ועיין ביבי״א שם בסימן נ״ט שהעיר, שזהו ענין הבדלי גישה בהוראה.

דעת גדולי הדור - על שכונת רמות טרם שהניחו שם בורגנין

וראה בשו״ת מנחת יצחק (ח״י סי׳ נה) שהסכימו לזה ג״כ הגאונים הצדיקים חברי הבד״צ של ״העדה״. שבשכונת רמות יש לקרוא בי״ד בברכה, ורק שהמחמיר לקרות בט״ו בלא ברכה תע״ב, וכמו שביאר בשו״ת מנח״י (ח״ח סי׳ סב, וח״ט סימן ע). ושכן הסכים הגאון ר׳ אברהם יעקב זלזניק ראש ישיבת עץ חיים. וכן הסכימו הגר״ש הלוי וואזנר, והגר״ח קנייבסקי. ע״ש.

ועוד כתב שם בחלק י׳ (סימן קד. בתשובה משנת תשנ״ח להגאון ר׳ יוסף זילברמן שליט״א), שיש הבדל בין רמות לשכונת שועפט [רמת שלמה], כי רמות רחוקה יותר ממיל, וגם אינה נראית, וגם ממה שנראה ע״פ פשטות ההלכה שגם ביותר ממיל מהני נראית, הכא אינה נראית. ודעת הרב בעל מנחת יצחק לקרוא בי״ד בברכה, ומצד איזה ספק גם בט״ו בלי ברכה, ומאז הסכמתי בזה. וידעתי מאז דבמשך השנים בודאי ישתנו הדברים ע״י שיבנו מירושלים עד רמות, אבל איני ראה בעניי שכבר הגיע הזמן, ולמה לן להתחכם בהלכה אשר אין דעת חכמים נוחה מהם, כגון הדמיון מכללי עירובין לכללי מגילה, וכיון שכבר נפסק לרמות כנ״ל, טוב להשאיר ההוראה עד שיגיע הזמן לשנות באמת כהלכה.

ובשו״ת קול אליהו תופיק ח״ב (או״ח סי׳ כח), כ׳ שיש כר נרחב לסמוך לעשות יום הפורים בשכונת רמות בט״ו ולא בי״ד, ויקראו את המגילה בי״ד בלא ברכה. אלא שכל עוד אין מניחין בורגנין, אמאי לא חשש לדעת כל הגדולים הנ״ל, ולאבד מצות מקרא מגילה בי״ד, ואדרבה יש לברך בזמן שקריאתה לרוב העולם, שהוא בי״ד, שהכל יוצאים בי״ד, ויקרא בט״ו בלא ברכה, דהא לא נפיק מפלגותא, וסב״ל.

ומה שהסתמך על דיוקו של המג״א בלשון מרן, מדשינה הסדר של לשון הרמב״ם, וש״מ שבא ללמד דמיל קאי אדסמוך דוקא, אבל בנראה לא בעינן סמוך, ואף שהפר״ח חולק על המג״א מ״מ כמה אח׳ הסכימו לדברי המג״א בדעת מרן. ואף שהחיד״א כתב שנראה יותר כדברי הפרי חדש, מ״מ יש לפלפל על דברי החיד״א, וכיון שרוב ככל גדולי האח׳ נקטו

ובשו״ת שבט הלוי (חלק ו סימן צז), דבודאי לענין עצם הקריאה יראה כמש״כ הגאון בעל מנחת יצחק, שקוראין בי״ד בברכה, ובט״ו בלי ברכה, דלפי פשוטן של הענינים הוא מערי הפרזות. ועוד שם, שגם יראה דאין בורגנין מועילים לבטל עיר שאינה מוקפת חומה הרחוקה ממש, לעיר המוקף חומה, דאע״ג דלענין נראה וסמוך לאו דוקא כפרים אלא גם עיירות גדולות ממש, כמש״כ הפוסקים, מ״מ זה לענין סמוך ונראה, דנחשב אחת ממש, אבל לענין בורגנין שכתב הרמב״ם (פכ״ח מהל׳ שבת) היה בית זה קרוב למדינה בשבעים אמה, ובית שני קרוב לזה וכו׳, וכן עד מהלך כמה ימים, הרי הכל כמדינה אחת וכו׳, אם כן יוצא שאם תעשה בורגנין מירושלים עד תל אביב ועד סוף א״י, יתבטל כל דין עיירות פרזות לענין קריאה בי״ד, והוא דבר שאין השכל סובל. ועל כרחך דבורגנין מהני להאריך ולחבר, אבל לא מועיל לבטל, ואין חיפה בטל ממש לירושלים בשביל הבורגנין שביניהם, דלא הוזכר תורת ביטול בבורגנין. ומה שנקט הרמב״ם שהם כמדינה אחת, היינו לענין הליכת תחומין וכיו״ב, משא״כ סמוך ונראה דמתורת ביטול נגעו בה. עכת״ד.

בדעת מרן שבנראה א״צ שיעור מיל, והם המג״א וא״ר ומטי״י ומאמ״ר, הגם שהפרי חדש פליג, א״כ להלכה נראה דהכי נקטינן. ע״כ.

הנה יש להעיר דהיכן מצא ״רוב ככל האחרונים״ דסבירא להו כהמגן אברהם, הרי מצינו לכמה וכמה מגדולי האחרונים הנ״ל, ומהם מרן החיד״א שקיבלנו הוראותיו, דסבירא להו כדעת הכסף משנה ודלא כהמג״א, אלא כדעת הפר״ח שהיה מרא דאתרא כאן בירושלים. ואף שגדול כבודו של המג״א שהוא גדול האחרונים, אבל קיבלנו הוראות הפר״ח ומרן החיד״א כל היכא דלא פליגי על מרן. ומצינו בכמה דוכתי שאנו נוקטים לדינא דלא כהמג״א, וכמו לענין לדור מעל ביהכ״נ, שבהגלות נגלות תשו׳ הרמב״ם נקטינן לדינא דלא כהמג״א, ומותר לדור מעל ביהכ״נ. [באופן שלא יעשה תשמיש של בזיון מעל ארון הקודש, וכמבואר ד״ז בשו״ת יביע אומר חלק ו׳ חאו״ח סימן כו]. וכן לענין סעודה שלישית בביהכ״נ, דפשט המנהג דלא כהמג״א, אחר שמצינו לשבעה ראשונים שמקילין בזה, ולא נדפסו בחיי המג״א. ושמענו דמרגלא בפומיה דהרב אול״צ, שדעת המגן אברהם נחשב כמו עשרים אחרונים, והיה נוהג לפסוק הרבה עפ״ד המגן אברהם, וכפי הנראה נמשך אחר שיטתו הרב קול אליהו הנז׳. אולם לא מצינו בקרב כל גדולי חכמי הספרדים, כמו החיד״א והחקרי לב ומהר״ח פלאג״י, והבן איש חי, שיכתבו כלל זה בדבריהם, שדעת המג״א שקולה כעשרים אחרונים, וזו לא שמענו, דלאו רבותא היא למיחשב גברי רברבי. וגם רוב חכמי הזמן סבירא להו שיש לקרוא בשכונת רמות בי״ד, ומהם, הרב מנחת יצחק, חברי הבד״צ של ״העדה״, הגר״א יעקב זלזניק, הגר״ש הלוי וואזנר, הרה״ג ר״ח קנייבסקי. הרב קנין תורה, הרב אול״צ, ומרן ביבי״א. וכיו״ב פסקו החזון איש, והגרצ״פ פראנק, דבעי׳ שלא יהיה מגרש של שבעים אמת ושיריים בין הבתים לשכונה החדשה. [אלא שמצינו לכמה ראשונים שכתבו שדי בפחות ממיל, וראה להלן בסוף הספר].

עוד טען שם, דלגבי סמוך תוך מיל, אם מונין את המיל מהחומה עצמה או״ד מונין מהבית האחרון שנמשך ברצף, כל שאין הפסק של ע׳ אמה ושיריים בין הבתים, וכדין תחום שבת, שפסק מרן (סימן שצח, ס״ה) שמודדין מהבית האחורן לשער העיר. הנה מה שהוכיח בס׳ עיר הקודש והמקדש מד׳ הב״י, אינו מוכרח, ונשאר לנו דברי החזו״א והגרצ״פ שדין מקרא מגילה כדין שבת. וכן המנהג פשוט בירושלים. ואחר שכן נהגו לעין סמוך, אפשר דה״ה לענין נראה דדי שנראה לאותם בתים שנמשכים מן החומה, וכ״כ בכף החיים (סי׳ תרפח אות י) שדי שנראין לבתים שנמשכים מחוץ לעיר [ומה שסיים שם לקרות גם בי״ד, הוא לסברת הברכ״י אך דעת רוב האח׳ דדינם כט״ו]. אלא שדינו של כה״ח צריך ראיה, ויש שחלקו על כף החיים, אך יש לפלפל בזה ולסייע לזה. וכו׳. ולכן נראה שעכ״פ יש כר נרחב לסמוך לעשות את הפורים בט״ו, ובי״ד יקראו בלא ברכה. עכת״ד.

הנה למרות כל דבריו לכאו׳ אכתי אין לנו הכרעה ברורה בענין, וכבר זכר ביביע אומר ו׳ ספיקות שמחמתם לא יצא הדבר מכלל ספק, ולכן תצא דינא לקרות בי״ד בברכה, ויברך בי״ד שהוא זמן קריאתה לרוב העולם, והכל יוצאים בדיעבד בי״ד, ורק ממידת חסידות יקראו גם בט״ו אם ירצו. וזה ברור. [וגם המחבר קול אליהו סיים שאין הדבר ברור בידו, א״כ הא קמן שלא יצא הדבר מכלל ספק].

קריאת המגילה בשכונת רמת שלמה [רכס שועפט]

אבל בענין שכונת רכס־שועפט שיש יותר צדדים לקרוא שם בט״ו, דהא רואים משם את החומה אפילו במקצת, ואין הוכחה ברורה דזה לא מהני. ושמא גם יש להסמיך אותה לחומה בגדר סמוך, ובזה ראוי להצטרף מה שנקרא על שם ירושלים וכלול עמה בתקנות ומסים, ואינה רק עיר סמוכה, וגם השכונה קרובה וכמעט מחוברת לגמרי עם ירושלים בבנין, ומן החכמה לנטות ההלכה לקרוא שם בט״ו, כאשר נתבאר בשבט הלוי ח״ט (סי׳ קמד). ואני שונה וכופל שהשבתי רק מפני כבודו כי רם, ועל פוסקי ירושלים להכריע. ושוב שמעתי

שישנם ויכוחים בין גדולי ת״ח ופוסקי הלכות בירושלים, אם י״ד עיקר או ט״ו, ואמרתי הם במקומם ואני מרחוק, ע״כ אין דברינו יהיו מכריעים אלא כאשר יופסק להם מבתי דינים בירושלים ת״ו. עכ״ד. [ומדברי הרב שבט הלוי זיע״א, פוק חזי, כמה ענוה ודרך ארץ צריך בהלכה, שלא לחלוק על גדולי הדור].

והנה עוד מלפני כ־80 שנה נהגו בכמה שכונות סביבות ירושלים לקרוא בט״ו, כל שאין הפסק של שבעים אמה ושיריים בין הבתים, וגם רואים את מקצת הכרך, ולא ערערו ע״ז גאוני עולם. ואמנם הרוצים להחמיר בזה, יקראו בצינעא בי״ד בלי ברכה, ולענין קריאת המגילה ברמת שלמה, ע״ע בשו״ת שבט הלוי (ח״ט סימן קמד. ובח״י סימן קד). ובשו״ת יחל ישראל (סימן לז).

גם בשו״ת אור לציון (ח״א או״ח סי׳ מה) וכן בשו״ת קנין תורה (ח״ד סי׳ פז) העלו לדינא שיש לקרוא ברמות בי״ד. [וע״ש שכתב, שדברי כל האחרונים נראים כדברי הרמב״ם והטור והר״ן, שגם בנראה בעינן שתהיה בתוך שיעור מיל, ודברי כל גדולי האחרונים נראים כדבריהם. וגם המרחק נמדד במהלך רגלי ולא בנסיעה ברכב או ברכיבה על סוס, ואין זה ענין למה שאמרו בדיני אבלות שכל שיכול להגיע באותו היום ואפי׳ בנסיעה ברכב מונה עמהם, דשאני הכא שחז״ל קבעו שיעור מיל כמחמתן לטבריה, ואסמכוה אקרא דכתיב מדינה ומדינה ועיר ועיר, ולכן אין לשנות ממה שאמרו חכמים].

וכ״כ בשו״ת מנחת יצחק (ח״ח סי׳ סב עמוד קכג).

והעיד שהגאון רבי דוד יונגרייז ז״ל בהיותו מאושפז בבית החולים הדסה עין כרם, קרא את המגילה בי״ד בברכה, ובט״ו בלא ברכה. ע״ש. וכתב, שכן הלכה לענין רמות, הואיל והמרחק שבין העיר לבין השכונה הרבה יותר מקמ״א אמה, ואין שם לא בית ולא בורגנים, הילכך הוי לא סמוך ולא נראה. ע״ש.

אם יש לחוש לסב״ל ולביטול מצוות הפורים

והגאב״ד בעל המנחת יצחק הורה לקרוא ברמות בי״ד [טרם שהניחו שם בורגנין], וכ״ד הרב קנין תורה, ושאר רבני העדה. והרי עכ״פ לא נפקא מכלל ספק, ואם דינה כי״ד, הרי שהקוראים בט״ו לא יצאו י״ח כלל. וביטלו את כל מצוות הפורים. וגם בקהילת ״שומרי החומות״ הורו להם בסכינא חריפא לנהוג פורים רק ביום ט״ו, והיאך לא חששו אפילו לחומרא לנהוג גם בי״ד.

ודעת הגריש״א שברמות יש לעשות פורים בט״ו לחוד, ולא חש לספק, וכנראה לא סמך על מה שאמרו שאם קרא בי״ד יצא.

וגם יש להעיר בזה משום לא תתגודדו, שכיון שהרבה גדולים הורו לקרות בי״ד, כאשר ת״ח מסויים בא להורות לקרות בט״ו, אם דבריו לא יתקבלו על כולם, יש בזה חשש של לא תתגודדו. [ולעיל הבאנו משו״ת מהרי״ל דיסקין (קונטרס אחרון אות קג) שחשש אפילו במקצתו נראה ובמקצתו אינו נראה משום לא תתגודדו]. ובכה״ג שיש משום לא תתגודדו אינו יוצא י״ח קריאת המגילה, יש מי שכתב דזו מצוה הבאה בעבירה. ועכ״פ חכם שרואה שרבים שומעים לרוב גדולי הדור וקורין בי״ד, יש לו למנוע דבריו ולעשות אגודות אגודות. וכך עדיף. שהרי מ״מ בודאי שיש להם על מי לסמוך. ועוד דסו״ס לא נפקא מכלל ספק ויכולים לקרות בי״ד. ואף חכם שדעתו לקרוא בט״ו, יבטל דעתו מפני דעת גדולי הדור, בפרט במידי בדברי סופרים כמו מק״מ. וכיו״ב גם לענין היתר מכירה, דכיון ששביעית בזה״ז רק מדרבנן, המקילין יש להם ע״מ לסמוך. ויש להוכיח כן מדברי המבי״ט (ח״א סי׳ כא). וכן מדברי הכתב סופר (חיו״ד סי׳ עז). ע״ש. ודון מינה לנ״ד.

ונראה שבמגילה לא תלוי בשם רשות אחת כמו לענין שבת ותחומין, וכשרחוקים מהעיר ואינם עשויים לדירה, אפילו מחיצות לא יועילו, דהכא תליא בסמוך ולא במחיצה. ולשון חז״ל הוא ״כרך וכל הסמוך לו״ ומסקינן עד מיל. וכן הורו כמה מגדולי ההוראה. ועוד דאפי׳ במקום שההלכה איננה מוכרעת, הלא בספק קיי״ל דקוראין ומברכין בי״ד. וכ״כ בשעה״צ (תר״ח

סק״ט) שבכל ספק קורא בי״ד. אבל אם יקראו בט״ו הלא אם הדין הוא בי״ד נמצא ביטלו לגמרי כל מצות פורים שנשאר לנו לעולמים. ועוד, דבלא״ה אפי׳ אם היום הוא מחובר אינו ברור שנעשה בזה כבן ט״ו, ובשו״ת דברי יציב (סי׳ רצה) מסיק שאפי׳ אם היום ראוי להיות בו בט״ו, בכ״ז כיון שבשעתו היה בי״ד, נשאר כן. ובארחות רבינו (ח״ג ענייני פורים ס״ק כב) הביא שלא אמר על הנסים בבני ברק בט״ו, אף שמחובר ליפו, שחשש כיון שהיה עיר, אף שנתחבר עכשיו לכרך נשאר כבן עיר לבד. ע״ש.

ומה שיש נמנעים מלקרוא בי״ד מחמת חשש פגיעה בכבוד גאוני ישראל שהורו בט״ו. הנה הרי מצינו לאידך גיסא כמה מגדולי הדור ומכללם הבד״ץ, שהורו לקרוא בי״ד. ובאמת שלא שמענו מעולם לתלות פסק הלכה משום חשש פגיעה בכבוד ת״ח. ובפרט היכא שההכרעה היא מחמת ספק, כדי לקיים מצות פורים בי״ד בלי ספיקות. [ראה בתשוה״נ ח״ד סימן קעו].

יש להורות לכל לקרוא את המגילה ברמות בט״ו אדר

והנה עד לשנת תשע״ח, רבים בשכונת רמות קראו את המגילה בי״ד בברכה, והחמירו לקרוא את המגילה בלי ברכה בט״ו. וע״ז כמה צער נצטער מרן אאמו״ר זצ״ל, שרצה שהכל יעשו אגודה אחת. ובגמ׳ יבמות יג: ובתוס׳ שם הרי אמרו על כגון דא שיש בזה אגודות אגודות. ובשלמא בדברים שחלוקים בהם הספרדים והאשכנזים, הוי כב׳ בתי דין בעיר אחת, שאין בזה לא תתגודדו וכד׳ הרי״ף והרא״ש. אבל כשיש חילוק בקרב הספרדים עצמם שהללו עושים כך, והללו עושים אחרת, יש לחוש בזה ללא תתגודדו, שא״ז בגדר ב׳ בתי דין בעיר אחת. ולכן מרן זיע״א ביקש מנציגיו שיניחו ״בורגנין״ קטנים בין רמות לשאר השכונות, ולא עלה בידיהם. אלא שבשנת תשע״ה, ב״ה עלה בידינו ויזמנו הנחת בורגנין בין רמות לשאר השכונות הנמצאים שם עד עצם היום הזה, וצירפנו הספק שנתעורר בקשר לקברו של שמואל הנביא שיתכן שהיה ממוקם במקום שהיה מוקף חומה, וגם מצינו לכמה מהראשונים שלא הצריכו שבעים אמה ושיריים, אלא הסתפקו שהשכונה תהיה קרובה לעיר פחות ממהלך מיל, [וביבי״א בסוף תשובתו ציין **שיש מרחק יותר ממיל** בין רמות לשאר השכונות, ומשמע שאם יבנו והמרחק יהיה פחות ממיל יודה לקרוא בט״ו. ואכן כיום בנו והמרחק הצטמצם, ולא החמיר להצריך שבעים אמה ושיריים אלא בצירוף הדבר שבלא״ה יש מרחק יותר ממיל]. וגם מצינו לכמה ראשונים שסוברים שבן ט״ו שקרא בי״ד לא יצא י״ח, וגם יש ראשונים שסוברים שאם רואים מהעיר את שכו׳ רמות, די בזה לחברה אל העיר. וגם י״א שהעירוב מצרף את השכונה לעיר גם לעניני מגילה. וגם י״א שאם משלמים מסים לרשות אחת, הדבר מחבר אותם לכרך. ובהגלות נגלות דעת כמה ראשונים שבן ט״ו שקרא בי״ד לא יצא י״ח, לכן לאחר שהציבו שם בורגנין יש להורות לתושבי שכו׳ רמות לקרוא בברכה בט״ו ולקיים בו ביום את כל מצוות היום. [וראה בשו״ת ישיב משה (סי׳ רפא) שחוץ ממרן הב״י אין לנו גדול שיש בידינו את רוב ההלכות ממנו, ולכן אין לזה תוקף של ״רב״, מאחר שצריך שיהיו נוהגים כמותו בכל ההלכות. כמ״ש הרשב״א והרשב״ש ומהרי״ק והב״י. וע״ע בשו״ת אגרות משה (ח״ד סימן סב) שאין רשאין להורות לאחרים ע״פ דעת הגר״א. ומ״מ הוראה מכח הכרעה שאני, דאלימא טפי, ודו״ק].

[ובקונטרס ״דברי שלום ואמת״ העתיק את כל דברי היבי״א, ותמוה שהשמיט תיבות אלו **״יותר ממיל״.** וכתב וכו׳. וגם בכל מקום שהעתיק דברי הגמ׳ או הרמב״ם כשהגיע לתיבת בורגנין, כתב וכו׳, והשמיט תיבת ״הבורגנין״. ותמוה שהשמיט כמה פעמים תיבת ״בורגנין״ והשמיט התיבות ״יותר ממיל״].

ומה שכתבנו לגבי מבשרת ציון וכו׳, ראה במילואים שבסוף הספר (מהדורת תש״פ).

ד. בן עיר שחיוב קריאתו ביום י״ד, ונאנס ולא קרא בי״ד, יקרא בט״ו בלא ברכה. וכן תושבי המקומות המסופקים ששכחו ולא קראו את המגילה ביום י״ד אדר, יקראוה בט״ו בלא ברכה. ד)

בן עיר שחיוב קריאתו ביום י״ד, ונאנס ולא קרא בי״ד, קורא בט״ו בלא ברכה

ד) הנה בשבולי הלקט (סי׳ קצה) איתא, וכתב אחי רבי בנימין, שבן עיר שהיה בא בדרך או בספינה ולא היתה עמו מגילה, ונזדמנה לו בט״ו, קורא אותה בט״ו ומברך לפניה ולאחריה, וכדאמרינן בירושלמי כל החודש כשר לקריאת המגילה, שנאמר והחודש אשר נהפך להם מיגון לשמחה. ואם יש שמסתפקים בדבר, מ״מ יקראנה בט״ו בלא ברכה. ע״כ. והובא בבית יוסף (סי׳ תרפח). וז״ל מרן בש״ע (שם ס״ח), בן עיר שבא בספינה ולא היה בידו מגילה, ואח״כ נזדמנה לו בט״ו, קורא אותה בט״ו. וכתב הט״ז (סק״ט), ונ״ל שקורא אותה בברכה. וכ״ד הא״ר. ולפ״ז גם כאן שנאנס ולא קראה בי״ד, קורא אותה בט״ו בברכה. אולם המג״א (שם ס״ק יב) כתב, דהיינו בלא ברכה (שה״ל, ב״י). וכ״כ הפר״ח, והפמ״ג, ובנהר שלום, ובשלחן גבוה, ובמטה יהודה, ובזכר יהוסף. ובמשנה ברורה (ס״ק כג), ובכה״ח (ס״ק נט). וכן עיקר דספק ברכות להקל. [חזו״ע פורים עמו׳ קיג].

והנה בגליוני הש״ס (מגילה ב.) העיר בד׳ הגמ׳ שם אתו רבנן ועקרי תקנתא דתקינו אנשי כנסת הגדולה, והתנן אין ב״ד יכול לבטל וכו׳, ולכאו׳ מאי קושיא, הרי גם בדאורייתא בכוחם לעקור בשב ואל תעשה. ותי׳ דצ״ל דהקריאה ביום אחר למצוה, הוי קום ועשה משום בל תוסיף, וכיון דדברי קבלה כדברי תורה דמיין, חשיב כעקירה מדאורייתא בקום ועשה.

אם יש איסור לתא דבל תוסיף [דרבנן] כאשר בן עיר קורא המגילה בלי ברכה גם בט״ו

וז״ל השאילתות (פרשת ויקהל): ואסור לכפרים ועיירות גדולות וכרכים שאין מוקפין חומה, לקרוא מגילה ולקרוא בספר תורה ויבא עמלק, ולהזכיר על הנסים במודים אלא יום ארביסר בלבד. עכ״ל. ולשון אסור דנקט לכאורה משמע שהוא משום בל תוסיף. ויתכן דאסור דקאמר היינו עם יקרא עם ברכה. או על ברכות התורה כשמוציא ס״ת. ואמנם בגמ׳ ריש מגילה למדו דין זה שאסור לקרות המגילה אחר ט״ו, מדכתיב ולא יעבור, ולא אמרו משום בל תוסיף. ובשו״ת עטרת משה (ח״ב סימן סד) כתב, דהפס׳ ולא יעבור בא ללמד שא״א לייסד פורים אחרי ט״ו, אבל אם נזדמן ליחיד או לציבור שלא קראו את המגילה, אך בעיצומו של יום קיימו שאר מצוותיו, ס״ד דיוכלו לקראו אחר הזמן, וכעין תפלה שאם שגג או נאנס יתפלל אפילו ביום אחר בתפלה הסמוכה, והב״י (סימן תרפח) הביא מירושלמי דכל החודש כשר למגילה, שנא׳ והחודש אשר נהפך להם, לזה אמר הרמב״ם טעמו דהימים האלה נזכרים ונעשים, שאין ראוי לקרות המגילה אחר הזמן.

וע״ע במרדכי (מגילה פ״א סי׳ תשעד) שכתב, ומה שלא נהגו לקרות המגילה יום י״ד ויום ט״ו מספק בזמן הזה, כדעבדי׳ ביו״ט, יש לומר משום דדילמא י״ד נקבע בזמנו, ואיכא בט״ו משום ולא יעבור. ואע״פ שקראו כבר [ס״א: וא״כ לאו זמנו הוא ואינו עובר בבל תוסיף אלא בזמנו, מ״מ איסורא איכא וכו׳], איכא איסורא בעלמא משום בל תוסיף, ואפי׳ אי משום בל תוסיף ליכא הואיל ולאו זמן קריאה הוא, כדאיתא בפרק ראוהו ב״ד, ובפרק המוצא תפילין, מיהו איסור איכא, הואיל ומכוין לקריאה. ותנאי לא שייך הכא. אי נמי יש כאן משום בל תוסיף דהא זמניה הוא, אי מתרמיא ליה מבני מוקפין חומה, והיה יכול להוציאם י״ח. ודוקא משום איסור מלאכה נהוג שני ימים וכו׳, ובקריאת מגילה לא נהוג. עיין בסוף סוכה. ע״כ.

ועפ״ז כתב בחשוקי חמד (מגילה ב.) שכיון שבן

עיר הקורא מגילה ביום ט״ו עובר על בל תוסיף, לכן ראוי שלא לקרות את המגילה ביום ט״ו גם כשהוא לזכר בעלמא. וכבר כתב כן בנימוקי או״ח שיש בזה משום בל תוסיף, וגם עוברים עמ״ש ולא יעבור וכו׳. ע״ש.

אולם לדינא, מבואר בשבולי הלקט הנ״ל, והובא בב״י ובש״ע, דמי שהיה בספינה, ולא קרא בי״ד, יקרא בט״ו. אלמא דלא ס״ל דאיכא בל תוסיף. וגם את״ל שעובר על בל תוסיף הרי יש בידו לעשות תנאי, שאם אינו יכול לקרותה, אינו קורא רק קריאה בעלמא ולא לשם מצוה. וכבר כתב הרדב״ז בחדשות (סי׳ רנב) לגבי מצרים שקורין בי״ד, ואע״פ שזהו הדין מ״מ אין לגעור באותם שקורין אותה בי״ד וט״ו, כיון שקורין אותה בלא ברכה לא הפסידו כלום, והלואי שיזכרו נפלאות ה׳ בכל יום. ועוד דמנהג אבותיהם בידיהם ושמא בדורות הראשונות נפל מחלוקת בקבלה, כמו שאירע בהוצל והיו קורין בי״ד ובט״ו. ואפשר שגם אלו היה להם כענין זה, ולכן אין לבטל מנהג אבותיהם בדבר שהוא קרוב לשכר ורחוק להפסד. וז״ל הגאון ז״ל: וששאלתם כרכים המוקפים חומה בגלותינו היום במדינת הים ואינו ידוע מאימתי היקפו באיזה יום קורין את המגילה. והשיב, הכין אתחזי לנא מלתא דדוקא דידעינן דמוקפות חומה מימות יהושע קורין בט״ו, וכל מוקפת חומה דלא ידעינן קורין בי״ד. והני כרכין דלא ידעינן קרו בי״ד. ואיכא נמי מאן דכתב הכי, ואי אית דטעי בדחזקיה דקרי מגילה בטבריה בי״ד ובט״ו, דמספקא ליה אי מוקפת חומה מימות יהושע או לא, התם כדאמרינן בסיפא היינו טעמא דמספקא ליה משום דחד גיסא הוא ים וכו׳. [ובמסכת סופרים (פרק כא ה״ז) איתא, מקום שנהגו לקרוא המגילה שני הימים, י״ד וט״ו, קוראים, הכל כמנהג המדינה. ע״כ. ושמא קאי בספיקות].

אמאי לא קורין את המגילה בחו״ל ב׳ ימים משום ספיקא דיומא

והנה מקור דברי המרדכי [במה שלא נהגו בחו״ל לקרוא המגילה יומיים], הוא מהראבי״ה (ח״ב סימן תקסב) דנ״ל מה דלא נהגו לקרות ב׳ ימים מספיקא דיומא, משום דמספק סמכינן אהא דפרכינן במגילה אימר שיתסר ושיבסר, ומשני אמר קרא ולא יעבור, וה״נ ט״ו לבני י״ד איכא משום ולא יעבור, שמראים שאינו עיקר קריאת י״ד אלא ט״ו, ואע״פ שקראו כבר, איכא איסור בעלמא משום בל תוסיף ולא יעבור. ואע״ג דהכא אי מתרמי ליה ציבורא אחרינא ליכא למימר זיל קרי דהא עבר זמן, איסורא מיהא איכא, דמכוין לקריאה. ותנאי לא שייך הכא. ואע״ג דבגמ׳ משמע דשלא בזמנו אינו עובר, ומיהו נהי דמלקות ליכא איסורא דבל תוסיף איכא, והישן בדיעבד קאמר, מדלא קאמר מותר לישן. ולכתחלה לא התירו אלא ע״י הכירא, ובמגילה אין הכירא. ותו דהכא בט״ו אי מתרמי להו מוקפין זימנא הוא ואיכא בל תוסיף, ואף שקרא כבר, דקיי״ל אע״פ שיצא מוציא. מיהו תמיהני, דגרסינן דחזקיהו קרי מגילתא בארביסר ובחמיסר, מספקא ליה אי מוקפת חומה מימות יב״נ, ומה לי הך ספיקא ומה לי הך ספיקא. ובדוחק יש לחלק בינייהו, והלכה רופפת אמרינן בירושלמי דסמכינן אמנהג. ע״כ. הרי דגם הראבי״ה מספקא ליה בזה, וכתב רק ליתן טעם למנהג.

ובס׳ בית ישחק על הרמב״ם (הל׳ מגילה פ״א ה״ט) תמה ע״ד המרדכי, מ״ש כאן בל תוסיף, דלא מיקרי תוספת אלא בעשות תוספת מבחוץ, ולא בעשות המצוה פעמיים אף דזימניה הוא, וכמ״ש התוס׳ (ר״ה כח), וכ״כ החינוך בפרשת ראה, והרא״ם בתוס׳ על הסמ״ג (הל׳ מגילה. ובביאורו על רש״י בפ׳ ואתחנן). ויותר תימה, דהמרדכי גופיה שם בר״ה כתב בפירוש כדברי התוספות הנז׳, וע״ע במרדכי בהלכות קטנות ריש הל׳ ציצית. [ובספר קהלת יעקב למהריט״א (חלק תוספת דרבנן אות רכא) תמה על המרדכי מהירושלמי (רפ״ב דמגילה) דבן עיר אינו מוציא לבן כרך, דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים י״ח, וכתב בבית ישחק שם, דזו לא קשיא, דכוונת הראבי״ה שאם היו מתקנים כך, איכא בל תוסיף כיון דחשיב זימניה אי מתרמי ליה, ומ״ש הירושלמי דאינו מוציא, היינו עכשיו שלא תיקנו רבנן לקרות

ה. במושבות ועיירות חדשות שבארץ ישראל, קוראים בארבעה עשר בלבד. ה)

ו. תושב ירושלים שעבר וקרא את המגילה בי״ד אדר, יוצא בדיעבד. ואם נודע לו הדבר בט״ו, יחזור ויקרא בט״ו [בלא ברכה]. ו)

גם בט״ו משום ספקא].

ואם יש בל תוסיף כשמקיים מצוה מחמת ספק, ראה בדעת תורה (או״ח סי׳ לא ס״ב) ובהגהות חכמת שלמה (על גליון השו״ע שם), וברשב״א ובריטב״א (עירובין צו.). ובמג״א (סי׳ לא סק״ב), ובמשנ״ב שם (שם סק״ח, ובסימן לד סק״ח), ובמהר״ם שיק (יו״ד סימן רפז), ובשדי חמד (ח״א עמ׳ 428). [וע״ע בפנ״י (מגילה ה:) לגבי טבריה, לד׳ הגאונים דחזקיה גופא לא הוה קרי בט״ו אלא מדת חסידות, והיינו בלא ברכה אלא כמו פסוקים בעלמא, דלכאו׳ כיון דעיקר קריאה מדינא בי״ד ואזלינן בתר רובא דעלמא, א״כ שייך בו בל תוסיף בט״ו. ועוד דולא יעבור כתיב, אלא ע״כ שלא היה קורא בט״ו אלא בפסוקים בעלמא ממדת חסידות דחייש למיעוטא]. והגאון ר״מ אריק בספר טל תורה (מגילה יד.) כתב לפקפק על מ״ש המג״א בשם המהר״ם אלאשקר, שיכולים בני העיר שנעשה להם נס לקבוע אותו יום ליו״ט, שיש לדון בזה משום בל תוסיף. ובשו״ת יביע אומר (ח״י א״ח סי׳ נג) העיר ע״ז, דבמחכ״ת לא צדקו דבריו, ונעלם ממנו מ״ש הריטב״א (מגילה שם) דרבנן שתיקנו נ״ח בהלל ובהודאה, סמכו ג״כ על הטעם שאמרו בגמ׳ שם, ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה ממות לחיים לא כ״ש, אלא שבפורים הויא רבותא טפי שתיקנו כתיבת המגילה. ע״ש.

ה) ע׳ בספר ארץ ישראל להרי״מ טוקצ׳ינסקי.

תושב ירושלים שעבר וקרא המגילה בי״ד, יוצא בדיעבד. ואם נודע לו בט״ו, יקרא בט״ו

ו) בירושלמי (פ״ק דשקלים ופ״ק דמגילה) איתא, הכל יוצאים בי״ד שהוא זמן קריאתה, נמצא שאף בני כרכים שקראו בי״ד יצאו י״ח. ונהי דצריך לקראה בזמנה, מ״מ בדיעבד יוצאים י״ח בי״ד. ומרן (בסימן תרפח ס״ד) כתב, כרך שהוא ספק אם הוא מוקף חומה מימות יהושע אם לאו קוראים בי״ד ובט״ו, ולא יברך כי אם בי״ד שהוא זמן קריאה לרוב העולם. ע״כ. וכתב ע״ז בביאורי הגר״א, משום שאף בני כרכים יוצאים בדיעבד בי״ד. וכמ״ש בירושלמי. שבימי שלמה בא כדי לחבר את איי יון של קאלאבריה ליבשה אחת, ועליו נבנה רומי. ע״ש. נמצא דסמכינן להלכה ע״ד הירושלמי.

והן אמת כי הפר״ח (ר״ס תרפח) כתב, דהש״ס דידן פליג על הירוש׳ בזה, וס״ל דמוקפין אינם יוצאים בי״ד. והביא מ״ש בגמ׳ (ב:) ואימא פרזים בי״ד, מוקפין אי בעו בי״ד אי בעו בט״ו, אמר קרא בזמניהם זמנו של זה לא כזמנו של זה. ומשמע דלעיכובא הויא. והכי נקטינן. ע״כ. אולם בשו״ת יביע אומר ח״א (סי׳ מג) כתב, דבמחכ״ת אין דבריו מוכרחים, דשפיר איכא למימר דהש״ס דידן דינא קא משתעי, היכי עבדי לכתחלה, אבל בדיעבד הכל יוצאים בי״ד, כמ״ש הירוש׳. וכל מקום שאין הדבר מפורש בבבלי דפליג ע״ד הירוש׳, לא משווינן פלוגתא, וילמד סתום מן המפורש. וכמ״ש הרב יד מלאכי (כללי שני התלמודים אות ד). ע״ש.

איברא שבשו״ת מהרי״ל (סי׳ קלז) כתב, דהמניח תפילין של רש״י ור״ת בזה אחר זה, יברך על של רש״י, הואיל ונהגינן כוותיה, ושל רבינו תם אינו אלא לצאת ידי כולם. וכן מאן דקרי מגילה בי״ד וט״ו, כתב ר״ת לברך בי״ד, כרובא דעלמא, אף על גב דהתם ספק גמור, וט״ו חשיב לדידיה כמו י״ד. וכ״ש גבי תפילין. עכ״ל. ואם איתא דקי״ל כד׳ הירוש׳ דבן ט״ו שקרא בי״ד יצא י״ח, מאי כ״ש דקאמר, ק״ו פריכא הוא, דהתם אי נמי בן כרך הוא הרי כבר יצא בקריאתו בי״ד, ומשום הכי אין לו לחזור

ז. תושב ירושלים הנמצא ביום י״ד באדר באחד מערי הפרזות, כמו תל אביב, והיה שם כבר בזמן עמוד השחר של יום י״ד [כשעה ורבע לפני הזריחה, בשעות זמניות], **יש לו לנהוג כל דיני פורים ביום י״ד, וכבר מערב י״ד אדר צריך לקרוא את המגילה, כשיודע שדעתו להיות שם בשעת עמוד השחר.** [וראה בהערה דאזלינן בתר מחשבתו]. **אף אם דעתו לחזור לירושלים ביום י״ד אחר עמוד השחר.** [וזהו שנקרא בגמרא ״פרוז בן יומו״]. **וכשיחזור לעירו בירושלים נחלקו הפוסקים אם מחוייב לקיים שוב מצוות הפורים בברכה או לא, ולמעשה ישוב ויחוג את הפורים ככל דיניה. אלא שלא יברך על קריאת המגילה בליל ויום ט״ו באדר. וגם נכון שלא יהיה שליח צבור לקרוא את המגילה ברבים להוציאם ידי חובה. ואם נסע לתל אביב לאחר עמוד השחר של יום י״ד אדר, אינו נוהג דיני פורים בתל אביב, מאחר שבעמוד השחר היה בירושלים.** ז)

ולברך ביום ט״ו, אלא ודאי שאינו יוצא, ולהכי קאמר דספק גמור הוא. והוא תנא דמסייע ליה להפרי חדש.

ומ״מ כיון שלא מצאנו הכרח לדחות דברי הירושלמי מן ההלכה, נקטינן כוותיה, ולהכי אף בבעיית הירוש׳ בן כרך מהו שיוציא בן עיר, (כיון דהכל יוצאים בי״ד, מחוייב בדבר קרינן ביה) נקטינן לקולא, [אם קרא כבר, אבל לכתחלה ודאי שלא יקרא], ודלא כמו שפסק הפר״ח לחומרא, מטעם דלהש״ס דידן אין מוקפין יוצאים בי״ד. וכן הפמ״ג (סי׳ תרפח משׁ״ז סק״ב) דחה דברי הפר״ח, ופסק לקולא. ע״ש. וע״ע במשנ״ב (סק״ח), ובכה״ח (ס״ק יד). וכן בשו״ת ציץ הקדש (סי׳ נד) סמך ע״ד הגר״א, שהכל יוצאים בי״ד, ומ״ש זמנו של זה לא כזמנו של זה, אינו אלא לענין לכתחלה, ודלא כהפר״ח. ע״ש. וכן העלה בשו״ת יביע אומר חלק א (חאו״ח סימן מג אות טו). **ובח״ו** (חיו״ד סימן יב אות ב).

תושב ירושלים שהיה פרוז בן יומו וחזר לכרך בט״ו אם חוזר לקרוא

ז) בגמ׳ (מגילה יט.). וברש״י שם מבואר, שהדבר תלוי במקום הימצאו של האיש בעמוד השחר. והנה פרוז בן יומו שחוזר לירושלים בליל ט״ו, לפ״ד הירושלמי (פ״ב ה״ג) חוזר ונוהג דיני פורים. וכ״כ הרמב״ן, והשלטי גיבורים, הריטב״א, והר״ן. והרמ״ע מפאנו, הו״ד במחזיק ברכה (סי׳ תרפח סק״ג). וכ״ד הגר״א. אמנם לפ״ד הק״נ ד׳ הרא״ש שלא כהירושלמי. ולכן יחזור לקרוא בלי ברכה, דסב״ל. גם התוס׳ שהובא ברשב״א ובריטב״א (מגילה יט.) סבירא להו דפטור. והיינו בבן כרך שהלך לעיר וקרא עמהם, אם חזר למקומו בליל ט״ו, אין סברא שיחזור ויקרא פעם שנית עם בני הכרך, שכבר נפטר. ע״כ. ולשיטתם ודאי שאינו יכול לברך על מקרא מגילה, ולכן לדידן הוי סב״ל. וירושלמי שנסע לת״א בי״ד ושהה שם בעמה״ש של ט״ו, לפ״ד הירושלמי נפטר לגמרי ממצות פורים, וכ״כ הריטב״א, הר״ן והרמ״ע מפאנו. ויזהר שלא לעשות כן. וראה בהלכה ט׳.

וז״ל הרמ״ע מפאנו (פ״ק דמגילה): מסקנא דשמעתא, בן כרך שהלך לעיר ועתיד לחזור בליל י״ד אפי׳ אחר חצות ונתעכב ולא חזר, קורא בט״ו כאנשי מקומו, דכיון שלא נתחייב בקריאתה בעיר בלילה, אף ביומו אינו פרוז, אבל אם אינו עתיד לחזור בליל י״ד אע״פ שעתיד לחזור ביום, הנה משיאיר המזרח ביום י״ד יהי׳ פרוז בן יומו ולילו עמו למפרע, לפיכך קורא עמהן לילה ויום, ואם הלך אח״כ לכרך חוזר וקורא כמותם ומברך עליה כאן וכאן. וה״ה לבן עיר שהלך לכרך, אם עתיד לחזור למקומו בליל ט״ו אפילו אחר

חצות, קורא לבדו בכרך בי״ד לילה ויום, אבל אם עתיד להאיר לו מזרח בט״ו והוא בכרך, נעשה מוקף בן יומו ואינו קורא אלא בט״ו, ואפילו חזר לעירו בליל ט״ו הואיל וחשיכה לו בכרך נתחייב לברך ולקרות בט״ו לילה ויום כיון שנעשה מוקף. בן עיר שעקר דירתו והלך לכרך ליל ט״ו נתחייב כאן וכאן, ובן כרך שעקר דירתו והלך לעיר ליל ט״ו הרי זה פטור כאן וכאן. עכ״ל.

ועיין בכף החיים (הל׳ מגילה סי׳ תרפ״ח אות כ״ט)

שכתב, שמ״ש שמברך עלי׳ כאן וכאן, כבר כתבנו לעיל [סקכ״ו] דאף בן כרך שקרא בי״ד בדיעבד יצא ידי חובה. ע״ש, אלא רק יש לקרות בלא ברכה, ואם אפשר יש לשמוע הברכה מאחרים ויתכוון לצאת וכו׳. עכ״ל, וע״ש (באות כו) שהביא כן מביאורי הגר״א בשם הירושלמי. הרי שלדעת הכה״ח אם כבר נתחייב ביום י״ד, וקיים שם הפורים כמשפטו וכהלכתו בקריאת המגילה וכו׳, כשיחזור אחר כך לכרכו בליל ט״ו יש לקרות בלא ברכה, או שישמע הברכה מאחרים ויכוון לצאת ידי חובה כנ״ל. וכן העלה בספר עיר הקודש והמקדש (חלק ג׳ פרק כ״ו) ע״ש אריכות דברים בכל הפרטים בזה. ע״ש. באופן שיש בזה כמה חילוקי דינים וכמה שיטות בפוסקים, ובמקום ספק יש לקרות בלא ברכה.

ובשו״ת מנחת יצחק (ח״י סימן נד) דייק מד׳ החזו״א, שאם נשאר בעיר בליל ט״ו ודעתו ליכנס לכרכו קודם האיר המזרח, נראה שחייב בט״ו, כיון שהוא ״בן כרך״. הרי לא כתב בכל זה מה דינו לענין ברכה, ונראה מזה דלא הכריע לענין ברכה. ע״ש. אולם המעיין בדבר החזון איש יראה, דפשיטא ליה דמחוייב לקרוא בט״ו עם ברכה. וע״ש שכתב עוד, בבן כרך שהלך לעיר בי״ד על דעת להתעכב שם אחר עמוד השחר, אף אם לבסוף לכרך חזר בליל י״ד קודם עמוד השחר, חייב לקרוא בכרך ביום י״ד. ופליג בזה על הט״ז והמשנה ברורה. ועוד כתב שם, שאם יצא מן הכרך אחר כניסת ליל י״ד, ובא לעיר, אע״פ שנשאר בעיר בעמד השחר של י״ד, פטור ממקרא מגילה, כיון שבליל י״ד היה בכרך. ע״ש עוד כמה חידושי דינים.

אם הכל תלוי במחשבתו או במקום שנמצא בפועל

והנה דעת רבים מהראשונים שהכל תלוי במחשבתו, ואם חשב לצאת מתל אביב בעוד לילה קודם עמוד השחר, אע״פ שנתעכב שם גם לאחר עמוד השחר, אינו נקרא פרוז בן יומו, ופטור מקריאת המגילה ביום י״ד, כיון שנתעכב שם שלא מדעתו, וכמבואר ברבינו חננאל (מגילה יט.) וברי״ף (דף ו. מדפה״ר), וכ״כ הרמב״ם (פ״א מהל׳ מגילה ה״י), והר״ן על הרי״ף (שם), והרמב״ן במלחמות שם. וכ״כ הראב״ד בהשגותיו על הרי״ף (שם), והריא״ז שהובא בשט״ג, והרא״ש (פ״ב סי׳ ג), וכ״כ הטור (סי׳ תרפח), והרמ״ע מפאנו הנ״ל (אלפסי זוטא דף יט). ואם היתה מחשבתו להשאר שם בעלות השחר, ולבסוף לא נשאר, ראה בהרי״ף וברמב״ן ובראב״ד שם, ובמ״ש החזו״א (סי׳ קנב).

ואע״פ שבעל המאור (דף ו. מדפה״ר) והריטב״א (דף יט.) כתבו דלא אזלינן בתר מחשבתו, אלא אחר מקום הימצאו בפועל בעלות השחר של יום י״ד, ואם נמצא בעיר אע״פ שהוא בן כרך, ונמצא שם שלא מדעתו, מתחייב בכל דיני פורים של פרזים, מ״מ דעת רוב הראשונים, דאזלינן בתר מחשבתו. וע״ע במ״ב (סוס״ק יג) בשם הט״ז, ובס׳ עיר הקודש והמקדש (ח״ג פכ״ו). ואמנם החזו״א (או״ח סי׳ קנב) כתב, שהכל תלוי בתחילת הלילה, ולא בשעת יציאתו מביתו. ו״מדעתו״, היינו שחשב על כך ותיכנן זאת מתחילת הלילה, אבל אם בתחילת הלילה היה דעתו לצאת מהעיר קודם עמה״ש, ונתעכב אפי׳ מרצונו כגון בשביל רווח ממוני, או לצורך מצוה וכיו״ב, לא מתחייב כפרזים. וכן לגבי פרוז אצל מוקפין. [וז״ל הראב״ד בהשגותיו על הרי״ף (דף ו.): בן כרך שהלך לעיר, והיה בדעתו לצאת משם בלילי י״ד, דהיינו קודם שהאיר מזרח

כדפירשו לה בירושלמי (פ"ב ה"ג), אע"פ שנתעכב שם שלא הזדמן לו דרכו **ומאונס נשאר שם**, הרי הוא כמוקף וקורא בט"ו כמקומו ואינו חייב לקרותה עמהם. ואם לא היה בדעתו לצאת משם קודם האיר המזרח, ובשעת חיוב מגילה של בני העיר לא היה בדעתו לצאת משם, הרי הוא פרוז וקורא עמהם אע"פ שהוא פרוז ליומו ותו לא. ואם היה בן עיר שהלך לכרך ועתיד לחזור למקומו בליל י"ד דהיינו קודם שהאיר מזרח, אע"פ שנתעכב שם שלא נזדמן לו דרכו ומאונס נשאר שם, הרי הוא כמוקף וקורא בט"ו כמקומו, ואינו חייב לקרותה עמהם. ואם לא היה בדעתו לצאת משם קודם האיר המזרח, ובשעת חיוב מגילה של בני העיר לא היה בדעתו לצאת משם, הרי הוא פרוז וקורא עמהם אע"פ שהוא פרוז ליומו ותו לא. ואם היה בן עיר שהלך לכרך ועתיד לחזור למקומו בליל י"ד, דהיינו קודם שהאיר מזרח, אע"פ שנתעכב שם שלא נזדמן לו דרכו ומאונס נשאר שם הרי הוא כמוקף וקורא בט"ו כמקומו, ואינו חייב לקרותה עמהם. ואם לא היה בדעתו קודם שהאיר מזרח, ובשעת חיוב מגילה של בני העיר לא היה בדעתו לצאת משם, הרי הוא פרוז וקורא עמהם אע"פ שהוא פרוז ליומו ותו לא. ואם היה בן עיר שהלך לכרך ועתיד לחזור למקומו בליל י"ד, דהיינו קודם שהאיר מזרח, קורא שם כמקומו אע"פ שנתעכב שם מאונס, ואם לאו הרי הוא כמוקף אע"פ שנתעכב שם מאונס, ואם לאו הרי הוא כמוקף אע"פ שאינו אלא ליומו, ואינו קורא בי"ד. ואם מתעכב עמהם עד הערב, קורא עמהם. ובודאי צריך להתעכב ולקרות עמהם שכבר נעשה מוקף ביום י"ד, דבי"ד הדבר תלוי, דמפרזי נפקא לן לבן יומו והוא בן י"ד. ע"כ. וממ"ש "שנתעכב שם, שלא הזדמן לו דרכו ומאונס נשאר שם", מבואר, שאם מזומנת לו הדרך, ויכול לצאת מהעיר, **ומדעתו** נשאר שם מאיזו סיבה, אינו נחשב לנתעכב מאונס, ויש לו את כל דיני העיר שנשאר בה].

והנה הרא"ש (פ"ב סי' ג) כתב "הרב אלפס כתב, ולא שנו אלא שעתיד לחזור בלילי י"ד ונתעכב ולא חזר, ואשמועינן שהדבר תלוי בכוונתו בשעה שיצא מביתו, אם היה בדעתו להיות לילי י"ד בביתו, הרי הוא כמקומו, אף אם נתעכב שמה. אבל אם אינו עתיד לחזור בלילי י"ד, קורא עמהם". ומשמע דס"ל שהדבר תלוי במחשבתו בשעה שיצא מביתו, ודלא כהחזו"א שכתב שתלוי בדעתו בשעה שנכנס ליל י"ד.

וכבר הרגיש בזה החזו"א (או"ח סימן קנא ד"ה או"ח סי' תרפח), וז"ל שם, נראה דדעתו לחזור ולא לחזור, תלוי בכניסת ליל י"ד, כגון בן עיר שהלך לכרך ובכניסת ליל י"ד היה בדעתו לשוב קודם שיאיר יום ט"ו, נתחייב בקריאת י"ד, ואף אם אחר צאת הכוכבים נשתנה דעתו להתעכב, כבר הוכרע דינו כבן עיר, ואם בכניסת ליל י"ד היה דעתו להתעכב עד שהאיר יום ט"ו, פקע ממנו חיוב י"ד ונתחייב בקריאת ט"ו, ואף אם חזר לעירו אחר צאת הכוכבים בי"ד קורא בט"ו, ואף שלשון הרא"ש דאזלינן בתר דעתו בשעת צאתו מביתו, אין הכוונה שאם נשתנה דעתו קודם ליל י"ד אזלינן בתר מחשבתו בשעת צאתו מביתו, אלא הכוונה אם נשתנה דעתו בליל י"ד, ועד כניסת ליל י"ד הוא בלשון הרא"ש במחשבתו הראשונה, שאין סברא כלל שאם בכניסת י"ד דעתו של בן עיר להיות בכרך גם בט"ו, יהי' כבני עירו, משום שחשב בצאתו מביתו לשוב, או בן כרך שהוא בעיר ודעתו שלא לשוב בי"ד, יהי' כבן כרך משום מחשבתו ראשונה שהיתה לשוב. ויותר תימא בן עיר שהלך לכרך והיתה דעתו להתעכב שם בט"ו, ובכניסת י"ד דעתו לשוב בליל י"ד ושב לעירו, יקרא בט"ו, ואם אתה אומר כן, אף אם שב קודם י"ד לביתו יקרא בט"ו, א"ו בתר התחלת החיוב, היינו צאת הכוכבים של י"ד אזלינן ואז מכריעין דינו כפי דעתו אם הוא פרוז או מוקף, והאחרונים ז"ל סתמו ולא פירשו הדבר, ונראה מדבריהם דבתר מחשבתו בצאתו מביתו תלוי, וגם משמע מלשון הט"ז שצריך שיהי' שם כל הלילה, ולמש"נ כ"ז אינו. ע"כ.

וראה גם בספר פרזים ומוקפים (סימן ח) מה שהעיר ע"ז החזו"א, שנקט בפשיטות בדעת רש"י, דכל שהיה דעתו להשאר בכרך עד שהאיר המזרח דט"ו, אפילו אח"כ נמלך וחזר לפני ט"ו ואפילו לפני שהאיר המזרח די"ד,

מ״מ כבר חל עליו חיוב קריאה דט״ו, והעיר ע״ז, דהנה הרא״ש שם פליג על רש״י וס״ל דגם דין בן עיר שהלך לכרך תלוי במחשבת י״ד, כלומר דסגי שתהא דעתו להשאר בכרך עד שהאיר המזרח די״ד, כדי להעשות מוקף, והוסיף דלאחר שהיתה דעתו כן, אפילו אם יחזור לכרכו ביום י״ד צריך לקרוא שם בט״ו, דכבר חל עליו שם מוקף. ובקרבן נתנאל הק׳, דמהא דאמרו בירושלמי בן כרך שעקר בליל ט״ו נפטר מכאן ומכאן, מוכח כרש״י ודלא כהרא״ש. וכוונתו, דלהרא״ש ביום י״ד חל על בן העיר דין מוקף בן יומו, ואף אם יחזור לעירו יקרא שם בט״ו וא״כ בן כרך שעקר בליל ט״ו הרי ביום י״ד היה בכרך ונתחייב בקריאת מוקפין והיאך יפטר ע״י שהלך לעיר, ע״ש. ומבואר מדבריו, דלרש״י ניחא, דכל שאינו נמצא בכרך ביום ט״ו פטור הוא מקריאת מוקפין, ופשיטא ליה לדעת רש״י שאם חוזר לעירו ביום י״ד פקע ממנו שם מוקף, וזהו לכאורה דלא כמ״ש החזו״א הנ״ל.

ומ״מ גם החזו״א כתב שדעת האח׳ אינה כדבריו, וגם במשנ״ב (סי׳ תרפח ס״ק יב) וכן בעוד אח׳ מבואר כן, ש״דעתו״ שקובעת בזה, היא שעת יציאתו מביתו, דהיינו בשעת נסיעתו, אבל לא תחילת הלילה כלל, ואפי׳ אם באמצע הלילה יוצא ונוסע לעיר ודעתו להתעכב שם בעלות השחר, נקרא פרוז בן יומו, ומתחייב בכל דיני פורים דפרזים. וז״ל מחצית השקל (סק״ז), בן כרך שהלך לעיר, ודעתו, ר״ל בשעה שהחזיק בדרך. עכ״ל. ולענין הלכה אין לנו הכרע ברור כ״כ בזה. [ויש שהוכיחו מהר״ן והרמב״ן דאזלינן בתר דעתו בכניסת ליל י״ד. והחזו״א שם חידש עוד על דבריהם. וע״ע בשו״ת הר צבי (ב׳ או״ח סי׳ קיח)].

והנה לגבי פרוז בן יומו שנקרא פרוז, הכל תלוי בליל י״ד בעמוד השחר. ואמנם לגבי מוקף בן יומו, למי שמתגורר בערי הפרזות, ובליל י״ד בעמה״ש היה בעיר מוקפת, נחלקו הראשונים אם ליל י״ד קובע גם לגבי זה, או דצריך שיהיה שם [וי״א דהיינו בדעתו] בליל ט״ו בעמוד השחר, שאז ייחשב למוקף בן יומו, שאם דעתו לחזור לעירו דינו כפרוז, ואם דעתו להשאר בעמוד השחר בעיר המוקפת, דינו כמוקף. וראה ברש״י (מגילה יט. ד״ה אבל אין עתיד), וברמב״ם (מגילה פ״א ה״י) לפירוש המגיד משנה והכס״מ שם, ובעל המאור (דף ו. מדפה״ר), והרמב״ן במלחמות שם, והמאירי והרשב״א והריטב״א שם, והר״ן על הרי״ף שם, וכ״כ בשי׳ ריב״ן על הרי״ף, והמאירי והרמ״ע מפאנו באלפסי זוטא. ואע״פ שהראב״ד (בהשגות על הרי״ף) והרא״ש והטור כתבו שאינו תלוי בליל ט״ו אלא בליל י״ד, גם לגבי בן עיר שנסע לכרך מוקף, שאם בליל י״ד ומקצת יומו נמצא בכרך מדעתו, ממילא נפטר מפורים דפרזים דבני עירו, ומתחייב בפורים דמוקפין, דנחשב כבני המקום שעמד שם בעלות השחר די״ד. [ואם בעינן שיתעכב שם גם ביום ט״ו עש״ה ברא״ש ובראב״ד, וברי״ב״א בשם י״מ וברי״ן ובמאירי]. מ״מ דעת הרי״ף כדעת הרמב״ם וכמ״ש מרן בכס״מ ובב״י שכן כתב הר״ן. וז״ל הכס״מ: גם הר״ן פירש על הרי״ף הפירוש הזה, ויש לנו לומר שרבינו מסכים עם רבו הרי״ף. עכ״ל. ולכאורה א״כ הלכה כדעת ב׳ עמודי הוראה, דס״ל דמוקף בן יומו תלוי בליל ט״ו ולא בליל י״ד. וכ״כ במחצית השקל (סק״ז) בדעת מרן. וכן פסק המשנ״ב (ס״ק יב).

אך הנה הלבוש פסק כדעת הרא״ש דביום י״ד תליא מילתא לקובעו שיהא דינו כמוקף. וע״ע בא״ר וכן באליה זוטא שם, שתמה על הב״י דנקט בפשיטות דהרמב״ם ס״ל כרש״י, דאין יום י״ד קובע לגבי מוקף, דהרי בפה״מ להרמב״ם משמע להדיא דס״ל כהרא״ש דיום י״ד קובע למוקף, ולכן פי׳ דמש״כ הרמב״ם בזמן קריאה, היינו ליל י״ד שהוא זמן קריאה לרוב העולם. וגם השיג על מ״ש הר״ן דהרי״ף ס״ל כרש״י, דנראה דהרי״ף נמי כהרא״ש ס״ל, דכן משמע מהרא״ש שמביא דברי הרי״ף, ולא נמצא שום רמז דהרי״ף פליג עליה. ובס׳ ראשון לציון לבעל אוה״ח (מגילה שם) כתב: כללא דמילתא דברי הרא״ש מסתברים טפי, ומתפרשין גם דברי הרמב״ם כוותיה, והכי משמע ממ״ש בפיה״מ, שדבריו מוכיחים דאכולה מתניתין קאמר התנאי דבדעתו לחזור

בליל י״ד, והוא כפי׳ הרא״ש, עכ״ל. ובשו״ת הר צבי (או״ח ב סימן קיח) העיר בזה, והביא שגם בס׳ כפתור ופרח (פי״ב) כתב, רש״י ז״ל מפרש לה אבן כרך, וה״ק לא שנו דבן כרך שהלך לעיר וכו׳ קורא כמקומו, אלא שעתיד לחזור למקומו בליל י״ד, שהוא זמן העיר שהוא שם, ונמצא שלא קבע עצמו להיות פרוז עמהם ביום קריאתם. אבל אם אין דעתו לחזור למקומו באותה הלילה, קורא עמהם, ואפי׳ היה דעתו להיות בכרך שלו בליל ט״ו, דמ״מ פרוז בן יומו הוא ונקרא פרוז. ולפי דברי הרי״ף ז״ל נראה, דאבן עיר קאי, ואצטריכא ליה למימר מדפרוז וכו׳. עכ״ל. גם בחי׳ אנשי שם שעל גליון הרי״ף כתב, נ״ל שאם גירסת ההלכות כן, הוא ראיה לפי׳ האשר״י שפירש מילתא דרבא דאכולה מתניתין קאי, ודלא כרש״י, וכמו שבן כרך כשדעתו לעמוד בעיר ליל י״ד ומקצת היום קרוי פרוז יום, ה״נ בן עיר שדעתו לעמוד בכרך ליל י״ד ומקצת היום כיון שסילק ממנו זמן חובת עירו, אף שביום ט״ו יחזור לעירו קרוי מוקף יום וקורא בחמשה עשר, עכ״ל.

ולענין מעשה אף שבס׳ ראשל״צ הנז׳ כתב לחלוק על הכסף משנה בביאור דעת הרמב״ם, ובהר צבי כתב דראוי לחוש לזה, מכל מקום אנן בדידן יש לתפוס עיקר כמ״ש מרן בכסף משנה. דהעיקר תלוי בליל ט״ו בעמוד השחר.

פרוז שהיה בירושלים בעמוה״ש של ליל י״ד, אם חייב להתעכב כדי לעשות פורים בירושלים

והנה לשון הרמ״ע מפאנו: אבל אם עתיד להאיר לו מזרח בט״ו והוא בכרך, נעשה מוקף בן יומו ואינו קורא אלא בט״ו, ואפי׳ חזר לעירו בליל ט״ו, הואיל וחשכה לו בדרך, נתחייב לברך ולקרות בט״ו לילה ויום, כיון שנעשה מוקף, עכ״ל. וצ״ל דאזלי׳ בתר מחשבתו, וחשב להשאר שם בעמוה״ש, וחוזר באמצע הלילה, אפ״ה מתחייב. ומשמע שאינו חייב להתעכב בירושלים בעמה״ש, אלא אף אם חזר לעירו יכול לקרות שם, ואינו חייב להתעכב. אך לשון הראב״ד הנ״ל הוא: ״ואם היה בן עיר שהלך לכרך וכו׳ ואם מתעכב עמהם עד הערב, קורא עמהם, ובודאי צריך להתעכב ולקרות עמהם, שכבר נעשה מוקף בי״ד, דבי״ד הדבר תלוי״, עכ״ל. ולכאו׳ הדברים ק״ו, דאם לשי׳ הראב״ד שהכל תלוי בי״ד, וכבר נעשה מוקף מיום י״ד, חייב להשאר בכרך בט״ו, ק״ו לדידן דנקטינן שהכל תלוי בט״ו, שיהא מחוייב להשאר בכרך בט״ו.

אך הנה הרא״ש כתב: כיון שהוא בכרך בזמן קריאת בני עירו, נסתלק מעליו חובת מקומו הקוראים בי״ד, וקרינן ביה מוקף בן יומו, ואף אם יחזור לעירו יקרא ביום ט״ו. עכ״ל. הרי שא״צ להתעכב בירושלים. וס״ל להרא״ש כמ״ש הקרבן נתנאל שם (אות ש), שא״א לאדם ליפטר מחובת פורים, וממ״נ מתחייב באחד מן הימים. והכל נקבע לפי מקום הימצאו בעלות השחר של יום י״ד, שאם נמצא בעיר פרוזה מתחייב בי״ד, ואם במוקפת מתחייב בט״ו, ולכן כתב שאחר שהיה בתחילת י״ד (בעמה״ש) בכרך, אין נפ״מ אם חוזר לאחמ״כ לעירו. ואפי׳ שלא ימצא כלל בכרך ביום ט״ו, מתחייב בפורים דפרזים בכל מקום שנמצא. אבל לדידן אפשר שאם לא יימצא בט״ו בכרך כלל, מתחייב בפורים דמוקפין, מכיון שהיום הקובע הוא ט״ו ודלא כמ״ש הרמ״ע הנ״ל. וי״ל.

ואפשר שהרמ״ע נחלק על הט״ז (בסק״ו) והמשנ״ב (ס״ק יב) שכתבו דבעינן כוונה ומעשה, דהיינו אם בן כרך הלך לעיר בליל י״ד ודעתו להשאר שם בעלות השחר, ולבסוף יצא מן העיר קודם עלות השחר, לא מתחייב בפורים דפרזים. וא״כ לדעתם גם בן עיר שהלך בליל י״ד ויום י״ד על דעת להשאר גם בליל ט״ו ומקצת יום ט״ו בכרך, אם יצא מן הכרך קודם עלות השחר, יפטר גם מפורים דמוקפין. וא״כ יש לו להשאר בכרך ביום ט״ו בשעת עלות השחר כדי שלא יפסיד את כל מצוות הפורים. ושו״ר שהט״ז שם (סק״ו) כתב כן להדיא, ע״ש בדברי הרמב״ם, וז״ל: דאם לא

ח. תושב ירושלים שנסע מירושלים לתל אביב ביום י״ד באדר בבוקר אחר עמוד השחר, ושהה שם עד יום ט״ו באדר בשעת עמוד השחר, נפטר לגמרי מלחוג את הפורים בכלל, שהרי ביום י״ד אדר בעמוד השחר היה בירושלים, וביום ט״ו אדר בעמוד השחר היה בתל אביב, וכן היה בדעתו, ולכן נפטר מכל מצוות היום. ולכן החרד לדבר ה׳ עליו להזהר שלא יעשה כן, שלא יפסיד המצוות היקרות של פורים. ובדיעבד שעשה כן, יקרא המגילה ביום ט״ו בלא ברכה, ויאמר ״ועל הנסים״ בתפלה ובברכת המזון, וישלח מנות ביום ט״ו באדר. ח)

ט. תושב אחד מערי הפרזות, כגון תל אביב או בני ברק, שבליל י״ד וביום י״ד באדר בבוקר בשעת עמוד השחר היה בעירו, וקיים את כל מצוות הפורים, בליל י״ד וביום י״ד, ובליל ט״ו אדר [או בעמוד השחר של יום ט״ו] הגיע לירושלים, דעת כמה מהפוסקים שאינו צריך לחזור ולקרוא את המגילה בירושלים, אחר שכבר קיים את כל מצוות הפורים בזמנו כפי מנהג עירו ושער מקומו. וכן אינו צריך לחזור ולקיים מצות משלוח מנות מתנות לאביונים וכו׳. ורק אם עקר דירתו בליל ט״ו אדר ועבר להתגורר בירושלים, ושהה בה כבר מעמוד השחר של ט״ו אדר, רק אז נחשב כמוקף בן יומו שנחשב כמוקף. ויש חולקים. והעיקר לדינא כסברא ראשונה, ומכל מקום הרוצה לחוש

היה בדעתו לחזור אלא לאחר זמן הקריאה, ממילא בן עיר נסתלק ממנו חובת קריאה שלו, וקורא עם אנשי המקום שהוא שם, והבן עיר הנז׳ קורא בט״ו במקום אשר הוא בשעת הקריאה של י״ד, והיינו אפי׳ חזר למקומו אחר הסילוק יקרא בט״ו, וכיון שלא זכר הרמב״ם דבר זה בפירוש דאפי׳ חזר למקומו נראה דס״ל דחייב להתעכב בכרך עד ט״ו ויקרא עמהם. עכ״ל. ולכן ישאר שם בירושלים גם בט״ו לכל הפחות עד עלות השחר, כדי לצאת מידי ספק. ומ״מ אם יצא מירושלים קודם עלות השחר של יום ט״ו, לכאו׳ תצא דינא שיקיים את כל מצוות הפורים בכל מקום שהוא בלי ברכה.

ויש לציין למה שכתב המאירי, שבן כרך שנמצא בעיר אחר עלות השחר ואינו פרוז, אפי׳ אם ישאר בעיר כל יום ט״ו (כולל לילו), חייב לעשות פורים בט״ו כמוקפין, ואע״פ שנמצא בעיר. וא״כ אינו יכול להפקיע עצמו מחובת פורים.

ובספר שערי יצחק פלקסר בקונטרס פרזים ומוקפים (ח״ב סימן ד בבאורים אות טו) כתב, דבן עיר שהלך לכרך על דעת לחזור לעירו בליל ט״ו, שדינו כבן עיר וקורא בי״ד לילה ויום, מכל מקום, אם באמצע יום י״ד חזר ממחשבתו ונמלך להשאר בכרך עד לאחר עלות השחר של ט״ו, פקע חיובו ואינו קורא בי״ד. אך בשו״ת מנחת שלמה (ח״א סי׳ כג) השיב ע״ז, דלענ״ד הוא תמוה, ויותר מסתבר דכל שבתחלת היום והלילה כבר נתחייב תו לא פקע מיניה כלל חיובו. ע״כ.

ח) על פי המבואר בירושלמי (פ״ב דמגילה) מובא בריטב״א (מגילה יט.) וז״ל: אמר ר׳ מנא בעתיד לחזור למקומו, אבל אם דעתו לילך לכרך אינו קורא כלל, שהרי כבר נעקר מן העיר, ולכלל בן כרך לא בא, וזה כאותה שאמר בירושלמי במקום אחר, בן כרך שעקר לילי י״ד נפטר מכאן ומכאן. ע״כ. וכ״ה ברשב״א והר״ן שם. וע״ע ברמ״ע מפאנו הנ״ל. וראה במאירי הנ״ל.

ולהחמיר לחזור ולשמוע המגילה ביום ט״ו, תבוא עליו ברכה, אך אינו יכול להוציא אחרים ידי חובת מקרא מגילה. ט)

בן עיר שקרא המגילה בי״ד כדינו, ואח״כ הגיע לירושלים, ושוהה שם בט״ו בעמוד השחר

ט) הנה במשנה מגילה (יט.) שנינו, בן עיר שהלך לכרך ובן כרך שהלך לעיר, אם עתיד לחזור למקומו, קורא כמקומו, ואם לאו, קורא עמהם. ובגמ׳ שם, אמר רבא לא שנו אלא שעתיד לחזור בליל י״ד, [דהיינו שלא ישהה שם בעמוד השחר של יום י״ד, אלא חוזר בעוד לילה], אבל אין עתיד לחזור בליל י״ד קורא עמהם. וכבר כתבנו שמבואר בירושלמי, דהעיקר הוא בעמוה״ש, שאם תושב ירושלים היה בעמוד השחר בי״ד בתל אביב, מתחייב למפרע בכל מצוות הפורים בליל י״ד וביומו. ועוד מבואר שאם חזר לכרך בליל ט״ו, צריך לחזור ולקיים שוב את כל מצוות פורים בט״ו. וי״א שיברך על מקרא מגילה. וכן דעת הרמב״ן הריטב״א והר״ן. והרמ״ע מפאנו [הובא במחזיק ברכה]. אולם למעשה כבר נתבאר שאין לחזור ולברך, אחר שיצא עמהם. וכן כתב בקרבן נתנאל (שם) בדעת הרא״ש. וכ״ד התוס׳ שהובאו ברשב״א ובריטב״א, דפטור אפי׳ מקריאה, דאמאי יעשה פורים פעמיים. ולדינא, יקרא בליל ט״ו וביומו בלי ברכה.

ואמנם תושב תל אביב שכבר קרא המגילה בי״ד כדינו, ואח״כ הגיע לירושלים, ונשאר שם בליל ט״ו בעמוד השחר, י״א שאינו חוזר ומתחייב, וכן משמע מהתוס׳ שם. דהנה בגמרא שם אמרו, אמר רבא לא שנו אלא שעתיד לחזור בליל י״ד, אבל אין עתיד לחזור בליל י״ד, קורא עמהם, מנא אמינא לא, דכתיב על כן היהודים הפרוזים היושבים בערי הפרזות, מכדי כתיב היהודים הפרוזים, למה לי למיכתב היושבים בערי הפרזות, אלא הא קא משמע לן דפרוז בן יומו נקרא פרוז. איתביה אביי, בן כרך שהלן לעיר בין כך ובין כך קורא כמקומו. ומתרצת הגמ׳ קורא עמהם. ובתוס׳ שם כתבו, פרש״י, אע״פ שקרא ליום הכניסה. וקשיא, למה יחזור ויקרא ב׳ פעמים. ומ״מ נראה דשפיר פירש רש״י, דכיון שהיה בעיר בלילה נעשה כבני העיר, ואע״פ שעתיד לחזור בי״ד, וקרא ביום הכניסה, דהא דאמרינן כפרים מקדימין ליום הכניסה, היינו כדי שיספיקו מים ומזון לאחיהם שבכרכים, ופטורים ממגילה היינו דוקא כשאין שוהים שם בליל י״ד, אלא ביום י״ד [אחר עמוה״ש] אבל כששוהים שם בליל י״ד, חייבים כבני העיר, אע״פ שקראו כבר.

חזינן, דדוקא בני כפרים שהקילו חכמים עליהם לקרוא בי״א י״ב בזה חוזרים ומתחייבים אם היו בליל י״ד בעיר. אבל בני העיר המחוייבים בקריאת י״ד, הרי אין זו קולא שהקילו חכמים, אלא זה עיקר החיוב, ואם תושב תל אביב קרא בי״ד, למה יחזור לקרוא שוב בט״ו בירושלים. ועל זה לא נאמר מוקף בן יומו מיקרי מוקף, וכבר פירשו בירושלמי, דמוקף בן יומו דהוי כמוקף, היינו בעקר דירתו בליל ט״ו, ועבר להתגורר בירושלים, שאז מתחייב שנית כתושבי ירושלים. וכן מבואר בראשונים (מגילה יט.) כמבואר להלן, וכן דייק הגרצ״פ במקראי קודש מלשון ״עקר״ דירתו.

והנה ז״ל הירושלמי (פ״ב דמגילה ה״ג) רבי בון בר חייא בעי, בן עיר שעקר דירתו לילי חמשה עשר נתחייב כאן וכאן. ובן כרך שעקר דירתו בליל ארבעה עשר, נפטר מיכן ומיכן, בן עיר מהו שיוציא בן כרך ידי חובתו. ופירש בקרבן העדה שם, דפריך, דבשלמא בן עיר שיצא מהכרך קודם שהאיר המזרח דט״ו, דאינו קורא עמהן ניחא, שכבר קרא בארבעה עשר, אלא מי שעקר דירתו מהעיר בליל י״ד, אינו קורא בי״ד, ובט״ו הרי עדיין לא הגיע

לביתו, ולא יקרא דאינו בכרך, א"כ יהיה פטור מכאן ומכאן, בתמיה. מהו שיוציא ב"כ, בט"ו ידי חובתו, כיון דאפילו בדיעבד לא יצא, דכתיב ולא יעבור, ומשני, ייבא כהדא, כל שאינו חייב בדבר אינו מוציא אחרים י"ח. והיינו דאתיא כהא דתנן כל שאינו חייב מחוייב וכו'. וע"ש בפני משה דמבואר מדבריו, דבן עיר שקרא המגילה בי"ד, ובא לו אח"כ לכרך בליל ט"ו, חשיב לא מחוייב בדבר, ואינו יכול להוציא אחרים ידי חובתן. והיינו, דאחר שכבר קרא כפי התקנה בי"ד, למה יחזור ויקרא שנית.

ועל כרחך דמה שאמרו מוקף בן יומו נקרא מוקף, היינו כשעקר דירתו לגמרי בליל ט"ו, ונעשה תושב העיר דבזה לא הוי כמו בתי ערי חומה דבעינן ל' יום שיחשב לתושב העיר. אלא הכא ילפינן, דמפרוז בן יומו הוי פרוז, ממילא כך הדין גבי מוקף בן יומו, שהוא רק היום עקר להתגורר בעיר מוקפת חומה, ועכ"ז מחוייב שנית. אבל אם דירתו עדיין בת"א וקרא את המגילה בי"ד, אינו חוזר לקוראה שוב בט"ו.

נמצא שגם מדברי הירושלמי מבואר, דמוקף בן יומו דהוי מוקף היינו רק בעקר דירתו, אבל אם קרא את המגילה בי"ד, וכבר יצא ידי חובה, אף שמגיע בליל ט"ו לירושלים, אינו בכלל מוקף בן יומו, שהרי כבר יצא י"ח מצות פורים בזמן שקבעו לו חז"ל. וזה בעצם מבואר בדברי התוס' הנ"ל, דרק בן כפר שקורא בי"א י"ב ונמצא בעיר בליל י"ד ונשאר שם בעמוד השחר, רק בזה מתחייב לקרוא שנית, אבל בקרא בי"ד שהוא עיקר התקנה לרוב העולם, אם כבר יצא י"ח אינו חוזר ומתחייב שנית.

והדברים מבוארים במאירי שם: ומכל מקום בן עיר שקרא בעירו ובא לו אח"כ לכרך, אין בו שום חיוב לדברי הכל. ע"כ. וע"ש בהגהות שפירש, שיצא [מהכרך] בליל ט"ו קודם שיאיר השחר. אולם אין פירושו מוכרח, דהיכן רמוז בדברי המאירי דאיירי שיצא קודם עמוה"ש. ואין הדברים מוכרחים בדברי המאירי. שוב ראיתי שכן הבין בדברי המאירי הרב ערך השלחן (סי' תרפח סק"ה), והביא שם מ"ש הריא"ז והרמ"ע מפאנו, דבן עיר שעקר דירתו והלך לכרך ליל ט"ו, חייב כאן וכאן, ובן כרך שעקר דירתו והלך לעיר ליל ט"ו, פטור כאן וכאן. ע"כ. ובמגיד משנה והרמב"ן והר"ן מבואר דבן כרך שהלך לעיר, ואחר כך חזר בט"ו, דקורא כאן וכאן, אבל בן עיר שהלך לכרך בליל ט"ו, נראה דכיון שקרא בעירו בי"ד, אינו חוזר וקורא בט"ו. וכן כתב להדיא הרב המאירי. ע"כ. וכן הביא דברי המאירי הגרצ"פ פראנק בשו"ת הר צבי ב' (חאו"ח סי' קיח), וכתב, שאין צריך לעשות מחלוקת בין הירושלמי לבבלי, דהירושלמי מיירי בעקר.

והנה בדברי הרב ערך השלחן מצינו ב' נקודות.

א' - בן עיר שעקר דירתו ועבר להתגורר בכרך בליל ט"ו. ב' - בן כרך שהלך לעיר בליל ט"ו אחר שכבר יצא ידי חובתו בי"ד. ובחלוקה הראשונה פסק כדברי הריא"ז והרמ"ע, דחייב כאן וכאן, ובחלוקה השניה פסק גם כן דקורא כאן וכאן, ובחלוקה השלישית פסק דאינו חוזר לקרוא בט"ו.

והוצרכתי לכל זה אחר שראיתי למחבר אחד שכתב בספרו שיש לתקן בדברי הערך השלחן, ובמקום "ובמגיד משנה" כתב: "דבמגיד משנה", והיינו דחלוקה ב' היא המשך לחלוקה ראשונה, ובאה לחלוק על הרמ"ע. ומה שכתב בן עיר שהלך לכרך הוא קיצור מה שכתב למעלה בשם הרמ"ע, ולא עלה על דעתו לומר דבן עיר שיצא ידי חובה אינו חוזר לקרוא. ע"ש מה שכתב עוד בזה. ואמנם אחר שראינו לדברי המאירי, ולדברי הריטב"א הנ"ל, למה לתקן בדברי הערך השלחן, אחר שדבריו מבוארים להדיא כדברי המאירי, דבן עיר שכבר קרא את המגילה, שוב אינו מחוייב לחזור ולקרואה, והדברים הרי הם מדוייקים גם מירושלמי והפני משה הנ"ל, ומהתוס' במגילה (יט.). ושם סיים: וכן פסק בילקו"י (עמוד שה), וכנראה כוונתו על מה שכתב "ואפי' פרוז בן יומו שחזר לכרך שלו" ועל זה אמר שכ"פ בילקו"י, שאם כוונתו על כל הפסק שכתב, הרי

בילקו״י לא כתבנו כן. וע״ש בעמוד קנט ביאור נכון בדברי הערך השלחן. [ראה בספר סנסן ליאיר עמוד קנד].

ואמנם אילו לא היה משמע כן מדברי כמה ראשונים, היינו יכולים להדחק בדברי הערך השלחן כמו שכתב בספר הנ״ל, אבל אחר שראינו למאירי שכתב להדיא כמו שנתבאר וגם דברי הרשב״א והריטב״א נוטים כן, ממילא כן העיקר לדינא. וז״ל הריטב״א: וגדולה מזה אמרו בירושלמי, דבן עיר שעקר דירתו לכרך בליל ט״ו, מתחייב כאן וכאן וכו׳, וההיא ודאי לא נצרכה אלא לבן כפר שהקדים לקרוא ביום הכניסה, ונפטר, ואפי׳ הכי כיון שבא לעיר אחר כך שהוא מקום חיובו מן הדין, חוזר וקורא עמהם, ולא אמרינן כבר נפטר ביום הכניסה. הכי נמי אף על פי שנתחייב בעיר [בן כרך שהלך לעיר בליל י״ד בעמוה״ש], לפי שהיה פרוז בן יומו, כיון דחזר לכרך שהוא עיקר מקומו וחיובו חוזר וקורא עמהם. ע״כ. ומשמע דרק בן כפר שמקדים ליום הכניסה חוזר לקרוא בי״ד אם היה בעיר, שזה לא היה חיובו מעיקר הדין, וכן בן כרך שעיקר חיובו בט״ו, אם קראו קודם לכן חוזרים וקוראים ביום שהוא עיקר חיובם. אבל בבן עיר שקרא בי״ד כפי עיקר חיובו, ואח״כ בא לכרך בליל ט״ו ונשאר שם עד עמוה״ש, כיון שכבר נפטר מקריאת המגילה בי״ד, למה יחזור לקרוא שוב בט״ו, והכל תלוי בזמן שהוא עיקר זמן חיובו. ודו״ק. וכן מדוייק מדבריו שכתב: ״לעיקר מקומו״ משמע שהכל תלוי בעיקר חיובו. וראה עוד להלן.

וכן משמע בחי׳ הרשב״א שם, שכתב, ולענין בן כרך שהלך לעיר ואין דעתו לחזור למקומו בליל י״ד, וקרא עמהם, אם חזר למקומו בליל ט״ו, כתבו התוס׳ שאין סברא שיחזור ויקרא פעם שנית עם בני הכרך, שכבר נפטר, אבל בירושלמי מצאתי שהוא חייב, דגרסינן התם, רבי בון בר חייא בעי, בן עיר שעקר דירתו לילי ט״ו נתחייב כאן וכאן. בן כרך שעקר דירתו לילי י״ד נפטר מכאן ומכאן. אלמא אפילו בן עיר שהיה פרוז בכל עת וקרא במקומו, ואחר כך נמלך ועקר דירתו בלילי ט״ו והלך לכרך, הרי הוא צריך לחזור ולקרות שנית עמהם, וכל שכן בן כרך שהלך לעיר שלא נעשה פרוז אלא ליומו, כשהוא חוזר בלילי ט״ו לדירתו שצריך לשנותה פעם שניה עמהם. ע״כ. ומבואר, שדוקא בעקר דירתו [עבר דירה להתגורר בכרך, וכך מורה לשון ״עקר״. וראה להלן בדברי החזון איש], חוזר וקורא בט״ו, אבל אם קרא בי״ד כדינו, ואחר כך בא כאורח לירושלים בליל ט״ו, למה יחזור ויקרא, אחר שכבר קיים כל דיני פורים.

אלא שיד הדוחה נטויה לומר, דלשון עקר אינו מכוון שעקר דירתו לגמרי, אלא עקר עתה את מקומות מהעיר לכרך. וע׳ בערך השלחן שלמד בדברי הרמ״ע מפאנו, שמחוייב לקרוא בט״ו, בן עיר זה נעשה מוקף בן יומו, וזאת למרות שהרמ״ע נקט לשון עקר. חזינן דלאו דוקא הוא לשון עקר. ומצינו בראשונים בסוגיא, שנקטו לשון עקר גם במי שהלך מהעיר לכרך.

וגם מדברי הריטב״א הנ״ל אין כל כך ראיה, דהא מיירי ביום הכניסה שבודאי אינם זמנים קבועים לכתחלה, אלא קולא שהקילו עליהם, ולכן אם נמצא בעיר בי״ד שהוא עיקר זמנו, בודאי שיחזור ויקרא, והוא הדין לבן עיר שבא לכרך בליל ט״ו, שהוא תאריך קבוע, שחכמים קבעו זמן המוקפין מימות יהושע שגם בארץ ישראל יקראו בט״ו כמו בשושן שבה היה עיקר הנס, ויתכן שמתחייב אף להרשב״א והריטב״א לקרוא שוב המגילה אף שקרא כבר בעירו.

והנה ז״ל הרב אמת ליעקב (דיני עליית קריאת ס״ת דף יח:): בן עה״ק חברון שעשה פורים בי״ד כמנהג חברון, ובא בשחרית יום ט״ו לעה״ק ירושלים, וקראוהו לעלות לס״ת לברך הגומל, נראה שמכיון שחל יום ט״ו ביום שני חייב לעלות לס״ת ולברך, שכיון שיום שני הוא יום קריאת התורה מתקנת עזרא, מה לי אם יקרא בסדר זה ומה לי בסדר אחר. ולא עוד אלא שאפילו אם היה יום ט״ו באחד מימי אגד״ו הייתי מתיר ע״פ הוראת כמה אחרונים שהתירו למי שאינו מתענה לעלות לס״ת אע״פ שאינו בר חיובא בפרשה ההיא. ע״כ.

ולכאורה משמע דמזה שהוצרך ליתן טעם דדמי למי שאינו מתענה שעולה לס״ת, משמע דהא לאו הכי לא היה יכול לעלות לס״ת, אלמא שאין לו דין כמוקף בן יומו, ובפירוש כתב ״אף על פי שאינו בר חיובא בפרשה ההיא״, ואילו היה דינו כמוקף בן יומו לא היה קורא לו שאינו בר חיובא. אך יש לדחות בפשיטות דאיירי שהגיע לכרך בט״ו בבוקר, ולא היה שם בעמוד השחר, ולכן נקרא אינו בר חיובא. אבל אם קרא בעירו בי״ד, והגיע לכרך בעמד השחר של ט״ו, איה״נ חוזר ומתחייב בכל דיני הפורים.

וכיו״ב מבואר בדברי החיד״א בלדוד אמת (סי׳ ה אות ל) שכתב, שאפי׳ קראוהו לס״ת לא יעלה, כיון שהמנהג אצלינו שאין קוראים אותו בשם, וכמה פעמים אינו עולה לאיזו סיבה, לכן גם זה לא יעלה לס״ת ביום ט״ו, כיון ״דלאו בר חיובא הוא״. והשבו״י (סי׳ מ) נשאל בבן כרך שהלך לעיר בי״ד, ודעתו לחזור לכרך בו ביום, האם יכול לעלות לס״ת ממנין הקרואים, והשיב, שיכול לעלות לס״ת, שהרי הכל עולים למנין שבעה אפי׳ אשה וקטן, אע״פ שאינם בכלל בר חיובא. ואף למנין שלשה. ומשום דשאני קריאת ס״ת שהיא רק להשמיע לצבור וכו׳. ע״ש. ומשמע מדבריו דה״ה לבן עיר שהלך לכרך. אולם בבית עובד (דף קעה.) הביא דברי השבות יעקב להלכה, וכתב דמ״מ בן עיר שהלך לכרך ביום ט״ו, אינו עולה לס״ת, כיון שאינו יום קריאתו, ״שכבר עבר זמנו״, דהיינו יום י״ד, כשהיה בעירו, ושאני בן כרך שעולה ביום י״ד דאכתי בר חיובא הוא, ויום י״ד זמן קריאה לרוב העולם. וע׳ בשו״ת חיים לעולם (חאו״ח סי׳ ו) שכתב לדחות ראית השבו״י, וכתב שאפי׳ נאמר שדעתו להתיר לכתחלה, וכדעת הרב בני חיי (סי׳ תקסו), שהתיר בתענית צבור להעלות לס״ת למי שאינו מתענה, מ״מ רבו החולקים על דבריהם, כי לדעת מרן בההיא דמהרי״ק, כפי שהבינו בדבריו בשכנה״ג והט״ז, אף בדיעבד לא יברך. ע״ש. הילכך בן עיר שהלך לכרך אם קראוהו בשם, יעלה לס״ת, אבל אם לא קראוהו בשם, שוא״ת עדיף.

וגם כאן יש לדחות, דאיירי שהגיע בשחרית אחרי עמוד השחר, אבל אם הגיע לכרך בעמו השחר של ט״ו איה״נ יצטרך לקרוא שוב בט״ו.

והנה מצד הסברא יש מקום לומר שדין זה שמתחייב לקרוא יומיים הוא דוקא בעקר דירתו לגמרי, ונעשה כעת תושב הכרך, הא לאו הכי לא, שהרי לא למדוהו אלא מריבוי על כן היהודים הפרזים וגו׳, ואין לך בו אלא חידושו שיתחייב באותו מקום בלבד, ולא שיתחייב בשניהם. ולכן דוקא בעקר לגמרי.

גם בשו״ת אור לציון (סי׳ מו) פסק כדברים הנ״ל, דבן עיר שיצא ידי חובתו בי״ד, ואחר כך הלך לכרך על מנת להיות שם ליל ט״ו ויומו, יודה רבא לאביי שבין כך ובין כך קורא כמקומו, כלומר, שיצא כבר ידי חובה ביום י״ד ואינו מתחייב שוב בקריאתה. וע״ש שהבין בדברי הירושלמי דפליג על התלמוד, שאמרו שם, בן עיר שעקר דירתו בליל ט״ו נתחייב כאן וכאן. ומשמע לכאורה דפליג על הבבלי שהוכחנו לעיל שאינו מתחייב שנית. ואם כן לענין הלכה קיימא לן כהבבלי שנפטר בעירו ואינו מתחייב שוב. אבל אפשר לומר דלא פליגי, והירושלמי מיירי במי שעקר דירתו, היינו שעובר לגור בכרך באופן קבוע, ולפיכך חייב פעם נוספת בכרך, אבל הבבלי מיירי במי שלא עקר דירתו. וצ״ע. ע״ש. וכבר כתבנו לעיל דזה הביאור בדברי הירושלמי, וממילא לא פליגי הבבלי והירושלמי. ושו״ר שביאר כן בספר מקראי קודש (פורים סי׳ יט), ושם הביא דברי המאירי הנז׳, ודברי הריטב״א [אך לא ציין להמשך דברי הריטב״א דמשמע כדברי המאירי וכמו שכתבנו]. ע״ש. ודברי הירושלמי הובא להלכה בש״ג, ובביאורי הגר״א (סי׳ תרפח).

והנאון החזון איש (מועד, עמוד רמח) כתב, דעקירת דירה שהזכירו חכמים אין הכוונה קביעות דירה לעולם, אלא עקירת דירה ליום אחד נמי בכלל שהרי פרוז בן יומו נקרא פרוז,

ומוקף בן יומו נקרא מוקף, וראיה לזה מהא דב״ע שנתן דעתו לעקור דירתו וכו׳, שאין לומר דדוקא לעקור דירתו לעולם מבעי ליה, שהרי אמרו במתניתא היא וכו׳, מבואר דדומיא דמתני׳ מבעי ליה אלא דבמתני׳ הוא בכרך והכא הוא בעיר. אבל בריטב״א פירש דמבעיא ליה בנתן דעתו לעקור דירתו בט״ו, שיהא פטור מי״ד, ואף דב״כ שהוא בעיר בי״ד חייב בי״ד, הכא דעוקר דירתו גרע דלא ניחא ליה כבר ישיבתו בעיר, ולפי זה עוקר דירתו דוקא הוא. וכתב עוד שם, תינח בן כרך שהלך לעיר וכו׳, בן עיר שהלך לכרך ואין זמנו מוקדם, אר״י לית כאן וכו׳, דעת ר״י שאם חשב בכניסת י״ד להיות גם ביום ט״ו בכרך לא נפטר מקריאת י״ד, שאם היה מודה בד״ז שפיר מתפרשת משנתינו גם בב״ע שהלך לכרך, וכ״כ הרמב״ן במלחמות, ור״י אמר דבעתיד להשתקע בט״ו מיפטר מי״ד. ע״כ. והיוצא מדבריו דעקר דירתו היינו שעבר להתגורר לגמרי בעיר המוקפת חומה. אלא שלדעתו הדין נותן דבן עיר שקרא בי״ד ובא לכרך בט״ו יהא חייב, אך גם החזון איש כתב שלדברי הירושלמי שעקר דירתו שאמרו הוא דוקא בעקר לגמרי, מבואר דבא ליום אחד אינו נעשה מוקף בן יומו כל שכבר קרא בי״ד. נמצא שגם החזון איש הבין אליבא דהירושלמי דאם קרא במקומו בי״ד, ובא לו אחר כך לכרך, אינו חייב לחזור ולקרוא בט״ו. [ולפי מה שביארנו מהתוס׳, מאירי והריטב״א ועוד, גם להבבלי כן הוא].

ואמנם הגרש״ז אויערבאך במנחת שלמה ח״א (סי׳ כג) פליג בזה ודייק כן מכמה פוסקים, מכל מקום כיון שמקרא מגילה דינה ככל דיני דרבנן, אמרינן בה ספק דרבנן ולקולא, אף שהיא מדברי קבלה. ובפרט שכן משמע מהירושלמי, ומדברי כמה ראשונים.

ואמנם בן ישיבה תושב ת״א וכדומה, שלומד בישיבה עם פנימיה בירושלים, יש להסתפק אם עיקר מושבו נחשב בירושלים, ואז דינו כבן כרך שאם קרא בי״ד וחוזר לירושלים בליל ט״ו עד עמוד השחר, מחוייב לחזור ולקרוא, דעליו נאמר הדין דפרוז בן יומו נקרא פרוז וכו׳. ויתכן שמאחר ובימי בן הזמנים, וכן בכמה שבתות בשנה הולך לבית הוריו, כי שם דירתו, חשיב כתושב ת״א, ואז לאחר שכבר קרא בת״א בי״ד, שוב לא יתחייב לקרוא בירושלים בליל ט״ו. ומספק הנכון הוא שיחזור לקרוא בליל ט״ו ביומו בלי ברכה. וגם יש להחמיר שלא יקרא לתושבי ירושלים מקרא מגילה בליל ט״ו וביומו, כי יתכן והוא בכלל אינו מחוייב בדבר שאינו מוציא אחרים ידי חובתן. ולא דמי לחנוכה דבן ישיבה נפטר בהדלקת הוריו אף שנמצאים בעיר אחרת, דהתם עיקר החיוב היה נר איש וביתו, וכיון שסמוך על שלחן אביו, נפטר בהדלקת אביו. וכן נפטר בהדלקת ראש הישיבה, דאי נימא דחשיב סמוך על שלחן הישיבה, הרי ראש הישיבה מזכה לו חלק בשמן, ומדליק עבור כל מי שסמוך על שלחנו, ובני ישיבתו הם בכלל על שלחנו. ונפטר ממה נפשך, או מצד הדלקת אביו, או מצד הדלקת ראש הישיבה והנהלת הישיבה. מה שאין כן במקרא המגילה שהוא חיוב על כל אחד אחד. ודו״ק.

ולענין הלכה שאלתי למרן אאמו״ר זיע״א ותוך כדי דיבור השיב לי, שכבר כתב המאירי שאין חיוב פעמיים בכה״ג. והיינו שאחר שקרא בי״ד כדינו, ולא משום פרוז בן יומו, שוב אינו מחוייב לקרוא בט״ו.

ולכן בן עיר שקרא בי״ד והגיע לירושלים בליל ט״ו ונשאר ללון שם, מעיקר הדין אינו חייב לקרוא המגילה וגם לא בשאר החיובים. ורק ממדת חסידות אם ירצה יחזור וישמע קריאת המגילה בלא ברכה.

ובעיקר הדבר כשיש ספק בהלכה בענין מקרא מגילה, אם אמרינן ביה ספק דרבנן לקולא, או מאחר ומקרא מגילה הוא מדברי קבלה, ספק בדברי קבלה אזלינן לחומרא, כתב בזה מרן אאמו״ר זיע״א, וזת״ד: הנה הר״ן (ספ״ב דתענית) הביא מ״ש הרז״ה בעל המאור, שימי הפורים דברי קבלה הם מפני שנכתבו בכתבי הקודש, והוו כד״ת, ואין דבריהם

צריכים חיזוק וכו'. וכתב ע"ז, ואינו מחוור בעיני וכו', דלא מקרי דברי קבלה אלא מה שנאמר ע"פ נביא, ומגילת אסתר לא ע"פ נביא נאמרה. ע"כ. והר"ן עצמו (בסוף פ"ק דר"ה) כתב, ואיכא למימר דפורים דברי קבלה הן ודברי קבלה כד"ת שא"צ חיזוק וכו'. ע"ש. וז"ל מרן (סי' תרצו ס"ז): "יש מי שאומר שאונן בפורים מותר בבשר ויין, דלא אתי עשה דיחיד דאבלות ודחי עשה דרבים דאורייתא, ששמחת פורים דברי קבלה היא, שהיא כד"ת". (ומקורו מהארחות חיים בדיני פורים אות לט). וכ"כ הט"ז (סי' תרפז) וז"ל: ומ"ש הר"ן דעבודה דאורייתא ומגילה מדרבנן, י"ל שהיא מדברי קבלה, וקי"ל דברי קבלה כדברי תורה, וכמ"ש בב"י (סי' תקנד) בשם ר"ת גבי צום גדליה. ע"ש. [וכ"ה בר"ה יט.]. וכ"כ הפמ"ג (סי' תרצב משו"ז סק"ג), ספק קרא מגילה ספק לא קרא, י"ל דלא אמרינן דספיקא לקולא, כיון שהיא מדברי קבלה. ע"כ. ובירושלמי (פ"ק דמגילה ה"ה) איתא, רב ור' חנינא ור' יונתן ובר קפרא וריב"ל אמרו: המגילה הזאת (מגילת אסתר) נאמרה למשה מסיני, אלא שאין מוקדם ומאוחר בתורה, ואמרו עוד שם, זקנים ונביאים היו מצטערים ע"ז, אמרו כתיב, אלה המצות אשר ציוה ה' את משה, וכך אמר לנו משה, שאין נביא אחר עתיד לחדש דבר מעתה, ומרדכי ואסתר מבקשים לחדש לנו דבר? לא זו משם עד שהאיר הקב"ה את עיניהם ומצאוה כתובה בתורה, כתוב זאת זכרון "בספר", אלה הכתובים, שנאמר ומאמר אסתר קיים את דברי הפורים האלה ונכתב בספר. ע"ש. והרמב"ן בהשגותיו לספר המצות (שרש א) הביא הירושלמי הנ"ל. וע' במגילת אסתר ובמרגניתא טבא שם.

וע"ע למרן החיד"א בספר יעיר אזן (מע' א אות צו)

שדן במה שאמרו במגילה (כ.) א"ר יהודה קטן הייתי וקראתי המגילה למעלה מר' טרפון וזקנים, אמרו לו אין מביאים ראיה מן הקטן. והקשה מהר"א ישראל דהא קי"ל בכתובות (כח.) שקטן נאמן להעיד בגדלו מה שראה בקטנו, באיסורים דרבנן, ומגילה נמי מדרבנן. וכתב ע"ז, ובפשיטות י"ל דשאני מגילה דהויא מדברי קבלה, ודברי קבלה כדברי תורה, ומשום הכי לא קבלו עדותו. ע"כ. וכ"כ עוד בספרו כסא רחמים (פי"ד הי"ח). וכבר כתב כל זה להדיא בתוס' רי"ד (מגילה כ.). ע"ש. וכן כתבו בשו"ת רבינו יוסף מסלוצק (סי' פו), ובשו"ת בנין ציון החדשות (סי' קפ). ובשו"ת שדה יצחק חיות (סי' מג). ובשו"ת חסד לאברהם תאומים (מה"ת חאו"ח סי' פא). ע"ש. וע"ע בספר מקראי קודש (דף עג ע"ב) שהביא מ"ש הפר"ח (סי' תפט) בדעת מרן דבמצוה דרבנן א"צ כוונה לצאת י"ח, וכתב שלפ"ז מ"ש מרן (סי' תרצ) שבמגילה צריך כוונה לצאת ידי חובה, צ"ל דהיינו משום דמגילה הויא מדברי קבלה, ודברי קבלה כדאורייתא דמי. וכן הובא בברכי יוסף (סי' תפט ס"ק יג, ד"ה וגם). ע"ש. וע"ע בפר"ח (ס"ס תרפו) שכתב שהעיקר כמ"ש הרז"ה דפורים הוי דברי קבלה, וכדאורייתא דמי. ע"ש. (וע' בשו"ת פני מבין או"ח סי' רלח ד"ה ולפ"ז. ודו"ק).

ואמנם ז"ל הרשב"א (מגילה ה:): וחזקיה ורב אסי שקראו בי"ד ובט"ו מספק, מנהג חסידות הוא, דמדינא הו"ל ספק של דבריהם, דדברי קבלה כדברי סופרים דמי ולקולא. ע"כ. וכ"כ הריטב"א בחי' למגילה (ה: ד"ה גופא), דאילו מדינא מספקא לן, לית לן למקרי כלל, דספקא דרבנן לקולא, דדברי קבלה הוו כשל דבריהם ולקולא. וחזקיה ורב אסי מדת חסידות נהגו בעצמם, לקרוא בי"ד ובט"ו. ע"ש.

גם התוס' (מגילה יט:) הקשו דאמאי קטן שהגיע לחינוך אינו מוציא אחרים י"ח המגילה, והלא כל האחרים אינם חייבים במקרא מגילה אלא מדרבנן, וכיון שהקטן חייב מדרבנן, נימא דאתי דרבנן ומפיק דרבנן, וי"ל דקטן חשיב תרי דרבנן, שגם במצות התורה אינו חייב אלא מדרבנן, ובמצות דרבנן הוי תרי דרבנן וכו'. ע"ש. וכ"כ המרדכי שם. והר"ן שם הביא דברי התוס', והוסיף, שהרמב"ן תירץ שהקטן שהגיע לחינוך אין חיוב המצוה עליו, אלא החיוב על אביו לחנכו, אבל הקטן עצמו אינו חייב במצות כל עיקר ואפילו מדרבנן. ע"ש. וכ"כ הריטב"א בחידו' שם כדברי הרמב"ן. (ועיין עוד

י. תושב אחד מהערים שהגיע לירושלים בליל י״ד אדר, ושהה שם י״ד וט״ו, יקרא בט״ו ולא בי״ד, ויצא ידי חובתו אליבא דכל הדעות. ואם עבר וקראה בי״ד צריך לחזור ולקרותה בט״ו, בלא ברכה. י)

יא. ההולך במדבר בימי הפורים, וכן הנמצא במקום שאיננו מקום יישוב בני אדם, או באניה, ובימי הפורים אינו לא בעיר ולא בכרך, חייב לנהוג פורים כפרזים שהם רוב העולם. יא)

בפרש״י ותוס׳ ברכות מח.). ואם איתא קושיא מעיקרא ליתא, דחיובא דמקרא מגילה הויא מדברי קבלה וכדברי תורה דמי, ואין הקטן שחיובו רק מדרבנן יכול להוציא אחרים ידי חובה. אלא ודאי דכולהו רבוותא הנ״ל ס״ל שחיוב מקרא מגילה אינו אלא מדרבנן.

וע״ע בשו״ת תורת רפאל (ס״ס קטז) שכתב, דמ״ש הט״ז (סי׳ תרפז) דמקרא מגילה הוי מדברי קבלה וכדאוריתא דמי, החוות יאיר כתב לחלוק על הט״ז בזה וס״ל דמקרא מגילה לא חשיב דברי קבלה, אלא רק מה שכתוב בנביאים. ע״ש. גם בספר יד דוד (מגילה ג.) דחה דברי הט״ז בזה. ע״ש. וכן משמע ממה שפסק מרן בש״ע א״ח (סימן תקע ס״ג), הנשבע להתענות בשבת או ביו״ט לא חלה שבועה עליו, אבל הנשבע להתענות בחנוכה או בפורים חלה שבועה עליו, כיון שאינם אלא מדרבנן. (וע׳ בבית יוסף א״ח סי׳ תיח ובמחזיק ברכה סי׳ תרצה סק״ב). אלמא שאין לפורים דין תורה. וע״ע בש״ע יו״ד (סי׳ רלט ס״ו) שפסק: הנשבע על דבר מצוה דרבנן, כגון שאמר שבועה שלא להדליק נר חנוכה או שבועה שלא לקרוא את המגילה בפורים, השבועה חלה עליו. (ומקורו מדברי הרא״ש והרשב״א, וכמ״ש בב״י שם, והגר״א שם הוכיח כן מהגמ׳ יומא עד.), ומוכח ג״כ שחיוב מקרא מגילה מדרבנן ולא כדברי תורה דמי. וגם הוי כדבר שאין לו עיקר מה״ת, ואע״ג דאיכא למימר דכיון דקיי״ל (במגילה ז.) מגילת אסתר ברוח הקודש נאמרה, לא גרעא שמחת פורים מאיסור של דבריהם שיש לו עיקר מה״ת, אולם זה אינו, שמאחר שכתבו הרשב״א והריטב״א שבספק במגילה אזלינן לקולא, ואע״פ שהוא ספק בדברי קבלה, דברי קבלה כשל דבריהם הוי ולקולא. הילכך בע״כ דמגילה ושמחת פורים חשיבי כמצוה דרבנן שאין לה עיקר מה״ת, הילכך אזלינן בהו לקולא.

י) כן כתב מהר״ם ן׳ חביב בתשובה כ״י (בסימן טו״ב), והרחיב הביאור בדינים אלו. והביאו מרן החיד״א בברכי יוסף.

ההולך במדבר בימי הפורים, וכן הנמצא במקום שאיננו מקום יישוב בני אדם, או באניה

יא) תוספתא (פ״ק דמגילה ה״ב) היוצאין בשיירא ומפרשין בספינה קורין בארבעה עשר. ע״כ. וכ״ה ברמ״א (סימן תרפח ס״ה), שאם הוא במדבר, או בספינה, קורא ביום י״ד כמו רוב העולם. ע״כ. והיינו אפילו הוא מבני הכרכין שהיה במדבר או בים, שאינו קורא בט״ו, דלא עדיף מאילו היה ביום י״ד בעיר, ולענין זה הוי מדבר או ספינה כמו עיר, ולא כמו כרך מפני שרוב העולם כן הוא [שקוראים בי״ד]. [א״ז בשם כלבו]. וז״ל הריטב״א (מגילה יט.) ואמרינן, אבל מפרשי ימים והולכי מדברות קורין בי״ד כדרכן, אמר ר׳ מנא בעתיד לחזור למקומו. אמר ר׳ פנחס על כן היהודים הפרזים פרזי היה באותה שעה, והכי פירושו, דדוקא בן עיר שעוקר דירתו לכרך הוא דמיבעיא לן, אבל בן עיר שהוא מפרש בים או הולך במדבר, ונמצא

שם יום י״ד, קורא כמקומו בי״ד, שאע״פ שאינו במקום שום חיוב, קורא כמקומו, אמר ר׳ מנא בעתיד לחזור למקומו אבל אם דעתו לילך לכרך, אינו קורא כלל, שהרי כבר נעקר מן העיר, ולכלל בן כרך לא בא, וזה כאותה שאמר בירושלמי במקום אחר בן כרך שעקר לילי י״ד נפטר מכאן ומכאן.

וכתב עוד, ויש מרבותי שכתבו, דבן כרך שהולך במדבר או בים או במקומות שאין שם ישראל, ואין דעתו לחזור למקומו, אינו נפטר לגמרי, אלא שקורא יום י״ד כזמן הרוב, ואינו נראה בירושלמי שכתבנו. ע״כ. וע״ש בהערות שציין המקור לזה מהא דקאמר רבי מנא, בעתיד לחזור למקומו. ומשמע שאם אין עתיד לחזור נפטר לגמרי. [והתוספתא קאי עתיד לחזור]. אמנם מצינו לפרש כד׳ הראב״ד, שבן כרך הנמצא בדרך קורא בי״ד, דאע״ג דעתיד לחזור למקומו, קורא בי״ד. וכן פירש בקרבן העדה.

וכן מבואר בחי׳ הרשב״א (מגילה ה.) דבן עיר שהוא מפרש בים או הולך במדבר, ונמצא שם בי״ד, קורא בי״ד כמקומו, שלא תאמר כיון דמיבעיא ליה אפי׳ במי שעומד בתוך העיר [שמא] אינו כבן עיר אלא [נ״א ולא] כבן כרך שדעתו ללכת שם, ואף על פי שעדיין לא הוקבע שם, א״כ אף מי שהוא פורש בים אף על פי שלא קבע דירתו במקום אחר, מ״מ אינו בן עיר עכשיו ולא בן כרך ויהיה פטור מכלום, דהא איכא דפטור מכלום, כאותה שאמרו שם בירושלמי בן כרך שעקר דירתו בלילי י״ד נפטר כאן וכאן, ואפ״ה במפרש ויוצא לדרך מיחייב כבן עיר, דמ״מ דעתו הוא לחזור במקומו, והיינו דאמר ר׳ מונא, והוא שדעתו לחזור במקומו, הא לאו הכי אלא שדעתו לדור בכרך פטור כאן וכאן, שהרי עקר דעתו מן העיר, ולכלל בן כרך לא בא.

והיוצא מזה, במי שביתו בירושלים, ובימים שלפני פורים, חזר מחו״ל לארץ ישראל באניה. וביום י״ד היה עדיין על האניה בלב ים, ורב החובל הודיע שמתקרבים לארץ ישראל, ויהיה בביתו בט״ו, דלכאורה יקרא בי״ד על האניה, ויחזור ויקרא בלי ברכה כשיגיע לביתו שבירושלים בט״ו. אף שאינו נמצא במקום הפרזים. אלא שבערוך השולחן (סימן תרפח סעיף טז) כתב על דברי הרמ״א הנ״ל, שכל זה אם אינו עתיד להיות בביתו בט״ו, אבל אם עתיד לבוא בט״ו לביתו, לא יקרא בי״ד, דבשלמא כשהוא בעיר בי״ד, חל עליו חובת אנשי המקום, אבל בים ובמדבר אין שום חיוב, אלא דאם הוא בספינה גם בט״ו, ממילא חיובו כרוב העולם. ע״ש. והוא חידוש שהנמצא בים או במדבר אין בו שום חיוב. ומד׳ הריטב״א אין שום הכרח לפרש כן, וכנ״ל. וכתב עוד בערוך השלחן שם: בן כרך שנמצא בי״ד בספינה או במדבר, ועתיד לבוא לביתו בט״ו בעמוה״ש, א״צ לקרוא בי״ד, דבשלמא כשהוא בעיר בי״ד, חל עליו חובת אנשי המקום, דפרוז בן יומו נקרא פרוז, אבל בים או במדבר שאין שום חיוב לדברי ערוה״ש, אין צריך לקרוא בי״ד, אלא אם כן יהיה בספינה גם בט״ו, ממילא חיובו כרוב העולם. ע״כ.

ואמנם עיין להראב״ד בהשגותיו על הרי״ף (מגילה ג. מדפי הרי״ף) שכתב, שקורא בי״ד בברכה. ע״ש.

והנה הפמ״ג (סי׳ תרפ״ח בא״א סקי״ב) כתב, שבן כרך שיוצא לדרך ביום י״ד, חייב לקרות בי״ד, ובשו״ת חדוות יעקב (או״ח סי׳ טז) העיר, דלכאו׳ מכאן יש ללמוד לגבי שאלה שנשאל, בבנ״א שנוסעים לתל אביב ביום י״ד, ונשארים שם בט״ו, אימת יקראו את המגילה, שיש להסתפק אם תל אביב נחשבת המשך אחד של יפו וג״כ יקראו יומים בי״ד וט״ו, ואי נימא דקוראים שם בי״ד וט״ו, ודאי הוא שגם אלו יקראו שם עמהם בט״ו, רק השאלה היא באם בתל אביב קוראים רק בי״ד, איך יעשו הנוסעים לשם. וכן יש לשאול, דאפילו אם הם קוראים שם בי״ד וט״ו, ידוע הוא דבט״ו אינם מברכים רק קוראים בלא ברכה, וא״כ אלו הנוסעים לשם, איך יעשו, האם יקראו שם בט״ו בברכה או בלא ברכה, או יקראו כאן בי״ד בברכה ושם

בט״ו בלא ברכה, או יהיו פטורים לגמרי כאן וכאן אם שם קוראים בלא ברכה. ולכאו׳ מדברי הפמ״ג יש ללמוד גם לנ״ד. אלא שאפשר דלהולכי דרכים אמרו דין מיוחד, שיקראו בי״ד כמו רוב העולם, ובכלבו (סי׳ מה) כתב דאפילו בני כרכין כשהם במדבר או בים תיקנו שיקראו בי״ד שהיא קריאה לרוב העולם, ומקורו בספר המכתם (מגילה ה.) שכתב וז״ל, עיירות המסופקות קורין בי״ד. וכן גרסי׳ בתוספתא (מגילה פ״א ה״ב) בן כרך שהיה הולך על הים ושם הוא עומד ביום י״ד וביום ט״ו, אינו קורא אלא בי״ד שהוא זמן קריאה לרוב העולם. ע״כ. [וע״ע בקה״י (סי׳ ה) שהוכיח מרש״י דגם כשהוא בדרך, נקרא מוקף, כיון שדירתו בכרך. ודלא ככל בו. ואולי הכל בו מיירי דוקא באופן שאין דעתו לילך לכרך. אמנם בא״ר (סק״י) כ׳ שגם מי שנמצא בדרך נחשב כפרוז בן יומו. ע״ש]. ולכן כתב הפמ״ג דאם יצא לדרך בי״ד שחל עליו שם הולכי דרכים, ממילא חלה עליו התקנה לקרוא בי״ד, אבל בנ״ד בבן כרך שהלך לעיר ואינו בגדר הולכי דרכים, שמא הדין הוא שנשאר עליו חיוב בט״ו.

והנה במה שאמרו בן עיר שעקר דירתו נתחייב כאן וכאן, צ״ע דהא דעת הירושלמי דבן כרך שקרא בדיעבד בי״ד יצא ידי חובתו. וא״כ הרי כבר יצא ידי חובתו. ושמא הכוונה רק אם עשה כן בשגגה. ושו״ר בחזון איש (חאו״ח סימן קנג אות ב) שכתב, בדין בני כרכים שקראו בי״ד דאמרו בירו׳ דיצאו, נראה דהיינו בטעה וקרא, אבל בקרא במזיד בי״ד חייבוהו חכמים לקרות גם בט״ו, כן נלמד מירו׳ שקלים פ״ק לפי מה שפירשו הגר״א שם דהתם פריך מהא דקורין בספיקא בי״ד וט״ו, ומשני דאם יאמר אדם אקרא בי״ד ולא בט״ו אין שומעין לו דא״כ אתה מבטל זמן כרכים, ורק במקרה אם קרא בי״ד יצא, וא״כ אם יעשה כן במזיד ואמרינן דיצא אכתי נעקרת זמן כרכים, ומיהו י״ל דכיון דאסרינן לי׳ למקרי בי״ד אף בעבר וקרא יצא, ולא נעקרה בזה זמן כרכים כיון דעביד איסורא, אבל בספק דקורא בי״ד בהיתר ובקביעות חייבו חכמים גם בט״ו מספק, ובזה ניחא ג״כ הא דאמרו בירו׳ פ״ב דמגילה ה״ג בן עיר שעקר דירתו, נתחייב כאן וכאן דכל שקורא בי״ד בהיתר ובחיוב לא פטרוהו מט״ו אע״ג די״ד היא קריאה של מצוה אף בבן כרך, מ״מ שלא תיעקר זמן כרכים קבעו חכמים שיתחייב בט״ו. ע״כ.

וראיתי להגרי״ש אלישיב בספר קובץ תשובות (ח״ג סימן קח) שכתב, דהנה מבואר בגמ׳ (מגילה יט.) אמר רבא בן כפר שהלך לעיר בין כך ובין כך קורא עמהן, ופרש״י, בן כפר שהקדים וקרא ליום הכניסה, ואחר כך הלך לעיר והיה שם לילי י״ד, אפילו עתיד לחזור ולצאת משם קודם היום קורא עמהן בלילה. הרי מבואר דאף דמה שבני הכפרים מקדימים את זמן קריאתן הוא מדברי קבלה, כדדרשינן במגילה (ב.) זמנים הרבה תקנו להם, מ״מ לא נפטרו בקריאת הי״א י״ב וי״ג, אלא אם כן לא נמצאין בי״ד או בט״ו בעיר. ואם כן יש לומר, דאף דאמרינן דבן ט״ו דקרא בי״ד יצא, מ״מ אם הוא נמצא בט״ו בעיירות המוקפים, הרי נתחייב בחיוב קריאה דט״ו. ולכן שפיר פסק השולחן ערוך שעיירות המסופקות קורין ב׳ ימים, ומה שמברך בי״ד, הוא משום שאם הוא י״ד שפיר מברך, ואם הוא ט״ו מכל מקום הרי קיימא לן דבן ט״ו יוצא בקריאה של י״ד, וכאן לא שייך לומר דיקרא בט״ו עם ברכה, שהרי ספק הוא שמא באמת בן עיר הוא, ואין עליו חיוב רק יום י״ד, אלא דמן הדין היה צריך להיות פטור בט״ו גם מקריאה, שהרי ספק דרבנן שמא בן י״ד הוא לקולא, אלא משום מדת חסידות החמיר על עצמו חזקיה למיקרי גם למחרת ביום ט״ו, עכת״ד.

ויש לחקור במי שנמצא במטוס או במסוק סמוך לעלות השחר, ולא הספיק לנחות לקרקע עד אחר עלות השחר, אך בעת עלות השחר היה מעל קרקע של כרך כמו ירושלים, האם נחשב כרוך בן יומו. ומובא בשם הגרי״ש אלישיב זצ״ל, שנראה לו שאין הוא בן כרך, כל זמן שלא נחת על הקרקע. וקצת סיוע לזה מלשון הכתוב, ׳על כן היהודים הפרזים היושבים בערי

הפרזות', וקצת יש לסייע דבעינן ישיבה ממש. וראה בירושלמי (פ"י מסנהדרין) שנסתפקו לגבי עיר הנדחת שצריך להרוג כל בהמותיהם ולשרוף כל שללה, האם חייבים גם לשרוף את העופות הפורחים שם באויר, או לא. ולכאו' יש לדון לחייבו מדין סמוך ונראה אינו מתחייב, אלא שבערוך השולחן (סימן תרפח סעיף טז) כתב, דמה שכתב הרמ"א דאם הוא במדבר או בספינה, קורא ביום י"ד כמו רוב העולם, וכוונתו דבן כרך שהיה במדבר ובספינה, אינו קורא בט"ו, שהרי לא עדיף מאילו היה ביום י"ד בעיר, ולענין זה הוי מדבר וספינה כמו עיר ולא כמו כרך, מפני שרוב העולם כן הוא. מ"מ נראה לי בדין זה, דאם עתיד לבא בט"ו לביתו לא יקרא בי"ד, דבשלמא כשהוא בעיר בי"ד חל עליו חובת אנשי המקום, אבל בים ובמדבר אין שם חיוב, אלא דאם הוא שם גם בט"ו, ממילא דחיובו כרוב העולם, וזהו כוונת רבינו הרמ"א. ע"כ. ולפ"ז ה"ה כאשר הוא באויר לא חל עליו שום חיוב. וכמו שהעיר בחשוקי חמד (מגילה ב.).

קריאת המגילה באיי הים - בי"ד לחוד או גם בט"ו מספק

ומילתא אגב אורחא, יש לחקור בדין קריאת מגילה באיי הים, שכיון שאמרו בגמ' (מגילה ה:) שטבריה נחשבת ספק מוקפת חומה, דשמא הים נחשב כחומה, ואף על פי שלענין בתי ערי חומה אינו נחשב מוקף, דהים אינו מחשיב אותה לעיר "מוקפת", אבל מחשיב אותה לעיר "מוגנת", והספק הוא, האם החילוק שנאמר במגילה בין פרזים למוקפין הוא משום דהני מיגלו והני מיכסו, או משום דהני מיגנו והני לא מיגנו. ע"ש. ולפי זה, גם במקום שמוקפת בים מד' צדדים, הרי סוף סוף העיר הזו "מוגנת" היא. אך יש לומר דסוף סוף כיון שמוקפת מכל צדדיה בים, לא שייך ליתן לה שם של "כרך", ורק במקום שצד אחד הוא ים נסתפקו בזה בגמרא.

והנה מי שנמצא בספינה בים קורא בי"ד, וכמבואר בראשונים וברמ"א (סי' תרפ"ח ס"ה) הנ"ל, ואע"פ שהוא בן כרך. אך שאני התם שהוא לא נמצא ב"עיר" המוקפת חומה, וגם לא בשאינה מוקפת, לכן קורא כפי רוב העולם.

ואמנם הנמצא באי הקיים מימות יהושע בן נון, ולא שנוצר במשך השנים מהתוות מאורעות בטבע, יש לדון בזה כנ"ל. ולענין אי איטליה, לכאורה הדבר פשוט שקורין בו רק בי"ד, שאף אם הוא מיושב אלפי שנים, מכל מקום הרי איתא בגמרא (שבת נו:) אר"י אמר שמואל בשעה שנשא שלמה את בת פרעה, ירד גבריאל ונעץ קנה בים ועלה בו שירטון ועליו נבנה כרך גדול [של רומי]. במתניתא תנא אותו היום שהכניס ירבעם שני עגלי זהב אחד בבית אל ואחד בדן נבנה צריף אחד וזהו איטליאה של יוון. ובפירוש רש"י (מגילה ו:) כתב, איטליא של יון, כרך גדול שגדל בשביל עון מנשה, שבשעה שהכניס צלם בהיכל ירד גבריאל ונעץ קנה בים, וגדל עליו חלקה גדולה ונבנה לשם איטליא של יון, מאיי אלישה (יחזקאל כז) מתרגמינן מנגוות איטליא. ע"כ. ועיין עוד במהרש"א ח"א (סנהדרין כא:), ומבואר שנבנה רק אחרי זמנו של יהושע בן נון, [או בזמן ירבעם כמבואר בגמרא שבת הנ"ל, או בזמן מנשה כדפירש רש"י]. ואם כן פשוט שקוראים בו רק בי"ד. וכנראה מדרשים חלוקים הם, אם נוצר בימי שלמה או בימי ירבעם או מנשה, וכמו שמצינו בדוכתי טובא מדרשים חלוקים. ושמא אפשר שבאמת היה קיים מזמן קדום, אלא שבמשך השנים נתכסה על ידי גאות הים (ראה גיטין ח. לגבי הנסין שבים התיכון, וכהיום אינו מצוי איים במקומות אלו. וי"ל). ובא גבריאל והחזירו ליישובו, ודוחק.

אם איי איטליה היו בימי יהושע בן נון - ואם מברכים עושה מעשה בראשית על איי איטליה

אלא שהגרי"ח בספר בן יהוידע (סנהדרין שם) כתב, וז"ל, הנה בוודאי הגמור אין מאמר זה כפשוטו, דאיך יתכן לומר שכל הארץ הגדולה והרחבה אשר כרך רומי בנוי בה היתה

ים קודם שנשא שלמה המלך עליו השלום את בת פרעה, ובמשך שנים שלא הגיעו לשבע מאות שנים נתחדשה קרקע זו בתוך הים ונבנה עליו כרך גדול של רומי שהי' בנוי בזמן בית שני, על כן בודאי מאמר זה נאמר על דרך החידה שבו רומז ענין עמוק. ע"ש. ובמגיד מישרים למרן הבית יוסף (פרשת מקץ מהדורא בתרא) כתב, והיינו דאמור רבנן כיון שנשא שלמה וכו' נעץ קנה בים, כלומר כיון וכו' נשים נכריות דהיינו תוקפא דדינא, ונעץ קנה, כלומר דמסט"א אקרי קנה ברזא דגער חית קנה ונעץ בים הגדול דהיינו מטרוניתא דאקרי ים, כלומר דבחוב דיליה אתיהיב תוקפא להוא סטרא וכו'.

וע"ע במדרש ילמדנו ילקוט תלמוד תורה (בראשית אות קנב) וילך אל ארץ, זו מלכות רומי רבתי, שבנאה צפו בן אליפז בן עשו, ובא עליו תורנוש מארץ אלישע ונלחם בו והרגו, ושמע עשו הרשע הריגת נכדו ובא לנחמו, לפיכך הניח ארץ מולדתו, הדא הוא דכתיב וילך אל ארץ מפני יעקב אחיו. ע"כ. וברמב"ן על התורה (בראשית מט, לא) כתב, מצינו בספר דברי הימים ליוסף בן גוריון (הוא ספר יוסיפון) וזולתו מספרי הקדמוניות, כי בא צפו בן אליפז בן עשו, ועשה עמהם קטטה על זה עד שערכו מלחמה ותגבר יד יוסף, ותפשו עם מבחר גדודיו והביאום למצרים, ועמד שם בתפיסה כל ימי יוסף, וברח משם במותו והלך לארץ כאנפנייא ומלך על כתים ברומא, ובסוף הומלך על כל ארץ איטליא, והוא אשר מלך ראשון על רומה, והוא אשר בנה ההיכל הראשון והגדול מאשר נבנו ברומה. ע"כ.

ובאגרות קודש לובאוויטש (חלק י"ז ע' קמח. חלק יח ע' צד) כתב, שבאמת איטליה של יון כבר היתה קיימת בזמן מרע"ה, ואפילו כמדינה, כמבואר בקידושין (יב.) איסר האיטלקי, ע"ש איטליה של יון, וע"ש בתוס' בריש הפרק, וכן מפורש בספר הערוך מרבינו נתן מרומי (ערך איטלקי), וכן הוא בר"ש (שביעית ריש פרק א מ"ב) וברע"ב שם, וראה בפירוש רע"ב (כלים פרק י"ז מי"א). ובירושלמי (שקלים פ"ו ה"ב) וכן הוא בבראשית רבה (פרשה כג, ז) מפורש להדיא שאף חלק זה של איטליא - קאלאבריה, כבר הי' קיים, דאיתא שם בדור אנוש עלו המים עד קלבריאה. [ואף שבקרבן העדה מפרש שהכוונה לעיר בצרפת, אך מבואר בא' הראשונים עמ"ס שקלים (במס' שקלים מהדורת הר"א סופר) שהכוונה לאפוליא שהוא קאלאבריא]. וראה תרגום יונתן (יחזקאל כז, ו) מאיי כתים, ממדינת אפוליא, ובבמדבר (כד, כד) וצים מיד כתים, ומתרגם, וסיען יצטרחן מרומאי, הרי שאפוליא היא רומי. וגם כיום מצוי איזור באיטליה הדרומית שנקרא בשם אפוליא והוא סמוך לאיזור קאלאבריה. [ועיין בספר זכר נתן (דיני ברכת הימים אות א') בשם ספר שלחן מלכים כת"י, שעל ראית הרים הגבוהים שברומא לא יברך עושה מעשה בראשית שאינם מעשה בראשית, כמ"ש בגמרא בא גבריאל ונעץ קנה וכו'].

וי"מ עפ"ד רש"י בשבת שם, דאיטליאה, שם העיר, והיא ממדינת יון וכשנטלה רומי מלכות יוונים לכדוהו ונהפך להם, דר"ל, דמתחילה איטליה שביון היתה רק עיר ממדינת יון, והיא שכנה בקצה איטליה שהוא מקום קאלאבריה, וידוע שמאז ומעולם שלטה יון על כל האיים הסמוכים לשם, ואילו רומי הוא במרכז איטליה שהיא בדמות רצועה באמצע הים, וכאשר ירבעם חטא, עלה רומילוס, שעל שמו נקראת רומי (ראה במדרש תהלים מזמור א' אות ח), והתחיל ליישב את רומי, וא"כ רומי היתה באמצע הרצועה ובקצהו איטליה של יון. וכשבע מאות שנים שלטה יוון בכיפה, ורק באמצע בית שני התגברה רומי וכבשה את יון והתאחדו רומי ויון לאחת. אי"נ לפמ"ש בת' יונתן דאיי כתים הם אפוליא, והיו איטליה שביוון, אי בלב ים התיכון, יש לומר, שהשרטון שבימי שלמה בא כדי לחבר את איי יון של קאלאבריה ליבשה אחת, ועליו נבנה רומי.

יב. בן עיר שקרא המגילה בי״ד כמנהג עירו, ובלילה נסע לירושלים, ובבוקר יום ט״ו רוצה לעלות לספר תורה בפרשת ויבא עמלק, לכתחלה לא יעלה, כיון שאין זה יום פורים שלו לקריאת המגילה ושאר מצוות הנוהגות בפורים. ומכל מקום אם קראוהו בשמו כמו שנוהגים האשכנזים יכול לעלות לספר תורה. יב)

ולעולם איטליה שביוון קיימת היתה מעולם אף בזמן משה, ורק איזור רומי הוא שצפה ועלה מן הים. וגם לפי תולדות העמים, מתארים בספריהם את איזור רומי הקדומה כמקום לח שטוף מים, וע״י יישובה של רומילוס ייבשו המקום ויישבהו. ובגליון עין יעקב (שבת דף כח) כתב, עיין ביוחסין ובצמח דוד ושלשלת הקבלה וספר הדורות, שהקשו דלפי סופרי דברי הימים קרוניקה כבר היתה עיר הבירה של רומי עיר נושבת קודם וכו׳, אבל כל הסיפור הזה אינו כמשמעו.

ומ״מ בעיקר החקירה, יותר מסתבר שאין לזה שם של ״כרך״, ולא שייך לומר שיקראו בט״ו, ורק לגבי טבריה שמוקפת חומה ממש מג׳ רוחות, נסתפקו בגמ׳ אם רוח רביעית נחשבת כמו חומה. וכיון בידינו מכח סברות להכריע בספיקות כאלו, יקראו כפי רוב העולם בי״ד.

ושוב ראיתי לחכם אחד שכתב שנשאל בזה, שכיון שאמרו בגמ׳ דטבריה ימה חומתה, א״כ נימא הכי גם באנגליה או קפריסין ועוד איים, שדינם כמוקף חומה כיון שמוגנים מכל צד בים, ויקראו מגילה בט״ו. והשיב, שנראה שדוקא כשמוקף חומה משאר צדדין, ורק פרוץ מצד רביעית, ע״ז אמרינן שלצד אחד מהני שימה חומתה ולא נקרא מגולה, אבל כשאין חומה כלל דלא דמי כלל למוקף חומה דשושן, קורין את המגילה בי״ד. ועוד נראה שדוקא אם כשסמוך לכרך יש עיירות שדות וכרמים, שאז החומה סביב הוא להגן על הכרך מהעיירות הסמוכות לו, ואז דומה הוא לחומה המקיפה דשושן וזמנה בט״ו, אבל כשמדינה שלימה מוגנת עם ים שאין סמוך לכרך עיירות וכדו׳, אין זה נקרא כרך המוקף חומה לקרוא בט״ו. עכ״ד. [תשוה״נ ח״ה סי׳ רלח]. ויש להשיב, שסברות אלו אינם מוכרחות. קשה להכריע בזה מכח סברות. ומ״מ לענין הלכה נראה כמו שנתבאר בס״ד.

בן עיר שקרא המגילה בי״ד, ואח״כ נסע לירושלים, וביום ט״ו רוצה לעלות לספר תורה

יב) כבר הזכרנו לעיל מ״ש בספר אמת ליעקב (דיני עליית קריאת ס״ת דף יח:) בבן עיה״ק חברון שעשה פורים בי״ד, ובא בשחרית יום ט״ו לעיה״ק ירושלים, וקראוהו לעלות לספר תורה לברך הגומל, אפילו אם היה יום ט״ו באחד מימי אגד״ו אפשר להתיר שיעלה לספר תורה. ע״כ. וכן משמע מתשו׳ השבות יעקב (סימן מ). אך מרן החיד״א בלדוד אמת (סי׳ ה אות ל) כתב, שאפילו קראוהו לס״ת לא יעלה, כיון שהמנהג אצלינו שאין קוראים אותו בשם, וכמה פעמים אינו עולה לאיזו סיבה, לכן גם זה לא יעלה לספר תורה ביום ט״ו, כיון דלאו בר חיובא הוא.

אולם בבית עובד (דף קעה.) הביא דברי השבות יעקב להלכה, וכתב דמ״מ בן עיר שהלך לכרך ביום ט״ו, אינו עולה לס״ת, כיון שאינו יום קריאתו, שכבר עבר זמנו, דהיינו יום י״ד, כשהיה בעירו, ושאני בן כרך שעולה ביום י״ד דאכתי בר חיובא הוא, ויום י״ד זמן קריאה לרוב העולם. וע׳ בשו״ת חיים לעולם (חאו״ח סי׳ ו) שכתב לדחות ראיית השבות יעקב, וכתב שאפי׳ נאמר שדעתו להתיר לכתחלה, וכדעת הרב בני חיי (סי׳ תקסו), שהתיר בתענית צבור להעלות לס״ת למי שאינו מתענה, מ״מ רבו החולקים על דבריהם, כי לדעת מרן בההיא דמהרי״ק, כפי שהבינו בדבריו בשכנה״ג והט״ז, אף בדיעבד לא יברך. ע״ש. הילכך בן עיר שהלך לכרך אם קראוהו בשם, יעלה לס״ת, אבל אם לא קראוהו בשם, שב ואל תעשה עדיף.

יג. בן עיר שטעה בתפלתו או בברכת המזון ואמר ועל הנסים ביום ט״ו, יצא, ואינו חוזר. וכן תושב ירושלים שטעה ואמר על הנסים בתפלתו בי״ד אדר, יצא. יג)

יד. בן עיר שקרא המגילה ביום י״ד, ועשה את יום הפורים בי״ד, כדת, וביום ט״ו השכים ועלה לירושלים, ונתכבד להיות שליח צבור, צריך לומר ״ועל הנסים״ בחזרת התפלה, שעל כל פנים הימים האלה ימי נסים לכלל ישראל, ולא הוי הפסק. יד)

טו. שליח צבור ירושלמי שהוזמן לקרות המגילה בתל אביב בליל י״ד, אם לן שם וישאר עד למחרת יום י״ד אחר עמוד השחר, רשאי לברך ולקרוא להם המגילה. ואם חוזר באותו ערב אינו רשאי לקרות להם המגילה. ואם אין אחר שיקרא להם המגילה רשאי לקרוא להם, אך טוב יותר שאחד מבני הקהל יברך את הברכות. ושליח צבור שבא מתל אביב, (בליל טו) אינו רשאי לקרות לבני ירושלים ביום ט״ו אדר. טו)

טז. מסורת בידינו שהעיר לוד היתה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, ואף על פי כן תושבי לוד שבזמנינו יקראו המגילה בי״ד בברכה, ויחזרו לקרוא בט״ו בלי ברכה. שדינה כדין עיירות המסופקות. ואיתא בפסיקתא, [ובספר שבולי הלקט בשם רש״י] ששמחים בזה ובזה, ולכן יש לנהוג כל דיני הפורים, במשתה ושמחה משלוח מנות ומתנות לאביונים, גם בט״ו. טז)

יג) כ״פ בספר חכמה ומוסר (אות רמו). וע״ע בכה״ח (סימן תרצג אות טו). ובשו״ת קרית חנה דוד (סימן קכא). ובשו״ת יוסף אומץ (סימן ח). ובשאר אחרונים. ועיין חלקו של ידיד שם. ומכתב לחזקיהו בתשובה (סימן י דף מג ע״ד). ובספר מקראי קודש (פורים, עמוד קמז).

תושב ת״א שקיים פורים בי״ד, ועובר כש״צ בירושלים, אם מזכיר על הנסים

יד) הנה בארחות חיים (הל׳ פורים אות לב) כתב, ואין אומרים תחנה בי״ד וט״ו, אבל לקרות בתורה ולהזכיר על הנסים בתפלה אסור, כי אם ביום י״ד. והביאו הבית יוסף (סימן תרצג), וכתב, ״ואיני יודע מה איסור יש בהזכרת על הנסים בט״ו״. וכיוצא בזה כתב הרדב״ז ח״א (סימן תקח), שאם חל ט״ו אדר בשבת, בני כרכים שאומרים על הנסים בי״ד ובט״ו לא הפסידו, דקושטא הוא שבשני הימים האלה נעשו נסים לישראל. וכן דעת המהרי״ל, והיעב״ץ, ובמשנ״ב, והגאון ממונקאטש, ובספר מאורי אור, ובשו״ת קרית חנה דוד, ועוד. [חזו״ע פורים עמוד ק].

טו) ע׳ בהריטב״א (ריש מגילה) בשם הרשב״א, ע״פ הירושלמי. ובחזו״א (סי׳ קנב סק״ב). ובשו״ת יביע אומר ח״א (חאו״ח סי׳ מג אות יז).

קריאת המגילה בעיר לוד החדשה שבזמנינו

טז) הנה בשנת תשמ״ז, נשאל מרן האמו״ר מרבה של לוד, אודות קריאת המגילה בלוד החדשה, אם לקוראה ביום י״ד אדר, או ביום ט״ו בו, ואמנם ידוע מה שאמרו בגמרא (מגילה ד.), אמר רבי יהושע בן לוי, לוד ואונו וגיא החרשים מוקפות חומה מימות יהושע בן נון. מ״מ כבר כתב בשו״ת ויצבור יוסף שווארץ (סי׳ ב) שבכל ערי ארצנו הקדושה לא נהגו לקרות

המגילה בט״ו אלא רק בירושלים, ואילו בשאר מקומות המנהג לקרות בי״ד בברכה, ובט״ו בלא ברכה מספק, ואף שידענו על כמה ערים כגון לוד וכו׳ שהיו מוקפות חומה מימות יהושע בן נון, מ״מ יש ספק שמא תכונתם הנוכחית אינה במקומה הראשון ממש, שאולי נבנית רחוק ממקומה הראשון, משא״כ ירושלים שאין בה ספק כלל, שהכותל המערבי מעיד עליה שהיא על תכונתה המקורית, וכן יעידו על כך הר המוריה והר ציון והר הזיתים ועמק יהושפט. ע״ש. וכן כתב הרה״ג רי״מ טוקצ׳ינסקי בספרו עיר הקדש והמקדש (פרק כו אות א). וכ״כ בכף החיים (סי׳ תרפח ס״ק טוב). ע״ש.

ובספר פאת השלחן (סי׳ ג אות טו) כתב ג״כ שבירושלים קוראים המגילה רק בט״ו, אלא שי״א שהוא הדין לגיא החרשים ולוד ואונו וסלכה ואדרעי (כפתור ופרח פ״ח). ועי׳ בבית ישראל (שם ס״ק לג והלאה). וע׳ בשו״ת ציץ הקדש (סי׳ נג אות ד) בשם הגאון רבי שמואל סלאנט, ומ״ש על דבריו. ע״ש.

והנה מקרוב בעת סלילת כביש ליד לוד נמצאו קברים רבים עתיקים בעומק שני מטרים, ואנשי ״אתרא קדישא״ הבקיאים בדבר קבעו שקברים אלה של יהודים הם מתקופת המשנה, ושבמקום הזה היתה העיר לוד העתיקה, שהיא חלק מן העיר לוד של היום. ומכל מקום אין לשנות מהמנהג שנהגו עד כה, לקרות המגילה בי״ד בברכה, כמנהג רוב העולם, ובט״ו בלא ברכה, כיון שמידי ספק לא יצאנו.

וכבר הזכרנו לעיל מ״ש בשו״ת הרדב״ז ח״א (סי׳ רנב), שאע״פ שהדין לקרוא בי״ד אין לגעור באותם שקוראים בי״ד ובט״ו שכיון שקוראים אותה בט״ו בלא ברכה, לא הפסידו כלום, והלואי שיזכרו נפלאות ה׳ בכל יום. ועוד שמנהג אבותיהם בידיהם וכו׳. ע״ש. והוא הדין לנ״ד. גם בשו״ת מנחת יצחק חלק ח׳ (סי׳ סא) העלה כן. וע״ע בשו״ת להורות נתן ח״ב (סי׳ נה אות יד). וכ״כ הגאון ר׳ ישראל זאב מינצברג בהסכמתו לספר ״כרכין המוקפין חומה״, שניתנה הוראה לתושבי עיר לוד לקרות המגילה בשני הימים, בי״ד בברכה ובט״ו בלא ברכה. ע״ש. וכן עיקר.

שמחה ומשתה בי״ד בעיר לוד שבזמנינו

ולענין שמחה ומשתה ומתנות לאביונים ומשלוח מנות, הנה בספר שבולי הלקט (סי׳ קצה) כתב, מצאתי בשם רבינו שלמה, במקום שיש ספק אם העיר מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, קוראים בי״ד בברכה ובט״ו בלא ברכה ״ושמחים בזה ובזה״. ע״כ.

וכן כתב הריא״ז בפסקיו (פ״ק דמגילה סי׳ ג): עיר המסופקת אם היא מוקפת חומה וכו׳, קוראים בי״ד ובט״ו, ונראה בעיני שנוהגים השמחה ומתנות לאביונים בשניהם. ע״ש. והובא במג״א (סי׳ תרפח סק״ה). ע״ש.

אולם הפרי חדש (סימן תרצה ס״ד) כתב, עיר שהיא ספק מוקפת חומה, אף על פי שקוראים בה המגילה בי״ד ובט״ו מפני הספק, מ״מ כיון שאין מברכים על קריאתה אלא בי״ד, משום שהוא יום קריאתה לרוב העולם, הוא הדין לענין סעודת פורים שאין לעשותה אלא בי״ד, דומיא דרוב העולם, ודי בכך. ע״כ.

והפמ״ג (סי׳ תרצה סק״ה) כתב, דמ״ש הפר״ח שבעיר שהיא ספק ישלחו המנות בי״ד שהוא זמנה לרוב העולם, לא ידעתי למה יגרע מקריאת המגילה שצריכה להיות בשני הימים. ומיהו מתנות לאביונים די בי״ד, דממה נפשך יוצא בי״ד וכמ״ש בעל המאור וכו׳, ומ״מ אם אכל העני בי״ד ואין לו במה לשמוח בט״ו צ״ע. ע״כ.

ולכאורה י״ל דשאני מגילה דהויא מדברי קבלה, שאסתר ברוח הקדש נאמרה (מגילה ז.) משא״כ שמחה ומשלוח מנות. [וע׳ בפרי חדש (סי׳ תרפח ס״ד) דהא דלא עבדי בחו״ל ספקא דיומא בפורים, משום דספקא דרבנן לקולא, ואפי׳ תימא דדברי קבלה נינהו, מ״מ אנן בקאינן בקיבועא דירחא כמ״ש המרדכי וכו׳].

שו"ר בשו"ת בנין שלמה (סי' נח דף סה ע"א) שיישב כיו"ב קושית הפמ"ג הנ"ל, דשאני מקרא מגילה דאסתר ברוה"ק נאמרה, משא"כ משתה ושמחה ושאר דיני הפורים שאינה אלא תקנת מרדכי ואסתר, ודינם כשאר דברי קבלה דספקם להקל. ולענין משלוח מנות ומתנות לאביונים, בלא"ה י"ל דכיון דהוי ספיקא דממונא, קי"ל ספק ממון עניים להקל וכו', ושוב מצא בפסיקתא זוטרתי על מגילת אסתר וז"ל: "מקום שאין מכירים אם מוקפות חומה מימות יהושע בן נון (כצ"ל) אם לאו, נוהגים שני ימים משתה ושמחה, כמוקפים וכפרזים". ע"כ. וזה שלא כד' הפר"ח, ונראה שהמדרש הנ"ל סמך ע"ד הירוש' שכל מצות הפורים יש להן סמך בתורה וכו'. ע"ש.

גם בשו"ת חתן סופר (סימן עג בד"ה והנה), הביא דברי המג"א (סי' תרפח סק"ה) בשם הריא"ז, שהשמחה והמתנות לאביונים נוהגים בערים המסופקות בי"ד ובט"ו. והפמ"ג תמה, שלא הזכירו גם משלוח מנות. וכתב, ונראה דלכאורה יש להבין, דבשלמא קריאת המגילה יש לחייבו מספק שאין לו חזקה לפטור, אבל מתנות לאביונים הרי הוא ספק ממון, וכיון שהוא מוחזק בו מנ"ל לחייבו, אלא נראה שמכיון שאמרו (במגילה ד:) שעיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה, ובכל פעם שקוראים המגילה עיניהם נשואות למתנות, וכבר כ' הרשב"א (שבועות כה.) שבכל פעם שעני מבקש צדקה חייבים ליתן לו, משום הכי שפיר צריך ליתן מתנות לאביונים גם מספק, דהו"ל כאילו עמדו עניים לידו וביקשו צדקה, משא"כ משלוח מנות שאינו אלא משום חובת היום ואין לחייבו להוציא ממון מחזקתו מספק. ע"כ.

אמנם בשער הכוונות (דף קט.) בהגהה, כתב המהר"ש ויטל בשם מר אביו המהרח"ו, שמעתי ממהר"י הכהן שראה לרבינו האר"י ז"ל, שבהיותו בצפת [שנוהגים שם לקרות המגילה ב' ימים י"ד וט"ו, וכמ"ש בספר תיקון ישששכר (דכ"ג ע"א) ובפאת השלחן (סי' ג אות טו). ועוד]. היה נוהג שלא לומר על הנסים ביום ט"ו בתפלה משום הפסק, אבל בשאר מצות הפורים כמו משלוח מנות ומתנות לאביונים היה נוהג בהם מספק גם ביום השני. ע"כ.

אלא שיש לומר שנהג כן ממדת חסידות. וכעין מ"ש הגאונים לגבי חזקיה שהיה קורא בי"ד וט"ו. ע' בהר"ן פ"ק דמגילה (ה.), וכ"כ בחידושי הרמב"ן והרשב"א שם. וכן הובאה סברא זו בדברי הרב המגיד (פרק א הלכה יא). וע' בשו"ת הגאונים חמדה גנוזה (סי' סג). ע"ש.

אכן הגרי"ח בס' בן איש חי (פר' תצוה אות יז) כתב, ופה בגדאד שהיא עיר ספק מוקפת חומה, וקוראים המגילה בי"ד בברכה ובט"ו בלא ברכה, צריך לקיים ביום ט"ו סעודת פורים ומשלוח מנות ומתנות לאביונים, בין אנשים בין נשים, ורק אין מרבים בהם כמו ביום י"ד. ע"כ.

ואם לדין יש תשובה ע"ז מדברי הפר"ח הנ"ל, שא"צ לעשות סעודה ושמחה אלא בי"ד, ולדבריו כל שכן משלוח מנות ומתנות לאביונים שאינם נוהגים אלא בי"ד. וראיתי למי שכתב, שבעיר ספק מוקפת חומה, חייבים במשלוח מנות גם בט"ו, ולא שייך בזה ספק ממונא לקולא, כיון שחזקת חיוב של מצות משלוח מנות היא ודאית, וספק אם פטר עצמו ביום י"ד, הו"ל כאומר הלויתני וספק אם פרעתיך שחייב. ע"כ. ואינו מחוור, שמכיון שרוב העולם קוראים בי"ד, וכן עושים כל שאר מצות הפורים בי"ד, שדינן לה בתר רובא דעלמא, ורובא וחזקה רובא עדיף, ודוקא בספק שקול שייך להעמידו על חזקתו, אבל כאן כבר נפטר בי"ד, וכל שכן דקי"ל בן כרך שקרא בי"ד יצא, וה"ה לשמחה ומשלוח מנות, וא"כ ממה נפשך בדיעבד יצא, וקריאת המגילה בט"ו משום לכתחלה בלבד, וכמ"ש בשו"ת תורת חסד מלובלין (חאו"ח סי' לח אות ה) ע"פ תשובת הרא"ש (ס"ס כג), דמה שרגילים לעשות כן אין זה נקרא בדיעבד אלא לכתחלה, וכ"ש אם נפסוק כן למעשה שיקראו רק בי"ד דחשיב לכתחלה. ע"ש. ומ"מ כיון שבספר שבולי הלקט בשם רש"י כתב ששמחים בזה

יז. כבר פשט המנהג שבעיירות המסופקות באיזה יום לקרות המגילה, שקורין המגילה ביום י״ד וביום ט״ו, ומברכים ביום י״ד בלבד, שהוא זמן קריאתה לרוב העולם, ועוד, דאפשר שנבנו רחוק ממקומם הראשון. ולכן אמרו (במגילה ה:) חזקיה קרי בי״ד ובט״ו בטבריא, והיינו טעמא מפני שהיא בספק אם יש לה דין מוקפת חומה. וכן נהגו כיום בכל העיירות העתיקות שבארצנו הקדושה לקרות בי״ד ובט״ו, כגון ביפו, ועכו, וצפת, ולוד, ובאר שבע, [טבריה], וחיפה. יז)

ובזה, והכי איתא בפסיקתא, וכנ״ל, וכ״כ הריא״ז גם לגבי מתנות לאביונים, והביאוהו האחרונים, יש לנהוג כדבריהם. [קטע זה משו״ת יבי״א חלק ז סימן ס].

ברכה על קריאת המגילה בעיירות המסופקות, ואם הולכים אחר הרוב במציאות - בברכות

יז) בגמ׳ (מגילה ה:) אמרו, רב אסי קרי מגילה בהוצל בארביסר ובחמיסר, מספקא ליה אי מוקפת חומה מימות יהושע בן נון היא אי לא. ע״ש. ומכאן פסקו הפוסקים שבעיירות המסופקות אם מוקפות חומה מימות יהושע בן נון או לא, שקורין יומיים, י״ד וט״ו, ומברכים רק בי״ד. ונחלקו הגאונים והרמב״ם, אם מה שקוראים ב׳ ימים הוא משום דחייבים מן הדין לקרוא ב׳ ימים מספק, או שאינו אלא ממדת חסידות. שדעת הגאונים [חמדה גנוזה סימן סג, אוצר הגאונים מגילה סימן ב־ה, והובא ברמב״ן ובהר״ן פ״ק דמגילה] שהוא ממדת חסידות. דהא הולכין אחר רוב העולם שקורין בי״ד. ועוד, דאפילו היה ספק שקול, הוה ליה ספק דרבנן ולקולא, אלא שאי אפשר לבטל לגמרי מצות קריאת המגילה, לכן קורין בי״ד כיון שהוא הראשון שאנו פוגעים בו, ובט״ו נפטרו מכח ספק דרבנן. ע״ש. והסכימו עם זה הרמב״ן והר״ן הנז׳.

ואף שמקרא מגילה היא מדברי קבלה, וד״ק כד״ת דמו, מ״מ יש למקרא מגילה דין דרבנן, וכן מוכח מהתוס׳ במגילה (יט:) שהקשו, דאמאי אין הקטן מוציא ידי חובת מקרא מגילה את הגדול, והרי מקרא מגילה חיובה מדרבנן, וגם הקטן חייב מדרבנן מדין חינוך, ויוכל לפטור את הגדול ידי חובתו. ותירצו, דבקטן הוי תרי דרבנן וכו׳, ואמאי לא תירצו דשאני מקרא מגילה שהיא מדברי קבלה וד״ק כד״ת דמו, וע״כ דעדיין יש למקרא מגילה דין דרבנן. וכן מוכח מהרשב״א שם, שהקשה, דאי אירי בקטן שהגיע לחנוך, והא מיחייב מדרבנן ומגילה אינה אלא מדברי קבלה, ודברי קבלה כדברי סופרים, והילכך אתי דרבנן ומפיק דרבנן, וכדאמרי׳ בברכות (כ:) גבי בן מברך לאביו ואשה מברכת לבעלה, דאוקימנא בשאכל שיעורא דרבנן דאתי דרבנן ומפיק דרבנן וכו׳, ולי נראה דכל שעיקר המצוה מדרבנן כמגילה והלל חמירא, ומצות חינוך קילא טפי, והלכך לא מפיק. ע״ש. הרי שתפס בפשיטות דלמקרא מגילה יש דין דרבנן.

וכן משמע מהריטב״א שם שהקשה כקו׳ התוס׳ הנ״ל, ולא כתב ליישב דשאני מקרא מגילה דכדברי קבלה דמו.

וכן משמע מדברי הרמב״ן (ברכות כ.) והר״ן, שהקשו כנ״ל, ולא תירצו דמק״מ שאני דהוי מדברי קבלה.

אלא דלכאורה מהמאירי משמע דמקרא מגילה חמור טפי משאר מילי דרבנן, שהביא סברת יש מי שאומר, שקטן שהגיע לחינוך בדיעבד מוציא אחרים ידי חובת מגילה, ששניהם מדברי סופרים, ר״ל קריאת המגילה מדברי סופרים, וחיוב קטן שהגיע לחנוך מדברי סופרים, וכן בברכות שהן מדברי סופרים. ואף תלמוד המערב מוכיח להתיר קריאת המגילה בקטנים. ואף בתוספתא אמרוה

כן בהדיא למעשה בשם קצת זקנים, ואין הדברים נראין כלל, שהרי מגילה תקנת נביאים היא, ואפי' בשאר ברכות שמדברי סופרים אין דבריהם נראין, שהקטן אף על פי שהגיע לחינוך אין עליו שום חיוב אף מדברי סופרים, אלא שעל אביו הזהירו לחנכו וכו'. ע"ש. וממה שכתב "תקנת נביאים היא" משמע דחמור טפי משאר מילי דרבנן.

וכן מבואר מדברי הרז"ה (המאור מגילה ד.)

שהובא בהר"ן [ובב"י סימן תרפח], שכתב, דכיון דפורים דברי קבלה ודברי קבלה כמו דברי תורה, הוה ליה כשבתות וימים טובים, דתניא (ר"ה יט.) הם אסורים לפניהם ולאחריהם מותרים, לפי שהם דברי תורה ודברי תורה אין צריך חיזוק. ע"כ.

ואמנם לדברי הראשונים הנ"ל דמקרא מגילה יש

לו דין דרבנן, צ"ל דמה שאמרו ד"ק כד"ת דמו, היינו לגבי שמחה בפורים, ובדין אונן שחייב בסעודת פורים, ואוכל בשר ושותה יין, וכמ"ש בארחות חיים (אות לט) דהאונן מותר בבשר ויין, דלא אתי עשה דיחיד דאבלות ודחי עשה דרבים דאורייתא, ולשמוח בפורים דברי קבלה נינהו, שהם כדברי תורה. וכ"ה בש"ע (סי' תרצו): יש מי שאומר שאונן מותר בבשר ויין, דלא אתי עשה דיחיד דאבילות, ודחי עשה דרבים דאורייתא לשמוח בפורים, דדברי קבלה נינהו שהם כדברי תורה. ע"כ.

אמנם בדברי הר"ן גופיה מבואר דס"ל דמק"מ

הוי ככל דין דרבנן דאמרינן ביה ספק דרבנן לקולא. שבפ"ב דתענית (ז. בד"ה גמרינן), הביא מ"ש הר"ז הלוי ז"ל שימי הפורים דברי קבלה הם, מפני שנכתב בספרי הקודש, ואין צריכין חיזוק, כדאמרי' בפ"ק דר"ה (יט:) גבי יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם, וכתב ע"ז, וגם זה אינו מחוור וכו' אלמא יום שלפני פורים אסור, משום דלא מיקרי דברי קבלה אלא מה שנאמר על פי נביא, ומגילת אסתר לאו על פי נביא נאמרה. ע"כ.

ומדברי הר"ן במק"א משמע דלא אמרינן קבוע אלא היכא דשקל או שפירש בפנינו, אבל היכא דלא יצא מתוך הקבוע, כגון עיירות דבאפי נפשייהו קיימי, הו"ל כנמצא. וראה בר"ן עבודה זרה (דף יז: מדפי הרי"ף), ובשער המלך (פ"א מהלכות מגילה הלכה יא).

ועכ"פ לגבי דין עיירות המסופקות אם מוקפות

חומה מימות יהושע בן נון או לא, דעת הגאונים דהוי ספק במילתא דרבנן, וספק דרבנן לקולא, ולכן לדעתם מעיקר הדין אינם צריכים לקרוא המגילה גם בט"ו.

ואמנם דעת הרמב"ם (פרק א' מהלכות מגילה)

שהקריאה בי"ד ובט"ו הוא מעיקר הדין, שכתב: בעיר שהיא ספק אם היא מוקפת חומה מימות יהושע בן נון או לא, קוראים בשני הימים, ומברכין על קריאתה בי"ד בלבד, שהוא זמן קריאתה לרוב העולם. ועיין בתשובת הרמב"ם בפאר הדור (סי' קה).

והטור (סימן תרפח) הביא מחלוקת בעיירות

המסופקות אם מוקפות חומה מימות יהושע בן נון או לא, שלדעת רבינו יחיאל יקרא בב' הימים בלא ברכה, דסבירא ליה ספק ברכות להקל אף כשיש צד רוב. ואילו הרמב"ם סבירא ליה שמברכים על קריאת י"ד, שהוא יום קריאתה לרוב העולם. ומרן בשלחן ערוך (סימן תרפח). פסק לברך ביום י"ד. וכן המנהג כסברת הרמב"ם לברך בי"ד מטעם רובא.

והנה לכאורה מוכח דאזלינן בתר רובא גם לענין

ברכות. וגם ספק ספיקא הוא מטעם רוב [ולהרשב"א (ח"א סימן תא) הא ספק ספקא הוא כרוב. ואפשר דאלים היתרו יותר מרוב], וכיון שהולכים אחר הרוב בעניני ברכות, לכאורה יש לברך בספק ספיקא.

אולם יש לדחות, דהכא איכא חזקת חיוב לקרוא

המגילה, ובודאי שצריך לקרותה, רק יש לו ספק אם בי"ד או בט"ו, בזה אזלינן בתר הרוב, אבל כשיש ספק ספיקא, או רוב הפוסקים בעיקר החיוב, אם חייב לברך או לא, בזה לא אזלינן בתר הרוב.

ובשו"ת יביע אומר חלק ג' (חלק אורח חיים סימן טו

אות ו), **ובחלק ו'** (חלק יורה דעה סימן יב אות ב־ג, ובמילואים חלק אורח חיים סימן כח) דחה הראיה הנ"ל, דשאני התם דהוי רוב במציאות, ובכהאי גוונא אין הכי נמי דאזלינן בתר רובא גם בענין הברכה, אבל במחלוקת הפוסקים דהוה ליה ספיקא דדינא, חיישינן למיעוטא, ואמרינן ספק ברכות להקל משום חומר איסור ברכה לבטלה. ע"ש.

ועיין בב"י (בסימן תרפח) שהביא בשם רבינו יוסף אביו ז"ל, דכל היכא שהספק בעיקר המקום אם היתה מוקפת מימות יהושע או לא, יש לקרותה בי"ד, שהוא זמן קריאה לרוב עולם, וא"כ לפי זה צריך לברך עליה בי"ד, מה שאין כן אם הספק הוא מחמת ספיקא דדינא, צריך לקרותה בשני הימים, ועיין מ"ש הט"ז [בסי' תרפח סק"ד] בשם המהרש"ל.

ולפ"ז יש ליישב מאי דאיכא למידק בסוגיא במגילה (ה:) ורבי היכי נטע נטיעה בפורים, הא תני רב יוסף וכו', רבי בר ארביסר הוי וכו', איני הא רבי בטבריא הוי וכו' וע"ש עד סוף הסוגיא. והקשה בפני יהושע, בהא דמקשה איני והא רבי בטבריא הוי, ומאי ס"ד לאקשויי אדרבי, דאטו מי לא ידע דאיכא לשנויי להיפך, דרבי בר חמיסר הוי, ובארביסר נטע. ועוד, דמעיקרא מקשה בפשיטות דטבריא מוקפת חומה הוי, כאילו הדבר ידוע, ובתר הכי מקשה ומי פשיטא ליה וכו', הא חזקיה מספקא ליה. ועוד דאמאי דמשני לחזקיה - מספקא ליה, לרבי - פשיטא ליה, מקשה, וכי פשיטא ליה מי שרי, והך קושיא הו"ל לאקשויי נמי מעיקרא. ובקצת הדקדוקים הנז' הרגיש הרשב"א ז"ל בחי'. ע"ש.

ולדברי הב"י הנ"ל אתי שפיר, דלמאי דסלקא דעתין מעיקרא דרבי בר ארביסר הוי, ובחמיסר נטע, לא הוי שייך להקשות מהא דחזקיה קרי בתרווייהו, משום דמספקא ליה, דהא מצינו למימר שפיר דלרבי נמי מספקא ליה כחזקיה, אלא שהספק היה בטבריה בעיקר הדבר אם היתה מוקפת חומה מימות יהושע או לא, ולפ"ז ודאי דעיקר קריאתה בברכה בי"ד, וחזקיה גופא לא הוה קרי בט"ו אלא ממדת חסידות, כמ"ש הר"ן בשם הגאונים, והיינו בלא ברכה, אלא כמו פסוקים בעלמא, דנראה דכיון דעיקר קריאה מדינא בי"ד, ואזלינן בתר רובא דעלמא, א"כ שייך בו לתא דבל תוסיף בט"ו, ועוד דלא יעבור כתיב, [ואם זמנו בי"ד הרי במה שקורא בט"ו עובר על מה שנאמר ולא יעבור]. אלא ע"כ שלא היה קורא בט"ו אלא כפסוקים בעלמא ממדת חסידות דחייש למיעוטא, וא"כ לפ"ז תו לא קשיא עליה דרבי דנטע בחמיסר, כיון דלא שייך בה כה"ג דקריאת המגילה, ואפשר דאדרבה אם היה נוהג רבי איסור במלאכת הנטיעה בט"ו, היה פרסום גדול בדבר, ואיכא למיחש לתקלה שיקראו אותה בט"ו בברכה, ככל דיני קריאת מגילה, ואיכא איסורא בברכה לבטלה, ומשום לתא דבל תוסיף. אלא דעל זה מקשה הש"ס, איני, והא רבי בטבריא הוי וטבריא מוקפת חומה מימות יהושע הוי, והיינו כדכתיב בקרא להדיא, ערי מבצר צר וחמת רקת וכינרת, וקיימא לן חמת זו טבריא, ונהי דאסיק אדעתיה שפיר דאיכא למימר איפכא, דהוי נטע בארביסר, אלא משום דבעי לאקשויי עליה אחריתי, והיינו הך קושיא גופא דמקשה והא חזקיה קרי בתרווייהו, כיון דמספקא ליה, והשתא ע"כ דלאו בעיקר הדבר מספקא ליה, אי הוי מוקפת או לא, דהא בהדיא כתיב בקרא דמוקפת הוי, אלא ע"כ דלדינא מספקא ליה לחזקיה, והיינו כדמסקינן בסמוך דהספק אי ימה איקרי חומתה לענין מגילה או לא, א"כ לפ"ז תו לא מצינן למימר דלרבי נמי מספקא ליה, דא"כ היאך נטע בארביסר, כיון דהספק שקול הוא, ומשום תקלה נמי ליכא, כיון שמעיקר הדין צריך לקרות בשתיהן.

ולכאורה יש להעיר, דהא במגילה (ה.) נסתפקו לגבי טבריה אם ימה חומתה או לא, והוא ספק בדין, ואף על פי כן קוראים בטבריה בי"ד בברכה, הא קמן דגם בספק פלוגתא דרבוותא אנו סומכים על הרוב ומברכים. אך יש לדחות ע"פ מה שאמרו בירושלמי (ריש מגילה)

שהכל יוצאים ידי חובת מקרא מגילה בי״ד, ואם כן אין בזה חשש ברכה לבטלה, שאפי׳ אם הם מוקפות חומה, יוצאים י״ח בקריאתה בי״ד. ועיין במשנה ברורה (סי׳ תרפח ס״ק יא).

ועוד יש לדחות, דהכא איכא חזקה דמעיקרא

שאין עיר זו מוקפת חומה, ויש גם רוב שקורין המגילה בי״ד, ורובא וחזקה חשיב כודאי. ויש לדחות, דכיון שבימות יהושע טבריה כן היתה מוקפת חומה, והספק היה על צד הים, א״כ לא חשיב חזקה דמעיקרא שאינה מוקפת. וכפי הנראה מטעם זה ביביע אומר לא תירץ כנ״ל. [ולפי הנ״ל יש ליישב מה שהקשה המהרש״ל, דאמאי לא יברכו גם בט״ו כמו שמברכים בספיקא דיומא ביום טוב. ולהנ״ל אתי שפיר, שהרי גם בן ט״ו שקרא בי״ד יצא ידי חובה בדיעבד, ומשום הכי תיקנו לברך על המגילה רק בי״ד]. וראה בשו״ת יביע אומר ח״ג (חלק אורח חיים סימן טז אות ו׳). ע״ש.

שוב ראיתי בשו״ת יביע אומר חלק ו׳ (חלק אורח חיים סימן ב׳ אות ב׳) שכתב ליישב על פי הירושלמי, והקשה מטבריה, ותירץ, דספק במציאות שאני, וטבריה אף דהוי ספק בדין מאי דמברכינן בי״ד הוא משום דאזלינן בתר רובא דעלמא, דרובא דעלמא הוי רוב במציאות. ע״ש. וכן כתב עוד בחלק ו׳ (חלק יורה דעה סימן יב, ובמילואים שם), ובשו״ת יחוה דעת חלק ו׳ (סימן יב) דבספק במציאות הולכים אחר הרוב, ואין בזה חשש איסור של ברכה שאינה צריכה שעובר על לא תשא את שם ה׳ אלהיך לשוא (ברכות לג.). וכמבואר בתשובות מיימוני (סדר נשים סימן יא) בשם מהר״ם, על מה שאמרו ביבמות (קכא:) אמר רב נחמן האלהים אכלו כוורי לחסא, ואין לתמוה על רב נחמן איך נשבע כן, והרי הלכה רווחת במים שאין להם סוף שאשתו אסורה, ומוכח שאנו מסופקין אם מת או לא, שיש לומר שרובם אינם ניצולים, ורב נחמן שפיר עביד שנשבע על כך, שהרי אפילו בדיני נפשות הולכים אחר הרוב, ורק משום חומר איסור אשת איש מחמירים שלכתחלה לא תנשא לאחר, אף על פי שהרוב מתים. ע״כ. (והובאו דברי המהר״ם בגליון הש״ס יבמות קכא:).

וכן הוכיח במישור בשו״ת נהרי אפרסמון (חלק יו״ד סי׳ קכח) מדברי המהר״ם הנ״ל, שלגבי רוב במציאות גם בעניני ברכות הולכים אחר הרוב. ע״ש. וכ״כ בשו״ת מהר״ם מינץ (סימן טו). ע״ש. וכ״כ בשו״ת שואל ומשיב (מהדורא תנינא ח״ב סי׳ טז). ע״ש.

ובשו״ת בית שלמה (חאו״ח ס״ס קב) כתב לתמוה

על מה שכתב בספר זכור לאברהם, שהכלל שספק ברכות להקל הוא גם נגד רוב הפוסקים, שזה נגד דברי הרמב״ם הנ״ל. ע״ש. ולא קשה מידי, שהרב זכור לאברהם מחלק בזה בין ספק בהלכה מצד מחלוקת הפוסקים, לבין ספק במציאות, והטעם לזה על פי המבואר בספר גט פשוט (בכללים סי׳ א׳), שכל שלא נחלקו ביניהם פנים אל פנים לא הוי רוב דאורייתא, דשמא אילו היו שומעים הרוב דעת המיעוט ונימוקיהם, היו מודים לדבריהם. ע״ש. וראה ביבי״א ח״ו (מילואים לסי׳ כח). ובהליכות עולם ח״א (עמ׳ רלא). ובחזו״ע פורים (עמ׳ קיד).

ספק דרבנן לקולא - היכא דמיעקר המצוה - ורבי היכא נטע נטיעה בפורים

והנה במה שנחלקו הגאונים והרמב״ם הנ״ל, בעיירות המסופקות אם הוא מעיקר הדין לקרוא בי״ד ובט״ו, או שהקריאה בט״ו היא ממדת חסידות, לכאורה יש להקשות, מהמבואר במגילה ה: ורבי היכי נטע נטיעה בפורים, והא פורים אסור במלאכה [לסלקא דעתין], ותירצו בגמ׳ דרבי היה בטבריה, ופשיטא ליה שקורין שם בט״ו, ולכן נטע בי״ד. ולכאורה אם כדברי הגאונים נימא שגם לרבי מספקא ליה אם בטבריה קוראים בי״ד או בט״ו, אלא שבכל ספק כי האי אזלינן לקולא, ומעיקר הדין קוראים רק בי״ד, ורבי נטע נטיעה בט״ו, דמה שקוראין המגילה בט״ו הוא רק ממדת חסידות. וא״כ לכאורה מוכח כדעת הרמב״ם. [וכן הקשה בחי׳ רעק״א מגילה ה:].

ואפשר לומר, דהנה בפרק ערבי פסחים (קז.)

נסתפקו בגמ׳ אם צריך להסב בב׳ כוסות הראשונים, או בב׳ כוסות אחרונים, ואמרו בגמרא והשתא דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר, אידי ואידי בעי היסבה. והקשה הר״ן, והא היסבה בד׳ כוסות הוא מילתא דרבנן, וספק דרבנן לקולא. ותירץ, דהוא טירחא מועטת. ועוד דאם נלך לקולא אמאי נקל בזה יותר מב׳ אחרונים, ואם נלך להקל בשניהם מכח ספק דרבנן, נמצא אתה עוקר לגמרי מצות היסבה. ועיין בקהלות יעקב קנייבסקי (פסחים) שביאר דברי הר״ן דחשיב כשני שבילין ובאו בבת אחת. ע״ש.

והמהר״ם חלאוה שם כתב בתירוץ ראשון, דכיון שאפשר בלא טורח ובלא הוצאה שפיר דמי, דמהיות טוב אל תיקרי רע (ברכות ל.). ע״כ.

ובמשנה למלך (פרק א מהלכות מגילה הלכה יא) כתב להעיר, דאמאי לא אמרינן שיסב בב׳ כוסות הראשונים שבהם פוגע תחלה, ובב׳ כוסות אחרונים לא יסב דשמא יצא ידי חובה, וספק דרבנן לקולא. וכדרך שאמרו כן לגבי עיירות המסופקות אם מוקפות חומה מימות יהושע בן נון או לא, דקורין בי״ד, ולדעת הגאונים הנ״ל, מעיקר הדין אין צריך לקרוא בט״ו, ורק חומרא החמירו לקרוא גם בט״ו, והיינו טעמא דקוראים במה שפוגע תחלה, שהוא י״ד, ובט״ו יש לו ספק אם יצא ידי חובה, וספק דרבנן לקולא. והתימה שהר״ן בעצמו במגילה הביא דברי הגאונים, דקורא בראשון ופוטר השני, ואם כן גם לגבי ד׳ כוסות היה לנו לומר שיעשו היסבה בשני כוסות ראשונים ויהיו פטורים להסב בשני כוסות אחרונים.

וכתב ליישב, שיש לחלק בין היכא שהספק הוא בעיקר תקנת חכמים, כמו בהיסבה, דאם נאמר שהתקנה בב׳ כוסות אחרונים, והוא היסב בראשונים, הרי נתבטלה תקנת חכמים לגמרי, ולכן צריך להסב בכולם. וכן להיפך. מה שאין כן במקרא מגילה שבכל עיירות תקנת חכמים מתקיימת, ובעיירות המסופקות, כיון שאי אפשר לפטור לגמרי מכח ספק דרבנן, לכן קורין בי״ד, ואחר שכבר קרא בי״ד, אין צריך לחזור ולקרוא בט״ו דספק דרבנן לקולא.

ועיין בשער המלך (פ״י מהלכות מקואות כלל ד׳) שכתב לחלק בין ספק במצוה דרבנן, לספק איסור דרבנן, דרק במצוה אין צריך להחמיר בשניהם. [והיינו דמה שרבי נטע נטיעה בט״ו, הוי ספק איסור מלאכה, ולכן היה צריך להחמיר, ומש״ה הקשו בגמ׳ ורבי היכי נטע נטיעה וכו׳. ואמנם אין החילוק הנז׳ מיישב הסתירה בדברי הר״ן, בין קריאת המגילה לדין היסבה, כי שניהם מצוות דרבנן. ודו״ק]. וע״ש שהקשה לדעת התוס׳ (ר״ה יב. תוד״ה תנא) וסיעתם, דס״ל דתרומת פירות מדרבנן, דמדאורייתא אינו נוהג אלא בדגן תירוש ויצהר, מהא דאמרינן (ר״ה יד.) מעשה בר״ע שליקט אתרוג באחד בשבט, ונהג בו שני עישורין, ומסיק התם (בע״ב) משום דמספק״ל אי כר״א אי כר״ג. גם בירושלמי (סוף פ״ד ה״ד דמעשרות) גבי אביונות של צלף אמרינן דחייב להפריש ב׳ עישורין בספק. והשתא קשה דכיון דמעשר פירות דרבנן, הו״ל למיזל לקולא כדקי״ל בעלמא (ביצה ג:) ספק דרבנן לקולא. וכ״ת דמעשר פירות כיון שיש להם עיקר מן התורה חשיב כשל תורה, הא ליתא, דלענין ספק דרבנן אין לחלק, כמ״ש המל״מ (פ״ד מהלכות בכורות ה״א ד״ה והנני). אך להנ״ל י״ל, דהכא שאני, דאי ניזיל לקולא בתרוייהו ולא יפריש כלל, ממ״נ קעביד איסורא דאוכל טבל הטבול למעשר עני, או למעשר שני, ואי נימא דיפריש מעשר עני ולא מעשר שני, איכא למימר מאי חזית דנקיל במעשר שני טפי ממעשר עני, הילכך אזלינן לחומרא בתרוייהו, והרי זה דומה למ״ש הר״ן (בפרק ערבי פסחים) הנ״ל.

אך אכתי קשה לפמ״ש המל״מ (בהלכות מגילה), דעד כאן לא כתב הר״ן אלא דוקא גבי היסבה, שהספק הוא בעיקר תקנת חכמים, אי נימא דקמאי צריכי היסבה אם באמת תקנת

חז״ל היתה בכסאי בתראי, נמצא שנתבטלה תקנת חכמים מכל וכל, וכן איפכא. משא״כ גבי עיירות המסופקות אם הן מוקפות חומה מימות יהושע, שכתב הר״ן דקורא בראשון ופטור בשני מטעם ספק דרבנן, התם תקנת חז״ל במקומה עומדת בכל העולם, אלא דיש קצת עיירות המסופקות באיזה יום, נהי דלא מהני טעמא דספק דרבנן לקולא לפוטרו משניהם, מ״מ היכא דקרא בי״ד מהני טעמא דספק דרבנן לפוטרו בט״ו. והשתא קשה דהכי נמי נימא גבי אתרוג דלא מיעקרא תקנתא דרבנן לגמרי, והוי ממש כההיא דעיירות המסופקות, ולא היה לו לר״ע להפריש אלא או מעשר עני או מעשר שני גרידא, ובאידך מיפטר מטעם ספק דרבנן. ודעת הר״ן (ביצה ב:) דמעשר פירות דרבנן.

ועל זה כתב ליישב, דהנראה אצלי שיש לחלק בין ספק מצוה דרבנן, לספק איסור דדבנן, דבספק מצוה דרבנן כההיא דעיירות המסופקות, לא מחמרינן בתרוייהו, מטעמא דמאי חזית, ובספק איסור דרבנן כההיא דר״ע, דאי מפריש מעשר עני ולא מעשר שני נמצא אוכל איסור טבל דרבנן, להכי מטעמא דמאי חזית מחמרינן בתרוייהו. ע״ש. [ומה שמחמירים בהיסבה בשניהם הוא מהטעם הנ״ל].

ולפ״ז יש ליישב מה שהקשו בגמ׳ ורבי היכי נטע נטיעה בפורים, שהרי ספק איסור חמור יותר מספק מקרא מגילה, והוה ליה להחמיר בתרוייהו, דמאי חזית להקל בי״ד ולא בט״ו. ובכי האי לא אמרינן ספק דרבנן לקולא.

אלא דאכתי יש לדחות, דהכא איסור מלאכה בפורים נובע מקריאת המגילה, אחר שנקבע שהוא יום פורים החייב במקרא מגילה, ומזה נובעים שאר דיני הפורים. שעיקר פורים הוא בקריאת המגילה, ולכן יש אומרים דהוי דברי קבלה, מפני שמגילת אסתר ברוח הקודש נאמרה, וחכמים קבעו לקרותה בפורים. ומזה נובעים שאר הלכות היום. ועוד, דבטבל שניהם לפניו, ולכן אמרינן דמאי חזית לעשר מעשר עני ולא מעשר שני, וכיון שהוא ספק באיסור טבל, לכן מחמירים לעשות גם מעשר שני וגם מעשר עני, וסברא זו לא שייכת גבי איסור מלאכה בט״ו.

אלא דעל עיקר דברי השער המלך לחלק בין ספק איסור דרבנן לספק במצוה דרבנן, יש להעיר, דהנה התוס׳ שם הביאו בשם הירושלמי דר״ע הפריש מהאתרוג מעשר אחד, מעשר שני, ופדאו וחילקו לעניים למעשר עני. והמפרשים הקשו בר״ה שם, דאמאי הוצרך ליתנו לעניים, הרי המוציא מחבירו עליו הראיה, ותירצו, דר״ע הסתפק כמאן הלכתא, וחשיב לגביו כספק חסרון ידיעה, ובזה לא אמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה. [אלא דא״כ צ״ע הרי כל תיקו בש״ס בממונא נפסק להלכה דהוי ספק ממונא ולקולא, אע״ג דהוי ספיקא דיינא, וספק חסרון ידיעה. ושמא שאני היכא שהדבר בספק גם למסדרי הש״ס].

ולפ״ז אין צריך לחלק בין ספק באיסור דרבנן לספק במצוה דרבנן, ומה שר״ע החמיר הוא משום דהוי ספק בחסרון ידיעה, ומעתה הדרא קושיא לדוכתא במה שהערנו מדברי הגמ׳ ורבי היכי נטע נטיעה וכו׳.

בגדר "דבר שיש לו מתירין" כשרוצה לעשות מלאכה גם בי"ד וגם בט"ו

והגאון רבי עקיבא איגר כתב ליישב, דלגבי איסור מלאכה יש להחמיר בי״ד ובט״ו, ואין להקל בו משום ספק דרבנן לקולא, דהא הוי דבר שיש לו מתירין, שהרי יכול לעשות המלאכה למחר, ובזה גם בספק דרבנן אזלינן לחומרא.

ושוב הביא מ״ש הפר״ח דספיקא דדינא לא הוי בכלל דבר שיש לו מתירין. ואזלינן לקולא בדבר שיש לו מתירין באיסור דרבנן. ורק בספק במציאות מחמירים בספק דרבנן בדבר שיש לו מתירין. וכן מוכח מדברי הר״ן בנדרים (מז:) שכתב לענין הלכה לגבי נודר

עצמו וכו', הרי דמיקל אף דנדרים הוי דשיל"מ.

אלא שלדברי הגאון הנודע ביהודה (מהדו"ב אהע"ז סימן לח) לא שייך למימר דבר שיש לו מתירין אלא באכילה. ושם דן בדין מעוברת ומינקת חבירו, דבמקום שאין ליהודים רחוב בפני עצמן ורוב המקום ההוא אינם יהודים, פשיטא דאזלינן בתר רובא להיתרא, דאפילו אם ניחוש שמא אזלא איהי לגבייהו, והוה קבוע, וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, אכתי ספיקא הוא, וכיון דאיסור זה של מעוברת ומניקת חבירו הוא איסור דרבנן אזלינן בספיקא לקולא. ועוד נראה דאפילו בעיר שרובה ישראל, מ"מ כיון דאיכא למימר דאזלא איהי לגבייהו, והוה קבוע כמחצה, ואכתי ספיקא הוא, והוה ספק דרבנן. ועיין בב"ח (סימן ז ס"ק לט).

ואמנם לכאורה איכא למימר דהכא לא אמרינן ספק דרבנן לקולא, כיון שאחר כ"ד חודש היא מותרת, והוה ליה דשיל"מ דאפי' בדרבנן ספיקו אסור. אך לפי מה שביארנו [צל"ח פסחים יא: בד"ה וע"פ וכו'] דהא דשיל"מ לא בטיל היינו לענין אכילה, דהטעם הוא עד שיאכלנו באיסור ע"י ביטול, ימתין עד מחר ויאכלנו בהיתר, והיינו לענין אכילה שממ"נ מה שיאכל היום לא יאכל למחר, א"כ אכילה זו שרוצה לאכול היום באיסור, יוכל לאכול למחר בהיתר, ולכן אינו בטל. אבל לענין טלטול לאיזה צורך, לא שייך דשיל"מ, שהרי יוכל לטלטלו היום וגם למחר, [ועי' בנחלת צבי להפתחי תשובה (סי' קפ"ז), שתירץ בזה עוד קושיא אחת. ועי' בשדי חמד (כללים מערכת הד' אות פ"ו). אמנם בשער המלך (הלכו' עירובין פרק ה' הל' ז' ד"ה האמנם), כתב, דמוקצה הוי דשיל"מ, ואית לן למימר אין ברירה אף על גב דהוי מדרבנן, ונראה מזה דלא סבירא ליה חילוקו של הנודע ביהודה. וכן מוכח גם בשער המלך (הלכות חמץ ומצה פ"א ה"ה). ע"ש. הגהות שכר טוב]. וא"כ לענין בעילת אשה לא שייך יש לו מתירין שהרי כשישאנה יוכל לבעול תיכף וגם לאחר זמן, וא"כ בעילה זו אין לה מתירין.

והוסיף שם עוד סברא, שרק כשאין חזקת היתר אזלינן לחומרא בדבר שיש לו מתירין.

ונמצא דלסברת הנודע ביהודה הנ"ל לא שייך לומר כאן שהוא בכלל דבר שיש לו מתירין, אחר שרצונו לעשות מלאכה גם היום וגם למחר.

אלא דלכאורה מדברי רשב"א בריש ביצה (ד"ה הא דאמרינן) משמע דלא כהנו"ב, שכתב, דלא שייך דבר שיש לו מתירין היכא שהמאכל מתקלקל, דהא דאמרינן דבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל הוא דוקא כגון ביצה, שאם ימתין לה לערב לא תפסד, אבל חמץ בפסח בתבשיל, כגון חביץ קדרה שאם ימתינו לו לאחר הפסח תפסד ותעבור צורתו, לית ביה משום דבר שיש לו מתירין, אבל בפת שאינו מתפסד בהמתנתו, מדינא אוסר בכל שהוא. ע"כ. והובא בבית יוסף (יורה דעה סימן קב) וע"ש מ"ש בזה. ומדהוצרך הרשב"א לטעם שהחמץ ייפסד משמע דאי לאו האי טעמא איה"נ הוי שפיר דבר שיש לו מתירין, והרי רוצה לאכול החמץ גם עכשיו וגם לאחר מכן, ולא דמי לביצה הנאכלת פעם אחת ותו לא. וע"כ דלא ס"ל כסברת הנו"ב. ודו"ק.

הכל יוצאים ידי חובה - בדיעבד - בי"ד

ואשר על כן צ"ל על פי דברי הירושלמי הנ"ל (פרק קמא דמגילה), א"ר חלבו אמר רב הונא בשם ר' חייא רבה, הכל יוצאים בי"ד שהוא זמן קריאתה. אר"י לרבי אחא לא מסתברא אלא לשעבר, אבל להבא לא. [כלומר דרק בדיעבד יוצאים בני כרכים שקראו בי"ד, אבל לכתחלה חייבים לקרוא בחמשה עשר, וכדילפינן בבבלי (מגילה ב:) זמנו של זה לא כזמנו של זה]. ולפ"ז אתי שפיר הסתירה הנ"ל בד' הר"ן, בדין היסבה ובדין עיירות המסופקות, דלעולם בספיקא דדינא שיש תרי קולי דסתרי אהדדי, צריך להחמיר בשניהם, והכא שאני דממ"נ יוצא במסופקות בי"ד, ואתי שפיר הסתירה בהר"ן. וכ"כ בשו"ת חזון עובדיה חלק א' (סימן יג עמוד

קצח), דבעיירות המסופקות שקוראים רק בי״ד, היינו משום דממה נפשך יצאו י״ח, ואי משום דלכתחלה בני כרכים קוראים בט״ו, בעיירות המסופקות סמכינן על הכלל דספקא דרבנן לקולא. אבל בדין ד׳ כוסות, אי נמי היסב בכסאי קמאי, אכתי דילמא כסי בתראי צריכים היסבה, ולא יצא ידי חובה אפילו בדיעבד במה שהיסב בכוסות הראשונים. ולא סמכינן אכללא דספיקא דרבנן לקולא בתרי קולי דסתרי אהדדי. ושוב מצא כן בשו״ת תורת חסד מלובלין (חלק או״ח סימן לח אות ה). וכ״כ מהר״ש קלוגר בשו״ת קנאת סופרים (סימן צג).

אלא דאכתי יש לקיים קושית השער המלך, כשנעמוד על עיקר הטעם דבן כרך שקרא בי״ד יצא, והיינו כדמסיים הירושלמי, הכל יוצאים בי״ד, שהוא זמן קריאתה לרוב העולם, והרי הר״ן קאי באידך שינוייא שאפילו תאמר שהוא ספק שקול וכו׳, ואם כן משמע שבתירוץ זה אין צורך בטעם שהכל יוצאים בי״ד, שאם כן הרי הטעם לזה הוא משום דאזלינן בתר רוב עיירות, והיינו שינוייא קמא דהר״ן, דזיל בתר רוב עיירות שקוראים בי״ד, ולכן הוצרך המשנה למלך לחלק בין הכא להתם, דבהיסבה שהספק הוא איך היתה תקנת חכמים, אז כדי שלא תיעקר תקנתם צריך לקיים כל מה שאפשר את תקנתן, דאי אמרת דדוקא כסי קמאי צריכי היסבה, שמא תקנת חכמים היתה דוקא על כסי בתראי, ונמצא שנתבטלה תקנתם מכל וכל, וכן להיפך. אבל בדין המגילה שתקנת חכמים במקומה עומדת ברוב עיירות שאין מוקפות חומה, אלא שיש קצת עיירות המסופקות, משום הכי נהי דלא מהני טעמא דספק של דבריהם להקל כדי לפוטרם לגמרי, מכל מקום היכא דקראו בי״ד מהני טעמא דספק של דבריהם לפוטרם מקריאה בט״ו. וראה עוד בחזון עובדיה הנז׳, מ״ש עוד בדברי השער המלך הנ״ל.

ולפ״ז יש ליישב מה שהק׳ המהרש״ל, דאמאי לא יברכו גם בט״ו כמו שמברכים בספיקא דיומא ביום טוב שני של גלויות. ולהנ״ל י״ל דכיון שהכל יוצאים בי״ד, וכבר יצא י״ח, מש״ה אינו מברך בט״ו. [ויש להוסיף, דלגבי יו״ט שני של גלויות ליכא רוב, והכא הא איכא רוב העולם שקורין בי״ד, וכלשון הרמב״ם הנ״ל: ״ומברכין על קריאתה בארבעה עשר בלבד, הואיל והוא זמן קריאתה לרוב העולם״. וכן הוא בתשובת הרמב״ם בפאר הדור (סימן קה) שבכל מקום אשר יסתפק לנו אם הוא מוקף חומה מימות יהושע בן נון, נקרא בי״ד, דארבעה עשר זמן קריאה לכל היא וכו׳, ואיסור ברכה שאינה צריכה איסורא דאורייתא היא. ע״כ. ובהוצאת מקיצי נרדמים הנוסחא: שי״ד זמן קריאה לכל, אלא למי שנתאמת ונתקיים לנו שהוא מבני ט״ו, וקוראין בט״ו ואין מברכים וכו׳. ע״כ. והיינו שלא תיקנו לקרוא בט״ו אלא למי שנתאמת אצלו בבירור שהוא מוקף חומה. וממילא לא דמי לספיקא דיומא גבי יו״ט שני של גלויות].

ולפ״ז ביארנו לעיל לדחות מה שרצו להוכיח מהרמב״ם, דמהני ס״ס בברכות, כשם דמהני רוב בכל התורה כולה, ומש״ה בעיירות המסופקות מברכים בי״ד על מק״מ, אולם לעולם לא מהני ס״ס בברכות, ושאני בעיירות המסופקות שמברכים בי״ד לאו משום רוב בלחוד הוא, אלא משום שהכל יוצאים י״ח בי״ד. ודו״ק.

אם שייך לומר קבוע כמחצה על מחצה דמי - בעיירות המסופקות

והנה מרן הב״י (סימן תרפח ד״ה כתב) הביא משם מוהר״י אביו, דמינה נשמע לענין קריאת המגילה דסתם עיר וכו׳ דלא באה לכלל ספק כלל, ואין קורין בה אלא בי״ד בלבד, שהוא זמן קריאה לרוב העולם וכו׳.

והמהרח״א בספר מקראי קודש (מגילה פ״א דף פב:) תמה עליו, דהא קי״ל (כתובות טו.) דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי. ע״ש.

ובספר לשון למודים (חאו״ח ס״ס רמג) תירץ, ול״נ דלא אמרינן קבוע כמחצה על מחצה דמי, אלא היכא דשקיל או שפירש בפנינו מהקבוע, אבל היכא דלא יצא מתוך הקבוע,

יח. המנהג משנים קדמוניות לקרות בחברון בי״ד ובט״ו. יח)

יט. בעיירות המסופקות אם מוקפות חומה מימות יהושע בן נון או לא, אף על פי שקוראים מגילה גם בט״ו בלי ברכה, מכל מקום אין להם לקרוא בספר תורה ״ויבא עמלק״ אלא אם הוא יום שני או חמישי יקראו בפרשת השבוע, כי יש חשש ברכה לבטלה אם יקראו בפרשת ויבא עמלק. יט)

כ. אפילו בעיירות המסופקות, אם נאנסו ולא קראו בי״ד, לא יברכו על קריאתה בט״ו. כ)

כגון עיירות דבאפי נפשייהו קיימי, אזלינן בתר רובא ודאי, ודמי לבשר הנמצא דאמרינן כל דפריש מרובא פריש. אלו דבריו. ע״ש.

ובשער המלך (פ״א ממגילה הי״א) הקשה עליו, ממה שכתב הר״ש בסוף ספר כריתות, והביאו הפר״ח (חלק יורה דעה סימן קי ס״ק יד) וז״ל: ובהכי ניחא מה שמקשין העולם, יאסר כל העולם בחרישה וזריעה מטעם נחל איתן שהוא קבוע. ולמאי דפירשתי ניחא, כיון דלא ידעינן היכן נחל איתן לא שייך לומר וכו׳. ע״ש והיינו דכל שדה ושדה באפי נפשיה קאי, ולא יצא מתוך הקבוע, ואפילו הכי ס״ל להר״ש דמקרי קבוע. וע״ש שסייע את דבריו מהר״ן בע״ז (דף יז: מדפי הרי״ף).

המנהג לקרוא את המגילה בחברון בי״ד ובט״ו

יח) ואף שהרדב״ז ח״ב (סי׳ תרפא) הוכיח שחברון אינה מוקפת חומה הואיל והיתה מערי מקלט, וכדאמרינן כיו״ב במכות (י.). מ״מ כבר כתב בבירך יצחק שם ליישב המנהג. וכן הסכים בחיים שאל ח״ב (סי׳ לח אות צד). [וכ״ה בברכ״י שמנהג קדום לקרות בחברון י״ד וט״ז מספק]. ובשו״ת דברי יוסף שוואַרץ (סי׳ ב). ובהרש״ש (מגילה ה:) כתב ששמע שהמנהג בחברון לקרות בי״ד ובט״ו, והשיג ע״ז מהגמ׳ (מכות י.). ונעלם מעינו הבדולח שראיה זו של כת הקודמים, ונדחה קרו לה.

עיירות המסופקות לא יקראו בתורה בט״ו אדר

יט) כ״כ בסדר רב עמרם גאון (דצ״ד.). ובארחות חיים (הלכות פורים סימן לב). וז״ל: ״ואין אומרים תחנה ולמנצח בשני הימים י״ד וט״ו, אבל לקרות בתורה ולהזכיר על הנסים בתפלה אסור, כי אם ביום י״ד לבדו״. וכן הוא במחזור ויטרי (סימן רמג). ומרן הבית יוסף (סימן תרצג) הביא דברי הארחות חיים בשם רע״ג ולא העיר עליו כלל, ומשמע דאודויי קא מודה ליה. ודלא כמ״ש בבן איש חי (פר׳ תצוה אות יד) בשם מו״ז הגרמ״ח ז״ל, שלא רצה לבטל מנהגם, (שהם בכלל עיירות המסופקות), שהיו קוראים בס״ת גם בט״ו, משום שאין בזה חשש ברכה לבטלה. ע״ש. שהרבה חולקים על זה וסבירא להו דהוי ברכה לבטלה. ואף שבספר הליכות עולם חלק א׳ (עמוד רלא) כתב, שהמברך על הספר תורה ביום ט״ו יש לו על מה שיסמוך, הנה על פי המבואר בחזון עובדיה פורים אין להנהיג כן, וכאשר מבואר שם.

כ) לכאורה יש כאן ס״ס, שמא הלכה כמ״ש בשה״ל בשם רבי בנימין שיש לקרותה בט״ו בברכה, ושמא בעיירות המסופקות, דבלא״ה קוראים גם בט״ו, בנ״ד יקראו בט״ו בברכה. אלא שמלבד דלא מהני ס״ס בברכות, וראה בשו״ת חזו״ע (ח״א כרך ב עמ׳ תתסז). וביחוה דעת ח״ה (עמ׳ צד). ועוד, דשמא כדעת הגאונים שסוברים שא״צ לקרוא אלא בי״ד. וע׳ בחזו״ע (פורים, עמו׳ קיג).

כא. בעיירות המסופקות דעת מרן הבית יוסף שמנהג טוב הוא לומר "ועל הנסים" בתפלה ובברכת המזון, בשני הימים, ואין בזה חשש הפסק. כא)

בעיירות המסופקות מנהג טוב לומר "ועל הנסים" בתפלה ובברכת המזון, בשני הימים

כא) הנה הארחות חיים (הל' פורים אות לב) כתב וז"ל: "ואין אומרים תחנה ולמנצח בשני הימים י"ד וט"ו, אבל לקרות בתורה ולהזכיר על הנסים בתפלה אסור, כי אם ביום י"ד לבדו". וכתב על זה מרן הבית יוסף (סימן תרצג) וז"ל: "ואיני יודע מה איסור יש בהזכרת על הנסים". והב"ח כתב, דהוה ליה משנה ממטבע שטבעו בו חכמים. שחכמים לא קבעו לומר על הנסים אלא בי"ד שהוא פורים. ע"ש.

ולכאורה אף על פי שמרן הב"י (סי' תרצג) הקשה על הארחות חיים שכתב למנוע אמירת על הנסים בט"ו, וכתב "ואיני יודע מה איסור יש בהזכרת על הנסים בט"ו". מכל מקום כבר תירצו האחרונים שהחשש של הארחות חיים משום הפסק. ומשום קושיא אין לדחות דברי הארחות חיים, ובפרט שמקורם בדברי רע"ג, שכן כתב רע"ג בח"ב (דף צד.) בזה"ל: "ואסור לכפרים ולעיירות גדולות הפרזים לקרות המגילה ולקרות בספר תורה בפרשת ויבא עמלק ולהזכיר על הנסים בתפלה ובברכת המזון אלא ביום י"ד בלבד, וכרכים המוקפים קוראים בט"ו בלבד. וכן הלכה". וכן הוא בשאלתות (פרשת ויקהל), ובמחזור ויטרי הנ"ל. ומפורסם בספרים שאף על פי שהניח הפוסק דברי הראשון בתימה, הדין דין אמת. וכמו שכתב בשו"ת יביע אומר ח"ב (חלק אורח חיים סימן ח אות י). ע"ש. [וכן פסק הרמ"א בהגה (סימן תרצג), שאין אומרים על הנסים רק ביום י"ד, אבל לא בט"ו. וכתב על זה הט"ז, דמה שכתב הבית יוסף ואיני יודע מה איסור יש בהזכרת על הנסים, תמיהני, דהא ודאי כיון שאינו שייך כל כך לאותו יום, הוי כמו שלא מעין המאורע, דהוי הפסק בתפלה. וכן כתב מו"ח הב"ח, אלא שהפריז על המדה לומר שאף בדיעבד אם אמרו צריך לחזור ולהתפלל, וזה אינו, דהא איתא לעיל בשלחן ערוך (סימן קח סעיף יב), הטועה ומזכיר מאורע שאר ימים בתפלה שלא בזמנו לא הוי הפסק, ואפילו לפי מה שכתב שם לחלק בין הבדלה במוצאי שבת לשאר דברים, מכל מקום שאני הכא שיש קצת שייכות בימים אלה לאמירת על הנסים. ע"כ ודאי שאם אמרו אין צריך לחזור. ע"כ. (ועיין בשו"ת יביע אומר ח"ד חלק או"ח סי' נא אות ד)].

וע' בשער הכוונות (דק"ט.), שהאר"י ומהרח"ו לא היו אומרים על הנסים ביום ט"ו בערים המסופקות. וכן כתב בפאת השלחן (סימן ג סט"ו) שכן המנהג. וכן כתב בספר בן איש חי (פרשת תצוה אות יד). אולם המשנה ברורה (סימן תרצג סק"ו) פסק, שבעיירות המסופקות אומרים על הנסים בתפלה בשני הימים. ע"ש. וכן כתב בתיקון יששכר (דף סא ע"א) בשם מרן רבינו יוסף קארו זצ"ל, שטוב לומר על הנסים גם ביום ט"ו.

ונראה דמרן ס"ל שכיון שגם ביום ט"ו היו נסים לישראל, יכולים לומר על הנסים בתפלה, ואין בזה משום הפסק. וע"ע בשו"ת הרדב"ז ח"א (סי' תקח) שכתב, שאם חל יום ט"ו אדר בשבת, בני כרכים שאומרים על הנסים בי"ד ובט"ו לא הפסידו, דקושטא הוא שבשני הימים נעשו להם נסים ונפלאות כמו שמבואר במגילת אסתר. ע"כ. [והיינו, דב' הימים נקבעו לדורות לימי הודאה ושמחה, ושניהם נקראים ימי הפורים, אף שבט"ו נחו מאויביהם וסיימו את מלחמתם, מכל מקום נקבעו לימי שמחה שאין אומרים בהם תחנון והספד, ואסורים בתענית. ודו"ק].

אלא שיש לדחות דשאני התם שיום י"ד נעשה בו נס לרוב העולם, ולכן אפילו בני כרכים

יכולים לומר בו על הנסים, אבל בני עיירות שקוראים בי״ד, ואילו ביום ט״ו לא נעשה להם נס, אין להם לומר על הנסים ביום ט״ו. וכן מוכח להדיא בערך השלחן (סימן תרצג סק״ג) אליבא דהרדב״ז. וע״ע בערך השלחן (סימן תרצז סק״ב). ומכל מקום לשון הרדב״ז שבשני הימים נעשו להם נסים ונפלאות מורה יותר כסברת מרן. וכ״כ בשו״ת שערי עזרא (חאו״ח סי׳ כו אות ג). וע״ע בספר אהלי יצחק בונאן (בלשונות הש״ע דף קעג: והלאה). וכ״כ בספר מאורי אור (עוד למועד, דף קכט:). והוסיף שאפי׳ בפורים קטן (באדר א׳ של שנה מעוברת) אינו חשוב שלא מן הענין, ואין צריך לחזור. ע״ש. גם בשו״ת קרית חנה דוד חלק א׳ (סימן קכא) מלאך מליץ טוב על סברת מרן דשפיר שייך לשבח ולהודות להשי״ת על הנסים והנפלאות שעשה עמנו גם בט״ו, והרי לגבי תענית והספד קיימא לן במגילה (ה:) לאסור של זה בזה. אלמא דמישך שייכי אהדדי, ומשום הכי קאמר מרן הבית יוסף שאין איסור בזה. ועיין עוד בספר שער המפקד (דף קנא.). ע״ש.

ועיין להחיד״א בברכי יוסף (סימן תרצג סק״ב) שהעלה שאפי׳ לדעת האומרים שהמזכיר מאורע שאר ימים בתפלה הוי הפסק וצריך לחזור ולהתפלל, הכא סמכינן בדיעבד על סברת מרן, שספק ברכות להקל. ע״כ. ועתה פשט המנהג לומר על הנסים גם בט״ו. וכן כתב הגרצ״פ פראנק בשו״ת הר צבי (או״ח ח״ב ס״ס קכח). וכן עיקר. וע״ע בהליכות עולם ח״א (עמוד רלב).

ומ״מ אם טעה אפילו בעיר חדשה ודאי, ואמר על הנסים בט״ו, אינו חוזר. וכן פסק בספר חכמה ומוסר (אות רמו). ועיין עוד בכף החיים (סי׳ תרצג אות טו). ובשו״ת קרית חנה דוד (סי׳ קכא). ובשו״ת יוסף אומץ (סימן ח). ובשאר אחרונים. ועיין בחלקו של ידיד שם. ומכתב לחזקיהו בתשובה (סי׳ י דף מג ע״ד). ובספר מקראי קודש (פורים, עמוד קמז).

ומכל מקום בעיירות המסופקות כגון בגדאד, שכבר נהגו לומר על הנסים בתפלה, נראה שאין לבטל מנהגם בזה. וז״ל המשנה ברורה (סי׳ תרצג סק״ו) כרכים המסופקים אם מוקפים חומה הם, אומרים על הנסים בתפלה בשני הימים, ואין זה הפסק, מכיון שמספק אומרים. פמ״ג. ע״כ. וכל שכן אם כבר נהגו לעשות כן, שבודאי אין לבטל מנהגם. ומבואר בספר תיקון יששכר (במנהגים, דף סא ע״א) שמרן רבינו יוסף קארו אמר שמנהג טוב הוא לומר ביום ט״ו על הנסים בתפלה ולהעלות בו ספר תורה וכו׳. ע״ש. והתימה על הגר״מ חיים שביטל המנהג שלהם אף שיש להם אילן גדול לסמוך עליו, הוא מרן הב״י, ובצירוף שהיא עיר המסופקת. ולא היה לו לבטל המנהג. פוק חזי מ״ש הגאון יעב״ץ בספר מור וקציעה (סי׳ תרצג) ע״ד מרן הב״י, ובאמת אנא אמינא ליה, ואי איישר חילי אקבעיניה להלכתא, ואמאי לא הא כיון דאנן קבלינן יום ט״ו ליום טוב כדכתיב במגילת תענית, ואמרינן (מגילה ה:) לא נצרכה אלא לאסור של זה בזה, ובט״ו היה עיקר הנס בשלמותו, מי גרע מיו״ט שני של גליות להזכיר בו מעין המאורע, וכ״ש הכא דאיכא תרתי, דמשום ספקא דיומא נמי איבעי לן למימריה, שאין טעם ברור שלא לנהוג בפורים שהוא מדברי קבלה, ספקא דיומא וכו׳. ודיינו להקל בקריאת המגילה משום טירחא דציבורא, משא״כ בהזכרה בתפלה. עכת״ד. ישמע חכם ויוסף לקח. ועיין בשו״ת אם הדרך (סי׳ ב אות ב). [וע״ע בשו״ת שערי עזרה (סי׳ כו אות ג) שכתב, שאף שהחיד״א בשו״ת יוסף אומץ (סי׳ ח) פירש דברי הארחות חיים והב״י דמיירי במקום שקוראים בי״ד דוקא, אך הרב ראש יוסף והרב שלחן גבוה פירשו דמיירי במקום שקוראים בי״ד ובט״ו, ועל זה כתב הארחות חיים שאין לאומרו בט״ו שכיון שרוב העולם קוראים בי״ד בברכה, אזלינן בתר רובא, ואם אומרו בט״ו הוי הפסק בתפלה. ע״כ. והפרי מגדים והמשנה ברורה הנ״ל הבינו כפירוש החיד״א. ועיקר]. ועיין בשו״ת זכור ליצחק (סימן כא ובסוף סימן כב). ובשו״ת כתונת יוסף (חלק אורח חיים סימן לא). ע״ש.

כב. עיר שיש בה ספק אם היתה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון או לאו, צריכים לקיים בה את מצות סעודת פורים ומשלוח מנות ומתנות לאביונים ביום ארבעה עשר באדר, וטוב וראוי להחמיר לנהוג לקיים המצוות הנ"ל גם ביום חמשה עשר באדר, דהיינו שישלחו לכל הפחות משלוח שתי מנות לאיש אחד, ושתי מנות לשני אביונים. ויאכלו סעודה נאה גם ביום חמשה עשר באדר. כב)

כג. עיר שהיא ספק אם היא מוקפת חומה מימות יהושע בן נון או לא, אינם עושים מלאכה בי"ד באדר, אבל בחמשה עשר באדר מותרים בעשיית מלאכה. כג)

כד. בעיר בני ברק מכיון שהיא סמוכה ברצף הבתים לעיר יפו, וכן בעיר תל אביב והסביבה, טוב שיקראו גם ביום ט"ו בלא ברכה. ומכל מקום אין צריך לחייב בזה את הצבור, אחר שמעיקר הדין אין בזה חיוב, דרק סמוך לעיר שהיא בודאי מוקפת חומה קוראים בט"ו, אבל בעיר שהיא סמוכה לעיר שיש בה ספק אם היא מוקפת חומה וכו', אין צריך לקרוא גם בט"ו. ובחיפה ראוי לנהוג לקרוא גם בט"ו בלא ברכה, אחר שהיא סמוכה ממש לחיפה העתיקה. וכן נוהגים בזמנינו בטבריה וחברון וצפת ועכו ויפו ולוד ורמלה ובית שאן, לקרות בי"ד בברכה, ובט"ו בלא ברכה. [ואמנם ביפו שהיא ספק מוקפת חומה, לדעת מרן החיד"א בברכי יוסף א"צ להחמיר בסמוך לספק. ומ"מ טוב לנהוג כן]. כד)

כב) כ"כ הריא"ז, שיש לנהוג שמחה ומשלוח מנות ומתנות לאביונים בשניהם. והובא במג"א (סי' תרפח סק"ה). וע"ע בשו"ת חתן סופר (סי' עג), ובשו"ת בנין שלמה (סי' נח דף סה ע"א). ובשו"ת יביע אומר ח"ז (חאו"ח סי' ס). ובהליכות עולם ח"א (עמ' רלו), ובחזו"ע פורים (עמו' קיג).

כג) דאזלינן בתר רוב העולם גם לגבי איסור מלאכה בפורים. וע' יבי"א ח"ו (או"ח סי' מז).

אם צריכים לקרוא המגילה גם בט"ו - בבני ברק והסמוך אליה

כד) כן כתב בשו"ת דברי יוסף (דף י"א). וכבר כתב הרדב"ז בחדשות (סי' רנב) שגם במקומות שאין צריך מן הדין לקרות אלא בי"ד בלבד, אין לגעור בהם כשקוראים המגילה גם בט"ו בלא ברכה, שהלואי שיזכרו את נפלאות ה' בכל יום. [וזה ושלא כמו שכתב בנימוקי אורח חיים הנ"ל (סימן תרפח סק"א) שיש בזה משום לתא דבל תוסיף, וגם עוברים על מה שנאמר ולא יעבור וכו']. ובדינים והנהגות החזון איש כתבו, שהחזו"א נהג לקרות המגילה בבני ברק בי"ד בברכה, ובט"ו בלא ברכה, מפני שהיא נראית ליפו, שהיא בין ערי הספיקות. אולם בברכי יוסף (סימן תרפח סק"ט) כתב בשם משאת משה, שכרך שקוראים בו י"ד וט"ו מספק, כפרים הנראים והסמוכים אליו קוראים בי"ד בלבד, שלא אמרו שהרי הם ככרך אלא כשהכרך ודאי מוקף מימות יהושע בן נון, אבל אם הכרך עצמו ספק, הנראים והסמוכים קוראים בי"ד בלבד. והסכים לזה הברכי יוסף שם. ואף על פי שהגאון החזון איש (בסימן קנג סק"ג) חולק על זה, הנה הזבחי צדק בתשו' (חלק ג' סימן י) פסק למעשה כדברי מרן החיד"א. וכן כתבו הזכור לאברהם ובית עובד, והובאו בכף החיים (סימן תרפח ס"ק יא). ואמנם בזמנינו שבני ברק סמוכה ברצף בתים ליפו, טוב שיקראו בי"ד ובט"ו. וכן מוכח בתשובת זבחי צדק הנ"ל.

סימן תרפח סעיף ו - דיני פורים משולש

א. אף על פי שבירושלים שהיא עיר המוקפת חומה, בכל שנה ושנה צריך לקרות בה המגילה בט״ו באדר, מכל מקום בשנה שחל פורים של כרכים המוקפים חומה בשבת, דהיינו ט״ו באדר חל בשבת, יש להקדים קריאת המגילה ליום ארבעה עשר באדר, דהיינו ביום הששי. שגזרו חז״ל שלא לקרות המגילה בשבת, כי הכל חייבים בקריאתה ואין הכל בקיאים בקריאתה, גזירה שמא יטלנה בידו ויוציאנה מרשות היחיד לרשות הרבים, או שיעבירנה ארבע אמות ברשות הרבים, ויוליכנה אצל בקי לקרות בה. ועוד שעיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה, לקבל המתנות לאביונים, וזה אי אפשר בשבת. נמצא שבשנה ההיא תושבי ירושלים שוים בזמן חיוב קריאת המגילה לכל העולם, שקוראים המגילה ביום הששי. א)

לקרוא המגילה בפורים משולש גם בירושלים ביום שישי

א) בגמרא מגילה ד: אמר רבי חלבו אמר רב הונא, פורים שחל להיות בשבת הכל נדחין ליום הכניסה. [אבל י״ד אדר א״א שיחול בשבת, דא״כ יהיה יוהכ״פ בער״ש. ט״ז סק״ז]. הכל נדחין סלקא דעתך, והא איכא מוקפין דעבדי למחר וכו׳, דכו״ע מיהא מגילה בשבת לא קרינן, מ״ט, אמר רבה, הכל חייבין בקריאת מגילה (ובתקיעת שופר), ואין הכל בקיאין במקרא מגילה, גזירה שמא יטלנה בידו וילך אצל בקי ללמוד, ויעבירנה ארבע אמות ברשות הרבים. [ואפילו לן בשדה ומגילה בידו, יש לגזור על הדבר. רש״י]. והיינו, שגזרו חז״ל שלא לקרות המגילה בשבת, כי הכל חייבים בקריאתה ואין הכל בקיאים בקריאתה, ויש לחוש שמא יקח המגילה בידו ויוציאנה מרשות היחיד לרשות הרבים, או שיעבירנה ארבע אמות ברשות הרבים, ויוליכנה אצל בקי לקרות בה. והיינו טעמא דשופר, והיינו טעמא דלולב. ע״כ. וכתבו התוס׳, אבל מילה בשבת אין לדחות, דהא חמירא, שכן נכרתו עליה י״ג בריתות, וגם אין אדם מל אא״כ הוי בקי, דסכנה יש בדבר. ומה שתוקעין במוצאי יוהכ״פ אף שאסור לעשות מלאכה עד שיבדיל, וא״כ נחוש שמא ילך אצל בקי, היינו משום דתקיעת שופר חכמה ואינה מלאכה, וגם לא חיישינן שמא ילך אצל בקי דמשום תקיעה אחת שאינה אלא משום זכר ליובל. ורבינו שמואל אומר, דדוקא בשבת ובר״ה דאם מעבירו ארבע אמות ברה״ר איכא איסורא דאורייתא, בהא ודאי יש לחוש, אבל במוצאי יוה״כ דאפילו אם מעבירו ד׳ אמות ברשות הרבים לא הוי אלא איסור דרבנן, בהא ודאי לא גזר דהוי גזירה לגזירה.

והנה מהסוגיא כאן משמע דמותר לטלטל המגילה ולקרות בה בשבת דעלמא, דלא חיישינן לשמא ילך אצל בקי כיון דאינו מחוייב בדבר. וכן משמע מדברי התו׳ שכתבו דמשום תקיעה א׳ שאינה אלא משום זכר ליובל, לא אצטריך כולי האי וכו׳. דלא כהרפ״ח בה׳ מגילה שאסר לטלטל המגילה בשבת. ע״ש. ואפשר דהרפ״ח לא מיירי אלא בפורים שחל להיות בשבת. [עוד יוסף חי מגילה ד:]. וראה להלן.

ואמרו עוד בגמ׳ שם, רב יוסף אמר, מפני שעיניהן של עניים נשואות למקרא מגילה. [לקבל המתנות לאביונים, וזה אי אפשר בשבת. רש״י. ורב יוסף לא פליג אטעמיה דרבה, דהא גבי שופר ולולב ליכא טעמא אחרינא, מ״מ קאמר הכא טעמא אחרינא משום דאיכא נפקותא מיהא במקדש דליכא שבות, ואפ״ה אסור משום האי סברא. תוס׳]. תניא נמי הכי, אע״פ שאמרו כפרים מקדימין ליום הכניסה, גובין בו ביום, ומחלקין בו ביום. מפני שעיניהם

ב. כיון שבני המוקפין מקדימין לקרוא המגילה ביום שישי, לפיכך צריכים לקרוא פרשת זכור בשבת ח׳ אדר ב׳, ולא בשבת ט״ו אדר, שצריך להקדים זכירה לעשייה. ומפטירין פקדתי, וגם בשבת ט״ו אדר ב׳ מפטירין בירושלים פקדתי. אבל ביתר ערי הארץ מפטירין בסדר השבוע. ב)

ג. בכל שנה נותנים בירושלים את מחצית השקל ביום י״ד לפני מנחה, אך בשנה כזאת נותנים גם בירושלים את מחצית השקל ביום י״ג, דהיינו בתענית אסתר לפני מנחה, כבכל העולם כולו. או קודם קריאת המגילה בליל י״ד. ג)

ד. לובשים בגדי שבת ביום חמישי י״ג בערב, והולכים אתם גם למחרת ביום הששי במשך כל היום. והנוהגים לטבול לכבוד מצות קריאת המגילה, יטבלו ביום י״ג. ד)

של עניים נשואות למקרא מגילה. אבל שמחה [של מאכל ומשתה], אינה נוהגת אלא בזמנה. וכן כתבו הרמב״ם (בפ״א מהלכות מגילה הלכה י״ג), והטור והשלחן ערוך (סימן תרפ״ח סעיף ו׳).

נמצא שבפורים שחל בשבת תושבי ירושלים שוים בזמן חיוב קריאת המגילה לכל העולם, שקוראים המגילה ביום הששי.

והטעם שאין מאחרין קריאת המגילה ליום ראשון, הוא משום דכתיב ולא יעבור, כדפירש רש״י מגילה (ב. ד״ה חל).

ב) כן כתב בבית יוסף (או״ח סימן תרפח) בשם מצאתי כתוב. ומפטירין פקדתי, וגם בשבת ט״ו אדר ב׳ מפטירין בירושלים פקדתי. כמבואר במגן אברהם בשם ר״ל חביב. וכן איתא בפירוש המשניות להרמב״ם במגילה סוף פרק ג׳ [הרש״ש]. אבל ביתר ערי הארץ מפטירין בסדר השבוע, כמבואר באליה רבה ובפרי מגדים.

נתינת זכר למחצית השקל בי״ג אדר

ג) סדרי פורים משולש, ולוח ארץ ישראל, והנוהגים תמיד לתת זכר למחצית השקל בפורים בבוקר וכמבואר במגן אברהם (סימן תרצד סק״ב) יתנו גם השנה בבוקר. ובמנהגי בית אל (סעיף מה) מבואר דהם נהגו תמיד לתת ביום י״ג לפני מנחה. [פורים משולש]. ועיין בתוס׳ מגילה (כא. ד״ה הקורא) שכתבו, והטעם שמפטיר במנחה בתענית ולא בשחרית, משום דכתיב בה שמרו משפט ועשו צדקה (ישעיה נו), ואגרא דתעניתא צדקתא לעת ערב, ומשום הכי נכון לאומרו בערב אחר שעשו צדקה. ע״כ. ולפי זה עדיף ליתן את דמי זכר למחצית השקל קודם מנחה. ובפרט לפי המבואר בסימן צב (סעיף י׳) שיש ליתן צדקה לפני כל תפלה.

ללבוש בגדי שבת בי״ד אדר

ד) דאף שבירושלים אין זה זמן של פורים, מכל מקום יש ללבוש בגדי שבת לכבוד מקרא מגילה, שהוא עיקרו של פרסום הנס. וכמבואר בסדרי פורים משולש. וכ״כ בקצור שלחן ערוך (סי׳ קמא סע׳ ד).

ועיקר המנהג ללבוש בגדי שבת בפורים מבואר במהרי״ל. והובא ברמ״א בהגה (סי׳ תרצה ס״ב). ובסידור היעב״ץ, ובאליהו זוטא, וכתב החיד״א במחזיק ברכה בקו״א (סי׳ תרפז סק״ב), שכן נהגו פעיה״ק ירושלים ת״ו שלמים וכן רבים. ע״ש. וכ״כ מהר״ח אבולעפייא בתקנות שבסוף ספר חיים וחסד (אות כב). ובשלמי צבור [ורמזו בזה על מה שנאמר ותלבש אסתר מלכות]. וכן כתב מהר״ח פלאג׳י בספר מועד לכל חי (סימן לא אות יח). ובספר יפה ללב חלק ב׳

ה. ביתר ערי הארץ מתחילים תפלת ערבית של פורים במזמור למנצח על איילת השחר, שהוא מענין היום, אבל בירושלים אין אומרים מזמור זה בליל י״ד. ה)

ו. ראוי לפרסם קודם התפלה שבירושלים אין לומר ועל הנסים בתפלת ערבית של ליל י״ד, ובתפלות יום י״ד, וכן בברכת המזון, שלא יבואו לטעות משאר שנים. שרק לענין מקרא מגילה ומתנות לאביונים מקדימין לי״ד אדר, אבל לא לענין הזכרת על הנסים. ומכל מקום אם טעו והזכירו על הנסים בתפלה בי״ד אדר, אין צריכים לחזור ולהתפלל. ואם ירצה יתפלל בתנאי דנדבה, ובלבד שיכוין היטב בתפלתו. ובני עיירות אומרים על הנסים בי״ד, ולא בט״ו. ועיר שהיא מסופקת אם היא מוקפת מימות יהושע בן נון אומרים על הנסים בשני ימים. ו)

(סימן תרצה סק״ח). ובשער המפקד (ע׳ קנג), ובתכלאל (עץ חיים דף קסג ע״ב) שכן נהגו בתימן זקני תורה וכל העם לובשים בגדי יקר, ומתעטפים וכו׳. וכן הוא בברית כהונה חלק א׳ (אורח חיים דף סח:).

ה) כן כתב בפקודת אלעזר (דף סט).

אמירת על הנסים בירושלים בי״ד אדר, ובעיירות המסופקות

ו) כן כתב בבית יוסף (אורח חיים סימן תרפח) שבני המוקפין אין אומרים על הנסים בתפלות י״ד אדר. ואמנם הב״י שם כתב על זה, ותמיהני למה לא יאמרו על הנסים ביום ששי שבו קורין המגילה. אבל בש״ע שם כתב בסתם, שאומרים על הנסים בשבת, ומשמע שלמעשה הסכים עם זה שרק בשבת אומרים על הנסים. וכן המנהג פשוט לומר על הנסים בירושלים רק בט״ו, כמו בכל השנים, על פי המבואר בשו״ת הרדב״ז ח״א (סי׳ תק״ח). שהרי באמת לבני הכרכין זמנם בט״ו, ולא בי״ד, ורק משום גזירה הצריכו לקרות המגילה בער״ש. וכמו שביארו בברכי יוסף ובמאמר מרדכי כאן, שבאמת לכרכין זמנם בט״ו ולא בי״ד, ורק משום גזירה כנ״ל הצריכו לקרות המגילה בע״ש. ומ״מ אם אמר אין מחזירין אותו.

גם בשער המפקד (נה״פ דף קמט ע״א) האריך בזה, וכתב, דמרן הב״י לא הזכיר לומר עה״נ בי״ד, וגם לא כתב שלא לומר עה״נ בי״ד, וזה מכח תמיהתו בב״י, ולכן סתם הדבר בש״ע לומר שגם מי שאומר לכתחילה, אין מזניחין אותו. ועכ״פ בדיעבד אינו חוזר. ע״ש.

וכן אין מוציאין ס״ת בירושלים ביום י״ד בבוקר, אף שקוראים בו את המגילה.

ועיר שהיא מסופקת אם היא מוקפת מימות יהושע בן נון אומרים עה״נ בשני ימים. וכמו שכתב המשנה ברורה (סי׳ תרצג סק״ו), שבערי הספיקות אומרים על הנסים בשני הימים י״ד וט״ו, ואין לחוש משום הפסק. וכ״כ בספר תיקון ישששכר במנהגים (דף סא ע״א), שמרן רבינו יוסף קארו אמר שמנהג טוב לומר בתפלה על הנסים גם בט״ו. ע״ש. וכן דעת הגאון היעב״ץ בספר מור וקציעה (סי׳ תרצנ). ע״ש. וכ״כ הגרצ״פ פראנק בשו״ת הר צבי (חאו״ח חלק ב ס״ס קכח) שבערי הספיקות אומרים ״על הנסים״ בשני הימים. וכן יש לנהוג סעודת פורים ומשלוח מנות ומתנות לאביונים בשני הימים. ע״ש. וכ״כ הריא״ז, שיש לנהוג שמחה ומשלוח מנות ומתנות לאביונים בשניהם. והובא במג״א (סי׳ תרפח סק״ה). וע״ע בשו״ת חתן סופר (סי׳ עג), ובשו״ת בנין שלמה (סי׳ נח דף סה.). ובשו״ת יביע אומר ח״ז (חאו״ח סי׳ ס). ע״ש.

דין הטועה ואמר על הנסים ביום שישי

ומ״מ תושב ירושלים שאמר על הנסים בתפלתו בי״ד אדר אין מחזירין אותו. עיין בברכ״י (סימן

ז. מי שנאנס ולא קרא את המגילה ביום ששי, והוא מהמוקפים, אף על פי כן לא יקרא את המגילה בשבת שהוא יום ט״ו. ז)

ח. לכתחלה מצוה מן המובחר לקרות המגילה בעשרה, לפרסומי ניסא. ויש להשתדל השנה לקוראה בירושלים בעשרה גם לנשים, אחר שיש אומרים שגם זה נחשב לקריאת המגילה שלא בזמנה [בירושלים]. ומכל מקום אם אין שם עשרה, קוראים את המגילה בפחות מעשרה בברכותיה לכתחלה. דחשיב כקריאת המגילה בזמנה. ואין לחוש לספק ברכות, אחר שכך המנהג. אבל לא יברך ברכה אחרונה אלא בעשרה, שאין ברכה אחרונה אלא מנהג, ולא תיקנו לאומרה אלא בציבור. וכן הקורא את

תרפח סעיף יז) משם הרדב״ז בח״א (סי׳ תקח), ומשנ״ב (סי׳ קח ס״ק לח, וסימן תרפח ס״ק יז) היכא דלא הוי שקר כמו בנ״ד. וע״ע בכף החיים (שם ס״ק מב), ובשער המפקד הנ״ל, ובפרט שדעת מהרי״ל לומר תמיד עה״נ בשושן פורים. עיין נימוקי אורח חיים (סי׳ תרצג). וכבר כתב הרדב״ז שם דגם האומר בכל השנים עה״נ בי״ד ובט״ו לא הפסיד. ועיין חוג הארץ (סע׳ ה).

ויש לצרף לזה מה שפסק מרן בש״ע בכיו״ב (סימן קח סעיף יב) במי שטעה בתפלתו והזכיר מאורע של שאר ימים בתפלה, שלא בזמנו, כגון שהיה ראש חודש יום אחד, וכסבור הוא שראש חודש שני ימים, ואמר יעלה ויבוא ביום השני, שהוא חול, והשלים תפלתו, דלא הוי הפסק. ובבית יוסף (סוף סימן קח) הביא מקור דין זה מהארחות חיים בשם רבינו יונה, שדקדק כן מדאמרינן (ברכות כו:) ואם הבדיל בשתיהן יצא, מכאן שהטועה ומזכיר מאורע שאר ימים בתפלה שלא בזמנה לא הוי הפסק. והט״ז דחה, דשאני התם שהוא זמן הבדלה, אלא שכבר הבדיל בראשונה, והבדלה בתפלה השניה היא שלא לצורך, משא״כ במאורע שאין לו שייכות כלל לאותו יום, הוי הפסק. וכ״כ בשו״ת הלכות קטנות ח״א (סי׳ רס), שדין זה דברי יחיד הוא ושאין לסמוך עליו. ובשיורי כנסת הגדולה כתב, דהכא מיירי בתפלת התשלומין בלבד, משא״כ בתפלה הקבועה גם מרן מודה דהוי הפסק. וכ״פ הפרי חדש. וכן הסכים לזה מרן החיד״א בברכי יוסף (סי׳ קח סק״י, וסי׳ תרצג סק״ב), ובשו״ת חיים שאל ח״א (סי׳ עד אות י׳).

אבל המאמר מרדכי (סימן קח ס״ק טז) כתב, שדברי מרן הם גם בתפלה הקבועה שאינה לתשלומין. וכן דעת הגאון רבי יהודה עייאש בספר מטה יהודה (ס״ס רצד). והגאון רבי חיים פלאג׳י בשו״ת לב חיים חלק ב׳ (סימן טו), והגאון רבי אליהו רגולר בשו״ת יד אליהו (סימן ח׳ אות ה׳). ומרן החיד״א עצמו חזר בו בשו״ת יוסף אומץ (סימן ח׳), וכתב שמדברי המהריק״ש והלבוש ושאר אחרונים מוכח שגם בתפלה הקבועה לא הוי הפסק. וכ״כ בשו״ת מעט מים (סימן ב). וכן הסכימו הרבה אחרונים. וכן עיקר. וע׳ בשו״ת זכור ליצחק הררי (סי׳ כא וכב) ע״ש.

ולכאורה יש להוסיף שלפי דעת מרן בשלחן ערוך (סי״ן קד ס״ו), שאם שח בתפלתו, אם לא שהה כדי שיגמור את כולה, אינו חוזר, גם כאן אפי׳ אם יהיה דינו כשח שיחה בטלה אין צריך לחזור. אלא שיש לומר שהמזכיר מאורע שאר ימים בתפלה גרוע יותר משיחה בטלה, שנראה כדובר שקרים בתפלתו. וכן כתב בערוך השלחן. וע״ע להמשנ״ב (בשעה״צ אות ס׳).

ומכל מקום הואיל ורבו האחרונים שחולקים על מרן השלחן ערוך בזה, וכמו שכתב המשנה ברורה שם, לפיכך נכון לחזור ולהתפלל בתנאי של נדבה. ועיין בשו״ת יביע אומר חלק ד׳ (סימן נא אות ד׳).

ז) דחכמים עקרו דין הקריאה משבת והקדימו ליום שישי. וראה להלן.

המגילה בביתו להוציא את בני ביתו ידי חובתן, יברך עליה שלשת הברכות שלפני המגילה, אבל לא יברך לאחריה ברכת האל הרב את ריבנו, ואפילו כשקוראים המגילה בזמנה הדין כן. וכן המנהג בירושלים ת״ו. וכן יש להנהיג בכל מקום. ומי שמברך ברכה אחרונה של מגילה כשאין עשרה הוא מכניס עצמו בספק ברכה לבטלה, ואין עונים אחריו אמן. ומכל מקום אם יש שם עשר נשים ששומעות המגילה לצאת ידי חובה רשאי הקורא לברך לאחריה, כיון שעל כל פנים יש בזה פרסומי ניסא. [יחוה דעת ח״א סי׳ צ]. ואפשר שאפילו קטנים וקטנות שהגיעו לחינוך מצטרפים לעשרה לפרסומי ניסא לברכה אחרונה. ח)

קוראים המגילה בירושלים ביום שישי י״ד אדר - גם ביחיד

ח) ואף על פי שמגילה שלא בזמנה צריכה עשרה, (כמבואר במגילה ה.) וכתב הרז״ה בעל המאור שם בשם רבינו אפרים, שהמוקפים חומה שמקדימים לקרות בארבעה עשר כשחל ט״ו באדר בשבת, דינם כקוראים שלא בזמנה שצריכים עשרה. וכן כתב בספר האשכול (הלכות חנוכה ופורים סי׳ ז׳) בשם ר׳ אפרים. וכן כתב בעל העיטור (בהלכות מגילה דף ק״י ע״ב). וכן כתבו הריטב״א והר״ן (מגילה ה׳ ע״א). ע״ש. והרי לפי דברי הרי״ף והתוספות, מה שאמרו שלא בזמנה בעשרה, היינו לעיכובא, וכמבואר בשו״ת פרי הארץ חלק ב׳ (חאו״ח סי׳ א׳). ובשו״ת כנסת יחזקאל (סי׳ י״ט). וכן כתב בחידושי הרש״ש (מגילה ה׳ ע״א) בדעת התוספות ע״ש. מכל מקום מלבד שרבו הפוסקים הסוברים שאין זה לעיכובא, אלא לכתחילה, משום פרסומי ניסא, וכן פירש רש״י במגילה (ה ע״א). וכן כתב הרז״ה בעל המאור בהשגותיו על הרי״ף שם. וכן כתב רבינו האי גאון בתשובה שהובאה בשבולי הלקט (סי׳ קצ״ה). וכן דעת הראב״ד בהשגות (פרק א׳ דמגילה הלכה ז׳). וכן כתב רבינו ישעיה הראשון בפסקיו למגילה (ה׳ ע״א). וכן דעת הרא״ש והריטב״א והמאירי שם. ועוד, שמבואר ברמב״ם (בפרק א׳ מהלכות מגילה הלכה ז׳), שדוקא כשקוראים המגילה קודם יום ארבעה עשר, כגון בני כפרים, אין קוראים אותה אלא בעשרה, אבל המוקפים חומה שמקדימים לקרות בארבעה עשר, נחשב כקוראים אותה בזמנה, כיון שזהו זמן קריאתה אז בכל העולם. וכן מתבאר בשו״ת תמים דעים (סי׳ ק״פ) בשם רבינו יהודה בר ברזילי אלברצלוני בספר העתים. וכן דעת הראבי״ה (מגילה סי׳ תק״ס). וכן מבואר בספר ההשלמה ובמאירי (מגילה ה׳ ע״א). וכן דעת מרן השלחן ערוך (ס״ס תרצ). וכן הסכימו כמה אחרונים, ומהם, הגאון רבי יוסף שטיינהרט בשו״ת זכרון יוסף (דף קי״ח סע״ד). והגאון רבי מאיר יונה בפתח הדביר על ספר העיטור (דף ק״י ע״ב אות מ״ב). והפרי מגדים (סי׳ תרצו משבצות זהב סק״א) ועוד. [וע׳ בשו״ת חלקת יואב בסוף מהדו׳ תנינא שכתב לעשות בזה מחלוקת בין הירושלמי (פ״ק דמגילה סוף ה״ג) דס״ל דבכה״ג חשיב שפיר זמנה, לבין הש״ס שלנו. דס״ל דחשיב שלא בזמנה. ע״ש. ואין דבריו מוכרחים].

ובצירוף סברת כמה ראשונים שבמקום שיש צבור שקראוה בעשרה, ויש יחידים שלא קראוה עמהם, יכולים לקרותה ביחיד, כיון שנעשה פרסום הנס ע״י קריאת הצבור. וכן כתב הארחות חיים (הלכות מגילה אות כ״ד) בשם הראב״ד. וכן כתב המאירי (מגילה ה.). וכן פסק הרמ״א בהגה (ס״ס תר״ץ).

לפיכך יש להורות שגם בשנה זו הקורא בביתו להוציא הנשים ידי חובתן, מברך שלשת ברכות הראשונות, ומוציאן ידי חובת מקרא מגילה. וכן העלה מהר״א ישראל בשו״ת קול אליהו ח״ב (חאו״ח סי׳ כ״ח). וכן הסכימו גאוני ירושלים בשנת התקכ״א שחל ט״ו באדר

בשבת, שהקוראים לנשים ביום ששי, קוראים אותה בברכה. וכמבואר בשו"ת בני בנימין (דף ק"ד ע"ג). ע"ש.

ואע"פ שהמשנה ברורה (סי' תר"צ ס"ק ס"א) רוח אחרת עמו, וסובר שהמוקפים שהקדימו לקרות בארבעה עשר כשחל יום ט"ו באדר בשבת, אין להם לברך על המגילה בפחות מעשרה. (וראה שם בשער הציון ס"ק נ"ט). [וכיו"ב כתב בפורים משולש (פ"ב הערה כו), בשם הגרי"ז מבריסק]. הנה לא שידד עמקים בסוגיא זו, וכבר השיג עליו הגאון מופת הדור החזון איש (בסי' קנ"ה אות ב'), שדבריו תמוהים, ולא זכר מדברי הרמב"ם (בפרק א' מהל' מגילה הלכה ד'), שתפס בפשיטות דשלא בזמנו הנאמר בגמרא אינו אלא חוץ מי"ד וט"ו. אבל כשמקדימין הקריאה לי"ד נחשב כקורא בזמנה שאין צריך עשרה, כיון שהוא זמן קריאה לרוב העולם. ויש עוד לצרף דעת רש"י והראב"ד והרז"ה והרא"ש, שבכלל אין דין עשרה לעיכובא, אפילו שלא בזמנה. ועוד יש לצרף מ"ש הרמ"א (סוף סי' תרצ), שיחיד שלא שמע קריאתה, כל שכבר נתפרסם בקריאת עשרה בצבור, אינו צריך לקרותה בעשרה. ונראה שגם שלא בזמנה הדין כן, וא"כ נפל בבירא כל הנידון. עכת"ד. וכן פסק הגאון הגרי"ח זוננפלד בשו"ת שלמת חיים (חאו"ח סי' ק"ב-ק"ג) שאין נוהגים לדון קדימת המוקפים לארבעה עשר, שהוא ערב שבת, כדין שלא בזמנה, ומברכים אפילו ביחיד, והכי מסתברא, כי מן הש"ס לא מוכח אלא כשחל י"ד בשבת שמקדימים ליום י"ג, שזהו נקרא שלא בזמנה, אבל המוקפים שמקדימים לי"ד שהוא זמן קריאה לרוב העולם, לא מוכח מידי. ע"כ. וחזר השואל והעיר לו ממ"ש המשנה ברורה שיקראנה היחיד בלא ברכה. וחזר הגאון והשיב להלכה ולמעשה כמו שכתב בתשובתו הראשונה, ושכן מצא אח"כ בספר בני בנימין בסופו שהעלה הלכה למעשה מגאוני ירושלים, שהמוקפים שהקדימו לקרות בע"ש, שהוא יום י"ד, אפילו יחיד מברך על מקרא מגילה, ותו לא מידי. ע"כ. וכן כתב עוד הגרי"מ טוקצ'ינסקי בספר עיר הקודש והמקדש ח"א (פרק כ"ו סי' ב'). וכן כתב הגרצ"פ פראנק במקראי קודש (פורים סימן נ). ובשו"ת יביע אומר חלק ו' (או"ח סימן מו).

ובספר רבינו אפרים (עמוד תיט) כתב בשם ההשלמה: והאידנא ליכא שלא בזמנה אלא במפרש לים שקורא בי"ג, ושכן כתב רבינו אפרים. ושם (עמוד תכ) כתב כן בשם רב נטרונאי גאון. וכ"כ בספר המאורות (מגילה, ע' שיט) בשם רבינו אפרים. ע"ש. ומכיון שהמחלוקת כאן בגוף המצוה, ולא בברכה. ודעת מרן שיש לברך, הלכה כן. וכמו שנתבאר בשו"ת יביע אומר ח"ה (סי' מב אות ה), וח"ט (סי' מז אות ב). ע"ש. וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יג סי' עג), ובשו"ת יביע אומר ח"ו (סי' מו). ועוד, דאחר שכן המנהג, אין לחוש בזה לסב"ל. וכמו שהעיד בספר בני בנימין הנ"ל, שכן עשו מעשה על פי בית דין בשנת תקי"ד.

וכן דעת הגרי"ש אלישיב, דאף שמבואר במשנ"ב דאין מברכים על מקרא מגילה בפורים משולש כשאין עשרה, מכל מקום רבים פליגי עליה. וכן המנהג. [והו"ד בספר הליכות והנהגות מהגרי"ש אלישיב].

והלום ראיתי בשו"ת אבני קודש (סוף סי' מד עמוד קצח) שכתב, שאנו תושבי ירושלים שמקדימים לקרות המגילה ליום י"ד, כמו שנוהגים בכל העולם, שפיר נוהגים בו משתה ושמחה, הגם שלענין קריאת המגילה ליחיד משמע בגמ' שאינו קורא, משום דהוי שלא בזמנה. ע"כ. ואין דבריו נכונים, והעיקר כמש"כ לעיל שגם היחיד קורא בי"ד, מכל הני טעמי תריצי הנ"ל. ודו"ק. וכן עיקר.

ומכל מקום נכון להדר היכא דאפשר לקרוא את המגילה בירושלים בשנה זו בעשרה, לחוש לסברת האומרים דבירושלים קריאת המגילה בשנה זו חשיב שלא בזמנה, ואין המגילה נקראית שלא בזמנה אלא בעשרה. וכ"ד הפר"ח (סי' תרץ) דפירוש שלא בזמנה היינו כשחל ט"ו לבני כרכין להיות בשבת, דכל שהוא דחוי מעיקרו שלא בזמנו מיקרי, ונמצינו למדים הלכה למעשה שמי שוקרא אותה בזמנה

מצוה לחזר אחר עשרה, ואם אי אפשר קורא אותה ביחיד, אבל אם חל ט"ו בשבת דקרינן לה בערב שבת שלא בזמנה, צריך לקרותה בעשרה, ואי ליכא עשרה יקראנה בלא ברכה. והכי נקטינן. ע"כ.

גם מהר"י אלגאזי בחוג הארץ (עמוד ט), כתב,

וממוצא דבר אתה למד לענין הנשים החייבות במקרא מגילה שנהגו העולם להיות כל איש קורא המגילה לאשתו שלא שמעה מקרא מגילה בצבור לקרותה להן אחר בואם מבית הכנסת להוציאן ידי חובתן, ומברכים ברכות, מכל מקום שצריך שידעו להזהר שכשחל ט"ו בשבת, שאנו מקדימין לקרותה בערב שבת שלא בזמנה, שלא יברכו ברכות מקרא מגילה, ויקראנה להן בלא ברכה. ע"כ. וכן דעת המשנה ברורה, והכף החיים (ס"ק קיח). וע"ש בחוג הארץ שמתחלה היתה דעתו שעל כל פנם יכול לברך ברכת שעשה נסים והאל הרב את ריבנו, גם כשאין עשרה, שהרי נתקנו על הנס, ולא על מקרא מגילה בלבד, ושוב חזר בו על פי מה שכתב הרדב"ז בתשובה (סימן תרסה) דכיון שתקנו אותם על סדר קריאת המגילה, ושלא בזמנה הוא פטור ממנה, גם מכל הברכות אשר תקנו בין לפניה בין לאחריה פטור. ואם יברך הויא ברכה לבטלה. ע"כ.

ונראה שעל כל פנים ברכת שהחיינו לכולי עלמא יכול לברך. ושוב הביא שם שראה בירושלים לחכמי העיר שלא מיחו בדבר, וכל אחד מברך בביתו לאשתו או האשה, ומברכת לעצמה, ואין להן על מה שיסמוכו, ושמעתי שהורו להם לברך שלא בזמנה על פי סברת רבוותא דסבירא להו דנשים יכולות לברך במצות עשה שהזמן גרמא אע"ג דהן פטורות, והכי נמי אחד האיש ואחד האשה אע"ג דשלא בזמנה פטורים, רשאים לברך. וכל שכן נמי הוא שהרי בני חיובא נינהו אם היו שם עשרה, ושכן כתב הרדב"ז בח"ג (סימן תרסה). וקשה מאד בעיני להורות להם היפך פסק מרן, שפסק כרש"י והרמב"ם ודעימיה דנשים אינן רשאות לברך על מצוות שהזמן גרמא. עכת"ד. [ולפי מאי דקיי"ל לדינא א"צ לכל זה, וראה להלן].

ואף שלדינא לא נקטינן הכי, מכל מקום לכתחלה ראוי לחוש לדבריהם, ולכן גם הנשים תשתדלנה בשנה זו בירושלים לבוא לבית הכנסת לשמוע מקרא מגילה עם הצבור. ואם אי אפשר להן, או שאי אפשר לשמוע את המגילה היטב מעזרת הנשים, יארגנו מנין של עשר נשים, כדי לשמוע המגילה לכל הפחות במעמד עשר נשים, שהרי לדעת כמה מהפוסקים גם עשר נשים חשיב כקריאת המגילה בעשרה. וכן כתב בחוג הארץ הנ"ל, דפשוט שאם יהיו בבית עשר נשים שנתקבצו שם לשמוע מקרא מגילה, שפיר מיקרי בעשרה, וקורא להן בברכות. וראיה לזה מהמבואר בפסחים (צא.) רמי ליה רב עוקבא וכו' לרבא מי אר"י אין שוחטין את הפסח על היחיד, ורמינהי אשה בראשון שוחטין עליה בפני עצמה, ובב' עושים אותה טפלה לאחרים, דברי ר"י. א"ל לא תימא בפני עצמה אלא אימא בפני עצמן. ומי עבדינן חבורה שכולה נשים, והתנן אין עושים חבורת נשים וכו', משום תפלות, הנה מפורש יוצא דאע"ג שאין שוחטין הפסח על היחיד כל שהן חבורת נשים לא הוו יחיד ושוחטין. והכא נמי פרסומי ניסא בעשרה מהן סגי שפיר. ע"כ.

וכן כתב הגרי"ח זוננפלד בס' פורים המשולש (שהו"ל בשנת עת"ר) שיש אומרים שצריך ליזהר בה שתהי' בעשרה יותר מבכל שנה, כיון שאינה זמנה, לכן צריכין הנשים ג"כ לשמוע בביהכ"נ דוקא. ע"ש. ועיין בשו"ת שלמת חיים הנ"ל, דבכאן דטעם עשרה משום פרסומי ניסא, י"ל דשפיר דמי שיצטרפו לעשרה, ולא דמי לברהמ"ז שנפסק בסי' קצ"ט סעיף ו' דעשר נשים לא יזמנו בשם, דשאני ברהמ"ז בשם שצריך עשרה משום כבוד השם, וצריך בני חורין ככל דבר הצריך עשרה, אבל בכאן טעם עשרה משום פרסומי ניסא. ע"ש. וראה במשנ"ב שם (בסי' קצט ס"ק טו). ע"ש.

ואמנם מעיקר הדין קוראים המגילה אף ביחיד, שיש ספק ספיקא להקל, שמא הלכה כד' הראשונים דסבירא להו שאף שלא בזמנה יחיד

ט. כשרוצים להדר לקרוא המגילה בשנה זו בעשרה, אין צריך להדר שיהיו רוב העשרה שעדיין לא יצאו, ודי בכך שאחד קורא ותשעה שכבר יצאו שומעין, או שעתידים לצאת אח"כ, ונאספים כעת עבור האחד הרוצה לצאת ידי חובה כעת. ובלבד שגם הם יטו אוזן לכל המגילה. ואם יצאו מקצתם לאחר התחלת המגילה ונשאר רוב מנין הדבר נחשב כקורא בעשרה, וגומרים הענין, ונחשב כאילו נעשה הענין בהידור של עשרה. ואם התחילו בעשרה, ויצאו מקצתן, אין לברך ברכה אחרונה כשאין שם בפועל עשרה. וכמו כן חבורת נשים בפני עצמה, או צירוף נשים לרוב גברים בשעת הדחק. מועיל כדי לקיים ההידור של קריאתה בעשרה. ט)

הקוראה יוצא י"ח ומברך עליה, ואת"ל דלא, שמא במקום שקראוה בצבור מותר גם ליחיד לקרותה בברכותיה, ושמא הלכה כהרמב"ם וסיעתו שבני כרכים שמקדימים קריאתה לערב שבת דהיינו בי"ד חשיב שפיר בזמנה, ובצירוף כל הספקות הללו בודאי שאפשר לברך על קריאתה ביחיד. ואף לפמ"ש בשו"ת מכתם לדוד (חלק אורח חיים סימן ג) דלא מהני ס"ס בברכות. וכן כתב החיי אדם (כלל ה ס"ו). וכן כתב מרן החיד"א במחזיק ברכה א"ח (סימן ז סק"א), ובספרו יעיר אזן (מערכת ס' אות לג). ועוד הרבה אחרונים. מכל מקום הכא שאין המחלוקת על הברכה אלא על המצוה עצמה אם נעשית ביחיד אם יוצאים ידי חובת קריאתה, לא שייך כלל זה, וכמבואר בתשו' הרדב"ז חלק ב (סימן תרסה), שאף שיש מחלוקת בכלל אם יחיד הקורא מגילה בזמנה אם מברך עליה, לא שייך הכא לומר ספק ברכות להקל, דדוקא בזמן שהמחלוקת או הספק בברכה עצמה אמרינן ספק ברכות להקל, אבל כאן שרוב הפוסקים פסקו שיחיד חייב בקריאתה, ממילא חייב לברך עליה. ע"ש. ומכל שכן שיש כאן ספק ספיקא לברך, וגם מרן השלחן ערוך ס"ל דבני כרכים שמקדימים לקרות בערב שבת חשיב שפיר בזמנה, וכה"ג אין לחוש לספק ברכות. וכמו שביאר דין זה בשו"ת יביע אומר ח"ו (אורח חיים סימן מו). וראה עוד בחלק ז' (חלק אורח חיים סימן ב אות ז), ובספר חזון עובדיה חלק ב' (פסח, עמוד קסד), ובספר הליכות עולם ח"א (עמוד ז וח'), ובחזו"ע פורים (עמוד פט). ואמנם ברכה אחרונה מבואר במגילה (כא.) שהיא מנהג. ובירושלמי אמרו שאין מברכין לאחריה אלא בצבור. והובא בארחות חיים (הל' מגילה אות ז). ובב"י (סי' תרצב). וכ"ה בכל־בו (סי' מה). וכ"פ הרמ"א.

דין צבור האמור הוא אף אם כל התשעה יצאו כבר ידי חובת המגילה

ט) הנה דין צבור האמור בדין זה הוא אף אם כל התשעה יצאו כבר ידי חובה קריאת המגילה, או שעתידים לצאת אח"כ, ונאספים כעת עבור האחד הרוצה לצאת י"ח כעת. ובלבד שגם הם יטו אוזן לכל המגילה. ואם יצאו מקצתם לאחר התחלת המגילה ונשאר רוב מנין הדבר נחשב כקורא בעשרה. דלא גרע מכל דבר שבקדושה שצריך עשרה, שאם התחילו בעשרה ויצאו מקצתם, שגומרים הענין, ונחשב כאילו נעשה הענין בעשרה. וה"ה הכא. וכמ"ש בפורים משולש. וכתב עוד, שיש להסתפק לפי המבואר ברמ"א סי' תרצב סע' א, דאין לברך אחריה אלא בציבור, אם יצאו מקצתם באמצע אם לברך אחריה או לא, ונראה דתלוי במחלוקת הטור עם בעל העיטור והר"ן שהובאו בטור ובית יוסף (סימן תרצב). ע"ש בשער הציון (ס"ק יב) דלהטור דשייכא למגילה יש לברך, ולבה"ע והר"ן דהוא ענין בפני עצמו אין לברך. ובעיקר הדבר אם לברך גם ביחידי ממש או לא, עיין כף החיים סימן תרצ ס"ק קכד,

י. יש מי שאומר שבשנה זו שבני ירושלים מקדימים הקריאה לי״ד באדר, אין לשומעים לקרוא בעצמם את המגילה עם השליח צבור מתוך מגילה כשרה, שבכך נחשב כקורא ביחיד, ומאבד את החשיבות של ההידור לקוראה בעשרה. אך העיקר לדינא שלא לחוש לזה. וכל מי שיש בידו מגילה כשרה יכול לקרוא את המגילה בירושלים עם השליח צבור, גם השנה, ונכון שיקרא עמו מלה במלה, ולא יקדים או יאחר הקריאה. י)

ובהגר״א שם, והליכות עולם, ובחזון עובדיה על פורים. ע״ש.

אין צריך להדר שיהיו רוב העשרה מאלה שעדיין שלא יצאו ידי חובת המגילה

והנה בספר פורים משולש כתב להסתפק, אם לענין זה צריך הגדרה של עשרה כמו לכל דבר שבקדושה, שצריך עשרה גדולים שהרוב עדיין לא יצאו ידי חובה, או אולי די בתנאים המיוחדים שנאמרו לגבי עשרה בקשר לקריאת המגילה, כגון כשאחד קורא ותשעה שכבר יצאו שומעין, או בעשרה שהתחילו לקרוא ביחד וגמרו כל אחד לעצמו. וכמו כן חבורת נשים בפני עצמה, או צירוף נשים לרוב גברים בשעת הדחק. ונראה, דכיון שהוא רק להידור לקרוא בעשרה, כל הנ״ל מהני שפיר לקיים ההידור.

אם חלק מהצבור יכולים לקרוא בעצמם מתוך מגילה בעת קריאת הש״צ

י) בספר פורים משולש (פרק ב הערה כו) כתב, ושמעתי שבשנת תש״י ותשי״ד ציווה הגרי״ז במנין שלו בירושלים, להכריז שאף אחד לא יקרא בלחש עם הבעל קורא, [אף במגילה כשרה], ומשמע רס״ל שדין קריאה בעשרה היינו שיהיה אחד קורא ותשעה שומעים, ולכן אלו הקוראים בלחש עם השליח צבור, דינם כיחידים, ולא כציבור, ובפורים משולש סבירא ליה להחמיר לקוראה דוקא בצבור.

אולם הגאון החזון איש (סימן קנה סק״ב) סבירא ליה, שדין קריאה בעשרה אינו דוקא באחד קורא ותשעה שומעים, אלא אפילו כשכל אחד קורא בלחש לעצמו, כל שיש שם עשרה, הוי קריאתה בעשרה. ואפילו אם אין קורין כולן יחד בשוה, אלא אחד ממהר קריאתו ואחד קורא במתינות, מכל מקום מקיימים הם דין קריאה בצבור. ואפילו אם זה שקורא במתינות סיים את הקריאה לאחר זמן מהשליח צבור, מיקרי בצבור. וע״ש בספר פורים משולש שכתב, דנראה שגם להגרי״ז אם קורא עם השליח צבור מלה במלה, הוי כקוראה בעשרה. ולכאורה מהמשנה והגמ׳ שאמרו במגילה כא. קראוה שנים יצאו, ובמגילה אפילו עשרה קוראין ביחד יצאו הם והשומעים, והובא זה בטוש״ע סי׳ תרצ סע׳ ב. ומוכח דגם זה נקרא בציבור למ״ד דציבור לעיכובא. ויש לדחות דמיירי שיש כמה חבורות של עשרה, ובכל חבורה אחד קורא להם, ואיש אחד שומע מכמה קוראים. ועוד דלמאן דאמר דבדיעבד יוצאים ביחיד, מדברת המשנה והגמרא בדיעבד, וזה דוחק. ויותר מזה מבואר ברמב״ם (פרק ב׳ הלכה ל״ז) וקורא אותה גדול עם הקטן, ואפילו בציבור. ע״כ לכתחילה על כל פנים בשנה כזאת, ראוי להחמיר בזה ולשמוע בשתיקה, רק אם על ידי כך לא יוכל לשמוע כל תיבה, יאמר מלה במלה עם הקורא. וראה במועדים וזמנים ח״ב (סי׳ קעג), ובתשובות והנהגות ח״ב (סי׳ שמט).

ולכולי עלמא מי שחושש שאם ישמע מהשליח צבור את הקריאה, יכנס לספק אם יוכל לשמוע היטב את כל הקריאה, מחמת הרעש וכדומה, בודאי שעדיף שיקרא את המגילה בעצמו בלחש, [כמובן מתוך מגילה כשרה], מאשר ישמע אותה מהשליח צבור ויכנס לספק אם יצא ידי חובה. וישתדל לקרוא עם השליח צבור מלה במלה, כדי שייחשב לו לכתחלה כקוראה

יא. יש אומרים שהשנה החיוב של בני עיירות גדולות ושל בני המוקפין חומה הוא חיוב שווה, ולכן גם ירושלמי הנמצא בשנה כזאת בליל י״ד בערי הפרזות, יכול לקרוא שם את המגילה גם ביחידות, אף באופן שאינו מתחייב מדין י״ד אלא מדין ט״ו. ויש מחמירים שתושב ירושלים לא יוציא ידי חובה בן עיר. יא)

יב. גם בשנה כזאת אף שלגבי זמן קריאת המגילה מאוחדים הפרזים והמוקפים, מכל מקום לשאר דיני הפורים חלוקים הם. ולכן צריך לדעת הדינים לגבי בן עיר שהלך לכרך ובן כרך שהלך לעיר, לענין שאר דיני פורים, כאשר יבואר. יב)

יג. תושב אחד מערי הפרזים, כגון תושב תל אביב, שקיים את כל מצוות הפורים בי״ד, ונוסע ביום ששי להתארח לשבת בירושלים, אינו אומר על הנסים בתפלה ובברכת המזון, ואם ירצה יאמר על הנסים אחר אלהי נצור, ובברכת המזון בהרחמן. ואם נשאר בירושלים ביום ראשון פטור ממשלוח מנות ומסעודת פורים, אחר שקיים כבר את כל מצוות פורים כדינן ביום שישי. ודין זה הוא בכל השנים, ולא רק בפורים משולש, דתושב אחד מערי הפרזות שהיה בעירו בי״ד, וקיים שם את כל דיני הפורים, והגיע בעמוד השחר של ט״ו אדר לירושלים, שאינו צריך לחזור לקרוא המגילה לקיים מצוות הפורים. יג)

עם הצבור. ועיין בפסקי תשובות חלק ו׳ (עמוד תקנה) שדייק כדברי החזון איש מהפרי מגדים, שהובא במשנה ברורה בכמה דוכתי, שמי שיש בידו מגילה כשרה יקרא עם השליח צבור בלחש, ולדברי הגרי״ז הרי מפסיד בכך קריאתה עם הצבור, שיש ענין להדר לקוראה בכל שנה בעשרה. אך יש לדחות, דשמא טעמו של הפרי מגדים מתוך שחשש שלא ישמע היטב את קריאת השליח צבור, ולכן העדיף שיקרא בעצמו בלחש. אי נמי דאיירי בקוראה מלה במלה עם הש״צ, וכמו שנתבאר לעיל דבזה גם להגרי״ז שפיר דמי.

אם ירושלמי יכול להוציא ידי חובת מגילה לתושב ת״א בפורים משולש

יא) ואף שיש אומרים שלגבי תושב ירושלים הקריאה היא כמו קריאה שלא בזמנה שצריכה בעשרה דוקא, מ״מ יכול לקרותה ביחידות, שהרי להרבה דעות גם בירושלים עצמה מותר לקרותה ביחידות בשנה כזאת, וא״כ כ״ש אם קוראה בערי הפרזות שלגביהם הלא היא קריאה בזמנה, ואין סברא לומר שיצטרך עשרה לשם פרסום הנס. וכן כתב בספר פורים משולש, והביא שכסברא זאת לאידך גיסא פסק הגרצ״פ פראנק זצ״ל, והו״ד בספר חמרא וחיי (ה ז) שמי שדינו נותן שיקרא בירושלים בי״ד בכל שנה בברכות, צריך לקרות בעשרה הגם שלדידיה הוא בזמנה. דבמקום שהוא נמצא הוי זה שלא בזמנה. ע״ש. אבל בנ״ד הרי השנה הכל קוראים בי״ד.

יב) ראה בהערה דלהלן.

תושב תל אביב המגיע לירושלים לשבת או ליום ראשון

יג) הנה בכל שנה תושב תל אביב וכדומה, שקיים את כל מצוות פורים בעירו בי״ד אדר, ואחר כך בליל ט״ו בא לירושלים, ומתכוין להשאר שם עד עמוד השחר של יום ט״ו, אפילו הכי מעיקר הדין אינו צריך לקיים שוב את מצוות פורים, אחר שכבר קיימם בי״ד לחודש. ואם ירצה להחמיר על עצמו ישמע המגילה ולא יברך. [ולגבי פורים משולש ראה

יד. בן ירושלים שנסע ביום י״ד לתל אביב [או לכל מקום שאינו מוקף חומה מימות יהושע בן נון] והיה שם כבר משעת עמוד השחר, מתחייב לקיים את כל מצוות הפורים בי״ד, ולא רק לענין מקרא מגילה, אלא גם לגבי סעודת פורים ומשלוח מנות. וכשחוזר לירושלים לשבת, אומר בתפלה ובברכת המזון על הנסים, וביום ראשון מחוייב בסעודת פורים ובמשלוח מנות. יד)

טו. ירושלמי הנוסע ביום ששי ביום לעיר פרזית, או לעיירות המסופקות לשבת, כיון שבשעת עמוד השחר היה בירושלים, מקיים ביום ששי רק מקרא מגילה ומתנות לאביונים, ואומר בתפלות שבת על הנסים, וכשחוזר לירושלים במוצאי שבת, צריך לקיים ביום ראשון סעודת פורים ומשלוח מנות ביום ראשון. ולכתחלה אין לתושב ירושלים לנסוע לעיר פרזית ביום ששי כדי להשאר בה בשבת, שיש לחוש שעוקר עצמו משאר מצוות היום, אחר שבעמוד השחר של יום ט״ו היה בעיר פרזית, ונפטר מסעודת פורים ומשלוח מנות שעושים ביום ראשון. ולכן אם צריך לנסוע לשבת לעיר פרזית, נכון יותר שיצא מירושלים בליל ששי קודם עמוד השחר, שאז מתחייב בכל מצוות הפורים ביום ששי, כדין פרוז בן יומו. [ולדעת החזון איש נכון שיסע ביום חמישי אחר הצהרים לפני צאת הכוכבים של ליל ששי]. טו)

טז. הבא לירושלים במוצאי שבת מעיר פרזית, גם אם עקר דירתו אז, פטור מסעודה ומשלוח מנות ביום א׳. והנוסע מירושלים במוצאי שבת אחר שהיה שם בשבת, גם אם עקר דירתו ועבר להתגורר בתל אביב, חייב ביום הראשון בסעודת פורים ובמשלוח מנות. טז)

בסעיף הבא]. אבל תושב ירושלים שנסע בליל י״ד לת״א, ושהה שם בעמוד השחר של יום י״ד, מתחייב לקיים את כל מצוות פורים בי״ד, ואח״כ כשחוזר בליל ט״ו לירושלים [בשאר שנים כשקורין את המגילה בירושלים בט״ו], חוזר ומקיים את כל מצוות פורים. אבל לא יברך על המגילה. וראה בקונטרס אחרון שבסוף הספר אריכות בזה.

יד) שגם לגבי פורים משולש שייך כל הדינים שלח בן כרך שהלך לעיר וכו׳.

אם ירושלמי יכול לנסוע השנה לתל אביב לשבת

טו) ראה בספר פורים משולש, ושם כתב, דבדיעבד כשחייב לנסוע מירושלים לתל אביב לשבות שם בשבת, יאמר על הנסים בשבת וביום ראשון באלהי נצור, ובברכת המזון בהרחמן. שיש לחוש לשיטת הרא״ש דכיון שהיה בי״ד בעמוד השחר בירושלים והיה לו דין מוקף, נתחייב במצוות פורים של י״ד וט״ו. וממילא חייב במשלוח מנות ובסעודת פורים ביום ראשון, שהשנה אין הדבר תלוי בעמוד השחר של יום ראשון, אלא בעמוד השחר של יום י״ד. ולכן בשבת לא יתפלל כשליח צבור. ולדעתו יקיים סעודת פורים ומשלוח מנות ביום י״ד. ויש לדון בזה אם יכול לקיים מצוות אלו אף בהיותו בירושלים.

טז) על פי המבואר לעיל דאחר שהוא תושב תל אביב, וקרא המגילה וקיים כל מצוות הפורים ביום ששי, אין לחייבו לחזור ולקיים את שוב את כל מצוות הפורים. ובנ״ד אפילו עקר דירתו, כיון שביום ט״ו היה בת״א אין לו חיוב כפרוז בן יומו.

יז. גם בפורים משולש יש לומר אחר מקרא מגילה (בליל ששי): ואתה קדוש יושב תהלות ישראל, ואחר כך אומרים סדר קדושה. יז)

יח. המתנות לאביונים יש לחלקם לעניים ביום הששי, מפני שעיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה, כי בשעת הקריאה, מרוב חיבת הנס הלב פתוח לתרום בעין יפה לטובת העניים. ויש מי שכתב להזהיר לעניים בירושלים שקיבלו המתנות ביום ששי, להשהותם ליום ראשון. אך אין דבריו מוכרחים. יח)

לומר סדר קדושה אחר המגילה גם בפורים משולש

יז) הטעם לזה מפני שבמזמור כ״ב של תהלים, (למנצח על אילת השחר), אמרו חז״ל (ביומא כט.) שהיא אסתר. וכן נדרש במגילה (טו:). וראה בתוס׳ מגילה (ד. בד״ה פסק, ובגליון שם.) נאמר: אלהי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי, ומכאן למדו חז״ל (במגילה ד.) שחייב אדם לקרוא את המגילה בלילה ולחזור ולשנותה ביום. (ופירש רש״י, שמקרא המגילה זכר לנס שהיו זועקים בימי צרתם יומם ולילה). ונאמר אחריו: ואתה קדוש יושב תהלות ישראל. (וראה בתוספות סוכה נג. ד״ה אם). לפיכך צריך לומר פסוק זה שהוא הקדמה לסדר קדושה, לאחר מקרא מגילה. וכן מבואר בשבולי הלקט (סי׳ קצ״ט). ובכל בו (סי׳ מ״ה).

ומה שכתבנו שגם בפורים משולש יאמרו קדושה, הנה להטעם המבואר לעיל אין הדבר תלוי אם המגילה נקראת בזמנה, או שהוקדם זמן קריאתה.

וזה שלא כמו שכתב מרן החיד״א בברכי יוסף (סימן תרפ״ח ס״ק י״ג) בשם הרה״ג רבי מנחם די לונזאנו, שבירושלים כשקוראים המגילה שלא בזמנה, דהיינו בליל ששי שחל בליל י״ד, אין לומר סדר קדושה אחר מקרא מגילה, שהיום גורם, והרי אין זה פורים שלהם. ושכן הסכים עמו מהר״א אזולאי בעל חסד לאברהם.

אולם לפי האמור נראה שיש לאומרו. וכן כתב בספר שם חדש (דף קכב ע״ד) שיש לאומרו, ושכן נהגו בירושלים בקהל קדוש בית אל בשנת התקפ״ח, כשחל ט״ו באדר להיות בשבת. וכן עשו גם בשנת התקצ״ב. ע״ש. וכן פסק הרה״ג ר׳ יצחק פלאג׳י בספר יפה ללב חלק ה׳ (סימן תרצ״ג סק״ב), דלפי הטעם שכתב הכל בו כל זמן שקורין המגילה צריך לומר אחריה סדר קדושה, דסמיכי אהדדי.

וכן העלה הרה״ג ר׳ אהרן בן שמעון ז״ל בספר שער המפקד (נהר פקוד דף קנ״ד ע״א), שמדברי הראשונים ומרן השלחן ערוך (סי׳ תרצ״ג) נראה שדין סדר קדושה תלוי במקרא מגילה ולא בפורים, ושכן נהגו בקהל קדוש בית אל. וסיים, ונהירנא בהיותי בעיר קדשנו ירושלים, שמעולם לא נמנענו מאמירת ואתה קדוש אחר קריאת המגילה, גם כשחל ט״ו בשבת. ושכן המנהג פשוט בכל ערי המערב. ע״ש. (וראה עוד בכף החיים סי׳ תרפ״ח ס״ק לו).

מתנות לאביונים גם בירושלים ביום שישי

יח) הרמב״ם (פ״ב דמגילה הי״ז). והנה בדין מתנות לאביונים, הדבר ברור שזמנן ביום ששי ביום קריאת המגילה, שעיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה, וכמו שפסק מרן בשלחן ערוך (סימן תרפח סעיף ו), ולאפוקי ממ״ש בספר דבר בעתו לבעל לב העברי (דף לה) להצריך לתת מתנות לאביונים גם בשבת, ובספר פורים משולש (פרק ב סעיף כ״א) כתב, שיש להזהיר לעניים שקיבלו המתנות ביום ששי, להשהותם ליום ראשון. ואין דבריו מוכרחים. ועיין בחזון איש (סימן קנה). והעיקר כמו שכתבנו.

יט. כל המרבה במתנות לאביונים הרי זה משובח, שאין לך שמחה גדולה ומפוארה כאדם המשמח לב עניים יתומים ואלמנות וגרים, שהמשמח לב האומללים האלה דומה לשכינה, שנאמר להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים. יט)

כ. יום הששי שהוא י"ד באדר, מותר בעשיית מלאכה לבני ירושלים, שלא נהגו איסור בעשיית מלאכה בפורים אלא בזמנו, דהיינו ביום ט"ו, אבל כשמקדימים קריאת המגילה לערב שבת, לא נהגו איסור כלל. ומכל שכן שמותר להסתפר לכבוד שבת. ואמנם יש מרבני ירושלים שפסקו להחמיר בזה, אבל אין דבריהם מחוורים להלכה. והעיקר להקל בזה. והמחמיר תבוא עליו ברכה. אולם ביתר ערי הארץ המנהג שלא לעשות מלאכה בערב שבת, הואיל והוא פורים שלהם בזמנו. ורק להסתפר לכבוד שבת מותר. כ)

יט) **רמב"ם** (פרק ב' דמגילה הלכה י"ז).

אם עדיף ליתן מתנות לאביונים במתן בסתר

ועיין בשו"ת משנה הלכות חלק יא (סימן תקסב) שנסתפק לפי מאי דקי"ל מתן בסתר יכפה אף, אי במתנות לאביונים נמי יש ענין שיתן לאביון באופן שלא יוודע, ועכ"פ לכסות הנתינה, או כיון שמחויב במצות מתנות לאביונים, צריך שהאביון ידע מזה. וע"ש שכתב לדייק מלשון הגמ' מגילה (ז:) תני רב יוסף, ומשלוח מנות איש לרעהו, שתי מנות לאיש אחד. ומתנות לאביונים, שתי מתנות לשני בנ"א. רבי יהודה נשיאה שדר ליה לרב אושעיא אטמא דעיגלא תילתא, וגרבא דחמרא. שלח ליה קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו, ומתנות לאביונים. ולכאורה מה זה דשלח ליה קיימת בנו רבינו, ודאי שקיים, והרי לכן שלחן, ואשר נראה בזה דרבי יהודה הנשיא לא ידע אי רבי אושעיא הוא אביון נמי, או רק שולח לו בתור משלוח מנות איש לרעהו, וע"ז שלח לו קיימת בנו רבינו תרוייהו, מ"מ ומתנות לאביונים, ונפשט הספק דכל ששולח דבר חשוב שיש בו לשנים, הרי יצא ידי שניהם בבת אחת. והכי עדיף שלא לבייש את העני, דשנותן לו סתם מתנות לאביונים יש לו קצת בושה, אבל כששלח לו מ"מ נכלל בזה מתנות לאביונים, יצא ידי שניהם. ובזה תירץ מה שהקשה בטורי אבן מגילה הנ"ל, ובשו"ת בית שערים (א"ח סי' ש"פ) הביא דעת הכת"ס (א"ח סי' קל"ט) שהקשה, היאך יוצא ידי שניהם הא אין עושין מצות חבילות חבילות. ע"ש מה שהאריכו. ולפמ"ש אתי שפיר, דבמקום שהמצוה מהודרת יותר, בכה"ג אין מצות חבילות. והכ"נ ע"י שמצות מתנות לאביונים נעשית בצנעא, כה"ג אין בו משום מצות חבילות חבילות.

וע"ש עוד בסימן תקנב, שנסתפק במי שמחל חובו לחבירו אי יצא בזה ידי מתנות לאביונים. וכתב, דלכאורה תלוי בטעמים, אי משום כדי שיהי' לו סעודה, הרי לא נתן לו כלום, ואין לו. ואי משום להרבות אהבה וריעות, הרי גם בזה שמחל לו חובו. ומיהו עיין בשו"ת בית שערים דב' טעמים כהדדי נינהו. ע"ש בסי' ש"פ. ודו"ק. אמנם במהר"ל איכא עוד טעם משום שלימות האדם. ע"ש.

עשיית מלאכה לבני ירושלים ביום שישי וביום ראשון

כ) הנה בחידושי הריטב"א (פ"ב דמגילה) אהא דתנן (מגילה יז.) היה "כותבה" דורשה ומגיהה, אם כיון לבו יצא. ואמרינן עלה בירושלמי, הדא אמרה דפורים מותר בעשיית מלאכה, ודחי דמיירי בכרכים המוקפים שמקדימים לקרוא בערב שבת. וסיים הריטב"א, "ושמעינן מינה, דכרכים המוקפים, שנהגו איסור בעשיית מלאכה בפורים, היכא דמקדמי

כא. תושבי ערי הפרזות העורכים את סעודת פורים ביום שישי, יש לעשותה לכתחילה בבוקר, ולפחות לפני חצות היום מפני כבוד השבת. ואמנם מעיקר הדין כל סעודת מצוה שחל זמנה בערב־שבת, כגון סעודת ברית, או פדיון הבן, מותר לעשותה בערב־

לקרותה בי״ד מותרים במלאכה, שלא נהגו אלא בזמנם ממש״. וכ״כ הר״ן שם. ומבואר שהמוקפים שהקדימו לקרות המגילה בערב שבת, מותרים בעשיית מלאכה. וכ״כ הרשב״א בחידושיו למגילה (הנד״מ, עמוד פ). ע״ש. וכ״כ לדינא בעל קרבן נתנאל (פ״א דמגילה אות ז׳). וכ״פ הפמ״ג (סי׳ תרצ״ו סק״ב). וכן העלה בשו״ת בית דוד (או״ח סי׳ תצז). והסכים עמו החקרי לב (או״ח ס״ס פח), שכן עיקר.

אולם הגאון הראש״ל רבי שלמה משה סוזין ציוה בשנת התקצ״ב (שחל ט״ו באדר בשבת), להכריז בשבת זכור שאסור לעשות מלאכה ביום ששי שהוא י״ד באדר, והורה גם כן לסגור המספרות. וכן כתב הגאון רבי ישראל יעקב אלגאזי בקונטרס חוג הארץ (סי׳ ט׳), ונתן טעם לכך, כדי שלא יבואו לטעות לעשות מלאכתם גם כשחל ט״ו באדר בער״ש, וכדרך שאסרו הפוסקים בכיו״ב שלא יבואו לטעות משנה לשנה. ע״כ. וכ״פ בשו״ת שמחה לאיש (או״ח סי׳ ה׳). וכ״כ המהרש״א אלפנדארי בדיני פורים משולש שבסוף שו״ת הסבא קדישא (ח״א עמוד קנ״ט) ע״ש.

אולם באמת שאין זה מחוור לפסוק להחמיר נגד הירושלמי והראשונים. ומ״ש כדי שלא יבאו לטעות בשאר שנים, הרי אפי׳ בערב פסח שחל בשבת, מותר לעשות מלאכה בערב שבת אחר חצות, ולא גזרו משום שאר שנים, וכמבואר בשו״ת נחפה בכסף ח״א (תאו״ח סי׳ ז׳), ובשו״ת זרע אמת ח״א (סי׳ ס״ד), ובספר פרי האדמה ח״א (דף ל״ט ע״א). וכן העלה מרן החיד״א במחזיק ברכה (סי׳ תס״ח סק״א), ובשו״ת חיים שאל ח״ב (סי׳ ל״ח אות פ״ד). וכ״פ בספר חכמה ומוסר (דיני פסח אות ה׳). וכן פשט המנהג בירושלים. ומכ״ש כאן שכל עיקר איסור עשיית מלאכה בפורים אינו אלא מנהג, וכמ״ש במגילה (ה:) יו״ט לא קבלו עלייהו ע״ש. וכ״פ הפוסקים, שהכל תלוי במנהג המקומות. וא״כ בודאי שאין לנו לגזור משום שלא יבואו לטעות בשאר שנים.

ובפרט דבנ״ד הוי רק מילתא דרבנן, וגזרה לגזרה לא גזרינן. וכ״כ בספר פקודת אלעזר (סי׳ תרפח דף סח. בהערה). ובפרט שהוא לכבוד שבת. וכדתנן (תענית כו:), ובחמישי מותרים מפני כבוד השבת. וכן העלה בשו״ת אם הדרך (תאו״ח סי׳ ב אות ד). וע״ע להרה״ג רבי אהרן בן שמעון בשער המפקד (נהר פקוד דף קנב:). וע״ע בשו״ת יביע אומר ח״ו (תאו״ח סי׳ מז). ובחזון עובדיה פורים (עמוד רטז).

וע״ע להגר״ח פלאג׳י בס׳ חיים לראש (דף י״ז ע״ב)

בדין מלאכה בער״ש כשחל ער״פ בשבת, שמשם יש ללמוד במכל שכן להקל בנ״ד.

אולם ביתר ערי הארץ אסור לעשות מלאכה בערב שבת, הואיל והוא פורים שלהם בזמנו. ורק להסתפר לכבוד שבת מותר. וכ״פ בשו״ת בית דוד (תאו״ח סי׳ תצ״ז) להתיר בפורים דפרזים שחל בער״ש להסתפר לכבוד שבת. ואף שבשו״ת דבר משה (סי׳ מ״ד) חוכך בזה להחמיר. וכ״כ בספר פרי האדמה ח״א (דף מ״ד ע״ד), ושכן הסכימו עמו בעלי הוראה. וכ״כ מהר״י אלגאזי בקונט׳ חוג הארץ (סי׳ ט׳). ועוד, עיין בשו״ת ירך אברהם (תאו״ח סי׳ כ׳) ע״ש. אולם בספר ערך השלחן (סי׳ תרצ״ו סק״ג) דחה דברי הדבר משה הנ״ל, והעלה להתיר כדברי הבית דוד. וכ״פ מהר״י נבון בנחפה בכסף ח״ב (דף ח:). וכ״פ בשו״ת חקרי לב (תאו״ח ס״ס פ״ח). וכן העלה בשו״ת אם הדרך (תאו״ח סי׳ ב אות ד). ומכיון שכל ענין איסור מלאכה בפורים הוא רק מכח מנהג, יש לפסוק להקל ככל האחרונים שהעלו להתיר, כיון שיש בזה כבוד שבת. וכמ״ש כיו״ב המהריק״ש בשו״ת אהלי יעקב (סוף סי׳ צח)

שבת, אפילו אחר שעה עשירית, אף שהיא סעודה גדולה שאין רגילים בה בימות החול. ומכל מקום אם אפשר ראוי ונכון להקדים את הסעודה קודם חצות היום. כא)

כב. ביום השבת בירושלים יש לומר ועל הנסים בכל תפלות השבת, שהרי הוא יום ט״ו באדר, שהוא פורים של כרכים המוקפים חומה, שירושלים נמנית עליהם. כב)

כג. יש לומר ״ועל הנסים״ גם בברכת המזון של סעודות שבת. כג)

ע״ש. וראה בילקו״י (מועדים מהדו״ק עמ׳ שז). וביביע אומר ח״ו (סי׳ מז). ובחזו״ע פורים (עמ׳ רטז).

סעודת מצוה בערב שבת

כא) כן כתב הרמ״א בהגה שם, דסעודה שזמנה בערב שבת, כגון ברית מילה או פדיון הבן, מותר לעשותה בערב שבת, ושכן המנהג פשוט. דכיון דהויא סעודת מצוה, אין לדחותה מפני מצות סעודת שבת. וכתב שם המשנ״ב בשם האחרונים, דמכל מקום לכתחלה מצוה להקדימה בשחרית משום כבוד שבת, ובדיעבד יכול לעשותה אפילו ממנחה ולמעלה.

וכל זה בסעודת מילה שזמנה ביום שישי, אבל לא במילה שלא בזמנה, ובלא״ה לדידן אין לערוך מילה שלא בזמנה בער״ש, ולא ביום ה׳. וע׳ בשו״ת יביע אומר ח״ה (חיו״ד סי׳ כג). ובלוית חן (סי׳ ב׳). ע״ש.

ואמנם המג״א (סי׳ רמט סק״ה) כתב, שמילה אפי׳ שלא בזמנה, כגון שהיה התינוק חולה בשמיני, דינה כמילה בזמנה, ונחשבת כזמנה קבוע, שמותר לערוך סעודה אחריה, משום שכל שעה ושעה זמנו הוא, שאסור להניחו ערל. ע״ש. והובא להלכה במשנ״ב (ס״ק יב). ונמשך אחריו בספר חוט שני (עמוד עד). [וכיו״ב כתב הפר״ח בקונטרס דבי שמשי (דף ד סע״א), שלפי מה שהעלה כדעת ר״ת, אף מילה שלא בזמנה מותר לכתחלה לעשותה אחר שקיעת החמה, ואין לדחותה למחר, דכל יומא ויומא איתיה בספק כרת. ע״ש]. אולם אנן בדידן לא אשכחן מציאות של מילה שלא בזמנה בע״ש, וכמו שביארנו לעיל דנקטינן כמ״ש בשו״ת הרשב״ץ ח״א (סי׳ כא), שאסור למול מילה שלא בזמנה בחמישי או בששי בשבת, כדי שלא יצטרכו לחלל עליו את השבת אם יבא לידי פקוח נפש, כעין מ״ש הרז״ה (בשבת יט.). ע״ש.

ואף שהמג״א (סימן שלא) מתיר לעשות מילה שלא בזמנה ביום חמישי, והכא לשיטתיה אזיל. מ״מ לדידן לא אשכחנא מילה שלא בזמנה בער״ש.

ועיין בשו״ת דברי מלכיאל ח״ד (סי׳ פו) שכתב, שהרי מצות מילה מוטלת על האב רק ביום השמיני, ולא לאחר מכן, ואם כן כשדוחים את המילה מיום השמיני במזיד, הרי נתבטלה מהאב לגמרי מצוה זו, ומוטלת עליו כמו שמוטל על כל אחד מישראל, ולפי זה יש לדון אם יש מצוה בעשיית סעודה. וע״ש שדן אודות מוהל שמל מילה שלא בזמנה ביום אידם, כדי להרבות שכרו, ובכדי שהעם יהיו פנויים לבוא לסעודה, והציע לתקן שלא ימולו מילה שלא בזמנה ביום אידם, ואין בזה שיהוי מצוה, כדי להעמיד הדת על תילה, וכמ״ש הנודע ביהודה על מה שהיו כמה שדחו המילה לער״פ כדי שהבכורות יוכלו לאכול בסעודת המילה, וכתב הנודע ביהודה לתקן לאסור למול מילה שלא בזמנה בערב פסח, וישהו המילה לחוה״מ. והשעה היתה צריכה לכך.

כב) ראה בב״י ובש״ע סימן תרפ״ח ס״ו, ובשו״ת הרדב״ז ח״א (סי׳ תק״ח).

לומר על הנסים בברכת המזון בסעודות שבת

כג) כמבואר בספר האשכול חלק ב׳ (עמוד כ״ט). וכן הסכימו האחרונים. ואמנם מהר״י אלגאזי בקונטרס חוג הארץ (סי׳ ז׳) עלה ונסתפק אם י״ל על הנסים בברכת המזון ביום שבת, כי

לא פורש בדברי הפוסקים דבר זה, ומכיון שסעודת הפורים נדחית לאחר השבת נראה שאין לאומרו. וסיים, שהדעת נוטה שהאומרו גם בברכת המזון לא הפסיד, כיון שהוא יום עיצומו של הנס ואירעו בו נסים ונפלאות לישראל, ואנו צריכים להודות על הנס על כל ברכה ותהלה, אע״פ שאין סעודת פורים נוהגת בשבת. כל מאי דמצינן למיעבד היכרא ופרסומי ניסא עבדינן. וסיים, ומיהו נלע״ד שבסעודת יום ראשון שהוא יום ט״ז אדר, אין להפסיק באמצע בהמ״ז לומר על הנסים, כי נוסח ״בימים ההם בזמן הזה״ אינו שייך אלא לעיצומו של יום, ולכן הנכון בזה שיאמר על הנסים באמצע נוסח הרחמן, כמ״ש כיו״ב הפוסקים לגבי אם שכח לומר על הנסים, שיאמר הרחמן הוא יעשה לנו נסים וכו׳. ע״כ.

אולם בספר שם חדש (דף קכג.) כתב לפקפק על זה, דמ״ש שלא פורש ד״ז בדברי הפוסקים, הרי בשו״ת זקן אהרן (ס״ס קלז) כתב בפשיטות שאומרים על הנסים בתפלה ובבהמ״ז, והרב עצמו הזכירו במקום אחר. ומדברי הרב אדמת קודש ח״ב (דף קיט ע״ג), שכתב, שאומרים בו על הנסים בתפלה. משמע דדוקא בתפלה ולא בבהמ״ז. ובשו״ת הלק״ט ח״ב (סי׳ קלז) נסתפק אם יאמרו בשבת בבהמ״ז על הנסים. והניח בצ״ע. עכת״ד. וכתב עוד שם (דף קכב ע״ד), ובשנת התקפ״ח חזרתי על המקרא לענין להזכיר על הנסים בבהמ״ז, ועיינתי בשו״ת הרדב״ז ח״ה (סי׳ ב אלפים וקה), ולפע״ד מוכח מדבריו שאין לאומרו בבהמ״ז, שהביא מה שאמרו במגילה (ד.) פורים שחל בשבת שואלין ודורשין בענינו של יום. וכתב הרמב״ם (סוף פרק א׳ מהלכות מגילה) הטעם, כדי להזכיר שהוא פורים. ואם איתא שאומרים בשבת על הנסים הרי אין לך זכירה גדולה מזו. אלא שבאמת אין טעם להקדים על הנסים לאומרו בי״ד, אלא יש לאומרו בשבת, וכן כתב בבית יוסף סי׳ תרפ״ח, שמצא כתוב שמנהג ירושלים שאין אומרים על הנסים בי״ד. וכן נראה לי שמנהג יפה הוא. ע״כ. וסיים על זה הרב שם חדש, ואם איתא שאומרים על הנסים בשבת גם בברכת המזון, הרי אין לך זכירה גדולה מזו, ולמה צריך שידרשו וילמדו בדיני פורים, אלא ודאי שאין צריך לומר על הנסים בברכת המזון. אולם לא הודו לי חברי ורבותי הי״ו, וגמרתי בדעתי לאומרו בתוך הרחמן דוקא ולא באמצע בהמ״ז. ע״כ.

והנה מה שרצה להביא ראיה מדין שואלין ודורשין וכו׳, אינה ראיה כלל, שהרי באמירת על הנסים בברכת המזון בביתו, ליכא היכרא ופרסומי ניסא כולי האי, וכמ״ש התוס׳ שבת (כד.) וזו לשונם: מהו להזכיר על הנסים בברכת המזון, בתפלה פשיטא ליה שמזכיר, משום שהתפלה בצבור היא, ואיכא פרסומי ניסא, אבל בברהמ״ז שבבית ליכא פרסומי ניסא כולי האי. עכ״ל. ולכן צריך לדרוש ברבים מענינו של יום לפרסם שהוא פורים. ולטעמיה דהרב שם חדש מי ניחא, והרי אומרים בצבור על הנסים בכל תפלות השבת, ויש בו פרסומי ניסא יותר ויותר, ואפילו הכי הצריכו לדרוש בו ביום מענינו של יום. ומכל שכן לפי מסקנת הגמ׳ (שבת כד.) שעל הנסים בברהמ״ז אינו חובה, דמסקינן. אינו מזכיר ואם בא להזכיר מזכיר.

ובאמת דבהגלות נגלות דברי רבינו בעל האשכול (ח״ב עמוד כט) שכתב בפשיטות, שבשבת (שחל בו ט״ו אדר) אומר על הנסים ״בתפלה ובברכת המזון״, ודאי דהכי נקטינן. ואילו ראו דבריו האחרונים הנ״ל לא היו מסתפקים בדבר. וכן מתבאר בחידושי הריטב״א (מגילה ד.) בקושית הגמרא שם, מאי איריא פורים אפי׳ יום טוב נמי. כלומר, מאי איריא פורים שאין בזמנו זכירה אחרת בפה אלא שמחה בעלמא שנוהגת בזמנה, ולא הוי פרסומי ניסא כולי האי, שבכל שבת יש סעודה, ואם כן הדין נותן שיש לדרוש מענין הנס, משום פרסומי ניסא, כי בברכת המזון אינו חייב להזכיר, אלא שאם בא להזכיר מזכיר בהודאה. ואע״פ שהוא מזכיר בתפלה, מכל מקום לא חשיב פרסומי ניסא כולי האי. ע״כ. ומתבאר גם מחידושי הריטב״א שאומר על הנסים גם

כד. אין מוציאין ספר תורה בירושלים ביום שישי. ובשבת שהוא ט"ו באדר, בירושלים מוציאים שני ספרי תורה, וכשמסיים המשלים קריאת פרשת השבוע, ואומר קדיש, קורא המפטיר בספר שני פרשת ויבוא עמלק (שמות יז ח - טז) עד סופה. ואין צריך לכפול הפסוק האחרון. ואומר קדיש, ומפטיר פקדתי את אשר עשה עמלק, כהפטרת שבת זכור. וביתר ערי הארץ מוציאים ספר תורה אחד וקוראים בפרשת השבוע, ומפטירים בהפטרת השבוע. כר)

בברכת המזון. אלא שיש לדחות שהריטב"א לשיטתו שסובר שסעודת פורים נעשית בשבת, כמבואר בדבריו הנ"ל, וכן כתב בהדיא במגילה (ה' ע"א) בד"ה עוד אמר שם וכו'. ודחה דברי הירושלמי שאומר שסעודת פורים נדחית ליום א', דהא דקיימא לן ולא יעבור קאי גם על השמחה, שהרי איתקש עשייה לזכירה שנאמר נזכרים ונעשים. ע"ש. ולכן ס"ל שיש לומר על הנסים בברכת המזון, מה שאין כן לדידן דקיימא לן כהירושלמי שסעודת פורים ביום א', יש לומר שאין לומר על הנסים בברכת המזון בשבת. אבל בדברי בעל האשכול הנ"ל אין לומר כן. וע"ע להנצי"ב בהעמק שאלה (פרשת ויקהל ר"ס סז), ובספר ישועות מלכו בהגהותיו לרמב"ם (פ"ב מהלכות ברכות) ע"ש.

ועל כל פנים להלכה נקטינן שצריך לומר על הנסים בשבת בתפלה ובבהמ"ז, וכמו שכתב בפשיטות הרב בעל האשכול הנ"ל. וכן פסק בשו"ת זקן אהרן (סי' קל"ז). (והרב שם חדש עצמו כתב שלא הודו לו חבריו ורבותיו, והביא גם כן דברי הזקן אהרן הנ"ל). וכן פסק הראש"ל הגאון רבי יעקב שאול אלישר בשו"ת שמחה לאיש (סי' ה' דף ט' רע"א). וכן כתב הגאון מהרש"א אלפנדארי בשו"ת הסבא קדישא חלק א' (עמוד קנ"ט). וכן כתב הרב המגיה בספר פקודת אלעזר (סי' תרפ"ח). ע"ש. וכן עיקר למעשה.

והגרצ"פ במקראי קודש (עמוד קעו) כתב בשם הגאון מהר"ש סופר, שאפילו לדעת המג"א דס"ל שאם שכח לומר על הנסים, של סעודת פורים מחזירים אותו, אם חל ט"ו אדר בשבת, ושכח לומר על הנסים בבהמ"ז, לכ"ע אין מחזירים אותו, שהרי חיוב האכילה ביום זה הוא משום השבת ולא משום סעודת פורים. ופשוט. ע"ש.

קריאת התורה וההפטרה בשבת ט"ו אדר

בד) הנה בבית יוסף (סימן תרפח) כתב בשם מצאתי כתוב, ויום שבת שלפניו שהיה ח' לאדר קוראים פרשת זכור, ומפטירין פקדתי (שמואל א טו), ובשבת יום ט"ו שהוא יום פורים, אומרים על הנסים ומוציאין בו ב' ספרים, וקורין בשני ויבוא עמלק. ע"כ. וגם בשבת ט"ו אדר ב' מפטירין בירושלים פקדתי, שהוא מעין הקריאה שקרא המפטיר, וכמ"ש בשו"ת מהרלנ"ח (סי' ל"ב) שמפטירים פקדתי, אע"פ שהפטירו בה כבר בשבת הקודם בפרשת זכור. וכ"פ מרן בש"ע (סי' תרפ"ח ס"ו). וכן כתבו רבינו עובדיה מברטנורא (פ"א דמגילה משנה ב'). והרדב"ז בתשובה ח"ה (סי' ב' אלפים וק"ה). והראש"ל בספר פרי האדמה ח"ד (דף א:). ושלא כדברי הרב בעל תיקון יששכר שכתב שיפטירו בהפטרת פר' השבוע. וכ"כ בספר ברכות המים (סי' תרפ"ח). וגדולה מזו כתב בשו"ת אם הדרך (חאו"ח סי' ב') שאפי' בעיירות המסופקות אם היו מוקפות חומה מימות יהושע בן נון, ונהגו להוציא ב' ספרי תורה בשני הימים, מפטירים ג"כ פקדתי, כשחל ט"ו באדר בשבת. ועיין בשו"ת שמחה לאיש (ר"ס ה').

ומה שהקשה התוס' יו"ט (פ"ק דמגילה מ"ב), דאמאי לא מקדימין קריאת ס"ת (פרשת ויבא עמלק) ליום ששי, כשם שהקדימו קריאת המגילה, לק"מ, שמכיון שאין קריאת ס"ת אלא בעשרה, לעיכובא, רבים מדכרי אהדדי. וכן תירץ בערך השלחן (סימן רפב סק"א). וכן בתוס' חדשים (פ"ק

כה. בשבת שהוא ט״ו אדר, בירושלים שואלין ודורשין בענינו של יום הפורים. כה)

דמגילה שם). וע׳ בשו״ת מנחת יצחק ח״ג (סי׳ נח) מ״ש בזה. וי״ל ע״ד.

ואמנם בשו״ת זקן אהרן (סי׳ קלז), כתב, דמפטירין בפרשת השבוע, ואין לחוש למה שאין מפטירין בו מענינו של ספר שקורא בו בסוף, ואף על פי שבשאר זמנים המנהג הוא שהמפטיר מפטיר מענינו של ספר שקורא בו, עכ״ז היכא דלא אפשר אינו מעלה ומוריד, שלא אמרו המפטיר יקרא בתורה אלא מפני כבוד התורה. ע״כ. וכן נראה מסתימות דברי מרן בש״ע (סי׳ תרפח ס״ו) שלא כתב אלא ובשבת מוציאים ב׳ ספרים ובשני קורא ויבא עמלק ולא הזכיר ההפטרה כדרכו בכל מקום, ש״מ דס״ל דקורין בהפטרת השבוע. ע״כ. ובספר חוג הארץ כתב, דבירושלים נהגו להפטיר בופקדתי כס׳ הרלב״ח.

וביתר ערי הארץ מפטירין הפטרת השבוע, כמו שכתב הא״ר (סי׳ תרפ״ח ס״ק י״ג). וראה בשו״ת יחוה דעת ח״א (סי׳ צ׳). חזון עובדיה (פורים עמ׳ ריב, וריז).

בשבת שהוא ט״ו אדר, בירושלים שואלין ודורשין בענינו של יום הפורים

כה) כמבואר במגילה (ד.), אריב״ל פורים שחל להיות בשבת שואלין ודורשין בענינו של יום, מאי איריא פורים אפילו יו״ט נמי, דתניא משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח וכו׳, פורים איצטריכא לי׳, מהו דתימא נגזור משום דרבה, קמ״ל. עכ״ל.

ויש לחקור אם דין זה דשואלין ודורשין בהלכות היום הוא דין מיוחד בפורים שחל בשבת, דמאחר ואין קורין בו את המגילה צריך ללמוד הלכות היום משום פרסומי ניסא, או דילמא דדין זה הוא מדין הכללי ללמוד הלכות החג בחג. ונפ״מ אם גם בשבת חנוכה צריך ללמוד הלכות חנוכה ביום שבת.

ונראה שנחלקו בזה קדמאי, דהנה בשו״ת הרדב״ז ח״ה (סי׳ ב׳ אלפים וק״ה) כתב, דהא דשואלין ודורשין בענינו של יום, היינו מפני שאר היום, דבשאר שנים עסוקים במתנות עניים ובסעודת פורים וזוכרים, אבל בשבת שחל להיות בט״ו שמתנות הענים מקדימין ליום ששי, וסעודת פורים מאחרין ליום א׳, כדמשמע בירושלמי, צריך לשאול ולדרוש בשאר היום בהלכות פורים, כדי שלא ישתכח כל היום. ורבינו עובדיה חיבר חיבורו בירושלים והיה יודע המנהג יפה. ועוד יש טעם אחר שאם יעשו כל הלכות פורים ביום י״ד, יבואו לטעות, ויחשבו שהוא עיקר, וימנו ממנו שלשים, ויבואו לאכול חמץ בפסח. ומזה הטעם אמר ר׳ יהושע בן לוי, שואלין ודורשין בענינו של יום כדי לזכור שהיום פורים. וזה ברור.

והיוצא מדבריו שדין זה דשואלין ודורשין וכו׳ הוא רק לשנה זו בירושלים, שאין קורין את המגילה בט״ו, שאז שואלין ודורשין בהלכות היום ביום זה.

אולם בחידושי הרשב״א שם מבואר, שהוא דין לכל השנים לדרוש ולשאול בהלכות היום בו ביום, ושם כתב על מאי דפריך מאי איריא פורים, דקס״ד דהא דריב״ל משום דכיון דאין קורין בו ביום את המגילה, וליכא פרסומי ניסא בו ביום, מש״ה צריך לדרוש בו ביום בהלכותיו, כדי לפרסם הנס ביומו, ומאי איריא פורים אפילו יו״ט שאנו מתעסקים בו ונוהגין בו קודש, אפילו הכי שואלין ודורשין בו ביום כנ״ל. עכ״ד. ולפ״ז תירוץ הש״ס דנקט שבת לרבותא, דלא חיישינן לדרבה בזה, אין חילוק בין פורים בחול או בשבת, ובין פורים לשאר יו״ט, דבכולן שואלין ודורשין ביומו בענינו של יום.

אולם התוס׳ שם (ד״ה פורים) כתבו, דריב״ל דוקא בחל בשבת אמר דשואלין ודורשין, לפי שאין קורין את המגילה משום גזירה דרבה,

אבל בחול אין צריך שהרי קורין את המגילה, וטפי איכא פרסומי ניסא. עכ״ל. ולשיטתם הדין דשואלין ודורשין בפורים שחל בשבת דוקא, ולא אם חל בחול.

וכן ס״ל להרמב״ם (בפ״א מה׳ מגילה הי״ג) וז״ל: ושואלין ודורשין בהלכות פורים באותו שבת כדי להזכיר שהוא פורים. עכ״ל.

וע״ש בלח״מ שכתב, דמלשון רבינו ז״ל משמע דמשום דהוא נדחה וקראו המגילה אתמול, וישכחו שהיום הוא פורים, לכך הצריכו לדרוש בענינו של יום, אבל אם לא הי׳ נדחה, שקראו המגילה היום לא הי׳ צריך, ובגמ׳ לא מוכח הכי, דאמרו שם, מאי איריא פורים וכו׳, משמע דרבותא הוא לאשמעינן דמזכירין כאן, וכ״ש כשלא הי׳ נדחה וכו׳, ונראה לומר דרבינו ז״ל רצה לומר, דאע״ג דאיכא למגזר משום דרבה וכו׳, והשתא פשיטא דקורין בשאר פורים מכ״ש וכו׳. עכ״ל.

וכיו״ב כתב בספר הליקוטים הנדפס ברמב״ם (ירושלים תשל״ה) שהביא מס׳ נימוקי מהרא״י, דהרמב״ם רצה לומר מה נפ״מ בדרשת הדינים בשבת, כיון דכבר כל דיני מקרא מגילה ומתנות לאביונים נוהג בי״ג, לזה מפרש כדי להסביר שהוא פורים. ע״ש.

ולהמבואר בדברי התוס׳ א״צ להידחק בדברי הרמב״ם, דגם הרמב״ם ס״ל שהוא דין דוקא בשבת זו דאין קורין המגילה, צריך פרסומא ניסא. וכן הבין הגר״א (או״ח סי׳ תרפ״ח סעי׳ ו׳ ד״ה יום ט״ו) שהעיר שהש״ע השמיט מ״ש בגמ׳ שואלין ודורשין מענינו של יום, משום דס״ל דלאו דוקא כשחל בשבת, אלא לרבותא נקט, אבל הרמב״ם ס״ל דדוקא בשבת. וכ״כ התוס׳. ואשתמיט מבעל הלחם משנה. ע״כ. וע׳ בשו״ת שבט הלוי ח״ה (סי׳ פג) מ״ש לבאר בדברי הגר״א. ע״ש.

ואמנם אם הפי׳ בש״ס דרק בשבת זו שואלין ודורשין בפורים, א״כ אין ראי׳ לחנוכה.

ובשו״ת מנחת יצחק ח״ג (סי׳ נח), וחלק ז׳ (סימן נ), ובחלק ח׳ (סימן ס), עמד על כך על אשר העולם אינם נזהרין בזה, ורצה לומר, דכיון דמדמה בש״ס הא דפורים לתקנת משה בכל יום טוב, וכשם שאין נוהגים ללמוד הלכות יום טוב ביום טוב עצמו, ומסתפקים במה שקורין בתורה בו ביום, כך הדין בפורים, שמסתפקים בקריאת התורה, ולא בהלכות היום. ובאמת שכבר תמה הב״ח (בריש סימן תכ״ט) על מה שאין אנו דורשין בפסח ושאר ימים טובים עצמם, וכתב שם כמה טעמים לזה, ולפי זה יש לומר דהוא הדין בפורים, וכן משמע לכאורה מדברי השלחן ערוך והרמ״א שלא הביאו שניהם בשלחן ערוך, וברמב״ם מובאים שניהם. אלא שהטעמים שכתב הב״ח שם לא שייכים בנידון דידן, וראה בזה באורך במנחת יצחק הנ״ל, ושם העלה דמנהג העולם שאין דורשין בפורים בחול, אין בו רק להפקיע את עצמו מאיזה טעם שיהיה, אבל בנוגע לפורים שחל בשבת לכולי עלמא מוטל החיוב של שואלין ודורשין ביומו.

והנה בסוף מסכת מגילה שנינו, וידבר משה את מועדי ה׳ אל בני ישראל, שהרי משה עומד בפסח ראשון ומזהירן על כל הלכות פסח שני. והסמ״ג (עשין סי׳ יט) אחר שהביא דברי הגמ׳ הנ״ל כתב, הלכך קורין בכל מועד בענינו. ע״כ. ומשמע דמקיימים הלכות חג בחג בקריאת התורה בחג. וכן כתב בחק יעקב דמה שאין קורין הלכות חג בחג, היינו משום דסומכין על הפיוטים וקריאת התורה. ועיין בשער הציון (סק״ה) שהוכיח מדברי הרמב״ם (פרק יג מהלכות תפלה הלכה ח׳) דמשה תיקן להם לישראל שיהיו קוראין בכל מועד ענינו, ושואלין ודורשין בענינו של יום בכל מועד ומועד. ומשמע דב׳ ענינים הם, חדא דקוראין בכל מועד ענינו, ועוד דשואלין ודורשין בהלכות החג. ואינו יוצא בקריאת הפרשיות ידי חובת שואלין ודורשין בהלכות החג. וראה מה שכתב בזה בהקדמה לספר משנת יעבץ אורח חיים. וראה עוד בשו״ת בשואל ומשיב תליתאה (ח״ג סי׳ כט), ודו״ק.

כו. אף על פי שאין עושים סעודת פורים בשבת בירושלים, כשחל אז ט״ו אדר, אלא ביום ראשון שהוא ט״ז באדר, מכל מקום נכון לעשות עוד מנה מיוחדת לכבוד פורים ולצרפה לסעודות שבת, ולשתות יין או שכר ויתר משקאות, לזכר הנס. כו)

תושב ירושלים נכון שיוסיף מנה בשבת לכבוד פורים

כו) חזון עובדיה שם (עמ׳ רכ). וכיו״ב בראש חודש שחל בשבת, שיש אומרים שיעשה סעודת ראש חודש ביום ראשון, שהרי בשבת לא ניכר שעושה משום ראש חודש. וכמו שכתב הב״ח בשם הירושלמי, אלא שכתב שם, דלא נהגו לעשות כן. ובסידור היעב״ץ כתב, שהנכון הוא להרבות בסעודה רביעית יותר ממנהגו, כדי להשלים חובת סעודת ראש חודש. וכתב בשיירי כנסת הגדולה, דכשחל ראש חודש בשבת עושים מאכל אחד יותר ממה שעושים לכבוד שבת. וכשראש חודש חל בשבת וביום ראשון, ירבה בסעודת ראש חודש ביום ראשון. והובא באחרונים. וכתב בבן איש חי (פרשת ויקרא סעיף י׳) שאם אין לו אפשרות להוסיף במאכלים, יוסיף לכל הפחות בפירות, שיקנה ויאכל מין פרי כדי לאוכלו בראש חודש. ע״ש.

וכיוצא בזה לגבי פסח שחל בשבת, שכתב בספר הוד יוסף לרבנו הגרי״ח זצ״ל, שיש לאכול עוד כזית למצות אכילת שבת, שאין עושין מצוות חבילות חבילות. אך לדעת מרן אאמו״ר זיע״א אין לזה הכרח דכיון שבמעשה אחד מתקיימים ב׳ המצוות לא שייך בזה אין עושין וכו׳. ועיין בשו״ת חזון עובדיה חלק א׳ (סימן ח).

אין עושין מצוות חבילות חבילות

וכיו״ב כתב בשו״ת הר צבי (חלק יורה דעה סימן קצח) במי שיש לו יארצייט בפקודת השנה על אביו ועל אמו ביום אחד, אם יכול להדליק נר אחד לעילוי נשמתם, או שמא יש בזה משום ״אין עושים מצות חבילות חבילות״. ע״ש. ומרן אאמו״ר זיע״א בהליכות עולם (שנה שניה פרשת שופטים אות יב), ובשו״ת יביע אומר ח״ח (חיו״ד סימן לז) כתב: הנה התפארת ישראל (פ״ב דשבת משנה ב׳) כתב, אהא דתנן אין מדליקין שמן שריפה ביו״ט, ובגמ׳ שם (כד:) יהבי טעמא למילתא, מאי טעמא לפי שאין שורפים קדשים ביו״ט, ואמאי לא אמרינן דהיינו טעמא משום שאין עושים מצוות חבילות חבילות, וכתב, שדוקא באדם שעושה שתי פעולות כאחת, כגון כהן שמשקה שתי סוטות כאחת, או מטהר שני מצורעים כאחד, שייך הדין שאין עושים מצות חבילות, אבל כשעושה פעולה אחת ועל ידה יקיים שתי מצות אין כאן איסור משום עשיית מצות חבילות. ואע״פ שאמרו בפסחים (קב:) שאין לומר ברכת המזון וקידוש על כוס אחד משום אין עושים מצות חבילות, אף שהוא איש אחד וכוס אחד, שאני התם שברכת המזון וקידוש שני ענינים נפרדים ונחשבים כשתי פעולות הנעשות בבת אחת על הכוס, מה שאין כן בפעולה אחת הנעשית לשתי תכליתים שפיר דמי, וכיו״ב אמרו שם דקידוש ואבדלתא חדא מילתא היא וכו׳. וכל שכן הכא שהדלקה אחת היא שעולה לכאן ולכאן אין כאן משום עשיית מצות חבילות, ודמי למי שקם לפני זקן ולפני חכם כאחת, שכל שהמעשה אחד לא חשיב כעושה מצוות חבילות וכו׳. ע״ש. ולפ״ז ניחא מה שאמרו בירושלמי שמדליקים שמן שריפה בחנוכה כיון שהיא פעולה אחת ואין בה משום מצוות חבילות. וכן מצאתי בשו״ת אמרי דוד (סימן מב), שכתב שהדלקת שמן שריפה בחנוכה אין בה משום עושה מצוות חבילות, כיון שהכל מעשה אחד, וכמו שמצינו בפסחים (לה.) והכהנים בחלה ובתרומה, אף שיש מצוה

באכילת תרומה, כדאיתא בפסחים (עב:). [וע״ע בפרש״י פסחים נט. לגבי קדשים]. וכ״כ התוס׳ גיטין (יב: ד״ה השבתוני), והרי הם עושים שתי מצוות כאחת, אכילת תרומה ואכילת מצה. וכן מצינו בחגיגה (ז: ח.) ישראל יוצאים בנדרים ונדבות ומעשר בהמה, והכהנים בחזה ושוק ובחטאות ואשמות ובבכור וכו׳, והיינו שיוצאים י״ח שלמי שמחה, אף שעושים שתי מצוות בב״א, מצות אכילת שלמים ומצות שמחה, א״ו שאין בזה משום מצוות חבילות חבילות. עכת״ד.

גם מהר״א פלאג׳י בשו״ת ויען אברהם (חלק אורח חיים סימן נ) כתב, וראיתי לזוגא דרבנן בספר קרית ארבע לעמיתנו הרב יצחק עקריש (בליקוטים דף קס ע״ד) שכתב, ונסתפקנו במעשה שהיה שסיימנו שתי מסכתות ביחד, אם אפשר לעשות סעודה אחת לשתיהם, או יש בזה משום אין עושים מצות חבילות, והנה הארי שבחבורה מהריב״א פשיט לן מהגמ׳ פסחים (קב:) דכיון דקידושא ואבדלתא חדא מילתא היא, ליכא משום מצות חבילות, וה״נ בנ״ד. ומסתברא לן טעמיה ועשינו מעשה כדבריו. ע״כ. וכתב על זה, ועמהם הסליחה, דהכא לא נגע ולא פגע בענין אין עושים מצות חבילות, שדוקא בשתי מצות הניכרות בעיני הכל והנעשות בשתי פעולות שייך לומר דהוי כעושה מצות חבילות, אבל כאן מעשה אחד הוא עושה במקום שתים וכו׳, והרי סעודת מילה וחתן שחלו בשבת או יום טוב, ואנו עושים סעודה אחת לתרוייהו, ועולה לכאן ולכאן, ולא חיישינן להההיא דאין עושים מצות חבילות, והא ודאי שעל כוונת הלב לא שייך לומר כן, דהא דייקי רבנן לומר אין ״עושים״ וכו׳. עכת״ד.

גם בשו״ת בית שערים (חאו״ח ס״ס נג) כתב, דהא דתנן שהכהנים יוצאים י״ח מצה בחלה ובתרומה, ולא חיישינן משום אין עושים מצות חבילות חבילות, משום דלא שייך לומר כן אלא בעושה שני מעשים כאחד, שאז שייך לומר שנראה כמשוי עליו וממהר להפטר מהן, וכן אין לבו פנוי, אבל העושה רק מעשה אחד של מצוה, וממילא נעשית מצוה אחרת לא מיחזי כמשוי וגם לבו פנוי, ולא שייך ביה מצות חבילות. ובזה יש לסתור מה שכתב הטורי אבן (מגילה ז.) גבי קיימת בנו רבינו משלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים, דהא הוי מצות חבילות, ולפי מש״כ כיון שהכל נעשה במעשה אחד לא שייך ביה אין עושים מצות חבילות חבילות. כן נראה לי פשוט וברור. ע״כ. וכן בשו״ת מהרש״ם ח״ו (ס״ס ז) כתב, ומה ששאל אם יוכלו לצאת בסעודת יו״ט גם לסעודת סיום מסכת, נראה שאין חשש בזה משום שאין עושים מצות חבילות, כיון שעושה מעשה אחד ורק מתכוין לקיום שתי מצות, וכמו שבק״ש יוצא י״ח והגית בו יומם ולילה שהם שתי מצות יחדיו. ע״ש.

וכיוצא בזה כתב בשו״ת לחם שלמה (אורח חיים סימן קד) לענין סיום מסכת ביום טוב, אלא ששם דן משום אין מערבין שמחה בשמחה. כיעו״ש. ועיין עוד להשדי חמד (אסיפת דינים מערכת חול המועד אות מה). בענין חנוכת בית הכנסת בחול המועד, אם יש בזה משום עירוב שמחה בשמחה. ע״ש. ודו״ק.

ואנכי הרואה להשדי חמד (מע׳ א׳ כלל לט) שהביא מה שחקר בשו״ת כתב סופר (חאו״ח סימן קלט) אם אפשר לצאת ידי חובת משלוח מנות ומתנות לאביונים בבת אחת, או יש בזה משום אין עושים מצות חבילות חבילות, וכתב על זה, ולפע״ד אינו מובן, שלא אמרו כן אלא כשעושה שתי מצות ממש

אלא שעושה אותם בבת אחת, לא כן כשעושה מעשה אחד ורק מכוין לשתי מצות שיעלה לו המעשה לכאן ולכאן, בזה לא שייך מצות חבילות. וצ״ע. ושוב ראיתי שכ״כ בשו״ת ויען אברהם (סי׳ נ). והניף ידו שנית בשדי חמד (בפאת השדה מער׳ א׳ כלל צה), שהביא תשובת מהר״א פלאג׳י בשו״ת ויען אברהם הנ״ל ביתר אריכות והוכיח מזה שבמעשה אחד לא שייך מצות חבילות, ושוב דייק מדברי מהר״י אלגאזי דלא סבירא ליה הכי. ע״ש. והנה כעין הערתו על הכתב סופר, כתב בשו״ת בית שערים (ס״ס נג) להעיר כן על הטורי אבן, ויסוד אחד להם

שבמעשה אחד לא שייך מצות חבילות. וכנ״ל. ומה שהעיר שמהר״י אלגאזי לא ס״ל הכי, מצאתי להגאב״ד מברודי בשו״ת מחזה אברהם (חאו״ח סי׳ לח) שכתב, שאף מהר״י אלגאזי יודה לחילוק זה, רק שבהדלקת שמן שריפה בחנוכה יצטרך לברך על שריפת שמן טמא של תרומה, וגם על נר חנוכה, ומכיון שברכותיהן חלוקות שפיר הקשה הקהלת יעקב מהא דאין עושים מצות חבילות, אבל בנידון הכתב סופר בדין משלוח מנות ומתנות לאביונים שאין שום ברכה והכל מעשה אחד ליכא בהכי משום מצות חבילות. אלא שלפ״ז צ״ע בהא דתנן והכהנים בחלה ובתרומה, והרי צריך לברך שתי ברכות על מצות אכילת תרומה ועל מצות אכילת מצה. וצ״ל דהתם מיירי שאין לו מצה אחרת, וכדאמרינן בפסחים (קב:) אין לו שאני. ע״ש. ועפ״ז העלה דשפיר דמי לצאת י״ח קידוש בכוס של ברכת המילה כשחל המילה בשבת, ואין לחוש בזה משום אין עושים מצות חבילות חבילות. ע״ש. [וע״ע בשו״ת התעוררות תשובה ח״ב (ס״ס צב) שכתב ג״כ דההיא דתנן והכהנים בחלה ובתרומה מיירי שאין לו מצה אחרת, וכדאמרי׳ בפסחים (קב:) אין לו שאני. ודו״ק].

ליל פסח וליל סוכות שחלו בשבת - אם צריך לאכול עוד כזית

אתה הראת לדעת שגם הרב ז״ל מסיק כחילוק הנ״ל שבמעשה אחד והכוונה היא לשתי מצות אין בזה משום מצות חבילות. והן עתה ראיתי להגרי״ח בשו״ת הוד יוסף (סימן סא) שכתב, שבליל פסח שחל בשבת, וכן בליל סוכות שחל בשבת, צריך לאכול עוד כזית מצה בברכת המוציא בשביל השבת, שאם ירצה לפטור עצמו בכזית אחד, לא יתכן לעשות כן, דקיימא לן אין עושים מצות חבילות חבילות. ומטעם זה אין למוהל לצאת ידי חובת קידוש בכוס המילה. עכת״ד. ובמחכ״ת אין דבריו מוכרחים, שכל שעושה מעשה אחד אף על פי שהכוונה לשם שתי מצות לא שייך בזה הדין שאין עושים מצות חבילות חבילות. וכמו שהסכימו כל האחרונים הנ״ל.

גם בספר ברית יעקב (להגר״י פיתוסי דף צח.) כתב, שכל שעושה פעולה אחת לשתי מצות לא חשיב מצות חבילות, ולא דמי לשתי סוטות כאחת וכיו״ב שהן שתי פעולות. ובזה יישב קושית הקהלת יעקב הנ״ל על הירושלמי שמדליקין שמן שריפה בחנוכה, דהתם נמי הדלקה אחת היא ועולה לכאן ולכאן. ע״ש.

וכן כתב בשו״ת מעשה אברהם (אשכנזי, חיו״ד סי׳ יד דף נט:), והביא ג״כ ראיה מהירושלמי סוף תרומות שמדליקין בשמן שריפה בחנוכה, ולא חששו למה שאמרו אין עושים מצות חבילות חבילות, ובע״כ לומר שכל שבפעולה אחת נעשו שתים כהלכתן, דהיינו מצות שריפת שמן שריפה ומצות חנוכה, לא חששו חכמים לאיסור מצות חבילות. ע״ש. וכן העלה בעל דרכי תשובה בשו״ת צבי תפארת (ס״ס פב). ע״ש.

גם בשו״ת קול מבשר ח״ב (סי׳ כח אות ד) הביא קושית המנחת קנאות בסוטה (ח.) ממתני׳ (פרה פי״ב מ״ב), מזין על אדם וכלים ואפי׳ הן מאה, והא אין עושים מצות חבילות, ותירץ ע״פ דברי התפארת ישראל הנ״ל שדוקא כשעושה שתי פעולות שייך לומר כן, משא״כ כשעושה פעולה אחת, ועפ״ז יישב קושית האחרונים מהירושלמי שמדליקים בשמן שריפה בחנוכה, וכן שיוצאים הכהנים י״ח מצה בחלה ובתרומה. ע״ש. וכ״כ בשו״ת בית דוד לייטר (סי׳ סב) בשם הגר״ל הורוויץ, ובספר מנחה חריבה (דף כז:), ובספר בני ציון (סימן רצט, דף רב:).

לפיכך נראה עיקר שאין צורך להוסיף כזית בליל פסח וליל סוכות שחלו בשבת, כי הכזית שאוכל עולה לכאן ולכאן. וכן מותר לקדש על כוס המילה כשחלה בשבת ושותה ממנו רביעית כדי שיהיה קידוש במקום סעודה, ודי בכך. ועיין בכף החיים (סימן רעג ס״ק לח).

כז. יום ט״ו באדר שחל בשבת, אסור למוקפין לטלטל מגילת אסתר, שכיון שגזרו חז״ל שלא לקרות מגילת אסתר בשבת בפורים לצאת בה ידי חובה, משום שלא יעבירנה ד׳ אמות ברשות הרבים, יש עליה תורת מוקצה, הילכך אין לטלטלה. אבל בשאר שבתות השנה מותר לטלטלה, שהיא ראויה לקרות בה. כז)

טלטול מגילת אסתר בשבת ט״ו אדר

כז) ראה מה שכתבנו בזה בס״ד בילקוט יוסף שבת כרך ב׳ (סימן שח). והנה דעת האליה רבה דמגילה דינה כשאר כתבי הקודש, ולא הוי מוקצה. וכן מצדד הפרי מגדים. וכן פסק במשנה ברורה (סימן שח ס״ק כב, וסימן תרפח ס״ק יח) אך הפרי חדש (סימן תרפח ס״ו) כתב לחלק בזה בין ט״ו באדר שחל בשבת, לבין שבתות דעלמא, וכתב על דברי מרן שם יום ט״ו שחל להיות בשבת וכו׳ ולטלטל המגילה מסתברא לאיסור, וכן מוכח מדאמרינן בפרק הנזיקין, האי ספרא דאפטרתא אסור לטלטולי, דהא לא חזי למיקרי ביה. אלמא דכשאסור לקרות בו אסור לטלטלו. וכיון שאין קורין במגילה משום גזרה דרבה, מינה דאסור לטלטלה. ע״כ. והובא בקצרה בבאר היטב שם, ובשערי תשובה (סימן שח אות ב׳). ומשמע דבשאר שבתות דליכא גזרה דרבה מותר לטלטל המגילה. ורק בט״ו שחל בשבת דאיכא גזרה דרבה שמא יטלטלנה ד׳ אמות ברשות הרבים כדי לקרות בה (מגילה ד:) אסור לטלטלה. ואף שכבר קרא המגילה ביום שישי, וכבר אינו בהול לקרותה בשבת, וממילא ליכא גזרה דרבה, מכל מקום כיון שאסרו לקרוא המגילה בט״ו שחל להיות בשבת, נשאר האיסור במקומו, ואסור לטלטלה גם כן. וכמו שכתב כן בשדי חמד חלק ט׳ (עמוד 225) וכתב שם, דלפי זה יודה הפרי חדש דכשחל י״ג באדר בשבת, שמותר לקרוא המגילה בשבת ערב הפורים, כדי להתלמד בה, ואין בזה איסור טלטול מוקצה בשבת.

וקצת נראה כן מדברי הערך השלחן (שם אות ו׳) ועיין שם שהאריך עוד בזה.

ועיין בספר שבת של מי (בסוף הספר בקונטרס לחק לימוד כ״ו) שהאריך בנידון דידן וכתב שם, דאין שום סברא לומר דמשום שבת אחת יהיה אסור לקרות במגילה כשאירע פעם אחת ט״ו אדר בשבת. וכתב שם שלדעתו אין מחלוקת בין הפרי חדש להאליה רבה, דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, דהפרי חדש איירי בט״ו שחל בשבת, והאליה רבה מיירי בשאר שבתות השנה. וסיים להלכה, דבכל שבתות השנה מותר לטלטל את המגילה ללמוד בה ולעיוני בה, ובט״ו אדר שחל בשבת ראוי להחמיר כהפר״ח. אף שהחסדי דור מתיר ראוי לאסור כהפר״ח. ע״ש.

גם במטה יהודה (עמוד שכד) כתב לחלק בזה בין פורים שחל בשבת, שגזרו חז״ל שלא יקרא המגילה בשבת, גזרה שמא יעבירנה ד׳ אמות ברשות הרבים, שאז המגילה יש לה דין מוקצה, לבין שאר השבתות דמותר לטלטל המגילה. ושכן פסק בשיורי כנסת הגדולה (סימן שח וסימן תרפח בהגהות ב״י) ושכן המנהג. וכן העלה בשו״ת עדות ביהוסף (בן סאמון סימן א׳) שיש להתיר לטלטל המגילה בשבת שאינו יום פורים. ודחה דברי הפר״ח לפי מה שהבין בכוונתו, שאוסר בכל שבתות דעלמא. ע״ש. וכן פסק בקיצור ש״ע (סי׳ קמא ס״ז) להתיר כאמור, ורק אסר להביאה בשבת לצורך הלילה, משום מכין משבת לחול.

גם במור וקציעה (סי׳ תרצג) כתב להחמיר שלא להביא המגילה לבית הכנסת קודם צאת השבת, משום מכין משבת לחול. והובא בשערי תשובה הנ״ל, וכתב, שיש להחמיר שלא להביאה על ידי קטן. ועיין בשו״ת בית אפרים (חלק יורה דעה סימן סב סג). אלא ימתין עד שתחשך,

כח. קטן תושב ירושלים, הנעשה בר־מצוה ביום שבת ט״ו באדר, יוצא ידי חובת מגילה בקריאתה שבערב שבת, ואינו רשאי לקרותה בשבת. וטוב שיאמר הלל בלי ברכה. כח)

או יביאנה בצנעה מבעוד יום לבית הכנסת, ומעיין בה דרך לימוד, דאז לא מיחזי כל כך כהכנה. ועיין במגן אברהם (סימן שלד ס״ק יח) לענין מגילה שאינה כתובה כהלכתה, דמכל מקום מצילין וכו׳. ע״ש. וכן הוא במחצית השקל, דכיון שכל אדם מותר ללמוד מתוכה, מותר לטלטלה אף בט״ו שחל בשבת, רק לצורך קריאתה אסור לטלטל, דהוי כמכין משבת לחול, אם לא כשילמד מתוכה. וכבר נתבאר בילקוט יוסף מועדים (עמ׳ שטו) שבמקום צורך מותר להביאה במקום שיש עירוב אחר שקיעת החמה של יום שבת. ואם אפשר יעשה זאת על ידי קטן. ושם הובאו חלק מהמקורות הנ״ל. ועיין עוד בספר לימודי ה׳ (סימן קצו). ובשו״ת שואל ומשיב (מהדת״ל ח״ג סי׳ כא), ובשו״ת אבני נזר (חאו״ח סי׳ נח), ובשו״ת באר משה ח״א (סי׳ כה). ע״ש.

ועיין במחצית השקל שהעיר על הפר״ח, שסותר א״ע למ״ש בסימן תקפ״ח גבי שופר, דשם סובר כהרמב״ן דמותר להתלמד, לפי שאין בלימוד גזירה דרבה. ונשאר בצ״ע.

ובשו״ת ציץ אליעזר חלק יב (סימן נא) כתב ליישב, דהא דכותב הפר״ח (בסי׳ תקפ״ח) להתיר, הוא רק גבי שופר דשייך בו להתלמד למחר יום א׳ שהוא ר״ה, ואף שכותב טעם זה להתיר אף השבות דאיכא גבי תקיעת שופר. אבל י״ל שגם עצם הטלטול לא התירו אלא משום זה, דבלי זה היינו אומרים דלא פלוג רבנן בתקנתן, ומכיון שכבר אסרו הטלטול משום גזירה דרבה, אסרו בכל גוונא, שכבר נקבע בו האיסור ונאסר, ורק משום האי טעמא דלהתלמד לא גזרו בזה, הוא דמותר. אלא דבזה הוא ההבדל בין היתר הטלטול להיתר השבות. דבטלטול משום האי טעמא דלהתלמד לא היתה מלכתחילה הגזירה בזה. וזה שמותר לטלטל הוא לא רק דין של דיחוי, או של היתר, אלא דמשום האי טעמא מעולם לא נאסר בזה. ואילו באיסור השבות הוא דין של היתר שהתירו לעבור על השבות משום המצוה דלהתלמד. וזהו כוונת הרמב״ן שם שכותב שם, לפי שאין בלימוד גזירה דרבה. והיינו כנ״ל שמלכתחילה לא היתה הגזירה בזה, ולכן מזכירים הרמב״ן והפר״ח שם במיוחד ההיתר של השבות משום האי טעמא דלהתלמד, מכיון שמשום זה הוא דין של דיחוי והיתר, אבל באמת גם מה שמטלטלים הוא ג״כ משום גורם זה. והיינו דמשום האי טעמא דלהתלמד לא גזרו בזה.

ואם כן הא הרי זהו דוקא גבי שופר דשייך טעמא דלהתלמד, אבל כאן גבי מגילה בט״ו שחל להיות בשבת, הרי ליכא למימר דרוצה להתלמד. דלשם מה הוא צריך עכשיו להתלמד, הא הרי כבר קראו ויצאו ידי חובת המגילה עוד מבערב שבת, ואם רק בסתם ללמוד כשאר כתבי הקודש, הרי אינו צריך לזה מגילה כשירה, ואדרבה למטרה זו יותר טוב לקחת מגילה שאינה כשירה. מנוקדת, ועם פירושים, וללמוד מתוכה. ולמה לו לקחת דווקא מגילה כשירה כתובה על קלף, ולהכי בזה לא פלוג רבנן בגזירתן. ומכיון שכבר נאסרה ונקבע בה האיסור משום גזירה דרבה, לא התירו כבר לטלטל בשום פנים, מכיון שיש בשבת זו חובת הקריאה. (ויעוין בשערי תשובה סי׳ תרצ״ג ע״ש).

קטן הנעשה בר-מצוה ביום שבת ט״ו באדר, יוצא ידי חובת מגילה בקריאתה שבערב שבת

כח) הנה יש לדון בקטן שהגדיל ביום שבת ט״ו אדר, אם מה שקרא את המגילה ביום שישי מהני, או לא. ועיין בחשק שלמה (מגילה ה.) שכתב, שקטן (מבני המוקפים חומה) שהגדיל ביום

ט"ו אדר שחל בשבת, שבערב שבת אינו יוצא ידי חובת מקרא מגילה, כיון שעודנו קטן, צריך לחזור ולקרות המגילה בשבת, ולא גזרינן ביה משום שמא יעבירנו, לפמ"ש הר"ן (ר"פ ד' דר"ה): וא"ת מאי שנא מילה דשריא בשבת ולא גזרינן גזירה דרבה, שמא יעביר האיזמל ד' אמות ברה"ר, וי"ל דשאני שופר ולולב ומגילה שהכל טרודים בהם לצאת ידי חובה, ולא מדכר חד לחבריה, מה שאין כן במילה. וא"כ בנידון זה שהכל קראו בארבעה עשר, ולא שייכא הך גזרה לגבי יחיד שלא קרא, בודאי שיכול לקרוא המגילה בשבת. ע"ש. אולם נראה שמצות מקרא מגילה נעקרה לגמרי מיום השבת ואין הבדל בזה בין יחיד לרבים, כמבואר בשו"ת יחוה דעת ח"א (עמוד רסז).

והנה דעת הטורי אבן שמעיקרא היתה תקנת אנשי כנסת הגדולה לקרותה בשבת, אלא שחכמים שאחרי אנשי כנסת הגדולה תיקנו להקדים הקריאה משום גזירה שמא יעבירנו ד' אמות ברשות הרבים. וכן מבואר בפי' רש"י (מגילה ה. ד"ה ע"ש זמנם). ועל פי זה כתב הגרי"ח זוננפלד בשו"ת ציץ הקודש (ח"א סימן נה) [והובא בפסקי תשובה סימן קלז], שקטן וקטנה שנעשו בני מצוה בשבת ט"ו אדר, יש להם לקרוא המגילה בשבת, כיון שחיובם בערב שבת היה רק מתורת חינוך, ובשבת חיובם הוא מצד עצמם, וגזירת שמא יעבירנו חששו רק כשהמצוה היא על הרבים, ולא כשהמצוה מוטלת על יחידים. וכמבואר בכיו"ב בהר"ן הנ"ל, (ר"ה כט:) דמשום הכי לא גזרו שלא למול את הבן בשבת, דכיון שאין הכל טרודים במצוה, יזכירו לו שלא יטלטל ברשות הרבים. וכן לפי המבואר בביצה (יח.) דכלי שנטמא ביום טוב מטבילין אותו ביום טוב, ולא גזרינן אטו נטמא בערב יו"ט, משום דטומאה ביום טוב לא שכיח, לא גזרו ביה רבנן. והוא הדין בנידון דידן.

ולפי זה מי שנאנס ולא קרא את המגילה ביום י"ד, יוכל לקרוא את המגילה בשבת. ובספר זכרון מנחת ירושלים הביא כת"י מהגרע"י שלזינגר בשם מהרי"ל דיסקין, שהיה מורה ובא לקטן שהגדיל בשבת שיקרא שוב בלא ברכה. והגרי"ש חולק עליו.

ובאמת שרוב גדולי הדור חלקו על החידוש הנ"ל, דנראה שאחר שחכמים קבעו הקריאה בירושלים לי"ד אדר, עקרו לגמרי את חיוב קריאתה מיום ט"ו. ואין הבדל בזה בין יחיד לרבים. וע"ש בפסקי תשובה שהביא מהגאון רבי יהושע צבי מיכל שפירא מעיה"ק חברון, שמפקפק קצת בדין זה. ע"ש.

גם בספר יהושע (בכתבים ופסקים סימן רכו) כתב לחלוק בד"ז, ושם נשאל ג"כ, אודות כשחל ט"ו באדר בשבת, שהכל קוראים בי"ד, ואדם אחד נאנס ולא קרא בע"ש. האם מותר לו לקרותה בשבת, דלא שייכא הך גזרה דרבה לגבי יחיד, כמ"ש הר"ן (ר"ה כט:). וכתב שבהשקפה ראשונה היה נראה שיכול לקרוא המגילה בשבת, אולם לאחר העיון היטב נראה שזה אינו, שמלבד שהתוס' (מגילה ד:) והפוסקים האחרים נתנו טעם לשבח על שלא גזרו חז"ל במילה, אולם גם לטעמו של הר"ן הנ"ל, נראה שכיון שגזרו חז"ל על קריאת מגילה על כולם גזירה דשמא יעבירנו, אפילו אם ימצא אחד שלא קרא בי"ד, ולא שייך אצלו חשש זה, מ"מ לא פלוג רבנן, וראיה לזה וכו'. ע"ש.

וכ"כ בספר לימודי ה' (לימוד קצו ד"ה וראיתי), שאחר שגזרו חז"ל גזרה דרבה הכל בכלל גזרה זו, וגם היחיד נכלל בגזרה דרבה, ולא דמי למילה שלעולם לא חלה עליה גזרה דרבה. ע"ש.

גם הרב ציץ הקודש הנ"ל כתב לחלוק על הרב זוננפלד, ולדעתו מי שנאנס ולא קרא בי"ד לא יקרא בט"ו שחל בשבת, דבכה"ג אמרינן לא פלוג, וגם היחיד נכלל בכלל הגזירה. ושוב הביא ספקו של הגרי"ח זוננפלד בקטן שנעשה בר מצוה בט"ו שחל בשבת, שבו זמן קריאת המגילה, אם יוכל לקרוא המגילה בשבת, והרהמ"ח פלפל בזה. ע"ש.

וכן כתב בספר עיר הקודש והמקדש (ח"ג סימן כו אות ט), וכן כתב הגאון רבי צבי פסח פראנק

במקראי קדש (עמוד קע"ה). ובספרו שו"ת הר צבי (או"ח ב סימן קכז), וכן מבואר בצפנת פענח תנינא (עמוד קס"א). גם בשו"ת שבט הלוי חלק ה' (סימן פג), ובשו"ת קנין תורה בהלכה חלק ג' (סימן נג) כתבו כן, שאין לו לקטן שהגדיל לקרוא המגילה בט"ו.

ועיין במנחת חינוך (מצוה י' אות ג) שכתב על פי המרדכי, דאף דחיובו רק מדרבנן יוצא ידי חובה בשל תורה. וראה מה שכתבנו בילקוט יוסף שבת כרך א' בדיני קידוש, בדין סומא המוציא י"ח קידוש את בני ביתו. ועיין ברמב"ם (פ"ה מהלכות קרבן פסח ה"ז) קטן שעשה פסח ראשון והגדיל קודם פסח שני, פטור מפסח שני. א"כ ה"ה בנידון דידן. וכבר נתבאר בילקו"י דיני חינוך קטן, שאין להקפיד לחוש לשיטת הסוברים דקטן נעשה לגדול רק כשעברו י"ג שנה מעת לעת, דמסתכלים לפי השעה שנולד. ולדעתם אם קיים המצוה קודם השעה שנולד בה, אינו יוצא י"ח. ויצטרך לקיימה שוב. אולם א"צ לחוש לדעתם, כמבואר שם.

וכן ראיתי בשו"ת עזרת מצר (הל' מגילה דף קלא ע"ב) שכתב וז"ל: וראיתי בתשובה כתיבת יד להרה"ג רבי דוד פינטו שכתב, שאף על פי שכשאינם טרודים במצוה ליכא למגזר, מ"מ לא נתנו חכמים דבריהם לשיעורים, ואף על פי שהטעם בטל, מכל מקום הגזרה לא זזה ממקומה. ע"ש.

וע"ע בשו"ת שבט הלוי ח"ה (חאו"ח סי' פג ד"ה ואגב), שכתב, שהגאון מבריסק זצ"ל הורה לנער שנעשה בר מצוה בט"ו באדר, בירושלים, לקרוא המגילה בשבת, כיון שבערב שבת לא יצא בקריאתו, שעדיין קטן היה. והגאון ר' עקיבא יוסף בעל לב העברי, כתב לדחות הוראה זו מכמה טעמים, וכתב ע"ז, וכן נראה לפע"ד, וראיה לזה ממ"ש הגאון בעל ברוך טעם בהגהותיו ע"ד המג"א (סי' תרצב סק"ו), שאע"פ שביחיד לא שייכא גזרה דרבה, כמ"ש הר"ן, מ"מ כיון שכבר גזרו חז"ל במגילה שלא לקרוא אותה בשבת, לא פלוג רבנן, ואפילו יחיד אינו יכול לקוראה. ולכן הדבר פשוט שהצדק למעשה עם הגאון בעל לב העברי. עכת"ד. וע"ע בספר צפנת פענח תנינא (עמוד קסא), ובמ"ש הגרצ"פ פראנק בשו"ת הר צבי חלק אורח חיים חלק ב' (סי' קכז). ובמקראי קודש (עמוד קעה). ובשו"ת קנין תורה חלק ג' (סימן נג). ע"ש. ואכמ"ל. [הדברים הנ"ל ממרן אאמו"ר שליט"א].

אם צריך לומר הלל בירושלים בשבת ט"ו אדר

ונכון שהקטן שהגדיל בט"ו שחל בשבת יאמר כל ההלל בלא ברכה, ע"פ דברי המאירי (במגילה יד.) שהעיקר כמ"ד קריאתה זו הלילא, והנמצא במדבר ואין לו מגילה כשרה יגמור את ההלל. ע"ש. וכן פסק הרמב"ם (פ"ג מהל' מגילה ה"ו) כמ"ד קריאתה זו הלילא. וכתב בשו"ת קול אליהו ח"ב (בקונט' מחנה ישראל סי' ט"ל) שלפ"ז כשחל ט"ו בשבת היה מן הראוי לגמור את ההלל, כמו שאומרים בו על הנסים, אלא שלפי הטעם השני שבגמ' דאכתי עבדי אחשורוש אנן א"צ לקרוא את ההלל. ע"ש. וכן העיר בזה בשו"ת חתם סופר (חאו"ח סי' קצ"ב) וע"ש. וע"ע בשו"ת מנחת יצחק ח"ו (סי' סז), וח"ח (סי' סד). ובאמת שי"ל לא פלוג רבנן, וכמ"ש מרן החיד"א בס' ברכי יוסף בשיורי ברכה (סי' תרצ"ג). ומכ"ש לרב עמרם גאון ח"ב (דצ"ב ע"ב) שפסק כמ"ד אכתי עבדי אחשורוש אנן. וכ"ה במחזור ויטרי (עמוד רי"ח). וע' בפמ"ג (סי' תרצג א"א סק"ב). וא"כ סב"ל. ועיין בשו"ת שיבת ציון (סי' כ"ב), ובשו"ת כתב סופר (סימן קמ"ט). ולכן בנ"ד יאמר ההלל בלי ברכה. ודו"ק.

ועיין בשו"ת מנחת יצחק ח"ח (סימן סד) שנשאל, לפי מה שכתב המאירי הנ"ל, דמי שאין לו מגילה לקרות בה יאמר הלל, הביאו הברכ"י (סי' תרצ"ג), והשערי תשובה שם (ס"ג), והברכ"י העיר ע"ז, דלרבא דאמר טעמא משום דאכתי עבדי אחשורוש אנן וכו' לא יאמר הלל, והלכה כרבא דהוא בתרא. וכן אתיא לפי גירסת הרי"ף והרא"ש והר"ן, אך המחזיק ברכה הביא דהבה"ג והרמב"ם כתבו הטעם דקריאתה זו

הילולא, ולפ״ז יאמר הלל. והשערי תשובה כתב דאף לר״נ, היינו התחלת התקנה הי׳ משום דקריאתה זו הילולא, אבל אחרי שלא ניתקן הלל בפורים, ממילא אין מקום לקרות הלל בפורים מה שלא תקנוהו חז״ל, ומ״מ יש לקרות הלל בלא ברכה שלפניו ושלאחריו כקורא בתורה ושפיר דמי. עכת״ד.

ולכאורה דכשחל פורים דמוקפין בשבת, יש לומר הלל בלי ברכה בשבת, דהפמ״ג (סי׳ תרצ״ג א״א סק״ב) מדמי מי שאין לו מגילה ופורים שחל בשבת להדדי. אך יש לחקור לשיטת המאירי במי שאין לו מגילה מתי יאמר ההלל, אם בי״ד בזמן שהי׳ קורא המגילה, או כיון שאין קורא המגילה, רק אומר הלל, יאמר בט״ו. וראה להחת״ס (או״ח סי׳ קצ״ב) וכת״ס (או״ח סי׳ ק״מ) ובתשו׳ מאהבה (ח״א סי׳ מ״ה) ובשיבת ציון (סי׳ כ״א) ובכנף רננה (סי׳ צ׳ צ״א) ובחסד לאברהם (מהד״ת סי׳ פ״א) ובשד״ח (מע׳ פורים סי׳ א׳), ומסקנת הברכ״י בשיורי ברכה, והשע״ת (סי׳ תרצ״ג) שם, דיאמר הלל בלא ברכה, והשע״ת כתב דיקרא כקורא בתהלים. והוא כדי שלא יהיה בכלל כל הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף. ועכ״פ היכא שאין לו מגילה, להמאירי דיקרא הלל, תלוי בטעם דאין קורין מגילה בשבת, דלטעם שמא יעבירנו, שפיר י״ל דיקרא בט״ו בשבת, דבהלל אין טעם לאסור משום שמא יעבירנו, ולטעם שעיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה, היינו ביום שיוצאים י״ח מחלקים לעניים, אם יקראו הלל במקום מגילה בשבת יפסדו העניים, יש לקרוא הלל בי״ד בפורים דפרזים.

אמנם להלכה מסיק הפמ״ג דיש לומר דלא פלוג, בין ביש לו ובין באין לו מגילה, וכמ״ש הברכ״י שם בשיורי ברכה, דגם לטעם דקריאתה זה הלולא, מאחר דלא תקון, גם באין לו מגילה אין לו לומר הלל, דלא פלוג, ובין בנוגע לט״ו בשבת לא יאמרו הלל בשבת משום ל״פ.

וכן נראה מדברי הרמב״ם (פ״א ממגילה הי״ג), שכתב ושואלים ודורשים בה׳ פורים באותה שבת, כדי להזכיר שהוא פורים. עכ״ל, ואם היו קורין הלל למ״ד קריאתה זו הלולא, אשר גם הרמב״ם ס״ל כן כר״נ כנ״ל, א״כ הי׳ היכר שהיא פורים בקריאת הלל, אלא ע״כ דלא ס״ל לקרות הלל בשבת ט״ו פורים דמוקפין, אבל לומר כקורא תהלים בודאי אפשר. ונכון יותר שיאמר רק חצי הלל, ועפ״ד הגהות חכמת שלמה (סי׳ תר״ב) דהא דקורא הלל מחרף ומגדף, היינו רק בקורא וגומר כל ההלל, אבל בדולג באמצע הלל ל״ה מחרף ומגדף וכו׳, והביא ראי׳ לזה ממה שאין גומרים הלל בז׳ של פסח מחמת שמעשה ידי וכו׳, וחצי הלל אומרים. ע״ש. וראה באורך בשו״ת יביע אומר ח״ב (חאו״ח סי׳ לה). וח״ו (או״ח סי׳ מא). ע״ש.

והנה יש לדון בכמה ענינים בכיוצא בזה:

הגדיל בחול המועד פסח לענין הלל

א. בקטן שהגדיל בחול המועד פסח, דלכאורה ראוי שיאמר שוב הלל שלם ביום שהגדיל, שהרי הטעם שאין אומרים הלל שלם בכל יום הוא מפני שכבר אמרוהו ביום הראשון, וא״כ זה שלא היה בר חיובא בשעת קריאתו ביום טוב ראשון, יתחייב בהלל שלם לכשהגדיל, וכן הביא בספר ׳הליכות שלמה׳ בשם הגר״ח מבריסק, שהורה למי שלא אמר הלל בימים הראשונים של פסח, שיאמר הלל שלם בחול המועד ביום שנזכר. וסיים, אלא שגם בזה, כיון שהלל דרבנן הוא, שפיר סמכינן שיצא ידי חובתו בקטנותו. ע״כ. ואי לאו האי כללא דסב״ל הוה אמינא דמה שבירך על ההלל ביום הראשון הוי תרי דרבנן, ואיך ייפטר לאחר שהגדיל מחיוב חד דרבנן של אמירת הלל. וראה להלן.

קטן שהגדיל ביום ראשון ט״ז אדר לגבי משלוח מנות

ב. וכן בקטן שהגדיל בירושלים ביום ראשון ט״ז אדר, לענין משלוח מנות וסעודת פורים, דאם עקרו בשנה זו בשבת את זמן הסעודה וקבעוה ליום א׳, הרי הוא מחוייב

בסעודה ובמשלוח מנות. אבל אם הוא מדין תשלומין לשבת, הרי אז היה קטן ופטור מהסעודה.

והנה ברב פעלים ח״ג (חיו״ד סי׳ כח) דן בזמן שאירע מגפת הקולירא, שהמנהג הוא שלא להתאבל משום ביעותא. וכמ״ש הרמ״א בהגה (ס״ס שעד), אם המגפה נעצרה בתוך שלשים יום, אם צריכים להתאבל. והביא דברי החתם סופר (חיו״ד סי׳ שמב) שכתב, שצריך להתאבל. אבל הגאון בעל שואל ומשיב (ח״א סי׳ שעא) דעתו להקל, שמכיון שבשעת קבורה לא חלה האבלות פטורים לגמרי. [וע״ע בשואל ומשיב קמא ח״א (סי׳ עח), שהביא ממ״ש בפירוש רש״י (יחזקאל כד פסוק כב), שלא ינהגו אבלות, כי אין להם מנחמים, כי אין אחד שלא יהיה אבל, ואין אבלות אלא במקום שיש מנחמים. לפ״ז בשעת הזעם שאין מי שהולך לנחם משום ביעותא לא חל עליהם אבלות כלל, ודמי לקטן שנחלקו בו מהר״ם והרא״ש, ובטוש״ע (סי׳ שצו). ע״ש]. והרהמ״ח בסוף הסימן העלה כן מתוך דברי הרא״ש (סוף מ״ק) בדין קטן שהגדיל בתוך שבעה, שבטלו ממנו כל דיני אבלות, ואינו חייב להתאבל כלל. וכן פסק מרן בש״ע (סי׳ שצו ס״ג). והסביר הרא״ש, שכל שידע ולא נתחייב להתאבל לא שייך ביה תשלומין, דהוי כדין חיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני, דלמ״ד כולהו תשלומין דראשון הוא, פטור לגמרי אף בשאר הימים. (כדאיתא בריש חגיגה ב. ובפרש״י שם). וס״ל להשואל ומשיב דבנ״ד נמי בימי הזעם כיון שבשעת קבורה לא חלה עליהם אבלות, גם כשיעבור זעם בתוך שלשים, א״צ להתאבל.

ומרן אאמו״ר כתב על דבריו: והנה כדבריו כן פסק בשו״ת יהודה יעלה אסאד (חיו״ד סי׳ שעד) וכתב, שאף מהר״ם יודה בזה להרא״ש שא״צ להתאבל, שגם אחר שעבר זעם א״צ להתאבל. ע״ש. ומה שהקשה הב״ח (סי׳ שצו) על מרן שכאילו הוא סותר את עצמו, שבסימן שמא (סעיף ב) פסק דמי שמת לו מת בשבת, ונקבר ביום ראשון, יבדיל הבדלה אחר שנקבר המת. וזה כדעת מהר״ם, דלא אמרינן יש דיחוי בדרבנן, וכאן פסק כהרא״ש בקטן שהגדיל. והפסקים הללו סותרים זה את זה, ואין להם יישוב. ע״כ. באמת דלק״מ, שההבדלה בראשון לאו מדין תשלומין היא, אלא שנמשך זמנה עד שלישי בשבת. משא״כ דין אבלות, שמפורש בהרא״ש (סוף מ״ק), דהא דיושבים על שמועה קרובה שבעה ושלשים אינה מצוה בפני עצמה, אלא תשלומין לאבלות שהיה לו לעשות מיד אחר הקבורה כשידע, וכשלא ידע תיקנו לו תשלומין כל שלשים יום. אבל היכא דידע ולא נתחייב לא שייך בזה תשלומין, הילכך קטן שהגדיל פטור וכו׳. ע״ש. וכיון שכן בימי הזעם דהוי ״ידע ולא נתחייב להתאבל״ א״צ להתאבל יותר, דהו״ל כחיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני דפטור למ״ד כולם תשלומין דראשון הם. וראה באורך בשו״ת יביע אומר ח״ה (חאו״ח סי׳ י עמוד לג). ע״ש. וכ״כ הט״ז שבקל יש לחלק בין זה לזה. ע״ש. וע״ע בספר שבט יהודה ומסגרת השלחן (סי׳ שצו). ולפי דברי הרא״ש הנ״ל שהלכה כמותו, נראה שכן הדין גם בחולה שהבריא תוך שלשים, שכיון שבשעת חלות האבל, ידע החולה ולא היה יכול להתאבל כלל, לא חלה עליו אבלות כלל, והוא פטור מלהתאבל, דזיל בתר טעמא. וכמ״ש הרהמ״ח (בד״ה ולדעת). והקשה על הנחלת שבעה ח״ב (סי׳ יז) שכתב בשם מהר״ש שפירא, שצריך להתאבל ע״ש. ושו״ר בשו״ת שבות יעקב ח״א (סי׳ פח) שהשיג על דברי הנחלת שבעה, דלאו דסמכא אינון, כי חשב ללמוד כן מדברי הגאון מהר״ש שפירא שהובא שם בתשובותיו (סי׳ עג), לענין חולה שלאחר חוליו כשנתרפא צריך לנהוג אבלות, ובאמת שעיינתי שם וראיתי שלא הורה כן אלא בחולה שלא הודיעוהו כלל מן האבלות, ולכן כיון שלא ידע צריך לנהוג אבלות כשידע, כדין השומע שמועה קרובה, אבל מי שידע מאבלותו אלא שלא היה יכול לנהוג כמה דברים מדיני אבלות מחמת סכנת חוליו, או ביולדת, כיון שעכ״פ נהג באיזה דברים, במיעוט שמחה, וגיהוץ ותספורת, יצא י״ח אבלו, שעיקר האבלות היא מרירות הלב,

כדכתיב ואחריתה כיום מר, ולב יודע מרת נפשו, ואע"פ שמלשון הנחלת שבעה משמע שאף בידע החולה מאבלו הדין כן, אולם הוא מוקצה מן הדעת, אלא זהו דוקא בלא ידע החולה וכו'. עכת"ד.

ונראה דמ"ש שאם נהג מקצת דברים מדיני אבלות עלו לו לימי אבלו, לאו דוקא, אלא הוא הדין כשלא נתאבל כלל. (אלא רק בשב ואל תעשה, מיעוט שמחה, וגיהוץ ותספורת), כשיתרפא אין צריך להתאבל כלל. ודברי השבות יעקב נעלמו מעיני מהר"י אסאד, שבתשובתו (חיו"ד סי' שעד) הנ"ל, הביא דברי הנחלת שבעה, וכתב לחלק בין חולה שנתרפא שצריך להשלים, ובין אחר שעברו ימי הזעם, אך בחלקות ישית למו. אולם העיקר כמ"ש השבות יעקב הנ"ל, שהכל תלוי בידיעה, שאם ידע החולה, ונאנס מלהתאבל, ונתרפא בתוך שלשים פטור מלהתאבל, כדמוכח מדברי הרא"ש, אבל אם לא ידע אלא עד לאחר שנתרפא בתוך שלשים, צריך להתאבל כדין שמועה קרובה. ודו"ק. [אחרי כותבי מצאתי להרב בית לחם יהודה בתשובה שבסוף הספר (דף ה ע"ד) שכתב להעיר בדברי השבות יעקב הנ"ל. ומיהו במסקנתו כתב שיפה פסק השבות יעקב, שכיון שנהגה היולדת קצת אבלות בתוך שבעה יצאה י"ח אבלות, ואם הגיע הרגל בטלה ממנה גזרת שלשים וכו'. וע' בשו"ת דברי אמת (סי' ב), ובשו"ת פתחא זוטא (חיו"ד סי' עג). ובשדי חמד (אבלות אות יז והלאה).].

וראה בנידון זה, [בכל הדוגמאות בקטן שהגדיל]: בשו"ת חתם סופר (או"ח סימן רנו), ובשו"ת כתב סופר (או"ח סימן קטו), בשו"ת צפנת פענח ח"א (סי' מד), ובצפנת פענח על הרמב"ם (פרק ה' מהלכות תעניות), וביד אפרים (סימן תקנד), ובשו"ת יד סופר (סימן ד'), ובשו"ת מהרש"ם חלק ג' (סימן שסג), ובשו"ת אבני נזר (חאו"ח סימן תכו), ובשו"ת התעוררות תשובה ח"א (סימן צט), ובשו"ת דברי מלכיאל ח"ה (סי' קל), ובמחנה חיים ח"א (סימן לא), ובשו"ת ציץ אליעזר חלק י' (סימן מד), ובשערים המצויינים בהלכה (סימן קכד סק"ז). ובשו"ת יחוה דעת חלק א' (עמוד רסז).

קטן שהגדיל - באמצע שבעה ימי אבלות

ג. בקטן שהגדיל בתוך שבעת ימי אבלות, אם מצטרף לגדול הבית ויקום מהאבלות ביום השביעי, או דצריך למנות שבעה ימים מיום שהגדיל בתוך השבעה. ומצינו בזה מחלוקת, שלדעת המהר"ם מרוטנבורג [הובא בהרא"ש סוף מועד קטן] מונה משהגדיל שבעה ימים, ודינו כדין מי ששמע שמועה קרובה ברגל, שמונה שבעה ימים אחר הרגל. וכאן אף למנין שלשים לא עולה, אף שבשמועה קרובה ברגל הרגל מצטרף לשלושים, כאן אינו מצטרף. שברגל שייך גזרת כיבוס ותספורת, אבל בקטן לא היה חייב כלל בקטנותו. ואף שיש לומר דכיון דבשעת מיתה לא היה חייב לא יתחייב יותר, מ"מ אין דיחוי אצל המצוות. אולם הרא"ש עצמו חולק עליו שיש לחלק בין היכא שהאדם היה בר חיובא ויומא קגרים, לקטן שבשעה שהיה לו להתאבל ונפטר מחמת שהיה קטן, פקע מיניה חיוב אבלות לגמרי. ודמי למה שאמרו בפסחים (צד.) גר שנתגייר בין ב' פסחים, וכן קטן שהגדיל בין ב' פסחים חייב לעשות פסח שני דברי רבי, רבי נתן אומר כל שזקוק לראשון זקוק לשני וכו'. רבי סבר שני רגל בפני עצמו הוא, ורבי נתן סבר תשלומין לראשון, וכן הא דיושבים על שמועה קרובה שבעה ושלשים אינה מצוה בפני עצמה, אלא תשלום לאבלות. ועיין בשו"ת שאגת אריה (סימן יז) שכתב להוכיח דגבי אדם לא שייך דיחוי במצוות, וכן כתב גם בטורי אבן. אבל המהרש"ם הוכיח מהגמ' ברכות (נא.) כדעת הרא"ש. ע"ש. ומרן בשלחן ערוך (סימן שצו סעיף ו') פסק, שקטן אפילו הגדיל בתוך שבעה ימי אבלות בטל ממנו כל דיני אבלות. ואמנם הב"ח שם פסק כדעת המהר"ם מרוטנבורג, אך הט"ז האריך בזה ותפס כדעת השלחן ערוך.

קטן שהגדיל בערב פסח

ד. וכן יש לדון בערב פסח שחל בשבת, והבן הבכור יהיה בר מצוה ביום שבת י"ד ניסן, ואז כבר יהיה חייב בעצמו בתענית, שמא אין אביו חייב להתענות בעבורו ביום ה', אלא החיוב הוא על הבן, וכיון שביום י"ד ניסן אינו יכול להתענות, שהוא יום שבת, וקודם לכן הרי היה קטן, הבן נפטר באותה שנה מתענית. ואם האב מחוייב בתענית, הדבר תלוי אם התענית ביום חמישי הוא תשלומין מוקדמין, ממילא לא חל חובת התענית על האב. אבל אם עקרו התענית משבת וקבעו התענית ליום ה', כיון שהבן באותה שעה קטן, האב צריך להתענות עבורו.

ובס' שערי הלכה ומנהג (להאדמו"ר מליובאוויטש) כתב, דאי נימא שיום ה' הוא זמן החיוב, וביום ה' הוא עדיין קטן, צריך אביו להתענות, אך אם החיוב נשאר ביום י"ד ניסן ומה שמתענים ביום ה' הוא רק בגדר תשלומין לשבת, נמצא שאין כל תועלת בתענית האב עבור בנו ביום ה', כי בזמן החיוב יום השבת הרי הבן גדול, והאב אינו יכול להוציאו בתענית, ובמילא אינו שייך תשלומין.

הגדיל לאחר שאמר קידוש לבנה

ה. ועוד נפקא מינה בקטן שיגדיל קודם סוף זמן קידוש לבנה, כגון בליל י"ד, האם ימתין ולא יקדש הלבנה בקטנותו, ואפילו עם הציבור או במוצאי שבת, דלכאורה אם יברך בקטנותו, הרי תרי דרבנן אינו מוציא חדא דרבנן, ואע"פ שהוא בר חיובא משום חינוך, הרי חובת חינוך הוא מדרבנן וחשיב תרי דרבנן. וגם דעת הרבה אחרונים שקטן אינו בר חיובא כלל אפילו מדרבנן, וחיובא רמיא רק על האב. ועי' בשו"ת יביע אומר (ח"ג או"ח סי' כז). ובספר קידוש לבנה (פ"א סעיף ד).

ולמעשה אף במצוה מדרבנן יש להורות שלא יעשנה הקטן אם יוכל לעשותה כשיגדיל לפני שיעבור זמנה, אף שהוא בר חיובא מדרבנן משום חינוך. הואיל ואין החינוך אלא מדרבנן, לא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן. וכמו שכתבו בכיו"ב התוספות (מגילה יט:). וכן הוא דעת הרי"ף הרמב"ם והרא"ש. וכן פסק מרן בשלחן ערוך (סימן תרפט). ומה שכתב מרן בשלחן ערוך (סימן תרעה סעיף ג'), אם הדליקה חרש שוטה וקטן לא עשה כלום, ויש מי שאומר שבקטן שהגיע לחינוך מותר. היינו משום דסמך על הכלל דסתם ויש הלכה כסתם. וראה מה שהאריך בזה בשו"ת יביע אומר חלק ג' (סימן כז אות ו-ט). וסיים שם (אות ט'), ולענין ברכת הלבנה וכיו"ב דהויא מדרבנן, נראה שאף להאמרי בינה אין להצריכו לחזור ולברך כשיגדיל, שהרי דעת כמה פוסקים דבדרבנן לא איכפת לן אי הוי תרי דרבנן או חד דרבנן יכול להוציא ידי חובה. וגם דעת התוספות (ברכות מח:) מצות חינוך רמיא על הקטן גופיה, ולא רק על אביו. וכן נראה בתשובת הרשב"א שהובאה בבית יוסף (סימן נג). ועוד, שהתוספות ראש השנה (לג.) סבירא להו דאפשר דאף רשות מוציא ידי חובה דרבנן. ויש עוד סניפים לפטור בדרבנן. וע"כ בדיעבד מיהא בודאי שאינו חוזר ומברך ברכת הלבנה כשהגדיל. ע"כ.

ואף שבספר הליכות שלמה על ראש חודש (פ"א סעיף כ"ח) כתב, נער שעתיד להיות בר מצוה קודם סוף זמן קידוש לבנה, יכול לקדשה מיד בתחלת הזמן, ואינו צריך להמתין עד שיגדיל. משום שחיוב קידוש לבנה הוא מדרבנן, וגם קודם שהגדיל הרי יש לחנכו בקידוש לבנה. ע"ש. הנה להאמור לכתחלה כיון שקודם שיגדיל הוא תרי דרבנן ימתין לברך ברכת הלבנה לאחר שיגדיל.

קטן שהגדיל בליל שני אם חוזר להבדיל

ו. וכן יש לדון בקטן שהגדיל ביום שני, דלכאורה נימא שיצטרך להבדיל שוב, דמה

שהבדיל במוצאי שבת אכתי לא היה בר חיובא דאורייתא. והרי חובת ההבדלה חלה עד יום שלישי, ואינה רק מתורת תשלומין, לד' הט"ז (יו"ד סי' שצו סק"ב). ע"ש. ובאמת שבשו"ת הר צבי (או"ח חלק א' סימן קסה) נשאל בנער שנעשה לבר חיובא ביום ב', אם מחוייב לחזור ולהבדיל. ותלה דין זה במחלוקת המהר"ם מרוטנבורג והרא"ש (סוף מועד קטן), אם הוא מדין תשלומין או חיוב מתמשך. וציין להחתם סופר (אורח חיים סימן יז) שהביא מתלמידו המהר"ם שיק שדקדק מדברי מרן (יו"ד סימן רצט) דמשמע דמה שמבדיל במשך השבוע הוא מדין תשלומין, ולכן מרן חילק בין שוגג למזיד, ואילו בסימן שמא מבואר שאינו מתורת תשלומין, וע"ש במה שהשיבו החתם סופר. ע"ש. ובשו"ת יביע אומר חלק ה' (אורח חיים סימן י') כתב, דכיון דילפינן קידוש מהבדלה (פסחים קה.) על כן שפיר יש לומר דכל שעתא זימניה הוא, ומה שכתב מרן בסימן רצט ס"ו שכח ולא כתב הזיד, אפשר דמרן סירכא נקיט ואתי ותפס לשון הטור, ואין הכי נמי לדידיה אין לחלק בין שוגג למזיד. ועיין עוד בהליכות עולם (שנה שניה, פרשת ויצא אות יא), ובילקוט יוסף שבת כרך א' (סימן רצט הערה ז'), ובשו"ת בצל החכמה חלק א' (סימן עב). ואכמ"ל.

ברכת הגומל בקטן שהגדיל

ז. והנה במנחת שלמה (תניינא ב-ג סי' ס) בהסכמתו לספר פרי ציון, כתב להסתפק, בקטן שירד לספינה יחד עם אביו לעלות מחוץ לארץ לארץ ישראל, והגדיל באמצע הדרך, דאפשר שלא יוכל לברך ברכת הגומל, כיון שהירידה לספינה היתה כשהוא קטן, וגם על זה שהיה נמצא בים גם לאחר שהגדיל שהוא מקום סכנה, אי אפשר לומר שזה עונש על חטאיו, שהרי זכות הוא לו מה שירד לספינה כשהוא קטן, ועכ"פ בקטן שחלה והבריא בהיותו קטן, דאף שלא חזר להיות הולך על בוריו כי אם לאחר שהגדיל, ונמצא שנתחייב להודות כשהוא גדול, דאפ"ה פטור לברך, אף על גב שעכשיו הוא גדול. וצ"ע למעשה. ע"כ.

והנה בילקוט יוסף על הלכות ברכות (סימן ריט הערה ג, מהדורת תשנ"א) הבאנו מ"ש המהר"ם מינץ (בסימן יד), שאין הקטן מברך הגומל, שאיך יאמר לחייבים טובות, אחר שהוא אינו בגדר זה. ושמא חלה בעוון אביו, דבזה פוגם בכבוד אביו דקורהו רשע ח"ו, ואי אפשר לו לדלג תיבת לחייבים טובות דהוי משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות. והובאו דבריו במגן אברהם ובבאר היטב ובאשל אברהם כאן, ובספר אמת ליעקב (דקל"א).

ואף שבספר תורת שלמים (דף סו) הביא סברא חדא שקטן שחלה ונתרפא, אינו יכול לברך הגומל. והרב הנ"ל העלה שיכול לברך, ופירש פירוש אחר בתיבת לחייבים טובות. וגם מהר"י אזולאי שהובא בברכי יוסף (סי' ריט) כתב שהמנהג בגלילותינו שהקטן מברך הגומל, כיעו"ש.

אולם מסתמות דברי האחרונים הנ"ל משמע שהסכימו לסברת המהר"ם מינץ שאין הקטן מברך הגומל. ובספר כסא אליהו (סימן ריט) כתב, שכן משמע גם ממה שכתב מהר"ש דוראן שבסוף ספר התשב"ץ. וכן פסק בשלחן גבוה (בתשובותיו שבסוף אורח חיים סימן א). ע"ש.

ובספר מימי שלמה (דף צא ע"ב) דייק כן גם מדברי הט"ז (סק"ג) שכתב, על מה שכתב מרן הבית יוסף שעל אביו ועל רבו מותר לברך לכולי עלמא, דבזה גם הרשב"א מודה, וכתב הרב ז"ל, ונראה לי לכאורה שאז לא יאמר הגומל לחייבים, דבזה פוגם בכבוד אביו או בכבוד רבו. דאף על פי שהמודה בעצמו אמר כן, מכל מקום אחר לא יאמר כן עליו. אלא די"ל דלחייבים קאי על כך שמתוודה שהוא עצמו חייב, וזכה לזה שאביו או רבו נתרפא או ניצול. ע"כ. ומשמע, דכל היכא דלא שייך לפרש תיבת לחייבים הכי, כגון שהבן או התלמיד הוא קטן ועדיין לאו בר חיובא, ואינו יכול לומר שמכוין על עצמו, לא מצי לברוכי

על אביו או רבו. ואם כן גם בקטן שחלה ונתרפא דלא מצי לברך, כיון דאיכא למימר דשמא חלה בעון אביו ובמה שאומר לחייבים פוגם בכבוד אביו. ע״כ.

אלא שמדברי הט״ז נראה דלא ברירא ליה מילתא אם יכול לדלג תיבת ״לחייבים״. ודו״ק. ובבית יוסף פירש תיבת לחייבים, דרצונו לומר לרשעים, דתרגום רשע הוא חייבא. ומה שכתב מהר״י אזולאי הנ״ל שכן המנהג, אפשר שכן היה המנהג במקומו ובשעתו. אבל במקומותינו לא ראינו שנהגו שהקטן מברך הגומל. ולכן בכל מקום דליכא מנהג אין לברך משום ספק ברכות להקל.ע״ש. וכן פשט המנהג.

אלא שיש לשאול, דלהאי טעמא שאין הקטן בר עונשין, אם כן אפילו אחר י״ג שנה לכאורה אין לברך הגומל, שהרי אינו בר עונשין, שאין בית דין של מעלה מענישים עד בן עשרים. ואיה״נ דמשום פוגם בכבוד אביו ליכא אחר שהגיע לי״ג שנה, אחר שבירך שפטרני מעונשו של זה. ודו״ק. ושמא יש לומר דאחר גיל עשרים אם ממשיך בדרכו הרעה, יענש גם על מה שעשה אחר גיל י״ג שנה. ובעצם השאלה הנ״ל כבר עמד בזה הרב לחמי תודה. ע״ש.

ומה שאדם הראשון נענש ביום הבראו, טרם מלאת לו עשרים שנה, הוא משום שהיה יציר כפיו של הקדוש ברוך הוא, וגם שמע הציווי מפי הקדוש ברוך הוא בעצמו. וכמו שכתב כן בספר מעם לועז (בראשית ו, א), וכתב שם, שהבן הגדול של נח היה בן צ״ט שנה, וקודם מתן תורה לא נענש אדם שהיה פחות מבן ק׳ שנה, ולכן בני נח ניצלו.

ואמנם אחר שנים יצא לאור הספר חזון עובדיה על הלכות ברכות, ושם בדיני ברכת הגומל העלה שקטן יכול לברך ברכת הגומל, ואף שלא ראינו נוהגים כן, מכל מקום רשאים להנהיג כן שקטן יברך הגומל. ע״ש טעמא דמילתא. ולפי זה כל שכן כשנסע מעיר לעיר בקטנותו, והגדיל, שיכול לברך ברכת הגומל.

תשעה באב שחל בשבת, וחל יום ל״א ללידה ביום ראשון

ח. וכן לגבי תשעה באב שחל בשבת, שדוחים התענית ליום ראשון, היאך יהיה הדין ביולדת שביום ראשון ימלאו ל״א יום מזמן הלידה, אם חיוב התענית ביום ראשון הוא מדין תשלומין, ועיקרו היה בשבת, הרי בשבת היא היתה בתוך ל׳ יום ללידה, ופטורה מתענית אף ביום ראשון שהוא תשלומין ליום שבת.

תשעה באב שחל בשבת, והקטן הגדיל ביום ראשון - אם מחוייב להתענות

ט. וכן יש לדון בקטן שהגדיל ביום ראשון י׳ אב, אם מחוייב להתענות או לא, דהא קטן פטור מתענית תשעה באב, שאין מחנכים לפורענות, שאנו מצפים לביאת הגואל שיבוא לגאלנו, והיאך נחנך הקטן להתענות על החורבן. ואי נימא דעיקר חיוב התענית בשבת, ומה שמתענים ביום ראשון הוא תשלומין ליום שבת, כיון שבשבת היה קטן נפטר מלהתענות ביום א׳. אבל אי נימא שחכמים דחו חיוב התענית ליום א׳, ואינו מדין תשלומין, קטן שהגדיל ביום א׳ חייב בתענית. ובמקום אחר כתבנו בזה.

ועיין בשו״ת אבני נזר (סימן תכו) דמה שמתענין למחר הוא תשלומין של הצום שחל בשבת. מידי דהוה אעולת ראי׳ לבית שמאי דמקריבין בחול המועד. וכן לבית הלל כשחל בשבת שמקריבין ראי׳ וחגיגה באחד בשבת. ועל כן בקטן שאז הי׳ גברא לא חזי, שפיר חשוב לא חזי בראשון ואין לו תשלומין. ושוב הביא מתשו׳ הרשב״א (ח״א סימן תק״כ) וזה לשונו: ומה ששאלת בט״ב שחל להיות בשבת מהו בתה״מ. תשובה נראה לי שאין נוהג בו שום אבילות, דהא אמרינן מעלה של שלחנו כסעודת שלמה בשעתו, דאבלות ישנה שאני, וכל שכן

דלגמרי עקרוהו מתשיעי ואוקמוה [אעשירי], ומעיקרא הי' ראוי לקבעו בעשירי כדאיתא התם. ע"כ. ומשמע שאין עשירי מצד תשלומין דהא לגמרי עקרוהו מתשיעי. אך לדעת הפוסקים שבני אשכנז נגררים אחריהם שסוברים דנוהג דברים שבצנעא, שפיר הטעם מצד תשלומין. ע"ש.

ובספר מועדים לשמחה (ח"ו אייר סימן א) הביא מהגריש"א שיש לקטן שהגדיל להתענות בתשעה באב ביום א', דאף אי נימא דחשיב כתענית של תשלומין, הרי הטילו חז"ל תענית ליום זה, ואין לפרוש מן הצבור, אא"כ הוא חלוש ואין בכוחו לצום. ובספר שלמי שמחה הביא בשם הגרש"ז אויערבאך, שפטור מלצום, כיון שהצום נקבע לדורות ביום ט' באב, אף שעיקר הפורענות היה בי' אב, וכיון שבט' אב עדיין לא היה בר חיובא, פטור מלהתענות בשנה זו. ועיין בשלמי מועד (פרק צב עמו' תק). ע"ש.

י. ולפ"ז יש לדון בשנה שחל תשעה באב בשבת, והתענית נדחתה ליום א', האם בשבוע שלפניו צריך לנהוג בכל הדברים האסורים בשבוע שחל בו, כגון להסתפר ולכבס וכדומה. ועיין בשלחן ערוך (סימן תקנא סעיף ד') שפסק, שמותר לכבס ולספר בשני השבועות בין שקודם התענית בין שאחריו, ויש מי שאומר שנהגו לאסור כל שבוע שלפניו. וכתב הרמ"א, ויש אוסרים, וכן נוהגים. ע"ש. ע"כ. וכפי הנראה נחלקו בחקירה הנ"ל, ונמצא שדעת מרן בסתם שהתענית נעקרה לגמרי מיום שבת, והועברה ליום א', ואינה מדין תשלומין, וכיון שכן שבוע שלפניו אין לו דין שבוע שחל בו תשעה באב, אחר שנעקר חיוב התענית ליום א'.

קטן שהגדיל לגבי גבי שבע ברכות

יא. ועוד נפקא מינה, בקטן שהגדיל תוך שבעת ימי המשתה, וקודם שנעשה בר מצוה השתתף בסעודות קודמות של נשואין אלה, ולאחר שהגדיל, חזר ונשתתף בסעודת שבע ברכות, אם נחשב כפנים חדשות למרות שכבר השתתף בסעודות קודמות, מפני שאז עדיין קטן היה ולא החשיבוהו כפנים חדשות, או כיון שסוף סוף כבר השתתף בסעודות הקודמות אינו נחשב כפנים חדשות. ועיין בילקוט יוסף שובע שמחות חלק א' (חופה וקידושין עמוד שטו) שהבאנו מחלוקת אם קטן מצטרף לענין פנים חדשות, ותלינו זאת במה שיש לחקור ביסוד הענין של פנים חדשות, דאם הוא מטעם תוספת שמחה, מה לי קטן מה לי גדול, אבל אם הוא מצד שהפנים חדשות שמחים, הרי הקטן אינו בר חיובא לצרפו לענין זה. וע"ש בעמוד שטו.

קטן שהגדיל בט"ז אדר לגבי מתנות לאביונים

יב. וכן יש לדון בקטן בירושלים שהגדיל ביום שבת ט"ו אדר, אם חייב במתנות לאביונים ביום א' למרות שנתן כבר בערב שבת. דאם מה שקבעו ליתן מתנות לאביונים ביום שישי הוא משום דעקרו דינו מיום ט"ו ליום י"ד, אינו חייב ליתן מתנות לאביונים ביום ראשון, אבל אם הוא מדין תשלומין, צריך ליתן ביום ראשון.

קטן שקרא ק"ש בקטנותו

יג. וכן יש לדון בקטן שנעשה בר מצוה בלילה, והתפלל ערבית מבעוד יום, אם יצא ידי חובתו בקריאת שמע מבעוד יום, שאז היה חייב בק"ש מדרבנן מדין חינוך, ועתה שנעשה בר מצוה חייב בק"ש מדאורייתא, וא"כ יצטרך לחזור ולקרוא ק"ש אחר צאה"כ. וראה בזה בשו"ת יביע אומר חלק ג' (או"ח סי' כז), ובשו"ת דברי יציב (או"ח סי' נג). ע"ש.

קטן שהגדיל תוך כדי אכילתו

יד. והגאון רבי עקיבא איגר בהגהותיו לשלחן ערוך (סימן קפו ס"ב) כתב להסתפק בקטן שאכל בסמוך להגיעו למצוות, וכשהחשיך ונעשה גדול עדיין לא נתעכל המזון, אם מחוייב

מן התורה בברכת המזון, משום דבעת גדלותו עדיין לא נתעכל המזון, או דנימא מאחר והאכילה היתה בקטנות אינו חייב מן התורה. והוסיף, דאי נימא שהוא מתחייב כהאי גוונא, יש להסתפק דאף כשבירך בעת קטנותו, שמא אין ברכת המזון זו פוטרו מחיוב דאורייתא שמתחייב אחר כך בהגיעו לבר מצוה. ונשאר בצ"ע.

והנה יסוד שאלתו הוא מהא דאיתא בגמרא ראש השנה (כח.) דמי שהוא עתים חלים עתים שטיא, ואכל מצה כשהיה שוטה, וחזר ונתרפא בזמן חיוב מצה, חייב לאכול ולאכול מצה, שאין אכילתו בעת שהיה שוטה והיה פטור מהמצוות, עולה לו לעת שנתרפא וחזר לחיוב. ומבואר, דקיום מצוה בעת שהוא פטור ממנה, אין עולה לו לזמן החיוב. ויש לדון אם מצוה בקטנות דמיא נמי להההיא, כיון דקטן פטור מכל המצוות, או שיש לחלק ביניהם. ובאמת, שבטורי אבן (ראש השנה שם) נקיט ואזיל בפשיטות דקטן דומה לשוטה לענין חיובו במצוות, ומכח זה תמה על הרמב"ם שכתב (פרק ה מהלכות קרבן פסח הלכה ז), דגר שנתגייר בין פסח ראשון לפסח שני, וכן קטן שהגדיל בין שני הפסחים,חייבים לעשות פסח שני, ואם שחטו עליו בראשון פטור. ואמאי פטור, שהריאז היה קטן ופטור מהמצוות כדין השוטה. וע"ש בכס"מ.

ויש לחקור בד"ז דפטור הקטן מהמצוות, אם דמי לשוטה ואז עבירה שעשהאינה כלום ומצוה שעושה אין שם מצוה עליה, או דמצוה שעושה אין הכי נמי שם מצוה עליו, רק שאינו מחוייב לעשותה, וחשיב כאינו מצווה ועושה, וכן כשעבר עבירה הרי זה חטא ועון, אלא שאינו מוזהר על זה ליענש. ועיין בפרי מגדים בפתיחה לאורח חיים, וכנראה דזו סברת הרמב"ם שאם שחטו עליו בראשון, פטור, דסוף סוף שם מצוה עליו, רק שאינו מחוייב בדבר, ולא פטיר ועקיר מכל וכל ממצוות התורה.

ומה שדימה בטורי אבן קטן לשוטה, יש לחלק ביניהם, דשוטה מופקע לגמרי מכל המצוות, ואכילת מצה כשהיה שוטה לא הוי קיום מצוה כלל, ולכן כשנתרפא חייב לחזור ולאכול שוב מצה. אבל קטן ששחטו עליו קרבן פסח, שפיר קיים מצוות פסח, דאף שלא היה מחוייב בכך, מכל מקום קיים המצוה, ולכן אינו חוזר ומתחייב שוב. ולפי זה אפ"ל בקטן שבירך ברכת המזון והגדיל לפני שנתעכל המזון, דכיון שבירך ברכת המזון, וקיים מצוה, אף שאינו מחוייב במצוה זו, שפיר יצא ידי חובה, שהרי סוף סוף שם מצוה עליו. ואמנם, אף על פי ששם מצוה עליו, אינו מוציא אחרים ידי חובתם בקטנותו, דבעינן שיהא מחוייב בדבר, וכדתנן בר"ה (כט.) דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתם. ולעצמו שאני. ובזה אפשר לפרש מה שהקשו, דבכלקטן שנעשה לבר מצוה, אמאי לא יתחייב לברך ברכות התורה בערב, מאחר דמה שבירך ברכות התורה בבוקר, היה בקטנותו, ולא מהני למה שהגדיל. ולהנ"ל אתי שפיר, דכיון שבירך ברכות התורה, קיים מצוה זו, ומהני שפיר לעצמו. אלא דיש להסתפק בזה מצד מה שאמרו, דמצוות צריכות כוונה, דשמא כיון שלקטן אין מחשבה (חולין יב:) חשיב כקיים המצוה בלי כוונה.

ועוד, דהמעיין ביביע אומר ח"ג (סי' כז) יראה דתפס שאין מעשה קטן כלום, וקיום המצוות אצל הקטן הוא רק כדי להרגילו לקיים המצוות, ומש"ה אף אם הקטן ספר את העומר בכל יום, כשהוא מגדיל בתוך ימי העומר אינו יכול להמשיך לספור בברכה, דמה שעשה בקטנותו אינו חשיב כמצוה לגמרי. ולפ"ז גם בברכות התורה מאי מהני מה שבירך בבוקר. וצ"ל דפוטר עצמו בעת שמברך אהבת עולם בערבית, ויכוין לפטור חיובו ברכת התורה. ובברהמ"ז איכא ספק שמא אינו מברך על השביעה הבאה מחמת אכילה, אלא העיקר זמן האכילה. ומש"ה אם בירך ברכת המזון קודם השקיעה, והגדיל, אינו חוזר לברך ברכת המזון.

ובעצם ספיקו של הגאון רבי עקיבא איגר, הנה בפרי מגדים (סימן ריז) כתב לחדש, שאף

על פי שאין חיוב בברכת המזון אלא היכא שאכל כזית בכדי אכילת פרס, מכל מקום אם אכל קימעא קימעא, ביותר מכדי אכילת פרס, ושבע, חייב מדאורייתא, אף שלא אכל כזית בכדי אכילת פרס. ע״ש.

ובאמרי בינה (חלק אורח חיים סימן טו) הקשה עליו, הרי נאמר בתורה ״ואכלת״ ושבעת, דבעינן שישבע מ״אכילה״ וכיון שאכל ביותר מזמן של אכילת פרס, לא חשיב אכילה, וחשיב כשביעה לחודא.

ועוד קשה, דאיתא ברמ״א (סימן רעג) שאם אכל ביום שישי בערב לפני כניסת שבת, ונכנס שבת, אינו מזכיר שבת בברכת המזון, ואי נימא כסברת הפרי מגדים דחייב לברך מצד השביעה, אם כן הלא הוא שבע בשבת, ולמה לא יזכיר שבת בברכת המזון וצריך לומר, דאף שהעיקר השביעה, מכל מקום מאחר והתורה כתבה ״ואכלת״, משמע דבעינן שתהיה שביעה מכח אכילה, ואמנם בכל התורה כולה אין אכילה אלא בכזית, ולכן אם אכל כזית ביותר מכדי אכילת פרס, לא חשיב כאכל כזית, אבל בברכת המזון שהתורה לא כתבה אכילה לחוד, אלא תלתה האכילה בשביעה, משמע שהכל תלוי בשביעה, ואף שאי אפשר לשביעה בלי אכילה, אבל אין זו אכילה כמו בכל התורה כולה, ולכן אפילו שאכל כזית ביותר מכדי אכילת פרס, אם שבע מאכילתו, קרינן ביה שפיר ואכלת ושבעת, דמשום הכי הוסיף רחמנא ואכלת ״ושבעת״, שתהיה שביעה מכח אכילה, אבל אין הקפידה באכילה כמו בכל התורה. ולפי זה צ״ל שאין כוונת הפרי מגדים לומר שהחיוב הוא על השביעה לחודא, דזה אינו, וכמבואר. ובזה אתי שפיר מה שהקשה האמרי בינה מהרמ״א, דהתם היות והאכילה שהביאתו לידי חיוב ברכה היתה בחול, לא שייך להזכיר שבת בברכת המזון, דאף שהעיקר היא השביעה, מאחר ואי אפשר לשביעה בלי האכילה, הוי ברכתו על האכילה, ולכן אינו מזכיר של שבת בברכת המזון. ולפי זה ספיקו של הגאון רבי עקיבא איגר הנ״ל, במקומו עומד. ודו״ק.

ובשו״ת אור לציון (סימן לו) עמד על דברי הגאון רבי עקיבא איגר הנ״ל, דאמאי נסתפק דוקא בכה״ג שבירך בהיותו קטן, יותר הוה ליה לדון בקטן שאכל כדי שביעה, ועדיין לא בירך ברכת המזון כלל, והגדיל, אם חייב לברך בכלל או לא, וספיקו יחול בין כשבירך ובין כשלא בירך, ומזה רצה להוכיח, דמשמע דמיפשט פשיטא ליה לרבי עקיבא איגר שאם לא בירך כלל בקטנותו, יצטרך לברך כשיגדיל ממה נפשך, או מדאורייתא, או מדרבנן מדין חינוך. והיינו, דבכה״ג דין חינוך נמשך גם אחר שהגדיל, וכמו שכתב לבאר שם כן גם גבי ספירת העומר. כיעו״ש.

ואחר המחילה אין זה מסתבר לומר דחיוב חינוך ממשיך גם היכא שהגדיל, דלא מצינו חינוך בכהאי גוונא. וכן מוכח להדיא מדברי רש״י ותוס׳ בפסחים (פח.) דאמרו שם, ת״ר, שה לבית אבות, שוחט אדם על ידי בנו ועל ידי בתו הקטנים, ולא על ידי בנו ובתו הגדולים, ופירש רש״י, בשביל שבנו ובתו הקטנים עליו לחנכן. ע״כ. והתוס׳ שם כתבו, ואם תאמר והיאך מאכיל פסח שלא למנויו, נהי דקטן אוכל נבילות אין ב״ד מצווין להפרישו, לספות לו בידים אסור, כדאמר ביבמות (קיד.). ואור״י דהתם ילפינן מלא תאכלום, ולא אסור אלא דומיא דשרצים ונבילות. אבל כה״ג דאיכא חנוך מצוה שרי. ע״כ. הרי שגם במצוה החינוך הוא רק בקטן. וע״ש בד״ה על ידי. ע״ש. ומוכח דלא שייך חינוך בבניו הגדולים.

שוב ראיתי שגם מרן ראמו״ר בחזון עובדיה על הלכות יו״ט (דיני ספירת העומר הערה יד) העיר כן על הרב אור לציון, וכן מבואר בשו״ת הגאון רעק״א (סוף סימן ז) דלא שייך חינוך אחר בר מצוה. ע״ש. וע״ע בנזיר (כט:) שאין חינוך לגדול. וע״ע בפרי מגדים (א״ח סוף סימן לז). ובשו״ת יד יצחק ח״א (סימן קצא). ובשו״ת משנה הלכות מה״ת (סי׳ שיג). ובאמת שבספר ציונים לתורה (כלל יב ד״ה והנה) הביא דברי חכם אחד שכתב כיו״ב שיברך מדין חינוך, ודחאו לנכון שחיוב החינוך הוא בקטן וליתיה בגדול

כלל. וע"ע בשו"ת מחזה אליהו (דף סז.). ובהשמטות שם.

אלא דלכאורה נפשוט את ספיקו של רבי עקיבא איגר מדברי הרמ"א הנ"ל, שהרי אינו מזכיר של שבת בברכת המזון, ומשמע שאין העיקר אחר השביעה אלא אחר האכילה. וצריך לחלק דגבי סעודות שבת, אין החיוב בשביעה אלא באכילה, לכן כל שלא אכל בשבת אינו מזכיר רצה והחליצנו, והיכא שאכל בשבת לעת ערב, וסיים סעודתו במוצאי שבת, הדין הוא שמזכיר רצה והחליצנו בברכת המזון. ודו"ק. ובשו"ת פנים מאירות חלק ב (סימן כז) כתב לדון אם חיוב ברכת המזון הוא על הנאת גרונו או על הנאת מעיו, והוכיח מדברי הרא"ש (פרק ב דברכות סימן ו) גבי דין המטעמת שאינה צריכה ברכה, שדוקא ברביעית, אבל טפי מרביעית חשיבא הנאה גבי תענית, ומסיים הרא"ש, ומיהו נראה דברכה לא צריך, כיון שאינו נהנה בתוך מעיו. ע"כ. הרי דלא ילפינן אכילה דברכת הנהנין מאכילה דגבי איסורין, דהתם מחייב בהנאת גרונו, והכא אכילה במעיו בעינן, וסמכוהו רבנן אקרא דכתיב, ואכלת ושבעת אין שביעה אלא בכרס מלאה, ואם אוכל פולט כל היום ואינו בא לכלל שביעה, אינו מברך. ובספר אפיקי ים חלק ב (סימן א) האריך בנידון זה, עש"ב. ועיין עוד בשו"ת הר צבי חאו"ח (סימן צב).

ובעיקר דינו של הפמ"ג, כבר כתב המשנ"ב, דאף אי נימא שלא כדבריו, מ"מ אם אכל כזית בכדי אכילת פרס, ואח"כ אכל מעט מעט עד ששבע, שבזה יתחייב בברכת המזון מן התורה ממ"נ, דיש כאן אכילה ומקיים "ואכלת" ויש כאן שביעה. ועיין מ"ש על זה באפיקי ים שם ד"ה ברם. עש"ב. ואכמ"ל.

ולענין דינא, ראה באורך בשו"ת יביע אומר ח"ג (או"ח סי' כז אות ד') והעלה שם דבעינן שיהא אכילה ושביעה בעת חיובו, ודלא כמו שכתב הגרקע"א, וכן כתבו האחרונים, וכדעת האמרי בינה הנ"ל, וכ"כ הגאון החזון איש (הלכות ברכות סי' כח אות ה), ועוד. ושם ציין להרבה אחרונים שדנו בד"ז ומהם: בשדי חמד (מערכת ברכות סי' ד אות י), ובספר דבורי אמת (סימן שצו) ובשו"ת דמשק אליעזר (חלק או"ח סי' א), ובשו"ת מהרש"ם ח"ג (סימן שלז), ובשו"ת מתת ידו ח"א (סימן יא), ע"ש. וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר ח"ב (סי' ב). ע"ש.

והנה קטן שאכל, ועד שלא אכל כדי שביעה נעשה גדול. אם מחוייב בברכת המזון דאורייתא. ראה בכתב סופר או"ח (סי' לא), שנסתפק בזה, דכיון שבשעה שאכל כדי שביעה כבר היה גדול, ואז בא החיוב, ולכן חייב, או דנימא שלא מצטרף מה שאכל בקטנותו, שהרי אז לא הי' בר חיובא. ושם העלה דחייב לברך ברהמ"ז מדאורייתא, משום שמהתורה לא תלוי הדבר בשיעור מסויים של אכילה אלא בשביעה, שכל ששבע חייב לברך. וכ"כ בפנים יפות על עה"ת. ובודאי דמי שחולה במעיו ואינו יכול לאכול אלא מעט, ואין לו תאוה לאכול, אינו מחוייב לברך, משום שאין דרך רוב בני אדם ששבעים בפחות מכזית, ולא אמר הפ"י אלא בשעת הברכה שאוכל קמעא ומתברך במעיו. ושוב כותב שגם ע"ז יש לפקפק, כיון שאכילה כתיב ואין אכילה פחות מכזית. ואם אכל פחות מכדי שביעה בקטנותו, ואכל עוד משנתגדל עד ששבע, הוא בכלל "ואכלת ושבעת", כיון שאכל שיעור אכילה וע"י צירוף שבע, וכ"ש אם אכל גם כשנתגדל כזית, ועם מה שאכל בקטנותו יהיה הכל שיעור שביעה חייב, כיון דאכילה זו שאכל בגדלותו, משביעו. ע"ש.

קטן שהגדיל בימי ספירת העומר

טו. והנה לגבי ספירת העומר, נודע מ"ש בשו"ת יביע אומר הנ"ל, דלכתחלה מורים לו שלא ימשיך לספור בברכה, אחר דמה שספר עד שהגדיל לא היה חייב במצוות, ורק מדין חינוך קאתינן עלה, ומשנעשה גדול וחייב במצוות מתחיל חיובו, ואינו יכול להמשיך לספור בברכה.

ואחד התלמידים הראני שמחבר אחד חלק בד"ז ופסק שיברך, ועשה ס"ס. ובאמת שס"ס זה הובא כבר בשו"ת יביע אומר ח"ג הנ"ל ודחה אותו. אך המחבר התעלם מהדחייה. וכבר הערנו על דבריו בזה בירחון קול תורה.

והנה עיקר טענתו של המחבר הנז' היא, דאע"פ שלדעת הסוברים שספירת העומר בזמן הזה מה"ת, אם כן מה שספר עד שהגדיל אינו נחשב ספירה ביחס לחיובו אחר שהגדיל, שעד שהגדיל ספר מדרבנן מדין חינוך, וכשהגדיל צריך לספור מה"ת וליכא תו מצות חינוך מדרבנן, ולכאורה נחשב כאילו לא ספר כלל ואינו יכול להמשיך לספור בברכה, אם נאמר כדעת הבה"ג שמצות ספירת העומר היא מצוה אחת וא"א להחסיר אפי' ספירת יום אחד, וכן אפי' לדעת הסוברים שספירת העומר בזמן הזה מדרבנן, מ"מ י"א שקטן אינו מוציא י"ח גדול אפי' במצוה דרבנן, דקטן נחשב לתרי דרבנן, ואם כן יש לצדד שלא יוכל לספור לכשיגדיל מפני דמה שספר עד עכשיו אינה נחשבת ספירה ביחס לחיובו אחר שהגדיל, שעד עכשיו היה תרי דרבנן וכשהגדיל נעשה חד דרבנן, ונחשב כאילו לא ספר כלל עד שהגדיל וכו', אולם כיון שיש חולקים וסוברים שקטן מוציא י"ח גדול במצוה דרבנן, ואע"פ שקטן הוא תרי דרבנן, שאין לחלק בין תרי דרבנן לחד דרבנן, ובין חיוב מצד חינוך לחיוב דרבנן רגיל, כיון שהכל דרבנן. וכ"ד העיטור, והריא"ז והראב"ד, ולדעתם יכול הקטן להמשיך לספור כשהגדיל למאן דאמר ספירת העומר בזמן הזה מדרבנן, וכיון דאפשר שבעל הלכות גדולות ס"ל הכי, ולדעת כל הפוסקים בודאי יכול לספור בברכה כיון שכל לילה מצוה בפני עצמה היא, שפיר סמכינן עלייהו לברך. וכמ"ש בתרומת הדשן בדין מי שמסופק אם ספר לילה אחת שממשיך לספור בברכה וכו'. ואמנם הגאון יביע אומר העלה שלא יברך כשיגדיל, מפני שנמשך אחר מ"ש הרב מכתם לדוד פארדו בדעת תרומת הדשן, דהא דסמכינן לברך בספק אם שכח לספור יום אחד שלם, היינו משום דכיון שלדעת הסוברים ספירת העומר מה"ת גם בזמן הזה, צריך להמשיך לספור בברכה, אם כן חיישינן להו שלא לבטל ברכה על מצוה מה"ת, כיון דבלא"ה איכא ס"ס לברך. ע"ש. ובקטן שהגדיל לא שייך טעם זה, דאדרבה למאן דאמר ספירת העומר בזמן הזה מדאורייתא, אם כן אינו יכול לספור בברכה כשיגדיל אליבא דבעל הלכות גדולות דספירתו בזמן קטנותו אינה כלום ביחס לחיובו מה"ת כשיגדיל. ולמאן דאמר ספירת העומר בזמן הזה מדרבנן, אע"ג דאיכא ס"ס לברך דשמא כל לילה מצוה בפני עצמה, ושמא קטן מוציא גדול במצוה דרבנן, וספירתו בקטנות היא באותה דרגה של ספירתו בגדלות. מ"מ הא לא עבדינן ס"ס בברכות. עכת"ד היבי"א. אולם מלבד שביאור הרב מכתם לדוד בדברי תרומת הדשן הוא דחוק גם בלשון התרומת הדשן וגם בסברא, והביאור הוא כמו שהבינו החיי אדם והרב כהונת עולם, ועוד שמצד הסברא עצמה נראה שאם לא ידוע אם יש מי שאומר שלא לברך, לא שייך לומר סב"ל, כשיש פוסקים שכותבים בפירוש שצריך לברך בו, ואין זה ענין להא דלא עבדינן ס"ס בברכות. לפיכך נראה למעשה שקטן שהגדיל בימי הספירה צריך להמשיך לספור ספירת העומר בברכה אם ספר כל הימים מיום הראשון לעומר. עכת"ד המשיג.

והנה המעיין ביביע אומר הנז', יראה שהביאור הנכון בדברי תרומת הדשן הוא כדברי המכתם לדוד, וראה להלן, ונקדים, דהנה בנ"ד לא מהני הס"ס, דאי אזלינן בתר סברת הפוסקים דספירת העומר בזמן הזה מדרבנן, הא לא מהני ס"ס בברכות, ואי סמכינן ע"ד הפוסקים דספירת העומר בזה"ז מדאורייתא, שוב אין הקטן מוציא את עצמו לכשיגדיל, דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא, משום הכי לא יועיל ולא יציל הס"ס הנ"ל. עכ"ל. ולפי דברים אלה אתי שפיר, דאע"פ דמהני ס"ס בספירת העומר וכמ"ש בתרומת הדשן, מכל מקום כאן אי נימא דספירת העומר בזמן הזה מדאורייתא, א"כ שוב אין הקטן מוציא את עצמו לכשיגדיל,

דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא. גם בשו"ת יביע אומר ח"ט (סימן כח אות יז) עמד על הס"ס הנ"ל, דשמא כהסוברים שכל לילה מצוה בפני עצמה, ואת"ל כהחולקים כיון דרוה"פ סבירא להו שספה"ע דרבנן, שמא הלכה כמאן דאמר דבדרבנן יוכל לפטור עצמו כשיגדל, בדומה למ"ש מרן בש"ע (סימן תפט סעיף ח') שאם מסופק אם דילג יום אחד ולא ספר, הרי זה סופר שאר ימים בברכה, דהוי ס"ס שמא ספר, ושמא הלכה כמ"ד שכל יום מצות ספירה היא בפני עצמה. וא"כ גם בקטן שהגדיל נימא שיברך מפני הס"ס, הנ"ל, דמהני ס"ס בברכות כשי"א שהיא מצוה מה"ת. ואע"ג דהברכה אינה אלא מדרבנן, הואיל ומחייבינן ליה בגוף הספירה מכח ספיקא דאורייתא לחומרא, אית לן לחייבו גם בברכתה, כעין מ"ש בשלחן ערוך בספק קרא ק"ש שחוזר ומברך לפניה ולאחריה. וע' בב"י ס"ס תפט. אולם בקטן שהגדיל ממה נפשך ל"מ ס"ס הנ"ל, דאי אזלינן בתר הפוסקים שספירת העומר דרבנן, הא בס"ס לא מברך, ואי אזלינן בתר הפוסקים שספירת העומר דאורייתא, הא ליכא ס"ס דלא מצי קטן להוציא עצמו לכשיגדל, דלא אתי דרבנן ומפיק לדאורייתא.

בביאור דברי תרומת הדשן לגבי ספק ספיקא כשיש אומרים שהיא מצוה דאורייתא

ומ"ש לגבי הביאור בתרומת הדשן, הנה המעיין היטב בדברי תרומת הדשן יראה שהביאור הוא כדברי הרב מכתם לדוד, שכתב וזת"ד: מכל מקום אף על גב דלא נהגינן כוותייהו [שאפילו אם דילג יום אחד יכול לספור, אלא נקטינן להלכה שאם דילג יום אחד אינו סופר יותר בברכה], כל זה בודאי לא ספר, אבל בכה"ג שהוא ספק אם ספר אתמול, מצינו למיסמך עלייהו, אחר שמצאתי בספר א"ז הגדול דראבי"ה סבר, דספירה בזה"ז דאורייתא וכו'. עכת"ד. נמצא דעיקר מה שסמך להורות לברך בספק אם ספר, בצירוף הספק שמא כל יום מצוה בפני עצמה, הוא בגלל שמצא לראבי"ה שסובר שספיה"ע דאורייתא, ולכן כדאי להכנס לס"ס ולברך כדי לקיים מצוה דאורייתא בברכה. ומה שהמשיך בתרומת הדשן בסיום דבריו אליבא דמאן דאמר דספיה"ע דרבנן, הוא לרווחא דמילתא אליבא דהסוברים כן, אבל עיקר דבריו הוא כמבואר.

ובתוספת ביאור, יש להוסיף מ"ש הרשב"א (סי' שכ) גבי ספק קרא ק"ש ספק לא קרא, שחוזר וקורא ומברך אמת ויציב. דמעיקרא כך היתה התקנה, שכל שהוא חייב לקרות ק"ש צריך לקרותה עם ברכותיה, ע"ש. וראה ב"י סי' תפט. וה"ה כאן, דכיון שיש לו ספק אם ספר את העומר, וי"א שהספירה היא מה"ת גם בזה"ז, ממילא כיון שמחוייב מספק דאורייתא לחזור ולספור, הברכה נגררת אחר המצוה, ובפרט דאיכא ספק ספיקא. ודו"ק. ועכ"פ כל המדקדק היטב בדברי תרומת הדשן יראה שהביאור הוא כדברי הרב מכתם לדוד הנז'. וכן הסכימו כמה גדולי האחרונים בביאור דברי תרומת הדשן.

ולפי ביאור זה לא מהני ס"ס בקטן שהגדיל, דהא יש ספק בעיקר חיובו, ולא מהני סברת הראבי"ה דספיה"ע דאורייתא. ואף שלפי פירוש הרב ברית כהונה הנ"ל מהני ס"ס גם בקטן שהגדיל, מכל מקום פשט דברי תרומת הדשן מראים כדברי ה' מכתם לדוד, וגם איך לא נחוש לסב"ל ולחייב ברכה לקטן שהגדיל בעומר.

והנה בשו"ת יביע אומר חלק י' (אורח חיים סימן לח) כתב בנידון מי ששכח לספור ספירת העומר בלילה אחת, ונזכר למחרת אחר השקיעה בביה"ש, אם יוכל לספור מכאן ולהבא בכל לילה בברכה, והביא שנשאל בזה בשו"ת בית דוד (חאו"ח סי' רסח) וכתב, דלכאורה ה"נ איכא ספק ספיקא, שמא נחשב שכבר מנה באותו יום, ושמא הלכה כר"י שכל לילה מצוה בפ"ע היא. ושוב דחה, דשאני הכא שהספק הראשון לא חשיב ספק גמור, שאפילו את"ל דמהני ספירה ביום להחשב תמימות, אכתי יש להסתפק שמא בין השמשות לילה הוא, וא"כ

לא הוי תמימות, הילכך יספור בשאר הלילות בלא ברכה. ע"כ. והנה ידוע שזמן בין השמשות שהוא ספק יום ספק לילה, שנוי במחלוקת, שלדעת ר"ת (בתוס' שבת לה. ובפסחים צד.), שיעור מהלך שלשה מיל ורביע (כחמשים ושמונה דקות) אחר השקיעה, יום גמור הוא, ורק לאחר מכן מתחיל זמן בין השמשות, ונמשך שלשת רבעי מיל, ונמצא שמשעת השקיעה שנכסית השמש מעינינו, עד צאת הכוכבים יש שיעור מהלך ד' מילין, ורבים מגדולי הפוסקים עומדים בשטתו. וכן פסק מרן בש"ע (סי' רסא). וכ"כ הרדב"ז ח"ד (סי' רפב). [וראה באורך בשו"ת יביע אומר ח"ב (חאו"ח סי' כא), שיטת רוב הפוסקים בענין זה, ראשונים ואחרונים]. אולם אנו נוהגים כשיטת הגאונים שהביא המהר"ם אלשקר (סי' צו דף רנט ע"ב), שתיכף אחר שקיעת השמש, מתחיל זמן בין השמשות, ונמשך כשלשת רבעי מיל. ולפ"ז זמן בין השמשות שלנו, שנוי במחלוקת. ויש בו ס"ס להקל בנ"ד, דשמא הלכה כרבינו תם שיום גמור הוא, ומהניא ביה ספירה אם לא ספר מאמש, ואת"ל כהגאונים, שמא בין השמשות יום הוא. וכיון שיש ס"ס להקל שנחשב יום, והוא עומד כנגד הס"ס להחמיר שכתב הב"ד, דשמא בין השמשות לילה הוא, ושמא ספירת יום לא הויא ספירה, וכל שיש ס"ס להקל נגד ס"ס להחמיר, נחשב כספק אחד אם נלך להקל או להחמיר. ובדרבנן אזלינן לקולא, דספיקא דרבנן לקולא. וכמ"ש כן הרב זבחי צדק ח"ב (סי' קי ס"ק קנה). ושכ"כ הרב בני אברהם (סי' ב, דף יד ע"ד) בשם מהרשד"ם. ולפ"ז שפיר מהני מה שספר בבין השמשות שלנו ספירה של אמש, ויצא י"ח, כמו שספר ביום ממש, ויכול לספור שאר לילות בברכה. [ורק אם ספר בבין השמשות של ר"ת יש לטעון עליו כטענת הרב בית דוד שאינו יכול לספור עוד בברכה]. וכבר נתבאר כל זה בשו"ת יביע אומר ח"ד (חאו"ח סי' מג אות ה).

והשתא לכאורה יש להעיר, דהני שתי תשובות סתרי אהדדי, דלפי מה שנתבאר ביביע אומר ח"ג הנ"ל, תו ליכא למימר בנ"ד דביה"ש דמחמת ספיקא דרבנן לקולא, מחמת דהוי כספק אחד אם להקל אם להחמיר, כיון שיש ס"ס להקל נגד ס"ס להחמיר, דהא אי חשבינן ליה ספיקא דרבנן, תו לא מברכים, דסב"ל אמרינן אף בס"ס. וכי תאמר הא איכא צד דאורייתא, הא בדאורייתא ס"ס להחמיר וס"ס להקל אזלינן להחמיר, לדברי הזבח"צ גופיה שם. ועיין היטב ביביע אומר ח"ג (סי' כח ס"ק יז), ובח"ד (סי' מ"ג ס"ק י'), ובשו"ת חזון עובדיה ח"א (עמ' קי"ג, ובסק"ה ובסק"ו) ובשו"ת יביע אומר ח"ז (אהע"ז סימן ח' ס"ק יב).

וי"ל דטעמא הוי משום דבמקום מנהג לא חיישינן לספק ברכות להקל, בצירוף טעמו של הרב מכתם לדוד אליבא דתרומת הדשן. ודו"ק. ועוד, שביביע אומר חלק י' בענין ספירת העומר בביה"ש, יש צד נוסף ועיקרי, שמעיקר הדין קיימא לן דהלכה כרבי יוסי שכל ביה"ש שלנו יום הוא. ע"ש. ומה שכתב ביביע אומר חלק ג' להתלות בדברי תרומת הדשן, הוא בצירוף שכן המנהג להורות כמ"ש מרן בשלחן ערוך בדין זה. גם בשו"ת יביע אומר חלק י' נסמך בעיקר על סברת רבי יוסי שמעיקר הדין הלכה כמותו, שכל ביה"ש יום הוא. ונמצאו ג' ספיקות בזה.

קטן שהגדיל בליל שבת - לגבי קידוש

טז. והנה בגמרא ר"ה (כח.) אמרו, שלחו ליה לאבוה דשמואל, כפאו ואכל מצה, יצא. כפאו מאן, אילימא כפאו שד, והתניא, עתים חלים עתים שטיא, כשהוא חלים הרי הוא כפקח לכל דבריו, כשהוא שוטה הרי הוא שוטה לכל דבריו. אר"א שכפאוהו פרסיים [עכו"ם]. וז"ל הרמב"ם (פ"ו מהלכות חמץ ומצה ה"ג): אכל כזית מצה והוא נכפה בעת שטותו, ואח"כ נתרפא, חייב לאכול אחר שנתרפא. לפי שאותה אכילה היתה בשעה שהיה פטור מכל המצות. ע"כ. וכ"פ מרן בש"ע (סי' תע"ה ס"ה). ומכאן הוכיחו הפוסקים, שהעושה מצוה בזמן פיטורו, ושוב נתחייב במצוה, אין מעשיו שעשה בזמן פיטורו מוציאים אותו י"ח המצוה, וחייב לחזור

ולעשותה אם עדיין לא עבר זמנה.

ואין לחלק בין שוטה לקטן, שהרי הרמב״ם (בהלכות קרבן פסח פרק ה׳ הלכה ד׳) פסק, שקטן שהגדיל בין פסח ראשון לפסח שני, חייב לעשות פסח שני. ואם שחטו עליו בראשון פטור. ע״ש. וכתב ע״ז מרן בכס״מ, איכא למידק, אטו קטן בר חיובא הוא, ותירץ מהר״י קורקוס, שכיון דרחמנא רבייה לקטן שישחטו עליו וממנים אותו, נפטר הוא בכך מן השני. ע״כ. משמע, דאי לאו דרבייה רחמנא לקטן אין המצוה שעשה הקטן פוטרתו לכשיגדיל, וכל זמן שלא עבר לגמרי זמן המצוה חייב לחזור ולעשותה. וכ״כ הטורי אבן (ר״ה כח.). ע״ש.

ונודע מ״ש המרדכי (פרק ב׳ דמגילה רמז תשצח), בשם ה״ר טוביה מוינא, איך סגי־נהור פוטר בניו ובני ביתו מקידוש, והא לרבי יהודה דאמר סומא פטור מן המצות (פרק החובל), א״כ לא מיחייב אלא מדרבנן, והיכי אתי דרבנן ומפיק דאורייתא, והשיב, דאשכחן דכוותיה גבי קידוש גופיה, דאמרינן (פרק תפלת השחר) מתפלל אדם של שבת בער״ש ואומר קדושה על הכוס, והתם מוכח דהיינו שעה ורביע קודם הלילה, שעדיין לא קידש היום. דאין לומר דשאני התם דתוספת שבת דאורייתא וכו׳, הא ליתא, דכבר פירש רבינו תם דלא נפקא לן מהאי קרא אלא דוקא לאחריה, ואפ״ה נפיק בההוא קידוש דמקדש מבעו״י, דאינו אלא מדרבנן, ע״י קידוש דאורייתא שיתחייב לאחר שתחשך. וגם בנידון זה האי סגי נהור יש לומר שמוציא אחרים המחוייבים מדאורייתא, אף שאינו מחוייב אלא מדרבנן, דאע״ג דגבי נשים פריך גבי ברכת המזון, אלא אי אמרת דרבנן היכי אתי דרבנן, פירוש נשים, ומפיק דאורייתא, יש לומר דשאני נשים דלא יבואו לידי חיוב לעולם, אבל סומא זה יכול לבא לידי חיוב דאורייתא אם נתפקח, והואיל וכן יכול להוציא אחרים ידי חובתן, אע״פ שהוא מדרבנן והם מדאורייתא, וכן אף למ״ד שתוספת שבת מדרבנן, אפ״ה יוצא י״ח קידוש שקידש מבעוד יום, כיון שיכול לבוא אח״כ לידי חיוב דאורייתא. ע״ש. והחילוק בין קטן לסומא, דקטן אף שיבוא לידי חיוב דאורייתא כשיגדיל, שכן דרך העולם, אפ״ה אינו מוציא אחרים ידי חובתן, דהא אפי׳ מדרבנן אינו מחוייב בעצמו, אלא על אביו לחנכו, [לשיטת רוב הראשונים], משא״כ בסומא דעכ״פ עכשיו מחוייב מיהא מדרבנן.

ודברי המרדכי הובאו במגן אברהם (סימן רס״ז סק״א) וכתב ע״ז, דצריך עיון, שהרי קטן אינו מוציא י״ח אף שיבא אח״כ לידי חיוב מה״ת. ע״ש.

ועיין בחידושי הגרעק״א לש״ע (סי׳ קפ״ו ס״ב), שציין להמרדכי הנז׳, וכתב, ומדברי הכס״מ הנ״ל מבואר להלכה דלא כהמרדכי. ע״ש. [ובשו״ת משיב דבר (סי׳ יח) כתב, שאין דברי הכס״מ נסתרים מהמרדכי, דיש לחלק בין תוספת בערב שבועות וכו׳. ע״ש]. וי״ל שאף להמרדכי שאני דין קטן מדין קידוש בזמן תוספת, שבקטן ס״ל להמרדכי כשיטת רש״י והרמב״ן וסיעתם, שאין חיוב כלל על הקטן עצמו אף לא מדרבנן. וחובת החינוך היא על האב גרידא. ולכן קי״ל שקטן אינו מוציא י״ח את הגדול החייב מה״ת, אבל במי שמחוייב עכ״פ מדרבנן, איה״נ יכול להוציא מי שמחוייב במצות.

ולפ״ז בנ״ד קטן שנעשה לבר מצוה בליל שבת, יש לו להמתין מלקדש עד שיהיה לילה ודאי, ולא יקדש מבעו״י, שהרי מבעו״י אין עליו חיוב לקדש, ובפרט לסוברים שחובת חינוך על האב גרידא, ולא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא. ואין זה דרך חומרא בעלמא, אלא הוא מן הדין.

ועיין להגאון רבי יוסף חיים בספרו רב ברכות (מערכת ב׳ אות ה) שכתב בנ״ד, שאין לקטן לקדש עד שיהיה לילה ודאי. והוכיח כן מדברי הכס״מ הנ״ל, ואף שהמרדכי אינו סובר כן, מכל מקום לענין דינא בודאי שיש להורות כאמור. וכ״כ בספרו בן איש חי (שנה ב׳ פרשת בראשית אות יג), ושם (אות יד) כתב: ״קטן שהגדיל ונעשה בן שלש עשרה שנה ויום אחד בליל שבת קדש, ימתין בקידוש עד לילה ודאי. וכן ראוי להורות בדין זה לכתחלה, דאין בזה לא

טירחא ולא הפסד, דמה יפסיד אם ימתין על הלילה". ע"כ. ומשמע דאינו אלא לכתחלה. וכיוון לדברי הגאון אמרי בינה (דיני שבת סימן י"א), שג"כ העיר כן בדין קידוש.

והנה מלשון הגרי"ח שכתב "שכיון שאין בזה טירחא או הפסד", משמע שהוא דרך חומרא בעלמא, מפני שהתחשב בסברת המרדכי שנראה כחולק על הכס"מ הנ"ל, אולם לפי המתבאר שאף המרדכי יודה בדין קטן, נראה שהוא מן הדין שיש להמתין לצאה"כ ויקדש. ובפרט שכן הוא דעת מרן בכסף משנה.

והן אמת שי"ל שהואיל וקי"ל (שלחן ערוך סימן רעא ס"ח) שאם לא קידש בלילה יש לו תשלומין למחר כל היום, והכא נמי יש לפניו תפלת שחרית של שבת, ומוסף ומנחה, שחותם בהם מקדש השבת, ויוצא י"ח קידוש מה"ת לכמה פוסקים. וא"כ אינו צריך להמתין לצאה"כ, מ"מ הא לא נפקא מפלוגתא, ובודאי שיש להזהר בזה. וכמבואר בשו"ת יביע אומר ח"ג (חלק או"ח סימן כ"ז אות ה', ד"ה והנה ראיתי, ואות ט'), עש"ב. ועוד שכבר הוכחנו בס"ד בילקו"י שבת כרך א' חלק שלישי סימן רעא, שרבים מן הראשונים ס"ל דקידוש על היין דאורייתא, וגם אותם הסוברים דקידוש על היין מדרבנן, מכל מקום למי שיש יין, יתכן דאינו יוצא ידי חובה אף מדאורייתא בקידוש שלא על היין. וע"ע בשו"ת מנחת יצחק ח"ג (סי' נ"ט).

ועיין במנחת חנוך (מצוה לא) שכתב, שאם היה קטן בליל שבת שלא הביא ב' שערות, וביום שבת הביא ב' שערות, אם לא קידש בליל שבת, חייב מה"ת לקדש ביום שבת, כי קידוש היום לאו מתורת תשלומין הוא לומר כיון דלא חל בליל שבת לא יחול ג"כ ביום שבת, כי כך המצוה היא, וכן כשהיה שוטה בליל שבת, אם נתפקח ביום בודאי חייב מה"ת לקדש, כי זה נ"ל ברור שהחיוב של הקידוש אינו רק בלילה וביום הוא תשלומין, אלא המצוה היא כל היום וכו'. ע"ש. [ע' בשו"ת יביע אומר ח"ה דף ל"ג.].

ולענין דיעבד, בקטן שהגדיל בליל שבת, שעבר וקידש מבעו"י, אם צריך לחזור ולקדש בצאה"כ, הנה ביביע אומר ח"ג (סי' כז אות ט) כתב בזה"ל: ואף בדיעבד יש מקום לומר שחייב לחזור ולקדש. וכמו שראיתי כן באמרי בינה (דיני שבת סי' יא בד"ה ועיין). ע"ש. ועכ"פ לכתחלה בודאי שיש ליזהר בזה מאד שלא יקדש עד שיהיה ודאי לילה. ולענין ברכת הלבנה וכיו"ב דהויא מדרבנן, נראה שאף להאמרי בינה אין להצריכו לחזור ולברך כשיגדיל, שהרי דעת כמה פוסקים דבדרבנן לא איכפת לן אי הוי תרי דרבנן או חד דרבנן יכול להוציא י"ח. וגם לדעת התוס' (ברכות מח:) מצות חינוך רמיא על הקטן גופיה, ולא רק על אביו. וכ"נ בתשו' הרשב"א שהובאה בב"י (סי' נג). ועוד שהתוס' (ר"ה לג.) ס"ל דאפשר דאף רשות מוציא י"ח דרבנן. ויש עוד סניפים לפטור בדרבנן. וע"כ בדיעבד מיהא בודאי שאינו חוזר ומברך ברכת הלבנה כשהגדיל. ובקידוש נמי נראה דבדיעבד מיהא סב"ל. וטוב מאד שיחזור לשמוע בלילה מפי המחוייב כדי שיצא י"ח קידוש בלי פקפוק. ע"כ.

אולם בחזון עובדיה שבת כרך ב' (עמוד מד) חזר לדון בדבר די"ל שאף בדיעבד לא יצא י"ח, ושם הביא מ"ש במנהגי מהרי"ל הלכות תפלה (סי' ח עמוד תמב), אודות נער שנעשה בן י"ג שנה ויום אחד בליל שבת, אם רשאי להיות ש"צ בליל אותה שבת, לפי מה שנוהגים להתפלל של שבת מבעור יום, דאף שמוסיפים מחול על הקודש, הני מילי לענין קדושת היום, אבל לא שייך להוסיף על ימי הנער, ולכן אינו רשאי להיות ש"צ כיון שאנו מתפללים מבעו"י. ע"כ. וכ"פ הרמ"א בהגה (סי' נג סעיף י). (וע"ע במשנ"ב שם ס"ק לג). ודון מינה לנ"ד. וכ"כ ברב ברכות (מערכת ב אות ה דף לו), ללמוד דין זה מהכס"מ הנ"ל. אלא שסיים שם, ומיהו נראה שהמרדכי לית ליה סברת הכס"מ, וס"ל דאף בכה"ג שפיר מהני, עיין לרבי עקיבא איגר (סי' רסז) שכן כתב. ומ"מ לכתחלה יש להורות שימתין עד שיהיה לילה ודאי. ע"כ. (וכ"כ הגרי"ח בבא"ח ש"ב פר' בראשית אות יד). ע"ש.

אולם לפי מה שנתבאר לעיל, נראה שגם

המרדכי מודה לסברת הכס"מ בזה, כיון שבהיותו קטן אינו בר חיובא כלל ולא מהני מה שיהיה בר חיובא לכשיגדיל. א"כ לכ"ע צריך הקטן בערב הבר מצוה להמתין עד ליל שבת אחר צאה"כ, שאז יהיה חייב במצות.

וכתב עוד שם, ונראה שאף בדיעבד אם קידש מבעו"י צריך לחזור ולקדש בלילה. וכן מצאתי להאמרי בינה (הנ"ל), שכתב, שאם נשלמו לנער י"ג שנה ויום אחד בליל שבת, שלא חל חיובו אלא בלילה ממש, אפי' אם הלכה שתוספת שבת דאורייתא, כיון שהקטן אינו בר חיובא כלל, אם קידש קודם צאה"כ חייב לחזור ולקדש שוב בלילה ממש, שאז חל חיובו מה"ת. ע"ש. ודלא כמ"ש בשו"ת עני בן פחמא (סי' ל), דבדיעבד מיהא אם קידש מבעו"י אין לחייבו לחזור ולקדש בלילה. ע"ש. [ומהר"א מני בהערותיו על הספר רב ברכות (בקונטרס "ברכות בחשבון" שנדפס בסוף ספר הוד יוסף, עמוד פא), כתב להעיר על דברי הרב המחבר רב ברכות הנ"ל, שמתשו' רעק"א (סי' ז) יש ללמוד שיוצא י"ח, ובפרט שיש ספק אם הביא שתי שערות. ע"ש. וצ"ע. וע"ע בזכרונות אליהו (עמוד קלז בסופו). ודו"ק].

ומ"ש החיי אדם (בהלכות שבת כלל ו סי' ג), שדוקא להוציא אחרים שהם בני חיוב לא מהני, אבל כשהוא עצמו מברך ברכת הקידוש בתוספת שבת, אע"פ שעדיין לא הגיע זמן חיוב דאורייתא, שפיר מהני לפטור את עצמו. ע"ש. (וכ"כ המהרש"ם ח"ג סי' קכא). דבריו תמוהים, שהרי המרדכי מיירי בסומא שבא להוציא את בני ביתו י"ח קידוש, ודימהו לדין הקידוש בתוספת שבת שמוציא את עצמו גם לכשתחשך. ומוכח שאין הבדל בין להוציא את עצמו ובין להוציא את אחרים. וכן בדין, כמו שהוכחנו לעיל מהגמרא ר"ה (כח.) והרמב"ם הלכות חמץ ומצה, והכס"מ הלכות קרבן פסח. ושוב ראיתי שכבר תפסו על החיי אדם בזה, בספר אמרי בינה שם, ובשו"ת מתת ידו ח"א (סי' י). ע"ש.

[ולכאורה יש להעיר מדברי מרן בש"ע בסי' קפו, שכתב, קטן חייב מדרבנן כדי לחנכו, וההיא דבן מברך לאביו כשלא אכל האב כדי שביעה, שאינו חייב אלא מדרבנן. ע"כ. ומשמע דהחיוב הוא על הקטן גופיה. ולפ"ז כיון דמחוייב מדרבנן דמי לסומא שיכול לבוא לידי חיוב תורה לכשיגדיל. ויש לומר כמו שכתבו התוס' (ברכות טו.) דשאני ברכת המזון שהחיוב באכילת כזית הוא חומרא יתרה ביותר, הילכך בקל נפטרים ממנה, וכדאמרינן (ברכות כ:) והם החמירו על עצמם עד כזית עד כביצה. אי נמי שאני מגילה דהוה ליה תרי דרבנן ולא מפיק חד דרבנן וכו'. [וכן כתבו בתוספות רבי יהודה החסיד ובתוספות הרא"ש שם]. ונראה דלתירוץ הראשון של התוספות, אף אם הקטן פטור לגמרי אף מדרבנן, ומצות החינוך על האב דוקא, מכל מקום יכול להוציא את הגדול בשיעורא דרבנן. וראה מ"ש בזה בחזון עובדיה שבת ב' עמוד מ'].

והגאון רבי שלמה קלוגר בחכמת שלמה (סימן רסז), כתב ליישב קושית המגן אברהם על המרדכי, שהרי קטן אינו מוציא את הגדול י"ח ברהמ"ז כשאכל ושבע, אף על פי שיבוא לידי חיוב דאורייתא כשיגדיל, ותירץ, ולא קשה מידי, דהא קי"ל (יומא כט:) אין מחוסר זמן לבו ביום, ולכן בתוספת שבת כיון שיבוא מיד לידי חיוב דאורייתא, נחשב לבר חיובא, אבל קטן שלא יבוא מיד לידי חיוב אלא רק לאחר זמן לא מהני, דאזלינן בתר השתא. ואף על פי שהלילה נחשב כיום שלאחריו, מכל מקום לענין כמה דברים מצינו שהלילה נחשב כיום שלפניו, כגון לענין קדשים, ולכן לא נחשב מחוסר זמן, אם באותו היום יבוא לחיוב דאורייתא. וזה ברור. ע"כ. ולפי זה יוצא שקטן שהגדיל בליל שבת, יוכל לקדש מבעוד יום, שאין מחוסר זמן לבו ביום.

אולם באמת נראה שלא יתכן לחלק כן בדעת המרדכי, שהרי כתב להתיר לסומא להוציא י"ח קידוש את בני ביתו, מפני שיכול לבוא לידי חיוב לכשיתפקח. ואע"פ שאין זה לבו ביום, וגם מחוסר מעשה שיתפקח, ואעפ"כ יכול להוציא י"ח את בני ביתו. ולכן עיקר החילוק בזה כמו שכתבנו, דשאני קטן שאינו

בר חיובא כלל אפי׳ מדרבנן, ולכן גם אם יגדיל בליל שבת אינו רשאי לקדש מבעו״י כיון שעודנו קטן ואינו בר חיובא כלל. [ע״כ דברי אאמו״ר]. ולכאורה מבואר, דאף בדיעבד אם קידש מבעוד יום, יחזור ויקדש שוב אחר צאה״כ, וצריך ביאור אמאי לא חשש בזה לספק ברכות, דהא מצינו להחיי אדם, שו״ת עני בן פחמא, חכמת שלמה קלוגר, זכרונות אליהו מני, דכולהו סבירא להו דאינו לעיכובא בדיעבד. וכן משמע מלשון הרב בן איש חי, וכנ״ל.

ובאמת שבילקו״י שבת מהדו״ק כרך א׳ (עמוד רמו) נתבאר, דאף שי״א שלא יצא י״ח קידוש, אנו שחוששין הרבה לספק ברכות, מורים לו דשב ואל תעשה עדיף, ולא יחזור לקדש, ויכוין לצאת י״ח קידוש בתפלת שחרית למחרת, והיכא דאפשר ישמע קידוש בלילה מאחר שעדיין לא קידש. ע״ש. וחששנו בזה לדעת החיי אדם והפוסקים שעמו הנ״ל. ומקור דברינו הוא ע״פ המבואר להדיא ביביע אומר הנז׳. וגם בזמנו ישבנו עם מרן אאמו״ר בכל ערב כחצי שעה, לעבור סעיף אחר סעיף על כל הספר, [כמבואר בדברי ההסכמה של מרן אאמו״ר], והסכים עמנו דבדיעבד יצא י״ח.

אלא שבחזון עובדיה משמע לא כן. ונראה שדעתו דאף בדיעבד לא יצא י״ח. וצ״ב אמאי. ויתכן, דכיון דמילתא דמסתברא הוא דלא יצא י״ח קידוש, דרוה״פ סוברים דקטן עצמו אינו מחוייב כלל במצוות, ומש״ה לא חשש לסברא הנראית לו כסברא דחויה גם לענין סב״ל, בצירוף דאיכא הכא ספק ספיקא לחומרא, דשמא קטן אינו מחוייב בעצמו במצוות, והמצוה על אביו, ואפי׳ את״ל דיש חיוב מדרבנן על הקטן, שמא לא יצא ידי חובת קידוש בתפלה מבעו״י, וממילא אין חיובו מדרבנן מפיק י״ח חיוב קידוש מה״ת.

והנה בילקו״י על הלכות אבלות הבאנו מחלוקת מחלוקת המהר״ם מרוטנבורג והרא״ש, במי שהיה אונן במוצ״ש, ולמחר קברו את מתו, אם מחוייב בהבדלה או לא, שדעת המהר״ם מרוטנבורג דמחוייב בהבדלה למחר. אבל הרא״ש סובר דכיון שהיה לאו בר חיובא בעת חיוב ההבדלה במוצ״ש, תו לא מחוייב, דהבדלה ביום א׳ מתורת תשלומין היא. ע״ש.

ובספר משמרת חיים ח״ב (עמ׳ לז אות ז) העיר, דלכאורה אמאי לא תלה המנחת חינוך [הנ״ל] נידונו במחלוקת המהר״ם מרוטנבורג והרא״ש. דלשיטת הרא״ש והר״ר יהודה נאמר כמו כן בחיוב קידוש, דאם לא היה בר חיובא בתחילת חיובו בליל שבת, שוב לא יתחייב, ואם כן אמאי לא תלה המנחת חינוך דינו בפלוגתת הרא״ש ומהר״מ מרוטנבורג, ואמאי כתב המנ״ח דינו כדבר פשוט לכל הדיעות. וכתב לחלק, בין חיוב קידוש לחיוב הבדלה, דחיוב קידוש בא מחמת ענין שבת, ולא מחמת הבדלה בין חול לשבת, ולכן ס״ל למנחת חינוך דגם ביום יש ענין שבת, וגם ענין שבת של היום יחייבו בקידוש מה״ת, ולכן אף שלא היה בר חיובא בלילה, מ״מ מתחייב ביום מה״ת, דענין שבת של יום מחייבו, ומה לי דבלילה לא היה בר חיובא, הרי עכשיו ביום הוא בר חיובא, וענין שבת של יום מחייבו. משא״כ ענין הבדלה באה על ההבדל בין שבת לחול, שמתחילה היה שבת ועכשיו הוי חול, וא״כ בזה ס״ל להרא״ש דעיקר החיוב הוא בליל מוצ״ש, דאז ישנה להבדל והשינוי משבת לחול, ואם לא היה בר חיובא אז שוב אינו מתחייב.

היה קטן והגדיל בבוקר יום שבת, או היה שוטה ונתפקח ביום

יז. ואם היה קטן בליל שבת שלא הביא שתי שערות, וביום שבת ידע שהביא שתי שערות, כבר הזכרנו מ״ש במנחת חינוך (מצוה לא אות ט) שאם לא קידש בליל שבת חייב מן התורה לקדש ביום שבת, כי קידוש היום לאו מתורת תשלומין הוא, לומר כיון דלא חזי בליל שבת פטור כמו ראיה וחגיגה [עי׳ חגיגה ב׳ ע״א וט׳ ע״א], רק המצוה כך היא. אך אם קידש בליל שבת, דאז היה חייב מדרבנן, דקטן שהגיע לחינוך חייב מדברי סופרים, אם מחוייב לקדש

ביום מן התורה, הדבר תלוי במחלוקת הפוסקים, שלדעת המרדכי דמפלג המנחה אף על פי שהוא מדרבנן, מכל מקום פוטר מקידוש בשבת, כי דרבנן פוטר גם המצוה מן התורה, א"כ גם כאן פטור. אך המגן אברהם הקשה על זה. וכ"ד הר"מ, א"כ אין הטעם מחמת דהחיוב דרבנן פוטר, רק המצוה היא כך מן התורה, א"כ לא מהני בקטן, כי אז היה חיוב דרבנן ועתה נתחדש עליו חיוב דאורייתא, והוי כמי שעשה המצוה בשעת הפטור, דאינו פוטר החיוב, עיין ר"ה (כח.). אך הרמב"ם עצמו (פ"ה מקרבן פסח ה"ז) כתב, גר שנתגייר בין פסח ראשון לפסח שני, וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים, חייבין לעשות פסח שני, ואם שחטו עליו בראשון פטור. ע"כ. הרי שנפטר מפסח ראשון אף שלא היה חייב מה"ת. נראה דעל כל פנים חיוב דרבנן פוטר חיוב דאורייתא. [אלא שלדברי הכסף משנה שם ליכא ראיה לנ"ד, ושם הקשה, איכא למידק אטו קטן בר חיובא ופיטורא הוא. וכתב הר"י קורקוס ז"ל, דכיון דרחמנא רבייה לקטן שישחטו עליו, וממנין אותו, נפטר הוא בכך מן השני].

ואמנם אם היה שוטה בליל שבת, דפטור לגמרי, לא מהני מה שקידש בשעה שהיה שוטה, ואם נתפקח ביום ודאי חייב לקדש, דהחיוב של קידוש אינו רק בלילה, וביום הוי ליה תשלומין, אלא המצוה על כל היום באיזו שעה מן היום, א"כ מחוייב לקדש ביום. ואמנם אפשר דקידוש היום הוה ליה רק תשלומין, כמו חגיגה, דנפקא לן מוחגותם אותו וגו' דעיקר יום ראשון ושבעה תשלומין, עיין חגיגה (ט.) ובפסחים (קה.) דאיבעיא מי שלא קידש בלילה מהו שיקדש כל היום, ופשטינן ליה מהבדלה. ע"ש. ובדף קו. אמרינן זכור וכו' בכניסתו וע"ש ברש"י, ואמרינן אדרבה עיקר קידושא בלילה הוא, ומסקינן אין לי אלא בלילה, ביום מנין, ע"ש. א"כ אפשר דעיקר קידוש בלילה והיום הוא לתשלומין, א"כ מי שלא חזי בלילה, כגון שוטה או קטן בלילה, מן התורה א"צ לקדש ביום כיון דהוא לתשלומין, והוי ליה כמו חיגר ביום ראשון, ונתפשט בשני, דפסקינן דפטור [עיין ר"מ פ"ב מחגיגה ה"ה]. וראה עוד בזה במנחת חינוך הנז'. [אלא דיש לעיין, דשמא קידוש מה"ת הוא דוקא בלילה עת כניסת השבת, ומן התורה לא מצינו תשלומין ביום, והוא רק מדרבנן, ומה שהגמ' בפסחים קה. מביאה רמז לקידוש ביום, הוא לעצם החיוב לקדש ביום, וזו מצוה מדרבנן, אבל לא מה"ת].

קטן שהגדיל במוצ"ש דינו בהבדלה

יח. וכיו"ב דן בשו"ת הרד"ד לרבי דוד מייזליש (או"ח תנינא סימן ז'), שאינו יכול להוציא ידי חובה אחרים. ובפרט לדעת הרמב"ן שחובת חינוך רק על האב. תדע, דאי לאו הכי כל קטן שהגדיל ביום שני נימא שיצטרך להבדיל שוב, דמה שהבדיל במוצאי שבת אכתי לא היה בר חיובא דאורייתא. והרי חובת ההבדלה חלה עד יום שלישי, ואינה רק מתורת תשלומין, לד' הט"ז (יו"ד סימן שצו סק"ב). ע"ש.

וכבר הזכרנו מ"ש בשו"ת הר צבי בנער שנעשה לבר חיובא ביום ב', אם מחוייב לחזור ולהבדיל. ותלה דין זה במחלוקת המהר"ם מרוטנבורג והרא"ש, אם הוא מדין תשלומין או חיוב מתמשך. וכתב, דבאמת י"ל דבנ"ד כו"ע מודו דאינו חייב בהבדלה, דאפילו אם נאמר דעיקר זמן הבדלה הוא עד יום ג', מ"מ יש לפוטרו כאן משום דמצות ההבדלה עיקרה היא לקדש השבת ביציאתו, ולשיטת הרמב"ם דס"ל הבדלה דאורייתא היא חלק ממצות זכור את יום השבת לקדשו, ולכן כיון שלא נצטוה על השבת זו אינו חייב ג"כ בהבדלה. ויותר מזה יש לדון בקטן שנתמלאו לו י"ג שנים במוצש"ק אם מחוייב בהבדלה, מי נימא כיון דלא נצטוה על השבת וכחול הוא לגבי דידיה, א"כ אין לו מה להבדיל, או דילמא מצות הבדלה חלה עליו בשביל שבת דעלמא, ונראה דדמיא למאי דפסק בחת"ס או"ח (סימן קעב) בנעשה גדול במוצאי יוהכ"פ דפטור מלהתענות בתוספת יוהכ"פ, אף

דמרבינן מקרא בר״ה (ט:) דכיון דפטור מהעיקר אין שייך לחייבו בתוספת יוהכ״פ, עכ״ד. וחיוב הבדלה נראה דלא עדיף מחיוב תוספת יוה״כ, דהבדלה נמי נראה דלכל היותר אינו אלא הוספה למצות שבת, ולהר״מ דס״ל הבדלה דאורייתא יליף לה ממצות זכור את יום השבת דנכלל בו ג״כ מצות הבדלה, א״כ כיון דפטור על עיקר השבת יש לפוטרו נמי מהבדלה. ע״ש.

הגדיל ביו״ט שני בארץ ישראל

יט. בשו״ת בצל החכמה (ח״א סי׳ לז) יצא לחדש, שקטן בן חוץ לארץ, שבא עם אביו לארץ ישראל על דעת לחזור, והגדיל בהיותו בארץ ישראל, אינו עושה בארץ ישראל רק יום טוב א׳ בלבד כבן ארץ ישראל, וכן קטן בן ארץ ישראל, שבא לחו״ל עם אביו על מנת לחזור, והגדיל בחוץ לארץ, עליו לנהוג בחו״ל יום טוב שני של גלויות (ע״ש עוד בסי׳ לח).

הגדיל ביו״ט אחר שהניח עירוב תבשילין בעיו״ט

כ. ב׳שולחן שלמה׳ (סי׳ תקכ״ז סעי׳ כ׳ ס״ק ט״ז) הסתפק הגרש״ז אויערבאך זצ״ל בקטן שהגדיל ביום טוב ולא נתחייב מאמש כלל בעירוב אם מותר לבשל. וכן אם הניח מערב יום טוב, אם חל עליו שם עירוב להתירו במלאכה, לכשיתגדל ביום טוב.

קטן שהגדיל בחנוכה

כא. והנה בהגהות חכמת שלמה קלוגר (סי׳ תרעו ס״ב) נסתפק, בקטן שהגדיל תוך ימי חנוכה, וגר שנתגייר תוך ח׳ ימי חנוכה, אם חייב במותר הנרות או לא, ואם תמצא לומר דחייב, אם נתגייר בלילה לאחר שתכלה רגל מן השוק, [דקיימא לן דבדיעבד מהני טבילה בלילה, ועיין יו״ד סימן רסח], או בקטן שהגדיל אז, להסוברים דבעינן שעות בשנים [רב אחאי גאון] אם חייב בנרות של אותו לילה או לא. וראה מה שכתבנו בזה בילקוט יוסף על הלכות חנוכה (מהדורת תשע״ב).

ובשו״ת ׳מחנה חיים׳ (ח״ג או״ח סי׳ נא) כתב, שמי שהיה קטן עד אמצע ימי חנוכה, ויום ד׳ לחנוכה נעשה בר מצוה, אשר היה פטור להדליק בלילות הראשונים, אינו צריך לחזר על הפתחים וליטול צדקה או למכור כסותו בעבור קיום נר חנוכה, הגם שמברכים אשר קדשנו במצוותיו, ואמרו בגמרא שהוא מלא תסור, אבל הרי הקטן אינו מצווה על כל מצות עשה ולא תעשה של תורה, אם כן בוודאי הוא אינו מחוייב בהדלקת נר חנוכה, חוץ אם יש לו אב שיש מצות חינוך על אביו, אבל ביתום, דליכא מצות חינוך, אם כן הוא פטור לגמרי, הגם אם חפץ הוא להדליק ולברך אין מוחין בידו וכו׳. אבל משעה שיגדל ביום ד׳ דחנוכה, צריך למכור כסותו כדי להשיג נר חנוכה, יען שכל יום ויום הוא חיוב מצוה בפני עצמו, ובא עליו החיוב להדליק נר חנוכה ביום ה׳ והלאה וכו׳. וראה מה שפקפק בזה הגאון הרוגוצ׳ובי, בספר מפענח צפונות (סי׳ יב).

קטן שהגדיל - לגבי ברכת שהחיינו על נטילת לולב

כב. ועוד נפ״מ בקטן שהגדיל באמצע חג הסוכות, אם יברך שהחיינו על נטילת לולב, בעת שנוטל לאחר שהגדיל, שהרי מה שבירך שהחיינו בקטנותו היה מדין חינוך, ועכשיו חייב מדין מצווה ועושה, ולא מדין חינוך. והדבר תלוי במה שדנו הפוסקים במי שחייב מדרבנן ומצוה דרבנן, האם יכול לפטור אדם שחיובו מן התורה, כגון קטן שאכל שיעור אכילת פת שלא כשיעור שביעה, שחיובו מדרבנן, אם יכול להוציא גדול שאכל שיעור כזית ולא שבע, וראה בילקוט יוסף על הלכות ברכות (סימן קפו הערה ו׳) שי״א שגם בכה״ג אין הקטן יכול להוציא, ויש חולקים. וה״נ בנ״ד. דמה שבירך שהחיינו ביום הא׳ חיובו היה מתרי

דרבנן, גם קטן וגם ברכה שהיא מדרבנן, ואח"כ כשהגדיל חייב במצוה זו מחד דרבנן. וראיתי שתלו הדבר במחלוקת התוס' והרמב"ם בדין ברכת שהחיינו במקרא מגילה יום, שלד' התוס' כיון שחיוב מקרא מגילה של יום חמור יותר משל לילה, אין ברכת שהחיינו של לילה פוטרת של יום, ולדעת הרמב"ם נפטר בברכת שהחיינו של הלילה. ולפ"ז ה"נ בנ"ד, בקטן שהגדיל באמצע חג הסוכות, שלד' הרמב"ם אף שלכאורה נתחייב בברכת שהחיינו באמצע החג, הברכה שבירך ביום הא' שהיא בדרגה פחותה יותר, פוטרתו מלברך שוב שהחיינו. אך שמא הקטן אינו נחשב בר חיובא כלל, וכנ"ל.

קטן שהגדיל בחול המועד לענין עליה לרגל

כג. ועוד נפקא מינה בקטן שעלה לרגל בתחלת המועד, והגדיל לקראת סוף המועד, אם מחוייב שוב לעלות לרגל, דמה שעלה עשה כן בזמן שהיה פטור. ועיין ב'אור שמח' (הלכות קרבן פסח פ"ה) שכתב, דמכך שלא מצינו בשום מקום שחז"ל יעוררו לגבי קטן שהגדיל במועד, אם הוא חייב פעם נוספת בראיה, נמצא שאין הקטן צריך להמתין עד שיגדיל, ואם עלה לרגל וקיים מצות ראייה, יצא ידי חובתו. אך ב'מנחת חינוך' (מצוה פ"ח) פקפק בדבר.

קטן שיגדיל ביוהכ"פ לענין הצום

כד. ועוד נפ"מ בקטן שיגדיל ויהיה בר מצוה ביום הכפורים, אם שייך בו מצוה לאכול בעיוהכ"פ, דאם עיקר המצוה לאכול כדי שיהיה לו כח להתענות, כיון שיגדיל ביוהכ"פ ויהיה חייב בתענית, ממילא חייב גם במצות אכילה. אבל בלא האי טעמא י"ל שאין הקטן מחוייב באכילה בעיוהכ"פ. ועיין בס' עינים למשפט (ברכות ח:) שדן בזה, אם חייב עכ"פ מדרבנן באכילת ערב יוהכ"פ, שאם היא מצוה עצמית פטור, אבל אם היא בשביל התענית יש מקום לומר שחייב.

והנה בשו"ת כתב סופר (ס"ס קיב), נסתפק במי שאינו מתענה ביוה"כ, מחמת חולי הנופל שזמנו בא ביוה"כ, אם מחוייב לאכול בעיוה"כ, או דילמא כיון שא"א להתענות בעשירי ליכא מצוה לגבי דידיה לאכול בתשיעי, וכתב, שאע"פ שכן נראה מדברי רש"י והטור הנ"ל, מ"מ קשה לסמוך ע"ז למדרש טעמא דקרא להקל, כיון שדעת הרמב"ם דהוי מה"ת. ולא מפני שאנו מדמין נעשה מעשה. אבל באשה כה"ג יש להקל, דהא הוי מ"ע שהז"ג, ואי משום טעמא כדי להתענות, כיון דליכא האי טעמא בחולה, א"צ לאכול. עכת"ד.

אולם הגאון הנצי"ב בס' העמק שאלה פרשת וזאת הברכה (שאילתא קסז אות יב), כ', שאין אכילת תשיעי חשובה למצוה אא"כ מתענה בעשירי, שהרי אסמכיה קרא לתענית עשירי. ובזה מיושב מה שאין מברכים על אכילת עיוה"כ, שאפשר שיארע אונס שלא ישלים תעניתו, ונמצא ברכה לבטלה. ע"ש.

וכ"כ בשו"ת קרן לדוד (סי' סא אות ט), שנראה פשוט, דמי שלא התענה ביוה"כ, לא קיים מצוה באכילת עיוה"כ. ע"ש. וראה ביביע אומר ח"א (סימן לז אות יג)

ובספר עינים למשפט (הנ"ל) תלה ד"ז במחלוקת הראשונים, שמדברי רש"י בברכות ויומא (פא:) מבואר, שהוא רק בשביל התענית, וכ"ה במאירי (ר"ה ט. ופסחים סח:), ובריטב"א (ר"ה), והרא"ש (יומא). וכן נראה דעת השאילתות שם, שגרס כל אוכל ושותה בתשעה ומתענה בעשירי וכו'. אולם מדברי רש"י בר"ה ובפסחים שם משמע, שהיא מצוה בפנ"ע. וכ"נ לפ"ד רבינו ישעי' שהביאו השבה"ל וכו', וכמו כן לפי רבי בנימין שהביא שבה"ל, שהוא כדי להוציא מלבן של צדוקים שמתענין גם בתשיעי, וחכמים דרשו ענוי זה, שהוא באכילה ושתיה.

והגאון מרוגוצ'וב, בספר צפנת פענח כללי התורה והמצוה, כתב, שבאמת גם בשל תורה יש נפ"מ בין שבת ליוהכ"פ בגדר הזמן, שבשבת הוה הזמן דבר מצטרף, וכל רגע ורגע

כט. ביום ראשון שהוא ט״ז באדר, עושים סעודת פורים, על פי האמור בירושלמי (פרק א׳ דמגילה הלכה ד׳), שהטעם שאין לעשות סעודת פורים בשבת, משום שנאמר (במגילת אסתר ט׳ כ״ב) לעשות אותם ימי משתה ושמחה, את ששמחתו תלויה בבית דין, יצא שבת ששמחתו תלויה בידי שמים. כלומר, ששמחת שבת אינה מתקנתם של מרדכי ואנשי כנסת הגדולה, אלא הלכה קדומה בידי שמים, וכמו שאמרו בספרי (פרשת בהעלותך) וביום שמחתכם, אלו השבתות. ועל זה סמכו לומר בתפלות שבת ישמחו במלכותך שומרי שבת וקוראי עונג. ולכן יש לעשות הסעודה ביום ראשון. ומכל מקום נכון לעשות עוד מנה מיוחדת לכבוד פורים ולצרפה לסעודות שבת, ולשתות יין או שכר ויתר משקאות, לזכר הנס. כט)

זמן פרטי, וגם נקרא הרכבה שכנית ומרבין במכילתא מחלליה כל רגע ורגע, ונפ״מ בקטן שהגדיל בסוף שבת, ורגע אחד הביא ב׳ שערות, חייב מיתה על רגע, וכ״ה ביבמות, אבל יוהכ״פ הוא הזמן בעצם ואין מתחלק כלל, ונקודה אחת היא כל היום. ואם קטן נתגדל באמצע יוהכ״פ, א״צ מן התורה להתענות, דעצם אין מתחלק. והוא חידוש גדול.

כה. ועוד נפ״מ בקטן שגנב ואח״כ כשהגדיל מכר את מה שגנב, דאפשר כיון דבשעת גניבה לא היה בר חיוב, אינו חייב ג״כ על המכירה. ומאידך בשעת המכירה הוא עיקר האיסור, א״כ אפשר דחייב וגם לגבי טבח ומכר, ונסתפק בזה במנחת חינוך (מצוה לו). ושם נסתפק גם בעכו״ם שגנב מישראל ונתגייר, ואח״כ מכר, דאף שהגנבה הי׳ באיסור, מ״מ הוא לא מלאו הזה, רק מתורת גזל שב״נ מצווה, ובנתגייר ודאי פטור ממיתה שנתחייב בן נח, כי השתנה דינו, ואילו עביד השתא לאו בר קטלא הוא, א״כ עתה שמכר יש להסתפק אם חייב, כיון דלא עבר רק על לאו זה דגנבת נפש. וצ״ע. ולענין קטן שגנב והגדיל ומכר, הנה החפץ היה ברשותו בעת שהגדיל, וה״ל כאילו גנב עתה, כי רשותו קונה לענין גניבה ג״כ, והספק יהיה רק אם לאחר שהגדיל לא היה ברשותו, וגם בשעת מכירה, ע״ש.

כו. ועוד כיו״ב בקטן שהגדיל באמצע יוה״כ, והיינו שהביא סימני גדלות באמצע היום, או שעברו עליו שלש עשרה שנים מעת לעת באמצע היום, לסוברים שאינו נעשה גדול עד שיעברו עליו שלש עשרה שנים מעת לעת ממש [שאלתות], כתב החת״ס (או״ח סי׳ קעב) דפטור מן התענית בקטנותו, ואם אכל בגדלותו חייב כרת, ובישועות יעקב (או״ח סי׳ תרח ס״ק א) כתב, שכיון שמן התורה היה פטור בתחילת היום, פטור הוא מן התורה אף בסופו, לפי שבחיוב העינוי נאמר: ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש בערב מערב עד ערב, וכשאין מתחיל החיוב בתחלת הצום, אינו מחוייב באמצע הצום. ובאחרונים ציינו שכ״כ גם בשו״ת צפע״נ ח״ב (סי׳ לב, מהדו״ת עמ׳ 142), ובמכתבי תורה (סי׳ קנד), ולדעתם אפי׳ אם בפועל התענה בתחילת היום, פטור מלהתענות בסופו, כיון שבתחילת היום היה פטור.

ובהעמק שאלה (שאילתא קסז אות ו), כתב בדעת השאילתות, שכיון שאם יאכל בשעות שקודם גדלותו לא יקיים את מצות התענית בשעות שאחר גדלותו, שאין עינוי אלא בצם מערב עד ערב, לפיכך אסור הוא באכילה אף קודם גדלותו.

סעודת פורים בירושלים ביום ראשון ט״ז אדר

כט) הנה הרי״ף בהלכות פ״ק דמגילה (ה.) הביא להלכה מ״ש הירושלמי שסעודת פורים מאחרין

ולא מקדימין. וכתב הר״ן על זה: ונראה לפי זה כשחל ט״ו אדר בשבת, שהמוקפין חומה מקדימין לקרות המגילה בערב שבת, מכל מקום סעודת פורים אין עושים אותה עד יום אחד בשבת. והקשו על זה, שהיאך יאחרו המוקפין סעודת פורים לאחר ט״ו, והא כתיב ולא יעבור, ועוד וכו׳, זהו מה שספקו הראשונים על הירושלמי ולא העלו בו כלום. ומדוחק קושיות אלו פירש הרא״ה, סעודת פורים מאחרין, היינו לבני כפרים שמקדימין לקרות המגילה, ומכל מקום שמחת פורים לא תהא אלא בזמנה. ואיני רואה שהירושלמי יסבול פירוש זה, דהא גרסינן התם, ר״ז בעי קמי ר׳ אבהו ויעשו אותם בשבת, א״ל לעשות אותם ימי משתה ושמחה כתיב, את ששמחתו תלויה בבית דין, יצא זה ששמחתו תלויה בידי שמים. כלומר, ששמחת שבת אינה מתקנת מרדכי, ששמחתו בידי שמים היא. ולפיכך א״א לפרש הירושלמי כפירוש הרא״ה. אבל צריכים אנו לחוש לספקם של הראשונים, ואני אומר דלא קשה מידי, דמ״ש ולא יעבור היינו לקריאה, אבל לשמחה לא דיבר הכתוב כלל, שכלפי שנתנה תורה זמנים נוספים מי״ד וט״ו, הוצרך לומר שמשום יום הכניסה מקדימין ולא מאחרין, לפיכך כתב ולא יעבור לאפוקי שיתסר ושיבסר, הילכך כשם שהקדימה אינו אלא לקריאה ולא לשמחה, כך מה שנאמר ולא יעבור היינו לקריאה ולא לשמחה, לפי שאינה בכלל אותם זמנים שנתרבו. ומעתה כיון שהשמחה אינה בכלל זה, כיון שא״א לעשות סעודת פורים בשבת, נדחית לאחר השבת. עכת״ד הר״ן.

ובספר האשכול חלק ב׳ (עמוד כ״ט) עמד גם כן בקושיא זו על דברי הרי״ף בשם הירושלמי, דהא כתיב ולא יעבור. ותירץ שאין זו העברה, כיון שסועד בשבת שהוא יום ט״ו, אלא שאינו נחשב לסעודת פורים, וסעודת יום ראשון הוי כתשלומין. וכיו״ב מצאנו בחגיגה (ט.) תשלומין ליו״ט. ע״ש. [והיינו שהמוקפין שעושים הסעודה ביום ראשון הוא לתשלומין של שבת, וגם בשבת עושים סעודה, ומכריזים פורים בעל הנסים, וקוראים בפרשת עמלק, היינו עשייה]. [אבל בשו״ת ראב״י אב״ד (ס״ס קמד) כתב ששמחת המוקפין בשבת]. וכן תירץ כיוצא בזה הפרי חדש (סי׳ תרפ״ח סעיף ו׳) ע״ש. ועיין עוד בשו״ת הרשב״ץ חלק ג׳ (סי׳ רצ״ח) שיישב קושיא זו בכמה אופנים ע״ש. וכן פסק להלכה בארחות חיים (הל׳ פורים אות ל״ז) כדברי הירושלמי ע״ש. וכן מרן השלחן ערוך (סי׳ תרפ״ח סעיף ו׳) פסק להלכה כדברי הירושלמי. וכן פסק בשו״ת הרדב״ז (סי׳ תק״ח) ע״ש.

אולם בשו״ת מהרלנ״ח (סי׳ לב) כתב להוכיח מהגמ׳ שלנו במגילה (ל.) שחולק על הירושלמי, שאמרו שם, פורים (דפרזים) שחל להיות בערב שבת, רב אמר מקדימין פרשת זכור לשבת שלפניו, כי היכי דלא תקדום עשייה לזכירה, ושמואל אמר מאחרין, אמר לך כיון דאיכא מוקפין דעבדי בחמיסר עשייה וזכירה בהדי הדדי קאתו. ומוכח שהעשייה שהיא הסעודה נעשית בשבת. וכן עשה מעשה לסעוד סעודת פורים בשבת. ע״ש.

והגר״א בביאוריו הביא קושית מהרלנ״ח, וכתב, ולי נראה שגירסת הרי״ף (במגילה ל׳ ע״א) היתה כגירסת הספרים הישנים רב אמר מקדימין כי היכי דתקדום זכירה לעשייה. ובספר פאת השלחן הלכות א״י (סי׳ ג׳ סעיף ט״ז), פסק כדברי מרן השלחן ערוך, ושם (בבית ישראל ס״ק ל״ז) הביא תירוץ הגר״א, וסייעו מהירושלמי (פרק ג׳ דמגילה הלכה ד׳) דאיתא להדיא הכי. ע״ש. והמגן אברהם (סי׳ תרפ״ח סק״י) הביא דברי מהרלנ״ח, וכתב, אבל הרדב״ז פסק כהשלחן ערוך, וכן נראה לי, שראיות מהרלנ״ח אינן מכריחות, וגם אין בנו כח לחלוק על הירושלמי. ע״כ. (ועיין במחצית השקל שם). וכן בשו״ת נודע ביהודה קמא (חלק או״ח סי׳ מ״ב) האריך ביישוב דברי הרי״ף ומרן השלחן ערוך לדינא. ע״ש. וכן פסק הגאון מהר״י עיאש בספר מטה יהודה (סי׳ תרפ״ח סעיף ו׳). וכן העלה המהר״ש קלוגר בשו״ת האלף לך שלמה (חאו״ח סי׳ שפ״ה) ע״ש.

ולא אכחד כי בספרן של ראשונים (הוצאת מקיצי נרדמים, ירושלים תרצ״ח), בתשובות הראב״י (סי׳ לו), כתב בפשיטות; ט״ו דמוקפין דמיקלע בשבת, שנינו, עיירות גדולות ומוקפין חומה קוראים בערב שבת, ולעולם אימא לך דשמחת מוקפין בשבת עבדי לה. וכן הוא בשו״ת הראב״י הנד״מ (סי׳ קמ״ד). ע״ש. נמצא שיש סתירה בזה בין תשובת ראב״י למה שכתב בספר האשכול הנ״ל. [ובתשובת מהרלנ״ח שם שהביא תשובה זו בשם רבני צרפת. ע״ש]. ובחידושי הריטב״א (מגילה ה. ד״ה עוד), כתב לדחות מהלכה דברי הירושלמי, והעלה שסעודת פורים נעשית בשבת. ע״ש.

גם בספר תיקון יששכר (דף כח:) כתב בשם הרא״ה, שיש לעשות הסעודה בזמנה בשבת. ושכן נראה דעת הרמב״ם. וסיים, וזוכר אני שכאשר הייתי דר בירושלים, ששנה אחת אירע פורים שלהם, שהוא יום ט״ו, בשבת, וכל הקהל סעדו סעודת פורים בשבת, על פי הוראת מורי הרב מהרלנ״ח, שהיה אז איש ירושלים. ועכ״ז אמרו ששואלים ודורשים בהלכות פורים באותה שבת, לפי שבלא״ה מנהג כל ישראל להרבות בסעודות השבתות, וכמעט אין יתרון לשבת זו, לכך צריכה דרשת פורים בו ביום להזכירו. ע״ש.

גם בתשובת המהר״ם די לונזאנו שנדפסה בירחון מוריה (שנה ז חוברת ב-ג, עמוד ד), הביא מ״ש רבינו דוד כוכבי בעל ספר הבתים בבית מועד וז״ל: יש מי שכתב שאם חל ט״ו בשבת מאחרים המוקפין הסעודה ליום ראשון, וי״א שעושים אותה בשבת, וזה נראה עיקר. ומהר״ם די לונזאנו שם כתב, דאי קשיא הא קשיא לי בודאי, שאיך יתכן שבדבר הנוגע לירושלים נעשה מעשה היפך הירושלמי, והלא הם היו מרי דאתרא ובקיאים במנהג ירושלים יותר מזולתם. אלא דמ״מ מכיון שמהתלמוד שלנו נראה שחולק על הירושלמי, וכמ״ש מהרלנ״ח, לענין מעשה כן יש לנהוג, ובפרט שכבר הורה זקן, ועשה מעשה רב. ע״כ.

ומכל מקום לענין מעשה העיקר כדברי הירושלמי, וכמו שפסקו הרי״ף והר״ן והארחות חיים, ומרן הש״ע, והרדב״ז, והמג״א, והגר״א מוילנא, והנודע ביהודה, ופאת השלחן, ומהר״י עייאש, ומהר״ש קלוגר. גם בשו״ת אבני נזר (חאו״ח סי׳ תקיד) האריך ליישב דברי מרן הש״ע בזה ע״ש. וכתב מהר״י אלגאזי (הובא בספר שם חדש דף קכג ע״א), שהבא לשאול אימתי יעשה הסעודה, בודאי שלא נכון להורות לו שיעשנה בשבת, כד׳ מהרלנ״ח, היפך הוראת מרן, כי בירושלים כולנו קיבלנו הוראותיו של מרן. ע״ש.

ומ״ש האבני נזר שם אות ח׳, שגם לאחר שגזרו חז״ל להקדים קריאת המגילה לערב שבת, אם יקרא המגילה בפורים שחל בשבת, נהי דעבר על גזירת חכמים, מכל מקום מצוה עבד. ע״כ. הנה אף שגם הגאון רבי עקיבא איגר בדרוש וחידוש (מערכה ח׳) כתב בפשיטות, שאם עבר ותקע שופר בראש השנה שחל בשבת, אע״פ שעבר על שבות דרבנן מכל מקום המצוה קיים בדיעבד. ע״ש. אולם לכאורה זהו נגד מ״ש התוס׳ (סוכה ג.) שאם עובר על גזירה דרבנן לא יצא ידי חובתו כלל אף מה״ת. ואף להר״ן (בפסחים קטז.) שנראה שחולק על התוס׳, מ״מ באופן שהפקיעו חז״ל המצוה בשב ואל תעשה, נראה שהעובר על דבריהם לא עשה ולא כלום. ועיין בשו״ת פרי הארץ ח״ב (חאו״ח סי׳ י) מה שהאריך בנידון מי שעבר ובירך ותקע בשופר בר״ה שחל בשבת, וכן אם עבר ובירך ונטל לולב ביום טוב שחל בשבת, אם יחזור לברך שהחיינו למחרת, משום דאף בדרבנן נימא אי עביד לא מהני, או לא. והעלה בזה״ל: מכל הני טעמי תריצי קם דינא בנ״ד דמה שעשה עשוי, וכבר יצא י״ח בברכתו, ואין לו לברך זמן ביום השני, ואם בירך עובר על לא תשא. ע״ש.

והגר״ש קלוגר בחכמת שלמה (סי׳ תקפ״ח) העלה דאף בדיעבד לא מהני, משום מצוה הבאה בעבירה. עש״ב. גם בשו״ת חלקת יואב בקונטרס קבא דקשייתא (סי׳ צ״ט) הקשה על הגרע״א הנ״ל, ממ״ש התוספות (מנחות מ׳) והרא״ש (בהלכות ציצית סי׳ יז), גבי סדין בציצית דנקט ב״ש פוטרין משום דלגמרי פטור והוי

ברכה לבטלה. (ועיין עוד בבית יוסף או״ח סי׳ ט). אלמא דהיכא שהפקיעו חכמים המצוה משום גזירה, אף בדיעבד לא יצא. עש״ב.

גם בשו״ת בית שלמה (חיו״ד סוף סימן רכ״ב) כתב בפשיטות, שמכיון שיש כח בידי חז״ל לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה, נעקרת המצוה לגמרי, ואם יטול לולב או יתקע בשופר ביום טוב שחל בשבת ויברך עליו, פשיטא דהוי ברכה לבטלה. וגם עובר על לאו דלא תסור ע״ש. ועיין בשו״ת מהרש״ג (חאו״ח סי׳ לו). ע״ש.

והנה בעצם דברי הירושלמי את ששמחתו תלויה בבית דין, יצא זה ששמחתו תלויה בידי שמים, יש להעיר ממה שכתבו בתשובת הגאונים (שערי תשובה סי׳ ל׳), דבשבת כיון דעונג כתיב ביה, וקראת לשבת עונג, שמחה לא כתיב ביה, אומרים בו צידוק הדין ע״ש. וכן כתב רבינו יצחק אבן גיאת (הלכות אבל עמוד ס׳) ע״ש. ובתוספות מועד קטן (כ״ג ע״ב בסוף ד״ה מאן דאמר), שאע״פ ששבת עולה למנין שבעה של אבלות, רגל אינו עולה למנין שבעה, הואיל וכתוב ברגלים שמחה, ואין בהם דין אבלות כלל, אבל שבת לא כתיב בה שמחה. ע״כ. וכן הוא בתוספות הרא״ש (שם בד״ה אי אמר). וכן הוא בשיטה מקובצת (כתובות ז. בד״ה וכתב הרמב״ם), דמ״ש הר״מ בפירושו שאסור לישא אשה בשבת מטעם אין מערבין שמחה בשמחה, לא נהירא, שבמועד דוקא שייך לומר ערבוב שמחה בשמחה, משום שנאמר בו ושמחת בחגך, אבל בשבת לא נאמר בו שמחה. ע״כ.

גם בתוספות רבי יהודה החסיד ברכות (מט. בד״ה ולא ידענא), כתב, שבשבת לא אשכחן דכתיב ביה שמחה. ואם כן אין שמחת השבת תלויה בידי שמים, ואפשר לקיים מצות סעודת פורים בשבת, וכדברי מהרלנ״ח שדוחה דברי הירושלמי מהלכה. ושו״ר בשו״ת שערי דעה ח״א (סי׳ כ״ה) שהעיר כן ביישוב דברי המהרלנ״ח, על פי מה שכתב הבכור שור (בחידושיו לתענית ל.) שלפי הגמרא שלנו שעונג לחוד ושמחה לחוד, שבת לא מיקרי יום שמחה, לפי זה מותר לעשות סעודת פורים בשבת. ע״ש.

אולם בשו״ת הרשב״ץ ח״ג (סי׳ רצ״ח), אחר שהביא דברי הירושלמי, כתב, שאין לנו בגמרא שלנו מי שחולק, ואין להקשות מהגמרא שלנו (מגילה ל.) פורים דפרזים שחל להיות בער״ש, מאחרים פרשת זכור, דכיון דאיכא מוקפין דעבדי בחמיסר, עשייה וזכירה כהדדי אתיין, משמע שסעודת פורים נעשית בשבת, דאל״כ לא אתיין כהדדי, דקריאה קדמה, וסעודה מתאחרת. הא לא קשיא מידי, דאכתי איכא איסור הספד ותענית באותו יום, דמשום שבת גופיה לא מיתסר בהספד, דלא אשכחן דשבת אקרי יום שמחה אלא עונג באכילה, ויש אבלות בצינעא בשבת, ומשום פורים מיתסר. ובפסחים (סח:) מר בריה דרבינא ציים כולי שתא, לבר מיומא דעצרתא ופוריא ומעלי יומא דכפורי, ומשמע דהוה ציים אף בשבת. ע״ש.

נמצא שאע״פ שהרשב״ץ נחית לסברא זו שבשבת ליכא מצות שמחה, מ״מ סובר כדברי הירושלמי שסעודת פורים נדחית לאחר השבת. וע״כ משום שעכ״פ כיון שמקדש ואוכל ושותה וקובע עצמו על היין (ברכות מ״ב ע״ב) ממילא הוא בא לידי שמחה. ולכן אמרו בספרי וביום שמחתכם אלו השבתות. וע׳ בשו״ת פני מבין (חאו״ח סימן רלו אות ד). ויש להשיב על דבריו.

ועינא דשפיר חזי להפרי חדש (סי׳ תרפח) שהכריע שיש להחמיר לעשות הסעודה בשבת וביום א׳ ע״ש. ובשו״ת קול אליהו ח״ב (חלק אורח חיים סי׳ כח) כתב, שכבר נהגו פעיה״ק ירושלים ת״ו, לעשות הסעודה ביום ראשון כהוראת מרן השלחן ערוך שפסק כהירושלמי. ודברי הפרי חדש בזה יש לדחותם. ומכל מקום המחמירים נוהגים לעשות הסעודה בט״ו ובט״ז. וכן כתב בספר תיקון ישכר [הנ״ל] שצריך סעודה בפני עצמה בשבת, ולכל הפחות בתוך סעודה שלישית יאכל דבר מסויים לשם סעודת פורים. ע״כ. ובברכי יוסף (סימן תרפח ס״ק טו) הביא גם כן דברי הפרי חדש, וסיים, ואני אומר שהמחמיר תע״ב, אבל לענין הלכה כיון שמבואר בירושלמי לעשות הסעודה

ל. ביום ראשון שולחים מנות איש לרעהו, שתי מנות לאיש אחד. וכל המרבה לשלוח לרעים הרי זה משובח. ויש מחמירים לשלוח מנות גם בשבת. (במקום שיש עירוב). והמחמיר תבוא עליו ברכה. ואין בזה כל איסור. ובדיעבד כשכבר שלח מנות לרעהו בי״ד, יצא ידי חובה. ומכל מקום טוב ונכון לחזור ולשלוח מנות ביום א׳ ט״ז באדר. ל)

ביום ראשון ויש להשוותו למה שנאמר בתלמוד שלנו, הכי נקטינן, וכהסכמת מרן והרדב״ז לעשות הסעודה ביום ראשון. עכת״ד. גם בישועות יעקב (סי׳ תרפח סק״ד) העלה שאין לזוז מדברי הירושלמי בזה ע״ש. וכן כתב הערוך השלחן. וכן פשט המנהג בירושלים לעשות הסעודה ביום א׳. וכמ״ש בשו״ת אדמת קודש ח״ב (דף קיט ע״ג). וראה בקונטרס חוג הארץ, ובספר שם חדש (דף קכג.). וע״ע בשו״ת בית שערים (חאו״ח סי׳ שעב). ובשו״ת חלקת יואב (דף קטו ע״ג). ובשו״ת עולת שמואל (סי׳ ק״י). ובשו״ת אבן הראשה (סי׳ יז). ובשו״ת ציץ הקדש ח״ב (סי׳ נ׳ אות ב). ובחזון איש (סי׳ קנה). ובחזו״ע פורים (עמ׳ רכ).

משלוח מנות ביום ראשון ט״ז אדר

ל) הרדב״ז בתשובה ח״א (סי׳ תק״ח) כתב לפי שיטתו שמצות סעודת פורים נדחית ליום א׳, כדברי הירושלמי, שגם מצות משלוח מנות יש לעשותה ביום א׳ ט״ז באדר. ע״ש.

וזהו על פי טעמו של התרומת הדשן (סי׳ קי״א) שטעם משלוח מנות הוא כדי שיהיה לכל אחד כדי לקיים סעודת פורים כדת. וכדמשמע במגילה (ז:). ע״ש. ולפ״ז זמן משלוח מנות תלוי בזמן הסעודה, שהוא ביום א׳.

ובשו״ת מהרלנ״ח (סימן ל״ב) כתב לפי שיטתו שמצות סעודת פורים בשבת, שיש לשלוח מנות בשבת ע״ש.

והפר״ח (סי׳ תרצ״ה סוף סעיף א׳) כתב לפי שיטתו שיש להחמיר לעשות הסעודה בשבת ובראשון, שגם מנות יש לשלוח בשני הימים בט״ו ובט״ז ע״ש.

ובספר מעשה רוקח ח״ב (דף קמ״ז ע״ד) השיג עליו, דדוקא סעודה דלא מינכרא מילתא בשבת ראוי לחזור ולעשותה ביום א׳, אבל משלוח מנות איכא היכרא כששולח בשבת בלבד, שהרי אין דרך לשלוח מנות לרעהו בשבת ע״ש. וכן כתב בקרבן נתנאל (בפרק קמא דמגילה סי׳ ד׳ אות ד׳) ויש לדחות.

אולם קשה לי שהרי בודאי בזמן חז״ל לא תיקנו משלוח מנות בשבת, שאם בקריאת המגילה גזרו משום דרבה, שמא יבוא להעבירה ד׳ אמות ברה״ר, מכ״ש מצות משלוח מנות שעצם קיומה היא ע״י הוצאה, שיש לאסור עשייתה בשבת. ובארחות חיים (הלכות פורים אות ל״ו) כתב, סעודת פורים כשחל בשבת מאחרים אותה ואין מקדימים, והטעם שאין עושים אותה בשבת, משום שאין יכולים לקיים ומשלוח מנות איש לרעהו. ע״כ. (וכן הוא בכל בו סי׳ מ״ה). וכ״כ המאירי (מגילה ה. בד״ה וסעודת פורים), שאחר שהביא דברי הירושלמי, סיים, ועוד שהרי משלוח מנות היה נדחה. כלומר, שאם תהיה סעודת פורים בשבת יצטרכו לשלוח מנות בשבת, ויש לגזור משום דרבה, ובע״כ לדחותה אחר השבת. וכ״כ בספר המכתם. ע״ש. ובערך השלחן (סי׳ תרפ״ח סק״ח) כתב שטעם הארחות חיים והכל בו הנ״ל, משום שאין קונים קנין בשבת. ע״ש. ואינו מוכרח. שכל שהוא לצורך היום יש להתיר, כדמוכח בב״י אה״ע (סי׳ מ״ה). וכ״כ המג״א (סי׳ ש״ו ס״ק ט״ו). וע״ע בשו״ת חתם סופר (חאה״ע ס״ס ק״ד בד״ה אלא). ובספר המקנה (סי׳ מ״ה ס״ב בהגה). ובשו״ת תרשיש שהם (חאו״ח סי׳ י״ג).

ומהר״י עייאש במטה יהודה (סי׳ תרפ״ח ס״ו בד״ה וגובין מעות וכו׳), חשב לומר שדין משלוח מנות כדין מתנות לאביונים לעשותם בערב

לא. ביום ראשון ט״ז אדר בירושלים אין לומר וידוי ונפילת אפים, כיון שהוא יום משתה ושמחה. לא)

לב. גם בעיירות המסופקות אם היו מוקפות חומה מימות יהושע בן נון או לא, רשאים שלא לומר וידוי ונפילת אפים ביום ראשון ט״ז אדר. לב)

שבת. ושכ״כ הכנסת הגדולה (סי׳ תרצה) בשם תיקון יששכר וכו׳. ושוב הביא דברי מהרלנ״ח שדין משלוח מנות כדין סעודת פורים, שיש לעשותם בשבת. ושכ״כ הפר״ח. ע״כ.

וכן כתב בחזון איש (סי׳ קנ״ה), שטוב לעשות משלוח המנות מערב שבת. ע״ש. ועיין במאירי (מגילה ה.).

ולכאורה כיון שעדיין לא הגיע זמן חיוב משלוח מנות בערב שבת, אינו יכול להקדים מצות משלוח מנות לפני השבת. ועיין בטורי אבן (מגילה ה: בד״ה אלא), שרק מתנות לאביונים יש להקדים לערב שבת, מפני שעיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה, משא״כ שאר מצוות אין לעקרם מזמנם. ע״ש.

ועיין בשו״ת יחוה דעת ח״ד (ס״ס מ), שהביא בשם האור שמח בחידושיו למגילה (עמוד רמו) שכתב, שהמוקף שהקדים את המשתה ושמחה ליום י״ד לא יצא י״ח. וע״ש. וע״ע בברכי יוסף (סי׳ תרפ״ח ס״ק ט״ו) שגם כן כתב שמצות משלוח מנות צריך לעשותה ביום הסעודה, ורק מתנות לאביונים הקדימו לערב שבת שעיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה ע״ש. ועיין להמהרש״ם בדעת תורה (ר״ס תרצ״ד), בדין הקדמת מעות מתנות לאביונים, ובמ״ש על דבריו בשו״ת אבן שהם (חאו״ח ס״ס י״ד). ובמה שהשיב לו המהרש״ם בתשובה שהובאה שם. (בחאו״ח ס״ס כ״ט).

אולם בתשובת הגאון מהר״ם די לונזאנו שנדפסה בירחון מוריה (שנה ז׳ חוברת ב-ג עמוד ו׳) כ׳ ובדבר אחד דעתי שלא כדעת מהרלנ״ח, והוא במה שכתב דזמן משלוח מנות הוא בשבת, ובעיני נראה שהוא איסור גמור, והוא קל וחומר ממקרא מגילה, ומה מגילה שהיא עיקר המצוה, שקריאתה זו הלילא, ואע״פ כן גזרו עליה שמא יעבירנה ד׳ אמות ברה״ר, ולא עוד אלא שחששו למיעוטא שאין בקיאין בקריאתה, ומשום אותו מיעוט גזרו על כל ישראל שלא לקרותה בשבת, כ״ש משלוח מנות שהם מיני מאכל, וכל ישראל חייבים במשלוח מנות, והתם שמא, הכא ודאי, שבודאי שאין לשלוח מנות בשבת. וידעתי שבימי מהרלנ״ח היו מערבין את העיר, [עיר העתיקה של ירושלים], אלא שאם נתיר משלוח מנות מטעם זה, יאמרו אי הכי מקרא מגילה נמי יהא מותר, ואם תאמר מקרא מגילה כבר גזרו עליה, אף אנו נאמר, שכל שכן שגזרו על משלוח מנות וכו׳. ולכן אומר אני כי משלוח מנות ומתנות לאביונים הם אחים שלא יתפרדו, וכמו שחיברם הכתוב, כן נחברם גם אנו במעשה, ושניהם יש לעשותם בער״ש. עכת״ד. [שו״ת יחוה דעת ח״א סי׳ צ].

לא) כן מבואר בספר פרי האדמה ח״ד (דף א:), ושכן המנהג בירושלים ת״ו. וכן כתבו בספר ברכות המים (סי׳ תרפ״ח). ובשו״ת שמחה לאיש (סי׳ ה׳, דף ט.). והמהרש״א אלפנדארי בשו״ת הסבא קדישא חלק א׳ (עמוד קנ״ט). ובשו״ת אבני קודש (סי׳ מד עמוד קצז). ע״ש. [חזו״ע פורים עמוד רכז].

בעיירות המסופקות רשאים שלא לומר וידוי ביום ראשון ט״ז אדר

לב) כן מסתבר, דבכל ספק לגבי וידוי אזלינן לקולא, והוא על פי מה שכתב הטור (סימן קלא) בשם רב נטרונאי גאון, שהואיל ונפילת אפים רשות, לכן נהגו שלא לומר נפילת אפים

לג. אם חל יום פקודת השנה של אביו או אמו בט״ז אדר, ובשאר שנים רגיל להתענות ביום ט״ז, השנה לא יתענה כלל, כיון שעליו לקיים מצות סעודת פורים. ואינו צריך לעשות התרה לשם כך. והיינו בתושב ירושלים או מקומות המוקפין חומה מימות יהושע בן נון. לג)

לד. כשעושים סעודת פורים ביום ראשון, אין לומר ״ועל הנסים״ בברכת המזון, כיון שאינו יום פורים ממש, והוא רק תשלומין לסעודת פורים. ונכון לנהוג לומר ועל הנסים באמצע הרחמן. ואם עשה סעודת פורים במוצאי שבת לא יצא ידי חובה. לד)

בבית החתן. וכן כתב בשו״ת הריב״ש (סימן תיב) בשם רב שר שלום גאון, ורבינו יצחק אבן גיאת. והביא ראיה לדבריהם מהגמרא בבא מציעא (נט:) שאמא שלום אשתו של רבי אליעזר היתה משתדלת למנוע ממנו לנפול על פניו לומר נפילת אפים בכל יום. וכן כתב בשו״ת רבינו שלמה בן הרשב״ץ (סימן תקפד). וכן הסכימו להלכה הבית חדש והטורי זהב (בסימן קלא). וכן כתב מרן החיד״א בברכי יוסף הנ״ל בשם מהר״י מולכו. וכן כתבו המאמר מרדכי, והשלחן ערוך הגר״ז, ובשו״ת חסד לאברהם, ובשו״ת כרך של רומי, ועוד. הובאו בשו״ת יחוה דעת חלק א׳ (סימן ח׳). והיינו, דכל היכא דיש ספק או שעת הדחק, או חתן ובעלי ברית ובר מצוה, וכדומה, אזלינן לקולא שאין אומרים וידוי ונפילת אפים. וכמו שכתב בברכי יוסף הנ״ל. גם בספר פורים משולש כתב בשם זכרון בנימין (סעיף ה׳), דאין לומר וידוי בעיירות המסופקות גם בט״ז אדר. [וע״ש שכתב, דלמעשה נראה דאין לומר בכל ארץ ישראל מפני כבודה של ירושלים. ע״ש].

תענית לבני ירושלים ביום ט״ז אדר

לג) חזון עובדיה על פורים (עמוד רכז). וכן העלה הגאון רבי יעקב אלגאזי בקונטרס חוג הארץ (סי׳ י״א).

והנה בירושלמי (תענית פ״ב ה״ב) איתא, בשית עשר באדר שריו למבני חומת ירושלים, דלא למספד. וכן במגילת תענית (פי״ב) איתא הכי, ומפרש התם, לפי שהתחילו לבנות ביהמ״ק השני באותו היום, לפיכך עשאוהו יו״ט. ששמחה היא לפני הקב״ה שירושלים נבנית וביהמ״ק בתוכה. שנאמר (זכריה ח, ג) כה אמר ה׳ שבתי אל ציון ושכנתי בתוכך ירושלים. וכן הוא אומר (זכריה א, טז), שבתי לירושלים ברחמים ביתי יבנה בה נאום ה׳. ואומר (ישעיה מה, יג), הוא יבנה עירי וכו׳. וכבר אמרו (תענית כט.) מגלגלים זכות ליום זכאי, הילכך אע״פ שבטלה מגילת תענית, מ״מ בפורים משולש, שיום ראשון הוא יום קביעות סעודה של פורים, אין ראוי להתענות בו כלל. וכמ״ש (קהלת ז, יד), ביום טובה היה בטוב. וכ״כ בספר שם חדש (דף קכג.). וכ״כ המהרש״א אלפנדארי הנ״ל.

כשעושים סעודת פורים ביום ראשון, אין לומר "ועל הנסים" בברכת המזון

לד) מש״כ שאין לומר על הנסים ביום א׳ אף בסעודת פורים, כן כתב מהר״י אלגאזי בקונטרס חוג הארץ (סי׳ ז׳). ואף שהגאון מהר״י חאגיז בשו״ת הלק״ט ח״ב (ס״ס קל״ו) הניח הדבר בצריך עיון, למעשה העיקר כהגר״י אלגאזי. וכן כתב בספר שם חדש. וכן פסק הראש״ל ישא ברכה בשו״ת שמחה לאיש (סי׳ ה׳, דף ט.).

ומכל מקום טוב לנהוג כמו שכתב מהר״י אלגאזי שם, לומר באמצע הרחמן: הרחמן יעשה עמנו נסים ונפלאות כמו שעשה לאבותינו בימים ההם בזמן הזה, בימי מרדכי ואסתר וכו׳. וכן כתב בספר שם חדש שם. וכן

לה. אם עשה סעודת פורים במוצאי שבת לא יצא ידי חובה. לה)

לו. דיני אבלות נוהגים ביום ראשון ט״ז אדר, אף על פי שמקיימים בו ביום סעודת פורים. ואף על פי שבפורים משולש קוראים את המגילה ביום י״ד אדר, ואין בו מצות סעודת פורים, אלא הסעודה לבני ירושלים היא ביום ראשון, מכל מקום אין אבלות נוהגת גם ביום ששי י״ד בו. לו)

כתב בספר כף החיים (סימן תרפ״ח ס״ק מ״ח). וכן כתב מהרש״א אלפנדארי בדיני פורים משולש שבסוף שו״ת הסבא קדישא ח״א (עמ׳ קנ״ט).

ועיין בשאלתות (פרשת ויקהל ר״ס ס״ד) שכתב, שאילתא דמחייבין בית ישראל למיכל ומשתי בפוריא, ולאודויי ולשבוחי קמי שמיא על ניסיא דעבד לן. ופירש הגאון הנציב״ב בהעמק שאלה שם, שר״ל שחובה להודות ולשבח באמירת על הנסים בברכת המזון, ורק בחנוכה אמירת על הנסים בברכת המזון רשות וכו׳. ומהאי טעמא כתב המהרש״ל בתשובה (סי׳ מ״ח) שאם שכח על הנסים בברכת המזון בסעודת פורים מחזירין אותו, אלא שהמגן אברהם (סי׳ תרצ״ה סק״ט) תמה עליו וכו׳ ע״ש.

ובאמת שהריטב״א (מגילה ד׳ ע״א) גבי פורים שחל בשבת. כתב לדמות פורים לחנוכה בזה דרשות הוא. וגם לענין אם שכח על הנסים בברכת המזון מפורש בדברי הרמב״ם (סוף פרק ב׳ מהלכות ברכות) שאינו חוזר. וכן הוא בארחות חיים וכל בו. וכן הסכימו הברכי יוסף והערך השלחן והמאמר מרדכי (סי׳ תרצ״ה). וכן הוא בשלחנו של אברהם (דף קט.). וראה עוד בכף החיים (סי׳ תרצ״ה ס״ק ל״ב), ובשו״ת יחוה דעת ח״א (סי׳ פט). וכן עיקר.

סעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא

לה) כן כתב הגאון ממונקאטש בספר נימוקי אורח חיים (ס״ס תרפח). [ושם (סימן תיט) הביא בשם מר אביו (בעל דרכי תשובה) דמ״ש בש״ע (סימן תיט) שמצוה להרבות בסעודת ראש חודש, היינו דוקא ביום ראש החודש, ואם עשאה בלילה לא מהני, כיון דקיימא לן שאין מקדשים את החודש בלילה. ע״ש]. ובמשך חכמה (על מגילת אסתר דף קה ע״ד), הביא מה שאמרו הירושלמי (פ״ק דמגילה), וסעודת פורים מאחרים ולא מקדימים, והקשה הר״ן דהא כתיב ולא יעבור. וכן הק׳ הריטב״א. אבל י״ל שכוונת הירושלמי דקאמר מאחרין היינו למוצ״ש, שאז לא שייך ״ולא יעבור״, כי גזרת המן הרשע היתה על יום י״ג ולילה שאחריו, כנהוג אצל העמים שמונים את היום עם הלילה שאחריו, והנס היה ביום י״ד והלילה שאחריו, ואצל המוקפים היה ביום ט״ו והלילה שאחריו, ולכן בליל ט״ז לא שייך ״ולא יעבור״. ע״כ. וכתב ע״ז במקראי קדש (פורים, סי׳ נג עמוד קעז), וצ״ע גם לדידן דקי״ל שעיקר הסעודה, כשחל ט״ו בשבת, הוא בט״ז באדר, ביום, אם אפשר לצאת י״ח סעודת פורים במוצ״ש. ובהערה שם כתב, שאף שלפירוש המשך חכמה, חיוב אכילת הסעודה היא במוצ״ש, משום ״ולא יעבור״, מיהו אנן לא קי״ל הכי, וכמ״ש הר״ן דלא קאי ״ולא יעבור״ על שמחה, אלא רק על קריאת המגילה וכו׳. ע״ש. והנכון כד׳ הר״ן, ולכן יש לעשות הסעודה ביום ראשון בשבת. ולא במוצ״ש וכדברי הנימוקי א״ח הנ״ל. וכ״ש לדברי הגר״א שיש חובה גמורה לעשות במוצ״ש סעודה רביעית עם פת, כמ״ש במעשה רב (סי׳ קמח), ובתוספת מעשה רב (סי׳ לט), שלפ״ז אין היכר בסעודת מוצ״ש לסעודת פורים. ובע״כ שיש לעשות סעודת פורים ביום הראשון ביום דוקא.

אין אבלות נוהגת בי״ד אדר גם בירושלים

לו) הנה אף על פי שבפורים משולש שצריכים להקדים מקרא מגילה ליום ששי, שהוא יום

סימן תרפט - שהכל חייבים בקריאת המגילה

א. הכל חייבים בקריאתה אנשים ונשים וגרים. ולכן הנשים שאינן יכולות לבוא לבית הכנסת לשמוע מגילה מהשליח צבור, או שאינן יכולות לשמוע קריאתה היטב מפי הקורא, מפני ההפרעות שבבית הכנסת במקום שמכים המן, חייבות לשמוע קריאתה מפי אדם הבקי בקריאתה. וכן אמרו חז"ל: נשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס. ורבי יהושע בן לוי היה מכנס כל אנשי ביתו וקורא לפניהם. ורבי יונה היה מתכוין לקרותה לפני הנשים שבביתו, שהכל היו בספק, והכל חייבים בשמיעה. א)

ב. אף על פי שכבר יצא האיש ידי חובת קריאת המגילה בקריאה שבבית הכנסת, חוזר וקורא המגילה בביתו להוציא את הנשים ידי חובתן. ואין הנשים צריכות לבא לבית הכנסת לשומעה ברוב עם. ואשה שיצאה ידי חובת מקרא מגילה, יש אומרים שמאחר ואין הנשים בכלל ערבות, אינן בדין אף על פי שיצא מוציא. ויש חולקים ואומרים שיכולה להוציא אנשים ידי חובתם, דבמצוה שהיא חייבת יש לה דין ערבות גם כן. ב)

י"ד, ואולם השמחה של סעודת פורים אינה נוהגת לבני ירושלים אלא בזמנה, למר כדאית ליה, בשבת, ולמר כדאית ליה ביום ראשון. מכל מקום אין אבלות נוהגת גם ביום ששי י"ד בו. שהרי כן פסק מרן ביו"ד (סי' תא ס"ז), שאין אבלות נוהגת לא בי"ד ולא בט"ו. וכמו שאמרו במגילה (ה:), שאסורים בהספד ובה, לא צריכא אלא לאסור של זה בזה. ואין מספידים גם בי"ד, וה"ה שאין אבלות נוהגת בו. אולם ראיתי להמאירי מגילה (ה: בד"ה ואע"פ שאמרו מקדימים מותרים בהספד ותענית), יש מפרשים שזהו רק לבני הכפרים שמקדימים ליום הכניסה וכו', ויש מפרשים אותה אף בהקדמת עיירות "וכרכים", הואיל ושמחה אינה בזמנה. ע"כ. ותימה על מ"ש כן לגבי כרכים, שהלא מקדימים הם ליום י"ד, שהוא ערב שבת. והרי בי"ד אסורים בלאו הכי בהספד ותענית. שו"ר שעמד ע"ז במקראי קודש (עמוד קעח). ומ"מ לדינא אין מספידין גם בי"ד, והוא הדין שאין אבלות נוהגת בו. [חזו"ע פורים].

ולענין אבלות ביום ראשון ט"ז אדר, שהוא פורים משולש, והסעודה ביום א', נראה שיש לנהוג בו אבלות, דאעיקרא רוב הראשונים ס"ל שאבלות נוהגת בפורים, וכ"ה דעת הרמב"ם, ורבינו גרשום, והסמ"ג, והריטב"א והרוקח, והר"ן. וגם מרן פסק בש"ע א"ח כדבריהם, אלא שחזר בו בש"ע יו"ד, והבו דלא להוסיף עלה ביום א' ט"ז באדר. וכ"ש שדעת מהרלנ"ח וסיעתו שאף הסעודה אינה נוהגת אלא בשבת, (וע"ע בשו"ת שערי דעה ח"א סי' רה). ואף לדידן הסעודה ביום א' אינה אלא מתורת תשלומין, וכמו שכתב בספר האשכול ח"ב (עמוד כט). והו"ל ס"ס שיש לנהוג אבלות ביום א', ט"ז אדר, וכן העלה בשו"ת אור לציון ח"א (סי' מט). וכ"כ בפורים משולש (פ"ח ס"כ) בשם הגרי"ש אלישיב.

א) עיין בגמרא (מגילה ד.). ובתוס' (ערכין ג.) מהירושלמי (פ"ב דמגילה ה"ה). וראה להלן הערה ג'.

בדין אף על פי שיצא מוציא - אם שייך גם בנשים

ב) עיין בלוית חן (עמוד טז). וע' בשו"ת מהר"ש ענגיל ח"ג (סימן מה). ולכאורה לפי מ"ש הרא"ש (פ"ג דברכות כ:), שהנשים אינן בכלל ערבות, ואם כן אחר שקרא האיש המגילה בביהכ"נ ויצא ידי חובתו, איך יכול להוציא את אשתו ובני ביתו ידי חובתם, והרי בר"ה (כט.)

ג. הקורא את המגילה בביתו להוציא את אשתו ובני ביתו מברך כל הברכות שלפניה, כשם שהאנשים מברכים בבית הכנסת. ואפילו אם הנשים יודעות לברך בעצמן, אם קשה להן לברך כל הברכות, יברך הוא את כל הברכות כולל ברכת שהחיינו. ויענו אמן, ויצאו ידי חובה מדין שומע כעונה. וכן המנהג פשוט בעיה"ק ירושלים ת"ו. וכן יש להנהיג

גבי אע"פ שיצא מוציא, פירש רש"י, שהוא משום שכל ישראל ערבים זה בזה (שבועות לט.), וזה לא שייך בנשים שאינן בכלל ערבות. אולם באמת שהעיקר בזה כמ"ש הגרעק"א (סי' ז), שלא כתב כן הרא"ש אלא לפי הצד של האיבעיא, שאין הנשים חייבות בברהמ"ז מה"ת, שאינן בכלל ערבות על מצות בהמ"ז, אבל במצוה שהנשים חייבות בה, כגון קידוש, [ומקרא מגילה], גם הן ישנן בכלל ערבות, ושייך בהן הדין שאם יצא מוציא. [ועדיין יש לפלפל בזה למ"ד שקריאת מגילה של לילה היא מדברי קבלה, וס"ל שנשים אינם חייבות במקרא מגילה רק מתקנת חכמים ולא מדברי קבלה, וי"ל. ואכמ"ל]. וראה בשו"ת תשובה מאהבה (ח"ב סימן רצה), ובשו"ת מרחשת (ח"ב סימן כב), ובשו"ת התעוררות תשובה (סימן תפד), ובשו"ת אבני נזר (אורח חיים סימן תקיא). ובחזון עובדיה הלכות פורים (עמוד נא), ובלוית חן (שם). [ועי' בריטב"א (מגילה כא.) דבברכות שלפניה הקורא עצמו מברך. ע"כ. ויש להאריך בזה ואכ"מ].

אם עדיף שהנשים ישמעו המגילה בביהכ"נ או ביחידות בבית

והנה באו"ז (ח"ב סימן שסח) כתב, צריך כל אדם לבוא עם אשתו וילדיו לביהכ"נ לשמוע מקרא מגילה משום פרסומי ניסא, דהא אפי' ת"ת מבטלין לכך. ואמנם בשבולי הלקט (סימן קצה) נקט בתו"ד, והלא כל הנשים חייבות במקרא מגילה, וכי בעשרה קורין אותה להן, אלא כל אדם משמיע אותה לאנשי ביתו בכל ברכותיה ביחיד, ומוציאין ידי חובתן ביום ובלילה, שאף הן היו באותו הנס, וחייבות במקרא מגילה אע"פ שהזמן גרמא, וכן מנהג בכל ישראל. ע"כ. וראה מ"ש בזה בשו"ת חלקת יעקב (חלק ג' סימן קמד). וכבר הארכנו בזה לעיל סימן תרפז, ע"ש. ובחלקת יעקב שם נשאל, מי עדיף לילך לבית המדרש לשמוע קריאת מגילה בציבור, אשה או נער בן י"א שנים, באופן שלשניהם א"א לילך לביהמ"ד, מפני שיש תינוק מוטל בעריסה, דיש סברא לומר דהאשה עדיפה, מפני שהקטן מחוייב רק משום חינוך והוי תרי דרבנן, ולגבי האשה הוי רק חד דרבנן. אלא שיש לדון אם יש בכלל אצל אשה עדיפות לשמוע מקרא מגילה בציבור בבית המדרש, מלשמוע בביתה מפי אחד שיקרא לפניה. וראה לעיל.

וכעת הראוני בספר סדר היום (סדר פורים) שכתב, "וצריך שכולם יתקבצו למקרא מגילה אנשים ונשים וטף, שכולם היו באותו הנס, ואם לא שמעו בבית הכנסת מפי ש"צ, חובה על בעל הבית שיקבץ אותם, ויקרא המגילה לפניהם בלשון שיבינו ענין הנס וההצלה, אא"כ קרא להם בלשה"ק ובכתב אשורית שיצאו אע"פ שלא הבינו". ע"כ.

ובספר יבקשו מפיהו (עמוד פב) נשאל הגריש"א, אם עדיף שהנשים ישמעו קריאת המגילה בבית הכנסת במנין נשים, או שישמעו המגילה בביתם ביחידות אף לכתחילה, והשיב, שעדיף שהנשים ישמעו קריאת המגילה בבית הכנסת במנין נשים. ופ"א השיב בהיפך, שטוב יותר שישמעו את הקריאה בביתם ממה שישמעו אותה בבית הכנסת במנין נשים. ע"כ. ואולי משום שבדרך כלל בבית שומעות טוב יותר. וגם לשמוע במנין של נשים שאני, ואפשר דר"ל משום שאין זה נחשב מנין, וע"ד שכתב שם (עמוד קד) שמנין נשים אינו נחשב מנין, ולכן הקורא מגילה לנשים יכול לכתחילה לשבת. ע"כ. וכן הביאו בשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל

בכל מקום. אבל ברכה אחרונה שהיא ברכת "האל הרב את ריבנו" אין לברך אלא בעשרה. והשומע ברכה אחרונה כשאין עשרה, אין לו לענות "אמן" דשב ואל תעשה עדיף. ואם ישנן עשר נשים שהתאספו לשמוע מקרא מגילה, מברכים גם ברכה אחרונה. ג)

שאין עדיפות לאשה לשמוע במנין של נשים, דמנין נשים מאה כחד דמיין.

הקורא את המגילה להוציא את אשתו - מברך כל ברכות המגילה

ג) שו"ת יביע אומר חלק א' (חאו"ח סימן מד).

ושו"ת יחוה דעת חלק א' (סימן פח). וביאר שם שכן כתב הגאון מהר"י אלגאזי (בקונט' חוג הארץ דף ה). וכ"כ בשו"ת קול אליהו (ח"ב סי' כח), ובשו"ת בני בנימין (דק"ד ע"ג). ואע"פ שהרמ"א בהגה (ר"ס תרפט) כתב, שהנשים מברכות "לשמוע מגילה". וע"ע בשו"ת דבר משה ח"ג (חאו"ח סי' יד). מ"מ מנהגינו כהפר"ח שחולק ע"ז, ושהעיקר לברך "על מקרא מגילה". וכ"כ בשולחן גבוה (סי' תרפט סק"ח). ובביאורי הגר"א (שם). ובמעשה רב (סי' רלז) וכ"כ במחזיק ברכה (סי' תרפט סק"ד). וע' תוס' סוכה (לח סע"א), ובשו"ת מהר"י מברונא (ס"ס קצז). ע"ש.

ונודע מ"ש הרד"א (דף נה) דה"ט שתיקנו לברך "על מקרא מגילה", ולא לשמוע מקרא מגילה, "לפי שאין השמיעה מעכבת. שכל שקרא ולא השמיע לאוזניו יצא". וא"כ לכאורה גם לנשים א"א לתקן הנוסח על השמיעה. שו"ר בראבי"ה (מגילה עמוד רצד), שגם הוא כ' הטעם של הרד"א, ועכ"ז ס"ל התם דנשים מברכות על משמע מגילה. (וע' בשו"ת התעוררות תשובה ח"א סי' ו אות ב). ע"ש.

ובאמת שהר"ן (פ"ק דפסחים ז:) כתב טעם אחר ע"מ שתיקנו לברך על מקרא מגילה, מפני שיש בה פיסוק אותיות וכו'. ונראה דה"ט דנייד ממ"ש הראבי"ה והרד"א הנ"ל, כי מבואר בב"י (סי' תרפט) אליבא דהרי"ף והרמב"ם, שחרש אינו מוציא אחרים י"ח, אע"ג דמוקי לה הש"ס כמ"ד קרא ולא השמיע לאזנו לא יצא, ואנן פסקינן בברכות טו: דהלכתא כמ"ד דיצא, ומשום דשאני מקרא מגילה דהו"ל משום פרסומי ניסא. וכ"פ בש"ע (ר"ס תרפט). ומוכח מדבריו שאפילו הראוי לבילה אם לא השמיע לאזנו לא יצא.

ברכה ראשונה מברכים גם ביחיד וגם לנשים

והנה הגם שבספר תפלה לדוד (דף פ"ה ע"ב) כתב, שהקורא לנשים מקרא מגילה לא יברך, מפני שאי אפשר שיכוונו לשמוע כל הקריאה היטב מבלי לדלג אפי' תיבה אחת או יותר בשמיעתם. ע"ש. וכ"כ בעל כנה"ג, וכ"כ בס' פלא יועץ (מערכת פורים). וכתב בספר יפה ללב ח"ב (ר"ס תרפט) שכן מנהגם. וכן כתבו בפקודת אלעזר, ובטהרת המים, ובשו"ת שושנים לדוד. וכן פסק הגרי"ח בבן איש חי (פר' תצוה אות א), שאם הקורא יצא י"ח, לא יברך כשחוזר לקרותה לנשים, וגם הן לא יברכו. ע"ש.

אולם לענין דינא נראה שהעיקר לברך גם לנשים ולעמי הארץ, וכמבואר להדיא בש"ס (מגילה יט.), וכ"כ התשב"ץ (סי' קעו), שהקורא את המגילה לחולה או "ליולדת" צריך לברך וכו'. ע"ש. ואין לנו לחשוש לגזרות שלא חששו להם רבותינו חכמי הש"ס והפוסקים. [ומכ"ש שלד' הריא"ז אם דילג תיבה או יותר באופן שאינו מפסיד ענין הקריאה, יצא. והובא בכנה"ג (סי' תרצ). ואע"ג דלא קי"ל הכי וכמו שיתבאר להלן, מ"מ אין לגזור שלא לברך משום חששא זו, כיון דלא פלטינן מפלוגתא]. וע' בשו"ת יביע אומר ח"א (סי' טז אות א והלאה). ומכ"ש בזה"ז דאכשור דרי, ורוב הנשים וע"ה בקיאים גם בלשון הקודש, שהיא השפה המדוברת כאן בארצנו הקדושה. ואם יתנו את דעתם [ויביטו במגילה בחומש], יוכלו לכוין ולשמוע

כל תיבה מפי הקורא, ולכן אין די להפסידם בחנם ברכת המצוות, במקום שנוהגים לברך, וכמו פעה"ק ירושלים ת"ו, שהעידו האחרונים שהמנהג לברך. וכמ"ש לעיל.

ופוק חזי מ"ש הגרי"ח עצמו בשו"ת רב פעלים ח"ד (חיו"ד סי' לו), שמוטב שיכניס האדם עצמו לספק ברכה שא"צ בכיו"ב, מאשר יעשה המצוה בלא ברכה. וכמ"ש בתבואות שור (סימן יט). ואם הוא חושש בכזאת, מה יעשה בשאר מילי דלא פלטי מפלוגתא, ועכ"ז מברכים עליהם, ולכן העיקר שצריך לברך כפי המנהג. ע"ש. [וע"ע בשו"ת רב פעלים ח"ב חאו"ח סי' ז].

ומכ"ש לענין ברכות שעשה נסים ושהחיינו, שיש אומרים שמעיקרא לא נתקנו על קריאת המגילה דוקא, אלא על יום הפורים עצמו. וכמבואר במאירי (שבת כג:) ואכמ"ל.

והנה ידוע ג"כ שיש הרבה פוסקים שסוברים שאין לברך ברכות המגילה ביחיד, לא ברכות שלפניה ולא ברכות שלאחריה. וכן דעת רע"ג בסידורו (דצ"ג ע"ב). וכן פסקו הבה"ג, רבינו גרשום מאוה"ג, והר"א ממיץ בס' יראים. והובאו בהגמ"י (פ"א מה' מגילה אות י"), ובמרדכי (פ"ק דמגילה סי' תשפב). ע"ש. וכ"פ בשו"ת מהרי"ו (סי' מה). [וצ"ע במ"ש מטה משה (סי' תתרז) בשם מהרי"ו, שיחיד מברך על המגילה גם לאחריה, וכ"כ בשמו מהר"י יוזפא (סי' תתרצד). והרי בתשו' מהרי"ו מבואר להיפך. וצ"ע]. וכ"כ בארחות חיים (הל' מגילה אות כד). בשם מקצת גאונים. ע"ש.

ומ"מ דעת רוב ככל הפוסקים שיחיד מברך על המגילה ברכות שלפניה. וכן דעת הרי"ף, הרמב"ם, ר"ת, תוס', בעל המאור, הרמב"ן, הרשב"א, הר"ן, האור זרוע (סי' שע), ושאר פוסקים. וכן פסק מרן ז"ל. וכן העלה בתשובת הרדב"ז (ח"ב סי' תרסה). ולכן פשט המנהג לברך ברכות שלפני קריאת המגילה גם ביחיד.

והן אמת שהשלחן גבוה (ס"ס תרצ) כתב, דסב"ל, ואין לברך ביחיד גם ברכות שלפניה, וכ"כ בשו"ת ויען משה (דף יא ע"ד). מכל מקום כיון שהמנהג לברך, סב"ל במקום מנהג לא אמרינן. וכן פסק בשו"ת ראש משביר (חאו"ח סי' לא). וכן מבואר בפר"ח ובד' האחרונים הנ"ל, ומכללם בספר בני בנימין (דף קד ע"ג) שכן מנהג ירושלים ת"ו. וע"ע בשו"ת שלמת חיים (סימן צט). וכן עיקר. וראה עוד בחזון עובדיה פורים (עמוד נג).

אין מברכים ברכה אחרונה שאחר המגילה אלא בעשרה

אבל ברכה אחרונה שהיא ברכת "האל הרב את ריבנו" אין לברך אלא בעשרה. שהרי עיקרה אינה אלא מנהג, כמבואר במגילה (כא.), והיא נאמרת דרך שבח והודאה, ואינה בכלל ברכת המצוות, כמבואר בחידושי הריטב"א שם, שלכן היא פותחת בברוך, אף על פי שהיא ברכה הסמוכה לחברתה. וכן מבואר בירושלמי שאין מברכין לאחריה אלא בצבור. והובא בארחות חיים (הל' מגילה אות ז). וכ"כ בפירוש הרשב"ץ (ברכות יא. דף נ"ג:). לפיכך נראה שאין לברך אותה אלא בעשרה, שאז יש פרסומי ניסא. אבל כשקורא המגילה לפני בני ביתו, אין לברך ברכה זו. וכ"כ בספר כל בו (סי' מ"ה). וכן פסק מרן בב"י (סי' תרצ"ב). וכן פסקו הרמ"א ומהריק"ש שם. וזה שלא כדברי הרדב"ז בח"ב (סי' תרס"ה), שפסק לאומרה אף ביחיד. וכן פסק המהר"ם בן חביב בשו"ת קול גדול (סי' מ"ח), שאין לאומרה אלא בצבור. וכן פסק הגאון המהריק"ש בערך לחם.

וכן העיד בגודלו הגאון רבי דוד עמאר בספר תפלה לדוד (דף פו.) שכן המנהג בירושלים. וכן כתב הגאון רבי אברהם הכהן משאלוניקי בספר טהרת המים (מערכת ה אות פח). וכ"פ הרה"ג רבי אלעזר בן טובו, אב"ד בירושלים, בספר פקודת אלעזר (סי' תרצ"ב). ושכ"כ בס' ארחות יושר. וכן פסקו הגאון רבי יצחק אבולעפייה בספר פני יצחק (הלכות ברכות אות ס"ה). ושכן המנהג. והרה"ג רבי דוד צבאח בשו"ת שושנים לדוד (סי' מח). וכן העיד בספר אורה ושמחה, הובא בשדי חמד (מערכת פורים סי' יא),

שמנהג ירושלים שלא לברך אחריה אלא בצבור. וכן העיד על המנהג הזה הגאון רבי אהרן בן שמעון בספר נהר מצרים (הלכות פורים אות ג). וכן פסק בספר שלמי צבור (דף שכ"ז). ובספר קמח סלת (דף קפג:). וכן העלה הגאון רבי יצחק עטייה בספר רוב דגן (קונטרס אות לטובה אות לב). וכן פסק מהר"ח פלאג'י בספר מועד לכל חי (סי' לא אות קח) שאין לברך ברכה אחרונה אלא בצבור, אלא אם כן בלי שם ומלכות. וכן כתב ביפה ללב חלק ב'.

וכן כתב בספר יוסף אומץ יוזפא (סימן אלף וצ"ד),

שאע"פ שבספר מנהגים כתב שהיחיד מברך גם לאחריה, נראה לי שהעיקר כמ"ש בב"י בשם הירושלמי שלא יברך לאחריה. ובפרט שספק ברכות להקל. ע"כ. וכ"פ בספר מאורי אור (דף קכט:). וכ"ד הפמ"ג, והדרך החיים מליסא, והמשנ"ב, וכ"כ המשחא דרבותא (ח"ג סי' תרצ).

אחרי הודיע ה' אותנו את כל זאת יש לתמוה עמ"ש בבן איש חי (פרשת תצוה אות יג), שמנהגם בבגדאד היה לברך ברכה אחרונה אף ביחיד, ושכן ראוי לנהוג שלא לאבד ברכה יקרה זו. ע"כ. ותמוה, דהיאך נניח הכלל הברור שבידינו "ספק ברכות להקל", ולהכניס עצמנו בספק ברכה לבטלה משום ברכה "יקרה" שאינה אלא מתורת מנהג.

ועוד, דהיאך אפשר לקבוע מנהג על דבר דלא שכיח, דהא דיחיד קורא את המגילה היינו בחולה או זקן וכד', שהוא מילתא דלא שכיחא כ"כ, דאפילו אם ראינו חולה אחד שבירך, היאך אפשר לדעת מה עשה חולה אחר, ושמא אחרים לא בירכו, ומי יכול להעיד שראה במשך חייו כמה יחידים שקראו מגילה ביחיד ובירכו באחרונה. [וכן העיר באור לציון ח"א, ראה להלן]. ועוד קשה, עמ"ש שכן ראוי לנהוג, ומשמע דלאו דוקא בבגדאד ומשום מנהג קאתי עלה, אלא בכל מקום יש להנהיג כן, והיאך לא חשש להנהיג נגד דעת הפוסקים ומרן, בענייני ברכה.

ולכן הדבר ברור, שצריך להורות שאין ליחיד לברך ברכה זו. ולא יכניס עצמו בספק ברכה לבטלה נגד מרן הב"י וכל גדולי האחרונים הנ"ל. וכן יש לנהוג בפרט באר"י וסביבותיה כדעת כל גדולי הפוסקים הנ"ל שפסקו שאין לברך, שהרי כלל גדול בידינו, ספק ברכות להקל. ומי יהיב עוז לחלוק על כל הפוסקים הנ"ל במקומות אלו, ובפרט במקום חשש איסור ברכה לבטלה.

ואף עדת הבבלים שעלו לארץ ישראל לשכון כבוד בתוכה, עליהם לנהוג כמנהג ירושלים שלא לברך לאחריה אלא בצבור, כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים, וכמו ששנינו בפסחים (נ:) לעולם לא ישנה אדם מפני המחלוקת.

ומכאן יש להעיר אחר המחילה, על מ"ש באור לציון ח"א (עמוד קט) דאפשר לקיים דינו של הבן איש חי, דברכה אחרונה של המגילה תליא במנהגא, תדע דבמס' (מגילה כא.) שנינו, דבמקום שנהגו לברך לאחריה יברך, ובמקום שנהגו שלא לברך לא יברך. ופירש"י, לא יברך, אין צריך לברך. ע"כ. משמע מדבריו שאם ירצה לברך יוכל לברך אע"פ שנהגו שלא לברך. וה"ט דכך היתה התקנה שמי שירצה לברך יוכל לברך אף במקום שלא נהגו לברך. וא"כ בנ"ד נמי גבי יחיד, אף דאיתא בירושלמי שהיחיד לא מברך אחר קריאתה, מ"מ אם ירצה לברך רשאי, וכיון שעל פי הקבלה יש מעלה וחשיבות לברכה זו, ראוי שלא לזלזל בה ולברך בשם ומלכות. ואם רוצה להחמיר יברך בלא שם ומלכות. ע"כ.

ותמוה דמה סמיכה היא זו מדברי רש"י, הא איכא לפרושי בדברי רש"י דאין צריך דקאמר היינו דהויא ברכה שאינה צריכה, וממילא אסור לברך, דכיון שלא תיקנו ברכה אחרונה ביחיד, ואין צריך לברכה משום פרסומי ניסא, ממילא אסור לו לברך. ובע"כ שכך הבינו הפוסקים הראשונים ומרן הש"ע הנ"ל, ולכן כתבו שלא לברך ברכה אחרונה ביחיד.

רש"י מפרש ולא פוסק - הערה על דברי האור לציון

ועוד צ"ע, שהרי רש"י מפרש ולא פוסק, [ראה בעין יצחק חלק א' כללי רש"י], ועכ"פ קשה לקבוע הלכה מכח דיוק מדברי רש"י, ובפרט בענייני ברכות. ועכ"פ הרי לא נפקא מכלל ספק ויש להורות סב"ל. וז"ל הרדב"ז בתשובה (ח"ח סימן קמא): הנה מנה המתיר בכלל המתירין רש"י ומעין גנים ורקנ"ט ורבינו טוביה בעל לקח טוב, אך כבר כתבנו למעלה שכל אלו הם מפרשים לא פוסקים. ובכנה"ג (כללי דברי הפוסקים אות טז) כתב בשם פסק הר"א קאפסאלי, מקובלני, שאין לסמוך למעשה על דברי התוספות אם לא שבארו להדיא שדבריהם הלכה למעשה. ובתוספות אשכנזיות מצאתי כל מקום שיאמרו התוספות הלכה למעשה יציין הסופר מבחוץ. עכ"ל. ולפעמים יתרצו התוס' ויעשו אוקימתא על פי הפלפול, ואין כן האמת, וצריך המורה להיות נזהר שלא יורה מתוכם עד שידע ודאי דהכי ס"ל הלכה למעשה, אך הר"ש חקאן כתב דלא תהא כזאת בישראל. ע"כ. ובשו"ת בעי חיי (חו"מ ח"א סימן קפ) כתב, **מסורת היא בידינו מרבותינו שאין לסמוך על דברי התוס' ז"ל הלכה למעשה אם לא שיאמרו בפירוש שהוא הלכה למעשה.** וכן הוא בפרישה.

וכבר מפורש כן בדברי הראשונים, והוא המאירי בהקדמתו לספר בית הבחירה לאבות (בדפו"ח עמו' נד) וז"ל: וראש לכל החיבורים שנתחברו דרך פירוש, הוא פירוש רש"י ז"ל, ואם רבו הלוחמים עליו, כלי זיינו עליו, ותשובתו מתוך דבריו, כולם נכוחים למבין, ואין מעלתו ניכרת רק ליחידים, כי במלה אחת יכלול לפעמים תירוצים של חבילי קושיות. אלא שלא כיוון בהם לענין פסק הלכה כלל. ע"כ.

גם בשו"ת הרשב"ש (סימן תקכד), ע"ש שכתב: "ובעל הוראה אינו סומך על מה שנאמר בפירושים, אלא על מה שכתוב בפסקי הלכות, וה"ר לוי ז"ל תפס שיטת הפוסקים מעת לעת שהיא יותר קרובה אל הפשט, ורש"י ז"ל גדול המפרשים כותב בפירושיו ברייתות והלכות שאינן כפסק הלכה, ואעפ"י כן אין גנאי שהם מפרשים הם ולא פוסקים הלכות, וישמע חכם ויוסף לקח".

והוא תנא דמסייע למרן הבית יוסף (אורח חיים סימן י') שכתב, דרש"י מפרש ולא פוסק. ולכן אין לפסוק כהרא"ש נגד הרמב"ם אע"פ שרש"י פירש כהרא"ש, כיון דרש"י מפרש ולא פוסק, והוה ליה הרמב"ם כנגד הרא"ש, חד לגבי חד, והלכה כהרמב"ם דמסתבר טעמיה. ע"כ.

והגאון ר' משה בן אדרת (בדורו של הפרי חדש) כתב בתשובתו שנדפסה בשו"ת עין משפט לר' עזרא מלכי (סימן י') "זאת ועוד שרוב החולקים על הרמב"ם ומרן לא באו לפסוק הלכה למעשה, ואינן אלא דרך שקלא וטריא, והרי הסכימו כל בעלי הכללים שאין למידין הלכה למעשה לא מתוך המדרשות ואגדות ופלפולין אלא כשיאמר המורה בפירוש שהוא הלכה למעשה. ותדע, שהתוס' בעצמם כיון שלא כתבו הלכה למעשה, מצינו שהפכו סברתם בזה במק"א, לא כן הרמב"ם ומרן ז"ל שכל דבריהם הם הלכה למעשה, וכיון שהתוס' הפכו סברתם כמ"ש, מי יאמר שכל גדולי הדור הנז' כוונתם לחלוק על הרמבם ומרן לענין מעשה. **דהלכה למעשה הוא ענין אחד והלכה לפלפול וסברא הוא ענין אחר**, דו"ק ותשכח בבעלי הכללים. ותדע שהרי מרן בב"י (או"ח סימן י') כתב שרש"י מפרש ולא פסקן ולא לקח סברת רש"י אבי התעודה אפילו להכריע בין השיטות. ומצינו בגמרא שחייבו לעשות כהוראת מרא דאתרא וכו'". ע"כ.

ומכאן נלמד, שעיקר העסק של תלמיד חכם, יהיה יותר בדברי הפוסקים, שדבריהם הם הלכה למעשה, ולא רק בדברי רבותינו שדבריהם באו בדרך שקלא וטריא, שא"א לקבוע מזה הלכה למעשה. ודו"ק היטב. [ולענין נ"ד, נראה שהאור לציון דחק בזה טובא, בכדי להליץ בעד מנהג בגדאד שהביא הגרי"ח, וכך דרכו בקודש בכ"ד].

ועוד יש להעיר על דברי הרב אור לציון, שגם

אם היה מפורש כן בדברי רש"י, שאם רצו רשאין לברך אחריה אע"פ שלא נהגו לברך אחריה, מ"מ מסתברא מילתא שאין כוונת רש"י אלא לגבי ציבור שרוצים לברך אחריה, שרשאים לעשות כן, שכיון שנתקנה על הנס, ציבור שמברכים אחריה עושים פרסומי ניסא בברכתם, וכמ"ש כיו"ב הגאון יעב"ץ בספר מור וקציעה (סי' תרעא) לענין ברכת הדלקת נרות חנוכה שהברכה עצמה הויא בכלל פרסומי ניסא. ע"ש. ולעולם היחיד אין לו לברך אחריה, אפילו במקום שנהגו לברך אחריה בציבור. אלא דבלא"ה י"ל, דכיון שאין צריך לברך, הוה ליה ברכה שאינה צריכה, וממילא אינו רשאי לברך, דקי"ל (ברכות לג.) כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא את שם ה"א לשוא. וראה עוד מ"ש בזה בשו"ת הלק"ט (ח"א סי' רסד), ואעפ"כ לא אתי עלה מטעם דיוק לשון רש"י כמ"ש באור לציון. ומ"ש שם לגבי ברכה לבטלה בברכות השבח, ע' בשו"ת יביע אומר ח"ד (סי' נ אות ד), שאף בברכת שהחיינו חיישינן לאיסור ברכה לבטלה, ובמקום ספק אין לברך.

והן אמת שגם בספר בית יצחק על מגילה, כתב, שכונת רש"י והר"ן שא"צ לברך, אבל אם רצה לברך יכול לברך אפי' במקום שלא נהגו לברך. וע"פ זה כתב דמ"ש הרמ"א בהגה (סי' תרצב) בשם הירושלמי שאין לברך לאחריה אלא בצבור, היינו בתורת חובה, אבל אם ירצה היחיד לברך הרשות בידו. ובזה ניחא מ"ש האליה רבה שם בשם כמה פוסקים, שאפילו יחיד יכול לברך לאחריה, ולכאורה הוא דבר זר לפסוק נגד הירושלמי, ולפי האמור ניחא. ע"כ.

אמנם במאור ישראל (מגילה כא.) כתב, ולי נראה שאפי' לרש"י ולהר"ן שכתבו שאינו צריך לברך, אם יברך, הו"ל ברכה שאינה צריכה, שעובר משום לא תשא, וכמו שאמרו בברכות (לג.). ודמי למה שכתב בש"ע (סי' רי ס"ב) הטועם את התבשיל "אינו צריך" לברך. וכתב ע"ז הערך השלחן (שם סק"ו), דהנה הב"ח הגיה בטור שצ"ל אין לברך, אולם אין צריך להגיה, שהטור במקומות רבים כתב "א"צ לברך", ורצונו לומר שכיון שא"צ לברך אם יברך הו"ל ברכה לבטלה. וכ"כ בסי' כט. וכ"כ הרא"ש פ"ג דברכות (כא.) בשם השאלתות, "דכל ברכות דרבנן אין צריך לחזור ולאומרם מספק". והא ודאי שאסור לחזור ולברך, משום ספק לא תשא. עכ"ד.

וע' בשדי חמד (מערכת א כלל פג), שהביא קושית החיי אדם (בנשמת אדם כלל ה סי' א) ע"ד השאלתות הנ"ל, שהרי מדברי השאלתות עצמו (פרשת יתרו) מוכח שאסור לברך מספק. וכתב השדי חמד, שמכאן מוכח שבעניני ברכות לשון "אין צריך", איסורא נמי איכא, דהו"ל ברכה שאינה צריכה. ושם הביא מכמה מקומות כיו"ב. ע"ש.

וע' בש"ע (סי' תעב) תלמיד אצל רבו א"צ הסיבה, וכתבו הב"ח והפר"ח והא"ר והחק יעקב, דלאו דוקא "אין צריך", שאם מיסב איסורא נמי איכא. וכ"כ הגר"ז, ושאר אחרונים. והכא נמי פירוש "אין צריך לברך" איסורא נמי איכא, שכל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא את שם ה"א לשוא. ולפי דעת הרמב"ם בשו"ת פאר הדור (סי' קה) הוי איסור דאורייתא. וכ"כ המג"א (בסי' רטו) בדעת הרמב"ם. וכן הוכיח מרן החיד"א בברכי יוסף (סי' מו סק"ו) מתשובת הרמב"ם הנ"ל. וכ"כ הגאון מהרח"א בס' מקראי קודש (דף קכד:) בדעת הרמב"ם. וכ"כ הצל"ח ברכות (ס.) בדעת הרמב"ם. וכ"כ מהר"י טייב בס' ווי העמודים (סי' יז אות י). והגאון מלובלין בשו"ת תורת חסד (ריש סי' ז). ובספר חינא וחסדא ח"ג (דף קז ע"ד). ובשו"ת אבני צדק (חאו"ח סי' יז ומו). ועוד. וכ"כ רבינו מנוח (פ"ב מהל' שופר). וכן דעת מרן הש"ע דברכה שא"צ דאורייתא. וכמ"ש הברכי יוסף (סי' מו סק"ו). והמהר"ם שיק (חאו"ח סי' א) ד"ה והנה על. והגרי"ח בס' רב ברכות (דף קט"ו ע"ב). ועוד.

הילכך אסור ליחיד לברך לאחריה, גם במקום שנהגו הצבור לברך. דלשון אינו צריך מורה ג"כ שהמברך הויא ברכה שאינה צריכה ואיסורא נמי איכא. וכן העלתי בתשובה. [אולם

שו״ר בנימוקי יוסף (מגילה כא.) שכתב בשם ר׳ יהונתן, דהא דתנן מקום שנהגו שלא לברך, לאו אסור לברך קאמר, אלא אין צריך. ע״כ. (וע׳ בהגהות הרה״ג המו״ל שם אות יב). ומכל מקום יש לומר שאף לדבריו, יחיד לא יברך כלל לאחריה]. וראה בזה בשו״ת יבי״א ח״ח (חאו״ח סימן נו), ובח״ט (סי׳ קה בהערות על שו״ת עמק יהושע ממאן ח״ה. באות ד), ובשו״ת יחו״ד ח״א (סימן פח).

וחכ״א מעדת הבבלים ע״ה היה חוזר בכל שנה בשיעוריו ברבים ופוסק לברך ברכה אחרונה אף ביחיד, וטען שקיבלנו הוראות הבן איש חי. ושכ״כ בקש״ע טולידאנו. אולם תמוה, שהרי קבלת הוראות מרן הוא דבר שנכתב בפוסקים מדורי דורות, ואף הבא״ח בעצמו כתב בכמה מקומות, שקבלנו הוראות מרן אפי׳ מאה אחרונים יחלקו עליו. [רב פעלים ח״ב חיו״ד סי׳ ז]. ואף במקום שמרן פסק לברך, כתב בבא״ח דסב״ל נגד מרן, וא״כ כ״ש כאן שלדעת הב״י הויא ברכה לבטלה. וא״כ היאך לא חשש הרב הנ״ל מאיסור ברכה לבטלה להורות כאן באר״י נגד דעת רוה״פ ומרן הב״י.

ולענין הלכה, יש להורות כפי הדין, וכהוראת הפוסקים הנ״ל, שאין לך אלא שופט שבימיך. וכתב החזון איש (יו״ד סימן קנ אות י ד״ה במש״כ) שאף אם היה להם רב, כמו רב של כל בני אר״י, ונהגו על פיו, מחמת שהיה רבם, אם קמו ביניהם חכמים גדולים שהיו להם לרב ומורה והם חלקו על רבם מדעתם וסברתם, חייבים כל הקהל לשמוע להם, שאין להם אלא שופט אשר בימיהם, ומפני כל זה נשתנה המנהג בדינים ידועים ובמקומות ידועים. ע״כ. ואף שדברי החזו״א שם אמורים כלפי הרמב״ם, ובזה לא קי״ל כוותיה, דכיון שקבלו הוראות הרמב״ם, כבר קבלו הוראותיו, ובפרט לגבי הוראות מרן. מ״מ לגבי שאר גדולים שלא היתה קבלת הוראות שלהם, פשוט שהולכים אחר שופט שבימיהם.

אם עשר נשים חשיב כקורא בעשרה

ואם ישנן עשר נשים שהתאספו לשמוע מקרא מגילה, מברכים גם ברכה אחרונה. וכמבואר כ״ז בשו״ת יביע אומר ח״א (סי׳ מד), ובח״ח (סימן מו), ובשו״ת יחוה דעת ח״א (סי׳ פח).

וראה להלן סימן תרצב גבי חיוב הנשים במקרא מגילה בין בלילה ובין ביום.

והנה דעת בעל העיטור (הל׳ מגילה קי) דכי היכי דנשים מזמנות לעצמן ואינן מצטרפות לברכת הזימון (ברכות מה:), הכי נמי אינן מצטרפות לעשרה למקרא מגילה לכתחלה. והר״ן בפרק שני דמגילה (ו: ד״ה מתני׳) אמתניתין (יט:) דהכל כשרים לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן הביא סברא זו, וכתב עליה, דהכא היאך אפשר שנשים מצד אחד מוציאות אנשים ידי קריאה, ואין מצטרפות עמהם למנין, אלא ודאי מצטרפות למנין עשרה. וכן מבואר בב״ח שם. וכ״כ הריטב״א (מגילה ד.). ע״ש. והנימוקי יוסף (מגילה שם) כתב, דשאני סעודה דשכיח שכרות, וחיישינן לפריצותא, משא״כ מקרא מגילה שהיא קודם סעודה וליכא שכרות. ע״ש. ומדברי מרן הב״י (סי׳ תרפט) נראה שמסכים לדברי הר״ן. ע״ש.

ואמנם הרמ״א בהג״ה (סימן תרצ) כתב, שיש להסתפק אם נשים מצטרפות לעשרה. (הגהות אשירי פ״ק דמגילה סימן ו. טור סי׳ תרכד). וכתב במשנה ברורה (ס״ק סג), דאפשר דכיון דהוא רק משום פרסומי ניסא סגי אף בנשים. והמאירי במגילה (ה.) כתב, שנראה שאינן מצטרפות. וכ״כ המאירי שם (ד. בד״ה נשים) בשם חכמי פרובינצא. וכ״כ הארחות חיים (הלכות פורים אות ב), והכל בו (סימן מה). וכ״כ בספר המכתם (מגילה ד.), בשם בעל ההשלמה. ומ״מ חילוק גדול יש בין צירוף נשים למנין עשרה עם גברים, לבין עשר נשים לבדן לענין פרסום הנס.

ועיין בקונטרס חוג הארץ להמהר״י אלגאזי ז״ל (אות ג), שפסק דשפיר מצטרפות, וז״ל שם: שאם יהיה בבית י׳ נשים שנתקבצו שם לשמוע מקרא מגילה מהבעל הבית, שפיר מקרי בעשרה, וקורא להן מקרא מגילה בברכות,

וראיה לזה מההיא דפסחים (פ׳ האשה דף צא.) רמי ליה רב עוקבא וכו׳ לרבא, מי אר״י אין שוחטין את הפסח על היחיד, ורמינהי אשה בראשון שוחטין עליה בפני עצמה, ובב׳ עושים אותה טפלה לאחרים דברי ר״י, א״ל לא תימא בפני עצמה אלא אימא בפני עצמן, ומי עבדינן חבורה שכולה נשים, והתנן אין עושים חבורת נשים ועבדים וקטנים, מאי לאו נשים לחודייהו ועבדים לחודייהו, לא נשים ועבדים וקטנים, נשים ועבדים משום פריצותא, הנה מפורש יוצא דאע״ג דאין שוחטין הפסח על היחיד, כל שהן חבורת נשים, לא הוו יחיד ושוחטים, והכא נמי פרסומי ניסא בעשרה מהן סגי שפיר, וזה פשוט. עכ״ל.

ועיין בשו״ת רב פעלים (ח״ב חאו״ח סימן סב) שכתב לדון בכיו״ב, עמ״ש הרמ״א בש״ע (סי׳ תרו), שצ״ל בפני עשרה שביקש ממנו מחילה, ולא רצה למחול, כדי שלא יחשדוהו וכו׳, ונסתפקנו אם אמרו בפני עשר נשים אי מהני, והיא מה שנתבאר בש״ע (סי׳ תרצ סעיף יח) לגבי מגילה בי״ד וט״ו, שצריך לחזור אחר עשרה, וכתב הרמ״א דיש להסתפק אם נשים מצטרפות לעשרה, וכתב במג״א (ס״ק כד). וי״א שמצטרפות, וי״א שאין מצטרפות משום פריצותא, וכמ״ש הטור סי׳ תרפ״ט, ועיין פר״ח, דכל דאיכא היכר צירוף אינם מצטרפים משום פריצותא. ע״ש. הרי התם טעמא דבעינן עשרה הוא משום פרסומי ניסא, ועכ״ז אי לאו משום דניכר היכר צירוף דחשיב פריצותא דדמי לזימון הנ״ל, הוה אמרינן איכא פרסומי בנשים, ובזה נפשט הספק אשר נסתפקנו בנרות חנוכה, די״ל מהני צירוף נשים בעבור פרסום הנס, וה״ה נמי דנפשוט ספק הרב פתחי תשובה, בענין מחלל שבת בפרהסיא בפני נשים. ע״ש.

וכבר כתבנו לעיל שכן נראה דעת הגרי״ח זוננפלד בשלמת חיים ח״א (סי׳ קא). ושם הביא מ״ש בביאורי הגר״א, דאע״ג דהן חייבות, הרי גם בבהמ״ז חייבות, ובכל זאת אינן מצרפות וכו׳. ע״כ. ולאשר יש חושבים דהספק הוא דוקא לענין צירוף אבל עשר נשים נחשב בוודאי, הנה מלבד דלא משמע כן, יש להוכיח מברהמ״ז (בסי׳ קצט ס״ו) דעשר נשים לא יזמנו בשם. דשאני בהמ״ז שצריך עשרה משום כבוד ה׳, וכשם שצריך עשרה בכל דבר שבקדושה, משא״כ הכא דהוא משום פרסומי ניסא, י״ל דשפיר דמי. ע״כ.

גם החזון איש (מועד סי׳ קנה סק״ב) העלה דאיכא הרבה צדדים להקל בקריאת נשים בעשרה, למוקפין כשחל י״ד בשבת. ע״ש.

ומצוי בהרבה בתי כנסיות בפורים, שהנשים מתאספות בבתי כנסת בצהרים, ושם קורא לפניהם איש את המגילה מלה במלה, והן שומעות ללא שום הפרעות מהילדים. ומקיימות את המצוה כדין. ויש להנהיג כן בכל מקום. דבעשר נשים חשיב שפיר פרסומי ניסא, ולא נחלקו האחרונים אלא בצירוף נשים עם כמה אנשים לקוראה בעשרה, שיש אומרים דחיוב האנשים במקרא מגילה שונה מחיוב הנשים. וראה במקראי קודש (פורים סי׳ לה) שכן משמע להדיא במאירי מגילה (ה. ד״ה כל). ודעת החזון איש הנ״ל דנשים אינן מצטרפות לעשרה עם אנשים. ע״ש.

וכ״כ בשו״ת ציץ אליעזר (חי״ג סימן עג) שפשוט שיכולים לקרות לנשים במנין של עשרה נשים, וא״צ שיהיו עשרה גברים. ודלא כמ״ש בלוח א״י בזה״ל: וגם הנשים ישמעו קריאת המגילה בביהכ״נ דוקא וכו׳, יש מקילין לנשים כשהן עשר לקרוא לעצמן בברכות. ע״כ. ומשמע שלכתחילה אין לעשות כן, אלא צריכים לשמוע קריאת המגילה דוקא בביהכ״נ במקום שיש עשרה גברים. והוא טעות, דמ״ש הרמ״א דיש להסתפק אם נשים מצטרפות לעשרה, היינו אם יכולות בכלל להצטרף לעשרה, אפילו כשהן עשרה בפני עצמן, וזה ג״כ כוונת המג״א שם (ס״ק כד) שיש בזה פלוגתא, היינו לענין אם יכולות להצטרף לעשרה ביחד עם אנשים. אבל שיקראו ויצטרפו לעצמן, כ״ע מודו שיכולות. וגם מדברי הפר״ח (ס״ק יח) וכן מהפמ״ג (ס״ק כד) יוצא, שכל מקום הספק והפלוגתא בזה הוא רק אי מצטרפי לאנשים ע״ש. ופשוט. עכ״ד.

וכבר כתבנו לעיל דבפרט בפורים משולש נכון להנהיג כן בירושלים בליל וביום י״ד. וגם בפרשת זכור התחילו לנהוג כן, וראה לעיל בדיני פרשת זכור.

וראה מ״ש בזה בשו״ת יביע אומר ח״ח (או״ח סי׳ נו) בארוכה, וסיים שם: ובימים האלה זה כמה שנים הנהגתי בס״ד בשכונות רבות בירושלים, שאחר קריאת המגילה בבהכ״נ לאנשים, כעבור שעה באות הנשים בהמוניהן לבהכ״נ, והשליח צבור קורא להן את המגילה בדקדוקיה וטעמיה, ומברך להן לפני המגילה ולאחריה. ולאפוקי ממ״ש בשו״ת משנה הלכות מה״ת (ח״א חאו״ח סי׳ תקנ) לערער על מנהג הנשים שעושות מנין בפני עצמן לקריאת המגילה שאין לעשות כן וכו׳. ע״ש. ובמחכ״ת אין דבריו מחוורים, ואדרבה יש לעודד המנהג הנ״ל, ובלבד שהמוציא אותן ידי חובת מקרא מגילה, יהיה בקי בקריאתה כהלכה. ע״כ.

והיינו, שכל שיש עשר נשים איכא פרסומי ניסא שפיר, ומברכות לאחריה ברכה אחרונה, הרב את ריבינו וכו׳. וכן מתבאר מדברי הגאון מהרי״ח בשו״ת רב פעלים (שם), ע״ש. וכ״כ הגר״ח אלפסי בספר משחא דרבותא (א״ח סי׳ תרצ, דף ריא ע״ב), יש להסתפק אם עשר נשים שומעות מקרא מגילה, אם יש לברך להן ברכת האל הרב את ריבנו, שאינה נאמרת אלא בעשרה, כמ״ש הרמ״א (סי׳ תרצב). ולכאורה הדעת נוטה שיש לברך להן. ע״כ. ואף שבספר מקראי קודש להגרצ״פ פראנק (הל׳ פורים סי׳ לה) נסתפק בדין זה, אם יש דין צבור על עשר נשים, שיוכלו לברך אחריה. וע״ש בהערות הגר״י כהן זצ״ל דמשום פרסומי ניסא גם הנשים בכלל זה. וע״ש. הנה מפורש בדברי הרב משחא דרבותא שיש לברך לעשר נשים גם הברכה שלאחריה. [ובפרט אם נצרף דעת הרדב״ז והמאמר מרדכי וסיעתם, וכן מ״ש הרב בא״ח הנז״ל, והו״ל כעין ספק ספקא, ואע״פ שאין לברך ע״פ ספק ספקא, בנ״ד יש להורות לברך, שאין צירוף זה אלא לרווחא דמילתא].

אם קטנים מצטרפים לעשרה לפרסומי ניסא

ולגבי צירוף קטנים, עיין בפמ״ג שם שכתב, דמדלא הזכיר הרמ״א קטנים, משמע דס״ל דקטנים בודאי אין מצטרפין לעשרה, דלאו בני חיובא נינהו. וחיובן הוא רק מטעם חינוך. ע״כ. ואמנם לגבי ברכה אחרונה שהיא מנהג, י״ל דקיל טפי.

ויש להעיר על דברי הפמ״ג, שהרי מקור דברי הרמ״א הוא מהג״א הנז׳, ודברי ההג״א לקוחים מהאור זרוע (ח״ב סי׳ שע). ובאו״ז שם כתב וז״ל: והא דקיי״ל שלא בזמנה צריכה עשרה, מספקא לי אם צריכה עשרה בני מצוה, כמו כל הטעונים עשרה, או״ד הואיל ואינו אלא משום פרסומי ניסא, אע״פ שאינם בני מצות, (וכגון נשים), אכתי איכא פרסום טובא, וא״נ שא״צ שיהיו בני מצות אתי שפיר דלא תנן במגילה (כג:) מגילה שלא בזמנה בהדי הנך דמתני׳. ע״כ. ומשמע דמספק״ל בין לגבי נשים לגבי קטנים.

ובחזון איש (או״ח סימן קנה אות ב ד״ה לענין קריאת נשים) כתב בהיפך מדברי הפמ״ג הנז׳. וז״ל: באו״ז מסתפק בלאו בני חיובא אי הוו בכלל עשרה, והיינו קטנים, ומשמע דנשים ודאי הוו בכלל עשרה, כיון דבני חיובא נינהו ואיכא פרסומא ניסא, ולשון הרמ״א בנשים כבר כתב המג״א דאינו מדוקדק, וכ״כ הרמב״ן דאפי׳ רובא כבר יצאו לית לן בה, דלאו משום זכותא דעשרה הוא אלא משום פרסומא ניסא, וא״כ אין מקום לקבוע בפרסומא ניסא תנאים ולמעוטי נשים. ע״כ. ואולי הרמ״א גרס כן באו״ז, כפי המובא לפנינו במוסגר. ועכ״פ הראשונים הנז׳ נח׳ להדיא לגבי נשים. ובלקט יושר (ח״א עמוד קנו) כתב, בזמנה יכול יחיד לקרות המגילה, ומ״מ צריך לחזור אחרי י׳, אבל אם אינו מוצא י׳ גדולים יכול ליקח קטנים בני י׳ או י״א, כן כתוב בא״ז, כיון דפרסומי ניסא הוא. ע״כ.

ומרן בש״ע (סימן תרפח סעיף ז׳) כתב, המפרש בים

והיוצא בשיירא ואינו מוצא מגילה להוליך עמו, יקראנה בי״ג או בי״ב או בי״א בלא ברכה. וכתב המשנ״ב שם (סק״כ) דשלא בזמנה צריך עשרה, ואפשר דסגי בקטנים להשלים לעשרה, הואיל והוא רק משום פרסומי ניסא. והרה״ג ר״ח קנייבסקי בספרו שונה הלכות העיר על דברי המשנ״ב, דלהלן (סימן תרצ סעיף יח) עמ״ש מרן, שהקורא מגילה בי״ד ובט״ו באדר, צריך לחזר אחר עשרה, וכתב הרמ״א שיש להסתפק אם נשים מצטרפות לעשרה, כתב המשנ״ב (ס״ק סג) דמדלא הסתפק הרמ״א אף בקטנים, משמע דס״ל דקטנים בודאי אין מצטרפים לעשרה [ומקורו בפמ״ג הנז׳]. ולכאורה דברי המשנ״ב סתרי אהדדי, וכתב דצע״ק.

וראיתי שכתבו ליישב דברי המשנ״ב, דהטעם דבשלא בזמנה דבעי עשרה, כדי שלא יהא נראה כמו שקורא נ״ך, וכשקורא באסיפת עשרה מוכח דאינו לומד כעת, אלא קוראה לשם מצות קריאת המגילה, ובזה מהני גם קטנים. משא״כ בי״ד ובט״ו שידוע לכולם דפורים היום, ומה שצריך עשרה הוא משום פרסומי ניסא, דכל מצוה הנעשית בעשרה יש בה הידור ופרסום נס, בזה בעינן י׳ בני חיובא ולא קטנים. (ראה בחשוקי חמד מגילה ה.). אולם לפי האמור יש להשיב ע״ז.

ובחזו״ע פורים (עמ׳ פט) כתב, אם יש שם עשר נשים ששומעות המגילה לצאת י״ח, רשאי הקורא לברך לאחריה, כיון שעכ״פ יש בזה פרסומי ניסא. ואפשר שאפילו קטנים וקטנות שהגיעו לחינוך מצטרפות לעשרה לפרסומי ניסא לברכה אחרונה. ע״כ.

ובמ׳ לב שלם (פ״ה מה׳ יסוה״ת ה״ב) הביא בשם הגאון חזון נחום בכת״י, שנסתפק בדין פרהסיא (דהיינו עשרה) לגבי קידוש ה׳, אם קטן מצטרף לעשרה, וכתב שהדבר תלוי במח׳ הפוסקים לענין דברים שבקדושה אם הקטן מצטרף לעשרה דהא תרוייהו נפקי מחד קרא דונקדשתי. ע״ש. ולכאורה י״ל דשאני גבי דברים שבקדושה דבעינן שכל העשרה יהיו במעמד אחד (פסחים פה:). אבל גבי קידוש ה׳ לא בעינן שיהיו במעמד אחד, וכדמוכח מקושית הגמרא (סנהדרין עד:) והא אסתר פרהסיא הוה, וכן הוכיח הש״ך (יו״ד סי׳ קנז סק״ד), וכ״כ להדיא בשו״ת התשב״ץ (ח״א ס״ס קנח), ובשו״ת הרדב״ז (ח״ד סי׳ צב). ע״ש. ומש״ה י״ל דגם קטן מצטרף לעשרה וחשיב שפיר פרהסיא. וע׳ בשו״ת דבר שמואל אבוהב (סי׳ סג) שמסתפק אם נשים מצטרפות לעשרה גבי קידוש ה׳. והו״ד בגליון מהרש״א (יו״ד סי׳ קנז). והרב צפנת פענח (תנינא ד״מ ע״ג) פשיט״ל דאינן מצטרפות, דמאה נשי כתרי גברי (ברכות מה:). ע״ש. ולכאורה יש להעיר ממ״ש בחידושי הר״ן (סנהדרין עה), שאם בני נח מוזהרים על קידוש ה׳, בעשרה בני נח שכופרים בע״ז חשיב פרהסיא, וגבי נעמן חשיב צינעא כיון שכולם היו עובדי ע״ז. ע״ש. ולפ״ז י״ל דנשים נמי כיון שמוזהרים על קידוש ה׳ שפיר מצטרפי לעשרה. ומעתה אין לדמות דין קידוש ה׳ לדברים שבקדושה, דהא אין הנשים מצטרפות לדברים שבקדושה. וי״ל.

ובשו״ת אור גדול (ר״ס א) הביא ספיקו של הדבר שמואל הנז׳, והעלה שהנשים מצטרפות, כיון שגם הן מצווות על קידוש ה׳. וכיון שגם הן מצוות על קידוש השם, פשיטא שגם הן מצטרפות לעשרה. ועפ״ז העיר על החזון נחום הנז׳, דהא לא דמי לדברים שבקדושה שבהן אין הנשים מצטרפות לעשרה. וא״כ שפיר י״ל דלגבי קידוש ה׳ קטנים מצטרפים לכ״ע. והעיר על המנ״ח (מצוה רצז) שלא ירד לחלק בזה. ע״ש. וע׳ ברוקח (סי׳ שלד). ודו״ק.

ובפתחי תשובה (יו״ד סי׳ ב סק״ב) נסתפק לגבי מחלל שבת ״בפרהסיא״ שפסול לשחיטה, אם חילל בפני עשר נשים, מהו. ובשו״ת רב פעלים הנז׳ כתב, דלפי האמור חשיב פרהסיא גם בפני נשים. גם בשו״ת מהר״י אשכנזי (חיו״ד סי׳ טז) כתב בדין מחלל שבת בפרהסיא, שמכיון דהא דבעינן עשרה, הוא משום דהוי חוצפא יתרה, שכופר בפרהסיא במעשה בראשית, אין חילוק בין י׳ אנשים לי׳ נשים. ע״ש. וראה בשו״ת אגרות משה (יו״ד ח״א

סימן ע) לענין מחלל שבת בפרהסיא נחשב כשעושה בפני י' מישראל שאינם שומרי תורה, דמסתבר דנחשב פרהסיא, דהא לענין חיוב קדוש השם מוכח בסנהדרין (עד:) דאף לפני מומרים חייב, דהא ילפינן שדוקא כולהו ישראל ממרגלים, והתם היו כופרים (ערכין טו.), ולכן גם לענין החומרות שיש במחלל שבת בפרהסיא נגד בצנעא שהוא מצד הוספת חילול השם הוא אף במחלל בפני עשרה מומרים ישראלים. ושם (או"ח ח"א סימן כג) כתב עוד, שבשעה"ד אפשר לצרף מחללי שבתות לעשרה, כיון דמקרא אחד ילפינן קידוש השם בי', ומנין שהוא בי'. ע"ש. אך יש להעיר ע"ז, שדיוק זה אינו מוכרח להוציא מזה דינים. וכבר העיר בכל זה בשו"ת יבי"א חלק ד' (אורח חיים סימן ט), ובחי' (אורח חיים סי' נה אות לז).

המברך על המגילה ברכה שלאחריה ביחידות, אין לשומעים לענות אחריו אמן

וניהדר אנפין לנדון דלעיל לגבי מנהג בגדאד בברכה אחרונה שעל קריאת המגילה ביחידות, שאין לעשות כן, וכמבואר מדברי הפוס'. ונראה עוד, שהעובר על האמור לעיל, ומברך על המגילה ברכה שלאחריה ביחידות, אין לשומעים לענות אחריו אמן, וכיו"ב כתב הרמב"ם בתשובה (ירושלים תרצ"ד, סי' פד), שכל העונה אמן אחר ברכה דמסופק חיובה, עתיד ליתן את הדין. ע"ש. ומה לי ספק בפוסקים או ספק במציאות, סוף סוף הוי ספק ברכה לבטלה. וכן משמע מתשו' רבינו אברהם דהלן.

גם בשו"ת רבינו אברהם בן הרמב"ם (סי' פג) כתב על המנהג הפשוט ברוב ישראל, ועל פי גדולי הדורות, לברך ברכות השחר אע"פ שלא נתחייב בהם, וכן דעת רבינו האי ורבינו סעדיה, שמ"מ אין רשות לברך אותם, ומי שיברך אותם הם ברכות לבטלה, ואין רשות לאדם לענות אמן אחריהן. ע"כ. ומזה יש ללמוד כל שכן לשאר כל הנידונים שאנו דנים עליהם, כמו עניית אמן על ברכה על ההלל בר"ח, או על ברכה אחר הדלקת הנרות, דשב ואל תעשה עדיף, שהרי בנידון רבינו אברהם כן היה מנהג פשוט כמעט בכל העולם, ועל פי דעת גדולי הדורות, והנוהגים כן היו עושים על פי דעת רבותיהם. ואעפ"כ הורה רבינו אברהם בן הרמב"ם שאין לענות אחריהם אמן. [ואמנם בעצם נידונו של רבינו אברהם כבר נתבאר בילקוט יוסף דהמנהג פשוט לברך ברכות השחר גם כשלא נתחייב בהם, ובמקום מנהג לא חיישינן לסב"ל. והוא מנהג שנתייסד ע"פ גדולי הדורות. וכבר ביארנו בכמה דוכתי דלא חשיב מנהג אלא בנתייסד ע"פ מורי הוראה].

וסיוע גדול לזה, ממה שכתב בשו"ת יכין ובועז (ח"א סי' קיח) עדות על אביו הרשב"ש וזקנו התשב"ץ, שלא היו עונים אמן אחר הקידוש של הש"ץ בליל שבת. ע"ש. וכל זה אע"פ שבשו"ת התשב"ץ (ח"ג סי' רמו), וכן בשו"ת הרשב"ש (סי' נג) כתבו לקיים את המנהג של קידוש בבית הכנסת, ועוד שכן הוא דעת מרא דאתרא שלהם הוא רבינו הריב"ש בתשובותיו (סי' מ). ועוד דעכ"פ לא נפקא מכלל ספק, שהרי דעת רוב הגאונים והראשונים לקיים המנהג לכתחילה. וכ"ש לשאר מקומות. וראה מה שהארכנו בס"ד בילקו"י (שבת א כרך ג מהדורת תשע"ב בסי' רסט) שיש סימוכין רבים למנהג זה, וכן ראוי לנהוג אם יש אנשים בבית הכנסת שאינם מקדשין בביתם. וכן העיר בחזו"ע פסח (עמוד רלו). ואפ"ה אין לענות אמן מספק.

וכיו"ב כתב הפמ"ג (סי' כה, א"א אות י), שהשומע ברכת על מצות תפילין על תפילין של ראש, כמנהג בני אשכנז, לא יענה אמן. ע"ש. וכ"כ בקש"ע (סי' י ס"ד), שלכן יאמרו ברכה זו בלחש. וכ"פ בשו"ת הרמ"ץ (חאו"ח סי' יג אות א דף י"ד ע"ב). ע"ש. ודברי הראשונים הנז' מסייעים להו.

ואמנם בשו"ת האלף לך שלמה (חאו"ח סי' נז) התיר לברך בקול רם ולענות אחריו אמן. וכ"כ עוד בשו"ת שנות חיים (בסוף הספר, קונטרס פרט ועוללות סי' מז דף פו:). וכן משמע

מביאור הלכה (סי׳ רטו ד״ה אסור), שאם אחד נוהג לברך כאיזה דעה שלא נדחית לגמרי מן הפוסקים, אף שמדינא אינו חייב לענות אמן, שספק אמן לקולא, מ״מ אין איסור אם עונה. ע״ש. וכן משמע בספר סדר היום (עמ׳ קג) שכתב, דאף שיש לחוש לסוברים שאין לברך ברכת הנותן ליעף כח מ״מ אין למחות ביד מי שאומרה, וכן יש לענות אמן אחריו ולכוין לצאת בה י״ח. ע״כ. ומשמע דכיון שיש אומרים שיכול לברך הנותן ליעף כח, רשאי לענות אמן. וכן לדעת הנצי״ב בהעמק שאלה (סימן סז אות א׳ בד״ה וע״ד) דאפשר לענות אמן, והו״ד בשו״ת יביע אומר ח״א (סי׳ כט אות ט). וע״ע בשו״ת באר משה (ח״ה סי׳ יב).

אולם בשו״ת יביע אומר שם כתב, שאם הפמ״ג ודעימיה אמרו כן אף לדידהו שמברכין שאין לענות אמן, קל וחומר לדידן דלא מברכינן שהשומע מהם אינו עונה אמן. ובפרט לפי מ״ש הרמב״ם בתשובה הנז׳, שכל העונה אמן אחר ברכה לבטלה או ברכה שהיא מספק, עתיד ליתן את הדין. ע״כ. מ״מ נראה דשב ואל תעשה עדיף, וכדאשכחן דכוותא בשו״ת יכין ובועז (סי׳ קיח) גבי קידוש בבית הכנסת, שעל כל פנים לא יענו אמן. ע״ש.

וכיו״ב לגבי ברכה על ההלל בר״ח, דאף שאשכנזי המברך סומך על רבותיו [ר״ת והרמ״א], מ״מ אם נבוא לפני הרמב״ם ונבקש דעתו אם לברך, בודאי שיורה שהוא ברכה לבטלה וממילא אין לענות אמן, שהרי לדעתו אין לברכה זו יסוד מהדין. וברור שהוראת הרמב״ם אינה רק לספרדים. וכיון דנקטינן כוותיה לענין הברכה, כן יש לתפוס גם לענין עניית אמן, כי לדעתו זו אמן יתומה, ולו יהי אלא ספק, הא ספק אמן יתומה לקולא. ועדיף לנהוג בשב ואל תעשה, וכמו שעשו מעשה רב הרשב״ץ והרשב״ש, שאף שקיימו את המנהג לקדש בבית הכנסת, לא ענו אמן אחריהם, ולכאורה היה להם לדון משום סב״ל במקום מנהג ל״א, וממילא לענין הוא הדין לענין עניית אמן. ושמע מינה שלענין עניית אמן עדיף לנהוג בשב ואל תעשה.

עניית אמן אחר ברכה על תפילין של ראש, ואחר ברכת נפשות אחר קפה

וכן לגבי ברכה על תפילין של ראש, אף שאם יבוא לפנינו אשכנזי נפסוק לו שינהג כדעת הרמ״א לברך על תפילין של ראש, כפי מנהגם, אבל אנו השומעים לא נוכל לענות אמן מחמת הספק, דעניית אמן אחריו היא נידון כלפי דידן. ולכן יהרהר אמן בלבו, ויצא ידי חובה לכל הפחות לשיטת הרמב״ם והסמ״ג והריא״ז דסבירא להו דהרהור כדיבור דמי.

ועיין בשו״ת חתם סופר (חיו״ד סי׳ קצא) חילוק בין הלל דראש חודש לבין ברכת מקרא מגילה על שיר השירים. ע״ש. ועכ״פ שב ואל תעשה עדיף. ועיין בשו״ת מחזה אברהם שטיינברג (סי׳ לד דף לט ע״ג ד״ה ושוב).

וע״ע בשו״ת משנה הלכות (חלק י׳ סימן ד׳), דאף במנהג פשוט בכל המקומות דסב״ל במקום מנהג ל״א, זהו דוקא לענין הברכה, דאמרינן דהמברך אינו בכלל ברכה לבטלה כיון דנהגו לברך, אבל לגבי העונה אמן, י״ל דאינו עונה, כיון דהברכה מספק, ולדעת רבים אסור לברך, ועכ״פ ליכא וציונו, וא״כ הגם דעל המברך ליכא איסור ברכה לבטלה, אבל מ״מ אין על השומע חיוב לענות, והמנהג מהני על המברך ולא על השומע. ולכן כל שהוא ספק ברכה, הגם שהמנהג לברך ואין בו איסור, מ״מ על העונה אכתי נשאר הספק, וא״ש בזה פסק הרמ״א שיברך ברכת על מצות תפילין בלחש, משום עניית אמן, כיון דאין עונין עליה, ומיושבים דברי הפמ״ג. עכ״ד.

אם בני אשכנז נהגו כדברי הרמ״א מכח ספק

ומה גם, שנראה שקבלת הוראות הרמ״א אצל בני אשכנז, אינה דומה לקבלת הוראות מרן לדידן, דמצינו בכמה דוכתי אצל בני אשכנז דהיכא שהאח׳ חלקו על הרמ״א נקטי כד׳

האחרונים, דהלכה כבתראי. לא כן אנן בני ספרד שנתאספו מאתים רבנים וקיבלו הוראות מרן, וכך הסכימו בני ספרד לקבל הוראות מרן עליהם ועל זרעם קבלה גמורה, ואפילו נגד אלף פוסקים שיבואו אח"כ וירצו לחלוק על מרן, כיון שקבלו את מרן לרב וקבלה גמורה. וכמ"ש בשו"ת אהל יוסף (חיו"ד סי' ל), שאפי' אם יבואו אלף פוסקים לחלוק על מרן, אנו בני ספרד קבלנו הוראותיו של מרן, בין להקל ובין להחמיר. ע"ש. [ורבינו הגרי"ח כתב ברב פעלים ח"ב חיו"ד סי' ז, דאפי' מאה אחרונים יחלקו על מרן, נקטינן כדעת מרן]. וכ"כ מהר"י אבן צור בשו"ת משפט וצדקה ביעקב (ח"ב סי' ה) שאחר שנתפשטו חיבורי מרן הב"י והש"ע בכל תפוצות ישראל, דבריו וסברתו, שוב אין לנו אלא סברת מרן, ואפילו נגד אלף פוסקים. ע"ש. וכ"כ בשו"ת אבני שיש (ח"א סי' פו), שקבלו דורות האחרונים פסק מרן אפילו נגד אלף פוסקים. גם בשו"ת חיים ביד (סימן קח) כתב, גלוי וידוע בכל העולם כי חכמי ספרד וצרפת קיימו וקיבלו עליהם ועל זרעם לפסוק הדין בכל מקום כדברי מרן רבינו יוסף קארו, ואפילו יחלוקו עליו כל האחרונים, ועל כן יאמרו המושלים, לכו אל יוסף אשר יאמר לכם תעשו. ע"ש. וכ"כ בשו"ת אשר לשלמה (סי' כא), ובשו"ת ישא איש (חלק אבן העזר ריש סימן ב, דף כ"ד ע"א). ובשו"ת ימי יוסף ידיד (ח"א חלק אורח חיים ס"ס ג).

וזה לא מצינו שבני אשכנז נתאספו לקבל עליהם הוראות הרמ"א ומדין רב. אלא שפשטו הוראות הרמ"א וקיבלו עליהם התפשטות הוראותיו, אי נמי מכח כעין הסכמת בני הדורות, אך לא הוי בתורת ודאי, ונפ"מ אם גדולי האחרונים חלקו על הרמ"א, שפוסקים כדעת האחרונים.

וראיתי מובא בשם הגרב"צ אבא שאול והגרי"ש אלישיב, שהספרדים קבלו הוראות מרן, אבל האשכנזים לא קבלו הוראות הרמ"א, אלא רק כפי פוסקים האחרונים שלהם, ולכן לפי הספרדים אפילו אם כל האחרונים יחלקו על מרן, הולכים כדעת מרן, אבל למנהג אשכנז הדרך היא לפסוק כדעת האחרונים נגד הש"ע, כיון שלא קיבלו הוראות הרמ"א. [טל אמרתי (עמוד שצד. ת) ע"ש ששמע כן מפיהם]. והיינו שהוראות הרמ"א הם מתורת מנהג, שפשטו הוראות הרמ"א. אבל הוראות מרן הוא מדין רב שקיבלו עליהם לדורות.

ארץ ישראל אתריה דהרמב"ם דמרן וקמא קמא בטיל

גם יש להעיר עוד, מטעם דהכא בארי' עדיף, שהרי דעת מרן (אבק"ר סימן ריב) ועוד כמה מהאח', שעל בני אשכנז לעשות הכל כפסקי ומנהגי בני ספרד, כנודע. או מטעם דקמא קמא בטיל ליושבי הארץ הספרדים בין בימי הראשונים ובין בימי האחרונים. או מטעם שהרמב"ם ומרן הם מארי דאתרין, וכמ"ש בשו"ת מהר"ם אלשיך (סי' צו) דמה שאומרים שמפני שהם אשכנזים ודרכם לפסוק כהרא"ש, הלא אין זה נגד כל הני רברבי, ועוד כי לעומת טעם זה יש אחר כי הרמב"ם ז"ל הוא מריה דאתרא וכל גבולותינו נמשכים אחריו.

גם בשו"ת ימי יוסף בתרא (יו"ד סי' יט עמוד רה) כתב, שפסקינן לבני אשכנז כפסקי מרן [עכ"פ] בכל מקום שהרמ"א לא חלק על מרן, חדא משום שאף אינהו קבלו הוראות מרן, ועוד דהכא פה ירושלים ת"ו, הספרדים שקיבלו עליהם הוראות מרן היו פה קודם שבאו האשכנזים, ובודאי האשכנזים כיון שבאו אח"כ חייבים להיות נגררים אחר הוראות מרן, וזו סברא פשוטה היא. ובפרט במקום שלא מצינו שרבם של בני אשכנז חולק על מרן. ואפילו אם יהיה להם איזה סמך להתיר עכ"ז אסור להם, ועוברים משום לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות. וסיוע לזה ממ"ש החכמת אדם בספר שערי צדק (שער משפטי הארץ פרק יא סי' כו. הו"ד בשו"ת יביע אומר ח"ה יו"ד סי' ג) בדין מיעוך הסירכות, שבארץ ישראל הולכים אחר פסק הש"ע שאסור למעך, ובני האשכנזים נהגו אחר הרמ"א, בכגון זה כייפינן לאשכנזים שינהגו

כמו הספרדים, משום בל תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות. והסביר בבינת אדם, משום דאר"י אתריה דהרמב"ם והשו"ע. ואפי' אם נאמר דהאשכנזים והספרדים הם כב' בתי דינים בעיר אחת, מ"מ ארץ ישראל אתריה דהרמב"ם היא. ע"ש.

והראוני למחבר אחד שכתב לחלוק ע"ד היבי"א הנ"ל בדין זה, וכתב, שאם בקהילה מסויימת נהגו כדעת הסוברים לברך, מי ששומע ברכה מבן אותה קהילה שמברך ברכה זו, שהיא במחלוקת הפוסקים, צריך לענות עליה אמן, אפי' אם במקומו של השומע נהגו שלא לברך אותה, לפיכך אשכנזי שבירך על ההלל בר"ח צריך גם ספרדי לענות אחריו אמן. ודימה נידון זה לאשה ששמעה מאיש ברכה על מ"ע שהזמן גרמא, כמו איש המברך על לולב או על שופר, הגם שהיא אסורה לברך לדעת הרמב"ם ומרן, ועוד פוסקים, מ"מ מכיון ששומעת את הברכה מאיש שמחוייב לברך, חייבת לענות אמן אחריו. והוא הדין לגבי הלל בר"ח. ע"כ. [ספר ברכת ה' ח"א פ"ו הי"ב].

ותמוה, דאין הנדון דומה לראיה, דלגבי מ"ע שהזמן גרמא, לית מאן דפליג שהאיש צריך לברך, משא"כ גבי הלל בר"ח שהדבר שנוי במחלוקת, ולהרמב"ם ומרן הו"ל ברכה לבטלה. ואם ישאלו לדעת הרמב"ם יאמר גם לאשכנזי לא לברך, והגם שהוא עושה כדעת רבותיו, זהו משום שכך רצון השי"ת שילכו אחר רבותיהם, אך לפי רבותינו הרמב"ם וסיעתו הרי גם לדידהו הוא ברכה לבטלה, ואין לנו לעשות מעשה בעצמינו ולענות אמן. וז"ב שהרמב"ם היה מורה גם לענין עניית אמן שלא לענות אחריהם. [ובאמת, אף שע"פ ההלכה מותר לחלוק בהלכה על מי שגדול, מ"מ צריך לחלוק בסברא נכונה, ולא בדמיון מילתא למילתא באופן מוטעה, והחילוק הנז' ברור לכל בר בי רב דחד יומא. וכך יש לנהוג כלפי כל חכם, ק"ו כלפי גדולי הדור, שיש לקיים בעצמינו הוו מתונים בדין, ולבחון אם הדמיון עולה יפה או לא. ומה שטענו, דא"כ לא נענה אמן על אתרוג ספק מורכב, ועל תפילין העשויים כדברי הט"ז, ועל מי שאינו מתעטף בטלית כעטיפת הישמעאלים, ואין לדבר סוף וכו'. ע"כ. איני יודע מה קושיא היא, אין הכי נמי כל שלדעת מרן שקיבלנו הוראותיו הויא ברכה לבטלה, וליכא ס"ס, שב ואל תעשה ואין לענות אמן, לחומר האיסור בעניית אמן יתומה, ורק כשמברך על פי הדין והמנהג, בזה שפיר עונה אמן. ועוד, דמה יענה לתשובת הרמב"ם הנז', וכן תשובת רבינו אברהם בן הרמב"ם, והרשב"ש והיכין ובועז. וכבר אמרו (ברכות מז.) כל העונה אמן יתומה יהיו בניו יתומים. ולמה לא יחוש בזה להאי סברא אלימתא].

ומה שהביאו מהביאור הלכה (סי' רטו בד"ה ואסור לענות) שרשאים לענות אמן כל היכא שאותה סברא לא הודחתה מן הפוסקים. וכ"ש כאן שאדרבה חייבים לענות אמן. ע"כ. הנה לאו כל שכן הוא, דאדרבה י"ל דהכא אחר שהרמב"ם ומרן ס"ל שאין לברך, הוי כסברא שנדחתה מההלכה לגבי דידן. ומ"ש עוד לפקפק ע"ד הביאור הלכה, דדוקא גבי ברכה על מצות תפילין שאנו מורים גם לאשכנזי לכתחלה שלא לברך, משום סב"ל, בזה י"ל שלא יענה אמן, משא"כ הכא שאנו מורים לאשכנזי לברך על ההלל. ע"כ. הנה גם בזה לא צדקו דבריו, דאף שאנו מורים לאשכנזי לברך, הרי הוא עושה כדעת רבותיו, אבל אנן דנקטינן כדעת רבותינו הרמב"ם ומרן, לדידהו הויא ברכתו לבטלה, וכיון דנקטינן כסברתם, אין לנו לענות אמן.

ועוד ראיתי בספר דברי שלום (מזרחי, סי' תכב) שכתב, דנראה פשוט דמי ששומע ברכה מהנוהג לברך על ההלל בר"ח, דחייב לענות אמן, דמאחר שנהגו לברך על הלל דר"ח, א"כ חייבים לברך, והוי ברכה מעלייתא. ולא רק דלא הוי אמן יתומה, אלא דחייבין לענות על זה. דהא כתב הבה"ל (הנ"ל), נראה דאם אחד נוהג כאיזה דעה, ואותה דעה לא הודחה לגמרי מן הפוסקים, אף שמן הדין אין מחוייב לענות עליה אמן, דספק אמן לקולא, מ"מ אין איסור אם עונה עליה, כמ"ש הפמ"ג (בא"א) דאין בו חשש דלא תשא. עכ"ל הבה"ל. ואף דהפמ"ג (סימן כה אות י) הסתפק אם לענות אמן על ספק ברכה לבטלה, היינו דוקא בספק אם לברך,

והיינו בברכת תפילין של ראש, משא״כ בכה״ג שאין ספק ברכה לבטלה, וכ״ש הכא דהא חייבין בני אשכנז לנהוג כן. ופשוט דהכא ג״כ חייבים לענות עליה אמן. עכת״ד.

אולם לדידן דנקטינן כהרמב״ם והש״ע, הרי לדידהו ברכה זו הויא ברכה לבטלה, ואמאי לא ינקוט בשב ואל תעשה, ולא יכנס בספק אמן יתומה שהחמירו בה חכמים עד שאמרו (ברכות מז.) בן עזאי אומר, כל העונה אמן יתומה, יהיו בניו יתומים. וכ״ה בירושלמי (מגילה פרק א דף עב). וראה בשו״ת יביע אומר ח״א (סי׳ ל״ט), ובחלק ט׳ (סי׳ ל״ח), וכתב שם, שגם בברכה שצריך לאומרה, אם ספק היא, אין לענות בה אמן. ועיין בקובץ בית הלל (ניסן תשס״ח) במאמרו של הראש״ל הגר״א בקשי דורון, אם מותר לענות אמן אחר המברכים על ד׳ כוסות בליל פסח, ואחר שהביא מ״ש ביביע אומר הנ״ל כתב, שאין לעשות מזה מחלוקת, דהעונה אמן יש לו ע״מ לסמוך, וכתב לחלק בין דברי הפמ״ג גבי ברכת על מצות תפילין, לנ״ד. ע״כ. אולם אחר המחילה מהדר״ג לא השיב על עיקר הטענה, דהא לדעת הרמב״ם בודאי שאין לענות אמן אחר ברכה על ההלל בר״ח, דהא לדעתו הויא ברכה לבטלה. ובחילוקי הדינים לא שייך מחלוקת.

וכיו״ב כתב בשו״ת יביע אומר ח״א (או״ח סימן כט) לדון בשומע מאשכנזי ברכה על מגילת רות בשבועות, אם עונה אמן אחר ברכה זו, ולמד מדברי הפמ״ג (הנ״ל) והאחרונים שהובאו בכה״ח (שם אות מ׳) שהשומע ברכת על מצות תפלין לא יענה אמן, וכ״פ בשו״ת הרמ״ץ (ר״ס יג). ואם אמרו כן אף לדידהו שמברכין, אעפ״כ אין לענות אמן, ק״ו לדידן דלא מברכינן שהשומע מהם אינו עונה אמן. וה״ה בנ״ד. והביא שם מ״ש בשו״ת יכין ובועז (סי׳ קיח) בשם הרשב״ץ והרשב״ש, שלא היו עונים אמן אחר המקדש בבהכ״נ בליל שבת. ע״ש. וא״כ ק״ו לנ״ד.

וכן אין לענות אמן אחר נשים המברכות על מ״ע שהז״ג, לדידן דנקטינן כהרמב״ם ומרן דס״ל שאין לברך, ולאפוקי ממ״ש בשו״ת בנין עולם (חאו״ח ס״ס ה) לענות אמן אחריהן. ומיהו אפשר שלא כתב כן אלא לדידהו שנוהגות כר״ת וסיעתו לברך, ואיהו תנא ופליג ע״ד הפמ״ג הנ״ל, (וע״ע בשלחן מלכים דף נה. שג״כ חולק על הפמ״ג הנ״ל). אבל לדידן דחיישינן משום ברכה לבטלה, איה״נ שאין לנו לענות אמן אחר ברכת הנשים על מ״ע שהז״ג.

וכן אין לענות אמן אחר ברכת אשכנזים המברכים על מקרא מגילה, על מגילת רות ושיר השירים, שזהו שלא כדעת הב״י (סי׳ תקנט). וכתב הט״ז (ס״ס תצ) שהמברך על מגילות אלו הוי ברכה לבטלה. וכ״כ מהרא״י בלקט יושר (עמוד קנח) ובש״ע הגר״ז. וע״ע בחי׳ הרש״ש (ב״ב יד:). וכ״ה בשו״ת יביע אומר ח״א (ס״ס כט) שלא לענות אמן אחר המברכים ברכה זו. ע״ש. ודלא כמ״ש בשו״ת יין הטוב (או״ח סימן כד). וע״ע בשו״ת יביע אומר ח״ב (ס״ס כה).

אך השומע ברכת נפשות מאשכנזי, אחר שתיית תה חם קימעא קימעא, או אחר מרק חם, כבר נתבאר בילקו״י על הלכות ברכות (עמ׳ תעד) שרשאי לענות אמן אחר ברכתו, הואיל ויש שם ספק ספיקא לברך. דספק שמא גם בשתייה שיעור צירוף לברכה אחרונה היא כדי אכילת פרס [וכדעת הראב״ד], ואפי׳ את״ל דגבי שתייה בעינן שישתה רביעית בבת אחת, שמא בתה שהדרך לשתותו קימעא קימעא, איה״נ מברכים נפשות גם בשהה בשתייתו. ול״ד לשותה שאר משקין קימעא קימעא שאין לברך על זה נפשות, דהתם אין הדרך לשתותם קימעא קימעא. [וכ״ד הגנת ורדים ועוד פוסקים], וכיון שיש ס״ס מש״ה שפיר רשאים לענות אמן אחר אשכנזי המברך נפשות. דדוקא בברכות מחומר איסור ברכה לבטלה אנו מחמירין דלא מהני ס״ס בברכות, אחר שהעולם כולו נזדעזע ת״ק פרסה על ת״ק פרסה בשעה שאמר הקב״ה לא תשא שם ה׳ וגו׳. [וכשאין חיוב ברור מחכמים לברך, הוי בכלל לא תשא]. אבל גבי עניית אמן הדין ככל איסורי תורה דמהני שפיר ס״ס. אבל בנ״ד אין לנו ס״ס, ולכן אין לענות אמן.

ד. יש מהאשכנזים שנוהגים שנשים מברכות קודם המגילה "לשמוע מגילה" במקום "על מקרא מגילה". אולם מנהג כל קהלות הספרדים שאף בקריאת המגילה לנשים יש לברך על מקרא מגילה. וכן מנהג כמה מקהלות האשכנזים. ד)

עניית אמן אחר ברכת אשר יצר לאחר 72 דקות

וכיו"ב כתבנו בילקוט יוסף על הלכות השכמת הבוקר (מהדורת תשס"ד, סי' ו') במי ששומע ברכת אשר יצר מחבירו המברך לאחר שיעור פרסה, לא יענה אחריו אמן, הנה דעת כמה אחרונים שהיוצא לנקביו אינו יכול לברך אשר יצר עד חצי שעה. וכ"ד החסד לאלפים, הרב בן איש חי, ועוד. ודעת כמה אחרונים שאין שיעור זמן מוגבל לברכת אשר יצר, וכן דעת הרב קול אליהו ח"ב (לרבי אליהו ישראל, סימן א') דאפילו אחר יום או יומיים יכול לברך. ובריטב"א (פסחים מו:) מבואר, דההולך בדרך התירו לו לעכב ברכת אשר יצר עד שיעור פרסה [שעה ורביע], אבל לא יותר. וראה בילקוט יוסף על הלכות השכמת הבוקר (סימן ו' הערה ד) דנקטינן לדינא כסברא אמצעת, וכד' הריטב"א דעד שיעור פרסה יכול לברך אשר יצר. ולפ"ז הנוהג כדעת הרב קול אליהו הנז' ומברך אחר יום או יומים או יותר, נכנס בספק ברכה לבטלה, ולהאמור אין לענות אמן על ספק ברכה לבטלה. ואמנם מתחלה חשבנו שיש לענות אמן, אחר שיש בדבר מחלוקת, וא"כ הו"ל ספק ספיקא, דשמא כדעת הסוברים שאפשר לברך ברכת אשר יצר גם לאחר כמה שעות, ואף אם תמצא לומר כדעת הפוסקים שאין לברך אשר יצר אלא לאחר שיעור פרסה, שמא בברכות השבח לא חיישינן לספק ברכות להקל, וכדעת הלק"ט, ועמודי אש, הובאו דבריהם בשו"ת יביע אומר ח"ח (חאו"ח סי' ח'). וע"ש.

ומה שאין אנו סומכים על ספק ספיקא בברכות, זהו דוקא לענין הברכה, אבל לענין עניית אמן שפיר סמכינן אס"ס. וכיו"ב כתב בשו"ת יביע אומר ח"ח (חאו"ח סי' כה אות ח') שיש לענות אמן אחר ברכת תינוק שיש ספק אם מלאו לו שש שנים ויודע למי מברכים או לא, מכח ס"ס. [וכ"ז דלא כמ"ש בשו"ת יצחק ירנן, וכבר תפס עליו לנכון בספר ברכת אהרן (לרבי אהרן בוארון עמ' קעב). ע"ש].

אולם שוב בינותי דזה אינו, דהכא אחר שמצינו בדברי הריטב"א גילוי דאפשר לברך אשר יצר עד שיעור פרסה, ולא מצינו גילוי בדעתו לברך אחר שיעור פרסה, ואילו האחרונים היו רואים דברי הריטב"א בודאי דלא הוו פליגי עליה, ממילא אין כאן ספק ספיקא. ולפיכך נראה דשוא"ת עדיף, ואין לענות אמן אחר ברכת אשר יצר שמברכים אותה אחר שיעור פרסה. דספק אמן יתומה לחומרא. ונכון שיהרהר אמן בלבו, או שיאמר מיד הפסוק ברוך ה' לעולם אמן ואמן.

נוסח הברכות כשקוראים המגילה לנשים

ד) כ"כ מהר"י אלגאזי בקונט' חוג הארץ (דף ה).

וכ"כ בשו"ת קול אליהו ח"ב (למהר"א ישראל, סימן כח). ואף על פי שהרמ"א (ר"ס תרפט) כתב שהנשים מברכות "לשמוע מגילה". מכל מקום מנהגינו כמ"ש הפרי חדש לברך "על מקרא מגילה". וכן כתב בשלחן גבוה. והגר"א, ובמחזיק ברכה. ונודע מה שכתב הרד"א (דף נה) דהיינו טעמא שתיקנו לברך "על מקרא מגילה", ולא "לשמוע" מקרא מגילה, "לפי שאין השמיעה מעכבת, שכל שקרא ולא השמיע לאזניו יצא". ואם כן לכאורה גם לנשים אי אפשר לתקן הנוסח על השמיעה. ועיין בחזון עובדיה פורים (עמו' נג). ועי' בשו"ת יביע אומר ח"א (סי' מד). ובח"ח (סי' כב).

וראיתי שהעירו, דלפי מנהג אשכנז שהנשים מברכות "לשמוע", אשה שקראה את המגילה לעצמה ולא השמיעה לאזנה, יש לחוש שצריכה לחזור ולקרות. שהמשנ"ב (סי' תרפט סק"ה. ובשער הציון סק"ט) כתב שצריך ליזהר מאוד שישמיע לאזנו, דאל"ה אפילו בדיעבד לא יצא, ואף שלגבי ק"ש בדיעבד יצא אף שלא השמיע לאזנו, שאני מגילה דהיא לפרסומי ניסא, ולכן צריך להשמיע לאזניו. ולכן מי שקורא המגילה לעצמו, צריך ליזהר מאד שישמיע לאזנו, דאי לאו הכי אפילו בדיעבד לא יצא. אי נמי י"ל דחרש גרע טפי שאינו יכול להשמיע לאזנו. ע"כ. וכ"ז לגבי איש, אבל אשה שקראה ולא שמעה, גרע טפי, דמבואר ברמ"א (סימן תרפט ס"ב) דאשה מברכת לשמוע מגילה, דאינה חייבת בקריאה אלא בשמיעה. ולפ"ז אם קראה ולא שמעה לא יצאה י"ח, ויתכן דכשתקרא שנית, תצטרך לחזור ולברך. (חשוקי חמד מגילה יט:).

פעמים שהרמ"א הביא דעה החולקת ואינו מוכרח שפסק לגמרי כדעה זו

אולם לענין הלכה אינו מוכרח כלל, שהרי רוב הראשונים חולקים ע"ד בה"ג, וגם בדעת בה"ג אינו מוכרח שטעמו משום שהנשים חייבות רק לשמוע ולא לקרוא, שיש בזה למעלה מי' דרכים לבאר דברי בה"ג, ראה להלן בסוף הסימן מה שהבאנו בזה. ועוד, דאפשר שגם הרמ"א לא נתכוין לפסוק בזה לגמרי הלכה כדעת בה"ג נגד רוב הראשונים, ורק הזכיר דעה זו בשם י"א. ובפרט די"ל דהרמ"א הביא דעה זו רק לענין לחוש לכתחילה לגבי נוסח הברכה, כיון שאפשר בקל לתקן הלשון. אך לא לעצם הדין לומר שהנשים חייבות בשמיעה ולא בקריאה. ואף אי נימא דכוונת הרמ"א גם לעצם הדין [שחייבות לשמוע ולא לקרוא], יתכן שכתב כן לחוש לכתחלה לדעה זו, אבל לא לעיכובא. ובפרט שלא סיים על זה "וכן הלכה", כמו שמסיים בכמה מקומות. וכיו"ב כתב בשאילת יעב"ץ (ח"א סי' עה) בנידונו, שהרמ"א מסכים הולך בשיטת מרן ז"ל, ולא הביא בהגהותיו הדעה האחרת אלא לכבוד המהרי"ל, ולחלוק כבוד למנהג במקום שנהגו כן להודיע על מה סמכו, כמו שהוא מדרכו ז"ל בכמה מקומות, אע"ג דאיהו לא ס"ל הכי, וכידוע זה לרגיל בדבריו. ע"כ. ולפ"ז יתכן שגם בנ"ד הכי הוא.

גם בשו"ת הרי בשמים (אב"ד סטריא. חלק ט סימן קטו) הביא הרה"ג השואל (ראבד"ק שדה לבן בארץ רוסיא) שם, "דלפי שהרמ"א לא סיים כלום 'והכי הלכתא' או 'וכן נוהגין', דעתו לפסוק גם כן כדעת מרן המחבר, ולא הביא דעת הי"א אלא כדי לחלוק כבוד לדעה זו, וכמ"ש הש"ך (יו"ד סימן סא ס"ק יג) והפמ"ג בכללי או"ה. וכ"כ בשו"ת עבודת הגרשוני (סימן קכב. תלמיד הב"ח והצ"צ הקדמון). ובשו"ת הרי"מ (או"ח סימן ד). ובשו"ת אבני נזר (חיור"ד סימן ריח אות ו). ועוד.

ובשו"ת כנסת הגדולה (חלק ב סימן ג. בהגה הוב"ד ביד מלאכי כללי הרמ"א) כתב, שעיקר הגהת הרמ"א היא כאשר יש סברא שלא הוזכרה בב"י כלל, אזי הר"ב המפה מגיה בין שהיא הלכה בין שאינה הלכה, להודיע לנו הסברא. והפמ"ג (בהקדמתו ליו"ד. כללי הוראת או"ה אות ג) הביא בשם תשובת מהר"ם זיסקינד (סימן ד) שכל מקום שהגיה הרמ"א שיש חולקים, כל שלא סיים 'וכן עיקר', דעתו כמרן, ולא הביא סברת החולקים רק לכבוד בעלמא, ומודה שהלכה כהמחבר. וכן משמע בש"ך בכ"ד. [ושם (אות ו) כתב הפמ"ג, דאפשר שגם במקום שהרמ"א חולק על מרן אינו חולק מסברא או ראיה, אלא מחמת "איזה מנהג וחומרא בעלמא", עכ"ל].

ומ"מ לעיקר הדין, היכא שלא השמיע לאזנו,

הנה בדברי מרן בב"י מבואר שקריאת מגילה שאני משום פרסומי ניסא, אך ראה להלן שהארכנו בזה שאינו מוכרח כ"כ, ולדינא י"ל שבדיעבד יצא ואינו חייב לחזור ולקרות שוב. אך אין חילוק בזה בין איש לאשה.

ובשו"ת שלמת חיים (ח"א סימן צט) להגרי"ח זוננפלד כתב, שהנראה מדברי הראשונים הפוסקים שלא הביאו נוסח אחר בברכה לנשים, שאם יברכו על מקרא מגילה אין קפידא. ושמא

ה. יש אומרים שאף על פי שהנשים חייבות במקרא מגילה, אינן מוציאות את האנשים ידי חובתם. ויש אומרים שהנשים יכולות להוציא את האנשים ידי חובה, וכן דעת מרן השלחן ערוך. וכן עיקר למנהג הספרדים. ומכל מקום נכון לחוש לדעת המחמירים ולכתחלה לא תוציא האשה את האיש ידי חובה אלא אם כן בשעת הדחק. ובדיעבד מיהא השומע קריאתה מאשה בודאי שיצא ידי חובתו, ואין צריך לחזור ולקרותה. [ומעיקר הדין אין לחוש בזה מצד קול באשה ערוה]. ולכן יישוב קטן שאין שם איש שיודע לקרוא את המגילה כהלכה, ויש שם אשה שיודעת לקרות המגילה, יכולים להתאסף באחד הבתים והאשה תעמוד בצד בצניעות, ותקרא להם המגילה בטעמיה, בלא תערובת אנשים ונשים יחדיו. ה)

ר"ל מטעם כמו שמברכות גם על מ"ע שהז"ג, לכן יכולות לברך גם על הברכה. וע"ע בערוה"ש (סעי' ה), ובמרחשת (ח"א סימן כב). והנה הראבי"ה כתב שנראה לו דמברכות "על משמע מגילה". והרמ"א נקט "לשמוע מגילה". ובחיי אדם (כלל קנה סי"א) נקט "לשמוע מקרא מגילה". ובשו"ת דברי יציב (חאו"ח סי' רצד) העיר דלפ"ז היה ראוי שלא לברך כלל, כיון שאין הנוסח מבורר. [וראה להלן בסעיף הבא שגם ראבי"ה הדר תבריה לגזיזיה, ופסק שהנשים מוציאות את האנשים]. ועכ"פ הנוסח שלנו עפ"ד מרן, מבורר טפי, ורשאין כולם לנקוט נוסח זה. ואכמ"ל.

אם הנשים יכולות לקרוא מגילה ולהוציא אנשים ידי חובת מקרא מגילה

ה) מה שכתבנו די"א שאין הנשים מוציאות את האנשים ידי חובה, כ"ה דעת הבה"ג, הובא בתוס' מגילה (ד.) ובערכין (ג.). וכ"ה בסדר רע"ג השלם (ח"ב דפ"ח ע"ב). ובתשובת הגאונים, ע"ש. וכן דעת הראבי"ה (מגילה סי' תקסט). וכ"כ בשמו המרדכי במגילה שם, והגמ"י (רפ"א מהל' מגילה). אלא שהראב"יה עצמו הדר תבריה לגזיזיה להלן (סי' תתמג עמ' תק"פ) והסכים שהנשים מוציאות האנשים. ע"ש. וכ"כ הגמ"י. והר"ן כתב על דברי בה"ג, שאין זה מחוור אלא שראוי לחוש ולהחמיר.

ובס' העיטור (הל' מגילה דקי"ג ע"ד), הביא מ"ש בתוספתא שנשים פטורות ממקרא מגילה, והקשה דהא אריב"ל נשים חייבות במקרא מגילה. שאף הן היו באותו הנס, "ומסתברא דחייבות לשמוע מקרא מגילה קאמר, אבל לקרות אין חייבין", וכ"מ בהלכות דחייבות במשמע מקרא מגילה.

ובס' ארחות חיים (הלכות מגילה אות ב), כתב בשם בעל עשרת הדברות (הוא העיטור), שאין הנשים מוציאות האנשים בקריאתן, דקול באשה ערוה, ואף על פי שמדליקות נר חנוכה ומברכות, התם אין צורך שיהיו האנשים שם בעת ההדלקה. ע"כ.

ולכאורה לפי מאי דקיי"ל כד' הרשב"א (בחי' ברכות כד.) שאין דין קול באשה ערוה אלא בקול שיר, או בשאלת שלום שיש בו חיבה, אבל קול דיבורה שרי, ה"נ אין לאסור מטע"ז. וע' במג"א (סי' ע"ה סק"ז) ובמחה"ש (שם). ובש"ע הגר"ז (שם סק"ו). ובשאר אחרונים. וע' בשו"ת ישכיל עבדי ח"ה (חאו"ח סי' יב) שנעלמו ממנו ד' הרשב"א הנ"ל. ע"ש.

ואף אם נאמר שיש קצת להקפיד במקרא מגילה כשקוראתה בטעמיה, דהוי כקול זמר ושיר. מ"מ הרי אין הטעמים לעיכובא. ובשו"ת בית יהודה עייאש (ח"א חאו"ח סי' כג) כתב, שמנהג ארצותיהם לקראה בלי טעמים, וכן מוכח מדברי הר"ן (בפ"ב דמגילה) שקריאתה כדין אגרת

וכו', וזה שלא כמ"ש הבאר שבע שצריך לקרותה בטעמים. ע"ש. וע' בשערי תשובה (ר"ס תרצ) שכתב ע"ז ולא יעשה כן במקומינו, אא"כ אין מי שיודע לקראה בטעמים וכו'. ע"ש. ועכ"פ אין זה מעכב. [וגם מקושיית בעל הדברות מברכת נרות חנוכה מוכח דפליג על הרשב"א הנ"ל. ודו"ק]. וע' בטורי אבן (מגילה ד.) טעם נכון לד' בה"ג וסיעתו. ע"ש. [והב"ח (סי' תרפט ד"ה ובעל העיטור), כתב, שבעל העיטור ס"ל כרש"י דנשים מוציאות האנשים י"ח. ולא ראה בספר העיטור שמפורש להיפך].

ועכ"פ אם קראה בלא טעמים בדיעבד יצא י"ח.

וע' בשו"ת יביע אומר ח"ו (במילואים דף שנה).

[ויש ליזהר לגבי טעמים של סוף פסוק וכן אתנח וכדו', שבלא שידקדק בזה, משתנה הענין. וראיתי מובא בשם הגר"ח מבריסק, במ"ש הרמ"א (או"ח ר"ס קמב) שאם הבעל קורא טעה אפילו בדקדוק אות אחת מחזירין אותו, והיינו בשינוי שמשתנה על ידי זה הענין, אבל אם טעה בנגינת טעם או בניקוד אין מחזירין אותו אבל גוערין בו. ע"ש, ובביאור הגר"א ציין, כמ"ש במגילה בירושלמי, וצ"ע דמשמע דדוקא במגילה אין מדקדקין כה"ג, וצ"ע עכ"ל הגר"א. ולכן בקריאת התורה היה הגר"ח זצ"ל מחמיר מאד להחזיר את הבעל קורא על כל טעות בין בניקוד ובין בטעמים. ובנו הגרמ"ס ביאר שיש חילוק בין קריאת התורה למגילה, שיסוד הלימוד הוא מקרא דנחמיה, ויקראו בספר בתורת האלקים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא, והיינו שהקריאה להבין ולהשכיל אמיתת התורה, ולקריאה ללימוד צריך בדקדוק דוקא, ולכן מעכב כל דקדוק ודקדוק אפילו בטעמים. וכן בנדרים (לז:) מביא מהאי קרא לנגינת טעמים, אבל מגילה שאינה ללימוד התורה אלא לפרסומי ניסא בעלמא לא צריך בדקדוק כ"כ. ולפ"ז בקריאת התורה צריך קריאה שיבינו והיינו בניקוד ובנגינת טעמים כראוי, בפסקי טעמים בסוף הפסוק או באמצע אם הפירוש משתנה על ידם צריך ליזהר בזה מאד מאד, אבל בנגינות לבד יש שנהגו להקל. והגר"ח מבריסק דקדק ודרש גם בהפטרה שיקראו כדין עם כל הנגינות דוקא, ועמד סמוך לשמוע שהקריאה ונגינות כדין וכהלכה. (תשובות והנהגות ח"ב סימן צד).

דעת רוב הראשונים שהנשים מוציאות את האנשים ידי חובת מקרא מגילה

ואמנם דעת רוב הראשונים שהנשים מוציאות את האנשים ידי חובת מקרא מגילה. וכ"ד רש"י (ערכין ג.), והרי"ף, וכן הסכים למעשה האו"ז (ח"ב סי' שסח). וכ"ד ספר המאורות, והרמב"ם (ריש הל' מגילה), וכמ"ש הגמ"י וה"ה שם. וסיים ה"ה "וכן עיקר". וכ"ד המאירי (מגילה ד.), והרשב"א והריטב"א בחי' שם, והאשכול. וכן עיקר כדעת רוה"פ שהנשים מוציאות את האנשים י"ח. וכן מרן הש"ע (סי' תרפט ס"א) כתב מתחלה בסתם: שהכל חייבים במקרא מגילה אנשים ונשים וגרים וכו', ואחד הקורא ואחד השומע מן הקורא יצא י"ח, והוא שישמע מפי החייב בקריאתה, לפיכך אם היה הקורא חש"ו השומע ממנו לא יצא. וסיים אח"כ: וי"א שהנשים אין מוציאות את האנשים. עכ"ל. וסתם ויש הלכה כסתם. ואמנם הפר"ח הסכים לבה"ג שאין הנשים מוציאות האנשים י"ח. מ"מ במקראי קדש (דף קמ"ד.) השיגו בזה, והסכים שהעיקר כד' רש"י, וכסתם מרן.

ובאמת שהעיקר לדינא דהנשים מוציאות האנשים י"ח מקרא מגילה, שכן הוא דעת רוה"פ הנ"ל. וכן מרן הש"ע (סי' תרפט ס"א) כ' מתחלה בסתם: שהכל חייבים במקרא מגילה אנשים ונשים וגרים וכו', ואחד הקורא ואחד השומע מן הקורא יצא י"ח, והוא שישמע מפי החייב בקריאתה, לפיכך אם היה הקורא חש"ו השומע ממנו לא יצא. וסיים אח"כ: ויש אומרים שהנשים אין מוציאות את האנשים. עכ"ל. ולפי הכלל שבידינו סתם ויש הלכה כסתם, ד' מרן שהנשים מוציאים האנשים י"ח.

ואין להקשות ממ"ש מרן בש"ע (שם ס"ג), אנדרוגינוס אינו מוציא שאינו מינו, טומטום אפי' מינו אינו מוציא, אלמא שפוסק כהתוספתא, וא"כ כ"ש ודאי אשה שאינה מוציאה איש. שכבר כ' בב"י דאף לרש"י דס"ל

דנשים מוציאות אנשים, טומטום אינו מוציא, כיון שאינו ניכר אם זכר או נקבה וכו'. ע"ש.

ואמנם הפרי חדש הסכים לדעת הבה"ג שאין הנשים מוציאות האנשים י"ח. מ"מ המהרח"א במקראי קדש (דקמ"ד ע"א) השיגו בזה, והסכים שהעיקר כד' רש"י. ע"ש.

גם מהר"י עייאש במטה יהודה (ר"ס תרפט) דחה ד' הפר"ח, וכתב שהעיקר כד' הרמב"ם דנשים מוציאות אנשים, וכן מוכח דעת מרן הש"ע בסברא א' שכתב בסתם. ע"ש.

וע' להב"ח (ר"ס רעא) שהביא מ"ש הכל־בו שהנשים מוציאות האנשים י"ח קידוש. וכ"פ הש"ע (שם ס"ב). והב"ח תמה, שהרי בש"ע (ר"ס תרפט) כתב, י"א שהנשים אין מוציאות האנשים י"ח מקרא מגילה. וזה כבה"ג שחולק על רש"י. וכאן פסק כרש"י. וב' פסקים אלו סותרים זא"ז. והעיקר להחמיר בקידוש כמו במגילה. ע"כ.

ולפי האמור לק"מ, דמרן עצמו ס"ל כסברא הראשונה שכתב בסתם, וכדעת רש"י שנשים מוציאות אנשים י"ח מקרא מגילה. וכן תירץ מרן החיד"א בברכי יוסף (סי' רעא סק"א) את קו' הב"ח הנז', דהא מרן עצמו ס"ל בסתם כדברי רש"י, וא"כ שני הפסקים שוים בשיעוריהם. ע"ש.

ואעיקרא י"ל קו' הב"ח לפמ"ש הטורי אבן (מגילה ד.) שטעם בה"ג כאן משום שחיוב האנשים במקרא מגילה הוא מדברי קבלה דהוו כד"ת. ואילו הנשים אין חייבות במקרא מגילה אלא משום שאף הן היו באותו הנס, שטעם זה אינו מחייב אלא בדרבנן, וכמ"ש התוס' (מגילה ד. ד"ה שאף). ולא אתי דרבנן ומפיק חיוב מד"ק דהוי כד"ת. ע"ש. לפ"ז בקידוש שהנשים חייבות בו מה"ת (ברכות כ:) לא שייך ה"ט כלל. ורק לטעם בעל הדברות הנ"ל יש שייכות לזה אבל לא קי"ל הכי לדינא וכאמור. ועי' מג"א (סי' רעא). וכן ראיתי להמאמר מרדכי (סי' תרפט סק"ב) שג"כ כתב שמרן ס"ל כדעת רש"י כמו שסתם בתחלה. ע"ש. וכ"כ בספר מאורי אור (קן טהור, דף קפז רע"א). ע"ש.

וע' בשד"ח (מע' פורים סי' יב), שהביא מהגאון מהר"א צבי (מרבני ירושת"ו שנת התצ"ד), שמגילה שנכתבה ע"י אשה, לדעת מרן (ר"ס תרפט) שסתם כרש"י דנשים מוציאות אנשים י"ח מקרא מגילה, וכן הסכים מהרח"א במקראי קודש, יש להכשירה, אך הרא"ם והפר"ח חולקים ע"ז וכו'. ע"ש. וע"ע בכה"ח (ס"ק יב) שכ"כ מדנפשיה בדעת מרן. וכן עיקר לדינא. ומ"מ הרי כתב הריטב"א במגילה שם, שאין ראוי לעשות כן, ותבא מארה וכו'. ע"ש. ולכן אין לעשות כן אלא בשעה"ד. ומכ"ש שיש לדון בדבר משום סב"ל אפי' נגד מרן. ועל כן נכון לחוש לכתחלה להמחמירים, וכמ"ש בערך השלחן (סי' תרפט סק"ג), ובחקרי לב (חאו"ח ס"ס מה). ע"ש. וראה בשו"ת יביע אומר ח"א (סי' טו־כז). ובהליכות עולם ח"א (עמ' רכח). ובחזו"ע (פורים עמ' נט).

סתם ויש הלכה כסתם לגמרי ואין צריך לחוש ליש אומרים

ומילתא אגב אורחא במה שכתבנו דסתם ויש הלכה כסתם, הנה כבר ביארנו בעין יצחק חלק ג' דהלכה כסתם לגמרי, ואין צריך לחוש לכתחלה לסברת היש אומרים גם בהפסד מועט, ובס' ברכי יוסף (סי' סא שי"ב סק"ב) העיד בשם מרן הב"י שהוא עצמו אמר, שדעתו כהסתם. ולא כתב דהיכא שאין הפסד מרובה ובנקל אפשר להחמיר שיש להחמיר כדעת היש אומרים. וראה בזה בילקו"י שבת כרך א' חלק שני (מהדורת תשע"ב עמוד תרסד).

וכן כתבו רבים מגדולי האחרונים, כמו בשו"ת משפט וצדקה ביעקב (ח"ב סימן קע) כתב שכבר ידוע הוא שכשמביא מרן בשו"ע סברא בסתם ואח"כ מביא י"א או י"ח, דעתו כסברא קמייתא ואינו מביא סברא אחרונה אלא לחלוק כבוד לבעליה". וכ"כ בחלקת מחוקק (סימן א) בהגהת בן הרהמ"ח. ובשו"ת ר' יצחק מפוזנא רבו של המגן אברהם (סימן קסג), בשו"ת חיים וחסד מוסאפיא (ח"ב חו"מ סימן ג), ובשו"ת אבני שיש (ח"א סימן קו). בשו"ת שואל ונשאל (חלק ב'

ו. צריך לשמוע קריאתה מפי אדם שחייב במקרא מגילה, ולכן קטן אינו מוציא אחרים ידי חובתם, ואפילו הגיע לחינוך. ו)

או״ח סימן כט), ועוד רבים לא ע״ת האסף.

ובשו״ת שער יהושע (סימן נא) כתב, ״דלדידן אפילו מחלוקת לא הוי, כיון דאנן אזלינן בתר הרב מוהר״י קארו בכל פסקי הוראותיו, וכבר קבלנוהו לרב להתנהג על פי מדותיו. ומה גם עם מה שכתב הרב מהר״א בן חיים בתשובותיו, שלגבי מוהר״י קארו ליכא למימר קים לי, שכבר קבלנו עלינו הוראותיו, והוא ז״ל כתב בדעת י״א בתרא וכו״. והיינו שאין לומר קים לי כדעת היש אומרים קמא, אלא דעת מרן בהחלט שהלכה כי״א בתרא.

וראה בשו״ת שמחה לאי״ש (חלק או״ח תשובה א עמודים קפג - רט) שהאריך בזה להשיב עמ״ש מר אחיו זצ״ל במבוא לספר אול״צ ח״ב, והביא כ״ב ראיות שדעת מרן שאין צריך לחוש כלל לדעת היש שהביא. ואפי׳ לא בהפסד מועט. ורק די״ל דמי שיש ריוח לפניו ראוי לו לעבוד את ה׳ מאהבה, ויכול להחמיר [לעצמו בצינעא] בכל החומרות שאפשר כדי להוכיח שהוא עובד את ה׳ מאהבה. וכוונת מרן בשלחנו הטהור שתי הדעות לומר בזה, דע שלא נעלם ממני דעה האחרת, אלא אפילו הכי פסקתי כן לענין דינא, לכל אשר יאמר בין להקל בין להחמיר. או שכוונת מרן לחלוק כבוד לאותה הדעה. וגם אין כוונת מרן בפסקיו, כהכרעה בין הפוסקים, אלא הוא דין פסוק. ויש להוכיח באורך שאכן אין כוונתו של מרן שיש לחוש לכתחילה לסברת הי״א, ולא הביא רק לכבוד, או לרבותא שאעפ״כ פסקתי כדעה אחת. ע״כ.

ובספר עטרת שלמה כתב בשם ראש הישיבה מוהר״ר עזרא עטייה זצ״ל, דכאשר מרן כותב סתם ויש, דעתו שיש לחוש לכתחלה לסברת היש אומרים כשאין בדבר שום הפסד. וכדומה.

אולם אין עדותו נכונה, שבספר עלה עזרא (עמוד נט) כתב ראש הישיבה מוהר״ר עזרא עטייה זצ״ל, שרבני האחרונים כתבו דכאשר מרן כותב סתם ויש דעתו כסתם, ולא שיש לחוש לסברת הי״א. וכ״כ ביד מלאכי, והכי סוגייאן דעלמא. ע״ש. ועפ״ז כתב בנידונו, דאנו שקבלנו הוראות מרן, אין להחמיר להצריך ב׳ גיטין, כיון דסתם לן מרן הכי, וכפי הכלל המסור בידינו סתם ויש הלכה כסתם. אלא שסיים שם דעכ״פ כיון שהוא דבר ערוה החמורה, מנהג ירושלים לתפוס כל החומרות. הרי להדיא שדעת ראש הישיבה דמלבד בדבר ערוה יש לנו לתפוס הלכה כהסתם לגמרי. וגם מרן האמו״ר העיד על ראש הישיבה זצ״ל ״שהיה כועס למי שמחמיר לכתחלה כדעת היש אומרים״.

ולכן כל מה שכתב בזה בספר עטרת שלמה הנ״ל, אין הדברים נכונים.

ובספר יבקשו מפיהו (עמוד קב) כתב בשם הגריש״א, שאין לאפשר לאשה לקרוא מגילה עבור נשים, כיון שיש אומרים שהם חייבות רק בשמיעה ולא בקריאה, וממילא אינן יכולות להוציא את הנשים ידי חובתן. ע״כ. ויש להעיר ע״ז, שמלבד שדעת רוב הראשונים דלא כבה״ג, וכן דעת מרן, הנה גם הרמ״א לא פסק כלל כדעת בה״ג, ורק לענין נוסח הברכה הביא שיטה זו לומר שמהיות טוב יברך בנוסח ״לשמוע״, כדי לצאת שיטת בה״ג, אך לא מסתבר שחשש הרמ״א לזה לדינא, נגד רוב הפוסקים ועמודי הוראה. ולכן אם יש צורך בדבר למה נטריח אותם נגד שורת ההלכה שאשה מוציאה גם אנשים. ועוד יש להעיר שגם בדעת בה״ג אינו ברור שנשים אינם מוציאות נשים, שבביאור דברי בה״ג רבו הפירושים בזה. ראה בזה להלן בסוף הסימן מ״ש בזה.

ו) ע״פ טעם התוס׳ (מגילה יט:) דלא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן. אי נמי כפי טעם רש״י (ברכות מח.) דקטן אפילו מדרבנן לא מחייב, ורק על אביו מוטל לחנכו למצות. וכן

ז. בשעת הדחק הגדול כשאין שם גדול שיקרא את המגילה, יכול הקטן שהגיע לחינוך להוציאם ידי חובה, ונכון שבשעת קריאת המגילה יקראו אחריו מתוך מגילה כשרה מלה במלה. ז)

כתב הרמב"ן במלחמות (ברכות כ:) ובחידושיו לקידושין (לא). וכן דעת הרמב"ם, כמו שכתב מרן בכסף משנה (פ"ו מהל' חמץ ומצה הלכה י). וכן כתבו הר"ן (קידושין לא.), והריטב"א והמאירי (מגילה יט:). וכן פסק מרן להלכה בשלחן ערוך (ר"ס תרפט). וראה ביתר הרחבה בהערה דלהלן.

בשעת הדחק הגדול כשאין שם גדול, יכול הקטן שהגיע לחינוך להוציא ידי חובה

ז) כדעת בעל העיטור (הובא בטור סי' תרפט) שקטן שהגיע לחינוך מוציא את אחרים י"ח מגילה. וכ"כ האגודה בשם התוס', והריא"ז, וכן מוכח מדברי הרשב"א בתשו' (סימן רלט) בשם הראב"ד, שאם הצבור מוחלים על כבודם יכול הקטן להוציאם י"ח בדרבנן. וכמ"ש מרן הב"י (סי' נג). וכן העלה בשו"ת סמא דחיי (חאו"ח סי' טז), ובשו"ת קול גדול. ובשו"ת שדה יצחק חיות (סי' מג) כתב, דבשעת הדחק יגמרו ההלל בלי ברכה ואח"כ יקרא להם קטן. (וע' בשו"ת יביע אומר ח"ג חאו"ח סי' כז). וע"ע בשו"ת בית שערים (חאו"ח סי' שעד). ע"ש. ובפרט כשיש צורך להוציא נשים בשעה"ד. ועיין בראבי"ה (מגילה עמוד רצג). ומרדכי (סי' תשעט). ובא"א (מה"ת סי' תרפט). ובחזון עובדיה (פורים, עמ' סא).

והנה זה לשון הרמב"ם (מגילה פ"א ה"א): הכל חייבים בקריאתה, אנשים ונשים וגרים ועבדים משוחררים, ומחנכין את הקטנים לקרותה. ע"כ. והעירו בזה. א. למה הוצרך הרמב"ם לומר שיש דין חינוך במגילה, דמ"ש מכל המצוות שיש בהם חובת חינוך לקטנים. ב. ועוד, למה לא נקט הרמב"ם לשון חיוב בקטנים, אלא כתב מחנכין. ובמשנה (סוכה מב.) איתא, דקטן היודע לנענע חייב בלולב. ובשו"ת אור לציון ח"ב (הערות פרק יג אות ז בהערות) כתב לחדש בד' הרמב"ם, דר"ל שרק יש להרגילם לזה, אבל אינו חיוב גמור. וכיוצא בזה כתב הרמב"ם (הל' ק"ש פ"ד ה"א) נשים ועבדים וקטנים פטורים מק"ש, ומלמדין את הקטנים לקרותה בעונתה, ומברכין לפניה ואחריה, כדי לחנכן במצוות. ע"כ. הרי שפסק דקטנים פטורים מק"ש, וכמ"ש רש"י (ברכות כ.) מטעם שאין האב מצוי אצלם בשעת ק"ש, ואפ"ה כתב שמלמדין אותם לקרותה, כיון שאין זה לשון חיוב, משא"כ במקום שחייבים כתב הרמב"ם לשון חיוב, וכמו לגבי בהמ"ז (הל' ברכות פ"ה ה"א) הקטנים חייבים בבהמ"ז מד"ס כדי לחנכן במצוות. ולכן נראה שבזה רצה ליישב קושית התוס', למה אינם יכולים להוציא אחרים ידי חובה, ותירץ משום שאין חייבים ממש בקריאת המגילה, אלא שצריכים להרגילם לזה. ומדברי הרמב"ם שלא תירץ כהתוס', נראה שסובר שאף תרי דרבנן מוציא חד דרבנן, והרי ידוע שבני ספרד אזלי תמיד בתר שיטת הרמב"ם, וא"כ הוא הדין לנידון דידן, שאף קטן שלא אכל כדי שביעה מוציא גדול שלא אכל כדי שביעה. ע"כ.

אולם אחה"מ מהדר"ג זצ"ל יש להעיר, דמנ"ל לחדש כן שחכמים לא חייבו את הקטנים במצות מקרא מגילה, רק אמרו שיש להרגילם בכך ולעולם אינו חיוב גמור. ומדברי כל הפוס' לא משמע כן. ואע"פ שבודאי ראו דברי הרמב"ם, לא הוציאו דין זה מלשון הרמב"ם. ועוד, שהרי כיו"ב כתב הרמב"ם בהל' חמץ ומצה (פ"ו ה"י): "הכל חייבים באכילת מצה, אפי' נשים ועבדים. קטן שיכול לאכול פת מחנכים אותו במצות ומאכילים אותו כזית מצה". וכתב מרן בכסף משנה שם, שהקטן לאו בר חיובא כלל אפילו מדרבנן, וחיוב מצות חינוך מוטל על אביו, וכמו שכתב

הרמב"ן, וכן נראה דעת רבינו הרמב"ם, שלא כתב הכל חייבים באכילת מצה אפילו נשים ועבדים וקטנים, אלא סיים שקטן שיכול לאכול פת מחנכים אותו וכו', כלומר שהחיוב מוטל על אביו. ושלא כדברי הר"ן במגילה (דף יט ב) שחולק על הרמב"ן, וכן כתב עוד רבינו בהלכות מגילה (פרק א הלכה א): "הכל חייבים בקריאתה אנשים ונשים וגרים, ומחנכים את הקטנים לקרותה". ע"כ. וראה עוד ברמב"ם (בפרק ד מהלכות קריאת שמע הלכה א) שכתב: "נשים ועבדים וקטנים פטורים מקריאת שמע, ומלמדים את הקטנים לקרותה בעונתה ולברך לפניה ולאחריה כדי לחנכם במצות". וכתב הלחם משנה שם: "וסובר רבינו שאף על פי שהקטנים פטורים מן הדין בין מדאורייתא בין מדרבנן, מכל מקום מחנכים אותם לקרותה". [וראה עוד ברמב"ם (בפרק ב' מהלכות חגיגה הלכה א): כל האנשים חייבים בראיה חוץ מחרש שוטה וקטן וכו'. ובהלכה ג כתב: כל קטן שיכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית, חייב אביו להעלותו ולהראות בו כדי לחנכו במצות. ועיין בלחם משנה שם].

הרי להדיא מדברי מרן בכסף משנה, שלמד בדברי הרמב"ם שגם במגילה יש מצוות חינוך כמו בכל המצוות, אלא שס"ל להרמב"ם שאף בעלמא מצוות חינוך היא על האב ולא על הבן, ולכן נקט שמחנכי את הקטנים לקרותה. ואי אפשר לחלוק על מרן זיע"א בביאור דברי הרמב"ם. והרי קבלנו הוראות מרן, ואף שהוא נגד הרמב"ם, וכשזרח שמשו של מרן, הניחו הוראות הרמב"ם או הרי"ף או הרא"ש, וקבלו כולם את הוראות מרן. וכל שכן כאן שמרן מפרש דברי הרמב"ם.

ואין לומר שלא קבלו דברי מרן רק בש"ע ולא בב"י או עכ"פ לא במה שכתב בכסף משנה, שהרי הטעם שקבלו הוראות מרן אינו מחמת שחיבור הש"ע נתפשט בכל גבול ישראל וממילא נתקבל, אלא מטעם שמרן היה גדול הדורות ובטלו דעתם לדעת מרן לקבל הוראותיו, וקבלו את מרן ל"רב" עליהם. ומאתים רבנים נתאספו לבטל דעתם לדעתו של מרן לקבל הוראותיו, וגם אחר כמה דורות חזרו וחיזקו הסכמה זו על כל בני ספרד. ולפי זה אין לחלק בין מה שכתב בש"ע לבין מה שכתב בשאר חיבוריו. כמו שבהוראות הרמב"ם לא מחלקים בין מה שכתב בספר משנה תורה לבין מה שכתב בתשובה. הגע בעצמך, לא שמענו שיוצאי בבל שבדור הקודם הלכו לאורו של הגרי"ח זיע"א, עשו חילוקים שלא מקבלים רק מה שכתב בבן איש חי, אבל מה שכתב בשאר חיבוריו כמו שו"ת רב פעלים, ושו"ת רב ברכות ועוד, אינם מוכנים לקבל.

ועוד, דאף בלא קבלת הוראות מרן, מי שם פה לחלוק על מרן. ואם מרן מפרש כך את דברי הרמב"ם, בודאי שכך יש לנו לנקוט, וא"א לפרש דברי הרמב"ם אחרת, ולהוציא מזה דינים.

ושמעתי שיש שרצו לחלק, שכאשר לומדים רמב"ם [או שאר ראשונים], אם יש לנו פשט ברמב"ם, נחשב שיש כאן רמב"ם נגד הכסף משנה, ולכן יכולים לסמוך על זה, כיון שאנחנו מבינים שכך היא דעת הרמב"ם. אך אין צריך לומר שאין בסברא זו לא טעם ולא ריח. וראוי להביא מה שכתב מרן הבית יוסף זיע"א בספר תשובותיו. דהנה בשו"ת המבי"ט (ח"א סי' כח) כתב בנידונו בתו"ד, שכיון שקבלנו הוראות הרמב"ם ומדברי הרמב"ם נראה דס"ל כדעת הגאונים, כך יש לנהוג. ואף שהריב"ש ביאר אחרת בדברי הרמב"ם, כתב המבי"ט: "וגם כי איני כדאי לסור מדברי הריב"ש ז"ל כל שכן לחלוק עליהם, נראה לומר כי הרמב"ם סובר כהבנת הגאונים וכו'". ומרן בשו"ת בית יוסף (דיני כתובה סי' ב) הביא דברי המבי"ט הנז', וכתב על כך בזה"ל: "הרואה דברי הריב"ש מבאר דברי הרמב"ם וכותב בפירוש שאם אין וכו', איך ימלאנו ליבו לחלוק עליו ולומר לא כי אלא וכו', ואפילו אם היה מוצא סתירה לביאור הריב"ש היה לו לחשוד שכלו ולא לחלוק

עליו, כי תלמידי הריב״ש אנו ומימיו אנו שותים, ומי כמוהו מורה רב גדול בישראל, והלואי נוכל להבין דבריו ולירד לעומקן, קל וחומר לחלוק עליהם. ואיך יעלה על הדעת ושום לב אדם בזמן הזה לחלוק עליו אפילו להלכה, כל שכן לעשות מעשה נגד דבריו, ולא עוד אלא לכתבו על ספר, באמת רע עלי המעשה, כי על כן תפוג תורה, ועל דבר זה ידוו כל הדווים וכו׳״.

והרי המבי״ט היה סמוך לדורות הראשונים,

ורק ביאר דברי הרמב״ם שקבלנו הוראותיו באופן אחר ממ״ש הריב״ש בתשובותיו, ואעפ״כ מרן הב״י כתב להעיר ע״ז. ומרן לא נשא פנים לעמיתו בהלכה, והשיב על כך בתוקף, שחובתינו לבטל דעתינו מפני הגדולים ממנו אפילו כמה דורות שלפנינו, ואפילו במקום שרק בא לפרש אחרת בדברי הגדולים.

ובדורו של מרן עדיין לא היה מקובל חילוק

תקופות של ראשונים ואחרונים בבירור, ולא היה הפרש גדול בין הדורות. הריב״ש, נולד בשנת ה״א פ״ו, ונפטר בשנת ה״א קס״ח. ומרן נולד בשנת ה״א רמ״ח ונפטר בשנת ה״א של״ה. והמבי״ט נולד בשנת ה״א ר״ס ונפטר בשנת ה״א ש״מ.

נמצא שמרן נולד 80 שנה אחרי הריב״ש,

ואעפ״כ אמר שיש לנו לבטל דעתינו. וכל שכן אנו שלא נוכל לחלוק על מרן בביאור דברי הרמב״ם.

וז״ל מרן אאמו״ר זיע״א בספר חזו״ע ברכות: והן עתה נדפס מחדש ספר הכי קרא שמו ״וכולו מחמדים״ לתלמידו של הגאון ר׳ בן ציון א. שאול זצ״ל, וכתב שם, שהקשה לרבו מדברי מרן הבית יוסף (ס״ס רד) הנ״ל, שמפורש שאפילו הם ״כתושים ביותר״ מברך עליהם בפה״ע. והשיב לתרץ על קושיתו, שאנו לא קבלנו הבנת הבית יוסף אלא רק הפסק בש״ע. א״נ לא קבלנו הוראות מרן שבב״י אלא רק מה שפסק בש״ע. וע״פ זה פסק בספר הנ״ל לברך שהכל. ע״ש. ושני התירוצים אינם נכונים, ובנפול היסוד נפל הבנין, התירוץ הראשון, אינו נכון כלל, ופוק חזי מ״ש בשו״ת שער אשר קובו (חלק חו״מ ר״ס כג), בנידונו שיש מחלוקת פוסקים בכוונת דברי הרמב״ם, וכתב, שאין המוחזק יכול לומר קי״ל כפירוש השני בדעת הרמב״ם. מכיון שמרן הבית יוסף הבין בכוונת הרמב״ם שקודם שנשבע לא חשיב גמר דין, ואנן אתכא דמרן סמכינן, ולא אמרינן קים לי נגד מרן. וכ״ש כאן שמרן בש״ע פסק כד׳ הרמב״ם כהוייתן, ובודאי שכוונתו על פי פירושו בבית יוסף בדעת הרמב״ם. ע״כ. וכ״כ בשו״ת תעלומות לב (ח״ג דף קח ע״ג). ואף כאן שכתב מרן בש״ע (סי׳ רב) לשון הרמב״ם בודאי שכוונתו כמ״ש בספרו הגדול בית יוסף בדעת הרמב״ם, שאפי׳ נתרסקו לגמרי, ברכתם בפה״ע. ואתכא דמרן סמכינן.

גם מ״ש שלא קבלנו הוראות הב״י, ליתא,

ואשתמיט מיניה מ״ש הגאון רבי פתחיה בירדוגו בשו״ת נופת צופים (דף ד ע״ד) בשם הגאון מהר״י בן עטר, שאנו קבלנו הוראות מרן גם במ״ש בספרו בית יוסף, ושגם על זה אמרו לכו אל יוסף אשר יאמר לכם תעשו. ושכן הסכים הגאון מהר״י בן צור. ע״כ. וכ״כ כל זה בשו״ת ויאמר יצחק (חחו״מ דף רט ע״ג). וז״ל מרן החיד״א בברכי יוסף (חו״מ סי׳ כה אות כה): ״בארץ ישראל ובמצרים וגלילותיה שנהגו לפסוק כפסקי מרן, לא זו בלבד שיש לפסוק כמו שפסק מרן בבית יוסף, או בש״ע, אלא גם כמו שפסק בתשובותיו, כדמוכח בשו״ת משאת משה ח״ב (חו״מ סי׳ יב). וכן דעת מורי הרב בתשובה. ע״כ. ובשו״ת חקרי לב (חאו״ח סי׳ נד) כתב, שדברי מרן בבית יוסף הם עיקר יותר מדבריו בשלחן ערוך. ואף שבשו״ת יוסף אומץ (סי׳ סט) פקפק בדבריו, זהו דוקא במקום שמרן בש״ע כתב היפך ממ״ש בב״י. אבל מה שמבואר בבית יוסף, ולא כתב מרן בש״ע היפך מ״ש בב״י בודאי דהכי נקטינן. וכ״כ להדיא הגרי״ח בשו״ת רב פעלים ח״ב (חאה״ע סי׳ יד דף פה ע״ד). וכ״ש כאן שגם בש״ע תפס כלשונו בבית יוסף. וכ״כ בשו״ת בית דינו של

ח. מחנכים את הקטנים לשמוע מקרא מגילה. [רמב"ם פ"א מהלכות מגילה ה"א]. וקטנים שלא הגיעו לחינוך אין להביאם לבית הכנסת, שהם רק מבלבלים את השומעים החייבים בקריאתה. והמביאם לבית הכנסת, חטא רבים נשא. שמפריעים בבית מקדש מעט, על ידי הכאות בקריאת המן ברעשנים ובאקדחי־פורים, ופיצוצים אחרים, וגורמים למניעת שמיעת מקרא מגילה כהלכה לאנשים המחוייבים בה. ואמנם אם האבא יכול לעמוד על המשמר להשגיח שהקטנים לא יפריעו בהכאות המן, יכולים להביא את הקטנים לבית הכנסת, וישגיחו עליהם כאמור.ח)

שלמה (חיו"ד סי' יב) שאנו קבלנו עלינו דברי מרן גם במ"ש בבית יוסף, ואפילו השמיטו מהש"ע. גם הגאון מהר"ש אבן דנאן בשו"ת אשר לשלמה (ס"ס ח) כתב, שאנו אין לנו אלא מ"ש מרן בב"י יו"ד (ס"ס נז) בשם מצאתי כתוב, אע"פ שלא הובא בש"ע. ע"ש. וע"ע בשו"ת אהלי יעקב למהריק"ש (סימן קיג) בתשובה למהר"א נרבוני שכתב, והגאון מרן מהריק"א הביא סברא זו בבית יוסף, ואין ספק דהכי ס"ל, מדלא פליג עליה. ע"כ. וכ"כ בשו"ת זרע אמת (חיו"ד סי' יז), שאם מרן בב"י הביא סברא אחת ולא כתב חולק עליה, משמע דהכי ס"ל. והכי נקטינן. ע"ש. וכ"ש כאן שהכל דברי מרן הב"י. [ע"כ מחזו"ע].

שלא להביא ילדים קטנים לבית הכנסת שמפריעים לשמיעת המגילה

ח) דאע"פ שאמרו במסכת סופרים (פי"ח ה"ד) להביא סמך על מה שנהגו להביא קטנים לבהכ"נ. וכ"כ התוס' (חגיגה ג.). וכ"כ הטוש"ע (ס"ס תרפט). אין זה אלא בקטנים שהגיעו לחינוך במצות מגילה, ומשא"כ קטנים ביותר שמבלבלים דעת השומעים. וכ"כ המג"א, ומהר"ח פלאג'י ובמועד לכל חי (סי' לא אות סח). ובמשנ"ב (ס"ק יז) כתב, דעכשיו בעו"ה נהפוך הוא, שלבד שאינם שומעים אלא הם מבלבלים, שגם הגדולים אינם יכולים לשמוע, וכל ביאתם הוא רק להכות את המן, ובזה אין האב מקיים מצות חינוך כלל. ובאמת מצד מצות חינוך צריך כל אב להחזיק בניו הקטנים אצלו, ולהשגיח עליהם שישמעו הקריאה, וכשיגיע הקורא לזכור שם המן האגגי, רשאי הקטן להכותו כמנהגו. אבל לא שיהיה זה עיקר הבאת הקטן לביהמ"ד. ע"כ.

ובאמת שעינינו הרואות כי המביא את הקטנים לבהכ"נ, גורם תקלה ומכשול שהרבה אנשים אינם יוצאים י"ח מקרא מגילה, מרוב הרעש שמקיימים ע"י הכאת המן, בכל כלי משחית, ובכשיל וכילפות יהלומון, וגורמים ג"כ להשחית מרהיטי בית־הכנסת, שיש בזה לאו דלא תעשון כן לה' אלהיכם. ויש בזה חילול ה' בבית מקדש מעט מקום השראת שכינה. ואיש על העדה, הרב המקומי, או גבאי בהכ"נ, יעמדו על המשמר למנוע הפרעות הללו הגורמות להפרעה, ויקחו את כלי המשחית מיד הקטנים הבאים לבהכ"נ וכלי מפצם בידם, לפני מקרא המגילה, ודי בהכאה ברגל בעת שמזכירים המן כשקוראים במגילה את מפלתו, כדי לצאת י"ח המנהג שהובא באחרות חיים ובב"י, ובהגה (סימן תרצ סי"ז). אבל להרבות בהכאות ונקישות בכלי משחית, יוצא שכרם בהפסדם.

וכבר כתב בבאר היטב (סי' תרצ ס"ק יד) שמהרי"ל לא היה חושש להכות המן.

ועכ"פ על השליח צבור להמתין בעת ההכאה, כדי שהצבור ישמע כל תיבה. ואם אינו עושה כן, או שאין בידו להשתיק את הילדים,

כבר כתב בס׳ שלמי צבור (דף שכ״ח ע״ד) שהמביאים תינוקות בבהכ״נ ומרעישים בהכאות המן, ידאגו מן הפורענות וכו׳, ועל גדולי ישראל למחות בזה שזהו קלות ראש בבהכ״נ וכו׳. ע״ש.

וידוע המעשה שהובא בתנא דבי אליהו, על אותו שלא מיחה בבנו קטן שהיה מפריע בבהכ״נ, ולא יצאו ימים וכל המשפחה שלו הושמדה כליל וכו׳. ר״ל. וע״ע בארחות יושר (פי״ט). וביפה ללב ח״ב (בס׳ תרף ס״ק טו). וכן העלה בשו״ת בן ימין (דע״ז ע״ג). והסכימו עמו הגאון ר׳ אברהם פלאג׳י בתשו׳ שם. וכן הובא כל זה בס׳ אברהם אזכור (מערכת פ אות כג) וכן הסכים עמו הראש״ל ר׳ רפאל מאיר פאנזיל, וכל חברי ביה״ד הצדק שבירושלים ת״ו בימים ההם, ובראשם הגאון ר׳ רפאל יצחק ישראל (מח״ס בית היין). וכן הסכימו עמו שם רבני קושטא. וכולם נמנו וגמרו שמצוה לבטל המנהג הזה, דתבר גזיזי, ושכל הרוצה בקיומו של המנהג הרע הזה ומלמד זכות, אינו אלא טועה שגורם לחילול ה׳ וכו׳. ושעל הגבאים של בהכ״נ למנוע הנערים שמביאים עמהם פטישים, או שאר כלי משחית, מלהכנס לבהכ״נ עד שיסלקום מרשותם וכו׳. וסיימו שכל המבטל מנהג זה ישא ברכה מאת ה׳. וע׳ בשו״ת מהר״ם שיק (יו״ד סי׳ רטז). ובשו״ת מילי דאבות (חלק ג׳ סימן יג). ובשו״ת פרי השדה (ח״ג סימן מב).

ומיהו אפי׳ לא הגיעו לחינוך, אם הם ילדים שקטים ודעתנים אפשר להביאם, והמביאים אותם מצוה קא עבדי. וע״ע במהרי״ל (מנהגים הלכות שופר) שתמה על המנהג להביא תינוקות לבית הכנסת בראש השנה, וז״ל: ואמר מהרי״ל, שנשגבה פליאה בעיניו מאין בא שנהגו המנהג הרע הזה להוליך התינוקות לבית הכנסת לשמוע הם קול שופר, בשלמא בקריאת המגילה עבדינן משום שמחה, והכא מאי, רק תינוקות קטנים שהגיעו לחינוך מצוה לחנכם. ע״כ. וכדבריו מצינו בלקט יושר (חלק א עמוד קנח) והקטן שהגיע לחינוך היינו בן ט׳ (יומא פב.) חייב במגילה, ומ״מ המנהג להביא קטני קטנים משום שמחה לשמוע המגילה.

בענין המנהג להכות בעת הזכרת שם המן

ובענין המנהג להכות את המן, מצינו לראב״ן בספר המנהיג (הלכות מגילה עמ׳ רמב) עמ״ש רב אמר צריך שיאמר ארור המן וארורים בניו, נמצא שכך היה מנהגם משום זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב. ועל כן מנהג התינוקות בצרפת ופרובינצא לקחת חלוקי הנחל (אבנים) ולכתוב עליהם המן ומקישין זו על זו כשהקורא מזכירים המן ורשעו, ושם רשעים ירקב. ובאבודרהם (פורים) הבי״ד הראב״ן, וכתב שסיוע לזה ממ״ש במדרש (ע״ר רש״י סוף תצא) תמחה את זכר עמלק אפילו מעל העצים ומעל האבנים. וכתוב בערוך, שמנהג בבל ועילם שכל הבחורים עושים צורה בדמות המן קודם פורים, ותולין אותה על גגותיהם כמה ימים, ובימי הפורים עושים מדורה ותולין אותה הצורה לתוכה. ועומדים סביבה ומזמרים, ויש להם טבעת תלויה בתוך האש שתולין בה הצורה, וקופצין מצד האש לצד האחר. וטבעת זו נקראת משוורתא כדאיתא בגמ׳ (סנהדרין סד:).

ובשבולי הלקט (סימן ר) כתב, מצאתי בשם רבינו שלמה ז״ל, יש מקומות שאומרים אחר הברכה פיוט נאה כגון אשר הניא, ואומר ברוך מרדכי ברוכה אסתר ארור המן ארורה זרש, ומכין ברגליהן או אבן על אבן ומשברין קדירות כשמעם שם המן וזרש. ע״כ.

גם בהגהות המנהגים (פורים אות נה) כתב, שתקנו לומר פסוקים בקול רם, בשביל התינוקות כדי שלא יישנו, שאף הם חייבים במקרא מגילה. והא דנוהגין להקיש כשזוכרין המן הוא בשביל התינוקות שאין יודעין לומר שם רשעים ירקב, כי הוא חיוב לומר כשמזכירין רשע. אי נמי והיה אם בן הכות הרשע, ס״ת המן. ובאליה רבה (סימן תרצ) הביא מספר מעגלי צדק (ד״ה וקורא) שכתב, כשאומר החזן גם הנה העץ, מרים קולו, והנערים מכין בפטיש עץ על

הספסלין, וכן כשאומר ואת עשרת בני המן מכין וכו', ובערוה"ש (תר"צ סעיף כד) כתב, שהמנהג להכות כשמזכירין המן בן המדתא האגגי, על דרך מרשעים יצא רשע ומשורש נחש יצא צפע, וכל מנהג שנתייסד ע"פ גדולי הדור הוי מנהג, ולא מנהג שנהגו בעצמם. ע"כ. ור"ל, שמכין את המן על דרך אתה תשופינו עקב, והרשעים נמשלו לנחש.

ובספר מדרש אליהו (דף נח) כתב בזה וז"ל, גם יובן עם זה מנהגם של ישראל כשמזכירים המן בקריאת המגילה מכים ברגל בארץ והוא לרמוז שמכה ומשפיל בעקבותיו להמן שהוא מהקליפה עבה שבעקבים וע"י כך מגיע חולשא ותשות כח להקליפה ונמצא שמנהגם של ישראל יש להם שורש ועל כן כתב הרב בעל המפה ז"ל שאין להלעיג על שום "מנהג של פורים", יען כי לכל מנהג יש לו שורש וענף. עכ"ל. עוד כתב במדרש אליהו בחידושי מגילת אסתר (דף פא ע"ב), שקבלה בידו שעושה הקב"ה שירגישו המן ובניו בהכאות שמכין, ויקבלו צער גדול. ע"כ.

ובבן איש חי (הלכות פורים אות ח) כתב, שהמנהג להכות ברגליו על הקרקע, כשאומרים שמות עשרת בני המן, ויש נוהגים להכות בידם על הקרקע, ואין זה מנהג יפה, אלא ראוי להכות בסנדלים שברגליהם. וכתב הגאון יעב"ץ ז"ל על אביו הגאון ז"ל, שהיה מכה ברגלו וטופח בסנדלו, כשמזכיר שם המן בקריאת המגילה, ע"ש. ואני רגיל להכות ברגלים בשם המן הראשון הכתוב בפסוק אחר הדברים האלה גדל המלך אחשורוש את המן בן המדתא האגגי, וגם עוד שם המן האחרון בפסוק כי המן בן המדתא האגגי צורר כל היהודים חשב וכו'. ע"כ. וי"ל שאין צריך להרעיש כ"כ אלא די בהכאה ברגל לסימן ותו לא.

אלא שמנהג זה יש בו כמה חסרונות. א. משום כבוד בית הכנסת, שמרבים בהכאות ורעשים באפנים משונים. ב. שמפריע את השמיעה. ג. אם שוהים בכך, וכ"ש אם שוהים הרבה. וז"ל הגרח"פ בס' רוח חיים (ח"א סי' תרצ) אם לא ישתוק בשעה שמכין המן הפסיד השומע, שאין לו מגילה, ואם ישתוק הוא הפסק, דאסור לכתחילה להפסיק יותר מכדי נשימה כו', באופן דהוא רחוק לשכר וקרוב להפסד. וכ"ה במשנ"ב (שער הציון סי' תרצ אות נז) בשם הפמ"ג, שהוסיף שאף אם הש"ץ שותק בשעה שמכים, גם זה אינו נכון, שאסור לכתחלה להפסיק יותר מכדי נשימה. ע"כ.

וע' בספר חמדת ימים (פורים פרק ג) שכתב בזה, וגדולי ישראל לא היו חוששין למנהג להכות המן, ואבירי ישראל יאותה להם למחות אף ביד הפעוטים והפעוטות שלא ינהגו קלות ראש בבית הכנסת כברחובות קריה, אשר תבקע הארץ לקולן ומאבדים כוונת הקורין את המגילה וכוונת השומעים. ואף כי כתב הב"י שאין לבטל שום מנהג או ללעוג עליו כי לא לחנם הוקבע, היינו מנהג הקדום להכות המן דווקא בענין מפלתו לא זולת. ולא כאשר תעלולים עוללו למו להכות המן בכל מקום שנזכר. והאיש הירא ילמד את בניו הקטנים אל כל מקום שישמעו את שם הנקלה והבזוי המן לאמר "שם רשעים ירקב". ומ"מ כשמכים המן בענין מפלתו אזהרה יתירה לשליח צבור לשתוק בעוד שמכין כדי שישמעו כולם קריאתו. ע"כ.

ובספר סדר היום (סדר פורים) כתב, ובמקום שהנערים משחקים בהכאות שמכים את הנערים אחרים שעושים דרך שחוק והיתול ראוי לגעור בהם, שאין ביהכ"נ בית ועד אל קלות ראש לעשות בהם דברים של חולין ודברים שאין בהם שיעור, ובפרט אם הענין נעשה ע"י נערים ובחורים פוחזים וריקים, אבל ע"י קטנים אין לחוש להקפיד כ"כ משום שמחת היום.

ומ"מ למעשה כהיום ראוי יותר למנוע מנהג זה, כיון דהא קמן שמבלבלים את השומעים, וכבר כתב הרא"ש (כלל נה סעיף י) שאפילו מנהג שעשו לסייג ולהרחקה ויכול לבא ממנו קלקול, יש לבטל המנהג. וכ"כ הרדב"ז (ח"ח סי' קמא), ועו"ר. וכבר כתב בספר מהרי"ל (מנהגים הל'

פורים) שמהרי"ל לא היה מקפיד להכות את המן כמנהג. והובא בדר"מ ובמג"א (תרצ ס"ק יט), ובמשנ"ב (שם ס"ק נט) סיים שהפמ"ג כתב שיצא שכרם בהפסדם שמבלבלין הרבה. ובערוך השולחן שם (סעיף כג) כתב, שהמנהג שהתינוקות מכין את המן הוא מנהג קדמון, אך יזהרו לבלי להכות בקולות בעצים גדולים ומבלבלים המגילה ופוערים פיהם בשחוק וקולות ואין השומעים יכולים לשמוע כראוי, ואם א"א למחות בהם מוטב לקרות בביתו במנין, אף שבביהכ"נ יש רוב עם והדרת מלך, אבל כיון שהבלבול גדול א"א לשמוע כראוי ובפרט הנשים. וכן האריכו הרבנים בשו"ת בן ימין (סימן א) שמהרי"ל לא היה חושש אפי' למנהג הקדום במחיקת שמו או צורתו של המן, וכ"ש למנהג של הכאה ברגל לחוד, דודאי אין בזה אפי' סרך מצוה, ונהפוך הוא דהוא זילותא רבה כלפי שמיא. וגם בספר יפה ללב (סי' תרצ) הרחיב בגנות מנהג זה, וכתב שבשנת תרל"ה עשו מעשה רבני איזמיר לבטלו מכל וכל.

וגם מ"ש הרב מדרש אליהו שעי"כ מחליש כח הקליפה, שמא י"ל שהוא דוקא בדורות ראשונים דאכשור דרי וכל כונתם לשם מצוה וביראת ה' על פניהם, לא כן עתה דאחסור דרי והשיאו הענין לדבר אחר להנהיג שחוק והיתול בבית ה', ואין לנו עסק בנסתרות ומקבלין שכר על ביטולו שהכל לפי הזמן והמקום. וכבר כתב הרדב"ז (ח"ג סי' תרמה) בשם הריטב"א שמנהג להקל לעולם אין חוששין לו ואפי' היה ע"פ גדולים שבעולם, כל שנראה בו צד איסור לחכם בעל הוראה אשר יהיה בימים ההם. שאין לנו אלא השופט שיהיה בימינו, עכ"ל.

ראוי לרב בית הכנסת להכריז שלא להכות את המן עד אחרי גמר קריאת כל המגילה

וראוי לרב בית הכנסת להכריז שלא להכות את המן עד אחרי גמר קריאת כל המגילה כן הסכים לזה מהר"א פלאג'י (בסימן ב שם), וכתב שמזה שנים שנכנסתי לשרת בקדש, דאני עושה כרוז בשבת זכור בכל בתי כנסיות לבל יכו בפרשת זכור ברגליהם כלל כי אם אחר גמר לא תשכח קודם ברכת התורה שלאחריה מעט מעט ברגליהם ברפיון רגלים לא בחוזק, וכן בליל פורים אחר ברכות המגילה שלאחריה כשאומרים ארור המן ותו לא, דהגם דהיה המנהג להכות כאשר הובא בראשונים ואחרונים עד ספר מועד לכל חי (סי' לא אות צא) מ"מ עתה דנתרבה העם והתינוקות מכים בפטיש בשגעון, ואיכא תלתא דפורענותא אחת דעוברים על לא תעשון כן לה' אלהיכם ושוברים ונותצים אבנים יקרות וספסלים של ביהכ"נ דאפילו להדיוט איכא משום בל תשחית, ב'. דמבלבלים הקריאה ואינם יוצאים ידי חובה. ג'. דהטעם שמעו עמים ירגזון, ואיכא איבה, כל כי האי מצוה לבטל המנהג הזה, דכשהוקבע המנהג מעיקרא לא הוקבע כשיעור הזה. ויקחו לעצתי, ויכריזו כן בכל הקהילות בשבת זכור כמו שאני עושה פה איזמיר יע"א שלא להכות כלל אפילו ברגלים. ובליל פורים יעמדו השמשים בפתח הבית הכנסת ולא יניחו לשום תינוק שיכניס שום פטיש לתוך בית הכנסת אפילו בעזרה, ולא יהיה בלבול בקריאתם, ולא יגרמו שום נזק לבתי כנסיות, ויעשו גזרה שוה בכל חוזק ותוקף, ועליהם תבא ברכת טוב, ובשמחה יעשו את הפורים ויזכו לראות רוב נחת ואושר ברב עוז ושלום. עכ"ד.

ושם (סי' ג) שלחו להם בי דינא רבא שבירושלים הסכמה לזה, שודאי מותר לבטל מנהג זה. והוסיפו, שיש במנהג זה עוד כמה קלקולים, ומה גם דנשתרבב המנהג להכות בסיום ברכת המגילה ובעת אומרם קדיש בתרא קודם ברכו דחלילה וחס נראה חירוף וגידוף ח"ו, וכבר אמרו ז"ל פעמים שבטולה של תורה היא יסודה, כ"ש וק"ו במנהג כזה דיוצא חילול ה' וכיוצא דודאי דצריך לבטלו בכל מכל, ודא גזירה דאורייתא, דכל מי שיערער ויקום לעשות ההפך שלא לבטל המנהג ורוצה בקיומו אינו אלא לטועה, וכר מינו עליו נאמר גבר לא יצלח בימיו, והמבטלו ישא ברכה מאת ה' ושכרו כפול מן השמים. אך אמנם בעת זכירת המן ובניו ידרכו ברגליהם מעט מזעיר כדי למחות שם עמלק מן העולם, והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד.

ואח״כ צירף הסכמתו לזה הראש״ל המרפ״א, הגאון ר׳ מאיר רפאל פאניז׳יל, וכתב, ראיתי מה שפסק הרב ואת הגזרה אשר גזר לבטל המנהג הרע הזה, ואין זה אלא מצוה הבאה בעבירה וכו׳, וגם אני הבא על החתום כל ימי אני מצטער בזה, ע״כ גם אני מסכים לבטל המנהג הזה, כי אם בעת זכירת עמלק והמן ובניו ידרכו ברגליהם מעט מעט, והקב״ה כל יכול בעל היכולת יקנא על שמו הגדול, וימחה שם עמלק מן העולם והיה ה׳ למלך על כל הארץ. והובא ג״כ כל זה בספר אברהם אזכור (מערכת פ אות כג).

וע״ע בשו״ת שיח יצחק (סימן שעג) שהביא בשם רבנו מנחם מעגלי צדק (במחזור עם פירושו. הל׳ מגילה), שכתב שבזה״ז שיש לחוש לרשעות הגויים, יש לבטל מנהג הכאת המן, והביא ראיות לדבר. וע״ע בשו״ת מהר״ם שיק (חיו״ד סי׳ רטז). ובשו״ת מילי דאבות (ח״ג סי׳ יג). ובשו״ת פרי השדה (ח״ג סי׳ מב).

וכן היה מנהגו של מרן אאמו״ר זיע״א שמכריז בבית הכנסת שכל ילד שיעז להכות איזה הכאה ע״י רעשן או קפצון וכדו׳, יסולק מיד מבית הכנסת. ועי״כ ותשקוט הארץ, וקורין את המגילה כראוי באופן שכל הציבור שומע היטב ויוצאים ידי חובתם.

והאמנם שבספר יבקשו מפיהו (עמוד קל) נשאל הגריש״א, על בית הכנסת שרוצים לבטל את מנהג הכאת המן, והשיב, שזהו לא כדין, אלא שהכאה צריכה להיות במידה. וכתב שם, שבבית מדרשו אינו מכה את המן כלל, אבל הציבור מכים. ע״כ.

מצינו לכמה מגאוני אשכנז שהקפידו יותר גם על מנהגים כיוצא בזה

אך לפי האמור, שפיר דמי לבטל המנהג, ואלא שהרוצה לקיים המנהג די לו שירקע מעט ברגלו בהשקט, וכמו שכתבו גאוני הבי״ד שבירושלים הנז׳, וכ״כ הגאון הראש״ל המרפ״א. ועוד שלא באים לבטל המנהג מכל וכל, בגזירות וחרמות כמו שעשו בזמנם כנז״ל, אלא למנוע את המכים בשעת הקריאה כפי זכותם של רב בית הכנסת או הגבאים, ולטובת הציבור שיקיימו המצוה כראוי, ואפשר שבכה״ג אין נידון של ביטול מנהג, אלא הוא בגדר מניעה בעלמא, ועיין. ובפרט בבתי כנסיות שמרשים להכות את המן אחרי המגילה בעת שאומרים ארור המן. וא״כ מי שרוצה לחשוש משום שינוי מנהגים, יוכל להניח להם להכות אחרי הקריאה.

אלא שמצינו לכמה מגאוני אשכנז שהקפידו מאד על מנהג זה, וכמו שכתב בשו״ת שיח יצחק (סימן שעג) שיש לדון אם מותר לבטל מנהג הכאה משום חשש סכנה מחמת הגויים, בעת אשר הגויים אורבים לישראל ויאכלום בכל פה, ומפחד בלילות מהם יראים אף לעבור בשווקים ורחובות, אם מחוייבים להכות המן, כשיש לחוש שלא יעלילו עלילות ברשע עי״ז. והרב בעל שאילת יעקב ז״ל, כמעט הכניס עצמו בסכנה על ידי שלא הניח לראש הקהל בקהילתו לבטל מנהג זה. ע״ש. ומ״מ השיח יצחק שם צידד להקל משום סכנה ע״ש.

ובספר אמרי פנחס (שער ט) כתב שפעם אחד גזר שר אחד בסטאמבל שלא להכות המן שהיה מזרע עמלק, והעמיד ישמעאלים אצל כל ביהכ״נ, ונכנס זקן אחד בביהכ״נ והכה המן, וכל מה שאומרים לו היהודים לבל יכה שהם בסכנה ח״ו על זה לא שמע אליהם כלל ועשה את שלו והכה המן, ורצו הישמעאלים השומרים לכנוס לביהכ״נ ולא יכלו לכנוס לפתח, ונעשה רעש גדול בעיר עד שהגיע לתוגר וסיפרו לו כל המעשה וציוה לתלות לשר הנ״ל לפני ביהכ״נ, ומסתמא אותו זקן היה אליהו ז״ל. עכ״ד.

ובספר קב הישר (פרק צט) כתב, ולכן ציותה התורה למחות שם עמלק וזרעו וזרע זרעו, וכמו שאמרו רבותינו ז״ל, שצריכין למחוק שם עמלק אפילו מן העצים והאבנים, ולכן מנהג של ישראל תורה הוא להקיש המן כדי למחוק את שמו ושם עמלק, וכל הראשונים והאחרונים כתבו שלא לבטל המנהג. ושמעתי בשם הגאון מוהר״ר העשיל ז״ל שהיה נוהג

ט. חרש (המדבר ואינו שומע) **שאינו יכול להשמיע לאזנו, אינו חשוב כל כך בר חיובא, הילכך אף על פי שהוא צריך לקרותה, כיון שאף הוא היה באותו הנס, מכל מקום אינו יכול להוציא את אחרים ידי חובתם. ט)**

י. ואמנם מי שכבדו אזניו משמוע וצריכים לצעוק אליו בקול רם כדי שישמע, חייב בקריאתה לכל הדיעות, ומוציא אחרים ידי חובתם. וכן מי שכבדו אוזן משמוע אלא אם כן כשצועקין מאוד, וקרא את המגילה לפני הציבור בקול בינוני, שנראה שהוא עצמו לא השמיע לאזנו, אפילו הכי הציבור יצאו ידי חובתם בקריאה זו, כיון שמכל מקום הוא אינו חרש גמור. י)

כשהיה רוצה לנסות את הקולמוס, היה כותב שם עמלק או שם המן וזרש ואח"כ היה מוחק את שמם, כדי לקיים המצות עשה "מחה תמחה את זכר עמלק". ע"כ. [וכבר הערנו לעיל פ' זכור שזה חידוש לומר שמקיימים בזה מצות "מחיית" זרע עמלק, ע"ש].

חרש (המדבר ואינו שומע) שאינו יכול להשמיע לאזנו, אינו חשוב כל כך בר חיובא

ט) בב"י (סי' תרפט ס"ב) כתב, שלד' הרי"ף והרמב"ם אע"פ שבק"ש ובשאר מצות אם לא השמיע לאזנו יצא, וכדפסקינן הלכתא בברכות טו: שאני מקרא מגילה דבעינן פרסומי ניסא. ולכן חרש אינו מוציא י"ח. וכ"פ מרן בש"ע. ואע"פ שראבי"ה (מגילה רצד), והרד"א (דף נה) כתבו, דה"ט שתיקנו לברך על "מקרא" מגילה, ולא תיקנו לומר לשמוע מקרא מגילה (כמו לשמוע קול שופר), לפי שאין השמיעה של המגילה מעכבת, שכל שקרא ולא השמיע לאזנו יצא. מ"מ לדידן אין לנו אלא דברי מרן. וע' בב"ח ומג"א ופר"ח ומשנ"ב בבאה"ל. ובשו"ת שאגת אריה (סי' ז). ובשו"ת קול אליהו (ח"ב בקונטרס מחנה ישראל דק"ה ע"א). ובספר מועדי ה' (דצ"ב ע"ג). ובערך השולחן (סי' רלה סי"ט). ובשו"ת משכנות יעקב מקרלין (סי' קמה). ובחזו"ע פורים (עמ' נה). וע"ע מה שכתבנו בזה להלן (סימן תר"צ הערה יב) באורך.

ומה שכתבנו הטעם כיון שאף הוא היה באותו הנס, ראה מ"ש בזה בביאור הלכה שם.

מי שכבדו אזניו וצריכים לצעוק אליו בקול רם כדי שישמע, חייב בקריאתה לכל הדיעות

י) עיין בשו"ת הרא"ש (כלל פה סימן יג). בחרש, שנושא ונותן יפה, ומבין כשמדברים עמו בקול רם, אף על פי שדעתו אינה מיושבת עליו כל כך, אין זה חרש, אלא שכבדו אזניו משמוע, והרי הוא כמי שאינו מדבר. ע"ש. והובא בטור (חושן משפט סימן רל"ה), ובב"י (אה"ע ס"ס קכא). ובש"ע חו"מ (סי' רלה סי"ט). וכ"פ הפרי חדש בהל' גיטין (סי' קכ"א ס"ק ט"ז) דזה לא מיקרי חרש. ולפ"ז הוא הדין לגבי מקרא מגילה, דכל ששומע כשצועקים לו, אינו בכלל חרש.

וכן פסק בשו"ת שבות יעקב (חלק ב סימן לג). ושם איירי בחזן שכבדו אוזן משמוע אלא אם כן כשצועקין מאוד, וקרא את המגילה לפני הציבור בקול בינוני, שנראה שהוא עצמו לא השמיע לאזנו, אם יצאו הציבור בקריאה זו, כיון שמ"מ הוא אינו חרש גמור. והשיב, דלכאורה היה נראה פשוט דהצבור לא יצא בקריאת מגילה זו, כמבואר בש"ע (סי' תרפ"ט) דחרש הקורא השומע ממנו לא יצא. ואף שהב"ח פסק שם, דהשומע מן החרש בדיעבד יצא, מ"מ קשה הדבר להקל נגד משמעות גדול' הפוסקים, הלא הם הרי"ף והרמב"ם והרא"ש, דפסקו כסתמ' דמתני'. ואין לחלק בין חרש גמור לזה ששומע אם צועקין, דהוי כפקח לכל דבר, וכמבואר בתשובת הרא"ש [הנ"ל], דהא לפי משמעות הסוגיא בברכות (טו.) ובמגילה

יא. מי שיכול לשמוע על ידי חצוצרות, אינו נקרא חרש לענין זה, ומוציא אחרים ידי חובה. יא)

יב. כבדי השמע המניחים באזניהם מכונת שמיעה חשמלית, כל השומע על ידי מכונה זאת אינו נקרא חרש, וחייב במקרא מגילה, ומוציא אחרים ידי חובתם. יב)

(יט.) מבואר להדיא דהקורא ולא השמיע לאזנו דומה בכל דיניו לחרש ממש. אולם אחר העיון יש לחלק בזה, כי בלא"ה צריך להבין ד' הרי"ף והרמב"ם והרא"ש, דפסקו כר' יהודה בק"ש, דאם לא השמיע לאזנו יצא, ואילו במגילה פסקו דמשמ' מחרש לא יצא. וכבר טרח הב"י (בסימן תרפ"ט) ליישב דבריהם, ולחלק דקריאת המגילה אסור משו' פרסומי ניסא. ע"ש. אלא שדבריו דחוקים וכמו שהב"י עצמו סיים שם. ויש ליישב דעת גדולי הפוסקים אשר מימיהם אנו שותים, ושלא יסתרו דבריהם סוגית הש"ס, צ"ל, דדעתיה כיון דר' סתם לן במתני' דברכות דלא השמיע לאזנו לא יצא, כרבי יהודה דס"ל כוותיה, ובמגילה סתם דחרש לא יקרא המגילה, מכלל דלא דמי חרש שאינו ראוי כלל להשמיע לאזנו, משא"כ מי שיכול להשמיע לאזנו בשום ענין, דוגמא לדבר מי שראוי לבילה אין בילה מעכבתו, ומי שאין ראוי לבילה בילה מעכבתו. לכן גם ר' יהודה מודה דחרש שקרא המגילה לא יצא. וא"כ יפה פסק הרמב"ם במגילה משום פרסומי ניסא כעין דאורייתא אפילו דעביד לא יצא, כיון דאינו ראוי להשמיע לאזנו, משא"כ בנדון שלפנינו שיכול להשמיע לאזנו אם צועקין בקול רם, אף אם קרא בקול בינוני יצא. ולזה נוטין משמעות לשון הרמב"ם (פ"א מה' מגילה) שכתב, והוא שישמע מפי מי שהוא חייב בקריאת'. לפיכך אם היה הקורא חרש שוטה וקטן, לא יצא. עכ"ל. משמע דוקא אם שמע מפי שאינו חייב בקריאתה לא יצא, משא"כ זה שיכול לשמוע ע"י קול רם וחייב בקריאתה, גם השומע ממנו יצא.

יא) מהר"ם בן חביב בשו"ת קול גדול (סי' נ דכ"ה ע"ג). שו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' מה). פרי חדש (אה"ע סי' קכא). וע"ע בשו"ת נוב"י (קמא חאה"ע סי' נג). ובשו"ת חת"ס (חאה"ע ח"ב סי' צב). ובשו"ת רע"א תנינא (סי' סד). ובשו"ת בית שלמה (חאהע"ז סי' צה). וע' היטב בשו"ת צמח צדק מליבאוויטש (חאה"ע סי' שג) מ"ש בזה. וע' בפתה"ד (סי' קכח ס"ק ב). ובשו"ת פרי השדה (ח"ג ס"ס מד). ואכמ"ל.

כבדי השמע המניחים באזניהם מכונת שמיעה חשמלית, חייבים במקרא מגילה

יב) דדמי לשומע ע"י חצוצרות הנ"ל, כי חרש גמור שנשתתק חוש השמע אצלו מכל וכל, אינו יכול לשמוע גם ע"י מכונה זו. וכן מצדד להלכה מהרצ"פ פראנק במקראי קדש על חנוכה ופורים (עמ' צה) שבקול שופר אם יש תערובת של קול אחר עם השופר, הדבר מעכב, משא"כ במקרא מגילה או בקריאת התורה, הרי הוא שומע קול הקורא, אלא שמעורב בו גם קול אחר, ובזה יש לדון שיוצא י"ח אפי' אם נתערב עמו קול אחר, שעכ"פ הכל הוא מכח הקורא, וכל הקולות כשרים, רק שיהיה מכח בר חיובא והא איכא. וכ"ה בתשו' שבס' מנחת יצחק (ח"ב סי' קיג). וראה בחזון עובדיה (עמוד נה). ובספר יבקשו מפיהו (עמוד צא) כתב בשם הגריש"א, שאדם שיש לו מכשיר שמיעה יש לו לקרוא את המגילה בעצמו. ועוד שם (עמוד צד) אדם שיש לו מכשיר שמיעה וגם בלי המכשיר שמיעה ישמע את הש"צ והמכשיר רק עוזר לו שישמע טוב יותר, אעפ"כ צריך לשמוע את המגילה בלי המכשיר שמיעה. ויש להעיר על זה, דמאי שנא ממשקפים, שנחשב ראיה לכל דבר, כיון שכך הדרך והמשקפים בטלים לעינים. ולכן אף שבלי המשקפים אינו רואה את הכתב נחשב קריאה מתוך ספר תורה

ומתוך המגילה, ולא שמענו להחמיר שמי שיש לו משקפיים צריך להורידן בשעת קריאת המגילה או בשעת קריאת התורה.

ומילתא אגב אורחא, באחרונה נשאלנו מארגון "שמע קולינו", בענין חרשים שאינם שומעים כלל, והמציאו כיום מכונה קטנה שמשתילים אותה בתוך הראש לצד האוזן, ומכונה זו גורמת לתזוזת השערות שבאוזן, וגורמים לשמיעה רגילה, כמעט ככל אדם, ובמשך היום מצמידים מכשיר קטן ליד האוזן, על ידי מגנט שנדבק למה שהשתילו ליד האוזן, וקודם השינה מוציאים מכשיר זה, ונשאלנו מה דין חיבור המכונה בשבת, ומה דין אותם חרשים לענין צירופם למנין, וזה אשר כתבנו להם:

בדין חרש ששומע במכונת שמיעה אם חייב במצות שופר, הנה בשו"ת יביע אומר ח"א (או"ח סי' יט אות יח) הביא ד' הגרשז"א דהשומע במכשיר שמיעה ל"ה בר חיובא לענין מגילה ושופר. אבל ביבי"א ח"ז (או"ח סי' יח סק"ב, ואה"ע סי' יז בהערה) חזר בו וכתב, דדמי לשומע ע"י חצוצרות והוי בר חיובא. וכמ"ש כיו"ב בשו"ת הלק"ט ח"ב (סי' מה) דשמיעה ע"י דבר אחר מהני, ודמי ללולב דאמרי' לקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה. ע"כ. וכ"כ במאור ישראל (חגיגה ב:). ע"ש. וכ"כ בחזון עובדיה ימים נוראים (עמ' כא) ופורים (עמ' נה). ובהליכות עולם ח"ד (עמ' ר') כ' שאין לש"צ לחוש שיש א' מהקהל עם מכשיר שמיעה, דלא דמי למדבר ברם קול, דאין בזה הגברת זרם. ע"ש.

וכן נתבאר בילקוט יוסף מועדים (עמוד מט), שהחרש השומע במכונת שמיעה חייב במצות שופר ומוציא אחרים ידי חובה. ובהערה ג' מובא שכ"פ מהרצ"פ פראנק בתשובה שבשו"ת מנחת יצחק ח"ב (סי' קיג), דדמי לשומע ע"י חצוצרות, כי חרש גמור שנשתתק חוש השמע אצלו מכל וכל, אינו יכול לשמוע גם ע"י מכונה זו. ע"כ. ויש שהעירו שהגרצ"פ (שם) כתב אדרבה שבשופר אינו יוצא ידי חובה במה ששומע במכונת שמיעה, כיון דדמי לשומע קול הברה שלא יד"ח, דבקול שופר מעכב אם יש בקול תערובת של שופר אחר או שאינו ממין שופר. ע"ש. ובאמת מד' הגרצ"פ מוכח ג"כ שחרש כיו"ב "חייב" במצות שופר, ובע"כ הטעם כמ"ש בילקו"י הנ"ל שלא חשוב חרש גמור בכה"ג, וממילא יכול להוציא אחרים יד"ח. אלא דמ"ש הגרצ"פ שאינו יוצא ידי חובה כששומע ע"י המכונה משום ששומע קול הברה. אנן מצינן למימר דשפיר יד"ח בכה"ג כ"כ, די"ל שע"י המכונה הוא שומע את קול השופר עצמו, ואין זה חשיב קול אחר, ודמי לשומע את השופר ע"י חצוצרות דשפיר יוצא ידי מצות שופר. ואין לחלק שדוקא בחצוצרות הוי שמיעה ע"י דבר אחר, כיון שמסייע בשמיעה לחוד, משא"כ במכונת שמיעה שמסייעת בהגברת הקול, א"כ דמי לנתערב עמו קול הברה. די"ל דה"נ הרי הוא שומע את קול השופר גם בלא המכונה, דהרי בחרש גמור לא תועיל המכונה, ונמצא שהמכונה מסייעת לו לשמוע את קול השופר בבהירות יותר.

ומה שהעירו מהתוס' בר"ה (כז: ד"ה ניקב) שכתבו דכל שמסייע בשופר מעכב, כיון דשופר א' אמר רחמנא ולא שיסייענו דבר אחר. ע"ש. וא"כ הכא נמי לא יהני אם שומע ע"י דבר אחר. אמנם נראה דלא מבואר בדברי התוס' לפסול מסייע בשמיעת שופר, אלא אין לך בו אלא חידושו כשמסייע לשופר עצמו להשמיע קולו, וכגונא דאיירו התם בצפהו זהב שאם נשתנה קולו פסול, וכן בניקב וסתמו, וא"כ חסר בתורת שופר כשהוא צריך סיוע להשמעת קולו, ומש"ה דמי לפסול דשופר א' אמר רחמנא ולא ב' שופרות, משא"כ באופן שהשופר מצד עצמו שלם לגמרי, והוא מסייע בהגברת הקול או בשמיעת הקול, לית לן בה, ולא שייך לפסול בזה משום שופר א' אמר רחמנא ולא ב' שופרות, דלעולם יש כאן שופר א', אלא שהוא שומע את השופר ע"י דבר אחר. וכן מוכח מהא דקיי"ל בדין לולב לקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה, ואי"ז סתירה לדין לולב א' אמר רחמנא ולא ב' לולבים.

ולענין צירוף החרש הנז' למנין לדברים

שבקדושה, לאחר שמחבר את מכונת השמיעה, ויודע לדבר, ומבין כל ענין לאשורו, לכאורה י״ל דבחרש כזה לא דיברו חכמים, ויש לעיין בזה מצד דברי המרדכי (פרק ב׳ דמגילה) שכתב, שהסומא מוציא את בני ביתו ידי חובת קידוש, הואיל וסופו לבא לידי חיוב דאורייתא אם יתפקח. ע״ש. אלא שהעירו ע״ד, דמאי שנא מדין קטן דקיימא לן שאינו מוציא ידי חובה את הגדול בברהמ״ז, אע״פ שסופו לבוא לידי חיוב דאורייתא.

ומרן אאמו״ר זיע״א אמר לנו שיש לחלק בזה, דבסומא יש אפשרות שבכל רגע יתכן ויתרפא על ידי רופא מומחה, והשתא יהיה בר חיובא, מה שאין כן בקטן, אף על פי שיבא אחר כך לידי חיוב דאורייתא, סוף סוף בזמן קטנותו לא שייך שיהיה מחוייב במצות. אי נמי סבירא ליה להמרדכי שבקטן אין שום חובת חינוך על הקטן עצמו, וחובת החינוך היא רק על האב, וכדעת הרמב״ן (מגילה יט:), והר״ן (קידושין לא.), והמאירי שם, והריטב״א, והרא״ש. וגם מדברי רש״י (ברכות מה.) מבואר כן. וכ״ד עוד ראשונים. ועיין תוס׳ מגילה (יט: סוד״ה ור׳ יהודה). וראה מ״ש בזה מרן אאמו״ר זיע״א בקובץ תורה שבע״פ (שנת תשמ״ב), משא״כ בסומא שחיוב דרבנן עליה דידיה רמיא.

ועוד יש לחלק, דבסומא כיון שחייב במצות מדרבנן על כל פנים, אם לא יקיים מצוה דרבנן יעבור על איסור דבל תסור, וכדברי הרמב״ם בספר המצות, ומטעם זה חשיב שפיר מחוייב בדבר. אלא די״ל שדוקא בזקן ממרא כתב כן הרמב״ם. וכמ״ש בלב שמח על סה״מ (שרש א׳). וראה מה שהאריך בזה בשו״ת יבי״א ח״ג (חאו״ח סימן בז אות ח, וסימן כח אות יט־כב). וע׳ בחי׳ הרשב״א (ב״מ פז.) שכ׳, דק״ל לר״י, דהא סומא מיחייב משום לאו דלא תסור. ולכן נראה דלר״י סומא פטור מן המצוות אף מדרבנן. ע״ש. ומשמע שהבין דבדרבנן איכא לאו דלא תסור.

ומיהו לדעת הב״י סומא חייב במצות מה״ת, ומשום הכי שפיר מוציא ידי חובה את השומעים, [אלא שבבן איש חי (שנה ב׳ פרשת בראשית סעיף טז) כתב, דלרווחא דמילתא כדי שיצאו י״ח אליבא דכל הדעות, נכון שאחד מבני הבית הפיקחים (גדול) יקדש ויוציא את בני הבית י״ח קידוש, אם לא שאנינא דעתיה דהסומא, שאז יקדש הוא כפי עיקר הדין. ע״ש].

חיבור מכשיר שמיעה על ידי מגנט בשבת, באופן שאין שום מנורה נדלקת

ולענין חיבור מכשיר שמיעה על ידי מגנט בשבת, באופן שאין שום מנורה נדלקת, כמדומה שבמקום צורך גדול כזה, יש מקום להקל בזה בשבת, דאף שהחיבור גורם להפעלת מעגל זרם, מכל מקום אין ניצוצות של אש יוצאים על ידי הפעלת מעגל חשמלי כזה. ואיני יודע איסור בדבר זולת סברת החזון איש משום בונה, וראה להלן. והמדקדק היטב בדברי הרב מנחת שלמה ח״א, יראה עד כמה חיפש לבאר האיסור בהפעלת זרם בלא מנורה [כמו במאוורר], דאף שאיסורו ברור אצל הכל, מ״מ טרח לבאר שם יסוד האיסור, ועכ״פ אינו אלא מדרבנן.

והנה בשו״ת לבושי מרדכי תליתאה (חאו״ח סימן כה) כתב לדון להחמיר בכיוצא בזה לפי מ״ש בגמ׳ ר״פ הבונה (קב:), היכא דעייל שופתא בקופינא דמרא (שהכניס יתד קטן בתוך בית יד של קרדום להדקו שלא יצא. רש״י). חייב משום בונה, או משום מכה בפטיש, ובתוס׳ שם משמע שהוא הדין לענין סתירה, וא״כ גם בנידון זה מאן לימא לן שאין בזה משום שנראה כסותר או כבונה וכו׳. ולכן לפע״ד אין היתר בזה. ע״כ. [ושם איירי כשאין זרם בחוטי החשמל].

ועיין להחזון איש (חאו״ח סי׳ נ אות ט) שכתב, שבהדלקת החשמל בשבת יש משום תיקון מנא, שמעמידו על תכונתו להזרים אליו זרם החשמל בתמידות, וקרוב הדבר שזהו חשוב כבונה מן התורה, וכעושה כלי, וכ״ש בזה שכל חוטי החשמל מחוברים לבית, והוה ליה כבונה במחובר, שיש בו משום בנין וסתירה, ואפילו בכלים כיו״ב חשיב בונה. ע״ש. ולפי זה גם הדלקה וכיבוי של מאוורר יש בו איסור תורה.

אולם מדברי שאר האחרונים לא משמע כן, וע׳ בשו״ת מהרש״ם ח״ב (סימן רמו), ובשו״ת מי יהודה (חאו״ח סי׳ לה) ובלבושי מרדכי ח״א (סי׳ מז־מח) ובשו״ת קרן לדוד (סימן פ). ודו״ק. ולא אשתמיט לשום פוסק מן האחרונים לחדש חידוש גדול כזה שיש בו משום בנין וסתירה. וכן דעת מורנו ראש הישיבה הגאון רבי עזרא עטייה זצ״ל, ואמר, שסברת החזון איש בזה לומר שיש בונה בדבר שאינו ממשי כזרם חשמל, במחילת כבוד תורתו אינה מחוורת.

גם הגרש״ז אויערבאך במאמרו בירחון סיני (שנת תש״ח) כתב בענין מיקרופון טלפון ורם קול, שאין ביצירת הזרם בטלפון משום בונה או מכה בפטיש. [אלא שיש בזה איסורים אחרים]. גם בספרו שו״ת מנחת שלמה ח״א (סי׳ יא עמ׳ צא) האריך לפקפק על דברי החזו״א הנ״ל. ושם הב״ד לבושי מרדכי תליתאה הנ״ל, וכתב עליו, ותמיהני טובא שמכיון שהוא עשוי תמיד לפתוח ולסגור, איך אפשר לחושבו כבונה בשעה שאין זרם בחוטי החשמל ולא נעשה שום דבר בהם כלל. והא לא עדיף מכיסוי בור ודות שיש להם בית אחיזה. ועוד שהוא עצמו נשא ונתן בארוכה בח״א (סי׳ מז) בעיקר הדין של הדלקה וכיבוי בחשמל, והפריז על המדה לומר דהוי רק מדרבנן, ולמה לא כתב שיש בזה עכ״פ משום בונה וסותר, וק״ו הוא מנידונו שם, דהכא הרי מעשהו בשעה שאין זרם בחוטי החשמל, ולא נעשה בהם שום דבר כלל. ע״כ. [וכ״כ עוד בקובץ מאמרים (עמוד ס). ושם ג״כ בא לו בארוכה על דברי החזון איש הנ״ל. ע״ש]. הילכך אין לחוש לזה כלל.

ולפ״ז כתבנו לדון בילקוט יוסף, בשעון יד עם בטריה, המצלצל בשבת, אם מותר להפסיק הצלצול, דהנה אף שהעיקר למעשה מצד הנהגה להורות להחמיר בזה, אבל אם לדין יש מה לדון בזה, דאף שבכל כיבוי חשמל, גם אם המנורה דולקת מכח בטרייה, יש בו איסור [מדרבנן], וכן בכל כיבוי זרם חשמלי, כמו מזגן או מאוורר, דאף שאין כאן כיבוי גחלת מכל מקום יוצאים ניצוצות קטנות הפורחות באויר בעת כל כיבוי כח זרם. אולם בשעון אלקטרוני שעונדים אותו על היד, ספק גדול אם יוצאים ניצוצות בעת הפסקת הצלצול, דמאחר וכח הזרם בבטרייה מועט מאד, אין יוצאים ניצוצות כלל בעת הפסקת הצלצול. ושאלנו לכמה בקיאים, ויש שאמרו לנו דבאמת אין נולד ניצוץ בהפסקת הצלצול בשעון יד אלקטרוני קטן. ובזמנו הצעתי הדברים בפני מרן אאמו״ר זיע״א והסכים עם כל מה שכתבנו, לאחר שעיין בדברים והקדיש לזה זמן, ולא ברפיא.

ועיין באנציקלופדיה התלמודית כרך יח (עמ׳ תשכג) שנתבאר, שעון מעורר חשמלי שמצלצל, אסור להפסיק את הצלצול, רק מטעם שבכך מפסיקים מעגל חשמלי. ובהערות שם ציין שכ״כ בשש״כ ח״א בשם הגרש״ז אויערבאך, והכוונה לחוש לדעת הגאון החזון איש שיש בכך משום סותר. ע״כ. ובאור לציון (עמ׳ שיד סי״ז) אסר בזה. ע״ש.

אך כבר כתבנו בכמה דוכתי שדעת מרן אאמו״ר זיע״א שאין לחוש לאיסור בונה וסותר בהדלקת החשמל וכיבויו, ובפרט די״ל דבתלוש לכ״ע ליכא בונה וסותר בכה״ג.

נמצא שבנ״ד מצד איסור סותר ליכא למיחש, וכל החשש משום הבערת ניצוץ, וזה אינו ברור שיוצא ניצוץ, וגם נודע מה שיש אומרים שבהדלקת ניצוץ בעלמא אין איסור ברור, וגם אילו היו יוצאים ניצוצות בעת הכיבוי אינו אלא מדרבנן. (ראה בילקו״י שבת כרך ב׳ עמוד רצט). לפיכך כתבנו בילקו״י דנכון להחמיר בזה. ובפרט שאין הדבר ברור, וגם דבר זה עלול לגרום פירצה חמורה בחומת שמירת השבת, שיבואו לזלזל ח״ו בכל דבר שיש בו בטרייה, ואין כל מקרה דומה לחבירו. [ואין בזה כל חשש שנראה כאילו אנו גוזרים גזירות מדעתינו, כל שאינו בלשון איסור גמור, אלא מצד הנהגה, להנהיג בדבר שהחשש בו לפירצה הוא חשש ברור]. ואם חלילה נתיר באיזה דבר הפועל ע״י כח אלקטרוני, יבואו ח״ו לזלזל בעוד דברים הפועלים ע״י כח אלקטרוני, ויסברו שאינו דומה ממש לחשמל, מה שבדרך כלל אינו כן כלל וכלל. לכן בודאי

יג. השומע מקרא מגילה ברדיו אינו יוצא ידי חובתו, אפילו כששומע על ידי שידור חי. יג)

יד. השומע ברכות המגילה ברדיו [בשידור חוזר] אינו עונה אמן, אבל אם שומע הברכות בשידור חי, עונה אמן. וכן השומע ברכות דרך הטלפון עונה אמן. וכן השומע ברכה או קדיש דרך הלויין, עונה אמן, אפילו שיש הבדל של כמה שניות בין זמנו של המברך לשמיעה דרך הרדיו. ומכל מקום כבר נתבאר שאינו יוצא ידי חובה. יד)

דמצד הנהגה אין להורות להקל בזה. ובפרט שיכול לכסות השעון המצלצל בכרים וכסתות, וכמו שכתבו בשו"ת בית אליהו (סי' י), ובשו"ת רבבות אפרים ח"ה (סי' רמו). ע"ש.

ועל פי האמור יש להקל לחרשים הנז' לחבר את המכשיר בשבת על ידי מגנט. [ועיין בחוט השני שאין שום איסור בחיבור מגנט בשבת, ואין בו משום תופר].

השומע מקרא מגילה ברדיו אינו יוצא ידי חובתו

יג) שהקול הנשמע דרך הרדיו איננו הקול של האדם המדבר עצמו, אלא הוא קול אחר המשודר על ידי זרם חשמלי באמצעות ממברנא שקולטת הקול ומשדרתו. ועיין להגאון ממונקאטש בשו"ת מנחת אלעזר ח"ב (סי' יב). ובשו"ת אהלי אהרן (ח"ב סי' סד). ובשו"ת פני מבין (סי' קג). ובשו"ת מערכי לב (עמוד תעז). ובשו"ת ים הגדול להגרי"מ טולידאנו ז"ל (סי' כ"ט). ובשו"ת חלקת יעקב (סי' נט). ובשו"ת ירך יעקב (סי' נד). ובשו"ת משפטי עוזיאל (מה"ת חאו"ח סי' לד אות ג). ועוד. ועיין בשו"ת יביע אומר ח"א (חאו"ח סי' יט אות יח) שהביא כן בשם הגרש"ז אויערבאך. ועיין בשו"ת מנחת שלמה ח"א (סי' ט), ובמ"ש בהערה שם (עמוד סו), בשם החזון איש. ואפילו אם מהרהר בזה מתוך מגילה כשרה. וע"ע בחזו"ע (פורים עמ' נו).

השומע ברכות המגילה ברדיו בשידור חי, או מהלויין, עונה אמן. וכן בקדיש

יד) הנה לענין עניית אמן או קדושה אחר שמיעת קדיש או ברכה בשידור ישיר ברדיו, דהא בודאי יש הפסק טינוף בבתים בין מקום שמשדרים בו, לשומעים. והנה בגמרא סוטה (לח:) אמרו, אמר רבי יהושע בן לוי, אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים. והסבירו התוס' בראש השנה (כז:) שהכוונה לומר שאם שומע קדושה ואמן יהא שמיה רבה מהצבור, עונה עמהם, ואין המחיצה מפסקת למונעו מלענות עם הצבור. וכן כתבו התוס' פסחים (פה:). ולכאורה לפי זה גם כאן שהוא שומע דברים שבקדושה צריך לענות עם הצבור. אולם בב"י (או"ח סימן נה), כתב בשם רבינו הגדול רבי יצחק אבוהב בשם הירושלמי, שאם יש טינופת או עבודה זרה מפסקת בינו לבין הצבור לא יענה עמהם. וכן כתב בשם רב אחא משבחא.

וז"ל מרן השלחן ערוך (סימן נה סעיף כ'): היו עשרה אנשים במקום אחד ואומרים קדיש וקדושה, אפילו מי שאינו עומד עמהם יכול לענות, ויש אומרים שצריך שלא יהיה מפסיק דבר שאינו נקי או עבודה זרה. ע"כ. ונמצא שמרן הביא בסתם שאם היו עשרה שאומרים קדיש, אפילו מי שאינו עמהם, עונה אמן. ויש אומרים שאם יש טינוף לא עונה אמן.

ונחלקו האחרונים אם כאן הוא כמו כל סתם ויש והלכה כסתם, או דשאני הכא שדעת הסתם לא התייחסה כלל להפסק טינוף, והי"א הוא דין וחילוק מחודש, וכך דרכו של מרן לכתוב חילוק בדין בשם י"א.

וכך למדו כמה אחרונים, כמו מאמר מרדכי, בני

ציון ליכטמן, שו״ת מנחת אלעזר, ובכף החיים (אות צה). ובפרט שכן הוא בירושלמי, וכ״ד רב אחא משבחא.

אולם הלבוש לא הבין כך, אלא שגם כאן הוא כמו כל סתם ויש, והלכה כסתם, שאפילו יש טינוף עונה אמן. [ראה בהגהות לבושי שרד]. והיינו כדעה ראשונה שהובאה בשלחן ערוך בסתם.

וכך מבין בעל חות יאיר בספרו מקור חיים, שיפה עשה מרן שהביא דין זה בשם יש אומרים, שהרי יש סתירה לדין של הירושלמי הנז׳, מתלמוד דילן (ראש השנה כז: ריש פ״ג), שאם היה ביתו סמוך לביהכ״נ ושמע קול שופר יצא. ונפסק בש״ע (סי׳ תקפט).

ואין לומר דשאני עניית אמן יהא שמיה רבה מקיום מצוה, דשם מסתמא גם בירך לשמוע קול שופר ועונה אמן. ואדרבה זה רבותא טפי, שיוצאים ידי חובה של מעשה שעושה חבירו ברשות אחרת. וכל שכן לגבי שמיעה.

ועיין בשלחן ערוך הגר״ז שכתב, שראוי לחוש דטינוף הוי הפסק. ומלשונו משמע דהוא רק ראוי לחוש. גם במשנ״ב הבין כך בדעת מרן. ועיין בשו״ת מנחת שלמה חלק א׳ (סימן ט) שהביא שיש מחלוקת בדעת מרן, ולא הכריע.

ובכף החיים (סימן נה ס״ק צה) כתב, שגם מרן השלחן ערוך סובר כדעת היש אומרים, שהיא הלכה פסוקה ודעה מוסכמת מכל הפוסקים, ואינה באה לחלוק על הדעה הראשונה שהובאה בסתם, אלא באה לפרש.

ובשו״ת מנחת אלעזר חלק ב׳ (סימן עב) חשב מתחלה לומר שדעת היש אומרים היא שלא כהדעה הראשונה שהובאה בסתם, ושוב העיר מדברי הפרי מגדים בכללי הוראת איסור והיתר, שבכגון זה אין דעת היש אומרים לחלוק אלא לפרש דעה ראשונה. ואם כן הלכה היא, ועל פי זה דן שהשומע ברכה מחבירו דרך הטלפון, לא יענה אחריו אמן, משום שמסתמא ישנה טינופת מפסקת בין חבירו לבינו. ולפי זה גם בנידון שלנו אין לו לענות קדיש וי״ג מדות עם הצבור. אולם דעת הגר״א במעשה רב (סי׳ מז) שמבית לבית השומע קדיש וקדושה ואמן יכול לענות עם הצבור, אפילו כשיש בינתים הפסק של טינופת או עבודה זרה, כיון שאינו רואה. [ולפי זה אין הכי נמי אם רואה יהיה אסור לענות]. וכן מתבאר בשו״ת שער שלמה (סימן קה). וכן העלה הגאון ממונקאטש שם בסוף דבריו, לגבי השומע ברכת חבירו דרך טלפון, שאם הלכלוך היה גבוה י׳ טפחים, או נמוך י׳ טפחים, מותר לקרוא ק״ש כנגדו.

עניית אמן אחר ברכה ששומעים דרך הרדיו או הלויין

ולפי זה בנידון דידן שחוטי הטלפון גבוהים, וכן הקליטה דרך הלויין שבאה מלמעלה, אף שיש הפסק טינופת אין איסור לענות אמן וי״ג מדות.

ולכן שפיר מהני לענות אמן אחר שמיעת דברים שבקדושה דרך הלויין, ואין לחוש מצד הפסק טינופת מהטעמים שנתבארו.

ויש להוסיף עוד טעם, שהרי הקול ממש עובר דרך החוטים ממש, אלא הזרם מעביר גלים, והקול נשמע רק במקום שפתוח, ואין זה כמו קול חי המדבר שעובר דרך טינוף.

ולפי זה מותר להשמיע את חזרת הש״ץ דרך רם קול, ואף שיש שעדיין לא סיימו את העמידה ושומעים הקדושה מהש״צ, ויוצאים י״ח כאילו ענו בעצמם לקדושה, הנה אין זה ממש דין שומע כעונה, כמו מקרא מגילה וקידוש והבדלה, שהרי אין דין שומע כעונה אלא בחובת יחיד, אבל הכא אין זו חובת יחיד אלא חובת צבור לומר קדיש וקדושה, ולכן הכא מהני שפיר במה ששומע מהש״צ, אף דרך רם קול, ול״ד למקרא מגילה דבעינן שישמע

ובמנהגי הגר״א כתב עוד סברא, שכיון שאינו רואה את הטינוף שבינו לבין הקהל, מותר לו לענות. והביאו המהרש״ם בדעת תורה, ובשערי רחמים פרנקו, ובילקוט יוסף חלק ג׳ על הלכות ברכות.

מהש״צ עצמו, או שעכ״פ גם בלי הרם קול היה שומע.

והנה במה שכתב מרן השלחן ערוך (סימן נה סעיף כ׳) כשטינוף מפסיק שלא יכול לענות קדיש וכו׳, מבואר בספר מעשה רב להגאון מוילנא, שמבית לבית כיון שאינו רואה את הטינוף יכול לענות לקדיש. ולכאורה יש לעמוד בזה, שהרי מרן הבית יוסף שם כתב, השומע בביתו [במהר״י אבוהב הגירסא מביתו] קדיש אין לו לענות קדיש וכו׳. ומסתמות הדברים נראה לכאורה דאף מבית לבית. כי קשה לומר שיש מנין בביתו. ובפרט לגירסת המהרי״א ״מביתו״ נראה להדיא מבית לבית. וממעשה רב להגר״א אין ראיה, כי שם מובא בשם לקוטי דינים וביאורים מהגרנ״ה הלוי, שדעת הגאון כדעת לבושי שרד, שיש כאן מחלוקת ושהוא סובר כסתם מרן. אבל אנחנו שמפרשים שאין כאן מחלוקת יוצא הדין לחומרא. אלא שיש לחלק, דהתם איירי ברואה את הטינופת או את העבודה זרה, מה שאין כן בנידון דידן. ודו״ק.

ועיין בביאור הלכה (סימן קכח סעיף כד) שהביא מה שכתב בספר האשכול (עמוד 31) בענין מה שאמר רבי יהושע בן לוי, אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת וכו׳, וכן לענין קדיש ועניית אמן אפילו מחיצה מבדלת בינו למברך יוכל לענות. וכתב רב אחא משבחא [והובא בבית יוסף סימן נה] דוקא אם אין טינוף ועבודה זרה מפסקת בין המברך לבינו. וחזי לן דוקא לענות אמן הוי הפסק, אבל לענין ברכת כהנים לעם שבשדות שאין צריכים לענות, לא הוי הפסק. עכ״ל. והיוצא מדברי ספר האשכול, שרב אחא משבחא דיבר אף מחוץ לבית. [דהיינו מבית לבית, כי בודאי לאו דוקא בשדות מקום פתוח, אלא גם כשנמצאים בבתים אחרים]. ומדברי הגאון אין ראיה ברורה. ועיין בסימן קלא סעיף ב׳, בדברי הרמ״א שם, בשעה שהצבור מתפללים אז אפילו יחיד בביתו אומר תחנה בנפילת אפים. ובמשנה ברורה שם (ס״ק יד) משמע דאפילו הוא רחוק מבית הכנסת גם כן נופל על פניו, ולפי המבואר בסימן נה סעיף כ׳ איירי הכא שאין שם טינוף מפסיק בין ביתו לבית הכנסת [אחרונים]. הרי להדיא שפסק שגם מבית לבית. ומקורו מהאליה רבה. ובאמת צ״ב אמאי המשנ״ב לא הביא כאן את דעתו של הגאון.

ובענין הנ״ל אם לענות אמן אחר שמיעת ברכה או קדיש בשידור ישיר, הנה יש לנו לדון בעוד ג׳ נקודות, שהרי הקול של המדבר אינו בדיוק קול המדבר הנשמע דרך הרדיו, הקול עובר דרך כלי מיכני, מברנא, ולא שומעים כאן את קולו של המדבר עצמו. ואיך יענה אמן וי״ג מדות.

ועוד, דלכאורה מאחר שאסור לומר י״ג מדות ורחמנא בלי מנין, איך יענה י״ג מדות והוא בחדרו לבדו בלא מנין.

ועוד יש לדון כאן מצד דין אמן יתומה, שהרי קול המדבר מגיע אל המאזינים רק אחר כמה שניות.

ובאמת שכך פסק בשו״ת משפטי עוזיאל חלק א׳ (סי׳ כא) שכתב לענין שופר ומגילה, שלא יוצאים י״ח דרך הרדיו אפילו אם התוקע יכוין על כל השומע קולו, והוא הדין גם לגבי קדיש וקדושה שאין לענות אמן וקדושה, כששומע הקדיש והקדושה דרך הרדיו גם בשידור ישיר. שהרי השומע אינו שומע את קול המדבר, אלא קול הבא ממכונה. וחזר על זה בספרו חלק ב׳ סימן לב.

גם בספר שערים המצויינים בהלכה כתב להחמיר בזה, שלא לענות אמן וקדושה אף בשידור ישיר.

אולם יש לחלק בין מגילה שיש בו דין שומע כעונה, ממילא צריך לשמוע קול אדם בר חיובא, וכיון שהוא שומע מהרדיו לכן אינו יוצא ידי חובה, לבין קדיש וקדושה שאין צריך לדין שומע כעונה, וכל ששומע שבח הקב״ה עונה אמן.

והן אמנם הקול הנשמע דרך הרדיו, איננו הקול הטבעי היוצא מפי השליח צבור, אלא הוא קול הבא על ידי זרם חשמלי באמצעות ממברנא, לכאורה דמי לשומע מתקליט של

גרמפון שבודאי אינו עונה אמן אחר ברכותיו, וכמבואר בתשו' הגר"ח ברלין בשו"ת אהלי אהרן ח"ב (סי' סד). וכן פסק בשו"ת פרי השדה חלק ג' (סימן צא אות ג'). אכן החילוק מבואר, ששם הקול של המדבר נפסק מכבר, ופנים חדשות באו לכאן, כשהוא שומע מהתקליט, שאינו בר חיובא, וכפיס מעץ יעננה. אבל השומע מהרדיו בשידור חי, סוף סוף ברור שבאותה שעה הצבור עומדים במקום מסויים ואומרים קדיש וי"ג מדות וכדומה. לפיכך נראה שרשאי לענות עמהם. וראה להלן ראיה לזה.

והנה בגמ' ברכות (מז.) אמרו, ת"ר אין עונין לא אמן חטופה ולא אמן יתומה. ויש שפירשו דאמן יתומה היינו שעונה אמן על ברכה, ולא שמע את הברכה, ולא יודע מה בירכו. ויש מפרשים שעונה אמן אחר זמן תוך כדי דיבור. ויש מפרשים שהקפידא בזה דוקא במי שמחוייב בברכה. ונחלקו בזה הראשונים, וכדלהלן.

ובגמ' (סוכה נא:) תניא, רבי יהודה אומר, מי שלא ראה דיופלוסטון של אלכסנדריא של מצרים לא ראה בכבודן של ישראל. אמרו, כמין בסילקי גדולה היתה, סטיו לפנים מסטיו, פעמים שהיו בה (ששים רבוא על ששים רבוא) כפלים כיוצאי מצרים, והיו בה שבעים ואחת קתדראות של זהב, כנגד שבעים ואחד של סנהדרי גדולה, כל אחת ואחת אינה פחותה מעשרים ואחד רבוא ככרי זהב. ובימה של עץ באמצעיתה, וחזן הכנסת עומד עליה והסודרין בידו. וכיון שהגיע לענות אמן, הלה מניף בסודר, וכל העם עונין אמן. ונאמרו בזה כמה שיטות, וכדלהלן:

א. שיטת רש"י (ברכות מז.) דאמן יתומה היינו שלא שמע הברכה, אלא ששמע שעונין אמן, והא דאמרינן בסוכה (נא.) שבאלכסנדריא של מצרים היו מניפים בסודרים כשהגיע עת לענות אמן אלמא לא שמעי וקא ענו, הנהו מידע ידעי שהם עונים אחר ברכה, ועל איזו ברכה הם עונים, אלא שלא היו שומעים את הקול. ע"כ. וכן כתבו תלמידי רבינו יונה (ברכות לה. דיבור ראשון) דהיינו שעונה אחר האחרים בלא שמיעה ובלא ידיעה. ודעת הרמ"ע מפאנו (סי' קב בתשובה השמינית) דאף שלא ידעו איזו ברכה ברכה, כל שידעו שעתה הוא סיום ברכה, עונים אמן. וראה בביאור הלכה (סימן רטו ד"ה שלא).

ב. שיטת התוספות (שם נב.), בתירוצא בתרא, שאלכסנדריא של מצרים יודעים היו לכוון סדר הברכות, שזו אחר זו במנין שמונין כסדרן. ע"כ. וע' בתוס' (ברכות מז.).

והיוצא מדבריהם, שאף שלא שמעו את הברכה, אין זה אמן יתומה, כל שיודעים באיזו ברכה הש"צ נמצא, ואיזו ברכה בירך, עונין אמן. אבל על כל פנים צריך שידעו איזו ברכה מברך עתה הש"צ.

ג. ושיטת המאירי בשם יש אומרים, דאמן יתומה היינו שענה לאחר זמן מופלג. וכן כתב האבודרהם. והובא להלכה ברמ"א. וביאר הפמ"ג, דצריך שיענה אמן תוך כדי דיבור, וכן כתבו עוד אחרונים, כמו מור וקציעה, הלבוש, מקור חיים להגאון חות יאיר, ועוד. והיוצא מדבריהם שאין לענות אמן אחר ברכה לאחר שעובר זמן תוך כדי דיבור מסיום הברכה.

ד. שיטת רבנו נסים גאון שהובא בערוך (ערך אמן ב), דקשיא ליה, הא דאמר בריש שלשה שאכלו (ברכות מז.) אין עונין אמן יתומה, והא הכא לא שמעו הברכה, אלא בהנפת הסודרין יודעין שהגיע עונת אמן, והן עונין אמן יתומה. ומפרש בשם רבנן דבני מערבא [ירושלמי], שעל מי שהוא חייב ברכה קאמר, ובענייתו אמן רוצה לצאת י"ח צריך שישמע ואח"כ יענה אמן, ולא יענה אמן יתומה, והא דעונין אמן בהנפת סודרין, היינו בקריאת ס"ת ולא בתפלה, ולא בדבר ששליח מוציא רבים י"ח. וכן מפרש בגמרא דפירקין בירושלמי, בימה של עץ באמצע וחזן הכנסת עליה, עמד אחד מהן לקרות היה הממונה מניף בסודרין, והם עונין אמן על כל ברכה וברכה. ובברכות ירושלמי בסוף אלו דברים קאמר, איזו היא אמן יתומה, הונא אמר רב הן הן דחייב לומר ברכה ולא ידע מה הוא עונה, ורב כהן צדק גאון אמר, חייב צבור לשתוק ולשמוע כל ברכה וברכה מפי

החזן, ואח"כ יענה אמן לאחר שתכלה הברכה מפי המברך.

וכן היא שיטת רוב הראשונים, ובהם הרי"ף (ברכות לה.), והרא"ש (פ"ז סימן יז בתירוצא בתרא), דאמן יתומה היינו היכא דמיחייב לברכה ועני ולא ידע מה עני. ובב"י (או"ח סי' קכד) כתב, דהכי אמרינן בירושלמי (ברכות פ"ח ה"ח). וכן כתבו עוד תלמידי ה"ר יונה (שם) בשם רבינו יונה, שאם התפללו כבר כל אחד ואחד, ולא היו עושים לחיוב שכבר יצאו י"ח, לא נחוש אם לא שמעו הברכה, אלא כשמתכוין לצאת מחיוב בעניית אמן, צריך שישמע הברכה.

והיוצא מזה שאם עונה אמן אחר זמן אין זה אמן יתומה. וכך דעת רוב הראשונים. וכך מפרש רבינו חננאל. וכך כותבים בספר האשכול, והראב"ן, ועוד. וכן פסק הרמב"ם (בפרק א' מהלכות ברכות). וכן דעת הראבי"ה, האור זרוע, הרא"ה, רבינו פרץ, תלמידי רבינו יונה בברכות שם, תוס' ר"י החסיד, מהר"ם מרוטנבורג, תוס' הרא"ש, הריטב"א, הרוקח, המרדכי, האגודה, אוהל מועד, הרשב"ץ.

ומרן בש"ע (סימן קכד ס"ח) פסק, שאמן יתומה היינו בברכה שהוא חייב בה וש"צ מברך אותה, והוא לא שומעה, אף על פי שיודע איזו ברכה מברך הש"צ, כיון שלא שמעה לא יענה אחריו אמן, דהוי אמן יתומה.

חזינן שלדעת מרן פירוש אמן יתומה היינו רק בברכה שמחוייב בה ולא שמע, אבל לא הזכיר כלל את הפירוש שלא יענה אמן לאחר זמן.

ולפי זה בנ"ד בשומע ברכה או קדיש דרך הרדיו, כיון שכעת הוא שומע ברכה בשידור ישיר, ויודע שמברכים להשי"ת, עונה אמן אחר המברך.

ומה שכתב מרן (סימן קכד סעיף יא) אם בעוד האדם מתפלל סיים ש"צ ברכה, וקודם שכלתה עניית אמן מפי רוב הצבור, סיים זה תפלתו, עונה עמהם אמן. ע"כ. ומבואר שאם הצבור סיים עניית אמן, אין לו לענות, היינו טעמא שהרי הש"צ ממשיך ברכותיו, וכיון שהתחיל בברכה שלאחריה כבר אזדא הלכה לה חובת עניית אמן אחר הברכה. ולכן אינו עונה אמן.

ואמנם הרמ"א בהגה החמיר, שאפי' אינו מחוייב באותה ברכה לא יענה אמן אם אינו יודע באיזו ברכה עומד השליח צבור, דהא נמי מקרי אמן יתומה. ע"כ.

ומרן החיד"א פסק בזה דלא כדעת מרן, משום דספק אמן יתומה לחומרא, ולכן אפילו בברכה שלא יוצא בה ידי חובה לא יענה אמן, אלא אם כן יודע איזו ברכה בירך.

ואמנם יש שהעירו, שהרי יש הבדל של כמה שניות בין תחנה לתחנה, ולכאורה הוי אמן יתומה.

אולם מאחר שמרן בש"ע לא הביא את פירושם של המאירי והאבודרהם, שלאחר זמן הוי בכלל אמן יתומה, משמע דלא ס"ל כוותייהו, וגם המאירי והאבודרהם הביאו כן בשם יש מפרשים, ומשמע שגם הם סוברים שמעיקר הדין עונים אמן גם לאחר זמן.

והנה מרן בש"ע (שם) לגבי אמן קטופה הביא ב' פירושים, ואילו לגבי אמן יתומה הביא רק פירוש אחד כנ"ל. ומשמע שמרן לא חשש כלל לסברת המאירי והאבודרהם.

וכן כתב בספר מנחת אהרן (לרבי יעקב פאררו, נדפס לפני כ־200 שנה, כלל טז דין נז), דבאלכסנדריה של מצרים ידעו איזו ברכה מברך השליח צבור, רק לא שמעו הברכה מפיו, וענו אמן כיון שידעו מה היא הברכה. ואם אינו יודע איזו ברכה בירך המברך, זו היא אמן יתומה. ועיין בדברי מרן בבית יוסף שהביא דעות כל הפוסקים, והסכים להלכה כהרמב"ם ודעימיה לחלק בין ברכות של חיוב כמו חזרת השליח צבור, לשאר ברכות, ואחר כך הביא דעת הארחות חיים שכתב בשם רב האי גאון לחלק בין רבים ליחיד, דרבים אינם עונים אלא לאחר ששמעו הברכה כתיקונה, ואז אין חוששין לאמן יתומה, וכששומע אתם קדושה או קדיש וברכו, עונה עמהם, אבל אם יחיד הוא העונה, וזה לא שמע המברך, אז יש חשש אמן יתומה. ואחר כך הביא פירוש מהדר"א, שאמן יתומה ר"ל שאחר

טו. כשאולם בית הכנסת רחב מאד, ובו קהל גדול לשמוע המגילה, ומשמיעים מקרא המגילה על ידי רם־קול, היושבים סמוך לשליח צבור באופן שגם אם ינטל הרם־קול יוכלו לשמוע מהשליח צבור, ואין הרם־קול אלא מסייע להגברת קול השליח צבור, יוצאים ידי חובתם. [וישתדלו להתקרב לשליח צבור לשמוע גם את קולו ממש]. אבל היושבים רחוק מהשליח צבור שבלעדי הרם קול לא היו יכולים לשמוע את הקריאה

זמן מרובה שבירך המברך, אז עונה אמן על אותה ברכה. ע״ש למרן. אם כן להרד״א מוכרח לומר דבמצרים אף שלא היו שומעים הברכה היו זהירים תיכף לגמור הברכה להניף בסודרים, והעונים היו עונים אמן כשמניעים הסודר. ״ומרן ז״ל לא חש לחילוק רב האי גאון, ולא לדברי מהרד״א, אלא באם נתחייב בברכה או לא״. עכת״ד.

הרי להדיא שהבין בדעת מרן שאף שעבר תוך כדי דיבור עונה אמן, כל שיודע איזו ברכה מברך. ומסתבר דהיינו בניכר הדבר על מה עונה אמן, ולא לאחר זמן מופלג. ובשמיעת קדיש וברכות בשידור ישיר מהרדיו, הרי ניכר על מה עונה אמן, והוא סמוך לזמן אמירתו, ולכן שפיר יש לענות אמן.

ויש שסברו דאף שמרן הביא פירוש אמן יתומה דהיינו בברכה שאינו מחוייב בה ואינו שומעה, מכל מקום מסכים שגם אם עונה אחר תוך כדי דיבור הוי אמן יתומה, ורצו להסתמך על דברי מרן החיד״א הנ״ל. אולם אדרבה ממה שהחיד״א כתב בלשון יש להחמיר, ולא כתב שכן הדין לאסור לענות אמן אחר תוך כדי דיבור, משמע שמעיקר הדין דעת מרן להתיר לענות אמן אחר תוך כדי דיבור, ורק בדרך חומרא קאמר הכי. ובאמת יש לומר דכיון שכל איסור אמן יתומה הוא מדרבנן, אף שהחמירו בעונשו, מכל מקום אכתי ספק דרבנן לקולא, ואזלינן ביה שפיר אחר פירוש רוב הראשונים. שוב הראוני לכמה אחרונים שכתבו להחמיר שלא לענות אמן אחר תוך כדי דיבור, ושיש לחוש לאמן יתומה. וספק אמן יתומה להחמיר.

ומה שכתבנו שיש שחששו בנידון דידן מהא דעונה י״ג מדות וקדושה כשהוא יחיד, והא בעינן לומר דברים שבקדושה בעשרה. הנה בגמרא עירובין (צב:) מבואר, שאין עשרה מצטרפים למנין אלא אם כן היו ברשות אחת. ובתוס׳ שם הקשו מהגמרא פסחים פח: שלדעת רב צריך שכולם יהיו ברשות אחת, ואילו רבי יהושע בן לוי סובר שא״צ, שאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים.

ובגמ׳ סוטה (לח:) משמע דהלכה כריב״ל, ואילו בגמ׳ עירובין הנזכר מבואר דהלכה כרב, דבעינן שיהיו ברשות אחת. ותירצו התוס׳ דהגמ׳ בעירובין מדברת לענין להצטרף למנין, שצריך שיהיו עשרה, ואם העשירי במקום אחר, לא מצטרף למנין. אבל הסוגיא בפסחים (פח:) לענין אדם שנמצא מחוץ לביהכ״נ, ויש שם עשרה, והוא שומע י״ג מדות, שיכול לענות אליבא דריב״ל. ובזה נחלקו רב וריב״ל. וכך מפורש גם בפסקי תוס׳ שם.

ולפ״ז השומע דרך הרדיו הגם שאינו מצטרף לעשרה, יכול לומר י״ג מדות.

ואף שהרמב״ן שם חולק על התוס׳, וסבירא ליה שכל שלא נמצא ברשות אחת אינו יכול לענות י״ג מדות וקדושה, אפילו בבית סמוך. מכל מקום הסכמת רוב הראשונים דלא כהרמב״ן. ובשו״ת באר משה כותב, שמצא בהלכות גדולות אספמיא שכותבים כמו התוס׳. וכך מצא לרב אחא משבחא, ולהראב״ד והאור זרוע ובתשובת הגאונים. גם הרשב״א בתשובה ח״ג (סי׳ רפז), כתב כמו התוס׳.

ולכן מצד שאין עשרה יכול לומר י״ג מדות כמו שנתבאר. וע״ע בשו״ת יחוה דעת ב (סי׳ סח).

מהשליח צבור, לא יצאו ידי חובתם. ובאופן כזה אין להשמיע קריאת המגילה על ידי רמקול. טו)

קריאת המגילה וברכות החופה על ידי רמקול

טו) הנה בשו"ת אגרות משה (חאו"ח חלק ב' סי' קח) כתב, שאפילו אם נאמר שהאמת כדברי המומחים שע"י המיקרופון לא נשמע קול האדם, אלא קול אחר שנעשה מחמת קולו, מ"מ מן הדין יש להחשיב זאת כשמיעת קולו ממש, שכל מה שנשמע הוא מכח קולו ממש, ומנין לנו עצם כח השמיעה איך הוא, שאולי הוא ג"כ באופן כזה שנבראים גלי קול באויר ומגיעים לאזנו. וכן מסתבר לפי מה שאומרים חכמי הטבע, שהקול יש לו הילוך עד האזן, וגם יש קצת שיהוי זמן בהילוכו עד שיגיע לאזן, ובכ"ז נחשב שהוא קול האדם. ולכן אפשר שגם הקול שנעשה ע"י המיקרופון ששומעים אותו בעת שמדבר הוא נחשב קולו ממש, וכן מסתבר יותר, וגם מה שאומרים שהוא קול אחר אינו ברור, ולכן מצד ההלכה אין למחות בידי הרוצים לקרוא המגילה ע"י מיקרופון וכו'. ע"ש. וע"ע בשו"ת אגרות משה ח"ד (בהשמטות לחאו"ח סי' קח).

ושם בח"ד (סימן צא אות ד) נשאל בדבר שמיעת הבדלה ע"י טלפון לאשה הנמצאת בבית החולים, והשיב, הנה אם אי אפשר לה שתשמע הבדלה במקומה, ודאי יש לה לשמוע על הטלפון, שיותר נוטה שיוצאים בזה ידי חובה כדכתבתי במק"א לגבי קריאת מגילה, וה"ה גבי הבדלה, משום דכל מצות דבור דבחול הוא כמגילה, לבד ק"ש ובהמ"ז שצריך למחות באלו הרוצים לצאת במיקרופון, ולכן, כיון שא"א לה לשמוע הבדלה בבית החולים, צריכה לשמוע ע"י הטלפון, וכן צריך לענות אמן על ברכה ששומעין ע"י טלפון וע"י מיקרופון מספק. ע"כ.

ובשו"ת שבט הלוי ח"ה (סימן פד) כתב שבעיקר דין הקריאה ברם קול דעתו נוטה למ"ש באג"מ הנ"ל. ע"ש. וכן פסק אדמו"ר מליבאוויטש הובא בספר שובע שמחות הנד"מ (עמוד עח). וע"ע בשו"ת קול מבשר ח"ב (ס"ס כה). גם בשו"ת רבבות אפרים ח"ד (ס"ס קעג) כתב, שאין יוצאים י"ח בשמיעת המגילה ברמקול, "אם בלעדו לא היה שומע את הקריאה". והמשתמש במכשיר שמיעה יוצא י"ח באמצעות המכשיר. ע"ש. (וע"ע שם סי' קעג אות מח).

והגאון החזון איש כתב להקל בזה, שכיון שהקול הנוצר הוא ע"י האיש המדבר וקולו נשמע מיד כדרך כל המדברים, אפשר דחשיב כשומע ממש מפי האיש המדבר. והביא דבריו הגרש"ז אוירבך בשו"ת מנחת שלמה ח"א (סי' ט עמוד סו בהערה), אלא שכתב עליו, שזהו חידוש גדול ואיני מבין דבריו. ע"כ. וע"ע בשו"ת מנחת יצחק ח"ג (ס"ס לח). ובספר לקט הקמח החדש (עמוד קלט). וע"ע לרב אחאי גאון בשו"ת ציץ אליעזר חלק ח' (סי' יא) מ"ש בזה. ובשו"ת יחוה דעת ח"ג (סי' נד). ואכמ"ל.

והנה ביחוה דעת הנ"ל כתב לבאר הענין בזה"ל: דאלה היושבים סמוך לשליח צבור, והיו יכולים לשמוע היטב את קריאת המגילה מפיו, גם בלעדי הרם - קול, מסתברא ודאי שיוצאים ידי חובה, [וכעין מה שאמרו בגמרא (סוכה ב.), דל עשתרות קרנים איכא צל סוכה]. וראש ישיבה אחד בכל שנה חוזר בלגלוג על ה"ראיה" מהגמ' סוכה, שאינה ראיה כלל וכו'. אולם אינו מדקדק בפני התלמידים במ"ש ביחו"ד, שלא כתב שם הדבר בגדר ראיה, אלא כדי לסבר את האוזן כתב שהוא "כעין" מה שאמרו וכו', והוא בגדר זכר לדבר כדי להסביר את הסברא, אבל לא כתב שהוא בגדר ראיה. ודי בזה.

שוב ראיתי בשו"ת מנחת שלמה חלק א' (סימן ג ד"ה והנה עיקר) שכתב, שיש נוהגים בבתי כנסת להשמיע קריאת המגילה בפורים ע"י מגביר קול, מפני שהם סוברים דכיון שחיקוי

טז. סומא ואילם (שאינו מדבר) **חייבים לשמוע מקרא מגילה מאחר.** טז)

יז. אף הגרים חייבים במקרא מגילה כמו בכל המצוות כולן, וכתבו הראשונים שזהו פירוש הכתוב "קיימו וקבלו היהודים עליהם וגו' ועל כל הנלוים אליהם", שקיבלו גם על הגרים שכולם חייבים לקיים את ימי הפורים. יז)

הקול של הקורא נעשה מיד במכשיר של המגביר קול ע"י הקורא בעצמו, שפיר חשיב כשומע את המגילה מפי הקורא, ולא כשומע ממכשיר כזה אשר קולו דומה לקול הקורא. ובסימן ט' (אות א') כתב לענין עניית אמן מבלי לצאת י"ח, דרק אם עומד בביהכ"נ או אפי' סמוך לו ושומע חזרת הש"צ ע"י רם קול אז שפיר נגרר אחר הצבור ועונה אמן מידי דהוי אאלכסנדריה של מצרים, משא"כ כשעומד רחוק ושומע על ידי הטלפון נראה שאין לענות כלל אמן על שום ברכה, ודינו כעונה אמן לבטלה, הואיל והוא שומע את הברכה רק באפרכסת הטלפון והממברנה, ולא מפי אדם, ולכן מסתבר שאם עומד רחוק ואין לו שום צירוף עם המברך אין לענות על ברכה זו.

ועד"ז כתב במועדים וזמנים חלק ו' (סימן קה) דבמסיבות שמתפללין ומברכין ברמקול בימי החול, דגדול אחד אמר שעונה אמן, דדמי לביהכ"נ של אלכסנדריה, ואני מפקפק מאד בדין זה, דכשם שאם שומע ברדיו אינו עונה אמן שאין זה קולו, אף שמדבר עכשיו באותה שעה, הוא הדין ברמקול אין יוצאין, ובאלכנסדריה של מצרים היו כולם באולם גדול ונצטרפו בכך. ובכהאי גוונא אף שאינו שומע עונה אמן. ע"ש. ותמיהני, דאין קשר לענין של הצטרפות, דבזה בעינן שיהיה במקום אחד, לבין עניית אמן שהוא תלוי בידוע איזו ברכה מברכים, שהרי אפי' הפסק כמה בתים עונים אמן אם אין טינופת מפסיקה, כמבואר בשלחן ערוך.

אם יוצאים ידי חובת הבדלה מהרדיו

ומיהו לגבי הבדלה מאחר שהיא מן התורה, ראוי להחמיר לשמוע ההבדלה שלא בדרך הרמקול, גם היכא שיכול לשמוע את קול המדבר מבלעדי הרמקול, דסוף סוף מעורב בקול גם קול המברנא. גם במקרא מגילה, ולכן לכתחלה היכא דאפשר טוב לשמוע המגילה שלא בדרך הרמקול. והיינו משום שי"א שאין הוא שומע קול גברא בר חיובא, שאין קול המדבר עצמו נשמע דרך הטלפון, אלא הוא קול אחר הבא על ידי זרם באמצעות ממברנא, ולכן אין יוצאים בזה ידי חובת קריאת שמע ותפלה ומגילה וקול שופר וכו', ודמי לסרט ההקלטה שהקול הראשון אינו בעולם, והקול הנשמע מלוח הגרמפון הוא קול אחר לגמרי. וכמ"ש כן בשו"ת משפטי עוזיאל (חאו"ח סי' ה'). וכן כתב הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, הובאו דבריו בשו"ת יביע אומר ח"א (חאו"ח סי' יט אות יח). ע"ש. ובשו"ת מנחת אלעזר ח"ב (סי' עב) העיר מצד הפסקת טינופת בין המשמיע לשומע. כיעו"ש. וכן פסקו בשו"ת מנחת יצחק ח"ג (חאו"ח סי' לח), ובספר שערים המצויינים בהלכה ח"ד (סי' קצג אות א'), ובספר שער הלכה (סי' שיד). ע"ש. וע"ע בשו"ת פרח שושנה (סי' יד), ובשו"ת מבשר טוב (סימן כה), ובשו"ת יחוה דעת ח"ג (סי' נד), ע"ש.

יז) זה לשון הרמב"ם (פ"א ה"א) קריאת המגילה בזמנה מצות עשה מדברי סופרים, והדברים ידועים שהיא תקנת נביאים, והכל חייבים בקריאתה אנשים ונשים וגרים ועבדים

טז) הנה דעת רוה"פ שסומא חייב בכל המצוות מה"ת, כמ"ש בילקו"י ח"א (מהדורת תשמ"ה עמ' סד). אולם גבי מקרא מגילה היה מקום לדון בזה, דהא קיי"ל קראה ע"פ לא יצא, ובעיא מתוך מגילה כשרה. ועיין בשמחת יהודה (מס' סופרים פי"ד הט"ז). ובשו"ת פני מבין (חאו"ח סי' רל). ובחזון עובדיה (פורים עמוד נו).

בענין חיוב גרים במגילה ובנר חנוכה והטעם

משוחררים, ומחנכין את הקטנים לקרותה. ומרן בשו״ע כאן (סעיף א) העתיק לשון הרמב״ם הכל חייבין בקריאתה עד ומחנכין את הקטנים לקרותה. ומקורו בתוספתא (מגילה פ״ב ה״ז) הכל חייבין בקריאת מגילה כהנים לוים וישראל גרים ועבדים משוחררין חללים נתינים וממזרים סריס פצוע דכא וכו׳, כולן חייבין ומוציאין את הרבים י״ח, טומטום ואנדרוגינוס חייבין ואין מוציאין את הרבים י״ח, אנדרגינוס מוציא את מינו ואינו מוציא את שאינו מינו, טומטום אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו, נשים ועבדים וקטנים פטורין ואין מוציאין את הרבים ידי חובתן. ע״כ. והובאה בבה״ג (סימן יט), ובתוס׳ (ערכין דף ג. ד״ה לאתויי) [וכתבו שבה״ג הוסיף, אלא שחייבין בשמיעה, לפי שהכל היו בספק להשמיד ולהרוג ולאבד], וברוקח (סימן רלו), ובאו״ז (ח״ב סימן שעז), ועוד.

ומה שהוצרך התוספתא לרבות חללים וסריס וכו׳, ולכאורה פשיטא שודאי חייבים בכל המצוות, אולי יש לומר, דסלקא דעתך שירצו לפטור את עצמם בטענה שהם לא היו בכלל אותו הנס, שהמן לא היה מאבד אותם, קמ״ל להוציא ממי שירצה לטעון כן. ומרן בב״י כאן ת״ו באופ״א, משום דנקט כהנים לוים וישראלים איצטריך למינקט הני, כי היכי דלא תימא כהנים לוים וישראלים דוקא הוא דמיחייבי. ע״כ. וע״ע בלבוש כאן, הכל חייבין בקריאת המגילה, כהנים וכו׳ עבדים חללים ממזרים גרים נתינים טומטום ואנדרוגינוס, דכולהו בני מעבד מצוה נינהו, וכולהו היו באותו הנס, שכולם היו בגזירת השמד והרג וכולם ניצלו, שזה אין סברא לומר שלא היו כל המינים הללו באותו פעם בעדת ישראל שזה אי אפשר, ומחנכים נמי הקטן בה מהאי טעמא. עכ״ד.

והב״ח תירץ דס״ד למעט ממשפחה ומשפחה דדוקא משפחות המיוחסות. וע״ע בערוה״ש כאן (ס״ב) שביאר ע״פ דרכו. אך שו״ר שבתוספתא (ראש השנה פרק ב ה״ה) איתא ככל הלשון הנ״ל גם לגבי שופר, ״הכל חייבין בתקיעת שופר כהנים לוים וישראלים גרים ועבדים משוחררין חללים נתינים ממזרין סריס וכו׳, נשים ועבדים וקטנים פטורין ואין מוציאין את הרבים ידי חובתן״. ומעתה מה שנבאר לגבי תקיעת שופר נבאר כאן, וממילא אזדו כל הנך תירוצי, אלא צ״ל כתירוצו של מרן בבית יוסף הנ״ל. והראוני שכ״כ בפר״ח כאן.

ולענין חיוב גרים. יש לבאר הטעם שגרים חייבים, ולכאורה הרי לא היו באותו הנס (פי׳ גרים שנתגיירו אחר נס פורים), ובפשוטו יש לומר משום שגם התורה חייבה את הגרים במצוות פסח, ואע״פ שלא היו באותו הנס, וכן גיד הנשה ועוד מצוות, והטעם בזה נראה שמבואר בפרשת חוקת (במדבר טו, יד-טז) ״וכי יגור אתכם גר או אשר בתוככם לדרתיכם ועשה אשה ריח ניחוח לה׳, כאשר תעשו כן יעשה. הקהל חקה אחת לכם ולגר הגר חקת עולם לדרתיכם ככם כגר יהיה לפני ה׳. תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם ולגר הגר אתכם״. ורבנן ג״כ תקנו כעין דאורייתא, ולא יתכן לתת חילוק במצוות התורה. [ומזה מקור לדברי מרן הבית יוסף בהקדמתו, שעיקר התורה הוא שתהא לנו תורה אחת ומשפט אחד, ולכן צריכים להעשות הלכה אחת ותורה אחת ע״י חיבורו של מרן. וז״ל מרן שם: ״כי זהו התכלית להיות לנו תורה אחת ומשפט אחד״].

וקושטא דמילתא שהדבר מפורש במגילה (פרק ט פסוק כז) שגם הגרים חייבים, וכמו שכתוב, קיימו וקבלו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם, ועל כל הנלוים עליהם, ולא יעבור, להיות עשים את שני הימים האלה ככתבם וכזמנם בכל שנה ושנה. ומה שכתוב על כל הנלוין אליהם הם הגרים, וכמו שפרש רש״י שם ״הנלוים עליהם - גרים העתידים להתגייר״. וכ״ה בראב״ע שם ״הנלוים הם הגרים״. [ולפירוש רש״י מבואר לכאו׳ שלא הוצרכו לקבל על הגרים שהתגיירו כבר, והטעם או משום שכבר היו באותו הנס, או משום תורה אחת וכנ״ל. ואולי גם הראב״ע נתכוין לזה].

וע״ע בגמ׳ (שבועות לט.) שמשה רבינו השביע את ישראל על דעת המקום וכו׳ שנא׳ (דברים כט) ולא אתכם לבדכם וגו׳ כי את אשר ישנו

פה, אין לי אלא אותם העומדים על הר סיני, דורות הבאים וגרים העתידים להתגייר מנין, ת"ל (דברים כט) ואת אשר איננו, ואין לי אלא מצוה שקיבלו עליהם מהר סיני, מצות העתידות להתחדש כגון מקרא מגילה מנין, ת"ל קיימו וקבלו, קיימו מה שקיבלו כבר.

ובהשגות הרמב"ן לספר המצוות (שורש א) כתב שמבואר מזה, שקריאת המגילה מקובלת מסיני ונכרת עליה ברית כשאר המצות, ובאה בה שבועה על דעת משה ועל דעת המקום, ובזה תמה על הרמב"ם מדוע לא יאמרו עליה ועל כיוצא בה נאמרו למשה בסיני. ואם לא יהיה הברית אשר נאמר בה בסיני אלא שיאמינו בכל מצוה שיסדרו אותם החכמים והנביאים אחרי כן, כל זה לא יפגום שלא יוכלו לומר בהם נאמרו למשה בסיני כמו שאומרים קיימו מה שקיבלו עליהם כבר בסיני.

ובספר כללי המצוות לר"י ג'יקטיליא (חכמים. הדרך השלישי) כתב, דע כי מקרא מגילה מסיני בא, וכבר פרסמו זה חכמים במקומות בתלמוד, דגרסינן (מגילה יד.) ת"ר ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות שנתנבאו להם לישראל לא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה אפילו אות אחת, חוץ ממקרא מגילה וכו'. וא"ת הרי הוסיפו, דע שמקרא מגילה גם היא מסיני הראה אותה למשה, דגרסינן (מגילה יט:) מאי דכתיב ועליהם ככל הדברים, מלמד שהראה הקב"ה למשה בסיני דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים ומה שסופרים עתידים לחדש, ומאי נינהו, מקרא מגלה, ולא עוד אלא שבכלל השבועה שהשביע להם משה לישראל נכללת מקרא מגילה, כדאי' (שבועות לט.). הרי לך מבואר כי מה שהוצרכו חכמים לומר שלא פחתו ולא הוסיפו על מה שכתוב בתורה אפילו אות אחת חוץ ממקרא מגלה, ולא אמרו כך על נר חנוכה וט' באב, לפי שלא נקבע בכתובים אלא מקרא מגילה. ע"כ.

ובקונטרס המועדים מתורת בריסק הביא בשם הגרי"ז מבריסק (נדפס בקונ' חנוכה ומגילה סימן ט), שצריך עיון מפני מה צריך קבלה מיוחדת על הגרים, ומאי שנא מכל מצוות שבתורה שאין חילוק בין הגר לבין האזרח. ותי' הגרי"ז, שמגילה שאני דכתיב בה קיימו וקבלו, וכיון שהיה צריך קבלה, לכן היה נצרך ג"כ קבלה מיוחדת על הגרים.

והוסיף הגרי"ז שלכן יש אומרים שעבדים פטורים, וכן משמע מדברי הרמב"ם (ע' להלן בשם הרשב"ש שחולק בזה בדעת הרמב"ם), כיון שהיה נצרך קבלה מיוחדת על גרים, וא"כ כיון שלא מצינו קבלה על עבדים לכן פטורים עד שישתחררו שאז דינם כגרים.

אלא שצ"ב מאי שנא מצוה זו מכל המצוות שצריך בה קבלה, ותירץ עפ"י הכסף משנה (פ"ב מהל' ממרים) לגבי הדין שאין בי"ד יכול לבטל דברי בי"ד חבירו אא"כ גדול הימנו בחכמה ובמנין, זולת אם לא פשטה התקנה בכל ישראל, וכתב הכס"מ שהיה נראה לומר שאפילו אם פשטה התקנה מתחילה, אם כעת לא נוהגים בה רוב ישראל מתירין אותה. וא"כ קמ"ל קרא שתקנה זו פשטה בכל ישראל. ולכן כתיב והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור ודור וגו' וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם. כיון שצריך שתי תנאים בתקנה. א. שרוב ציבור יכול לעמוד בה. ב. שפשטה בכל ישראל. והכס"מ הוסיף שהדין שרוב ציבור יכול לעמוד בה צריך שיהיה קיים לעולם, ואם יהיה איזה זמן שאין הציבור יכול לעמוד בה אינה תקנה. וזהו דקאמר הכתוב, שהתקנה של מגילת אסתר פשטה בכל ישראל, ולא יעברו ולא יסוף זכרם מזרעם.

ובדרך פלפול יש להקשות למה גרים חייבים בנר חנוכה, והרי במגילה קבלו קבלה מפורשת לחייב את הגרים העתידים להתגייר, וא"כ בנ"ח שלא מצינו כן מנא לן לחייב את הגרים. וי"פ בזה. והנה לשון הרמב"ם (הלכות מגילה וחנוכה פ"ג ה"ד) "כל שחייב בקריאת המגילה חייב בהדלקת נר חנוכה", ושמא גדר הדברים בזה שתקנו מצות חנוכה כמו מצות מגילה (ולכך נמי חברם הרמב"ם יחד, הלכות חנוכה ומגילה), ולכן כל מי שחייב במגילה חייב בחנוכה, ועיין.

יח. יש אומרים שעבדים חייבים במקרא מגילה, וחייבים אף בקריאה ומוציאים אנשים, כמו דקי״ל לדידן לגבי נשים. [דעת המאירי והרשב״ש שעבדים חייבים במקרא מגילה, וכתב הרשב״ש שכן דעת הרמב״ם, וכן נוטים דברי מרן בבית יוסף]. יח)

האם עבדים חייבים במגילה ובנר חנוכה - בענין עבדים שאינם משוחררים

יח) על פי המבואר בהערה הנ״ל. ולגבי עבדים שאינם משוחררים, הנה במשנה ברורה וכן בביאור הלכה כתב, שדעת מרן שעבדים פטורים, וכפי שכתב הגר״א בדעת הרמב״ם והסמ״ג. וסיים בביאור הלכה, שבודאי לכולי עלמא עבדים אינם מוציאים אחרים, שהרי לדעת הרמב״ם עבדים פטורים לגמרי, וגם לדעת בה״ג שעבדים חייבים מפורש שחייבים רק בשמיעה ולא בקריאה, וא״כ הוו כמו נשים שמה״ט אינם מוציאים אנשים. וע״ע בשעה״צ (אות יט).

אולם אינו נראה. והרי אינו מוחלט כן כלל בדעת מרן (וכן בדעת הרמב״ם ע׳ להלן), ואדרבה מדברי מרן בבית יוסף משמע טפי דס״ל שעבדים חייבים הגם שאינם משוחררים, ומטעם שעבד כאשה, וגם יתכן שבעבד שייך הטעם שהיו באותו הנס. וז״ל מרן בב״י כאן: ומש״כ הטור ועבדים, בעבדים משוחררים מיירי, וכדכתבו הרמב״ם (מגילה פ״א ה״א) וסמ״ג (ריש הל׳ מגילה), דאילו עבדים שמלו וטבלו לשם עבדות, מדין נשים שהזכיר אחר כך הוא נלמד, דכל מצות שהאשה חייבת בהן העבד נמי חייב בהן, ואע״פ שאין חיוב האשה במצותה אלא מטעם שאף הן היו באותו הנס, הא מההוא טעמא איכא לחיובי עבדים, שגם הם היו בספק סכנה, כיון דמולים היו. ומיהו לדברי המפרשים דאף הן היו באותו הנס היינו לומר שעל ידי אשה נעשה הנס, אפשר דאין ללמוד מנשים לעבדים וכיון דהויא מצות עשה שהזמן גרמא עבדים פטורים. ע״כ.

הרי דפשיטא למרן שאפילו שהטור נקט עבדים סתמא שחייבים במקרא מגילה, לא מיירי בעבדים שאינם משוחררים, ומטעם, שזה כבר נלמד מחיוב נשים, שמן הסתם יש לנו לומר שחיוב עבדים שוה לחיוב נשים. וגם מה שסיים מרן לפי המפרשים שהיו באותו הנס דר״ל שהנס נעשה על ידן, כתב דבר זה רק בדרך אפשר, שאולי סבירא להו שעבדים פטורים. (וגם מסברא קשה, דלמה יניח מרן דברי הטור המפורשים מפני דיוק בלשון הרמב״ם, ולא העיר כלום על הטור מדברי הרמב״ם). ולפ״ז יש לומר, שמרן בשלחן ערוך רק העתיק לשון הרמב״ם כצורתו, וכבר נודע מה שכתב הכנה״ג שיתכן שמרן מעתיק לשון אף דלא ס״ל רק לחלק מהלשון, וכ״ש כאן. ודו״ק. וא״ש מדוע בבית יוסף לא העיר בזה כלל מלשון הרמב״ם, שמשמע מדבריו שאם אינם משוחררים פטורים הם, ושלא כדברי הטור. ובבית יוסף כאן הביא דברי הרמב״ם והסמ״ג, וא״כ יתכן שסובר כל זה גם בדעת הרמב״ם והסמ״ג, ע״ש היטב. ודו״ק.

וע״ע בשו״ת ישועות מלכו (או״ח סימן נ) שכתב טעם נוסף לחייב עבדים (שאינם משוחררים) במקרא מגילה, שמגילה הוקשה למחיית עמלק (מגילה יח), ועבדים מחויבים במ״ע של זכירת עמלק כיון דבני מלחמה נינהו. [ובתוספתא איתא שנשים עבדים וקטנים פטורים, הרי שלשון עבדים משוחררים שנקטה התוספתא מתחילה, בדוקא הוא, אך מ״מ הרי מבואר שעבדים שוים לנשים, ובה״ג והרוקח שם וש״ר דקיימי בשיטתייהו מפרשים ע״פ דרכם שהם חייבים בשמיעה ולא בקריאה. ושאר ראשונים מפרשים דבזה לא קי״ל כדברי התוספתא או שמשבשתא היא. ובפר״ח מבאר שמשוחררים בא לאפוקי לענין להוציא לאחרים, שעבדים שאינם משוחררים הגם שחייבים הם, אינם מוציאים, ואזיל בזה לשיטתיה. ע״ש].

ובזה א״ש מה שהקשה הרדב״ז (חלק ה׳ סימן מד) מדוע אמרו הכל כשירין לקריאת המגילה חוץ מחש״ו, ולא הוציאו ג״כ עבדים, ועוד

הקשה הרדב״ז, מדוע לא הזכיר הרמב״ם גם במגילה דין מי שחציו עבד וחציו בן חורין, שאין לו תקנה אלא שישמע מאחרים, מטעם דלא אתי צד עבדות שבו דפטור ומפיק צד חרות שבו דחייב, וכמו שכתבה הרמב״ם בהלכות שופר. [וכן תמה בביאור הגר״א כאן בסעיף ג, שמה שהשמיט הרמב״ם חציו עבד צ״ע לפי מ״ש משוחררין. ע״כ]. ולפמשנ״ת ניחא, שלעולם מודה הרמב״ם שעבד חייב כמו אשה, ולכן חציו עבד מוציא את עצמו.

ומעתה יש הוכחה נוספת שכן הוא דעת מרן שעבדים חייבים, שהרי מרן שם בסעיף ג׳ כתב: ״אנדרוגינוס מוציא מינו ולא שאינו מינו, טומטום ומי שחציו עבד אפי׳ מינו אינו מוציא״. וכתב הרמ״א: ״הגה, י״א דאפי׳ את עצמו אינו מוציא וצריך לשמוע מאחרים״. ע״כ. ולדברי הגר״א שמרן סובר שעבד פטור, צ״ע למה לא הוסיף מרן שחציו עבד אפילו את עצמו אינו מוציא. אך לפמשנ״ת ניחא, שדוקא את מינו אינו מוציא, לפי שצריך שהמוציא את אחרים יהיה מבורר אם הוא זכר או נקבה, וכמו שביאר כ״ז בב״י כאן למ״ד שעבד חייב, ולכן את עצמו שפיר מוציא, כיון שחייב במקרא מגילה בין מחמת צד חירות שבו ובין מחמת צד עבדות שבו. [ולשון מרן כאן (בסעיף ג) הוא העתקת לשון הטור, ומרן בב״י כאן נסתפק קצת בדעת הטור לגבי עבדים, ע״ש].

ויש להוסיף דכה״ג אשכחן בבית יוסף (יור״ד סימן א) על דברי הטור שם, שעבדים משוחררים כשרים לשחיטה, וכתב הב״י: ומ״ש ועבדים משוחררים, פשוט הוא דעבד משוחרר הרי הוא כישראל לכל דבריו, אלא דקשיא לי מאי איריא משוחרר אפילו אינו משוחרר נמי, דהא כיון שמל וטבל לשם עבדות חייב בכל מצות שהאשה חייבת, וכיון דאשה כשרה לשחוט גם הוא כשר. ע״כ. ומוכח שהטור לא נחת לדקדוק הלשון בזה, וה״ה יש לומר לנ״ד.

ועיין עוד בת׳ הרדב״ז (ח״ה סימן קכד. אלף תצז) שהביא גירסא אחרת ברמב״ם, ״עבדים ומשוחררים״. ולפי גירסא זו מפורש בדברי הרמב״ם שעבדים חייבים. [ואולי גם הטור גרס עבדים סתמא, שאל״כ למה שינה מלשון התוספתא]. וכן למד המג״א כאן (סק״ב) בדעת מרן בבית יוסף. גם הב״ח כתב, שפשיטא הוא שלדברי הכל עבדים עצמם, אף על פי שאינם משוחררים חייבין לקרותה. ע״כ.

וכ״כ הפר״ח (תרפט סק״ג): ודין מי שחציו עבד כפי מה שהעלינו בריש סי׳ זה דנשים חייבות במ״מ לפי שהיו בספק סכנה, הו״ה לעבדים שמלו וטבלו לשם עבדות, ולדעת רש״י ז״ל מוציאים אחרים כי היכא דנשים מוציאות את אחרים י״ח. ע״כ.

וכן בהגהות הגר״ב פרנקל (סי׳ תרפ״ט ע״ד המג״א סק״ט) כתב בתו״ד שדעת מרן הבית יוסף שעבדים הגם שאינם משוחררים חייבים במקרא מגילה. גם בערוה״ש (סעיף ב) כתב בתו״ד, שאינו מוכרח בדברי הרמב״ם ומרן בש״ע שדוקא עבדים משוחררים, שהרי אפשר לפרש שעבדים שאינם משוחררים הם בכלל נשים.

ושו״ר בשו״ת הרשב״ש (סימן תנב) שכתב בזה: הרמב״ם ז״ל כתב בהלכות מגילה, דנשים ועבדים משוחררים חייבין במגילה, ומשמע דמשוחררין שטפא דקולמוסא הוא, שכל מצוה שהנשים חייבות בה עבדים חייבים בה, כדאיתא בחגיגה, וכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, דהא בשאר מצות דרבנן שהז״ג נשים פטורות כעין של תורה, והרי הם פטורות מן התפלה, ובפרק מי שמתו מוכח שפיר דאף מדרבנן פטורות, ולא חייבום במגילה וחנוכה אלא מדריב״ל שאף הם היו באותו נס. ואע״ג דבפ״ק דערכין אמרינן, הכל חייבים במגילה לאתויי נשים, קאמר וה״ה עבדים, דעבד היינו אשה, כדאמרינן בפרק התכלת. וגבי מצה אמרינן בפרק אלו עוברין נשים חייבות במצה כל שישנו בלא תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, ובפרק מי שמתו נמי אמרינן הני נשי חייבות בקדוש היום, ולא קאמר בחד מנייהו עבדים, משום דעבדים בכלל נשים נינהו. ובתוספתא דמגילה פ״א תניא הכל חייבין בקריאת מגילה כהנים לויים ישראלים ועבדים

משוחררים חללים נתינים וממזרים וכו׳ נשים ועבדים וקטנים פטורים ואין מוציאין הרבים ידי חובתן. והתוספתא הזאת נשנית בדקדוק דקתני חיובא דעבדים משוחררים חיובא דכהנים לויים וישראלים ופטורא דעבדים גבי נשים דדמו להו, ואנן ס״ל כריב״ל דנשים חייבות ה״ה עבדים, וכ״ש לפי׳ דרבוותא דקתני בברייתא הוי מקריאתה וחיובא דריב״ל הוי בשמיעתה. ולמדנו מזה דמשוחררים שכתב רבינו הוי שיטפא דקולמוסא. עכ״ד.

וזה דלא כדברי הגר״א שלמד כן בדברי הרמב״ם, שעבדים שאינם משוחררים פטורים, ובלחם משנה (שם) הוכיח כן, שהרי עבדים משוחררים בכלל גרים הם, ובע״כ שלא בא הרמב״ם אלא למעט שאינם משוחררים. (אולם הוכחה זו היא כבר בדברי התוספתא, ומה שיענו ש״ר שס״ל לחייב עבדים נענה ע״ד הרמב״ם, ועוד שבלא״ה בתוספתא מ׳ להדיא למעט עבדים וכמו שמסיים שנשים ועבדים פטורים. וגם מש״כ הלח״מ שם בדעת מרן ב״י אינו מוכרח ואדרבה משמע להיפך וכמ״ש). והגר״א כתב, דאף דס״ל דנשים חייבים ומוציאין משום שהיו באותו הנס, מ״מ עבדים פטורים, שלא היו באותו הנס, ודלא כהטור ומג״א, ע״כ. וכוונתו, שהפירוש היו באותו הנס, שהנס נעשה על ידן, או שכוונתו לחלוק על סברת הבית יוסף שכתב שהעבדים היו בכלל הסכנה (כיון שהיו נימולים), ואלא סובר הגר״א שלא היו העבדים בכלל הסכנה, כיון שהיו לוקחים אותם לעבדים, או שלא היו מחשיבים אותם כיהודים. גם הרדב״ז (שם) נקט בפשיטות שעבד פטור מקריאת המגילה, דהא במסכת ערכין אמרינן הכל לאתויי נשים ומשמע דעבדים לא, ושכ״מ ברמב״ם שרק עבדים משוחררים חייבים. ועוד שם (בח״ה סימן קכד. אלף תצז) הנז״ל, ומטעם שעבדים לא היו באותו הנס, כיון דעבדי נינהו התם והכא, וכ״ש לפי הפירוש האחר (שהנס נעשה על ידן). [וע״ע בשדי חמד (אסיפת דינים מערכת חמץ ומצה סי׳ ט״ו אות ח) שכתב, ומה שנראה מדברי הרמב״ם דעבדים שאין משוחררים פטורים מקריאת המגילה, אפשר שטעמו כרשב״ם דעיקר הנס נעשה על ידן, אבל לפי פי׳ התוס׳ ודאי גם הם חייבים וכו׳, עי״ש]. וע״ע במאירי (מגילה יט:) שבתלמוד שלנו אמרו נשים חייבות, ובודאי הוא הדין בעבדים ואע״פ שאינם משוחררים, וכן בשאר הנזכרים בברייתא, חוץ מן הקטנים שאין חיובן אלא מד״ס ומגילה מיהא תקנת נביאים וכו׳. ועי״ש דלבי יהודה שמא עבדים לא היו באותו הנס.

אם עבדים חייבים בנר חנוכה. ונפקא מינה מכל זה גם לגבי נר חנוכה, שבפשוטו אין לנו מקור לפטור עבדים מנר חנוכה, וכיון שנשים חייבות הוא הדין עבדים ששוו לנשים בכל המצוות כולן, אלא שלמפרשים שהיו באותו הנס, שנעשה הנס על ידן יש לדון שמא עבדים פטורים וכמו שכתב מרן בב״י לגבי מגילה. ולפמשנ״ת שדעת הרשב״ש שעבדים חייבים במקרא מגילה ושכן נמי דעת הרמב״ם, כיון שכתב הרמב״ם (פרק ג ה״ד) ״כל שחייב בקריאת המגילה חייב בהדלקת נר חנוכה״, לכאו׳ ה״ה שעבדים חייבים בנר חנוכה. ובפרי חדש (סי׳ תרעה ס״ג) כתב שעבדים שאינם משוחררים פטורים, שהרי כתב הרמב״ם (בפ״ג) כל שחייב בקריאת המגילה חייב בהדלקת נר חנוכה, והרי אינו חייב בקריאת מגילה אלא עבדים משוחררים, ולכן השמיט הרמב״ם הא דאשה מדלקת נ״ח, כיון שנלמד ממגילה. ומסתבר שאפילו לפי מש״כ בסי׳ תרפט בס״ד שעבדים חייבים במקרא מגילה, הכא מודינא דפטורים, דהא טעמא דנשים חייבות אמרינן בגמרא לפי שהם היו באותו הנס, ופרש״י שגזרו היונים על כל הבתולות הנשואות שיבעלו להגמון תחלה, וע״י האשה נעשה נס, וכיון דהך טעמא לא שייך בעבדים פטירי, משא״כ במ״מ, וכמ״ש שם. ולפ״ז מי שחציו עבד וחציו בן חורין ידליקו לו אחרים. ואפשר שהוא עצמו מדליק, ולא דמיא הדלקה לקריאת מגילה או לתקיעת שופר, אי״נ משום דהדלקת נר חנוכה קילא היא כדאמרינן דמשתתף בפריטי, וכמ״ש המרדכי בשם התוס׳. עכת״ד הפר״ח שם. (וע״ש עוד שטומטום ואנדרוגינוס חייבים ומדליקים לאחרים אעפ״י שאינם מינם). ע״כ. וע״ע בפמ״ג שם (בא״א סק״ד) נסתפק בזה.

ולפי מה שנתבאר בדעת הרמב"ם, שהרשב"ש למד שס"ל שעבדים חייבים במגילה, ויש שגורסים כן ברמב"ם, א"כ מוכח להיפך, שגם בנר חנוכה עבדים חייבים. וגם הסברא שכתב הפרי חדש שעבדים לא היו באותו הנס, אפשר לומר שגזירות היוונים היו לשכחם תורתך, וכיון שעבדים בכלל חיוב המצוות, אף הם חייבים להודות ולהלל ולעשות זכר לנס. (ואי נמי י"ל שאחר שנשים חייבות השוו להם את העבדים). גם בהגהות מקור חיים (סי' תרפט סעיף א) כתב שנראה דה"ה לגבי חיוב עבדים בנר חנוכה.

י"ב דרכים בביאור שיטת בה"ג שנשים חייבות ואין מוציאות את האנשים

והנה שיטת בה"ג שנשים חייבות במגילה אך אינם מוציאות את האנשים, והוב"ד בתוס' (מגילה ד. ובערכין ג.), ובראבי"ה (מגילה סי' תקסט), וכן הוא בסדר רע"ג השלם (ח"ב דף פח ע"ב), וע"ש. וכ"כ בתשובת הגאונים (שערי תשובה סי' שמה), וכ"כ בשמו המרדכי במגילה שם, והגהות מיימוני (רפ"א מהל' מגילה). וכ"כ העיטור (הלכות מגילה דקי"ג ע"ד). ומסברא צריך ביאור בזה, דמה שייך חיוב לחצאין שחייבות אך אינן חשובות כמו בר חיובא כלפי החיוב של אנשים.

ובביאור שיטת בה"ג מצינו כמה דרכים. **א. משום כבוד ציבור וכדו'.** דבסמ"ג (עשין עשה דרבנן ד) הביא דברי התוספתא שטומטום אינו מוציא לא את מינו ולא שאינו מינו, דשמא האחד זכר והשני נקבה, וכתב, דמשמע מזה שאף שהנשים חייבות במקרא מגילה, מ"מ אינן מוציאות את הזכרים. ואל תשיבני מנר חנוכה, דאמרינן (שבת כג.) דאשה מדלקת ומשמע אף להוציא האיש, דשאני מקרא מגילה שהוא כמו קריאת התורה לכך אינה מוציאה את האיש, ואע"פ שיש דברים שהקלו במגילה יותר מבתורה, בזה לא הקלו. ע"כ. ולכאורה הכוונה מפני כבוד ציבור ולא פלוג אף ביחיד. וכן הביא המגן אברהם כאן (סק"ה) בשם הרא"ם בביאור דברי הסמ"ג, שפסולות להוציא אחרים, מפני כבוד הצבור, ולכן אפי' ליחיד אין מוציאות דלא פלוג.

וי"מ בשיטת בה"ג, דאזיל לשיטתו, שפסק כרב אסי (מגילה ה.) דמגילה בין בזמנה ובין שלא בזמנה היא בעשרה, [ראה בהלכות גדולות מהדו' הילדסהיימר, וכן הביאו משמו ראבי"ה (ח"ב סי' תקס), ובסמ"ג (הל' מגילה), ובשבלי הלקט (סי' קצה), וראה בהגהות בן אריה על הבה"ג שם], ויש ראשונים שהביאו משמו דסבירא ליה דביחיד אפילו בדיעבד לא יצא [ראה במלחמות (מגילה ג.), ובטור וב"י (סי' תרצ)], ולפ"ז דוקא נקטו התוס' בשמו דאין נשים מוציאות את הרבים יד"ח, דהרי לשיטתו אין קורין את המגילה אלא לרבים, ולכן שפיר איכא משום זילא בהו מילתא שאשה תוציאם.

וע"ע בתוס' (סוכה לח.), דמ"ש בה"ג שאין הנשים יכולות להוציא את האנשים י"ח מצות מגילה, אף שהנשים חייבות בה, התם מיירי ברבים דזילא בהו מילתא. וכ"כ בתוס' הרא"ש שם. ואולי זהו טעם נוסף, או שהכל טעם אחד. וז"ל תשובת הגאונים (שע"ת סי' שמה) איתא בשם רבינו החסיד ז"ל, דאשה לא תברך ברהמ"ז להוציא אחרים י"ח, אע"פ שהיא מחוייבת, ובמקום שאין בעלה יודע כמקום הדחק דמי ותבוא עליו מארה. ואשה מחוייבת במקרא מגילה אבל לא תוציא את הרבים. וכך בבהמ"ז. ע"כ.

ב. חיבות בשמיעה ולא בקריאה. והנה בהגמ"י (הל' מגילה פ"א ה"א) הביא דברי בה"ג בפירוש התוספתא, וכתב שכן משמע בירושלמי, בר קפרא אומר צריך לקרותה בפני אנשים ונשים וקטנים שאף הם היו באותו הנס, ריב"ל הוה עבד כן מכנש בנוי ובני ביתיה וקרי לה קמיהון, וכן פר"ח דנשים חייבות לשמוע מקרא מגילה וכו'. ואומר רבינו שמחה של"ש לומר כאן אתי דרבנן ומפיק דרבנן, הואיל ואין חייבים בקריאה אלא רק בשמיעה, דבהא פליגי ר"י ורבנן דר"י מכשיר קטן. וכ"פ ראבי"ה. אכן בריש ערכין משמע להדיא שנשים מוציאין אחרים בקריאתן, דגרסינן הכל חייבין במקרא מגילה והכל כשרים לקרות המגילה לאתויי מאי לאתויי נשים, וכ"נ דעת הרמב"ם שלא הוציא אלא חש"ו. ע"כ.

ומבואר שרבינו שמחה מפרש בדעת בה"ג, שנשים חייבות בשמיעה ואינן חיבות בקריאה. וכ"ה לשון בעל העיטור (הלכות מגילה דקי"ג ע"ד), שאחר שהביא דברי בתוספתא שנשים פטורות ממקרא מגילה ואין מוציאות, הקשה דהא אריב"ל נשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס, ותירץ, ומסתברא דחייבות לשמוע מקרא מגילה קאמר, אבל לקרות אין חייבין, וכן משמע בהלכות שכתב דחייבות "במשמע" מקרא מגילה. ע"כ. וכ"ה בר"ן (מגילה ב:) "ופירש בו (בה"ג) שהן פטורות מהמקרא אבל חייבות בשמיעה, וכדגרסינן בירושלמי ריב"ל מכניף בניו ובני ביתו וקרי ליה קמיהון". וכ"כ המרדכי (מגילה רמז תשעט) דנשים חייבות בשמיעה ולא בקריאה, ומש"ה אינן מוציאות אנשים. וכ"ה באגודה (מגילה פ"א סימן ג), דלבה"ג חייבות במשמע מגילה ואין מוציאות אנשים. [ושם (שבועות פ"ג סימן ט) כתב, נשים מוציאות בקידוש נשים וקטנים, ולפי דעתי אפילו אנשים בני ביתה מוציאה אם אין בעלה בעיר או אין לה בעל, ואין מורין כן. ע"כ].

וז"ל האו"ז (ח"ב הל' מגילה סי' שסח) וה"ג פסקו שהנשים אינן חייבות אלא בשמיעה, אבל בקריאתה לא תוציא הזכרים י"ח שחייבין בקריאה, עד שישמעו מפי אנשים שחייבין כמותם, ואין שמיעתן מנשים חשובה כאילו הן עצמן קורין, ואין נשים מוציאות זכרים.

ג. מטעם קול באשה ערוה. בארחות חיים (הלכות מגילה אות ב) כתב בשם העיטור, שאין הנשים מוציאות האנשים בקריאתן, משום דקול באשה ערוה, ואע"פ שמדליקות נ"ח ומברכות, התם אין צורך שיהיו האנשים שם בעת ההדלקה. ע"כ. וכן הובא טעם זה בספר האשכול ח"ב (עמוד ל). ובספר המאורות על מגילה (יט: צד שכח). וע"ש. וראה בחזו"ע (פורים עמוד נח) שהאריך בזה דלא קי"ל הכי, ועוד שבגמ' (מגילה כג.) איתא, הכל עולים לקריאת התורה אפילו אשה וקטן, אבל אמרו אשה לא תעלה לקרות בתורה מפני כבוד הצבור. והרי קריאה בתורה היא בטעמי המקרא ולא מנעוה משום דקול באשה ערוה. גם מ"ש בשו"ת עזרת מצר (סי' כג עמ' קל) שאפי' במקום שאין איש היודע לקרוא המגילה, אשה לא תקרא מגילה בצבור משום כבוד הצבור, ליתא מהא דהכל עולים למנין ז' אפי' אשה, וכתב היעב"ץ בהגהותיו, שמ"מ הקדימו הכל עולים למנין ז', לומר שאם אין שבעה אנשים של חובת היום שבקיאים לקרות בתורה, ויש שם אשה בקיאה, בכה"ג אשה עולה למנין שבעה, כיון שאי אפשר בלעדה. ובחסדי דוד על התוספתא (פ"ג דמגילה דף קו ע"ד) כתב, דנ"מ שאם עלתה לא תרד. ויש ללמוד מכאן שאין לחוש משום קול באשה ערוה, שהרי בזמנם כל העולים לס"ת היו קוראים בעצמם, ולא היה שליח צבור קורא בס"ת בשביל העולים, וכמ"ש התוס' (מגילה כא: ד"ה תנא). וע"ע בתוס' מנחות (ל. ד"ה שמנה פסוקים). וקריאת התורה צריכה להיות בטעמי המקרא, ואע"פ כן לא חששו משום קול באשה ערוה. ומכאן תשובה לבעל העיטור שכ' שאין הנשים מוציאות את האנשים י"ח מקרא מגילה, משום קול באשה ערוה, וכ"כ האשכול (ח"ב עמוד ל) בשם י"מ. אלא העיקר כהרי"ף, והרמב"ם, ורש"י בערכין (ג.), והאור זרוע ח"ב (סי' שסח), והרשב"א, והריטב"א, והמאירי, שנשים מוציאות את האנשים י"ח מקרא מגילה. וכן דעת מרן (סי' תרפט ס"א). וכן עיקר.

וע"ע בזוהר חדש (רות דף מז ע"ב): נשים ועבדים וקטנים חייבין בברכת המזון, אבל הם אינן מברכין, דהא תנינן אוי לו לאדם ששתו ובניו מברכין לו. ואמר רבי אבא נשים חייבות במקרא מגילה, אבל הם אינן קוראות לאחרים, אבל חייבות לשמוע הברכה מפי המברך, כעין זה חייבת האשה לשמוע הברכה מפי בעלה, וחייב בעלה להמתין לה על השולחן כדי לשמוע מפי המברך וכו' ולא בנקבה אבל מחויבות לשמוע ברכת המזון. ומחויבות במקרא מגילה לשמוע מפי הקורא. ע"כ.

ד. או משום שחייבות מדרבנן ולא מדברי קבלה. בטורי אבן (מגילה ד.) שכתב טעם נכון לד' בה"ג וסיעתו. שהאנשים חייבים לקרות המגילה, מדברי קבלה, דהוי כדברי תורה. ואילו

הנשים אינן חייבות במקרא מגילה אלא משום שאף הן היו באותו הנס, וזה אינו מחייב אלא רק מדרבנן, לכן הנשים שחיובן קלוש, דהוי רק מדרבנן, אינן יכולות להוציא את האנשים שחיובם מדברי קבלה. והרמב"ם וסיעתו שחולקים על בה"ג ס"ל שאף האנשים אינם חייבים במקרא מגילה אלא רק מדרבנן, וכשיטת התוס' והראשונים מגילה (יט:). ועכ"פ גם בה"ג מודה במקרא מגילה של הלילה שהנשים מוציאות את האנשים י"ח. כי אין חיובה אלא מדרבנן, שאילו מדברי קבלה אין חיוב אלא ביום, שנאמר "והימים" האלה "נזכרים" ונעשים, (ע' מגילה כ.). וכן כתב הישועות יעקב (סי' תרפט סק"א).

ה. וקרוב לזה הביא בשו"ת חוות יאיר (סימן י),

דהנה מקשים ל"ל לריב"ל לומר דנשים חייבין במגילה מטעם שאף הם היו באותו הנס, לימא משום שהוא בכלל לא תסור, ונשים חייבות בכל ל"ת. אך התי' לזה פשוט, דאי לאו ה"ט הוה פטרינן להו משום מצוה שהז"ג, וכמ"ש התוס' (פסחים קח:). ובזה מיושב נמי למה במגילה אין הנשים מוציאות את האנשים, דכיון דהם חייבות מטעם בעלמא שאף הן היו באותו נס, ואנשים מחוייבים מל"ת כעין דאורייתא, א"כ להכי אין מוציאים האנשים, דהוי כעין תרי דרבנן דמה"ט קטן אינו מוציא גדול. [וראה להלן אות ז, ואולי הכל מכוון לענין אחד].

ו. ובאור שמח (הל' מגילה שם) הביא דברי בה"ג

שפסק דנשים מוציאות מינן, אבל לא שאינן מינן ורבים נדחקו להבין טעמא דמילתא לשי' בה"ג, וכתב שנראה פשוט, דלזכר הנס מחויבים לקרות המגילה, אבל מצי לקרותה בעל פה, לא מן הכתב, וכן איתא בגמ' (מגילה ז.) דשמואל דסבר נאמרה לקרות ולא נאמרה לכתוב, וכבר פירשו בתוס' (שם ד"ה נאמרה) דלא פליג על הך דתנן (שם יז:) קראה בע"פ לא יצא, רק דסבר שאין זה ברוח הקודש לכתוב, אלא מדרבנן, ומפרש הגמרא (שם) דמאן דסבר נאמרה לכתוב הוא מקרא דכתוב (שמות יד, יד) זאת זכרון בספר, דדריש בספר על מקרא מגילה כר' אלעזר המודעי, וקרא זה נאמר גבי מחיית עמלק, והחינוך (מצוה תרג) כתב דנשים אינן במצות זכירת ומחיית עמלק, דלאו בני כיבוש נינהו, א"כ בנשים דליכא אסמכתא מקרא זה, בהם נאמרה לקרות ברוה"ק, היינו מדברי קבלה, אבל לקרות מתוך הכתב אין זה אלא מדרבנן, וא"כ בנשים כשהאשה קוראה, והאיש מחויב לשמוע מתוך הכתב מדברי קבלה, והאשה אינה חייבת, הוי כקורא האיש בעל פה, דעל הכתב אינו שומע ממי שמצווה לכתוב ברוח הקודש אלא מדבריהם, ודו"ק, ורבינו סבר כפשטא דשמועה דערכין דהכל כשירים לקרות המגילה אפילו נשים, ומשמע להוציא אנשים, והבן.

ז. או מטעם דלא אלים חיובייהו. וזה לשון הלבוש

כאן (סעיף ב) ונשים גם כן חייבין בקריאתה, שאף הם היו באותו הנס, והיינו לשמוע המגילה מפי גדול או לקרותה בעצמן, אבל שיוציאו הם את האנשים לא, "דלא אלימא חובותייהו להוציא את האנשים ידי חובתם". וכן אין מצטרפין לעשרה, אבל אחת מוציאה את האחרת. ע"כ. וכעי"ז איתא בראבי"ה (ח"ב סי' תקסט) ומספקא לי אי קטן מצי לאפוקי נשים, אי נשים לקטן, בין במגילה בין בהדלקה, דשמא אע"ג דתרווייהו פטירי מקריאה וחייבים במשמע מגילה, דילמא אינם חייבין בשוה, כדאמרינן בר"פ מי שהחשיך גבי חרש שוטה וקטן הי מינייהו עדיף, אע"ג דבכל דוכתא כייל להו כחדא. ע"כ. [ומה שנסתפק הראבי"ה לגבי נר חנוכה, יש מכאן סמך לחידוש שכתב בערוך השלחן כאן, שגם בחנוכה י"ל כסברת בה"ג, שאין חיובן בהדלקה אלא בראיית נר חנוכה, אא"כ יש לה בעל דמדלקת בשביל הבעל, ולכן אין מוציאות בקריאתן את האנשים, ומיהו נשים מוציאות כיון דחיובן שוה, ע"כ].

ושו"ר בתוספות הרא"ש (סוכה לח.) שכתב, דאיכא

למימר דאפי' אם נשים מיחייבי מה"ת בבהמ"ז, לא חשיבי להוציא אנשים, דחשיבי טפי שחייבים בכל המצות. אי נמי, זילא בהו מלתא באנשים שיוציאום נשים, מידי דהוה אמגילה דנשים חייבות בה, וקאמר בהלכות גדולות דאין נשים מוציאות את הרבים ידי

חובתן במגילה. ע״כ.

ח. בשו״ת אבני נזר (או״ח סי׳ תקיא) כתב לבאר בזה בדרך פלפול, שבדין שומע כעונה אין פרסום נס במה שהוא נחשב כעונה, כיון שזה אינו ידוע לכל, ואף להשומע אם אינו חכם אינו יודע זה, ולא הוי פרסום נס אפי׳ לו עצמו במה שחשוב קריאה על ידי ששומע כעונה, רק בשמיעתו לבד, וא״כ כיון דקריאת מגילה משום פרסומי ניסא, לכאורה אין שום חיוב בקריאה רק בשמיעה, שאם הי׳ חייבין בקריאה לא היו יוצאין במה ששומע כעונה. אלא אך באמת יש בקריאת מגילה משום זכירת עמלק, לזכור שהשנאה טמונה בלבם לדורותם ועל כן ימח זכרם, וכדמוכח בירושלמי וכו׳, ועל כן משום חלק הזכירה, חייב בקריאה, אלא ששומע כעונה. ומשא״כ בנשים, דלא מיבעיא לדעת החינוך שאינם בחיוב זכירה דעמלק, הלא זכירה דהמן דוגמת זכירה דעלמק שאינו זכירת הנס, רק מה שהי׳ רוצה לעשות לישראל, ע״כ אין לחייב הנשים משום שהיו באותו הנס, ואין חיובם רק משום פרסום נס, ע״כ אין חייבין בקריאה רק בשמיעה. ומ״מ אשה חרשת יוצאת בקריאה כמו איש חרש, דבקריאה לבד נמי איכא פרסומי ניסא, ומה שאינה מוציאה אתה אנשים אף שהיא יוצאת גם כן בקריאה לבד, היינו משום דחיוב קריאה אינו חיוב גמור עליה כמו על האנשים, שהאנשים אינם יוצאים רק בקריאה ובשומע כעונה, והנשים אף בשמיעה לבד בלא שומע כעונה יוצאים, ואין הקריאה עליה חיוב גמור. ודומה לזה מצינו בסוף פסחים, בירך על הזבח לא פטר של פסח, לר׳ ישמעאל משום דפסח בשפיכה דווקא וזבח אי בעי בזריקה אי בעי בשפיכה, וחיוב שפיכה בפסח חיוב גמור, אבל בירך על פסח פטר של זבח דאין שום חיוב על זבח יותר דזבח בשפיכה כמו פסח נמי יצא. עכת״ד.

ט. בספר שם משמואל (שמות פורים) כתב שבמקרא מגילה תקנו ב׳ מצוות, מצות קריאה ומצות שמיעה, כנגד ב׳ ניסים שהיו שם, הצלת ישראל, שהיא בלי מעשה ישראל, שהרי באם הי׳ חוזר אחשורוש מן האגרות הראשונות היו ישראל ממילא נצולים, ולא הי׳ צורך אלא לשמיעת הקול של אחשורוש, שנשמע פתגם המלך לבטל הגזירה, ע״כ המצוה שהיא לעומתה תקנו נמי רק בשמיעת מקרא מגילה, והקריאה היתה כמו סוכה לישב בה שהמצוה היא השמיעה לא העשיה. והב׳, נס מחיית עמלק, שהי׳ בפועל ובמעשה, ונתקנה נמי המצוה דוגמתה במעשה דהיינו הקריאה, שהקריאה בעצמה תהי׳ מצוה ולא שתהי׳ כמו סוכה לישב בה, ובאמת מבואר במדרש שהקריאה בעצמה עודנה חשובה מחיית עמלק, וע״כ הי׳ בדין שלא לצאת י״ח בשמיעה לבד אלא בקריאה דוקא, אבל מחמת ששומע כעונה הרי הוא כאילו קורא בעצמו. והנה דעת החינוך שנשים אינן מצוות על מחיית עמלק ולא על הזכירה כלל. וא״כ נשים שחייבות במגילה משום שהן היו באותו הנס, שפרש״י שהיו באותה הגזירה להשמיד וגו׳, אין עליהם אלא חיוב שמיעה שנתקן עבור ההצלה כנ״ל, אבל חיוב הקריאה שנתקן משום נס של מחיית עמלק ל״ש בנשים שהם לא נצטוו בכך. ע״כ נשים אין בהן אלא מצות שמיעה לבד ואינן יכולות להוציא אלא נשים דוגמתה.

י. וע׳ בשו״ת מרחשת (ח״א ס״ס כב) שכתב, נ״ל שטעמו של בה״ג שאין נשים מוציאות אנשים י״ח מקרא מגילה, משום שבמצות מקרא מגילה נכללת מצות קריאת הלל, כדאמרי׳ (מגילה יד) קריאתה זו הלילא, הרי שבמצות קריאת המגילה נכללת גם כן מצות קריאת ההלל, ומכיון שנשים פטורות מהלל [משום שהוי מצות עשה שהזמן גרמא], לכן אינן מוציאות האנשים י״ח מקרא מגילה, משום ההלל שאנשים חייבים בו. ועש״ע דבקריאת המגילה בלילה, שאז אין חיוב קריאת הלל, שחיוב הלל אינו אלא ביום, וקריאת המגילה בלילה אינה אלא משום פרסומי ניסא, בזה נשים מוציאות אנשים שחיובן אז שוה, עכ״ד. [והו״ד בקצרה ביבי״א ח״ו או״ח סי׳ מה].

יא. ואולי יש לבאר עוד, מטעם שאשה אינה

חייבת בתלמוד תורה לכן ל״ש אצלה חיוב קריאה, כמו קריה״ת והמגילה. [ויתכן לפרש כן בכוונת הסמ״ג הנז״ל]. וקרוב לזה כתב בשו״ת דברי יציב (או״ח סי׳ רצד), ע״ש לגבי בני הכפרים דכיון שאין בקיאין אפשר שלא חייבום רק לשמוע. ובשו״ת בית אפרים (או״ח ס״ס סח) הביא מספר יד דוד עמ״ס מגילה בשם החקרי לב, דקריאת המגילה בכלל ת״ת ולהכי נשים פטורות.

יב. גם י״ל מטעם שנשים אינם מבינות לשון הקודש, כדאי׳ בגמ׳ (מגילה יח.) דנשים ועמי הארץ אינם מבינים קריאת המגילה (ואעפ״כ יוצאים כיון שהוא לשון אשורי), ולכן לא שייך לחייב אותם לקרוא. וכ״ז לפלפולא.

והנה לדברי בה״ג לכאו׳ קשיא טובא, שבתוספתא (ר״ה פ״ב ה״ה) איתא כל לשון זו ממש על תקיעת שופר, וכן הא דמסיים בה שנשים נמי ועבדים וקטנים פטורין ואין מוציאין את הרבים י״ח, והרי שם א״א לפרש שחייבים ורק אין מוציאין י״ח. [וע״ע בתוספתא (ברכות פ״ה הי״ז) נשים ועבדים וקטנים פטורין ואין מוציאין את הרבים ידי חובתן, באמת אמרו אשה מברכת לבעלה בן מברך לאביו עבד מברך לרבו]. והיינו שבה״ג לומד שדברי התוספתא הם כפשוטם, שנשים ועבדים קטנים פטורים לגמרי ממקרא מגילה, ודברי הגמרא שחייבות משום שהיו באותו הנס, הם חידוש מאוחר שנתקן אחר דברי התוספתא הנז׳. [ולפי זה, יש לעיין לגבי חיוב נשים וקטנים בשאר מצוות הפורים שלא מצינו להדיא לחייבם, אך הלא קיי״ל שנשים חייבות גם בקריאת הלילה ואע״פ שלא מצינו להדיא בגמרא לחייבם בזה, ובע״כ שאחר שחייבום, חייבום בכל. ובענין חיוב נשים בשאר מצוות היום, עיין ברמ״א להלן סימן תרצ״ה, ובפרי חדש שם, ובשו״ת שבות יעקב (חלק א סימן מא), ובמה שכתבנו שם].

גדר חיוב קטנים במגילה ומאיזה גיל יש לקרוא את המגילה לפניהם

וראיתי בספר מנחת אשר (וייס תשע״ג. פורים סימן כו)

שכתב, שבלשון בה״ג מבואר שדין קטנים בקריאת מגילה, חמיר טפי משאר מצוות, שבשאר מצוות הוא מדין חינוך, אך במקרא מגילה הוא חיוב מיוחד שחייבום חכמים משום שאף הם היו באותו הנס. וע׳ לשון הירושלמי. ובזה יבואר מ״ש הראבי״ה שהובא בב״י שיש להסתפק אם קטן מוציא נשים, וצ״ע דהא קטן הוי תרי דרבנן, אלא דמצוה זו שאני שהקטן מחוייב בעצם המצוה. וכ״כ הבאר היטב בסי׳ תרפט סק״א, דקטן שהגיע לחינוך מוציא את האשה. ולדעת בה״ג נראה דה״ה נמי לגבי שאר מצוות הפורים. וגם בלקט יושר וכן בסידור הגר״י עמדין מבואר שגם קטנים חייבים, עכת״ד.

ויש להעיר על זה, דמלבד שאינו מוכרח כ״כ לדקדק כן בדברי בה״ג, הנה לגבי נשים שאמרו בגמ׳ שחייבות מטעם שאף הם היו באותו הנס, אין נראה שהכוונה שחייבו אותם בחיוב מיוחד, אלא שמחמת כן כללו אותם ג״כ בכלל החיוב. [אלא שי״א בדעת בה״ג שחייבים רק בשמיעה ולא בקריאה עצמה]. וגם בדברי הירושלמי ״צריך לקרותה לפני נשים ולפני קטנים שאף הן היו בספק״, אין הכרח להשוות קטנים לנשים ביסוד החיוב. [ומהראשונים (מגילה יט.) שכ׳ דקטן הוי תרי דרבנן, משמע קצת שהוא ככל דין דרבנן].

והגר״א בפי׳ על המגילה על הפס׳ ״וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם״, פירש: לא יעברו מתוך היהודים - היינו הגדולים. וזכרם לא יסוף מזרעם - היינו הקטנים, דאפילו קטנים חייבין. וראיתי מי שרצה לחדש מזה דקטנים במגילה אינם מדין חינוך בעלמא, אלא תקנה מיוחדת היא, הואיל והמן הרשע רצה לאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים, ולזאת אנו אוספים הקטנים לבית הכנסת להשתתף בקריאת המגילה, ואפילו לא הגיעו בעלמא לחינוך, וזהו מחובת האב. וז״ש בירושלמי שריב״ל היה מכנס כל ב״ב למגילה, ונראה דהיינו גם הקטנים ביותר, (תשוה״נ. ח״ג רכט. ח״ד קעה).

אולם גם זה אינו מוכרח לקבוע כן לדינא, והא קמן דכולי עלמא אין זהירים בזה, ועל כיוצא בזה יש לומר, פוק חזי מאי עמא דבר.

סימן תרצ - דיני קריאת המגילה

א. השליח צבור צריך לברך ולקרות המגילה מעומד, מפני כבוד הצבור. ואם עבר וקרא מיושב, יצאו ידי חובה. א)

אלא שבעיקר חידוש זה, כבר כתבנו כן לעיל בשם ספר הפרנס (סי' ער) בשם רבינו אבי העזרי, דאפי' קטן שלא הגיע לחנוך רק שיודע להבין ולשאול צריך לשמוע מקרא מגילה. ובראבי"ה (ח"ב סי' תקסט) מבואר שחיוב נשים וקטנים בגדר אחד הוא שחייבות בשמיעה ולא בקריאה. ובלקט יושר (ח"א עמוד קנח) כתב, וקטן שהגיע לחינוך דהיינו בן ט' כדאמרינן ביומא (פב.), חייב במגילה. ומ"מ המנהג להביא קטני קטנים "משום שמחה" לשמוע המגילה. ובס' מהרי"ל (מנהגים. הל' שופר) איתא, פליאה נשגבה בעיני מהיכן בא שנהגו המנהג הרע הזה, להוליך התינוקות לבית הכנסת לשמוע הם קול שופר, בשלמא בקריאת המגילה עבדינן משום שמחה, אבל הכא מאי, תינוקות קטנים שהגיעו לחינוך מצוה לחנכם. [וישמור עליהם שלא יפריעו].

השליח צבור צריך לברך ולקרות המגילה מעומד מפני כבוד הצבור

א) מתני' (מגילה כא:) הקורא את המגילה עומד ויושב (אם רצה עומד אם רצה יושב. רש"י). ופירשו בירושלמי דהוא אפי' לכתחילה. וכתב הרמב"ם (פ"ב ממגילה ה"ד) דלכתחילה לא יקרא בצבור יושב מפני כבוד הצבור, וכ"פ הטוש"ע (סי' תרץ). וראה בחזו"ע פורים (עמוד סט).

והנה בגמרא שם איתא, הקורא את המגילה עומד ויושב. תנא משא"כ בתורה, מה"מ אמר רבי אבהו דאמר קרא ואתה פה עמד עמדי, ואמר ר"א אלמלא מקרא כתוב א"א לאומרו, כביכול אף הקב"ה בעמידה. ת"ר מימות משה ועד ר"ג לא היו למדין תורה אלא מעומד, משמת ר"ג ירד חולי לעולם והיו למדין תורה מיושב, והיינו דתנן משמת ר"ג בטל כבוד תורה. כתוב אחד אומר (דברים ט) ואשב בהר, וכתוב אחד אומר (דברים י) ואנכי עמדתי בהר, אמר רב עומד ולומד יושב ושונה. רבי חנינא אמר לא עומד ולא יושב אלא שוחה. ריו"ח אמר אין ישיבה אלא לשון עכבה. רבא אמר רכות מעומד וקשות מיושב. ע"כ.

והיינו שהמשנה באה לאפוקי מקריאת התורה, שבקריאת המגילה לא החמירו בכמה דינים שנאמרו בקרה"ת, ומהם מה שבקריאת התורה צריך לקרותה מעומד, אבל במגילה יכול לקרותה מיושב. וז"ל המאירי שם, והיתה הכוונה בזה שלא לדקדק בה כדין ס"ת. ולשון הרמב"ם (שם) קראה עומד או יושב יצא ואפילו בצבור, אבל לא יקרא בצבור יושב לכתחילה מפני כבוד הצבור. ע"כ.

והטור (סימן תרץ) כתב, הקורא המגילה עומד או יושב יצא, משמע בדיעבד אבל לכתחלה לא יקרא יושב, ובירושלמי קאמר דאפילו לכתחילה, והרמב"ם ז"ל כתב אבל לא יקרא לכתחילה יושב בצבור מפני כבוד הצבור. אולם רש"י שם פירש שלכתחילה קוראה מיושב. וכ"כ הרשב"א (שם) דאע"ג דקתני יצא אפ"ה לכתחילה קאמר, וכ"ה בירושלמי, ומייתו מעשה בר' מאיר שקראה מיושב בבית הכנסת שבטבעין ונתנה לאחר וברך עליה, כיני מתני' מותר לקרותה מעומד מותר לקרותה מיושב. ע"כ. ובפרט לפי מה שכתב המאירי שם שכוונת המשנה בפרק זה, לאפוקי מס"ת, שלא החמירו בקריאת מגילה כמו בס"ת, י"ל שכוונת המשנה לכתחילה. ובלבוש כאן כתב, המגילה אינה אלא סיפור דברים לזכור את הנס, ואין בה בקריאתה משום אימה או יראה או קדושה, לכך מותר לקרותה בין עומד בין יושב. ומרן בשו"ע כאן העתיק לשון הרמב"ם. ובטור להלן (סימן תרצב) הביא מתוספתא (מגילה פ"ב ה"ב) קראה בין עומד בין יושב, בין שבירך לפניה ולא לאחריה בין לאחריה ולא לפניה או שלא בירך כלל לא לפניה ולא לאחריה, יצא. והביאוה העיטור (הלכות

ב. יש נוהגים שכל הקהל הנמצא בבית הכנסת עומד על רגליו בשעת הברכות של המגילה, ואחר כך יושבים וקוראים המגילה. ויש נוהגים שהקהל יושב בין בשעת קריאת

מגילה דף קיד), והרוקח (סימן רלז). ובתוספתא שם מסיים, אר"ש בן לעזר מעשה ברבי מאיר שקראה בבית הכנסת בטבעון מיושב והיו בני הכנסת יושבין, כיון שגמרה נתנה לאחר ובירך עליה.

ובשו"ת חתם סופר (ח"א סי' נא) כתב בביאור דברי הרמב"ם, שכל שצריך ציבור בעי עמידה לכתחילה מפני כבוד הציבור, ולא דמי למזמן בעשרה נברך אלקינו בהסיבה וישיבה, דהתם עיקר המצוה כך הוא, אבל זולת זה כל שהוא בי עשרה צריך עמידה. ומזה למד לברכת הגומל, שכתב הרמב"ם (פרק י' מהלכות ברכות הלכה ח) כיצד מודה וכיצד מברך, עומד ביניהם ומברך ברוך וכו', ותמה מרן בכסף משנה ובבית יוסף מנ"ל להרמב"ם שצריך לעמוד, ונלאו כל חכמי לב ליישבו ונדחק בזה הב"ח. ואין לומר משום שדומה לקרבן תודה וכו', אלא כבר כתב הרמב"ם עצמו בהלכות מגילה שלא יקרא יושב בציבור לכתחילה מפני כבוד הציבור, והוא הדין לכל דבר שבציבור מפני כבוד ציבור. ע"כ.

ויש לעיין אם הדין של קריאת התורה מעומד הוא רק בציבור או דילמא גם ביחיד, וכגון מי שקורא בספר תורה קריאת שנים מקרא ואחד תרגום, או פרשת הנשיאים בחודש ניסן. ואף שבטלו דין זה בימי רבן גמליאל, שמא תורה שבכתב מתוך ספר תורה שאני, שהרי עדיין קיים הדין לגבי קריאת ספר תורה בציבור, ולדעת רב עיקר הדין שייך בתורה שבכתב, שגם משה היה שונה מיושב. וצל"ע בזה. ובטורי אבן שם הכריח דלא קאי אלא על קריאה בציבור כלשון רש"י שם, שאין קורין בתורה בצבור מיושב, שהרי רבי סתם משנה זו גם אחר ימות ר"ג, ועוד שקודם ר"ג מגילה נמי מעומד, דאטו קריאת מגילה מי נפקא מכלל לימוד תורה, אלא ודאי מה שאמרו מה שאין כן בתורה, אקריאת ציבור קאי.

אולם בשפת אמת (שם) כתב שקריאת המגילה שאיננה להבין ולהורות, רק כדי לצאת ידי מצוה ולפרסם הנס, אין בה דין לימוד, ולכן אפילו קודם ימי ר"ג היו קורין מיושב, והם תיקנוהו להיות קריאתה אפי' מיושב, ולפי זה יש לומר שבתורה אפילו ביחיד מעומד דוקא, ולא מיבעיא קודם ימי רבן גמליאל, אלא אפילו אחרי כן, אפשר דרק לימוד בקביעות התירו מיושב, משום עת לעשות וחולשא דאינשי, אבל לקרות בספר תורה לפי שעה אפילו ביחיד העמידו על דין תורה דדוקא מעומד, כן נ"ל, ומיושב שפיר שיטת הרמב"ם וכו'. ע"ש.

ובשו"ת תורה לשמה (סי' קצה) נסתפק במי שהתפלל בבית הכנסת עם הציבור וקרא המגילה, ואחר כך באו כת אחרת והתפללו שם והם קורין המגילה, ועתה רוצה לצאת, האם יש לחוש בזה כאשר חששו בס"ת ולא יצא עד שיגמרו את המגילה, או דילמא לא אמרינן כן אלא בספר תורה. והשיב. מאחר שמצינו שהמגילה נקראת ספר ויש לה כמה דינין כס"ת, הגם שבאמת יש בה הפרש הרבה, עם כל זה טוב ונכון להחמיר בענין נידון השאלה שלא יניח השליח צבור קורא ויוצא בתוך הקריאה, אלא ימתין עד שיגמור השליח צבור קריאת המגילה ויצא, ועליו תבוא ברכת טוב. וקצת יש להעיר בזה, שדוקא לענין דיני כתיבת המגילה, השוו בקצת דינים מגילה לספר תורה, כיון שסוף סוף היא כתבי הקודש, ויש דין לכתוב אותה ככתבי הקודש, אך לא לענין קריאת המגילה. ויתירה מזו כתב הרב המגיד (פרק ב הלכה ט) שמגילה אינה כס"ת אלא לדברים שהושוה בו. ועל פי זה כתב בברכי יוסף (סימן תרצא אות ו) שיש להכשיר מגילה שנכתבה על ידי אשה. וכבר הבאנו דברי המאירי שכוונת המשנה

המגילה בין בברכותיה. וכל מקום יעשו כמנהגם. [והמנהג אצלינו שהקהל עומד בעת הברכות, ומיד אחר הברכות יושב]. ב)

הנז' לבאר שבקריאת המגילה לא החמירו בה כספר תורה.

יש נוהגים שכל הקהל הנמצא בבית הכנסת עומד על רגליו בשעת הברכות של המגילה

ב) הנה בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' קב אות ז) כתב, שכל הקהל עומד בשעת הברכות, ואחר כך הקהל יושב. וכן עמא דבר. וכ"כ המגן אברהם (ר"ס תרצ) דהברכה יברך בעמידה וכדאיתא בסימן ח' סעיף א', דצריך לברך על הטלית מעומד. ובמחצית השקל שם כתב, דגם השומעים הברכה כיון דיוצאים על ידי שמיעה משום דשומע כעונה, צריכים גם כן לעמוד מן הדין. וכן הוא בשאר אחרונים.

והנה בספר האשכול (ריש סימן כג) כתב: הגאון בתשובה כתב, שכל הברכות מברך מעומד. (וכן הוא בשו"ת הגאונים שערי תשובה סי' עט). וחזי לן דהיינו ברכות המצות שאין בהן הנאה, אבל ברכות הנהנין כגון אכילת מצה וסוכה וקידוש והמוציא וברכת המזון אין צריך, ולא ראינו מימינו מי שיברך מעומד. ואמרי רבוותא שש מצות ברכתן מעומד, עומר, [כל היכא דכתיב ביה לכם] קידוש לבנה, ציצית, שופר, לולב, מילה. ע"כ. ויש מצות שמברכים עליהם מעומד למצוה מן המובחר, ואם לא בירך מעומד אין לחוש, כגון הלל ומקרא מגילה וסוכה. ויש אומרים כלל לזה, שכל מצוה שאין בה הנאה מברכים עליה מעומד. ובירושלמי נמי איתא כל הברכות מעומד, ועל ברכת המצוות קאמר. ע"כ. ולכאורה לפי הירושלמי שכל הברכות מעומד, ופירשו הראשונים דהיינו ברכת המצות, גם ברכת המגילה צריכה להיות מעומד.

והנה המג"א (בסימן ח) הקשה על הא דקיי"ל דכל ברכות המצות הם בעמידה, דהא מבואר במשנה (פ"ב דחלה) דאשה יושבת וקוצה חלתה, והתם משום הברכה, הרי דמותר לברך על הפרשת חלה בישיבה. ותירץ, דהפרשת חלה אינה מצוה כל כך, דאינו עושה אלא לתקן מאכלו, דומיא דשחיטה. עכ"ל.

והגר"א שם תמה על המג"א, דהא אסור לעשות עיסתו קבין. ועוד הביא ראי' מהגמ' (פסחים מח). ע"ש. אך בארצות החיים להמלבי"ם (סי' ח סק"א) כתב ליישב, דהא עיקר הטעם דהברכה צריכה עמידה הוא משום שדין הברכה כדין המצוה גופא, וא"כ זה דוקא היכא שהמצוה צריכים לקיימה מעומד, וממילא גם הברכה צריכה להיות בעמידה, אבל מצוה שא"צ עמידה, גם הברכה א"צ עמידה. וממילא כיון שהפרשת חלה גופא א"צ עמידה, כ"ש שהברכה אינה צריכה עמידה. ולפי זה הוא הדין "מקרא מגילה" שיכולים לקרותה מיושב, ממילא גם הברכה יכולה להיות מיושב.

גם הפמ"ג (סימן תלב מש"ז סק"ג) כתב, שכדין המצוה כך דין הברכה. ולפ"ז תמה על המג"א הנ"ל שהצריך שהברכה על המגילה תהי' בעמידה, והא קריאת המגילה היא מיושב אפי' לכתחילה, ורק בצבור מפני כבוד הצבור קוראה מעומד. ולפ"ז ה"א הברכה דאפשר לברך מיושב. ע"ש.

וכדברים האלה כתב גם בפני יהושע (מגילה כא.) שהעיר על הא דקורא המגילה מיושב אפילו לכתחילה, וממילא גם הברכות מיושב, דמאי שנא מברכת ציצית ושופר שצריך לאומרן מעומד, וכמו שהביא הב"י (סי' ח) לענין ברכת ציצית, והביא שם דברי הירושלמי דכל ברכת מצות בעינן מעומד. וכתב ליישב, דלא בעינן ברכת מצות מעומד אלא בהנך שעיקר מצותן מעומד, כגון בשופר וציצית דילפינן מעומר, וכן בהלל, ואם כן הכא במגילה כיון דבעיקר מצותה קריאתה בעמידה לא מעכבה, כ"ש ברכה דידה. והתימה על המג"א שנדחק בזה שם בהלכות ציצית [סק"ב]. וסיים, ועדיין צ"ע.

והן אמת כי בשו"ת עמודי אש (סי' ב אות לז) העיר

ג. הנוהגים לעמוד בברכות, טוב שיעמדו בברכות גם כשקוראים בבית להוציא את הנשים ידי חובה. אבל קריאת המגילה עצמה בבית, אינה צריכה מעומד. ג)

על דברי הפני יהושע, ממה שכתב בעל העיטור (הלכות ציצית שער ג ח"ב): כתב רבינו טוביה (בפסיקתא פרשת אמור), שצריך לברך על ציצית מעומד וכו', ואלו הן ג' מצות שצריכות להיות מעומד, עומר ציצית ומילה. ורב חביבי היה אומר שכל מצוה שלא ניתנה ליהנות מברך עליה מעומד, כגון עומר, הלל, לולב, מילה, שופר, מגילה ונטילת ידים, ולא בריר לן האי טעמא, דהא לישב בסוכה ונטילת ידים מברכים מיושב. וממה שלא הקשה ממגילה, משמע שמודה שעל המגילה צריך לברך מעומד, ושלא כדברי הפני יהושע. ע"כ.

אולם בשו"ת יחוה דעת חלק ה' (סי' ד') כתב, שאין דבריו מוכרחים, כי הן אמת שבשו"ת הרמ"ע מפאנו (הנ"ל) כתב: וכי תנן הקורא את המגילה עומד ויושב, בברכה לא קא מיירי, ולעולם אימא לך שמברך מעומד, וכן עמא דבר. אי נמי שאני מגילה דרבנן. ע"כ. אולם הכנסת הגדולה (סי' תרצב) כתב על דברי הרמ"ע מפאנו, ואנו לא נהגנו כן. וכן כתב במועד לכל חי (סי' לא אות עו), שאין המנהג לעמוד בברכות המגילה, ושכן כתבו הרב תפלה לדוד (דף פו.), ובספר אורה ושמחה. ע"ש.

והנה הטור (בהל' מילה יו"ד סימן רסה) כתב בשם בעל העיטור, דאבי הבן שמברך להכניסו בבריתו של אברהם אבינו, צריך לברך מעומד, דילפינן לכם לכם מעומר. וכן כתב הרמ"א. ובביאור הגר"א מבואר, דיליף לכם לכם גם לענין עצם הברכה לברך מעומד. וכן מבואר בראי"ש (סוף פסחים) דקאי לענין עצם הברכה. ע"ש.

ובספר מור וקציעה (סימן ח), כתב, שמצות שנעשות בישיבה אין נאה לברך עליהן מעומד, שלא כדרך עשיית המצוה שעליה הברכה, ורק מצוה שיש להקפיד לעשותה מעומד, כגון עומר ציצית שופר ומילה, אף שבדיעבד אם עשאן בישיבה יצא, מכל מקום כיון שיש להן רמז לעשותן לכתחלה מעומד, יש לברך עליהן מעומד. ע"ש. וכן מתבאר מדברי האליה רבה (סי' ח סק"ב). וכן כתב מהר"ש קלוגר בחכמת שלמה (סימן ח).

ומ"מ גם במצוה שצריך לברך עליה מעומד, אין השומעים צריכים לעמוד, וכדמשמע מדברי הרמב"ם (פ"ג מה' שופר הלכה י) שכתב, המנהג הפשוט בסדר התקיעות של ר"ה בצבור כך הוא, אחר שקוראין בתורה "יושבין כל העם" ואחד עומד ומברך אקב"ו לשמוע קול שופר וכו'. וכן מבואר בשאילתות דרב אחאי גאון (בפ' וזאת הברכה שאילתא קע"א) וז"ל: מיקמי דמצלי מוסף בעי למיקם שליחא דצבורא אכרעיא "וכולי עלמא יתיב" ונשקול חצוצרתא בידיה ומברך אקב"ו לתקוע בשופר.

ויש נוהגים שהקהל יושב גם בעת הברכות, כמ"ש בכנה"ג (הגה"ט סי' תרצב). תפלה לדוד (דפ"ו ע"א). מועד לכל חי (סי' לא אות עו). יפה ללב (סי' תרצ סק"ב).

והרד"א (דף טו) כתב, שאין לחוש לעמוד בברכות מקרא מגילה. וכן כתב בפני יהושע, היעב"ץ, הגר"ש קלוגר, מועד לכל חי, בספר תפלה לדוד, ובספר אורה ושמחה, ובהר צבי. ועיין עוד בשו"ת יחוה דעת (הנ"ל), הילכך יפה נהגו אצלינו לברך על מקרא מגילה כשהקהל כולו יושב, חוץ מהשליח צבור. ואף שבשו"ת זבחי צדק ח"ג (סי' קנח), ובשו"ת רב פעלים ח"ד (חלק או"ח ר"ס לג) כתבו שמנהגם בבגדאד שכל הקהל עומד בשעת ברכות המגילה, אתרא דנהוג נהוג. ואנו שלא נהגנו לעמוד, נאה לנו לברך ברכות המגילה כשהקהל יושב.

ג) בן איש חי (פרשת תצוה אות ד). הליכות עולם חלק א' (עמ' רכה).

ד. טוב ששני אנשים יעמדו מימין ומשמאל השליח צבור בעת הברכות ובקריאת המגילה. ד)

ה. יש אומרים שכשם שאסור לאחוז ספר תורה ערום בלי מטפחת כן אסור לאחוז מגילת אסתר בלי מטפחת. ויש מתירים לאחוז המגילה בלי מטפחת. וטוב להחמיר ליטול הידים קודם שיאחז במגילה. כי יש סברא להקל בזה, וראוי לצרפה לענין מגילה. ה)

ו. מי שנפלה מידו המגילה לארץ, אין צריך להתענות על כך, ומ"מ יתן פדיון תענית לצדקה. ו)

ד) כ"כ הגאון בעל חות יאיר בספר מקור חיים (סי' תרצב). וכן הוא בספר אורה ושמחה (דף כה). ובס' מועד לכל חי (סי' לא אות קד). ובס' מעם לועז. ובחזו"ע (פורים עמוד ע).

אם מותר לאחוז מגילת אסתר בלא מטפחת

ה) מה שכתבנו שי"א שצריך לאחוז המגילה במטפחת, כן הוא בתשו' הגאונים (ליק סי' פא) בשם רה"ג ורב נטרונאי גאון. ובס' האשכול (ח"ב עמוד מא). וכ"ד התוס' (שבת יד.), והמאירי (מגילה ו: בד"ה זהו ביאור המשנה). ובשו"ת הרשב"ש (סי' תקעט) כתב, דבסנהדרין (ק.) מוכח שהיו נוהגים לעשות מטפחת למגילת אסתר. ובהגהות החתם סופר כתב: שהגאון רבי נתן אדלר היה נזהר בשעת קריאתה שלא לנגוע בה אלא ע"י מטפחת.

ויש מתירים לאחוז המגילה בלי מטפחת, כמבואר בתוס' (חגיגה כד:) לענין תפילין. וכ"פ בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סימן תשעא), שכן נהגו להקל לאחוז המגילה בלי מטפחת. "ולא ראינו מימינו מי שהיה נזהר בזה". [ועמ"ש שם בד' ראב"י אב"ד. ואכמ"ל ודו"ק]. וכן הוכיח בשו"ת פנים מאירות (ח"א ס"ס עו) מהיא דסנהדרין ק. להקל. וע' בדרשות מהרי"ל (הלכות פורים דקי"ח.) שכתב, אין אנו נזהרין מליגע במגילה בלי מטפחת כמו שנזהרים בס"ת, משום דאיכא למ"ד דלא ניתנה ליכתב (מגילה ז.). ע"כ. [וע' במאור ישראל חגיגה כד:]. וגם הרמ"א בהגה (בסי' קמז ס"א) העיד שלא נהגו להחמיר. וע"ע בשו"ת שב יעקב (סי' יא). ובס' מור וקציעה (סי' תרצא). ובשו"ת שאלת יעב"ץ (סי' קג). ובשו"ת נודע ביהודה (קמא חאו"ח סי' ז). ובשו"ת זרע אמת ח"ג (סי' טו). ובערך השלחן (סי' תרצא). ובקסת הסופר (חקירה יט דס"ו ע"א). ובס' עמודי אש בירושלמי (רפ"ק דב"ב). ובס' שלחנו של אברהם (סי' תרצא). ובשו"ת אפרקסתא דעניא (סימן כד). ובס' זכרונות אליהו מני (מע' מ אות ג עמוד כ"ח). ואכמ"ל. [וע' במשנת יעבץ מועדים (סי' עח) במש"כ לדון בדין מגילה שאינה מטמאה את הידים, שאין על העור חלות קדושת כתבי הקודש, ורק דיני כתיבה למדין מס"ת, ע"ש].

ועל כן טוב להחמיר ליטול הידים קודם שיאחז במגילה. וע' בב"י או"ח (סימן קמז) בשם המרדכי ובאחרונים שם. וכ"ד הראבי"ה (במגילה ס"ס תקצה). ובספר בתי כנסיות כתב שיש להחמיר שלא לאחוז מגילת אסתר בלי מטפחת, ולפחות יטול ידיו לפני שיגע בגוף המגילה.

מי שנפלה מידו המגילה לארץ, אין צריך להתענות על כך

ו) כעין מה שכתב בשו"ת לב חיים חלק ג' (סימן קלא), שאם נפלה מזוזה מידו אין צריך להתענות, שאין קדושת המזוזה חמורה כמו התפלין, וכמו שאמרו במנחות (לב.) תפלין שבלו אין עושים מהם מזוזה, שאין מורידים מקדושה חמורה לקדושה קלה, ומכיון שאפילו בתפלין שנפלו מידו שנוהגים להתענות, אין לזה יסוד בש"ס ובראשונים, וכמו שכתב בשו"ת

ז. מי שיש בידו מגילה כשרה וקוראה יחד עם השליח צבור, רשאי לברך בעצמו בלחש עם השליח צבור, ואין לחוש בזה לברכה שאינה צריכה. ומכל מקום עדיף יותר לשמוע הברכות מפי השליח צבור, שמכוין להוציא את כל השומעים ידי חובתם, משום שברוב עם הדרת מלך (ברכות נג.)**, ויענה אחריו אמן. ז)**

חיים שאל חלק א׳ (סימן יב), הילכך הבו דלא להוסיף עלה, ודי לתת מעות לצדקה. ע״ש. וכל שכן מגילת אסתר שאין בה אזכרות כלל. וכן כתב בשו״ת אפרקסתא דעניא (סימן כד). וראה בחזון עובדיה (פורים עמוד עח).

ז) ע׳ בדברי החיד״א בברכי יוסף (סי׳ רצה סק״ה) שאין בזה חשש ברכה שא״צ, כיון שמכוין שלא לצאת בברכת הש״צ. וכ״כ כיו״ב בס׳ שמן המאור (סי׳ תריט) לגבי ברכת שהחיינו בליל כפור. ע״ש. וכ״כ בהגהות מהריק״ש. וכן דעת הרמ״ע מפאנו בתשו׳ (סי׳ קט). וכ״פ בשו״ת מלמד להועיל (חאו״ח סי׳ כד). וכן פסק בנ״ד בס׳ בן איש חי (פר׳ תצוה אות יא). וע״ע בספר חזון עובדיה ימים נוראים (עמוד רסו). ובהליכות עולם ח״א (עמ׳ רכז). ובחזון עובדיה (פורים עמ׳ סט).

אם מי שאוחז בידו מגילה כשרה יכול לקרוא עם השליח ציבור לכתחילה

שאלה. האם מי שאוחז מגילה כשרה בידו, יכול לקרוא בעצמו בעת שהשליח ציבור קורא אותה, מחמת שאם ישמיע לאזנו יפריע בזה לאנשים שסביבו, ויטריד אותם. והרי לכתחילה חייב להשמיע לאזנו. וביותר שמרן בב״י (סימן תרפט) כתב שי״ל שבקריאת המגילה השמעה לאזנו הויא לעיכובא, מטעם דמגילה שאני דבעינן בה פרסומי ניסא, וכל שלא השמיע לאזנו ליכא פרסומי ניסא.

תשובה. מרן בבית יוסף (סימן תרצ) הביא תשובת הרשב״א (ח״א סי׳ תסז, וסי׳ תשכז) אני אומר שכל מי שתופס בידו מגילה שאינה כשרה לקרות בה עם שליח צבור, גריעא טובא משנים שקראו אותה, מפני שנותן דעתו בקריאתו באותה מגילה. ע״כ. וז״ל שבולי הלקט (סי׳ קצח) כתב הרב רבי בנימין שכשהחזן קורא את המגילה צריכין הצבור לשתוק ולכוין דעתם בקריאתו, ואסור להם לקרות עמו במגילות שאינן כתובות בגליון, דכיון שאינן כתובות כתיקונן הו״ל כקורא על פה, וכן הפסוקים שנהגו הצבור לענות כולם יחד הקורא חוזר עליהם וקורא מתוך הספר, לפי שבקריאת הצבור לא יצאו ידי חובה שהרי קראו אותם ע״פ, וכן המנהג. עכ״ל. והובא בש״ע שם (סעיף ד), מי שתופס בידו מגילה שאינה כשרה, לא יקרא עם שליח ציבור, אלא שומע ושותק.

ומבואר שאם אוחז בידו מגילה כשרה יכול לקרוא בעצמו. אך יל״ע בזה, מכמה צדדים. א. מטעם שאם יקרא בעצמו מתוך המגילה שבידו פעמים שלא יוכל להשמיע לאזנו, מחמת שאם ישמיע לאזנו יפריע בזה לאנשים שסביבו, ויטריד אותם. והרי לכתחילה חייב להשמיע לאזנו. וביותר שמרן בב״י (סימן תרפט) כתב שי״ל שבקריאת המגילה השמעה לאזנו הויא לעיכובא, מטעם דמגילה שאני דבעינן בה פרסומי ניסא, וכל שלא השמיע לאזנו ליכא פרסומי ניסא.

ב. ועוד יל״ע האם בכה״ג שקורא בעצמו נחשב שקורא את המגילה ברוב עם. ובמגילה יש חובה מיוחדת של קריאה בציבור, שהרי מטעם זה מבטלים כהנים עבודתם וכו׳ ובאים לשמוע מקרא מגילה בציבור גדול.

ג. ועוד מטעם, שכיון שבדר״כ הקורא היחיד אינו בקי בדקדוק המילים, ובכמה מקומות המשמעות משתנה באופן שאם לא יקרא בדקדוק הנכון אינו יוצא ידי חובתו, וא״כ נמצא שאם לא יצא בקריאה של השליח ציבור (שהוא בקי), אלא יסמוך לצאת בקריאה שלו (שהוא אינו בקי כראוי), לא יצא ידי חובתו. [וכ״ז כתבנו בהנחה, שאם רוצה לצאת בקריאת השליח ציבור אינו יכול לקרוא לעצמו מתוך מגילה שאינה כשרה, אך אין הדבר

מוסכם, שי"א שאינו מעכב אם יכול הוא לתת דעתו כראוי, יעויין להלן].

כשמברכים ביחד כל אחד לעצמו האם נחשב ציבור או רוב עם

וראשית יש לדון אם כשקורין יחד כ"א לעצמו נחשב ציבור וברוב עם. והנה מצינו כזאת בש"ע (או"ח סי' ח ס"ה) אם שנים או שלשה מתעטפים בטלית כאחת (פי' בפעם אחת), כולם מברכים. ואם רצו, אחד מברך והאחרים יענו אמן. ובביאור הגר"א שם (סק"א) כתב, מלשון זה משמע דיותר נכון שיהא כל אחד מברך לעצמו, וליתא דדוקא אחד מברך לכולם לכתחילה כמ"ש בפ"ח דברכות, וכן לשון התוספתא (ברכות פ"ו כ) עשרה שהיו עושין מצוה אחד מברך לכולם וכו'. גם בהגהות רעק"א על הש"ע העיר על לשון זה מסימן רי"ג (ובמג"א סג) ומד' המג"א (סימן קסח סק"ב, ובס"ס תרפט), ונשאר בצ"ע. ועיין בתבואות שור (סימן יט סק"ח) שכתב לחלק ע"פ תשובת המבי"ט (סי' קו, קפ) בין אם כולם מוזמנים יחד שאז אחד מברך לכולם ובין אינם מוזמנים.

ובשו"ת הר צבי (אורח חיים סימן יט) תירץ, עפי"ד הכס"מ (הלכות ברכות פרק א' הלכה י"ב) בשם הרמ"ך, עמש"כ הרמב"ם שם, שרבים שנועדו לאכול פת ובירך אחד מהן וענו כולם אמן, מותרים לאכול. וכתב שם הכס"מ בשם הרמ"ך, ועדיף טפי שאחד יברך לכולם ולא כל אחד יברך לעצמו משום דברב עם הדרת מלך, אלא שמחלק בענין זה בין מרובים ובין שנים, דברב עם הדרת מלך ל"ש אלא במרובים העושים מצוה ולא בשנים בלבד, עכ"ל. ונראה דב' דנקט לאו דוקא הוא וה"ה בג' דכל שאינם מרובים אין לומר בזה הדרת מלך. ובזה מדוקדק ל' השו"ע שכתב דין זה בשנים או בשלשה מתעטפים, שבשנים או שלשה אין בהם ברב עם הדרת מלך, ולכן יותר נכון שיהא כל אחד מברך לעצמו. משא"כ בתוספתא הנ"ל בעשרה שהיו עושין מצוה אחת דאיכא בהו משום ברוב עם הדרת מלך, עדיף טפי שאחד יברך לכולם. ובזה י"ל מה שדקדק התבואות שור בלשון מרן (יו"ד סי טעיף ג) שנים ששוחטים יכול אחד להוציא את חבירו. וכתב ע"ז בתבואות שור, דלאו דוקא שנים אלא דה"ה הרבה. אבל לפי מה שנתבאר יתכן דהמחבר בכוונה ובדקדוק כתב שנים שוחטים, דבמרובים לאו ברצון תליא אלא שמחוייבים לעשות כן, משום דברוב עם הדרת מלך, משא"כ בשנים וכנ"ל. אולם, למעשה לא נהגו כן כמ"ש הח"א משום שאין הכל בקיאים להתכוון לצאת ולהוציא. עכ"ד.

ובשו"ת רב פעלים (ח"ד או"ח סימן לג) כתב שאם מברך ביחד עם השליח ציבור אינו נחשב ברוב עם, וכמו שכתב הגר"ז (סי' ריג) שבברכת המצות שכולם מקיימים המצוה ביחד כגון שמיעת קול שופר או מגילה, מצוה שאחד מברך לכולם, לקיים ברוב עם, והגם שהחיד"א בברכ"י (סי' רצה) הסכימה דעתו במצות שהש"ץ מברך עליהם שיכול כל אחד מן הקהל לברך לעצמו, וכאשר הוכיח בראיות על זה, עכ"ז בברכת התקיעות נכון לשמוע הברכה מן התוקע, מפני כי החיד"א ז"ל עשה סמוכין לסברתו הנז' מפני שיש כמה ש"צ דאין מכוונים כראוי, ומה דסמכינן על הש"ץ הוא מוכרח, ע"ש, ולכן מאחר כי בתקיעות הוא בלא"ה סומך על התוקע להוציאו י"ח בעיקר המצוה, לזה בדין הוא שגם בברכה יסמוך עליו ולא יברך לעצמו. והנה גם בנידון המגילה י"ל כן, שמי ששומע המגילה מן הש"צ ואין לו מגילה בידו לקרות בה, א"כ בעיקר המצוה של מקרא מגילה הוא מוכרח לסמוך על הש"צ להוציאו י"ח ובדין הוא שגם בברכה יסמוך עליו. מיהו מי שאינו סומך על הש"צ במקרא מגילה אלא יש בידו מגילה כשרה שהוא קורא בה לעצמו, הנה נראה דעדיף טפי לברך גם הברכות לעצמו, וג"כ יברך אותם בלחש בשעה שהש"ץ מברך, ואינו מחוייב לסמוך על הש"צ בזה, דהשתא בזה איתא להך חששא שכתב הגאון החיד"א ז"ל שיש כמה ש"צ שאין מכוונים כראוי להוציא השומע י"ח, ובפרט בזמן מקרא מגילה שהילדים והעניים מבלבלים הקהל בביהכ"נ.

וכן אני נוהג לברך הברכות בעצמי, וכן היה עט״ר אבא מארי זלה״ה נוהג תמיד לברך ברכות המגילה בעצמו, וג״כ עיקר טעמו הוא יותר משום אותה חששא שכתב הגאון החיד״א ז״ל שלא לסמוך על הש״צ בהיכא דאפשר לנו לקיים בעצמינו. עכת״ד.

וכן כתב בספר בן איש חי (פרשת תצוה אות יא): אם יש לאדם מגילה כשרה שקורא בה לעצמו בבית הכנסת בעת שהשליח ציבור קורא שם בשביל הציבור, וזה אינו רוצה לצאת בברכה של שליח ציבור, אלא ירצה לברך לעצמו רשאי, אך יברך בלחש, וכאשר העליתי בסה״ק רב פעלים בס״ד. ע״כ.

וכ״ה לדינא בחזו״ע (הל׳ מקרא מגילה סעיף ח), שמי שיש בידו מגילה כשרה וקוראה יחד עם השליח צבור, רשאי לברך בעצמו בלחש עם השליח צבור. ומכל מקום עדיף יותר לשמוע הברכות מפי השליח צבור, שמכוין להוציא את כל השומעים ידי חובתם, משום שברוב עם הדרת מלך. ובמקורות שם (אות לט) עיין בדברי החיד״א בברכ״י (סי׳ רצה סק״ה) שאין בזה חשש ברכה שאינה צריכה, כיון שמכוין שלא לצאת בברכת הש״צ. וכ״כ כיו״ב בספר שמן המאור (סי׳ תריט) לגבי ברכת שהחיינו בליל כפור. ע״ש. וכן דעת הרמ״ע מפאנו בתשובה (סי׳ קט). וכן פסק בשו״ת מלמד להועיל (או״ח סי׳ כד). וע׳ בשו״ת זבחי צדק (ח״ג סי׳ קנח) שכתב, מי שאין לו מגילה כשרה בידו, יכוין לצאת בברכת הש״צ, ולא יברך בעצמו, אבל אם יש לו מגילה כשרה בידו, יברך עם הש״צ, ויקרא את המגילה מלה במלה אחר הש״צ. ע״ש. וע״ע במש״כ בספר חזון עובדיה (עמוד רפח־רפט). ואכמ״ל. [וע״ע בשו״ת הלכות קטנות (ח״א סימן רפז), מי שביתו סמוך לבית הכנסת, ויש בביתו ג״כ חלונות פתוחות לביה״כ, ורוצה לקרוא את המגילה בביתו עם הציבור וג״כ ישגיח מן החלונות בעת קריאתם, כמו שלענין קדיש מצטרף בראיית פנים. ושמא אינו מועיל דפרסומי ניסא שאני, ויש חכמים שרצו לומר שודאי יצא י״ח, שהרי שנינו (ר״ה כו.) היה עובר אחורי ב״ה ושמע קול שופר או קול מגילה יצא. וי״א שלא יצא כיון שי״א שמגילה גם בזמנה בעשרה, ולא פסק מרן בב״י (סי׳ תרצ) הלכה בזה, וי״א שרב חשש ממדת חסידות. וסו״ד, שדעתי מחייבת להצריכו ללכת לביה״כ ואינו יוצא מידי פרסום במשגיח מן החלונות].

ומבואר שבכהאי גוונא שמברך עם השליח צבור אינו חשוב ברוב עם, וצ״ב מדוע לא הזהירו כן לגבי קריאת המגילה עצמה, וכמו שלגבי הברכות אמרו שעדיף שישמע מהש״צ משום ברוב עם, א״כ למה לא נאמר כן גם לגבי קריאת המגילה עצמה. וביותר שהרי לגבי הברכות אין חיוב בדבר והוא רק ענין משום ברוב עם, אבל לגבי קריאת המגילה לכאו׳ יש בזה חיוב מצד משפחה ומשפחה שמבטלין ת״ת ועבודה וכו׳ בשביל לבוא לקרותה בציבור. וכמו כן יש להעיר מדברי הפוס׳ שלא הזהירו שגם מי שאוחז בידו מגילה כשרה לא יקרא עם הש״צ, כיון שאינו נחשב בציבור, או מטעם שמא לא יקפיד בכל תיבה ותיבה להשמיע לאזנו. [ואפשר לומר שמאידך ראו עדיפות שיקרא לעצמו מפני כמה חששות אחרים. כמו שמא יש רעש בביהכ״נ ולא ישמע היטב, וזה היה מצוי מחמת הקטנים שבאים, או מחמת הכאות של המן. וכן מחמת שיתכן שיסיח דעתו באמצע הקריאה, שקשה לצמצם מחשבתו בזמן ארוך כ״כ להיות אזניו קשובות לקריאת הש״צ. וכאן נוסף חשש ג׳, שמא הש״צ אינו מכוין דעתו היטב להוציא י״ח את השומעים].

ויתכן לומר, שבכה״ג נמי נחשב ברוב עם, כיון שסו״ס קורא יחד עם הש״צ, ובפרט שאינו ניכר כ״כ שקורא לעצמו, אלא רואים שיש כאן ש״צ שקורא בשביל כולם, משא״כ לגבי רבים שמתעטפים בטלית אחת שאם כל אחד מברך לעצמו אין ניכר כאן שום השתתפות יחד. ואפשר עוד, שדין ברוב עם שונה מדין קריאה בציבור, ואף אם אין כאן ברוב עם כאשר קורא לעצמו יחד עם הש״צ, מ״מ ציבור יש כאן, כיון שמתוועדים יחד וקוראים באותה שעה. ומה שחייבו לבוא לקרותה עם הציבור, אין זה מחייב שיקרא אחד בשביל כולם, אלא די במה שקוראים ביחד, ולכאו׳ יש לדמות נידון זה לתפילה בציבור שהוא בכה״ג. ועכ״פ

במה שאחד קורא בקול והשאר קוראים בלחש. ויל"ע כן לדינא, לענין הדין דמגילה בעשרה, ומגילה שלא בזמנה לכו"ע הוא חיוב בעשרה, היאך הדין בזה, האם מחוייבים שאחד יהיה ש"צ ויקרא בשביל כולם, או שדי במה שמתקבצים יחד וקוראים כ"א מתוך מגילה שבידו, ועכ"פ כאשר אחד קורא בקול כש"צ והשאר קוראים בלחש.

ושו"ר כן בחזו"א (יור"ד קנ ד"ה דין עשרה), שדין עשרה אינו דוקא בא' קורא וט' שומעים, אלא אפי' כל אחד קורא במגלה שלו, כדתנן (יז.) היה כותבה כו' אם כיון לבו יצא, ובגמ' (יח:) מוקמינן לה דמנחה מגלה קמי' וקרי לה מינה, ולר"א דאפי' בזמנה בעי עשרה, ולדעת הרי"ף דעשרה מעכב, מוכח מכאן דאע"ג דקרי לעצמו מ"מ מקרי עשרה. ונראה דאע"ג דאין קוראין כולן יחד בשוה אלא אחד ממהר קריאתו ואחד במתינות, אין בכך כלום, כמו הכא דקרי וכותבה ואינו מכוין עם הציבור, מ"מ יצא אפי' לרב אסי, דלא משמע כלל דאיירי דהציבור ממתין עליו עד שיכתוב, וכן הדין נותן דגם בתפלת עשרה כל שקבעו בב"א מקרי ציבור, אף שאחד מזדרז ואחד מתעכב, וכ"ש הכא במגילה דא"צ עשרה רק משום פרסומי ניסא, ואף אם היחיד מתאחר וגומר קריאתו אחר הציבור מקרי בציבור, שכן הוא בכוותבה. ע"כ.

והראוני שכ"כ בספר יבקשו מפיהו (עמוד קל, קלא) בשם הגריש"א, שאפילו עשרה אנשים קוראים את המגילה ביחד, כל אחד מתוך מגילה שלו, נחשב קריאת המגילה בציבור, כיון שכולם עסוקים באותו ענין. וכן הקורא מילה במילה עם הבעל קורא, נחשב קריאה בציבור, אפילו אם אוחז כמה מילים לפניו או לאחריו.

אולם בקונטרס ימי הפורים (עמוד סה) כתב שהגרי"ז מבריסק חולק בזה על החזון איש, וסבירא ליה שאינו נקרא עשרה רק אם אחד קורא וכל השאר שומעים, ולכן אף על פי שבכל שנה היו נוהגים בבית המדרש שלו שהקהל אוחז מגילה כשרה וקוראים בלחש יחד עם הש"צ, מ"מ בפורים המשולש היו מקפידים שכולם ישתקו ורק ישמעו מהשליח צבור, ואמר לשליח צבור אנו סומכים רק עליך. [והביא שם שהגרי"ד הלוי פגש פעם את החזון איש, ואמר לו שיש הוכחה מהרמב"ם כדברי הגרי"ז, ממה שכתב הרמב"ם (בפ"ב ה"ז) קראוה שנים ואפי' עשרה כאחד יוצאין הם והשומעין מהם. וצ"ע דפשיטא הוא שהקוראים עצמם יצאו, אלא ודאי בא לחדש לענין שלא בזמנה שאז עשרה הוא לעיכובא. אולם דיוק זה אינו מוכרח כלל, ואפשר שהרמב"ם נקט שיטפא דלישנא, או אגב לשון המשנה. (וגם א"ש לסברת מרן שהשמעה לאזנו לעיכובא). ועכ"פ אין להוציא דין מכח דקדוק].

וצ"ב מדוע הגרי"ז לא חשש בכל שנה, שהרי מבטלין תורה בכדי לקרותה בציבור, וצ"ל שלענין דין ברוב עם שאני, ומודה הגרי"ז שודאי נחשב ברוב עם, ורק לענין דין "ציבור" לא חשיב ציבור.

ומ"מ מסתבר שהגרי"ז רק החמיר בזה אך לא אמר כן בתורת ודאי. ועוד, שהרי יתכן שיכוין גם לקריאתו וגם לקריאת השליח צבור. ועיין עוד להלן שיש אומרים שאפילו במגילה פסולה אם מכוין היטב מהני.

האם בדין השמעה לאזניו לעיכובא (לסברת הב"י) די ברוב המגילה

ואם משום הדין של השמעה לאזניו, לכאו' צריך לומר שהפוס' דיברו רק באופן שמקפיד היטב בכל תיבה להשמיע לאזניו. אך דוחק לומר שאף שאינו משמיע לאזניו מ"מ מועיל, מטעם שסו"ס שומע מהש"צ וקורא עמו יחד, ויש כאן השמעה לאזניו, [וע"ע בכס"מ (הל' תפילה פי"ב ה"ו) ובב"י (או"ח סי' קמא) לגבי קריאת התורה, וצרף לכאן]. ועכ"פ לענין סברת מרן שבמגילה השמעה לאזניו לעיכובא משום פרסומי ניסא, שמא י"ל שלגבי פרסומי ניסא די בהשמעה כזו. אי"נ מטעם שסו"ס הוא מכוין גם לצאת י"ח בקריאת הש"צ, (שהוא מכוין למה שמועיל, ודו"ק), וא"כ שמא מועיל לו גם קריאתו וגם קריאת הש"צ, ולענין השמעה לאזניו יוצא במה ששומע

מהש"צ. וכ"ז חידוש הוא במ"ש ליישב ענין השמעה לאזניו. [וי"מ לגבי חרש הקורא לציבור, שסו"ס הציבור שומע, והחסרון הוא במה שיודעים שהוא עצמו אינו שומע].

אך עוד יש לעיין לענין דינא, במי שתופס בידו מגילה שאינה כשרה, כדי שאם יאבד כמה תיבות יקרא אותם בעצמו מתוך המגילה שבידו, וכדקי"ל שדי שתהא רובה מתוך מגילה כשרה, אבל מיעוטה כשר אפי' בע"פ, ורק שלכתחילה צריך כולה מתוך הכתב, ולכן חוזרים על הפסוקים שקורים הציבור יחד בקול רם. האם צריך לדקדק להשמיע לאזנו, שפעמים לא שם לב לכך, או מיראתו שמא יפריע לשומעים וקרא אותן בלחש, אם יש בזה חשש לסברת מרן שבקריאת המגילה השמעה לאזניו היא לעיכובא. שלכאורה יש סברא לומר, שגם לענין השמעה לאזניו די ברוב המגילה, וכמו קורא ע"פ, ובפרט שאין כאן סברא בעצם דין ההשמעה לאזניו שתהא לעיכובא (שנאמר שאם לא השמיע לאזניו חשיב כמו הרהור), אלא רק מטעם פרסומי ניסא, וא"כ י"ל דסגי בזה ברובה.

ושו"ר להמשנה ברורה (סי' תרפט) בשעה"צ (סק"ז) שהביא דברי הב"י, דאע"ג דבעלמא קי"ל שאם לא השמיע לאזנו יצא, כדלעיל (בסי' סב וסימן קפה), הכא לענין מגילה שהוא משום פרסומי ניסא החמירו בו יותר שהשמיעה לאזנו הוא לעיכובא, ולפ"ז מי שקורא המגילה לעצמו צריך ליזהר מאד שישמיע לאזנו, דאי לאו הכי אפילו בדיעבד לא יצא. עכ"ד. ולפי מה שנתבאר יש לצדד בזה. ועיין.

אם יכול לקרוא עם הש"צ בעל פה - ובדין מי ששח באמצע

ועוד יש להעיר בזה, שהנה יש לדקדק בלשון הרשב"א הנ"ל, דמשמע שהקורא יחד עם הש"צ יוצא שפיר בקריאת הש"צ, ואין בזה שום חשש במה שמוציא מפיו באותה שעה, מלבד חשש שמא יתן דעתו על קריאתו שלו. וז"ל הרשב"א שם "עוד אני אומר כי כל חכם שתופש מגלה אחת בידו שאינה כשרה לקרות בה, גרעא טובא משנים שקראו אותה, מפני שנותן דעתו בקריאתו באותה מגילה". וצ"ע ל"ל האי טעמא, הלא בלא"ה אינו יוצא יד"ח כיון שקורא מתוך חומש שהיא קריאה פסולה והוי כמו שמדבר דברים אחרים באמצע, שאינו מועיל. ולכאו' צריך לומר שדיבור של המגילה עצמה שקורא יחד עם השליח ציבור, אינו מגרע, ודי ששומע את הש"צ היטב, אע"פ שבפיו מדבר דיבור אחר שפסול למגילה. שהרי סו"ס הוא שמע. [וכמו"כ ל"א לפסול מטעם נוסף לפי שבשעה שמדבר בפיו אינו ראוי לבילה, וא"א שיצא מדין שומע כעונה]. ולכן כל החשש של הרשב"א היה מפני שאינו שומע היטב את הש"צ אלא מרוכז בקריאתו, או מטעם חסרון כוונה שמכוין על קריאתו ולא על קריאת הש"צ.

אלא שהב"י שם הביא ג"כ משבולי הלקט (שם) בשם הרב רבי בנימין, וז"ל: שכאשר החזן קורא את המגילה צריכין הצבור לשתוק ולכוין דעתם בקריאתו, ואסור להם לקרות עמו במגילות שאינן כתובות בגליון, דכיון שאינן כתובות כתיקונן ה"ל כקורא על פה. ע"כ. [ובשבולי הלקט (סימן קצח) שם כתב עוד בשם היראים: כתב בעל היראים זצ"ל בנ"א המדברים בשעת קריאת המגילה אינן יוצאין ידי חובתן, שצריך שישמעו את כולה, וגם אינן רשאין לקרות ע"פ עם הקורא, שאינן יוצאין ידי חובתן אלא א"כ ישמעו מן הקורא בכתב. והוא ביראים (סימן רסח. בדפו"י קכח)]. הרי שמפרש שבאמת החסרון הוא כפשוטן של דברים, משום דהו"ל קורא על פה. ומ"מ ממה שסיים הב"י שם בשם הארחות חיים (אות ל) נהגו לגעור במי שמסייע לחזן על פה, והטעם שמא יתן השומע לב לזה שקורא ע"פ, ולא לקריאת החזן. ע"כ. נראה שסובר כמשמעות דברי הרשב"א, שאין חשש מצד עצם הקריאה שקורא במגילה פסולה, דאל"כ היה לגעור באותם אנשים שמסייעים על פה, מטעם שהם עצמם אינם יוצאים י"ח. [ובשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תשכז) הלשון: עוד אני אומר כי כל חכם שתופס מגילה בידו שאינה כשרה לקרותה, גרעא טובא מנשים שקראו אותה, מפני שאין נותנין דעתן בקריאה באותה מגילה. ע"כ. ולשון זה יש לפרש על השומעים]. אולם יל"ד, שהיו מסייעים רק

במקצתה, ודי שרובה יוצאין ממגילה כשרה. אך הט"ז כאן (סק"ד) ביאר דברי מרן שהתופס בידו חומש לא יקרא בעצמו אלא שומע ושותק, מטעם שאחרים ישמעו מזה שקורא במגילה פסולה ולא ישמעו מן הש"צ, ע"כ. ומבואר שלמד דברי האר"ח כפשטן. וכן ביאר הגר"א שם, שהטעם הוא מחמת השומעין ממנו. וכ"ה במשנה ברורה שם.

ומפורש כן במגן אברהם שם (סק"ו) לא יקרא וכו', דשמא יתן השומע לבו לזה הקורא ולא לש"צ (ב"י א"ח), ומשמע דהוא עצמו יכול לשמוע להש"צ אע"פ שקורא, ע"כ. וכ"ה במשנ"ב שם, שלפי טעם זה, אם קורא רק לאדם אחד, רשאי לקרות עם הקורא מתוך מגילה פסולה או מתוך חומש, אבל יש מחמירין בכל גווני לפי שנותן דעתו בקריאתו ואינו משגיח למה שאומר הש"צ כיון שהוא עסוק בקריאתה. ובא"ר מצדד להחמיר אפי' בשקורא להוציא יחיד, דשמא יתן דעתו למה שקורא בע"פ בעצמו ובתוך כך ישתמט ממנו כמה תיבות שקורא הש"צ. עכ"ד. אך צ"ע מדוע המג"א שבק דברי שבולי הלקט ונקט כדברי האר"ח, בפרט שיתכן לפרש דברי הארחות חיים שאותם מסייעים היו מסייעים רק במקצתה.

וע"ע בהגהות מנהגים (טירנא. הל' פורים) שכתב, שהם היו נוהגים לקרות במגילות פסולות יחד עם הש"צ, וז"ל שם: הא דאנו קורין בחומשים בעת קריאת החזן, אינו יוצא אלא בקריאת הש"ץ, ואנו קורין בחומשים משום שאז טפי יכול לשמוע מלה במלה. [וע"ש שיתכן דמיירי לענין קרה"ת אך מ"מ משם למד למגילה].

ויש לציין, שיתירה מזו מצינו, בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ב סי' א) שמצדד שכל אחד מהצבור יקרא בפיו פרשת זכור עם השליח צבור, [ויסוד הדברים כתב שם, ע"פ שי' מהר"ם אלשקאר שבק"ש וזכירת שבת וזכור אין יוצאים רק אם מוציא בפה. וכ"כ מדנפשיה בספר נתיבי עם לענין פרשת זכור]. ובשו"ת יחו"ד (ח"ג סי' נג) העיר ע"ז, שלהלכה נראה שהעיקר שאין צורך בזה, ודי בשמיעה בלבד. ועוד סימוכין לכך, שהרי הקורא בפיו מתוך החומש, לא יצא י"ח, וא"כ אדרבה יחיד הקורא בפיו פרשת זכור מתוך החומש בשעה שהש"צ קורא מתוך ס"ת כשר, מגרעות נתן, כי אינו שם לבו לקריאת הש"צ כראוי, ואינו יוצא י"ח פרשה זו. וכמבואר כיו"ב בשבה"ל (שם) בשם היראים, שאם תופס בידו מגילת אסתר שאינה כשרה כדת, לא יקרא עם הש"צ אלא שומע ושותק, מפני שנותן דעתו על קריאתו באותה מגילה, והרי היא פסולה, ודומה לקורא על פה שלא יצא. וכ"פ מרן (סימן תר"פ ס"ד), וכתב הלבוש שהטעם הוא כאמור. ולפ"ז ה"ה לפרשת זכור, שאין לקרוא בפיו מתוך החומש, אלא ישמע מהש"צ הקורא בתורה, ויוצא י"ח. וכן מתבאר בדברי הטורי אבן (מגילה יט:). וראה עוד בזה בשו"ת שאלת יעב"ץ (ח"א סי' עה), ובשו"ת הר צבי (או"ח סי' נז). עכ"ד. ולענין דינא צל"ע בזה.

ושו"מ כ"ז במאמר מרדכי (סי' תרצ סק"ג) עש"ב, ושם השיג על המג"א והט"ז, ותמה עליהם מדוע הניחו דברי הרשב"א שהוא רב מובהק וגם השבה"ל קאי כוותיה, וגם באר"ח אינו מוכרח. ולד' הרשב"א גם הקורא לעצמו מתוך חומש לא יצא לפי שאינו נותן דעתו על קריאת החזן. וכתב שגם בלבוש מבואר כן שמ"ש מרן שמי שתופס מגילה שאינה כשרה לא יקרא, הוא מפני הקורא עצמו ולא מפני השומעים. והילכך אפילו בלחש שאין אחר שומע אותו לא יקרא.

ושו"ר בספר מטה משה (סי' תתר"א) שמבואר בהדיא מדבריו דשפיר דמי לקרות מתוך החומש בלחש יעו"ש באורך, והביא ראיה ממ"ש הרא"ש ז"ל לענין ברכות של ק"ש (הוב"ד בטור לעיל סי' נט). ע"ש. ונראה דלא דמיא להתם, דשאני הכא שאינו יוצא כלל במה שאומר בעל פה. ואחרי מופלג בתר כתבא דנא בא לידי ספר ראש יוסף להרב הגדול מהר"י אישקפ"א ז"ל וראיתי שכתב ב' פירושים על דברי הרשב"א, ובפירושא קמא כתב דהקפידא היא על הקורא עצמו, ומ"מ אין דבריו מכוונים ממש למה

שכתבנו, וגם מה שפירש בדעת הרב בנימין שהובא בשבולי הלקט אינו מחוור בעיני, דנראה דכך הוא קורא במגילה כשרה ואומר קצת פסוקים בעל פה, כקורא במגילה חסרה ואומר מה שחסר בעל פה, והכי מתבאר מדברי מרן בבית יוסף והוא פשוט. וע"ע להרב המאירי ז"ל שיש לו שיטה אחרת בכל זה ומיקל הרבה בעניינים אלו. עכ"ד המאמ"ר. ועיין עוד בלבוש להלן סימן תרצ"ב לענין מי ששח באמצע קריאת המגילה, ואפשר דאזיל לשיטתיה כאן.

השומע ששח באמצע קריאת המגילה

ולענין השומע ששח באמצע קריאת המגילה.

העיטור (דף קיד ע"א) כתב, ומסתברא כיון דברכה אחרינא במנהגא תליא מילתא אין לגעור במי ששח בין קריאתה דליכא הפסקה אלא בשמיעה תליא מילתא. ע"כ. ובשבולי הלקט (שם) איתא, כתב בעל היראים זצ"ל בני אדם המדברים בשעת קריאת המגילה אינן יוצאין ידי חובתן, שצריך שישמעו את כולה, וגם אינן רשאין לקרות ע"פ עם הקורא, שאינן יוצאין ידי חובתן אלא א"כ ישמעו מן הקורא בכתב. וכ"כ אחי ר' בנימין נר"ו, שכשהחזן קורא את המגילה צריכין הצבור לשתוק ולכוון דעתם בקריאתו כסדרן, ואסור להם לקרות עמו מתוך ספר שאינן כתובין בגליון, דכיון שאינן כתובין בגליון, הוו להו כקורא ע"פ. ובהלכות מגילה שחיבר רבינו שלמה זצ"ל מצאתי מאן דקרי למגילתא מיבעיא ליה לכווני דעתיה להשמיע לצבור ולהוציאן ידי חובתן. בעשרת הדברות מסתברא כיון דברכה אחרונה במנהגא תליא מילתא, אין לגעור במי ששח בקריאת מגילה דליכא הפסקה, אלא בשמיעה תליא מילתא. ע"כ.

וצ"ע שדברי השבלי הלקט סתרן אהדדי, שפתח בדברי היראים שהמדברים בשעת קריאת המגילה אינם יוצאים י"ח, ומסיים בדברי העיטור שאין בזה חשש, ופשט לשון העיטור "שבשמיעה תליא מילתא", משמע דר"ל שאפילו השומע עצמו שח אינו מגרע, שמצות מגילה שאני שהמצוה היא לשמוע והרי סוף סוף שמע. והיינו שבמגילה א"צ ממש לדין שומע כעונה (פי' לא כדין שליחות). [וז"ל הלבוש (סימן תקצד ס"א) יחיד שלא תקע חבירו יכול לתקוע לו להוציא י"ח, דהא בשמיעה תליא מילתא ולא בתקיעה, כמשנ"ת לעיל (בסי' תקפה), אבל יחיד שלא התפלל ט' ברכות אין חבירו יכול להוציאו, שאין יחיד נעשה שליח לחבירו להוציאו ידי תפלה אלא אם כן בעשרה שהוא דבר שבקדושה, וכל דבר שבקדושה אינו בפחות מעשרה. ע"כ. ולענין שופר ע' בשו"ת הרא"ם (סי' מב) ומהר"ם אלשקאר (סי' י) מה שהאריכו בזה. ועיין היטב בשו"ת הר צבי (ח"ב סי' פה)].

ולכאו' צ"ל שהשבלי הלקט מפרש דברי העיטור רק על הקורא עצמו, ולא על השומעים קריאת המגילה מאחרים. וכן כתב מרן בב"י (סימן תרצב) ומיהו היינו בקורא עצמו, אבל השומע מטעם אחר אין לו להפסיק, דבעודו מפסיק לא ישמע מה שהקורא קורא, ונמצא שלא שמעה כולה, ולא יצא. וז"ל הרשב"א (ח"א סי' רמד): ש"צ שבירך וקרא מקצתה ושמעו קול קטטה בחוץ ויצאו מקצתם וכו', ואפילו שח אין השיחה מפסקת מן הדין, כי אין השיחה הפסק אלא כששח בין ברכה לתחילת המעשה, אבל אחר התחלת המעשה או המצוה שבירך עליה אינו הפסק. אלא שכיו"ב ראוי שלא לשיח עד גמר המצוה, והשח גוערים בו עד כדי שיכוין (במצוה) [לבו למצוה], אבל אם שח אינו חוזר, והראיה שהרי פוסק באמצע ההלל מפני הכבוד וכו'. עכ"ל.

כמה סיבות להעדיף לקרוא מתוך מגילה כשרה יחד עם השליח ציבור

וכ"ז כתבנו לדון אם יש חשש להעדיף לשמוע עדיפויות לקרוא יחד עם הש"צ מתוך מגילה כשרה שבידו. א. שמא הש"צ אינו מכוין היטב ולצאת דוקא בקריאת השליח ציבור, ולא להוציא י"ח, וכנזכר חשש זה באחרונים שהו"ד במגילה שבידו, אך מאידך יש ג"כ כמה

ח. יש מי שכתב שנכון שכל אחד מהקהל שיש בידו מגילה כשרה יברך על המגילה, ויסיים הברכה בעוד שהשליח צבור מנגן בברכה "כדי שיוכל לענות אמן אחר השליח צבור". אולם למעשה אין לנהוג כן, דכל כהאי גוונא לכתחלה הוי הפסק בין הברכה למצוה. ומכל מקום בדיעבד אם עבר וענה אמן, לא יחזור לברך על המגילה. ח)

ט. קודם הקריאה יאמר השליח צבור שהוא מכוין להוציא את הקהל ידי חובת הקריאה, ויעורר את תשומת לב הקהל שגם הם יכוונו לצאת ידי חובת מקרא מגילה, שגם במצוות

לעיל. ב. שמא לא ישמע היטב ביטויים של כמה מילים, ופעמים שהדבר מעכב. ג. שמא באמצע שמיעת המגילה יסיח דעתו באופן הפוסל אותו מלהחשב שומע כעונה. [ובספר סדר היום (סדר פורים) כתב: יקראו המגילה מתוך שמחה של מצוה ויברכו עליה על מקרא מגילה, ושעשה נסים, ויקראו בנועם מלה במלה ואזני כל העם אל מק"מ, ולא יסיחו דעתם לחוץ ממנה כלל, ואם ירצה לקרות במגילה שלו יקרא ואין לחוש אבל לא יגביה קולו יותר מדאי שלא יבטלו את אחרים].

וע"ע בספר יבקשו מפיהו (עמוד קו) שכתב חידוש לדינא בשם הגרי"א, שיש לקרוא את המגילה יחד עם הבעל קורא משום שקשה לשמוע כל מילה. ועו"ש (עמוד קי) שאם השליח ציבור חיסר אות אחת, וכגון שבלע אות וא"ו שבתחילת התיבה, יש לשומעים לאמרה בע"פ ואם עשו כן לא יצאו. ושם נשאל הגריש"א, האם בעל קורא צריך לחתוך את הרי"ש של ויאמר, היטב, כיון שהרבה פעמים לא שומעים אותו. והשיב כל מה שהוא עושה זה טוב. ושם (עמוד קיא) שאדם שהוא מסופק אם שמע את כל התיבות של המגילה, צריך לחזור ולקרותה, גם בקריאת הלילה. ע"כ. ולענין הלכה למעשה כל ערום יעשה בדעת, תן לחכם ויחכם עוד.

היוצא ידי חובה בשמיעת המגילה, יכוין לצאת גם בברכות ולא יברך בעצמו

ח) הנה בס' יסוד ושורש העבודה (שער יב ספ"ד), שנכון שכל אחד ואחד מהקהל יברך על המגילה ויסיים הברכה בעוד שהש"צ מנגן בברכה "כדי שיוכל לענות אמן אחר השליח צבור". ע"ש.

אולם אין זה מכוון להלכה, דכל כה"ג הוי הפסק בין הברכה למצוה. וכמ"ש הפנים מאירות ח"ב (סי' ה') שהמקדש ובירך בפה"ג, וענה אמן אחר ברכת בפה"ג של חבירו, הוי הפסק. וכן העלה בשו"ת מתת ידו (מה"ת חאו"ח סי' כ). וכ"כ עוד הרבה אחרונים. ואע"פ שבין ברכת אהבת עולם לק"ש נידון כדין בין הפרקים לענין קדיש וקדושה, ולא הוי הפסק בין הברכה לק"ש, התם ה"ט משום שאינו מברך אקב"ו על ק"ש, וכמ"ש הפוסקים. אבל כאן אסור להפסיק אפילו לקדיש וקדושה. וכמ"ש באו"ח (סימן כה) לענין תפלין. ואפי' להסוברים שבין תש"י לתש"ר יוכל לענות קוק"ד, שאני התם שיש לברכה ע"מ לחול, שכבר הניח תש"י, משא"כ בין הברכה למצוה. ומ"מ אם עבר וענה אמן א"צ לחזור ולברך.

ומה שנראה מדברי הרב יסוד ושרש העבודה שגם מי שאין בידו מגילה כשרה יוכל לברך בעצמו, נראה שבזה יותר נכון שיסמוך על ברכות הש"צ כשם שסומך על קריאת המגילה, ששומעה מפי השליח צבור שקורא במגילה כשרה. וכ"נ משו"ת זבחי צדק ח"ג (סי' קנח) שכתב, מי שאין לו מגילה כשרה בידו, יכוין לצאת בברכת הש"צ, ולא יברך בעצמו, אבל אם יש לו מגילה כשרה בידו, יברך עם הש"צ, ויקרא את המגילה מלה במלה אחר השליח צבור. וכן מתבאר מדברי הגרי"ח בבן איש חי (פרש' תצוה אות יא). וראה בחזון עובדיה פורים (עמוד ע).

דרבנן נקטינן לכתחלה דמצוות צריכות כוונה. ובפרט במקרא מגילה שהיא מדברי קבלה, ודמיא לדברי תורה. ויזהירם שאם לא ישמעו תיבה אחת, יקראו רק תיבה זו מתוך החומש. ויודיעם שלא יענו ברוך הוא וברוך שמו בהזכרת שם ה' בברכות. ט)

י. הקורא את המגילה אינו צריך לפושטה תחלה, אלא רשאי לברך ולהתחיל בקריאת המגילה כשעודנה גלולה כספר תורה. ומברך וקורא וכשמסיים העמוד הראשון אינו גולל כספר תורה אלא מניחו פתוח, וכן הלאה בכל עמוד ועמוד, עד שכאשר מסיים הקריאה תהיה כל המגילה פתוחה לפניו כאגרת. ויש אומרים שצריך לפשוט המגילה כאגרת קודם הברכות. והעיקר כדעה ראשונה. ומכל מקום טוב שהשליח צבור לבדו שינהג כן, וקודם הקריאה יפשוט את המגילה כולה לפניו כאגרת, להראות הנס, ואחר כך יברך ויקרא. י)

מצוות צריכות כוונה גם במצוות דרבנן

ט) במשנה (מגילה יז.) היה כותבה דורשה ומגיהה אם כיון לבו יצא, ואם לאו לא יצא. וכ"פ הרמב"ם (פ"ב ה"ה) וז"ל: הקורא את המגילה בלא כוונה [לצאת ידי חובה] לא יצא. וכתב ה"ה, שרבינו פסק כן לפי שיטתו בפ"ב מהל' שופר, שמצות צריכות כוונה, "ואולי שהכל מודים במגילה". ע"כ. והטור (סי' תרצ סי"ד) פסק ג"כ שצריך שיכוין הקורא לצאת י"ח בקריאתו, וגם יכוין להוציא את כל השומעים, וגם השומע יכוין לצאת. וכתב ע"ז הב"י, רבינו סתם דבריו כדעת הרא"ש (ר"ה פ"ג סי' יא), דס"ל מצות צריכות כוונה. וכ"פ מרן בש"ע (סי"ג). וראה בילקו"ל (מהדורת תשס"ד, ספר על פסוקי דזמרה, עמוד תקכז).

ואף שמקרא מגילה אינה מה"ת, אפ"ה צריך לכוין להוציא י"ח, שגם במצוות דרבנן נקטינן דמצוות צריכות כוונה, כדמוכח מדברי מרן הב"י (סימן ריט) בדין ברכת הגומל, על הא דכתב הטור שם, דצריך המברך לכוין להוציא י"ח, והשומעים יכוונו לצאת י"ח. וכתב הב"י, דאתיא כמאן דאמר מצוות צריכות כוונה. ומבואר, דגם דין שומע כעונה הוא מדין מצוות צריכות כוונה. ואף שברכת הגומל היא מדרבנן, נקטי' דמצוות צריכות כוונה. והיא ראיה ברורה בנ"ד. וכן משמע מסי' ריג ס"ג. ודו"ק. וראה בילקוט יוסף ריש סימן ס'. ושם כתבנו לדחות אחה"מ מ"ש באול"צ ח"ב, דבמצוות דרבנן מצוות א"צ כוונה, וכדעת הרדב"ז והמג"א, וביארנו שא"ז לדעת מרן הש"ע. ע"ש.

אם צריך כל אחד לפשוט המגילה כאגרת קודם הקריאה

י) מה שכתבנו שאין צריך לפושטה וכו', כן דעת הרי"ף והרא"ש (פ"ק דמגילה סי' ז), בשם רב האי גאון, מנהג דחזי לן קורא ופושט כאגרת, אבל קורא וכורך כס"ת לא חזי לנא. וכ"ה במחזור ויטרי (עמוד ריג). ובראבי"ה (מגילה סי' תקסא). וכ"כ הרמב"ם (פ"ב מה' מגילה הי"ב) וז"ל: ומנהג כל ישראל שהקורא את המגילה קורא ופושט כאגרת להראות הנס, וכשיגמור חוזר וכורכה כולה ומברך. ע"כ. וכ"כ האו"ז (ח"ב ס"ס שע) בשם רה"ג והרמב"ם. וכ"כ בחי' הריטב"א (מגילה יט: בד"ה ומחו להו אמוחא). וכ"פ מרן הש"ע (סימן תרצ סט"ז). ומבואר שלא נתכוון רה"ג וסיעתו אלא שלא יכרכנה כס"ת.

ואמנם דעת התוס' (מגילה ד. ד"ה פסק) ע"פ גירסתם בדברי רב האי גאון, ובשו"ת מהרי"ל (סימן נו). שיש לפשוט המגילה קודם הברכות. [ולאפוקי ממ"ש רב עמרם גאון ורב יהודאי גאון שכורכה כס"ת. וכמ"ש בסדר רע"ג (ח"ב דצ"א). וכ"כ בשמם מחזור ויטרי (עמוד ריג). והטור (סי' תרצ) בשם רב נטרונאי גאון, ובס' המנהיג (דמ"ב ע"א) כ' זאת בשם רב נתן גאון].

והעיקר כדעה ראשונה, כמ"ש בשו"ת בית דוד

יא. לכתחלה יש לקרוא המגילה בטעמיה, אך אם אין שם מי שיודע הטעמים, יקראו המגילה בלי טעמים. יא)

יב. הקורא לעצמו יזהר להשמיע לאזנו, ובפרט שיש אומרים שאם לא השמיע לאזנו לא יצא. אך בדיעבד אם לא השמיע לאזנו, אם ביטא בשפתיו, יצא. יב)

(חאו"ח סי' תפה) שלענין מעשה אין לשנות מן המנהג שנהגו שלא לפשוט את כל המגילה קודם הקריאה, אלא פושט עמוד אחד וקוראו, וממשיך להיות פושט והולך מעט מעט כדרך קריאתו. וכמ"ש הרמב"ם. וכ"כ בשלחן גבוה (סי' תרצ ס"ק לח). וכ"כ בס' חכמה ומוסר (אות רמד). ובס' יפה ללב. וכן העלה הרה"ג ר"א בן שמעון בס' נהר מצרים (דנ"ב ע"א).

ומכל מקום טוב שהשליח צבור לבדו שינהג כן, שכל המחלוקת היא לגבי הקורא בציבור. וכמ"ש הב"ח ושאר אחרונים. ומכיון שאצל הש"צ יש תיבה רחבת ידים טוב לחוש למהרי"ל וסיעתו, מהיות טוב אל תקרי רע. (ברכות ל.). וכ"כ מהר"ח פלאג'י ברוח חיים (סי' תרצ סק"ד) שהש"צ יפשוט אותה כולה ויקרא, אבל שאר היחידים לא יעשו כן, פן תגרר על הארץ. אלא קורא מעט ופושט והולך. וכ"כ בספרו מועד לכל חי (סי' לא אות פט). וע"ע בנהר מצרים שם.

יא) הנה נודע דלכתחלה מקרא מגילה צריך לקראה בטעמי המקרא, ומ"מ אין הטעמים לעיכובא, וכמו שכתב בשו"ת בית יהודה עייאש חלק א' (חלק אורח חיים סימן כ"ג).

אם השמועה לאזנו במגילה לעיכובא

יב) ראה בסוף הספר בקונטרס אחרון סימן ו'.

והנה מרן בב"י (ס"ס תרפט) הביא דברי הר"ן דהא דתנן חוץ מחרש, חרש דהכא אפילו במדבר ואינו שומע, ואע"ג דסתם חרש בכל מקום, שאינו שומע ואינו מדבר, אבל מדבר ואינו שומע או שומע ואינו מדבר הרי הם כפקחים לכל דבריהם (גיטין עא.), אפ"ה חרש המדבר ואינו שומע לא חזי למקרא, דאתיא לה כרבי יוסי דאמר (ברכות טו.) הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו לא יצא, וכיון דאיהו לא נפיק גופיה, לאחריני נמי לא מפיק, עכ"ל. ומקור הדברים מהגמרא מגילה (יט:) דקאמר מאן תנא חרש דיעבד נמי לא, אמר רב מתנה רבי יוסי היא, דתנן הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא רבי יוסי אומר לא יצא. ולפי זה לא קיימא לן כי האי מתניתין, דהא קי"ל (שם טו:) דלא כרבי יוסי.

וכתב מרן, דא"כ יש לתמוה על הרמב"ם (פרק א הלכה ב) שפסק כמתני' שאם היה הקורא חרש, השומע ממנו לא יצא, והרי בע"כ מתני' רבי יוסי היא דס"ל גבי ק"ש שאם לא השמיע לאזנו לא יצא, ולכך נמי כיון שהוא עצמו אינו יוצא, אינו מוציא אף לאחרים, ולא קי"ל כהך מתני', וכמו שכתב הר"ן שם. וכן יש לתמוה על הרי"ף והרא"ש שכתבו המשנה כצורתה, ומשמע דסבירא להו דהלכה היא. וכתב מרן, ואפשר לדחוק ולומר שהם סוברים דאע"ג דתלמודא מוקי מתניתין כרבי יוסי, היינו אי אמרינן דכי היכי דפליגי בק"ש פליגי במגילה, אבל כיון דחזינן דרבי בפ"ב דברכות גבי ק"ש כתב בסתם דהקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא, וגבי מגילה קתני סתם דלא יצא, ולא כתב רבי שום חולק בדבר, אית לן למימר דס"ל לרבי, דמגילה שאני דבעינן בה פרסומי ניסא, וכל שלא השמיע לאזנו ליכא פרסומי ניסא. ומ"מ הדבר דחוק, כיון דחזינן דתלמודא משמע ליה דמגילה וק"ש שוים הם, מנין לנו לחלק ביניהם. ובארחות חיים (הל' מגילה אות ג) כתוב שהרמב"ם לא הוציא מכלל המוציאין אלא שוטה וקטן לבד, ולא הוציא חרש, ונראה

שנוסחת ספר הרמב"ם שבידו מוחלקת משלנו.

וכתב הר"ש בר צמח בתשובה, בירושלמי (פ"ב ה"ה) אמרינן אמתני' לית כאן חרש, ולפי גמרא דידן מיירי במדבר ואינו שומע, ואתיא כמ"ד צריך שישמיע לאזניו, ולא דומיא דשוטה וקטן הוא דאינהו אפילו בדיעבד קריאתם פסולה, אבל חרש המדבר ואינו שומע יוצאין אחרים בקריאתו, אבל בשופר אינו מוציא, וטעמא משום דבשמיעה תליא מילתא, דהא מברכים על השמיעה וכיון שאינו שומע אינו מחוייב בדבר ולא מפיק, אבל במגילה דבקריאה תליא מילתא, כיון דיודע לקרות בר חיוב הוא, אבל שומע ואינו מדבר יוצאים בתקיעתו. עכ"ד הב"י.

גם בכסף משנה שם כתב מרן, שבדברי הרי"ף והרא"ש צריך לומר דמגילה שאני דבעינן בה פרסומי ניסא, וכל שלא השמיע לאזנו ליכא פרסומי ניסא, אבל בדברי הרמב"ם צריך להגיה כפי נוסחת הארחות חיים, קטן או שוטה, ולא גרס חרש, וכך אמרו בירושלמי לית כאן חרש באשגרת לישן היא מתני', ע"כ. וע"ע בלחם משנה שג"כ מבאר על דרך זו שמגילה שאני משום פרסומי ניסא.

וכן כתב בשו"ת מהריט"ץ (הישנות. סימן עז) שדבר פשוט הוא בדברי הרמב"ם שחרש פטור וא"כ אינו מוציא אחרים, וטעמא דמילתא, משום דהתם לא סתם לן רבי כוותיה והכא במגילה סתם לן רבי כוותיה, ומשמע דהלכה כוותיה, וטעמא משום דמגילה בעינן פרסומי ניסא, והחרש אינו שומע ואינו מתפרסם הנס על ידו לפי שאינו שומע מה שאומר. וע"ש עוד מ"ש בביאור סוגית הגמ'. [ובשו"ת מהריט"ץ שם משמע שגרס גירסא שלישית בדברי הרמב"ם שם "אם היה הקורא חרש שוטה או קטן השומע ממנו לא יצא". ודע שאם גורסים ברמב"ם "חרש מחש"ו" (כגירסא שהיתה לפני מרן בכס"מ שם), אפשר שלאו דוקא הוא, ונקט חש"ו אגב שיטפיה, לא כן לגירסא שלפנינו "או חרש או שוטה או קטן". ובביאור הגר"א כאן העיר על לשון הש"ע שנקט גם חרש, דבנוסחת הכל בו לא כתב חרש ברמב"ם, וכן בנוסחא שלפנינו, וכן באר"ח, וכ"ה בירושלמי שם, א"ר מתנא דר' יוסי היא כו', ר"ח אמר לית כאן חרש, בשגרת לישנא היא מיתנייא. ע"כ].

וצריך ביאור בתירוצו של מרן, דמה בכך שהוא עצמו אינו שומע ואין כאן פרסומי ניסא אצלו, והרי השומעים ממנו שפיר שומעים ומתפרסם הנס אצלם, (וכן הקשה בשו"ת שבות יעקב דלהלן). ושמא הטעם הוא מחמת שהוא עצמו אינו בר חיובא (וכפי פשט לשון הרמב"ם), וממילא השומעים אינם יוצאים כיון שאינו בר חיובא. [וכן צ"ל לפמש"כ בס' אהל מועד (שער מועד קטן דרך ב) "הכל כשרין לקרות המגילה ואפי' נשים אבל שוטה וקטן לא, וחרש אע"פ שמדבר אינו ראוי למקרא מגילה, וכל מי שאינו מוציא לעצמו, לאחרים ג"כ אינו מוציא"]. אי נמי לעולם הוא עצמו חייב (עכ"פ מטעם שלא יתכן לפוטרו, ע' להלן), אבל כלפי אחרים חשיב כאילו אינו בר חיובא, (וע' מש"כ להלן בביאור ענין זה). אי"נ כיון שהקורא אינו שומע מה שמוציא מפיו, חסר כאן בפרסומי ניסא, במה שהשומעים יודעים שהוא עצמו אינו שומע, וכן נוטה לשון מהריט"ץ הנ"ל, שהחרש אינו שומע ואינו מתפרסם הנס על ידו לפי שאינו שומע מה שאומר, ועיין. ובשו"ת בית שערים (או"ח סי' רפז) כתב בתו"ד שהרמ"א לא הגיה בזה על דברי מרן, וא"כ גם הרמ"א מודה שבמגילה בעיא שמיעה לעיכובא, והחרש עצמו ג"כ פטור.

אולם בתשובת הרדב"ז (ח"ח סימן עט) גרס בדברי הרמב"ם "חרש או שוטה או קטן", וכתב לבאר, דפסקינן הלכתא גבי מגילה כר' יוסי ולא מטעמיה, דאילו מטעמיה דר' יוסי אפילו ראוי לשמיעה לא יצא אפילו בדיעבד, אבל לטעמיה דר' יהודה בדיעבד מיהא יצא, אלא משום דר' זירא דאמר כל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו, ולפיכך פסול אפילו בדיעבד, וכיון שאינו שומע אין ראוי להשמיע, ואתיא מתני' דמגילה בדינא דידיה כר' יוסי ולא מטעמיה, וזהו שכתב הר"ן ז"ל דאתיא לה כר' יוסי דאמר בפרק היה קורא, הקורא קריאת שמע ולא השמיע לאזנו לא יצא, ע"כ. והיה ראוי שיאמר הר"ן דמתני'

ר' יוסי היא, ולהכי אמר דאתיא לה כלומר אתיא בדינא כר' יוסי. עכ"ד הרדב"ז. ומפורש ברדב"ז שהחרש עצמו ג"כ פטור, וכמו שמסיים שם עוד, וכיון שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את אחרים אפילו בדיעבד, וכן דעת הרמב"ם ז"ל שכתב, והוא שישמע מפי מי שהוא חייב בקריאתה, לפיכך אם היה קורא חרש או שוטה או קטן השומע ממנו לא יצא, ע"כ. ובת' הרדב"ז (ח"ב סי' תשפא. ובח"ה סי' מד) כתב באופן אחר, שמתני' אתיא כרבי יוסי, וזה כביאורו של הר"ן אך לא נתיישב בזה דברי הרמב"ם. [ובשו"ת יביע אומר (ח"ד או"ח סימן ח) הביא דברי הרדב"ז (ח"ג סי' תרה) לגבי דין כתיבה כדיבור, שהוכיח הרדב"ז מהא דצריך שתהא כתובה כולה לפניו (מגילה יט), וש"מ דכתיבה אינה כדבור. וכתב ביביע אומר שם, שלפי דברי מרן הב"י הנ"ל, דמגילה שאני דבעינן בה פרסומי ניסא, וכל שלא השמיע לאזנו לא יצא משום דליכא פרסומי ניסא, אין הוכחה מהתם. וכמו כן יש לדקדק בזה מה שהוכיח הגאון ר' וואלף איגר בתשובת רעק"א (סי' לא) מדברי השלחן ערוך (סי' תרצ סי"ג), היה כותבה וכו', וכמו כן נדחית לגמרי ראיית השב יעקב שם. ע"ש. (וכן ת' בשו"ת אמרי משה סימן מד). וא"כ הרדב"ז אזיל לשיטתיה כאן].

וכתירוצו של הרדב"ז כתב הב"ח (כאן) בדעת הרמב"ם, דהקורא שמע אף שלא השמיע לאזניו מ"מ בר חיובא הוא כיון שהיה אפשר לו להשמיע לאזניו, אבל חרש הקורא המגילה כיון דלאו בר שמיעה הוא כל עיקר לאו בר חיובא הוא, ואינו מוציא אחרים, ולפ"ז מי שאינו חרש וסותם את אזניו אע"ג שאינו שומע מוציא אחרים ידי חובתן, כיון דבר חיובא הוא. וכה"ג קי"ל לענין הגדת עדות מפי כתבם ושאני אילם שאינו ראוי להגיד, כמש"כ התוס' (יבמות לא:) בשם ר"ת. ובדרך זו דרך ג"כ הט"ז כאן. וכן נקט הגאון ר' יעקב רישר בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סימן לג) שגם ת"ק מודה שחרש שקרא המגילה לא יצא משום שאינו ראוי לבילה. וע"ש שבמגילה דרבנן משום פרסומי ניסא הוא כעין דאורייתא. וכתב שמ"מ בחרש שיכול להשמיע לאזנו אם צועקין לו בקול רם, שאז אפי' אם קרא בקול בינוני יצא, וכן מדוקדק לשון הרמב"ם שישמע מפי מי שהוא חייב בקריאתה לפיכך וכו', משמע דוקא אם שמע מפי שאינו חייב בקריאתה לא יצא, משא"כ זה שיכול לשמוע ע"י קול רם וחייב בקריאתה, גם השומע ממנו יצא. וקרוב לזה תי' בפני יהושע (מגילה יט:) שבירושלמי מבואר שרב יוסף שמודה בשאר מצות שצריך לכתחילה להשמיע לאזניו, היינו מדאורייתא דכתיב והאזנת למצותיו, וא"כ י"ל דלרב יוסף חרש שא"י להשמיע לאזניו פסול אפילו בדיעבד, משום שאינו ראוי לבילה. ע"ש.

והב"ח במסקנתו כתב לישב באופ"א, שהרי"ף (ברכות ח:) אחר שהביא מח' רבי יוסי ורבי יהודה בק"ש, הביא דברי רב יוסף, מח' בקריאת שמע אבל בשאר מצות דברי הכל יצא, דתניא (ברכות טו.) לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא. וכיון שפוסק כרב יוסף, בע"כ צ"ל דמתניתין דהכל כשרים לקרות את המגילה חוץ מחש"ו, הא כדאיתא והא כדאיתא, חרש לכתחילה הוא דלא הא דיעבד שפיר דמי, שוטה וקטן דיעבד נמי לא. וכך מוכח בסוגיא שם שלרב יוסף מודה ר' יוסי שבכל שאר המצות לפחות בדיעבד יצא, וכך פירש בעל המאור לדעת הרי"ף ז"ל, והרמב"ן ז"ל לא חלק עליו. ומעתה סתמא דמתני' בחרש הקורא המגילה דלכתחילה לא אבל דיעבד יצא, ד"ה היא, ול"פ אלא בקטן שהגיע לחינוך. והבית יוסף נמי הביא ספר ארח"ח שכתב בשם הרמב"ם דוקא שוטה וקטן הוא דאינו מוציא אחרים ידי חובתן, וכן יראה עיקר, ואפשר שאף דעת הרא"ש כך היא, והילכך נקטינן דחרש מוציא אחרים ידי חובתן דיעבד. עכת"ד הב"ח. אך כתב בשבו"י שם שקשה להקל לדינא כדברי הב"ח בזה נגד משמעות הראשונים.

והנה תירוצו של הרדב"ז וש"א צע"ג, שלפי דרך זו שכיון שאינו ראוי להשמיע לאזנו מודים חכמים שפטור הוא, אחר שאינו ראוי לבילה, א"כ חרש המדבר ואינו שומע יהא פטור מקריאת שמע וכל הברכות, וצ"ע. ולכאורה בעל כרחך צריך לומר לדעת הרדב"ז,

שחרש המדבר ואינו שומע אינו פטור לגמרי ממקרא מגילה ושאר מצוות, שלא יתכן לפוטרו בלא כלום, אלא כשם שמסתבר שאילם השומע ואינו מדבר צריך להתפלל ולברך ולקרוא ק״ש בהרהור, הגם דקי״ל דהרהור לאו כדיבור דמי, שמ״מ יש לו לעשות מה שבכוחו ואין לנו לפוטרו בלא כלום, כך חרש זה המדבר ואינו שומע אינו נפטר משאר מצוות, ורק שאין חיובו זה אלים עד שיחשב בר חיובא כלפי אחרים שיוכל להוציאם ידי חובתם, אלא נחשב אינו בר חיובא כלפי אחרים. וזה חידוש, ועיין. [וע״ע בבה״ל כאן (סוד״ה חרש) שהביא לשון ריא״ז שכתב דחרש יכול לקרות לכתחלה לעצמו, וק״ק מאי לשון יכול בזה, דהלא לכאורה מחוייב לעשות כן. ע״כ].

ומעתה יש לומר עוד, שאף שמשמעות לשון מרן והרמב״ם שחרש המדבר ואינו שומע פטור לגמרי, שהרי נתנו טעם שאינו מוציא אחרים משום שאינו חייב בקריאתה, מ״מ אין הכרח דר״ל שפטור לגמרי, אלא יתכן שלעולם חייב, מטעם סברא שלא יתכן לפוטרו לגמרי, אלא חובתו לעשות מה שבכחו, אי״נ מטעם שאף הם היו באותו הנס. [וכעין מה שמצינו בראשונים שאף שבכל המצוות לא חייבו את הקטן כלל רק החיוב הוא על אביו לחנכו, מ״מ הכא שאני מטעם שאף הם היו באותו הנס, ולכן חייבו את הקטן עצמו. ובראבי״ה (ח״ב סי׳ תקסט) כתב שמה״ט אפי׳ קטן שלא הגיע לחינוך חייב, וז״ל, נ״ל כיון דתלי טעמא מפני שהיו בספק, אפי׳ קטן שלא הגיע לחינוך רק שיודע להבין צריך לשמוע מקרא מגילה, כדאמרינן מידי דהוי אנשים וע״ה, ומסקינן אלא פרסומי ניסא, פירוש שיודע לשאול ומפרסמין הנס להם. ע״כ].

וכן נראה לכאורה בחזו״ע פורים (עמוד נה) שכתב, צריך לשמוע קריאתה מפי אדם שחייב במקרא מגילה, אבל חרש המדבר ואינו שומע, שאינו יכול להשמיע לאזנו, ״אינו חשוב כל כך בר חיובא״, הילכך אף על פי שהוא צריך לקרותה, כיון שאף הוא היה באותו הנס, מכל מקום אינו יכול להוציא את אחרים ידי חובתם. עכ״ד. ודו״ק. וכעין סברא זו דן בשו״ת אבני נזר (או״ח סי׳ תלט אות ד) שי״ל שכיון שלכתחילה צריך לשמוע, על כן לא חשוב קריאה גמורה לצאת בו לכתחילה. ע״ש. וע״ע בביאור הלכה (תרפט ד״ה חרש) שכתב שמשמעות דברי מרן בבית יוסף שהחרש עצמו מחוייב, ולא כתב מרן סברא של פרסומי ניסא, רק לענין להוציא אחרים, שכיון שהם פקחין, צריכים לשמוע מאיש ששומע באזניו דוקא, משום שהם יכולין לקרות לעצמם, או להשתדל שיוציאם איש אחר שיש לו חוש השמיעה כמותם, אבל לא נתכוין מרן לפוטרו לגמרי מקריאה על כל פנים, והלא אף דבעלמא שנשים פטורות ממ״ע שהזמן גרמא, הכא חייבו אותן מפני שאף הן היו באותו הנס, ואף חרשים היו באותו הנס ולא גרע מהן. עכ״ד.

ושמעתי ליישב באופן אחר, שכיון שלדעת בה״ג יש שני חיובים, חיוב שמיעה וחיוב קריאה, א״כ חרש המדבר ואינו שומע י״ל שחייב בחיוב קריאה לבד, ואילם השומע ואינו מדבר י״ל שחייב בשמיעה לבד. וכ״ז לפלפולא. ושו״ר שכעי״ז כתב בשו״ת בית שערים (או״ח סימן רפז) די״ל שחרש המדבר ואינו שומע חייב בקריאה עכ״פ, כמו נשים במגילה (להיפך) שאע״פ שאין חייבין בקריאה חייבין בשמיעה, ולהכי ס״ל לר״י דק״ש ולא השמיע לאזנו יצא ידי קריאה אבל ידי שמיעה לא יצא, רק שאין לו תקנה, דבעינן שמיעה בשעת קריאה, ועיין רשב״א (חולין יב), ולדידיה חרש יכול לקרות, דחייב בקריאה ומוציא אחרים משום שליחות (עיין כפ״ת ר״ה כח), ועל שמיעה דל״ש שליחות דהוא מידי דממילא (עיין פי׳ הרא״ש נדרים עב), הרי הוא שומע, ור׳ יוסי ס״ל דקרייה ושמיעה מצוה אחת היא, ומי שלא שמע א״י אפי׳ ידי קרייה, וא״כ חרש שאינו בשמיעה אינו בר חיוב קרייה ולכן אינו מוציא בקרייתו. ע״ש.

ובפני יהושע שם כתב לבאר בזה, די״ל דהא דפסלינן בדיעבד לחרש לענין המגילה, היינו לענין להוציא את הרבים ידי חובתן, דכיון דחרש לא הוי בר חיובא כפיקח גמור לענין מגילה, לפי שאין יכול לקיים מצותה כתיקונה מדאורייתא לפי שצריך להשמיע לאזניו, מש״ה

אינו בדין שיוציא את הפיקחין ידי חובתן, וגדולה מזו מצינו אפי׳ שחייבות במקרא מגילה ממש כאנשים, אפילו הכי לבה״ג אין מוציאות האנשים ידי חובתן, וכ״כ כמה פוסקים, א״כ כ״ש חרש דגרע מנשים דאית לן למימר דאין מוציא אחרים ידי חובתן. ע״כ.

לענין הלכה במי שקרא את המגילה ולא השמיע לאזנו אם יצא ידי חובתו

ולענין הלכה במי שקרא את המגילה ולא השמיע לאזנו אם יצא ידי חובתו, ודבר זה מצוי מאד, באדם ששומע קריאת מגילה מהשליח ציבור, ובאמצע נמנם מעט או שהיה רעש וכדו׳, והוצרך לקרות כמה פסוקים מתוך החומש שבידו, וכן באדם שאוחז מגילה כשרה בידו וקורא יחד עם השליח ציבור, שרבים אינם נזהרים להשמיע לאזנם בקריאתם, ואינם משימים לב שיתכן שזה לעיכובא לדעת מרן בבית יוסף וכנ״ל.

ואולי יש מקום להליץ בזה, שמ״מ מרן לא קבע כן בפירוש להלכה, רק העתיק דין חרש כצורתו כפי שמבואר בראשונים, ויתכן עוד ביאורים בזה. ועוד שמרן כתב כ״ז ליישב דברי הרי״ף והרא״ש, אולם יש ראשונים שחולקים בזה, ומרן עצמו סיים בשם התשב״ץ, שבירושלמי (פ״ב ה״ה) אי׳ ליה כאן חרש, ולפי הגמ׳ דידן מיירי במדבר ואינו שומע ואתיא כמ״ד צריך שישמיע לאזניו, ולא דומיא דשוטה וקטן הוא, דאינהו אפילו בדיעבד קריאתם פסולה, אבל חרש המדבר ואינו שומע יוצאין אחרים בקריאתו, אבל בשופר אינו מוציא, וטעמא משום דבשמיעה תליא מילתא, דהא מברכים על השמיעה, וכיון שאינו שומע אינו מחוייב בדבר, ולא מפיק, אבל במגילה דבקריאה תליא מילתא, כיון דיודע לקרות בר חיוב הוא, אבל שומע ואינו מדבר יוצאים בתקיעתו. עכ״ל. ולפנינו בשו״ת התשב״ץ (ח״ג סימן קיג) כתב, שחרש המדבר ואינו שומע כשר להוציא את אחרים ידי חובתן לכתחילה, כיון דקי״ל שהשמעה לאזנו אינה מעכבת בדיעבד ואצלו הוי לכתחילה, ושכן מוכח בירושלמי לגבי מגילה. וע״ע בפירוש הרשב״ץ למסכת ברכות (דף טו: ד״ה אבל יש, וד״ה אבל מוכח).

גם בריטב״א (ר״ה לד.) כתב, ששמיעת השופר היא עיקר המצוה, וכונת התורה כדי שיעור אדם לחזור בתשובה, וגם שיכוון לרצות למדת הדין ביום הזה, ואילו תקע ולא שמע לא יצא, ולפיכך תקנו הנוסח בשמיעה, וכיון שהשמיעה א״א ע״י אחרים, מברכים בלמ״ד כיון שהוא עובר לעשייתה, אבל מקרא מגילה, ״הקריאה עיקר״ משום פרסומי ניסא, ואפילו קרא ולא שמע ולא הבין יצא, מידי דהוי אנשים ועמי הארץ, וכיון שאפשר על ידי אחרים היא בעל, וכן דנתי לפני מורי נר״ו. ע״כ.

וז״ל הראבי״ה (ח״ב סימן תקסט) ומה שאין אנו מברכין לשמוע בקריאת מגילה, כדמברכין לשמוע בקול שופר, משום דבמגילה אם לא השמיע לאזנו יצא, כדפסקינן לעיל בקריאת שמע דאם לא השמיע לאזניו בדיעבד יצא, וכן משמע בפ״ב דברכות, ושמיעת המגילה וק״ש מדמי להם בשמעתין להדדי גבי חרש. ותו דפ״ב דברכות איתמר במסקנא אר״י מח׳ בק״ש אבל בשאר מצות דברי הכל יצא, אבל גבי שופר צריך לשמוע, כדתנן התוקע לתוך הבור או לתוך הדות ולתוך הפיטום וכו׳ לא יצא, דתקיעה בלא שמיעה לא מהני. וכן שמעתי הטעם בשם רבינו זקיני מ״כ. ע״כ. [וע״ע בראבי״ה (ח״א סימן נב) וקי״ל שצריך להשמיע לאזנו בק״ש ואם לא השמיע לאזנו (לא) יצא. וצריך לדקדק באותיותיה כגון בעל לבבך על לבבכם וכל הדומים להם ואם לא דקדק יצא. והכא הוא דאיכא קראי, אבל בשאר מצות כגון ברכת המזון ומקרא מגילה לא צריך להשמיע לאזניו. ע״כ. ודו״ק].

וכ״כ הרד״א (דף נה ע״ג) דה״ט שתיקנו לברך ״על מקרא מגילה״, ולא ״לשמוע״ מקרא מגילה, לפי שאין השמיעה מעכבת, שכל שקרא ולא השמיע לאזניו יצא. וכן תירץ מדנפשיה בשו״ת עמק יהושע ח״ב (סי׳ ד דף טז רע״ד). וכ״כ עוד (בסימן תקסה) לכתחלה צריך להשמיע לאזניו, ובדיעבד יצא. וכ״פ ר״ח. [ומ״מ הראבי״ה גופיה

(שם עמ' רצד) כתב שנשים מברכות על משמע מגילה].

גם הראב"ן בספר המנהיג (הל' ר"ה עמוד שטו) כתב, ויראה לי שאין לו לברך לתקוע בשופר או על תקיעת שופר כמנהג צרפת, וכמו על מקרא מגילה, מפני שמגילה יוצא בה בקריאה לבדה, אע"פ שלא השמיע לאזנו כדאמרינן בברכות (טו.) נמצא שהקריאה עיקר, אבל תקיעת שופר צריך שישמע התוקע קול שופר ואם לא שמע לא יצא, כדאמרינן (ר"ה כח.) זימנין דמפיק רישיה ואכתי שופר בבור, ואם היה אדם תוקע בבור ואדם שהוא חוץ לבור אם קול שופר שמע יצא, ואם קול הברה שמע לא יצא, נמצא שהשמיעה עיקר ולא התקיעה, שאין הבנת הלב תלוי בה, אבל במגילה שכוונת הלב תלוי בה די לו בקריאה בלא שמיעה כקריאת שמע. ע"כ. [והר"ן (פ"ק דפסחים ז:) כתב טעם אחר על מה שתיקנו על מקרא מגילה, מפני שיש בה פיסוק אותיות וכו'. וכתב בחזו"ע, שנראה דה"ט דנייד ממ"ש ראבי"ה ורד"א הנ"ל, כי מבואר בב"י (סי' תרפט) אליבא דהרי"ף והרמב"ם שחרש אינו מוציא אחרים י"ח, אע"ג דמוקי לה הש"ס כמ"ד קרא ולא השמיע לאזנו לא יצא, ואנן פסקינן (בברכות טו:) דהלכתא כמ"ד יצא, ומשום דשאני מקרא מגילה דאיכא משום פ"נ, וכ"פ בש"ע (ר"ס תרפט). ומוכח מדבריו שאפילו הראוי לבילה אם לא השמיע לאזנו לא יצא. ומ"מ בבית יוסף הביא דברי הר"ן דמתני' הנ"ל דלא כהלכתא].

ובפרי חדש כאן הביא שדעת הרשב"א (ברכות טו:) והר"ן (מגילה שם), שחרש מוציא בדיעבד, וא"כ פשוט שמי שקרא את המגילה ולא השמיע לאזנו יצא. עכ"ד. ובחזו"ע כאן (מקורות אות יב) כתב שלדינא נקטינן לא כן, אלא שחרש אינו מוציא אחרים, וכפי פסק מרן. [וע"ע בשו"ת עמק יהושע (ח"ב דף טז ע"ד). ובשו"ת שאגת אריה (סי' ז). ובשו"ת קול אליהו (ח"ב בקונט' מחנה ישראל דק"ה ע"א). ובספר מועדי ה' (דצ"ב ע"ג). ובערך השלחן (סי' תרפט סק"ב). ובשו"ת משכנות יעקב מקרלין (סי' קמה)]. תן לחכם ויחכם עוד.

ושו"ר בשו"ת שבט הלוי (חלק ט סימן קמה) שנשאל על כך, שלכאורה לפי דברי מרן, המדקדקים שמחזיקים מגילה כשרה בשעה שהש"צ קורא, בכדי להשלים מה שלא שמעו היטב מהש"צ, א"כ אם קרא אז בלחישה בלי שישמע באזנו הרי לא יצא לדעת מרן. וכתב שם, שהנה עצם טעמו של מרן שיש כאן חסרון פרסומא ניסא, צ"ע מ"ט יש פה חסרון של פ"נ, דהא הוא קורא כדרכו והם שומעים, וראיתי בבה"ל שכ' דחסרון זה שאינו שומע הוא רק לאחרים שהם פקחים שצריכים לשמוע מאיש ששומע באזניו, אבל אי"ז סבה לפטור החרש זה שמדבר ואינו שומע מעצם חיוב קריאה, ובאמת הסבר זה הסבר צריך, דאם הוא חייב והם חייבים והם שומעים ממי שקרא בחיוב וכהלכה, מה חסרון יש בזה שאינו שומע, ועכ"פ זה נשמע מדבריו שגם לחומרת מרן עכ"פ הוא חייב ולעצמו יוצא אעפ"י שאינו שומע, וא"כ מכ"ש בפקח גמור שקרא אעפ"י שאינו משמיע לאזניו. וכן מבואר בעולת שבת (תרצ סק"ז) דקרא ולא השמיע לאזניו יצא. אלא דראיתי בספר מאמר מרדכי שכתב שמבואר מדברי מרן שאפילו מי שאינו חרש, אם קרא ולא השמיע לאזניו לא יצא, ודלא כעו"ש הנ"ל, וכתב עליו שלא דק היטב בב"י. ומבואר מזה שהבין דברי ב"י דלא כהביאה"ל, דהחרש עצמו נקרא בר חיובא. אלא דעתו דאינו נקרא בר חיובא כיון שאין יכול להשמיע לאזניו, וכיון שאין משמיע לאזניו יש בזה חסרון בפרסום הנס ומפיק גם מחיוב קריאה, וממילא אינו יכול להוציא אחרים כיון שאינו מחויב בדבר.

נמצא אם מצות קריאת המגילה רק מצות קריאה או גם מצות שמיעה, תלוי בפלוגתת גדולים הנ"ל. וע"ע בא"ר (סי' תרצב סק"א) בשם האבודרהם דבשופר צריך שישמע לאזניו, אבל במגילה אף שאזניו לא שמעו יצא, שזו קריאה שהבנת הלב תלוי בה, ע"כ. ומבואר דס"ל דבמגילה כיון שהוא קריאה של תוכן העיקר הבנת הלב ולא השמיעה, וא"כ קרא ולא השמיע לאזניו יצא עכ"פ דיעבד, ובחרש בלא"ה מצדד הבה"ל ע"פ שי' הרשב"א הריא"ז ותשב"ץ דגם לאחרים יכול להוציא וכחד גיר' ברמב"ם. עכת"ד.

אולם לדידן עיקר הנידון הוא בבירור דעת מרן בזה, ובדברי מרן לא יתכן לומר שנתכוין רק לענין להוציא את אחרים שאינו מוציא, שלהדיא משמע דר"ל שהשמעה לאזנו היא לעיכובא, וכמ"ש מרן שם שרבי פסק במגילה כדעת רבי יוסי שהשמעה לאזנו מעכבת בכל אדם. וכ"כ במשנה ברורה כאן (סק"ה) ובשער הציון (אות ז) בשם הב"י, שלענין מגילה שהוא משום פרסומי ניסא החמירו בו יותר דהשמיעה לאזנו הוא לעיכובא, ולפ"ז מי שקורא המגילה לעצמו צריך ליזהר מאד שישמיע לאזנו, דאל"ה אפי' בדיעבד לא יצא. ע"כ משעה"צ. ורק שיש לדון שלא מצינו שמרן פסק כן לענין דינא, ובפרט שסיים בדברי הרשב"ץ, וס"ל שעדיין יש לצדד בזה, וכמשנ"ת.

וע"ע בספר יבקשו מפיהו (עמוד צד) שכתב בשם הגריש"א, שמי שהפסיד כמה מילים מהש"צ ומשלים בעצמו, לכתחילה צריך להשמיע לאזנו, ובדיעבד יצא. ועוד שם (עמוד צה) שאם קרא בקול באופן שהיה ראוי להשמיע לאזנו ורק שמחמת הרעש שבבית הכנסת לא שמע, אינו נחשב השמיע לאזנו. [ולכאו' סותר למש"כ שם (עמוד צו) שאם קרא ק"ש בקול רם רק שלא שמע מחמת שעבר אוטובוס והרעיש, נחשב שהשמיע לאזנו. ושמא משום שלענין מקרא מגילה חמיר טפי]. ומשנה זו צריכה עיון, תן לחכם ויחכם.

י"א שבדברי תורה השמעה לאזנו מעכבת וכ"ש שצריך להוציא בפיו

ומילתא אגב אורחא, הנה ע"ד הגמרא בברכות שם (דף טו:) א"ר יוסף מחלוקת בקריאת שמע דכתיב שמע ישראל, אבל בשאר מצות דברי הכל יצא, והכתיב הסכת ושמע ישראל, ההוא בדברי תורה כתיב. כתב בספר נהורא דאורייתא לרבי יהושע פאליק (מאמר שישי פרק א' בענין קנייני התורה בשמיעת האוזן) חידוש גדול, שחייב אדם להשמיע לאזנו מה שלומד. וזת"ד שם: וחשב התנא (אבות פ"ו) ג' דברים הנצרכים לדברי תורה א. בשמיעת האוזן. ב. בעריכת שפתים. ג. בבינת הלב. שדברי תורה נאמר בהם ודברת בם, וכמו שאמרו (ברכות יג:) ההוא בדברי תורה כתיב. וקיימא לן הרהור לאו כדיבור דמי, וצריך עריכת שפתים דוקא, וגם אמרו עוד שם שבשאר מצוות אם לא השמיע לאזנו יצא, והקשו, והכתיב הסכת ושמע ישראל, ומתרץ ההוא בדברי תורה כתיב, ומשמע שבדברי תורה חייב להשמיע לאזנו מה שלומד מפיו, וכן כתב בפני יהושע שם, וגם בתורה שבכתב אם אינו מבין הוי כלומד, ולכן עמי הארץ מברכין בציבור, אבל בתורה שבעל פה אם אינו מבין אינו נחשב ללימוד כלל, ולכן אמרו ג' דברים אלו: בשמיעת האוזן. בעריכת שפתים. ובבינת הלב. עכ"ד.

וז"ל הפני יהושע שם (דף טו:) נראה דלמסקנא נמי בדברי תורה צריך להשמיע לאזנו אפילו בדיעבד, תדע שכן הוא שאמרו (עירובין נג:) בעובדא דברוריה דביתהו דרבי מאיר וכו', ומשמע דאפילו בלחש אסור ללמוד אלא בכל רמ"ח איבריו, ואתיא לה מקרא, ומייתי נמי במעשה דתלמידו של ר"א שהיה שונה בלחש ושכח תלמודו, א"כ כ"ש בלא השמיע לאזנו דלא יצא, ומה שהביא רש"י הך דפרק הרואה, היינו משום דלכאורה פשטא דקרא דהסכת ושמע לא אירי בדברי תורה, אלא בעשיית מצות ממש כדכתיב סיפא דקרא ועשית את מצותיו ואת תוקיו, לכך מייתי מסוגיא דפרק הרואה דעל כרחך בדברי תורה כתיב, מדכתיב הסכת והיינו כתתו עצמיכם לדברי תורה, כן נראה לי, ודו"ק. ע"כ.

אולם לכאו' אינו מוכרח, ולשון הגמ' ההוא בדברי תורה כתיב, יל"פ למצוה ולא לעיכובא, או על פשט הכתוב שמשה אמר לישראל הסכת ושמע ישראל. ועכ"פ לדינא בתורה שבעל פה מקיים מצוה גם בהרהור, והרי לדעת הגר"א (או"ח מז) מברכין ברכות התורה על הרהור בדברי תורה, וגם לדעת מרן שם הטעם משום שלא תקנו ברכה על הרהור,

יג. אם דילג פסוק, ואחר כמה פסוקים קרא הפסוק שדילג, והמשיך משם, לא יצא, אלא חוזר לאותו פסוק שדילג, וממשיך משם על הסדר. יג)

יד. צריך לדקדק היטב בקריאת המגילה לבל ידלג אף תיבה אחת ממנה, כי רבו הפוסקים הסוברים שאם חיסר אפילו תיבה אחת מהמגילה לא יצא ידי חובתו. ועל כן ישתדל הקורא לבטאת היטב כל מלה כדי שכל הצבור ישמעו ויצאו ידי חובת מקרא מגילה. יד)

כמו שלא תקנו ברכה על ביטול חמץ שבלב, אך מודה מרן שיש מצות תלמוד תורה בהרהור. וכן מעשים בכל יום שגדולי התורה אינם זהירים להוציא בפה דוקא, אלא שקועים בלימודם. ורק בתורה שבכתב יל"ע בזה.

ובש"ע הגר"ז (הל' ת"ת פ"ב סעיף יב) כתב, וכל אדם צריך ליזהר להוציא בשפתיו ולהשמיע לאזניו כל מה שלומד, בין במקרא משנה ותלמוד, אא"כ בשעת עיון להבין דבר מתוך דבר, וכל מה שלומד בהרהור לבד ואפשר לו להוציא בשפתיו ואינו מוציא, אינו יוצא בלימוד זה יד"ח מצות ולמדתם אותם, וכמ"ש לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו וגו', וכמו בכל המצות התלויות בדבור שאינו יוצא בהן ידי חובתו בהרהור, אא"כ שומע מפי המדבר שהשומע כעונה בפיו. אך אם מוציא בשפתיו אע"פ שאינו מבין אפילו פירוש המלות מפני שהוא ע"ה, ה"ז מקיים מצות ולמדתם, ולפיכך כל ע"ה מברך ברכת התורה בשחר לפני הפסוקים, וכן כשעולה לספר תורה. בד"א בתורה שבכתב, אבל בתורה שבעל פה אם אינו מבין הפירוש אינו נחשב לימוד כלל. ואעפ"כ יש לאדם לעסוק בכל התורה גם בדברים שלא יוכל להבין, ולעתיד לבא יזכה להבין ולהשיג כל התורה שעסק בה בעולם הזה, ולא השיגה מקוצר דעתו. ע"כ.

[וע"ע במדרש (פ' ניצבים) ד"א בפיך ובלבבך, כשתהא יגע בד"ת, הוי יגע בפיך ובלבבך. אמר שלמה נפש עמל עמלה לו כי אכף עליו פיהו (משלי טז כו), מי גרם לו להעלות ולעשות גדול בתורה, שעשה פיהו כאוכף של חמור, שלא זז ממנו, לכך בפיך ובלבבך לעשותו. שתהא מטעים בד"ת, לפי' אמר להם משה כשתהא עמל בתורה "הוי משמיע את אזניך". א"ר אליעזר בן יעקב מנין כשאדם יגע בתורה "צריך להשמיע לאזנו", שנא' והאזנת למצוותיו (שמות טו כו) שתהא מרויח את אזניך, אמר ישעיא כל שהוא מטה את אזנו ושומע דברי תורה זוכה לחיות, שנא' הטו אזניכם ולכו אלי שמעו ותחי נפשכם (ישעיה נה ג)]. ובשם הגרב"צ אבא שאול זצוק"ל אמרו, שיש במצוות תלמוד תורה כמה מצוות, ומהם שמקיים דוקא בדיבור, ומהם שאפילו בהרהור. (ודו"ק בזה בלשון הגר"ז הנ"ל).

יג) מבואר בגמרא מגילה (יז.).

צריך לדקדק היטב בקריאת המגילה לבל ידלג אף תיבה אחת ממנה

יד) הרשב"א בתשובה (סי' תסז), שאם חיסר תיבה אחת מהמגילה לא יצא, וכ"ש אם דילג פסוק אחד. וכ"כ הר"ן (במגילה יח.), והוכיחו זאת ממ"ש במגילה שם, מגילה (יח.), הלועז ששמע אשורית יצא וכו', והא לא ידע מאי קאמרי, מידי דהוה אנשים ועמי הארץ. מתקיף לה רבינא, אטו אנן האחשתרנים בני הרמכים, מי ידעינן, אלא מצות קריאה ופרסומי ניסא, הכא נמי מצות קריאה ופרסומי ניסא. וכתב הר"ן (מגילה ה.) דבגמ' דייקינן לה מדכתיב במגילה האחשתרנים בני הרמכים דלא ידעי' מאי קאמרי', ואפ"ה נפקין ידי חובה. ומדדייק ליה מהא, שמעינן מינה דאם טעה ולא הזכיר אפי' תיבה אחת לא יצא י"ח, דאי לא מאי איריא

טו. במקום שהתינוקות מרעישים באמירת המן וכדומה, על השליח צבור להמתין עד שיעבור הרעש, ולחזור על התיבה ההיא כדי להוציא מי שלא שמע התיבה כראוי. ואם אין השליח צבור ממתין לסיום הרעש, או שאינו חוזר על אותם מלים שלא שמעו בעקבות הרעש, עדיף להתפלל ולקרוא מגילה במקום אחר, ולוותר על ברוב עם, כדי לצאת ידי חובת מקרא מגילה כדין. טו)

טז. עניים וכן גבאי צדקה לא יסתובבו בקופותיהם לקבל צדקה בעת מקרא מגילה שמבלבלין את השומעים. טז)

יז. נכון שכל אדם יחזיק בידו מגילה כשרה, שבמקרה שלא שמע איזו תיבה מהשליח צבור יוכל לקרותה בעצמו במגילה כשרה. ואם אין ידו משגת, לכל הפחות יקח בידו מגילה שאינה כשרה, שאם לא שמע איזה תיבות יוכל לאומרם מתוך הכתב. יז)

יח. מי שאוחז בידו מגילה שאינה כשרה [וכן מגילות המודפסות בדפוס, ולא בכתב יד, או שנכתבו על נייר ולא על קלף], יזהר שלא יקרא עם השליח צבור, אלא שומע מהשליח

לימא ליה דלהוי הני תיבות דאחשתרנים והרמכים כאילו לא הזכירם, אלא לאו ש״מ דאילו לא הזכירם לא יצא, וכי הזכירן אע״ג דלא ידע מאי קאמר יצא. ע״כ. [ובפי׳ הר״ח שם הגירסא מידי דהוה אנשים וע״ה דלא ידעי ״האחשתרנים בני הרמכים״. ע״ש. ודו״ק].

ואף על פי שהריא״ז מחלק בין תיבות ואותיות שמפסידות הקריאה שאז דוקא לא יצא י״ח וכו׳, אבל בתיבות שאין מפסידים ענין הקריאה יצא, כבר כתב המג״א (סי׳ תרצ), דלא משמע הכי בש״ע (סי׳ תרצ סי״ד). (והיא הוכחת הרשב״א הנ״ל. ודו״ק). וכן הסכימו לדינא הפר״ח והמשחא דרבותא והגר״א שם. וכ״כ הפמ״ג. וכ״כ הגאון ר׳ שבתי גרמיזאן בתשו׳ שבס׳ כנסת ישראל ששון (דף ט ע״ג). וכ״כ בפשיטות הנודע ביהודה (מה״ק חאו״ח סי׳ מא בד״ה באופן). וכ״כ הס׳ תפלה לדוד (דפ״ה ע״ב). ועוד אחרונים. ולכן ברור שהש״צ צריך לדקדק שלא יבא לבלע את הקודש. ובלע מקרא מגילה לא יצא.

טו) דהא אם לא שמע תיבה אחת מהמגילה לא יצא.

טז) קל וחומר ממ״ש הפמ״ג (מש״ז סי׳ תקסו סק״ג) לענין קריאת ס״ת במנחת תענית שאל יעשו כן שמבלבלים את השומעים מקריאת ס״ת. וכן הזהיר בקצות השלחן (ח״ח בראש הספר בהערות לפורים אות א). ובספר יבקשו מפיהו (עמוד עט והלאה) כתב בשם הגריש״א, שאין נפקא מינה אם ישמע קריאת המגילה במנין של מאה אנשים או מאתים אנשים. וכן מי שרוצה ביום פורים להשכים להתפלל בנץ כדי שיוכל ללמוד אח״כ, לא יחוש למה שמפסיד ברוב עם. וגם בלאו הכי הרי אין נפקא מינה בין י״ב אנשים לבין ל״ה אנשים.

יז) פרי מגדים. והובא במשנה ברורה (סי׳ תרפט ס״ק יט). רוח חיים (סי׳ תרצ סק״ו). חזו״ע פורים (עמ׳ עט). ויזהר להשמיע לאזניו בשעה שמשלים אותם תיבות. וע״ע מה שכתבנו בזה לעיל בסימן זה (הערה ז).

שו״ר בספר יבקשו מפיהו (עמוד קל, קלא) שכתב בשם הגריש״א, שאילו עשרה אנשים קוראים את המגילה ביחד, כל אחד מתוך מגילה שלו, נחשב קריאת המגילה בציבור, כיון שכולם עסוקים באותו ענין. וכן הקורא מילה במילה עם הבעל קורא, נחשב קריאה בציבור, אפילו אם אוחז כמה מילים לפניו או לאחריו.

צבור בשתיקה ויוצא ידי חובה. יח)

יט. אין מדקדקים בטעויות מקרא מגילה, שאם קרא יהודיים במקום יהודים או להיפך, יצא, שהכל ענין אחד. אבל טעות אחרת, כגון שאמר ומרדכי ישב במקום יושב, והמן נפל במקום נופל וכדומה, לא יצא. וצריך לחזור למקום הטעות ולקרוא כראוי משם ולהלן, שחשוב כאילו דילג אותה תיבה שטעה בה. יט)

כ. ספרדי השומע קריאת המגילה מפי אשכנזי הקורא אותה כמבטא אשכנז, יוצא ידי חובתו. וכן להיפך, אשכנזי ששומע מקרא מגילה מספרדי במבטא ספרדי, יצא. כ)

יח) ש"ע (סימן תרצ סעיף ד). **ואחרונים שם. מועד לכל חי** (סי' לא אות צ). וע' בשו"ת שערי עזרה (חאו"ח סי' כו). ובספר טהרת המים בשיורי טהרה (מע' ב אות עט). ובחזו"ע (פורים עמו' עט). ומה שכתב המג"א (סי' תר"צ סק"ו) עיין במאמר מרדכי שם שהשיג ע"ז, וע"ע במש"כ בזה לעיל בסימן זה (הערה ז).

אין מדקדקים בטעויות מקרא מגילה, שאם קרא יהודיים במקום יהודים או להיפך, יצא

יט) טור בשם הירושלמי. וכתבו הארחות חיים והר"ן, דמה שאמרו אין מדקדקין בטעיותיה זהו דוקא בטעות שהלשון והענין אחד הוא. כגון שקרא יהודיים במקום יהודים. אבל טעות אחר לא. והובא להלכה בשלחן ערוך (סי' תרצ סי"ד). וכן יש לדייק בתיבות בערב היא "באה" מלרע, שלא ישנה מהוה לעבר, ע' רש"י פרשת ויגש על הפסוק, כל הנפש הבאה ליעקב, שיצאו מארץ כנען לבוא למצרים. ואין הבאה זו לשון עבר, אלא לשון הווה, כמו (אסתר ב יד) בערב היא באה, וכמו (בראשית כט, ו) הנה רחל בתו באה עם הצאן, ע"כ. ואם טעה חוזר למקום הטעות וכו' וכמו שכתב הפמ"ג.

ובספר יבקשו מפיהו (עמ' קי) נשאל הגריש"א, האם בעל קורא צריך לחתוך את הרי"ש של ויאמר היטב, כיון שהרבה פעמים לא שומעים אותו. והשיב כל מה שהוא עושה זה טוב.

ועוד כתב שם, בשליח ציבור שחיסר אות אחת, וכגון שבלע אות וא"ו שבתחילת התיבה, שיש לשומעים לאמרה בע"פ ואם לא עשו כן לא יצאו.

ספרדי השומע קריאת המגילה מפי אשכנזי הקורא אותה כמבטא אשכנז, יוצא ידי חובתו

כ) ראה בקונטרס אחרון שבסוף הספר מה שכתבנו בזה לגבי פרשת זכור. ובחזו"ע כאן (מקורות אות נה) כתב, ודע שספרדי השומע מקרא מגילה מאשכנזי שקורא במבטא אשכנזי, בדיעבד יצא. וכן להיפך, אשכנזי ששומע מקרא מגילה מספרדי במבטא ספרדי, יצא. וע' תשובות והנהגות (סי' תא).

והנה בספר יבקשו מפיהו (עמוד קיז והלאה) שהביא בשם הגריש"א, שאשכנזי יכול לשמוע המגילה בהברה ספרדית, שהרי קי"ל שהמגילה כשרה בכל לשון. וגם ספרדי יכול לשמוע קריאת המגילה בהברה אשכנזית שהרי אפשר לשמוע קריאת המגילה גם בצרפתית. וכן השיב בפעם אחרת שודאי ספרדי יכול לשמוע מגילת אסתר בהברה אשכזנית. ע"כ. [וקצ"ע שם, שלענין תימנים הלומדים בישיבה אשכנזית השיב שם שלכתחילה יש להם לשמוע את המגילה בהברה שלהם, ומ"מ אם יש צורך בזה יכול. ופ"א השיב, שאע"פ מסתמא המבטא שלהם (תימנים) מדוייק יותר, אפ"ה יכול לשמוע אצל האשכנזים, שהרי יוצאים בכל לשון. ע"כ]. ויש להעיר בזה אחה"מ, שבענין אם יוצאים בכל לשון, אינו מוסכם לדינא, שהרי מרן

כא. יש נוהגים כשמגיעים לפרק ח' פסוק יא, כופלים: להשמיד "להרוג", "ולהרוג". כי ישנם ב' נוסחאות בזה. ובדיעבד אם לא חזר לומר "ולהרוג", וסיים המגילה, יצא, ואין צריך לחזור לקרוא המגילה, ופשוט. וכן יש נוהגים לכפול הפסוק: ואיש לא עמד "בפניהם" ולומר, ואיש לא עמד "לפניהם" בפעם השניה. כא)

(בסימן תר"צ סעיף יא) פסק שיש למחות ביד הקוראים את המגילה לנשים בלשון לעז, אע"פ שכתובה בלשון לעז. וזה מטעם שחשש מרן לשיטת הראשונים שמי שיודע לשון הקודש אינו יוצא בלשון לעז, וכמבואר בבית יוסף שם. וראה בקונטרס אחרון שבסוה"ס.

ומ"מ מצד מה שהשומע אינו מבין היטב את המבטא האשכנזי כשאין רגיל בו, וקי"ל שאף בלשון הקודש אינו יוצא אם אינו מבין הלשון, זה אינו הערה לגבי קריאת מגילה, כיון שמפורש בגמ' שבמקרא מגילה יוצא בלשה"ק אף שאינו מבין כיון שסו"ס איכא פרסומי ניסא, ואנן נמי לא ידעינן האחשתרנים בני הרמכים. אך יש בזה כדי הערה לענין קידוש ושאר דברים. וכמו שכתב כן לדינא בחזו"ע (שבת ב הלכות קידוש סעיף ז) שאשכנזי השומע קידוש מספרדי יוצא יד"ח. וספרדי השומע קידוש או הבדלה מאשכנזי, אם השומע בקי ומבין במבטא האשכנזי, כגון שמתפלל תדיר עם האשכנזים, ושומע קריאת התורה שלהם במבטאם, יוצא ידי חובת קידוש והבדלה, אבל אם אינו מבין המבטא של האשכנזים, אינו יוצא ידי חובתו, שדין השומע כעונה אינו אלא כשהוא מבין מה ששומע מפי המברך. ע"כ. והארכנו בכל זה לעיל סי' תרפ"ה לגבי פרשת זכור (הערה יג) עש"ב.

ומ"מ מצד מה שהשומע אינו מבין היטב את המבטא האשכנזי כשאין רגיל בו, וקי"ל שאף בלשון הקודש אינו יוצא אם אינו מבין הלשון, זה אינו הערה לגבי קריאת מגילה, כיון שמפורש בגמ' שבמקרא מגילה יוצא בלשה"ק אף שאינו מבין, כיון שסו"ס איכא פרסומי ניסא, ואנן נמי לא ידעינן האחשתרנים בני הרמכים. אך יש בזה כדי הערה לענין קידוש ושאר דברים, וכמ"ש כן לדינא בחזו"ע (שבת ב הלכות קידוש סעיף ז) שאשכנזי השומע קידוש מספרדי יוצא י"ח. וספרדי השומע קידוש או הבדלה מאשכנזי, אם השומע בקי ומבין במבטא האשכנזי, כגון שמתפלל תדיר עם האשכנזים, ושומע קריאה"ת שלהם במבטאם, יוצא י"ח קידוש והבדלה, אבל אם אינו מבין המבטא של האשכנזים, אינו יוצא ידי חובתו, שדין השומע כעונה אינו אלא כשהוא מבין מה ששומע מפי המברך. ע"כ. והארכנו בכל זה לעיל סי' תרפ"ה לגבי פרשת זכור (הערה יג) עש"ב.

לומר להשמיד להרוג ולאבד, להשמיד ולהרוג וגו'. וכן איש לא עמד בפניהם, לפניהם

כא) ראה במנחת שי בפסוקים הנ"ל. ובמעשה רב (אות רלה). ובקסת הסופר ח"ב. וכן נהג החתם סופר. חוט המשולש (דל"ו.). ומה שכתבנו לגבי הפסוק ואיש לא עמד וכו', ראה בשו"ת השבי"ט חלק ו' (סי' קנב). ועיין בשו"ת אגרות משה ח"ה (סי' כ') שכתב, מנהגינו לקרוא תיבת להרוג בלא וא"ו, ולחזור ולקוראו ולהרוג בוא"ו, שקורא להשמיד להרוג ולאבד להשמיד ולהרוג ולאבד. ואח"כ בקרא דנקהלו היהודים דכתיב שם ואיש לא עמד בפניהם, לקרוא שניהם מספק, שקורא ואיש לא עמד בפניהם ואיש לא עמד לפניהם, שגם כן אין חוזרין לתחילת הקראי, וגם באלו התיבות לבד, אלא שחוזרין להתחלת תיבות השייכות בהכרח, משום שכן יותר ראוי להבין, ולא לטעות בכלום. אבל בדיעבד מסתבר שאם יחזור לומר תיבת הספק בקריאת שניהם סגי. אבל לכתחילה צריך. ע"ש.

כב. ומיהו לענין ויהי "כאומרם" אליו יום ויום, שהכתיב הוא באמרם, והקרי כאומרם, [וכמ"ש המנחת שי], אין צורך לקרוא שניהם, אלא קוראים "כאומרם" בכ"ף בלבד. ככל קרי וכתיב שבתורה. שאין החזן קורא אלא הקריאה בלבד. כב)

כג. יש לקרוא כל איש "שורר" בביתו, בשין שמאלית, לשון שררה. [כמו שאמרו במגילה (יב:) אפי' קרחא בביתיה פרדשכא (פרש"י, נגיד) להוי]. וכן המנהג פשוט. כג)

כד. צריך לומר עשרת בני המן, ותיבת "עשרת" בנשימה אחת, להודיע שכולם נהרגו ונתלו כאחד. כד)

כב) כמ"ש בש"ע (סי' קמא ס"ה) "וכל תיבה שהיא קרי וכתיב, הלכה למשה מסיני שתהיה נכתבת כמו שנמסר לכתוב בתורה, ולקרותה בענין אחר, כמו שנמסר לקרותה. ומעשה בחזן אחד שקרא בתורה כפי שהיא כתובה בפני רבינו יצחק אבוהב ורבינו אברהם ואלאנסי, והתרו בו שיקרא כפי המסורה לקריאה, וסירב ולא רצה לעשות כן, ונידוהו והורידוהו מן התיבה". וה"נ צריך לקרוא "כאומרם".

כג) בליקוטי מהרי"ח (ח"ג דף קיז:) כתב בשם האדמו"ר מבלז שהיה קורא שורר בשין ימנית, מלשון אשורנו ולא קרוב, ואינו נכון. וראה בחזו"ע (פורים עמוד פח).

צריך לומר עשרת בני המן, ותיבת עשרת - בנשימה אחת, להודיע שכולם נתלו כאחד

כד) כן הוא בגמ' (מגילה טז:) אמר רב אדא דמן יפו, עשרת בני המן ועשרת צריך למימרינהו בנשימה אחת, מאי טעמא, כולהו בהדי הדדי נפקו נשמתייהו. וכן הוא בטור ובשלחן ערוך (סי' תרצ סט"ו). ובספר עמר נקא (דף כז.) כתב שזה קשה במציאות, לכן פירש שכוונתם שלא יפסיק ביניהם בענין אחר, אבל אין צריך לומר בנשימה אחת ממש, כמו שפירשו כן בשבחים של ישתבח. וליתא, שמפורש בפוסקים דלכתחלה צריך לאומרם בנשימה אחת ממש, ורק בדיעבד אם לא אמרם בנשימה אחת יצא. וראה בחזון עובדיה פורים (עמ' פה).

ובערוך השלחן כתב, דאע"ג דתלאום בזה אחר זה, מכל מקום על פי השגחה נפחה רוחם כולם ברגע אחד, על דרך יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה. עכ"ל. ובכנסת חיים העיר, דאין צריך לזה, כי אין כאן קושיא כלל, כי עשרת בני המן קודם נהרגו ואחר כך נתלו על העץ, וכמו שכתב רש"י באסתר (ט' י"ג). וכן כתבו התוס' (יומא לא. ד"ה אמה) ובחגיגה (יא. ד"ה ברום) וממילא לא קשיא מידי. ע"כ. וכבר עמד בזה בספר ראש יוסף איסקאפא ז"ל (אב"ד איזמיר) והובאו דבריו בברכי יוסף (סימן תרצ אות ט), ע"ש שאיך יצא נשמתם בבת אחת ואזדקיפו בזקיפה אחת, והרי כיון דאזדקיפו בזקיפה אחת איך יתכן דיצא נשמתם בבת אחת. ע"ש, והחיד"א כתב דהשיגו עליו שהרי נהרגו ואחר כך נתלו. ועיין עוד בקונטרס יד סופר (חלק ב' עמוד ס) מה שכתב בזה.

ולשון הארחות חיים והש"ע "נהרגו ונתלו" והיינו שגם יציאת הנשמה וגם התלייה היתה כאחת. וכן הביאור בדברי רש"י. ועיין במהרש"א שכתב, שעל עץ אחד נתלו ויצאה נשמתן בבת אחת.

ובדרשות ר"י אבן שועיב (פרשת תצוה) כתב, ועוד שאלו, שרבותינו ז"ל אמרו שעשרת בני המן נתלו ובהדי הדדי נפק נשמתיהו, ולכן אמר ו"ו דויזתא וכו', שיקראום בנשימה אחת,

ואילו בפשט הכתובים נראה כי הרגו אותם בחרב, דכתיב ובשושן הבירה הרגו היהודים וגו', ואת פרשנדתא וגו', ואחרי כן שאלה אסתר ואת עשרת בני המן יתלו. ויש מפרשים, כי הנהרגים שאלה שיתלו, וכן נראה דעת הרמב"ן ז"ל. ואם כן מה גודל שאלה זו. ועוד אמרו היאך אמרו בהדי הדדי נפק נשמתיהו, ואז"ל כי מנין ורב בנים היו לו. ויש אומרים שבעים דכתיב שבעים בלחם נשכרו, ואם כן הרגו י' ושאלה אסתר י' אחרים שיתלו והיינו בהדי הדדי וכו'. והוא דוחק בפשט הכתוב. וי"מ כי לא נהרגו לגמרי אלא מכת חרב עצומה קרובה למיתה שקורין בלעז קולפא"ר, ושאלה אסתר שיתלו קודם שתצא נשמתן, ונתקיימו הכתובים כלם ודברי חז"ל. ע"כ.

ובספר מנות הלוי (פרק ט עה"פ ותאמר אסתר) כתב, כי לא נהרגו לגמרי, אלא שהיכום מכת חרב עצומה קרוב למיתה, ושאלה אסתר שיתלו אותם קודם שתצא נפשם, ותלאום בעץ אחד כאמרם ז"ל. וגם ר' יהודה בן שושן ז"ל כתב, שיש מי שדקדק בגמ' כי פשט הכתוב הוא שעשרת בני המן נהרגו, ואלו נאמר כי אמרו שהרגום מכת הרג היתה, וטרם יכבה נרם שאלה אסתר תלייתם, ויצאה נשמתם כאחד. ולי א"צ וכו'.

והדברים תואמים לדברי הגר"א שהבאנו לעיל (סי' תרפ"ה פרשת זכור), על הפסוק מכת חרב והרג ואבדן, שלא היו הורגים את העמלקים ההם מיד, אלא תחילה חותכים אותם בחרב במכה שאינה ממיתה, בכדי שיתייסרו, ורק אח"כ היו מתים, ואח"כ היו מאבדים את הגופות. גם ראיתי מובא מפירוש ר"י קרא בביאור תיבת וישסף, ששמואל נעץ מסמרות בגופו של אגג בכדי להרבות לו יסורים. [ומזה סיוע למה שכתבנו לעיל בפרשת זכור, שמצוה להרוג את עמלק בדרך השחתה ונקמה].

וכיוצא בזה מצינו, במדרש תנחומא (פרשת ראה סימן ט) ראה כמה אוכלסין יצאו עם פרעה, כשראו ישראל כך נבהלו מפניהם, מה כתיב ויסע מלאך האלהים וגו', וישראל אומרים מי יוכל לעמוד כנגד אלו, אמר להם הקב"ה חייכם כל אלו חשובים לפני כאיש אחד וכרכב אחד, שנאמר כי בא סוס פרעה וגו', "וכולן מתו בנשימה אחת", שנאמר נשפת ברוחך כסמו ים. וכן עתידין גוג ומגוג לבא על ישראל וגם הם ישרפו כולם "בשריפה אחת", שנאמר (יחזקאל לו) ונשפטתי אתו בדבר ובדם וגשם שוטף וגו', ובאותה שעה והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי לעיני גוים רבים וגו'. ע"כ. וכ"ה בילקוט (פ' ראה רמז תתפה) וכשיעמוד הכרם על עמדו במשמרת התורה נאמר והיו עמים משרפות סיד קוצים כסוחים באש יצתו, וכתיב כל הגוים כאין נגדו מאפס ותהו נחשבו לו, וכתיב כי בא סוס פרעה וגו', כולן מתו בנשימה אחת שנא' נשפת ברוחך וגו', וכן לעתיד לבא גוג ומגוג שנאמר ונשפטתי אתו וגו' והתגדלתי והתקדשתי וגו' ואותה שעה וידעו כי אני ה'.

[ועיין במגילת אליהו (עמ' קמ"ב קמ"ג) שהביא מבעל מדרש תלפיות "ואמר בכל אחד מלת "את" לרמוז, שמלבד אלו עשרה תלו עוד עשרה אחרים, כמו שפירשו ז"ל והביאו הילקוט והתרגום, ולכן אמר את לרבות עשרה אחרים שנתלו". עכ"ל. **כמה בנים היו להמן:** ובגמ' (מגילה טו:) איתא, וכמה רב בניו, אמר רב ל', י' מתו, וי' נתלו, וי' מחזרין על הפתחים. ורבנן אמרי ק', אותן שמחזרין על הפתחים שבעים הויא, דכתיב שבעים בלחם נשכרו אל תקרי שבעים אלא שבעים. ורמי בר אבא אמר כולן מאתים ושמונה הוו, שנאמר ורב בניו, ורב בגימטריא מאתן וארביסר הוו. ובפרקי דר"א (מהדו' היגר פרק מט): ר"א או' ארבעים בנים היו לו להמן, עשרה כותבי המלך, ושלשים מושלים בכל המדינות, שנא' ואת עשרת בני המן תלו, וכלם נתלו על עץ אביהם, שנא' עשרת בני המן תלו על העץ, וכתיב אחר אומר ואת עשרת בני המן תלו. ע"כ. ובמדרש תהלים (מזמור כב. וכ"ה בילקוט ישעיה רמז תטו): אמרו רבותינו מאה בנים היו לו להמן, י' נהרגו, וי' נתלו, וי' נתחתכו ונשלכו לכלבים, ושבעים מהם חזרו על הפתחים שנים עשר חודש, ולבסוף נהרגו, ומה

כה. טוב לנהוג לומר בנשימה אחת החל מתיבות "חמש מאות איש" וכו', עד "עשרת". והטעם כי עשרת בני המן היו שרי חמשים על אותם חמש מאות איש. [ואין צריך לומר בנשימה אחת גם תיבות "בני המן" עם תיבת "עשרת"]. ומי שיש לו נשימה קצרה ומשער שאם יתחיל מן חמש מאות איש לא יוכל לומר כל עשרת בני המן בנשימה אחת, טוב שיתחיל מן "ואת פרשנדתא" כי זהו החיוב מדינא דגמרא. אבל חמש מאות איש הוא מנהג בעלמא. כה)

כו. כל האמור לעיל [לומר עשרת בני המן בנשימה אחת] אינו אלא לכתחלה, אבל בדיעבד שלא אמרם בנשימה אחת יצא. כו)

אני מקיים שיתו ושמירו ביום אחד, אלא את מוצא במדה שאדם מודד בה מודדין לו, בגזירה שגזר להשמיד להרוג ולאבד (אסתר ג יג), נגזר עליו ובערה ואכלה (ישעיה י יז). ע"כ].

טוב לנהוג לומר בנשימה אחת החל מתיבות "חמש מאות איש" וכו', עד "עשרת"

כה) דרשות מהרי"ל בשם הרוקח. הרמ"א שם.

מטה משה (סי' תתרב). יוסף אומץ יוזפא (סי' תתרצג). ועיין בראבי"ה (סי' תקסד) שהביא מהירושלמי דרבי חייא בר אבא אמר, צריך לומר בנשימה אחת עד "ועשרת בני המן" תיבות בני המן עמהם, ודכוותא איתא בגמ' דידן, בני המן ועשרה בנשימה אחת, ולא מסיים בני המן כמו בירושלמי, ואנן סמכינן אגמרא דידן. ע"כ.

ומה שכתבנו במי שיש לו נשימה קצרה וכו', כן הוא במשנ"ב (תקצ ס"ק נד). ובספר ארחות רבנו (עמוד מב) כתב, דהבעל קורא אצל הסטייפלר לא יכל לקרוא עשרת בני המן בנשימה אחת, והסטייפלר הפסיק בדיבור באמצע קריאתה מגילה, ואמר לבעל קורא שהוא עצמו יקרא מחמש מאות איש וכו', ויוציא בזה ידי חובה את הצבור, וכך עשה, והבעל קורא המשיך מאחר עשרת בני המן. [ומה שהפסיק בדיבור הוא משום שהוא מצורך הענין, וכמו גביל לתורי. ושמעינן תו, דאף שהסטייפלר זצוק"ל כבדו אזניו והיו צריכים לצעוק לו כדי שישמע, מכל מקום שפיר היה מוציא אחרים ידי חובתם במקרא מגילה, משום דסו"ס הוא שומע ע"י שצועקים באזנו. וראה בשערי תשובה (סי' תרפ"ט ס"ק ב'), ובמשנה ברורה (ס"ק ה'). ע"ש].

אם לא אמר עשרת בני המן בנשימה אחת אינו מעכב

כו) תוס' (מגילה טז:). והו"ד בב"י. וכ"כ רבי דוד אבודרהם (דף נו.). וכ"כ המאירי (מגילה טז:): "עשרת בני המן ועשרת, צריך לאומרם כולם בנשימה אחת, ואם לא עשה כן לא הפסיד". וכ"פ הרמ"א. ובשו"ת צפיחת בדבש (סימן לט דף צה סע"א) הוכיח כן מהירושלמי (מגילה, פ"ג ה"ז). וכ"כ בספר שדה יהושע. ע"ש. ומרן בשלחן ערוך (סימן תרצ סעיף טו) לא הוצרך לבאר דבר זה, שכבר הביא בבית יוסף (סימן תרצא) דברי התוס' שאין זה אלא לכתחלה. וכן פסק בספר יוסף אומץ יוזפא (סימן תתרצג).

וראיתי בשלחן גבוה (סימן תרצ ס"ק לד) שכתב, שמדברי מרן נראה שאף בדיעבד לא יצא, ואזיל לשיטתיה בבית יוסף (סימן ריט), שלשון "צריך" הוי לעיכובא. ושוב כתב שי"ל שגם דעת מרן כדעת התוס' דהוי רק לכתחילה. והרמ"א בהגה פרושי קא מפרש דברי מרן. ע"ש. וכבר כתבנו בעין יצחק ח"א שמרן בכללי הגמרא כתב שכל צריך לכתחלה משמע. ואם כן בודאי שגם כאן כוונתו כדברי התוס' שהביאם בבית יוסף דלכתחילה משמע, וכן כתב בפשיטות הגר"י ידיד בתורת חכם (דף צה

כז. אין הקהל צריכים לומר עם החזן את עשרת בני המן בנשימה אחת, שגם בזה יוצאים ידי חובה מהשליח צבור מדין שומע כעונה. כז)

סע"ב), דהאי צריך לאומרם בנשימה אחת, ודאי דהוי רק לכתחלה, ולא לעיכובא. והביא שם הרבה לשונות בשלחן ערוך שכתוב בהן "צריך" ומשמע רק לכתחלה ולא לעיכובא. ע"ש.

איברא דראבי"ה (מגילה סי' תקסד) כתב, ומספקא **לי אם דין זה** (לומר עשרת בני המן בנשימה אחת), הוי למצוה או לעיכובא. ובירושלמי בעי דכוותא לענין אריה על גבי אריה דבני המן, ומסיק דלעכב, ולא ברירא לי הכא מאי. ע"כ. אך הראבי"ה עצמו (ס"ס תקמב) מסיק דבדיעבד יצא, וכ"כ הרד"א (דף נו.). ועיין במאור ישראל (מגילה טז:).

ואף שמצינו בספר הלכות קצובות מהגאונים **איתא** (הלכות פורים אות י) כתב "וצריך לומר עשרת בני המן בנשימה אחת ואם טעה או נאנס יחזור אותו מראש". ולכאו' משמע שהוא לעיכובא. גם בספר מהרי"ל (מנהגים הלכות פורים אות יג) איתא, מעשה במגנצא פ"א שהפסיק הקורא שלא הספיק לומר שמות הרשעים בנשימה אחת, והצריכוהו חכמי העיר לחזור לראש המגילה, וזה היה טורח ציבור בחינם דהיה די לו לחזור לחמש מאות איש. גם בספר מהרי"ל (מנהגים הלכות פורים אות יג) איתא, אמר מהרי"ל, מעשה במגנצא פעם אחת שהפסיק הקורא שלא הספיק לומר שמות הרשעים בנשימה אחת. והצריכוהו חכמי העיר לחזור לראש המגילה, וזה היה טורח ציבור בחנם דהיה די לו לחזור לחמש מאות איש. וכן הב"ח (סי' תרצא) כתב שפשיטא שהוא לעיכובא, ולא נסתפקו בירושלמי אם לעכב או למצוה ומסיק לעכב, רק על תיבת "עשרת". ובלקט יושר (ח"א עמוד קנה) אם חוזר מחמת הנשימה אינו אומר חמש מאות איש. וע"ע במחזור ויטרי (סימן רמז). ובשו"ת גינת ורדים (או"ח כלל ד סימן יב). מ"מ לדינא כבר העלו האחרונים שאינו מעכב.

אין הקהל צריכים לומר עם החזן את עשרת בני המן בנשימה אחת, שגם בזה יוצאים מהש"צ

כז) ראה בקונטרס אחרון שבסוף הספר בדין שומע כעונה. ולעיל בהלכות פרשת זכור הערה ט' והערה יב. ובקיצור שולחן ערוך (סימן קמא סעיף יד) כתב, שמה שנוהגין בקצת מקומות שכל הקהל אומרים עשרת בני המן אינו מנהג נכון, אלא הקורא לבד יאמרם והקהל ישמעו כמו כל המגילה. ומקורו בח"א (ח"ב כלל קנה) דמה שנוהגין במקצת מקומות שכל הקהל אומרים עשרת בני המן, אינו מנהג, אלא הקורא יאמרם לבד והקהל ישמעו, כמו כל המגילה. ובשו"ת הר צבי (או"ח א סימן נז) הביא בזה בשם הגאון בעל צפנת פענח, שמה שנהגו הצבור השומעים את המגילה מפי הקורא, שאומרים בעצמם את הפסוקים של עשרת בני המן, הטעם לפי שיש לומר בנשימה אחת ומשום כך צריך לומר את עשרת בני המן בפה ובנשימה אחת, דאין יוצאים י"ח בשמיעה רק את הקריאה בעצמה מדין שומע כעונה אבל לא את הנשימה אחת. ע"ש. ויש שחששו בזה מטעם שהחזן קורא במרוצה ואינו משמיע יפה. וע"ע בכף החיים (אות צא) שכתב, שיש נוהגים שאחר שהקהל אומרם, החזן לבדו אומרם בכדי להוציא את מי שאין לו מגילה.

גם במקראי קודש (על הלכות חנוכה ופורים בסי' י"ג עמוד צח) הביא כן מהגרש"י זוין שאמר משם הגאון הרגצ'ובי, שנתן טעם למה שנהגו צבור השומעים את המגילה מפי הקורא, שאומרים בעצמם את הפסוקים של עשרת בני המן, שהרי עשרת בני המן יש לאמרם בנשימה אחת, ומשום כך צריך כל אחד בעצמו לומר את עשרת בני המן, ואין יוצאים בזה מהקורא. וע' בתשובות צפנת פענח (ח"ג בהשמטות להגאון מרגוטשוב). וכ"ה בס' מועדים בהלכה (להרב זוין). ובשערים המצויינים בהלכה. וכיו"ב כתב הרב

כח. לכתחלה נכון להזהר כשקורא עשרת בני המן לקרות התיבות "ואת" של כל אחד מעשרת בני המן מתוך המגילה כראוי. דלכתחילה בעינן לקרות כל המגילה מתוך הכתב. ואם קרא תיבות "ואת" שלא מתוך הכתב יצא. כח)

בית הלוי, שאין כהן אחד יכול להוציא את חבירו בברכת כהנים מדין שומע כעונה, משום דבברכת כהנים בעינן "קול רם" ובדין קול רם לא שייך שומע כעונה.

אולם מאחר ויוצא י"ח מהקורא מדין שומע כעונה, אף שאין בידו מגילה כשרה, וקי"ל הקורא על פה לא יצא, כך גם לגבי קריאת עשרת בני המן בנשימה אחת מתייחסת לשומע. כמו שהקריאה מתוך הקלף מתייחסת לשומע. וראה בכיו"ב בילקו"י מועדים (עמ' תיט).

ובחזו"א (סימן כט אות ג') כתב לחלוק על הבית הלוי, וכתב, דשומע כעונה אין פירושו שיוצא במעשה השמיעה לחוד, אלא דע"י השמיעה מתייחס אליו דיבורו של המשמיע ויוצא ידי חובה בצירוף השמיעה והדבור של חבירו, וע"י שמיעת השומע דנחשב כעונה שהוא מצטרף לאמירתו של האומר, והוה כאילו שדיבורו של המדבר עולה גם לשומע, תדע, שהרי הקורא על פה לא יצא, וא"כ השומע ממי שקורא מתוך מגילה כשרה, לכאורה ייחשב כקורא על פה, וע"כ שהדבור שלו עולה גם לשומע. נמצא שכל התנאים שישנם בדבור ובקריאה של הקורא, עולים לשומע. דהרי דיבורו של הקורא הוא שמצטרף ועולה לשומע, ולא שהשמיעה כשלעצמה תחשב לאמירה. וא"כ אף דין בקול רם שהינו תנאי בקריאה, וכן קריאת עשרת בני המן בנשימה אחת, עולה לזה ששומע ויוצא.

וכדברי החזו"א הנז' כתב בחזון עובדיה (פורים עמוד ו), שמדין פרשת זכור שיוצאין בשמיעה מוכח ששומע כעונה כאילו עונה וקורא מתוך הכתב אע"פ שאינו מביט בס"ת. ולאפוקי ממ"ש בשאלת יעב"ץ (ח"א סי' עה) דשומע כעונה לא מהני לחשבו כקורא מתוך ספר תורה, ולכן לא מהני זה בעלית סומא לס"ת והחזן קורא. ע"ש. וע"פ האמור ליתא. וע' בשו"ת הר צבי (סי' נז). ובמקראי קדש פורים (עמוד צח).

אם להעדיף קריאה בנשימה אחת או להעדיף קריאה מתוך הכתב

כח) בן איש חי (פרשת תצוה אות ט). חזון עובדיה פורים (עמוד פז). ויש להסתפק במי שקשה לו שלא להפסיק ולנשום בעשרת בני המן, אם יקרא תיבות ואת מתוך הקלף, אבל אם יקרא בעל פה יוכל לקרוא בנשימה אחת, מה יעדיף, דהא תרוויהו מדינא דגמ' הם. ואמנם תרוויהו אינם מעכבים דיעבד, אך לכתחלה איזה מהם יעדיף. ונראה שיעדיף לקרוא מתוך הכתב, אף אם על ידי כך לא יוכל לקרוא בנשימה אחת, דהא קריאה מתוך הכתב יש בזה גם משום דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה. ואילו קריאת עשרת בני המן בנשימה אחת אינה מצד איסור.

וראיתי למי שכתב, דהכא הוי בגדר מצוה דרבנן, וממילא תדחה איסור דרבנן לומר דברים שבכתב בע"פ. ועיין במג"א (סי' תמ"ו סק"ב), ובשו"ת יד אליהו לובלין (סי' ו') דמצוה דרבנן דוחה איסור דרבנן, וכמו עשה דוחה ל"ת בדאורייתא. וע"ע שד"ח (כרך ה' דף קטו.). וגדולה מזו נסתפק בשעה"צ (סי' רצ"ט) דאפשר דאף ספק מצוה דרבנן דחי ספק איסור דרבנן, וא"כ לפ"ז בנ"ד צריך לכאו' להעדיף קריאת עשרת בני המן בנשימה אחת, על פני קריאה מתוך הכתב.

אולם קשה לומר דהכא הוי בגדר מצוה דרבנן, דאינו אלא לכתחלה משום הידור, ומש"ה אינו לעיכובא. ובלא"ה דחו הטענה הנ"ל, דהא יש אומרים דאיסור אמירת דברים שבכתב בעל פה הוא מדאורייתא. וראה מה שהארכנו בזה

כט. בין פסוק לפסוק אנו נוהגים לפסוק כדי נשימה ולא יותר. כט)

ל. נוהגים לומר ארבעה פסוקים של גאולה כל הקהל ביחד בקול רם, והם: איש יהודי היה בשושן הבירה, בלילה ההוא נדדה שינת המלך, ומרדכי יצא מלפני המלך, ליהודים היתה אורה ושמחה. ובירושלים מוסיפים עוד פסוק: כי מרדכי היהודי משנה למלך אחשורוש. ובכל אלה צריך השליח צבור לחזור ולקוראם לבדו מתוך המגילה. ל)

בס"ד בילקוט יוסף על הלכות פסוקי דזמרה, (סימן מט). וכן נראה מדברי הסמ"ג (בהלכות מגילה) וכמו שכתב מרן החיד"א בברכי יוסף, וכן נראה מדברי הר"ש בן הרשב"ץ (סימן תכח). והאריך בזה בשדי חמד כרך ב' (דף קד ע"א). ולפ"ז יש להעדיף שלא לקרוא בעל פה.

בין פסוק לפסוק אנו נוהגים לפסוק כדי נשימה ולא יותר

כט) כמ"ש הטור (סי' תרצ). ובמחזור ויטרי (סי' רמז). ובמג"א (סי' תרצ ס"ק יז), בשם מטה משה. וראה בחזו"ע פורים (עמ' פה).

והנה האבן עזרא בפירושו למגילת אסתר (בפסוק קיימו וקיבלו היהודים, פרק ט פסוק כז), כתב, שבעבור שעזרא הסופר הפסיק הפסוקים, והוא לא היה [אלא] אחר שנים רבות אחר זה, ציוו אבותינו שלא יפסיק הקורא הפסוק בסוף. ע"כ. והובא בבית יוסף (סי' תרצ סעיף טו), וכן כתבו בספר הרוקח (ס"ס רלו), ובארחות חיים (הל' מגילה אות יח). וע"ע בשו"ת דבר משה ח"א (סי' מח).

ואמנם אע"פ שלכתחלה אין הכי נמי אין להפסיק במגילה יותר מכדי נשימה, כיון שנקראת אגרת, מכל מקום אין זה לעיכובא. שאין מדמין היכא דא"א מהיכא דאפשר, ובדלית ברירה ימתין כנ"ל. ויש לתפוס דברי האבן עזרא רק לכתחלה. וע"ע בפמ"ג, ובספר רוח חיים (סימן תרצ סק"ו). ודו"ק. וע' בשיורי כנה"ג שכתב, שלא ירד לסוף דעתו של הראב"ע בזה. ובמאמר מרדכי (סימן תרצ סק"י) כתב, אבל אני ראיתי בפירוש הראב"ע שנדפס בכרך קטן, שכתוב בסוף לשונו: "שלא יפסיק הקורא "אלא" בסוף הפסוק". ור"ל שאין להפסיק אלא כמו שתיקן עזרא. וזה שלא כנוסח שכתב מרן הבית יוסף. ע"ש.

והר"ש אלקבץ בספר מנות הלוי בפסוק קיימו וקבלו היהודים (דף ריב:) כתב, ואין לשמוע להראב"ע שכתב (כלשון שהביא בשמו מרן הב"י הנ"ל), שדבריו תמוהים, שאם ציוו שלא יפסיק הקורא בסוף הפסוקים, מה לו לעזרא להפסיק הפסוקים. ואין ספק שקריאת המגילה בזמן עזרא היתה כקריאתה בזמן תיקונה, וכקריאתה היום הזה, ולמה יפסיק עזרא ללא תועלת. ושורש הדבר הוא טעות מפורסם, והכחשת קבלת רז"ל הקדושים, ואנו לא נטה מדבריהם ימין ושמאל, אשר קיבלו שפיסוק טעמים הלכה למשה מסיני (ע' נדרים לז:). וכן אמרו במגילה (ג.) ושום שכל אלו הפסוקים, ויבינו במקרא אלו פיסקי טעמים. ומוקמינן התם שכחום וחזרו ויסדום. ומכיון דקי"ל (מגילה ז.), מגילה ברוה"ק נאמרה, השכל יורה שבודאי נאמרה בפיסוקי טעמים וכו' כאמתה של תורה. ומה שנהגו כעת לקרותה בלא פיסוק טעמים הוא משום שנקראת אגרת, ודרך אגרת להיות בלא פיסוק. ע"ש.

ואנו נוהגים לקרותה בטעמי המקרא, שהרי נקראת ספר (ע' מגילה יט.), ומפסיקים כדי נשימה בין פסוק לפסוק. וכן ראוי לנהוג. וע' בדברי מנחם (סימן תרצ הגב"ר אות י). ודו"ק. ומבואר דין זה בחזון עובדיה על הלכות פורים.

לומר ארבעה פסוקים בקול רם

ל) ע' בספר האשכול ח"ב (עמ' סה). ובסדר רע"ג (דף פ"ט:). ובספר הפרדס (סימן רה). ובספר המנהיג

לא. כשהשליח צבור קורא לקרוא את הפסוק בלילה ההוא נדדה שנת "המלך", יטעים תיבת "המלך". כי שם רמז למלכו של עולם (מגילה טו:). וכל זה אינו אלא לענין תיבת המלך הראשונה, ולא לענין תיבת המלך שבסוף הפסוק ויהיו נקראים לפני המלך. לא)

לב. שהה כדי לגמור את כולה בין בעשרת בני המן, בין בשאר המגילה, חוזר למקום שפסק. לב)

לג. כשמסיים קריאת המגילה גולל המגילה מסופה לתחילתה, ולא יברך ברכה אחרונה עד שיסיים לגלול את כל המגילה. ולכן על השליח צבור להמתין לצבור כדי שהצבור

(דמ"ב:). **ובארחות חיים** (הל' קס"ת אות מא. ובהל' מגילה אות ל). **ובדברי הר"ד אבודרהם** (דנ"ו). **ועוד. וז"ל הגהות מיימוניות** (הל' וחנוכה פ"א ה"ג): **ונהגו** הקהל לומר אלו הפסוקים בקול רם איש יהודי ומרדכי יצא ליהודים היתה אורה כי מרדכי היהודי ואין זה רק שמחה בעלמא שנהגו לשמח התינוקות ולזרז אותם, כדי שיתנו דעתם מתוך זה לשמוע קריאת מגילה, ויש מקומות שלא נהגו מנהג זה. ע"כ. [ובספר לקט יושר

(ח"א עמוד קנח ענין ג) **כתב** שהמנהג להביא קטני קטנים לשמוע המגילה משום שמחה]. **ובביאור** הגר"א כאן ציין בזה לדברי הגמ' (סוטה ל:) ר"נ אומר כסופר הפורס על שמע כו', וכתבו הגאונים, מכאן נהגו לומר פסוקים של גאולה כל הקהל ביחד, כגון בברכת ק"ש שהש"ץ מוציאן, וכשמגיע למי כמוכה ימלוך אומרין כולם ביחד בקול רם, ע"כ.

לא) חזון עובדיה (פורים עמוד פה הערה סג).

שהה כדי לגמור את כולה בין בעשרת בני המן, בין בשאר המגילה, חוזר למקום שפסק

לב) הנה בגמ' (מגילה יח:) מבואר דין שהה כדי לגמור את כולה, וכן בברכות (כב:) ונחלקו הראשונים, אם למסקנת הסוגיא בכל הדברים אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש, בין בתפלת י"ח ובין בשאר ברכות וקריאת מגילה והלל, ושאני לן בין אם שהה באונס לבין אם שהה ברצון, או שיש חילוק בין תפלת שמונה עשרה לשאר ברכות. ומרן בש"ע (סימן סה ס"א) פסק, קראה לסירוגין, דהיינו שהתחיל לקרות והפסיק בין בשתיקה בין בדיבור, וחזר וגמרה, אפילו שהה כדי לגמור את כולה, יצא, אפילו היה ההפסק מחמת אונס. ע"כ. גם בהלכות תפלה כתב מרן (סימן קד ס"ה) בזה"ל: בכל מקום שפוסק אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש. ואם לאו חוזר לתחילת הברכה שפסק בה. ע"כ. וכן כתב עוד בהלכות מגילה (סי' תר"צ ס"ה) קראה לסירוגין, דהיינו שפסק בה ושהה ואח"כ חזר למקום שפסק, אפילו שהה כדי לגמור את כולה, יצא. ע"כ. ואמנם הרמ"א (סימן

סה ס"א) כתב גבי קריאת שמע, דאם היה אנוס והפסיק כדי לגמור את כולה, חוזר לראש, והכי נהוג. ע"כ. ולדינא, לדידן דנקטינן כהוראות מרן השלחן ערוך, יש חילוק בזה בין קריאת שמע וברכותיה, לבין תפלת שמונה עשרה. ולפ"ז כך הדין גם לגבי מקרא מגילה, שאם שהה כדי לגמור את כולה, אינו חוזר לראש, שרק בתפלת שמונה עשרה החמירו לומר שחוזר לראש. וכ"פ הפמ"ג (א"א סי' תרצ אות יז) לענין שהה כ"כ בעשרת בני המן. והארכנו בזה בילקוט יוסף על הלכות פסד"ז וק"ש (סימן סה הערה א). ע"ש. וראה בחזו"ע (פורים עמוד פז).

וז"ל הרשב"א (שו"ת ח"א סי' רמד): שליח צבור שבירך על מקרא מגילה, וקרא מקצתה, ושמעו קול קטטה בחוץ ויצאו מקצתם, ואחר כך חזרו מהו. תשובה, אפילו שהה כדי לגמור את כולה אינו חוזר לראש, בין להלל בין למגילה, בין לשופר. ואם חזרו וקראו עשו שלא כהוגן, ואם בירכו ה"ז ברכה לבטלה. ע"כ.

יספיקו לגללה קודם ברכה אחרונה, שגנאי הוא למגילה שתהיה מונחת פתוחה כך שלא לצורך. לג)

לד. אם טעה החזן והתחיל הברכה האחרונה קודם שגללו המגילה, והזכיר שם ה', אין להפסיקו באמצע הברכה, אלא יסיים הברכה ואחר כך יגללו המגילה. לד)

לה. אין לגלול את המגילה בשעת הברכה, שלכתחלה ראוי שלא להתעסק בשום דבר גם בעת שמברכים ברכות דרבנן. [ולא רק בברכת המזון]. לה)

כשמסיים הקריאה גולל המגילה מסופה לתחלתה, ולא יברך ברכה אחרונה עד שיסיים לגלול

לג) שו"ת מהרי"ל (סי' נו). וכן פסק מרן בש"ע (סי' תרצ סעיף יז). וכ"ה במטה משה (סי' תתרה). א"ר (סי' תרצ ס"ק טו). וע' בא"ר שם שהשיג עמ"ש המ"א בשם כנה"ג, שאם רצה מברך ואח"כ גוללה, שהרי בשיורי כנה"ג חזר בו. וכן מבואר במהרי"ל שגער במי שבירך תחלה. ע"ש. וכ"כ בביאורי הגר"א. ובשו"ת ויקרא אברהם (סי' כד). ודלא כמ"ש בס' תפלה לדוד (דפ"ו וע"א) שרשאי לברך ולגלול אח"כ כד' המג"א, דליתא. וכ"פ במשנ"ב שצריך לגללה תחלה. וכ"ז משום גנאי לכתבי הקודש. ועמ"ש בשלחן גבוה (ס"ק לח). וי"ל ע"ד. וע' להגאון מבוטשאטש באשל אברהם (ס"ס תרצב) שכתב, דדוקא השליח צבור גולל תחלה כדי שלא יאמרו ברכות כתובות שם משא"כ שאר יחידים. ע"ש. [גם בספר סדר היום (סדר פורים) כתב, אחר קריאתה מברכין הרב את ריבנו ויש מקפידים שלא לברך אותה אלא אחר שיגלול המגילה, ולמדו ענין זה מספר תורה שאין הקורא מברך עד שיגלול ספר תורה, ונ"ל שאינו דומה ששם הענין הוא שלא יאמרו ברכות כתובות בתורה ויצא מזה חורבה אבל בנ"ד אין לחוש שיאמרו ואם יאמרו אין חורבה יוצאה. אבל אם כבר התחיל לגלול נ"ל לכולי עלמא אין לחוש, אבל לא יגלול ויברך וכו'. ע"כ]. ואינו מחוור. אלא הטעם משום גנאי כמו שנתבאר, שאפילו כתובות הברכות שם אין המגילה פסולה בזה (סימן תרצא ס"ט). ע"ש.

אם טעה החזן והתחיל הברכה האחרונה קודם שגללו המגילה

לד) במטה משה (סי' תתרה) כתב: פעם אחת התחיל החזן הברכה קודם שגללו המגילה, וגער בו המהרי"ל, והמתין עד אשר כרכו את כולה והניחוה על התיבה, ואז הצריכו לחזור להתחיל ולברך. ע"כ. וכתב האליה רבה (סימן תרצ ס"ק טו) ונראה שהמעשה של מהרי"ל מיירי שרק התחיל בברכה ומיד גער בו, אבל אם הזכיר השם בודאי שאין סברא להשתיקו, שהרי אין הטעם בזה אלא משום שגנאי שתהיה המגילה פתוחה כך בלי צורך אחר גמר קריאתה. וכמו שכתב המהרי"ל בתשובה, ומשום גנאי אין לגרום איסור ברכה לבטלה. ע"כ. וראה בחזון עובדיה (פורים עמוד ער).

אין לגלול את המגילה בשעת הברכה, שראוי שלא להתעסק בשום דבר בעת שמברכים

לה) פר"ח (סי' תרצב ס"א). תפלה לדוד (דפ"ו). ע"פ המבואר בירושלמי (ברכות פ"ב ה"ה), הפועלים שהיו עושין מלאכה אצל בעה"ב, הרי אלו מברכים ברכה ראשונה, וכוללין ירושלים ושל ארץ וחותמין בשל ארץ וכו', א"ר מונא זאת אומרת אסור לעשות מלאכה בשעה שיברך. ע"כ. והיינו שלא היו רשאים לברך ד' ברכות ולעסוק במלאכתן, ומשום כך הוצרכו לקצר בברהמ"ז. וכ"ה בש"ע (סימן קפג ס"ב): אסור לברך והוא עוסק במלאכתו. וכתב המג"א שם,

סימן תרצא - דיני כתיבת המגילה

א. הגויל או הקלף של המגילה, דעת הרמב"ם (פ"ב מהל' מגילה ה"ט) שאין צריכים עיבוד "לשם מגילה", ודעת רבינו תם שצריכים עיבוד לשמה. ופסק מרן בשלחן ערוך (סי' תרצא ס"א) בסתם כדעת הרמב"ם, ודעת ר"ת הביא בשם יש אומרים, וקיימא לן הלכה כסתם. א)

ב. מגילת אסתר שנכתבה בסתם מבלי שהסופר יאמר בפיו שהוא כותבה לשמה, ורק חשב שהוא עושה כן כדי שהקורא בה יצא ידי חובת מקרא מגילה, מותר לקרות בה לכתחילה ולצאת בה ידי חובה, ואפילו לא חשב כלל כן אלא כתב אותה בסתם, מגילה זו כשרה היא לדעת מרן שקבלנו הוראותיו, ויוצאים בה ידי חובה, ויכולים לברך עליה כל ברכות המגילה לפניה ולאחריה ככל המגילות הכשרות. ואם יש לו מגילה אחרת שנכתבה לשמה, יש להעדיף אותה על פני מגילה זו, כדי שיהיה למצוה מן המובחר לכל הדעות. ב)

דאפי' תשמיש קל אסור לעשות. ודעת הט"ז (ס"ס קצא), שה"ה בזה גם לברכות דרבנן. ויש שהעירו מדברי הרמב"ם (פ"ב מהל' ק"ש ה"ד) מי שהיה עוסק במלאכה, מפסיק לק"ש עד שיקרא פרשה ראשונה כולה, והשאר קורא כדרכו ועוסק במלאכתו. ומשמע דבדרבנן ליכא איסור.

ובספר סדר היום (סדר פורים) כתב, אחר קריאתה מברכין הרב את ריבנו ויש מקפידים שלא לברך אותה אלא אחר שיגלול המגילה וכו', אבל לא יגלול ויברך שאין כוונתו גמורה בעסקו במלאכתו וכן בכל הברכות כולם אין לעשות שום דבר וענין כשמברך אותם כדי שלא יסיח דעתו מכוונת הברכה, כנ"ל. אח"כ יאמרו ובא לציון לסמוך גאולה לגאולה וכו'. ע"כ. וראה עוד מה שכתבנו בזה בילקו"י על הלכות השכמת הבוקר (מהדורת תשס"ד, עמוד תקז). ועכ"פ לכתחילה ראוי להחמיר בזה.

א) חזו"ע פורים (עמוד רלג).

כתב מגילת אסתר ולא חשב לשמה - אם מגילה זו כשר לקרוא בה

ב) ז"ל מרן אאמו"ר זיע"א: נשאלתי אודות מי שכתב כמה מגילות (אסתר) ובכולם לא אמר לשמה, ואף במחשבתו לא חשב לשמה, רק כתב סתם, אם יש להכשירם בדיעבד שיש בזה הפ"מ. הנה בס' מעשה רוקח, הובא בקול יעקב (סי' תרצא ס"ק י"ב) כתב, שאם לא אמר שכותבה לשם מגילה אפי' בדיעבד פסולה.

אולם יש לצדד בזה שהרי הרמב"ם (בפרק ב' מהל' מגילה ה"ט) כתב, אין כותבים המגילה אלא בדיו על הגויל או על הקלף כספר תורה, ואם כתבה בשאר מיני צבעונים פסולה. וצריכה שרטוט כתורה עצמה. ואין העור שלה צריך עיבוד לשמה. כתבה על הנייר או על עור שאינו מעובד או שכתבה עכו"ם או אפיקורס פסולה. וכתב הרב המגיד, ומ"ש רבינו שאין העור שלה צריך עיבוד לשמה, זה פשוט, שהרי לא נזכר בה עיבוד לשמה, ואינה כספר תורה אלא לדברים שהושוה לה. עכ"ל. (ופליג על ר"ת שפוסל בלי עיבוד לשמה). א"כ נראה שאף דין כתיבת לשמה אינו מעכב.

וביותר י"ל לפמ"ש הסמ"ג (בהל' מגילה דף קז ע"ב):

פסק רבינו משה שמגילה אינה צריכה עיבוד לשמה, ונ"ל ראייתו מדאמרינן במגילה (יט.) הקורא במגילה הכתובה בין הכתובים לא יצא, ומוקמינן לה, בצבור שאני, אבל יחיד יוצא במגילה הכתובה בין הכתובים, אע"ג דמסתמא לא נעשה בהם עיבוד לשמה. עכ"ד. (וכן הובא בהגמ"י פ"ב דמגילה אות ל). וממילא ה"נ יש

ללמוד לענין כתיבה לשמה, דמהתם שפיר ילפינן. וע׳ בב״י (סי׳ תרצא), ובערך השלחן שם.

אמנם הרא״ם בתוספותיו להסמ״ג, הקשה על זה, שהרי הכתובים אין צריכים שרטוט ותפירה בגידין, וא״כ היכי מכשר למגילה הכתובה בין הכתובים, והרי טעונה שרטוט ותפירה בגידין, ובע״כ דמיירי בדאיכא שרטוט וגידין, הכי נמי נימא בדעביד לה עיבוד לשמה. ע״כ.

ויש ליישב, שבכל אלו שדינם מפורש בגמרא בודאי דמיירי במגילה שנעשית כדין, אבל דבר שלא נזכר בגמרא, מסתמא מיירי כשאר כתובים, וכמ״ש הרב המגיד הנ״ל.

ושו״ר בשו״ת חכם צבי (סי׳ צז) שכתב על קושית הרא״ם הנ״ל, דלק״מ דבשלמא שירטוט וגידין ודיו דמינכרי וקא חזי להו מהיכא תיתי להכשיר במגילה שכתובה בין הכתובים יותר ממה כשהיא לבדה, משא״כ לענין עיבוד לשמה, דהוי מידי דלאו מינכר, ואעפ״כ קא מכשר לקרותה בין הכתובים, מסתמא כשר אפילו בלא עיבוד לשמה דומיא דכתובים, וכו׳. ע״ש. והראיה קמה וגם נצבה. וכיו״ב למד בברכ״י (בשו״ת סק״ב תרצא) לענין אשה שכתבה המגילה. ודחייתו לא שייכא כאן. ובס׳ מטה יהודה (דין א) כתב, שענין לשמה שהוא ד׳ חיצוני ס״ל להרמב״ם ומרן שאין לדמותו לגוף הכתיבה וכו׳. ע״ש. [אך שם דין ב׳ דנ״ז ע״ד ודנ״ז ע״א כ׳ להיפך בד׳ הרמב״ם]. וי״ל שגם כתיבה ״לשמה״ הוי ד׳ וענין חיצוני. ומאחר שמרן בסתם ס״ל כרמב״ם יש להקל. [וע׳ בס׳ האשכול ה׳ ס״ת ר״ס יז דסתמא לשמה, וטוב לומר וכו׳]. [וע׳ היטב בגיטין מה: דמומר פסול משום וקשרתם וכתבתם, וה״נ לענין מגילה. וממילא אין ראיה ממ״ש רמב״ם גבי מגילה (שם) שאם כתבה אפיקורוס פסולה. דלא מט׳ לשמה הוא, אלא משום שאינו בכלל המצות. ודלא כמט״י שם]. ועיין אבני נזר (סי׳ תקט״ז), ודובב מישרים (ס״ס נט, וסי׳ מ אות ס). ע״ש. וע״ע בגט מקושר (נבון, דף קנד), ובשו״ת חסל״א (תאומים מה״ת ר״ס סח בחאה״ע). ובית יצחק שמלקיס (ח״א מיו״ד סי׳ קמה) בענין אם נכתבה המגילה על עור בהמה טמאה. עש״ב. ומאחר שמרן בסתם ס״ל כרמב״ם יש להקל.

[ולכאורה הי׳ נראה לחדש דבזה״ז שכל הספרים בדפוס, סתם סופר שכותב ס״ת או מגילה היינו לשם קדושתם, ובפרט שהם עשויים בקלף מעובד לשמו. שאל״כ למה לו טירחא זו. ודוקא בזמן חכמינו שלא היה הדפוס בעולם והיו כותבים בסדר זה גם שאר ספרים שלהם, סתמא לאו לשמה קאי, משא״כ בזה״ז דדמי לקדשים דסתמא לשמה, ע׳ ריש זבחים. בזה ניחא קו׳ הבאה״ל (ר״ס תס סוף ד״ה אין לשין בסוגריים). ע״ש. ולפ״ז גם בנ״ד הו״ל כסתמא לשמה מאחר שהקלף מעובד לשמה וערוך באופן כזה שראוי לכתוב בו מגילה כשרה. וצל״ע. עכ״פ חזי סברא זו לאצט׳ להנ״ל להקל].

ושו״ר בשו״ת זרע אמת ח״ג (סי׳ עח) שנשאל במגילה שכתבה קטן בן י״ב שנה, תולה ד״ז במחלוקת ר״ת ורמב״ם בדין עיבוד לשמה, ושלד׳ ר״ת קטן דלאו בר חיובא ולא בר מעבד לשמה הוא פסולה, ולד׳ רמב״ם כשרה וכו׳. ובספד״ר אזלינן לקולא, וכמ״ש בש״ע כד׳ הרמב״ם בסתם, ורק לכתחלה חיישי׳ לר״ת וכו׳. ע״ש. [ועפ״ז יישב מאי דהשמיט הרמב״ם במגילה דין כתבה קטן, ולא כ׳ רק אם כתבה אפיקורוס ועכו״ם]. ומבואר כמש״כ שגם כתיבה כדין עיבוד. וכן מבואר להדיא בקרית ספר להמאירי (דף כ.) שבמגילה א״צ לא עיבוד ולא כתיבה לשמה. ואף במזוזה שהמנהג להחמיר בעבוד לשמה בדיעבד יש להכשיר. ע״ש. וע׳ בשו״ת מהר״ם מינץ (סי׳ סא) שצ״ל עבוד לשמה במגילה. ע״ש. וע״ע בארחות חיים (ה׳ מגילה אות יא ואות טו) בשם הרא״ה שצריכה עבוד לכתיבה לשמה. [ושם או׳ יא כ׳ בשם רב אחאי גאון והר״י מקרוביל והר״פ שצ״ל עבוד לשמה, וע׳ אות טו בשם ר״ת]. ודע דעכ״פ בכתיבת המגילה יש להקל בספק, ולא אמרי׳ ד״ק כד״ת דמי. וכמ״ש לנכון בשו״ת מנחת אלעזר (ח״ד פי׳ נז), ודחה ד׳ האבני נזר שכ׳ להיפך. ע״ש. ודון מינה ואוקי באתרין. [גם ד׳ האבני נזר לפסול מגילה שנכתבה על ידי

ג. מגילה שנכתבה על ידי אשה, יוצאים במגילה זו ידי חובה אף לכתחלה, כיון שגם האשה חייבת בקריאתה. וכן קטן שהגיע לחינוך שכתב מגילה, אם אין לפניו מגילה אחרת כשרה, בדיעבד יוצאים במגילה זו ידי חובה. ואם נכתבה על ידי נער בר מצוה ולא נבדק אם הביא שתי שערות, כשר לקרות בה אף לכתחלה. ג)

נער בן י״ג שלא נבדק, הם היפך ד׳ הזרע אמת הנ״ל. והעיקר כד׳ המנח״א להקל]. וע׳ אבני נזר (סי׳ תקיח) ע״ש.

וטוב להודיע לקונה עיין בשו״ת יביע אומר ח״ה (חו״מ סי׳ ו), וכ״כ בשו״ת שבט הלוי (דף רפ ע״ב). ושם הכשיר ג״כ מדינא. ע״ש. וע״ע בשו״ת צפיחת בדבש (סי׳ לט דצ״ג ע״ד) שג״כ נעזר מד׳ ה״ה שלא השוו דין מגילה לפ״ת אלא בדברים שהשוו להדיא. וציין להברכ״י (תרצא) בדין אשה שכ׳ מגילה. ע״ש. וע׳ בדברי החקרי לב ח״א (סי׳ קלג) בדין מגילה שנכתבה למפרע שפסולה אפי׳ תפורה כסדרה. ע״ש. וע׳ נשאל דוד (סימן ל׳) שהכשיר מגילה שנכתבה ע״י אשה וכו׳. ע״ש. וע׳ שו״ת ציץ אליעזר חי״א (ס״ס צב) ובשו״ת יביע אומר ח״ה (חחו״מ סימן ו). ובח״ח (סי׳ נה).

מגילה שנכתבה על ידי אשה או על ידי קטן אם כשר לקרוא בה

ג) מרן החיד״א בברכ״י (סי׳ תרצא סק״ו) ובמחזיק ברכה (שם) כתב שמגילה שנכתבה על ידי אשה או קטן כשרה, דשאני ספר תורה דדרשינן מדכתיב וקשרתם וכתבתם, כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה וכו׳ (גיטין מה:), מה שאין כן במגילה. וראיה לזה ממה שכתב הרמב״ם (פרק ב׳ הלכה ט), מגילה שנכתבה על ידי גוי או אפיקורוס פסולה, ולא הזכיר אשה וקטן. אלמא שמגילה שנכתבה על ידי אשה וקטן, כשרה. והרי קטן אין לו כוונה, ובכל זאת המגילה כשרה. ואף שבשו״ת אבני נזר (סי׳ תקטז אות ג) כתב, שאף הרמב״ם שהכשיר בעיבוד עור המגילה שלא נעשה לשמה, מודה הוא שיש לפסול בקטן שאין גדול עומד על גביו, כיון שאין לקטן כוונה כלל. ודלא כהברכי יוסף (הנ״ל). אולם האבני נזר עצמו להלן (סימן תקיח אות יא) כתב, והנה אף שלעיל כתבתי לדחות דברי הברכי יוסף, אולם כעת נתיישבתי בזה שמחוייבים ליישב דבריו, כי ממה שהזכירו הרמב״ם והשלחן ערוך בזה לפסול גוי ואפיקורוס ולא הזכירו אשה וקטן, משמע כדברי הברכי יוסף. ע״ש. ובשיורי ברכה (שם אות ב) הביא עוד ראיה להכשיר באשה, ודלא כהרב מעשה רוקח (הלכות מגילה פ״ב).

גם הרב בית עובד (באות ו) הביא שמהר״י נבון בגט מקושר (בביאורו על תוספי הרא״ם סוף הלכות מגילה דף קנד) כתב, שמגילה שכתבה אשה פשיטא שכשרה, כיון דאשה חייבת, וגם הרמב״ם והטור לא כתבו אלא כשכתבה נכרי או אפיקורוס פסולה, משמע דאשה כשירה. וסיים הרב בית עובד דמשמע מדבריו דמתיר גם לכתחילה, והכי מסתבר לי. וסיים אח״ז כי על כן נ״ל עיקר לדינא הלכה למעשה דבכתבה אשה כשרה אפי׳ לקרות בה לכתחילה, אבל בכתבה קטן לכתחילה אין לצאת בה י״ח, אבל בדיעבד שכבר קרא בה או שאין לו מגילה אחרת כשירה, ע״ש. וכ״כ הרב קסת הסופר (לשכת הסופר סי׳ כח סק״ז), שמדברי הרמב״ם והש״ע שפסלו גוי ואפיקורוס לכתיבת מגילה, ולא כתבו כן לגבי אשה וקטן, ש״מ דס״ל שאלו מותרים לכתוב המגילה וכו׳. ע״ש. וכ״כ בשו״ת זרע אמת (ח״ג סי׳ עח) לדייק מדברי הרמב״ם והש״ע, ומאחר שמגילה אינה מן התורה, ספיקא דרבנן לקולא. ע״ש. וכ״כ הפרי מגדים (מש״ז סי׳ תרצא סק״ב), שמכיון שהאשה ישנה בחיוב מקרא מגילה, עכ״פ בשמיעה, יכולה לכתוב מגילת אסתר.

וכן בערוך השלחן (תרצא ס״ג) כתב שנראה כדברי

החיד״א, דבשלמא בס״ת תפילין ומזוזות דרשינן וקשרתם וכתבתם כל שישנן בקשירה ישנן בכתיבה, וכל שאינן בקשירה אינן בכתיבה, וממילא דאשה כיון דאינה בקשירת תפילין אינה בכתיבה גם לענין מזוזה אף שחייבת, כיון דחדא פרשה היא עם תפילין, אבל למגילה ל״ש זה, ואדרבא כיון שחייבת וודאי דכשירה לכתיבה, והרי מותרת לעשות ציצית וסוכה ושופר אע״פ שפטורה מהם, וכ״ש מגילה שחייבת בה, וכן מבואר מהטור וש״ע והרמב״ם וכל הפוסקים שלא הזכירו אשה לפסול במגילה.

גם הגאון ר״ד אופנהיים ז״ל בשו״ת נשאל דוד (הנ״ל או״ח סימן ל) כתב להתיר בזה, וסימוכין לזה דהא כתיב ותכתוב אסתר המלכה. ומהכא ילפינן במגילה (יט.) כתיבה כתיבה, שצריכה המגילה להכתב על הספר ובדיו. ואף שבתשובה מאהבה (ח״ב הערות לאו״ח סי׳ תרצ״א) כתב שזקנו מו״ה מאיר פערלס הביא בחיבורו מגלת אסתר (פראג שנת ת״ע) נשאל בזה מאת הגאון מוהר״ד אופנהיים על מגילה שכתבה ביתו המפורסמת אשת הרב הגאון מו״ה חיים יונה ז״ל, אם מותר לקרות באותה המגילה, והאריך דמגילה שכתבה אשה פסולה, מטעם שהושוותה לאמיתה של תורה. וצריך לגונזה שלא יכשלו לצאת בה. מ״מ הא קמן שר״ד מכשיר וכן דעת רוב הפוסקים. וכן בשדי חמד (מערכת פורים סי׳ יב) הביא מכמה גדולי הפוס׳ שכתבו להכשיר, והביא ג״כ מקונטרס ישן כת״י מאחד מרבני עיהק״ו ירושלים ת״ו משנת התצ״ד שכתבו להכשיר. (ויעוין באו״ש פ״א דמגילה ובמרחשת ח״א סי׳ כ״ב). וע׳ בזה בשו״ת צי״א (חי״א סימן צב. ובחי״ב סימן כה).

ובשו״ת צפיחת בדבש (סי׳ לט דף צו ע״א ד״ה באופן), הביא שיש אחד עשר פוסקים שכתבו, שאם כבר נכתבה המגילה חשיב דיעבד, לעומת ששה פוסקים שמחמירים, באופן שרבו הפוסקים להקל, ושכן נראה דעת מרן כהמקילים. וקי״ל בשל סופרים הלך אחר המיקל, וכל שכן שרבים הם המקילים. ע״ש.

וע״ע בתשובת רדב״ז (ח״ה סי׳ קכה) שאין לנו לדמותה לס״ת אלא לדברים שאמרו הם בהדיא, אבל לשאר דברים הרי היא כאגרת וכו׳, והטעם שאין נותנין עליה חומרת ספר תורה אלא מה שאמרו הם ז״ל. ותו כיון דפלוגתא היא יש לנו להקל במגילה. ע״כ.

ולגבי מגילה שנכתבה על ידי קטן, הנה דעת רבים מהאחרו׳ הנ״ל להכשיר גם בקטן. [ודלא כערוך השלחן (שם) שכתב שמ״מ קטן שכתב פסולה, כיון שפטור ממגילה, ועוד שאינו בן דעת לכתוב כהלכתה]. והרב בית עובד שם כתב, שמגילה שנכתבה ע״י קטן, אם אין לו מגילה אחרת יש להכשירה, וכן אם קרא בה בדיעבד יצא. עכ״ד. ועיין בשו״ת יביע אומר (חלק ח חאו״ח סוף סי׳ נה). וע״ע במקראי קודש (פורים, סי׳ לג).

ובענין נער בר מצוה שלא נבדק אם הביא ב׳ שערות, יש כאן כמה טעמים, ראשית דסמכינן על חזקה דרבא להקל בכה״ג. וכמ״ש בשו״ת מהרי״ט ח״א (סי׳ מא ונא) דחזקה דרבא חזקה גמורה היא מן התורה. ע״ש. וכן כתב בשו״ת אבני נזר (חאה״ע סי׳ רטו אות יז) דחזקה דרבא חזקה גמורה היא מן התורה אפילו להקל. ודלא כהשב שמעתתא בזה. ע״ש. וכ״כ בשו״ת עמק יהושע (הל׳ אבילות סי׳ כב, סוף עמוד קכב). ע״ש. גם הגאון רבי יצחק אלחנן בשו״ת עין יצחק (חאה״ע סי׳ מג אות ג והלאה) כתב, דהאי חזקה דרבא עדיפא אפילו מרוב גמור. ע״ש. וכן העלה בשו״ת זרע אמת ח״ג (חיו״ד סי׳ קמב). ע״ש. ותנא דמסייע להו הוא המהר״י קולון בתשובות החדשות (סי׳ מז עמוד ריח). ע״ש.

ועוד משום שיש כאן ספק ספיקא להיתרא, שמא הלכה כדברי האחרונים הנ״ל שהכשירו מגילה שנכתבה ע״י קטן, ואת״ל שהלכה כהחולקים, שמא נער זה שהוא בר מצוה, הוא בכלל חזקה דרבא, שחזקה עליו שהביא שתי שערות. וע״ע בשו״ת יביע אומר (ח״ג סי׳ כז אות ו, ובח״ז חאו״ח סי׳ מו אות ב). ובחלק ח (סוף סימן נה). ובחזון עובדיה (פורים עמ׳ רלה).

ד. אין כותבים את המגילה אלא בדיו שחור על גויל או קלף כדין הספר תורה. ואם כתבה על נייר פסולה. ואם כתבה בשאר מיני צבעונים או באותיות מוזהבות פסולה. ואם אחר שכתב בדיו פיזר על האותיות עפרות זהב, יעביר עפרות הזהב מעל האותיות ותחזור המגילה להכשרה. ד)

ה. העיקר לדינא להצריך שרטוט במגילה בכל שיטה ושיטה, כדין ספר תורה. ואם לא שירטט בכל שורה ושורה אף בדיעבד המגילה פסולה. ומגילה שנכתבה בלא שירטוט, אף אם ישרטט אותה אחר הכתיבה, לא מהני, ונשארה בפיסולה. ואמנם תיבה אחת או שתים שנכתבו בלי שרטוט יש להקל לשרטט אחר כך. ה)

ו. מגילה שנכתבה ביד שמאל, בדיעבד כשרה. ו)

ז. מן הדין אין המגילה צריכה תגין, אפילו על אותיות שעטנז גץ, ומכל מקום רבים נוהגים לעשות לה תגין, לצאת ידי חובת כל הפוסקים. ז)

אין כותבים מגילה אלא בדיו שחור על גויל או קלף כדין הספר תורה. ואם כתבה על נייר פסולה

ד) משנה (מגילה יז.), ובגמרא (יט.) למדו כן בגזרה שוה כתיבה כתיבה, כתוב כאן (אסתר ט, כט), ותכתוב אסתר המלכה וכו'. וכתוב שם (ירמיה לו יח), ויאמר להם ברוך בן נריה, מפיו יקרא אלי ואני כותב על הספר בדיו. ובשבולי הלקט (סי' קצט) הביא תשובה לגאון וז"ל: וששאלתם מהו לכתוב מגילה על קלף מעובד לשמה? [וז"ל הרמב"ם (פ"א מהלכות תפלין ה"ח): הלכה למשה מסיני לכתוב ס"ת על הגויל, והתפלין על קלף, ומ"מ אם כתב ס"ת על קלף כשר]. כך ראינו שמותר לקרות בה לכתחלה בזמן שהקלף מעובד לשמה, דלא עדיפא יותר מספר תורה, דהשתא ס"ת נכתב על קלף, [ואין צריך גויל דוקא], מגילה שנקראת ג"כ אגרת לא כל שכן? ע"ש. [ועיין בספר האשכול ח"ב עמוד לז. ודו"ק]. וז"ל מרן בש"ע (סימן תרצא ס"א), אין כותבים המגילה אלא בדיו על הגויל או על הקלף כדין ס"ת. ע"כ. [חזו"ע פורים עמוד רכט].

ה) על פי המבואר בשו"ת יביע אומר חלק א' (חלק יורה דעה סוף סימן כ אות י), ובדיעבד יש לפוסלה, אלא אם כן כשתיבה אחת או שתים נכתבו בלי שרטוט שיש להקל לשרטט אחר כך.

ו) כן כתב מרן החיד"א במחזיק ברכה (סי' תרצא סק"ה). שהביא דברי הרב מעשה רוקח לענין אם כתבה ביד שמאל, שהפר"ח מכשיר בדיעבד, והמעשה רוקח האריך לפסול, והביא גם ממס' סופרים הנ"ל, ותמה עליו דהתם בס"ת מיירי, ואינו ענין לגבי מגילה. ושוב מצא בספר מטה יהודה עייאש שדחה דברי המעשה רוקח, ושהעיקר כד' הפר"ח, שהכשיר כתיבה בשמאל. ע"ש. [חזון עובדיה פורים עמוד רלח].

מעיקר הדין אין המגילה צריכה תגין

ז) הטור (סי' תרצא) כתב בשם בעל הלכות גדולות שאין המגילה צריכה תגין. ובמחזור ויטרי (סי' רמז ד"ה והקורא), כתב, ומדאמרינן מגילה צריכה שרטוט כאמתה של תורה, ופירש הר"ח דהיינו כמזוזה, אלמא כמזוזה היא לכל דבר, הילכך יש לעשות לה זיונים בכל שעטנז גץ. (וכ"כ עוד שם ס"ס רמג). וכ"כ המרדכי (מגילה סי' תרצה), ובשו"ת מהר"ם ד"פ (סי' שנא) בשם ר"ת. וכ"כ בספר המנהיג מהדורת רפאל (עמוד תקצב). ע"ש. ובעל העיטור (הלכו' מגילה דף קיב ע"ד) כתב, דברי שלום

"ואמת", שצריכה שרטוט כאמתה של תורה, כנגד קדושת התורה, שפעמים שאדם עושה שרטוט גם באגרת, ולהכי רבייה קרא, אבל לתגין לא רבייה, שלא מצינו תגין אלא לס"ת, שהקב"ה היה קושר כתרים לאותיות התורה, כמ"ש בשבת (פט.). והיראים שאמר שצריכה זיינין, לא דייק. עכ"ל.

וז"ל השבולי הלקט (סי' קצז): כתב הר"א ממיץ (בעל ספר יראים סי' רסח) כל הלכות ס"ת נוהגות במגילה, וצריך שיהיו אותיות שעטנז גץ מזויינים בתגין ג' זיינים, ושתהיה כל אות מוקפת גויל מארבע רוחותיה. ובעל העיטור כתב שא"צ לזיין האותיות, וכן נראה בעיני, דמגילה קילא מס"ת, ומעשים בכל יום שאנו קוראים במגילה שאין בה זיינין, ולא ראינו כן במקומינו מעולם לזיין אותיות המגילה. ע"כ.

ומרן הב"י הביא דברי שבה"ל. וכ"כ בש"ע (ס"ב): י"א שצריכה תגין, ויש אומרים שאינה צריכה תגין. ע"כ. וקי"ל יש ויש הלכה כיש אומרים בתרא. וא"כ דעת מרן שאין צריכה תגין, וכ"כ בשלחן גבוה אליבא דמרן.

והרמ"א בהגה כתב, "ונהגו לתייגה". ונראה טעמו של מרן דס"ל להכשיר ולא חשש לדברי החולקים, משום דכל רז לא אניס ליה למרן, שעינו הבדולח ראתה כי רבים מכשירים אפילו בס"ת בלי תגין לקרות בו לכתחלה. וכמ"ש רבינו ירוחם בשם רבינו האי גאון שס"ת בלי תגין כשר, שאין התגין אלא למצוה מן המובחר. הובא בבדק הבית יו"ד (סי' רעד). וכ"כ הרמב"ם (פ"ז מהל' ס"ת ה"ט), שהתגין אינם אלא למצוה מן המובחר. וכ"כ עוד בשו"ת פאר הדור (ס"ס סח). ע"ש.

גם בשו"ת הגאונים (שערי תשובה סי' שלא) בתשובה לרב שר שלום גאון, איתא, ס"ת שאין לו תגין מותר לקרות בו, שאין העדר התגין פוסלים בו, אלא שהעושה תגין הרי זה משובח, וכ"ש בשעטנז גץ. ומ"מ אם אין עושה להן תגין אינו נפסל. ע"כ.

גם בהלכות פסוקות מן הגאונים (סימן קצ עמוד צא) כתוב, לרב נטרונאי, ס"ת שאין בו תגין מותר לקרות בו, שאין העדר התגין פוסל. ע"ש. וכ"כ בספר הלכות ס"ת לרבינו יהודה בר ברזילי אלברצלוני (עמוד יח) בשם רב הילאי גאון. וכ"כ המאירי בקרית ספר (עמוד לט:). הרי שהגאונים הכשירו לקרות בס"ת כזה לכתחלה. ושלא כדעת ר"ת והרא"ש שפוסלים. (הובאו בבית יוסף יורה דעה סימן רעד).

וכן פסק מרן בש"ע א"ח (סי' לו ס"ג) וז"ל: צריך לתייג שעטנז גץ, ואם לא תייג שעטנז גץ לא פסל. ע"כ. א"כ במגילה נחתינן דרגא, הואיל ונקראת אגרת, ושרינן אף לכתחלה שלא לתייגה. וכמ"ש הא"ר (סי' תרצא), דכל דבדיעבד שרי בס"ת, יש להכשיר במגילה אף לכתחלה.

ומ"ש בקול יעקב (סי' תרצא ס"ק יח), בשם עקרי הד"ט שאותיות בלא תגין אינם נחשבות אותיות, אשתמיט מיניה דברי כל הפוסקים הנ"ל שמכשירים.

וגם מ"ש הא"ר (סק"ה), דדוקא בשעה"ד שאין לו מגילה אחרת, יש לסמוך על האומרים שא"צ תגין. ע"כ. ליתא, אלא יש לסמוך עליהם להתיר אף לכתחלה. וכמ"ש הא"ר עצמו (בס"ק ז), על מ"ש הב"י "שאין לכתוב ברכות ופיוטים בראש או בסוף המגילה", ואם כתב אינה נפסלת בכך. וכתב ע"ז, אין לכתוב, כ"כ בב"י בשם ראבי"ה, וכמדומה שנהגו להקל בזה אף לכתחלה. ושו"ר בספר אמרכל שכתב, שהפוסקים חולקים על ראבי"ה, דהא דאמרינן (במגילה לב.), "שמא יאמרו ברכות כתובות בס"ת, היינו בין פרשה לפרשה, אבל אם כתב ברכות בתחלת הס"ת או בסופו אין לפסול". א"כ במגילה אפשר שאפילו לכתחלה מותר. ומ"מ טוב לחוש לכתחלה. ע"כ.

וכ"כ בשו"ת זרע אמת (חאו"ח סי' ק) דכל דבדיעבד שרי בס"ת, במגילה שרי אפי' לכתחלה. ע"ש.

וכן הר"ן (פ"ב דמגילה יט.) כתב וז"ל: מסתברא דכי גמרינן מגילה מדיני ס"ת, היינו דוקא לדברים הפוסלים בס"ת, כגון תפירת היריעות בפשתן, אבל דברים שאין פוסלים הס"ת כגון

ח. מגילה שהסופר ניקד בה האותיות, נקודות הקריאה, כשרה לקרות בה. ומכל מקום לכתחלה אין לנקד המגילה. וכן אם כתב הסופר טעמי המקרא לקריאת המגילה בטעמיה, המגילה כשרה לקרות בה ולצאת ידי חובה. וכן הדין אם כתב הסופר הברכות של המגילה בראש המגילה כשרה בדיעבד, ומותר לקרות בה לצאת ידי חובה. ח)

אורך השטין ומנין הדפים וכיו״ב, במגילה כשר אפי׳ לכתחלה. ע״ש. ומ״מ גם אצל הספרדים יש נוהגים לתייגה, וכמ״ש בשלחן גבוה. וכן מנהגינו.

מגילה שהסופר ניקד או כתב טעמים, או כתב ברכות בתחלת המגילה - כשרה

ח) הנה לגבי ס״ת מנוקד, איתא במסכת סופרים (פ״ג ה״ד): ספר שפסקו ושניקד ראשי פסוקים שבו, אל יקרא בו. וכתב הרשב״א בתשובות המיוחסות (סי׳ רלח), שהניקוד ופיסוק הפסוקים פוסלים את ספר התורה, שאין לנו אלא כנתינתו מסיני, שהרי כמה פעמים דורשים רבותינו המקרא והמסורת, ואם הוא מנוקד אין כאן מסורת, וכן שנינו במסכת סופרים פ״ג, ספר שניקד ראשי פסוקים שבו אל יקרא בו, ומה שאמרו במגילה (ג.), ויקראו בספר תורת האלקים זה מקרא, מפורש זה תרגום, ויבינו במקרא אלו פיסוקי טעמים, היינו שהיו פוסקים הטעמים כפי שהיו מקובלים ממשה בסיני בע״פ, וכמו שאמרו מפורש זה תרגום, ובודאי לא היה התרגום כתוב בספר. ע״כ. ובשו״ת הריב״ש (סי׳ רפו) נשאל על ס״ת שהניח בו הסופר ריוח כמלוא אות אחת בין פסוק לפסוק, וכתב, שאמנם במסכת סופרים הוזכר פיסול פיסוק הפסוקים בס״ת, וכ״כ הרשב״א בתשובה, שפיסוק הפסוקים והניקוד פוסלים בס״ת. אף שהרמב״ם לא הביא פיסול זה. ומ״מ אפשר לומר שדוקא בפיסוק של נקודות בדיו כדרך שעושים בחומשים יש לפסול, אבל בהנחת אויר בלבד אין זה פיסוק גמור להפריד הפסוקים, אלא כדי שיבין הקורא, ואין לנו להרבות בפיסולים אלא כמו שנזכר במסכת סופרים. ולכן כיון שאין אויר כשיעור פרשה אין לפוסלו, שהרי פעמים רבות מניח הסופר בסוף השיטה אויר, מפני שאין רוב תיבה יכולה להכתב שם, או אף באמצע השיטה כפי שיזדמן לו, וכל שאינו שיעור פרשה אין לחוש לפסול. ע״כ. ומרן הב״י (יו״ד ס״ס רעד) הביא דברי הרשב״א והריב״ש, והוסיף, שכ״כ רבינו ירוחם, שספר המנוקד פסול, כי יש אם למקרא ולמסורת, ואם ניקדו אין כאן מסורת, ושכ״כ רבינו האי גאון בתשו׳. ע״ש. וראה עוד בשו״ת יחוה דעת ח״ו (סי׳ נד). ע״ש.

אולם כל זה בספר תורה, שיש אם למקרא ולמסורת, ואם מנקדו אין כאן מסורת, כמ״ש הרשב״א בתשובה הנ״ל. וכ״כ הטור יו״ד (ס״ס רעד), ורבינו ירוחם, אבל במגילה לא שייך לפסול מגילה מנוקדת מטעם זה, הילכך מותר לקרות במגילה מנוקדת. וכ״כ להדיא הרשב״א בתשובה (סי׳ שע), מגילה שהיא נקודה, איני רואה שתפסל בכך מחמת הניקוד, (והובא בב״י). וכ״כ בספר אהל מועד (דף סא.). וכ״כ כיו״ב בשו״ת באר שבע (סי׳ מז), שמותר לכתוב טעמי המגילה לש״צ שאינו בקי בטעמים בעל פה, ואין מצוי שם מי שיודע להקרותו בטעמי המגילה, והביאוהו האחרונים. וז״ל הרב בעל ספר הנייר (עמוד לז): כתב רבינו ברוך חיים, שמגילת הרב רבינו יהודה מקורביל היתה מוטעמת בטעמיה, וגם רבינו ברוך אומר שאין לחוש אם כתוב בה טעמים ואינה פסולה כלל בכך. עכ״ל. והוא הדין לגבי ניקוד הקריאה במגילה. וכסברת הרשב״א הנ״ל.

ט. המגילה צריכה עמוד בסופה וחלק בראשה כשיעור להקיף המגילה בו. ואם לא עשה לה עמוד בסופה, בדיעבד כשרה. ולכתחלה יש לתפור את העמוד עם המגילה בחוטי גידין של בהמה טהורה, ובדיעבד אם נתפר בחוטי פשתן וכיו"ב כשרה וקוראים בה בברכותיה. ט)

י. מגילה שהשמיט בה הסופר באמצעה תיבות או פסוקים, אפילו עד חציה, וקראם הקורא על פה, בדיעבד יצא. ואם אין לו מגילה אחרת, קורא בה לכתחלה. י)

יא. וכן מגילה שהיו רוב אותיותיה מטושטשות או מקורעות, אם רישומן ניכר, כשרה. ואם אין רישומן ניכר, אם היה רובה שלם כשרה. (שם). וכן מגילה שנפלו בה טעויות בחסרות ויתרות כשרה. ואפילו נפל בה טעות שמשנה את הענין, או שטעה הסופר

ומה שכתבנו לענין כתיבת הברכות בתחלת המגילה, כ"כ הרשב"א בתשו' (ח"א סי' קנ), מגילה שבדף הראשון נכתבו ברכות ופיוטים, דבר פשוט הוא שהיא כשרה. וכתב ע"ז מרן הב"י, והמרדכי (מגילה ס"ס תתלא) כתב בשם אבי העזרי (ראבי"ה סי' תקעד), שאין לכתוב ברכות המגילה, שהוקשה לס"ת, ולא דמי למגילה הכתובה בין הכתובים. ע"כ. וכתב ע"ז מרן, ואע"פ שנראה מדבריו דמפסל נמי פסיל לה, על דברי הרשב"א יש לסמוך להכשירה בדיעבד. עכ"ל מרן הב"י. וכ"כ בשו"ת מהר"ם (דפוס לבוב סי' רד): "אומר רבינו ברוך שאין לפסול מגילה שכתובים ברכות בתחלתה ובסופה, שיש לחלק בין ס"ת שהרבה בני אדם קוראים בו וחיישינן שיאמרו ברכות כתובות בתורה, משא"כ מגילה דחד גברא קרי לה וכו'. ע"ש. וכ"כ בספר אהל מועד ח"ב (דף סא ע"א): "ודבר פשוט הוא שאם כתב בראשה ברכות או פיוטים דלא מפסלא בהכי". עכ"ל. והא"ר (סי' תרצא סק"ז) כתב ע"ד מרן הב"י, וכמדומה לי שנוהגים להקל בזה לכתחלה. ושוב מצאתי בספר אמרכל שכתב, שהפוסקים חולקים על ראבי"ה, דהא דאמרינן (מגילה לב.) שלא יאמרו ברכות כתובות בתורה, היינו בין פרשה לפרשה, אבל אם כתב בתחלת הס"ת או בסופו, אין לפסול. ע"כ. וא"כ במגילה אפשר שאפילו לכתחלה מותר. ומ"מ טוב לחוש לכתחלה. וסיים, ונראה שגם הציורים שעושים בגליונות המגילה אינו נכון לעשות כן דלכתחלה בעינן שתהיה כמו ספר תורה, ובספר תורה פשיטא שאסור. עכת"ד.

אבל בשו"ת זרע אמת (סי' ק), כתב שמנהגינו שלא להזהר מלעשות ציורים ופיתוחים סביב המגילה, והרבה עושים כן ליפות המגילה, אף שבס"ת אסור לעשות כן. ע"ש. ומוכח התם דפשיטא ליה להתיר כתיבת ברכות בראש המגילה כהא"ר. ע"ש. [חזון עובדיה פורים עמ' רמ].

ט) חזו"ע פורים (עמוד רמב).

י) מגילה יח: הרמב"ם פ"ב מהל' מגילה ה"י, טוש"ע (סי' תרצ ס"ג). ובמשנה ברורה (ס"ק ט) נסתפק אם השמיט חציה, אם כשירה בדיעבד, דברמב"ם בהלכה זו משמע דפסולה, וברא"ש ור"ן משמע דכשרה, וכן משמע לשון הטור ושולחן ערוך. [וע"ש במגן אברהם (סק"ד) שאם השמיט הקורא תיבות שאין מפסידין הקריא' יצא (ש"ג). אך עיין בסי' קמ"ב ולקמן סי"ד דלא משמע כן. ע"כ. וכבר ביארנו ד"ז לעיל בשם הר"ן דאם דילג אפי' תיבה אחת לא יצא.

ומה שכתבנו דכשאין שם מגילה אחרת לכתחלה יוכל לקרוא במגילה חסרה, כן כתב בשער הציון (סק"ז) שכן מוכח בשאלתות (בפרשת ויקהל).

ותיקנה על ידי "חק תוכות", כשרה בדיעבד. ויכולים לברך עליה ולצאת בה ידי חובה. ולכתחלה יש לתקן המגילה שתהיה כתובה כדת. יא)

יב. המגילה נקראת ספר ונקראת איגרת, נקראת ספר, שאם תפרה בחוטי פשתן פסולה, ונקראת איגרת שאם הטיל בה שלשה חוטי גידים כשרה, ובלבד שיהיו משולשים [מגילה יט. וע' בפרש"י ובתוס' ובמ"ש הרי"ף והרא"ש]. וצריך לצאת ידי כולם, וכמו שכתב מרן בשלחן ערוך. יב)

יג. אשה שתפרה את הגידין במגילה, המגילה כשרה. יג)

יא) ע"פ המבואר בש"ע (סי' תרצ ס"ג) דביותר מחציה, אפילו הן כתובות, אלא שהן מטושטשות ואין רישומן ניכר, פסולה. ע"כ. וכתב בחיי אדם, דהוא הדין אם היו נפסקין האותיות חשוב כחסר. וראה בחזון עובדיה פורים (עמוד רנה).

תפירת יריעות המגילה

יב) הגר"ח פלאג'י במועד לכל חי (סי' לא אות סב) כתב, התפירה בחוטי גידין ולא בפשתן, ואם אינו מוצא חוטי גידין כשרה בדיעבד. ע' הרדב"ז בחדשות ח"ב (סי' תרסה). ותמוה, שמאחר שלשון הגמרא (מגילה יט.), שאם תפרה בחוטי פשתן "פסולה". וכן פסק מרן בש"ע (סי' תרצא ס"ה) שאם תפרה בחוטי פשתן פסולה, איך יתכן להכשיר בדיעבד. ובשו"ת הרדב"ז שם לא כתב אלא, שהרמב"ם ס"ל כרבינו שמחה דעדיף לתפור חוטי פשתן בין ג' התפירות של חוטי הגידין מלהניחה בלא תפירה, אבל אם תפרה כולה בפשתן פסולה אף בדיעבד. וצ"ע.

אשה שתפרה בגידין את המגילה

יג) הנה בספר תורה הרבה נהגו לעשות תפירת היריעות על ידי נשים. ובשו"ת מהר"ם מלובלין (סי' סח) כתב, דבדיעבד יש להכשיר. ואם אפשר יש להתיר התפירות ולחזור ולתפור אותם כהלכה על ידי אנשים. וע' בספר האשכול ח"ב (סי' יד עמוד מה) בנחל אשכול (אות ח) שכתב, ומצאתי תשובה כתיבת יד לדודי בעל יד דוד שכתב, נשאלתי מרב אחד שבא לכהן בקהלה אחת, ונודע לו שרוב ספרי התורה של הקהלה היריעות שלהם נתפרו ע"י נשים, ורצה לפוסלם, כי בתשובת מהר"ם מלובלין כתב שאף בדיעבד צריך לתקן, והעלה בסוף דבריו, מכל הני טעמי במקום שרוב ספרי התורה נתפרו היריעות על ידי נשים, כשרים, וא"צ תיקון. ומכל שכן שהיה שם גדול הדור ולא מיחה. לכן יש להכשיר בדיעבד. והרב המחבר (נחל אשכול) דחה יסודות ההיתר. ע"ש. ובספר כמו השחר (מערכת ת' אות ג') כתב ללמד זכות על המנהג.

וכן בספר תורת חיים סופר (סי' לט סק"ט) כתב, שיש סמך למנהג העולם שמקילים בזה. ע"ש.

גם בשו"ת דברי יעקב שור (סי' ז) כתב, דמ"ש המחצית השקל (סי' לט) לפסול ע"פ דברי המהר"ם מלובלין, המעיין בזה בתשובת המהר"ם מלובלין יראה שאינו מוכרח, שאדרבה נראה שם דבדיעבד יש להכשיר, ולכן בנ"ד שהדבר כבר נעשה, וגם כמה שנים קראו בס"ת זה, אין להורות להתיר התפירות, ע"מ לחזור ולתופרם ע"י אנשים, שיצא מזה לעז על הראשונים, ומ"מ להבא יש להזהיר את הסופרים לבל יקלו ראש בזה וכו'. ע"ש. ועיין בשו"ת יביע אומר ח"ט (חיו"ד סי' יח).

יד. מגילה שכתבה הסופר למפרע, שכתב תחלה הפרקים האחרונים של המגילה קודם שיכתוב את הפרקים הראשונים שלה, יש אומרים שדינה כדין הקורא את המגילה למפרע, שלא יצא, מפני שכתוב ככתבם וכזמנם, שתהיה הכתיבה כסדרה. במה דברים אמורים שתפר יריעות המגילה כסדר שכתב למפרע, אבל אם תפר המגילה כסדרה וכהלכתה, כשרה, אף על פי שנכתבה למפרע. וכן עיקר. יד)

טו. מותר לסופרים כותבי המגילה להעתיק מתוך מגילה כשרה ומסודרת, באופן שכל עמוד מתחיל בתיבת "המלך", כדרך המגילה הכתובה לפניהם. ויש אומרים שראוי לסופרים להמנע מלהתחיל כל עמוד של המגילה בתיבת "המלך", כמו שנהגו קצת סופרים, מפני שעל ידי כך מקצרים האותיות שבסוף העמוד או מאריכים אותן, כדי שיגיעו לתיבת "המלך" בתחלת העמוד, והוא שלא כדין. (מלאכת שמים כלל כד, בחכמה סוף אות ב). אך עתה נהגו הסופרים שלא לחוש לזה, מפני שהם מעתיקים ממגילות שמסודרות כן, ואינם מקצרים ולא מאריכים אותיות שלפני כן, שהכל ערוך לפניהם כהוגן. טו)

ועל כל פנים במגילה שלדעת כמה גדולים אשה כשרה בכתיבתה, מכיון שחייבת בקריאתה, הוא הדין שכשרה בתפירת היריעות של המגילה, שכבר כתבו הרב אליה רבה (סימן תרצא סק"ז), והרב זרע אמת (סימן ק), שכל שבספר תורה בדיעבד כשר, במגילה כשר אפילו לכתחלה. ע"ש. ואכמ"ל. [חזון עובדיה פורים עמוד רמח].

מגילה שכתבה הסופר למפרע, שכתב תחלה הפרקים האחרונים קודם שיכתוב הפרקים הראשונים

יד) בספר מרכבת המשנה כתב לדון לפסול מגילה שנכתבה למפרע, כדין הקורא את המגילה למפרע שלא יצא. אבל לעומתו הגאון רבי בנימין הלוי (רבו של המחבר), דחה ראיות מהר"ם דאנון, ואין ולאו ורפיא בידיה. והחקרי לב (חאו"ח סי' קלג) כתב, שהואיל ונתבאר שגדולי עולם פירשו דמה שכתוב במגילה "ככתבם" על כתיבת המגילה קאי, מכאן ראיה לעיקר החקירה שכתיבה למפרע פוסלת במגילה. הילכך נקטינן שכתיבה למפרע פוסלת במגילה וכדעת מהר"ם דאנון, ובספר שרשי הים ח"א פליג עליו והכשיר כתיבה למפרע. ובאמת שמעשים בכל יום אצל הסופרים שמתחילים ללמוד לכתוב סתו"מ, לחנכם בכתיבת מגילת אסתר, שאין בה שם שמים, ונותנים להם לכתוב מאמצע המגילה עד שתתיישר כתיבתם, ואח"כ נותנים להם לכתוב תחלת המגילה, ולא מצינו מי שיערער על זה, ואין פוצה פה ומצפצף. ובע"כ שהעיקר לדינא כדברי בעל שרשי הים, שאין קפידא בזה. ובודאי שיש להקפיד שיתפור את יריעותיה כסדרה הנכון. ונראה שאפילו מגילה שנכתבה למפרע, וגם תפירת היריעות היו מהופכות, ושלא כסדרה, אלא שהקורא את המגילה שיכל את ידיו וקראה כהוגן, כסדרה, שבודאי צריך לחזור ולקרוא מתוך מגילה כשרה, אע"פ כן לא יברך על קריאתו השניה, כיון שלא נתבאר דין זה בראשונים. [חזו"ע פורים עמוד רמט].

טו) הנה י"א שראוי לסופרים להמנע מלהתחיל כל עמוד של המגילה בתיבת "המלך", כמו שנהגו קצת סופרים, מפני שעל ידי כך מקצרים האותיות שבסוף העמוד או מאריכים אותן, כדי שיגיעו לתיבת "המלך" בתחלת העמוד, והוא שלא כדין. (מלאכת שמים כלל כד, בחכמה סוף אות ב). ועתה נהגו הסופרים שלא לחוש לזה. וכ"כ בקול יעקב (סי' תרצא ס"ק כח). ועיקר.

טז. מגילות אסתר אשר חדשים מקרוב באו שלוקחים טבלאות של משי שחקוקים בהם עמודים שלמים של מגילות אסתר, ומניחים קלף מתחת לטבלאות המשי, ושופכים דיו על הטבלא וממרחים אותו הלוך ושוב במגב, והדיו יורד דרך נקבי המשי על הקלף, וכהרף עין נדפסים עמודים שלמים על הקלף, מגילות אסתר אלה פסולים אפילו בדיעבד, וגרע מדפוס שהוא פסול במגילה, כמו בספר תורה. [שהרי אמרו בירושלמי (גיטין פ"ב ה"ג) וכתב ולא וחקק, לא המטיף. שהמטיף נקודות בצורת האותיות, ולא השופך, וכתב הרשב"א דהיינו טעמא דבעינן כתיבה כדרך הכותבים, ובנ"ד לא הוי כתיבה כדרך הכותבים]. והמברכים עליהם ברכתם ברכה לבטלה, והוא מכשול חמור מאד, שמכשיל את הרבים באיסור ברכה לבטלה ובביטול מצות מקרא מגילה. ומיהו אם חלק מועט מהמגילה נעשה בדפוס, והרוב נכתב בכתב יד סופר כתיבה ממש, לא גרע מדקיימא לן שאם השמיט בה הסופר פסוקים וקראם הקורא בעל פה יצא. והוא הדין לכאן. טז)

מגילות אסתר שנכתבו על ידי יריעות משי

טז) כן כתב מרן אאמו"ר בתשובה כת"י, וכן בגילוי דעת שפורסם ברבים, בה' כסליו תשס"ג, וזו לשונו: אודות ספרי תורה ומגילות אסתר אשר חדשים מקרוב באו שלוקחים טבלאות של משי שחקוקים בהם עמודים שלמים של ספרי תורה ומגילות אסתר, ומניחים קלף מתחת לטבלאות, ושופכים דיו על הטבלא וממרחים אותו הלוך ושוב על גבי המשי, והדיו יורד דרך נקבי המשי על הקלף, וכהרף עין נדפסים עמודים שלמים על הקלף, ספרי תורה ומגילות אסתר אלה פסולים אפילו בדיעבד, והמברכים עליהם ברכתם ברכה לבטלה, והוא מכשול חמור מאד. והן עתה נודע לי שהפיצו שמועה שכאילו חזרתי בי ממה שכתבתי מכבר לאסור בזה, ולכן חזרתי לכתוב ולהודיע בשער בת רבים לאפרושי מאיסורא, שהעושה ספר תורה ומגילות אסתר באופן הנ"ל, הוא מכשיל את הרבים, וככוחי אז כוחי עתה. וזה פשוט וברור מאד. ומצוה רבה לפרסם הנ"ל, ואומר: הסירו מכשול מקרב עמי. עכ"ל. והוסיף עוד בכת"י, דאף מגילות שנעשו בדרך זו פסולים אפילו בדיעבד מכמה אופנים, חדא, שהרי זה דומה למה שכתבו הפוסקים לפסול כתיבת סת"ם על ידי דפוס, וכמ"ש הרמ"ע מפאנו (סי' צג) דבעינן שתהיה כתיבה ממש ולא חקיקה. וכן פסק הפרי חדש. וכל זה הוא לענין הדפוס שהיה בימיהם, שהיו עושים צורת האותיות על ידי טבלא ודוחקים אותה על גבי הקלף, ונ"ד דומה לדפוס שהיה בימיהם, ואפשר גם שגרע מדפוס שהיה בימיהם. ודו"ק. עכ"ל.

גם הגרי"ש אלישיב פירסם גילוי דעת מכ"א כסליו תשס"ג, בזה"ל: הובא בפני מגילת אסתר כתובה על קלף בכתיבה תמה אשר לפי הנראה לעינים נכתב על ידי אומן מומחה בכל מיני הידורים, אולם אחרי בדיקה מיוחדת התברר שאין כאן כתיבה כלל, אלא נעשית על ידי הדפסת משי. והנה מלבד התקלות והמכשולים העלולים לצאת מזה, יש לדון שזה בגדר המבואר בירושלמי (פרק ב' דגיטין), וכתב ולא ושפך. וכן בסת"ם יש חסרון בקדושת האזכרות, והם פסולים בהחלט ואסורים להשתמש בהם לצאת ידי חובה. והמורה היתר בדבר, וכן המפיצים, תגריהן ותגרי תגריהן, הם בכלל חוטאים ומחטיאי הרבים. ולפי דברי המהרש"ל בחכמת שלמה (גיטין נד.) טעון גניזה, ואינו משלם כלום, ואפילו מה ששוה ללמוד.

אף שקודם היו לומדים בספרי תורה, מ״מ בספר תורה כזה אסור דחיישינן שמא יקראו בו, אלא עומד לגניזה. וכן דעת התפארת שמואל על הרא״ש שם, וכ״פ הט״ז (יו״ד סי׳ רפא). והבא לקיים מצות הנחת תפילין, קביעת מזוזה, קריאת המגילה, ומצות כתיבת ספר תורה, יזהר לברר שנכתבו על ידי סופר מומחה ירא שמים. עכ״ד. גם הגר״ש וואזנר פירסם גילוי דעת בזה, לאסור איסר בנידון, ודבר זה ברור כשמש, כי פעולת כתיבה כזאת היא פסולה מן התורה. והקונים שהוטעו על ידי המוכרים, יכולים לבטל מקח, ולתבוע את הדמים, דגרע טפי ממום במקח, דהוי כנותן לו מין אחר לגמרי. ואסור להשתמש בס״ת כזה אפילו כחומש וכמגילה ללמוד בו, כדין ספר שאינו מוגה, ובפרט שאין ניכר פיסולו, ולכן חייבים לגונזם מיד, והמשהה ספר תורה כזה אצלו עובר משום אל תשכן באהליך עוולה. וחתמו על גילוי דעת זה עוד כמה מרבני הזמן שליט״א.

והגיע לידי קונטרס והאמת והשלום אהבו, ובו השיבו על טענות האוסרים, ויצאו לחזק היתר זה, אולם אין בדבריהם כדי לבטל הפסק של גדולי הדור שאסרו זאת בכל תוקף. וכבר ציינו למ״ש בחי׳ רבינו קרשקש (גיטין ט:), שהביא בשם תוס׳ דדוקא דרך כתיבה, אבל לא לשפוך דיו על הנייר שאין זו כתיבה. ע״כ. ולפ״ז גם בנ״ד יש לאסור.

והנה אם הטיף כמה טיפות דיו, אחת ליד השניה, ואח״כ משך הטיפות על ידי עץ או קולמוס וחיבר הנקודות ועשאן לאותיות, אפילו שצורת האות נעשתה ע״י אדם, אפילו הכי מבואר בחידושי הרמב״ן (גיטין כ:) דפסול, והוא על פי המבואר בירושלמי הנ״ל, כתב ולא המטיף, רבי יודן בר שלום ורב מתניה, חד אמר שלא עירב את הנקודות [שלא משך אח״כ מנקודה לנקודה לערבן ולעשות מהן אות גמור. פני משה]. וחרנה אמר אפילו עירב את הנקודות. [צירפן בדיו להיות אות גמורה אפילו הכי פסולה כיון שמתחלה לא כתב צורת האות ממש. פני משה]. וכתב הרמב״ן הנ״ל, דבספר תורה דבר ברור הוא דאפילו עירב את הנקודות פסול, מפני שאין זה כתב. וכן כתבו עוד ראשונים. ואף בנ״ד לא הוי כתיבה כדרך הכותבים, וכל שכן שיש לפסול הכא שהרי אחר שמטיף הדיו אינו עושה מעשה כתיבה והעברת קולמוס, אלא מעשה מריחה על כל העמוד, ובזה יש לומר שהוא פסול לכו״ע.

והנה יד הדוחה נטויה לומר, דלגבי עירב הנקודות דפסול, היינו משום שלא כתב בידו את כל צורת האות, וחלק מהאות נכתבה על ידי שפיכה, אבל בנ״ד הרי דוחק את הדיו על ידי המגב לתוך הנקבים הדקים שביריעת המשי, ולכאורה כל האות כולה נעשית על ידו. אך זה אינו, שהרי בעינן דרך כתיבה, שיכתוב את כל צורת האות, ואם דוחף את הדיו על הנקבים הרי אין זו דרך כתיבה שכותב רגלי האות וצורת האות כולה. ודחיקת הדיו על ידי המגב אינה כותבת את האות, אלא גורמת שהדיו נכנס בנקבים, ואז האות נעשית, ולכן אין זו כתיבה.

ועוד טענו שם, דמה שפסלו מטעם ושפך ולא והטיף, הנה להמציאות אין כאן כלל והטיף, דמיד בשעה שדוחף את הדיו לתוך הנקבים, הנה ברגע כמימריה נעשה אות גמורה. ועיין עוד בשו״ת שואל ומשיב (קמא, ח״ג סי׳ קב) שלפ״ד אף אי יהיבנא להו דחשיב והטיף מ״מ אין בנ״ד חסרון זה. ע״ש.

ויש להשיב על זה, דהנה מה בכך שהאות נעשית כרגע כמימריה על ידי דחיפת הדיו לתוך נקבי המשי, הרי אין כאן צורת כתיבה, ומה שלמדו בירושלמי וכתב ולא והטיף, כוונת הילפותא דבעינן דרך כתיבה, וכשהוא מטיף טיפות דיו בצורת אות, אין זו כתיבה, וממילא גם בנ״ד אין זה דרך כתיבה. שלא כותב בידו ירך האות. ודברים אלו רמוזים בדברי הרשב״א בתשובות המיוחסות להרמב״ן (סי׳ קכב), ״דבעינן כתיבה כדרך הכותבים״.

וגם לו יצוייר שדחיפת הדיו על ידי המגב גורמת בידים לכניסת הדיו לתוך צורת האות שביריעה, מ״מ מאן לימא לן דכל

האותיות נכתבות כך, ובהחלט יתכן שבחלק מהאותיות הדיו ישפך מאליו בלא דחיפת המגב, והרי אפילו אם דבר זה יקרה באות אחת או מקצת האות אין זו כתיבה. שוב הראוני את ההדפסה ביריעת משי הנ"ל, וראיתי ששופכים את הדיו בצד האותיות, ועל ידי מגב מיוחד גוררים את הדיו על היריעה, ואז האותיות נכתבות. ולפ"ז כנראה שאין אפשרות שחלק מהדיו של האות יגרר לבדו בתוך צורת האות שביריעת המשי. וכל הדיו שבאות נכנסת לאות על ידי מעשה הגרירה. אולם אם ישפכו את הדיו על האותיות, בזה יתכן שיכנסו כמה טיפות דיו בתוך צורת האות, ובזה יש חוסר מעשה ידי אדם.

ומה שטענו עוד שם, שאין לפסול מטעם חק תוכות, דחק תוכות היינו שאינו עושה מעשה בגוף האות כלל, דהאות קיימת והוא חוקק בתוכה, משא"כ בנ"ד הלא מעשה גדול עושה הסופר בגוף האות עצמו, שהוא הוא זה הכותבה על דחיפתו את הדיו לתוך הנקבים, ואין לך מעשה כתיבה בגוף האות גדול מזה. ע"כ. אולם גם זה אינו, דדחיפת הדיו על גבי הנקבים אינה מעשה כתיבה, אלא מירוח בעלמא, ומה בכך שהמירוח נעשה בידי אדם, הרי כתב האות עצמה אינה כדרך הכותבים שמשרטטים את האות עצמה, ולא דוחפים דיו לתוך נקבים שהם צורת אות. וזה אותו יסוד של איסור חקיקה. ודו"ק.

והן אמת דלשיטות שהכשירו דפוס אין הכי נמי גם בנ"ד יש לעיין להתיר, כי הנה יש לדון לגבי הדפוס לג' דברים: קדושת ספרים, כתיבת גט, וכתיבת ספרי תורה תפילין ומזוזות. ומתשובת הרמ"ע מפאנו (סי' צג) מבואר, דלענין גט מחשיב את הדפוס ככתיבה, אבל לענין ספרי תורה ותפילין אין הדפוס נחשב ככתיבה. ושם נשאל בגט שנעשה בדפוס אי קרינן ליה כתיבה או לא, והשיב, ישראל הבקי לשמה יעשנו בדפוס ויקבענו היטב על הספר בדיו ובכל דבר שהוא רושם אפילו לכתחלה וכו', וכבר שמענו מן החברים מי שפסל אפילו בדיעבד ואמר שהנייר או הקלף הנכבש בחוזקה בשעת ההדפסה כחקיקה דמי. ואנן בקאינן באומנות זו ששכרנו בה פועלים הרבה ועמדנו עליהם ונתברר לנו שאין ממש בדברים הללו וכו', אע"ג דבספרי תורה תפילין ומזוזות חק יריכות נמי פסול וכו'. ע"ש.

ומבואר, שלא הכשיר מעשה הדפוס לגבי ספר תורה ותפילין. וראה להלן מ"ש בשם גט פשוט.

ובשו"ת משאת בנימין (סי' צט) הביא את תשובת הרמ"ע מפאנו, והסכים גם הוא דדפוס חשוב ככתיבה, דומיא דחקיקת הלוחות וציץ הקודש, וכתב, וכי תימא שאני חקיקה שחוקק גוף האותיות כמו בלוחות, וכן בציץ יעשה מעשה בגוף האותיות וחק יריכות הוא, מה שאין כן במלאכת הדפוס שאין הכתב לא שקוע ולא בולט רק שמדבק הדיו בנייר על ידי הרושם באותיות. הא לא קשיא דכל כתיבה נמי אין האותיות שקועות ולא בולטות אלא שמדבק הדיו בנייר או בקליפה על ידי הקולמוס. ומה לי על ידי קולמוס ומה לי על ידי הדפוס. וע"ש שהאריך בזה והעלה שהספרים הנדפסים יש להם קדושה כמו של הספרים הנכתבים בכתיבה ממש. והביא ראיה ממה שכתב רבינו ירוחם (ספר חוה נתיב כד ח"ב) שמביא תשובת הרמב"ם (סימן רסח מהדורת בלאו, ובמהדורת פריימן סי' ה') שהשיב שאין חילוק בין כתיבה לחריטה ולריקמה. והוכיח שם בראיות ברורות. ע"כ.

ולגבי קדושת ספרי קודש כתב הט"ז (יורה דעה סי' רעא סק"ח) דאפילו אם נאמר דהדפוס הוי חקיקה, מכל מקום הוא כמו כתב, וברור דמעשה הדפוס מיקרי כתיבה ממש, ולא חקיקה כלל. דמה לי שדוחק את העט על הנייר או הנייר על האותיות של עופרת, אידי ואידי כתיבה היא. ומכל מקום לענין גט בודאי שאין לעשות בדפוס, כיון שקצת דומה לחקיקה. אבל לענין קדושת הספרים, כל המיקל עתיד ליתן את הדין. ע"כ.

כתיבה על ידי חותמת - אינה כתיבה, ודין הדפוס

ולגבי חותמת כתב מרן בש"ע (אהע"ז סי' קכה סעיף ד'): חקק גט על הלוח או על האבן או על טס של מתכת, אם חפר יריכי האותיות כשר. וכן אם חקק יריכי האותיות מאחורי הטס עד שבלטו בפני הטס, אבל אם חפר תוך האות עד שיראו היריכות גבוהות מכאן ומכאן, או שהכה על פני הטס בחותם עד שנמצאו האותיות בולטות כדרך שעושין דינר זהב, אינו גט. ע"כ.

וכתב בבית שמואל שם (סק"ג) שאם ניתן גט שנדפס נראה לכאורה דכשר בדיעבד, דהוי כתב ממש. וכ"כ בתשובת רבי מנחם עזריה מפאנו (סי' צג). ועיין בתשובת מ"ב. ע"כ. ובט"ז ס"ק רעא. ע"כ.

וע"ש בפרי חדש שכתב, ויש לדקדק בענין הדפוס אי מיקרי כתיבה או לא, ומסתברא ודאי דהוי כתיבה, דמי גרע מחקיקה ורשימה דהוו כתיבה. והכי קיימא לן לענין שבת דרושם הוי תולדה דכותב ומיחייב וכו', ומצאתי בתשובת הרמ"ע מפאנו (הנ"ל) שנשאל ע"ז, וכתב, די"א דישראל הבקי לשמה יעשנו בדפוס ויקבענו היטב על הספר בדיו, ובכל דבר שהוא רושם אפילו לכתחלה, והעדים גם הם כל אחד רשאי לחתום שמו על ידי עצמו באופן זה אפילו לכתחלה. ויש מי שפסל אפילו בדיעבד, ואמר שהנייר הנכבש בחזקה בשעת ההדפסה כחקיקה דמי. אך אין ממש בדברים הללו, כי אפי' היו האותיות חקוקות הוי חק יריכות וכשר, וכ"ש שבדפוס עיקר הכתיבה היא בדיו, ואין האומנין כובשים את הקלף במכבש שלהם, אלא כדי שתצוייר האות בדיו היטב ולא ישאר חלק ממנה בלתי מושחרת. ודברים אמתיים הם. ובסי' מ"ב וצ"ט נשאל ג"כ אם ספרים הנדפסים בדפוס אם יש להם דין קדושת ספרי קודש כספרים הנכתבים בכתיבה ובקולמוס, והשיב, דכל הקדושה שיש לספרים הנכתבים יש ג"כ לספרים הנדפסים. דמה לי בכתיבה, ומה לי בחקיקה. ויפה כתב, ולאו מטעמיה דהוי חקיקה, אלא מטעמא אחרינא דהוי רשימה בדיו על גבי נייר דלכו"ע הוי כתיבה. ומ"ש עוד דאיכא למידק לכאורה דשאני מלאכת הדפוס שמדפיס כל הדף בבת אחת ובכח אחד, שלא כדרך הכתיבה שכותבין כל אות ואות בפני עצמה, לא קשיא מידי וכו'. וע"ש עוד.

ואמנם גבי מגילת אסתר כתב הפרי חדש (סי' תרצא) שמגילה שנדפסה רובה פסולה. אך כבר תמה על זה הרב מטה יהודה, דהוא עצמו בהלכות גיטין מסיק שהדפוס הוי ככתיבה.

ומהר"ם בן חביב בגט פשוט (סי' קכה אות טו) הביא את תשובת הרמ"ע מפאנו ותשובת משאת בנימין ודברי הט"ז, וכתב שם, דאף שנראה מדברי הרמ"ע שפוסל הדפוס בספרי תורה תפילין ומזוזות, אך לא ידעתי למה ולשונו מגומגם. דמה שכתב דהוי חק יריכות, הנה אמאי פסול. ונראה דאיירי באותיות חקוקות בנייר בלא דיו. אבל כשמדפיס ספרי תורה ותפילין בדיו מודה דכשר. ועכ"פ למדנו מתרי גברי רברבי לחם חמודות והרמ"ע מפאנו דגיטי נשים ושחרורי עבדים הם כשרים על ידי דפוס שלנו דחק יריכות הוא, והוא הדין לענין ספרי תורה ותפילין כשמדפיס אותם בדיו על גבי קלף וגויל כהלכתן. וע"ש עוד.

ואמנם מרן החיד"א בברכי יוסף הביא בשם מהר"ם בתשובה, שהדפוס הוי כחק תוכות.

ובערך השלחן (סי' תרצא) העיר עליו, שנעלם ממנו מ"ש מהר"ם בן חביב בהלכות גיטין, שהדפוס כשר בדיעבד בספר תורה בתפילין. וכן כתבו הלחם חמודות, והרמ"ע מפאנו, ומשאת בנימין, והט"ז, והמג"א, והרב פנים מאירות.

ומסתבר, שכל זה בדפוס שהיה בזמנם, שהיו מכינים אותיות של עופרת, ומעבירים בדף בחוזקה על האותיות, או את האותיות על הדף, שבזה דנו הפוסקים הנ"ל אי הוי ככתיבה או לא, אבל בדפוס שבזמנינו שנעשה על ידי צילום מפלאטה, ואין ההדפסה נעשית באופן ידני על ידי האדם, אלא בלחיצת כפתור החשמל, יש לומר דאינו חשיב ככתיבה לענין גט

יז. מה שנהגו כיום לכתוב ספרי תורה או מזוזות ותפילין על ידי שלחן אור, שלוקחים פילמים [שקופיות שכתוב בו כל הספר תורה], ומניחים את הקלף מעל השקופית, וכותבים את האותיות בדיוק באותה צורה שכתובה על השקופית, אין בזה שום בעיא הלכתית, כי זו כתיבה רגילה. אבל אין להכשיר ספרי תורה תפילין ומזוזות שנכתבו על ידי חותמת. יז)

וספרי תורה תפילין ומזוזות. וכן פסק בשו"ת יחוה דעת חלק ו' (סי' נז).

ונודע שכבר פשטה ההוראה בלא עוררין שאין להכשיר ח"ו ספר תורה תפילין ומזוזות בדפוס, [ובפרט בדפוס של זמנינו שנעשה על ידי צילום פלאטה], והיסוד לפסול ספרי תורה הנז' הוא משום דבעינן שיהיה דרך כתיבה, וממילא גם בנ"ד הרי אינו דרך כתיבה, שאינו כותב את ירך האות עצמה, אלא גורר דיו ומורח אותו על גבי דף, ואינו צורת כתיבה כלל.

ואחר כתבי זאת יצא לאור הספר חזון עובדיה על הלכות פורים, ושם (עמוד רנה) כתב בזה, שהדבר ברור שספרי תורה כאלה הם פסולים אפילו בדיעבד, וגרע מדפוס שהוא פסול בספר תורה ומגילת אסתר. שהרי אמרו בירושלמי (גיטין פרק ב' ה"ג), וכתב ולא וחקק, ולא המטיף [שמטיף נקודות בצורת אותיות. פ"מ וקה"ע], ולא השופך. וכתב בשו"ת הרשב"א המיוחסות להרמב"ן (סי' קכב) דמה שפסלו בירושלמי את המטיף, היינו משום דבעינן כתיבה כדרך הכותבים. ולפ"ז בנ"ד דלא הוי כתיבה כדרך הכותבים, פסול. ועיין בשו"ת שאילת דוד שבסוף ספר פסקי הלכות יד דוד ח"א (סי' ז'), ובספר דברי יחזקאל (סי' ד' אות יז), וביד המלך (פרק ד' מהלכות גירושין הלכה ו').

ועתה הראוני מגילת אסתר שנעשתה על פי השיטה הנ"ל, וראיתי שבחלק מן היריעות עמודים שלמים הם ללא שרטוט כלל, ומכללם העמוד של עשרת בני המן, שהוא מעכב במגילה, כמו שכתב בעל האשכול. וכבר נתבאר [בחזון עובדיה שם עמוד רכט], שאם לא נעשה שרטוט במגילה בכל שורה ושורה פסולה היא. ובכלל אין זו כתיבה, ופסולה היא לכולי עלמא. וכל שכן בספר תורה שצריך לקדש האזכרות סמוך לכתיבתן. וכן פסקו גדולי דורינו, שהעושה כן הוא מכשיל את הרבים באיסור ברכה לבטלה ובביטול מצות קריאת ספר תורה, ומקרא מגילה, ואוי לו מיום הדין. [ובפרט בפרשת זכור ופרה שלדעת מרן הש"ע חיוב קריאתן מתוך ספר תורה הוו מן התורה, והוו חובת יחיד]. וע"ש מה שכתב במגילה שחלקה נכתב בשיטה הנ"ל וחלקה נכתב בכתיבה רגילה.

ואחר זמן שמעתי שאופן הכתיבה ביריעות משי של הספר תורה שונה במקצת ממה שהראו לי, ויש ריוח אויר בין הרשת לקלף באופן שצריך לדחוק את הדיו במגב שיכנס לנקבים ועל הקלף, ומ"מ הדין לא ישתנה, אחר שאין זו צורת כתיבה, ובעינן דרך כתיבה וכמו שאמרו לגבי שבת דבכל מלאכה בעינן שתהיה מלאכה כדרכה. [ילקו"י הלכות תפילין מהדורת תשס"ד, סי' לב הערה כו. חזו"ע פורים עמ' רנה].

לכתוב על ידי שלחן אור - ועל ידי חותמת

יז) פשוט הוא. והעיקר שיזכור לקדש שם ה' בעת הכתיבה. ובשקופיות מופיע סימון קודש או חול בהזכרת שם ה'. וכגון בענין והגישו אדניו אל האלהים, והיינו דיינים, וציינו בשקופית שם דזה חול, ואין צריך לקדשו. וטוב להניח תיקון סופרים ליד השלחן, כי פעמים והקלף עבה ולא רואים היטב את האות שתחת הקלף, ובפרט יכולים לטעות באותיות י' ולכתוב ו' ולהיפך.

והכא עדיף מחותמת, שהרי כותבים כל אות

יח. מותר לעשות לכתחלה יריעה של המגילה, אפילו פחות משלשה עמודים, ובלבד שיתפרנה בגידים כדינה. ולכתחלה יש לעשות גליון המגילה למעלה ג׳ אצבעות, ולמטה ד׳ אצבעות, ובין דף לדף ב׳ אצבעות, כדין ספר תורה. ובדיעבד די למעלה ב׳ אצבעות ולמטה ג׳ אצבעות, ובין דף לדף אצבע. יח)

יט. לכתחלה יש לעשות כל פרשיות המגילה סתומות, ובדיעבד אם עשה כל פרשיותיה או מקצתן פתוחות כשרה, ויכולים לברך עליה. יט)

כ. מגילה שרובה נעשית בדפוס, ומיעוטה בכתב יד הסופר, פסולה. אפילו אם האותיות שבדפוס דומות מאד לאותיות של הסופר. וכל שכן צילום מכתב יד של המגילה שהוא עוד יותר גרוע מן הדפוס כמו שכתבו הפוסקים. אבל אם היה רובה בכתב יד, ומיעוטה בדפוס, כשרה. ואפילו אם המיעוט המודפס הוא בתחלתה או בסופה, כשרה. ומכל מקום מי שאין בידו מגילה כשרה כדת, טוב שיקח בידו מגילה מודפסת בחומש וכיו״ב, שאם לא ישמע איזו תיבה מפי הקורא, יקראנה מתוך המגילה שבידו. כ)

ואות בכתיבה ממש. וגם בעצם דין החותמת נתבאר לעיל מחלוקת הפוסקים בזה, והיינו בדפוס שהיה בזמנם, שהיו מכינים אותיות של עופרת, ומעבירים בדף בחוזקה על האותיות, או את האותיות על הדף, אבל בדפוס שבזמנינו שנעשה על ידי צילום מפלאטה, ואין ההדפסה נעשית באופן ידני על ידי האדם, אלא בלחיצת כפתור החשמל, בודאי שאינו ככתיבה לענינים אלה, ויש עוד להאריך בזה.

לעשות יריעה של המגילה פחות משלשה עמודים

יח) ואע״פ שבס״ת קי״ל במנחות (ל.) שאין עושים יריעה פחותה משלשה עמודים. [וכן פסק הרמב״ם (פ״ט מהל׳ ס״ת הל׳ יב), ובטוש״ע יו״ד (סי׳ עבר ס״ג). מכל מקום במגילה א״צ להקפיד על זה, ויכולים לעשות יריעה של דף אחד או שנים, שמכיון שאף בס״ת אינו אלא למצוה ולא לעכב, וכדמוכח מדברי הרמב״ם (פ״י מהל׳ ס״ת), וכ״כ הב״י והרמ״א בהגה (סי׳ רעג ס״ה), שכל זה רק למצוה מן המובחר, ואם שינה כשר. וע״ע בשו״ת יביע אומר ח״ז (חלק יורה דעה סי׳ כו). ממילא במגילה יש להתיר לעשות כן אפילו לכתחלה, שהרי נקראת אגרת. וכמ״ש כיוצא בזה האליה רבה (סימן תרצא סק״ז), שכל שכשר בס״ת בדיעבד, מותר לכתחלה במגילה. [חזו״ע פורים עמ׳ רנ].

יט) חזו״ע פורים (עמוד תנב).

מגילה שחלק נכתב על ידי סופר, וחלק בדפוס

כ) הנה כבר ביארנו לעיל שאם חלק מועט מהמגילה נעשה בדפוס, והרוב נכתב בכתב יד הסופר, לא גרע מדקי״ל שאם השמיט בה הסופר פסוקים וקראם הקורא בעל פה יצא. והוא הדין לכאן. ונראה שאפילו החלק המועט שבדפוס הוא בתחלת המגילה או בסופה, יש להכשירה. ואע״פ שהרמ״א בהגה (סי׳ תרצ ס״ג) כתב, שאם השמיט הסופר את תחלתה או סופה, אפילו במיעוטה פסולה, מ״מ שאני התם שנראית לעין כספר חסר, וכמ״ש הרשב״א במגילה (יח: ד״ה לא קשיא), שאם חיסר ממנה תחלתה עד איש יהודי, אע״פ שהוא מיעוטה נראית כספר חסר, וצריך שיקרא המגילה מספר שלם. וכעין שאמרו (גיטין ס.) גבי ספר תורה שאין

כא. עשרת בני המן צריך לכתבם בצורת שירה, שמניח כשיעור ט' אותיות חלק בין כתיבת שמותם, לבין כתיבת "ואת", ואם לא עשה ריוח בינתים פסולה. כא)

קוראים בחומשים. ע"ש. וכ"כ הר"ן שם. [ומהאי טעמא כתב הרב מטה יהודה שם, שאם היא כתובה כולה, והקורא קרא תחלתה או סופה בעל פה, יצא, שהרי עכ"פ היה ספר שלם לפניו]. משא"כ כשהיא כתובה בדפוס בתחלתה וסופה, הרי נראית כספר שלם, ובפרט כשהדפוס דומה לכתב יד של הסופר, וכן כתב כיו"ב בשו"ת אבן ישראל חלק ז' (סי' לג). ע"ש.

עשרת בני המן צריך לכתבם בצורת שירה, שמניח כשיעור ט' אותיות חלק

כא) עשרת בני המן צריך לכתוב אותם במגילה בצורת שירה, כמבואר במגילה (טז:), שיכתוב "אריח על גבי אריח ולבינה על גבי לבינה". [פרש"י, לבינה הוא החלק שהוא רחב כפלים מן הכתב, שהאריח הוא חצי לבינה, (כדאיתא בב"ב ג. שהלבינה ג' טפחים והאריח טפח ומחצה). ואמרו בגמרא הטעם כדי שלא תהיה תקומה למפלתם, שלא יהא להם מקום להרחיב צעדיהם תחתם. ור"ת פירש, שאריח ולבינה שניהם מן הכתב, וקורא את שמות בני המן "לבינה", שהם ארוכים, ויהיו כתובים זה למעלה מזה, ואילו תיבות "ואת ואת" שהן קצרות, שהן "אריח", שיהיו זו למעלה מזו, והובא בהר"ן, וכתב, שיותר נראים דברי ר"ת. וכ"כ ראבי"ה מגילה (עמוד רנג), ואור זרוע (ס"ס שעג). דלא כפירוש רש"י. וכ"כ בספר האשכול (עמ' נב): איזהו אריח? "ואת", ואיזהו לבינה? "פרשנדתא דלפון". וכ"כ בשו"ת הרשב"א ח"א (סי' תלה ותרעד). ובשו"ת הרשב"ץ ח"ג (ס"ס רעג). וכ"כ רבי דוד אבודרהם (דף נו.) בשם בה"ג. ע"ש].

והנה בירושלמי (פ"ג ה"ז) א"ר יוסי ב"ר בון צריך שיהא איש בריש דפא ואת בסופה, שניץ ונחיץ כהדין קונטירא. ופירש מרן הב"י (סי' תרצא), שניץ הוא מלשון שניצים, כלומר כעין שנצים שעושים לכיס, שאחד מהשנצים בולט מצד זה, והאחר בולט מצד השני, כך איש בריש דפא ואת כנגדו בסוף אותה שיטה, והוצרך לזה, כדי שלא תטעה לפרש שפירוש ואת בסופה דקאמר, בסוף הדף, ומש"ה אמר שניץ, ללמדך דלאו בסוף דפא קאמר אלא בסוף שיטה, כעין שניץ, ומ"ש כהדין קונטירא, רצה לומר שוה משני צדדים כמו בנין השוה, שמשליכין משקולת הבנאים מראשו לסופו, והיא שוה, כך כל התיבות של שמות עשרת בני המן הם זו ע"ג זו, בלי שום בליטה. וזה כפירוש רבינו תם בענין אריח ע"ג אריח ולבינה ע"ג לבינה. עכ"ל. ונראה כוונת מרן דהיינו מצד חוץ של כתיבת השמות, שמתחיל כל שם בראש השורה אחד על השני, ומבחוץ הם שוים כמו קו המשקולת ביושר, אבל מבפנים הרי שם פרשנדתא ארוך, ושם דלפון קצר יותר, וכן אריסי אריסי, ואין במשמע שחייב להאריך הדלת של דלפון כדי שיסתיים שמו עם סיום שם פרשנדתא, וכן להאריך ר' של אריסי וארידי, להשוותם כדי שיגיעו לסיום שם פרשנדתא, שא"כ היה לו למרן לפרש כן בהדיא.

גם הגר"ש קלוגר בשו"ת שנות חיים (בהל' סת"ם, ס"ס נב, דף כד.) שכתב, להרב השואל, ומה שנסתפק מר, שמצד הפנימי של כתיבת עשרת בני המן, אין השורות שוים, אלא זה נכנס וזה יוצא, לא ידעתי מקום ספיקו בזה שרוב ככל המגילות שהיו למראה עיני כתובים כן, ומאי דקפדינן שלא תהיה תקומה למפלתם, היינו שיהיו שוים מצד החיצון, ואף בשירת האזינו שיש לדקדק לכתחלה גם בפנים שיהיו השורות שוות היינו רק למצוה מן המובחר, משום זה אלי ואנוהו, אבל במגילה אין להקפיד כלל. והיא כשרה לגמרי. ע"כ.

אמנם בשו"ת עמק שאלה (חאו"ח סי' טו) כתב, ומה שפסל מר המגילה, מפני ששמות בני המן לא היו מכוונים, שיש שם ארוך כמו פרשנדתא שיוצא מן השיטה שיש בו הרבה

אותיות, ולר״ת בעינן לבינה ע״ג לבינה, שניהם מן הכתב, וכאן הכתב יוצא על החלק שתחתיו. הנה המעיין בהר״ן יראה שכיון שבצד השני שהוא אריח ע״ג אריח, דהיינו שכותבים ״ואת״ זה ע״ג זה, שוב אין תקומה למפלתם, ומשמע, שחיזוק החומה כשיש בליטות בשתי הכתלים, אבל כאן שהכותל השני שוה שאין בו בליטות לא איכפת לן מה שבכותל הראשון יש בו בליטות. ואין להקפיד שיהיו השמות שוים בלי שום בליטה. ואפי׳ אם תמצא לומר שהקפידא היא גם על שמות הרשעים שלא יהיה בהם בליטה זה תחת זה, לא מצינו שיהיה זה לעיכובא, לפסול המגילה. ע״ש. ולכאורה אין צורך בזה, כיון שמבחוץ, התחלת השמות נכתבים באופן שוה, והחומה מבחוץ גם בצד השמות היא שוה בקו המשקולת, לית לן בה. וכן ראיתי באשל אברהם (מבוטשאטש סי׳ תרצא) שכתב, שאפי׳ אם יש בליטות מבפנים, מצד השמות שלהם, מגילות כשרות הן בלי שום פקפוק ע״ז. עכת״ד. וזהו כדברי הגר״ש קלוגר הנ״ל.

וע׳ בשו״ת חסד לאברהם קמא (סי׳ סז), שכתב לתמוה על הסופרים שכותבים עשרת בני המן באופן שהאחד בולט יותר מהשני לפי גודל האותיות וקטנן, וגם הש״ע לא ביאר בהדיא שיהיו כל השמות מכוונים זה על גב זה בלי שום בליטה, ואין לנטות מדברי הב״י ופירושו בדברי הירושלמי. כן נראה ברור. וכן ראיתי למורי ז״ל [בעל חוות דעת], שהיה מקפיד על זה. ע״כ. ולהמבואר אין דבריו מוכרחים, שכל שהסופר מתחיל השורה בדייקנות בכל שם מהשמות של עשרת בני המן, שפיר דמי, גם לדעת מרן ופירושו בירושלמי. וע׳ בשו״ת בית שלמה (חיו״ד ח״ב סי׳ קכד וקלא). ובשו״ת מנחת יצחק ח״ז (סי׳ מט).

והנה בש״ע יו״ד (סי׳ רעה ס״ג) נפסק, שאם כתב השירה בס״ת כשאר הכתב, פסול. ע״כ. ולכאורה הוא הדין במגילה, שהרי ז״ל מרן בש״ע (סי׳ תרצא ס״ג): ״עשרת בני המן צריך לכותבן כשירה, ולא כשאר שירות שכותבים בצורה שהחלק ע״ג כתב, אלא מניח חלק בין כתב לכתב, ואם לא עשה כן פסול״. עכ״ל.

ומקור דבריו בירושלמי (מגילה פ״ג ה״ז): ״א״ר ירמיה אמר רב, עשרת בני המן, אריח ע״ג אריח, ולבינה ע״ג לבינה, מאי כדון למצוה או לעכב, אמרו בשם רב לעיכובא״.

ובשו״ת שבט סופר (חאו״ח סי׳ כז) נשאל מסופר אחד שכתב עשרת בני המן באותיות גדולות, והמשיך מתיבת פרשנדתא עד ואת, ולא הניח חלק, אלא רק כמו שאר תיבות, והכשיר המגילה לקרות בה, כיון שלא נזכר שיעור חלק רק בפרשת האזינו שכתב הרמב״ם שמניח חלק כדי שיעור פרשה סתומה, ומסתברא שגם בשירת המגילה מניח כן, ומ״מ גם שם לא פסל בדיעבד, וגם כאן אף דלכתחלה בודאי שטוב להניח חלק כמו בשירת האזינו, מ״מ בדיעבד אין לחוש כלל, והכא הוי דיעבד מאחר שכבר נכתב כן. וכמ״ש בשו״ת גנת ורדים שמה שנכתב מקרי דיעבד. עכת״ד. ונפלאתי על זה, שהרי לפי פירוש רש״י חייב להניח כפלים חלק באמצע, שזהו פירוש לבינה ע״ג לבינה. וכן פסק המשנה ברורה (סי׳ תרצא ס״ק יז) לדינא. [אלא שי״ל שאין זה מעכב לפסול המגילה. וכ״כ בשו״ת מנחת יצחק ח״ג (סי׳ נה). ע״ש]. ואפילו לר״ת, כל שנכתב כמו שאר תיבות, בלי ריוח, אין כאן צורת שירה כלל. והו״ל כדין כתב השירה כשאר הכתב, שבס״ת פסול. וכן פסק מרן כאן ״שצריך להניח חלק בין כתב לכתב ואם לא עשה כן פסולה״, שמגילה נקראת ״ספר״. והיה לו לפסול אותה גם בדיעבד. וכמ״ש ג״כ בשו״ת הרשב״ץ ח״ג (ס״ס רעג) שצריך שיהיה ״איש״ בראש השיטה, ״ואת״ בסוף השיטה, וכן כולם, ובסוף שיטה אחרונה, תיבת ״עשרת״, אבל שיהיה ואת סמוך ודבוק עם השמות אין זה כהלכה, ולפי המבואר בירושלמי נראה שמגילה זו פסולה, וצריך להחליף הדף. ע״כ. וכ״כ בספר אמרי שפר (כלל כב ס״ב), שצריך להניח הריוח שבינתים שיעור ט׳ אותיות, ואם לא עשה כן פסולה. ע״ש.

ושו״ר בשו״ת דעת סופר (חאו״ח סי׳ קכו) שנשאל על זה, וכתב להעמיד את דברי מר אביו השבט סופר. ע״ש. ולא הונח לי בדבריו.

כב. מה שיש נוהגים לכתוב הדף של עשרת בני המן באותיות גדולות, הוא מפני שהמגילה שלהם היא של עמודים ארוכים עם שורות רבות, והדף של עשרת בני המן אינו אלא אחת עשרה שורות, וצריך למלאת את כל הדף, שלא ישאר חלק בסוף הדף, לכן כותבים אותיות גדולות למלאת את כל הדף, ואף על פי שאין לכתוב אותיות גדולות

ועיין להנצי״ב בשו״ת משיב דבר (או״ח ס״ס מב) שכתב, שאם לא כתב עשרת בני המן במגילה כמו שירה, באופן שלא הניח חלק בינתים, פסולה, ולכתחלה יש להניח חלק בין כתב לכתב יותר משיעור עשר אותיות בינתים. ע״ש. וע״ע בשו״ת משיב דברים (סי׳ קסט) שג״כ כתב לפסול מגילה שלא הניח בה ריוח בין הכתב לכתב. ע״ש. וכן כתב בשו״ת תשורת שי ח״א (סי׳ עט). ע״ש. וע״ע בספר מקראי קדש (פורים, סי׳ לב). ודו״ק.

והגר״ש קלוגר בשו״ת שנות חיים (הל׳ סת״ם סי׳ נב) כתב, שאף בס״ת בפרשת האזינו אם לא הניח ריוח ט׳ אותיות, כשר בדיעבד, ומ״ש הרמב״ם שיהיה ריוח שיעור פרשה הוא רק לכתחלה, ודי שיהיה היכר שאינו כשאר כתב. וכ״ש במגילה, דהא קי״ל שאם השמיט בה הסופר תיבות או פסוקים כשרה, ורק שלא יהיה ענין שלם. וא״כ אם לא כתב במגילה כלל עשרת בני המן נמי כשרה, ולפ״ז קשה על מ״ש הב״י בשם הירושל׳ דמסיק דהיינו לעיכובא, והרי אפי׳ השמיט בני המן לגמרי כשרה, ודוחק לומר שהשינוי בזה גרע מאם לא כתב כלל וכו׳. ע״כ.

והנה מ״ש שאם לא כתב עשרת בני המן כלל, כשרה, לא ראה מ״ש בספר האשכול (עמוד נב) וז״ל: ״עשרת בני המן אם אינם כתובים במגילה מעכבין, ואין אדם יוצא בה ידי חובתו״. ואפשר דיליף לה מהירושלמי שאם לא כתבם אריח ע״ג אריח ולבינה ע״ג לבינה, דמסיק דהוי לעיכובא.

[ומכאן תשובה גם על הפרי מגדים (א״א סי׳ תרצא סק״ז) שהקשה על מ״ש מרן שאם לא עשה חלק בין שמות עשרת בני המן לתיבות ״ואת״, פסולה, דמי גרע מהשמיט הסופר כל עשרת בני המן עד חצי המגילה שכשרה. וצ״ל דגרע שינוי ממה שלא כתב כלל. וגם הוא לא ראה מ״ש האשכול שאם השמיט עשרת בני המן פסולה. ושו״ר בשו״ת תשורת שי ח״א (סי׳ עט) שהביא קושית הפמ״ג, וכתב לתרץ דהוי כהשמיט ענין שלם. ושיש ראיה מהתוס׳ (גיטין פ.) דשינוי לא גרע מהשמיט לגמרי וכו׳. ע״ש].

ומ״ש הגרש״ק לתרץ קושיתו, שהעיקר נראה שמכאן ראיה למ״ש המג״א דהא דקי״ל שאם השמיט בה הסופר תיבות ופסוקים דכשרה, היינו רק בדיעבד, אם קרא בה כבר, או שאין לו מגילה אחרת, ולפ״ז אתי שפיר דהאיבעיא בירושלמי פירושה, אי הוי רק לכתחלה היינו קודם כתיבה שראוי לסופר לכתוב כך, אבל אם כבר כתבה שלא כצורת שירה כשרה לקרות בה לכתחלה, או דילמא הוי לעיכובא, שגם בדיעבד שכבר כתבה כך אין לקרות בה לכתחלה, אם יש לו מגילה אחרת כשרה, ומסיק לעכב. אבל אם כבר קראו בה ודאי דיצא. וכן אם אין לו מגילה אחרת, אף לכתחלה קוראים בה, אפילו אם לא כתב עשרת בני המן כצורת השירה. ע״כ. אינו מחוור, שעל זה לא יכון לשון ״פסולה״ (שכן הוא לשון מרן בש״ע, שצריך להניח חלק בין כתב לכתב, ואם לא עשה כן ״פסולה״), שפירוש ״פסולה״, הוי בהחלט, בין אם יש לו מגילה אחרת, בין שקרא בה כבר, לא יצא. אבל לפי מ״ש בעל האשכול הנ״ל אתי שפיר. [וכ״כ בשו״ת שבט הלוי ח״ג (סי׳ פח), שאם השמיט כתיבת עשרת בני המן פסולה אף בדיעבד, שזה נקרא ענין שלם. ע״ש. וכ״כ בשו״ת חסד לאברהם (מה״ק תאו״ח סי׳ סז). ונראה שאפי׳ לדברי הפר״ח שמכשיר אף בחסר ענין שלם, י״ל שהוא מודה בחסרון עשרת בני המן שהוא ענין חשוב באיבוד זרעו של המן - עמלק. וכמ״ש בבן איש חי (ש״א פ׳ תצוה אות ה). ע״ש]. וזהו הפירוש בירושלמי ״לעכב״, שהיא פסולה לגמרי. [חזון עובדיה פורים עמו׳ רנה].

או קטנות משאר האותיות, אלא על פי המסורת, באותיות מסויימות, מכל מקום כיון שעשרת בני המן כתובים בדף מיוחד בפני עצמו, אין להקפיד על כך. [וכמ״ש בשערי אפרים שער ו׳ סעיף נה]. ואם הרחיב בין השורות בין שיטה לשיטה כמלא שיטה מאותו כתב יש להכשיר, ולא חשיב כמו שעשה פרשה בין השטין. שכן דרך הסופר כשכותב אותיות גדולות בעמוד כזה כדי למלאתו, להניח ריוח בין שיטה לשיטה. כב)

אופן כתיבת "עשרת בני המן" במגילת אסתר

כב) מה שיש נוהגים לכתוב הדף של עשרת בני המן באותיות גדולות, הוא מפני שהמגילה שלהם היא של עמודים ארוכים עם שורות רבות, והדף של עשרת בני המן אינו אלא אחת עשרה שורות, וצריך למלאת את כל הדף, שלא ישאר חלק בסוף הדף, לכן כותבים אותיות גדולות למלאת את כל הדף, ואע״פ שאין לכתוב אותיות גדולות או קטנות משאר האותיות, אלא על פי המסורת, באותיות מסויימות, מ״מ כיון שעשרת בני המן כתובים בדף מיוחד בפני עצמו, אין להקפיד על כך. וכמ״ש בשערי אפרים (שער ו סעיף נה). ואם הרחיב בין השורות בין שיטה לשיטה כמלא שיטה מאותו כתב, מוכח מדברי מרן החיד״א בספר כסא רחמים (מס׳ סופרים פ״א, דף יז:) שיש להכשיר, ולא חשיב כמו שעשה פרשה בין השטין. שכן דרך הסופר כשכותב אותיות גדולות בעמוד כזה כדי למלאתו, להניח ריוח בין שיטה לשיטה. וכ״פ בשו״ת שבט הקהתי ח״ד (סי׳ קפו).

אך לכתחלה יש לעשות אורך המגילה מלמעלה למטה, י״א שורות בכל עמוד, כדי שהעמוד של עשרת בני המן יהיה שוה לכל העמודים, בכתיבה בינונית כמו בכל העמודים. ויהיה תיבת "איש" בראש הדף, ו"עשרת" בסוף הדף. וכפשט הלשון במסכת סופרים (פי״ג ה״ו), שצריך שיהיה איש בריש דפא ועשרת בסוף דפא. וכן הוא במקראות גדולות (במסורה שם).

ואע"פ שבשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ד"פ סי׳ שנא) כתב בשם ר"ת שיש למגילה דין ס"ת למנין שטין שהם מ"ח, מ"מ אין זה לעיכובא, שהרי גם הארחות חיים (הל׳ פורים אות טו) הביא דברי ר"ת הנ"ל, וסיים, "ומיהו נראה שאין להקפיד כלל במנין השורות במגילה", רק שלא תהיה כתובה בין הכתובים וכו׳.

ואמנם הגר"א בביאוריו (ס"ד) כתב, דמ"ש בירושלמי איש בריש דפא, היינו בריש שיטה, "ואת" בסוף השיטה, ואין צריך לכתוב בראש הדף דוקא, [וכ"כ בהגהות מיימוני (פ"ב אות ע): דמ"ש במס׳ סופרים איש בריש דפא ואת בסופה, ועשרת בסוף דפא, מדקאמר ואת בסופה מוכח דבסוף שיטה קאמר, (כלומר ברוחב המגילה), שאם תאמר בסוף הדף, הא קאמר ועשרת בסוף דפא, אלא ודאי דראש שיטה וסוף שיטה קאמר. ושכן כתב מהר"ם במגילת אסתר שכתב לעצמו. ע"ש]. ודלא כיש מפרשים ריש דפא דהיינו בראש העמוד וכו׳, ונמשך מזה שהם כותבים עשרת בני המן בעמוד בפני עצמו ובאותיות גדולות, ושיבוש הוא שהרי לא נמסר במסורת לכתוב עשרת בני המן באותיות רבתי, אלא העיקר כמו שכתבנו דריש דפא היינו בראש השיטה. ע"ש.

וכן הסכים החתם סופר (חאו"ח סי׳ קפט וקצ), שאין צורך לכתוב את עשרת בני המן בראש הדף, אלא בראש השיטה, וכמ"ש הגר"א. וכ"כ הגאון רבי זלמן עמריך ז"ל. ולמעלה מהם יהיה כתוב פסוקי המגילה, רק שיסיים "עשרת" בסוף הדף. ע"ש.

וכ"כ בשו"ת שבט סופר (חאו"ח סי׳ כז), שהמגילה של מר זקנו החתם סופר, כל עמוד היה של מ"ב שיטין, כמו ספר תורה, ולא רצה לשנות בעשרת בני המן, ולכן נכתבו באמצע הדף, שלא לעשות אותיות גדולות, וכותב את

כולם אריח ע״ג אריח ולבינה ע״ג לבינה, וחלק באמצע, כשירת האזינו. וכן נהגו אחרי החת״ס כל תלמידיו המובהקים, ושאין לשנות. ע״ש.

והנה בשיורי כנה״ג (סי׳ תרצא הגב״י אות י) כתב, מעשה בא לפני במגילה שהיו כתובים בה עשרת בני המן בחצי הדף איש בראש שיטה ועשרת בסוף שיטה, אלא שאינה בסוף דפא, שהיו כתובים עוד כמה שורות באותו הדף, ופסלתי אותה, שאף שלפ״ד הטור נראה שאין להקפיד שתיבת עשרת תהיה בסוף דפא, מ״מ כיון שהארחות חיים כ׳ שצ״ל עשרת בסוף דפא, מי יכניס עצמו לספק זה. ועוד שאפשר שהטור לא ראה דברי המס׳ סופרים וכו׳. ע״ש. וכן פסק הפרי חדש (בסעיף ד) כדברי הכנה״ג.

גם מרן החיד״א בספר כסא רחמים על מס׳ סופרים (פרק יג דף מח ע״ב) כתב, שמאחר שהפרי חדש והאליה רבה הביאו להלכה דברי הכנה״ג לפסול בזה, ומוכח שהסכימו לדבריו לפסול, במותב תלתא כחדא, כן ראוי להורות, ודלא כהרב גנת ורדים (תאו״ח כלל ד סי׳ יב) שהכשיר המגילה, שאין ראיותיו מכריחות. ע״כ. וכיו״ב פסק הרב מאורי אור (קן טהור דף קפז ע״א), דבעינן ריש דפא דוקא, ואפילו בדיעבד יש לפסול.

ואמנם הגאון מהר״י נג׳אר בספר מועדי ה׳ (דף קז:) אחר שהביא דברי הכנה״ג, כתב ולפע״ד נראה להכשיר וכו׳. ושכן מצא להרב גנת ורדים שהכשיר. ע״ש. [ויש סיוע לדבריו אלו, ע״פ מ״ש בשו״ת צפיחת בדבש (סי׳ לט, דף צד ע״ד) לדייק מהירושלמי, דאההיא דאמרינן אריח ע״ג אריח ולבינה ע״ג לבינה, בעי אי למצוה או לעכב, ומסיק דהיינו לעכב. ובתר הכי מייתי הך דאיש בריש דפא וכו׳, ולא קאמר דהיינו לעכב, משמע דבהא ודאי שאינו מעכב. וכבר כתב כן בגנת ורדים (כלל ד סי׳ יב) לדייק כאמור. והוסיף, גם מדברי מרן הש״ע (שבסעיף ג) גבי אריח ע״ג אריח ולבינה ע״ג לבינה, שצריך להניח ריוח בין כתב לכתב, סיים, ״ואם לא עשה כן פסולה״. ובסעיף ד׳ בדין איש בריש דפא ואת בסופה, לא כתב שאם לא עשה כן פסולה. אלמא דבדיעבד כשרה. ע״ש].

אולם בספרו שמחת יהודה על מס׳ סופרים (דף ט:), הביא לאחר מכן דברי החיד״א בכסא רחמים הנ״ל שפסל, כדברי הכנה״ג וסיעתו. ע״ש. [ומ״מ אף הכנה״ג לא פסל אלא כשלא כתב ״עשרת״ בסוף הדף].

והרב חיי אדם (בנשמת אדם כלל קנה) האריך ליישב המנהג של הסופרים שנוהגים לכתוב עשרת בני המן בעמוד בפני עצמו באותיות גדולות, שכיון שהם בעמוד בפני עצמו שפיר דמי. וע״ש. וכן בשו״ת בית אפרים (תאו״ח סי׳ סט וסי׳ ע) האריך בזה בטוב טעם ודעת.

וע״ע בספרו שערי אפרים (שער ו אות נה), שהעלה שצריך לכתוב דוקא איש בראש הדף ועשרת בסוף הדף, ואם היו כתובים מפסוקי המגילה באותו הדף למעלה, באופן שלא התחיל בתיבת איש בראש הדף, או שהיו כתובים למטה אחר סיום עשרת בני המן, אין לקרות במגילה זו בצבור אלא אם אין שם כלל מגילה אחרת כשרה. ע״ש.

וכן ראיתי בשו״ת בנין ציון החדשות (סי׳ ט) שכתב, שהנה כבר כתב הגר״א שאין קפידא אלא לכתוב איש בראש השיטה, ואת בסוף השיטה, וגם לכתוב עשרת בסוף השיטה, אבל אם יהיה כתוב מפסוקי המגילה מלפניו ומלאחריו באותו דף אין קפידא. וכן נהגתי גם אני בכתיבת המגילה שלי. אבל בשו״ת בית אפרים (תאו״ח סימן סט-ע) השיג ע״ד הגר״א ורצה לפסול המגילה באופן כזה אפילו בדיעבד אם אפשר למצוא מגילה אחרת. עכ״ל.

והמשנה ברורה בשער הציון (סי׳ תרצא אות טז) כתב, ומ״מ נ״ל שאם עשה כדעת הגר״א שהתחיל תיבת ״איש״ באמצע העמוד אע״פ שהוא לא כמנהג העולם, אין להקפיד על זה בדיעבד, ומותר לברך על מגילה זו ולקרות בה, מאחר שדעת הגר״א שיש לעשות כן לכתחלה. ובפרט שגם החתם סופר נהג כן. ע״כ. ובשדי חמד (מערכת פורים סי׳ טו) הביא דברי הבנין ציון הנ״ל, וסיים, והוה עובדא שרצו לקרות בצבור במגילה כזאת, שכתבו בה לפני ואחרי עשרת בני ה מן שורות אחרות, ולא

כג. יש להקפיד לכתחלה לעשות אורך המגילה מלמעלה למטה י״א שורות בכל עמוד, כדי שהעמוד של עשרת בני המן יהיה שוה בכתיבתו לכל העמודים. מיהו אם היתה המגילה ארוכה יותר, והוצרך הסופר לכתוב הדף של עשרת בני המן באותיות גדולות על פני כל אורך העמוד, אין להקפיד על כך, והמגילה כשרה. ויש להקפיד לכתוב תיבת ״איש״ בראש הדף, ותיבת ״עשרת״ בסוף הדף. כג)

כד. סופר שהשמיט כתיבת עשרת בני המן במגילת אסתר, המגילה פסולה אף בדיעבד. כד)

הנחתי להם לעשות כן, שמאחר שהכנה״ג פוסל מגילה כזאת, [וכן הסכימו הפר״ח, והא״ר, ומרן החיד״א, והרב מאורי אור], ויש כמה מגילות שכתוב בהן עשרת בני המן בדף בפני עצמו, מה להם לצבור שלא לצאת י״ח אליבא דכולי עלמא. ע״ש. וכבר הבאנו דברי הגאון שערי אפרים (שער ו אות נה) שכתב ג״כ שאין לקרות בצבור במגילה שכזאת. וכן ראוי לנהוג.

ועינא דשפיר חזי בשו״ת חסד לאברהם קמא (חאו״ח סימן סז) שכתב, שמנהג ישראל לעשות אותיות גדולות בעמוד של עשרת בני המן, נכון הוא, כי הלא רוחב כל עמוד כשלשים אותיות (שלש פעמים למשפחותיכם), (מנחות ל.). וכל סדר המגילה כמו ספר תורה, ואם יניח ריוח בין השמות לבין ואת שיעור ט׳ אותיות הרי הוא עושה פרשה, במקום שאין בו פרשה מן הדין, שפסולה, ודוקא בשירת האזינו מניח ריוח ט׳ אותיות, שזהו מצותה מהלכה למשה מסיני, כמ״ש הריב״ש (סי׳ רפו). משא״כ במגילה בעמוד של עשרת בני המן, דלא שייך לומר כן, והואיל ואין הכרח להשאיר חלק ט׳ אותיות כשיעור פרשה, שזה פוסל, לכן כותבים אותם באותיות גדולות בעמוד הזה כדי לקרב השמות ל״ואת״, ולצמצם בזה את הריוח, שלא יהיה ריוח של ט׳ אותיות, ואם היו כותבים אותם באותיות רגילות היה הפסק גדול כשיעור ט׳ אותיות שפוסל. ע״ש. וזה בניגוד למ״ש הגאון הנצי״ב בשו״ת משיב דבר (סי׳ מב) הנ״ל, שצריך להשאיר חלק בין כתב לכתב יותר משיעור ט׳ אותיות. ולא חשש דהוי כעושה פרשה שלא במקומה שפוסלת, דס״ל שכך דין כתיבת עשרת בני המן, וכעין דאורייתא תקון, כעין שירת האזינו. וכן מנהג הסופרים כותבי המגילה. וכ״כ הגאון מבוטשאטש באשל אברהם (סי׳ תרצא), שאף שלא ראה מפורש שהריוח בין שמות בני המן לתיבות ״ואת״ צ״ל כשיעור ט׳ אותיות, ג׳ פעמים אשר, ושיעכב אף בדיעבד, מכל מקום הדעת נוטה שצ״ל כן אף בדיעבד. עכת״ד. וכן פסק בספר אמרי שפר (כלל כב סי׳ ב), שצריך לכתחלה להשאיר ריוח ט׳ אותיות, ואם לאו פסול. ע״ש. וכן פסק בקול יעקב (סי׳ תרצא ס״ק כא).

וע׳ בשו״ת כח שור (סי׳ לד דף עג ע״ב) שכתב, שכל שנכתב כסדר השירות, אע״פ שהניח אויר כשיעור פרשה סתומה, אינו פוסל, כמי שכתב פרשה במקום שאינו פרשה, שסדרן של השירות כך הוא, וכדמוכח מדברי הרא״ש וכו׳. ע״ש. (וע״ע שם דף עב סוף ע״ד). וכן נהגנו במגילות שלנו לעשות אורך המגילה שלנו י״א שיטין, ועשרת בני המן בדף מיוחד בפני עצמו, והריוח שבין שמות בני המן ל״ואת״, הוא יותר משיעור ט׳ אותיות. וכותבים איש בריש דפא, ועשרת בסוף דפא. שכן ראוי להחמיר בזה, כיון שעיקר כתיבת עשרת בני המן מעכבת. וכמ״ש בספר האשכול (עמוד נב), שאם לא כתב במגילה עשרת בני המן פסולה אף בדיעבד, ואין אדם יוצא בה ידי חובתו. ע״ש. וכנ״ל. [מחזון עובדיה על פורים].

כג) חזון עובדיה (פורים עמוד רנה).

כד) חזון עובדיה (פורים עמוד רנז).

סימן תרצב - דיני ברכות המגילה

א. הקורא את המגילה בלילה מברך לפניה שלש ברכות, ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על מקרא מגילה, שעשה נסים, ושהחיינו. וביום אינו חוזר לברך שהחיינו. א)

הקורא את המגילה בלילה מברך לפניה שלש ברכות, וביום אינו חוזר לברך שהחיינו

א) ואע"פ שדעת ר"ת בתוס' (מגילה ד סע"א) שצריך לברך שהחיינו גם במק"מ של היום, כיון שעיקר קריאתה ביום. שנאמר והימים האלה נזכרים ונעשים, איתקש זכירה לעשייה, מה עיקר עשייה ביום (וסעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא י"ח. מגילה ז:), אף זכירה דהיינו קריאת המגילה היא ביום. וכ"ה באור זרוע (ח"ב סי' שסט ושעז). ובס' האשכול ח"ב (עמוד לא), ובהרא"ש, ובחי' הרשב"א, והריטב"א, והמאירי שם. וכ"כ בספר המאורות ובספר המכתם. וע"ע בנימוקי יוסף (מגילה ד.).

ובפסקי רבינו יחיאל מפאריש (סימן נח) כתב שנהגו העולם לברך שהחיינו לקריאת מגילה ביום, ואע"ג שבירך בלילה, ואומר הקדוש, דעיקר קריאתה ביום כדאמרינן סעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא. ובאבודרהם (פורים) כתב, ורבינו תם כתב שחוזר ומברך ביום שהחיינו, שעיקר הקריאה ביום, שנא' והימים האלה נזכרים ונעשים. וגם עיקר פרסום הנס הוא ביום בזמן משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים. ועוד דאמרינן בגמרא מאי מברך מנ"ח בלילה ולא קאמר בלילה מברך מנ"ח וביום מברך מ"נ כדאמרינן גבי נר חנוכה (שבת כג.) יום ראשון מברך שלש מכאן ואילך מברך שתים.

וכן מנהג הרבה מאחינו האשכנזים, וכדעת הרמ"א (ר"ס תרצב). ומ"מ מנהגינו כדעת הרמב"ם (פ"א ה"ג) ומרן בש"ע (סי' תרצב ס"א) שביום אינו חוזר לברך שהחיינו. וכ"כ המרדכי (פ"ק דמגילה סי' תשפא) בשם הרשב"ם. הרשב"ם. וכן פסק במחזור ויטרי (עמוד ריח), שביום אינו מברך שהחיינו, ודמי לחנוכה שאינו אומר שהחיינו אלא בלילה הראשון בלבד. וכ"ה בתוס' הרא"ש (מגילה ד.) בשם רשב"ם. וכן פסקו הרוקח (סי' רלז), ושבולי הלקט (סי' קצח, ר). וכן פסק רבינו אליעזר ממיץ בספר יראים (ס"ס קכח). וכ"פ מרן בש"ע (ר"ס תרצב) כדעת הרמב"ם. וכ"כ מהר"י יוזפא בס' יוסף אומץ (סי' תרצז). וכ"ד הגר"א, וכמ"ש במעשה רב (סי' רלו). וכן מבואר בביאורי הגר"א כאן. וכן פשט המנהג וכמ"ש בב"י. [וביאר ה"ה שכיון שבירך בלילה, נפטר, כמו סוכה שאם בירך שהחיינו בלילה נפטר ביום, אבל, מסיים ה"ה י"מ שכתבו שעיקר הקריאה ביום וחוזר לברך שוב שהחיינו ביום].

והנה דעת הרמב"ם מוסברת לפי מ"ש בהל' חנוכה (פ"ג ה"ו), ולא תיקנו הלל בפורים, שקריאת המגילה היא ההלל. והיינו דיש ב' ענינים בקריאת המגילה, פרסום הנס שזה בא ע"י קריאת המגילה ברבים, כמבואר בגמ' מגילה יח. ועוד, כלול בקריאה זו אמירת הלל ושבח לבורא, הודאה על הנס. והנה נודע שאין אומרים הלל בלילה, כמבואר במשנה מגילה כ. כל היום כשר לקריאת ההלל, דכתיב ממזרח שמש עד מבואו מהולל אקרא ה', ר"י אומר זה היום עשה ה' וגו'. נמצא שבקריאת המגילה י"ח גם מצד ההלל, ואמנם זה רק ביום, שביום יש דין הלל, אבל במק"מ של לילה יש רק ענין של קיום מצות פרסומי ניסא, ואין בה דין הלל כלל.

ולכן, כשבירך שהחיינו בלילה פוטר חיוב המגילה, לפרסומי ניסא, נשאר לו רק חיוב ההלל, וחיוב זה הוא רק ביום, ועל כך אין לברך שהחיינו ביום, כי אין שהחיינו על הודאה, ואמנם מקיים בזה גם פרסומי ניסא,

אבל ע״ז הרי כבר בירך שהחיינו אתמול.

ובזה מבארים מה שאמרו בגמ׳ (מגילה ד.), ואמר רבי יהושע בן לוי חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום, שנאמר (תהלים כ״ב) אלהי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי וכו׳. איתמר נמי אמר רבי חלבו אמר עולא ביראה, חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום, שנאמר (תהלים ל׳) למען יזמרך כבוד ולא ידם ה׳ אלהי לעולם אודך. וצ״ב למה עולא ביראה הביא פס׳ אחר.

והביאור, כי הנה התוס׳ הוכיחו שמק״מ ביום עיקר, מכך שהפסוק הקדים יום, אקרא יומם, אולם עולא ביראה בא לומר, דמה שחוזר לקרוא למחרת ביום, אינו בגלל שמק״מ של יום עיקר, אלא מה שחוזר ביום הוא גם מצד ההלל, שהרי אין הלל בלילה. ולכן הביא פסוק למען ״יזמרך״ לשון הלל.

ואפ״ל עוד, דהנה נחלקו רבא ורב נחמן אם קורין הלל בפורים, רבא אמר, שאין קורין הלל, הללו עבדי ה׳ ולא עבדי פרעה ואכתי עבדי אחשוורוש אנן. והיינו שאין דין הלל כלל במק״מ. ולדבריו א״א לפרש הפסוק למען יזמרך וגו׳ שחוזר על מק״מ, דלא שייך לשון יזמרך על מגילה, וכך ס״ל לריב״ל, ולכן הביא פסוק אקרא יומם וגו׳, אבל עולא ס״ל דיש הלל בפורים, וכרב נחמן, וקריאתה זו הילולא. ולפיכך הביא פסוק למען יזמרך וגו׳.

ולפ״ז מוסברים דברי הרמב״ם שאינו מברך שהחיינו ביום, שהרי הרמב״ם פסק כרב נחמן (בפ״ג מחנוכה) א״כ המעליותא והתוספת מק״מ של יום הוא רק דין ההלל שיש בו, ועל אמירת הלל אין שהחיינו.

ועל פי זה מובן מה שאמרו בגמ׳ מגילה (כא.) הקורא את המגילה עומד ויושב. ומפרש רש״י, אם רצה עומד אם רצה יושב, ומשמע גם לכתחילה. אך הרמב״ם כתב, שאם קרא יושב או עומד יצא אפי׳ בציבור, אבל לכתחילה בציבור יקרא עומד, מפני כבוד הציבור. ה״ה מביא ירושלמי דמבואר כדעת רש״י דלכתחילה יושב או עומד. הטור פסק כדעת הרמב״ם, דלכתחילה לא יקרא מיושב בציבור. וכ״פ מרן (סי׳ תר״צ) שקורין בין מיושב בין מעומד, אבל לא יקרא בצבור, יושב, לכתחלה מפני כבוד הצבור. ולהאמור הטעם הוא שהרי במק״מ של יום יש דין של קריאת ההלל, והרי הלל קורין לכתחלה מעומד.

ולדינא נקטינן שאין מברכים שהחיינו על מק״מ של יום. ואע״פ שבשו״ת מן השמים (סי׳ טו) העלה שאומרים זמן גם ביום, הנה קי״ל לא בשמים היא. וכמו שהאריך בזה בשו״ת יביע אומר ח״א (סי׳ מא). ולכן אין לנו לזוז ממנהג אבותינו שנהגו כהרמב״ם ומרן וסיעתם הנ״ל. וכ״כ האחרונים. [וע׳ בשו״ת הרשב״ש (סי׳ נד). ובס׳ בית יהודה עייאש (דק״ז ע״ד).].

ואף הטור (סי׳ תרצב) כתב, שרבינו תם כתב שצריך לברך שהחיינו אף ביום, כי עיקר הקריאה ביום, אבל הרמב״ם כתב, שאין מברכים שהחיינו ביום, ואף שא״א הרא״ש הסכים לדעת ר״ת, מ״מ אין נוהגים כן. וכ״כ בספר האגודה, שגאונים רבים חלקו על ר״ת בזה. ואין נוהגים כמותו. והראת לדעת שגם במדינות אשכנז אין מנהג פשוט לברך גם ביום. ובפרט שכן דעת רשב״ם ומחזור ויטרי והיראים והרוקח ושבולי הלקט ועוד כנז״ל. וכן פשט המנהג אצל כמה עדות מאחינו האשכנזים.

ונראה שאף הרמב״ם מודה שעיקר מצות קריאת המגילה ביום, וכדמוכח נמי מהא דתנן במתני׳ (מגילה כ.) אין קוראים את המגילה עד שתנץ החמה, ואם קראה משעלה עמוד השחר כשר. ובגמרא אמרו על זה, מנלן דאמר קרא והימים האלה נזכרים ונעשים, ביום אין בלילה לא. לימא תהוי תיובתא לר׳ יהושע בן לוי, דאמר ריב״ל חייב אדם לקרוא את המגילה בלילה ולחזור ולשנותה ביום. ומשני, כי קתני אדיום. (כי קתני עד שתנץ החמה מיירי בקריאה שניה של היום). ואמאי לא הוזכר במשנה כלל שקוראים את המגילה בלילה, אלמא שעיקר קריאתה ביום. וכ״כ בחידושי הר״ן שם. אלא דס״ל לרבינו שמכיון שבירך בלילה שהחיינו א״צ

לחזור בו ביום ולברך.

וע' בפירוש רבינו אברהם מן ההר (מגילה ד.) שהביא דברי הרמב"ם שביום א"צ לברך שהחיינו, וכתב, וכן עיקר שהרי אמר זמן בלילה. ע"ש. זכר לדבר מ"ש התוס' (סוכה מו.) והרא"ש והר"ן שם, דמוכח בברייתא שם שאם בירך שהחיינו בשעת עשיית הסוכה אינו מברך שהחיינו בליל יום טוב בשעה שנכנס לישב בה. ואע"פ שהיה צריך לברך שהחיינו משום יום טוב, מ"מ מכיון שהסוכה באה מחמת החג, אתיא זמן דידה אע"פ שהוא ביום החול ופטר לזמן של יו"ט. ע"כ. והרי שם ודאי שעיקר המצוה היא ישיבתה והאכילה בסוכה, ובפרט בלילה הראשון שמצוה מן התורה לאכול בסוכה, מ"מ שהחיינו שבירך בשעת עשייתה פוטרת. אף כאן שהיא מצוה אחת של קריאת המגילה, זמן דלילה פוטר לשל יום. ואף שהתוס' יכולים לחלק דשאני התם שברכת שהחיינו היא על מצוה אחת שהיא הסוכה, מ"מ ה"נ חשיבא כמצוה אחת, ומה גם שהיא ביום אחד, וברכת הלילה פוטרת של יום.

ובשו"ת צמח צדק אחרון (אורח חיים סימן קיד) הביא דברי זקנו בעל התניא שפסק שאין מברכין שהחיינו אלא בלילה ולא ביום. והעיר על דבריו שלו יהא זה ספיקא דדינא, כבר הוכיח האליה רבא (סי' כב) מגמרא (ברכות ס) דשאני ברכות שהחיינו דאינו עובר על לא תשא. עכ"ד. ושוב ראיתי שכן פסק הרמ"א בש"ע (סי' תרצב ס"א). ועוד ראיה ממ"ש הטור (סי' תלב) בשם בעל העיטור ומסתברא רשות הוא, וע"ש בהגהת המהרלנ"ח (סק"ב). עכ"ד. אולם י"ל שטעמו של הגר"ז משום שסו"ס יש לחוש לסב"ל ובפרט אם טעמם של החולקים מסתבר, וכ"ש אם רבו החולקים.

וגם בעיקר הדבר שבברכת שהחיינו ל"ח כ"כ לסב"ל, אינו מוסכם, עיין בשו"ת יבי"א (ח"ג או"ח סימן טז אות ד) שרבים חולקים בזה, והכי הויא סוגייאן דעלמא להורות דאמרינן סב"ל אף לגבי ברכת שהחיינו וברכת השבח. וכדמשמע נמי בב"י (סי' רכה) בשם האגור, בדין שהחיינו על התירוש. וכ"פ בשו"ע שם (ס"ה). וביביע אומר (ח"ד או"ח סימן נ אות ה. ובח"ו או"ח סי' מב אות ד. וע"ע בח"ח או"ח סי' כג אות לד).

ובשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' רכט. ובח"ב סי' תרסה) כתב שכל שהמחלוקת במצוה לא שייך סב"ל, והביא ראיה מדין ברכת שהחיינו ביום פורים. ושכן כתב הכפתור ופרח. ולכאורה תמוה דהא בזה המחלוקת בברכה עצמה. וכמו שתמה בחזו"ע כאן (עמוד סג). ואולי יש ליישב שהרדב"ז סובר שמחלוקת ר"ת והרמב"ם תלויה במצוה עצמה, האם קריאת מגילה של לילה היא דרבנן ושל יום מדברי קבלה, או ששניהם שוים. שדעת הרמב"ם שאין לחלק בזה, ועל כן סובר שאין לברך שהחיינו ביום. ומ"מ אינו מוכרח, שיש לומר שגם את"ל שיש חילוק בניהם וקריאה של לילה היא תקנ"ח ושל יום היא דברי קבלה, מ"מ לא עדיף ממי שבירך שהחיינו על עשיית הסוכה שאינו חוזר ומברך על מצות ישיבת הסוכה, אע"פ שיש כאן מצוה חדשה ממש, וכמש"כ לעיל, וכ"ש לנ"ד.

ולסברת ר"ת י"ל שמצוה דרבנן לגבי דאורייתא כמאן דליתיה דמי, ובפרט שהוא תקנה מאוחרת. ולשון תוס' הרא"ש (שם) בשם ר"ת: ור"ת אומר שלא נפטר בשהחיינו בלילה. ע"כ. ויל"פ בזה. אך יש בזה צירוף נוסף, שמברך ג"כ על המצוות שזמנם ביום, משלח מנות וסעודת פורים. ובשו"ת מן השמים (שם) השיבו בהאי לישנא, שאף שלכאורה אין ראוי לומר שהחיינו בשחרית שהרי אמרו מבערב, וכמו בכל ימים טובים שאינו אומר זמן בשחרית, מ"מ יש טעמים לדברי החכמים שהנהיגו כן אע"פ שאינם נודעים. ובזה נתנו טעם, בערבית אומר זמן על שהגיע זמן מקרא מגילה, ובשחרית אומר זמן שהגיע שמחת המשתה ומשלוח מנות, שהרי אמרו סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו, ואם תאמר יברכהו בשעת המשתה, שמא יפשע מפני טרדת היום וישכח מלאמרו, לפיכך תקנוהו בשחרית בעת מקרא מגילה. ע"כ. ומבואר שבלילה מברך על מקרא מגילה וביום מברך על משלוח מנות

וסעודת פורים.

ולפי מנהגינו שהוא ע״פ הרמב״ם וסיעתו שאין לברך, יתכן לומר שכיון שמברך על המגילה ממילא הכל בכלל, ולא אכפ״ל שסעודה שעשאה בלילה לא יצא י״ח, דסו״ס יום פורים אחד הוא. ויש להוסיף, שיתכן שהכל נחשב כמו מצוה אחת, ועיין ברמב״ם (ריש הלכות מגילה וחנוכה בהקדמה במנין המצוות שבפרקים אלו) שכתב: הלכות מגילה וחנוכה, יש בכללן שתי מצות עשה מדברי סופרים. וביאור שתי מצות אלו בפרקים אלו. ע״כ. וצ״ע שהרי יש בכל אחד מהם כמה מצוות חלוקות, שבחנוכה יש ג״כ מצוות הלל, והזכרת על הניסים בתפלה, וי״א בדעת הרמב״ם שיש גם מצות שמחה. ובפורים יש מצות מתנות לאביונים וסעודת פורים ומשלוח מנות, והזכרת על הנסים. ושמא דעת הרמב״ם שהכל נחשב מצוה אחת, ויסוד המצוה הוא לפרסם את הנס, וכל מצוות אלו הם זכר לנס ופרסום הנס. וכ״ז לפלפולא, ועיין.

ובזה א״ש טפי שא״צ לטרוח ללמד את הש״צ ואת הקהל לכוין להדיא לפטור בברכת שהחיינו גם את שאר מצוות היום. [ע׳ בדרך החיים (הל׳ פורים) שכתב על דברי המג״א שבברכת שהחיינו על המגילה יכוין לצאת גם על הסעודה ומשלוח מנות, שא״כ גם השליח ציבור המברך יכוין להוציא על מצות אלו. וכ״כ הפמ״ג שם (בא״א אות א) ויודיע לש״צ דבר זה, דבעי כוונת שומע ומשמיע. ע״כ. ובשו״ת הר צבי (או״ח סימן נח) הק׳ שלכאו׳ גם אם הש״צ לא כיון על משלוח מנות והסעודה, מ״מ כיון דשומע כעונה והוי כאילו בירך בעצמו, שוב יכול לכוין לכל מה שירצה. וע״ש שפלפל בזה, וכתבנו בזה לעיל פ׳ זכור. ע״ש].

ספרדי השומע ברכת שהחיינו מאשכנזי שמברך שהחיינו ביום אם יענה אמן

והנה יש לדון בספרדי השומע ברכת שהחיינו ביום מפי בן אשכנז המברך על המגילה, ונראה שלא יענה אמן, אחר שלא מצינו שתקנו ברכה זו ונקטינן שלא לברך וכדעת הרמב״ם ומרן והגר״א ועוד פוסקים, ובפרט שגם אצל בני אשכנז לא פשט המנהג בכולם לברך שהחיינו ביום, שבכמה קהילות לא היו מברכים שהחיינו ביום, עיין מ״ש בזה לעיל סימן תרפ״ט באורך.

ועוד שאם יוצא ידי חובתו בשמיעה זו, אם יענה אמן הוה ליה הפסק בין הברכה לקריאה. ובספר יבקשו מפיהו (עמ׳ קלו) כתב בשם הגריש״א, שספרדי ששמע מאשכנזי ברכת שהחיינו על מקרא מגילה ביום יש לו לענות אמן אחריו. ע״כ. וצ״ע, דאמאי לא חשש בזה לאמן יתומה, או משום הפסק בין הברכה על המגילה לקריאה.

והיינו טעמא, שהרמב״ם ומרן שפסקו שלא לברך, הוא גם לבני אשכנז, ואם בני אשכנז היו באים לשאול את הרמב״ם או מרן אם לברך שהחיינו ביום, היו מורים להם שאין לברך. [והגם שמרן כתב בהקדמתו שאם כבר נהגו מקודם לפני חיבורו יכולים להשאר במנהגם, זהו רק שיכולים להשאר, אך לא שכך היה מורה להם לכתחילה, שכך הדין וההלכה לפי האמת, ודו״ק. ואדרבה, הרי מרן חיבר את חיבורו לכלל ישראל, וכך עשו שגם במה שנהגו כבר על פי הרמב״ם או הרי״ף או הרא״ש, הניחו רוב ככל מנהגיהם וקבלו הוראות מרן].

ויש להוסיף סברא נוספת, משום שאר״י היא אתריה דהרמב״ם ומרן, ודעת מרן בשו״ת אבקת רוכל ועוד רבים מן האחרונים, שעל בני אשכנז שעלו ארצה לשנות מנהגיהם ולקבל הוראות מרן מארי דאתרין, כמו שהארכנו בילקוט יוסף שבת א׳ כרך ב׳ מהדורת תשע״א, בסימן רס״ג, בענין בני תימן בברכת נר של יום טוב, וכן בעין יצחק ח״ג. עש״ב.

ובספר ימי הפורים (עמוד קא) הביא בשם הרה״ג ר׳ נסים קרליץ, שאם בן ספרד נמצא בבית הכנסת של בני אשכנז יענה אחריהם אמן, ואינו נחשב לו להפסק, כיון שמרן הבית יוסף פסק רק מספק שלא יברך בעצמו, אבל שפיר יכול לכוין לצאת על צד הספק שמא יש חיוב

ב. אם שכח ולא בירך שהחיינו או אחת משאר הברכות, מברך במקום שנזכר כל עוד לא סיים קריאת המגילה כולה. ואפילו אם נזכר בפסוק האחרון, יברך שם שהחיינו. אבל אם סיים קריאת המגילה כולה [בלילה], ונזכר שלא בירך שהחיינו, יברך שהחיינו על מקרא מגילה של היום. ב)

בזה, וממילא אין כאן הפסק כיון שיש בזה צורך, אף שבעיקר הדין אף אם רק כלפי הקורא היה מקום לברכה גם כן האמן אינו הפסק. עכ"ד, אולם צ"ע בדברים אלו. דבפשטות דעת הרמב"ם שאחר שבירך שהחיינו בלילה, פטר את הקריאה של יום, וממילא הויא ברכה לבטלה. ואי משום שאר מצוות היום, הרי חכמים לא תיקנו על זה ברכת שהחיינו, וממילא אין לענות אמן גם משום חשש הפסק, וגם משום אמן יתומה.

והראוני שגם בס' חשוקי חמד (מגילה כא:) כתב כן, דנראה דבן ספרד השומע קריאת המגילה מבן אשכנז, אין לו לענות אמן על ברכת שהחיינו, כיון שלגביו הוי הפסק, ונראה שאם הבעל קורא יודע שיהיו כאלו שיענו אמן, י"ל שיקדים ברכת שהחיינו לברכת מקרא מגילה, כשם שיש העושים כך בברכת פרי חדש. ע"כ.

ובשו"ת שיח יצחק (סימן יז) ואני מצאתי דעת קדמון שנהג כהרמ"א לברך ברכת ספק בלחש, והוא הר"מ ז"ל שבירך ברכת שהחיינו דיום על המגילה בלחש, לחוש לדעת הרמב"ם (פרק א' ממגילה הלכה ג'), שאין לברך שהחיינו ביום, מובא באגודה (פרק ג' דמגילה אות ג'). והוא חידוש שהרמ"א בסימן תרצ"ב [סעיף א], שהביא דעת רבינו תם לברך ביום, לא הזכיר דברי הר"מ שיברך בלחש. (ועיין בפני יהושע (מגילה ד. ד"ה חייב) שכתב, שברכת השהחיינו של הלילה הוא על היום טוב דפורים, ושל יום הוא על המגילה. ע"ש. ולפי זה אף מי שאין לו מגילה מברך בלילה שהחיינו על היום טוב. אמנם המגן אברהם (סימן תרצ"ב סק"א) כתב, מי שאין לו מגילה לא יברך שהחיינו. ועיין בפרי חדש (סימן תרע"ו אות א'), הוא גם כן כדעת המגן אברהם כאן).

אם לא בירך שהחיינו או אחת משאר הברכות, מברך במקום שנזכר כשלא סיים הקריאה

ב) נהר שלום (סי' תרצב סק"א). מועד לכל חי (סי' לא אות עד). בית עובד (דף קעד.). והנה בבן איש חי (פרשת תצוה אות ה) כתב שלאחר קריאת פסוקי עשרת בני המן לא יברך שהחיינו. אך אין דבריו מוכרחים, שמכיון שעדיין לא יצא ידי חובת מקרא מגילה עד אחר שסיים פסוק אחרון, נמצא שעדיין המצוה נמשכת, לכן יוכל לברך גם ברכת שהחיינו אף אחר קריאת תוקפו של נס בעשרת בני המן, שהשמחה שעליה נתקנה ברכת שהחיינו תלויה במצוה עצמה. והכי נמי קיימא לן בלולב שמברך כל זמן שלא עשה הנענוע. וראה בחזון עובדיה (פורים עמוד סד).

ומיהו מדין חנוכה דקיימא לן שמברך כל זמן שלא סיים להדליק את נר ההידור, אין ראיה, דהתם מברך שהחיינו גם על הראיה בלבד. ועוד, די"א דנרות ההידור הם חלק מהמצוה. וראה בילקוט יוסף על חנוכה מהדורת תשע"ג בקונטרס אחרון שבסוף הספר, סימן א'.

ובביאור דעת הרב בן איש חי י"ל שאינו יכול להפסיק לברך באמצע המגילה, ורק בבין הפרקים רשאי להפסיק, ועיין במשנה ברורה (סימן תרצ"ב סק"ו) שכתב, דאם לא בירך על המגילה יברך בין הפרקים, ולאחר עשרת בני המן אין בין הפרקים, כמבואר בשער הציון (שם ס"ק יא) שהגאון מהרש"ק כתב דפרקים נקראת בין תחילתה לאיש יהודי, ובין איש יהודי לבין בלילה ההוא. ועיין במחצית

השקל (הובאו דבריו בשער הציון הנ״ל) שכתב בשם הלחם חמודות, דכיון שיש במגילה פרשיות פרקים.

אף על פי שהם סתומות, מכל מקום נקראים

נזכר באמצע קריאת המגילה שלא קידש את הלבנה, אם יפסיק באמצע

ומיהו לדינא הרי אפשר לברך אף בין פסוק לפסוק, כדין מצוה עוברת, דהנה בשו״ת נודע ביהודה (קמא, סימן מא) כתב לדון, בציבור שנזכרו באמצע קריאת המגילה שלא קידשו את הלבנה, ולאחר קריאתה כבר יעבור הזמן, האם יפסיקו עתה באמצע קריאתה כדי לקדשה או לא, וכתב שהדבר תלוי במחלוקת בעל העיטור והטור, אם ברכת הרב את ריבנו הוא ברכה על המגילה, או שהוא ברכת השבח. וז״ל הטור (סי׳ תרצ״ב): כתב בעל העיטור, מסתברא כיון שברכה אחרונה במנהגא תליא מילתא, אין לגעור במי ששח בקריאתה, דלאו הפסקה היא, אלא בקריאה תליא מילתא. ואינו נראה דכיון שהוא מברך צריך שלא להפסיק, דמה נפ״מ דתליא במנהגא סוף סוף הוא מברך. וע״ש בבית יוסף שדחה דברי הטור, דכיון דתליא במנהגא אין הברכה אחרונה שייך להמגילה, ומסיק הב״י דכל זה לענין הקורא, אבל השומע אין לו להפסיק, משום דבעודו מפסיק לא ישמע מה שקורא הקורא. ע״ש. ולפ״ז אם רוב הציבור כבר קידשו את הלבנה, ורק קצת יחידים רוצים לצאת באמצע לקדש הלבנה, הא ודאי לא יעשו כן, שהרי לא ימתינו הצבור לאותם יחידים, משום טרחא דציבורא, ואלו היחידים יצטרכו להשלים הקריאה אח״כ, וא״כ אפי׳ אין כאן חשש הפסק, מ״מ יקראו אח״כ בלי רוב עם, הא ודאי אינו נכון בשביל מצוה קלה דרבנן לבטל פרסומי ניסא. שהרי עבודה בביהמק נדחית משום פרסומי ניסא. ואמנם אם כל הציבור לא קדשו הלבנה, יפסיקו לקדש הלבנה וישלימו הקריאה אח״כ. ועוד כתב שם, שהדבר תלוי במחלוקת המג״א והבכור שור, אם מותר לברך על רעמים באמצע ברכות ק״ש, שדעת המג״א (סי׳ סו סק״ה) שיפסיק לברך גם על הרעמים באמצע ברכות ק״ש, כיון שמותר להפסיק באמצע ברכות קריאת שמע לענות לקדיש וקדושה, דאם פוסק לשאול מפני כבוד בשר ודם ק״ו שמותר מפני כבוד הקדוש ברוך הוא. ובספר בכור שור (בברכות יג.) השיג עליו דלא מצינו דמותר להפסיק אלא לדבר שבקדושה ולא לברכות, ע״ש. וא״כ הוא הדין במגילה שהוא דומה לברכות קריאת שמע, שאם מותר להפסיק לברכות הרעמים, מותר גם להפסיק לקידוש לבנה, וע״ש בנודע ביהודה שהעלה, דאם הזמן מצומצם וכבר כלה זמן קידוש לבנה, כדאי המג״א לסמוך עליו ולהפסיק בק״ש וברכותיה, וכן בקריאת המגילה, אם כל הציבור לא קידשו, יפסיקו ויקדשו הלבנה, ואח״כ יגמרו את קריאת המגילה. ע״ש. ובס׳ חשוקי חמד (מגילה כא:) כתב, דבאופן הנז׳ אפשר לברך ברכת הלבנה אף שלא בבין הפרקים, בין פסוק לפסוק, כדי שלא לאבד מצוה עוברת. ואם כן כל שכן ברכת שהחיינו שהיא מצוה עוברת, וגם מישך שייכי למגילה, שיכול לברך ברכה זו סיום המגילה.

ואמנם מ״ש הגאון מהר״ח פלאג׳י בס׳ רוח חיים (סימן תרצב סק״ב) שיכול לברך שהחיינו גם כשסיים הקריאה, גם זה אינו מחוור להלכה. ואף שכן נראה מדברי התשב״ץ בחלק ב׳ (סימן רד), שכתב, דאפשר לברך זמן אחר קריאת המגילה אם לא בירך לפני קריאתה. ובהערות שם ציינו לשו״ת משנה שכיר (אורח חיים סימן קפא אות ב) שהוכיח מדברי התשב״ץ שאמירת שהחיינו אינה תלויה בשעת קיום המצוה, ולכן אם נטל ד׳ מינים שהתבררו כפסולים, וכעת נוטל מחדש כשרים, אינו חוזר ומברך שהחיינו. ובשו״ת יביע אומר הנ״ל הבין מהתשב״ץ שעיקר שהחיינו בא על היום ולא על מצות קריאת המגילה. ע״ש. מ״מ מדברי שאר הפוסקים מבואר דלא תיקנו שהחיינו על עצם היום, אלא על מצות קריאת המגילה, וכדמשמע מדברי המאירי במגילה ד. ולכן כל שסיים הקריאה לא שייך שיברך שהחיינו. וספק ברכות להקל.

ג. אף מי שבירך כל הברכות וקרא המגילה בבית הכנסת, יכול לחזור ולברך הברכות כולם, לרבות שהחיינו, להוציא את הנשים בביתו וכיוצא בזה. ג)

אף מי שבירך כל הברכות וקרא המגילה, יכול לחזור ולברך להוציא את הנשים

ג) הנה ז"ל הרמב"ם (פי"א מהל' ברכות ה"י): אחד העושה מצוה לעצמו ואחד העושה אותה לאחרים מברך קודם עשייתה אקב"ו לעשות, אבל אינו מברך שהחיינו אלא על מצוה שעושה אותה לעצמו. וכתב בכס"מ, בשם הרמ"ך, נראה מדבריו שהמקדש (בליל יו"ט) בבית אחר להוציא הנשים אינו מברך שהחיינו, ומנהגנו לברך, וכן ראוי לעשות, שכיון שחובה הוא לאשה לברך זמן, אותה ברכה מברך בעבורה, וחשבינן נמי שמברכת היא דשומע כעונה. ע"כ. ומ"ש "וכן ראוי לעשות", דבר פשוט הוא, וגם רבינו יסבור כן, עכ"ל מרן. והניף ידו שנית בב"י (סי' תקפה) שהביא ד' הרמב"ם הנ"ל, וכ', נראה מכאן שמי שי"ח תקיעה ותוקע להוציא אחרים לא יברך שהחיינו, וכן מי שיצא י"ח מקרא מגילה וכן מי שאומר קידוש להוציא אחרים. כך מצאתי כתוב. ונראה שזה כד' התה"ד שכתבתי לעיל בסמוך. ואין נוהגים כן. ואפשר דלא כתב הרמב"ם כן אלא במצוה שיש בה מעשה, אבל מצוה שאין בה מעשה אלא דיבור או קול מברך שהחיינו גם לאחרים. עכ"ד.

ומ"ש מרן הב"י שכך מצא כתוב, כן הוא בחי' דינים והלכות שבסוף שו"ת מהרי"ו (סי' עא). וכ"כ בספר מטה משה (סי' תתרז) בשם מהרי"ו, שהקורא מגילה לאחרים אחר שכבר יצא בבהכ"נ, לא יברך שהחיינו. אולם דעת מרן שאין לחוש לזה, וכנ"ל. וכ"פ הרמ"א (סי' תקפה ס"ב). וכן הסכים בביאורי הגר"א שם. וכן העלה המאמר מרדכי (ר"ס תרפט ובסי' תרצב סק"ו), ושכן דעת מרן הש"ע (סי' תרצב ס"ג), וכ"כ בס' גפן פוריה (דס"ו ע"ב).

וע"ע בשו"ת חתם סופר (או"ח ס"ס קמג) במנהג החזנים שמקדשים בליל יום טוב בביהכ"נ, וחוזרים ומקדשים בבית, וחוזרים על ברכת שהחיינו. ע"ש. ושו"ר בשו"ת כתב סופר (חיו"ד סי' קנ) שג"כ העלה לברך שהחיינו גם לאחרים כשנמצאים שם ומכוונים לצאת י"ח. ע"ש. [ועיין עוד בשו"ת התעוררות תשובה (חלק א' סימן צג). ובשו"ת תרשיש שהם (חלק אורח חיים סימן כג). ע"ש]. וכן פסק בשו"ת מי באר (סימן מז). ע"ש. וע"ע בחזו"ע (פורים, עמוד סה). ע"ש.

אף על פי שיצא מוציא - גם למי שבקי לברך בעצמו

והנה בגמ' ר"ה כט. אמרו, דאף על פי שיצא ידי חובת המצוה, יכול לחזור ולהוציא ידי חובה אחרים. והיינו מדין כל ישראל ערבין זה לזה. ונחלקו הראשונים אם הוא דוקא כאשר השומע אינו יודע לברך בעצמו, דאז אף שהמברך כבר יצא י"ח, יכול לברך שנית. או דבכל גוונא יכול להוציא אחרים ידי חובתם. שדעת בה"ג, שדוקא כשאינם יודעים לברך בעצמו, בזה אמרינן אע"פ שיצא מוציא. אבל אם השומעים יודעים לברך בעצמם, מי שיצא כבר ידי חובתו אינו יכול להוציא אחרים. וכן דעת רבי יהודה אברצלוני, וכ"פ בספר העתים (סימן קמו, עמוד קצו) בשם רב יהודאי גאון. ע"ש. וכ"ה בתשו' הגאונים (שערי תשובה סי' קטז). וכן דעת הכל־בו (ס"ס לא).

וזו לשון שבולי הלקט (ס"ס עב): המקדש בביתו ובא אצל אנשים שיודעים לקדש מהו שיחזור ויקדש להם, או שמא מחזי כמוציא שם שמים לבטלה, דבר זה נשאל לרב יהודאי גאון, ואמר, שאין לו לקדש. ע"כ.

וזו לשון הארחות חיים (הלכות קידוש אות טז, דף סג סע"ב), כתב הרא"ש, שאם קידש או הבדיל לעצמו, לא יחזור לקדש לבקי, אלא לאשה או לשאינו בקי. והכי מסתברא, מדאשכחן (בראש השנה

כט:) "אמר רב אשי, כי הוינן בי רב פפי הוה מקדש לן, וכי הוה אתי אריסיה מדברא הוה מקדש להו", דוקא אריסי דלא ידעי, אבל איניש דידע לא, וכן מדקאמר (שם) אבל מברך לבניו ולבני ביתו כדי לחנכן במצות, מכלל דאיניש אחרינא לא. וכן חיבר הרב רבי יצחק בן גיאת בהלכות הבדלה. ע"כ. וכ"כ בעל העיטור (בהלכות מצה ומרור דף קלו:).

ושוב ראיתי בשו"ת הרמב"ם פאר הדור (סימן עה), דלכאורה משמע דס"ל כבעל הלכות גדולות, דדוקא כשאינם בקיאים ואם לא יברך לא יצאו י"ח, אמרינן אע"פ שיצא מוציא. [וע"ש בהערה]. ע"ש.

וכן פסקו הטור והש"ע (סימן רעג סעיף ד) בזה"ל: יכול אדם לקדש לאחרים אע"פ שאינו אוכל עמהם, דלדידהו הוי מקום סעודה וכו'. והוא שאינם יודעים. ע"כ. ומקור דברי מרן הוא מהלכות גדולות שהובא בטור שם.

אך י"ל שדוקא כשהם יודעים לומר כל הקידוש בעצמם, לא יבוא אחר להוציאם, אבל אם אינם יודעים לקדש, אפי' יודעים הם לברך בורא פרי הגפן, מסתברא כדברי החסד לאלפים שאדם אחד אומר כל הקידוש. וראה להלן.

וכיו"ב פסק בשיירי כנסת הגדולה (סי' מו סק"ד) דברכות השחר דהוו ברכת הנהנין אין אדם יוצא ידי חובה בברכת חבירו אם הוא בקי, והא דאמרינן כל הברכות וכו' חוץ מברכת הלחם והיין, דאם לא יצא מוציא וכו', מיירי בשאינו בקי. ע"ש.

גם בשו"ת חסד לאברהם (סימן ז' דף טז ע"ג) הבין בדעת מרן השלחן ערוך שאם חבירו יודע לברך בורא פרי הגפן אין לו לברך להוציאו י"ח. אלא שהעידו שהמנהג פשוט לברך לנשים בורא פרי הגפן אף על פי שיודעות לברך בעצמן, שמכיון שאינן יודעות לברך את ברכת הקידוש, יכולים לברך להן גם בורא פרי הגפן. וסיים, ושוב נודע לי שיש אדם אחד בביתו של השואל שעדיין לא קידש ויודע לקדש. ואמרתי לו לשואל, אם כן אסור אתה לקדש להם, אלא אותו אדם יקדש ויוציא י"ח את אשתך. ואפי' אם אשתך מקפדת ומצטערת על כך, לא נתיר ברכות שאינן צריכות משום כך וכו', והנכון שאשתך תחזיק כוס הקידוש שבידך, והיא תברך בפה"ג, ואח"כ תאמר אתה הקידוש, ובזה אין מקום פקפוק כלל. ע"כ.

אולם דעת האו"ז דמה שאמרו אע"פ שיצא מוציא הוא גם למי שבקי לברך בעצמו. וכ"כ בספרו אור זרוע ח"ב (סימן רסב), והוכיח כן מדברי הירושלמי הנ"ל, שדוקא בתפלה וק"ש וברכת המזון אינו מוציא את הבקי, אבל בשאר ברכות מוציא גם את הבקי. ע"ש.

גם בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סימן קיא) כתב בשם רבינו יצחק מוינא שבכל הברכות מוציא גם את הבקי, וראיה מהירושלמי (פרק ג' דברכות הלכה ג') וכו'. ע"ש.

וכ"כ בהגהות אשרי (סוף פ"ג דר"ה). וכן מוכח להדיא בהר"ן (סוף ראש השנה בד"ה יחיד שלא בירך וכו'). וכן מוכח בפסקי הרשב"ץ (סוף פ"ג דר"ה). וכן דעת עוד ראשונים, הובאה מחלוקתם בערך השלחן (סי' מו סק"ד, ובסימן רצז סק"ב). וכן פסק הפרי חדש (ס"ס תפט בד"ה ומיהו, ובסימן תקפה ס"ב בד"ה כתב) שבכל הברכות אף על פי שיצא מוציא גם את הבקי, ודלא כמ"ש בשלחן ערוך (סימן רעג). ע"ש.

אלא שהעירו שהרי מחלוקת הגאונים והפוסקים היא, וכאמור, וחזינא דמרן הש"ע פוסק כדעת הגאונים. ועיין במשנה ברורה (סי' רעג סק"כ), ובשו"ת רבינו יוסף מסלוצק (סימן סט בד"ה והנה), ובשו"ת יביע אומר ח"ה (חאו"ח ס"ס ו'). ודו"ק.

ואמנם כתבו האחרונים שהמנהג דאע"פ שיצא מוציא הוא גם אם בקי לברך בעצמו, ובמקום מנהג לא חיישינן לסב"ל. וכן מבואר בשו"ת זרע אמת ח"א (או"ח ס"ס צו). וכ"כ המשנ"ב (סימן תקפה סק"ה), שמנהג העולם להוציא בכל אופן.

וכ"כ בשו"ת יביע אומר ח"י (סי' נה עמוד קפ.) דאנו נוהגים שהקורא את המגילה לבני ביתו והוא כבר יצא י"ח, שהקורא את המגילה בעצמו מברך ברכות המגילה, וקורא להוציאן י"ח. [ולא ראה לנכון להדגיש שאם כבר יצא ידי חובה שהנשים היודעות לברך תברכנה. וכן ראיתי מעשה רב אצל מרן אאמו"ר שהיה קורא לנעשים

ד. יש מי שאומר שאין לאבל בתוך י״ב חודש על אב ואם, ובתוך שלשים לשאר קרובים, להיות שליח צבור להוציא את הצבור השרוי בשמחה ידי חובת מקרא מגילה, וכן בתקיעת שופר, אין ראוי שאבל יוציא ידי חובה את הצבור. אולם מנהגינו פשוט שהאבל יכול להוציא ידי חובה אחרים גם במקרא מגילה הנאמרת בשמחה. [ומכל מקום אסור שהאבל יתקע בשופר בראש השנה, ואחר יברך על התקיעות ברכת שהחיינו, דנראה כמי שמראה אבלות בפרהסיא]. ד)

והוא עצמו היה מברך את כל ברכות המגילה].

וכ״כ מרן החיד״א במחזיק ברכה (סי׳ תרפט סק״ד) דהטוב והישר שהאיש המוציא האשה בקריאת המגילה הוא עצמו יברך על מקרא מגילה. [והיינו שהוא כבר יצא י״ח, דאל״ה מאי קמ״ל]. יען ראיתי למהר״א הלוי בזקן אהרן (סי׳ ס׳) דסבר דבקריאת התורה המברך צריך שיקרא, ולא סגי בשמיעה, ומה שאמרו שומע כעונה היינו בהלל וקדושה וקדיש, ומי שהוא שומע קריאת התורה אין לו לברך, דלברך האדם במה שחביורו יעשה המצוה זה אינו וכו׳. ע״ש. וראה בשו״ת מועדי נסים (סימן נב) שהאריך בזה בטו״ט, ועלה במסקנתו כנ״ל.

וכן המנהג פשוט בכיו״ב שהתוקע שבא לתקוע בבית החולה להוציאו ידי חובה, התוקע עצמו מברך ותוקע. וכמו שפסק הרמ״א (סי׳ תקפה ס״ב). וכ״פ הפרי חדש הנ״ל. וכ״פ המשנ״ב (שם סק״ה), ושכ״כ הגר״א. וכ״כ במסגרת השלחן על יו״ד (בליקוטים אות טו״ב). גם בשו״ת בית דוד (חאו״ח סי׳ שצג) כתב, דמ״ש מרן הב״י בשם הרב תרומת הדשן (סימן קמ), דמן הדין היה ראוי שהשומע קול שופר מן התוקע שכבר יצא י״ח המצוה, השומע צריך לברך ולא התוקע, אלא שאין אנו נוהגים כן. ע״ש. וע׳ בבן איש חי (פרשת וישב ס״ו) שכתב, צריך להדליק נרות חנוכה במקום הנחתן, ואם בעה״ב חולה, ורתוק למטתו, יעשה שליח להדלקת נרות חנוכה, ורשאי בעל הבית לברך והשליח ידליק תיכף ומיד. ע״כ. ואזיל לשטתיה גבי עירוב תבשילין. וע׳ בשו״ת כתב סופר (חיו״ד סי׳ קנ), ובערוך השלחן יו״ד (סי׳ רפט ס״ד). ע״ש.

והגאון רבי אליהו מני בספר מעשה אליהו (סימן רכב), נשאל באחד שמקדש קידוש היום בליל שבת אצל אמו, להוציאה י״ח, ואוכל שם כזית פת, וברצונו לחזור ולקדש בביתו להוציא את אשתו ידי חובת קידוש, וכתב לפלפל אם רשאי לחזור ולברך בפה״ג אף על פי שאשתו יודעת לברך ברכה זו בעצמה, ואחר שהביא דברי הרב חסד לאלפים (ס״ס רעג), שנסתפק בזה, העלה דמסתברא שאחד אומר כל הקידוש. (וכן הסכים בבן איש חי ש״ב פרשת בראשית אות ה׳).

אבל תוך י״ב חודש להוציא הרבים ידי חובת מקרא מגילה

ד) בשו״ת פאת שדך (סימן קמב) הביא דברי לוח ארץ ישראל בשם הרה״ג יהושע קניאל, שיש להקפיד גם על קריאת המגילה בבית הכנסת ע״י שליח צבור אבל, מפני שהקהל שרוי בשמחה, ושליח צבור אבל שאינו שרוי בשמחה אינו ראוי להוציא ידי חובה את הצבור השרויים בשמחה, וכתב על זה, ולפע״ד יש איסור בדבר אם האבל קורא את המגילה, או תוקע בשופר בראש השנה, ואדם אחר מברך שהחיינו, משום דמיחזי אבלות בפרהסיא, מה שאין כן לאידך גיסא אם יברך שהחיינו בעצמו אין קפידא כל כך בזה, שהרי אף בנר חנוכה כתב בשו״ת מהר״ם מינץ שראוי ונכון שלא יברך שהחיינו, משמע שאין שום איסור בדבר. עכת״ד. וכתב על זה בשו״ת יביע אומר ח״ט (חיו״ד ס״ס מ׳) וליתא, שכבר כתב הש״ך (יו״ד ס״ס

ה. אבל בתוך י״ב חודש על אב ואם, ובתוך שלשים לשאר קרובים, הקורא במגילה בצבור, מברך את כל הברכות, כולל ברכת שהחיינו. ואפילו למחמירים אם האבל הנ״ל הוא שליח צבור קבוע בבית הכנסת ואין בבית הכנסת בקי בקריאת המגילה כמוהו, יכול לקרות המגילה בצבור עם כל הברכות. ה)

שצג) שאבלות הנוהגת כל שלשים נוהגת גם בשבת, ואין לחוש מה שנוהג בשבת אבלות בפרהסיא. ע״ש. וכן כתב מהר״ש קלוגר בשו״ת האלף לך שלמה (חלק יורה דעה סימן שיט) שטעמו של הרמ״א (סי׳ שפט) משום דס״ל שלא נאסר לנהוג אבלות בפרהסיא אלא במאי דהוי אבלות בתוך שבעה. אבל במה שנוהג כל שלשים ולא נאסר בשבת. ע״ש. וכן כתב בשו״ת זרע אמת ח״ב (סימן קסב). וכ״כ בספר מאורי אור (חלק בן נון דף קעו) וז״ל: ולא תקשה במאי דנהוג ללבוש בגדי חול בשבת חזון, דהוי אבלות בפרהסיא, שכל שאינו בדין אבלות בתוך שבעה אין לחוש. ע״ש. וכדבריהם מתבאר בשו״ת מהרי״ו (סימן ה׳).

אבל בתוך י״ב חודש לאביו, ובתוך שלשים לשאר קרובים, מותר לו לקרוא המגילה בצבור

ה) עיין בשו״ת מהרי״ל (סימן כב) שכתב שאבל לא יעבור לפני התיבה בהלל מפני שהקהל בשמחה, וכן במגילה מה״ט. וכיו״ב כ׳ מהר״ם מינץ (סי׳ מג) שאין לאבל להדליק נרות חנוכה בלילה הא׳ בביהכ״נ משום ברכת שהחיינו הנאמרת בשמחה. ע״ש. ובעיקרי הד״ט (או״ח ח׳ סי׳ ל אות כז) הביאו להלכה. [ומש״ש ״הרמ״א בתשו׳ סי׳ מו״, צ״ל ״הרמ״מ סי׳ מג״]. ולמד ממנו דה״ה בקריאת מגילה ליל פורים מה״ט. וכ״כ במועד לכל חי (סי׳ לא אות עה).

אולם בגשר החיים (פרק כ״ג ס״ד אות ז) כתב בשם האדר״ת, שטעות לדמות מגילה לנ״ח בבהכ״נ, דשאני נר חנוכה שהברכה באה רק לכבוד הקהל לשמחה ולפרסומי ניסא, ואין שום אדם יוצא ידי חובתו, ואפילו השליח צבור עצמו צריך לחזור ולהדליק בביתו ולברך שהחיינו כדי להוציא את בני ביתו, מה שאין כן במקרא מגילה, שהשליח צבור מברך להוציא גם את עצמו ידי חובה, וכשם שרשאי האבל לברך שהחיינו בביתו, כך הוא יכול לברך שהחיינו בצבור בבית הכנסת, כיון שבברכת שהחיינו זו הוא מוציא גם את עצמו. ע״כ. וכ״כ בלוח ארץ ישראל בשם האדר״ת. וכן כתב בשו״ת מנחת אלעזר חלק ב (סימן לב) שבפורים יש להקל יותר מבחנוכה, לענין האבל בברכת שהחיינו, וטעמא רבה איכא, שהרי גם האבל חייב לברך שהחיינו בהדלקת נר חנוכה שבביתו, ורק בהדלקת שבבית הכנסת אינו מברך, ולכן הנהיגו שאיש אחר השרוי בשמחה הוא יברך, משא״כ לענין קריאת המגילה שהיא חיוב על כל אדם לקרותה בצבור משום פרסומי ניסא, ובברכת שהחיינו גם הצבור יוצא ידי חובה. וכשם שמותר לאבל בתוך י״ב חודש להיות שליח צבור גם בשבתות וימים טובים, ולנגן בקדיש וכו׳, כך מותר לו לברך שהחיינו להוציא ידי חובה את הרבים בעת מקרא המגילה. והנה כיו״ב חילק המהר״י שמלקיש בשו״ת בית יצחק (ח״ב מיו״ד סי׳ קנח), אלא שאחר ראותו דברי מהרי״ל הנ״ל כ׳ שאבל תוך שבעה לא יקרא המגילה בבהכ״נ. ע״ש. והגאון ממונקאטש בשו״ת מנחת אלעזר ח״ב (סי׳ לב) ג״כ חילק בזה להלכה. וע״ע בחזון עובדיה (פורים עמ׳ סו).

ומה שכתבנו שאפילו להמחמירים וכו׳, הנה במשנה ברורה (סי׳ תרצב סוף סק״א) הביא בשם דרך החיים, שהסכים שיקרא האבל את המגילה ואחר יברך את הברכות. משום ברכת שהחיינו, שאין האבל מברך שהחיינו להוציא את הרבים, והאבל יקרא את המגילה. ע״ש. אך רוב האחרונים כ׳ שיכול לקרותה בברכותיה [כשאין

ו. אבל בתוך י״ב חודש לאב או לאם, ובתוך שלשים לשאר קרובים, כשקורא מגילה לעצמו, או שקוראה בביתו להוציא הנשים ידי חובה לכל הדעות רשאי לברך גם שהחיינו בקריאתו. ו)

ז. מי שאין לו מגילה כשרה ונמצא בספינה או במדבר, לא יברך ברכת שהחיינו בפורים על סעודת פורים, ויש מי שכתב שיש לכוין בעת שמברכים שהחיינו במקרא מגילה של לילה, לפטור את מצוות היום שמקיימים למחרת ביום פורים. אמנם אין זה אלא לרווחא דמילתא, ומעיקר הדין אין צריך לכוין בזה על מה שיעשה למחרת, ובפרט שלא תיקנו שהחיינו אלא על מקרא מגילה, ולא על שאר מצוות היום, או על עצם יום הפורים. ז)

בקי כמוהו עכ״פ] וכמבואר בשו״ת בנין עולם (חאו״ח סי׳ לה). ובשו״ת מחנה חיים (ח״ב מיו״ד סי׳ סא). וכ״כ בשו״ת דבר הלכה (סי׳ כד). וכן עיקר. ובפרט שבשו״ת עולת שמואל (סי׳ ק״ו) כתב שלא ראה נזהרים בזה אף בחנוכה, ושאין לאסור שמחה של מצוה כזאת וכו׳. ואף בתשובה מאהבה (ח״ב סי׳ רפו) פשיטא ליה להקל במגילה. ע״ש. וכן ראיתי במשמרת שלום מקיידנאו (דכ״ה ע״א) שחולק על הדה״ח ומתיר לאבל לברך בעצמו. ע״ש.

ואחר שנים יצא לאור שו״ת יביע אומר חלק ט׳, ושם (חיו״ד סימן מ׳) כתב גם כן כנז׳.

ו) שאף בנידון מהר״ם מינץ בחנוכה, חילקו האחרונים דהיינו דוקא כשמדליק בצבור בבהכ״נ, שהקהל שרויים בשמחה. משא״כ כשמדליק בביתו שבודאי שמברך שהחיינו. וכמ״ש הנודע ביהודה (תנינא חאו״ח סי׳ קמא). והמחזיק ברכה (ס״ס תרעא). והגהות החת״ס שם. ובשו״ת בנין עולם (סי׳ לה). ובשו״ת רב פעלים ח״ד (חאו״ח סי׳ לב). ועוד.

מי שאין לו מגילה כשרה ונמצא בספינה, לא יברך ברכת שהחיינו בפורים על סעודת פורים

ז) הנה לכאורה צ״ב אמאי אין אנו מברכים שהחיינו על סעודת פורים שהיא באה מזמן לזמן. וכ״כ באמת השל״ה והביאו המג״א שם, וז״ל: ויכוין בברכת שהחיינו שמברך על המגילה גם על משלוח מנות וסעודת פורים שהם ג״כ מצוות. ע״כ. וכתב המג״א, ונראה לי שיכוין בברכת שהחיינו דיום, כי זמנם ביום. ע״כ. ולכאו׳ היוצא מדבריו שלדידן שמברכים שהחיינו רק במקרא מגילה דלילה, לא שייך שלכוין בברכת שהחיינו על משלוח מנות וסעודת פורים. וכיו״ב הביאו האחרונים מ״ש הרי״צ גיאת בספר מאה שערים (עמוד פז) שבברכת שהחיינו שמברכים בקידוש בליל ראשון של סוכות, אי אפשר לפטור את מצות לולב, כיון שאין זמן מצות לולב בלילה רק ביום. ע״ש. ומשום הכי המנהג פשוט לברך שהחיינו על נטילת לולב, כמבואר בפוסקים.

וע״ש במג״א שכתב, דנראה לי דמי שאין לו מגילה לא יברך שהחיינו על משלוח מנות וסעודה, דזהו דבר הנהוג בכל יום ובכל שבת ויום טוב, דהא לא תקנו כלל ברכה עליהם. ע״כ. וכוונתו, דאין מברכים שהחיינו אלא על מצוה שעושה אותה וניכר שעושה אותה לשם מצוה, [מלבד בימים שתיקנו בהם שהחיינו על עיצומו של יום], וכיון שסעודה היא דבר הנעשה בכל שבת ויו״ט, ולא ניכר שהוא לשם מצוה, וכן משלוח מנות אין ניכר שהוא לשם מצוה, לפיכך אין לברך שהחיינו, וזה שסיים דהא לא תיקנו ברכה עליהם, והיינו ברכת המצוות, דכל שלא ניכר שעושה לשם מצוה לא תיקנו ברכת

המצוות, כמו שלא תיקנו ברכה על ג׳ סעודות שבת, או על אכילת בעיוהכ״פ. [וכן כתב בשו״ת בית שערים (או״ח סי׳ שפא) שביאור ד׳ המג״א הוא שכמו שאין מברכין על מצות אכילת עיו״כ, וי״ל ע״ד שכתב הט״ז (סי׳ קסז סק״ז) שאם אין שינוי בין מעשה מצוה למעשה רשות לא שייך ברכת המצוות. ע״ש, כך משלוח מנות שדרך לשלוח בכל שבת ויו״ט ואז הוא רשות, גם בפורים שהוא מצוה ל״ש לתקן בו ברכה, עכ״ד].

וראיתי למי שפירש בדברי המג״א, דנראה להגיה בלשון המג״א, ״דהא לדעת הש״ע״ לא תיקנו כלל ברכה עליהם, וכוונתו דהא אין אומרים שהחיינו ביום פורים, אלמא שלא תיקנו שהחיינו על מצות משלוח מנות וסעודת פורים, דאל״כ היה צריך לברך עליהם במיוחד. [ע׳ בס׳ ברכת ה׳ ח״ד עמ׳ עח]. ולפי האמור א״צ להגיה בדברי המג״א, והביאור כמו שכתבנו. ומה שתמה שם דאמאי לא תיקנו ברכה על משלוח מנות וסעודת פורים דהא היא מצוה, הנה להמבואר כיון שאין ניכר שעושה לשם מצוה לכן לא תיקנו ברכה על משלוח מנות. ומ״ש עוד שם, דנראה שהטעם שלא תיקנו חכמים לברך שהחיינו על מצות משלוח מנות וסעודת פורים, הוא מפני שהשמחה למצוות אלו היא מתועלתן הגשמית, ולא מתועלתן הרוחנית, וברכת שהחיינו על מצוות הבאות מזמן לזמן נתקנה על שמחת הלב הרוחנית, ולא על קיום המצוות. ע״ש. להמבואר אין זו כוונת המג״א. שהרי מצינו ברכה על אכילת מצה וכזית פת בליל סוכות, שיש בזה תועלת גופנית, וע״כ דלאו משום הנאה גשמית אתינן עלה, אלא כפי המבואר לעיל.

ועיין בפרי מגדים (א״א סי׳ תרצב אות א) שכתב, שלדעת הרמב״ם ומרן צריך לכוין בברכת שהחיינו שמברכים בלילה, לפטור את מצות משלוח מנות וסעודת פורים. ע״ש. וכ״ה בסידור בית עובד (דקע״ד ע״א). וכ״כ מהר״ח פלאג׳י בספר מועד לכל חי (סי׳ לא אות נ), ובבן איש חי. ומקור דבריהם בחמדת ימים (פורים פרק ג) שכתב, ויכוין בברכת שהחיינו זו לפטור סעודת פורים ומשלוח מנות, מיהו אם לא כיוון לא עיכב, שלא תקנו ברכה עליהם מפני כי הוא דבר הנהוג בכל יום ובכל שבת ויו״ט. ע״כ.

ולענין מעשה, נראה שא״צ לדקדק כ״כ בזה, ואינו רק משום מהיות טוב, שהרי פשטות הדברים שלשיטת הרמב״ם ומרן ודעימייהו לא תקנו כלל ברכת שהחיינו על מצוות אלו. וגם המג״א גופיה לא כתב כן לפסוק כדברי השל״ה רק חשש לכתחילה לשיטתו, ועוד שיתכן שלא שייך לכוין כן רק בשהחיינו של יום [לבני אשכנז], אך לא לדידן בני ספרד, וכדלעיל. וע״ע בביה״ל שם (ד״ה ושהחיינו) שהשיג ע״ד הפמ״ג, וז״ל, ומה שמצדד הפמ״ג דלדעת המחבר יוצא בשהחיינו דלילה על משלוח מנות וסעודה דיום, לא נהירא, וגם ריהטא דלישנא דמ״א לא משמע כן, ע״כ. וא״כ אינו רק משום מהיות טוב, וגם זה נראה רחוק לדעת הרמב״ם ומרן. וכן מנהגו של מרן אאמו״ר שליט״א, שלא ראינו שנזהר בזה, להזהיר את הציבור שיכוונו לצאת בשהחיינו.

ולענין מי שנמצא בספינה ואין לו מגילה כשרה, העלו האחרונים שלא יברך שהחיינו על עיצומו של יום או על שאר מצוות היום, וכמש״כ המגן אברהם הנ״ל, וכ״כ הא״ר והח״א, ועוד. ואף שהיעב״ץ בספר מור וקציעה שם השיג על המג״א דלמה לא יברך על עיצומו של יום, מ״מ הסכמת הפוס׳ אינו כן, וכמ״ש החיד״א בברכי יוסף כאן. [ובביה״ל שם תמה על הברכ״י, שאין הכרח מדברי המג״א וא״ר שלדעת מרן אינו מברך כלל שהחיינו, שיש לומר שהמגן אברהם ואליה רבה דיברו רק במי שכבר בירך שהחיינו בלילה, ולכן לא יברך ביום כשאין לו מגילה. אך זה דוחק טובא. וכמ״ש בשו״ת יביע אומר (ח״ו או״ח סי׳ מב אות ב) שדוחק גדול הוא לפרש כן בדבריהם]. וע״ע להלן בסמוך, אם ברכת שהחיינו היא על עיצומו של יום פורים או שלא תקנו שהחיינו רק על קריאת המגילה.

ברכת שהחיינו בפורים - אינה על עיצומו של יום פורים

והנה יש לחקור האם ברכת שהחיינו שמברכים עם קריאת המגילה היא על מצות קריאת

המגילה שמחדשת משנה לשנה, או על עצם היום כמו כל יום טוב.

ובגמ' (שבת כג.) אמרו, שהרואה נרות חנוכה שמברך שהחיינו ושעשה ניסים, ופשט הגמרא רק אם רואה נרות חנוכה, אבל לא שיברך על עצם היום כגון שאינו רואה. והטעם שמברך על הראיה, הוא משום שגם בראיה יש ענין של פרסומי ניסא ומקיים בזה קצת מצוה. אך יל"ד שהגמרא נקטה כן לכתחילה, שלכתחילה טוב שתהא הברכה ניכרת, אבל שמא אינו מעכב, וכמו שזמן אומרו אפי' בשוק.

וכפי הנראה הדבר תלוי במחלוקת הראשונים, דהנה בנמוק"י הביא בשם ספר המאורות (הוב"ד בס' המאורות מגילה כא: בהערת הרה"ג המו"ל אות ג) דמי שאין לו בפורים מגילה לקרות מברך שהחיינו כמו שמברכים ביוהכ"פ. עכ"ל.

גם התשב"ץ ח"ב (סימן רד), כתב, דאפשר לברך זמן אחר קריאת המגילה אם לא בירך לפני קריאתה. וביאר בשו"ת משנה שכיר, שאמירת שהחיינו אינה תלויה בשעת קיום המצוה. וכן הבין בזה בשו"ת יביע אומר הנ"ל שעיקר שהחיינו בא על היום ולא על מצות קריאת המגילה.

אלא שבמאירי (מגילה ד. ד"ה חייב) מבואר דבפורים לא תיקנו ברכת שהחיינו אלא בעת קיום מצות קריאת המגילה, ולא על עיצומו של יום. שכתב, גדולי המחברים, (הרמב"ם) כתבו שאין אומרים זמן אלא בלילה, ואין הדברים נראים, כיון שעיקר הקריאה ביום וכו'. ויש שמגלגל חיוב זמן ביום מצד אחר, והוא מפני יום טוב, שלא נאמר זמן בלילה אלא על המגלה וכו', ואע"פ שבחג הסוכות יש זמן על הסוכה ועל היום טוב, ואעפ"כ זמן של לילה עולה לכל, שם הדין נותן כן, מאחר שגם הלילה יום טוב הוא, משא"כ בשמחת פורים, שהרי סעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא ידי חובתו. (מגילה ז:). ומכל מקום אין דבריהם כלום, "שכל שאין שם כוס לקידוש אין בו זמן", ואל תשיבני מיום הכיפורים, שקדושתו יתרה ולא נפקע כוסו אלא מצד איסור שתיה שבו, והרי אין זה דומה אלא לחנוכה שיש זמן על ההדלקה ולא על היום. ע"כ.

ואמנם המאירי (שבת כג.) לכאורה סותר את עצמו בזה, שכתב שם בזה"ל: מי שאין לו להדליק ואינו במקום שיהא אפשר לו לראות, יש אומרים שמברך לעצמו שהחיינו בלילה הראשונה, והדברים נראין. ע"כ. והיוצא מדבריו שברכת שהחיינו נתקנה גם על עיצומו של יום בחנוכה, ולכן אם אינו מדליק ואינו רואה נר חנוכה, מברך שהחיינו על עצם היום. ואילו במאירי מגילה הנ"ל מבואר שיש זמן על ההדלקה ולא על עצם היום.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ג סימן צ) כתב, דאפשר לתרץ סתירת דברי המאירי, שרק לענין חנוכה הסכים המאירי לברך גם בלי הדלקה, מדחזינן דחז"ל תקנו בחנוכה מה שלא תקנו במק"א, דהיינו לברך גם על הראייה מפני חביבות הנס. וס"ל להני י"א שהביא המאירי (שבת) דאין התקנה ע"י ראיית הנר דוקא, אלא היתה התקנה לברך על הנס, בין מדליק בין ראה, ואפילו אין בידו אחד מהם, מ"מ תקנו לברך כל יום על עצם הנס, דנתקן להלל ולהודות, וגם בחנוכה לא היתה התקנה לברך על עצם היום, אלא על ההודאה שבנס, ודוקא חנוכה דשם מעיקרא היתה תקנה קבועה על כך, לברך גם על הראיה, וס"ל להני י"א דלאו דוקא ראייה, אלא עיקר הברכה ברכת הנס, ותקנה זו לא היתה בפורים, ונתיישבו דברי המאירי,

וכ"כ עוד בחלק ד' (סימן סז) שהמאירי מחלק לדינא בין חנוכה לפורים, דדוקא חנוכה דהיתה תקנה מפורשת לברך גם על הראייה, והטעם שתקנו כן עיין בתוס' סוכה (מו.). ע"ש במהרש"ל ובמהרש"א, וס"ל לדעה זאת דאין הראייה גורם, אלא הודאת הנס דרך ברכה בכל יום, וכן אין היום גורם אלא הודאת הנס שנתחדש בכל יום, וע"כ הכריע המאירי לענין חנוכה לברך ולענין פורים שלא לברך.

ואחר המחילה הרי המאירי במגילה דימה להדיא חנוכה לפורים, וכתב "והרי אין זה דומה אלא לחנוכה שיש זמן על ההדלקה

ולא על היום, אלא שלא נאמר זמן ביום אלא על המגילה". ע"כ. הרי להדיא שדימה חנוכה לפורים.

ואחד התלמידים הראני שגם בס' ברכת ה' (ח"ד עמוד עו) כתב כתירוץ הרב שבט הלוי ממש, דשאני חנוכה שכיון שחכמים תיקנו ברכה על ראיית נר חנוכה, ס"ל להמאירי שתיקנו לברך בזמן הדלקת נר חנוכה, אפי' אם אינו רואה, שסוף סוף בשעה זו מתפרסם הנס לאחרים. ועוד הביא שם: ושו"ר בשו"ת יביע אומר אומר ח"ו (או"ח סי' מב אות ב) שהעיר על המשנ"ב בבאה"ל הנ"ל מדברי המאירי במגילה ד. אלא שהבין שדברי המאירי במגילה סותרים לדבריו בשבת. ולפי מ"ש בס"ד אין סתירה בדברי המאירי, שיש לחלק בין חנוכה לפורים בזה. עכת"ד.

אך כבר תמהנו שהרי במאירי גופיה, מבואר שאין יסוד לחילוק הנ"ל, שהרי כתב להדיא "והרי אין זה דומה אלא לחנוכה שיש זמן על ההדלקה ולא על היום". הרי שמדמה מגילה לחנוכה, וא"כ היאך חילק בין חנוכה לפורים, והוסיף לתמוה בבטחה על היביע אומר, והמעיין יראה שאין הערתו נכונה, וכמבואר.

וראיתי למחבר אחר שכתב להוכיח מד' הש"ע (סימן תרעו ס"ג) דברכת שהחיינו אינה על עיצומו של יום, שהרי מרן כתב, שאם אשתו הדליקה עליו אינו מברך שהחיינו בעצמו. ומשמע דס"ל דברכת שהחיינו אינה על עיצומו של יום, אלא על הדלקת הנרות.

ותמוה שהדפיס ראיה זו בלא התבוננות, דהתם מה שאינו מברך שהחיינו הוא מפני שיצא ידי חובת ברכה זו בברכת אשתו שהדליקה עליו בביתו, דנר איש וביתו. והוי כאילו הדליק ממש ויצא ידי חובת המצוה וכל הברכות.

ועוד ראיתי למי שהעיר, שאם כדבריהם שמברכים שהחיינו על עצם יום פורים, שיש בו מצות שמחה ואכילה ושתיה, א"כ בני הכפרים שמקדימים לקרוא את המגילה ביום הכניסה, היו מברכים שהחיינו גם ביום פורים על עצם היום, ואם אמת הוא לא היה לתלמוד והפוסקים לשתוק מלכתוב זאת. ועל כרחך לומר שלא תיקנו זמן על עצם יום פורים, מפני שאין בו קדושה ומותר מצד הדין בכל מלאכה.

ואי משום הא לא איריא, דמה שלא מבואר ד"ז בתלמוד הוא מפני שסמכו על מה שאמרו בכמה דוכתי על ג' רגלים דזמן אומרו בשוק, ולדברי הפוסקים הנ"ל ה"ה בפורים.

ועיין במור וקציעה (סימן תרצב) שכתב להעיר ע"ד המג"א דמה בכך שהוא דבר נהוג, והלא בלא מצות משלוח מנות וסעודה ראוי לברך זמן על היום, ואף שהוא מדברי קבלה, צריך חיזוק כשל תורה ויותר, וביחוד מפני תקפו של נס שהיה בו. וכיון דמזמן לזמן קאתי, הרי הוא לענין זה ככל מועדי ה' שמברכין עליהם זמן. וזמן לא בעי כוס, דהלכתא אומרו אפי' בשוק. ויום הכיפורים שאין בו אכילה ושתיה אלא שביתה ומנוחה, אעפ"כ מברכין אותו. הילכך נראה דאדרבה שפיר הוא למיסמך זמן אסעודה, למאן דלית ליה מגילה למיפק בה ידי חובתיה. עכ"ל. וכן פסק בסידורו (דיני קריאת מגילה פרק מגילה עפה סימן ו אות ה), דמי שאין לו מגילה לדידי פשיטא לי דמברך זמן על כוס בסעודה, או אפי' בלי כוס, ואף בשוק, ודלא כמג"א.

וכן מבואר בברכי יוסף (סי' תרצב אות א) בשם מהר"י מולכו בתשובה כת"י, דמי שאין לו מגילה יברך שהחיינו, אך לא יברך שעשה נסים, ולא הרב את ריבנו. וכתב ע"ז, אבל האחרונים כתבו שגם שהחיינו לא יברך.

והפני יהושע (מגילה ד. ד"ה חייב), כתב שברכת זמן של לילה לאו משום קריאת המגילה בלחוד הוא, אלא משום חובת היום, שעשאוהו כרגל ממש, דכתיב משתה ושמחה, ודברי קבלה כדברי תורה, ושפיר יש לברך זמן כמו זמן הרגל, וביום מברכים זמן על קריאת המגילה. ע"ש.

ויש לסייע את דבריהם מדברי התשב"ץ הנ"ל. [ויל"ד שדוקא לענין פורים שהוא מדברי

קבלה כתבו כן, דדברי קבלה כד״ת, אבל בחנוכה לא אמרינן זמן אומרו אפי׳ בשוק].

ולענין דינא בשו״ת יביע אומר ח״ו (הנ״ל) כתב, דלהלכה נראה שדברי המאירי במגילה (ד.) עיקר, דספק ברכות להקל, ובפרט שכן מוכח בירושלמי (פ״ר דפסחים ה״ה), שכל הכתוב בו מקרא קודש אומר עליו זמן, הא חנוכה ופורים לא. ומה גם שכן מוכח מהפוסקים שכתבו שאם אינו מדליק מברך זמן כשרואה נרות חנוכה, הא לאו הכי אינו מברך. וכן דעת המהר״ם בן חביב בשו״ת קול גדול (סי׳ מח), ושכן דעת השלטי הגבורים שאין לברך שהחיינו אלא על ההדלקה או על הראיה. ולכן העלה כי מי שאין לו מגילה כשרה בפורים, אינו מברך לא שעשה נסים ולא שהחיינו. ע״ש. וכן כתב הפרי חדש (סי׳ תרעו ס״א) וז״ל: וברכת שהחיינו לא נתקנה בחנוכה אלא על הדלקת נ״ח או על הראיה, הלא״ה לא יברך, והא דאמרינן (בעירובין מ:) זמן אומרו אפי׳ בשוק, ההוא בזמן דרגלים. עכ״ל. וכ״כ הפרי מגדים (משב״ז סי׳ תרעו סק״ב). וכן דעת הגאון רעק״א בתשו׳ מה״ת (סי׳ יג). ע״ש. וכן מוכח מהמג״א (הנ״ל). וכ״כ האליה רבה (שם סק״ב). שאינו מברך שהחיינו על עצם היום הזה.

והן אמת שמצינו תנא דמסייע ליה למהר״י מולכו, מספר המאורות הנ״ל, ומד׳ הרשב״ץ (הנ״ל), מ״מ בהגלות דברי המאירי יש לתפוס כהאי כללא דספק ברכות להקל.

והמשנה ברורה (סי׳ תרצ״ב סק״א. ובביאור הלכה שם) כתב, שי״א שראוי לברך זמן על היום, מפני תקפו של נס שהיה בו. וכיוון דמזמן לזמן קאתי, הרי הוא ככל מועדי ה׳ שמברכין עליהן זמן. ובביאור הלכה הוסיף שכן מבואר במאירי (שבת כג.) לענין חנוכה, שמי שאין לו להדליק ואינו במקום שאפשר לו לראות, י״א שמברך לעצמו שעשה ניסים ושהחיינו בלילה ראשונה, ושעשה נסים בכל הלילות, והדברים נראים. ע״כ. אולם המאירי עצמו (במגילה ד.) פסק להיפך אף בפורים. והמשנ״ב בבאה״ל הנ״ל הביא בסוף דבריו דברי הברכי יוסף בשם האחרונים שאין לברך. ותמה עליו שלא מצינו אחרונים שחלקו על מהר״י מולכו הנז׳. ומהמאירי מוכח כדבריו, והניח הדבר בצ״ע. גם בשער הציון (סי׳ תרעו סק״ג) הביא דברי המאירי (שבת כג.) וסיים בצ״ע. ויפה עשה שלא סמך ע״ז, שהרי המאירי גופיה הדר תבריה לגזיזיה (במגילה ד.) וכאמור.

אך כבר הבאנו שמהר״ם בן חביב בשו״ת קול גדול העלה שגם ברכת שהחיינו לא יברך. והביא משט״ג שאין לברך שהחיינו אלא על ההדלקה או על הראיה. וכ״כ הפר״ח, והפמ״ג והגרעק״א, ועוד.

גם מש״כ הביאור הלכה שמדברי המג״א והא״ר יש לדחות דקאי רק לפי מנהגם. כתב ביבי״א (ח״ו או״ח סי׳ מב) שדוחק גדול לפרש כן בדבריהם. ובספר הרוקח (סימן שעא) אין לברך זמן אלא על הגוף של מצוה שהיא באה מחמת זמן כגון ימים טובים שמקריבין מוספין, ופורים בקריאת מגילה בלילה מברך זמן כמו ההדלקה בחנוכה, וקריאת המגילה פרסומי ניסא על כן מברך שהחיינו.

והכי נקטינן למעשה שלא לברך זמן על עצם היום לא בחנוכה ולא בפורים, דספק ברכות להקל. ובפרט שכן מוכח בירוש׳ פרק ערבי פסחים הנ״ל, שכל הכתוב בו מקרא קודש אומר עליו זמן, הא חנוכה ופורים לא.

וכ״כ הנצי״ב בהעמק שאלה (סי׳ כו אות י), דדוקא ברגל אומר זמן אפילו בשוק משום שניכרת בו קדושת היום שאסור במלאכה וכדומה, משא״כ חנוכה שאין לומר שהחיינו אלא בהדלקת נ״ח או כשרואה. ע״ש.

וכ״כ הגר״ש הכהן מוילנא בתשובה שהובאה בשדי חמד (מע׳ חנוכה סי׳ ט אות ג), דבחנוכה ובפורים לא תיקנו שהחיינו על היום, אלא על הדלקת וראיית נ״ח או מקרא מגילה, וה״ט מפני שמותרים בעשיית מלאכה ואין בהם קדושה כלל. ע״ש.

וכן פסק בשו״ת פני מבין (חאו״ח סי׳ רלג), שלא אמרו זמן אומרו אפי׳ בשוק אלא ברגלים ור״ה ויוהכ״פ שחותמים בתפלה בא״י מקדש ישראל והזמנים, או ויום הזכרון ויוהכ״פ,

ומשום קדושתם תיקנו חז"ל זמן, משא"כ בחנוכה שאין לברך אלא על הדלקת נ"ח או ראייתה. ע"ש.

ולאפוקי מהגאון ר' משולם ראטה ז"ל בשו"ת קול מבשר (סימן כא) שהוכיח מתשו' אשכנזית שבב"י (סי' תרעו) שזמן אומרו אפי' בשוק שייך גם בחנוכה, ונעלם ממנו מ"ש המהר"ם בן חביב (הנ"ל) שהוכיח מתשובה זו כל בתר איפכא. כיעו"ש. ובתשו' קול מבשר שם הוסיף להוכיח כן מתשו' מהר"י מולכו הנ"ל, והשמיט סיום דברי מרן החיד"א בברכי יוסף שכתב ע"ז: אבל האחרונים כתבו שגם שהחיינו ולא לא יברך. וכבר הבאנו אחרונים רבים שפסקו כן להלכה. וסב"ל. [וראה בילקו"י על חנוכה מהדורת תשע"ב].

גם בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סימן כ) האריך בזה, שעל הימים בעצמם שנתחייבנו לעשות בהם מצוות, אין מברכין שהחיינו. שאפי' פורים לא קבלוהו ליו"ט, ועוד שגם בתחילה שנאמר יו"ט, נאמר כן אחר שמחה ומשתה, שמשמע שאינו עשיית יו"ט, אלא שהשמחה עושה את היום של י"ד באדר ליו"ט, ומשמע שעצם היום מצד עצמו אינו יו"ט, וליכא משום מצוה וחשיבות על היום. ואינו אף יו"ט לאיסור מלאכה, וגם לס"ד דדריש מויו"ט שאסורין במלאכה, יש חילוק גדול בין פורים ליום טוב, דהא לא דריש שפורים הוא יו"ט, אלא שעושים אותו ליו"ט, והוא כמו שעושים אותו יום משתה ושמחה, שלא שייך על היום, אלא על עצם מעשה המשתה והשמחה. והוא דלא כיו"ט ממש מה"ת, דהיום הוא בעצם יו"ט, דקראו התורה מקרא קדש, דזה ליכא בפורים אף לא מדרבנן. שלכן לא תיקנו לברך זמן על עצם היום, אלא על המצוות דהוא על קריאת המגילה. ואף שמשמע שהמשנ"ב נוטה דעתו יותר שיברך, כדעת המור וקציעה הנ"ל. וגם לעיל (סי' תרעו בשעה"צ אות ג) נוטה דעתו כן, אך שנשאר בצ"ע למעשה, מ"מ אינו נראה להלכה, וגם מסתבר שאף היעב"ץ יודה מיהת לגבי חנוכה. ובמאירי הוא טעות סופר, וצריך לגרוס ואין הדברים נראין, דהא אין הגירסא דבספרי המאירי ברורה בכל מקום, כי הכתבים שנמצאו איכא בהו שגיאות לאין מספר, ולכן וודאי יש לנו לומר דבמקום זה נמי הוא שגיאה. וברור לדינא שאין לברך שהחיינו על עצם היום על חנוכה, ואף לא על פורים, ודלא כהמור וקציעה. עכת"ד. וכן העלה בשו"ת אגרות משה (חאו"ח סי' קצ), והשיג ע"ד הזרע אמת שחילק בזה בין שעשה נסים לשהחיינו, שתמוה מאד לחלק ביניהם, ואף שהחיינו לא תיקנו על היום אלא על ההדלקה או הראיה. ע"ש.

נמצא שדעת רוה"פ שאין לברך שהחיינו אלא על מקרא מגילה, ולא על עיצומו של יום, וכ"כ הפרי חדש, אליה רבה, שו"ת קול גדול, הנצי"ב, שו"ת פני מבין, שו"ת משיב דברים, הפר"ח, הפרי מגדים, רעק"א, הגר"ש הכהן מוילנא, ובשו"ת יביע אומר ח"ו (חלק אורח חיים סימן מב אות ב).

לא בירך שהחיינו אם יכול לברך אחר קריאת המגילה ובעת משלוח מנות

והנה בשו"ת התשב"ץ (ח"ב סימן רד) כתב שכיון דקיימא לן (עירובין מ:) זמן אמרו אפילו בשוק, אין קפידא בדבר, ואפשר לברך זמן אחר קריאת המגילה אם לא בירך לפני קריאתה.

והביאור הלכה (סימן תרצב ד"ה שהחיינו) הביא שכתב המג"א שמי שאין לו מגילה, לא יברך שהחיינו על משלוח מנות וסעודה, דזהו דבר הנהוג בכל יום. והמור וקציעה השיג עליו דבלאו מצות משלוח מנות וסעודה, ראוי לברך זמן על היום, ומסיים שם דלכתחילה מאן דלית ליה מגילה יסמוך זמן אכוס דסעודה. עכ"ד המור וקציעה. ובאמת לפי סברתו שיברך זמן על עצם היום מפני תקפו של נס שהיה בו, א"כ היה לו לברך ג"כ ברכת שעשה נסים. ובאמת מצאתי במאירי בשבת (כג. ד"ה מי) לענין חנוכה וה"ה בעניננו לענין פורים, וז"ל מי שאין לו להדליק ואינו במקום שאפשר לו לראות, י"א שמברך לעצמו שעשה נסים ושהחיינו בלילה הראשון ושעשה נסים בכל הלילות והדברים נראים, עכ"ל. וגם על עצם תמיהתו שמתמה

ח. מי שאין לו מגילה כשרה ונמצא במדבר או בספינה, אין לו לומר את ההלל בברכות. אלא יקרא ההלל כולו בלי ברכות. ומכל מקום אם יש בידו מגילה שאינה כשרה יקראנה על כל פנים בלי ברכות בלילה וביום. ח)

המור וקציעה על המ״א לא אדע דאפשר דגם המג״א מודה לזה אלא דהוא מיירי שבלילה היה לו מגילה ובירך אז שהחיינו, וממילא יצא על עצם הזמן, אלא דביום לא היה לו כלל אפשר דגם הוא מודה. אח״כ מצאתי בברכי יוסף שכתב דאם אין לו מגילה יברך שהחיינו, אך לא יברך ברכת שעשה נסים וברכת הרב את ריבנו, אבל האחרונים כתבו דגם שהחיינו לא יברך, עכ״ל. ולא אדע באיזה אחרונים מצא דבר זה לבד ממג״א ואליה רבא שהעתיקו, ומהם אין ראיה כמו שכתבנו וצ״ע למעשה. עכ״ד הביאור הלכה.

קצת יש להעיר דמה שהביא הביאור הלכה מהמאירי בשבת שמברכין בחנוכה שהחיינו על היום, וכתב הביאור הלכה דהוא הדין בפורים, ולכאורה במאירי במגילה (ד.) לא משמע כן שכתב יש שאומרים שצריך לברך שהחיינו על המגילה ביום מפני יום טוב, שלא נאמר בלילה שהחיינו אלא על המגילה, מה שאין כן בשאר ימים טובים שאף אותו של לילה, הוא לזכר יום טוב ולא לדבר אחר. ואף על פי שבסוכות יש זמן על הסוכה ועל היום טוב, ואף על פי כן הזמן של לילה עולה לכל, הדין נותן כן מאחר שאף הלילה יום טוב הוא, מה שאין כן בשמחת פורים שהרי סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו. מכל מקום אין דבריהם כלום, שכל שאין שם כוס לקידוש אין בו זמן, ואל תשיבני מיום הכיפורים שקדושתו יתירה, ולא נפקע כוסו אלא מצד איסור שתיה שבו, והרי אין זה דומה אלא לחנוכה שיש זמן על ההדלקה ולא על היום, אלא שלא נאמר זמן ביום אלא על המגילה מן הטעם שכתבנו ר״ל שעיקר זמנה ביום.

הרי שכתב שכאשר אין כוס אין גם שהחיינו על היום, ועוד משמע מדבריו דאף הברכה של הלילה אינה סיבה מספקת לפטור את ברכת היום, שלא כדברי הביאור הלכה.

מי שאין לו מגילה כשרה ונמצא במדבר או בספינה, אין לו לומר את ההלל בברכות

ח) בגמ׳ מגילה (יד.) מבואר, שהטעם שאין אומרים הלל בפורים משום דקריאת המגילה זו היא ההלל. וכן אמר רב נחמן. ולדעת רבא משום שעדיין אנו עבדי אחשורוש. ונפקא מינה לענין קריאת ההלל, לטעם רב נחמן כשאין לו מגילה לקרוא בה, יברך על ההלל. ולדעת רבא בכל אופן אין לומר הלל בפורים. ונחלקו הראשונים אם תפסינן עיקר כטעם רב נחמן, או כטעמו של רבא. שדעת הבה״ג, הרמב״ם, רבינו יצחק בן גיאת, והמנהיג, דהעיקר כטעם רב נחמן. וכשאין לו מגילה יקרא הלל בברכות. אך לדעת מחזור ויטרי (עמ׳ ריח) העיקר כטעמו של רבא, דאין אומרים הלל בפורים משום דאכתי עבדי אחשורוש אנן. ודעת רב עמרם גאון שא״א הלל לפי שהוא נס של חו״ל. וכ״כ המאירי שם. ולכן סב״ל.

ומה שכתבנו שיקרא ההלל כולו בלי ברכה, ע׳ למרן החיד״א בברכ״י (סי׳ תרצג סק״ד). ובשיורי ברכה (סק״א), ובמחב״ר (סק״א). ובישועות יעקב. ובכסא אליהו. ובשערי תשובה, ובשו״ת חתם סופר (חאו״ח סי׳ קצב). ובתשובה מאהבה (ח״א סי׳ מה). ובשו״ת שיבת ציון (סי׳ כב). ובשו״ת כתב סופר (סי׳ קמ). ובשו״ת שערי דעה (ח״א סי׳ יט). ובשו״ת שדה יצחק (חיות סי׳ מג). ובשו״ת שערי רחמים (פראנקו, ח״א סי׳ י). ובשו״ת אמרי שפר (קלאצקין סי׳ סו). ובשו״ת קרית חנה דוד (ח״א ס״ס קכג).

ט. אסור לדבר בעת קריאת המגילה עד לאחר הברכה האחרונה. ט)

י. אם עבר השומע ודיבר דברים אחרים בעוד שהקורא ממשיך בקריאתו לא יצא, וצריך לחזור ולקרות מאותו פסוק והלאה. ויכול לומר כמה תיבות וכדומה מתוך החומש כשאין בידו מגילה כשרה. י)

יא. הקורא את המגילה לא יפסיק באמצע הקריאה, אלא באמצע הפרק שואל מפני היראה, ומשיב מפני הכבוד, ובבין הפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם, כדרך שהוא מפסיק בקריאת שמע וברכותיה, וכמו שפסק בשלחן ערוך (סי׳ סו ס״א). אבל אם שמע קדיש או קדושה יפסיק ויענה ואפילו באמצע הפסוק. ואפילו אמן דברכות עונה באמצע הקריאה, כדין פסוקי דזמרה. ואמנם אם אין בידו מגילה כשרה ושמע קדיש או קדושה בעת שמיעת מקרא המגילה מהשליח צבור, לא יפסיק לענות, כדי שלא יפסיד מצות קריאת מגילה על ידי כך. והעוסק במצוה פטור מן המצוה. יא)

ומה שכתבנו שיקרא המגילה מתוך החומש בלי ברכה, כ״כ מהר״ח פלאג׳י בס׳ רוח חיים (סי׳ תרצב סק״ד). וממ״ש מרן הש״ע (סי׳ תרצא ס״י) שאם אין לו מגילה כשרה קוראים אותה בחומש בלי ברכה, אין ראיה, שי״ל דהתם מיירי בחומשין העשויים בגלילה, וכמ״ש בשכנה״ג, וב״ח, ומג״א שם. משא״כ בחומשין שלנו הנדפסים. וע׳ בקול יעקב (סי׳ תרצא ס״ק לה).

אסור לדבר בעת קריאת המגילה עד לאחר הברכה האחרונה

ט) הנה דעת ספר העיטור, שכיון שברכה אחרונה של המגילה תלויה במנהג, אין לגעור במי ששח בקריאתה. ודעת הטור (סי׳ תרצב) שכיון שסוף סוף מברך צריך שלא יפסיק באמצע קריאתה. וכתב הב״י, דהיינו בש״צ הקורא בעצמו, אבל השומע אין לו להפסיק מטעם אחר, שהרי בעודו שח אינו שומע את הקריאה מפי הקורא, ונמצא שלא שמעה כולה. ומרן בש״ע (סי׳ תרצב ס״ב) פסק: ״אין לשוח בעוד שקוראים אותה״. והיינו גם הקורא, וגם השומע. והטעם, שהרי כתב הרשב״א בתשו׳ ח״א (סי׳ רמד), שאף שמן הדין אין השיחה באמצע המגילה מפסקת, שהרי כבר התחיל במצוה, מ״מ ראוי שלא לשוח עד גמר המצוה, והשח גוערים בו, כדי שיכוין לבו למצוה. ואם שח אינו חוזר. וע׳ בשו״ת נוב״י (קמא חאו״ח סי׳ מא). ובשו״ת משכנות יעקב מקרלין (סי׳ קלה). ובחזו״ע פורים (עמו׳ פ).

י) לבוש (סי׳ תרצב), שבשעה שדיבר לא שמע הקריאה ולא יצא י״ח. [וכן מבואר בב״י]. והלבוש לשיטתו שהסביר (בסי׳ תרצ ס״ד) שהתופס בידו מגילה שאינה כשרה, לא יקרה עם הש״צ, מפני שנותן דעתו על קריאתו והרי הוא כקורא ע״פ. וכן הסכים עמו המאמ״ר (שם סק״ג), והוכיח כן מד׳ הרשב״א ושה״ל, ושלא כהמג״א והט״ז שכתבו שהטעם פן יתן השומע לבו לזה הקורא ולא להש״צ, אלמא דהוא עצמו יכול לשמוע אע״פ שהוא קורא, וזה אינו וכו׳. ע״ש. ועמש״כ בזה לעיל (סי׳ תרצא סעיף ז).

לענות לקדיש וקדושה באמצע קריאת המגילה

יא) עיין בברכות (יד.). וכ״כ ה״ה (פ״ג מהל׳ חנוכה ה״ט) בשם רוב המפרשים. וכן מוכח מדברי הר״ן פ״ב דמגילה (יח:) דבהלל ובמגילה פוסק מפני היראה והכבוד. ונראה שאפי׳ אמן דברכות עונה כדין פסוקי דזמרה, שדין מגילה כדין הלל, כדאמרינן במגילה (יד.) קריאתה זוהי

יב. הקורא את המגילה ונודע לו שזרחה הלבנה, וחושש שאם ימתין מלברך עליה עד שיסיים קריאת המגילה תתכסה הלבנה בעבים, יפסיק באמצע הקריאה ויברך ברכת הלבנה, ולאחר מכן ימשיך קריאת המגילה ממקום שפסק, ולא יפסיק אלא לברכה עצמה. וכל שכן קודם מקרא מגילה אם רואה הלבנה מקדים ומברך פן תתכסה בעבים אחר כך. יב)

יג. הקורא את המגילה כשהוא מתנמנם, הואיל ולא נרדם בשינה, יצא. אבל השומע את המגילה והוא מתנמנם לא יצא. יג)

הלילא. ובהלל מפסיק לענות אפילו אמן דברכות. וכל שכן קדיש וקדושה. וראה בכ"ז בשו"ת יביע אומר חלק ב' (סימן לב). ובחלק ה' (סימן יג, וסימן טז סק"ז).

ומה שכתבנו שאם יפסיד וכו', ראה בשו"ת יביע אומר ח"א (סי' ה אות ז). ובח"ב (חאו"ח סי' לב). ובח"ה (חאו"ח סי' יג. וסימן ט"ז אות ז). וע"ע בילקוט יוסף ח"א (מהדורת תשמ"ה עמוד עג).

ברכת הלבנה באמצע קריאת המגילה

יב) הנה לענין ברכת הלבנה באמצע המגילה, עיין בשו"ת נודע ביהודה קמא (סימן מא) שמפסיק. וברור דמכל שכן לפני מקרא מגילה אם רואה את הלבנה, שמקדים ומברך פן תתכסה בעבים אחר כך, ודלא כהגרש"ק בקנאת סופרים בהשמטות לספר שנות חיים (דף יז רע"ב) שאף אם נדחית ברכת הלבנה לגמרי מגילה קודמת. ע"ש. ואין דבריו מוכרחים. [וכבר כתב הוא עצמו שמדברי הגאון הנודע ביהודה מוכח דסבירא ליה להיפך. כיעו"ש. אלא שחולק עליו]. וע' שנות חיים (דף לו ע"א סימן קלא). ועיין בשו"ת ספר יהושע (סימן רמד). ועיין בשו"ת אמרי נועם חלק א' (חלק אורח חיים סימן לא) שהסכים להנודע ביהודה. (ומיקל יותר שאפילו אם יש שהות לקדש כל הלילה יוכל להפסיק פן תתכסה בעבים).

הקורא את המגילה כשהוא מתנמנם, הואיל ולא נרדם בשינה, יצא

יג) ש"ע (תר"צ סעיף יב). וע"ע בביאור הגר"א לעיל (סי' קצג ס"א) שכתב מקור לדברי מרן שם, שכתב שהשומע ברכה מפי אחר ומכוין לצאת ידי חובתו "צריך לכוין מלה במלה לכל מה שיאמר". וכתב הגר"א: וצריך וכו', וכמו שאמרו במגילה שמעה מתנמנם לא יצא, ועסי' תר"צ סי"ב. ע"כ. ובשו"ת רדב"ז (ח"ה סימן קכה) כתב, שטעם הדין של קרא מתנמנם הואיל ולא נרדם בשינה יצא, הוא משום כוונה, שבזמן שהוא נים ולא נים תיר ולא תיר אפשר לו לכוין לצאת יד"ח קריאה, אבל נרדם אע"ג שהוא קורא כתקנה אינו יכול לכוין ולפיכך לא יצא, ואל תתמה היאך הנרדם יכול לקרות, כי אני ראיתי כמה בני אדם כותבין חשבונות והם ישנים ממש ונרדמים, וגם ראיתי מי שהלך לטוחן לקנות קמח והוא ישן ואח"כ לא היה זוכר מזה כלום ושואלין אותו והוא אומר לא זזתי ממקומי, וכן זה שהיה כותב והוא נרדם שואלין אותו והוא אומר מעולם לא כתבתי זה, וגם ראיתי מי שהיה עולה בסולם וישן לו באמצע הסולם, ואדם זה ודאי לא היה יכול לכוין אע"פ שהוא יכול לקרות, וממילא ידענו טעם המתנמנם שיכול לכוין, ולפיכך יצא. ואפי' לדעת האומרים מצות א"צ כוונה ודאי מודו במקרא מגלה שצריכה כוונה, והטעם דבעינן פרסומי ניסא, ואם לא יכוין לבו אלא כקורא אגרת בעלמא מאי פ"נ איכא. ותו דכל דבר שאין לאמרו ע"פ בעי כוונה, שאם קורא בלא

יד. השומע שנרדם בשינה או שנתנמנם באמצע קריאת המגילה, והתעורר בתוך כדי קריאתה, צריך לחזור ולקרות מהפסוק שנרדם או נתנמנם בו, וימשיך הלאה עד סוף המגילה, ולא יועיל שיקרא רק את הפסוקים שנרדם בהם, דהא קיימא לן בשלחן ערוך (סי׳ תרצ ס״ו), הקורא את המגילה למפרע לא יצא. יד)

טו. אסור לאכול קודם קריאת המגילה, ואין חילוק בזה בין קריאת המגילה של לילה לקריאת המגילה של יום. [סי׳ תרצב ס״ד ומשנ״ב שם]. ולכן יזהרו הנשים שלא לאכול ביום פורים עד שיבואו בעליהן מבית הכנסת לקרות להן המגילה ולצאת ידי חובתן. שגם הנשים חייבות במקרא מגילה הן של לילה, והן של יום. ומה שנהגו איה נשים לפטור עצמן מקריאת המגילה של יום בטענה שעסוקות במשלוח מנות וכו׳, דבר זה הוא נגד ההלכה, וחובה קדושה להסביר לנשים שהן חייבות במקרא מגילה כדין האנשים. טו)

כוונה ואין מבין מה שמוציא בשפתיו הוי כקורא ע״פ ולא יצא. ותו דמקרא מגלה הוי מדרבנן והחמירו בה יותר ממצות תורה להצריכה כוונה דלא ליתו לזלזולי ביה. עוד י״ל דמה שאמר צריך כוונה כוונת קריאה קאמר אע״פ שאינו מכוין לצאת י״ח המצוה. ע״כ.

ובפמ״ג (סי׳ תרצ משׁ״ז סק״ח) כתב, שכ״מ בירושלמי ״לא כיוונת״, וכמ״ד שמצות צריכות כוונה. ובשעה״צ (אות לט) העיר שהוא דוחק, וכתב שדי בכוונתו מתחילה. ובשעה״צ (אות לט) כתב שהוא דוחק, וכתב שדי בכוונתו מתחילה. [וי״מ שבישן גמור אין הכוונה הקודמת מועילה, ורק במתנמנם מועיל להחשב שעושה על דעת הכוונה הראשונה הקודמת]. אך יל״פ באופן אחר שהמתנמנם בודאי החסיר כמה תיבות, [ע׳ בפמ״ג (משׁ״ז שם), ובמשנ״ב (שם ס״ק מא). וע״ע בהשלמה ובספר המכתם (שם) חידוש בסוגיא זו].

יד) חזון עובדיה פורים (עמוד פד).

טו) כי הדבר ברור שהנשים חייבות גם כן לשנות קריאת המגילה ביום, כדקי״ל במסכת מגילה (דף ד.) לגבי אנשים. ואדרבה קריאת המגילה של יום חמורה יותר. ונשים הפוטרות עצמן בטענה שהן עסוקות במצות משלוח מנות וכו׳, לא יפה עושות, וצריך ללמד אותם שעיקר המצוה של מקרא מגילה ביום, ואין פוטר אותן. ואף על פי שבספר מאורי אור עוד למועד (דקט״ו:) כתב להביא סמך לנשים אלו. מ״מ המעיין ישר יחזו פנימו שהעיקר שיש לחייבן גם במקרא מגילה של יום.

דברים נוקבים נגד מנהג בקצת מקומות שנשים אינן קוראות מגילה ביום

ועיין בספר מאור ישראל (ח״ג) טבעת המלך על הרמב״ם (הלכות מגילה פרק א הלכה ג) שאחר שהאריך לבאר שעיקר מקרא מגילה הוא ביום, כתב בזה״ל: ולאור האמור שעיקר קריאת המגילה ביום, יש לתמוה טובא על מ״ש הרה״ג ר׳ יוסף משאש בשו״ת מים חיים (ח״א סי׳ ש), שמנהגם שאין קוראים את המגילה ביום לנשים, כמו שקוראים אותה בלילה, והביא שהרה״ג דוד משאש, תמה ע״ז, ושוב מצא איזה סמך לזה, בספר מאורי אור (עוד למועד דף קטו ע״ב), אלא שאין הספר מצוי אצלו. אלא שכיון שאין זה אלא לזכר שהיו צועקים ביום ובלילה בזמן צרתם, וכמ״ש אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי, (וכמו שפרש״י במגילה ד.), לא רצו להחמיר על הנשים שטרודות בענייני הפורים שגם הם מצוה. והעוסק במצוה

טז. ומכל מקום מותר לטעום פירות קודם קריאתה, וכן פחות מכביצה פת או עוגה, ולשתות תה או קפה. והמחמיר שלא לטעום כלום תבוא עליו ברכה. טז)

יז. היושב בתענית (בפורים דפרזים), וקשה לו להשאר בתענית עד אחר קריאת המגילה, רשאי אף לכתחלה לטעום פחות מכביצה פת או עוגה, או יטעם פירות הרבה, כפי

פטור מן המצוה. ע"ש.

ובמחכ"ת כל אלו דברי הבאי, ולא ניתנו להיאמר, וכ"ש להיכתב, כי בודאי ימצאו זמן במשך היום לקיים מצות קריאת המגילה, שהיא עיקר מצות היום, כמנהג כל ישראל, ואין ספק שמנהג מרוקו בזה הוא מנהג משובש, ואינו מנהג ותיקין כלל, אלא מנהג של עמי הארץ, אשר לא ידעו ולא יבינו בחשכה יתהלכו, שהרי הוא נגד תלמוד ערוך, ונגד כל הפוסקים. וברור שיש מצוה לבטלו, ישתקע הדבר ולא יאמר, ולא יזכר עוד. וכמ"ש בשו"ת בשמים ראש (סי' יט), שכל מנהג שהוא נגד הגמרא מצוה לבטלו. שלא כמו שעשה אברך מרוקאי צעיר אחד, ללקט מנהגי מרוקו, והביא מנהג משובש זה בכללם, והנדחה והצולעה יקבץ ולא יעשה כן בישראל, [ע' בס' מגן אבות]. כי נראה שדוקא אז הנשים במרוקו לא ידעו קרוא וכתוב, וגם לא הבינו כלל לשון הקודש, וכמ"ש כל זה בשו"ת שמש ומגן (ח"ג סי' נד אות א), וכל קריאת המגילה בלילה היתה עליהן למשא כבד, ושעמום רב, ולכן לא היו נוהגים לברך להן על קריאת המגילה, אך כיום אכשור דרי, ובודאי ישמחו מאד בקריאת המגילה בלילה וביום. וכן ראוי לעשות. [ע"כ מספר מאור ישראל ח"ג].

לא כל מנהג יש להחזיק בו

ובפרט דאלו המנהגים בודאי נתהוו על ידי עמי הארצות, או נשים שאינן מבינות. וכל מנהג שיש בו איזה חשש איסור, יש לנהוג על פי דעת הפוסקים שאנו חיים ולשנות המנהג, וכמו שכתבו הרא"ה, והריטב"א, והנמוק"י (פסחים נא.), והריב"ש, והרשב"ץ, והרדב"ז, ועוד רבים, כאשר הארכנו בכמה דוכתי טובא.

וכתב הרב פלא יועץ (ערך מנהג): ולא ישמע לקול מלחשים חסרי מדע, שרוצים להחזיק מנהג אבותיהם בידיהם, ובין טוב לרע אין מבחינים, ופוערים פיהם לבלי חק לומר, ראו יצאו חכמים חדשים מוציאים תורה חדשה, דברים אשר באזנינו לא שמענו ואבותינו לא ספרו לנו, וכי לא ראינו חכמים, אם אמת היה הדבר למה לא אמרוהו חכם פלוני וחכם פלוני, ואי לזאת כבר אמרו רז"ל, שלכל אחד מקום הניחו לו אבותיו להתגדר בו, ולכן ת"ח שאמר דבר חדש אין מזניחין אותו, ולו חכמו ישכילו תועי רוח בינה, כי מה להם ולצרה להצטער על עקירת מנהג החכם שעוקר המנהג, הוא יחוש לעצמו, שודאי החכם יודע כח המנהג יותר ממנו, ואם ח"ו חטא הוא, הקולר תלוי בצואר החכם, והוא חטא רבים נשא, וכל העדה כולם מנוקים מעון, וכמו שמאמינים את החכם על כל דיני איסור והתר, כך ראוי שיאמינו אף לזאת, כי הוא ידע את אשר יעשה, ולא לכל אמרו גדול כח המנהג, כי לפעמים מנהג הוא גהינם. ע"ש. [נמצא דכל כי האי גוונא יש לשמוע אל החכם, ולא לטעון טענת עמי הארץ, דאם אמת היה הדבר למה לא אמרוהו חכם פלוני וחכם פלוני, אלא "יחוש לעצמו שבודאי החכם יודע כח המנהג יותר ממנו"].

טז) ע' בכל זה בשו"ת בשמים ראש (סי' עד).

ובשו"ת שואל ומשיב תליתאה (ח"א ס"ס קכ).

ובספר רוח חיים פלאג'י (סי' תרנב). ובשו"ת בית יצחק שמלקיס (סוף ח"ב מיו"ד סי' יח). ובשו"ת כנף רננה (סי' עא אות ד). ובשו"ת מהרש"ם ח"א (סי' א בד"ה ובעיקר הדין). ובשו"ת יביע אומר ח"ט (חאו"ח סי' סז). ובחזון עובדיה פורים (עמו' צה).

עיקר הדין. ואם ביקש מאחד שיזכירהו לקריאת המגילה בצבור מותר באכילה. יז)

היושב בתענית רשאי אף לכתחלה לטעום פחות מכביצה פת או עוגה

יז) ילקו״י מועדים (מהדורת שנת תשמ״ז). חזו״ע פורים (עמוד צה). שו״ת יביע אומר חלק א׳ (או״ח סי׳ סז).

והנה בשו״ת תרוה״ד (סי׳ קט) כתב, שאין נ״ל להתיר לטעום מעט קודם קריאת המגילה, שהרי אמרו בברכות (ד:) שלא יאמר אדם אוכל קימעא וכו׳, ואח״כ אקרא ק״ש. וכ״ש לענין מקרא מגילה דחיישינן שמא תחטפנו שינה ויתבטל מקריאתה. ע״ש. ובאמת שהתוס׳ (שם ד״ה וקורא), כתבו, מכאן משמע שמשעה שהגיע זמן ק״ש של הלילה, אין לו לאכול ״סעודה״ עד שיקרא ק״ש ויתפלל ערבית. וכ״כ בהגמ״י (פ״ו מהל׳ תפלה אות ט) בשם התוס׳. וכ״כ המרדכי (שם סי׳ ד). וכ״כ בתוס׳ הר״י שירליאון. ומוכח שטעימה בלבד מותר. ולשון הטור וש״ע (סי׳ רלה ס״ב) אסור להתחיל לאכול סמוך לזמן ק״ש של ערבית, וכוונתם כמו שכתבו הטוש״ע (סי׳ רלב ס״ג), דמה שאסור לאכול קודם מנחה, היינו כשקובע עצמו לסעודה, אבל לטעום כגון כביצה פת כדרך שאדם אוכל בלא קבע מותר, כמו אכילת פירות שמותר. ע״ש.

ולפ״ז כיון שאף בק״ש דאורייתא מותר לטעום כ״ש מגילה דרבנן. וכן ראיתי להמג״א (סי׳ תרצב סק״ד) שכתב להעיר ע״ד תרוה״ד, שמדברי הרא״ם מוכח דס״ל דמגילה איידי דחביבא לא אתי למפשע, ומה״ט לא אסרו ללמוד קודם מקרא מגילה כמו שאסרו בבדיקת חמץ. א״כ ס״ל דמקרא מגילה קיל מק״ש ובדיקת חמץ, וכיון דבק״ש ובדיקת חמץ, טעימה מותרת, ק״ו למקרא מגילה, ועוד שעיקר מצות מקרא מגילה ביום. ונראה דמש״ה כתב הרמ״א אסור ״לאכול״ קודם מקרא מגילה, משמע דטעימה שרי, ולכן שינה הרמ״א מלשון התרוה״ד. ומ״מ אין להקל אלא לצורך גדול. עכת״ד.

וכ״כ בשו״ת בשמים ראש (סי׳ עד), שטעימה בעלמא קודם נטילת לולב אין בה איסור אלא שראוי ליר״ש לחבב המצוה שלא להקדים לה דבר, אך חלושים שקשה להם להמתין מותרים לטעום דבר מועט ולשתות וכו׳. ע״ש.

אך ק״ק למה החמיר המג״א אא״כ במקום צורך גדול. והרי סתמא דמילתא אחר תענית אסתר, לכמה אנשים חשיב צורך גדול לטעום משהו קודם קריאת מגילה. והרי הארחות חיים כתב בשם הראב״ד, והובא להלכה בש״ע (סי׳ תרצב ס״ד) שהאנוסים ונשים מעוברות שקשה להם להמתין לאכול עד אחר קריאת המגילה, שקשה להם לישב בתענית יותר מדאי, מותר להם לקרוא המגילה מפלג המנחה ולמעלה. ואע״פ שהפר״ח חולק ע״ז וס״ל שצריכים להמתין לקרוא המגילה בלילה ממש, מ״מ מצאנו כמה אחרונים שהליצו בעד המנהג הזה שהובא בראשונים, (וכמ״ש בבגדי ישע ובמור וקציעה ובמאמר מרדכי). וגם המאירי כתב כדברי הראב״ד. וכ״כ בביאור הלכה (ס״ס תרצב). ומ״מ נקוט מיהא דחשיב צורך בטעימה קודם קריאתה. והמג״א עצמו (סי׳ רלה סק״ד) הביא ג״כ דברי תרוה״ד, וכתב, ומ״מ נ״ל שאין להחמיר בטעימה בעלמא. ע״ש. ולא הצריך שיהיה צורך גדול.

וכ״פ מהר״י זרקא בספר עוד יוסף חי (ברכות ד:) להתיר לכתחלה טעימה בעלמא כהמג״א. וכ״ש במגילה דחביבא ועיקר מצותה ביום. וע״ע בערך השלחן (ס״ס תרצב).

ולכן נראה שלא כתב כן המג״א אלא לחומרא בעלמא. וכ״כ הפמ״ג שהמג״א התיר טעימה לפני קריאת המגילה בלילה. (וגם דברי הבשמים ראש מתפרשים שהוא מדרך חסידות בעלמא).

אמנם ראיתי במועד לכל חי (סי׳ לא אות עז) שכתב: אפי׳ דקשה לו התענית לא יטעום קודם קריאת המגילה. ע״כ. ותימא, זו מנין לו, והרי מכל הפוסקים מוכח שטעימה מותרת מן הדין אפי׳ לכתחלה. [ויתכן שמקור הדברים מספר האשכול (אלבק, הלכות שני וחמישי ותענית דף נב עמוד ב) שכתב: ולאחריהם נמי לא בטלי, אי הכי אמאי תקינו

רבנן תענית בי״ג באדר, דלא ידעינן מאן תקין זה התענית בברור, כי מן ההלכה נראה שאסור לישב בתענית, מדמקשינן אילימא בני ארביסר וקרו בתליסר יום נקנור הוא. ויש אומרים שיום צער היה להם בימי מרדכי, כדכתיב נקהלו היהודים וגו׳ ומלחמה עשו וצער היה להם ונחו בי״ד, וזכר לאותו צער עשו ותיקנו זה התענית, והשמחה בי״ד כאדם שיצא מצרה לרווחה. ואני הכותב אומר כי לא נתקן זה התענית אלא כדי שיהיו זריזין לשמוע מקרא מגילה, לפיכך קבעו תענית שלא לאכול <קודם> מקרא מגילה. ע״כ. ויתכן לבאר בדבריו דאף טעימה אסורה שלא יגרר באכילתו, ולכן תיקנו תענית קודם מקרא מגילה. וכן יש ללמוד מדברי הרב לקט יושר (חלק א אורח חיים עמוד קנח ענין א) שכתב, ואם היתה יולדת [עי׳ בתה״ד סי׳ ק״ט] או חולה שאינה יכולה לבא לביהכ״נ בי״ג באדר, או איש שקצת אנוס וקשה לו להמתין ולישב בתענית, מותר להם לקרות מגילה קודם הלילה אחר י׳ שעות וג׳ רבעיות, דהיינו מפלג המנחה ולמעלה. דהיינו מעט קודם שהיכה ה׳ בניאושטט בשנת העיבור ואפילו ביחיד, אבל צריך להחזיר אחר י׳, וצריך להתפלל ערבית קודם מקרא מגילה. ומצאתי בקונט׳, אבל לאכול בנר ולקרות אח״כ אין צריך. ובהערות שם, העיר בזה, וכתב, נראה שצ״ל אבל לאכול קודם ולקרות אח״כ אין להתיר. ע״כ. ומכ״ז משמע לכאורה דאף טעימה אסורה קודם מקרא מגילה].

ועל כל פנים אם קשה לו התענית בודאי שיוכל לטעום, דלא עדיף מקריאת שמע ובדיקת חמץ. (ועיין בספרו רוח חיים אורח חיים סימן תרנב). ועיין בכף החיים בדין בדיקת חמץ (תלא ס״ק טו). ודון מינה לנידון דידן. וכן עיקר. ודלא כהגר״ח פלאג׳ הנ״ל.

וחולה שאין בו סכנה אם יכול לאכול סעודה קודם קריאת המגילה, הנה המהרי״ל [הובא השער הציון סימן תרצב ס״ק כט] דאפילו חולה לא יאכל קודם קריאתה אא״כ יש בו סכנה. אלא דקשה דאם הוא חולה אפי׳ אין בו סכנה הרי בלא״ה א״צ להתענות, כמבואר בש״ע (סימן תרפו), וגם אם עבר והתענה נראה דרשאי לאכול קודם קריאת המגילה אם לא יספיק לו טעימה מועטת, דדמי למה שנתבאר בש״ע סי׳ פט, דמי שהוא חולה רשאי לאכול קודם התפילה, אף שמחוייב בתפלה וק״ש, והיינו משום דלא החמירו גבי חולה, וה״ה בעניננו. ואמנם בס׳ חשוקי חמד (מגילה יח.) הביא משם הגריש״א, דהא דאסור לאכול קודם קריאת המגילה, הוא לא רק משום שמא ישכח ולא יקרא, אלא דמגילה שיש בה פרסומי ניסא, ומצד פרסומי ניסא אין לאכול קודם קריאתה. [וכעין מה שמצינו בענין בדיקת חמץ שהטעם שאין לאכול לפני הבדיקה אינה רק משום שמא ישכח, אלא משום שזהו זמנה, כמבואר בביאור הלכה שם]. ואם מבקש מאחד שיזכירהו לקריאת המגילה בצבור, די בזה. וכן אם יכול יסתפק בטעימה פחות מכביצה פת או עוגה, או יטעם פירות הרבה. וע׳ בשו״ת משנה הלכות חלק ו (סימן סג) דמצינו במקרא מגילה שאסרו לאכול קודם קריאתה, אף דתולה באחרים, וכ״ש לפי שיטת הבה״ג דס״ל דנשים חייבות בשמיעת המגילה, ואפ״ה אסורות לאכול קודם קריאה, כמבואר בש״ע לענין אכילה אחר התענית. וגם בתקיעת שופר דתולה בציבור, וכמ״ש הטור והלבוש דעיקר קיום מצות שופר דאורייתא הוא בתקיעות דמעומד, ולא בתקיעות דמיושב, והרי תקיעות דמעומד א״א אלא בציבור ובשמונה עשרה, ואפ״ה אסרו לאכול קודם התקיעות. ע״ש. וכיו״ב מבואר בשו״ת בצל החכמה (חלק ד סימן נח ד״ה לפי) דלפי מה שנתבאר משם הרב נחלת צבי, שאם כיבד למוהלים ועשאם שלוחים אפשר כי אז המוהלים אסורים לאכול קודם המילה, הי׳ נראה לחדש במה דמבואר בב״ח (ס״ס תרע״ז, ומובא במג״א שם סק״ד), מי שהדליק נ״ח וחוזר להדליק לאשה ולברך, נראה דאסור לו לאכול עד שידליק בשביל האשה בביתה, דנהי שהוא כבר הדליק לעצמו ויצא י״ח, לא גרע ממוהל שאין עליו חובה כלל למול בן חבירו במקום דאיכא אב, ואפ״ה כיון שכבר קיבל על עצמו למול, עלי׳ דידי׳ רמיא חיובא למול ואסור לו לאכול עד שימול, ה״ה בנ״ח דאף שהוא כבר יצא י״ח ואין עליו מעתה חובה להדליק, אפ״ה כיון שקיבל על עצמו להדליק בשביל אחר, עלי׳ דידי׳ רמיא להדליק, ואסור לו לאכול עד שידליק עבורו. ע״כ.

יח. בנוסח ברכה אחרונה של המגילה יש לומר "האל הרב את ריבנו". יח)

נוסח ברכה אחרונה שאחר קריאת המגילה

יח) כן הוא במסכת סופרים (פרק יד הלכה ה), ובפסיקתא, וכן הוא בסידור רב סעדיה גאון (עמ' רנז), וכן כתב רש"י בספר האורה (סימן סז עמ' סד), וכן הוא ברמב"ם (פרק א' מהלכות מגילה הלכה ג'). וכן הוא במחזור ויטרי (עמ' ריד), וברוקח (סימן רלז), ובר"ח (מגילה כא:), ובסמ"ג (הלכות מגילה דף צט ע"א), ובאור זרוע חלק ב' (סימן שעט), ובספר המחכים (עמ' נ'), והפרנס, ובראבי"ה (סימן תקעד). ובשבולי הלקט (סי' קצח), ובחידושי הרשב"א (ברכות מו. ד"ה תדע), ובחי' הריטב"א (מגילה כא:), ובספר העיטור (דף קיג ע"ד), ובתוס' רבינו יהודה שירלאון (ברכות מו: בד"ה הטוב והמטיב). ובתוס' רבי יהודה החסיד (ברכות כו. ד"ה כדתניא). ובפסקי רבי ישעיה מטראני (מגילה כא.), ובספר צרור החיים לתלמיד הרשב"א (עמ' קיח). ובדרשות מהרי"ל.

ואמנם בסדר רב עמרם גאון ח"ב (דף צ.) כתב, שהנוסח הוא הרב את ריבנו, והכי אמר רבנו רב נתן ראש ישיבה, דהכי נהגינן במתיבתא לומר הרב את ריבנו, ולא אמרינן האל הרב את ריבנו, לפי שכבר אמר אלהינו מלך העולם, ע"כ. והובא בשמו בטור (סי' תרצב). וכן הביא בעל העיטור: ולאחריה מברך האל הרב את ריבנו, ובמתיבתא לא אמרו "האל", שכבר אמרנו בא"י "אלהינו". וזוהי סברת רב עמרם גאון, ע"כ. וכן המרדכי (מגילה כא. סימן תתד) הביא כן מבה"ג בשם רב נתן ראש ישיבה. וכ"כ הראב"ן מגילה (דף קעו.), והרד"א, והנימוקי יוסף בשם בה"ג, והרי"ף והרא"ש, והמאירי. ועוד.

אולם באמת מנהגינו בזה דלא כמו שכתב רב עמרם גאון, שכן בברכת ברוך שאמר, ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם האל אב הרחמן וכו' הרי שאומרים האל גם לאחר שאמר כבר אלהינו מלך העולם. וכבר העירו שבדברי רב עמרם גאון מצאנו סתירה, שבברכת ברוך שאמר ג"כ גורס (בח"א דף עב:) בא"י אמ"ה האל וכו'. וכ"כ עוד ראשונים שהנוסח הוא האל הרב את ריבנו. ויש שאין מזכירים "האל", אבל הנוהגים לאומרו, כדין נהגו, וכמו שכתוב (בראשית לג יג) האל בית אל, והוא הנוקם, שנאמר, אל נקמות ה'. ע"כ. וכ"כ היעב"ץ בספר מור וקציעה (סימן תרצב), דהא אשכחן קראי טובא כה"ג, כמו שנאמר (דברים ז לט), וידעת כי ה' אלהיך הוא האלהים האל הנאמן. ובתהלים (נ, א), אל אלהים דיבר, [ובנחמיה (ט. לב), ועתה אלהינו האל הגדול הגבור וכו'], וא"כ אין ממש בטעמו של רב עמרם וכו'. והוסיף היעב"ץ שגם על דרך הסוד יש טעם לתיבת האל בברכת הרב את ריבנו, וכמ"ש בסידור הרש"ש, והובא בכף החיים (סי' תרצב ס"ק טז). ועוד שגם בברכה רביעית של ברהמ"ז המנהג לומר, בא"י אמ"ה האל אבינו מלכנו. וכמ"ש בספר "פת לחם" בנוסח ברהמ"ז. ע"ש. (או: לעד האל. וכ"ה בבית מנוחה, וחזו"ע). ואמנם בב"י (סי' קפט) הביא מ"ש הרד"א שאין לומר "האל" שכבר אמר "אלהינו", ושכ"כ רב עמרם בברכה שלאחר המגילה, וכתב עליו מרן, ומיהו בנוסח הרמב"ם כתב האל בברכה רביעית. ע"כ. וא"כ גם כאן י"ל תיבת האל דמ"ש. ומ"ש בפתח עינים (מגילה כא:), שהנכון שלא לומר תיבת "האל", שכבר אמר אלהינו, וכ"כ עוד בספרו ברכי יוסף (סי' תרצב סוף סק"ג), ובשיורי ברכה שם, דמשמע קצת מלשון הבית יוסף (סימן קפט) שלא היה גורס ברמב"ם בהל' מגילה האל הרב את ריבנו, עמו הסליחה שאין דבריו מוכרחים. ואין לשנות מנוסח מסכת סופרים וכל הראשונים הנ"ל. [מתוך שו"ת יביע אומר ח"ח סימן יא אות מג].

ועיין למרן החיד"א בספרו כסא רחמים שנראה שהסכים לנוסח המובא במס' סופרים הנז', שכן לא העיר בזה כלום. ומדשתיק משמע דמסכים לזה. ובכל נוסחאות הרמב"ם שלפנינו

יט. בחתימת הברכה אומרים "בא"י הנפרע לעמו ישראל מכל צריהם האל המושיע". ויש מוסיפים "האל הנפרע וכו'". והאומרים כן יש להם על מה לסמוך, ואין מזניחין אותם. אך לכתחלה אין לומר בחתימה "האל" הנפרע. יט)

כ. כבר ביארנו לעיל [סעיף ט] דלכתחלה לא ידבר עד שיברך ברכה אחרונה, אבל אם שח בין המגילה לברכה אחרונה, אפילו שח הרבה, מברך אחר כך. וכן אין לדבר בין הברכה לתחלת הקריאה, בין השומע ובין הקורא, ואם דיבר שלא מענין המגילה, הפסיד הברכה. כ)

כא. אם לא בירך לא לפני קריאת המגילה ולא לאחריה יצא ידי חובת מקרא מגילה, שאין הברכות מעכבות. כא)

כתוב תיבה זו, ורק בכת"י אחד לא כתוב תיבה זו. וראה בספר לבי ער (סימן יט אות ד') שכתב שהחיד"א חזר בו בזה. ע"ש.

ומה שכתבנו שאין לומר האל הנפרע וכו', כן כתב בחידושי הריטב"א (מגילה כא:), שהאומר כך טועה הוא. וכן כתבו האחרונים. כמבואר כל זה בשו"ת יביע אומר חלק ח' (סימן יא אות מג). ובספר חזון עובדיה על פורים (עמוד פח הערה ע'). ע"ש. ושם בשו"ת יביע אומר הביא שבמסכת סופרים (פרק יד הלכה ה) יש תיבת "האל" גם בחתימה. וכן כתב התוס' בפסחים (קד: ד"ה כל הברכות), הסמ"ג (הלכות מגילה), וספר הרוקח (סימן רלז), וכן הרמב"ם, והגם שברמב"ם שלפנינו אין בחתימה תיבת האל, מכל מקום בכל ספרי כתיבת יד של הרמב"ם כתוב האל גם בחתימה, וכמו שכתב הרה"ג ר' יוסף קפאח ז"ל ברמב"ם הלכות מגילה שם. ואולם בסידור רב סעדיה גאון, ובאור זרוע (סימן שעט), ובספר העיטור (דף קיג ע"ד), ובפסקי רבינו ישעיה מטראני (מגילה כא:), אף על פי שכתבו האל בפתיחת הברכה, לא כתבוהו בחתימה, ונראה דהיינו טעמא שאין לכפול בחתימה האל, מאחר שהוא מסיים האל המושיע, וכן בספר האשכול (חלק ב עמוד ל) לא כתב האל בחתימה, אלא הנפרע וכו', וכן פסק באליה רבה. וסיים ביביע אומר: ומכל מקום הואיל ומצינו לכמה ראשונים שכתבו האל גם בחתימה, האומר אותו יש לו על מה שיסמוך, ואין מזניחים אותו. ע"כ. [ויש להוסיף שגם האבודרהם הוא תנא דמסייע למה שכתב ביביע אומר הנ"ל]. [חזון עובדיה על פורים עמוד עה. ילקוט יוסף מועדים, עמוד ש].

יט) גמרא (מגילה כא:), ובחתימה אין לומר "האל" הנפרע, ומ"ש בחי' הריטב"א שם שהאומר כן טועה הוא. וכ"כ האחרונים. ובתחלתה צ"ל "האל" הרב את ריבנו, עד"ה, וכמבואר כ"ז בכף החיים (סי' תרצב ס"ק טו-טז).

כ) כבר הזכרנו לעיל דברי בעל העיטור שכתב, דכיון שברכה אחרונה במנהגא תליא מילתא, אין לגעור במי ששח בקריאתה, דלאו הפסקה היא. ודעת הטור (סי' תרצב) דכיון שהוא מברך צריך שלא להפסיק, והב"י העלה, דכיון דתליא במנהגא, אין הברכה אחרונה שייכת למגילה, ולכן אם שח אינו הפסק. ולדעת הטור יש לדון בדיעבד אם שח בינתים, אם יוכל לברך ברכת הרב את ריבנו, ועכ"פ לדעת בעל העיטור דהברכה היא הודאה בפני עצמה, כמו שכתב הבית יוסף, בודאי יוכל לברך. [וראה בשעה"צ סי' תרצב אות יב].

כא) תוספתא. טור ושלחן ערוך ריש סימן תרצב. דברכות אין מעכבות.

כב. רשאי כל אחד מהקהל לברך ברכה אחרונה של המגילה בלחש עם השליח צבור, ואין בזה חשש ברכה שאינה צריכה. כב)

כג. כבר נתבאר לעיל שהקורא את המגילה ביחיד, אע״פ שמברך לפניה כל הברכות, מכל מקום לאחריה אינו מברך, שאין ברכה אחרונה אלא בצבור. וכן הקורא את המגילה בביתו להוציא את הנשים מברך ברכות המגילה, כשם שמברכים האנשים בבית הכנסת. אבל ברכה אחרונה שהיא ברכת ״האל הרב את ריבנו״ אין לברך אלא בעשרה. והשומע ברכה אחרונה כשאין עשרה, אין לו לענות ״אמן״ דשב ואל תעשה עדיף. ואם ישנן עשר נשים שהתאספו לשמוע מקרא מגילה, מברכים גם ברכה אחרונה. כג)

כד. נוהגים לומר אחר קריאת המגילה וברכתה האחרונה, ארור המן, ברוך מרדכי, ארורה זרש, ברוכה אסתר, ארורים הרשעים שונאי ה׳, ברוכים כל הצדיקים המאמינים בה׳. וגם חרבונה זכור לטוב. ומנהגינו לכופלו שלש פעמים. כד)

כב) על פי המבואר לעיל דרשאי לברך ברכות שלפניה. ועיין חזון עובדיה על הלכות פסח (עמוד ק״מ). ובחזון עובדיה פורים (עמוד צד). ובילקוט יוסף מועדים (מהדורת תשמ״ז, עמוד ש). ובשו״ת יביע אומר (ח״ח סימן נו).

כג) ראה לעיל סימן תרפט הערה ג׳. ומה שכתבנו שאם יש עשר נשים וכו׳, עי׳ משחא דרבותא ח״ג (סי׳ תרצ) שכתב כן. וע״ע בשו״ת רב פעלים ח״ב (חאו״ח סי׳ סב). ובשו״ת פני מבין (חיו״ד סי׳ קב), ובחזו״ע (פורים עמוד פט).

נוהגים לומר אחר קריאת המגילה, ארור המן, ברוך מרדכי, ארורה זרש, ברוכה אסתר וכו׳

כד) כן הוא במסכת סופרים (פרק יד ה״ג): ״ואחר כך מקלס לצדיקים, ברוך מרדכי, ברוכה אסתר, ברוכים כל ישראל. ורב אמר צריך לומר, ארור המן, וארורים בניו. אמר ר׳ פנחס וצריך לומר חרבונא זכור לטוב״. ע״כ. וכן איתא כיו״ב במדרש בראשית רבה (מט יח). ובילקוט שמעוני (פר׳ וירא רמז פב). ובמדרש שמואל (א, ב). וכ״ה בירושלמי (ס״פ בני העיר דף עד פ״ד ה״ז). רב אמר צריך לומר ארור המן ארורים בניו, א״ר פנחס צריך לומר חרבונא זכור לטוב. ע״כ. ופירש הרב קרבן העדה (שם) צריך לומר ארור המן לאחר שקראו המגילה, אבל קודם לכן או בשעת קריאה לא, שעדיין לא מת. ע״ש. וכן הוא בתוס׳ (מגילה ז:). ובטור ובש״ע (סי׳ תרצ סט״ז).

ומה שכתבנו שמנהגינו לכופלו, הנה במס׳ סופרים (פי״ד ה״ז) אמרו בכיו״ב לכפול הדבר ב׳ פעמים. ובספר ויקרא אברהם (דף קכג ע״ג) כתב לכופלו ג׳ פעמים. וע׳ ברוח חיים פלאג׳י (סי׳ תרצ סק״ה), שהביא כן מהחמדת ימים בשם רבו, ושבספר אורה ושמחה (דף כג:) דחה דבריו, ושל״נ שיש בזה טורח צבור, ורק השרידים אשר ה׳ קורא יאמרוהו ביחידות ג״פ. ושכן הוא נוהג. ע״ש. ולכאורה י״ל כוונתו על מקומות שיושבים בתענית בערב פורים שאז יש טורח צבור לכפלו ג׳ פעמים בלילה, מה שאין כן בפורים דמוקפים חומה, או בשנה שמקדימים התענית ליום ה׳, וכן ביום פורים עצמו אין להקפיד לטורח צבור משום רגע קט לכפול מספר מלים הללו ג״פ. ואע״פ שאינו מוכרח בכוונתו, נראה שהכופלו ג״פ יש לו על מה לסמוך, וזה כדי לחזק הדבר, וכמ״ש לענין כל נדרי ג׳ פעמים וכיו״ב. וראה בחזון עובדיה פורים (עמ׳ צד).

והנה מדברי הירושלמי והמדרשים הנ״ל יש

כה. יש מי שכתב שבשעה שאומר הקורא במגילה שם "המן", יאמר השומע "ושם רשעים ירקב". אולם לא נהגו כן, שחששו להפסק, ועוד שיש לחוש פן אחד מהשומעים לא ישמע איזה תיבות מפי השליח צבור בעת אמירתו שם רשעים ירקב. ושב ואל תעשה עדיף. ודי במה שאומרים אחר המגילה ארור המן וארורה זרש וכו'. כה)

לדייק, שמותר לברך גוי שעשה טובה לישראל, שהרי חרבונא גוי היה, ומזכירים אותו לטובה כיון שדיבר טוב על מרדכי ועזר לישראל. ועיין במדרש (ספרי דאגדתא על אסתר - מדרש פנים אחרים הוצאת בובר, נוסח ב' פרשה ו' ד"ה ויאמר) דדרשינן על הפסוק (משלי טז ז) "ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישלים אתו", שחרבונא שונאו של מרדכי היה, ועוד היה בעצת המן, אולם כיון שראה שעצת המן אינה נעשית, ברח מעצת המן ואף הכביד עליו את חמת המלך, ואמרו עליו משל נפל השור רבו הרוצים לשוחטו [וכעין הא דאמרינן בגמ' שבת (לא:) נפל תורא חדד לסכינא], ומיד התחיל לקטרג על המן, ואמר למלך וכי רעה זו בלבד עשה לך? הלא הוא היה באותה עצה עם בגתן ותרש שרצו להרוג את אדוני המלך, תדע לך שמיד שהודיעך מרדכי הדבר שיש סם הורג בקיתון שאתה רוצה לשתותו, התחיל המן לשוטטו והכין לו צלב, והרי הוא בביתו של המן, ומיד אמר המלך תלוהו עליו וכו'. ע"ש. וכן הוא בגמ' מגילה (טז.) אמר רבי אלעזר אף חרבונא רשע באותה עצה היה, כיון שראה שלא נתקיימה עצתו מיד ברח וכו'. ע"ש. ומכאן יש ללמוד, לגבי חיילים דרוזים המטיבים עם ישראל בארץ, ונהגרו במלחמות, דמותר להזכירם לטוב. כמו שהזכירו לטוב את חרבונא.

ואמנם במדרש אסתר רבה (פ"י אות ט) דרשינן עה"פ "והמלך קם בחמתו ממשתה היין אל גינת הביתן וכו' ויאמר המלך הגם לכבוש את המלכה עמי בבית", ושמע המן הדבר הזה ונפלו פניו, מה עשה אליהו זכור לטוב נדמה לחרבונה ואמר אדוני המלך גם הנה העץ אשר עשה המן למרדכי וגו', דאמר רבי פנחס צריך לומר חרבונה זכור לטוב. ע"ש.

ולדברי המדרש הרי שחרבונה היה אליהו הנביא ז"ל, וממילא אין ללמוד מכאן שמותר להזכיר לטוב גוי.

וכן מבואר בפרקי דרבי אליעזר (פרק מט ד"ה איש יהודי) וז"ל: מה עשה מיכאל המלאך הגביה את המן מעל אסתר וכו', באותה שעה מה עשה אליהו, נדמה לחרבונא אחד מסריסי המלך, אמר אדוני המלך יש עץ בביתו של המן מבית קדשי הקדשים וכו', מיד ציוה המלך לתלותו. ע"ש.

ומרן החיד"א בס' כסא רחמים במס' סופרים הנ"ל (פי"ד ה"ג) כתב בשם גורי האר"י ז"ל, ד"חרבונה" בגימטריה "פינחס אליהו" עם הכולל. ע"ש. ופירש בס' כף החיים (סי' תקצ ס"ק ק) דר"ל עם עשר אותיות של "פינחס אליהו" והכולל. ע"ש.

ועפ"ז כתב הרב יפה ללב (סי' תקצ סק"ב) דלכן צריך להקפיד לומר "וגם חרבונה זכור לטוב" שיהיה ד' אותיות, ולא יאמר "וחרבונה זכור לטוב" בג' אותיות. ע"ש. וראה עוד גם באליה רבה (סי' תקצ ס"ק יג) שכתב בזה נמי דלהכי אמרינן וגם חרבונא זכור לטוב, כלומר, דאף שפשוטו אמת שהוא חרבונא, מ"מ יהיה ברוך, וזאת כיון דזכור לטוב, ר"ל שנזכר לטובה די"א שהוא אליהו. ע"ש.

יש מי שכתב שבשעה שאומר הקורא במגילה שם "המן", יאמר השומע: ושם רשעים ירקב

כה) מה שכתבנו לומר ושם רשעים ירקב, כן כתבו הלבוש (סי' תרצ), והמג"א, ובשלמי צבור (דף שכח ע"ג). אך בשנות חיים (סי' לב הערה טז). ובכף החיים (סי' תרצ ס"ק קיא). ובחזון עובדיה

פורים (עמוד צג) כתבו לחוש בזה להפסק. ע"ש.

והמשנה ברורה בשער הציון (סי' תרצ אות נז) כתב, שגם אי נימא דלא חשיב הפסק כדמוכח בש"ע סוף סעיף י"ג, עכ"פ יוכל לצמוח מזה קלקול גדול, שלא ישמע אז איזה תיבות מן הש"ץ על ידי זה, ולא יצא אז בקריאת המגילה לכן טוב שלא לומר כלל. ולכן לא העתיק דברי המג"א בשם הלבוש. ובשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' קצב) הב"ד שעה"צ הנז', שי"ל שכ"ז נחשב מענין קריאת המגילה וכמו שמצינו שדורשה, וכתב ע"ז, שיש לדחות, דדילמא גם דורשה אינו לכתחילה, שהרי מוכרח שלא בירך לפניה, כמש"כ כיו"ב התוס' (ברכות יג.) בשם הירושלמי שהוכיח ממתני' דברכות אינם מעכבות, והיינו שאם בירך אין לך כוונה גדולה מזה, וכיון שלא בירך אי"ז חשוב הפסק, כמ"ש התוס' (ברכות יד.) לענין הלל דר"ח שאם אין מברכין אין שייך הפסק, וא"כ מנלן דאף כשמברך כמו שצריכין נמי יהיה מותר לדרוש. ומ"ש מק"ש שפשוט שאסור לדרוש פירוש הפסוקים ומה שנדרש עליהם. וכ"ה בש"ע, כיון שג"כ כתב אם כיוון ליבו, צריך לאוקמי בלא בירך, ומשכ"ל בקרא פעם שנית מחמת שנסתפק אם יצא בקריאה ראשונה, שאז מספק א"צ לברך ובכה"ג מותר לדרוש, ואעפ"כ אסור להפסיק בענינים אחרים לכתחלה, והטעם צ"ל משום שמרן סובר כדעת רבינו יונה (ברכות שם) שאף בלא ברכה כיון שהתחיל בשבחו של מקום אין לו להפסיק בשיחה בטלה.

ושמא סובר הלבוש דמאי דאי' בירושלמי (פ' בני העיר ה"ז) שר' יונתן הוה אמר כד מטי להאי פסוקא אשר הגלה נבוכדנצר אמר נבוכדנצר שחיק עצמות, היה זה בשעת הקריאה, וכן איתא בשיירי קרבן, וי"מ שמ"ש צריך לומר ארור המן, הוא בעת הקריאה, ואם כן מפורש שאינו הפסק וטוב לומר זה. אבל הא ברא"ש (פ"א ה"ח) מפורש שהוא אחר קריאת המגילה וכמו שאנו נוהגין, ובהא דר' יונתן אפשר לפרש שהיה בעת לימודו ולא בעת הקריאה. ולכן לענין הלכה מספק אולי יותר טוב שלא לומר זה. עכ"ד האג"מ.

ואף שהדין דין אמת, מ"מ מש"כ שהיה דורשה אינו לכתחילה, ומיירי דוקא כשלא בירך, לכאו' דחוק הוא, וי"ל דשאני התם שהוא מענין המגילה וצורך המגילה ממש, וכבר מצינו כעי"ז שתקנו לתרגם בתורה ובמפטיר. ואלא שיותר י"ל לדחות, שאמירת ארור המן לא דמי להיה דורשה, שהדרשה היא מענין המגילה ממש ומפרסם בזה את הנס, משא"כ ארור המן.

והגם שבחמדת ימים (פורים פרק ג) כתב, והאיש הירא ילמד את בניו הקטנים אל כל מקום שישמעו את שם הנקלה והבזוי המן לאמר "שם רשעים ירקב". וכן בהגהות המנהגים (פורים אות נה) כתב, והא דנוהגין להקיש כשזוכרין המן הוא בשביל התינוקות שאין יודעין לומר שם רשעים ירקב, כי הוא חיוב לומר כשמזכירין רשע. ומקור דברים אלו הוא ע"פ המדרש (ילקוט פ' וירא רמז פב) וכל המזכיר רשע ואינו מקללו עובר בעשה מה טעם ושם רשעים ירקב, ארור המן ארורים בניו חרבונה זכור לטוב. ובב"ר (פ' וירא פרשה מט) רבי ברכיה ורבי חלבו משום רבי שמואל בר נחמן ור' יונתן כשהיה מגיע לפסוק הזה, אשר הגלה מירושלים עם הגולה וגו' הוה אמר נבוכדנצר שחיק עצמות ולמה לא הוה אמר כן בירמיה אלא שכל נ"נ שכתוב בירמיה חי הוי, ברם הכא מת הוי, רב כי הוי מטי להמן בפורים אמר ארור המן וארורים בניו לקיים מה שנאמר ושם רשעים ירקב. ע"כ. ובאסת"ר (פרשה י) ואמר רב צריך לומר ארור המן ארורים בניו ארורה זרש אשתו, כדכתיב (משלי י) ושם רשעים ירקב. ע"כ. [ועיין באורך בחזון עובדיה כאן], מכל מקום שב ואל תעשה עדיף.

ובספר אחד כתב שמנהג מרוקו שבשעה שהקורא מזכיר שם המן צועקים ארור המן, ואין למחות בידם. וגם מנהגינו לומר פסוקים נוספים בקול רם כי אם החרש תחרישי. וכל מעשה תקפו. ע"כ. [מגן אבות עמ' שלו].

אולם אין ראוי לנהוג כן לכתחלה. ועוד דגם את"ל שאין בזה חשש הפסק, מכל מקום לא יבצר שהעונים יפסידו כמה תיבות,

סימן תרצג - סדר תפלות פורים

א. בליל פורים נכנסים לבית הכנסת בבגדי יום טוב, ואין לבוא לבית הכנסת בבגדי חול. א)

כאשר יהיה ש״צ שממהר קצת ואינו נותן רווח מספיק עד שיגמרו כל הקהל. ובאמת קשה לומר שזה מנהג מרוקו, כי מאן יימר לן שכן נהגו בכל ערי מרוקו. וגם מחותני הגרש״מ עמאר שליט״א, אמר לי, שא״א לקבוע על דבר מסויים שהוא ״מנהג מרוקו״, כי היו מנהגים שונים בכל עיר ועיר, וראה מה שכתב בזה בספרו שו״ת שמע שלמה (חלק ד׳ אורח חיים סימן ז) בהשגותיו על ספר נתיבות המערב (מנהגי מרוקו), שהרי ארץ מרוקו גדולה ורחבת ידים היא, ויש בה קהילות קטנות וגדולות, ויש בה ישוב יהודי עוד מימי שלמה המלך ע״ה כאשר הוכיח הגר״י טולידאנו ז״ל בספרו נר המערב. ע״ש. ואחר מופלג עוד באו רבים מגלות ספרד והתיישבו שם, ובנו קהילות נפרדות, עד שהיו מנהגים חלוקים זה מזה, ואפילו בעיר אחת, וכמו בעיר פאס שבה היו שינוים גדולים בהרבה תחומים, כמו בענייני תפלה ושחיטה ובדיקה, ועוד כהנה רבות. וגם לא הרי מראכש כהרי פאס, ולא הרי פאס כהרי מקנס וצפרו, ולא זה וזה כהרי רבאט וסאלי, ועוד כהנה רבות. מלבד הערים הפזורים, ורובי כפרים לאין קצבה. וגם ברוב השנים משתנים הענינים, כלים מכלים שונים, רבים ומגוונים, וגם הרואה במהרה לא ישים לבו לזה וכו׳. ובזמנינו יכולים לבא לכלל טעות ולומר שבמקומות אחדים במרוקו נהגו כהרמ״א, ודלא כמרן. והוא טעות מפורסם, וכל המעיין בספרי קדמונינו ימצא שבזה כולם שוים שפה אחת ודברים אחדים, עונים ואומרים כי יוסף הוא המשביר, וככל היוצא מפיו יעשה, מבלי להטות מדבריו ימין ושמאל ושאין אומרים קים לי נגד מרן ועוד כהנה רבות, והמה דברים פשוטים וידועים ומפורסמים לרוב, ואין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט איזה דברים זעירים שנהגו בהם בטרם שנגלה עליהם אורו של מרן ז״ל, ובעיקר בענייני תפילה וברכות שבהם נהגו בדרך כלל על פי המקובלים. ועל כן אין לדחות דברי מרן בטענת מנהג אבותינו בידינו, שהרי לזה צריך שבע חקירות ושבע בדיקות ובמקורות טהורות וכו׳, ובירור וכו׳, ובלא״ה שוא״ת. וכבר אמרו שיש מנהג אותיות גהנם. עכת״ד.

בליל פורים נכנסים לבית הכנסת בבגדי יום טוב, ואין לבוא לבית הכנסת בבגדי חול

א) מהרי״ל. הרמ״א בהגה (סי׳ תרצה ס״ב). וכתב החיד״א במחז״ב (קו״א סי׳ תרפז סק״ב), שכן נהגו בירושלים ת״ו שלמים וכן רבים. ע״ש. וכ״כ מהר״ח אבולעפייא. (ורמזו בזה על מה שנאמר ותלבש אסתר מלכות). וכ״כ במועד לכל חי (סי׳ לא אות יח). ועוד.

ובספר סדר היום (סדר פורים) כתב, ויבא לביתו (אחר קריאת המגילה בלילה) וימצא בביתו נרות דולקות ושלחן ערוך ומטה מוצעת מפני כבוד היום, ויאכל וישתה בשמחה ובטוב לבב, וישמח אנשי ביתו, וירחיק מהם כל ריב וכל מצה, ויודיע להם הנסים והנפלאות שעשה עמנו השי״ת בימים ההם בזמן הזה כי פדה ה׳ את יעקב אנשים ונשים וטף, והשיב לאויבינו שבעתים אל חיקם, וראוי לנו להזכיר חסדי ה׳ תהלות כעל כל אשר גמלנו ה׳ ורב טוב, ע״כ. ובס׳ מועד לכל חי (שם), הביא שמהרח״ו היה רגיל לטבול בערב פורים כמו בערב הרגל, וכן ילבש בגדי יו״ט כמ״ש מהרי״ל, ושם (סעיף קג) כתב, שלובשים בגדי יו״ט קודם בואם לבית הכנסת. ע״ש.

וכ״כ מהר״ח אבולעפייא בתקנותיו שנדפסו בסו״ס חיים וחסד, שיבואו לביהכנ״ס ויאמרו פזמונים עד שעה ורביע אחר שקיעת החמה שהוא לילה ודאי ואז יתפללו ערבית ע״ש. גם בספר קב הישר (פרק צט) כתב: ובמדינות פולין ראיתי מנהג הגון שהן מלבישין כתונת לבן ונקי ומכנסיים לבנים קודם קריאת

המגילה, והולכין לבה״כ בבגדי שבת ויום טוב. ובשו״ת דברי יציב (ליקוטים והשמטות סימן סה) כתב, שהגם שהמנהג בצאנז היה שלא ללבוש בגדי שבת ויו״ט קודם המגילה, מ״מ תיכף אחר קריאת המגילה לבשו בגדי שבת ויו״ט.

גם הרב חמדת ימים (פורים פרק ג) כתב, ואחר ערבית נפטרים לבתיהם לשלום שמחים וטובי לב. ונכון להיות כל איש נוהג בביתו כמועדי רגל, וימצא בביתו נרות דולקות כמו שבת ויו״ט, להורות על רוב שמחתו. וכן נאה לו לעשות להחזיק טובה וחנות למי שעשה לאבותינו ולנו כל הנסים והנפלאות ההם, ופדה את נפשותינו ממות. ועל כן צריכין אנחנו להראות בעצמינו הענין ההוא ולשמוח בישועת אלהינו, להכיר ולידע את החסד הנפלא ההוא, עם היות שלא היינו כדאים והגונים בעוצם האשמות אשר אשמנו להעשות הנסים והנפלאות ההם. ובאהבתו ובחמלתו הוא גמלנו כל טוב ותאזרנו שמחה. ״אשרי העם שככה לו, אשרי העם שה׳ אלהיו״. ומי הוא זה אשר יבין זאת ולא יודה וישבח לאדון הכל על כל הטובה אשר עשה לישראל עמו.

ויעשה מצות שמחת ימי הפורים, שמחה של מצוה, בדעת שלימה וכוונה ראויה ולא דרך הוללות וסכלות כבוערים בעם. ויתעכב על שולחנו לאכול ולשתות יותר ממה שרגיל, מפני כבוד היום נאדר בקדש. וישמח אנשי ביתו וירחיק מהם כל ריב ומצה כי רב השלום חופף עלינו תמיד כל היום. ונכון להיות כל איש הירא מספר לאנשי ביתו ובניו על שולחנו סיפור הנס הנפלא הזה. שרשיו סעיפותיו פארותיו וענפיו. להודיע ולהודע את היד הגדולה אשר עשה ה׳ בהמן הנקלה והנבזה, נין עמלק. ואת עם עני הושיעה לו ימינו וזרוע קדשו בה׳. למען ילמדון בניו ובני ביתו ליראה את השם הנכבד והנורא את ה׳ אלהינו. וצא ולמד כמה הפליגו בס׳ הזוהר בשבח סיפור יציאת מצרים כמה רב התועלת לעליונים למעלה, דקב״ה חדי בההוא סיפור, וביה שעתא כניש קב״ה לכל פמליא דיליה, וא״ל שמעו סיפורא דשבחא דקא משתעו בני וחדו בפורקנא. וכדין כולהו מתכנשין ואתיין ומתחבראן בהדייהו דישראל ושמעין סיפורא דשבחא וקא חדאן ברזא דפורקנא דמאריהון וכו׳. ע״כ.

ובשו״ת שיח יצחק (סימן שעז) כתב שמצא בספר חסדי דוד לא׳ מגדולי רבני הספרדים בחידושיו (סי׳ תרצב), שכתב שמותר לקרות המגילה דלילה, מפלג המנחה ולמעלה, משום דבפורים כתיב יו״ט, ומצוה להוסיף מחול על הקודש. ולכאו׳ נעלם ממנו דברי הש״ס (מגילה ה) שיו״ט לא קבלו עלייהו. וצ״ל דס״ל כמ״ש החת״ס בתשובותיו (או״ח סי׳ קסח) דלעולם פורים אקרי יו״ט, שהרי הוא יום משתה ושמחה, ויום המיועד למשתה ושמחה נקרא בשם יו״ט, ורק משום שכבר כתיב משתה ושמחה וכתיב ג״כ יו״ט, דרשוהו רז״ל שבא להורות על איסור מלאכה. עכ״ד. אולם זה לפלפולא, שודאי לדינא אין שייך כאן תוספת קדושת יו״ט.

פורים הוא אחד מחמש השכמות השנה. והנה פורים הוא אחד מה׳ השכמות שבשנה, וכמש״כ בספר מטה משה (דיני הושענא רבה סי׳ תתקנ״ח) שיש חמש השכמות שבשנה, והם: ר״ה יו״כ הו״ר ת״ב ופורים, וסימנך, וישכם אברה״ם בבוקר. אברהם נוטריקון, א׳ זה תשעה בא׳ב, ב׳ריאת העולם זה ר״ה, ר׳ ר׳בה, זה צומא רבה, ה׳ ה׳ושענא רבה, מ׳ מ׳גילה. והטעם שמשכימים בפורים, כתב בספר חמדת אריה (פ׳ יז אות ו) משום שיום זה מרובה במצות, אי״נ משום דהדור קבלוה בימי אחשורוש, והוי כיום קבלת התורה, שניעורים בו מהאי טעמא, ע״ש.

ובשו״ת שיח יצחק שם כתב, דנראה טעם להשכמה ביום הפורים, דהנה אנו עושים זכר לכל מה שעשו אבותינו אז, ולכן אנו מתענים ביום י״ג אדר. וכמו כן ואוכלים זרעונים בליל פורים, זכר לאסתר (עיין פר״ח סי׳ תרצה סק״ב). וכן לובשים פרצופים, כמש״כ בספר אלה המצות (סי׳ תקמג) למהר״ם חאגיז, שזה לזכר שהם לא עשו אלא לפנים, אף הקב״ה לא עשה עמהן אלא לפנים, עש״ב. והנה איתא

בתרגום המגילה, עה״פ בלילה ההוא נדדה, שנדדה שינת מרדכי וישראל ושינת אסתר, עש״ב. ובגמ׳ (ברכות סב:) אמרו, שינה בעמוד השחר כאסטמא לפרזלא, וביומא (דף כב.) אמרו, שאני מיגנא ממיקם, ואנו רוצים לעשות זכר ג״כ לנדידת השינה של אבותינו, משכימים אנחנו ביום הפורים לבי כנישתא למען לעשות זכר גם לזאת. ע״כ.

והגר״ח פלאג׳י בספר מועד לכל חי (סימן לא) כתב, שידוע דיום פורים הוא אחד מן חמש השכמות דרמוזין בשם אברה״ם כידוע, וצריך לקום באשמורת וללמוד תהלים, כ״כ הרב נוהג כצאן יוסף (דף נב ע״ג). וע״ע בדבש לפי (מערכת ה), ובספר אורה ושמחה (דף כז סוף ע״א), ושם הביא מקרא לבקרים אצמית כל רשעי ארץ, ע״ש. ועיין בחמ״י פרק ה, סדר הלימוד לאשמורת י״ד וט״ו, יעוין שם, ובבית הלוי. לענין תיקון כרת ליל ט״ו, מה טוב דבאשמורת יקבעו הלימוד, כמו שהובא שם, ולענין כשחל ליל ט״ו בשבת, עיין בספר צפיחית בדבש, ובקונטרס כף החיים, יעוין שם.

דברי קב הישר על קדושת ימי הפורים

עוד כתב בספר קב הישר שם: ראה בעיניך קדושת מועדים אלו, בכל מועד ומועד יש בהן קדושות וסודות נפלאים, וצריך אתה לדעת כי יש עולם חדש למעלה שהוא קדוש ונורא מאוד ואין אותו העולם מתגלה לחוץ מחמת רוב קדושתו כי אם פעם אחד בשנה, ומתחיל להתגלות בהתחלת קריאת המגילה, ומזה העולם היה שורש נשמתו של מרדכי הצדיק, וצריכין אנו לעורר רחמים שיתגלה העולם הנ״ל לחוץ וישפיע ויאיר על רישיה דעמיה המתאספים לשמוע מקרא מגילה בלב טהור בלב של כוונה, וזהו כוונות הברכות ״בא״י אקב״ו על מקרא מגילה״ פירוש שצונו השי״ת הוא לעורר כוונה להוציא אותה הארה גדולה לחוץ, וזהו על מקרא מגילה (כמו למקרא העדה ולמסע את המחנות). וע״ז יענה הקהל אמן בכוונה גדולה.

ומאד מאד צריכים לעורר בקריאת המגילה בשעה שמברך בצבור על מקרא מגילה, כשאומר על מקרא שילבש חרדה ואימה על המברך, וגם על הצבור בשמעם הברכה, כשאומר הש״צ על מקרא מגילה, כי הוא עולם איום גדול ונורא, ומאור העולם ההוא יבא שפע וניצוץ קדושה וטהרה להאיר על ישראל, ויכוין כל אחד מישראל שהוא כלי מוכן לקבל הקדושה והטהרה מזה העולם, ובאותו אור של רחמים יזכה לחיים וחסד ושלא יבואו ישראל לשום מכשול, וימהר הקב״ה רחמים עלינו להוציאנו מאפילה לאורה, ולכן ״מרבין אנו בנרות בפורים״ שיהיה אור בתי כנסיות מלא בנרות והכל הוא רמז על אותו אור גדול מש״ע נהורין, וע״ז כתיב ״ליהודים היתה אורה״ וגו׳. ובוודאי כל הירא וחרד לדבר ה׳ ישמח ויגיל בגילה וברעדה כששומע קול הברכה על מקרא מגילה כשיוצא מפי החזן, על כן חיוב גדול עלינו לטהר את עצמנו במקוה קודם שילך לביהכ״נ, כדי שיהיה טהור לקבל אור טהור והשפע הטהור, וכ״ז העתקתי מכתבי מהרח״ו. והאור הוא דמיון קבלת נשמה יתירה למי שיודע לכווין לעשות עצמו כלי מוכן לקבל קדושה העליונה.

ובין מגילה למגילה ישראל שמחין ונותנין שבח והודיה על ריוח והצלה שעמדה ליהודים. וצריך לחלק לעניים איזה דבר ולחלק מנות לאביונים. וצריך לדבר בדברי תורה כמאמר רז״ל, ״ליהודים היתה אורה״ זו התורה כד״א ״כי נר מצוה ותורה אור״. וטוב לאדם שילמוד מעט קודם שמחת סעודת פורים ביום, והמדקדקים נוהגים להתפלל מנחה ביום י״ד קודם הסעודה ואח״כ אוכלין תבשיל אחד ומתפללין תפלת מעריב שלא לאחר יותר עד הלילה, פן יבוסם ויהיה בכלל שיכור שאינו ראוי להתפלל, ואח״כ אחר תפלת מעריב יגיד לבני ביתו תוקף הנס שנעשה לאבותינו. ע״כ מספר קב הישר.

ב. קודם תפלת ערבית אומרים מזמור "על אילת השחר" שהוא מענין היום. ב)

ג. בתפלת ערבית אומרים "ועל הנסים" אף על פי שעדיין לא קראו המגילה. ג)

ד. בנוסח על הנסים בחנוכה ובפורים יש לומר "ועל הנסים" עם וא"ו, כי הוא המשך למה שאומר מקודם, מודים אנחנו לך וכו' ועל נסיך שבכל יום עמנו וכו', ובהמשך לזה אומר ועל הנסים וכו'. ד)

אמירת מזמור על אילת השחר

ב) הנה במס' סופרים (פי"ח ה"ב) איתא, בפורים שגיון לדוד, וכתב בהגהת היעב"ץ, משום דכתיב ביה ע"ד כוש בן ימיני הוא שאול (מ"ק טז:), שיצא ממנו מרדכי. וכתיב ביה בור כרה ויחפרהו ויפול בשחת יפעל הנדרש על המן. ע"ש. אולם בתוס' מגילה (ד. ד"ה פסק), כתבו ואומר למנצח על אילת השחר שיש בו מפלה לעכו"ם. ובהגהת הגרי"ב כתב על זה, באותו מזמור לא נמצא מפלה לעכו"ם, ובאליה רבה (סימן תרצג סק"ט) כתב שהתוס' מגילה (ד.) כתבו לומר שיר מזמור לאסף שיש בו מפלת עמלק, ועל כרחך שכן היתה נוסחתו בתוס'. ע"כ.

אך בארחות חיים (אות לג), כ', ויש מקומות שאחר סדר קדושה אומר מזמור אלי אלי למה עזבתני, [וכ"ה בב"י סי' תרצג שהשיר של יום שגיון לדוד]. והרד"א (דף נ"ו ע"ב), כתב, ואומר למנצח על אילת השחר, שמדבר על אסתר, כדאמר' במגילה (צ"ל ביומא כט.) למה נמשלה אסתר לאילת השחר וכו'. וגם יש בו רמז לשם המן, הצילה מחרב נפשי, ר"ת המן וכו'. עכת"ד. וכן יש לנהוג. שידוע מה שכתב בב"י (סי' תכה) שראוי לסמוך על הרד"א שבקי במנהגים. והכנה"ג (סי' תרצג סק"ג) העיר ג"כ שמנהגינו נוסד עפ"ד הרד"א ושכ"כ הכל־בו (סי' מה). והנהי"ג בפורטוגל לומר שניהם אילת השחר ושגיון לדוד. (ושם כתב כדי היעב"ץ הנ"ל). ע"ש. ובמעשה רב (סי' רלט) כתב שיר של יום לפורים אילת השחר. ועיין בשו"ת חקרי לב (חאו"ח ס"ס לב).

ובמה שכתבו התוס' הנז', דאומר למנצח על אילת השחר משום דכתיב ביה מפלה לעובדי כוכבים, יש שהעירו דלכאו' אינו מבואר היכא רמיזא כאן מפלה לעובדי כוכבים. והביאו בשם הגאון האדר"ת שכתב בשם הגאון הנצי"ב, דמה שכתבו התוס' [הנ"ל] שיש בה מפלה לעכו"ם, הוא ט"ס ונתהווה מראשי תיבות שהיה כתוב תפלה לא"ה, שהכוונה לאסתר המלכה, ומתוך שפתרו לאומות העולם, טעו לכתוב מפלה במקום תפלה.

אמירת ועל הנסים בערבית קודם המגילה

ג) כן העלה בבית יוסף (סימן תרצג) בשם הגמ"י, ודלא כסדר רב עמרם שכתב שאין לאומרו עד לאחר המגילה. וכן כתב הרוקח (סימן רלח) וכן כתב בספר המנהגים (קלוויזנר, סימן פב), דבערבית מתפללין על הניסים אף על גב דעדיין לא קראו המגילה, כמו בכל יום טוב דאמרינן המאורע אף על פי שעדיין לא קדשו, דלעולם אין חילוק ערבית מיוצר. ע"כ. וכן כתבו הלבוש (סי' תרצג). וכן כתבו עוד פוסקים לאומרו גם בלילה. וראה בחזון עובדיה פורים (עמוד צט). וכיו"ב לגבי חנוכה, שאנו אומרים בלילה הראשונה של חנוכה על הנסים בערבית, אף טרם שהדליקו נרות חנוכה, ואפשר שהוא אפילו לסדר רב עמרם גאון הנ"ל, דבחנוכה על הנסים נתקן גם על נס הנצחון שאינו שייך להדלקת נ"ח. וכ"כ בשו"ת בית דוד (סי' תע). ועיין בספר זכרנו לחיים ח"ב (מערכת חנוכה אות חנוכה אות ו').

לומר בחנוכה ופורים "ועל הנסים" עם וא"ו - גם רבני תוניס כתבו לומר עם וא"ו

ד) ראה באוצר התפלות בענף יוסף, בשם אור חדש ומטה יהודה. והרב בעל שערי תפלה. גם בסידור רבי שבתי סופר מפרימסלא [שהיה תלמיד הלבוש] כתב, ועל הנסים, כן ראוי לומר ועל עם ו', כי הוא קאי על שלמעלה ממנו, כמו על נשמותינו ועל נסיך ועל נפלאותיך. וכן מתחיל אחר כך ועל כלם כל אחת היא עם ו' החיבור אל מה שאמרו למעלה, נודה לך וגו' כלומר נודה על זה וגם על זה. ע"כ. וכן כתב המשנה ברורה (ריש סימן תרפב), וז"ל: כתוב בספרים, שבנוסח על הנסים יאמר ועל הנסים בוא"ו, הן בתפלה והן בברכת המזון. גם בסידור צלותא דאברהם חלק א' (בביאור ועל הנסים דף שט) כתב בשם סידור הרמ"ק תפלה למשה, וסידור מרבי מרדכי שמואל ויטאל, ובסידור האר"י ז"ל [מהדורת רבי יעקב קופיל] והר"ז הענא, וסידור בעל התניא, בכל אלה הנוסח הוא ועל הנסים עם וא"ו. [וכפי הנראה יש שינויים בהוצאות הסידורים הנ"ל. ודו"ק]. וכן הוא בשו"ת יביע אומר הנ"ל.

וכן מצינו לכמה מגדולי החסידות שכתבו כן להדיא, ראשית להגאון אב"ד ברדיטשוב סניגורן של ישראל, בספר קדושת לוי (קדושות לחנוכה קדושה חמישית), ואחריו לר צבי אלימלך מדינוב בספר בני יששכר (מאמרי חודש כסלו טבת, מאמר ד הלל והודאה) וז"ל שם: ועל הנסים. "ועל", כן צריך לומר בוא"ו, כי קאי אדלעיל מודים אנחנו לך וכו' על חיינו וכו' ועל נסיך שבכל יום וכו' ועל הנסים וכו', וכן בברכת המזון נודה לך וכו', ע"כ. ושנה משנתו להלן (מאמרי חודש אדר מאמר ה) "ועל הנסים", כן צריך לומר "ועל" בוי"ו, דקאי על ברכת ההודאה לעיל נודה לך ונספר תהלתך על חיינו וכו' ועל הנסים וכו', ע"כ. וכ"כ בשו"ת צמח צדק (במפתחות או"ח סימן קיג). וכ"ה בשו"ת דברי יציב (או"ח סי' רצג).

ומצינו גם מגאוני תוניס שכך היתה נוסחתם, וכמבואר בשו"ת אוהב משפט (או"ח סימן ל) להגאון ר' פראג'י עלוש. גם בשו"ת שמחת כהן (או"ח סימן ל) לר' רחמים חי חויתה הכהן מג'רבא, נקט בתו"ד שם שאומרים ועל הניסים.

ואין זה בכלל משנה ממנהג, אחר שכך כתבו כמה גדולים כנ"ל, וגם הוא מילתא דמסתברא טפי, שהוא וא"ו החיבור עם לעיל מיניה, ומה בכך שיוסיף וא"ו, ואין בזה שום גריעותא. וכמו שכתב בערוך השלחן (סי' תרפב ס"א): ויראה לי שצריך לומר ועל הנסים עם וא"ו, שהרי גם מקודם יש הודאות, וזהו נוסף, ובסידורים כתוב בלא ו', ונראה שצריך לומר עם ו'. ע"כ. [ודומה לזה מצינו גבי ברכת התורה, שיש לומר והערב נא, להורות על וא"ו החיבור. וראה מה שכתבנו בזה בסימן מז. ואע"פ דהתם כתבו זאת בפירוש הראשונים והבית יוסף, מכל מקום נלמד משם דאמירת הדבר עם וא"ו מורה על המשך מלפניו]. וכן הוא בשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סי' סד), ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סי' מב). ע"ש. [שו"ת יביע אומר ח"ח סי' יא אות כ].

ואמנם יש מי שכתב לחלוק בזה, וסבירא ליה לומר בתפלה על הנסים בלא וא"ו, משום שאין זה חוזר על מודים אנחנו לך, על חיינו ועל נשמותינו, שהרי הפסיק הענין במה שאמר הטוב כי לא כלו רחמיך וכו', ולא שייך לומר בוא"ו, אלא צ"ל על הנסים, והוא חוזר על מה שאומרים אחר כך ועל כולם. אבל בברכת המזון יש לומר ועל הנסים בוא"ו, שחוזר על מה שאמר בתחלה נודה לך ה' אלהינו על שהנחלת לאבותינו וכו', על שהוצאתנו וכו', ועל בריתך וכו', ועל תורתך וכו', שאז ממשיך ומודה להשי"ת, שהרי אין שום הפסק בינתים. [משנה ברורה עם איש מצליח חלק ו' עמ' מח]. אולם אין דבריו נכונים, אלא גם בתפלה צריך לומר עם וא"ו, שזה חוזר על תיבת מודים אנחנו לך, כשם שמה שאנו אומרים ערב ובוקר וצהרים חוזר על מודים אנחנו לך, כך על הנסים חוזר על מודים אנחנו לך, ולכן שייך לומר ועל הנסים. ועוד, דכיון שבברכת המזון לכו"ע צ"ל עם ו', כן יש לנהוג גם בתפלה, שלא לחלק.

גם הרה״ג ר׳ יעקב חיים סופר בספרו חוקי רצונך (עמ׳ לז והלאה) כתב לחלוק על מ״ש ביביע אומר, וכתב שיש לומר על הנסים בלא וא״ו. והביא כמה פוסקים שכתבו כדבריו.

אולם מאחר שמצינו לכמה אחרונים שכתבו כן להדיא, והוא מילתא דמסתברא בשינוי מועט כשמוסיף וא״ו בעלמא, לפיכך יש לתפוס. ומה שהביא שם דברי מוסר מהקדמונים שלא לשנות מהמנהגים, הנה אין זה קשור לנידון דידן, שהרי מצינו בכמה סידורים שגרסו עם וא״ו, וממילא אין הוא המשנה. וגם אם חשיב שינוי, הנה הוא שינוי במילתא דמסתברא טפי, ועל פי דברי הקדמונים שהובאו לעיל, ואינו מדעתינו בלבד. ועל כגון דא שבא להורות על וא״ו החיבור, לא דיברו הקדמונים.

ומה שכתב עוד שם להוכיח כן מדברי מרן השלחן ערוך, שכתב שבחנוכה ובפורים צריך לומר על הנסים, ולא כתב ועל הנסים, הנה פשוט וברור הוא שאין זו הוכחה כלל, דמרן בא לומר שיש לומר מעין המאורע בחנוכה ובפורים, ולאו דוקא נקיט לשון זה. ולפי זה גם מה שרצה להוכיח מדברי מרן החיד״א ועוד אחרונים שם, יש לדחות כנז׳.

ואע״פ שכתבנו בכמה דוכתי שלא טוב עשו בעמם אותם שהדפיסו סידורים ושינו בניקוד התפלה, כמו עשה למען שמך בניקוד קמ״ץ, והרבה כיו״ב, ונהגו ע״פ דברי לחם ביכורים, אך מנהג הספרדים מדורי דורות כדברי מרן החיד״א ושאר גדולי ספרד, שלא משנים בתפלה מפני הדקדוק, וגם הוכחנו בעין יצחק ח״א בס״ד מהפוסקים ומהראשונים שלשון נקבה הולך גם על זכר, ולפ״ז לכאורה אמאי אנו משנים לומר ועל הנסים עם וא״ו.

אולם מלבד שהשינוי כאן נעשה על פי כמה וכמה פוסקים קדמונים כנ״ל, הנה אין בו שינוי גדול כ״כ, והוא שינוי מועט, וגם אינו ענין שבדקדוק בעלמא, דבזה החיד״א קאמר שאין משנים מהמנהג. אבל בתוספת וא״ו החיד״א עצמו כתב שאין קפידא בשינוי תיבה אחת. ועוד שנראה שכך היה מנהג הקדום. ואין כאן אלא חזרה למנהג הקדום, ועכ״פ אין כאן מנהג ברור בכל התפוצות להיפך, כמו השינויים הנ״ל שהערנו עליהם בכ״ד.

לומר "וחננו מאתך" עם וא"ו

ומידי דברי בנוסחאות התפלה, מילתא אגב אורחא, במה שראיתי בכמה סידורים ששינו ממה שהיה מקובל בכל המקומות, לומר ״חננו מאתך״ בלא וא״ו, אך א״צ לזה, דהנה רב עמרם גאון (סדר רע״ג. סדר תפילה) כתב, אתה חונן וכו׳. וחננו מאתך דעה ובינה והשכל. ברוך אתה ה׳ חונן הדעת. גם במאירי בפירושו למסכת אבות (פרק ג, כ) כתב, אנשי כנסת הגדולה וכו׳ לשון חנינה באומרם אתה חונן לאדם דעת וכו׳ וחננו מאתך דעה ובינה והשכל. וכ״ה בספר העיקרים (מאמר א פרק טז) ועל כן נתקנה ברכת אתה חונן וכו׳, ובעבור זה היתה התפלה כוללת הכל, וחננו מאתך דעה ובינה והשכל. וכ״ה נוסח הרמב״ם (סדר תפילות נוסח ברכות התפילה) אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה וחננו מאתך דעה חכמה ובינה והשכל. וכן הוא במחזור ויטרי (עמ׳ 66), ובסידור ר׳ יהודה בר יקר (ח״א עמ׳ מד).

וכן מצאנו לגאון קדמון רבי בנימין הכהן (רביה דרביה דהרמח״ל) בשו״ת הרב״ך (או״ח סי׳ ב) שכתב ״וחננו מאיתך״ כך הוא הנוסח שלנו, וכן כתוב בסידור מורי הרמ״ז זצוק״ל, ולא שמעתי שום פקפוק בנוסח זה. ע״כ. וע״ש בדברי הגאון ר׳ משולם זלמן פינקרלי בתשובתו שם, שכתב שבתפילה אומרים וחננו מאיתך וכו׳, אף שאין לו שחר. אולם מדקדק אחד כתב שוי״ו זאת שייכת למוצ״ש, וע״ז שאל להרב״ך מה הנכון לעשות. והשיב לו הרב״ך כנ״ל. ומ״מ הרי שהעיד על המנהג שגם הם היו נוהגים לומר וחננו.

ומרן החיד״א בשיורי ברכה (סימן רצד סק״א) הביא תשובת רב עמרם גאון הנ״ל, לומר וחננו עם וא״ו. וכן הסכים האליה רבה (סימן קטו סק״א),

וכן הוא בסידור חסידי אשכנז המצורף לסידור הר״ש מגרמייזא (עמ׳ קיד). ובסידור רש״ס הביא שכן הנוסח בסידורים ישנים. ובסידור רב הירץ ש״צ, ובספר העיקרים (מאמר א׳ פרק טז) ובבעל השורשים שם, וכן כתב בסידור צלותא דאברהם בשם רמ״ק והשל״ה. וכן הוא בסידור היעב״ץ, ובסידור הגאונים המקובלים (ס״ק כה), ובסידור הרש״ש, ובמנחת אהרן פארדו (כלל טז אות טו״ב), ובחסד לאלפים (סי׳ קיד סק״ז), ובליקוטי מהרי״ח בשם סידור הרש״ש הנז׳. ובשו״ת זבחי צדק החדשות (סי׳ קנא), ובקמח סולת (דף יד ע״ד), וכן הוא בנתיבות עולם למהר״ל (נתיב התורה פי״ד), וכן הוא בספר קדושת לוי (פר׳ בא), וה״ד בקונט׳ יוסף חיים.

וכ״ה בלבוש (או״ח רצד) והובא ג״כ בביאורי הגר״א שם, ובספר דברי סופרים לר׳ צדוק הכהן (אות ט), ובספר פרי צדיק (פרשת דברים). וראה בשושן סודות (אות צח), ואדיר במרום (ח״ב יחוד הוראה) לרמח״ל, וצדקת הצדיק (אות קפז) לרבי צדוק הכהן מלובלין, ובברכ״י הנ״ל, ובמשנ״ב (סימן רצד סק״ב), ובשו״ת שבט הלוי (חלק ט סימן נז). ע״ש.

והן אמת שמדברי בעל הלכות גדולות (בפרק ד׳ דברכות), ומדברי האו״ז (סימן צ׳), מבואר שיש לומר חננו, בלא וא״ו, שזה התחלת הבקשה. ע״ש. וכן גריס האבודרהם (דף כח ע״ב). וכן הגיה המהרי״ץ בסידור התכלאל. ויש מי שכתב לומר חננו בלא וא״ו, ורק במוצאי שבת שאומר אתה חוננתנו יש לסיים וחננו. וכן כתב בסידור אוצר התפלות בשם יש אומרים. וכן הוא בסידור רב סעדיה גאון (עמ׳ יח). וע״ש שיישב הנוסחא שלנו, שהוא״ו בפ״ה רפ״ה, בלשון ישמעאל, ורצונו לומר ובכן תחננו, וכיוצא בזה אשר קדשנו במצותיו וצונו על דברי תורה, והערב נא. שר״ל ובכן תעריב נא וכו׳. ע״ש.

אך מנהגינו כדעת רוב הפוסקים הנ״ל, וכד׳ הרמב״ם, אחר שכך משמע מדברי הב״י (סימן רצד) שכתב, כתוב בארחות חיים, אין מתחילין באתה חוננתנו וכו׳, אלא מתחיל אתה חונן עד וחננו מאתך ומתחיל אתה הבדלת וכו׳. ומשמע שגרס וחננו עם וא״ו. ואף דאיירי במוצאי שבת, מכל מקום סתימת דבריו משמע שכך היה מטבע תפלתם. ודו״ק. וכ״ה בכל הסידורים. ועיין עוד בספר שורש החיים (צובירי, דף קלז) בשם הרי״ץ אברבנאל בספר נחלת אבות (פ״ג) שביאר בדרך ישרה הגירסא ״וחננו״ בכל ימות השנה. ע״ש. ולכן אין לשנות ממנהגינו.

מחיקת תיבת "מהרה" בברכת אהבת עולם

ועוד ראיתי להעיר כאן, במה שראיתי בסידור אחד, שכתב מדנפשיה למחוק בנוסח אהבת עולם בשחרית, מהר והבא עלינו ״מהרה״ ומחק תיבת מהרה, אחר שהוא כפילות, וכתב, דאף שבשער הכוונות מבואר שיש לומר כנוסח הנז׳, מ״מ בעניותינו לא נראה כן. [קונ׳ לאוקומי גירסא].

אולם הרי אין בכוחנו לחלוק מדעתינו לבד על שער הכוונות, בלי שום ראיה והסתמכות על איזה קדמונים. בפרט בעניני תפלה. ועיין בשער הכוונות (דף י״ט ע״א) בביאור כוונת תיבות מהר והבא עלינו, ומבואר עוד שם, שצריך בתיבות אלו להגביה הטלית שהיתה מושפלת סביב גופו וזרועותיו למעלה על כתפיו, שנים מלפניו ושנים מאחריו. וכ״כ בסידור הרש״ש ז״ל בכוונת התיבות הנזכרות, דמפורש יוצא מזה דעד תיבות מהר והבא עלינו צריך שיהיה הטלית מכסה גם זרועותיו. שוב הראוני שהחסיד היעב״ץ הראשון [שהיה ממגורשי ספרד, לפני כחמש מאות שנה], וקדם למהרח״ו, כתב לבאר כפל הלשון, וזה לשונו: אני ה׳ בעתה אחישנה, יאמר כי בעת הגאולה, נגאל מהדה ולא נתאחר ימים מתחילת בואה עד תשלומה, כמו שקרה למלכים שמתחילת מלכותם עד שיתיישבו במלכותם יעברו ימים ושנים, אבל גאולתנו אינה כן, ותשועת ה׳ כהרף עין, כי מאת ה׳ תהיה, ולכן תפלא בעינינו למהירותה, וע״ז אנו מתפללים מהר והבא עלינו ברכה ושלו׳ מהרה, הראשון למהירות הזמן, הב׳ למהירותה בעתה. ע״כ. [ומה שענו בס׳ ויען שמואל ח״ג שד׳

היעב״ץ סברא יחידאה, אינו מובן, דהא לא מצינו למי שחלק על דבריו, והוא קדמון. ומה שכתב שם בענין זה, חתום פה שטן ואל ישטין עלינו, אינו מובן למה קרא [בס׳ ויען שמואל] למעיר שטן, אחר שזו דרכה של תורה, אטו ברצונם לסתום פיות שלא יעירו על דבריהם]. וגם בשו״ת יצחק ירנן ח״ד (סי׳ ה), וציין, שראה בכתי״ק של מהרח״ו גופיה, וז״ל: יאמר מהר והבא עלינו ברכה ושלום מהרה וגו׳ בלשון כפול. עכ״ל. ותמוה יותר שגם לאחר שראו דברי המהרח״ו נשארו בדעתם למחוק תיבת מהרה.

הניקוד בברכת "בורא נפשות רבות וחסרונן" וכו׳.

ועוד ראיתי להעיר במה שראיתי בקונ׳ הנ״ל, בנוסח ברכת בורא נפשות, לומר, בורא נפשות רבות, וחסרונן וכו׳. והוא נגד דעת התוס׳ בברכות לז. שכתבו, בורא נפשות רבות וחסרונם, כמו לחם ומים שאי אפשר בלא הם. ומוכח שיש לחבר תיבת וחסרונן עם תיבת רבות. ודו״ק. וכן משמע מתוס׳ הרא״ש שם, שכ׳, בורא נפשות רבות וחסרונן, כלומר בורא הנפשות וכל מה שהם חסרים, על כל מה שברא להחיות [בהן] נפש כל חי וכו׳. ע״כ. ועיין בב״י סי׳ רז שפירש ברכה זו, בורא נפשות רבות וכל מה שהם חסרים וכו׳. כלומר בורא נפשות רבות וכל צרכי סיפוקן, שהם הדברים שהם הכרחיים לצורך קיום חיותן וכו׳, ולפירוש זה מלת וחסרונן דבוק עם תחלת הברכה. ולגירסת תלמודא דידן שאינו מזכיר חתימה בברכה זו, ברוך אתה ה׳ דקאמר ברישא קאי למה שאומר בסוף על כל מה שבראת וכו׳, ולגירסת הירושלמי (ברכות פ״ו ה״א) שמזכיר בה חתימה אפשר שברכת הפתיחה קאי לבורא נפשות וחסרונן, וברכת החתימה קאי לעל כל מה שבראת וכו׳ וכך הם דברי ה״ר יונה (לב. ד״ה ובירושלמי). ויש אומרים בורא נפשות רבות וחסרונן על כל מה שבראת וכו׳. כלומר ומלת וחסרונן דבוקה עם על כל מה שבראת, והתוספות (לז. ד״ה בורא) והרא״ש (סי׳ ח) כתבו כפירוש הראשון. וכן נראה מדברי רש״י (מה. ד״ה מאי). ע״כ. הרי שנטה יותר לפירוש התוס׳ וכנ״ל. וכן הוא ברדב״ז ח״ב (סי׳תשט): בורא נפשות רבות וחסרונן, כלומר ברא נפשות רבות וברא חסרונן. ע״כ. וכן הוא בקצור שלחן ערוך (גאנצפריד, סימן נא) פירוש של הברכה הוא, בורא נפשות רבות וחסרונן, שברא הנפשות וגם מחסורן, דהיינו כל צרכי סיפוקן. ע״כ.

בנוסח חתימת ברכת על הארץ ועל המחיה

גם במה שכתב [בהקדמה לספר ארים נסי על גיטין] אודות נוסח חתימת על המחיה, דכיון שנחלקו בזה הראשונים, ויש שגרסו בגמ׳ על המחיה ועל הכלכלה, אפשר להמשיך לחתום כן, אף שעמודי ההוראה ומרן הש״ע גרסו על הארץ ועל המחיה בלבד, והיינו משום דלאו דוקא הוא, ואין בזה אין חותמין בשנים. אולם בספר הרוקח כתב להדיא דלפי גירסא זו, אין לחתום על המחיה ועל הכלכלה משום דאין חותמין בשנים. וז״ל מרן הב״י (בסי׳ רח) כתב הסמ״ג (עשין כז) ברוך אתה ה׳ וכו׳ ברוך אתה ה׳ על הארץ ועל המחיה, לשון זה כתב רבינו משה (פ״ג הי״ג), וכן תופס הלכות גדולות (ברכות ז ע״ג) עיקר, לחתום על הארץ ועל המחיה, ״ולא על המחיה ועל הכלכלה״. ע״כ. הרי שסיים להדיא ״ולא על המחיה ועל הכלכלה״. דהיינו שיש בזה קפידא, ולאו משום גירסא בעלמא. ומה שרצו לפרש דהב״י בא לומר דהנוסח הוא על הארץ ועל המחיה וכו׳, ועיקר קפידתו לומר שבתיבות על הארץ ליכא משום אין חותמין בשנים, הנה אין פירוש זה נכון, דהא זה מבואר להדיא בגמ׳ דהיינו ארץ שמוציאה מחיה, ומש״ה הב״י המשיך וכתב, ״ולא״ על המחיה ״ועל הכלכלה״. וכוונתו לשלול אמירת ועל הכלכלה, ולא ליישב אמירת על הארץ. והוא פשוט. וכיון שמרן הב״י הבין בדעת הרמב״ם שיש בזה קפידא, ולאו גירסא בעלמא, אין בכוחנו לחלוק על הבנת מרן הב״י ולהורות

ה. בנוסח על הנסים שבתפלה ובברכת המזון, צריך לסיים: ועשית עמהם "נסים ונפלאות" בלשון רבים, ולא "נס ופלא". שאחר שהתחלנו ב"על הנסים" לשון רבים, אין למעט לומר נס ופלא. ה)

לכתחלה נגד דעתו.

וראה בשלחן המערכת חלק ב' (עמוד תה) מה שהארכנו בזה. ושם הערנו על מה שכתבו בקובץ אליבא דהלכתא, דמה שכתבנו בילקוט יוסף (תפלה ב' קונטרס הנוסחאות) בשם ספר הרוקח שיש בזה קפידא משום אין חותמין בשנים, לא נמצא כן בספר הרוקח וכו', הנה הדברים מבוארים להדיא בספר הרוקח סימן שמ, בזה"ל: על הארץ ועל המחיה, אין חותמין בשתים וכו'. ע"כ.

שינויים בניקוד בתפלת שמונה עשרה

וכבר כתבנו בכמה דוכתי, שלא טוב עשו בעמם אותם שהוציאו סידורים ושינו בהם בניקוד התפלה, בתפלת שמונה עשרה, וכתבו שהוא סידור ל"יוצאי עדות הספרדים", בעוד שמעולם לא נהגו כן הספרדים, וכגון במה ששינו לומר שבענו מטובך בניקוד קמ"ץ, וכן עשה למען שמך, וכו' ישמחו במלכותך, וכל כיו"ב. וכבר צווח על זה מרן החיד"א בספרו יוסף אומץ, שאין לשנות בניקוד מהמסורת שבידינו. ועיין בעין יצחק ח"א (כללי האחרונים) שהבאנו כמה הוכחות מהפסוקים ומהראשונים שבלשון הקודש אפשר לומר בלשון נקבה גם כלפי זכר, כמו ואם ככה את עושה לי. ומה שטענו שגם מרן האמו"ר שינה בכמה מקומות בתפלה, הנה מרן לא שינה מדעתו על פי כללי הדקדוק לבד, אלא כל מה ששינה הוא על פי הפוסקים הראשונים, וגם בהרבה דברים המנהג הקדום היה כדבריו, אלא שבמאה השנים האחרונות שינו הסידורים על פי הרב בן איש חי, ומרן מחזיר עטרה ליושנה לומר כנוסחאות שנהגו מקדם, ואשר הוסכמו על ידי הראשונים, כמו בחתימת הברכה לומר ומכניע זדים, וכן להוסיף ועל זקניהם, או להשמיט תיבת וארעא בקדיש תתקבל, וכל כיו"ב. אבל לא עלה על דעתו לשנות בתפלת שמונה עשרה רק על פי כללי הדקדוק, בנגוד לדעת החיד"א והמקובל בידינו במסורת מדורי דורות.

וכן מה שתיקנו לומר "ולא גורלנו ככל המונם" והפריזו על המדה לומר שמי שאינו אומר כן יהיה גורלו ככל המונם ח"ו [ראה בס' ויען שמואל]. וכבר הערנו בזה בעין יצחק שם. ועתה ראיתי שגם בספר אוצר דינים ומנהגים (אות ע') כתב, שהגירסא הנכונה היא שלא שם חלקנו כהם וגורלנו ככל המונם, ע"ד הפסוק לא כאלה חלק יעקב [ירמיה י, יט]. ומלת ולא מוסבת גם על גורלנו. ע"ש. ואף שיש גירסאות אחרות, מ"מ למה לשנות ממה שמקובל מדורי דורות, בדבר שאין בו הכרח כלל.

בנוסח על הנסים של פורים

ה) בכנסת הגדולה (סימן תרפב) כתב, ראיתי בסידורים שכתבו בחנוכה ועשית עמהם "נסים ונפלאות", ובפורים "נס ופלא". ואפשר שטעמם בזה לפי שבחנוכה היו שני נסים, נס התשועה וההצלה, ונס פך השמן. אבל בפורים היה נס ההצלה בלבד. ולכן י"ל "נס ופלא". ע"כ. וכ"כ הפר"ח שם, והשלמי צבור (דף שכד:). אולם הרי גם בפורים אנחנו אומרים בתחלה, ועל הנסים וכו' שעשית לאבותינו וכו', בלשון רבים. וא"כ למה לנו למעט גודל הנסים ולומר "נס ופלא" בלשון יחיד. ובאמת הרי במהלך נס ההצלה בפורים כמה נסים ונפלאות עשה השי"ת עמנו, ובפרט שלא נפקד ממנו איש, וכאשר חכמים הגידו, וכמה האריכו חז"ל

בתלמוד ובמדרשים על מגילת אסתר מתחלתה ועד סופה. ועוד שמלבד נס ההצלה מגזרת המן הרשע, היה נס הגדולה למרדכי הצדיק, שע"י כך רמה קרן ישראל. וכמ"ש הט"ז (ר"ס תרצה). מועד לכל חי (סי' לא אות קז). בשם הרב אורה ושמחה שמסיק כך. וע"ע לעיל שם (סי' כז אות סח), יפה ללב ח"ב (סי' תרפב סק"ג). שכשם שבחנוכה היו נס ההצלה ונס של פך השמן, כך בפורים שתים זו שמענו, נס ההצלה, ונס הרמת קרן ישראל וגדולת מרדכי. [עיין בט"ז סימן תרצה סק"א, וכה"ח סי' תרפב סק"א בד"ה ועשית].

ואם משום השינוי שבסידורים, כבר ידוע מה שכתב הב"ח (ריש סימן מו) שאין לסמוך על הסידורים. וכן כתב בטהרת המים (בשיורי טהרה מערכת י' אות כג). ובלחם הבכורים (דט"ז ע"ב), ובסידור עבודת התמיד, ובסידור בית עובד, ובסידור כנסת הגדולה (עמ' קנא), ושכן הנוסח בסידורי חכמי ספרד. וביפה ללב חלק ב' (סימן תרפב סק"ג), ובכף החיים (ר"ס תרפב), וכן עיקר. [משו"ת יביע אומר חלק ח' סימן יא אות כא].

ויש לסייע שכן הנוסח במחזור ויטרי (עמ' סח, ועמ' רז): "וכשם שעשית להם נסים וגבורות בימים ההם, כן עשה עמנו ה' אלהינו פלא ונסים לטובה בעת הזאת". ומקורו ברוך בסדר רב עמרם גאון (סדר פורים) פורים מתפלל י"ח, ובהודאה מזכיר וכו', בימי מרדכי ואסתר בשושן הבירה כשעמד עליהם המן הרשע וכו', ותלו אותו ואת בניו על העץ, כשם שעשית עמהם פלא ונסים, כן עשה עמנו ה' אלהינו נסים ונפלאות בעת הזאת, ונודה לשמך הגדול סלה, ע"כ.

בימים ההם בזמן הזה - למה קבעו פורים באדר ולא בניסן

והנה נודע מה שכתבו המקובלים שאותה הארה שהיתה בימים ההם חוזרת בכל שנה ושנה, ולכן נקבעו המועדים ההם, כיון שבכל שנה חוזרים אותם הארות שהאירו בימים ההם, ומאירים בזמן הזה. ורמזו בזה מה שתיקנו לומר בתפלה, שעשית לאבותינו בימים ההם בזמן הזה. ולפ"ז יש לעיין אמאי קבעו את פורים ביום י"ד וט"ו, והרי הנס שניצלו מהמן היה בט"ו וט"ז ניסן, והמן נתלה ממחרת הפסח. ואפשר שעדיין היתה הגזירה בשמים, [שהרי האגרות הראשונות של המן היו עדיין בתוקפם], ורק ע"י התשובה שעשו אח"כ, נתבטלה הגזירה בשמים. ובפרט במה שצמו בי"ג אדר ביום המלחמה, שעד אז היו תלויים ועומדים. ועדיין צ"ע מה שקבעו את השמחה ליום י"ד וט"ו ולא ליום י"ג וי"ד ימי המלחמה, ואפשר שקיבלו את התורה מאהבה ביום שעשו את השמחה, שאז נחו מאויביהם והתבוננו בגודל הניסים שעשה להם השי"ת, וקבלו את התורה מאהבה.

ושו"ר שכבר עמד בזה הגרי"ח בסוד ישרים (ח"א שאלה ח) וזת"ד: שכתב האר"י שהשי"ת האיר הארת וכו', ועל ידם נושעו ישראל, וצל"ע דאותה ההארה בשעתה בשנה הראשונה אימתי נעשית, דאם בט"ז בניסן יום צליבת המן ועלה מרדכי לגדולה, א"כ ראוי שתתגלה ההארה ההיא ותתקיים בכל שנה ושנה בניסן, ולמה אנחנו עושין מצות מקרא מגילה ומתנות לאביונים ומשתה ושמחה לקיים ההארה ההיא באדר וראוי שיהיה זה בניסן. ואם גם בשנה הראשונה לא נעשה גילוי ההארה ההיא אלא באדר, א"כ מה נעשה בניסן בנס הגדול של צליבת המן וגדולת מרדכי והוראת אחשורוש לבטל האגרות הראשונות. גם יש לחקור, אם נאמר שנעשה גילוי ההארה ההיא באדר, צ"ל שהיה זה בי"ג באדר ביום ששלטו היהודים בשונאיהם, וא"כ אמאי עושים בכל שנה שלש מצוות לקיום ההארה ההיא בי"ד באדר ובט"ו בו ביום שנחו מאויביהם, וביום י"ג אדרבה עושים תענית. וכבר הקשה כן הרש"ש בספר נהר שלום, דאיך קבעו לנו חז"ל פורים באדר, דהיה ראוי לקבעו בט"ז ניסן שבו נתגלית אותה

ו. אם טעה ולא אמר "על הנסים" בתפלה, אם נזכר באותה ברכה, קודם שיאמר "השם" בחתימת הברכה (של "הטוב שמך ולך נאה להודות"), כגון שאמר "ברוך אתה" ונזכר, חוזר ואומר מודים אנחנו לך על הנסים וכו', וממשיך ועל כולם וכו'. ואם לא נזכר עד שהזכיר שם ה' (כדי לחתום הטוב שמך וכו') אינו חוזר. ויסיים החתימה "הטוב שמך ולך נאה להודות". אבל אם נזכר קודם שאמר ברוך אתה ה', אף שהזכיר שם שמים, שאמר "האל ישועתנו ועזרתנו סלה האל הטוב", וכן בברכת המזון אם הזכיר שם שמים, שאמר. "ועל הכל ה' אלהינו אנחנו מודים לך", אין בכך כלום, ורשאי לחזור לומר "ועל הנסים", ואחר כך ימשיך בתפלה "ועל כולם יתברך וכו'", ובברכת המזון "ועל הכל", ויסיים משם והלאה. ו)

ז. מי ששכח לומר "ועל הנסים" בתפלה, ונזכר אחר שסיים הברכה, קודם "שים שלום", אינו רשאי לומר שם "ועל הנסים" אפילו בלא חתימה, אלא כשיסיים אלהי נצור שבסוף התפלה, יאמר: "מודים אנחנו לך על הנסים ועל הפרקן וכו', עד ונודה לשמך הגדול סלה", יהיו לרצון וכו', עושה שלום וכו'. [אליה רבה (סי' תרפב סק"ב). ומאמר מרדכי שם סק"ג]. והוא הדין למי ששכח "ועל הנסים" בברכת המזון, ונזכר לאחר שחתם "על הארץ ועל המזון", שאינו רשאי לומר שם "ועל הנסים" אפילו בלא חתימה. ואם נזכר בסיום הברכה כשחתם ברוך אתה ה', בין בתפלה בין בברכת המזון,

ההארה ונתבטלה הגזרה. והניח בצ"ע. ונראה, דגילוי ההארה ההיא בשנה ראשונה נעשה בט"ז בניסן, כי הוא היום אשר בלילה ההוא נדדה שנת המלך, ובו נצלב בו המן ונשברה קליפתו מכח גילוי ההארה הגדולה ההיא, והוא היום אשר הצליחה אסתר להפוך לבב אחשורוש על ביטול הגזירה, והוא היום אשר בו עלה מרדכי לגדולה מכח גילוי ההארה ההיא, וככתוב ומרדכי יצא מלפני המלך וכו'.

אך חז"ל לא רצו לקבוע את המצוות ביום ט"ז ניסן, שהוא פסח, ואין מערבין שמחה בשמחה, ולא היה ניכר, לכך קבעו לה זכר ביום הפורים שבו נחו ישראל, ובו היה סיום פועל הנסים אשר נעשו בתחילתם מחמת גילוי ההארה ההיא, דהסוף של עיקר הנס של ביטול הגזירה בפועל היה באדר. ועוד ראו, שעשה השי"ת חסד עם ישראל, שאותה ההארה הגדולה שגילה אותה בט"ז ניסן בתחילת הנס, גילה אותה וקיימה ביום י"ד וט"ו אדר בשנה הראשונה, לכך כשעמדו מרדכי ובית דינו ותיקנו שכל שנה ושנה יעשו ימים אלה לימים טובים, קמו ותיקנו בהם מצוות, שהם מקרא מגילה ומשלוח מנות ומתנות לאביונים וריבוי אכילה ושתיה, שבהם יהיה קיום והמשכה לאותה ההארה הגדולה כל היום כולו. וראו ברוח הקודש שכן יעשה השי"ת חסד זה בכל שנה ושנה בימים אלו בגילוי ההארה הגדולה, ולכן עשו ותיקנו מצוות שיועילו להיות קיום אותה ההארה כל היום על ידינו.

ו) מרן בשלחן ערוך (סימן תרפב סעיף א).

אינו רשאי לסיים "למדני חקיך", כדי לחזור לומר "ועל הנסים", אלא יסיים הברכה כנ"ל. ז)

ח. אם טעה בהלכה, ואחר שסיים התפלה חזר להתפלל מפני ששכח "על הנסים", ושוב נזכר שלפי הדין אינו צריך לחזור, צריך להפסיק מיד, אפילו באמצע הברכה. ויאמר "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". [כ"כ בשו"ת מכתם לדוד חאו"ח סי' כב. והרב מאמר מרדכי סי' תרפב סק"ב]. ואינו מועיל שיסיים תפלתו על דעת תפלת נדבה. אבל בערבית ימשיך בתפלתו, ויכוין בדעתו שתהיה תפלה זו לנדבה, ויחדש בה דבר. ח)

ט. אין לדלג או לקצר אמירת "ועל הנסים" כדי להספיק לעניית קדיש או קדושה עם הצבור. שהעוסק במצוה פטור מן המצוה אפילו אם המצוה השניה גדולה וחשובה יותר. והוא הדין בליל ראש חודש, שאין לדלג "יעלה ויבא" משום כך. וכן בתענית צבור שאין לדלג "עננו" בשביל זה. ט)

השוכח על הנסים אם חוזר לפני הזכרת שם ה'

ז) שו"ת יחוה דעת חלק ה' (סי' מט). באליה רבה (סימן תרפ"ב סק"ב), ושכן משמע בט"ז. וכן כתב המאמר מרדכי (שם סק"ג). ועיין בספר אשל אברהם מבוטשאטש (סי' תרצה) שכתב, מי ששכח לומר על הנסים, וכאשר נזכר לאחר שאמר ברוך אתה ה', יסיים "למדני חקיך", כדי לחזור לעל הנסים. אולם במחכ"ת אינו נכון להלכה, שמכיון שאין מחזירים אותו, אינו רשאי לסיים "למדני חקיך", כדי לחזור לעל הנסים. שהרי גם באמירת פסוק כזה בתפלה יש משום הפסק, ורק במקום שאם טעה מחזירים אותו, הסכימו הפוסקים שאם נזכר לאחר שאמר ברוך אתה ה', יסיים "למדני חקיך", משום שזה יותר קל מברכה לבטלה, משא"כ במקום שאין מחזירין אותו, שאינו רשאי לומר למדני חקיך. וכמ"ש הריטב"א (ריש תענית). ע"ש. וכ"כ בברכ"י, ובשלמי צבור, ובכה"ח פלאג'י, ובמנחת אהרן, ובבא"ח, ובספר גדולות אלישע, ובמעט מים. ועיין בשו"ת יחוה דעת הנ"ל ובשו"ת יביע אומר ח"א (סי' כב אות טו).

אם טעה בהלכה, ואחר שסיים התפלה חזר להתפלל מפני ששכח "על הנסים"

ח) ואינו יכול לסיים תפלתו בתורת נדבה, כיון שהתחיל להתפלל אדעתא דתפלת חובה, כמ"ש מרן בש"ע (סי' קז ס"א), שאם התחיל להתפלל, מפני שחשב שעדיין לא התפלל, ובאמצע תפלתו נזכר שכבר התפלל, פוסק אפי' באמצע ברכה. ע"ש. ובספר נהר שלום (סי' תרפב) כתב שיסיים תפלתו, ושלא כדעת רבו המכתם לדוד הנ"ל. אך כבר האריך להשיב ע"ז בשו"ת חיים וחסד מוספייא (סי' ב), והעלה, שצריך להפסיק מיד. ע"ש. וכ"ד האחרונים.

אך בערבית שעיקרא היא רשות, אם נזכר באמצע התפלה שכבכר התפלל, יסיים תפלתו, ויחדש דבר מה בשומע תפלה, ודיו. וכמבואר כיו"ב ובילקוט יוסף חלק א (מהדורת תשמ"ה, עמוד רג רד). ובילקו"י תפלה כרך א' (עמוד תקמ). וכ"ה בחזו"ע (סוכות, עמוד רז:). ועיין בשו"ת מכתם לדוד (חלק אורח חיים סימן כב). ובשו"ת יביע אומר חלק א (סימן כב אות טו).

ט) שו"ת יביע אומר חלק ב' (אורח חיים סימן לב), וחלק ט' (אורח חיים סימן סו עמוד ק). שו"ת יחוה דעת חלק א' (סימן עז).

י. אפילו אמר על הנסים, ולא המשיך בימי מרדכי ואסתר וכו', אלא המשיך ועל כולם, אם נזכר לפני הזכרת ה' צריך לחזור ולפרט הנס של פורים. ומכל מקום אם לא פירט את הנס, או שטעה בפורים ואמר בימי מתתיהו בן יוחנן וכו', והזכיר שם ה' אינו חוזר. י)

יא. מי שטעה ואמר "על הנסים" בעבודה, דהיינו בברכת רצה, במקום יעלה ויבא, אם נזכר בהודאה, חוזר ואומרו במקומו כתיקון חז"ל, ואם לא נזכר אלא בסוף התפלה, אינו חוזר, שאין בזה כל חשש הפסק במה שאמרו שלא במקומו. יא)

צריך לכתחלה לפרט הנס בפורים

י) הנה בשו"ת עמק התשובה ח"א (ס"ס קג) כתב לגבי חנוכה, שבמקום שהזמן אץ ועליו לקצר בתפלה, די שיאמר "על הנסים שעשית לאבותינו בימים ההם בזה"ז", והשאר הוא רק יפוי לשון, וא"צ שיאמר יותר מהנ"ל. ע"ש. וכן כתב בשו"ת השמים החדשים (סי' צ) שא"צ לחזור כלל בזה. ואמנם לדינא יש לומר את כל הנוסח, כי כל הנוסח דהיינו בימי מרדכי ואסתר וכו', הכל הוא תיקון חז"ל, ואין לקצר בו. ואע"פ שאין הזכרת כל חג בפירוש מעכבת, כמו שנתבאר בשו"ת יביע אומר ח"ד (סי' נא אות ג), מכל מקום לכתחלה צריך להזכיר, ולכן אסור לדלג מכל הנוסח של פורים גם באופן שצריך לענות קדושה.

מי שטעה ואמר "על הנסים" בעבודה, דהיינו בברכת רצה, במקום יעלה ויבא

יא) כ"כ מהר"ח אבולעפייא בשו"ת נשמת חיים (או"ח סי' ג). וסמוכין לזה ממ"ש המג"א (סי' קיט סק"ז), שאם טעה הש"צ ואמר ברכת עננו קודם ראה נא בענינו, חוזר ואומרו קודם רפאינו. ויש לחלק. וצ"ע. ע"כ. ונראה כוונתו לחלק, דשאני התם שקובע ברכה לעצמו, והוא יותר חיוב מ"על הנסים". ולכאורה יש להעיר עוד דאעיקרא אף שהרבה אחרונים פסקו כהמג"א, מ"מ הרי מצינו לישועות יעקב (סי' יט סק"א) שחולק על המג"א, וס"ל שאינו חוזר לאומרה. וכ"פ המגן גבורים שם. ואף הפרי מגדים הניח דברי המגן אברהם בצ"ע. אך יש לחלק לאידך גיסא, דשאני התם שיש חשש ברכה לבטלה כשחוזר והוא א"צ לחזור. וכמ"ש בש"ע שם. משא"כ הכא. וכן מצאתי למרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"א (סי' עה אות ג) שהסכים לדינא למהרח"א הנ"ל, שחוזר ואומרו בהודאה. ע"ש. ומ"ש החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' ח) שאם אמר על הנסים בעבודה וגמר תפילתו אינו חוזר, וליכא בזה הפסק. ע"ש. התם מיירי כשסיים כל תפלתו, אבל אם נזכר בהודאה אומרו במקומו כתקנת חז"ל, ולאפוקי ממ"ש הרב בתי כנסיות (סי' תרפב דף קכח:) שאחר שהביא דעת מהרח"א הנ"ל, סיים בזה הלשון: ועיין בספר יוסף אומץ למופת הדור מורנו הרב חיים אזולאי זצוק"ל, שכתב בפשיטות שלא יחזור. ע"כ. וליתא ואשתמטיתיה דעת החיד"א גופיה בחיים שאל הנ"ל, שהוא שר המסכים למהרח"א, שחוזר ואומרו במקומו, כיון שנזכר בהודאה. ושאני ההיא דתשובת יוסף אומץ, דמיירי בסיים כל תפלתו. וכ"ד הגרי"ח בשו"ת רב פעלים ח"ג (סימן לט). וכן העלה מהר"ש בוחבוט בפקודת אלעזר ח"ג (סי' תרפח דף סה.). ועיין בשו"ת יביע אומר ח"י (בהערות לרב פעלים ח"ג חאו"ח סי' לט). ואמנם הגר"ש קלוגר בחכמת שלמה (סי' קח סי"ב) כתב, שאם נזכר אחר שעקר רגליו, צריך לחזור, כי המזכיר דבר שאינו שייך לאותה ברכה, הוי הפסק, דהוי כשיחה בעלמא, אפי' אם נזדמן כן בערבית, כמו בשאר טעות גמור שחוזר אף בערבית. וכמו אם טעה ביו"ט וחוה"מ ולא הזכיר יעלה ויבא. ע"כ. אולם מ"ש לחלק בין אם טעה והזכיר מאורע שאר ימים שלא בזמנו, אם אמרו במקומו, או שלא במקומו, אין לו יסוד בהלכה, ואין כן דעת המהר"ח

יב. גם בברכת המזון של פורים צריך לומר על הנסים בהודאה, לפני "על הכל ה' אלהינו אנחנו מודים לך". ואם שכח לאומרו, כל זמן שלא הזכיר "השם" בחתימת הברכה חוזר. ואם הזכיר שם ה' אינו חוזר. יב)

אבולעפייא, ומרן החיד"א, ושו"ת שאילת יצחק, והמשנ"ב.

יש לומר "על הנסים" בברכת המזון ואם לא אמר אינו חוזר

יב) הנה בגמ' (שבת כד.) אמרו לגבי חנוכה, מהו להזכיר של חנוכה בברכת המזון, כיון דמדרבנן הוא לא מדכרינן, או דילמא משום פרסומי ניסא מדכרינן. [והיינו, דבתפלה פשיטא ליה דמזכיר, משום דתפלה בצבור הוא, ואיכא פרסומי ניסא, אבל בבהמ"ז שבבית ליכא פרסומי ניסא כולי האי. רש"י ותוס' שם]. אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא, אינו מזכיר, ואם בא להזכיר מזכיר בהודאה. רב הונא בר יהודה איקלע לבי רבא, סבר לאדכורי בבונה ירושלים, אמר להו רב ששת, כתפלה, מה תפלה בהודאה, אף ברכת המזון בהודאה. ע"כ. ובתוספתא (פ"ג דברכות הי"ד) אמרו, כל שאין בו מוסף כגון חנוכה ופורים ערבית שחרית ומנחה מתפלל י"ח ואומר מעין המאורע בהודאה, ואם לא אמר אין מחזירין אותו, התם משום שהתפלה בצבור, ואיכא פרסומי ניסא, אבל בברהמ"ז שהוא בבית ליכא פרסומי ניסא כולי האי. ע"ש. וכן כתב בסדר רב עמרם גאון (הרפנס, סדר חנוכה) לגבי חנוכה, דצריך להזכיר על הנסים בברכת המזון בהודאה. דר' יצחק נפחא איקלע לבי ריש גלותא סבר לאדכורי בבונה ירושלים, א"ל רב ששת כתפלה, מה תפלה בהודאה אף ברכת המזון בהודאה. ע"כ. וכן הוא בריי"ף ובהרא"ש שם. וכתב הריטב"א (שבת כד.): ואסיקנא שאינו חייב להזכיר של חנוכה בברכת המזון לכתחלה, ואם בא להזכיר מזכיר בהודאה. ופשיטא שאם לא אמר אינו חוזר כלל שהרי אינו חייב להזכיר, ואפי' בתפלה דאסיקנא שהוא חייב להזכיר, אם לא הזכיר אין מחזירין אותו כלל, וכדאמרינן הכא, כגון שני וחמישי דתעניות דכיון דאין בהם קרבן מוסף אין מחזירים אותו, והוא הדין להא, וכן מוכיח בתוספתא (ברכות פ"ג הי"ד), ואין לפקפק בדבר הזה כמו שהיו מפקפקים מקצת בעלי התוספות ז"ל. ע"כ.

וכן הוא במאירי שם, דלענין ברכת המזון לא חייבו חכמים בהזכרתה [לגבי חנוכה], אלא שאם בא להזכיר מזכיר בברכה שניה, ר"ל ברכת הודאה, ועכשיו נהגו בהזכרתה הכל כאלו היא חובה. ע"כ.

ובספר התרומה (הלכות שבת סימן רל) כתב, שיש לומר גם בברכת המזון בחנוכה ובפורים על הנסים בהודאה, משום פרסומי ניסא, ואף על פי שאם לא אמר אין מחזירין אותו, כדתניא בתוספתא דברכות.

גם בשבולי הלקט (ענין חנוכה סימן קצא) כתב, דאם בא להזכיר מזכיר בהודאה, הלכך אם שכח ולא הזכיר לא איכפת ליה. ע"כ.

וכ"כ רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב י חלק א דף סג טור א) שאם טעה ולא אמר על הנסים בתפלה או בברכת המזון, אין מחזירין אותו.

ועיין ברמב"ם (פ"ב מהלכות ברכות הלכה ו') שכתב, בחנוכה ובפורים מוסיף באמצע ברכת הארץ על הנסים, כדרך שמוסיף בתפלה. ובלחם משנה מקשה, דבשבת [שם] משמע דרשות בידו, ואיך כתב רבינו חיובא. ומיישב משום דבירושלמי (פרק ג' שאכלו ברכות פ"ז ה"ד, ע"ש הגירסא), אמרו אם לא הזכיר, חוזר, ואם לענין חזרה לא רצה הרמב"ם לפסוק כירושלמי, כיון דלגמרא דידן רשות, א"כ החזרה ברכה לבטלה, ולא שבקינן גמרא דידן משום ירושלמי, אבל בהזכרה שלגמרא דידן רשות, ראוי להחמיר כירושלמי, ע"ש.

יג. טוב שאם שכח על הנסים בברכת המזון, שבאמצע הרחמן יאמר: הרחמן הוא יעשה עמנו נסים ונפלאות, כמו שעשה לאבותינו בימים ההם בזמן הזה, בימי מרדכי ואסתר וכו'. יג)

יד. מי שהתחיל לסעוד בפורים, והמשיך בסעודתו עד אחר צאת הכוכבים, שהוא מוצאי פורים, אף על פי כן יאמר על הנסים בברכת המזון. אבל אם התפלל ערבית באמצע הסעודה, ואחר כך מברך ברכת המזון בלילה, אין לו להזכיר על הנסים בברכת המזון, אף שעיקר סעודתו סעד ביום. יד)

ומבואר מהראשונים הנ"ל דאם שכח ולא הזכיר בברכת המזון אינו חוזר, דלא גרע מתפלה. ומ"ש המאירי ועכשיו נהגו וכו' כאילו היא חובה, לאו דוקא חובה שיצטרך לחזור, דלא גרע מתפלה.

ואמנם הראבי"ה מגילה (סימן תקסג עמוד רפד) כתב שכיון דנהגו להזכיר על הנסים בברכת המזון שויוה כחובה וחוזר. ע"ש. גם בספר המנהגים (טירנא, מנהג של כל השנה) כתב, שאם שכח על הנסים בברכת המזון חוזר כיון דקבלנו עלינו. ע"כ. גם הבית חדש סובר דבברכת המזון אם לא אמר על הנסים מחזירין אותו.

אולם אנן לא קי"ל הכי, שמדברי הראשונים הנ"ל מבואר דאינו חוזר. וכן פסק מרן (סימן תרפ"ב) לגבי חנוכה. אף לגבי תפלה, וכן פסק הרמ"א דאם לא אמרו, אין מחזירין אותו (טור). ועיין בט"ז (שם סק"ב) שהביא מדברי המרדכי (סי' ר"מ) שכתב, ימים שאין בהם וכו' שוויא עליה חובה וכו'. עכ"ל. ודבריו סותרין זה את זה לענין חנוכה ופורים, דאמר תחלה אין מחזירין ובסוף כ' מחזירין, מלבד מה שהוא נגד התלמוד בפי' שאין מחזירין. והרבה גדולים מוחקין תיבת בחנוכה ופורי' שכתב בסוף. והרש"ל בתשוב' (סי' מ"ח) כתב, שגדול אחד בדורו מהר"י פאלק מחק תיבת וחנוכה בסוף. ומדהגיה כך אלמא תרווייהו אמת, דפורים ערבית ושחרית אין מחזירין אותו, דלא עדיף מתפל'. וע"ש עוד מ"ש לגבי סעודת פורים. ומבואר דבערבית ושחרית ומנחה אינו חוזר הן בתפל' והן בב"ה.

וכן פסק הפרי חדש כמרן ז"ל, שהדבר ברור שאין צריך לחזור. וכן כתבו השיורי כנסת הגדולה, והישועות יעקב, והפרי מגדים, ושאר אחרונים.

לומר על הנסים בהרחמן

יג) הרמ"א בהגה (סי' קפז ס"ד וסי' תרפב ס"א) לגבי חנוכה, דאם שכח על הניסים בברכת המזון כשמגיע להרחמן יאמר, הרחמן יעשה לנו נסים ונפלאות כשם שעשית לאבותינו בימים ההם בזמן הזה בימי מתתיהו כו' (כל בו, וכבר נתבאר בסימן קפ"ז סעיף ד'). וע"ש בשערי תשובה (סימן קפז ס"ק ג) שהביא מ"ש בבכ"ש דאע"ג דמוכח בברכות שאין להתפלל שיעשה לו נס, מ"מ כיון שאומר יעשה לנו לשון רבים שפיר דמי. ולכן בנוסח שאחר נשיאת כפים לא יאמר ויעשה לי ניסים, רק ויעשה לנו. וגם יש לחלק דכגון ההיא דמלחמת חשמונאי שהנסים היו דרך טבע העולם לא היה תפלת שוא, אבל צריך ליזהר מלהתפלל שיעשה לו נס היוצא מדרך טבע העולם, ואין ראיה מעובדא דר"ח בן דוס' דרב גוברי', וע"ד ותגזור אומר ויקם. ע"ש.

יד) ראה ילקוט יוסף שבת כרך א' סימן רצא. וראה להלן סימן תרצד בדיני סעודת פורים.

טו. אין להזכיר מעין המאורע בפורים בברכה מעין שלש, ורק בדיעבד, אם עבר והזכיר לפני החתימה, אינו חוזר ומברך. טו)

טז. אחר העמידה יאמר חצי קדיש ולא יאמר קדיש תתקבל עד לאחר סדר קדושה שאומרים לאחר מקרא מגילה. טז)

יז. אחר קריאת המגילה בברכותיה בלילה, מתחילים ואתה קדוש יושב תהלות ישראל, וסדר קדושה. ואין מתחילין ובא לציון גואל, מפני שאין גאולה בלילה. ואחר כך אומר השליח צבור קדיש תתקבל, שיר למעלות אשא עיני, יהא שלמא, ועלינו לשבח. והטעם לאמירת קדושת ובא לציון בליל פורים, מפני שבמזמור כ״ב של תהלים, [למנצח על אילת השחר, שהיא אסתר, וכמו שאמרו חז״ל (ביומא כט.) למה נמשלה אסתר לאילת השחר, לומר לך מה השחר סוף לכל הלילה, אף אסתר סוף לכל הנסים שניתנו להכתב. וכן נדרש במגילה (טו:). וראה בתוס׳ מגילה (ד. בד״ה פסק), ובגליון שם]. נאמר: אלהי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי, ומכאן למדו חז״ל (במגילה ד.) שחייב אדם לקרוא את המגילה בלילה ולחזור ולשנותה ביום. [ופירש רש״י, שמקרא המגילה זכר לנס שהיו זועקים בימי צרתם יומם ולילה]. ונאמר אחריו: ואתה קדוש יושב תהלות ישראל. (וראה בתוס׳ סוכה נג. ד״ה אם). לפיכך צריך לומר פסוק זה שהוא הקדמה לסדר קדושה, מיד לאחר מקרא מגילה. יז)

יח. אין אומרים וידוי בשני ימי הפורים, לפי שנאמר בהם ימי משתה ושמחה. ואין אומרים למנצח יענך וכו׳ ותפלה לדוד. יח)

טו) יבי״א ח״ג סי׳ לו. והוא לפי מ״ש התוס׳ (ברכות מד.), שאף דמשמע בירושלמי שיש להזכיר מעין המאורע בברכה מעין ג׳ י״ל שזהו רק בימיהם שהיו רגילים לקבוע על היין והפירות, אבל האידנא דלא קבעי, לא. ע״כ. ונהי שבזמנינו אנו נוהגים להזכיר מעין המאורע של שבת ויו״ט במעין שלש, מ״מ בחנוכה ובפורים דהוו מדרבנן, לא הצריכו להזכירם בברכה מעין שלש.

טז) כן מנהגינו ע״פ הרד״א (דנ״ה ע״ג). (ושלא כד׳ התוס׳ מגילה (ד.) שכתבו שאומר קדיש שלם לפני מקרא מגילה. וכ״כ מהרי״ל (סי׳ נו). ונהרא נהרא ופשטיה. וראה בחזו״ע פורים (עמוד קח).

אמירת ואתה קדוש אחר קריאת המגילה

יז) ואין מתחילים ובא לציון גואל מפני שאין גאולה בלילה. טור (סימן תרצג). הגהות מיימוניות. ארחות חיים (אות לא). וכל בו (סימן מה). והטעם שסומכים ואתה קדוש למקרא מגילה, מפני שדין מקרא מגילה בלילה וביום, למדוהו חז״ל מהפסוק: אלהי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי (עיין מגילה ד. ופירש רש״י שם). וסמיך ליה ואתה קדוש יושב תהלות ישראל. רש״י בספר הפרדס (סימן רה). וארחות חיים (אות ד). וכל בו שם. ומטעם זה נהגו שגם ביום אומרים אשרי ובא לציון גואל עד ואתה קדוש, ואחר מק״מ בברכותיה מתחיל ואתה קדוש כמו בערבית. וכן כתב המהריק״ש בערך לחם כאן. וכן המנהג במצרים. וכן כתב בערך השלחן (סימן תרצג סק״ד). וראה בחזון עובדיה פורים (עמוד קר-קח).

יח) חזון עובדיה פורים (עמוד קז).

יט. בשחרית יאמרו בתפלה "ועל הנסים", ואחר כך אומר חצי קדיש. ואין נופלין על פניהם בארבעה עשר ובחמשה עשר. יט)

כ. מוציאים ספר תורה וקוראים בו ג' עולים בפרשת ויבוא עמלק, וכופלים הפסוק האחרון להשלים למנין עשרה פסוקים. ואם לא כפל הפסוק אין בכך כלום, ואף על פי שאין בכל פסוקי הקריאה בפרשה זו עשרה פסוקים, אלא תשעה פסוקים בלבד, הואיל ונשלמה הפרשה. כ)

כא. אחר קריאת התורה אומר העולה חצי קדיש. [ואם אינו יכול לומר הקדיש, יאמר השליח צבור]. ואומרים אשרי יושבי ביתך, ומדלגים יענך ה' ביום צרה, לפי שהוא יום משתה ושמחה ואין להזכיר בו צרה. כא)

כב. מתחילים ובא לציון גואל עד ואתה קדוש, וקוראים המגילה בברכותיה, חוץ מברכת שהחיינו שכבר בירך בלילה ואינו חוזר לברך ביום. וכשמסיים קריאת המגילה גולל המגילה מסופה לתחלתה ומברך ברכה אחרונה. ויאמר: ארור המן ברוך מרדכי וכו' ג' פעמים, ואחר כך יאמר ואתה קדוש וכו'. ואומרים קדיש תתקבל, ומחזירים הספר תורה למקומו. ומדלגים תפלה לדוד, שאין לומר וביום צרתי אקראך ביום פורים. ואחר כך אומרים בית יעקב, ושיר המעלות לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם, שנדרש על המן. כב)

יט) ואף שלדעת רב עמרם גאון בסידורו ח"ב (דצ"ב ע"ב) נופלים על פניהם בפורים, מ"מ לדינא קי"ל כמ"ש רש"י בספר הפרדס (סימן רג) שאין נופלים על פניהם. וכ"כ התוס' מגילה (ד.), ושם (ה:) בד"ה שאסורים בהספד. וכן פסקו הטוש"ע (סי' תרצג ס"ג).

קריאת התורה בפורים

כ) ע' תוס' (מגילה כא: ד"ה אין), דשאני פרשת עמלק דסליק ענינא בתשעה פסוקים. ומ"מ כתב מרן הב"י שנהגו לכפול הפסוק האחרון להשלים לי' פסוקים. וכ"פ בש"ע (סי' תרצג ס"ד). ובב"י (סי' קלז) הביא מ"ש בארחות חיים, שאע"פ שפרשת ויבא עמלק אין בה י' פסוקים לא יוסיף לקרוא מלמעלה ממנה כי אמר הקב"ה, עמלק הרשע גרם לשמי ולכסאי שיהיו חסרים, שנאמר, כי יד על כס יה, כך תהיה פרשת עמלק חסרה, ובירושלמי אמרו, הוא עשה מעשה קטוע כך פרשתו קטועה. ע"ש.

כא) תוס' מגילה (ד. ד"ה פסק). וכ"פ הרמ"א (סי' תרצג ס"ג).

סדר התפלה ביום פורים

כב) עיין מגילה (יא.) בקום עלינו אדם ולא מלך. ובברכות (סב:) על הפסוק ואתן אדם תחתיך, אל תקרי אדם, אלא אדום. וכתבו המפרשים, שאם הגזרה באה ע"י מלך, בנקל תתבטל, כי לב מלך ביד ה', ואל כל אשר יחפוץ יטנו, ובידו יתברך להטות לבבו לבטל הגזרה, אבל

כג. ואחר כן אומרים היום כך וכך בשבת קודש, ולא יסיים: "השיר שהיו הלויים אומרים על הדוכן" כמו שאומר בכל יום. ומזמור שיר של יום, ולמנצח על איילת השחר. ואחר כך קדיש יהא שלמא. קוה אל ה' וכו', ואחר כך יאמר קדיש על ישראל, ועלינו לשבח. כג)

כד. כשאומר ליהודים היתה אורה ושמחה וששון "ויקר", ימשמש בתפלין של יד ושל ראש וינשקם. וכשמגיע למה שאומרים "אגרת הפורים הזאת" ינענע המגילה. כד)

כה. הנוהגים בכל יום להחליף תפלין של רש"י בתפלין של ר"ת לפני אשרי יושבי ביתך, גם בפורים ינהגו כן ויקראו המגילה בתפלין דר"ת. ובתיבת "ויקר" ינשקו התפלין דר"ת. כה)

כו. אם יש מילה, יש אומרים שמקדימים המילה לקריאת המגילה. ויש חולקים וסוברים שמניחים המילה לאחר כל סדר התפלה כמו בכל יום, וכן המנהג כסברא אחרונה. כו)

כשהגזרה היא ביד אדם הדיוט, שהוא בחירי, קשה מאד לבטל הגזרה, כי אם בתשובה שלימה וזכות גדולה, כמו ע"י מרדכי בשעתו, וזכות תינוקות של בית רבן אשר חסו בצלו בימים ההם, ונתעוררה על ידם מדת הרחמים.

וכתבו התוס' מגילה (ד.): ואוחז ס"ת וקורא שלשה גברי פרשת ויבא עמלק, אף על פי שאין בה אלא ט' פסוקים, ואין מחזיר הספר תורה למקומו, אלא יושב ואוחז בידיו עד שקראו את המגילה, ומברך עליה כאשר עשה בלילה, ואחר כך אומר תהלה ובא לציון, ואין אומרים למנצח משום דכתיב ביה צרה וצרה בפורים לא מזכרינן, וכן אין נופלים על פניהם בי"ד ובט"ו, משום דכתיב ימי משתה ושמחה, ואומר (תהלים כב) למנצח על אילת השחר, משום דכתיב ביה מפלה לעובדי כוכבים, וכן בליל ארבעה עשר, ואומר פטום הקטורת וכל הסדר כמו בחול. ע"כ. וכ"ה באור זרוע (ח"ב סי' שצה). ובכל בו (סי' מה). ובשו"ת בית דוד (סי' תצ). ומ"ש בספר בית מאיר (ס"ס תרצג) שלא נהגו כן מפני שהאוחז הס"ת צריך גם הוא לכוין במק"מ לצאת י"ח, והוא טרוד עי"ז בס"ת וכו', כ"ז לא שייך לדידן שמניחים הס"ת על התיבה. וכן פסקו בחכמה ומוסר (אות רמו). ובשו"ת ויקרא אברהם (חאו"ח סי' כה).

כג) כי שיר של יום "שגיון לדוד" או "אילת השחר". וע"ע בשו"ת חקרי לב (חאו"ח ס"ס לב). ובשו"ת שמו משה (חאו"ח סי' יא דמ"ה ע"ד). ובספר שיח יצחק למהר"א מני. חזון עובדיה פורים (עמ' קז).

כד) ע' מגילה (טז:) ויקר אלו תפלין. ובפרש"י שם. וכן מבואר במועד לכל חי (סימן לא אות פח).

ומה שכתבנו דכשמגיע לאגרת הפורים וכו', כן הוא במג"א (סי' תרצ אות יז). ובא"ר (שם סק"י).

כה) כ"כ במשמרת שלום (סי' נ אות ד) שכן נהגו לקרות את המגילה ביום בתפלין של ר"ת, ונתן טעם ע"פ הסוד. וראה בחזון עובדיה (פורים עמוד קח).

אם יש מילה בבית הכנסת ימולו אחר כל סדר התפלה

כו) מה שכתבנו שיש אומרים שמקדימין המילה למקרא מגילה, מקורו במנהגים למהר"א טירנא

סימן תרצג - פורים שחל במוצאי שבת

א. פורים שחל במוצאי שבת, אין להביא המגילה לבית הכנסת בעיצומו של יום השבת לצורך קריאתה בלילה, שהרי הוא כמכין משבת לחול. ובמקום הצורך מותר להביאה (במקום שיש עירוב) אחר שקיעת החמה של יום שבת. ואם אפשר יעשה זאת על ידי קטן. א)

בשם מנהגי מהרא"ק, וכ"כ הרמ"א בהגה (ס"ס תרצג). וכ"ה במהרי"ל (הל' פורים יא) שיש למול אחר קריאת התורה קודם המגילה, וסמך לזה שבמגילה נאמר ליהודים היתה אורה וגו', להכי מלין מעיקרא להיות גם התינוק בכלל יהודי. ואמר מהרי"ל סמך משום דכתיב אורה ושמחה וששון, ואורה זו תורה שנא' כי נר מצוה ותורה אור, שמחה וששון זו מילה שנאמר בה שש אנכי על אמרתך, נמצא דנסמך המילה לתורה. והיו קורין שם הנער מרדכי, ע"כ. וכן כתב במטה משה (סי' תתר"כ), ובנוהג כצאן יוסף (מנהגי פורים אות י), ובערוך השולחן שם, וכ"כ בחיי אדם, וכן הוא במועד לכל חי (סי' לא אות נט). וכתב המחה"ש, שמכיון שנסמכה מילה לתורה, יש לנו להסמיך המילה מיד אחר קריאת התורה, קודם קריאת המגילה. וע"ע בשו"ת דברי יציב (או"ח סי' רצו) שפלפל בטעמו של דבר. ויש חולקים וסוברים למול אחר התפלה, כמ"ש בשו"ת תרומת הדשן (סי' רסו). ובלקט יושר (עמוד קנו). וכן כתבו מרן הב"י בבדק הבית (יו"ד ס"ס רסב), בשם הארחות חיים, ובשו"ת הרדב"ז (סי' רנא). ומשום דקריאת המגילה קבוע לה זמן, וחשיבא תדיר לגבי מילה. ועוד דאיכא פרסומי ניסא במגילה. ועוד שהיא מצוה דרבים, וראוי להקדימה. והרי אין לך דבר שאינו נדחה מפני מגילה זולת מת מצוה, ע"ש. וכ"כ בשו"ת זרע אמת, שמגילה קודמת לכל המצות. וכ"כ הפר"ח (ס"ס תרצג), ביאורי הגר"א שם, שלחן גבוה (שם סק"ט), יוסף אומץ יוזפא (סי' תתרצח), בית יהודה עייאש, בית דינו של שלמה (חאו"ח סי' כא), שו"ת שואל ומשיב רביעאה (ח"ב סי' סא), ס' חזון עובדיה בקונט' חזון למועד (סי' כב), שו"ת זרע אמת (ח"ג דצ"ב ע"ד). ואע"פ שבדברי יעקב (סי' מב) כתב לקיים דברי הרמ"א, וגם החיד"א בלדוד אמת (סי' כו אות ד) כתב שאם יש מילה יש להקדים המילה לפני המגילה, מ"מ בזמנינו שעושים המילה אחר צאת הקהל מביהכ"נ, יש לקרוא המגילה בביהכ"נ קודם המילה. וכדעת מרן ורוב האחרונים. חזו"ע פורים (עמ' קט). וע"ע בשו"ת ויקרא אברהם אדדי (או"ח סימן כו) שהאריך בזה, שהעיקר בזה הוא כדעת תה"ד, וכן הדעת נוטה להקדים המגילה, ובפרט שכן נראה דעת מרן בקצר וגם בבדק הבית (יו"ד רסב) שהביא דברי תה"ד בשתיקה, וכן פסקו כמה מרבוותא בתראי. עש"ב.

אין להביא המגילה לבית הכנסת בעיצומו של יום השבת לצורך קריאתה בלילה

א) מור וקציעה (סי' תרצג). ובעיקר הטלטול של המגילה ביום שבת (אפי' בביתו) האריכו האחרונים, שדעת האליה רבה דמגילה דינה כשאר כתבי הקודש, ולא הוי מוקצה. וכן מצדד הפרי מגדים. וכן פסק במשנה ברורה (סימן שח ס"ק כב. וסימן תרפח ס"ק יח).

אך הפרי חדש (סימן תרפח ס"ו) כתב לחלק בזה בין ט"ו באדר שחל בשבת, לבין שבתות דעלמא, שכתב על דברי מרן שם, יום ט"ו שחל להיות בשבת וכו', ולטלטל המגילה מסתברא לאיסור. וכן מוכח מדאמרינן בפרק הנזיקין, האי ספרא דאפטרתא אסור לטלטולי, דהא לא חזי למיקרי ביה. אלמא דכשאסור לקרות בו אסור לטלטלו. וכיון דאין קורין במגילה משום גזרה דרבה, מינה דאסור לטלטלה. ע"כ. והובא בקצרה בבאר היטב שם, ובשערי תשובה (סימן שח אות ב'). ומשמע דבשאר שבתות דליכא גזרה

דרבה מותר לטלטל המגילה, ורק בט״ו שחל בשבת דאיכא גזרה דרבה, שמא יטלטלנה ד׳ אמות ברשות הרבים כדי לקרות בה, (מגילה ד.) אסור לטלטלה. ואף שכבר קרא המגילה ביום שישי, וכבר אינו בהול לקרותה בשבת, וממילא ליכא גזרה דרבה, מכל מקום כיון שאסרו לקרוא המגילה בט״ו שחל להיות בשבת, נשאר האיסור ואסור לטלטלה גם כן. וכמו שכתב בשדי חמד חלק ט׳ (עמוד 225). וכתב שם, דלפי זה יודה הפרי חדש דכשחל י״ג באדר בשבת, שמותר לקרוא המגילה בשבת ערב הפורים, כדי להתלמד בה, ואין בזה איסור טלטול מוקצה בשבת. וקצת נראה כן מדברי הערך השלחן (שם אות ו׳). וע״ש שהאריך עוד בזה.

ועיין בספר שבת של מי (בסוף הספר בקונטרס לחק לימוד כ״ו) שהאריך בנידון דידן, וכתב שם, דאין שום סברא לומר דמשום שבת אחת יהיה אסור לקרות במגילה כשאירע פעם אחת ט״ו ארר בשבת. וכתב שם שלדעתו אין מחלוקת בין הפרי חדש להאליה רבה, דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. דהפרי חדש איירי בט״ו שחל בשבת, והאליה רבה מיירי בשאר שבתות השנה. וסיים להלכה דבכל שבתות השנה מותר לטלטל את המגילה ללמוד בה ולעיוני בה, ובט״ו אדר שחל בשבת ראוי להחמיר כהפרי חדש, אף שהחסדי דוד מתיר ראוי לאסור כהפרי חדש. ע״ש.

גם במטה יהודה (עמוד שכד) כתב לחלק בזה בין פורים שחל בשבת, שגזרו חז״ל שלא יקרא המגילה בשבת, גזרה שמא יעבירנה ד׳ אמות ברשות הרבים, שאז המגילה יש לה דין מוקצה, לבין שאר השבתות דמותר לטלטל המגילה. ושכן פסק בשיורי כנסת הגדולה (סימן שח וסי׳ תרפח, בהגהות ב״י). ושכן המנהג. וכן כתב בשו״ת חתם סופר (חאו״ח סי׳ קצה) בדעת הפרי חדש. וכן העלה בשו״ת עדות ביהוסף בן סאמון (סימן א׳) שיש להתיר לטלטל המגילה בשבת שאינו יום פורים, ודחה דברי הפרי חדש לפי מה שהבין בכוונתו שאוסר בכל שבתות דעלמא. ע״ש. וכן פסק בקיצור שלחן ערוך (סימן קמא סעיף יז) להתיר כאמור, ורק אסר להביאה בשבת לצורך הלילה משום מכין משבת לחול.

גם במור וקציעה (סימן תרצג) כתב להחמיר שלא להביא המגילה לבית הכנסת קודם צאת השבת, משום מכין משבת לחול. והובא בשערי תשובה הנ״ל, וכתב, שיש להחמיר שלא להביאה על ידי קטן. עיין בשו״ת בית אפרים (חלק יורה דעה סימן סב סג). אלא ימתין עד שתחשך, או יביאנה בצנעה מבעוד יום לבית הכנסת, ומעיין בה דרך לימוד, דאז לא מיחזי כל כך כהכנה. ועיין במגן אברהם (סימן שלד ס״ק יח) לענין מגילה שאינה כתובה כהלכתה, דמכל מקום מצילין וכו׳. ע״ש. וכן הוא במחצית השקל, דכיון שכל אדם מותר ללמוד מתוכה, מותר לטלטלה אף בט״ו שחל בשבת. רק לצורך קריאתה אסור לטלטל, דהוי כמכין משבת לחול, אם לא כשילמד מתוכה. וכבר נתבאר בילקוט יוסף מועדים (עמוד שטו) שבמקום צורך מותר להביאה במקום שיש עירוב אחר שקיעת החמה של יום שבת. ואם אפשר יעשה זאת על ידי קטן, ושם הובאו חלק מהמקורות הנ״ל. ועיין עוד בספר לימודי ה׳ (סימן קצו), וכשו״ת שואל ומשיב (מהדורא תליתאה חלק ג׳ סימן כט), ובשו״ת אבני נזר (חלק אורח חיים סימן נה), ובשו״ת באר משה חלק א׳ (סימן כה). ע״ש.

ומה שכתבנו שבמקום צורך וכו׳ כן כתב ביפה ללב חלק ב׳ (ריש סימן תרצג). ועיין בפרי מגדים (מש״ז ריש סימן תקג) שמשמע שגם בבין השמשות יש להחמיר משום הכנה. אך מכל מקום במקום צורך מצוה כהאי גוונא יש מקום להקל. ועיין בהגה (סוף סימן תרסז) ובאחרונים. ועיין בספר לימודי ה׳ (סימן קצו), ובשו״ת שואל ומשיב תנינא (חלק ב׳ סימן י״, ובתליתאה חלק ג׳ סימן כט). ובשו״ת ירך יעקב (סימן ח). ובילקוט יוסף שבת (כרך ב׳ סימן שו). חזון עובדיה פורים (עמוד קז). הליכות עולם חלק ג׳ (עמוד קצה).

ב. כשחל פורים (של ערי פרזות) במוצאי שבת, יאמרו חצי קדיש אחר העמידה, שובה ה' עד מתי, ויהי נועם וכו', יושב בסתר וכו', עד ואתה קדוש. ואחר כך יקראו המגילה. וכן פשט המנהג להקדים קריאת המגילה לפני ההבדלה. ב)

ג. נכון לברך לפני מקרא מגילה בורא מאורי האש, כדי שלא יהנו מהנר במוצאי שבת קודם שיברכו עליו. ובהבדלה שבסוף התפלה ישמיטו בורא מאורי האש. וכשחוזר האיש להבדיל בביתו להוציא את הנשים ידי חובת ההבדלה, נכון שהנשים יברכו בעצמן ברכת מאורי האש. ואם אינן יודעות רשאי האיש לחזור ולברך ברכת בורא מאורי האש כדי להוציאן ידי חובה. ג)

ב) כן כתבו הארחות חיים (בסדר תפלת פורים אות לא), והכל בו (סימן מה), ועוד.

לברך בורא מאורי האש במוצ"ש קודם מקרא מגילה

ג) כ"כ הכל בו (ס"ס מא) וז"ל: פורים שחל במוצ"ש, שקוראים המגילה לאור הנר, מברך בורא מאורי האש מקודם, ויש חולקים וכו'. והובא בשתיקה בב"י. ועיין להראב"ד בשו"ת תמים דעים (סי' קעד). ובסי' האשכול ח"ב (עמוד כא). ובשו"ת הראב"י אב"ד (סי' רג). ובארחות חיים (הלכות הבדלת מוצ"ש אות יג-יד). וברד"א, ובמהריק"ש, ובפרי חדש (סי' תרצג סק"א). ובחכמה ומוסר (סי' רמה). ובשו"ת פעולת צדיק (סימן קנו). ובשו"ת צוף דבש מועטי (סי' קעא). ובמועד לכל חי (סי' לא אות עח). ובסי' יד אבשלום, ובשו"ת קרבן אשה (חאו"ח ס"ס ו). וי"ל ע"ד. ואכמ"ל.

והיינו טעמא, דאסור לקרוא בספר קודם ברכת בורא מאורי האש. וטעמא דמסתבר הוא שלא יהנה מהאור בלא ברכה. ולדעת מרן עכ"פ אין שום איסור אם יקדים לברך בורא מאורי האש קודם המגילה, לכן כן ראוי להורות. וראה בשו"ת יחוה דעת ח"א (סי' עה). ובשו"ת יביע אומר ח"ד (חאו"ח סי' כד), ובח"ט (חאו"ח סי' עט אות כד). ובחזו"ע פורים (עמו' סז).

ואף כיום שיש אור חשמל, צריך לברך קודם מקרא מגילה על הנר, דגם כיום אין ליהנות מהנר אלא אחר ברכת בורא מאורי האש, והברכה פוטרת כל הנאה מכל אור שהוא, כולל החשמל, אלא שאין אנו מברכים על חשמל מטעמים אחרים, אבל איה"נ יש לו הנאה מאור החשמל וברכת מאורי האש פוטרת גם הנאה זו.

וכ"כ הרב פר"ח שיבדיל מקודם, שאין ראוי שיהנה מן הנר קודם הבדלה, ודלא כהגהה, עכ"ל. ולפי דבריו סגי אם מברך בורא מאורי האש, וכמו שנראה מדברי הכלבו (סי' מא), כאשר כתב הרב שיירי כנה"ג. וכן הסכים הרב בית דוד (סי' תצא), אלא דגמגם על זה דהיאך יוציא את אשתו אח"כ, דאפשר דאין האשה יכולה לברך לעצמה, כמ"ש מרן בסי' רצ"ו (סע' ח), והביא משם הרב תורת חסד (בתחי' הספר אחר המפתחות) דהסכים שלא יברך בבית הכנסת אלא אם כן יש איזה איש בביתו ויחזור ויברך בשביל האחר, אבל לא בשביל אשתו. עד כאן דבריו. ולפי מה שהעליתי לעיל סימן רצ"ו (אות ז) שדעת הרמב"ם ומרן שהאשה חייבת בהבדלה מדאורייתא, וקי"ל כוותייהו, א"כ יכול לברך בורא מאורי האש בבית הכנסת קודם המגילה, והאשה תברך לעצמה, כיון דכמה רבואתא קמאי ובתראי ומכללם הראב"ד בתמים דעים סי' קע"ד כלם שוים לברך ברכת מאורי האש קודם, שלא יהנה מהאור בלא ברכה, וכמ"ש הרב בית דוד סי' תצ"א.

ומתוך דברינו תשובה מוצאת למ"ש הרב ט"ז

ד. אם חל פורים במוצאי שבת, גם הנשים חייבות בברכת מאורי האש. ד)

ה. אם לא בירכו "בורא מאורי האש" קודם המגילה, ונזכרו באמצע, יפסיק השליח צבור בין הפרקים או בין פרשה לפרשה ויברך בורא מאורי האש, ואחר כך ימשיך קריאת המגילה. ואם לא עשה כן יברך בורא מאורי האש בהבדלה כמו בכל מוצאי שבת. ה)

ו. יש מי שכתב שאם חל פורים במוצ"ש יאמרו ההבדלה על הכוס כולה קודם קריאת המגילה, אולם המנהג לומר ההבדלה על הכוס אחר קריאת המגילה. ו)

סימן תרצד סעיף א - זכר למחצית השקל

א. יש נוהגים לגבות לפני מקרא המגילה מעות "זכר למחצית השקל", וכל מי שלא הספיק לתת המעות הללו לפני פורים יתנם אז לפני המגילה, וכמו שאמרו (במגילה יג:), גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שעתיד המן לשקול שקלים על ישראל, לפיכך הקדים שקליהן לשקליו. ויזהרו שלא לקרות המעות הללו "מחצית השקל", רק "זכר למחצית השקל". א)

לעיל סי' תקנ"ו (ס"ק א) דטעם מ"ש דיברך על האור קודם שקורין איכה, היינו דכתיב במחשכים הושיבני. ולפום מאי דאמרן הטעם ברור, שלא יהנה מהאור קודם שיברך. וכן מוכח בא"ח (דף ס"ח ע"ב הלכות הבדלה אות יד). ודו"ק.

ועמ"ש בשו"ת נאמן שמואל (סי' י"א).

ד) על פי המבואר בשו"ת יביע אומר חלק ד' (חלק אורח חיים סי' כד סק"ז סק"ח), וע"ע בספר חכמה ומוסר.

לברך בורא מאורי האש באמצע מקרא מגילה

ה) מועד לכל חי (סי' לא אות עח). וע' בכה"ח (סי' תרצג ס"ק יב). ואף שבשו"ת בית יהודה (ח"א דף קז) כתב, שאין לש"צ להפסיק לברכה זו באמצע קריאת המגילה, אלא אחד מן הקהל יעמוד ויברך. ראה מה שכתב לדחותו בשו"ת חזון עובדיה (ח"א סי' טז בהערה עמוד רלז). ואם לא עשה כן יברך בורא מאורי האש בהבדלה, כמ"ש בשו"ת רב פעלים ח"ב (חאו"ח ס"ס יד). וראה בשו"ת חזון עובדיה ח"א (עמ' עז).

ו) הנה בנוה שלום חזן (בדיני פורים ס"ב) כתב, שאם חל פורים במוצ"ש יאמרו ההבדלה קודם קריאת המגילה, אולם המנהג להבדיל אחר קריאת המגילה, כמ"ש הכל בו (ס"ס מה). משום דכל לאפוקי יומא מאחרינן, וכדעת מרן והרמ"א, שיש לקרוא המגילה תחלה, ואח"כ להבדיל על הכוס. אלא שמברכים על הנר קודם המגילה, כמ"ש הארחות חיים בשם הר"י מפריש. וכמבואר ד"ז ביבי"א ח"ט (סי' פח אות כ).

במקור המנהג לתת זכר למחצית השקל

א) במסכת סופרים (פכ"א ה"ד) איתא "שצריכים ישראל לתת שקליהן לפני שבת זכור". ומ"מ מנהגינו לעורר העם לתת זכר למחצית השקל בליל פורים קודם מקרא מגילה. וכ"כ מהרי"ל והרמ"א בהגה (סי' תרצד ס"א) שיש ליתנו בליל פורים, (אך לא נהגנו כמ"ש שם דהיינו לפני מנחה).

מתי נותנים "זכר למחצית השקל"

והנה יש בזה כמה מנהגים חלוקים אימתי לתת את המעות של זכר למחצית השקל. א. ז"ל מסכת סופרים שם, בא' באדר משמעין על השקלים, שהיה צפוי וגלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם, שהמן הרשע עתיד לשקול ככרותיו על ישראל, לפיכך הקדים ואמר למשה שיהיו שקלי ישראל קודמין לשקלי המן. וצריכים כל ישראל לתת שקליהן לפני שבת זכור, ואסור לומר עליהם לשם כופר, אלא לשם נדבה. והובא בסידור רש"י (סי' שכה), ובמחזור ויטרי (סי' תקכז), ובאגודה, ועוד. וז"ל ההגמ"נ (ארבע פרשיות) בשם אגודה: וצריכים כל ישראל לתת שקליהם לפני פרשת זכור, ולא לשם כפרה אלא לשם צדקה נדבה. [ומה שאנו נותנים, אינן שקלים אלא צדקה בעלמא, שנאמר (אסתר ט, כב) ומתנות לאביונים. הגמ"נ שם].

ב. במהרי"ל כתב, במנחה כשהולכים לביה"כ נותנין מחצית השקל ומעות פורים וכו', ומתפללין מנחה וערבית וכו'. והביאו הרמ"א בד"מ (סי' תרצ"ד אות א) ושכן המנהג, ודלא כמס' סופרים. וכ"כ הרמ"א (שם) שיש ליתנו בליל פורים קודם שמתפללים מנחה וכן נוהגים בכל מדינות אלו וכו'. וכ"כ בח"א (כלל קנה) שנוהגין ליתנו קודם פורים. וכ"כ הפרי מגדים שנוהגים ליתנו קודם מנחה. וביוסף אומץ (מספר ישן בכת"י סימן תתרפז. והובא בשו"ת דברי יציב או"ח סימן רצג). איתא, שבתענית אסתר היו נוהגים בשלש קופות, אחד למחצית השקל, ואחד למתנות לאביונים, ואחד לאגרא דתעניתא. ע"ש.

ג. המג"א (שם סק"ב) כתב, ובמדינתנו נותנים בשחרית קודם קריאת המגילה. [וע"ע בתשב"ץ (סי' קעב) ומה שנותנים ג' מחצאות בפורים וכו'. ובמנהגי מהרא"ק, מעות פורים וכו' מחצית של אותו מטבע ונותנים שלש מהן למעות פורים וכו' ע"ש. ובא"ר (סי' תרפ"ו סק"ג) הביא מספר אמרכל, שיש מקומות שנהגו לשאול מעות פורים מר"ח. ע"ש]. ובספר דרכי חיים ושלום (אות תתמג) כתב, שהאדמו"ר ממונקאטש היה נוהג ליתן מחצית השקל ב"פ, ביום התענית וביום פורים.

ובחמדת ימים (פורים פרק א) כתב, שבא' באדר גובים או ביום צום תענית אסתר במנחה. וכה יעשה כל אשר יש סיפק בידו לעשות, כי הוא תועלת עצום לרומם דגל הקדושה למעלה ראש, אשר בדרך זה יכונו יחדיו מילין ועובדא לאתערא אתערותא דלעילא. וע"ש עוד. וכיון שמרגלא בפומיה דהרשב"י ע"ה לומר, במילין ובעובדא אתער מה דאתער לעילא, ע"כ הנהגתי בקהל עדתי אחר קריאת ס"ת דשקלים להמתנדבים בהם, ואני בראשם לברך הש"צ לתת מחצית השקל מהמטבע הקבועה באותו מקום לעמלי תורה זכר למחצית השקל. גם להלן (פרק ב) כתב, ובהגיע עת המנחה יכון לקראת אלהיו, והיה מעשה הצדקה בה בעצם היום הזה ביתר עז על כל הימים. ומנהג חסידים לתת מחצית השקל מהמטבע הקבוע באותו מקום, זכר למחצית השקל שהיו נותנים באדר בזמן שבית המקדש קיים. וטוב עין יאותה לו לתת ג' חצאי שקלים לעומת ג' פעמים תרומה האמורים בפרשה. ויחלקם לעמלי תורה לפני המנחה. ואין לפטור עצמו בזה מ"מתנות לאביונים" בפורים כי כל אחד נדרש לעצמו. ואשר אין לו כסף מספיק לשתיהם, מעלי יתיר לקיים מצות מעשה הצדקה בעצם יום פורים משיחלקם בי"ג במנחה לקיים מנהג החסידים שהוא מנהג בעלמא. וגדול מעשה הצדקה בעצומו של יום הפורים ביותר כמו שיתבאר לפנינו בס"ד. ולא אמרו כל השיעורים הללו אלא לאשר יש ספק בידו לאשר ולקיים את שניהם. עכ"ד.

וכתב הגרח"פ (מועד לכל חי סימן לא אות יד) המנהג שכתב החמד"י שגובין מחצית השקל זכר למקדש, ונותנים המעות לעמלי תורה, כאשר יעוין שם, הנה כמו"כ נתפשט המנהג פה עיר עוז לנו איזמיר, שמידי שנה בשנה משנכנס אדר, הגבאים מחזירים וגובין מכל היחידים, יחד עשיר ואביון, איש כמתנת ידו, ומחלק אותם החותם הראשון שבעיר, לכל התלמידי

חכמים הנצרכים, ולצנועים בעלי כבוד, ואלמנות, ומהרה יבנה בית המקדש בב״א, ועמ״ש בזה בס״ד בס׳ רוח חיים (סימן תרצד). ע״כ.

ובסידור הרש״ש (לפורים) כתב, שביום התענית קודם מנחה המנהג לתת כל יחיד מחצית השקל ליד הגבאי, והיינו ח׳ גרוש של הזמן הזה, שהוא שיעור ג׳ דרהם כסף מזוקק ערך מאה ועשר חתיכות כסברת הרב בית דוד. עכ״ל. ומ״מ בחזו״ע כתב, שמנהגינו לעורר העם לתת זכר למחצית השקל בליל פורים קודם מקרא מגילה. וכ״כ המהרי״ל והרמ״א בהגה (סי׳ תרצד ס״א) שיש ליתנו בליל פורים, אך לא נהגנו כמ״ש שם דהיינו לפני מנחה.

י״א שמעות ״זכר למחצית השקל״ הוא מנהג קדום והיה נהוג גם בימי מרדכי ואסתר

והנה צ״ב איך הקדים הקב״ה שקלי ישראל לשקלי המן, והרי בזמן שאין ביהמ״ק קיים לא נתנו מחצית השקל, ויל״פ בזה [שזכות המצוה שבזמן ביהמ״ק הגנה כעת. אי״נ מכח קריאת פרשת שקלים שמועיל משום ונשלמה פרים שפתינו וכמ״ש בסידור רש״י (הובא לעיל ריש סימן תרפ״ה) שמטעם זה קורין פרשת שקלים]. והנה לפי מה שכתב בשו״ת דברי יציב (או״ח סימן רצג) א״ש, שכתב שנראה שכבר אז בימי מרדכי ואסתר היו נותנים מחצית המטבע לזכר מחצית השקל שהיה נוהג במקדש. וכיון שנתנו אז מחצית השקל לצדקה בתורת זכר למקדש, היה חשוב ומקובל מאד קמי שמיא וזכות המצוה הגין בעדם להצילם משקליו של המן. עכ״ד. ולפ״ז א״ש. ואולי יש לבאר שלכן תקנו מתנות לאביונים, שכיון שזכות צדקה זו הגנה עליהם, לכן קבעו אותה לדורות. ובזה א״ש מה שהעיר הב״ח (סי׳ תרפה) שבמסכת סופרים מבואר שנותנים את דמי המחצית השקל לעניים ויוצאים בזה י״ח מתנות לאביונים. וע״ע בשו״ת ישכיל עבדי (ח״א או״ח סי׳ יט) שעמד בזה, ובביאור דברי המסכת סופרים. ע״ש. וע״ע בשו״ת דברי יציב (או״ח סי׳ רחצ) בדעת כמה פוס׳ שיוצאים י״ח מתנות לאביונים, גם קודם יום הפורים.

וז״ל הלבוש (סימן תרפו): ונוהגין ליתן מעות פורים בעד כל אחד ואחד אפילו בעד הילדים, זכר לשקלים שהשמיעו עליהם באדר, ולא לשם כפרה שאותם באו בנדבה לקרבן תמיד, ומחלקים אותם לעניים להוצאות שמחת פורים, ומנהג ליתן ג׳ מחציות זכר למחצית השקל, ע״כ. ולהלן (סימן תרפד) כתב הלבוש, י״א שיש ליתן מעות פורים מחצית מן המטבע היוצא באותו מקום ובאותו זמן, זכר למחצית השקל שהיו גובין באדר כדי להקריב מהם קרבנות ציבור מר״ח, ומאחר שכתוב ג״פ תרומה, יש ליתן ג׳ חצאים וכו׳. וע״ע לשון הראב״ן בספר המנהיג (הל׳ מגילה סי׳ כה), אבייי ורבא מחלפי סעודתייהו וכו׳ הרי שהיו מקיימים מנות בכל שנה איש לרעהו ומתנות לאביונים, ע״כ נהגו בליל התענית לפני קריאת המגילה לתת מעות פורים זכר למתנות לאביונים, עכ״ל. [ויש להעיר שגם הרמ״א הביא דין זכר למחצה״ש בסימן תרצ״ד בדיני מתנות לאביונים]. וע״ע בהעמק שאלה (ר״פ כי תשא סי׳ סד סק״א) שכתב, שצריך לתת כופר נפשו אף בזה״ז מדינא. ע״ש.

וראיתי בשו״ת שואל ונשאל (ח״ג או״ח סימן לב) שכתב [ע״ש שנהגו אצלם לעשות מעות אלו חיטים לפסח], שנראה, שראשי אלפי ישראל וחכמי הדורות דור אחר דור, ראו לעשות זכר למצוה יקרה זו של מחצית השקל, ולכן הנהיגו לשלם מדי שנה בשנה מחצית השקל לקופת הקהל. ותיקנו הקדמונים שבזמן הגלות הזה יהיה תשלומי מחצית השקל ביום פורים שהכל שמחים, והכל בטלים ממלאכה. ועוד, דמחצית השקל עצמו, יש בו זכר לנס פורים, ומצוה גוררת מצוה, ולכן הנהיגו להיות הנקבץ מזה לחיטי דפסחא, וכמ״ש בברית כהונה (מערכת פ׳ אות א) הטעם לזה. ע״ש. ובכה״ח (תרצד אות כב) כתב שמנהג איזמיר לגבות מכל היחידים מחצית השקל, וכן בארץ ישראל עצמה יש נוהגים לתת מחצית השקל, ע״ש. ולכן אין לזוז

ב. צריך לתת סכום השוה לערך שלשה דרהם כסף טהור, שהם תשעה גרם כסף טהור מזוקק לפי מחיר הכסף הגולמי מדי שנה בשנה. ב)

ב) הנה בשו"ת בית דוד (חיו"ד סימן קיח) האריך בדבר מצות מחצית השקל, ושם (דף עד) כתב, ממה שנהגו הקדמונים ז"ל פה, וכבר נתבאר בהקדמה לברית כהונה, דעירנו אי ג'רבה היא עתיקה מאד, וכמעט היישוב בה קדם לכל היישובים שבכל הערים אשר במחוזנו, כי להשערת מו"ז ז"ל, הישוב פה מאחינו הוא מחרבן בית א', ולהשערת הרב השומר אמת ז"ל היישוב הזה מחרבן בית ב'. ע"ש. ואם כן אינו רחוק אם המנהג הזה נמשך דור אחר דור מימי בית ראשון והלאה, או מימי בית שני והלאה, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. ע"כ.

שלא לומר מעות אלו למחצית השקל

ומה שכתבנו שיזהרו שלא לקרות המעות הללו "מחצית השקל", כן הוא במס' סופרים שם, "ואסור לומר עליהם לשם כופר אלא לשם נדבה". ובשו"ת הגאונים (תשובת גאוני מזרח ומערב סי' מ) איתא, "מה שמכריזים על השקלים במקומכם, לא יפה הם עושים, שקוראים אותם שקלים ונאסרו איסור הנאה". ועש"ע (סי' מא). ובסדר רב עמרם גאון (פורים) אי' אין שוקלין בזה"ז, ואם שקל, כיון שקרא עליהם שם שקלים תפשן הקדש ואין להן פדיון. ומ"מ אם נותן המעות "זכר למחצית השקל" אין קפידא, בפרט כשמפרשים הגבאים כוונתם לשם איזה מוסדות תורה גובים המעות, וכשנותן ליד הגבאי, על דעתו נותנם. [ומכ"ש כשנותן מעות של נייר, ולא מטבעות כסף ממש, שניכר שאינו עושה לשם מחצית השקל ממש. ראה להלן].

ואמנם מהר"י שוואץ בשו"ת דברי יוסף (סי' נב) הרעיש על האומרים זכר למחצית השקל, שהוא איסור גמור, וכמעט שצריכים גניזה, שהרי אסור לומר בשר זה לפסח שנראה כמקדישו לשם פסח, וא"ת שאני הכא שאומר "זכר למחצית השקל", ולא לשם מחה"ש ממש, ואין בהם קדושה כלל בכה"ג, הרי באו"ח (סי' תעז ס"ד) נאמר, שנהגו ליקח בשר זרוע זכר לפסח ולצלותו על הגחלים, "ואסור לאוכלו". וכ"כ הפר"ח והח"י שם, שכיון שהפרישו זכר לקרבן פסח דינו כפסח, ולפיכך אין לאוכלו עד למחר. ולכן אני מזהיר לבל יאמרו זכר למחצית השקל. עכת"ד.

אולם כל דבריו אינם מחוורים, שאפילו אם נדמה זאת לבשר זרוע הנצלה בער"פ ע"ג גחלים, מ"מ גם שם לא נאסר אלא לאכלו בליל פסח, שמחזק בזה את הדמיון לקרבן פסח. אבל למחר שפיר מותר באכילה, ולא נאסר עולמית, אפילו אמר בפירוש שהוא זכר לקרבן פסח. [ורק כשאומר בשר זה "לפסח" נחלקו האחרונים אם נאסר בהנאה אם לא. ובארחות חיים (בהל' ער"פ אות יא) מפורש להתיר בדיעבד גם באכילה. ורבו האחרונים המתירים. וע' בכף החיים (סי' תסט אות א). ע"ש]. וה"ה בנ"ד שאין לאסור המעות כלל.

וע"ע בשו"ת מהרש"ם ח"ב (סי' עד) שבכל כיו"ב בדיעבד מיהא י"ל כמ"ש המרדכי (פ"ג דסוכה) שאין לחוש שמא יעשה המצוה בעבירה וכו', ולא שדי איניש זוזי בכדי, והו"ל הקדש בטעות וכו'. ע"ש. וזה יועיל לנו בנ"ד, בטעה ואמר זה למחצית השקל.

ואין זה ענין למ"ש החזון איש על החוברת "זכר למחצית השקל", שאסור לעשות כן. (אגרות חזון איש סי' רי). שהחילוק ברור ופשוט. ושו"ר למהר"א מני בזכרונות אליהו (מע' ש אות ב) שכתב ע"ד המהר"י שוואַרץ הנ"ל, והעולם נוהגים לומר "זכר למחצית השקל" ואין למחות בידם, אבל יש למחות באומרים "מחצית השקל". ע"כ. וע' בחזו"ע פורים (עמ' קא).

שאדם שרוצה לקיים זכר למחצית השקל, כדי שתהיה כפרה לנפשו, צריך שיתן לפחות עשרה גרה. ע״ש. והנה מחצית השקל בשקל הקודש הוא שני דינרים, והדינר הוא שיעור מיתקאל, דהיינו דרהם וחצי, וכמ״ש בכסף משנה (פרק ב מכלי המקדש הלכה ג), ובבית יוסף אבן העזר (סימן סו). נמצא ששיעור מחצית השקל הוא שלשה דרהם. וכל דרהם הוא שלשה גרם. ונמצא שהמחצית השקל הוא תשעה גרם כסף טהור. וכן שם (בדף ע״ה ע״ב) כתב, איך שיהיה נמצא שהרוצה לקיים מצות מחצית השקל לכופר נפשו, צריך לתת מחצית השקל הקבוע באותו מקום ובאותו זמן, אם הוא עשרה גרה או יותר, אבל אם מחצית השקל הקבוע הוא פחות מזה, צריך ליתן עשרה גרה, ואפשר שצריך לתת י״ב גרה, לפי שאף על פי שמה״ת לא היו חייבים ליתן רק עשרה כתב הרמב״ם וסמ״ג ז״ל שם שחכמים הוסיפו שתות על השקל וכו׳, אמנם מן הקלבון ודאי דפטורים וכו׳ שהרי אין השקל נוהג אלא בזמן בהמ״ק וכו׳, וכיון שהוא משום חסידות אין לחייב בקלבון והרוצה להתחסד יותר צריך לתת ג׳ חצאי שקלים, זכר למה שהיו נותנים בזמן בית המקדש אם היה להם צורך, עכ״ל.

מנהג הספרדים להקפיד לתת דוקא שיעור שווי של מחצית השקל כסף טהור

ואין לזלזל במנהג זה שיסודותיו בהררי קודש

וכן הוא מנהגינו, לתת מעות כשיעור השוה לתשעה גרם כסף. וע׳ בשו״ת מנחת יצחק (ח״ט סי׳ סט), ובקובץ נועם עשירי (עמוד רלד). וע״ע בשו״ת ישכיל עבדי (ח״א או״ח סי׳ יט. ובח״ב סי׳ יא). ועיין בכף החיים (סי׳ תרצד סק״כ). ובחזו״ע פורים (עמ׳ קב).

ובבית דוד שם (דף ע״ד ע״ד ד״ה ועם זה) האריך בזה, שהוא זכר למחצית השקל שהיו נותנים בכל שנה בזמן המקדש וכו׳, **והטעם כדי שיהא לנו לכפרת נפשינו במקום הקרבנות שהיו מכפרים עלינו**, וכמ״ש בגמרא (ב״ב ט.) בזמן שבהיהמ״ק קיים אדם מביא שקלו ומתכפר לו, עכשיו שאין ביהמ״ק קיים, אם נותנים צדקה מוטב וכו׳, ע״ש, דמבואר מזה **שהצדקה בזה״ז היא מכפרת במקום הקרבנות**, עש״ב. והו״ד בכה״ח (סי׳ תרצ״ד סק״כ), ועוד. ובשו״ת ישכיל עבדי (ח״א או״ח סימן יט אות כ) העלה, שמעיקר הדבר די בשיעור ב׳ דרהם וחצי כסף מזוקק, אלא שיחידי סגולה נהגו כדברי הרב בית דוד שאפשר שצריך ליתן ג׳ דרהמים, מפני ההוספה שהוסיפו חז״ל שתות על המטבעות. אך מ״מ אינו חייב בקלבון.

וע״ש עוד, שלדברי הרב בית דוד דעת רוה״פ שחייבים לתת גם בעד הקטנים שהביאו ב׳ שערות, ויכוין בנתינתו זו לשם צדקה לכפרת נפשו, זכר למחצית השקל שהיה בזמן בהמ״ק קיים שהיה בא לקרבנות לכפרת נפשו, ומי שנהג לתת שנה א׳ שוב אינו פוסק, דומיא דמצינו בזמן בהמ״ק שכל קטן שהתחיל אביו לשקול ע״י שוב אינו פוסק, וע״כ בשנה ראשונה לא יהיה בדעתו לעשות זה למנהג קבוע. ונ״ל דמי שלא חישב כן בדעתו, ואח״כ באיזה שנה לא השיגה ידו ליתן, מועיל לו התרה, וגם המחצית השקל בזה״ז אינו אלא ממדת חסידות ומנהג בעלמא, ולא עדיף משאר המנהגים טובים המנהיג האדם לעצמו דאיתנהו בהתרה בזמן האונס. עכת״ד. [אך מה שהחמיר בישכיל עבדי שם שלא ליתן שו״כ, ע׳ בזה להלן].

ואף שבשו״ת ציץ אליעזר (חי״ג סי׳ עב) כתב להשיג ע״ד הבית דוד שיש לדקדק לתת בדיוק לפי הערך של מחצית השקל אז, שהרבה אח׳ לא החמירו בזה. וכ״כ בשו״ת ויען יוסף (או״ח סי׳ תז) ושם היקל מאד בזה שא״צ אפילו מטבע של שקל וכדו׳, אלא אפשר לצאת אף במטבע של 5 סענט שהוא מחצית ממטבע של 10 סענט, וכ״ש בחצי דולר. כיון שאינו רק מנהג בעלמא ולא תקנה המוזכרת בש״ס ורק זכר בעלמא לכן יוצאין בכל אופן.

אולם מנהגינו הוא להחמיר בזה, וכבר כתבנו שיש סימוכין קדמונים וטעמים הגונים

למנהג זה, וכנזכר לעיל. וכ״ש לפי מה שהבאנו מהעמק שאלה (ר״פ כי תשא סי׳ סד סק״א) שכתב שצריך לתת כופר נפשו אף בזה״ז מדינא. וכן לפי מה שכתב בשו״ת דברי יציב הנ״ל, שאפשר שכבר מימות מרדכי ואסתר נהגו כן לתת מחצית השקל זכר למקדש, אפשר שנתנו שיעור המעות ממש, וכן נראה בדברי הרב בית דוד שממסכת סופרים יש סיוע לומר שיש צורך גדול בנתינת מעות אלו לשם כפרה, ואינם לזכר בעלמא, ועל כן במקום שהיו נותנים סך זה לקרבנות, יש לנו ליתן סך זה לעניים וזה כופר נפש ולכפרת עוונות.

המנהג הזה איננו רק זכר למקדש אלא יש בו צורך לכפרה

ומבואר מכל זה שאין המנהג של זכר למחצית השקל, בשביל לעשות זכר לזמן ביהמ״ק, אלא הוא משום שעדיין יש צורך בכפרה. ובפרט לפי מה דאי׳ בפסיקתא (פיסקא י כי תשא) שמצות מחצית השקל היא לכפר על עוון העגל. ע״ש. זה יתנו, ששה גרמיסין של כסף, אמר הקב״ה הם חטאו בשש, לפיכך יביאו ששה גרמיסין, הם חטאו מחצי היום ולמעלה, יביאו מחצית השקל ויתכפר להם. וכמה הוא מחצית השקל, עשר מעין, אמר הקב״ה זה יתנו עשר מעין שהם מחצית השקל כדי שיכפרו על עשרת הדברות שעברו עליהם. ומי גרם לפרשת שקלים, העבירה של עגל. ואם עבירתם גרמה למצוה, זכותם על אחת כו״כ, הוי כולך יפה רעייתי ומום אין בך. ע״כ. ונראה שזהו עיקר טעמו של הרב בית דוד, לפי שעדיין יש צורך בזה.

ובזה א״ש מדוע החמירו בזה הרבה, גם גאוני אשכנז, והלבוש (סי׳ תרפו) כתב, שנוהגין ליתן בעד כל אחד ואחד אפילו בעד הילדים, ובהגהות מנהגים כתב עוד, שנהגו שגם המעוברת נותנת בעד העובר. כיון שיש בזה צורך לכופר נפש.

וז״ל החמדת ימים (שם): ואל יחשוב האיש הישראלי לאמר מאי דהוה הוה, וכבר נשתחק המן, ומה גם מקדש המעוז חרב ובטלו השקלים. כי הלא לכם לדעת כי כל הדברים הנעשים פה למטה בעולם הגשמי יש להם שורש למעלה. והנה כל מקום אשר הס״א רוצה להתגבר, מקדים סטרא דקדושא להתגבר כמ״ש בזוה״ק וכו׳, והנה בשמים ממעל יש שקל הקדש בסוד ״פלס ומאזני משפט לה״׳. ולעומת זה הם מאזני מרמה בסט״א וכו׳. וראוי לשית לב לדעת כי עדיין שורש המן קיים, והוא מ״ש ״מלחמה לה׳ בעמלק מדור דור״, אין לך דור שאין בו מאותו זרע פסול, והקב״ה מאבדו מן העולם. **וענין השקלים הוא ענין פדות נפשינו מיד אויב.** ע״י קריאתה בצבור, וזהו ״כי תשא את ראש בני ישראל״ בסוד ״וה׳ בראשם״. וכל איש הירא לא יעבור מלהשתתף עם הצבור לשמוע קריאה נאמנה זו ויכוין לכוונה זו. ואמרו במדרש, א״ל הקב״ה למשה חייך, כשם שאתה עומד עכשיו ונותן להם פרשת שקלים ואתה זוקף את ראשן, כך בכל שנה שקוראין אותה כאילו אתה עומד שם באותה שעה וזוקף את ראשם. ובמילין ובעובדא אתער מה דאתער, וע״כ הנהגתי שאחר קס״ת פ׳ שקלים מברך הש״צ להמתנדבים לתת מחצה״ש וכו׳, כי הוא תועלת עצום לרומם דגל הקדושה למעלה ראש, אשר בדרך זה יכונו יחדיו מילין ועובדא לאתערא אתערותא דלעילא. ע״כ.

גם בכף החיים פלאגי׳ (סי׳ לא סעיף צד) הב״ד החמדת ימים בקצרה, וכתב שעדין צריכים רחמים בכ לדור לבטל הגזירה בבית דין של מעלה, ועל כן צמים ביום תענית אסתר, וצריך להרבות בצדקה, עש״ב, והו״ד להלן (ריש דיני מתנות לאביונים). וסיים, ולענ״ד דעתי נראה שצריך **ליתן בעד כל אנשי ביתו, אנשים נשים וטף, שהוא לפדיון נפשם**, ולכן אם היא מעוברת, צריך ליתן בעד הולד, ובזה מסלק הגזירה רעה שהיתה בשמים ממעל, כי כן כח הצדקה להפך מדת הדין למדת הרחמים. ע״כ. וזה שייך גם בצדקה שנותנים זכר למחצית השקל, וגם במתנות לאביונים.

ג. טוב שיתן שלשה מטבעות מתכת לזכר מה שנאמר בפרשת מחצית השקל ג׳ פעמים תרומת ה׳. ומכל מקום גם שוה כסף או שטר כסף יספיקו לקיום מצוה זו. ג)

ויש מבארים בזה (עיין בשו״ת ויען יוסף או״ח סי׳ רי.

ובשו״ת שבט הקהתי ח״א סי׳ רג), שהמן קטרג על ישראל [ובגמ׳ (מגילה יג:) אמר רבא ליכא דידע לישנא בישא כהמן], עד שנחתמה גזירה בבית דין של מעלה לכלות את כל שונאי ישראל, וזה דבר נורא שלא היה כן מעולם, שהסכימו בבי״ד של מעלה לחתום גזירת כליה רח״ל, וכיון שהיתה הגזירה בבי״ד של מעלה, צריך בכל שנה להתחזק לבטל את הקטרוג, שעדין נשאר רושם. ובשביל זה מתענים בי״ג אדר, ומרבים בצדקה ובאהבה ואחוה, ושאר מצות הפורים לעורר ג״כ את הכח של התפילה והאחדות וכו׳ שעמדו להם באותו הדור לבטל גזירת המן.

וכן כתב בפשיטות בשו״ת שואל ונשאל (ח״ג או״ח סימן לג), ששיעור מחצית השקל ע״פ הדין הוא תשע וחצי גרם כסף מזוקק, או דמי השיעור הנזכר. וכמ״ש בסו״ס דברי יעקב, וע״ע בברית כהונה (מערכת פ אות ד), ובשואל ונשאל שם ח״ח (סי׳ קג), ובחי״ט (סי׳ לח). ובספר התודעה (פט״ז) הביא שיש מקהילות הספרדים שנהגו, שיש בבית הכנסת טס של כסף שהוא שוה לפחות מחצית השקל של תורה, וכתוב עליו: ׳זכר למחצית השקל׳, ומקנים את הטס לכל הבא לשקול. והוא מחזירו לגבאי בית הכנסת, ומוסיף עוד מנדבת לבו לקערה. וחסידים ואנשי מעשה שבכל קהילות ישראל נותנים לצדקה את הערך המלא של מחצית השקל.

וכ״כ בשו״ת יחוה דעת (ח״א סימן פו) שהיות ושיעור מחצית השקל בזמן בית המקדש, הוא שני דינרים כסף, שהם משקל שלשה דרהם כסף, דהיינו כעשרה גרם כסף טהור, וכמבו׳ ברמב״ם (פ״א מהל׳ שקלים ה״ו), ואנו עושים זכר למחצית השקל בתרומה זו, וכמבואר בהגהות מרדכי (פ״א דמגילה), וכן פסק הרמ״א בהגה (סימן תרצד), ראוי לשלם עשרים לירות [בזמנו] לכל נפש, שזהו הערך השוה כיום לעשרה גרם כסף טהור. אולם מי שאין ידו משגת לתרום כשיעור זה, יתן כפי נדבת לבו וכמיטב יכולתו, כי הראשונים לא הזכירו שישנה חובה לעשות זכר למחצית השקל, זולת המרדכי, וכן האגודה, ע״פ האמור במס׳ סופרים (שם): שצריכים ישראל לתת שקליהם לפני שבת זכור, ע״כ. וכיוצ״ב אמרו במגילה (יג:). ועכ״פ **אין בזה חיוב גמור, מצד הדין**. וכמ״ש בספר מטה יהודה (עייאש סי׳ תרצד). וכ״כ בספר מאורי אור. ולכן מי שאין ידו משגת לתת כשיעור זה, שהוא עשרים לירות לכל נפש, יתרום כנדבת לבו, ע״כ.

טוב שיתן שלשה מטבעות מתכת

ג) כמ״ש הרמ״א בהגה (סי׳ תרצד). ואף שבמטה יהודה כתב, שאין לזה טעם, שהרי תרומת המשכן לא היתה מחצית השקל אלא כל איש אשר נדבו לבו וכו׳. וכ״ד הגר״א במעשה רב דסגי במטבע אחד. מ״מ מהיות טוב נכון לעשות כדברי הרמ״א. וכ״כ במועד לכל חי (סי׳ לא אות נא).

ומה שכתבנו שגם שוה כסף או שטרי כסף יספיקו לקיום מצוה זו, הטעם, כי בכל מקום קי״ל שוה כסף ככסף, וכמ״ש התוס׳ קידושין (ב.) ומטבע של נייר הגם שהחת״ס (חיו״ד סי׳ קל״ד) מצדד בזה אם מותר לפדות הבן בהם, כיון שאין גופם שוה כלום, ורק משום דינא דמלכותא יוצאים בהוצאה. ע״ש. וכ״כ בשו״ת עונג יו״ט (סי׳ קב), וכן העלה להקל בשו״ת חסד לאברהם תאומים (ח״א סי׳ צה). וכן דעת הגאון ר׳ יצחק אלחנן בשו״ת עין יצחק (חיו״ד סי׳ ל), ודחה ד׳ החת״ס והתשובה מאהבה שהחמירו בזה. ושכן העלה בנחל יצחק (סי׳ סו סל״ח) לענין דין שומרים ודין אונאה. ע״ש. ועיין

ד. מי שמצבו הכלכלי קשה, די שיתן מטבע של חצי שקל לזכר מחצית השקל. ד)

בשו"ת תירוש ויצהר (סי' קי), שהגאון ר"י אלחנן השיב לו בתשובה, שאע"פ שבספרו נחל יצחק (סי' סו סק"י) כתב שדינם כמטבע לענין דין שומרים, מ"מ לענין פדיון אין לפדות בהן. והגר"י רוזין ז"ל השיבו שפודין על ידיהם פדיון הבן. וכן דעת עוד כמה גאונים שם, שעכ"פ בדיעבד יוצאים י"ח פדה"ב. ע"ש. וע' בשו"מ (תליתאה ח"ג סי' נה). ובשו"ת חיי אריה (סי' א). ובשו"ת באר חיים (מרדכי, סי' מה). ועוד.

ואפילו לדעת המחמירים, בנידון דידן דהוי רק זכר למחצית השקל אין להחמיר כלל, שהרי הראשונים לא הביאו מנהג זה של זכר למחה"ש, וגם הטוש"ע לא הזכירוהו, ורק הרמ"א כתבו בהגה למנהג בעלמא. וכ"כ במטה יהודה שאין זה אלא מנהג, כי מן הדין אין מחה"ש נוהג אלא בזמן בהמ"ק. [מתני' שקלים פ"ח מ"ח. וכ"פ הרמב"ם]. וכ"כ בס' מאורי אור (דקכ"ט ע"ב). ובכף החיים (סי' תרצד אות יט). ע"ש.

וכל זה לאפוקי ממ"ש בשו"ת ישכיל עבדי (ח"א סי' יט או' טז), דבנ"ד ל"מ שוה כסף, דבשקלים לא אמרינן שוה כסף ככסף, והניף ידו שנית בשו"ת ישכיל עבדי ח"ב (חאו"ח סי' יא) לחלץ עצמו מקושית כמה רבנים מדקי"ל בכ"ד שוה כסף ככסף. ע"ש. ואמנם העיקר להקל בזה. ואדרבה נכון הדבר שלא יהא ממש כמחצית השקל שהוא מטבע כסף, וכמ"ש כיו"ב הטור (סי' תע"ג) בשם רבינו פרץ, שאם מדקדק בו כק"פ הו"ל כקדשים ממש. ע"ש. וכ"כ כיו"ב בשו"ת צפיחת בדבש (סימן ג' דף ז' ע"ב). ע"ש. ושלא כהרב ישכיל עבדי שעשאו כשל תורה ממש. וע"ע בשו"ת מנחת אלעזר ח"א (סי' ל) שמשם יוצא סיוע לדברינו בזה. וראה בחזו"ע (פורים עמוד קג).

מי שמצבו הכלכלי קשה, די שיתן מטבע של חצי שקל לזכר מחצית השקל

ד) כ"כ בשו"ת גאוני מזרח ומערב (סי' מ) שאין קצבה לזה, שאינו אלא לצדקה בעלמא. ע"ש. וכ"כ במטה יהודה עייאש (סי' תרצד). והובא להלכה בכף החיים (אות כג). ושכ"ד הגר"א כיו"ב. וע"ע בשו"ת בית דוד (יו"ד סי' קיח דף עד). וע"ע בשו"ת מנחת אלעזר (ח"א סי' ל). ובביאור הלכה. וכ"כ בשו"ת גאוני מזרח ומערב (סי' מ) שאין קצבה לזה, שאינו אלא לצדקה בעלמא. וע"ע בציץ אליעזר (חלק יג סי' עב), ובחזו"ע (פורים).

ואם קשה לו להשיג מטבע של חצי שקל, יכול לתת שקל אחד לזכרון מחצה"ש והשאר צדקה בעלמא, או שיתנו שנים שקל אחד, וכמו שהביא בס' עיר מבצר (בשו"ת שבראש הספר) בשם הגאון מהרש"ם, שאם נשתנו המטבעות ואין שום מטבע שיש עליה שם מחצית, יתן ג' מטבעות ויאמר שנותן ג' חצאין לשם זכרון מצות מחצית השקל והשאר למתנה, או יתנו ב' אנשים יחד, וד"ז מבואר במשנה (פ"א דשקלים) וברמב"ם (שקלים פ"ג ה"ב ה"ג ה"ד). וכ"ה בספר דעת תורה להמהרש"ם (סי' תרצ"ד ס"א). וכן העלה בשו"ת ציץ אליעזר (שם).

וע"ע בשו"ת שיח יצחק (סימן שעג) שהגם שכתב הרמב"ם (שקלים פ"א ה"א) שעני שואל או מוכר כסותו וכן מחוייב לחזור על הפתחים כדי שיוכל לשקול מחצית השקל. מ"מ לגבי דידן הוא רק בתורת מנהג שנותנים מעות זכר למחצית השקל. ושהוסד המנהג רק לזכר נתינת השקלים. וגם ל"ש לומר בזה כמ"ש בכתובות (דף ג:) גזירה עבידא דבטלה ותקנתא מקמי גזירה לא מבטלינן, דשאני תקנתא שכתובה במשנה וקיימוה רבבות אלפי תנאים ואמוראים. ונפ"מ ג"כ שמותר לבטל מנהג הכאת המן כאשר יש חשש גדול. ע"ש.

ה. כל מי שהוא למעלה מגיל עשרים שנה צריך לתת "זכר למחצית השקל" הסכום הנ"ל. ויש אומרים שאף מי שהוא למעלה מבר מצוה, מבן י"ג שנה ומעלה, צריך לתת זכר למחצית השקל. וטוב להחמיר כדעה זו. ה)

ו. גם הנשים יתנו מעות "זכר למחצית השקל". וטוב לתת גם עבור ילדיו הקטנים. ולכן כל איש אשר יש יכולת בידו יתן בעדו ובעד אשתו ובניו הקטנים הסמוכים על שלחנו סך הנ"ל לכל אחד. ואם אין ידו משגת כל כך, יתן חצי שקל בעדו, ובעד כל אחד מבני ביתו מטבע יותר קטן כפי כוחו, כי כאיש גבורתו. ו)

מאיזה גיל צריך ליתן זכר למחצית השקל

ה) מה שכתבנו שכל מי שהוא למעלה מגיל עשרים שנה צריך לתת "זכר למחצית השקל", כן הוא ברמ"א (סי' תרצד) עפ"ד הרע"ב (פ"א דשקלים).

ומה שכתבנו דאף מי שהוא למעלה מבר מצוה וכו', עיין בתוס' יום טוב (פ"א דשקלים מ"ד) שתמה על הרע"ב בזה, והביא דעת הרמב"ם והרמב"ן ושאר פוסקים שמבן י"ג ומעלה חייב בשקלים. ושכ"ה בירושלמי שם. גם בשו"ת בית דוד תמה על הרמ"א, שדעת רוה"פ דמדינא נמי חייבים כל שהביאו ב' שערות, ומה שנאמר מבן עשרים שנה ומעלה, אינו אלא לתרומת אדנים. אבל בתרומת הקרבנות החיוב הוא מבן י"ג, וסברא זו שכתב מור"ם שאין חייב ליתנו רק מי שהוא מבן כ' שנה ומעלה, היא יחידאה, דלא נמצא סברא זו רק לרבינו עובדיה בפי' המשנה, אך דעת הרמב"ם והרמב"ן והסמ"ג והירושלמי שאפילו אינו בן כ' היה חייב במחצית השקל דקרבנות, וכדבריהם ראוי לעשות מי שרוצה להתחסד. ע"ש.

אולם בחזקוני (ר"פ כי תשא) מבואר שא"צ לתת אלא מבן כ' ומעלה. וכ"כ מהראנ"ח, והב"ח, ובשער אפרים. ועכ"פ י"ל דס"ל להרמ"א שהואיל ואין זה אלא למנהג בעלמא זכר למחצית השקל דיו במה שמפורש בתרומת אדנים מבן כ' שנה ומעלה. שנאמר בה: "לכפר על נפשותיכם". וכ"כ במטה יהודה שם, שאפשר שגם הרמ"א לא נתכוון על גוף מחצית השקל דקרבנות, דזה יתנו כל שנכנס לכלל מצות, ולא דיבר רק על ג' חצאים שבאו כנגד ג' תרומות האמורים בפרשה דגם להרמב"ם ז"ל תרומת אדנים בעינן שיהא בן עשרים כדכתיב קרא. ע"ש. וכ"כ בשו"ת מנחת אלעזר שם. ומ"מ טוב להחמיר עפ"ד הרב בית דוד, והרב מטה יהודה, שיש לתת מבן י"ג שנה ומעלה. וע"ע בשו"ת יחוה דעת ח"א (סי' פו).

אם צריך ליתן כסף זכר למחצית השקל גם עבור הנשים והקטנים

ו) המג"א (סי' תרצד סק"ג) העיר עמ"ש בהגהות מנהגים דנשים וילדים חייבים במחצית השקל, שלא ידע מנא ליה. ובתורה תמימה (ר"פ כי תשא) כתב, ונראה דהכא שנותנים המחצית השקל לצדקה להקדים שקליהם לשקלי המן, כיון שאף הנשים והילדים היו באותו הנס לכן גם הם חייבים. וכ"כ בכה"ח (סי' תרצד), ובספר לקט יושר. ובפרדס יוסף (שמות פ"ל פסוק יג) כתב ליישב קושיית המגן אברהם, דהא דנותנים היום מחצית השקל ע"פ הגמ' (מגילה יג:), ולכאו' נשים וילדים צריך לפטור. וי"ל דבשל תורה עיקר הכוונה היה לידע ע"י מספר השקלים את מספר הנפשות, ונשים וילדים שלא התפקדו, נפטרו. אבל מה שנותנין בפורים הוא זכר לנס, וגם הם היו בנס. ע"כ.

אולם בתשו' הגאונים ליק (סי' קכ) כתב בשם רב סעדיה גאון ששלשים מצות יש שהאנשים חייבים ונשים פטורות, ופירש הרי"צ

ז. מעות הללו שהם זכר למחצית השקל ינתנו לטובת מוסדות של תורה ולישיבות שמגדלים בהם תלמידי חכמים, שמיום שחרב בית המקדש אין להקב״ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה (ברכות ח.). וכל המשתדל להיות עושה ומעשה להרים קרן התורה ולומדיה יזכה לראות בהרמת קרן ישראל. וכמו שאמרו (בבא בתרא י:) במה תרום קרנם של ישראל ב״כי תשא״. ז)

גיאת שאלו הן: מילה, ראיה, שקלים כל העובר על הפקודים וכו׳. ע״ש. נמצא שנשים פטורות מן השקלים. אך יש לחלק בין תרומת המשכן למחצית השקל.

ובלבוש (סימן תרפו) כתב, ונוהגין ליתן מעות פורים בעד כל אחד ואחד אפילו בעד הילדים, זכר לשקלים שהשמיעו עליהם באדר, ומחלקים אותם לעניים להוצאות שמחת פורים. ובסימן תרצ״ד כתב, י״א שיש ליתן מעות פורים מחצית מן המטבע היוצא באותו מקום ובאותו זמן, זכר למחצית השקל שהיו גובין באדר, ואין חייב ליתנו רק מי שהוא מבן עשרים שנה ומעלה. וכתב בא״ר שם, שכוונת הלבוש שמה שנותנים עבור הילדים הוא רק מנהג. ובזה א״ש סתירת דברי הלבוש.

לאיזו מטרה יתנו את מעות "זכר למחצית השקל"

ז) במסכת סופרים (פכ״א ה״ד) איתא שנותנים בזה לחם ומים לעניים. וברוח חיים (סי׳ תרצד) כתב שינתנו לטובת תלמידי חכמים עניים, וכמ״ש במרש קהלת (יא א) שלח לחמך על פני המים אר״ב אם בקשת לעשות צדקה עשה אותה עם עמלי תורה, שאין מים האמור כאן אלא ד״ת, שנאמר (ישעיה נ״ה) הוי כל צמא לכו למים. ע״כ.

והרי אמרו במדרש תנחומא (פרשת צו), שהתורה מכפרת על עונותיהם של ישראל, נמצא שהתורה משמשת תחליף לכפרת הקרבנות הבאות מתרומות ״מחצית השקל״. ואדרבה מעלת התורה גדולה ממעלת הקרבנות, וכמו שאמרו בראש השנה (יח.) על הפסוק לכן נשבעתי לבית עלי אם יכופר עון בית עלי בזבח ובמנחה. בזבח ובמנחה אינו מתכפר, אבל מתכפר הוא בתלמוד תורה. ובמגילה (ג.), גדול תלמוד תורה יותר מן הקרבנות. ובילקוט שמעוני (הושע סי׳ תקכב), איתא, מעשה ברבן יוחנן בן זכאי שהיה מהלך בירושלים, ורבי יהושע מהלך אחריו, וראה את בית המקדש כשהוא חרב, אמר ר׳ יהושע, אוי לנו על בית המקדש שהוא חרב, שהיו מתכפרים בו עונותינו. אמר לו ריב״ז, בני אל ירע בעיניך, יש לנו כפרה אחרת שהיא כמותה, והיא תלמוד תורה וגמילות חסדים, לכן נאמר: כי חסד חפצתי ולא זבח ודעת אלהים מעולות. ומהר״ח פלאג׳י ברוח חיים (סימן תרצד) כתב, שינתנו לטובת תלמידי חכמים עניים. וע״ע בשו״ת מנחת אלעזר חלק א׳ (סימן ל), ובשו״ת יחוה דעת חלק א׳ (סימן פו), ובחזון עובדיה פורים (עמוד קה).

וכבר כתב באוחה״ק בפרשת שקלים (שמות ל) עה״פ כל העובר על הפקודים, דר״ל שזהו תיקון למי שאינו בן תורה, במה יתן כופר נפשו כי הוא בור ריק אין בו מים, לזה אמר כל העובר וגו׳ יתן מחצית השקל, כיששכר וזבולון ושמעון אחי עזריה אשר יחצון כספם לעמלי תורה. ואומרו בשקל הקדש, פירוש, בעד שקל הקודש שהוא התורה. ואמרו שקל הקודש כפול היה, בא להודיע, כי מה שיטול מהקודש בעד

ח. הנוהגים להפריש מעשר כספים ממשכורתם ומרווחיהם מדי חודש בחודשו, אינם רשאים לתת ממעשר זה לזכר למחצית השקל. אולם אם רצה להוסיף על חובתו בתוספת מרובה בתרומת זכר למחצית השקל, רשאי לתת התוספת ממעות מעשר. ואם אמר בפירוש בשעה שהתחיל להפריש מעות מעשר בלי נדר והשעה דחוקה לו, רשאי לתת ממעות אלה למתנות לאביונים, וכן לזכר למחצית השקל. ח)

מחצית כספו לא שיתנכה מחלק הלומד ונמצא כל אחד אין בידו אלא מחצית שכר, לא כן הוא, כי שקל הקודש כפול היה ונמצא כל אחד בידו שקל שלם והבן. והנותן מחצית שקלו בעולם הזה לא יראה בעיניו שהוא דבר מרובה וירע בעיניו לחלק מחציתו. ואמר והדל לא ימעיט, פירוש, לצד היותו דל ונכסיו מצומצמים לא ימעיט, וטעם ב׳ אמר, לתת את תרומת ה׳ לכפר על נפשותיכם, ובערך המושג, יוקטן כל הניתן בעדו. וכאן יש ב׳ השגות יקרות, א׳ שבזה יתן תרומת ה׳ לשם יחוד קב״ה ואין ערך לדבר הלז, ועוד לכפר בעד הנפש אשר בעדה יתן אדם עור בעד עור וגו׳. ע״כ.

הנוהגים להפריש "מעשר כספים" בכל חודש, לא יתנו ממעשר זה למתנות לאביונים

ח) הנה בתוס׳ (תענית ט.) כתבו, עשר תעשר את כל תבואת זרעך, איתא בספרי, אין לי אלא תבואה, רבית ופרקמטיא וכל שאר רווחים מנין, תלמוד לומר את כל תבואת זרעך. כלומר, שיכול היה לומר את תבואת זרעך, וכתב כל לרבות רבית (מן העכו״ם) ופרקמטיא ושאר רווחים. וכ״ה בהגהות מרדכי (ב״ב פ״א סי׳ תרנ״ט). וכ״כ בשו״ת התשב״ץ ח״א (סי׳ קמ״ד) בשם מדרש תנחומא (פרשת ראה אות י״ח). וכ״כ באור זרוע ח״א (הלכות צדקה סי׳ י״ג). ובספר צדה לדרך (מאמר א׳ כלל ד׳ פרק ו׳, דף ל״ז סע״ד) ע״ש.

וזו לשון מרן הש״ע (יו״ד סי׳ רמ״ט ס״א): ושיעור נתינת צדקה אם ידו משגת יתן כפי צורך העניים, ואם אין ידו משגת כל כך, יתן עד חומש נכסיו למצוה מן המובחר, ואחד מעשרה היא מדה בינונית, פחות מכאן עין רעה. וחומש זה שאמרנו שנה ראשונה מן הקרן, מכאן ואילך חומש ממה שמרויח בכל שנה. (והוא מהרמב״ם פ״ז מהלכות מתנות עניים ה״ה).

אמנם הב״ח (ביו״ד ס״ס של״א) כתב, שמעשר כספים אינו לא מה״ת ולא מדרבנן. ותמה עליו הט״ז (שם ס״ק ל״ב), שהרי לעיל (סי׳ רמ״ט) מבואר שהוא חיוב גמור. וכן הקשה בשו״ת שער אפרים (סי׳ פ״ד) על דברי הב״ח, מהספרי, שיש אסמכתא מהמקרא למעשר כספים, וא״כ עכ״פ יש בזה מצוה דרבנן. ע״ש. וכן הגאון רבי דוד אופנהיים בשו״ת נשאל דוד (חיו״ד סי׳ כ״ג, דף קי״ב.) השיג על דברי הב״ח מהתוס׳ (תענית ט.) בשם הספרי, ושכן מבואר במדרש תנחומא. ע״ש. וע״ע בשאילת יעב״ץ ח״א (סי׳ ו׳).

והגאון רבי יהושע אייזיק חריף בשו״ת נחלת יהושע ח״ב (דרוש ט׳, דף כ״ד ע״ד), כתב ליישב קושיית הט״ז על הב״ח הנ״ל, דמה שאמרו שחייב במעשר כספים, זהו מתורת צדקה, ולא מתורת מעשר, שבמעשר עני כופין להוציא, וכמ״ש בחולין (קל:) וזה יהיה משפט הכהנים, שהמתנות דין. אבל מעשר עני מן הממון אינו רק מתורת צדקה, ואין בית דין מוזהרים לכפותו. ועיין בתוס׳ ב״ב (ח:). עכת״ד.

אולם בשו״ת מהר״ם מרוטנבורג (דפוס פראג סי׳ ע״ד) כתב, מעות מעשר, מאחר שהחזיקו לתת אותם לעניים, אין לשנותם למצוה אחרת,

שאע״פ שאין מעשר כספים מן התורה אלא מנהג, הא קי״ל (נדרים ט״ו ע״א) דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור אי אתה רשאי להתירם בפניהם, משום שנאמר לא יחל דברו, והיינו בל יחל מדרבנן עכת״ד.

ומשמע שאין חיוב כלל בדבר אלא מנהג. וכן העיר בשו״ת תשובה מאהבה חלק א׳ (סי׳ פ״ז). וכן העלה בספר משנת חכמים (הלכות יסודי התורה דף י״ז.), שאין למעשר כספים עיקר לא מן התורה ולא מדברי סופרים, אבל אם נהג הרי זה מנהג של מצוה שאין לבטלו כלל אלא לצורך גדול. ע״ש.

ועיין בשו״ת חות יאיר (סי׳ רכ״ד) בתשובה להגאון רבי דוד אופנהיים הנ״ל, שכתב, שדעתו נוטה לדברי הב״ח, שהרי לא נזכר בתלמוד שום דבר מענין מעשר כספים, וכן נראה מהרמב״ם והסמ״ג ושאר פוסקים שלא הביאו דרשה זו, אלמא דס״ל דההיא דרשה דספרי אינה אלא דרך דרש ואגדה, וכבר אמרו בירושלמי (פאה פרק ב׳ הלכה ד׳) אין למדין הלכה מן האגדות, וכל שכן בדבר שלא נזכר בש״ס כלל עכת״ד.

ולכאורה לפי מ״ש הפר״ח (סי׳ קכ״ח ס״ק כ׳) שאף מה שנזכר במדרש ולא נזכר בש״ס כלל, מי יוכל לחלוק על המדרש כשאין ראיה להיפך מהש״ס. וכ״כ בספרו מים חיים בחי׳ לברכות (לד.). וכן הובא בתוספות רבי עקיבא איגר (ברכות פ״ה אות ל״ו). וכן כתב בספר באר יעקב (אבהע״ז סי׳ ק״ט). וכן כתב בפשיטות מרן החיד״א בשו״ת חיים שאל חלק א׳ (סי׳ צ״ב). ע״ש.

אולם כבר מצאנו כיוצא בזה בשו״ת הרמב״ם לחכמי לוניל (ירושלים תרצ״ד סי׳ ק״ו), דההיא דספרי שהאב אינו מיפר אלא נדרי עינוי נפש, ר״ש היא, ואינה הלכה, שא״כ לא היה הש״ס שותק מלומר כן בפירוש. וראה עוד בשו״ת פאר הדור (סי׳ כ״א). ועכ״פ הנוהג להפריש מעשר כספים ממשכורתו ומרווחיו, נעשה הדבר עליו כדין נדר, ואסור לבטל מנהגו, וכמ״ש המהר״ם מרוטנבורג הנ״ל. אלא אם כן אמר בפירוש בתחילת מנהגו שהוא נוהג כן בלי נדר (וראה בבית יוסף אורח חיים סוף סימן ק״ס). וע׳ בברכי יוסף יורה דעה (סי׳ רמ״ט סק״ג). ובשו״ת נודע ביהודה מה״ת (חיו״ד סי׳ קצ״ח). ובספר יקר הערך על ערכין (דף ק״א ע״ד). ובס׳ מעין גנים (חאו״ח סי׳ י״ג אות נ״ו) ע״ש.

ולפי זה נראה שמאחר שהנוהג להפריש מעשר כספים נעשה הדבר עליו בגדר חובה, אינו רשאי לתת ממעשר זה לחובת המצוה של מתנות לאביונים של יום פורים, שהרי אמרו בחגיגה (ח.) כל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין. וכ״פ בשו״ת מהרי״ל (סי׳ נ״ו) ע״ש. ונראה שה״ה למעות שנותנים זכר למחצית השקל, שאין לתת אותם ממעות מעשר.

וכ״כ השל״ה (במסכת מגילה עמוד הצדקה דף ר״ס.) בזו הלשון: כל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין, וכמבואר בחגיגה (ה.). וכן נראה לי לענין פורים שנוהגים לתת זכר למחצית השקל, וכל שכן שההוצאה על משלוח מנות ומתנות לאביונים לא יוציא ממעות מעשר אלא מן המעות שלו ע״כ. וכן כתבו הכנסת הגדולה והמג״א (בסי׳ תרצ״ד), לענין מתנות לאביונים. וכן העלה הגר״ש לניאדו בשו״ת בית דינו של שלמה (חיו״ד סי׳ א׳, דף נ.), כדברי השל״ה הנ״ל, שבין במתנות לאביונים ובין בתרומת זכר למחצית השקל, אין לתת אלא מן החולין, ולא ממעות מעשר. וכ״כ מהר״א יצחקי בספר שלחנו של אברהם (סי׳ תרצ״ד). אולם אם רצה להוסיף על חובתו, ולתת עוד מתנות לאביונים יותר משני עניים, וכן אם רצה להפריש מעות זכר למחצית השקל בתוספת מרובה, רשאי לתת התוספת ממעות מעשר. וכמ״ש השל״ה שם. וכן כתב בשו״ת בית דינו של שלמה שם. וראה עוד להרה״ג רבי אהרן בן שמעון, אב״ד מצרים, בספר נהר מצרים (דף צ״ז.). ולהרה״ג רבי יעקב סופר בכף החיים (סי׳ תרצ״ד ס״ק י״ד) ע״ש. (וע״ע בשו״ת בית יהודה עייאש חאו״ח סי׳ י״ט). ורק אם אמר בפירוש בשעה שהתחיל להפריש מעות מעשר בלי נדר, והשעה דחוקה לו, רשאי לתת ממעות אלה למתנות לאביונים, וכן לתרומת זכר למחצית השקל. [שו״ת יחוה דעת חלק א (סימן פז].

סימן תרצד - דיני מתנות לאביונים

א. מצוה לתת מתנות לאביונים ביום הפורים, דהיינו מתנה אחת לכל אביון, ובסך הכל חייב לכל הפחות שתי מתנות לשני אביונים. ויוצאים ידי חובה בין בנתינת מעות, בין בתבשיל, או דבר מאכל אחר. אבל לא בכלים ובבגדים וסדינים. ומן הדין די בנתינת פרוטה אחת לכל אביון. ובזמן הזה עשר אגורות חשוב כמו פרוטה, שהיא המטבע הפחות ביותר שיוצא בהוצאה. ומכל מקום ירא שמים יחמיר ויתן בעין יפה ובסבר פנים יפות, כשיעור שווי סעודה אחת של לחם ולפתן. ויהיה שכרו איתו ופעולתו לפניו. והמתחסד עם קונו יתן כשיעור ג' ביצים מפת לכל הפחות, עם ב' עניים. ולשאר יתן כמתנת ידו. א)

במה יוצאים ידי חובת דין מתנות לאביונים

א) בגמרא (מגילה ז.), מבואר, דמתנות לאביונים היינו שתי מתנות לשני בני אדם. וכ"כ הרמב"ם (פ"ב מהל' מגילה). וכ"כ הטוש"ע (סי' תרצד ס"א). ועיין במועדי ה' (דקל"ב:).

ויוצאים י"ח הן במעות הן בדברי מאכל, כמבואר ברמב"ם (שם הט"ז) שכתב, נותן לכל אחד מתנה אחת או מעות או מיני תבשיל או מיני אוכלין, שנאמר ומתנות לאביונים, ע"כ. וע"ע בזה בגמרא (מגילה ז:), ובשמחת יהודה נג'אר (דף י"א ע"ג), ובכסא רחמים (פכ"א ממסכת סופרים ה"ד), ובשו"ת מהר"י אסאד (או"ח סי' רו), ובשו"ת דברי יציב (או"ח סי' רח"צ ד"ה והנה לגבי).

אבל אין יוצאים ידי חובה בכלים או בבגדים. ואף שהלק"ט (ח"ב סי' קסג) כתב דשפיר דמי, מ"מ לא קיי"ל כדבריו. וכ"פ האור שמח (פ"ב הט"ז), דמ"ש הרמב"ם מעות או מיני תבשיל, דוקא הוא, אבל בגדים וכיו"ב אינו יוצא, דהוי כמו שנצטוו לשמח היתום במעות מעשר, ודוקא מידי דמיכל, כדתניא (ב"מ עח:) לוקחין עגלים ממעות של פורים, ומעות חזו למיקני בהו כל מילי, ומטעם זה כתבו התוס' (שם מה. בד"ה בכל אשר תאוה כו') דחשיב פרי מפרי, ובתוס' סנהדרין (מח. ד"ה מותר) דמשום הכי לא הוי כטווי לאריג, ע"ש. ע"כ. ובא"ר (תרצה סק"ט) כתב שבמשלוח מנות בעינן מיני מאכל ולא חלוקים וסדינים וכדו', ומ"מ במתנות לאביונים הוי מאכלים או מעות, כמ"ש בתה"ד (סי' קיא), ע"כ. וע' בחזו"ע פורים (עמ' קסו), וע"ע להלן.

וכתב המשנ"ב (סימן תרצד סק"ב) דלכתחילה צריך ליתן לאביון דבר הראוי ליהנות ממנו בפורים, מאכל או מעות שיוכל להוציא בפורים. והגרש"ז אויערבאך זצ"ל הובא בהליכות שלמה (פרק יט הערה לז) כתב, דהמצוה ליתן לו מעות שיוכל להשתמש בהם כרצונו, ולא כשנותן לו למטרה מסויימת בלבד.

ומן הדין די בפרוטה אחת לכל אביון כמבואר בריטב"א (מגילה ז:). וע"ע בשו"ת רש"י (סי' רצג), וכן בשבולי הלקט (סי' רב) בשם רש"י, שאין קצבה במעות פורים, שכל מה שירצה האיש ליתן יתן, מפני שהוא צדקה, וצדקה כ"א נותן לפי עינו הטובה. וכ"כ במאורי אור (דקכ"ט.), דסגי בנתינת פרוטה אחת. וכ"כ בית עובד (דף קעו ע"א), ובשע"ת (סימן תרצה), ובא"א מבוטשאטש שם, ובבתי כנסיות, ובפקודת אלעזר, ובמשנ"ב. ואמנם המהרש"א (מגילה ז:) כתב, דנתינה מעלייתא בעינן, וכ"פ בשו"ת זרע יעקב (סי' יא) דבעינן כשיעור ג' ביצים מפת, וכ"כ בשו"ת מי יהודה (סי' פו ד"ה ומעתה), ובבא"ח (פר' תצוה אות טו), ובשו"ת ציץ"א (ח"ז סי' כז). וע' במועדי ה' (דק"ט ע"א), וביפה ללב (סי' תרצד סק"ב). והמתחסד עם קונו יעשה כד' הזרע יעקב וסיעתו לכל הפחות,

עם ב׳ עניים, ולשאר יתן כמתנת ידו. וע׳ בשו״ת הריב״ש (סי׳ קנג), ובסמ״ע (סי׳ פח סק״ב), ובש״ך (יו״ד רצד סקט״ז). ובחזו״ע פורים (עמ׳ קסז). וע״ע להלן הערה ב׳ שהרחבנו בזה.

מתנות לאביונים לעילוי נשמת משה רבינו

ובקיצור האלשיך (אסתר ט כב) כתב: איתא במדרש שאליהו הנביא בא אל משה רבינו וסיפר לו גזירת המן, וביקש ממנו שיתפלל לקב״ה לבטל הגזירה, ומשה אמר לו, האם יש איזה צדיק בעולם שישתתף עמו בתפילה, ואמר לו אליהו, יש צדיק אחד ומרדכי שמו, ואמר משה לאליהו שיאמר למרדכי שיתפלל, ובאותה עת שמרדכי יתפלל גם הוא יתפלל, וע״י תפילת שניהם היתה הגאולה, על כן תיקן מרדכי שבכל שנה בפורים יתנו צדקה ומתנות לאביונים עבור נשמת משה, עכ״ל.

וראיתי שהעירו ע״ז, שהרי שמרדכי לא גילה לעמ״י למה תיקן מתנות לאביונים, ואיך יהיה לע״נ. וצ״ל דמ״מ יש בזה תועלת לנשמתו של משה, ומזה נלמד שאם מארגן חברת משניות וכדו׳ לעילוי נשמת מאן דהו, אין הכרח לפרש, ומועיל מה שהמייסד הקים את הארגון לע״נ פ׳. ובספר סוכת שלום (לרבי אליהו גוטמאכר. כלל ב) כתב, שאם לומדים קבוע לעילוי נשמת אחד, די שיאמרו בפעם הראשונה, אבל אם לומדים פעמים בשביל זה, ופעמים בשביל אחר, צריך לומר בפירוש שהוא לומד לעילוי נשמתו, ואין לומר כיון שהיה במחשבה ללמוד בעד פלוני, קמיה שמיא גליא שעושה בעבור זה, דהא אמרינן דהמתפלל על חבירו בפניו, אין צריך להזכיר שמו, אבל שלא בפניו צריך להזכיר שמו, ע״ש. [הובא בחשוקי חמד מגילה ו: וע״ש]. ויש לחלק. ועוד דש״ה שהמייסד עצמו מכוין. ועוד דמ״מ יש תועלת לע״נ, רק שכאשר מזכיר בפירוש יש תועלת גדולה יותר.

בגודל מעלת מתנות לאביונים ביום הפורים

וגודל מעלת מתנות לאביונים ביום הפורים, כתב בספר קדושת לוי (קדושות לפורים קדושה שניה) שיש להרבות במתנות לאביונים בחדוה ובשמחה רבה, שבפורים יש ענין מיוחד, שכפי שנותן צדקה לעני ומתלבש את עצמו במדת החסד ומתחסד עם העני, כן גורם שהשי״ת כביכול לובש מדת החסד ומשפיע בחסדו לכל השרפים ולכל אופני הקודש לכל העולמות ולכל הנשמות ולכל ההיכלות שפע רב וששון ושמחה לכל העולמות ולעולם התחתון. ובצדקה שנותן ובחסד שמתחסד עם העני ובשמחה שמשמח את העני ואשתו ובניו, כן הוא גורם ששון ושמחה חסד ורחמים לכל העולמות רבוא רבבות עולמות עד אין קץ, ולכל השרפים והמלאכים והנשמות, וכל העולמות בששון ושמחה וצהלה וחסדים ורחמים, ואשרי לו ולנשמתו. וכשנשמתו עולה למעלה כל המלאכים והעולמות והנשמות מחבקין ומנשקין אותו עבור שנשמתו גרם השמחה וההששון וצהלה לכולם, ולששון ושמחה וצהלה ושפע לרבוא רבבות אלפים עולמות, וכל העולמות והמלאכים מכריזין לפניו ׳הבו יקר לדיוקנא דפלניא דעביד רעותא דמאריה׳ בנתינת מתנות לאביונים. ונוסף לזה וחבה יתירה הוא, שמשמח את הבורא ב״ה וכו׳. ע״כ.

הטעם שנהגו להרבות בצדקה בפורים

וע״ע להגרח״פ בספר מועד לכל חי (סימן לא סעיף צד), שהטעם שמרבים בצדקה בימים אלו, לפי שאמרו רז״ל עה״פ ישנו עם אחד, שהמן הטיל עין הרע במועדים של ישראל, אמר הקב״ה, רשע אתה מטיל עין הרע במועדי ישראל, הנני מוסיף עוד מועד ויו״ט אחר שהוא ימי הפורים. וכן כתבו המפרשים ז״ל, כי המן הוא קנאי, וכל קנאי הוא בעל עין הרע, דמהאי טעמא הקדים הקדוש ברוך הוא שקלים לשקלי המן, כדברי הרב חמדת ימים. וא״כ **כדי להציל**

עצמינו מעין הרע, התיקון והסגולה לזה הוא על ידי עשיית הצדקה, וכמו שכתב מוהר״י אברבנאל ז״ל, כי ע״י מצות הצדקה בזכותה ינצלו מעין הרע, בדרך השגחה מהיזק זה שהוא טבעי, כמש״כ בספר נחלת אבות (פרק שני) על מתני׳ עין הרע ויצר הרע וכו׳, ע״ש. וכ״כ בראשית חכמה (שער הענוה).

ועוד נראה לתת טעם על הרבות צדקה בפורים יותר מכל המועדות, יען **שגזרת המן לא נתבטלה כי אם לפי שעה**, וביום פקדו משם והלאה רבו הגזירות והשמדות וההריגות והגרושין במלכות יון, עד שמטעם זה לא נזכר שם הוי״ה ברוך הוא במגילה, כי אין הקב״ה מייחד שמו על הפורענות, ושם כתובה גזירת מלך מלכו של עולם, שאין להשיב וכו׳. וכתב החמדת ימים (הל׳ פורים פ״ב) דמה״ט הוא מה שהתקינו להתענות בצום אסתר, דלפיכך קבלו עליהם דברי הצומות וזעקתם, לפני ימי הפורים בכל דור ודור, לצום ולבכות לצרה, ונבקשה מאלקינו על זאת, בל יפקוד עלינו גזירה ושמד, בהיותינו בארץ שביינו, ואל שדי יאמר לצרותינו די, וכשם שהצילנו מיד המן הרשע, כן בחמלתו יפלטנו מיד מבקשי רעתינו וכו׳, יעו״ש. וארז״ל והמפרשים, במה שאמר הכתוב ויפדו העם את יהונתן ולא מת, כי כיון שהסכימו בי״ד של מטה למיתה, הגם כי התירו אותו משום כי עשה ישועה, עכ״פ הסכימו בי״ד של מעלה בגזירת בי״ד של מטה, ולכן כדי להצילו מבי״ד של מעלה פדו אותו, ונתנו משקלו זהב להקדש עניים, כמו שאמרו רז״ל, א״כ כמו כן אנחנו עם בנ״י, כדי להציל מגזירת בי״ד של מעלה לפדיון נפשינו, כי הגם שנתבטלה הגזירה למטה, משום לבטל גזירת בית דין של מעלה, צריכים אנחנו לתת צדקה לעניים, כי ידוע מכמה כתובים ומאמרי רז״ל, כי גדול כוחה של צדקה לבטל כל גזירות קשות ורעות.

וכבר אמרו, שיש קבלה, **כי כדי שיעור עשרת אלפים ככר כסף אשר אמר המן לשקול על גנזי המלך וכו׳, שיעור זה נותנים כל ישראל בכללות לצדקה לעניים בכל שנה ושנה ליום פורים**, ולפי מ״ש רז״ל, כי היה המן נותנם לצדקה לעניים כדי לאבד ישראל, נהפוך הוא שאנחנו עושים צדקה וחסד לקיים נפשות ישראל לשמור את מצות ה׳, ולא לאבד שום נברא חלילה, והוא ממש פדיון נפשות עם בני ישראל, ובזה יש לתת טעם, לפמש״כ הלבוש (תרפו סעיף ב) שנוהגים ליתן מעות פורים בעד כל או״א, אפילו בעד הילדים, זכר לשקלים שישמיעו עליהם באדר, ולא לשם כפרה, שאותם באו בנדבה לקרבן תמיד וכו׳, וכתב באליה זוטא (סק״ב) ליתן בעד המעוברת בעד הולד. ע״ש, דלענ״ד נראה לומר שצריך **ליתן בעד כל אנשי ביתו, אנשים נשים וטף, שהוא לפדיון נפשם**, ולכן אם היא מעוברת, צריך ליתן בעד הולד, גם אם יהיה זכר או נקבה, ובזה מסלק הגזירה רעה שהיתה בשמים ממעל, כי כן כח הצדקה להפך מדת הדין למדת הרחמים, כמו שאמרו רז״ל עה״פ השקיפה ממעון קדשך וכו׳. ובזה יל״פ כוונת הפס׳ במגילה (פרק ט) כימים אשר נחו בהם וכו׳, ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים, וקיבלו היהודים וכו׳, כי המן בן המדתא וכו׳, ובבואה לפני המלך אמר עם הספר ישוב מחשבתו הרעה וכו׳, והרי הוא מבואר. עוד נ״ל טעם להרבות צדקה בפורים, כי בחדש הזה הוא מזל דגים, וכתב הרב שבט מוסר דיש ללמוד לעשות צדקה וגמ״ח מן הדגים, שעושים צדקה וחסד אלו עם אלו וכו׳. וכמה הזהיר בספר אורה ושמחה (דף כט.), שלא יתחבא ביום פורים בעת נתינת הצדקה, ע״ש. עכ״ד הגרח״פ.

[ולענין דינא מה שכתב להחמיר אפי׳ במעוברת וכו׳, אינו רק בתורת הערה וסגולה, אך אין בזה שום חיוב ע״פ הדין. ושו״ר במל״ח שם (אות נא) שהביא מספר נוהג כצאן יוסף (דף בן ע״א) שכתב, מעות פורים, לפחות ג׳ מטבעות ממטבע הקטנה שבאותו מקום, וכל המוסיף מוסיפין לו, ובהגהות מנהגים כתב, דאפילו אשה מעוברת תתן מעות פורים בעד העובר, וסימן לדבר זה יתנו כל העובר. ובפמ״ג (מש״ז תרצד סק״א) הצריך עיון בזה כמה שיעור מתל״א. ע״כ. ובדרכי משה (סי׳ תרצד) הביא

כן ממהר"י ברי"ן, שאף מעוברות נותנים ג' מחציות. ובהגהת במנהגי מהר"א קלויזנר כתב, מצאתי, מעות פורים בכ"מ שיש מטבע קבוע, נותנים ממנו ג' מחציות למעות פורים. והמהרי"ל (הל' פורים סי' ד) כתב, וכל בן כ' יתן מחצה"ש. והנותן מחצית השקל, צריך ג"כ ליתן למעות פורים ג' הלי"ש. ע"כ].

וז"ל סדר היום (סדר פורים): משכימין בשמחה וטוב לבב ולוקחים בידם מברכת ה' אשר נתן להם כל או"א כפי כחו והשגתו, והולכין לב"ה, ושם מתקבצים העניים והאומללים, ואחר קס"ת אומרים אשרי, ומתחילין הגבאים לגבות בכוסות של כסף בידם גביה אחר גביה לכל הדברים הנצרכים באותה העיר, לתת חלק לכל או"א מהם ביום הזה כדי שישמחו בו הכל. גם העניים עצמם מחזרים בבתי כנסיות לשאול מעות פורים, גם הקטנים יתומים מתוך צרתם ממתינים ליום כזה שישאלו מ"פ להשיב את נפשם. ולכן צריך כל אדם שיתן להם כפי כחו ולא יחזיר אותם ריקם, כברכת ה' אשר נתן להם העשיר כעשיר והעני כעני, א' המרבה וא' הממעיט. ואפי' לגויים הפושטים את ידם ביום זה לשאול מפני שמחת ישראל, אין להשיבו אחור, אלא אדרבא יתן לו בפנים מאירות וידעו כי ה' אלהינו עמנו בכל קראינו אליו, והוא הפודה והגואל ומציל אותנו מכל צרה וצוקה ומיפר עצת כל הקמים עלינו כאשר הפיר עצת המן והשיב גמולו בראשו.

והרב פלא יועץ (ערך פורים) כתב: ומצות צדקה ביום הזה היא העולה על שאר ימים, שנלווה עמה גם מצות מתנות לאביונים, ולפי סודן של דברים **בחנוכה ופורים ראוי להרבות בצדקה עם עמלי תורה**, שהימים האלה הם בסוד נצח והוד תמכין דאו', כמבו' בדברי רבינו האריז"ל, והערך בזמן הערך חביבה מצוה בשעתה, כי מכמה זמן קודם פורים העניים לווים על סמך הכנסת פורים ואח"כ ההוצאה מרובה לצורך פסח, הנה כי כן ראוי לרחם עליהם ולחשוב שתהא הכנסה כיציאה, שעיניהם של עניים תלויות על העשירים, והעשירים תלויים במי שאמר והיה העולם, אם מוסיף מוסיפין לו איש כמתנת ידו ברכת ה' היא תעשיר, ולכן החלש יאמר גיבור אני לעזרת ה' בגיבורים וה' יעזור לו. ע"כ.

וע"ע להרב יפה ללב (סימן תרצה ס"ק ט"ז) שהביא בשם בעל מסורת הברית הגדול ז"ל, **שכל המקיים מצות פורים כתקנה מאריכין לו ימיו וימי בניו**.

כמה טעמים למצות מתנות לאביונים - והנפקא מינה בזה

ויש לצדד בכמה טעמים במצות זו של מתל"א, אף שאפשר שאין נפ"מ מזה לדינא, שאין אנו יודעים בבירור מה הטעם, ולכן אין לנו להוציא דינים מזה.

א. אפשר שהוא בשביל לשמח לב עניים, ביום זה שהכל שמחים, והעניים אין להם לב לשמוח כראוי. ב. כדי שיהיה לעניים צרכי סעודת פורים. [וכ"כ בשו"ת בנין עולם (סי' לו) בהגה מבן המחבר. דמתנת פורים מצוה שיאכלנה העני לשמחת פורים]. ג. אפשר שהוא ענין של מצות צדקה שראו לתקן מצות צדקה ביום זה. והאלשיך כתב שתקנו כן לע"נ משה רבינו. ד. והריטב"א במגילה (דף ז.) כתב, שאין נתינה זו מדין צדקה גרידתא אלא מדין שמחה. ולכן אין מדקדקים אם הוא עני וראוי ליתן לו, ונהגו לתת אף לגויים וכו'. ע"ש. וע"ע בכל־בו (סימן מה) שמחלקין מעות פורים לכל מי שירצה לקבל, ואין מדקדקין בדבר והכל להרבות השמחה, ע"כ. וכ"ה בסמ"ק (מצוה קמח): ואין מדקדקין בהם, אלא כל הפושט ידו ליטול, יטול לעשות משתה ושמחה, ע"כ. ואפשר שהכוונה בזה, שעצם הנתינה שפותח את ידו ולבו, מעוררת שמחה אצל הנותן והמקבל. ובשבולי הלקט (סי' רב) כתב, וכשם שאדם חייב לשמוח בפורים כן חייב לשמח את העניים עמו, ומתל"א וכו'.

ה. ואפשר שתיקנו לעשות זכר לשנה הראשונה שבה היה הנס. שאז מעצמם קבעו ביום הזה שמחה ומשתה כמ"ש (אסתר ט, יז), ותיקנו שבכל שנה נעשה כן זכר לנס, כדי שיהא זכרון לנס, כאילו נמצאים באותו הזמן של הנס. ונוהגים

מה שעשו הם. וכן מתענים בי״ג אדר כמו באותו הדור. וכיון שהם עשו משתה ושמחה, והדרך ביום משתה ושמחה לשלוח מנות ומתל״א, כמ״ש בנחמיה (ח, י) לכו אכלו משמנים וכו׳, ושלחו מנות לאין נכון לו. [ובשל״ה (שער האותיות אות הקו״ף) כתב שבשבתות וי״ט רגילין לשלוח מנות איש לרעהו, ולכן כשמברך תחילה מסתמא דעתו ג״כ על כל מה שיביאו לפניו מבתים אחרים]. לכן קבעו כן לדורות. ויש בזה משום פרסומי ניסא. ודו״ק.

ו. ובספר יערות דבש (ח״ב דרוש ח) כתב, שבעוה״ר לא היה כחם אז יפה לבטל כח נחש לגמרי, ולכך בכל דור גזירת המן קצת קיימת לעשות בישראל נשיכה ועקיצה, ולכך מרדכי חשב שדורו זכאי, וחשב שנחש נתבטל לגמרי, וגזרת המן כלא, ולכך ביקש לעשות יום טוב לא זכר מתנות לאביונים, אבל אנשי כנסת הגדולה ידעו כי בעוה״ר לא היה דור שלם, ועדיין יש לו תוקף ולא נתבטל לגמרי ורישומו ניכר בכל דור, ולכך לא קבלו ליום טוב, **וגזרו מתנות לאביונים, כי צדקה תציל ממות, ולא יתבטלו גזרות מכל וכל עד ביאת הגואל**, ולכך כל המועדים בטלים וימי פורים לא נבטלו לעתיד לבא (מדרש משלי ט ב), כי מחשבת צדיקים לא תשוב ריקם לבטלה, ומרדכי חשב לעשותו יום טוב לא יהיה ריקם, רק בזמן משיח, שיתבטל לגמרי הנחש, יהיה יום טוב כמחשבת מרדכי, ולכך אינם בטלים.

ובאמת להיות כי בעוה״ר עדיין מחשבת המן קיימת, עלינו להתעורר שנה בשנה לבטל מחשבתו, והעיקר בתשובה ומעשים טובים, כי העיקר תורה לשמה, וכל המצוות צריכות להיות לשמה ובשמחה של מצוה, כי שמחה של מצוה מביאה טובות רבות. ע״כ. וע״ש עוד בדרוש ט״ו. ושם בדרוש ב׳ כתב, שעיקר השמחה צריכה להיות שמחה של מצוה, להודות לה׳ חסדו, ולספר מעניני הנס, ולשמח נפשות עגומים אומללים, ולכך הזהירה המגילה מתנות לאביונים, כי אין שמחה בעולם לפני ה׳ בזמן שעניים שרויים בצער, אבל השמחה היא שלימה לפני קב״ה בשמחת נפשות אומללים, נפשות אלמנות ויתומים, להרגין ולשמח במצותיו בשמחה שלימה, זו היא השמחה הנרצית לה׳.

ז. בספר שער החצר למהר״ד בן שמעון המכונה צוף דב״ש (בנפ״מ ח״א עמ׳ שעז) כתב, שיש לפרש טעם מתנות לאביונים עפמ״ש הרב מדרש אליהו (בביאור למגילת אסתר דף סח) ששמע מרבו הקדוש על דרך האמת, **שביום פורים מכפר הקב״ה עוונותיהם של ישראל כיום הכיפורים**. ובטעם הדבר שביום הכיפורים מכפר השי״ת העוונות על ידי התענית, וביום הפורים על ידי מאכל ומשתה, כתב לבאר, לפי שיום הכיפורים הותקן על כפרת עוון העגל, ולא באו לעובדו אלא בסיבת אכילה, כדכתיב וישב העם לאכול ושתה ויקומו לצחק. ויען כי באה התקלה על ידי אכילה ושתיה בדין הוא שיתענו לכפר על הנמשך ממה שאכלו ושתו. אך עמלק לא בא להלחם עם ישראל במדבר כי אם על הבכורה והברכה אשר לקח יעקב מעשיו, כמאמרם ז״ל בילקוט (חקת רמז תשסד). וידוע שהבכורה וכן הברכות שלקח יעקב מעשיו, ע״י אכילה ושתיה היה. וגם מה שנתעורר המן לאבד את כל היהודים, היה על הבכורה שלקח יעקב מעשיו [עיין תרגום אסתר פ״ג פסוק ו]. וכיון שעל זה בא, וגם לקיחת הבכורה והברכות היה במאכל ומשתה, לכן בפורים שהוא על מפלת המן ועמלק ועל הבכורה והברכות, בדין הוא שיתכפרו על ידי מאכל ומשתה. עכת״ד. ואם כן כיון שיום הפורים הוא כיום הכיפורים, הרי ידוע כי הצדקה היתה אם כל חי למחילה ולסליחה ולכפרה, לכן ראו מרדכי ובית דינו לתקן מתנות לאביונים ביום הכפרה בעצם. ודו״ק. עכ״ד מהר״א בן שמעון שם.

וכן כתב בספר אור המאיר (שמות מגילת אסתר) שבכל שנה בימי הפורים, נתגלית מחדש אותה ההארה שהיה בימי מרדכי ואסתר, ולכן מצוה עלינו להרבות בצדקה ביום הזה, בכדי לקיים אותה ההארה שנתגלה גם עתה

באמצעות סיפור המגילה והארת היום, והכל תלוי בנתינת הצדקה אשר מקום שורשה ביסוד עליון, ובפרט ביום הזה רומז הצדקה ליסוד דאבא, **ותועלתו גדולה במאוד להציל את עצמו משטן ופגע רע**, וכאשר נודע שהצדקה מציל ממות. ע״כ. וע״ע בשפת אמת (שמות לפורים תרנ״ז) דאיתא בזוה״ק, פורים על שם יום הכפורים דעתיד להיות משתנה מעינוי לעונג, והיינו כי ביוה״כ נכנס הכה״ג לפני ולפנים, וע״ז כתיב ואל יבוא בכל עת רק ביום מיוחד, וע״י תענית כל בנ״י ועניתם את נפשותיכם. אך בימי הפורים כתיב אבוא אל המלך אשר לא כדת, פי׳ במקום שאין רשאים לבוא בכל עת, ורק בפורים ניתן רשות להתגלות אור הנעלם בכל עת. ובאמת הישועה זו היתה מתוך מחיית עמלק ששמחה לפניו במרום כאשר יש מפלה לעמלק והמן. ונפתחו שערי הישועה. וכפי הזכירה שבני ישראל מזכירים הנסים בקריאת המגילה, כך הם נעשים, ומתחדשת הארת הנסים בכל דור. ע״כ.

ואפשר שיש נפ״מ מן הטעמים הנז׳, א. אם עני חייב במתנות לאביונים. ב. אם קטן חייב במתנות לאביונים. ג. אם יכול לתת מתל״א לקטן. ד. אם נותן במתנה ע״מ להחזיר אם יוצא י״ח. ה. אם יכול לתת מתנות לאביונים קודם פורים. ו. אם יכול לתת בלילה. ז. אם מחל חובו לעני אם יצא י״ח מתנות לאביונים. ח. אם די בכל דהו. ט. אם נותן למי שאינו יכול לאכול סעודת פורים, כגון שאסור לו לאכול מחמת חולי. י. בן עיר שנתן מתל״א לעני שהוא בן כרך. יא. אם נותן מעות עבור חבירו שלא מידיעתו. יב. אם חולה מחוסר הכרה, ונתנו עבורו ממעותיו מתנות לאביונים לעניים, אם יוצא י״ח. ועוד.

ומ״מ כל זה רק לפלפולא ולא לדינא, כי אין שום אחד מן הטעמים מוכרחים, ומהיכן נדע מה כיוונו רז״ל בתקנתם. ורק שמצינו באח׳ שדנו משום משמעות הכתובים במגילה. וגם זה אינו תמיד מוכרח. והחיד״א בשו״ת יוסף אומץ (סי׳ פב) הביא ספיקו של הפמ״ג אם מועיל מתל״א על מנת להחזיר, וכתב שמפדיון הבן אין ראיה. ולפי הטעמים שנתנו מהראנ״ח ומהר״י ביערות דבש, נראה דלא סגי, ״אלא שאין להוציא דין מכח הטעמים״ וכמ״ש בתה״ד (כתבים סי׳ קח). וכמ״ש במ״א. אך מסתברא דלא סגי במתנה ע״מ להחזיר והדבר פשוט בעיני. ע״כ. ובשו״ת שיח יצחק (סי׳ שעח) דן אם מצוות מתנות לאביונים תהיה נוהגת לעתיד לבא, שלכאורה הוא תלוי בטעמי מצוה זו, אלא די״ל דלא דרשינן טעמא דקרא. ע״ש.

מובא שיום פורים הוא יום כפרת עוונות כמו יום הכיפורים

ובמה שכתבו שיום פורים הוא ג״כ יום כפרה, כ״כ בפרי צדיק (שמות מאמר לפורים) שכשם שביוהכ״פ עיצומו של יום מכפר, כך בימי הפורים עיצומו של יום עושה מחיית עמלק, ורק האדם צריך שיזכור שהיום יוהכ״פ וכן שהיום פורים. וזת״ד שם: ואיתא בתיקוני הזוהר (תיקון כא) פורים אתקריאת על שם יום הכפורים דעתידין לאתענגא ביה וכו׳, וכן אומרים בשם הרבנים הקדושים זלה״ה דפורים בחינת יום הכפורים, ונקרא יום כפורים היינו כמו פורים, ובאמת נרמז בתיקוני זוהר כנ״ל. וכמו ביוהכ״פ שעיצומו של יום מכפר כך ימי הפורים עיצומו של יום יש בו מחיית עמלק, רק שהאדם צריך שיזכור ביוהכ״פ שהיום יוהכ״פ, וכן שהיום פורים. וע״ז נאמר והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור ודור, דהיינו שהימים נעשים להיות מחיית עמלק ע״י השי״ת. ואמר נזכרים, שאף הזכירה שמזכירין שמו מלמטה, ג״כ מצד השי״ת ממילא. ששולח בלב ישראל ההזכרה שיזכירו שמו מלמטה, וממילא נעשים הימים שיהיה בהם מחיית עמלק כאמור, ובאה ההבטחה וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וגו׳, שאף בשעת הגזירה שיכריחו ח״ו את ישראל לבטל מועד ושבת, ובודאי לא יניחו אותם לקיים מצוות הנוהגות בפורים, מ״מ ימי הפורים לא יעברו, והיינו כח הימים להיות בהם מחיית עמלק מלמעלה, זהו לא יתבטל גם אז. וממש כמו יוהכ״פ שעיצומו של יום מכפר אף

אם לא התענו בו, ולא קראו מקרא קודש, וכן ימי הפורים עצמם עושים את מחיית עמלק למעלה. אך צריך שעכ״פ ידע שהיום הזה הוא פורים. וע״ז הבטיח הכתוב וזכרם לא יסוף מזרעם, שאף אז לא ישכחו הימים ויהיו הימים נזכרים ונעשים, שיהיו ימי מחיית עמלק. ע״כ. [ויש להעיר בזה שהרי על כל פנים צריך תשובה אף שהתענית אינה מעכבת].

ובבני יששכר (מאמרי חודש אדר מאמר ד׳ ימי הפורים)

הביא מהרב הגדול מורינו החיד״א בספר דבש לפי (מערכת אות פ׳ סימן ב), שפורים כולל את כל הימים טובים, פסח - מעבדות לחירות, וכאן ממות לחיים, שבועות - מתן תורה, וכאן הדר קבלוה (שבת פח.), ראש השנה - ספרי חיים וספרי וכו׳ (ר״ה לב:), וכאן היו נידונים אם לקיים הגזירה אם להנצל. [ונ״ל שכן ניצולים ג״כ בכל שנה ע״י קריאת המגילה וצדקה. שם]. יום הכפורים - מחילת עונות, וכאן נמחל להם מה שנהנו וכו׳, סוכות ענני הכבוד, וכאן נכנסו תחת כנפי השכינה ורבים מעמי הארץ מתייהדים וכו׳. מדרש אליהו בשם יד יוסף. ע״כ. וכתב שם, שאפשר דלכך בחרו לקרוא פורים על שם הפור, כי ראשי תיבות פורי״ם פ׳סח ו׳סוכות ר׳אש ה׳שנה י׳ום הכפורים מ׳תן תורה. ע״כ.

אם צריך לחזר על הפתחים בשביל מתנות לאביונים ושאר מצוות יום הפורים

הנה לגבי נר חנוכה קיי״ל שצריך לחזר על הפתחים ולהשכיר עצמו ולמכור כסותו, בכדי שיוכל להדליק נר אחד בכל לילה. שמשום פרסומי ניסא חייבו בזה כ״כ אפי׳ לעני המתפרנס מן הצדקה. וכמבואר ברמב״ם (הל׳ חנוכה פ״ד הי״ב), **ובש״ע** (סי׳ תרעא ס״א). **והפמ״ג** (סי׳ תרעא מש״ז סק״ג) כתב שכמו שבאתרוג א״צ לבזבז יותר מחומש, ה״ה בנר חנוכה. ובגליון רע״א כתב, ולענ״ד לא משמע כן, דהא עני המחזיר על פתחים מוכר כסותו, ולעני כזה, נראה דכסותו הוא בכלל הון רב, ואפשר יותר משליש שבנכסיו, אלא ע״כ דמשום פרסום הנס החמירו יותר חז״ל ממצות עשה. וע״ע במג״א (סי׳ תרנו סק״ז) בשם רש״ל דמי שחייו נדחקים, א״צ להוסיף שליש, ואפשר דאפי׳ המצוה עצמה א״צ לקנותה, דהו״ל לדידיה הון רב, זולת נ״ח וד׳ כוסות. **ובערוה״ש** (סי׳ תרעא ס״ב) כתב דנ״ח וד׳ כוסות אין שיעור להוצאתן, דאע״ג דבכל המצוות יש שיעור עד שליש במצוה, או חומש, מ״מ אלו שהם פירסומי ניסא, וחייבו לעני למכור כסותו, שוב אין שיעור לדבר.

ויש לדון בזה לגבי מגילה שהיא ג״כ משום פרסומי ניסא, כמבואר בגמ׳ (מגילה ג:). ורבינו מנוח בספר המנוחה (הלכות ברכות פרק יא הלכה ג) כתב, על דברי הרמב״ם שם וכן כל המצוות שהם חובה מד״ס וכו׳: לפי ששלש מצוות אלו חייב אדם לעשותם, עד שאפילו אין לו מה שיאכל או שהיה מתפרנס מן הצדקה, צריך לחזור אחריהם בכל כוחו כדי לעשותם. ע״כ. ור״ל ג׳ מצוות שהם קריאת מגילה ונר שבת ונר חנוכה.

ובספר דרך שיחה להרה״ג ר׳ חיים קנייסבקי (ח״ב עמוד שג) נשאל אמאי לא מצינו שמוכר כסותו כדי לקנות מגילה, ומאי שנא מנר חנוכה וד׳ כוסות, והרי גם מגילה היא משום פרסומי ניסא. והשיב דמגילה בד״כ היא בציבור ואין ציבור עני, ולא שכיח שימכור כסותו לזה, אבל אה״נ אי אתרמי שאין לו מגילה, ימכור כסותו, וכה״ג שיהיה די בזה לקניית מגילה, ובאמת יש חיוב בזה.

ולגבי שאר מצוות, ע׳ ברמ״א (סי׳ תרנו), **ובביאור הלכה** (שם ד״ה אפילו) שהאריך בזה, והעלה לפי דרכו שלעיקר הדין נראה שבכל המצות מחוייב לחזר על הפתחים. וע״ע בתוס׳ (פסחים קיג: ד״ה ואין), **ובשו״ת מהר״ם שיק** (חאו״ח סי׳ שלא). **והא״ר ועו״ת** (או״ח ריש סי׳ כה) כתבו שאין מחוייב לחזר על הפתחים כדי לקנות ציצית ותפילין, כדאי׳ בירושלמי (פאה פ״א ה״א). וכ״כ במשנה ברורה (סי׳ כה סק״ב). וע״ע בשו״ת באר דוד (סי׳ יח). **ובגמ׳** (קידושין כט:) מבו׳ לגבי פדיון הבן, דאף אם אין לו רק ה׳ סלעים, צריך לפדות עצמו, וכן לענין לעלות לרגל.

וע״ע בעיטור (הל׳ מצה ומרור דף קלו.) ומאן דלית

ליה חמרא, עבר אדרבנן דלא יפחתו לו מד׳ כוסות ואפי׳ נוטל מן התמחוי, וצריך למכור מה שיש לו לקיים מצות חכמים, לפיכך ימכור מה שיש לו לקיים מצוה ולהוציא הוצאות עד שימצא יין או צימוקים, כמו שאדם צריך לחזור על מצות לולב ואתרוג. ע״כ. והובא בטור (אורח חיים סימן תפג), ובלבוש (שם ס״א).

ובשו״ת יהודה יעלה (או״ח סי׳ רב) נשאל מהמהר״ם שיק, על מה שהרמ״א (סימן תרפז ס״ב) פסק שאין שום מצוה דאורייתא נדחית לגמרי מפני מקרא מגילה, הרי דמצוה דאו׳ עדיפא מפרסומי ניסא דרבנן לדחות זה מפני זה, ואילו מפני אונס ממון פסק הש״ע (סימן תעב ס״ג) גבי ד׳ כוסות, וכן לגבי נר חנוכה (סימן תרעא ס״א) שאפי׳ עני שואל או מוכר כסותו, משום פרסומי ניסא, ואילו לגבי מצוה דאו׳ פסקינן בש״ע (סי׳ תרנו) שאפילו מצוה עוברת אין צריך לבזבז יותר מחומש. והשיב המהר״י אסאד, דאף דבמצוה דאו׳ פטור ע״י אונס ממון, מ״מ החמירו חז״ל במצוה דרבנן, ועשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה, לחייבו גם באונס מדוחק ממון, משא״כ באיתרמי ליה לאדם מצוה דאורייתא ומצוה דרבנן כחדא, ואי אפשר לקיים שתיהם, מהיכי תיתי למיעקר מצוה דאורייתא מפני מצוה דרבנן.

ובשו״ת מהר״ם שי״ק (שם) תירץ, דדוקא במצוות שבין אדם למקום, שאין בהם חיוב לאחרים, החיוב עד חומש, אבל מצוות שיש בהם חיוב לאחרים, הו״ל כבעל חוב וחייב לשלם אפי׳ מגלימא דעל כתפיה, וכמו דכיבוד אב ואם צריך לחזר על הפתחים, משום דהוה כפריעת חוב, [ובש״ע (יו״ד סי׳ רמ ס״ה) איתא דכיבוד אב משל אב, ואם אין לאב ויש לבן, כופין אותו וזן אביו, כפי מה שהוא יכול. ואם אין לבן, אינו חייב לחזר על הפתחים להאכיל את אביו. וכתב הרמ״א דאינו חייב ליתן לו רק מה שמחייב ליתן לצדקה]. וכן צריך לפדות את בנו אף שזה כל ממונו (קידושין כט:). וטעם החילוק, דבמצוות שבין אדם למקום בזה אמרינן דחישב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעה״כ כאילו עשאה, אבל במצוה שהוא מחוייב נגד אחרים, הרי דמחשבתו הטובה לא יועיל לאחרים. והטעם דפירסום נס הוא לפרסם כבוד ה׳ ית״ש, וגם להראות חשיבות ישראל, ולכן צריך למכור אפי׳ כסותו, אף דבודאי מצוה דאורייתא חמיר טפי. דנ״ח שהוא לפרסם וכל כיו״ב הלא הוא לנגד אחרים. ע״כ.

וקרוב לזה כתב באבני נזר (או״ח סי׳ תקנ) דבכל מצוות אינו מחוייב למכור כסותו, שהרי חשב לעשות מצוה ולא עשאה מעה״כ כאילו עשאה, משא״כ פרסומי ניסא לפרסם לאחרים, דמה יועיל לאחרים מחשבתו. ובשבות יעקב (ח״ג סי׳ מט) כתב, דנ״ח עדיף מחמת שפירסם לאחרים, ואיה״נ בזה״ז שמדליקין בפנים שאני. ובשו״ת באר דוד שם תי׳ דנ״ח עדיף משאר מצוות כיון שיש בו קיום מצוה דאו׳ של ונקדשתי, כיון שהוא משריש אמונת ה׳ ברבים. ותיקנו חכמים לקיים בפירסום, וזולת המצוה דרבנן מקיים מצוה דאו׳.

ולגבי מזונות אשתו, והנה בעזר מקודש (אה״ע סי׳ ע) דן אם אדם חייב לחזר על הפתחים כדי להביא טרף לאשתו. וכתב, דתפילין הם מ״ע, ואין אדם חייב לבזבז עליהם יותר מחומש נכסיו, ולכן גם פטור מלחזר עבורם על הפתחים. משא״כ מזונות אשתו שנאמר בהם ״שארה כסותה ועונתה לא יגרע״, חייבים לבזבז ע״ז כל ממונו, והוא עצמו יתפרנס ממה שיחזר על הפתחים. והיינו משום שיש בזה לאו.

אלא שי״א שעל לאו שאין בו מעשה, אינו מחוייב לבזבז כל ממונו, עיין בהגהות רעק״א (יו״ד קנז ס״א. ובפ״ת שם סק״ד). דלאו ״דלא יגרע״ אין בו מעשה. ועוד אפשר שכאשר אין לו אינו עובר על לאו זה, ובפרט שהרי אין לו אפילו בשביל מזונות עצמו. ועוד העירו בזה דמנ״ל שצריך לחזר על הפתחים כדי שלא לעבור על לאו.

ובספר פניני חנוכה (עמ׳ ז) כתב בשם הגרי״א, שחובת הדלקת נר חנוכה היא יותר מחיוב כל המצוות, ואפילו יותר מתפילין, שהרי בכל המצוות אם אין לו, אינו מחוייב לחזר על הפתחים בשבילם, ואילו בנר חנוכה חייב לחזר על הפתחים. ע״כ. וראה גם בקובץ תשובות (ח״ב סי׳ לז). ובמוע״ז ח״ו (סי׳ קנ. קעח). ובתשוה״נ ח״ג (סי׳ ריט) ובח״ה (סי׳ רכג אות ז).

חולה שקבעו לו תור לניתוח לליל פורים, אם מחוייב לשכור רופא פרטי לעשות הניתוח אחר פורים

וחולה שקבעו לו תור לניתוח בפורים, ועי״כ יתבטל ממצוות היום, אם מחוייב לשכור רופא פרטי שיקדים או יאחר את הניתוח, בכיו״ב נשאל הגריש״א לגבי חנוכה, [הובא בספר חשוקי חמד מגילה ג.] וכתב שאינו חייב לבזבז ממון רב כדי להנתח לפני חנוכה, דאף שמחוייב לחזר על הפתחים בשביל נ״ח, אינו צריך לבזבז הון כדי להנתח ע״י רופא פרטי ובית חולים פרטי, כי קודם חנוכה עדיין לא הגיע זמן המצוה, וגם כשהגיע כבר ערב חנוכה ונכנס לבית חולים להנתח ונעשה אנוס, הרי לא עבר על מצות הדלקת נ״ח, אלא שנכנס למצב של אונס, ומאן יימר לן דאדם חייב להוציא כל ממונו כדי לא להיות במצב של אונס. ואמנם קיי״ל דיש לעשות הקל הקל תחילה, אעפ״כ הרי רבים הסוברים שהוא רק מדרבנן, ובפרט בענייננו שעוסק במצות ריפוי גופו. [ושם העיר דלכאורה ה״ה מגילה דהויא כנ״ח, כיון שהיא משום פרסומי ניסא. אך יש לחלק, דנ״ח וד׳ כוסות, השמן והיין הם מגוף המצוה, משא״כ המגילה היא רק הכשר למצוה, שהמצוה היא בסיפור המעשה, והקריאה מתוך הכתב היא רק הכשר מצוה].

ומעשה באדם הגר בארץ רחוקה, ואין שם מוהל למול את התינוק, ואם ימתין ליום התשיעי יגיע אליו מוהל, כי אז יהיו עוד בריתות. ונשאל הגריש״א האם אבי הבן חייב לבזבז חומש מנכסיו ולהזמין מטוס עם מוהל כדי שיקיים מצות מילה ביום השמיני. והשיב, שאין זה ברור שצריך, כי עצם המילה תתקיים ביום התשיעי, אלא שיום השמיני יתבטל, ולא מוכרח שעל כך חייב אדם לבזבז חומש מנכסיו. [חשוקי חמד ב״ק פ. סנהדרין קה:].

ושם הביא מ״ש תה״ד (שהו״ד בבאר היטב או״ח תרפז סק״ב) שאם יש ברית מילה ביום הפורים, ואין אפשרות גם לקרוא את המגילה וגם למול, יקראו את המגילה והמילה תדחה ליום התשיעי. והיינו שדוחים מצוה זו של מילה בשמיני, כדי לקרוא מגילה, אע״פ שהיא מצוה דרבנן. ובשו״ת מנחת שלמה (ח״א סימן ח) כתב דאף שעל הצלת אבר או הפסד ממון אין מחללין שבת, מ״מ אם יזדמן מילה ביום הח׳ אע״ג שהיא מצוה גדולה מאד שדוחה שבת, ויזדמן לו גם להציל ישראל מסכנת אבר, או מהפסד גדול של ממון, אם א״א שיעשה ע״י אחרים, מוטב להציל אע״פ שידחה את המצוה של מילה בזמנה, אע״ג דבזה שבוחר בהצלת ממון נראה לכאורה כזלזול במצוה של מילה בזמנה. ע״ש.

והנה בדין סעודת פורים הרמב״ם כתב, כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו. ובישועות מלכו (הל׳ מגילה פ״ב הט״ו) נסתפק, אם גם במגילה הדין כן שמוכר כסותו משום פרסומי ניסא, וכמו בנר חנוכה. [ובגמ׳ ברכות (יד.) איתא דהלל ומגילה יש בהם פרסומי ניסא. וכן איתא במגילה (ג:) לגבי מקרא מגילה], שהרי מקרא מגילה דוחה עבודה ותלמוד תורה מטעם פרסומי ניסא, וא״כ ק״ק על לשון הרמב״ם כפי אשר תמצא ידו, והא איתקש זכירה לעשייה, וה״ה לסעודת פורים. ושמא שאני התם דכל הסעודה היא בשביל שמחה, וסעודה כזו במכירת כסות אינה משמחת. ולכאורה ראיה מהא דמחליף סעודתו, דלפי פרש״י נותן כל מה שיש לו בשביל מצות משלוח מנות, ולפי פירש רבינו דמשיג חזרה, ניחא, ואולי בשביל זה נד רבינו מפרש״י. עכ״ד. ומה שדקדק מלשון הרמב״ם ״כפי אשר תמצא ידו״, אינו מוכרח, דאפשר דר״ל שמצוה זו אין לה שיעור, אלא כפי הישג ידו, וכמו שמשלוח מנות ומתל״א די במעט וכל המרבה משובח.

ויתכן שגם מתנות לאביונים יש בהם משום פרסומי ניסא, אף אם עיקר הפרסום הוא בקריאת המגילה. והב״ח (סי׳ תרצד ד״ה חייב כל אדם) כתב דאפי׳ עני המתפרנס מן הצדקה, חייב לתת ממה שנתנו לו לשאר אביונים בפורים, דאין דין מתנות לאביונים בפורים כדין שאר צדקה, דהכשר מצות פורים כן הוא לתת מתל״א, וכדין ד׳ כוסות בפסח, ע״ש. וקצת משמע דס״ל שיש בזה גם מצוות פרסומי ניסא.

ובספר שיטות בהלכה (בריש הספר) הובא מכתב מהאדמו״ר בעל הפני מנחם מגור, שכתב לבאר הטעם דנ״ח חמיר משאר מ״ע של תורה, דהנה הדין הוא הגם שבמצות עשה אין צריך ליתן כל ממונו, מ״מ כדי שלא לעבור על לא תעשה חייב ליתן כל ממונו, כדכתיב בכל מאדך (ע׳ בר״ן סוכה לג. וברמ״א יו״ד סימן קנז ס״א). ולגבי נ״ח אמרו בגמ׳ (שבת כג:) והיכן צוונו, ומשני מלא תסור. ומש״ה בנ״ח צריך לתת כל ממונו ואפי׳ שואל ומוכר כסותו. עכ״ד. וצ״ע דלפ״ז ה״ה שאר מצוות דרבנן. ועוד שהר״ן ועוד ראשונים (בפ״ב בשבת) הקשו, אמאי נ״ח קודם לקידוש היום, והרי קידוש היום מן התורה ונ״ח מדרבנן, ואם נ״ח נחשב ל״ת משום לא תסור, היה להם לתרץ דמהאי טעמא נ״ח עדיף מקידוש היום.

ויש מי שתירץ דברי האדמו״ר מגור, דהנה נושאי כלי הרמב״ם (ספר המצוות שורש א) כתבו לחלק בין נ״ח ומגילה, לבין שאר מצוות דרבנן, וכתבו שגם להרמב״ם כל מצוות הם מדרבנן רק הסמיכום חכמים על לאו דלא תסור (ברכות יט:), ורק נ״ח ומגילה נחשבים כדאו׳ כיון שבי״ד הגדול תיקנום. וע״ע בפמ״ג (סי׳ תרנד בא״א סק״א) שמסתפק לדעת המפרשים שהרמב״ם מתכוין ללאו ממש דאו׳ האם בל״ת דרבנן מחוייב לתת כל ממונו.

אם הגבאים חייבים ליתן לעני מעות כדי שיוכל לקיים מתנות לאביונים ומשלוח מנות

והנה החמד משה (סי׳ תרעא) כתב שעל גבאי צדקה ליתן שמן לעני להדליק נר חנוכה נר אחד בכל לילה, וכמו שאמרו בדין ד׳ כוסות. ובשו״ת שאילת יעקב (סי׳ קכד) עמד על שלא הזכירו כן הפוסקים, וסיים, ואולי לרוב פשיטותו לא כתבוהו. ע״ש. ובשו״ת חתן סופר (סימן צב) נטה לומר שאין חיוב לתת צדקה כדי שהעני יוכל לקיים מצוות, אלא שמ״מ מסיק שם שיש בזה משום מצוות גמילות חסד.

ובספר משנת יעב״ץ (או״ח מועדים הלכות פסח סימן ז׳ אות ג) הק׳, מנ״ל להחמד משה, שיש חיוב לתת לעני כדי שיוכל לקיים מצוה, דלא מצינו חיוב צדקה אלא לצרכי גופו, ולא מה שחסר לו לקיים מצוות. ואדרבה יש להביא ראיה שאין חיוב צדקה לתת לעני שיוכל לקיים מצוות, דהנה בגמ׳ (כתובות סז:) אמרו על הפסוק ״די מחסורו אשר יחסר לו״, דזו היא אשה. ולכאורה צ״ע הרי יש מצוה לשאת אשה, אם כן הרי זו צדקה, ומוכח שאין חיוב מדין צדקה לתת לעני כדי שיוכל לקיים מצוה. ועוד שהרי נאמר בירושלמי (פאה פ״א ה״א הובא בר״ש), תני רשב״י גדול הוא כיבוד אב ואם שהעדיפו הקב״ה יותר מכבודו, נא׳ כבד אביך ואמך, ונא׳ כבד את ה׳ מהונך, מה אתה מכבדו ממה שחנך, עושה סוכה ולולב שופר תפילין וציצית, אם יש לך אתה חייב, ואם אין לך אין אתה חייב. אבל אצל כיבוד או״א, בין שיש לך ובין שאין לך, כבד את אביך ואת אמך, ואפילו אתה מסובב על הפתחים. הרי מבואר דאם אין לו לקנות לולב שופר תפילין וציצית פטור ממצוות אלה, ואינו חייב לחזר על הפתחים כדי לקיים מצוות, וממילא אין גם חיוב לתת לעני כדי שיוכל לקיים מצוות, שהרי הוא פטור מהמצוות. והנה בביאור הלכה כתב לתמוה על דברי הירושלמי שאין חיוב לחזר על הפתחים, והלא קיי״ל דעל נר חנוכה וד׳ כוסות צריך לשאול על הפתחים אף שהם מדרבנן, וכ״ש במצוות דאורייתא, ואין לומר דהוי פרסומי ניסא שהרי גם על נר שבת שואל על הפתחים. והניח בקושיא. וכבר הקשה כך במור וקציעה, עכ״ד המשנת יעב״ץ.

ויש שתירצו, דמה שחייבים ליתן לעני כסף לקיום מצוות, הוא מדין ערבות, וכמבואר בשער הציון (סימן תרנה סק״ה) דאם חסר לחברי מצוה הרי זה כאילו חסר לי, ולכן אם חסר לחברי אתרוג, הרי זה כאילו חסר לי. ומה שצריך פסוק מיוחד להשיאו אשה, אולי מיירי באינו יכול להוליד שאין כאן מצוה אלא צדקה מדין אשר יחסר לו.

הטעם שאין מברכין על מתנות לאביונים ומשלוח מנות

והטעם שאין מברכין על מתנות לאביונים, עיין בשו״ת הרשב״א (חלק א׳ סי׳ יח) שאין מברכין על

מצוה שאינה תלויה כולה ביד העושה, מפני שאפשר שלא יתרצה בה חבירו, ונמצא מעשה מתבטל, כגון מתנות עניים, והלואת הדלים ונתינת צדקה והענקה וכיוצא בהם, עיין שם.

ובקובץ כרם שלמה (שנה כא קובץ א עמ' יב) הביא מהגאון ר' יעקב יהודה אויש מפראג, שתי' בזה, עמפ"ש (סוכה מט:) אוהב צדקה חסד ה' מלאה הארץ, שמא תאמר כל הבא לקפוץ קופץ, ת"ל מה יקר חסדך אלקים, ופרש"י, צריך לתת לב לטרוח ולרדוף אחריה, לפי שאינם מצויים תמיד לזכות בה למהוגנים. ובגמ' (ב"ב ט:) איתא אפי' בשה שעושין צדקה הכשילם בבנ"א שאינם מהוגנים כדי שלא יקבלו עליהם שכר. וא"כ י"ל דמש"ה לא תיקנו עליהם ברכה, דאולי נותן לאדם שאינו הגון. ע"כ. ולכאו' לא יתיישב בזה לגבי מתנות לאביונים, שהרי אין מדקדקין במגבת פורים אלא כל הפושט יד נותנים לו. וראה להלן אם קאי דוקא על הגבאים.

האם מברכים על מצות קידוש השם

ובפתחי תשובה (יו"ד קנז סק"ו) כתב בשם השל"ה (שער האותיות אות א ס"ק נז): ונראה בעיני מי שבא לידו קידוש השם ומקיים מצות עשה דונקדשתי בתוך בני ישראל, אז קודם שיהרגוהו יברך בשמחה 'בא"י אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו לקדש שמו ברבים, כדין הרבה מצוות עשה שמברכין על קיומן, כדגרסינן בתוספתא (ברכות פ"ו) העושה מצוה צריך לברך לפניה. ואף שיש הרבה מצוות עשה שאין מברכין עליהן, כבר נאמרו בהם טעמים ואין טעמים האלה שייכים למצות עשה של ונקדשתי.

ובספר יוסף אומץ (אות תפג) כתב בשם השתדלן הגדול רבי יוזלמן, שכאשר אדם יוצא להרג על קידוש השם, יאמר אלקי ואלקי אבותי נשמה שנתת בי טהורה ונקיה וזכאה היתה, וביצר הרע לכלכתיה וטמאתיה בחטאי ובעונותי ובפשעי המרובים, כי אנכי חטאתי ואשמתי בגדתי וכו', תעיתי ותעתעתי ועברתי על מצותיך מצות עשה ומצות לא תעשה ועל כריתות בית דין, ועל תורה שבכתב ותורה שבעל פה, סרתי ממצותיך וממשפטיך ולא שוה לי, והנה הגיע השעה ליטול הנשמה ממני ולמסור לידך על קידוש שמך המיוחד, ויה"ר מלפניך אלקי ואלקי אבותי ואתה צדיק על כל הבא עלי כי אמת עשית ואנכי הרשעתי ודינך ומשפטיך צדק ואמת ואתה עתיד להחזירה בי לעתיד לבא כי כל זמן שהנשמה בקרבי מודה אני לפניך וכו', 'ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קידשנו במצותיו וצונו לאהוב שם הנכבד והנורא ההיה וההוה והעתיד להיות בכל לבבנו ובכל נפשנו ולקדש שמו ברבים, ברוך אתה ה' מקדש שמך ברבים', ואחר כך יאמר שמע ישראל, וימסור צווארו על קדושת שמו.

ובספר שמושה של תורה (עמוד פט) כתב שהגר צדק הגרף פוטוצקי כשהובילוהו לעקידה הלך אל המוקד שש ועולז ובדרכו קרא ושורר, 'אבל אנחנו עמך בני בריתך, בני אברהם אוהבך שנשבעת לו בהר המוריה' וסיים בברכת "ברוך המקדש שמו ברבים". ואת השיר הזה היה הגאון ר' ראובן דנענבורגר זצ"ל שר עם רבי איסר זלמן מדי שנה במוצאי יום כפורים, בניגון שהיתה קבלה בידו שהגראף פוטוצקי הלך אל המוקד כשניגון זה בפיו, והוא משוררו ברוב שמחה.

והמהר"ם שי"ק (תרי"ג מצות מצוה רצז) כתב על דברי השל"ה, דנראה, דלא ניחא להקב"ה לברך אותו על זה, כי כשטבעו המצריים בים, אמרו חז"ל שאמר הקב"ה מעשי ידי טובעים בים, ואתם רוצים לומר שירה, ומכ"ש בשעת הגזירה שדם ישראל קדושים נשפך כמים, מסתמא לא ניחא להקב"ה לברך אותו.

ויש מי שהקשה ע"ז לפי דברי הרשב"א הנז' שאין מברכים על מצוה שאינה תלויה בו, דאמאי מברכים על מצות קידוש השם, והלא יתכן שלבסוף לא יהרגוהו, ונמצא מברך ברכה לבטלה. [הובא בספר מרפסין איגרא פ"ו עמוד מז]. והרה"ג ר' חיים קנייבסקי תי', דבמצות קידוש ה', יתכן

לומר שמצוותו נגמרת בכך שיודע בוודאות שמתכוונים להורגו ולמרות זאת מוסר עצמו להריגה על קידוש ה׳. ואף אם בפועל לא נהרג לבסוף, לא נתבטלה מצוותו, שהרי בעצם החלטתו הסופית ליהרג, כבר קידש את ה׳. לפיכך יכול וצריך לברך לפני הריגתו גם לדברי הרשב״א. שכיון שמסר את עצמו למיתה, כבר קידש את השם, ואף אם בפועל לא נהרג, לכן שפיר יכול לברך ע״ז, שאינו תלוי בדעת אחרים. ויל״ד שאף שיש בכך קידוש ש״ש, שהרי ראו שמוכן הוא למסור נפשו לכבוד השי״ת, מ״מ אינו בגדר המצוה הממשית של קידוש ה׳ שעליה תיקנו את הברכה, [למ״ד שמברכין על מצוה זו]. וראה להלן בשם השל״ה.

ויש שתירצו, שכאשר שגוי מחליט להרוג יהודי, בשונאו אותו ואת יהדותו, הסיכוי הטבעי שתתבטל הגזירה הינו קטן ביותר. לכן בכי האי גוונא יכול לברך. בענין מציאות לא חיישינן לספק ברכות להקל, אלא אזלינן בתר רוב. ועוד, דבמצוות כמו צדקה וכדו׳, דעתו של של המקבל לא ידועה, לכן לא יברך, דחיישינן שמא יסרב המקבל לקבל. משא״כ במצות קידוש ה׳, שדעתו של המאיים ידועה, וכן הוא דעת המאויים, ובכה״ג לא חיישינן שמא אחד מהם יחזור בו. ועוד יש לומר, דאה״נ גם לשיטה זו לא יברך רק כאשר כבר התחיל הגוי לעשות מעשה.

ובעיקר השאלה, הנה השל״ה שם (אות נח) עמד בזה, וכתב, ואין לומר, כי אין לברך ברכת קידוש השם, כי אולי יחזור המעליל ויפטרנו, וכמו שכתב האבודרהם במצות עשה ושפטתם צדק, דאין מברכין אולי מחלי אהדדי, ומיעקר העשה, זה אינו שייך למצות קידוש השם, דאטו אם יעשה לו הקדוש ברוך הוא נס וינצל, כמו שניצלו דניאל וחבריו, אטו לא קיים מצות ׳ונקדשתי׳, כי תיכף כשמסר גופו להריגה קידש השם בתוך בני ישראל. וע״ש עוד באות ס׳ מה שפלפל על זה.

ובשו״ת בית דוד (יו״ד סימן עז) העיר על דברי השל״ה ממה שמבואר בשו״ת הרשב״א (סימן יח) שלכן אין מברכין על מיתות בי״ד כיון שהשי״ת חס על בריותיו, כמו שאין אומרים הלל בראש השנה, וי״ל דהמוסר נפשו על קדושת השם הוא חפץ ושמח ומאהבה הוא מוסר נפשו, מה שאין כן הנהרג בבי״ד. ועוד י״ל כשנדקדק היאך כתב הרשב״א שאין מברכין על הרעות, והרי אמרו חז״ל חייב אדם לברך על הרעה, אלא צ״ל דבשביל בי״ד שאין מברכין אמר הרשב״א טעם זה, אבל הנהרג עצמו טעם אחר יש בו לפי שהיא מצוה הבאה בעבירה, שלא נצטוה לעבור עבירה כדי להיהרג, וכטעם שכתב הרשב״א שם שאין מברכין על השבת גזל, ואם כן המוסר נפשו שלא עשה עבירה שפיר חייב לברך.

ובספר מאמר מרדכי על המרדכי (יבמות דף סו.) כתב שלדברי התרומת הדשן (סימן קצט) שאין בקידוש השם ספק נפשות להקל, שלא הקפידה תורה על אבוד נפשות מישראל, א״כ לא חשיב קללה.

ובשו״ת ממעמקים (ח״ב סימן ד) כתב שביום א׳ חשון תש״ב, הנאצים ימ״ש, הורו ליהודי גטו קובנא להתאסף במגרש, ואז במעמד זה ניגש אליו ר׳ אליהו מווארשא הי״ד, אחד מהפליטים שנמלטו מווארשא לליטא בחפשו מפלט לנפשו, אבל נפל מן הפח אל הפחת, שהרי גם לליטא הגיעה ידם הטמאה של הנאצים שאמרו לכלות את ישראל, ומכיון שהכיר היטב את דרכם של הרשעים הללו, הוא ידע שחלק גדול מהניצבים על המגרש הזה יספה ולא יזכה לראות את אור החיים עלי אדמות, כי מחר למועד הזה יוצאו אלפים להורג, הוא שאל אותי מהו נוסח הברכה שעל מקדשי שמו יתברך מוטל לברך, האם עליהם לברך אקב״ו ״על קדוש השם״ לפני מותם, או עליהם לברך אקב״ו ״לקדש את השם״, והוא אמר לי, כי הוא רוצה לדעת בעצמו איך לברך, אם ח״ו יגיע לידי כך, ומלבד זאת הוא רוצה לקיים מצוה, אולי האחרונה בימי חייו, והיא, לעבור בין הפקודים למות, וללמדם כדת מה לעשות אם תגיע שעתם האחרונה ולזכותם שיברכו את הברכה כפי הדין.

וכתב, שהורה לו לברך כפי נוסח השל״ה לקדש את השם, וכמבואר בפתחי תשובה. והקדוש הנז׳ ר׳ אליהו הי״ד שנה ושילש את הנוסח הזה של הברכה, ולימד גם ליהודים אחרים שתהא ברכה זו משוננת ומחודדת בפיהם, כדי שידעו איך לברך לכשתגיע שעתם ח״ו למות מות קדושים. ואחרי איזה זמן בא אלי שוב הקדוש הנ״ל וסיפר לי שגם הגאון ר׳ אלחנן ווסרמן הי״ד גם הוא לימד את בנו הרה״ג ר׳ נפתלי הי״ד, שגם הוא היה שם, את נוסח הברכה כהשל״ה, ואמר לו את זה בשם הגאון החפץ חיים זצ״ל. והביא כ״ז בספר חשוקי חמד (סנהדרין עד:), וכתב, ששמע מנכדו של החפץ חיים, הגאון ר׳ יהושע לעווינסאן הי״ד, שהיה גם כן בגיטו, שאמר שכך שמע מהחפץ חיים בהיותו ברוסיא בזמן המלחמה העולמית הראשונה, בעת שהשתוללו ברוסיא מחנות המרצחים של פעטלורא, מאכנא, ועוד, שהרגו ביהודים, שיש לברך את הברכה כפי הנוסח של השל״ה.

ובעצם דברי השל״ה, הנה השפת אמת הק׳ ע״ז דהיכן מצינו ברכת המצוות על דבר שאינו בקום ועשה, דהוא אינו עושה דבר, ותירץ אפשר דהאמירה שאומר לא אעבור חשוב כמעשה, וע״ש (על שו״ע יו״ד סימן קנז) שהביא מ״ש השל״ה דמצוה לברוח ולהציל נפשו, ולא להישאר במקום, כשיאלצוהו למות על קידוש ה׳, ולדידי לא ברירא הא מילתא, דבשלמא בג׳ עבירות ליכא ביטול מצוה במה שבורח, כיון שהוא בצינעא, אבל בפרהסיא, כיון דמצות עשה היא, ובמצות עשה זו, אין הנפש חשוב כלל, ולמה יברח לבטל המצוה, אם לא דנימא דכל החיוב למסור נפשו הוא בשביל ״ולא יחללו״, אבל אם ליכא חילול, אין מוטל עליו למסור נפשו בעבור מצות ונקדשתי.

והשל״ה שם (אות ס) סיים, דלא מיבעיא לד׳ התוס׳ (ברכות מו.) ומנהג אשכנז שמברכין בכל בוקר בא״י מקדש את שמך ברבים, ונתקנה ע״פ הירושלמי שגזרו שמד שלא לקרוא שמע, וקראו, ונתבטלה הגזירה, וחביב לנו זה שאנחנו מברכין עליו, אע״פ שלא בא לידינו אנחנו היום פה, מכ״ש מי שמקדש השם בפועל. אלא אפי׳ להרמב״ם (בסדר תפלות כל השנה, בסוף ספר אהבה), דלא כתב חתימה בברכת ׳אתה הוא׳, וכן נוהגין הספרדים, מ״מ לכ״ע אם בא קידוש השם לידו שהוא מקדש, יברך, בפרט כי חביבה מצוה זו מכל מצוות עשה שבעולם, וכל הברכות תלויות בקדושה, כי כן נוסח הברכות ׳וקדשנו׳, ואיך לא נברך על הקדושה עצמה. ואחר כתבי זה, מצאתי כן בהדיא בתשובת המקובל הרב רבינו מנחם מריקאנטי (דיני תשובה סימן ע) שכתב: המקדשים את השם, חייבים לברך על קידוש השם הנכבד והנורא, כיון דהיא מצות עשה מדאו׳, דכתיב (ויקרא כב, לב) ׳ונקדשתי בתוך בני ישראל׳, עכ״ל. ושמחתי כי כוונתי לדעת הגדול. ע״כ. וכדברי השל״ה פסק להלכה הגאון יעב״ץ בספרו מגדל עוז (ח״ג אבן הבוחן פנה א אות כו).

ואם מברך על עקידת בנו כדוגמת עקידת יצחק, בשו״ת שיח יצחק (סימן קה) הביא מספר שקל הקודש (שנדפס בספר תורי זהב על שיה״ש. בהג״ה עמוד רכו), במעשה נורא שהובא שם, כשהרגו את בנו הקטן של הגאון דבאמבערג ז״ל, כאשר קידש ה׳ ולא כרע בפני ע״ז, והעמיד עצמו לפני כל הקהל לפני ארון הקודש, ובנו מונח על צידו, ופתח הארון הקודש ואמר בבכיה רבה לפני ס״ת על הכל יתגדל ויתקדש וכו׳, עש״ב. והעיר ע״ז מדוע לא בירך כדברי השל״ה והיעב״ץ, ותי׳ דזהו משום שהוא בעצמו לא עשה המצוה. [וע״ע מה שדן בזה בחשוקי חמד הקדמה למס׳ ע״ז].

ולענין הלכה, נראה יותר שאין לברך בשם ומלכות, כיון שלא מצינו ברכה זו בדברי חז״ל, ומה שכתב החוות דעת (סוס״י קי בית הספק סק״כ) שכל הברכות אדעתא דנדבה מותר לברך ולהודות, אפילו בהזכרת שמו יתברך, כמו שמותר בי״ח ברכות להתפלל בתורת נדבה. ואדעתא דחובב אסור אפילו בלי הזכרת שמו, ומטעם זה נראה לי לדון לזכות על האומרים במעמדות ובבקשות ברוך אתה ה׳,

דדוקא דרך חוב אסור, דהא חזינן דהרבה פיוטים וזמירות נתייסדו ונתקנו בלשון ברכה והודאה בהזכרת שמו, ומה הפרש יש בין ברוך ה', ובין ברוך אתה ה' וכו', וכן הדין באמן דמותר לענות אמן שלא לצורך ואמן חוב אסור, עכ"ד. אינו מוכרח בדברי הפוס', ודעת הרבה פוס' אינה כן, וכתבנו בזה בילקו"י שבת א' כרך ג' (סימן רעד סעיף נו) בענין שירי שבת בהזכרת שם שמים, וע"ש דנקטינן לדינא שהזכרת ש"ש בנוסח של ברכה חמיר טפי. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ב (או"ח סי' י אות ו), ובח"ג (או"ח סי' יד) שכתב להשיג על דברי החוות דעת והחכם צבי ועוד אחרונים שהקילו בענין הזכרת ש"ש בדרך נדבה, או בדרך לימוד בגמרא, ועוד כיו"ב. וע"ע בשו"ת יחוה דעת ח"ג (סי' יג).

וניהדר אנפין לנ"ד, דהנה לגבי משלוח מנות, כתב הרמ"א (סימן תרצה ס"ה) שיוצא אף אם חבירו מוחל או אינו רוצה לקבלו, וא"כ לא שייך בזה טעמו של הרשב"א, וא"כ למה לא תקנו ברכה על זה. וכתב בארחות חיים החדש (סימן תרצה סק"ט) בשם שו"ת מור ואהלות (אהל ברכות והודאות סימן מא), שכיון דכתיב 'איש לרעהו', שפירושו אוהבו להרבות השלום, ולפיכך לא נתקן על זה ברכה, דמי בוחן לבבות לידע אם חבירו אוהבו באמת, ועל כן לא נתקן על זה ברכה, כדי שלא תהיה ברכה לבטלה. אך תי' זה צע"ג, דבודאי לדינא נקטינן שיוצא ידי חובתו בכל גווני. וכן העיר שם, דלפ"ז יצא לנו דין, דהשולח מנות לשונאו, לא קיים המצוה, אך לא קיי"ל הכי. אלא שהביא בארח"ח שם בשם ספר הדר"ק שכתב להיפך, דכיון שעל ידי זה יוכל לבא לידי אהבה, וכדרך שעשה אהרן הכהן, ואמרו בגמ' אוהב לפרוק ואויב לטעון, מיכף יצרו עדיף.

ובשו"ת בית שערים (או"ח סי' שפא) תי' בזה, דאף שא"צ שיקבל, מ"מ צריך שיגיע לידו וידע שהוא שלח לו, ועיקר המצוה הוא לשלוח ע"י שליח, אע"פ שא"צ דיני שליחות ודי אפי' ע"י גוי, וא"כ בשעה ששולח, דילמא יאבד בדרך ולא יגיע לידו כלל, או יפשע השליח. ואפי' שיוצא י"ח בנותן מיד ליד, מ"מ עיקר המצוה לא ניתקן כך. אך עדיין תקשי מ"ט לא תקנו ברכה על סעודת פורים, אלא י"ל לפי מ"ש הט"ז (או"ח סי' קסז סקי"ז) אמאי בברכת המוציא של מצה ויין של קידוש נחשב ברכת המצוות, ומוציא אחרים אע"פ שאינו אוכל ושותה, ואילו בברכת המוציא של שבת א"י להוציא אחרים אם הוא אינו אוכל דמקרי ברכת הנהנין. ותי' דדוקא אם יש שינוי באכילת מצוה מאכילת רשות דצריך להיות מצה משומרת דוקא, וכן בקידוש שאומר עליו קידוש היום, אז מיקרי ברכת מצוה, אבל בפת של שבת דעיקר אכילתו הוא פת, אין שייך בזה אכילת מצוה, דגם בחול אוכל פת ואין בזה שום שינוי בין אכילת מצוה לאכילת רשות. ומתל"א נוהג בכל יום שהוא צדקה. וגם משלוח מנות, הדרך לשלוח בכל שבת ויו"ט, ואז הוא רשות, ולכן אף בפורים שהוא מצוה, אבל עכ"פ לא ניכר לכל השינוי בין משלוח מנות דרשות למשלוח מנות דמצוה, להכי ל"ש לתקן בו ברכה וא"ש. ולזה נתכוין המג"א (רס"י תרצב) דלא יברך שהחיינו על משלוח מנות וסעודה, דזהו דבר הנהוג בכל יום ובכל שבת ויו"ט, דהא לא כלל ברכה עליהם.

אפשר שברכת המצוה על קריאת מגילה פוטרת ממילא את כל מצוות היום. ולכאורה יש לתרץ עוד, דהברכה שמברך על קריאת מגילה, כוללת כל מצוות היום, [ואפי' אם לא נתכוין לזה, ממילא נחשבת עבור כל המצוות]. כיון שכל המצוות הם לפרסומי ניסא. וקצת ראיה לזה ממה שהרמב"ם בריש הל' מגילה חנוכה מנה אותם רק לב' מצוות, מצות נר חנוכה וקריאת המגילה, ולכאו' משום ששאר המצוות נטפלות לעיקר מצות היום, והכל מצוה אחת של פרסומי ניסא. וזה כתבנו רק לפלפולא, דהא איכא הפסק גדול בין ברכת המגילה לשאר המצוות.

ושו"ר בשל"ה (מסכת מגילה פרק נר מצוה אות ו) שכתב כשמברכין על קריאת המגילה ושהחיינו, יכוין שיוצא בברכות אלו גם על

ב. מה שמפרסמים ששיעור מתנות לאביונים הוא עשרה שקלים לכל אביון, ובשביל נתינה חשובה ראוי לתת חמישים שקלים לכל אביון, אין זה מעיקר ההלכה, אלא ממדת חסידות בעלמא. ב)

סעודת פורים שיאכל ומצות משלוח מנות וכו', כי סעודת פורים ומשלוח מנות הם ג"כ מצות מדברי קבלה, וראוי היה לברך עליהם "אקב"ו וכו'", וכן שהחיינו, דהא מזמן לזמן קאתי, כמו שמברכין אנר חנוכה ואקריאת מגילה, רק שהברכות של המגילה קאי על קריאת המגילה ועל קיום מה שכתוב במגילה, דהיינו הסעודה ומשלוח מנות וכו', וכמו שהחיינו בקידוש י"ט קאי גם על הסוכה, ע"ש. וע"ע בשו"ת תירוש ויצהר (סימן קעב). ובשו"ת משנה הלכות (חלק י"א סי' תקנט).

וראיתי מובא בשם מהר"ץ חיות בהגהותיו עמ"ס מגילה, שתי', דכמו דאמרינן דשהחיינו דמגילה פוטר גם משלוח מנות, ה"נ ברכת מי שעשה נסים פוטר הסעודה, ומ"מ מברכה, דרק מכח הנס נתחייבו במצות אלו.

ובשו"ת פני מבין (סימן רלו) דן בראובן שהוא מודר הנאה משמעון, אם מותר לשלוח לו משלוח מנות, והשיב דמצוות לאו ליהנות נתנו ויכול לשלוח לו, אמנם למה שכתב המנות הלוי (מגילת אסתר, ט יט) שטעם משלוח מנות הוא כדי להרבות אחוה ואהבה ושלום, והרי מודר הנאה הוא מחמת שנאה, וא"כ לא יצא. אמנם למה שכתב התרומת הדשן (סימן קיא) שטעם משלוח מנות, הוא כדי לספק לחבירו סעודתו, אם כן אף שהוא שונאו יצא ידי חובתו.

שיעור מתנות לאביונים

ב) בענין שיעור מתנות לאביונים, לכאורה לא מצינו בזה שיעור, ואם כן אחד המרבה ואחד הממעיט. ואפשר דנפקא מינה מזה גם להיפך, שאם נותן הרבה הוא בכלל מצות מתנות לאביונים ולא רק מצות צדקה סתמא. ומ"מ יש שדנו בזה מכמה פנים. א. אם צריך שיעור סעודה. ב. אם צריך נתינה חשובה מצד הנותן. ג. אם צריך נתינה חשובה מצד המקבל, העני. ד. אם עכ"פ צריך נתינה שלא יבוש בה העני. ה. גם לפי המפורש בראשונים שמועיל פרוטה, שמא כהיום אין ערך כמעט לשווה פרוטה, ואין יכול לקנות בו דבר שיש בו חשיבות הגונה. ולכן צריך לתת יותר מפרוטה. ועוד יל"ע בענין זה, האם פרוטה הכוונה למטבע היוצא או לפרוטה של תורה. ואם בכלל יש דין של פרוטה או דילמא די בכל דהו. ואין למצוה זו שיעור כלל. [ועיין עוד בדרכי משה ובהגה (סימן תרצה) דבמשלוח מנות מאיש לאשה שייך גזירה של ספק קידושין, אבל מתנות לאביונים אפילו איש לאשה הוי דרך צדקה].

ובעלונים של וועדות הצדקה, מפרסמים בכל שנה בשם הרבנים, ששיעור מתנות לאביונים הוא עשרה שקלים לכל אביון, ובשביל נתינה חשובה צריך או ראוי לתת חמישים שקלים לכל אביון. וכ"כ בשם הגריש"א. [ובשם הגר"ש וואזנר שליט"א ועוד כתבו שהוא עשרה שקלים]. אולם נראה שאין צריך להחמיר כ"כ.

דהנה בבן איש חי (פרשת תצוה אות טו) כתב, חייב כל אדם ליתן שתי מתנות לשני עניים לפחות, וכל המרבה ברוך יהיה, והשיעור הוא, אם נותן אוכל צריך שיהיה בו שלשה ביצים שהם נ"ד דרה"ם, ואם מעות, שיעור שיקנה שלשה ביצים מפת, ואפילו עני המתפרנס מצדקה, חייב במתנות לאביונים, והפר"ח פוטרו וכו'". ע"כ. ומקור הדברים הוא בשערי תשובה (סי' תרצד סק"א) שהביא מהמחזיק ברכה בשם שו"ת זרע יעקב (סי' יא) למהר"י בן נאיים שכתב, שאם נותן מעות צריך שיתן שיעור

שיקנה ג׳ ביצים אוכל, ואם נותן אוכלין, צריך שיתן לו שיעור ג׳ ביצים מפת, כך נראה לפום ריהטא, ולפ״ז אם מחלק לעניים מנה לכל אחד פרוטה, לא יצא יד״ח, ועדיין צריך להתיישב, עכ״ל.

וכתב השע״ת, ואין גוף הספר בידי לדעת טעמו,

דהא בכל דוכתי נתינה בפרוטה, עיין בפסחים (דף לב:) ובגיטין (דף כ. בתוס׳ שם). ואפשר שלמד ממה שאמרו בגמ׳ (ר״פ ראשית הגז) שיתן לו משקל ה׳ סלעים לעשות ממנו בגד קטן, שנא׳ תתן לו שיהא בו כדי מתנה, וכ״ה בר״מ ובש״ע, תתן לו שיהא בו כדי מתנה המועלת, ולפ״ז י״ל דה״ה כאן אינה קרויה מתנה אא״כ יש בה כדי מתנה המועלת, דהיינו כדי שיעור סעודה וכו׳. ע״ש.

אולם מלבד שהרב זרע יעקב עצמו נסתפק בזה,

הנה נעלמו ממנו בזה דברי הראשונים, וכמו שהעיר הרב בית עובד (דיני מעות פורים לאביונים אות ג) שמדברי הריטב״א (מגילה ז), וכן מדברי מרן בב״י בשם הגמ״י, מוכח ששיעור שני מתנות הוא שני פרוטות, פרוטה לזה ופרוטה לזה. ולכן אחר שהביא דברי הרב זרע יעקב ז״ל, סיים, שהעיקר כדברי הריטב״א, וטעמו ונימוקו עמו, דאילו ראה הרב זרע יעקב דברי הריטב״א, היה מורה ובא כהריטב״א. ועוד דהרב זרע יעקב ספוקי מספקא ליה, והריטב״א ברירא ליה, ואין ספק מוציא מידי ודאי אפילו בשווין.

וכן העיר בשו״ת שואל ונשאל (ח״ג או״ח סימן לה).

והק׳ שם על הרב כף החיים (סימן תרצד אות ז) שלא זכר דברי הרב בית עובד ומסקנתו. אלא דמ״מ מי שיכול ומוסיף, מצוה מן המובחר קעביד, וכמ״ש הפוסקים דמצוה להרבות במתנות לאביונים יותר מלהרבות במשלוח מנות. [ובספר סדר היום (פורים) כתב בתו״ד, שנותן פרוטה אחת בעדו ובעד חבירו. ע״ש. גם בשו״ת רב פעלים (ח״א אה״ע סי׳ יא) הביא בתו״ד תשובת הרב קול אליהו (ח״א אה״ע סי׳ ח) שנשאל בראובן שהיה מחלק בביתו מעות פורים, ועברה שם נערה אחת שכינתו, וא״ל בואי קחי ״פרוטה״ ממעות פורים כי עניה היא וכו׳].

גם הגאון ר׳ שריה דבילצקי בספרו זה השלחן (ח״ב הערות לסימן תרצד) כתב, שהגם שהרבה אחרונים העתיקו לדינא את דעת הזרע יעקב שהובא בשע״ת כאן, שאם נותן מעות צריך שיתן שיעור שיקנה ג׳ ביצים פת, אמנם מעיקר הדין בודאי סגי בפרוטה, וכמו שכתב הריטב״א שאפי׳ בב׳ פרוטות, דשוה פרוטה חשיבה מתנה, אבל לא בפחות וכו׳. ונראה שהזרע יעקב לא נזכר באותה שעה מדברי הריטב״א, ובפרט שבכלל נשאר בצ״ע, ולכן י״ל דלא שבקינן פשיטותיה דהריטב״א מקמי ספקו דהזרע יעקב. ע״כ. והעיר לו בשו״ת ציץ אליעזר (ח״ז סימן כז), שגם מדברי המשנ״ב (תרצד סק״ב) ניכר שדעתו להכריע כדברי הריטב״א להלכה. וכבר הקדימוהו בזה היפה ללב שכתב: אכן ראיתי להרב בית עובד שהביא מהריטב״א בחי׳ למגילה שכתב, ומסתברא דמתנות לאביונים היינו אפי׳ בשתי פרוטות וכו׳, הרי שכתב הריטב״א בפשיטות דבפרוטה לכל א׳ יוצא י״ח, וכן עיקר, וע״ש מ״ש בזה ביתר הרחבה. גם בספר פקודת אלעזר כתב, ואחר זמן זיכני השי״ת וראיתי בחי׳ הריטב״א למגילה הנדפסים בס׳ מכתם לדוד חסאן (דף צט.), דמסתברא דמתנות לאביונים היינו אפי׳ בב׳ פרוטות וכו׳, וכיון שכן הוא אין לנו אלא דברי הריטב״א ז״ל, וכמו שבאמת היה המנהג פשוט בעירנו שנותנים פרוטה אחת לכל עני. זולת אחר כמה שנים שראיתי מ״ש הרב זר״י והבי״ד המחב״ר, ופרסמתי הדבר, וחזרנו אני ואיזה יחידים לנהוג כדעת הרב זר״י מפני שלא ראינו להדיא בשום פוסק שכתב להיפך, ואחר שזיכני השי״ת, לראות דברי הריטב״א ז״ל הנז׳, אפילו אם לא היה מנהג כזה לא אמרינן בזה הלכתא כבתראי, ע״ש.

וע״ע באשל אברהם (בוטשאטש) שנטה מדעת עצמו לומר כן, שהדעת נוטה שגבי מתנות לאביונים השיעור פרוטה. ע״ש.

וכן בספר הליכות עולם שם (שם בהערות אות י)

העיר ע"ד הבא"ח, דמה שכתב הבא"ח, זוהי רק למדת חסידות, וכדי לצאת ידי חובת המהרש"א (ח"א מגילה ז.) דס"ל שנתינה מעלייתא בעינן, וכן העלה בשו"ת זרע יעקב (סי' יא) והביאו המחב"ר. אבל הריטב"א (מגילה ז:) כתב שמסתברא דמתנות לאביונים היינו אפילו בשתי פרוטות סגי, דשוה פרוטה חשיבא מתנה, אבל לא בפחות, וכדאיתא בגיטין (דף כ.). ע"כ. וכ"כ בשע"ת (תרצה סק"א). ובס' בתי כנסיות (סי' תרצה). והרב מאורי אור (עוד למועד דף קכט.) דסגי בנתינת פרוטה אחת. והרב כבוד יו"ט (דף יט:). והרב פקודת אלעזר, והא"א מבוטשאטש, והמשנ"ב.

ובשו"ת חסד לאברהם תאומים (תניינא או"ח סי' פג) גם כן כתב להשיג על הרב זרע יעקב הנ"ל שנעלם ממנו מ"ש הריטב"א דבנתינת פרוטה אחת לכל אביון די, ע"ש.

גם בספר מועדי ה' (דף קט.) הביא דברי הרב זרע יעקב, וסיים, ועתה ראיתי בחידושי הריטב"א שכתב דמסתברא דמתנות היינו אפילו שתי פרוטות, כדין פרוטה של תורה, ע"ש.

וכן פסק בשו"ת פני מבין (חאו"ח סי' רלה אות ג) ע"פ דברי הריטב"א. והא ודאי שמן הדין העיקר כמ"ש הריטב"א, והרב זרע יעקב סיים בתשובתו, ועדיין צריך להתיישב בדבר. ואילו ראה דברי הריטב"א, לא היה מסתפק בזה. וע"ע בקובץ נועם (ח"ח עמוד קצב). ובשו"ת מי יהודה (סימן פו ד"ה מעתה), ובצפנת פענח על הרמב"ם (פ"ב הט"ז), ובשו"ת דובב מישרים (ח"א סי' צב), ובשו"ת בית אב (סי' קג).

וכן העלה בחזון עובדיה כאן, שהמתחסד עם קונו יעשה כדעת הזרע יעקב וסיעתו, לכל הפחות, עם שני עניים, ולשאר יתן כמתנת ידו. וכ"כ עוד בחזו"ע להלן (דיני פורים המשולש בהערות אות ג), וכן בשו"ת יחו"ד (ח"א סימן צ) שהעיקר הוא כדברי הריטב"א, אלא שמכל מקום טוב להחמיר כדברי המהרש"א והזרע יעקב וסיעתו.

מפורש בגאונים ובראשונים שאין קצבה למצות לאביונים ודי אפילו בפרוטה

וז"ל שבולי הלקט (ענין פורים סימן 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 יתן, ומנהג פשוט אצלינו לחלק מעות לעניים בפורים ומיני מאכל ומשתה. ע"כ. והוא בשו"ת רש"י (סימן רצג) מצאתי בשם רבינו שלמה, במעות פורים אין קצבה, כל מה שירצה האדם ליתן יתן, מפני שהוא צדקה, וצדקה כל אחד ואחד יתן כפי עינו הטובה. ע"כ. וכ"ה בסידור רש"י (סי' שכה) ובזה"ז אין נוהגים שקלים, שבזמן שביהמ"ק אדם שוקל שקליו ומתכפר לו, מכלל שאין שוקלין אלא בזמן ביהמ"ק. ובפורים אין קיצבה, וכל מה שיבקש כל אחד ליתן יתן, מפני שהיא צדקה, וצדקה כל או"א לפי עין שלו הוא נותן, וז"ש מקדימין ליום הכניסה, וקורין בו ביום וגובין בו ביום ומחלקין מעות בו ביום, לא בשביל שקלים, אלא צדקה בעלמא, משום שנאמר מתנות לאביונים. ע"כ. והובא במחזור ויטרי (סי' רמ).

ומקור דברי רש"י הנ"ל, הוא כבר בדברי הגאונים, שכן הוא בסדר רב עמרם גאון (פורים): ובפורים אין קצבה, כל שמבקש כל או"א מישראל ליתן יתן, מפני שהוא צדקה, וצדקה כל אחד ואחד לפי עין שלו הוא נותן. וז"ש חכמים, אע"פ שאמרו חכמים מקדימין ליום הכניסה, קורין בו ביום ומחלקין בו ביום, לא שקלים הן, אלא צדקה בעולם, משום שנא' ומתנות לאביונים.

וכ"ה בתשובות הגאונים (גאוני מזרח ומערב סי' מ) ובפורים אין קצבה, כל שמבקש כל אחד מישראל ליתן יתן, מפני שהוא צדקה, וצדקה כל אחד ואחד לפי עין יפה שלו נותן. ומה שמכריזין במקומכם על השקלים, לא יפה הם עושים שקוראין אותם שקלים, ונאסרו איסור הנאה, וזה שאמרו חכמים כפרים מקדימין ליום הכניסה קורי' בו ביום, לא שקלים הם אלא צדקה בעלמא, משום שנא' ומתנות לאביונים. ולענין צדקה נתנו חכמים שיעור למטה, אר"א לעולם אל יפחות אדם עצמו משלישית השקל

בשנה, ושקל הזה ד׳ כספים שהם ד׳ זוזים שהם במשקל כארבעים דינרין של זהב, נמצא שלישית שקל מטבע וארבעה שתותים ושליש אסימן במשקל שלנו ושלכם, ושיעור צדקה למעלה אמרו חכמים המבזבז ממונו אל יבזבז בחייו יותר מחומש ממונו ולמה כדי שלא ירד מנכסיו ולא יצטרך לבריות. ע״כ. וע״ע בתניא רבתי (ס״ס מא).

וכן מוכח עוד בתשובת רש״י (סידור רש״י סי׳ שמו).

וז״ל: ומתנות לאביונים בישראל נאמר ולא בגויים, וזה הנותן ״פרוטה״ לעבד גוזל לעניים, ומראה עצמו כאילו מקיים עכשיו מצות מתנות לאביונים הנאמרה באביוני ישראל. ע״כ. וכ״ה בספר הפרדס (סימן רה), ובמחזור ויטרי (עמוד ריא). והובא בשבלי הלקט (סימן רב). וכן בהגהות מיימוניות (סוף פ״ב), ובבית יוסף כאן (סימן תרצד).

והנה הריטב״א פשיטא ליה כל זה גבי מתנות לאביונים, אבל גבי משלוח מנות ס״ל דבעי לפי כבודו. אולם י״א שגם במשלוח מנות די בפרוטה. [וכן מבואר בלקט יושר (ח״א עמוד קנח) שכתב: וצריך לשלוח מנות לחבירו וכ״ש לרבו. ואמר, שיוצא אדם אם שלח אדם לחבירו בפורים תאינה אחת ותמרה אחת, ואע״פ ששניהם אינם שוים פרוטה אחת. ועיין בריש פרק הזהב במרדכי (סי׳ ש) גבי קונין בכלי אע״פ שאין בו ש״פ. וכן מצאתי בתוס׳ (גיטין דף כ. ד״ה דילמא). ע״ש, ואין מגלין אלא לצנועים, ע״כ]. ולפי שיטתם נראה שכל שכן גבי מתנות לאביונים דדי בכל שהוא. אלא שהמהרש״א (מגילה ז:) כתב בהיפך.

בגדר פרוטה למתנות לאביונים אם מטבע היוצא או כשיעור חצי שעורה כסף

א״כ סוף דבר, דהכי נקטינן כדברי הגאונים והראשונים שכתבו להדיא שמעיקר הדין שיעור מתנות לאביונים הוא פרוטה.

ותמוה מאד על כמה רבנים שכתבו שיעור גדול יותר, מפני שכך כתבו הרבה אח׳, אך כיון שבהגלות נגלות כל דברי הראשונים וגם הגאונים, אין ספק שכך ההלכה. ודברי הראשונים הנז׳ נעלמו מעיני האחרו׳, ואילו ראו דבריהם לא היו חולקים עליהם. וזה ברור. וכך היא דרך ההוראה, ולא להמשך רק אחרי כמה אח׳ שנדפסו בש״ע דפוס וילנא, ועוד כמה אח׳ בודדים שנתקבלו באיזה מקומות בחו״ל, והיה קיים אצליהם חוסר בספרים. אלא בכל הלכה יש לראות את כל דברי רבותינו הראשונים וגדולי האחרונים, וגם דברי גדולי האחרונים הספרדים. וכל זה מכלל חובת ״יראת הוראה״.

יתכן שבמתנות לאביונים אין צריך פרוטה ממש אלא די במטבע היוצא בהוצאה

ובענין שיעור פרוטה, נסתפק בזה בשו״ת שואל ונשאל (שם סי׳ לו) ונפקא מינה לענין מתנות לאביונים, ולענין פדיון פירות רבעי, ולענין המקדש בפרוטה, ולכל כיוצא מהפרטים התלויים בפרוטה. והשיב, הפרוטה היא חצי שעורה כסף מזוקק, כמ״ש הרמב״ם (פ״א מהלכות שקלים ה״ג), וכן מתבאר מדברי מרן (יו״ד סי׳ רצד. וסי׳ שה) ומדבריו שם בב״י. ע״ש. והיא חלק משלש מאות ועשרים ממחצית השקל, כמ״ש הרמב״ם שם ה״ה, שמחצית השקל מאה וששים שעורה. ע״ש. וכשנחלקם לחצאי שעורות, הם שלש מאות ועשרים שעורות, ובשנה זו התש״ה מחצית השקל כפי ערך מחיר הכסף, עולה לשנים ושבעים פרנך, וא״כ הפרוטה היא שנים ועשרים סאנטים וחצי סאנטים, שכשתכפול שנים ועשרים וחצי ג׳ מאות ועשרים פעם, עולים שנים ושבעים פרנק, ועי׳ לעיל (סי׳ לג) מה שכתבנו בשיעור מחצית השקל. עכ״ד.

אולם כל זה בהנחה שצריך פרוטה לפי שיעור פרוטה של התורה, אולם יתכן שדי שיתן פרוטה היוצאת בהוצאה, וכפי פשט לשון רש״י שהעיקר הוא מצוות צדקה, וא״כ כשם שמסתבר שלענין מצות צדקה אין צריך לתת שיעור פרוטה של תורה, שהוא חצי שעורה של כסף אמיתי, אלא די באיזה מטבע היוצא בהוצאה, כך לנ״ד.

ואכתי יש לדון בזה, האם די במטבע שיוצא בהוצאה כמו עשר אגורות, או שצריך שתהיה אפשרות לקנות בו דבר מה (אפילו כל שהוא), שיתכן שמטבע של עשר אגורות אף שהוא יוצא בהוצאה, מכל מקום שמא אין שום פריט שניתן לקנות בסכום כזה. [ואם כן יתכן שיצטרך מטבע של חצי שקל. ונפ״מ מזה גם לקיום מצות צדקה. ויותר נראה שדי גם למצות צדקה וגם למתנות לאביונים במטבע היוצא. ודי שסו״ס ראוי להצטרף לממון, ולקנות כמה פריטים שבכל אחד מהם יש תועלת. וראה בזה להלן]. וצ״ע בזה, ועיין.

אפשר שאין צריך אפילו שוה פרוטה אלא כל דהוא

ויתכן שדי אפילו בחצי פרוטה. ואין צריך אפילו שוה פרוטה, ולא מטבע היוצא בהוצאה, אלא די בנתינה כל דהו. ואף דקיי״ל דאין די בכלים, אלא דוקא מעות או אוכלים, מ״מ מעות עדיף. ולדעת הלק״ט (ח״ב סי׳ קסג) גם כלים ש״ד. ועיין בריטב״א (גיטין כ.) שדי בנתינה בכל שהוא, ואפילו שו״פ א״צ. וע׳ בתוס׳ בגיטין (שם ד״ה דילמא), ובפסחים (לב: ד״ה ואין), ובשבת (כה:). ע״ש דונתן לא הוי בפרוטה, ובתרומה ילפינן ממעילה דבעי פרוטה, ובתוס׳ (פסחים לב: ד״ה ואין) דנתינה בתשלומין בעי פרוטה, ובשאר מקומות לא. וע״ע בתוס׳ מנחות (דף ס ד״ה מי), ובב״מ (מז. ד״ה קונים). וע״ע בשו״ת קול גדול (סי׳ סב) אם יש מצוה בשיעור מתנה שהיא כזית וכביצה מדכתיב תתן לו, וכמ״ש הרמב״ם רפ״ה מהל׳ ביכורים. ע״ש.

וע״ע להגרח״פ בספר מועד לכל חי (סימן לא אות כז) שהביא שהרב כבוד יום טוב (דף יט ע״ב) נסתפק בנותן פרוטה אחת לשני עניים, אם יוצא ידי חובה. וע״ש מה שהעיר ע״ז לגבי הדין בזה״ז.

וראיתי בשו״ת דברי יציב (ליקוטים והשמטות סימן סה אות ו) שנסתפק עוד, דשמא כיון שמתנות לאביונים נותן לשני אביונים, אף דליכא לכל אחד ואחד פרוטה, די במה שלשניהם יש פרוטה בסה״כ, ומהני נתינה בפרוטה אחת לשני אביונים.

ולגבי מצוות צדקה, בתשובת מהרי״ל דיסקין (פסקים סי׳ כד בהערה ד״ה תדע) כתב, דאם נותן לעני גם פחות משוה פרוטה מקיים בזה מצות צדקה, ומה שכתב מרן בש״ע (יו״ד סי׳ רמט סעיף יד) טוב ליתן ״פרוטה״ לעני קודם כל תפילה וכו׳, פרוטה לאו דוקא, אלא לענין דטוב לעשות כן הוא דכתב הכי, [ודיבר הכתוב בהווה]. דאם לא כן אמאי לא חשב התנא דבר זה בכלל פרוטות (בב״מ נה ע״א), וכה״ג הקשה הט״ז בהלכות יין נסך. וע״ש עוד בסו״ד שפקפק קצת בזה. וזה דלא כמ״ש בשו״ת בית יצחק (או״ח סי׳ כא ריש אות ב) דלפי המבואר בתוס׳ (מנחות ס. ושבת כה) דאין נתינה בפחות משו״פ, ודוקא בגט שכתבו על איסה״נ מהני מטעם דספר משמע כל דהוא, ש״מ דגם במצות צדקה לא קיים בפחות משו״פ הואיל וכתוב בה נתינה. אך כבר הערנו ע״ז מדברי התוס׳ בפסחים (לב: ד״ה ואין נתינה).

וראיית המהרי״ל דיסקין, ממה דלא חשיב ליה בהדי ה׳ פרוטות, כן כתב להוכיח גם בשו״ת יהודה יעלה (ח״ב חו״מ סימן קפז). והוכיח עוד שם מדברי הגמרא בשבועות (כה.) דפריך שבועה שאתן, מאי אתן, אילימא צדקה לעני מושבע ועומד מהר סיני הוא וכו׳. ומאי קושיא, דילמא שבועה שאתן פחות מש״פ לעני דלא מושבע ועומד מהר סיני הוא, כיון דחצי שיעור הוא אין עליה שם צדקה ונתינה כלל. אלא ע״כ שגם בפחות מש״פ מקיים מצות צדקה לעני. ע״כ.

ובספר היראה לרבינו יונה (אות רח) כתב: ותהיה רגיל בצדקה כפי כחך וכו׳, לתת כופר נפשך חוק קבוע בכל שבוע פרוטה ״או מחצה״. ע״כ. ובספר צפנת פענח על הרמב״ם (פ״ו דמתנות עניים הלכה יב) העיר מהרמב״ם דדי בגרוגרת אחת. ע״ש, וגרוגרת הוא הרבה פחות מפרוטה, וכמו שהאריך להוכיח במגדים חדשים

(שבת ב.), וע״ש מש״כ עוד הרבה בענין צדקה בפחות משו״פ. והוא ממ״ש הרמב״ם (מתנ״ע פ״ז ה״ז) ״אפי׳ אתה נותן לו גרוגרת אחת״ ומשמע שאינו ש״פ, שאל״כ הול״ל פרוטה א׳, ובספרי (ס״פ תצא) אמרו דגרוגרת א׳ ממאה באיסר, וא״כ י״ב ומחצה גרוגרות נמכרין בפרוטה. [ויש שדחו דמיירי רק לענין אל ישוב דך נכלם].

ויש שהקשו ע״ז ממ״ש (ב״ק נו:) דשומר אבדה הוי שומר שכר, בההיא הנאה דלא בעי למיתב ריפתא לעניא, ואי נימא דיוצאין ידי חובת צדקה בפחות מש״פ, הרי הוכיח הש״ך (חו״מ ר״ס שג) שאין נעשה שומר שכר בפחות מש״פ. [וגם בגמ׳ (נדרים לג:) קרי לה פרוטה דר״ז]. והגאון בעל הקהלות יעקב השיב ע״ז, די״ל שיזדמן לו כמה עניים עד שיצטרף לפרוטה. ועי׳ בגמ׳ (ב״מ לא:) מתנה מועטת מנין וכו׳. והעיר מזה בדרך אמונה (הל׳ מתנ״ע פ״ז ה״א בביה״ל). ואפשר דמ״מ אין דרך לתת לעני פחות משו״פ.

וראה בשו״ת תורה לשמה (סימן רלט) שנשאל בזה, דכיון שפחות משו״פ אינו ממון, האם חשיבא נתינה זו למצות צדקה. וכן אם נדר שמן למאור לנר התמיד שמדליקין לפני ארון הקודש בבית הכנסת, והוא דבר מועט שאינו שוה פרוטה, אם יש בזה מצוה. והשיב ע״פ הגמ׳ (כריתות י:) מדחס רחמנא עליה דדלות למהוי חד מתלתין ותרין בעשירות, ומאי היא יולדת, הכי חס רחמנא עליה דדלי דלות למהוי חד מן התלתין ותרין בדלות, ופריך אי הכי ריבעא דפרוטה הוי, ומשני הכי נמי אלא דלאו אורח ארעא לאתויי פחות מפרוטה למקום, ע״כ. נמצא שגם בפחות מפרוטה איכא מצוה, אלא דלאו אורח ארעא לאתויי, ולכן זה שמתנדב שמן לנר התמיד פחות משוה פרוטה מלמדין אותו שיוסיף עליו להביא שיעור שוה פרוטה לפחות, ואם עני הוא וא״א לו, אה״נ יש בידו מצוה. ע״כ. וע״ש בסי׳ רמא. וע״ע בענין זה בס׳ יד אליהו (פסקים סי׳ מד), ובשד״ח (כללים מער׳ נ כלל כא) ובשו״ת משנה הלכות (חי״ג סימן רז) מש״כ בענין נתינה אי הוי בפחות משוה פרוטה. ע״ש. ומצד הסברא אפשר, שבמצות צדקה אין דין ממון ואף לא דין נתינה, אלא למיעבד ניחא ליה לצרכו, וא״כ פשוט שא״צ שוה פרוטה. וממילא אפשר דה״ה לגבי מצות מתנות לאביונים.

ובעיקר הדין, הנה כן כתב בחזו״ע כאן. עש״ב.

ושם כתב, שמן הדין די בנתינת פרוטה אחת לכל אביון, ובזמן הזה ״אגורה אחת״ חשובה כמו פרוטה, שהיא המטבע הפחות ביותר שיוצא בהוצאה, ואח״כ כתב, וכיום פרוטה היא מטבע של חמש אגורות. וירא שמים יתן בעין יפה ובסבר פנים יפות, והנה שכרו אתו ופעולתו לפניו. ע״כ.

ונראה כוונתו, שיש לחשב כפי המטבע היוצא ולא כפי פרוטה של כסף של תורה, ולכן בזמן שהיתה אגורה יוצאת היה די בזה, אך כיום כבר בטלו את השימוש בפרוטה, וצריך מטבע של חמש אגורות. ונכון להיום רק מטבע של עשר אגורות יוצא בהוצאה.

אינו מוכרח לחדש שצריך מתנה מכובדת שלא יתבייש בה העני

ויש שהצריכו ליתן בפורים מתנה מכובדת שהעני לא יתבייש בה, וכיום עני מתבייש בחצי שקל. והיינו שדין מתנות לאביונים שונה מדין מצות צדקה, שאף שלמצות צדקה די בכל שהוא, מ״מ בענין מתנות לאביונים צריך מתנה שהעני יתכבד בה, ומה שכתב הריטב״א וש״ר שדי בפרוטה, הוא רק בזמנם, אבל בזמן הזה העני מתבייש בזה ואינו מרגיש שקיבל ״מתנה״. ומדייקים כן מלשון הכתוב ״מתנות״ לאביונים, שצריך מתנה כמו נותן מתנה לחבירו. דהכא לא נאמר ״נתינה״ אלא ״מתנה״, ומתנה היינו שיעור חשוב דוקא. ולפ״ז צריך ליתן שיעור חשוב כפי חשיבות המקבל, והיינו שאם נותן לאביון שפושט יד לבקש מכל אחד, די לתת עשרה שקלים שזהו שיעור חשוב אצלו שאין רגילים ליתן לו כן בכל השנה, אבל כשנותן לעני שאינו מוכן להתבזות לבקש מכל אחד, ורק מבקש באופן פרטי מאנשים שמצפה

מהם שיתנו לו סכום הגון, צריך ליתן לו כפי הסכום שכשמצפה שיתנו לו זה הסכום, דבזה הוא מוכן להתבזות לבקש שרק אז זהו מתנה חשובה אצלו. ועוד נראה דבר חדש, דכיון שמענין המצוה לשמח האביון במתנה, לכן מצוה מן המובחר ליתן סכום שחשוב לנותן, שהעני אינו שמח ושבע רצון כשנתן לו סכום שאינו חשוב כלל אצל הנותן והיה יכול ליתן לו יותר מכך, והיינו שלבן ישיבה וכדו' די ליתן לעני עשרה שקלים שזהו כבר סכום חשוב לנותן, אבל העשיר צריך ליתן סכום הגון כפי השיעור שהעני יהא שבע רצון בכך. אא"כ שולח לו ע"י אחר, שאין האביון יודע מי הנותן. עכ"ד. [מוע"ז ח"ו סי' קו, ובתשוה"נ ח"ה סי' רלה] אולם הרי מלשון רש"י והגאונים ושאר הראשונים הנ"ל מבואר שמתנות לאביונים היא כדין מצות צדקה. "ואין קצבה, כל שמבקש כל אחד מישראל ליתן יתן, מפני שהוא צדקה, וצדקה כל אחד ואחד לפי עין יפה שלו נותן".

ובאמת שקשה לחדש ולקבוע הלכה ע"פ דקדוק כזה מדכתיב "מתנות" ולא "נתינות". ובפרט שמפורש בדברי רש"י הנז', שהוא בדומיא למצות צדקה. וגם לומר שלשון "אביון" מוכח שאין די בעני סתם, רק במופלג שאין לו אפי' צרכיו ההכרחיים. גם לזה אין שום הכרח בהלכה, ומנ"ל לקבוע הלכות ע"פ דקדוקים כאלו.

ובספר מעדני שלמה (עמוד קכא) כתב בשם הגרשז"א זצ"ל, שהגדרת אביון שמצוה לתת לו ביום פורים, הוא מי שאין לו לצרכים ההכרחיים לפרנסת ביתו. ומיהו מה שכבר קיבל בפורים ויש לו כדי פרנסת ביתו לאותו היום, לית לן בה, ושפיר מקיים בו גם אח"כ מצות מתנות לאביונים. והוסיף, שיש הרבה שמצבם דחוק ומצוה לעזור להם, אך מ"מ דין "עני" אין להם, וקשה למצוא מי שעני באמת. ע"כ.

וע"ע בספר שלמי מועד (עמו' רעח) שכתב, שגדול הסמוך על שלחן אביו אינו נחשב עני לתת לו מתנות לאביונים. וכ"כ בתשוה"נ (ח"ה שם) ששמע בשם הגרשז"א, שאין יוצאין י"ח מתנות לאביונים בנתינה לבחור ישיבה, או לבחור הסמוך על שלחן אביו, דאף שלענין מעשר עני דינו כעני כיון שאין לו משלו כלום, מ"מ כיון שסמוך על שולחן אחרים ולא חסר לו מצרכיו ההכרחיים, אין יוצאין בו י"ח מתנות לאביונים. ע"כ. ואפשר שסברתו, מטעם שלענין פורים צריך למלא חסרון, כמו לצורך סעודת פורים, וזה לא שייך במי שסמוך בקביעות על שלחן אחרים. וכן לטעם שהוא כדי לשמח את מי שאין לו, אינו שייך בבחור ישיבה כ"כ.

ונראה שיש להעדיף לתת לאברך שגר בשכירות וכדו', שהרי אמרו במדרש משלי, אם בקשת לעשות צדקה עשה עם עמלי תורה. אבל כשאינו מוצא ליתן לאברך, אם רואה בחור ישיבה שחסר לו, שהוריו אינם יכולים ליתן לו כדי צרכו, יכול ליתן מתנות לאביונים עבור צרכיו. [כגון לנסיעות, ביגוד וכדו']. באופן שאין חשש שיקנו בו דברים שאינם רצויים. וכל ערום יעשה בדעת.

וניהדר אנפין לנ"ד, בענין שיעור מתל"א, דמה שמפרסמים שהשיעור הוא חמישים שקלים, או עשרה שקלים לכה"פ, אינו מוכרח כלל וכמשנ"ת מדברי הראשונים. וגם לסברת הזרע יעקב [וכ"ה לשון הבן איש חי ועוד], לא כתב שצריך כדי סעודת פורים, והיינו סעודה חשובה, אלא רק שיעור פת של ג' ביצים שהוא שיעור סעודה, ולזה די בכמה שקלים לקנות פת גדולה או שתי לחמניות קטנות. הרי דסבירא ליה שהשיעור הוא בכדי סעודה סתמא, ולא בסעודה מכובדת של סעודת פורים, כדי שנאמר שיצטרך לתת שיעור של מנה מכובדת כמו מנה במסעדה וכדומה. והן אמת שמרן אאמו"ר שליט"א בשיעוריו כמה פעמים הזכיר שכדאי לתת עשרה שקלים, אך אולי לאו דוקא נקט, שהרי מפורש באח' שהחמירו שדי בשיעור פת כדי ג' ביצים.

וראיתי למי שכתב לתמוה על מרן אאמו"ר שליט"א במה שכתב בשו"ת יחו"ד (ח"א סימן צ) דאע"פ שמצד עיקר הדין די בנתינת פרוטה לכל עני, מ"מ טוב ונכון לנהוג ביום זה

במצוה יקרה זו, כמ״ש כמה אחרונים, ששיעור מתנה לאביון הוא כשיעור סעודה של פת במשקל שלש ביצים, או שווי סעודה כזאת כמ״ש המהרש״א (ח״א מגילה ז:) דנתינה מעלייתא בעינן. ע״כ. ואמאי טוב ונכון לנהוג כן, הרי דעת כל הראשונים הנז׳ שא״צ שיעור כלל, ואין ספק שכך הלכה, ואמאי צריך לחוש לד׳ האח׳. אולם הביאור בזה דהרי ערכה של פרוטה בזה״ז ירדה מאד, וכמ״ש הסמ״ע (חו״מ סי׳ פח), וע״ש בש״ך. וביו״ד (סי׳ רצד, ושה). ולכן טוב ונכון להחמיר בדבר לפי ערך הכסף שבכל דוד ודור. וע״ע בריב״ש (סימן קנג) שהעיר, דהיאך תקנו חז״ל דבר מועט כזה לכתובת אשה, שהוא מאתים מנה לבתולה שאינם רק כ״ה דינר צורי, סכום מועט, והם אמרו כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה; והלא אפי׳ עני שבישראל, כשיהיה לו קטטה עם אשתו, תהא קלה בעיניו להוציאה בדבר מועט כזה. והשיב, אתה שערת באנשי מיורקה, שעשיריה היו להם בתים מלאים כל טוב, אוצרות כסף וסחורה ומטמוני מסתרים, מרגליות ורוב פנינים, ומערות מלאות דינרי זהב. ואשר אין לו כל אלה, אף אם יהיו לו חפצים ותכשיטים ואלפי זהב, ואומנות נקייה להרויח בה פרנסתו והותר, נקרא עני. אבל תשער בתושבי הארץ הזאת, שאינם מספיקים ללחם צר ומים במשורה, ועל הארץ ישנים, או על שטיח עור, ובכסות יום מתכסים בלילה, ומלבושיהם טלאי על גב טלאי, ורובם הולכים יחפים. ובימי חז״ל כך היו, כמו ששערו במזונות האשה וכו׳. ע״ש. [ובמנחת שלמה (ח״א סי׳ סו) כתב, דמשמע דלהלכה חוששין גם לדעת הסוברים שבמקום שהכסף הוא בזול, ואין יכולים לקנות בחצי שעורה כסף כי אם מעט מזעיר, שאין זה חשוב פרוטה].

ועוד יש לחוש דשמא צריך נתינה חשובה, שאין בה כדי בושה לעני. וכמה מגאוני ספרד כתבו להחמיר כדברי הזרע יעקב, כמו הבן איש חי ועוד. והגרח״פ (מל״ח לא, כז) אחר שהביא דברי הרב כבוד יום טוב (דף יט:) שנסתפק בנותן פרוטה אחת לב׳ עניים. העיר, שספק זה הוא לפי הזמן הקודם, אבל בזמנינו עתה, הלואי שיספיק שתי פרוטות לאחד לצאת ידי חובה. וע״כ אף שהכרעת ההלכה ברורה כפשט דברי הראשונים, מ״מ טוב ונכון להחמיר בזה.

ושו״ר למרן אאמו״ר שליט״א בספרו טבעת המלך על הרמב״ם הלכות מגילה (פ״ב הלכה טז, יז), שאחר שהביא דברי הריטב״א (מגילה ז.) דמסתברא דמתנות לאביונים היינו אפילו בשתי פרוטות, דכל שוה פרוטה חשיבא מתנה, אבל לא בפחות. וכיו״ב כתבו התוס׳ (שבת כה: וגיטין כ.) שאין נתינה בפחות משוה פרוטה, וכדאיתא בפסחים (לב:) וע׳ בתוס׳ פסחים (שם). ובתוס׳ ב״מ (מז. ד״ה קונים). וכ״כ בספר מאורי אור (עוד למועד דף קכט ע״א). ובספר בתי כנסיות (סי׳ תרצד), ובספר כבוד יו״ט (דף יט:), ובשע״ת, ובשו״ת חסד לאברהם, ועוד. ודלא כמ״ש המהרש״א בח״א (מגילה ז:) דנתינה מעלייתא בעינן. וע׳ בתוס׳ רי״ד (קידושין נח:) וז״ל: חטה אחת פוטרת את הכרי, וא״ת והא כתיב ראשית דגנך תתן לו, וא״כ בעינן כדי נתינה. ונ״ל לתרץ, שבודאי מצוה ליתן לו דבר חשוב, כדקי״ל בחולין (קלה.) וכמה הוא נותן לו משקל ב׳ סלעים שנאמר תתן לו, שיהא בו כדי נתינה וכו׳. אבל אע״פ שמצותו בכך אם אינו רוצה לקיים מצוה זו ותרם חטה אחת מכל הכרי, הכרי ניתקן ויצא מידי טבלו, אלא שלא קיים מצות נתינה. ע״כ. הרי שמלשון ״נתינה״ משמע שמצוה לתת דבר חשוב. והגאון הנודע ביהודה מה״ת (חיו״ד סי׳ רא) זכה לכוין לזה מסברתו, וכתב שהיא סברא חדשה שלא קדמהו אדם מעולם. וכבר כתוב הדר דבר זה בתוס׳ רי״ד. וכן השיגוהו על זה בחידושי מהר״ן חיות (גיטין כ.), והגאון מלובלין בשו״ת תורת חסד (חאו״ח סי׳ מד אות ח). ע״ש. וע״ע במ״ש הרמב״ן בספר המצות (שרש שנים עשר דף עט.). ע״ש. [וע׳ בשטה מקובצת בגליון הגמרא (מנחות נט:) אות ט. ודו״ק]. ובשבולי הלקט (סי׳ רב) בשם רש״י, כתב, שאין קצבה במעות פורים, שכל מה שירצה האיש ליתן יתן.

אמנם בשו״ת זרע יעקב (הנ״ל) העלה דבעינן שיעור סעודה דהיינו פת כשיעור ג׳ ביצים. וכ״כ בשו״ת מי יהודה (סי׳ פו), ובבא״ח. אולם הרב בית עובד (דף קעו.) אחר שהביא דברי הרב זרע יעקב, העיר שמצא להריטב״א

ג. לא יתן מתנות לאביונים לפני יום הפורים, דילמא אכלי להו קודם הפורים. ומה שיש נוהגים ליתן מתנות לאביונים לפני פורים, אף דמצוה זו דוקא בפורים עצמה, היינו מפני שנותנים ב׳ מנות לאביונים גם ביום פורים, ויש גם הרבה עניים המחזרים על הפתחים. ובפרט אם נותן לגבאי צדקה האומר שיתן לאביונים ביום פורים. ג)

שכתב בפשיטות דשוה פרוטה חשיבא מתנה, ושכן נראה מדברי הב״י בשם הגמ״י, וסיים, וכן עיקר. ע״ש. וכן הרב פקודת אלעזר בן טובו (סי׳ תרצד) הביא דברי הרב זרע יעקב הנ״ל, וכתב, ואנו אין לנו אלא דברי הראשונים, הוא הריטב״א בחידושיו שכתב דסגי בפרוטה אחת לכל אביון, וכן המנהג פשוט שנותנים פרוטה אחת לכל עני. ע״כ.

והנה מרן אאמו״ר הביא דברי החיד״א בספר פתח עינים (מגילה ז:) שהביא מ״ש בליקוטי רבינו בצלאל כתיבת יד בשם הרמב״ן וז״ל, שתי מתנות לשני עניים, פירוש, שלאביונים שאינם רגילים כל כך לאכול בריוח, די להם במתנה אחת, והיא נחשבת להם כדבר גדול. עכ״ל. וכתב, דלפ״ז נראה שעכ״פ הוא שיעור שיקנה בזה דבר מאכל, וא״כ בפרוטה של זמנינו שאינה ראויה לקניית דבר מאכל הראוי לאדם, ושיחשב בעיני העני כדבר גדול, לא תספיק פרוטה אחת בלבד. וכ״כ הגר״מ שטרן בעל שו״ת באר משה בהערה שבספר נימוקי יוסף (מגילה עמוד יז). וכן העלה הגר״ש מזרחי בשו״ת דברי שלום ח״ה (סי׳ קטו). וגם הגר״ח פלאג׳י במועד לכל חי (סי׳ לא אות כז) כתב לחלק בין הזמנים. ע״ש.

ולפע״ד נראה שיש בכלל דברי הרמב״ם ״להרבות במתנות לאביונים״ הנתינה בעין יפה, ולא רק לתת להרבה עניים, אלא גם המתנה לעני, תהיה מתנה הגונה ברוח נדיבה, שבזה יתקיים להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים. ולכן יש לתת לפחות לשני עניים, מתנה הגונה לכל עני, בערך כשיעורו של הרב זרע יעקב, מעלה מטה, שאם לא עכשיו אימתי, והשי״ת ישלם לו גמולו הטוב מידו הרחבה העשירה והפתוחה. [עכ״ד מרן אאמו״ר שליט״א].

לא יתן מתנות לאביונים לפני יום הפורים, דילמא אכלי להו קודם הפורים

ג) כ״כ בעל המאור (ריש מגילה) שלא יתן המתנות לאביונים קודם פורים דילמא אכלי להו קודם פורים. והובא במג״א (ר״ס תרצ״ד). ובלקט יושר (חלק א עמוד קנח) הביא, שאחד שאל לבעל תרומת הדשן, שיש לו בעלי חיים [ראה להלן (סי׳ תרצה) שלדינא א״א לשלוח בעלי חיים שלא נשחטו עדיין], ורוצה לשלוח אותם למנות פורים ב׳ ימים קודם פורים, כי אינם יכולים לחיות עד פורים, כגון אשן ובורן. והשיב, שאין לשלוח שום מנה קודם פורים, כי שמא יאכל המנה קודם פורים, ואין לו שום דבר חידוש לאכול בפורים. ע״כ.

ובמחצית השקל שם כתב, שמנהג העולם ליתן קודם פורים, אף דמתנות לאביונים מצוותו דוקא ביום פורים, וצ״ל דעל כן נותן שתי מתנות לאביונים גם ביום פורים, וגם יש הרבה עניים החוזרים על הפתחים בפורים. ע״כ. ובערוך השולחן (סי׳ תרצד סעיף ב) כתב, דחייב ליתן דוקא בפורים עצמו, אבל קודם פורים אפילו נתן מפורש על פורים, אינו מועיל, דזהו חובת היום דוקא.

ובאשל אברהם בוטשאטש (סי׳ תרצג) כתב דאפשר ליתן מתנות לאביונים אפי׳ כמה ימים קודם פורים. ואולי גם בכה״ג שייך הטעם כדי שיוכל העני להכין לסעודת פורים. ובדעת תורה למהרש״ם הביא מהרמב״ם בפירוש המשניות, ותוס׳ יום טוב, דאפשר ליתן אפי׳ מיום י״א ואילך. ע״ש. ואף דשם מיירי כשמקדימין לקרות, וע״ע בטורי אבן שם (ה.

בד"ה ומתנות), צ"ל דמשם מוכח שאינו מצוה הקבועה דוקא לעצמותו של יום הפורים. או דעכ"פ מוכח דלא תליא במצות סעודת פורים. וע"ע ברמב"ם (הל' מגילה וחנוכה פ"ב הי"ד) שבני כפרים שקדמו וקראו בשני או בחמישי, אם חילקו מעות לאביונים ביום קריאתן יצאו, אבל השמחה והמשתה אין עושין אותה אלא ביום ארבעה עשר, ואם הקדימו לא יצאו. ע"כ.

שלח משלוח מנות קודם פורים והתנה שיהיו בידו עד פורים, יצא י"ח

והרב יד אהרן (סי' תרצד הגב"י) כתב, שמדברי בעל המאור הנז' משמע שאם ידענו בודאי שאוכלים אותם בפורים יוצא י"ח, אע"פ שבשעה שנתן לא היה עדיין חייב במצוה זו. והטעם ששמחה ביומה בעינן וכו'. וכיון שהגיעו לידם בשעת החיוב של השמחה ושמחו בהן בודאי שיוצא י"ח. עכת"ד. והביא דבריו הגאון ר' יוסף מולכו בשו"ת אהל יוסף (חאו"ח סי' טו), וא"כ מוכח שהכל תלוי בשמחת המקבל, ולכן בן עיר ששלח בי"ד לבן כרך, ויודע שאינו אוכל אותם אלא בט"ו, פשיטא שיצא י"ח לדעת הרב יד אהרן. וכ"פ בשו"ת אהלי יצחק הכהן (חאו"ח סי' כא). וכ"כ בשו"ת נחלת בנימין (ס"ס קלו). ואף שבשו"ת בית אב (חאו"ח סי' קג) כתב שיש לדון שלא כתב כן בעה"מ אלא בי"א בי"ב בי"ג, שהם זמן קריאת המגילה לבני הכפרים, אבל ביום שאין קוראים בו המגילה כלל, אפשר שלא יצא י"ח, אלא דלכאורה לא משמע כן מדברי המג"א וכו'. ע"ש. מ"מ הסכמת האח' כמ"ש הרב יד אהרן, וכ"פ מהרי"א אסאד בשו"ת יהודה יעלה (או"ח סי' רז). ובשו"ת פני מבין (או"ח ר"ס רלז). ובשו"ת לחם שערים (סי' לו אות א).

וכן עיקר לדינא דהשולח מנות קודם פורים, והגיעו בפורים, יצא, ודלא כמ"ש במסגרת זהב על הקיצור ש"ע (ר"ס קמב) שהשולח מנות קודם פורים, והגיעו בפורים, לא יצא. וכ"כ בשו"ת שאלת שלמה ח"ב (סי' פב), דממה שכתוב ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו, משמע שהמשלוח יהיה בימים האלה דוקא, ולא שישלח מקודם ויגיע אליו בפורים. ע"ש. וכ"כ בערה"ש (סי' תרצה סעיף יז), אך לא זכרו דברי כל האחרונים הנ"ל. וממשמעות הכתוב אין הכרח כלל. הילכך העיקר לדינא כדברי הרב יד אהרן וסיעתו. וע"ע בזה בשו"ת דברי יציב (חאו"ח סי' רצג. וסי' רחצ). ושם כתב ג"כ, דעכ"פ אם מתנה עמו להדיא שיוציא דוקא לסעודת פורים, י"ל דלכ"ע יוצא ידי חובתו. ול"ד למשלוח מנות. ע"ש.

ובשו"ת כנף רננה (או"ח סי' פז) כתב, שהיוצא לדרך מר"ח אדר ואילך, שחלה עליו מצות פורים, ושולח מנות או מתל"א יכול לתת אותן בעצמו אפילו בסתם, לשם מצות פורים, ואין העני זוכה בהן אלא עד פורים. אך יותר טוב להתנות עמו בפירוש שלא יזכה בהם ולא יאכלם עד יום פורים, ואז יוצא י"ח. ע"ש. וע"ע בשו"ת בית שערים (או"ח סימן שפא), ובשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן רלג).

ויש לציין עוד למ"ש הגאון מהר"י אלגאזי בספר חוג הארץ (דיני פורים אות יג עמ' כא) לענין משלוח מנות, שהדבר פשוט שאם אמר לחבירו לפני הפורים, המנות האלה יהיו בידך להיות לך למנות לפורים, דודאי מהני ויצא ידי חובה, מידי דהוה אחמשה סלעים דפדיון הבן דאמרינן בגמ' ר"פ בכור, ופסקו הטור יו"ד (סי' שה), שאם נתן מעות לכהן בתוך ל' יום ע"מ שיחול הפדיון מיד אינו פדוי, ואם נתנו ע"מ שיחול הפדיון לאחר ל' יום פדוי. אלא דהתם איפסקא הלכתא דאפילו אין המעות בעין לאחר ל', מהני, אבל במנות פשיטא ודאי דבעינן שיהיו המנות קיימות בעין בעיצומו של יום פורים, שהוא עיקר השמחה, ולפני פורים יהיו בתורת פקדון בידו.

אמנם נספקתי ביוצא מירושלים לפני הפורים לפרוש בים, וחש על מצוות משלוח מנות, ואמר לחבירו, המנות האלה יהיו פקדון בידיך ולא תזכה בהן אלא ביום פורים לשם מצות משלוח מנות שאני חייב, אם כשיזכה במנות הנפקד שבירושלים שהוא ביום ט"ו

ד. גם נשים חייבות במצוה זו, דבכל מצות פורים הנשים חייבות כאנשים. ד)

שהוא פורים לו, אפשר שיצא ידי חובתו המפקיד בידו שהוא בדרך ים, שבפורים שלו ביום י״ד, דמי אזלינן בתר הנותן או בתר המקבל, כיון דהנותן, חיובו הוא בי״ד, והמקבל הוא בט״ו, ובעינן איש את רעהו תרוייהו בני חיובא בשמחת המנות ביום אחד. וכן היה מעשה פה עיה״ק ירושלים ת״ו בבן עיר חברון שעושים בי״ד, ששלח מנות בו ביום לרעהו שבירושלים, והגיעו המנות לבן ירושלים בט״ו, דכיון דזמנו של זה לא כזמנו של זה נסתפקתי אם יצא ידי חובתו, כיון דתרוייהו לאו בני חיובא ביום אחד נינהו. וע׳ במ״ש מרן בסוף סימן תרפ״ח, דבן עיר שהיה בספינה או בדרך ולא היתה לו מגילה, ואח״כ נזדמנה לו בט״ו קורא אותה בט״ו, ואפשר דהכא נמי אם אין להם במי לקיים מצוות מנות במקומן בזמנן דיוצאים במה שיזכו בהן חבירם בט״ו. וצריך להתיישב בזה. עכ״ל.

ופשוט דא״צ ליתן מתנות לאביונים בעצמו, אלא יכול ליתן גם ע״י שליח, ויכול להעמיד שליח קודם פורים שיתן בשבילו בפורים מתנות לאביונים, [ערוה״ש שם].

דין נשים במצות מתנות לאביונים

ד) כ״כ הרמ״א בדרכ״מ (סי׳ תרצה): כתב מהר״י ברי״ן דאשה חייבת במשלוח מנות ומתנות לאביונים כמו שחייבת במקרא מגילה, ואשה תשלח לאשה ואיש לאיש אבל לא בהיפך משום גזרה שמא ישלח לאלמנה ויבא לידי ספק קידושין, אבל מתנות לאביונים אפי׳ אשה לאיש דרך צדקה, ע״כ. וכ״ה ברמ״א שם (סעיף ד). וכ״כ האחרונים, ועיין מש״כ בזה להלן לגבי משלוח מנות. ובשו״ת שאלת יעב״ץ (סי׳ קכ) דייק מדכתיב עליהם ועל זרעם, וכל היכא דכתיב ״זרע״, זכרים ונקבות במשמע. ועוד טעם כתבו האחרונים, משום דנזכרים ונעשים כתיב, ואיתקש עשייה לזכירה, ואין היקש למחצה. וכיון שחייבת במקרא מגילה, ה״ה בשאר מצוות הפורים. ועוד, מטעם שאף הם היו באותו נס.

ובשאלת יעב״ץ (ח״ב סי׳ סח) כתב, דמאי דכתיב איש לרעהו, י״ל דלהוציא קטן קאתי, ואע״ג דלזימנין דרישינן נמי איש ולא אשה, היינו היכא דמייתר קרא, מיהו מיעוטא דקטן טפי שכיח ומסתברא, דוק ותשכח, נמצא עכ״פ נסתר יסודו של הפר״ח בדבר זה. ואין לנו לדחות דברי הרמ״א בקנה רצוץ. וכ״כ בשו״ת שבות יעקב (ח״א סימן מא) שדברי מהר״י ברי״ן ברורים, דודאי גם נשים היו באותו נס, דמה״ט נשים מחויבים במקרא מגלה, וגם אצל משלוח מנות כתיב קבלו עליהם היהודים, וגם הנשים בכלל. וע״ש לדחות ראיית הפרי חדש.

וכ״כ בפמ״ג (תרצה סקי״ד), די״ל שבכל התורה ׳איש׳ וה״ה לאשה, וגם שהרי היו באותו נס כמגילה. והגרעק״א (מגילה דף ד.) כתב בטעמו של הרמ״א שאשה חייבת במשלוח מנות ומתנות לאביונים, דגם את״ל דאיש כתיב ולא אשה, מ״מ האי דכתיב ומשלוח מנות איש, היינו דהחיוב ברוח הקודש באמת לא היה על הנשים, מטעם דהוי מ״ע שהז״ג, ואפילו במקרא מגילה אינם חייבות, אבל אחר זמן שתיקנו חז״ל לחייב הנשים בקריאת מגילה שאף הן היו באותו הנס, מהאי טעמא חייבו אותן בשלוח מנות, ונכון בע״ה. ע״כ.

ובחיי אדם (כלל קנה סעיף לג) כתב שגם נשים חייבות במשלוח מנות ומתנות לאביונים. ומ״מ אשה שיש לה בעל, סומכת שבעלה שולח בשבילה, ואינו נכון, אלא יש להחמיר. וכן הביא בקשו״ע (סי׳ קמב ס״ד), גם הנשים חייבות במשל״מ ומתל״א, וקצת נשים סומכות על בעליהן שהן שולחים גם בשבילן, ואינו נכון אלא יש להחמיר.

ובערוך השלחן (כאן) כתב, גם הנשים חייבות,

ויראה לי דאיש ואשתו שניהם יוצאים בשני מתנות, דכגוף אחד הם. אבל בנו וביתו הסמוכים על שולחנו, חייבים ליתן בפני עצמם. אך להלן (סי' תרצה סעיף יח) כתב שאין למעט נשים מדכתיב איש לרעהו, דכל מצות שבפורים נשים חייבות כאנשים, ולשון איש אינו למעוטי אשה, שכל התורה בלשון זכר נאמרה. וכל הנשים חייבות בשילוח מנות ובמתנות לאביונים, ואפילו יש לה בעל אינה נפטרת בשל בעל, דזהו מצוה דרמי עליה, וכן המנהג שנשי דידן נזהרות ושולחין מנות. עכ"ד.

וכתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סימן קמז) שאף שהפר"ח חולק, וכן מהריק"ש כתב שאין שום פוסק מסכים עם הרמ"א, ובביאור הגר"א כתב בקיצור על הרמ"א, כמש"כ שם (ד.), דהיינו שאף הם היו באותו נס, ומסיים ועי' פר"ח, ומשמע דלא מדחה לגמרי השגת הפר"ח, וא"כ היה מקום לספק בעיקר החיוב, מ"מ כל הפוסקים אחרונים העתיקו דעת הרמ"א לדינא.

ולגבי אשה נשואה אם יוצאת במשלוח של בעלה, אי נימא דכיון שרשות בעלה עליה לא חייבוה, הנה מפורש באח' הנ"ל, שלא תסמוך על מה שהבעל שולח בשבילה. וז"ל המג"א, ואפשר שאשה שיש לה בעל בעלה משלח בשבילה לכמה בני אדם, ומ"מ יש להחמיר. עכ"ל. וע"ע מ"ש בזה להלן גבי משלוח מנות. ובפמ"ג (שם) כתב בתו"ד, וכשיש לה בעל רשות בעלה עליה, ואלמנה ובתולה חייבין. עכ"ד. וע"ע בשו"ת שבט הלוי (שם) שלימד זכות בזה, עפ"ד הפמ"ג שמכח רשות בעלה עליה לא חייבו חיוב עצמאי לאשת איש, ושעכ"פ אינו פשוט כ"כ שצריכים להחמיר. ויראה יותר, דהמנהג כהיום דהאשה מכינה המנות השונות ששולחים מהבית מיני אוכלים וכו', ואם אח"כ לוקח השליח מהבית מה שהיא הזמינה לשלוח, יוצאים בזה גם החומרא, דאדעתא דכל הבית שולחים, ואם היא גם מכוונת לכך מה טוב. עכ"ד.

ולהלן גבי משלוח מנות הארכנו בזה, ומסקנא דמילתא שם, שגם אשה נשואה אינה יוצאת במשלוח מנות של בעלה בלבד, ותשלח מנות לרעותה.

דין קטנים במצות מתנות לאביונים

ולגבי קטן אם חייב מדין חינוך ליתן מתנות לאביונים. וכן יל"ע בבן גדול הסמוך על שלחן אביו. ובפרט לפי הפוטרים את העני ממצוה זו, דלכאורה הקטנים לא עדיפי בזה מעניים.

והנה בפמ"ג הנז' סיים, ויראה דקטנים מחנכין אותם ככל חינוך בדרבנן. ע"כ. ובמגן אברהם (סי' תרצד סק"ג) כתב בשם הג"מ, דנשים וילדים חייבים בנתינת זכר למחצית השקל. ואולי כל שכן הוא לגבי מתנות לאביונים.

ובספר יסוד ושורש העבודה (שער המפקד פרק שישי) כתב, וגם יראה האדם שגם אשתו ובניו הקטנים יקיימו מתנות לאביונים, שמצוה זו היא חיוב על כל איש ואשה, ולחנך בניו הקטנים כמו בשאר כל המצות. ע"כ. ובערוך השולחן (סימן תרצד ס"ב) כתב, דבנו ובתו הסמוכים על שולחנו חייבים ליתן בפני עצמם. ובאשל אברהם (בוטשאטש סימן תרצה) כתב דמחנכים אותם במשלוח מנות, אבל לא במתנות לאביונים, דכיון שאין להם על פי רוב מעות משלהם כלל, לא שייך בזה חינוך, וכמו כל בני עניים שפטורים מחינוך בזה, דלא גריעי מגדולי העניים, וגם גדולים הסמוכים על שולחן אחרים, מקילין בזה. ע"כ. אך נראה דלא נקטינן הכי לדינא לגבי הסמוכים על שלחן אחרים. וכן לגבי עני, אנן נקטינן שאפי' עני חייב במצוה זו. ויש לפלפל עוד בזה. ואכמ"ל.

ושו"ר ראיתי בספר יבקשו מפיהו (עמוד מד) שכתב סברא זו בשם הגריש"א, שהיסוד של מתנות לאביונים הוא נתינת צדקה מכספו, ולכן קטנים שאין להם כסף פטורים ממצוה זו. ולא דמי לארבעת המינים, שאע"פ שצריך הוצאות לצורך כך, מ"מ אינו צריך לקנות דוקא מכספו. ולכן אין טעם לחנכם למצות מתנות

לאביונים. ורק לענין משלוח מנות יש טעם לחנכם. ע״ש. ולטעמו של רש״י בחגיגה (ו. ד״ה קטן), שכתב בזה״ל: הלא אין חינוך קטן אלא כדי להנהיגו שיהא סרוך אחר מנהגו לכשיגדיל וכו׳. ע״ש. והיינו דחינוך של קטן הוא כדי להרגילו במצות, לכאורה נכון ליתן לו לקטן מטבע כדי שיקיים מצות מתנות לאביונים. [וכ״ה דעת התוס׳ והרא״ש ביסוד מצות חינוך]. ושמא אין להרגילו למצוה שעיקרה אינה אלא כשיש לאדם מעות. אך קטן שקיבל ירושה יש ענין לחנך אותו לקיים מצות מתנות לאביונים, אבל החיוב אינו על הקטן עצמו. ודי שיתן מתנות לאביונים מגיל בר מצוה. וקטנה מגיל שתים עשרה ויום אחד. [ושם (עמוד נג) כתב שלמתנות לאביונים יש גדר של צדקה, ולכן יתכן שיש עדיפות שהעני לא ידע ממי קיבל]. ע״כ.

וכוונתו, שגם לדעת הב״ח שעני חייב במתל״א, מ״מ קטן שאני שבד״כ אין לו ממון, לכן לא שייך לתקן בו מצוה זו. [ובמק״א הבאנו מ״ש בספר יד המלך על הרמב״ם (הל׳ מגילה פ״ד ה״ט) דבנר חנוכה לכ״ע קטן לאו בר חיובא, ואף דגם בקטן שייך הסברא דאף הם היו באותו הנס, מ״מ אין מקום כלל בנר חנוכה שיהיה חלות חיוב כזה על קטן, דאיך יטילו חכמים חיוב מצוה כזאת על קטן אשר א״א לקיימה עכ״פ בלי איזה הוצאת ממון, וקטן לאו בר דמים הוא, ומאין יהיה ממון לקטן לקיים מצוה זו. ואף דמצינו גבי מצוות לולב וציצית דאביו לוקח לו תפילין וציצית ולולב, דבכל זאת אין החיוב זה על הקטן רק על האב בתורת חינוך, ויתכן כן גם לגבי נר חנוכה למנהג אשכנז דחובת גברא הוא. ובכל זאת אפשר דאין מצות חינוך על האב רק בשלשה מצוות אלה וכדומה, אשר הם מצוות דאורייתא, אבל במצוות דרבנן הדעת מכרעת דאין בהם חיוב חינוך כלל, אבל בכל אופן עכ״פ עיקר ראשית חיוב מצוה דרבנן שיש בה איזה חסרון ממון, בודאי אין שום מקום כלל דרבנן יטילו חוב מצוה זו על הקטן, אשר עכ״פ הוא בעצמו אינו בר ממון כלל. ואשה שאני. ע״ש. ובמק״א הארכנו עוד בזה].

ומ״מ יש לעיין בזה, דמנא לן לחדש שכל יסוד מצות מתל״א הוא ליתן צדקה מממונו, וממילא ל״ש מצוה זו במי שבדרך כלל אין לו ממון. ויתכן שעיקר המצוה שהעני יקבל, ואע״פ שאין הממון שלו. וכגון שנותן לעני ממון של הפקר באופן שהנותן לא זוכה בו.

ועיין בשו״ת מהרי״ל (סימן נו אות ז) שנשאל, אם יוצא י״ח מצות מתנה לאביונים במה שנותן מעות של מעשר, דלכאורה כיון דהמעשר בלא״ה שייכא לעניים, אינו יוצא י״ח, דהא נותן להם משלהם, ויתכן דעיקר התקנה כדי לשמחן, והאביונים אינם מקפידין אם נותן להם מכספי מעשר אם לאו, רק שהם שמחים וטובת הנאה של מעשר הוא של בעלים, וכשנותן לזה העני ולא לאחר אז הוי [ליה] שמחה. והשיב, דעתי נוטה דלא נפיק במעות מעשר, דכיון דתקנתא דרבנן היא, הוי דבר שבחובה, ונמצא זה פורע חובו ממעשרו, ואין לו בו אלא טובת הנאה. ויש מרבותינו דפסקו דאינו ממון, וגם למ״ד דהוי ממון מ״מ הוי דבר שבחובה, וכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין. ע״כ. ונפ״מ לנותן להם ממון של הפקר וכדו׳.

ובשו״ת כתב סופר (יו״ד סימן קיב) כתב ע״ד התשובה הנז׳, שיש לפקפק בזה, דלפי הנראה כוונת השואל הנז׳ היתה, דאין חיוב מתנות לאביונים שיתן מממונו ויחסר מכיסו, רק לשמח ביום פורים נפשות אביונים במתנות, וכיון ששמחה הוא לאביון כשיתן לו, מה לי אם מעות מעשר, או מעות שלו, הא עכ״פ קיבל מה שצריך, והנותן קיים המצוה שעליו, ואין זה דומה לכל דבר שבחובה דאינו באה אלא מן החולין, כיון שהחיוב עליו להביא שתים, משא״כ כאן קיים המצוה לשמח האביונים במה שנותן לו, ומשמחו ביום השמחה.

ובקונטרס דיני פורים (עמוד סח. והובא בשלמי מועד עמוד רעט) כתב הגרשז״א, שמחנכים את הקטנים במצות מתנות לאביונים, ואביו של הקטן יתן לו מעות לשם כך, או שיאמר לקטן שהוא נותן עבורו.

ובשלמי מועד (עמוד רפ) כתב, דגדול הסמוך על

שלחן אביו חייב לתת מתל״א. ולענין כמה צריך לתת, השיב פ״א הגרשז״א זצ״ל, שזה תלוי לפי הנותן והמקבל, ואמר לבחור השואל, אביך בחמישים שקל יוצא ידי המצוה בהידור, אך אתה בחצי שקל כבר יכול להיות הרבה בשבילך.

ובס׳ קדושת לוי (קדושות לפורים קדושה שניה) כתב, שיהיה שמח מאד במצוה הזאת, ולא יצוה לבני ביתו שיתנום לעניים, רק הוא ימסור בעין יפה ובטוב לבב להשליח אשר הוא משלח מתנות לאביונים. ומה טוב שישלח ׳מתנות לאביונים׳ על ידי בניו ובנותיו הקטנים כדי לחנכן במצות. וזכור אני כשהייתי קטן היה אבי ע״ה משלח על ידי לאיזה עניים, ולא שלח על ידי משרת, כדי לחנך אותי במצוה. והכל בשמחה ובטוב לבב, ובצינעא שלא יבוש העני. ע״כ.

ולהלן גבי משלוח מנות הארכנו בזה, ומסקנא דמילתא שם, שגם הבנים והבנות הסמוכים על שלחן אביהם, משהגיעו למצוות, חייבים במשלוח מנות לחבריהם. ואפילו קטנים שהגיעו לחינוך טוב לחנכם למצוה זו. אלא שאפשר שמתל״א שאני, ובפרט שיתכן שיש להם דין של עניים, ודעת כמה אח׳ שעני פטור ממתל״א, ואף דלא נקטינן הכי, חזי לאצטרופי. אולם לענין מעשה, ראוי לחנך בזה גם את הקטנים, והרי מעיקר הדין די בכל שהוא.

אם מועיל מה שאחרים נתנו עבורו מממונו

והנה בערוך השלחן (סי׳ תרצו ס״ג) כתב, 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. ע״כ. וצ״ב החילוק בזה. ועיין במקראי קודש (סי׳ לט) שכתב, שטעם החילוק בין מתנות לאביונים למשלוח מנות, דמתל״א כשנותנים בני ביתו עבורו הרי הם כשלוחיו, ולא מבעיא כשהכסף הוא שלו, אלא אפי׳ אם נותנים מכספם, הוי כמו שמזכין לו, ואח״כ נותנין בשליחותו, ומתל״א הוי כעין צדקה, וכעין מה שאמרו בצדקה שאחד מהמעלות הוא במתן בסתר, שהנותן לא ידע למי נתן, אבל במשלוח מנות שהוא כדי להרבות אהבה וחיבה בין איש לרעהו, כמבואר בספר מנות הלוי (מגילת אסתר, ט יט), לכן כשהוא בעצמו אינו שולח אלא אחר מזכה לו, אין כאן קירוב לבבות בין המשלח למקבל. אבל לטעם התה״ד (סימן קיא) שהוא משום הרווחת המקבל לסעודת פורים יצא אף במשלוח מנות. ע״ש. ולפ״ז אם בני הבית הודיעו למקבל שהמשלוח מנות הוא מבעה״ב, שפיר דמי.

חולה מחוסר הכרה, אם יכולים אשתו או בני ביתו, לתת עבורו מכספו משלוח מנות

ויש לדון לגבי חולה מחוסר הכרה, אם יכולים אשתו או בני ביתו, לתת עבורו מכספו משלוח מנות או מתנות לאביונים, כדי שיהיה לו זכות מצוה, וכן נפ״מ אם כבר נתנו עבורו מכספו מתנות לאביונים או משלוח מנות, ואח״כ שבה אליו הכרתו, האם יצא בכך ידי חובתו, או שצריך לתת שוב משלוח מנות, ומתנות לאביונים. ובס׳ חשוקי חמד (מגילה ז:) דן דשמא די שבני הבית יתנו עבורו ויאמרו שזה מבעה״ב. ובפרט כאשר אח״כ כשהתעורר הודיעו לו שנשלחו מנות משמו. אך הגרי״ש אלישיב זצ״ל השיב, דלגבי חולה מחוסר הכרה, מסתבר דלא יצא ידי חובתו אף במתנות לאביונים, מאחר שבשעה שהוא מחוסר הכרה הוא פטור מהמצוות, וכשישוב להכרתו חייב לתת מתנות לאביונים.

ולכאור' יש לחלק בין מצות צדקה לשאר מצוות, שמצוות צדקה י"א שמועיל אפילו שלא בכוונה, ואפי' נפל מטבע מכיסו והגיע ליד עני. שהעיקר התוצאה שהעני נהנה. וראה בילקוט יוסף על הלכות כיבוד אב ואם (פרק א') שכתבנו לדון אם צריך כוונה במצות צדקה, דהא עיקר המטרה שתהיה צדקה לעני, ומה איכפת לעני בכוונתו. ובס' הנז' תמה עוד, ממ"ש בשו"ת מהרי"ט (סימן קכז) לגבי יתום חולה שהאפוטרופוסים שלו נתנו ממעותיו לצדקה עבורו ולבסוף נפטר, והיורשים ערערו על הצדקה שנתנו האפוטרופוסים. והשיב מהרי"ט שמתנתם מתנה, וכי תימא פסיקה של צדקה זו היאך תגן על היתומים, דכיון דהם אינם נותנים מדעתם אין ליתומים מצוה בכך, מ"מ כל שהעניים נהנים מנכסיהם, זכות הוא להם, ועוד שהרי כופים על הצדקה (ב"ב ח:). וכיון שכפייה היא שיקיים מ"ע, אם לא עלתה לו מצוה למה יכופו, א"ו שעלתה לו מצוה ואפי' שלא לרצונו, ועוד כשנותנים צדקה לעניים, אותם עניים מבקשים עליהם רחמים כהא דאמרינן (ב"ב י) גבי דריוש, ומי שנשתטה בי"ד יורדין לנכסיו, ומסתבר דמקיים בזה צדקה. ע"ש.

ושם ת', דבמתנות לאביונים יש שתי מצוות, א. מצות צדקה, ב. מצוה מיוחדת שתיקנו חכמים לתת מתל"א. וכמ"ש בשו"ת מהרי"ל (סימן נו) לגבי אם יוצא י"ח במעות של מעשר. ולכן אף שמדין צדקה יצא י"ח, דלא גרע משוטה וקטן, מ"מ מדין המצוה של מתל"א לא יצא, כיון שהוא כדין השוטה שפטור מכל המצוות, וא"א לקיימם בשבילו. וזה חידוש לומר שיש ב' מצוות במתל"א.

ולענין הלכה אפשר שמועיל מה שנותנים עבורו, בפרט שנותנים מממון ששייך לו. ועדיף לעשות כך, שיתנו בני ביתו עבורו דזכין לאדם שלא בפניו, ואח"כ אם יתעורר בעז"ה, טוב שישלח ויתן שוב. [ולעיל בדין קטנים במתל"א, הבאנו שמדברי הגריש"א נראה דס"ל שאם נותן מתל"א ממעות הפקר לא מועיל. והערנו שאינו מוכרח, ואפשר שיוצא].

אם נתנו עבורו מתנות לאביונים כאשר היה ישן

ואם מינה שליח שיתן עבורו מתנות לאביונים ומשלוח מנות, ונתברר שהשליח נתן את המתנות לאביונים בעת שהמשלח היה ישן, נראה פשוט שאין בזה כל חשש, וכן העושה שליח לקדש אשה או לגרש אשה, או לתת מתנה וכל כיו"ב, אין השליח צריך לדקדק אם המשלח ער באותה שעה. ובע"כ דאף אי נימא דישן פטור מן המצוות, מ"מ דינו ככל אדם, וכיון שעומד לקום משנתו, אינו נחשב כשוטה שעשה שליח שאינו מועיל. אלא דיש לעיין דלענין קיום מצוה כמו משלוח מנות ומתל"א, אפשר שיש בכך חסרון, ול"ד לגיטין וקידושין וקניינים שאין זה קיום מצוה, ודי במה שיש כח לשליח לעשות עבורו, לא כן בקיום מצוות. וראה בילקו"י על הלכות פסוקי דזמרה (מהדורת תשס"ד סימן סג הערה ז') שכתבנו להוכיח דישן חייב במצוות אף בעת שישן, רק דאנוס הוא שאינו יכול לקיים המצוות. ואמנם היעב"ץ [הובא בשדי חמד ח"ג עמ' 143] כתב, שאדם ישן נחשב לשוטה הפטור מן המצוות. וצ"ע ממ"ש מרן כתב בשלחן ערוך (סימן סג סעיף ה') שמי שהיה ישן והגיע זמן קריאת שמע, מצערים אותו ומעירים אותו עד שיקרא פסוק ראשון כשהוא ער ממש. ואם ישן נחשב לשוטה הפטור מן המצוות, אמאי צריך להעירו, והרי אינו בר חיובא. ועוד קשה, שהרי אדם ישן שהזיק את כלי חבירו שהונחו על מטתו, חייב לשלם אם הכלים הונחו שם טרם לכתו לשכב שם, ואם נימא דישן פטור מן המצוות ונחשב כשוטה אמאי יש לחייבו בתשלום. אלא דעל זה יש להשיב, דהחיוב הוא על מה שהלך לשכב בצד הכלים ולא חשש שיגרום לשבירתם בשינתו. וע' בשדי חמד (מערכת ד' כלל לב) שהביא מספר מתת ידו שהוכיח דגם הישן מקיים מצות ציצית.

וכעין זה יש לדון במי שמינה שליח ונשתטה, אם השליח יכול לקיים שליחותו או לא. דהנה בפרק מי שאחזו מובא מחלוקת בין רבי יוחנן וריש לקיש, במי שאמר כתבו גט לאשתי,

ואח״כ אחזו קורדייקוס [חולי שטות] וחזר לומר לא תכתבו, רבי יוחנן אומר אין כותבין אלא לכשיבריא, דמדמי ליה לשוטה. ולר״ל כותבין לאלתר, דכיון דסמי בידיה הו״ל כישן. ובטור (אהע״ז סי׳ קכא) מובא, דאין כותבין גט בעודו בחוליו, ואם כתבו אינו כלום. אך הרמב״ם (פ״ב מהל׳ גירושין) כתב, אם היה בריא בשעת מינוי השליחות ואח״כ אחזו חולי שטות, אם נתנו השליח הו״ל גט מה״ת, ואינו פסול אלא מדרבנן, שלא יאמרו שוטה בר גירושין הוא. ומבואר, שבדיעבד אם כתבו בשעה שהיה חולה, כשציוה בהיותו בריא, הגט פסול מדרבנן. ומרן הב״י (שם) הקשה, דאם רבי יוחנן מדמי לה לשוטה, הו״ל למימר בטל, דלית ביה מששא, ושמא כדי לא להפליג מחלוקתם הוא. ובאמת, שהאחרונים מיישבים דעת הרמב״ם, שהוא ז״ל סובר דאף במי שציוה לתת גט ונשתטה, כל הפסול בזה הוא מדרבנן, דמה״ת מאחר שציוה כשהיה בריא, נסתלק הוא מכאן, וזה השליח במקומו בא, ויכול ליתן הגט, ורק מחשש שמא יבואו להתיר בשוטה עצמו, בלא שליח, לכן גם כשמינה שליח פסולוהו [ראה בהגר״א, ובפר״ח, ובגט פשוט]. וה״ה כשמינה שליח ונעשה גוסס, דהשליח נותן שפיר הגט ליד האשה.

ומעתה שפיר כתב הרמב״ם בלשון פסול, ולא כתב בטל, דהוא רק חששא שמא קורדייקוס בעצמו יתן הגט. וזה מה שמדמה רבי יוחנן קורדייקוס לשוטה.

ועיין בקצות החושן (סי׳ קפח סק״ב) שכתב, דמי שהיה פיקח בשעה שעשאו שליח, וקודם שהשליח גמר שליחותו נשתטה המשלח, אם אזלינן בתר מעיקרא והרי בשעה שעשאו שליח פיקח היה ועומד במקום המשלח, או דאזלי׳ בתר סוף, והרי בשעת גמר השליחות נשתטה המשלח ובטלה השליחות. והביא בזה מחלוקת הרמב״ם והטור הנ״ל, ושהפר״ח העלה כדעת הרמב״ם, וכתב, דאפי׳ גוסס דאינו בר גירושין אם עשאו שליח קודם, ואח״כ נעשה גוסס נמי מהני השליחות. ע״ש. והעיר בקצות, שלפי דעת הרמב״ם דלא מבטל השליחות מה״ת אפי׳ נשתטה בעת גמר השליחות, שכבר עמד שליח במקום משלח, א״כ לפ״ז הא דתנן בגיטין האומר תנו גט זה לאשתי, ושטר שחרור זה לעבדי, ומת, לא יתן לאחר מיתה, לכאורה צ״ב דמ״ש, הרי השליח עומד במקום המשלח. וכמו בשוטה ובגוסס שאין מעשיהם כלום, עכ״ז אמרי׳ דהשליח עומד במקום בעל, א״כ מ״ש הכא. ועיין בתוס׳ גיטין (יג. ד״ה לא יתנו לאחר מיתה), שכתבו, דקמ״ל דאין גט לאחר מיתה. ואע״ג דבהדיא תנן בגיטין (עב.) דאין גט לאחר מיתה, י״ל, דהכא איצטריך לאשמועינן דאע״ג דמינה המגרש השליח בחייו, לא חשיב להיות כמותו לאחר מיתה, וכאילו הוא עצמו קיים, אלא חשיב גט לאחר מיתה. והתם אשמועינן דאע״ג שבא הגט ליד האשה מחיים, הוי גט לאחר מיתה. ע״ש.

וכתב בקצות, דנפקא מינה בזה בדין מתנה או מכר, במי שמינה שליח שיתן מתנה לפלוני, או שיכתוב שטר מכירה בשמו על עסק מסויים, ואח״כ המשלח נשתטה, שלד׳ הרמב״ם דמה״ת הוי גט, ואינו פסול אלא מדרבנן שלא יאמרו שוטה בר גירושין הוא, א״כ הכא גבי ממון כה״ג לא חיישינן, והוי מתנה ויכתוב השטר מכר. דרק בגט חיישינן שמא יתירו בו עצמו. אבל לדעת הטור אינו יכול לכתוב ולמכור בשמו, שהרי שוטה מה״ת אינו מגרש בשליח, וה״ה במכר, שאינו מטעם גזירה. דמה״ת הוי ביטול השליחות כל שנשתטה בשעת גמר השליחות וא״כ גם בממון נמי ליכא שליחות. וטעם הרמב״ם הוא, דאין השליחות בטלה.משום שכבר השליח עומד במקום המשלח בשעה שעשאו שליח. [ולגבי גט צ״ל, דאחר שהבעל מת כבר פקע כח אישות שהיה לבעל באשה, ולכן שוב אין השליח יכול ליתן הגט, וזקוקה לחליצה].

ולדעה זו אין לחלק בין סמי בידיה לאין סמי בידיה, דלהרמב״ם שליח דשוטה מגרש מה״ת, ורק מדרבנן אינו מגרש, ולהטור מה״ת אינו מגרש. ועיין בב״י שם שכתב, שהרמב״ם לא פליג, דבנשתטה לגמרי הגט בטל מה״ת, ורק בסמי בידיה התיר מה״ת, אבל מהפר״ח מבואר שהרמב״ם לא פליג גם אשוטה ממש. וכן מבואר

ה. הנותן פת לעני בפורים, מקיים מצות מתנות לאביונים, גם להסוברים דפת אינה בכלל מנה לענין משלוח מנות. ה)

ו. הנותן שתי מתנות לאיש ואשתו אביונים יצא ידי חובתו. ו)

מהחלקת מחוקק, שאם הגמרא מדמה קורדייקוס לשוטה, משמע דאף דסמי בידיה לרבי יוחנן כשוטה ממש הוא, ואין לחלק בו.

ואולם הדבר פשוט שאין לדמות נידון הקצות לנ"ד, גבי קטן שמינה שליח וטרם שהשליח עשה את שליחותו הגדיל המשלח, שהרי כאן מעיקרא לא היתה כאן שליחות, שהרי אין הקטן יכול למנות שליח כלל, ולא שייך לומר כאן דאזלינן בתר סוף, דלכל סוף בעינן תחלה, וכאן אין תחלת מינוי שליח כלל, ובשעה שהגדיל הרי לא קיבל שום מינוי שליחות באותה שעה, ובזה לכאורה לכו"ע לא מהני השליחות.

והנה במ"ש הקצות דמי שציוה כשהיה בריא ואח"כ נשתטה וכו', החזון איש (הלכות גיטין סי' פו סק"ד) העיר בזה, דאם עיקר דין של שליח שוטה הוא מדרבנן, הו"ל להש"ס בגיטין לומר כן, ורק אח"כ לדון במי שאחזו קורדייקוס אי דמי לשוטה או דדומה ליושן. והעיקר חסר מהספר. ועוד, דא"כ אמאי אמרו בגמ', דמר מדמה לה לשוטה ומר מדמה לה ליושן, נדון בו עצמו אם בשליח של קורדייקוס יש לגזור אטו קורדייקוס עצמו, או לא. אבל אי נימא דשליח של שוטה אינו מגרש מה"ת, ואין זו גזירה, אתי שפיר מאי דמדמי לה לשוטה, דלאו מדין גזירה קאתינן עלה. וע"ש שהעיר עוד מד' הירושלמי. ולכן העלה החזו"א, דאין לצרף זאת אפי' לסניף בעלמא, ומה שמסתמכים על לשון הרמב"ם שכתב פסול ולא כתב בטל, יתכן שדעתו שהוא פסול, אך יש ראיות שגם דעתו של הרמב"ם שהוא בטל. ושמא ט"ס כאן שכתוב פסול. ע"ש.

ה) ע' במסכת סופרים (פרק כא ה"ד): "וצריך לספק מים ומזון לעניים, ומשום ומתנות לאביונים, ויש שמספקים להם לחם ויין, ויש שמספקים להם לחם ודגים, ולא יפחות משתי מתנות אפילו חטים ופולים". ע"כ. [וצ"ע שהרי לגבי מתנות לאביונים אמרינן במגילה (ז.) כי די במתנה אחת לכל אביון, אלא שצריך לתת לשני עניים]. וז"ל שבולי הלקט (סימן רב) ומנהג פשוט אצלינו לחלק מעות לעניים בפורים ומיני מאכל ומשתה.

ו) כן מוכח במהרש"א בח"א (מגילה ז. ד"ה שדר).

ובשו"ת בית אב, ובשו"ת בנין עולם (חאו"ח סימן לו), והובא בכה"ח (סק"י). ודלא כערוך השלחן (ר"ס תרצד) שכתב, דאם נתן לאיש ולאשתו, או לאיש ולבנו או לבתו שהם על שלחן אחד, לא יצא בזה ידי חובת שני אביונים, דכאחד חשיבי. ע"ש. ועיין עוד בספר ניר לדוד, ובשו"ת חמדת משה. ובחזו"ע שם.

ב' מתנות לאדם אחד שיש לו ב' ראשים

וראיתי מובא משו"ת זכרון יעקב (סי' ז) שצידד לומר, שהנותן מתנות לאביונים, לאדם שיש לו שני ראשים, יצא ידי חובה, וראיה לזה מהמבואר בעירובין (יח.) שלשיטה שאדם הראשון נברא דו פרצופין (זכר ונקבה), מיושב לשון הכתוב 'זכר ונקבה בראם' (לשון רבים), וממילא נוכל לומר אף בנוגע למתנות ל'אביונים' (לשון רבים), שניתן לצאת בנתינה לאדם בעל שני ראשים. ע"כ. ויש לדון בזה.

ולכאו' הרי ברור שאדם זה נחשב לאיש אחד, ומה איכפת לן שיש לו ב' ראשים. ובגמ' (מנחות לז.) איתא, מי שיש לו ב' ראשים באיזה מהן מניח תפילין וכו', ומ"מ בפדה"ב חייב ליתן י' סלעים דש"ה דבגולגלת תליא רחמנא. ומשמע דאדם אחד הוא, דאל"כ צריך להניח בשתיהם. וכ"כ בשו"ת דובב מישרים (חלק ג סימן לא).

ובשטמ"ק (מנחות שם אות ח) הביא מהמשפט

ז. והוא הדין אם נתן מתנות לאביונים לאב ולבנו הסמוך על שלחנו, שהם אביונים, יצא. ז)

ח. אם באו לפניו שני עניים, ונתן לעני אחד מטבע גדול כשיעור שתי מתנות, שמחציתו יהיה בשבילו, ומחציתו לעני חבירו. יצא. ח)

ט. הנותן שתי מתנות לאביון אחד לא יצא ידי חובה, ואפילו נתן לו בזה אחר זה. וצריך לתת לעוד אביון. ט)

שבא בפני שלמה המלך, באדם בעל שני ראשים תבע שני חלקים בירושת אביו. ושלמה בחכמתו הרתיח מים, וכיסה אחד מהראשים, ושפך את המים על ראשו השני, ומחמת צער המים צעק בשני הראשים, ומזה הסיק שלמה שאדם אחד הוא. וע״ע בשו״ת חת״ס (יו״ד סי׳ רצד) לגבי מנין שנמנו ישראל במדבר, ישראל והלויים. וכן לענין מן אם ירד לו ב׳ עומרי מן, כיון שבפרשת המן כתיב ״עומר לגלגולת״. ועיין בשלחן המערכת ח״א (מער׳ א׳ עמוד צ׳).

ז) כן משמע במהרש״א שם. וע״ע בשו״ת התעוררות תשובה (ח״ג סימן מז. תפט). ודלא כערוך השלחן שם. וכתב שם, שאם נתן לאב ובנו הסמוך על שולחנו אינו יוצא בזה ידי חובה, אך אם אמר לבן על מנת שאין לאביך רשות בו, יצא ידי חובה, ואולי גם באשתו אם אמר לה על מנת שאין לבעלך רשות בו יצא.

ח) ואף שבתורה לשמה (סי׳ קצ) כתב, דלא אריך למיעבד הכי, לקיים שתי המצות בבת אחת במטבע אחד, שאין עושין מצות חבילות חבילות. ע״כ. מ״מ אין זה מחוור, שהכל מצוה אחת היא לתת מתנות לאביונים. וכמו שאמרו כיו״ב בפסחים (קב:) קידושא ואבדלתא חדא היא, ואין בהם משום מצות חבילות חבילות כשאומרם על כוס אחד. ע״ש. ויש לדחות. ועוד, שהרי כיון שנותן הכל בבת אחת ובפעולה אחת, לא שייך בזה מצות חבילות חבילות.

ובשו״ת מהרש״ם (ח״ו סוף סימן ז) נשאל, אם אפשר לצאת בסעודת יום טוב גם עבור סעודת סיום, דאולי יש בזה חשש משום אין עושין מצוות חבילות חבילות, והשיב, שאין בזה חשש, כיון שהוא רק מתכוין במעשה אחד לקיים ב׳ מצוות, וכמו שבק״ש יתכוון לקיים מצות והגית בו, שהם ב׳ מצוות יחד, עכ״ל.

הנותן שתי מתנות לאביון אחד לא יצא ידי חובתו

ט) לאפוקי משו״ת הלק״ט ח״ב (סימן לט) שכתב, שכשם שבמתנות כהונה אפי׳ נתן לכמה כהנים יצא, אף לגבי מתנות לאביונים אם נותן שיעור שתי מתנות לאביון אחד יצא. אלא דלכתחילה לא יהיה כההיא דעירובין (סה.) לשגר כל מתנותיו לכהן אחד. ע״ש. ואין דמיונו עולה יפה, דהכא קפיד קרא שיתן לשני אביונים, ולא די לאביון אחד. וכ״ש לפי מה שפסק מרן ביו״ד (סי׳ סא ס״ט): שלא יחלק מתנות הכהונה לכהנים הרבה, שצריך לתת לכל אחד דבר חשוב כדי שיעור נתינה וכו׳. וכן הסכים בשו״ת בנין עולם (סימן לו) דלאביון אחד לא מהני. וכן כתב בשערי תשובה (ריש סימן תרצד), שמלשון הש״ס והפוסקים נראה שודאי לא יצא בפחות משני עניים. ע״ש.

והשולח לחבירו מאכלים ורוצה לקיים בזה מתנות לאביונים, והעני אינו רוצה לקבלם אלא בתורת משלוח מנות, כי הוא אומר שאינו מקבל מתנות לאביונים, כתב בשו״ת קרן לדוד (סימן קסד) שאינו יוצא בזה ידי מתנות לאביונים, וצריך לחזור וליתן מתנות לאביונים. ובזה פירש מ״ש בגמ׳ (מגילה ז.), דר״ל שרבי יהודה נשיאה שלח מתנות לאביונים לרב אושעיא, ורב אושעיא לא קיבלו אלא כמשלוח מנות, ולזה שלח לו, קיימת בנו משלוח מנות, שלא יטעה לחשוב כשכבר קיים מתנות לאביונים. ע״ש.

י. מתנה על מנת להחזיר לא מהני לצאת בזה ידי חובת מתנות לאביונים. י)

ולענין הלכה אינו מוכרח, ואפשר שכוונת הנותן היא הקובעת בזה.

מתנה על מנת להחזיר לא מהני לצאת בזה ידי חובת מתנות לאביונים

י) הנה הפרי מגדים (סי' תרצד בא"א סק"א) כתב, נסתפקתי, מתנה לאביון אם מהני על מנת להחזיר. ומשלוח מנות לא מהני, כי מנות מאכל ומשקה שישמחו בפורים, עיין סימן תרצה ס"ד. מנות לשון הכנה, מן הוא (שמות טז, טו). ע"כ. והביאו בביאור הלכה כאן. וצ"ע, דגם אם מתנות לאביונים היא כדי ישמחו בפורים, מאי שנא ממשלוח מנות, דהשמחה היא כשמקבל ואינו מחזיר. וכן העיר בשו"ת יביע אומר ח"ט (או"ח סי' ע אות ג) משם הגר"י וועלץ, שהרי הטעם הוא לשמח לב עניים ואביונים, ואם צריך להחזיר לשמחה מה זו עושה. וכ"כ בספר ילקוט הגרשוני (סי' תרצה ס"ק יב). ועיין מה שכתבו ליישב בשו"ת לבושי מרדכי מה"ת (חאו"ח סי' ט). ובשו"ת פני מבין (חאו"ח ס"ס רלג). ע"ש.

ובספרת הפמ"ג לחלק בזה בין משלוח מנות למתנות לאבונים, מובא בשם הגר"פ שיינברג זצ"ל, משום דמשלוח מנות אין צריך הקנאה, שהרי אפי' אם חברו אינו רוצה לקבלם, לדעת הרמ"א יצא השולח ידי חובתו, משום שעצם המשלוח גרם להרבות אהבה ואחוה שלום וריעות, ולכן אם שלח משלוח מנות על מנת להחזיר, כיון שלא הירבה בזה שלום וריעות אלא להיפך, בודאי שלא יצא י"ח. משא"כ מתנות לאביונים שצריכים הקנאה ככל מתנה הצריכה קנין, ומכיון שמתנה על מנת להחזיר, בדיני הקניינים, נחשבת מתנה, לכן אף מתנות לאביונים על מנת להחזיר נחשבת מתנה.

[אך אפשר דנימא איפכא מסתברא, דבמשלוח מנות המוחל למשלח, כיון שהראה לו חיבה ורעות בעצם מה ששלח לו, די בכך, משא"כ גבי מתנות לאביונים שהוא מתורת צדקה, אם מוחל לו י"ל דלא יצא. וכן פסק בספר מועדי ה' (דף קט ע"ב) בשם הגאון רבי שמריה קטאריווס ז"ל. וע"ע בשו"ת שמן ראש (חאו"ח סי' עד אות ב וד). ובשו"ת שבט סופר (חאו"ח ס"ס כז). ע"ש. ומ"מ הפר"ח והחתם סופר (חאו"ח סי' קצו) חלקו על הרמ"א, וס"ל שגם במשלוח מנות אם לא קיבלם לא יצא. ע"ש. והמוחל חוב לעני לא חשיב מתנה, כמו המקדש במלוה שאינה מקודשת, וה"נ בעינן שיקבל מתנה בעין כדי שישמח בה, ובמחילת חוב אין שמחה. וכן פסק בשו"ת תשורת שי ח"א (סי' ט). וכ"כ בספר מועדי ה' (דף קט ע"ב) בשם מהר"ש קאטריווס. ע"ש. וכתב עוד שם בשמו, שנסתפק שהשולח מנות לאדם חשוב וקיבלם ממנו, אם אותו חשוב יוצא י"ח משלוח מנות בההיא הנאה שקיבלם, דומיא דקידושין (ז.), והדר פשטה דמידי דאכילה בעינן וליכא. הילכך לא יצא י"ח. ע"ש. וכן מתבאר בשו"ת זקן אהרן הלוי (סי' ריד). ע"ש].

ומ"מ לעיקר הדין יש לומר שדין מתנות לאביונים אינו תלוי בגדרי נתינה וקניינים של דיני ממונות וכיוצא, אלא הענין הוא ליהנות לעני, ובכה"ג אין זה קרוי נתינה כלל לענין פורים, שלא לזה נתכוונו בתקנת מתנות לאביונים. וגם לענין מצות צדקה לכאו' אם נותן לעני מתנה על מנת להחזיר אינו נחשב מצות צדקה, שהרי לא הועיל לעני. ושו"ר בתשוה"נ (ח"א סי' ת) שתמה על הפמ"ג, שנראה שצדקה מועיל דוקא כשיש לעני בזה איזה תועלת לצרכיו, ולא במתנה ע"מ להחזיר.

מתנות לאביונים שהגיע ליד העני רק לאחר הפורים

ובשו"ת התעוררות תשובה (חלק ג' סימן תצ) כתב, דכיון שעיקר הטעם של מתנות לאביונים הוא

יא. יוצאים ידי חובה בנתינה לקטן אביון. ואותם הנוהגים לחלק מתנות בפורים לעבדים ולשפחות נכרים העובדים בבתי ישראל, אין יוצאים בזה ידי חובת משלוח מנות. יא)

כדי שיהיה לאביונים במה לשמוח בפורים, א״כ המזכה להם כסף ע״י אחר ולא הגיע לידם בפורים, לא יצא ידי חובתו. ע״ש. ובשו״ת מהר״י אסאד (או״ח סימן רז) בדין משלוח מנות למרחקים אימת זמנו. דזה בכלל מקדימין ולא מאחרין, ובמשלוח מנות גמר העשיה בעינן בזמנו ולא יעבור. ועי׳ במג״א (ר״ס תרצ״ד) בשם בעל המאור, דלא יתן קודם פורים, דילמא אכלו. משמע הא לא״ה שרי. ולגבי מתנות לאביונים הנה הטור (א״ח סי׳ תרצ״ד) כתב, דאין עני רשאי להוציאן בדבר אחר אלא בסעודת פורים. ואפי׳ החולקים שם, הרי״ף והרא״ש דמקילים בזה, דעני יכול לעשות בו מה שירצה, אבל הא מיהת כ״ע מודים דהמצוה תיקנו על בו ביום, בפורים עצמו דוקא. והיינו שאין המצוה נקראת על תחלתה אלא על גמרה, אבל בהתחלתה לבד, כגון שהכין המשתה ביום פורים ואכלה, ושמח למחרת יום פורים, לא יצא י״ח. ה״נ משלוח מנות ומתנות לאביונים, בעינן שיהיה קבלת האביונים גמרה של מצוה ביום הפורים. ולכן הרוצה לשלוח מתנות אביונים צריך לשלחם קודם פורים בכדי שיגיע ליד המקבל ביום פורים. אבל אם נתנם ביום פורים ומגיעים ליד המקבלים אחר הפורים, לא יי״ח המצוה, בין משלוח מנות ובין מתנות לאביונים. ואם מזכה להם מתנותיו ע״י אחר, אפילו במקומו של הנותן, ודאי זכין לאדם שלא בפניו, כאילו הזוכה הוא שליח לקבלה של חבירו רעהו, או של האביון המקבל, וכאילו הגיע מיד ליד המקבל, ושפיר יי״ח המצוה אף שאין מגיע ליד האביון עד אחר זמן אחר הפורים. וכן הוא בבאר היטב בשם ספר יד אהרן. וכ״כ באשל אברהם. ע״ש. ובספר דברי פנחס (סימן לח) סייע לזה מדין המלוה מעות את הכהן ואת הלוי וכו׳, במזכה להם ע״י אחרים (גיטין ל.), דמבואר שיוצאים י״ח מתנות כהונה ומעשר עני בזכיה ע״י אחר, [ואינו מוכרח, דמתל״א שאני דאפשר שהעיקר הוא שישמח העני, או כדי שיהיה לעני בפורים מה לאכול]. מ״מ שאני התם דסו״ס הוא קניינו וראוי לו ליהנות ממנו, לא כן במתנה ע״מ להחזיר שלא הועיל כלום לעני.

ולענין הלכה, מרן החיד״א בשו״ת יוסף אומץ (סי׳ פב אות ה) כתב ע״ד הפמ״ג, שהדבר פשוט בעיניו דלא מהני מתנה ע״מ להחזיר במתנות לאביונים, וכן מהטעמים שכתבו האחרונים נראה דלא סגי, אלא שאין להוציא דין מכח הטעמים. ע״כ. כן הסכמת האח׳, ומהם בעל חוות יאיר במקור חיים, ובעקרי הד״ט, ובילקוט הגרשוני (שם). ובשערי תשובה (סי׳ תרצה סק״ד) כתב, שהרב בני חייא גופיה משמע דעתו שלא יצא, שכתב בנגנבו או בנותן מתנה ע״מ להחזיר, דאף על גב דבעלמא מהני, יש לחלק דהכא עיקר התקנה משום שמחה, וכיון שנגנבו או חוזר ונוטלו ליכא שמחה, ע״ש.

ואף שבשו״ת שאילת יעקב (סי׳ נט) הניח דברי האחרונים בצע״ג, דהא בקידושין (ד:) אמרינן דבכולהו מתנה על מנת להחזיר הוי מתנה חוץ מקידושין. ולא קאמר חוץ ממשלוח מנות ג״כ. לק״מ, וכמו שנתבאר. ועי׳ בחזו״ע פורים (עמ׳ קלג).

מתנות לאביונים לקטן, ולנכרים

יא) כן הסכמת האח׳, וכ״כ בשמחת יהודה נאג׳ר (דף יא עמוד ד), וכ״כ במועד לכל חי (סימן לא אות פו) דמתנות לאביונים לקטן מהני, ורק במשלוח מנות, איש לרעהו כתיב, ואינו יוצא ידי חובה, עיין אגורה באהלך (דף כ), ובעיקרי הד״ט, ובבית עובד, ובכסא אליהו, ע״כ. וכ״כ בבן איש חי (פרשת תצוה סעיף טז), והביא דבריו בכף החיים סופר (תרצ״ד סקי״ב),

יב. אין מדקדקים במעות פורים אלא כל אדם מישראל הפושט ידו ליטול נותנים לו. יב)

אלא שסיים שם דהיינו בקטן שמבין שנותנים לו מעות פורים.

ואף שבאגורה באהלך (דף כ ע״ג) כתב, דלא מהני מצות מתנות לאביונים לקטן, משום שאביון הוא התאב לכל דבר, וקטן שאין לו דעת להיות תאב, לא מהני. ע״ש. כתב מרן אאמו״ר ע״ז, ולפע״ד אינו מחוור, שעיקר המטרה לשמח לב העניים, ובכלל זה היתומים, שהם בדרך כלל קטנים. הילכך מהני לתת מתנות לקטן, ויוצאים בזה י״ח. ורק במשלוח מנות לקטן הסכמת האח׳ דלא מהני משום איש לרעהו, איש למעט קטן, ורעהו נמי גדול כמוהו משמע, ולא לקטן. ע״ש.

ואותם הנוהגים לחלק מתנות בפורים לעבדים ולשפחות העובדים בבתי ישראל, היה הדבר קשה בעיני רש״י כקוצים, כמו שביאר בתשובה (סי׳ קלא), לפי שלשון ומתנות לאביונים, בישראל נאמר ולא בגויים. והנותן לגויים, גוזל לעניים ומראה בעצמו כאילו הוא מקיים עכשיו מצות ומתנות לעניים הנאמרה באביוני ישראל וכו׳, וטוב ממנו הזורק אבן לים, שמראה שמתנות היום נעשו אף לגויים. וקורא עליו: וכסף הרביתי להם וזהב עשו לבעל וכו׳, וזהו שאומרים עליו שוטה הוא ודרכו בכך.

וע׳ להלן בהערה הבאה מה שהבאנו בענין זה.

ובמאור ושמש (שמות רמזי פורים) כתב, שיש רמז בזה, משום **שבימי הפורים אין שום שטן ופגע רע, וכמו ביום הכפורים על ידי השעיר לעזאזל**, ועל כן ראוי לקיים את ימי הפורים לדורות. וזו היתה כוונת אסתר בסעודה הראשונה, להיות כעין הגרלה בין קרבן לה׳ וקרבן לעזאזל, כמ״ש יבא ׳המלך והמן׳ היום, שוחד להמן שהתפאר בזה מאד לפני חכמיו ואשתו, שאסתר השוותה אותו בשוה עם המלך, כענין הגורל. ובעת הסעודה הראשונה אמרה למלך, אם על המלך טוב [לעשות בקשתי] יבא המלך והמן אל המשתה אשר אעשה להם, ומחר אעשה כדבר המלך, ובסעודה השניה היתה כוונתה לקרבן העזאזל ממש, ובזה נעשה הקטיגור סניגור, דהיינו שנהפך לב אחשורוש לטובה, ודיבר טוב על ישראל, וגחלים חותה על ראש ס״מ דהיינו המן. וז״ש (מגילה טו:) מה ראתה אסתר שהזמינה להמן וכו׳, מבית אביה למדה. ופרש״י אם רעב שונאך וכו׳, דהיינו כוונת השעיר ביוהכ״פ, ותכתוב אסתר וגו׳ את כל תוקף לקיים את אגרת הפורים הזאת השנית פירוש, תק״ף בגי״מ שעי״ר, שהודיעו להם את גודל חשיבות של ימי הפורים, ועל כן אנו נותנים בפורים צדקה לגויים על כוונה הנ״ל, ע״כ. וכל זה שייך בדרך רמז ללמד זכות על מנהגם של ישראל, אך לענין הדין אין לנו אלא את המתברר מתוך שורת ההלכה. וראה להלן.

כל הפושט יד נותנים לו

יב) ז״ל הרמב״ן (ב״מ עח:): קתני בתוספתא ומגבת העיר לאותה העיר, ואין מדקדקין בדבר לומר עני זה ראוי ועני זה אינו ראוי, אלא נותנין לכל, כדי שיהיו הכל שמחין עמנו בין ראוי בין שאינו ראוי, דימי משתה ושמחה כתיב, ומשלוח מנות נמי כתיב. וכן מצאתי בירושלמי (פ״ק דמגילה), אין מדקדקין במעות פורים, אלא כל הפושט ידו ליטול נותנין לו. וכן המנהג בכל ישראל, ואפי׳ ליתן לגויים, דהואיל ואין מדקדקין בדבר ונותנין לכל, אם אין אנו נותנין לגוים יש בו משום איבה, ותנן (גיטין סא.) מפרנסין עניי גויים עם עניי ישראל מפני דרכי שלום. ואפשר שבכלל אין מדקדקין יש ג״כ שאין אומרין בכך וכך די להם, אלא לוקחים את העגלים לרוב, כמו שפרש״י ז״ל, מפני שמצאתי בתוספתא כלשון הזה, אין

מדקדקים במגבת פורים, אבל לוקחים את העגלים ושוחטין ואוכלין אותם, והמותר אל יפול לכיס של צדקה. ע״כ.

וכ״כ בתוספות הרא״ש (שם), י״מ אין מדקדקין בדבר לומר זה עני ויתנו לו וזה אינו עני, אלא כל דכפין ייתי וייכול כדי שיהו הכל שמחים, וה״ג בירושלמי דמגילה, אין מדקדקין במעות פורים אלא כל הפושט ידו ליטול יטול. ולשון הריטב״א שם: אין מדקדקין במעות פורים אלא כל הפושט ידו ליטול נותנין לו, כלומר שאין מדקדקין בדבר לומר אם הוא עני וראוי ליתן לו, אלא נותנים לכל אדם שיבא ויתבע, שאין יום זה מדין צדקה בלבד, אלא מדין שמחה ומנות, שהרי אף בעשירים כתיב ומשלוח מנות איש לרעהו, ואומרים רבותינו ז״ל כי מטעם זה נהגו ליתן מעות פורים אף לגוי משום איבה. ע״כ.

וכעין זה כתב הכל־בו (סי׳ מה): ואחר צאתם מבית הכנסת שחרית מחלקין מעות פורים ונותנין לכל מי שירצה לקבל, ואין מדקדקין בדבר **והכל להרבות השמחה**, ע״כ. וז״ל הסמ״ק (מצוה קמח): ואין מדקדקין בהם, אלא כל הפושט ידו ליטול, יטול לעשות משתה ושמחה, ע״כ. ודברי הירושלמי הובאו ג״כ בסמ״ג (עשין עשה דרבנן ד), ועוד. וכ״ה בשלחן ערוך (סי׳ תרצד ס״ג). ובשעה״כ (דק״ט ע״ד). ובספר נגיד ומצוה (דכ״ז).

חיוב מתנות לאביונים בפורים אינו מחיוב צדקה, אלא מאותו גדר של משלוח מנות, משום שמחה

ובספר אילת השחר (להגאון רבי אהרן ליב שטיינמן עמ״ס ב״מ) כתב בביאור דברי הריטב״א, דחיוב מתנות לאביונים בפורים אינו מחיוב צדקה, אלא הוא מאותו גדר כמו משלוח מנות, משום שמחה, ולכן גם כשאין ידוע אם הוא עני נותנים לו, ויוצא בזה ידי חובתו. דזהו גדר החיוב דמי שרוצה ומבקש, צריך ליתן לו. עיין שם. אך יש לבאר באופן אחר קצת. ודו״ק.

והנה הטור סיים על זה, ואין מדקדקין בהן אלא כל מי שפושט ידו ליטול נותנין לו ״אחד ישראל ואחד גוי״, ומרן הב״י כתב, שכ״כ הנימוקי יוסף (פרק האומנין). בשם הרמב״ן, והוסיף, אך בהגמ״י (הל׳ מגילה סוף פ״ב) כתב בשם תלמידו של רש״י, ראיתי בנ״א שנוהגים לחלק מתנות בפורים גם לעבדים ולשפחות גוים הנמצאים בבתי ישראל, והוקשה הדבר מאד בעיני רבינו (רש״י), שנמצא זה גוזל לעניים. וטוב מזה לזרקם בים, מפני שמראה שמצות מתנות היום היא אף לגויים, ובעיר שלא הורגלו לכך, אסור להרגילם. וסיים מרן, שאפשר שגם רבינו הטור במקום שנהגו קאמר. ע״כ. ובמחזור ויטרי (עמ׳ ריא) הוסיף בדברי רש״י: שעל אלו נאמר (הושע ב י), וכסף הרביתי לה וזהב עשו לבעל. משל לאדם שהיה מקבל אורחים מישראל בשמחה, ובאו אורחים מאומות העולם, וגם כן קיבלם בשמחה, איבד את הראשונות, שזה שוטה שדרכו בכך, אף זה הנותן מתנות גם לגויים, איבד זכות המתנות שנתן לישראל העניים, שנראה שאינו עושה לשם שמים. והפורש מעשות זאת יזכה בנועם ה׳ לחזות. עכת״ד. [וע״ע בביאור הגר״א כאן (סעיף ב) מש״כ בשיטת רש״י].

ובשבולי הלקט (סי׳ רב) כתב, כך היה מנהגו של רבינו קלונימוס הזקן כשהיה מחלק לאביונים בפורים אינו נותן לעבדים ולשפחות כלום, וכן היה אומר הנותן פרוטה לעבד גוזל את העניים, ומראה עצמו כאילו מקיים מתל״א האמור באביוני ישראל, לפי שמתחלה נהגו עניים המתביישים לשלוח התינוקות לפתחיהן של ישראל, ונהגו ליתן אף לשפחות ולמניקות עו״כ שלא לצורך התינוקות וכו׳.

ובמשנה הלכות (ח״ג סי׳ ס) כתב, שמזה נלמד טעם נכון מה שנהגו בכל מקומות מושבותינו שהילדים מחזרים על הפתחים, שזה הוא מנהג ישראל קדום שנהגו בזה עניי ישראל, שהיו מתביישים לחזר אחר מתנות, ושלחו בניהם לפתחיהן של ישראל, ומזה נראה לתת טעם נכון נמי שנהגו הילדים לשום מסכה על פניהם שלא יכירום, שאחר ששלחו עניי ישראל את בניהם לפתחיהן של ישראל, אעפ״כ התביישו גם בניהם והתחילו לכסות פניהם במסוה שלא יכירם של מי הם, ולכן נשתרבב

זה המנהג בישראל. ועוד י״ל לפמ״ש בגמ׳, שאלו תלמידיו את רשב״י מפני מה נתחייבו שונאיהם של ישראל שבאותו הדור וכו׳, הם לא עשו אלא לפנים וכו׳. ואם כן יש לומר שבזה מראים שזה היה הנס שניצולו בני ישראל שלא עשו אלא לפנים אבל בפנים היו עובדי השם. עכ״ד.

ויש להקשות, למה כל הפושט נותנים לו, והרי יתכן שאינו יוצא ידי חובת המצוה אם באמת אינו עני, ואיך יבטל המצוה. ואין לומר שכך תקנו מתחילה, [ובס׳ מחשבות חרוץ לר׳ צדוק הכהן (אות ו) כתב שכיון שכך הדין בפורים שכל הפושט יד נותנים, הרי הכל מצוה, שכך המצוה בפירוש ליתן לכל הפושט יד, והכל נחשב למצוה, ע״ש על פי הסוד], דמנא לן לומר שכך תקנו כבר מתחילת התקנה, ועיין. ויש לומר דכל זה קאי על הגבאי צדקה, שאחרי שקבלו את המעות מהציבור לשם מתנות לאביונים, יכולים לחלקם למי שירצו. ואם כן הציבור ודאי יצאו ידי חובתם, כיון שיד הגבאים כיד העניים, וכבר זכו ביה עניים, ורק קולא היא שהקלו חכמים כלפי הגבאים שאינם צריכים לדקדק בדבר למי לחלק. אולם לפי זה אדם עצמו שנותן כן צריך לדקדק בדבר. אך מצינו טעמים נוספים כמו בכלבו הנז׳, שהכל להרבות השמחה. ושם משמע שאכן קאי על כל אדם שאינו צריך לדקדק בזה. והריטב״א הנ״ל (ובמגילה ז.) ביאר מטעם שאין נתינה זו מדין צדקה גרידתא, אלא מדין שמחה, שהרי אף לעשירים יש לשלוח מנות.

כל הפושט יד נותנים לו נאמר לקולא ולא לחומרא

והנה פשוטן של דברים הם לקולא, פי׳ שאפשר לקיים את מצות מתנות לאביונים בכל הפושט יד, ואין צריך לדקדק אם הוא באמת עני. ויש בזה גם כן טעם על פי הסוד כמבואר בפרי עץ חיים (שער ראש חודש חנוכה ופורים שער ו), והובא בשל״ה (מסכת מגילה תורה אור אות יג).

אך מרגלא בפומייהו דאינשי שיש ענין לתת צדקה לכל מי שפושט יד, ועל ידי כך יזכה שגם הוא יתמלאו משאלותיו. כל זה הוא על דרך החסידות. [ועיין עוד בברכי יוסף (סימן תרצד אות ג)]. ובספר אור המאיר (שמות מגילת אסתר) כתב בזה, שבכל שנה ושנה נתגלה מחדש אותה ההארה שהיה בימי מרדכי ואסתר, ולכן מצוה עלינו להרבות בצדקה ביום הזה, בכדי לקיים אותה ההארה שנתגלה גם עתה באמצעות סיפור המגילה והארת היום, והכל תולה בנתינת הצדקה אשר מקום שורשה ביסוד עליון, ובפרט ביום הזה רומז הצדקה, וכן כל הפושט יד נותנים לו (שלחן ערוך סימן תרצד סעיף ג), ותועלתו גדולה במאוד להציל את עצמו משטן ופגע רע, וכאשר נודע שהצדקה מציל ממות. ורמז לזה, שנאמר במגילה זאת ומתנות לאביונים ולא מנות, להורות האמור והיה מעשה הצדקה שלום להצילו ממות, ולכן כתבו אותיות תנו בין שתי אותיות מת, לרמוז אשר במה שמקיים תנו מפריד צירוף מ״ת, ונעשה צירוף טוב מתנות, עכ״ד.

ומה שמרגלא בפומייהו דאינשי, שעל ידי שיתן צדקה לכל דורש, יזכה שגם כן מן השמים יתנו משאלות ליבו ביום זה, הנה המקור לזה, הוא בספר פרי צדיק (שמות פורים) כתב, על פי מה שאמרו רז״ל (ויקא רבה לה, ג) שהקב״ה מקיים מצוותיו תחילה, ואף מצות זקנים גם כן השי״ת מקיים, כמו שאמרו בפסיקתא (ריש פרשה ג) ובתנחומא (נשא כט), שנאמר (איוב כב כח) ותגזר אומר ויקם לך, ואם כן השי״ת מקיים מצות משלוח מנות איש לרעהו, שבימים אלו נקראו ישראל רעים להקב״ה, כמו שנאמר למען אחי ורעי, עיין בתנחומא (יתרו ה), ובפירוש רש״י (שבת לא.) ואהבת לרעך רעך ורע אביך אל תעזוב. ע״ש. וכן מתנות לאביונים, כיון דאיתא בירושלמי (מגילה פרק א׳ הלכה ד) אין מדקדקין במצות פורים אלא כל מי שפושט ידו ליטול נותנין לו, והקב״ה מקיים מצות זקנים ונותן צדקה לכל דורשי ישועתו בכל העניינים, ע״כ.

יג. מוטב לאדם להרבות כמיטב יכולתו במתנות לאביונים, מלהרבות בסעודתו ובמשלוח מנות לרעיו, שאין שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות. שהמשמח לב האומללים האלו דומה לשכינה, שנאמר (ישעיה נז טו), להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים. יג)

יד. אפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב במתנות לאביונים. יד)

טוב להרבות כמיטב יכלתו במתנות לאביונים, מלהרבות בסעודתו ובמשלוח מנות לרעיו

יג) כל זה לשון הרמב"ם (פ"ב הט"ז מה' מגילה).

והובא בלקט יושר (עמו' קנה ועמו' קנז), ובשל"ה (מגילה פרק נר מצוה אות יד), ועוד. ומרן החיד"א בברכ"י (סי' תרצד אות ג) כתב, שמצוה להרבות במתנות לאביונים, אבל אינו מעיקר הדין, ומילתא דמסתברא, דכל כמה דשלח מנות טובא ומתנות טובא, מצוה קעביד, ואפושי שמחה, אבל חיובא רמיא בשתים, ועלתה לו. והרי אמרו בירושלמי (פ"א ה"ד) ופסקוהו הפוסקים, דכל פושט ידו ליטול נותנין לו, אלמא דמצוה לתת טפי משתי מתנות. ע"כ. [והיינו שאין חיוב ליתן שוב ושוב לכל דורש. ורק מצוה ליתן. ובברכ"י שם (סי' תרצה אות ט) כתב בשם מוהר"י מולכו בת' כ"י (סי' לה), באמר קחי זה המטבע למעות פורים והתקדשי בו, כיון "דחייב ליתן לה, דכל הפושט ידו ליטול, חייב ליתן לו", אפשר דאינה מקודשת. וזו כוונת מור"ם שכתב אבל המתנות אין לחוש, כיון דחייב לתת לכל שואל, אבל במנות דאינו חייב לתת לזאת, ואפשר לקיים באחר איכא למיחש. ותו כי בתחילה אל האשה אמר הא ליכי מעות פורים, א"כ נתנם בתורת צדקה, והם שלה, ואיך תתקדש בהם. והדבר צריך הכרע. ע"כ. וצ"ע בזה]. וראה בחזו"ע פורים (עמוד קסז).

וכתב בשו"ת כתב סופר (יור"ד סי' קלו) שיוצא מדברי הרמב"ם הנזכר, שעיקר מצות מתנות לאביונים היא בכדי לשמח לבם של אביונים, **ואין שמחה לנותן יותר מזה ממה שמשמח לב אחרים**, ולכן מוטב שימעט בסעודתו ולהרבות במתנות לאביונים, ותגדל שמחתו ע"י זה. ומדקתני במתני' אין בין אדר ראשון לאדר שני אלא קריאת המגילה ומתנות לאביונים, ממילא נשמע דליכא מצות שמחה באדר ראשון, דאם הי' מצוה בשמחה ומשתה, היה חייב ביותר במתנות לאביונים שהיא השמחה הגדולה יותר. ע"כ.

וז"ל הרב ארחות יושר (פרק יט) והו"ד בספר מועד לכל חי להגרח"פ (סימן לא אות ק):

"מדאגה אני מדבר, במה שראיתי בכמה בעלי בתים, שמרבים בהוצאות במשלוח מנות איש לרעהו, במיני מתיקה רוקח מרקחת מעשה רוקח, ומרבין ליתן שכר לשליח המביא אותן, וכן מתקנין מאכלים הרבה מינים ממינים שונים, כסעודת שלמה המלך בשעתו, ובמתנות לאביונים שהיא מצוה רבה מצמצמים את עצמם, אף על פי שהוא דבר מועט, וכתב רבינו משה, שמוטב לאדם להרבות במתנות אביונים, מלהרבות בסעודתו ובמשל"מ וכו', והירא את דבר ה' יפריש מממונו לצדקה המובחר ממה שהפריש להוצאת פורים, ע"כ.

אפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב במתנות לאביונים

יד) כ"כ הב"ח (רס"י תרצד) בביאור לשון הטור, חייב כל אדם וכו', כלומר כל אדם אפי' 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:). ואפי' משלוח מנות חייבים בו העניים אף על פי שלא יספיק להם

טו. עני שנתן פרוטה לחבירו לקיים מצות מתנות לאביונים, וחזר חבירו העני ונתן לו פרוטה, שניהם קיימו מצות מתנות לאביונים. טו)

בסעודתם לאכול לעצמם ולשלוח גם לאחרים, וכדמשמע מר״ח בר אבין ואביי בר אבין, לפי פי׳ הטור להלן. אבל שאר צדקה דכל השנה אין עני המקבל הצדקה חייב בה אלא פעם אחת בשנה יתן דבר מועט לצדקה כדי לקיים מצות צדקה, וכמבואר ביו״ד (סי׳ רמח ורמט). וכ״כ בשכנה״ג, ובט״ז, ובמג״א (סי׳ תרצד), ובח״א (כלל קנה סכ״ח).

והפר״ח חולק על זה, וכתב, שאין לזה טעם, אלא מסתברא ודאי שפטור. אך בספר מטה יהודה (ר״ס תרצד בד״ה כתב הפר״ח), דחה דבריו, והעלה, שדין מתנות לאביונים כשאר מצות צדקה, דקי״ל שאפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב ליתן צדקה. וכ״כ בשו״ת חות יאיר (תוך סימן ט), שנ״ל פשוט דגם עני ואביון חייב במתנות אביונים. וכ״כ בערוה״ש, דאפילו עני המחזיר על הפתחים חייב ליתן שני מתנות לשני אביונים אחרים, כמו נרות חנוכה וד׳ כוסות. ע״כ. ועיין בספר מעשה רוקח (ח״ב דקמ״ז ע״ד) שהשיג על הפר״ח, דמאי שנא ממשלוח מנות שהוא סובר ג״כ שחייב. ומשום היא גופא הוה ליה לחייבם, מדסמכינהו קרא, וכי היכי דבמנות הכריח הפרי חדש דחייבים, מינה דגם במתנות דסמיכי אהדדיה חייבים, ותו דאם איתא, הו״ל להגמרא להשמיענו חילוק זה להדיא.

וכ״כ בברכ״י (תרצד סק״ב), שנראין דברי הב״ח ושיירי כנה״ג שגם הוא חייב, ודמי לצדקה, דקי״ל (יו״ד סי׳ רמח ס״א) דגם מתפרנס מצדקה חייב לתת ממה שנתנו לו. וע״ע במחב״ר (שם אות א). וכ״כ בס׳ משרת משה (עטייה. הל׳ מגילה פ״ב) דלכאורה אין מובן לדברי הפר״ח, דהרי כתב מרן בש״ע שכל אחד חייב ליתן צדקה אפי׳ עני המתפרנס מן הצדקה חייב ליתן ממה שיתנו לו. ודומיא דהכי י״ל בדין מתנות לאביונים בפורים אע״פ שהיא מדברי סופרים. ומסתמות דברי מרן בש״ע שכתב כל אדם נראה דבא לרבות אף העניים. וגם מסתמות דברי הרמב״ם נראה דזה דבר השוה לכל נפש ואחד המרבה ואחד הממעיט וכל אחד אינו חייב אלא כשיעורו. וא״ת שאין לו שיעור כדי פרנסתו, אפשר שיחליפו זה לזה וכמו שהיו עושים חכמי הגמ׳ בדין משלוח מנות, ומינה דגם יד עניי יעשו כן במשלוח מנות וגם במתנות ובגומלין זה את זה. ע״כ.

טו) כ״כ הפמ״ג (סי׳ תרצד מש״ז סק״א). ומטה יהודה שם. ובחזו״ע שם.

אם מועיל בב׳ עניים, שכל אחד נותן מתנות לאביונים האחד לחבירו, וכמו במשלוח מנות

ובשו״ת תורה לשמה (סימן קצא) נשאל אם מועיל בב׳ עניים, שכל אחד נותן מתנות לאביונים לחבירו, וכמו שמצינו כה״ג במשלוח מנות, או״ד שאני משלוח מנות דהתם טעמא הוא משום שמחה, שכך היתה תקנת חכמים זה שולח לזה וזה שולח לזה, ולכך אי מחלפי סעודתייהו להדדי מהני, משא״כ הכא בעינן שיהא זה נותן מתנה לעני ומהנהו בה, ומאחר שזה העני חוזר ונותן לו כמו שנתן לו, נמצא לא נהנה ממנו כלום, וכן הוא להיפך. גם עוד מצינו בדין משלוח מנות די״א שאם החזירם לו חבירו וא״ל הריני כאילו התקבלתי מועיל, ואילו במתנות לאביונים כה״ג לא מהני. ועוד אפשר דהא דאמרינן במשלוח מנות אי מחלפי סעודתייהו מהני, היינו משום דכ״א יש לו מין חדש בפנ״ע, אבל במתל״א שנותן מעות ומקבל מעות שאין כאן חידוש ומה שנתן חזר ולקח לא יועיל. והשיב, דגם במתנות לאביונים אם ב׳ עניים יתנו זה לזה יוצאים ידי חובה, ומה שנסתפקתם בזה, אין זה ספק, דמסתבר ועם כל זה יש לפשוט ממה שאמרו בירושלמי דפאה וברמב״ם (הלכות מתנות עניים פרק ו הי״ד) דב׳ עניים

טז. אין הגבאים יכולים לשנות מעות פורים לצדקה אחרת. טז)

יז. במקום שאין עניים מצויים, יכול לעכב את המעות פורים שלו אצלו, ונותנם במקום שירצה. יז)

יח. מצות מתנות לאביונים ביום ולא בלילה. ויעשנה אחר קריאת המגילה. יח)

שקיבלו שדה באריסות, זה מפריש מעשר עני מחלקו ונותן לחבירו, וכן חבירו מפריש מחלקו ונותן לו, ע"כ. ואם כן הוא הדין במתנות לאביונים דמהני לעשות כן. ועיין עוד בספר עושה שלום (דף קכא ע"ד בד"ה ולענין עני). ובשו"ת שרידי אש (ח"ב סי' מה).

טז) ב"מ (עח.).

במקום שאין עניים מצויים, יכול לעכב את המעות פורים שלו אצלו

יז) מרדכי (פ"ק דמגילה סי' תשעז), והובא להלכה בשלחן ערוך (סימן תרצד סעיף ד). וכ"ה בכלבו (סימן מה) שבמקום שאין שם מנין, כתב הר"מ נ"ע שיכול אדם לעכב מעות פורים שלו לעצמו ויתנם במקום שירצה. ומקורו בספר תשב"ץ קטן (סימן קעג) דבמקום שאין מנין יכול לעכב לעצמו מעות פורים שלו וליתנו במקום שירצה. והובא ג"כ במהרי"ל (מנהגים הל' פורים). ובביאור הגר"א כאן ציין ע"ד הש"ע, שיש לזה מקור בגמרא (חולין קלד:), ושם איתא, לוי זרע בכישר ולא הוו עניים למשקל לקט, אתא לקמיה דרב ששת, א"ל לעני ולגר תעזוב אותם ולא לעורבים ולא לעטלפים. מיתיבי, אין מביאין תרומה לא מגורן לעיר ולא ממדבר לישוב, ואם אין שם כהן שוכר פרה ומביאה מפני הפסד תרומה. ופירש רש"י, אלמא בעי לאפרושה ולאצנועה עד דמשכח כהן, ה"נ בעי לאצנועה עד דמשכח עניים. ומשני, שאני תרומה דטבלה.

ובשו"ת שיח יצחק (סימן שעט) הביא שהגאון בעל יריעות שלמה הק' על זה, שהרי יכול לזכות מעות אלו לעניים על ידי אחר, ועי"כ יוכל לקיים את המצוה ביום הפורים. וכ"כ באמת הגאון בעל מתא דירושלים, בספרו חמדת אריה (ס"פ ח) שמ"ש בש"ע שיכול לעכב המעות ונותנם במקום שירצה, אם מכיר איזה עני חשוב, יכול לזכות לו המתנה ע"י אחד מבניו או שלוחיו, וא"כ זכה בו העני הזה והוא קיים מצות מתנות לאביונים, עכ"ד, וע"ש מש"כ בזה.

מצות מתנות לאביונים ביום ולא בלילה. ויעשנה אחר קריאת המגילה

יח) כ"כ המג"א (תרצה סק"ג) ע"ד הרמ"א שם שהביא שיש לשלוח מנות ביום, דהו"ה מתנות לאביונים. וכ"ה בא"ר שם (סקי"ג), ובח"א (כלל קנה סעיף לב). וע"ע בשבלי הלקט (סוף סימן רא), וכ"מ בספר אבודרהם (פורים). וע"ע בכה"ח (סי' תרצה אות נ) בשם האחרונים שמתנות לאביונים יעשנה ביום ולא בלילה. ויעשה כן אחר קריאת המגילה, כמו שאמרו במגילה (ד:) שעיניהם נשואות למקרא מגילה. וכ"כ בשער הכוונות (דף קט). וכתב המשנ"ב שם (ס"ק כב) דה"ה מתנות לאביונים יש ליתן ביום, אם לא שקיים המצוה דשילוח מנות לאיש אחד ומתנות לשני אביונים ביום, אין נפ"מ במה שרוצה ליתן גם בלילה.

ולכאו' לדעת האח' שיכול לתת אף קודם פורים הוא הדין בליל פורים דמהני, וראה מה

יט. מתנות לאביונים אין ליטול אותם ממעות "מעשר כספים" שאדם מפריש בכל חודש, שכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין. יט)

שכתבנו בזה לדינא לעיל במקורות הערה ג', ובאיזה אופן מועיל. ובגמרא לא אמרו רק לגבי סעודת פורים שלא יצא אם קיים סעודת פורים בלילה, אך לא מצינו שאמרו כן לגבי שאר מצוות היום. ויתכן דקרא דימי משתה וגו' קאי גם על משלוח מנות ומתנות לאביונים. ועיין עוד בספר המנהיג (הלכות מגילה סימן כה) שכתב: ומתנות לאביונים, שני מתנות לשני עניים. אביי ורבא מיחלפי וכו', על זה נהגו בליל התענית לפני קריאת המגילה לתת מעות פורים, זכר למתנות לאביונים. ומנהג צרפת שנהגו לתת מעות ביום פורים לעניי ישראל בצאתם ממקדש מעט, ומביאות המניקות גויות את התינוקות ונותנים להם, וקרא ר"ש עליהם את המקרא הזה וכסף הרביתי לה וזהב עשו לבעל, שהם בתחילה הורגלו לכך על שם ומתנות לאביוני', ועכשיו באות הגויות ונוטלות אותן ואסור לעשות כן, ויש שמונעים שלא לתת להם עד אחרי הפורים. ע"כ. וצ"ע.

מתנות לאביונים אין ליטול אותם ממעות מעשר שאדם מפריש בכל חודש

יט) ראה לעיל סימן תרצג הערה ח'. ע"פ הגמ' (מנחות פב.), וכ"ה בשו"ת מהרי"ל (סי' נו), ובלקט יושר (ח"ב עמ' לז), ובמטה משה (סי' תתרטו), ובשל"ה (מגילה פרק נר מצוה אות ד), ובכנה"ג (תרצד). וכן העלה הגאון רבי שלמה לניאדו בשו"ת בית דינו של שלמה (חיו"ד סי' א, דף נ.), וכ"כ הגאון מהר"א יצחקי בספר שלחנו של אברהם (סי' תרצד), ובספר עושה שלום, ועוד.

וכיו"ב כתב הרמ"א בהגה ביו"ד (סי' רמט ס"א), שאין לאדם לעשות ממעשר שלו מצוה שהוא חייב בה, אלא יתננו לעניים. [מהרי"ל]. וכ"כ בערוך השלחן (שם ס"ז), דאין נותנים מתנות לאביונים ממעות מעשר, או ממעות צדקה שייחד כבר. ובשו"ת כתב סופר (יו"ד סימן קיב) ביאר את צדדי השאלה במהרי"ל [מאי ס"ד של השואל], לפי שאין חיוב מתנות לאביונים שיתן מממונו ויחסר מכיסו, רק לשמח ביום פורים נפשות אביונים במתנות, וכיון ששמחה הוא לאביון כשיתן לו, מה לי אם מעות מעשר הוא, עכ"פ כבר יצא הנותן המצוה שעליו, ואין זה דומה לכל דבר שבחובה, משא"כ כאן קיים המצוה לשמח האביונים במה שנותן לו ומשמחו ביום השמחה, והבן. ע"כ. [והו"ד לעיל]. אולם זהו לביאור צדדי הספק, אבל כיון שחיובא הוא דרמיא עליה, איך יקיים חיובו במה שכבר חייב ועומד במעשר כספים.

וע"ע בשו"ת בית יהודה (או"ח סימן יט) שדן בכה"ג לענין מי שרגיל לקרות מסכת שבת בכל יום שבת קודש, ואחר זמן נדר לקרות י"ח פרקי משנה על הסדר בכל יום, ואירע לו שלימוד י"ח פרקים בא לו ללמוד ביום שבת בכ"ד פרקים של שבת, האם עולים לו לכאן ולכאן או לא. והביא מדברי המהרי"ל הנז' ופלפל ארוכה. ע"ש. והעלה שלענין זה יוצא י"ח נדרו בקריאה אחת. ובשו"ת כתב סופר (או"ח סי' קלט) כתב לדון עפ"ד מהרי"ל, האם יוצא במשלוח מנות ששולח לעני, ידי שתי המצוות, גם מצות משל"מ וגם מצות מתל"א, ע"ש. ובספר המנהיג (מגילה עמ' רמח) איתא, אביי ורבא מיחלפי סעודתייהו להדדי, לא היו עשירים, והיה כל אחד ואחד שולח לחבירו מה שתיקן בביתו, הרי שהיו מקיימים בכל שנה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים. [וע"ש עוד שכתב: על זה נהגו בליל התענית לפני קריאת המגילה לתת מעות פורים זכר למתנות לאביונים. וצ"ע].

ובשו"ת תורה לשמה (סימן תיב) דן מזה לענין אם מועיל קדיש אחד עבור שני מתים, או

תיקון אחד על ב׳ עבירות. וכגון ביארצייט של אב ואם שחלים בשבוע אחד, האם עולה הקדיש לשניהם, או״ד צריך לשכור אחד שיאמר קדיש בשביל אחד, וכן לענין הנר שהמנהג להדליק נר בעד נפש הנפטר כל י״ב חודש, אם ידליק נר א׳ לשניהם או״ד צריך ב׳ נרות, וע״ע בהערה הבאה מה שהבאנו בזה.

וכתב במטה משה (שם), ומזה נראה לי, באותן המקומות שנותנים קצבה מכל נפש לחזן קודם קריאת המגילה מעות פורים, בזה לא נפקי ידי מתנות לאביונים, כי הוא בכלל השכירות, ואם לא יתן הקצבה ההוא, היה צריך להרבות שכירות החזן, ואם כן הוא הצדקה תהיה לנו ולא לעניים, אלא צריך ליתן בלאו הכי כפי נדבת מסת ידו. ע״כ. אמנם כשהפריש כפי מסת ידו, ורוצה להוסיף, נראה דמותר להוסיף ממעות מעשר שלו. ע״כ. והובא בשל״ה שם. אמנם בשו״ת משאת בנימין (סימן נד) כתב שאם נהגו ליתן מתנות לאביונים לחזן ולא לתת לעניים כלום, אפשר להמשיך במנהגם. ע״ש. וי״מ דהיינו בחזן עני ורוצים לקיים בזה גם מתל״א וגם לפרוע חוב דמי השכירות שחייבים לו (ע׳ מחה״ש ובמשנ״ב סק״ז).

[והמג״א (תרצד סק״ג) הב״ד המשא״ב, וסיים, אבל לא נפקי בזה ידי מתנות לאביונים אא״כ מחלקים מהם לעניים. אולם ז״ל המשא״ב שם, מה שנוהגין בכמה קהילות שנותנין מעות פורים הכל לש״ץ הקורא המגילה לו לבדו, ואין מחלקין לעניים ממעות פורים כלום, וע״ז השיב, אין לפקפק בדבר זה וחזינן כמה רבנן קשישי קמאי מכמה דורות שראו נוהגין כן ולא מיחו בדבר. ע״כ].

ובש״ך (יו״ד סי׳ רמט סק״ג) הביא מ״ש המהרש״ל והדרישה בשם תשובת מהר״מ, דכל מצוה שתבא לידו, כגון להיות בעל ברית או להכניס חתן וכלה לחופה וכה״ג, וכן לקנות ספרים ללמוד בהם ולהשאילן לאחרים ללמוד בהם, אם לא היה יכולת בידו ולא היה עושה אותה מצוה, יכול לקנות מן המעשר. ובתשו׳ מהר״מ מרוטנבורג (דפוס פראג סי׳ ע״ה) כתב, ולפזר מעשרותיו לעניים [צ״ל לבניו] הגדולים שאינו חייב לטפל בהם, מותר, דאפי׳ לאביו מותר לתת אם הוא עני, משום כבוד אביו. אבל [צ״ל וכ״ש] לבניו דמותר במקום שאין בעיר תקנה לתת לכיס של צדקה. עכ״ל. ומשמע דמותר אפי׳ יש בידו יכולת לפרנס ממקום אחר, דזה הוי צדקה. ע״כ. ומשמע שאם מחוייב בדבר בלא״ה, או שהכל נהגו כן, אינו יכול להשתמש במעות מעשר לדברים שחייב בהם, כגון לקנות תפילין וכדו׳.

ומקור הדברים בגמרא ביצה (יט:) רבי אלעזר ברבי שמעון אומר, מביא אדם תודתו בחג הסוכות ויוצא בה ידי חובתו משום שמחה, ואין יוצא בה משום חגיגה. וביארו שם, דדבר שבחובה היא, וכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין. ע״ש. וה״ה הכא דכיון שנותן מעשר כספים ושויא עליה בגדר חובה, אינו יכול ליתן מזה לדבר שהוא מחוייב בו בלא״ה. ודבר שמחוייב בו אינו בא אלא מן החולין.

ובספר דרך אמונה (הלכות מתנות עניים פרק ז. ציון הלכה אות סד) הביא מ״ש האח׳ שכל דבר שגם בלא״ה הי׳ נותן לו א״א לחושבו בחשבון המעשר אע״פ שזה נחשב לצדקה. [וכן משמע בט״ז (סי׳ רמט סק״א) וכ״כ בברכ״י שם (סקי״ח) ובעה״ש (הנ״ל). ושמעתי שכן הורה החזו״א זצ״ל]. והוסיף ע״ז, דכ״ש דבר שהוא חייב כגון מתנות לאביונים ומחצית השקל ופדיון כפרות וכל כה״ג, אף שאינו אלא מנהג, לכו״ע אין יכול ליתן ממעות מעשר, רק אם רוצה להוסיף יותר מהחיוב יכול להוסיף ממעשר. וכן אם נתחייב באיזה צדקה ולא היה בדעתו ליתן ממעות מעשר. וכן שכר לימוד של בניו אסור ליתן ממעות מעשר כיון שחייב בזה. וע׳ באהבת חסד (ח״ב פי״ט ס״ב). ועי׳ ברמ״א (יו״ד סי׳ רמט ס״א), ומה שפירש באר הגולה שם, ומה שהשיג עליו החת״ס שהובא בפ״ת. אבל בביאור הגר״א פי׳ ג״כ כבה״ג, וכ״כ הט״ז (סי׳ רמ״ט סק״א).

ובתשובת חתם סופר (סימן רל״א) כתב, בדבר השאלה בא׳ שהשיא בנו לבת ת״ח, והתחייב ליתן להתלמיד חכם בכל שבוע ג׳

כ. ואמנם אם אמר בפירוש בעת שהתחיל להפריש מעות מעשר "בלי נדר", והשעה דחוקה לו, רשאי לתת ממעות מעשר למתנות לאביונים. ומכל מקום מי שקיים מצות מתנות לאביונים כדת לשני עניים, וברצונו להוסיף לתת בפורים לעניים אחרים, רשאי לתת להם מכסף מעשר. וכן אם רוצה להוסיף על השיעור שהוא חייב לתת לאביונים, ולתת להם מתנה חשובה לשני העניים, רשאי לתת ההוספה מכסף מעשר. כ)

זהובים, שיזון הזוג על שולחנו שש שנים כדי שילמד הבן אצל חותנו הת"ח, והן עתה כבד עליו הדבר ורוצה ליתן זאת ממעות מעשר. והעלה, דאם מיד בשעת נישואין היה דעתו לשלם ממעות מעשר, ש"ד. ומ"מ מהיות טוב יחלק המעשר ויתן חציו לעניים דעלמא, וחציו לבנו, דוגמא להא דתנינן (פ"ח דפאה מ"ח) היה מציל וכו'. אך אם בשעת חיובו לא היה דעתו לזה, אין אדם פורע חובותיו ממעשר. (וזה מכוון לדברי הט"ז). ע"ש. ושם בסימן רל"ב דן במי שמת והניח ספרים שכתוב עליהם שהם ממעות מעשר, והאפוטרופוס של היתומים העניים המחוסרים לחם, רוצה למכרם לפרנסתם, וטוען שלא כתב אלא כל ימי חייו ואחר שמת יכולים למכרם. והעלה שם דהדין עם האפוטרופוס. ע"ש. ועיין בספר משנת חכמים (הל' יסוה"ת דף י"ט.) שכתב בשם אביו הגאון ז"ל, דאם קנה בהם ספרים אסור למכרם אפי' ללמוד תורה ולישא אשה, ואף שהתירו בס"ת למכור ללמוד ולישא אשה, היינו בס"ת של יחיד כמבואר בא"ח (סימן קנ"ג), והספרים הללו זכו בהם רבים, ומצוה להשאילם לאחרים, א"כ אין לו רשות למכרם. וכתב הוא ז"ל על זה, דאם התנה עם הקונה שהוא ישאילם לאחרים, ואינו מוכר לו כי אם טובת הנאה שיש לו בהם, צ"ע אם מותר למכרו בענין זה. ע"ש. ועיין בתשובת שבו"י ח"ב (סימן פ"ה) שנתן טעם למנהג בחתן וכלה שמשלמין ממעות מעשר הכלי זמרים ומשרתי סעודת נישואין. וכתב דמ"מ אסור ליקח ממנו שכר משרת ומשרתת, אף על גב דסגי ליה לפי עבודתו במשרתת קטנה ששכרה מועט, רק רוצה במשרתת גדולה שהיא משגחת יותר בדבר איסור והיתר, אפ"ה אסור. ע"ש. ועיין בתשובת חות יאיר שם (בהשמטות שבסוף הספר) שכתב, ששאל אחד ממנו להורות לו שנהג להפריש מעשר מן הריוח. ונתרשלו ידיו באמרו שנודע לו בבירור שנותן לצדקה ומזונות לבניו ובנותיו, אשר לצדקה תחשב יותר מחומש הריוח, והשיב דלא שפיר עביד, ואינו יוצא י"ח מעשר בזה, כמאמר חז"ל ואל תרבה לעשר אומדות. וכתב התוי"ט, דלאו דוקא להרבה לעשר אומדות ה"ה רק פעם אחת אסור. עכ"ד. ועיין בספר משנת חכמים שם, שחולק עליו, דאף אי נימא דמעשר כספים יש לו דין מעשר עני, מ"מ לענין להפריש מאומד ל"ד למעשר תבואה, ויכול להוסיף אם ירצה, ושפיר עביד אם הוסיף. ע"ש. [פתחי תשובה יורה דעה סי' רמט סק"ב].

ואמנם כל הנ"ל הוא לשיטת הסוברים דאיכא חיוב מעשר גם בכסף, אבל לדידן דאינו אלא מנהג חשוב, יש לדון בכל הנ"ל, ועוד חזון למועד. וראה לעיל סימן תרצג הערה ח'. וע"ע בילקוט יוסף דיני חינוך קטן (עמוד שיא), ושם אם מותר לזון את בניו ממעשר כספים, או לשלם עבורם לתלמוד תורה. וע"ע בילקו"י חופה וקידושין פ"א. ובילקו"י על הלכות כיבוד אב ואם פרק ב' הערה יט. ובשו"ת יביע אומר ח"י (חיו"ד סימן נח אות כט). ובשו"ת יחוה דעת ח"א (סימן פז), ובח"ג (סי' עו).

אמר בעת שהתחיל להפריש מעות מעשר "בלי נדר", אם רשאי לתת למתנות לאביונים

כ) ע' בשו"ת יחוה דעת ח"א (סימן פז), וח"ג (סי' עו). והיינו, דמ"מ מאחר שהנוהג להפריש מעשר כספים נעשה הדבר עליו בגדר חובה, אינו רשאי לתת ממעשר זה לחובת המצוה של

כא. מי שנדר לתת לעניים שתי פרוטות בכל יום, ובפורים דחוקה לו השעה לתת בכפלים, ורוצה לפטור עצמו באותן שתי פרוטות ממתנות לאביונים, פטור ממתנות לאביונים בשתי פרוטות שנותן בעבור נדרו. ובודאי דלא סתרי אהדדי. כא)

כב. מי שמחל את חובו לאביון, אינו יוצא ידי חובת מתנות לאביונים, כיון שעתה לא קיבל מידו כלום. וכדין המקדש במלוה שאינה מקודשת. ואפילו היתה עליו מלוה בשטר, ומחל המלוה את חובו לעני, והחזיר לו השטר, אף על פי כן אינו יוצא ידי חובת מתנות לאביונים. ואפילו אמר לעני, בהנאת מחילת חובו יהי לו במקום מתנות לאביונים, שבקידושין מועיל, מכל מקום כיון שעיקר מצות מתנות לאביונים היא כדי שיהיה לו במה שישמח בפורים, לא מהני הנאת מחילת מלוה. כב)

כג. המלוה לעני, וביום פורים הגיע זמן פרעון חובו, ונגש העני אצל המלוה, ומעותיו בידו, לפרוע חובו, ואמר לו המלוה חובי מחול לך, אפוכי מטרתא למה לי, הרי הם

מתנות לאביונים של יום פורים, שהרי אמרו בחגיגה (ח.) כל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין. וכן פסק בשו״ת מהרי״ל (סי׳ נו) ע״ש. ונראה שהוא הדין למעות שנותנים זכר למחצית השקל, שאין לתת אותם ממעות מעשר, וכמו שהזכרנו לעיל בסימן תרצג, שכ״כ השל״ה (במס׳ מגילה עמוד הצדקה דף רס) שכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין, וכמבואר בחגיגה (ה.). וכן נראה לענין פורים שנוהגים לתת זכר למחצית השקל, וכ״ש שההוצאה על משלוח מנות ומתנות לאביונים לא יוציא ממעות מעשר אלא מן המעות שלו. ע״כ. וכ״כ הכנה״ג והמג״א (בסי׳ תרצד), לענין מתנות לאביונים. וכ״כ מהר״א יצחקי בספר שלחנו של אברהם (סי׳ תרצד). ואולם אם רצה להוסיף על חובתו, ולתת עוד מתנות לאביונים יותר משני עניים, וכן אם רצה להפריש מעות זכר למחצית השקל בתוספת מרובה, רשאי לתת התוספת ממעות מעשר. וכמו שכתב השל״ה שם. וכן כתב בשו״ת בית דינו של שלמה שם. וראה עוד בספר נהר מצרים (דף צז ע״א). ובכף החיים (סי׳ תרצ״ד ס״ק י״ד). (וע״ע בשו״ת בית יהודה עייאש חאו״ח סי׳ יט). ורק אם אמר בפירוש בשעה שהתחיל להפריש מעות מעשר בלי נדר, והשעה דחוקה לו, רשאי לתת ממעות אלה למתנות לאביונים, וכן לתרומת זכר למחצית השקל.

כא) בספר אהלי יצחק בונאן (דף קעד.) הביא משם מהר״י עייאש, שאין לפוטרו, אך הוא דן לפוטרו ממ״ש מרן (סי׳ תקסח סי״א), הנודר לצום כמה ימים רצופים ואירע בהם תעניות חובה, עולים לו. (תשו׳ מהרי״ל), ע״ש. וע״ע לעיל בסמוך (בהערות) מה שהבאנו בכיו״ב. וראה בחזון עובדיה (פורים עמוד קע).

מחילת חוב במקום מתנות לאביונים

כב) לכאורה היה הדבר תלוי במחלוקת הראשונים, שלדעת התוס׳ קידושין (יט.) המחילה לא הויא הקנאה, אלא כסילוק שעבוד. וכ״כ הרשב״א, מחילת חוב לא מהני במקום מצות מתנות לאביונים. אבל לדעת הריטב״א (קידושין טז.) דמחילה הויא הקנאה, י״ל שאף כאן הוי כהקנה לו את חובו, ויוצא י״ח מתנות לאביונים. אולם יש לדחות שאפילו למ״ד דמחילה הוי הקנאה, כיון שסוף סוף לא קיבל העני לידו כלום לשמחת הפורים, אינו יוצא בזה י״ח מתנות לאביונים. ואפילו אמר לעני, בהנאת מחילת חובו יהי לו במקום מתנות לאביונים, לא מהני, כמבואר בשו״ת תשורת שי (שם). וראה באה״ע (סי׳ כח ס״י).

כאילו ניתנו למלוה, וחזר ונתנם ללוה העני, ושפיר יוצא בזה ידי חובת מתנות לאביונים. כג)

כד. הנותן המחאה (צ״ק) לאביון יוצא ידי חובת מתנות לאביונים. ולא מבעיא אם הבנק פתוח ויכול להוציאו מיד, אלא אפילו הבנק סגור בו ביום, כיון שהצ״ק נמצא ברשותו, ואפשר לקנות בו מצרכים אצל מכירו, נקרא נתינת מעות ויוצא בו ידי חובה. כד)

כג) כיו״ב כתב בספר בתי כנסיות (סי׳ תרצה), ועי׳ בחזון עובדיה פורים (עמו׳ קעא).

נתן מתנות לאביונים בצ׳׳ק

כד) הנה אע״פ שהצ״ק שוה כסף ואפשר לשלם בזה, לכאורה הרי אפשר לבטלו, וממילא לא יהיה שוה כלום. ועוד דעכ״פ אינו כסף, גם האיך הדין במי שנתן לעני שיק שקבל מחביורו, שבאופן כזה בוודאי הוא תולה בדעת אחרים, כי אולי השני לא יפרע כשיגיע זמן הפרעון, וממילא לא ישווה הצ׳ק כלום למפרע, ועיין בשו״ת משנה הלכות חלק ו׳ (סימן קכב) שביטל החשש שמא יבטל הצ״ק, דכיון דעכשיו נתן לו מתנה גמורה, מוקמינן ליה אחזקתו. ואף דקיי״ל דלא מוקמינן אחזקה להבא, כדאמרינן בגמ׳ (גיטין כח.) שמא מת לא חיישינן שמא ימות חיישינן, מ״מ לא אמרינן דלא מוקמינן אחזקה דלהבא רק היכא דודאי פעם ישתנה החזקה, וא״א בלי שינוי, וכגון בחזקת חי דודאי ישתנה פעם החזקה, שהרי ע״כ ימות פעם, כה״ג לא מוקמינן אחזקה דלהבא. אבל בדבר שאינו ברור שישתנה החזקה, איה״נ סמכינן אחזקה דלהבא גם כן. וממילא בשי״ק דודאי איכא למימר שלא יבטל לעולם, כה״ג מוקמינן אחזקה אפילו אלהבא שלא יבטל. ע״ש. ובשו״ת יפה מראה (עמוד רסב) הרחיב אודות קידושין בצ״ק, ובצ״ק דחוי. ע״ש.

וכיו״ב יש לדון אם אפשר לפדות את הבן בצ״ק.

ובספר פדיון הבן כהלכתו (פרק ד׳ מי״ג) כתב, דצ״ק אינו ראוי לפדות בו לכל הדעות, שדינו כשטר חוב. וכן כתב בספר אוצר פדיון הבן (פרק יד ס״ו), שאין הצ״ק עשוי אלא להוראת תשלום בעלמא, ואינו שוה כלום, ודינו כדין שטרות שאין פודין בהם. ע״ש. וכיו״ב יש שטענו שלא מקיימים מצות ביומו תתן שכרו, כשפורע לפועל את שכר יומו בצ״ק, בשעה שהבנקים סגורים, ואינו יכול לפדות הצ״ק. אך אכתי צ״ע דכיום מקבלים בהרבה מקומות צ״קים כתשלום מעליא. ולפ״ז אף אם פרע לפועל בצ״ק בעת שהבנק סגור, אכתי מקיים בזה מצות ביומו תתן שכרו. ועיין עוד בחזו״ע (פורים סוף עמוד קעא).

נתן צי׳ק ולבסוף לא נפדה אך העניים הרויחו מחמתו

ומעשה באחד מגדולי הדור שנתן צי׳ק בסכום של אלף שקלים לגבאי צדקה עבור מתנות לאביונים, וכדי לחלקו לעניים, ובא עשיר וקנה את הצי׳ק בחמישים אלף שקלים ולא פדאו, אלא הכניסו למסגרת זכוכית, ותלאו על קיר בית העסק שלו, ויש להסתפק אם אותו גדול קיים בזה מצות מתנות לאביונים, דשמא מאחר שלא נחסר כלום משלו, לא קיים המצוה, או דילמא כיון שבעבורו העניים קיבלו חמישים פעם יותר, אין לך הנאה גדולה מזו, וקיים בזה מצוות מתל״א שבא בגינו. ונשאל בזה הגריש״א מאת גבאי הצדקה מה יעשו. והשיב, דגבאי הצדקה יזכו לגדול הדור אלף שקלים, ואם כן יצא ידי חובת נדרו למרות שהכסף נשאר ברשותו, כיון שאת הכסף שזיכו לו נתנו לעניים.

כה. הנותן מעות לגבאי צדקה, שהוא מחלקם לעניים בו ביום, יוצא ידי חובת מתנות לאביונים. ואף על פי שאין העני יודע ממי באו לו המעות האלה, מכל מקום הנותן יצא ידי חובת מצות מתנות לאביונים. כה)

ועוד נשאל הגריש"א היאך הדין בראובן שנתן צי"ק לעני, והעני קנה בזה מצרכים במכולת ושילם עם צי"ק זה, ובעל המכולת העביר את הצי"ק לאחרים, וכנראה שהצי"ק אבד מכיון שלא נפדה, האם קיים בזה ראובן מצות צדקה. שמא מכיון שסוף סוף לא חסר הכסף לא יצא. והשיב, שלגבי מצות צדקה, שאם ראובן נדר לתת מעותיו לצדקה, לא קיים את נדרו במה שנתן צי"ק שלא נפדה, מאחר וכל הכסף נשאר ברשותו. והובא בס' חשוקי חמד (יומא נא: מגילה י:). והעיר בזה, שיתכן שמתנות לאביונים שאני שכיון שעיקרו אינו אלא משום שמחה, כמ"ש הריטב"א (מגילה ז.) שאין נתינה זו מדין צדקה גרידא, אלא מדין שמחה. וכיון שסוף סוף העני שמח בגינו, די בזה. אלא שבשו"ת מהרי"ל (סימן נו) משמע שיש ענין בדוקא שיחסר ממון מכיסו. ועיין בשו"ת כתב סופר (יו"ד סימן קיב).

הנותן מעות לגבאי שמחלקם לעניים בו ביום, יוצא י"ח אף שאין העני יודע ממי המעות

כה) הנה בגליוני הש"ס (שבת י.) להגר"י ענגיל כתב בדין דמתנות לאביונים, דכיון דכתיב לשון מתנה, צריך המקבל לידע ממי קיבל, ואינו יוצא אם אינו יודע מי הוא הנותן. וסייע לזה מדברי המהר"ל בס' גור אריה, דהנותן מתנה צריך להודיעו כדי שידע המקבל שנתן לו, ואז היא קבלה גמורה, דיש חילוק בין צדקה למתנה. ע"ש. אך אינו מוכרח. וכן העלה בשו"ת קנין תורה ח"ג (סי' קב אות ד) שאדרבה כיון שמעלה גדולה במתן בסתר יוצא גם בלי ידיעה. וכן העלה בשו"ת בית אבי ח"ד (סי' מ). וע"ע בחזו"ע (פורים קעב).

ובדין צדקה, מבואר בש"ע (יו"ד סימן רמט) שיש ח' מעלות בצדקה, והאופן המובחר ביותר בנתינת צדקה לעני, הוא כאשר אינו יודע למי יתן, וגם העני אינו יודע ממי מקבל, פחות מזה, שיודע הנותן למי נותן, ולא ידע העני ממי לוקח, כגון גדולי החכמים שהיו הולכים בסתר ומשליכים המעות בפתחי העניים. פחות מזה, שיודע העני ממי נוטל, ולא ידע הנותן למי נותן, כגון החכמים שהיו צוררים המעות בסדיניהם ומשליכים אותם לאחוריהם, ובאים העניים ונוטלין, כדי שלא יהיה להם בושה.

ואם כן גם במתל"א יש ענין לתת בסתר שלא ידע העני ממי מקבל, שבזה יש צדקה מהודרת יותר. ומה שהעירו שבמתנות לאביונים יש גם ענין של שמחת העניים, וכמ"ש הרמב"ם לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים, ובריטב"א (מגילה ז.) כתב שאין נתינה זו מדין צדקה גרידתא אלא מדין שמחה, שהרי אף לעשירים יש לשלוח מנות. הנה גם מצד שמחת העניים יש בזה שמחה כראוי, ואדרבה שמחה גדולה יותר שאינו מביישו. וכ"כ בשו"ת משנה"ל (חי"א סימן תקסב), ושכ"כ בקדושת לוי (סוף קדושה שניה) דמתנות לאביונים צריך ליתן בשמחה ובטוב לב ובצינעא שלא יבוש העני. והביא שכ"כ בשו"ת בית אריה (להגאון רי"א ליעבעס ח"ד סי' מ) ודלא כדעת הגר"י ענגיל.

וראיתי מובא בשם ס' אמרי אמת (להרי"מ משעפס) דלענין מתנות לאביונים דבוודאי יוצא אף שאין המקבל יודע ממי קיבל, דמתנות לאביונים הוא מגדר צדקה, וזו היא הצדקה המובחרת כדאי' ביו"ד. אלא נסתפק לענין משלוח מנות אם יוצא כאשר אין המקבל יודע ממי קיבל. וכן נסתפק כאשר כשאין השולח יודע למי שלח.

ובמקו"ח (סו"ס תרצב) כתב, דעדיף לשלוח מתנות לאביונים על ידי שליח דפירסומי ניסא

כו. מתנות לאביונים שניתנו לעני בפורים, ורוצה העני לקנות בהם מלבושים ונעלים לו ולבני ביתו, או ספרי לימוד, או שאר צרכי ביתו, רשאי לעשות כן, אף על פי שניתנו לו לצורך סעודת פורים, מכל מקום רשאי לשנותם לכל מה שירצה. ואינו חייב דוקא להשתמש בכסף שקיבל מגבאי הצדקה לצורך סעודת פורים. כו)

כז. מצות מתנות לאביונים היא גם לעניים סתם, ואין צריך לדקדק לתת דוקא לאביונים שהם עניים ביותר. כז)

עדיף. ובשו״ת מהר״י אסאד (סי׳ רז) רצה לומר מדיוק לשון הש״ע, דגבי משלוח מנות כתב חייב ״לשלוח״, וגבי מתנות אביונים כתב חייב ״ליתן״, ומשמע שהמצוה ליתן בעצמו מתנות לאביונים, ולא ע״י שליח. אך בסו״ד העלה דמש״כ בקרא ״ומשלוח״, קאי בין על מנות ובין על מתנות לאביונים, וקמ״ל קרא לרבותא שאין צריך להקפיד ליתן בעצמו משום מצוה בו יותר מבשלוחו, אי נמי דעדיף ע״י שלוחו לפי שתכלית כוונתם במצוה זו לקרב הלבבות לאהבת ריעים, ויותר דרך כבוד הוא ע״י שלוחו.

ובשו״ת תירוש ויצהר (סימן קעב) כתב, דלכן כתיב משלוח מנות קודם מתנות לאביונים, שכיון שבשנה ההיא שהיו ישראל בצרה בזמן המן, ולא היה להם ביהמ״ק להקריב קרבנות, עשו מה שהיה ביכולת בידם, והרבו בצדקה לעניים, וסופן מוכיח על תחילתן שהרי תקנו אח״כ להרבות במתנות לעניים, ומאחר שהרגישו שכל הצלתם לא היה אלא בזכות הצדקה, לכן רצו לתקן מצות מתנות לאביונים באופן הראוי ביותר, שהעני לא יתבייש, ולכן תקנו גם לשלוח מנות איש לרעהו, ועי״ז לא יתבייש העני בקבלת המתנות, ולכן הקדים בקרא משלוח מנות, כי היא הקדמה נכונה לשלוח גם כן מתנות לאביונים, ע״ש.

מתנות לאביונים שניתנו לעני בפורים, ורוצה העני לקנות בהם מלבושים ונעלים

כו) הנה הטור (סי׳ תרצד) כתב, מעות מתנות לאביונים שנגבו לחלקם לעניים בפורים, אין העני רשאי להוציאן לדבר אחר, אלא לסעודת פורים. ומרן הב״י תמה על הטור, שהרי הרי״ף (ב״מ מח:) והרא״ש (ב״מ פ״ו סי׳ ט) כתבו דליתא להך ברייתא, אלא הלכה כרשב״ג שמיקל. וכ״ד הרמב״ם (פ״ב מהל׳ מגילה הט״ז). ופסק בש״ע (סי׳ תרצד ס״ב), אין הגבאים רשאים לשנות מעות פורים לצדקה אחרת, אבל העני יכול לעשות בהן כל מה שירצה. וכתב בשכנה״ג (הגב״י סק״ג) שהמנהג להקל. וע׳ בחזון עובדיה (פורים עמוד קעב).

מתנות לאביונים היא גם לעניים סתם, ואין צריך לדקדק לתת לאביונים שהם עניים ביותר.

כז) הנה יש שטענו שיש להקפיד לתת את המתנות לאביונים לאנשים עניים ביותר שאין להם מאומה, כיון שכאן נאמר לאביונים, ואביון הוא גרוע מעני.

אולם לשון הפוסקים הוא ״עניים״ סתמא, וכ״ה ג״כ לשון הטור (סי׳ תרצד) חייב כל אדם ליתן מתנות לעניים, וכ״ה בש״ע שם. [והגרב״צ אבא שאול זצ״ל היה אומר שעני מהודר לענין צדקה הוא כל אברך שגר בשכירות].

ויש בזה ב׳ נידונים. א. אם צריך דוקא עני ביותר שהוא בגדר אביון. ב. גם את״ל שא״צ אביון דוקא, מ״מ שמא מי שאינו זקוק לפרנסה, אינו נחשב לעני בדיני פורים. ומובא בשם הגרש״ז אויערבך שאין יוצאין ידי חובת מתנות לאביונים בנתינה לבן ישיבה, או לבחור הסמוך על שלחן אביו, דאף שלענין מעשר עני

דינו כעני אחר שאין לו משלו כלום, מ״מ כיון שסמוך על שולחן אחרים ולא חסר לו מצרכיו ההכרחיים, אין יוצאים בו י״ח מתנות לאביונים.

ובגדר אביון, ראה בגמ׳ (ב״מ קיא:) דאביון לא כסיף למתבעיה שכבר הורגל להתבייש לחזור על הפתחים, משא״כ עני. ובפרש״י שם, אביון, מעונה מעני, ולשון אביון, האובה ואינו משיג מה שנפשו מתאוה לכל טוב, ואשמעינן קרא דעני קודם לאביון, משום דעני כסיף למיתבעיה, אע״ג דצריך. אבל אביון, הורגל לבושת, ולא כסיף למיתבעיה. ומבואר דאביון הוא עני ביותר. ובפרש״י עה״ת (פר׳ משפטים כג ו) פי׳, שמדולדל ותאב לכל טובה. ובמד״ר (ויקרא לד) איתא דאביון הוא התאב לכל דבר.

ובספר מקור חיים לבעל החוות יאיר (סי׳ תרצד) כתב: ידקדק לשלוח לעניים מרודים ומופלגים הנקראים אביונים. עכ״ל. והיינו שהבין ש״אביונים״ הכוונה לעניים מרודים. גם הגאון מקוז׳יגלוב בס׳ ארץ צבי על מועדים (ע׳ ריא) כתב, דלכאו׳ היה נראה, דמצוה היא לחזר אחר עני ביותר לענין מצות מתנות לאביונים כיון דלא כתוב מתנות לעניים רק לאביונים, ואביון הוא דל יותר מעני, כמ״ש רש״י (דברים טו, ד), ודו״ק. ע״כ.

ועפ״ז הקשה, דאיתא (מדרש משלי) דפורים לא יבוטל לעתיד, אפילו אם כל המועדים, יהיו בטלים, אבל ימי הפורים לא יבטלו, והרי בזמן שעושין רצונו של מקום יקויים הקרא, אפס כי לא יהיה בך אביון״ (עי׳ ברש״י דברים טו, ד), ואיך יקיימו אז מצות מתנות לאביונים. עכ״ל. [וראיתי שתירצו ע״ז, עפמ״ש בספר פרי צדיק, דהא דאיתא דפורים לא יתבטל, ר״ל כמו שאמרו חז״ל לגבי יוהכ״פ דעיצומו של יום מכפר, ה״נ יום הפורים שהוא כיוהכ״פ כדאיתא בתקוני הזוה״ק, ג״כ לא יתבטל עצומו של יום. ולפ״ז יש לומר דרק עצם היום ישאר, אך לא דברו רז״ל לגבי דיני היום, כמו משלוח מנות וכדו׳]. אלא שאין זה מוכרח שצריך אביון דוקא, ושמא די שאין לו כדי צרכיו. וגם ניחא למ״ד שאפשר לתת לעניי גויים.

אולם ברמב״ם וש״ע כתבו שמצוה ליתן לשני עניים ולא הזכירו שצריך אביונים דוקא.

ובערוך השולחן (סי׳ תרצד ס״ג) כתב, יראה לי דאע״ג דבתורה עני ואביון שני דברים הם, כדכתיב (בפ׳ כי תצא) לא תעשוק שכיר עני ואביון, ושני דברים הם כדאיתא בב״מ (קיא:) דאביון יותר מעונה מעני, ולשון אביון הוא האובה ואינו משיג, ונגד זה אביון אין לו בושת לבקש, והעני יש לו בושת וכו׳, מ״מ אינו כן. וראיה דבפ׳ ראה כתיב כי יהיה בך אביון וגו׳ כי לא יחדל אביון וגו׳ פתוח תפתח את ידך לאחיך לענייך ולאביונך בארצך, הרי שפתח באביון וסיים בשניהם, אלמא דהכל אחד, והא דכתיב ״ומתנות לאביונים״ רבותא קאמר, לא מיבעיא עני שיש לו בושה, ובשכר שכיר הוא קודם, אלא אפילו לאביון יצאת ידי חובתך, ואף על פי שהוא בעצמו מבקש ממך, וכ״ש לעני שמתבייש לבקש ואתה מקדים ונותן לו שיש מצוה יותר. עכ״ל.

ויש שהעירו שכיום קשה לקיים בפורים מתל״א, שגדר אביון אינו עני ונצרך שאוספים עבורו כסף, אלא אביון היינו דל, שמוכרח כבר להתבייש ולפשוט יד, וכמ״ש דאביון לא כסיף למיתבעיה, והיינו שכבר הסיר מעצמו בושה עד שמוכרח לפשוט יד ולהתבזות, ובזמנינו היום האביון שאינו מתבייש ופושט יד כבר מוצא כסף, ודוקא העני שמתבייש נמצא בחיי צער ודוחק שאין כמוהו, וקשה למצוא אביון שהוא במצב כ״כ גרוע שתאב לכל דבר, שמצבו כ״כ קשה, שזהו פירוש אביון, וע׳ בש״ע האר״י ז״ל שכתב ע״פ תלמידו מהר״י צמח, שצריך שני אביונים, וכל הפושט יד לקבל ואפילו גוי אין להקפיד ונותן, ומשמעותו שסוד פורים כל הפושט יד נותנין לו, והיינו גדר אביון שפושט יד, ואם כן עיקר המצוה לתת לפושט יד שהוא גדר אביון, ואף שמצוה לתת לעניים בפורים ועיניהם נשואות למקרא מגילה לכך, מ״מ המצוה אין מקיימין עד שנותנים גם לשני פושטי יד, שזהו מעיקר מצות היום בפורים. ובתשוה״נ (חלק ה׳ סי׳ רלה) כתב, שהמשמעות היא

כח. ומכל מקום נראה שצריך להקפיד לתת את המתנות לאביונים לעניים דוקא, ולא לצדקה אחרת, כמו לקופת בית הכנסת או קופת ישיבה. ומפורש ברמב"ם (פ"ב הי"ז) שמתנות לאביונים הם לשמח לב עניים. ועוד שכיון שכתיב מתנות לאביונים, אין לנו לחדש שמועיל גם כן לשאר צדקה. כח)

שאין די בעני דעלמא, אלא אביון שאין לו לצרכיו ההכרחיים, ומוכרח להתבייש לחזר על הפתחים, ולא עני שיש לו לצרכיו ההכרחיים ומתבייש ללכת בעצמו ולבקש, ואנו ממציאים לו לשאר צרכיו. והעידו על גדולי ישראל במינסק שהידרו ליתן לעני הכי נצרך שהוא כאביון, ואולי הוא מתורת הידור. ובמוע"ז (ח"ו סי' ק"ו) העיר שהיום ל"ש להחמיר בזה לתת לאביון, שבזמנינו מי שפושט יד בעצמו בבתי כנסיות, כבר יש לו ברווח לצרכיו ההכרחיים, ושוב אינו אביון שפירושו שתאב לכל דבר מפני שאין לו לצרכיו ההכרחיים, ועיקר גדר אביון הוא שכ"כ זקוק למה שחסר לו, עד שאין לו ברירה ומוכרח להתבזות לפשוט יד. ומה שפי' רש"י שאביון הוא מי שתאב לכל טובה, היינו משום שמי שאין לו לצרכיו ההכרחיים אין לו ברירה לוותר ע"ז, ומוכרח להתבייש ולפשוט יד, שאם יש לו לצרכיו ההכרחיים אינו מתבזה לפשוט יד, וא"כ אפשר היום למצוא אביון, כאלה שפושטים יד ופניהם משתנים ככרום מבזיונות, וכן באופן שאוספים מעות לחתן את בנם, ונכנסים למצב שחסר להם לצרכיהם ההכרחיים. ושמא ה"ה אם הנצרך בעצמו אינו מחזר על הפתחים, רק אחרים מחזרים בשבילו, ומסכים שיזכירו שמו שאוספים בשבילו.

ואם מקיימין מצות מתנות לאביונים במי שיש לו פרנסה שמספקת לו לצרכי אוכל לו ולבני ביתו, אבל הוא זקוק עבור הוצאות הכרחיות לנישואי ילדיו. נראה דכיון שהמצוה היא ליתן לעני כדי שלא יחסר לו לסעודת פורים, לכן יתן לעני שחסר לו לצרכי אוכל ההכרחי לבני ביתו, ואף אם אין חסר לו לסעודת פורים, וכגון שכבר קיבל מתנות שיספיקו לו לסעודת פורים, מ"מ כיון שהוא בגדר עני שחסר לו לצרכי אוכל, מקיימין בו המצוה לכתחילה. ולכן אם הוא משתמש בכסף שמרויח מפרנסתו להוצאות לנישואי ילדיו וחסר לו בשביל אוכל לבני ביתו, שפיר יכולים ליתן לו מתנות לאביונים. וע"ע במוע"ז (ח"ח סי' ק"נ) מה שהביא מהאדמו"ר רבי ישראל אלטר מגור זצ"ל).

ואם יש לו הכנסה שמספקת לצרכי ב"ב, ורק שאינו הכנסה קבועה למשך שנה, שלענין מעשר עני הרי דינו כעני, כיון שאינו מסודר בפרנסה לשנה, מ"מ כיון שעכשיו אין חסר לו לצרכי אוכל, אין מקיימין בו לכתחילה המצוה. [אא"כ הוא חוסך ממשכורתו להניח בצד שלא יחסר לו למשך שנה ולכן חסר לו עכשיו לצרכי אוכל], אבל בדיעבד כיון שדינו כעני יצא י"ח. וראה עוד במוע"ז (ח"ו סימן קו).

צריך להקפיד לתת מתנות לאביונים לעניים, ולא לצדקה אחרת, כמו לביהכ"נ או ישיבה

כח) הנה גם בענין מצות הצדקה בכל השנה, כתב בשו"ת גינת ורדים (יו"ד כלל ג סימן א) שעיקר המצוה היא דוקא לעניים ולא לענין אחר, עי"ש, שצדקה שנוהגים החסידים ואנשי מעשה לתת קודם התפלה, אין להם ליתנה רק לעניים מרודים הפושטים יד לקבל צדקה, ואפי' פרוטה אחת, דבגמ' (ב"ב י.) קעסיק תלמודא במצות צדקה לעניים ובנותן פרוטה לעני, ולבסוף מייתי שאם אדם נותן פרוטה לעני זוכה ומקבל פני שכינה, שנא' אני בצדק אחזה פניך אשבעה בהקיץ תמונתך, רבי אלעזר הוה יהיב פרוטה לעני והדר מצלי, אמר דכתיב אני בצדק אחזה פניך כו', ופרש"י וז"ל אני בצדק בתחלה, ואח"כ אחזה פניך בתפלה, ע"כ. נמצאת למד, שנתינת צדקה זו צריכה להיות לעניים ביחוד, ולא לשם מצוה אחרת, ומשום דעל ידי צדקה זו

סימן תרצה - דיני סעודת פורים

א. גם בפורים צריך להתמיד בעסק התורה, ונכון ללמוד תורה שעה אחת קודם הסעודה, או בתוך הסעודה. ומה טוב ללמוד ההלכות הראשונות של פסח עם סעודת הפורים, לסמוך גאולה לגאולה. א)

זוכה להקביל פני שכינה, וכיון ששכינה שרויה אצלו ממילא השי״ת מקבל את תפלתו. גם צריך שתהיה הצדקה לעניים מודים שמקבלים פרוטה דכולא סוגיא בהכי משתעי. וגם הרב המקובל האלקי האר״י ז״ל מאריך הרבה בסוד נתינת צדקה זו, ומשמע מדבריו שצריך ליתנה בידו של עני ממש, או ביד גבאי של עניים דידו חשיבא כידם, וע״י צדקה זו מתמתקים הדינים, ונמשך השפע והוי עת רצון לשתקובל התפלה, וכיון שכן אין לשנות צדקה זו אפילו לגדולה שבמצות, משום שהיא צורך תפלה, ואפילו באקראי בעלמא אין לשנותה, והמשנה אותה גורם רעה גדולה לשלא תקובל תפלתם של ישראל. עכת״ד. ומבואר שפרוטה אחת לעני, גדולה וחשובה היא אפילו מגדולה שבמצוות כגון אם נותן לבנין בית הכנסת וכדו׳.

ולענין מתנות לאביונים בפורים, ראה בספר שלמי מועד (עמוד רעח) שכתב, שאין לתת מתנות לאביונים לתת״ים של ישיבות, כיון שלבחורים יש מה לאכול בחדר האוכל, וכן לכל מוסד שמחזיק ציבור אין ליתן מתל״א ורק אפשר לתת להם צדקה.

נכון ללמוד תורה שעה אחת קודם הסעודה בפורים, או בתוך הסעודה

א) כ״כ הרמ״א (תרצ״ה ס״ב) בשם מהרי״ב, טוב לעסוק מעט בתורה קודם שיתחיל הסעודה, וסמך לדבר, ליהודים היתה אורה ושמחה, ודרשינן (מגילה טז:) אורה, זו תורה. ובפרט שרבים טרודים בסעודת פורים ובשאר המצות של היום, לכן יש להרבות בתורה שהיא קיום העולם, שאם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי (נדרים לב.).

וכתב הגרח״פ בספר מל״ח (סי׳ לא אות צג): הזהירו דקודם שיתחיל הסעודה ילמוד תורה, על סמך ליהודים היתה אורה זו תורה. וכבר בא חכם אחד ותיקן, תורה נביאים וכתובים, משנה וגמרא, וזוהר הקדוש, ומדרש, שבעה אלה עיני ה׳, והוא בספר אורה ושמחה (מדף לד ע״א עד דף מב). ע״ש. ואשרי שיאחז את ספר התורה הזה בפורים לילו ויומו, ומלבד דקורא ופושט כל דיני פורים, וגם סדר הלימוד הינו ניצב שם, עוד בה ריוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר, שלא יהיו נכשלים לשורר שירי נכרים מלשונות הגוים לאומותם בארש׳ותם. ע״ש ותמצא כמה שירות ותשבחות לכמה גוונים. ונראה כשקורא מסכת מגילה, יכוין בכל ד׳ פרקים אות אחד משם הוי״ה ב״ה, ואות אחת משם אדנות. וע״ע בחמ״י (פ״ו דף פד ע״ב) סדר הלימוד ליום פורים, ושם (דף פה ע״ב) לימוד לסעודת פורים. ע״כ.

ובימים אלו שהדור וקבלו את התורה, וכן אמרו (שבת פח.) הדור קבלוה בימי אחשורוש, שנא׳ קיימו וקבלו היהודים, קיימו מה שקבלו כבר. וחזרה להם התורה כמ״ש ליהודים היתה אורה, אורה זו תורה (ע׳ בפי׳ מגילת סתרים על המגילה שם, שבמשתה של אחשוורוש שכחו את התורה, ובזמן הנס חזרה להם התורה), ראוי להרבות בלימוד בזמן התורה, ולא ימשך אחרי ביטולי תורה הנגרמים מחמת הזמנים.

ובשו״ת דברי יציב (חו״מ סימן פד) כתב שגזירת המן באה בעון ביטול תורה. וע״ע בח״א למהרש״א (מגילה טז:). ובקדושת לוי (קדושות לפורים קדושה ד) כתב: כשאוכל ושותה בפורים לא ירבה בהוללות, רק יקבל עול תורה ועול מצות כמו בימי מרדכי ואסתר, ובזה יהיה עיקר שמחתו, ויקיים שוש אשיש בה׳, שיכוין

ששמח בעול תורה ומצות, וישמח ויעלוז בקבלת התורה.

ובהגהות המנהגים (פורים אות סב) הביא, שי"א שראש הישיבה לא היה מוסר שיעור בתענית אסתר, ורמז לזה "לא הגידה אסתר" (אסתר ב, י), אא"כ חל פורים ביום חמישי. וכתב על זה, ונראה שזה שיבוש, כי לא הגידה אסתר נקשר עם מה שכתוב אחריו, ועוד דבפ"ק דמגילה (ז:) קאמרינן, דתלמידי רב כהנא היו מתאחרים בפורים לבא לבית המדרש, והיה תמה למה עכבו, והשיב לו רב אשי דלמא טרידי בסעודת פורים, ואמר ליה היה להם לאוכלה בלילה, עד שהשיב לו דאין יוצאין בלילה. משמע בפשיטות דיש ללמוד מפי הרב גם בפורים עצמו. ע"כ. ומ"מ כתב הב"ח (סימן תרצה) דשמעינן מינה, שאף שיש שיעור בבית המדרש, אם הוא טרוד בריבוי הסעודה, יכול לפטור עצמו (מדין עוסק המצוה) ממצות תלמוד תורה בבית המדרש. ובא"ר (סימן תרפו) כתב, שמ"מ בחורים פנויים שמטריחין אחרים לצורכן, מגידים להם שיעור בישיבה. ומה שאמרו טרידי בסעודת פורים היינו באכילת סעודה עצמה. וגם נ"ל דכל זה מירי לילך לישיבה, אבל ללמוד הקבוע בבית המדרש אינו בכלל זה דאין בזה כל כך ביטול צורכי הסעודה. ע"כ.

והנה התוס' בכורות (נז: ד"ה בפרוס הפסח), כתבו, ומיום הפורים מתחילים לדרוש בהלכות הפסח, כדמוכח בפ"ק דר"ה (ז.). ע"ש. וכ"כ בתוס' הרא"ש (מגילה לב.). וכ"כ החק יעקב, והגר"א, ובברכ"י, ודלא כהפר"ח. והחיד"א הביא ג"כ מה שכתב זקנו מהר"א אזולאי בספר חסד לאברהם (מעין ב עין הקורא נהר נז), שאחר צאת ישראל ממצרים ויצאו ממ"ט שערי טומאה, חשב הקב"ה מחשבות לבל ידח ממנו נדח, וציוה לישראל שבכל שנה יעשו ימי הפסח בהשבתת חמץ ובאכילת מצה וכו'. ובכל שנה ושנה ל' יום קודם פסח, הקב"ה ברוב חסדיו, מתחיל להוציא נפשות פושעי ישראל מהיכלי הטומאה מעט מעט שיעור אחד משלשים, בכל לילה, באופן שבליל י"ד כל פושעי ישראל עומדים בפתח היכל החיצון, ובליל פסח כולם טהורים ובני חורין. ע"כ. נמצא ששלשים יום נמנים החל מיום הפורים עצמו, כדמוכח בתוס' (בכורות נז:). ע"כ. ועל כל פנים בירושלים שיום הפורים בט"ו באדר, בודאי שיום ט"ו הוא מכלל ל' יום אלה. וראה בחזון עובדיה פורים (עמוד קפא).

ובספר שפתי צדיק לפורים (סימן נג) כתב, ששמע מבעל חי' הרי"ם, ביאור ענין המשתה בפורים, ע"פ מעשה שהיה בזמן הבעש"ט, שיהודי חוטא, לקח בידו חמש מאות רובל, ונסע לעבור עבירה רח"ל. ובדרך שמע קול בכיות אנשים וטף, וירד מהעגלה והלך אליהם, ושאל אותם מה פשר הדבר, אמרו לו שהפריץ הכניס לכלא יהודי ומשפחתו, על שלא שילמו שכירות דירה ומס, ומענה אותם בעינויים קשים, ובידו להמיתם. נכמרו רחמיו עליהם, ונתן את כל כספו לפדותם. ונעשה מזה רעש גדול בשמים, איך שיהודי שנסע לעבירה רח"ל, נהפך למציל נפשות רבות מבנ"י. ופסקו בשמים שכל היוצא מפיו יתקיים, אך כדי שלא יבקש מה שאי אפשר, כגון תחיית המתים, הזמינו לו מן השמים יי"ש, והיה שיכור ושמח כל ימיו. ופעם אחת כשהוצרכו תלמידי הבעש"ט לישועה, שלח אליו, וכשפג יינו פעל ישועות. ואמר החי' הרי"ם, שכמו כן יש לומר לגבי פורים, שהוא זמן גדול מאד, וכל אדם יכול לפעול בו ישועות. ולכן כיבדוהו חז"ל בכוס יין, בכדי שלא ידרוש שלא כהוגן וכנ"ל. והוסיף החי' הרי"ם, שאין הוה אמינא שנפסיד ח"ו ע"י תקנת חז"ל, דמסתמא עולה יותר נחת רוח ע"י שמבטל רצונו לרצון חז"ל. ע"כ. ומזה נלמד גודל מעלת היום בתורה ובתפלה. ומספרים כי האדמו"ר ר' מנחם מנדל מקוצק אמר פעם לחסידיו, על חתנו הגאון רבי אברהם מסוכטשוב, בעל אבני נזר, שפעם אירע ביום פורים שכל העולם היו עסוקים בזמן אחד בסעודת פורים ושאר מצות היום, ובדיוק באותה שעה ישב אביו של האבני נזר הרה"ג מביאלא ועסק בתורה, ונעשה רעש גדול

בשמים מזה, כי אלמלא הוא היה כל העולם נמצא באותה שעה ללא תורה, ולכן נתנו לו מן השמים נשמה גדולה בדמותו של הגאון האבני נזר, שהאיר את העולם בתורתו הקדושה. (סיפורי חסידים מועדים עמוד רמב, וכן הוא בהערה בספר חיים שנים ישלם עמוד קכב).

ובגמרא (מגילה טז.) איתא, אמר להו המן, אתא מלי קומצי קמחא דידכו, ודחי עשרה אלפי ככרי כספא דידי. והעיר בזה הגאון ר' אהרן לייב שטיינמן שליט"א, שאם הגמרא כתבה זאת, סימן שהדבר אמת, שלימוד התורה של מרדכי עם התשב"ר הוא שדחה את אלפי הככרות של המן. והנה היה מקום לומר שהצום של ג' ימים שכל ישראל צמו והתחננו על נפשם הם שגרמו לנס ההצלה, אבל למעשה מבואר כאן בדברים אלו שלימוד התורה הוא זה שגרם לנס ההצלה, וזאת יש להודיע לכולם. (הו"ד בחשוקי חמד עמ"ס מגילה בהקדמה).

דברי החיד"א בספר לב דוד על גודל מעלת וקדושת היום ועסק התורה בו

וכתב מרן החיד"א בספר לב דוד (פרק כט) על פי מדותיו עזוזו ונפלאותיו של בעל הרחמים, כי ביום אשר העדיף מטובו וגברו רחמיו רח"ם רחמתי"ם לראש בני ישראל, ונתגלו אורים גדולים עליונים למעלה, והשפי"ע בצחצחות חסדי חסדים, ויאור להם מלאים זיו מפיקים, האירו ברקים, ולפיהן ישיב ישועת ישראל, מושיע חוסים עברים נסים ונפלאות, לא זו כי היום ההוא גדול מאד בשמים ממעל, לתש"ב, והתברכו בו ברכות שמים ונהרו"ת המושכים. אף זו כי מידי שנה בשנה כה יעשה ביום ההוא, קדמה מזרחה אור זרו"ת אורו"ת אלי"ם, וקב"ע את קובעיה"ם, מה נכבד היום הן עוד היום גדול, בכל שנה ושנה לקיבעיה קמא הדר, וכזאת וכזאת לע"ד בבני ישראל, נכון למועד"י רג"ל בחגים ובמועדים, וכן ימים טובים לישראל מדרבנן כחנוכה ופורים, אשר בימים ההם לפנים בישראל יצא שפע, ממרום שלח וישימהו על הנ"ס. ככה יעשה קובע"ת כוס ישועות, בהגיע תור והיו נכונים סדר זמנים, ויאו"ר להם חוזר וניאו"ר נהרי"ם יאורי"ם רחבי ידים, ומידי שנה בשנה הולך ואור, הנהו זהרור"י, מלא האור"ה בכל העולמות ברוב עז ותעצומות, וכן בכל ברכות השבח וההודאה לה', אמרו טוב וחסד יושפעו מעין הברכות. ואפי' זכיין חסדי ה' אשר עשה לצדיקים פרטיים לאביו ורבו, כולם כאי מעוררין כח עליון להשפיע ממקור אותה ברכה, וכאשר דיבר בקדשו הרב השלם הרמ"ז זלה"ה בס' תיקון שובבי"ם, וכתב שז"כ והימים האלה נזכרים ונעשים, שבהיזכר זכרם למטה, נעשים בפועל למעלה, וזה בכל דור ודור, כי כן קיימו למעלה מה שקיבלו למטה, עכ"ד הרמ"ז.

ויתכן שזה נכלל בנוסח שתקנו רז"ל אשר עשה נסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה, פי', דבימים ההם, הגדיל ה' להשפיע שפע ישועה ורחמים, ואתרחיש להו ניסא, וגם בזמן הזה מתחדש השפעת הרחמים והנהו זהרור"י כאשר היתה באמנה בימים שנעשה הנס. ואפשר שזה כוונת הכתוב, הודו לה' כי טוב, כי לעולם חסדו. הכוונה, כי אור החסד הנשפע בנס, הן מזהי"רין עולת תמיד ביום ההוא, מידי שנה בשנה שנות דור ודור, והיינו דקאמר כי לעולם חסדו. וכבר נודע ממורינו האר"י ז"ל את כל תוקף אור עליון וקדו"ש כל העודף כ"ל שישנו באסת"ר הבריק ברקאי, הכי השתא בכל שתא ושתא די על ידיה זהורי'יתא. ובזה ישבתי בעניותי בדרושים חקירה אחת, דהרי ישראל אשר בספרד ואפרי"קא, לא היו תחת ממשלת אחשוורוש, ולמה כל ישראל היום חייבים לעשות פורים. ואני הדל באתי לכלל ישוב חקירה זו מצד הסברא, ואי בעית אימא גמרא. וזה, על דרך האמת, דמאחר דבכל שנה מאירים ומזהירים זהי'רות יתירה אורים גדולים בפורים, ככל אשר נגלו בימי מרדכי ואסתר, חל על כל ישראל לקיים את ימי הפורים האלה בזמניהם, ובאור"ים כבדו ה' במצות היום מגי"לה נתנה, ומנות ומתנות דברים הבאים בתוך הסעודה לתקן שרשם. [א.ה. ראה באבן עזרא (אסתר פ"ט פס' כח) וטעם והימים האלה נזכרים ונעשים, לעשות כן כל המשפחות וכל המדינות שלא יחשוב אדם כי אינו חייב מי שהוא במקום שלא היה שם יהודי בימי הניסים, או במדינה חדשה. ע"כ].

עוד כתב: וישמעו אזנינו אשר דברנו בפינו, אשר בשמים ממעל ברכות אורי"ם, עד

תאות גבעות עולם תהיין לראש יוסף. ומאחר שכן, במקום גילה שם תהא רעדה, לעשות מצות היום באימ״ה רבה, ושמחת עולם שמחה של מצוה. ולא תהיה עדת ה׳ אל גיל כעמים, השר׳ים במזרקי יין ושחוק וקלות ראש מאד, מבלי משים יראת ה׳. וח״ו עלה על לבם כי ביום הפורים הותרו האיסורים, ומצות פריקה, פריקת עול תורה ומצוות כהיום הזה קודמת. ויש אשר טמ״נו חפ״ש מחופ״ש התחפש ובא בצלמי הפרצופין ילבש גבר שמלת אשה וכו׳, אוי לנו איך זרע ישראל, בני אברהם יצחק ויעקב ונשמת שדי בקרבם, בלכתם ילכו ונותנים כח ליצרם הרע, ביום הקדוש הזה. היאומן כי יסופר שמצוה הוא ביום הזה לעבור על דת משה וישראל, ואיך נשא פנינו לשלם רעה תחת טובה, כי ביום אשר כמעט אבדנו, וכפסע בינינו וכו׳, וה׳ ברחמיו הצילנו ואדרבא היה יום טובה לשונאי ישראל. וביום הזה קבלנו החסדים והטובות להפליא.

ובעיני הדבר פשוט, שאם כל ישראל היום הזה אשר זרע עמלק לטבח יובל ונפל המן הרע הזה ראש מבית רשע, היו נוהגים בסדר קדושה, והשמחה ההיא מקודש׳ת לשמים, ויתר היום עוסקים בתורה כל אחד כפי שיעורו, על כן בשכר זה היינו נגאלים גאולת עולם, הן עם ישראל אם היינו מתאמצים בתורה ומצות כהיום הזה, ובא לציון גואל. ומה גם אשר רוב ישראל מרבים צדקה היום הזה עם עמלי תורה ועניים מרודים ובינונים, אשריך ישראל כמה מאות נתונים נתונים המה למצות. והוא אשר דברתי, כי בכח מעשה הצדקה אשר היא היתה אם לכל הטובה, לכפרה ולבטל גזירות רעות, ולהחיש תשועתינו, ובכח עבודתינו לה׳ יתברך היום, אין ספק שתפרה ישע גאולה שלימה, ומכל מקום החפץ בחיים לעבוד אלהים חיים, יכלכל דבריו במשפט היום הזה, להיות שמח בשמחת היום, כי גדול בשמים י״אורים בקע, ויקיים מצות היום בגילה ורעדה, ויתאמץ במצות צדקה היום בשופע, וכבר כתב הרמב״ם בחיבורו הקדוש דירבה יותר במתנות לאביונים מרוב משתה ומנות.

והרב כלי יקר (פ׳ תצוה) כתב על מ״ש שמן זית זך כתית למאור ולא למנחות, דטוחנן בריחיים והשמן כשר למנחות. כתב, דזה רמז מוסר לצדקה ולכל דבר שבקדושה, אל הטועים הנותנים חלק מובחר ממונם אל החומר לאכול ולשתות ויתר תענוגים, וכל המלאכה נמבזה ונמס יתן לצורך הנשמה, נר אלהים נשמת אדם, ולא כן הוא, אלא יתן הראשון למאור לנר אלהים נשמת אדם, והשני יתן למנחות, שהוא מאכל לכהנים, ומשם באר״ה לענין הצדקה שהיא חלק הנשמה, ולכבד ה׳ מהונה, והיה מעשה הצדק השלום. עכ״ד החיד״א שם.

בדין חציו לה׳ וחציו לכם בפורים

והנה בגמ׳ (פסחים סח:) נחלקו ר״א ור׳ יהושע, שלר״י מצות יו״ט חציו לה׳ וחציו לכם, ולר״א או כולו לה׳ או כולו לכם, א״ר אלעזר הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם, מ״ט יום שניתנה בו תורה הוא, אמר רבה הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם, מ״ט וקראת לשבת ענג, א״ר יוסף הכל מודים בפורים דבעינן נמי לכם, מ״ט ימי משתה ושמחה כתיב ביה. מר בריה דרבינא כולה שתא הוה יתיב בתעניתא לבר מעצרתא ופוריא ומעלי יומא דכיפורי, עצרת יום שניתנה בו תורה, פוריא ימי משתה ושמחה כתיב, ע״כ. ומבואר שבפורים חציו לה׳ וחציו לכם כמו בכל יום טוב.

וחגם שהרי״ן גיאת (הלכות תשובה עמוד נט) גרס ״אמר רבה הכל מודים בפורים שכולו לכם, ימי משתה ושמחה כתיב, מר בריה דרבינא כוליה שתא הוה יתיב בתעניתא לבר מן יומא דעצרתא ופוריא ומעלי יומא דכפורא, מדתני חייא בר רב מדיפתי, אלמא הני יומא דאמר בהו כולהו לכם, לא הוה יתיב בתעניתא. ומנה אמור רבנן דביומא דשבתא לא הוה יתיב בתעניתא, דהא רישא דשמעתא הכין אמור, אבל ביומי טבא כולהו הוה יתיב בתעניתא בר מיומא דעצרתא. וסיוע לגירסא זו יש למצוא בילקוט (אסתר רמז תתרנט). עש״ה, מ״מ גירסת הרי״ף והרא״ש וש״ר דבעינן ״נמי״ לכם. ועוד שגם לגירסת הרי״ן גאות מבואר שפורים שוה לשבת ושבועות, ובהם ודאי ג״כ צריך ללמוד תורה, ולא ניתנו שבתות וימים טובים אלא כדי שיעסקו בהם בתורה.

ב. נכון להרבות בשירות ותשבחות להשי״ת. טוב להודות לה׳ ולזמר לשמו כי נעים, על כל הטוב אשר גמלנו. ב)

מתי תיקנו סעודת פורים

ובשו״ת פאר עץ חיים (ח״ג סי׳ לו) חקר במקור תקנה זו של חייב איניש לבסומי, דאם אנשי כנה״ג תקנוהו, מדוע לא מצינו שנרמז כן בשום מקום בקרא, ואם אנשי כנה״ג לא תיקנוהו, מדוע ראו חכמי הדורות שאחריהם צורך לתקנו, ואם אנשי כנה״ג ברוח קדשם לא ראו לתקן תקנה זו, מה נשתנו דורות האחרונים. ותי׳ דמצד יו״ט הלא מחוייב בשמחה, וצריך לשתות יין, אך כאן כתיב ״משתה״ ושמחה, לומר שתקנו אנשי כנה״ג ריבוי שתיה. עש״ב. ובס׳ עתה באתי (עמ׳ קכב) הביא שבס׳ אהלים (מגילה ז:) כתב כיו״ב בשם הרי״ל דיסקין דמימרא דרבא תקנה קדומה היא מאנשי כנה״ג, שהנהיגוה בקרב ישראל, והם סמכוה על ״משתה״. ובדרשות חתם סופר (לשנת תקצז) כתב, דמדכפל הכתוב משתה ושמחה, דהא תפוק ליה דאין שמחה אלא ביין, אלא מכאן למדו חיוב דלבסומי. ובפאר עץ חיים שם כתב, שחיוב השתיה בפורים אינו אמצעי לשמוח, אלא הוא דין בפני עצמו, וכיו״ב כתב בעמק ברכה (פרומיינצ׳ק עמ׳ קכו).

וראיתי למי שהעיר על מה שאמרו בגמ׳ חייב אדם לבסומי בפוריא וכו׳, דמהיכן למדו חיוב זה, וע״ע בגמ׳ (מגילה ה:) שמחה ומשתה ויו״ט, שמחה מלמד שאסורין בהספד, משתה מלמד שאסור בתענית, ויו״ט מלמד שאסור במלאכה. ובאמת מרדכי ואסתר תיקנו רק איסור הספד ותענית, אבל חז״ל הוסיפו חיוב סעודה וחיוב בסומי. והוסיף שמצא כן בתשב״ץ שאיסור הספד ותענית הוא מדברי קבלה, וחיוב משתה ושמחה הוא מדרבנן. ונדחק ליישב לפ״ז מה שהביא מרן בש״ע (סי׳ תרצ״ז סקז) ״יש מי שאומר שאונן מותר בבשר ויין דלא אתי עשה דיחיד דאבילות ודחו עשה דרבים דאורייתא לשמוח בפורים, דדברי קבלה נינהו״. וכן ממ״ש בגמ׳ (פסחים שם) הכל מודים בפורים דבעינן נמי לכם, מ״ט ימי משתה ושמחה כתיב בה. [מוע״ז ח״א סי׳ קעה]. ויש להוסיף, שהרי ברמב״ם משמע שמצות משלוח מנות שייכת עם הסעודה, וכן לפי טעמו של תרה״ד שהוא משום צרכי סעודה, לפ״ז לא יתכן שתקנו משלוח מנות ולא תקנו סעודת פורים.

נכון להרבות בשירות ותשבחות להשי״ת

ב) ז״ל שבולי הלקט (סי׳ רא): חייב אדם לשמוח בפורים ולהתעדן במיני מאכל ומשתה, כדכתיב לעשות אותם ימי משתה ושמחה, ואוכלין ושותין ושמחין ומזמרין על שולחנם, ובבית חבריהם, ומשלוח מנות איש לרעהו. ובשאלתות (שאילתא סז) איתא: חייבים בית ישראל למיכל ולמשתי בפוריא, ואודויי ושבוחי קמי שמיא, על כל ניסיא דעביד להון קב״ה, דכתיב לעשות אותם ימי משתה ושמחה, ועדיף יומא דפורייא כיום שניתנה בו תורה, כי הא דמר בריה דרבינא הוה יתיב בתעניתא כולה שתא לבר מן תרי יומי, דעצרתא יום שניתנה בו תורה, ולבר מן תרי יומי דפורייא משום ניסא. ע״כ.

והגרי״ח בספרו בניהו בן יהוידע (מגילה דף ז:) כתב, שנראה שבזמן הש״ס היה דרכם לעשות בפורים שישים מיני מאכלים, כנגד אות ס׳ הרומז לסמיכה שחיברו הקב״ה עם אות נו״ן הרומז לנפילה, אשר כנגדו עשה המן עץ גבוה חמישים, שאחר כך חיברו עם אות ס׳ ונעשה צירוף נס, וזכו ישראל לנס, אי נמי עבדי שיתין מיני, זכר לתורה שבעל פה שיש בה שיתין מסכתות כנזכר בתיקונים, ואמרו רז״ל (שבת פח.) הדור קבלוה בימי אחשורוש, לכך ליהודים היתה אורה זו תורה.

גם שמחת פורים וחול המועד נחשב שמחה של מצוה ומותר לשמוח בכלי זמר ודלא כאול"צ ח"ג

והנה מרן בש"ע (סי' תקס ס"ג) כתב: וכן גזרו שלא לנגן בכלי שיר וכל מיני זמר, וכל משמיעי קול של שיר לשמוח בהם ואסור לשומעם, מפני החורבן. ואפילו שיר בפה על היין אסורה, שנאמר בשיר לא ישתו יין. וכבר נהגו כל ישראל לומר דברי תשבחות או שיר של הודאות וזכרון חסדי הקב"ה על היין. עכ"ל. והרמ"א שם הביא שי"א שלא גזרו אלא רק במשתה או במי שרגיל בכך, כדרך המלכים שעומדים ושוכבים בכלי שיר. וכתב הרמ"א, וכן לצורך מצוה, כגון בבית חתן וכלה, הכל שרי. ומקור דברי מרן, הוא מלשון הרמב"ם (בפ"ה מהל' תעניות הי"ד). שלא כדעת התוס' ועוד שהקילו בזה וכפסק הרמ"א.

ומכל מקום גם לדידן בני ספרד, לצורך מצוה כגון לשמח חתן וכלה, או מילה או פדיון הבן, או סיום מסכתא, מותר לכתחילה, ומצוה נמי איכא. וכן בחול המועד שיש מצוה לשמוח ברגל, וכן בפורים שהוא יום משתה ושמחה, מותר לנגן בכלי שיר. משום שלכל הדיעות בסעודת חתן וכלה שהיא סעודת מצוה, ומצוה לשמח חתן וכלה (ברכות ו:), מותר לכתחילה לומר פיוטים שירים ותשבחות להשי"ת בכלי נגינה, וכמבואר בראבי"ה (ח"ג סי' תשצו), ובטור (א"ח שלח).

ונראה דה"ה לכל שמחת מצוה כגון ברית מילה או פדיון הבן או סיום מסכתא. וכמבואר במאירי (גיטין ז.) שאם יש צד מצוה בדבר מותר. ואע"פ שהגאון יעב"ץ בסידורו עמודי שמים כתב לאסור בסעודת ברית מילה, והובא ביפה ללב ח"ב (ח"ב סי' תק"ס סק"ז), מכל מקום נראה שאין דבריו מוכרחים, וכבר פשט המנהג להקל בזה, וכמבואר בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' כא), ובעיקרי הד"ט יו"ד (סימן ל"ו אות כ"ג), ובשו"ת מעשה אברהם (חיו"ד סי' מ"ח). ואפי' בליל המילה נהגו להקל, וכ"מ בס' מועד לכל חי (סימן י אות כ). וכ"פ בספר אות חיים ושלום (שפירא. סי' רסה סקכ"ט), ושכן המנהג להקל. וכ"כ בכף החיים (סי' תקס ס"ק ל"ד), שהמנהג להקל. וכ"כ באגרות משה (או"ח סי' קסו) להתיר בכל שמחת מצוה, וכנ"ל.

ובשו"ת אור לציון ח"ג (פרק ל בהערות אות ג) כתב, שבשמחה של מצוה, כגון שמחת נישואין של חתן וכלה, מותר לנגן בכלי שיר, אבל כשאינו שמחה של מצוה, לדעת מרן אין לשמוע כל השנה. ולדעת מרן נראה שאף בפורים ואף בחול המועד אין לשמוע בימים אלו נגינות מכלי שיר, והיה מן הראוי שלא לשמוע אף בימים אלו אלא למי שסובל מעצבות. וראה בפמ"ג (סי' תצג משז"ז סק"ב) ובשע"ת (סי' תקלב). ומבואר בטור ובב"י, שבכלי שיר אסור אפילו שלא על היין. הרי שאסור לדעת מרן לשמוע נגינות מכלי שיר במשך כל השנה. ואף אם שומע נגינות מרשם קול, הרי זה בכלל משמיע קול שאסר מרן. ומ"מ אף שמן הראוי להמנע משמיעת נגינות מכלי שיר וכדעת מרן, מכל מקום אחר שנהגו להקל כדעת המקילים אי אפשר לאסור לגמרי. ע"כ.

ותמוה, אמאי פורים וחול המועד אינם נחשבים לשמחה של מצוה. ועיין בשו"ת יחוה דעת ח"א (סימן מה), שהביא דברי גדולי האח' שהקילו בזה, וכתב שהמאירי הנז' הוא תנא דמסייע להו. ובאול"צ לא הזכירו מכל דברי הראשונים והאחרונים שהובאו שם. וז"ל המאירי (גיטין עמוד כ): כל מיני זמר העשויים לשמחת הוללות ושלא לכוין בהם לשבח הבורא יתברך, או לצד מצוה, אלא דרך קלות ראש ותענוג במיני מאכל ומשתה אסור לשומעו ולהשתעשע בו, בין שנעשה הזמר בכלי שיר, בין בשירה בעל פה. וכל שכן במקום שנשים מצויות שם והדבר בא לידי הרגל עבירה. ומכל מקום כל שיש בו שבח ותהלה להשי"ת, כגון פיוטים ומזמורים, מותר אפילו בבית חתנים ומשתאות, שכל שאין בו פריצות מותר, ואין לו לדיין באלו אלא מה שעיניו רואות לפי מקומם ושעתם. ואף המקראות מלמדים שלא נאסר אלא כשעושים דרך פריצות, והוא שאמר אל תשמח ישראל אל גיל כעמים, כלומר כמנהג העמים, וכן בשיר לא ישתו יין, שכל אלו דרך

ג. מצוה לשמח גם הקטנים בפורים, במיני מתיקה ומעדנים. ג)

פריצות וקלות ראש הם, וכן נראה בהדיא בסוטה (מח.). ע״כ. אתה הראת לדעת שעיקר טעם האיסור משום שיש בזה פריצות והוללות, וכשאין מקום לחשש זה, מותר.

וגם בחול המועד מותר לנגן ולשמוח בכלי שיר, וכמ״ש בשו״ת שבות יעקב (ח״א סי׳ כה), ובשו״ת אבן השוהם (סימן נ׳), וכ״כ בספר עץ החיים אבולעפייא (דף קמב ע״ב), ובשו״ת מנחת אלעזר (ח״א סי׳ כט), ובשואל ומשיב (שתיתאה סי׳ ג). וכן פשט המנהג בארץ ישראל לנגן בכלי שיר בחול המועד סוכות בשמחת בית השואבה שעושים בבתי הכנסת, וכמ״ש בשו״ת ויקרא אברהם (בקונטרס מקום שנהגו, דף קכ״ג ע״א), ובספר חכמה ומוסר ענתבי (דרך חקיד אות קפה), שכן נהגו בארם צובא. וכ״פ בשו״ת פעולת צדיק (סימן קסו). וה״ה שמותר לנגן בכלי שיר ביום פורים שהוא יום משתה ושמחה, וכמ״ש הגאון מהר״א הלוי בשו״ת זקן אהרן (סי׳ ריג).

ובאמת שלא ראינו לשום אחד שמקפיד שלא לשמוע בפורים שירה מהקלטות של כלי שיר, ולית מאן דחש למ״ש באול״צ. וגם במשך כל השנה רבים נהגו כיום להקל בזה, ושומעים שירות ותשבחות להשי״ת, מתוך קלטות וכדו׳, יש בזה כמה צדדים להקל. אך אין הטעם כמו שכתבו עורכי הספר אול״צ ״שאחר שנהגו להקל כדעת המקילים אי אפשר לאסור לגמרי״. הנה אם הדבר אסור כפי דעתו שם, מה איכפת לן במה שכיום נהגו נגד מרן, אטו מנהג העם משנה את ההלכה. וראה בילקוט יוסף ימים נוראים (סימן תר״ד עמוד שמב והלאה), שהבאנו כחמישים פוסקים מגדולי האחרונים דור אחר דור שכולם כתבו שלא מועיל מנהג נגד מרן, רק אם פשט המנהג קודם שפשטו הוראות מרן, שאז באותו הדין לא נתקבל הוראות מרן.

אלא שהטעם הנכון למנהגינו אינו כמו שביאר באול״צ הנ״ל, אלא הוא מטעם שכל שאינם דרך קלות ראש והוללות, ויש בהם שירות ותשבחות להשי״ת, והתעוררות לעבודתו יתב׳, יש להם על מה שיסמוכו, ואף שהם מלווים בכלי נגינה, והנח להם לישראל. כיון שרבים מהראשונים מקילים בזה. ויש לצרף לזה טעמו של החלקת יעקב (סימן סב אות ב), שברדיו וכן ברשם קול יש מקום להקל יותר משאר כלי שיר שרואים אותם ושומעים מהם, וכמ״ש (קהלת ו ט) טוב מראה עינים מהלך נפש. ואפשר דכיון שלא היו בזמן חז״ל ופנים חדשות באו לכאן, אינו בכלל הגזירה. לכן שירות ותשבחות להשי״ת בליווי כלי נגינה, הנאמרים ברדיו או ברשם קול, אין איסור לשומעם. ויש כעין ס״ס, שמא הלכה כרוה״פ שלא נאסר לשמוע כלי שיר אלא על היין, וגם את״ל כפי׳ הטור והב״י בד׳ הרמב״ם, שמא ברדיו וברשם קול שאינם נראים לעין יש להקל כששומעם שלא על היין. ועכ״פ כיון שלדעת רוב הפוסקים אין לאסור שמיעת כלי שיר אלא על היין, ויש שמפרשים כך בדברי הרמב״ם, אין למחות במקילים, כיון דהוי מילתא דרבנן והמחמיר תע״ב. ועש״ב.

מצוה לשמח גם הקטנים בפורים, במיני מתיקה ומעדנים

ג) כ״כ בשו״ת היכלי שן תליתאה (סימן י׳). שגם קטני קטנים חייב האב לשמחם במיני מעדנים ומטעמים, שעליו מוטל לשמח מגדול ועד קטן. וזה מסברא, שמסתברא שהאב מחוייב בזה, ועדיף נמי מיו״ט, משום שאף הם היו באותו הנס. ולא מיבעיא קטנים שחייבים בחינוך בקריאת מגילה דודאי חייבים, אלא אפילו קטנים שלא הגיעו לחינוך ואינם בכלל זכירה, מ״מ איתנהו בכלל עשיה, דהמה יכולים ומבינים כמה דבסים תבשילא, וכל חיך יטעם לו, וחייב האב לחנכם שהיו באותו הנס. והרי יש לו דעת להבין מר ומתוק איזה עדיף ופשיטא שמחוייב האב לשמחו בזה. [ועוד ע״ש (סי׳ ט) שבימים טובים ופורים דבעי לכם, צריך להמשיך

ד. כשיערוך השלחן לסעודת פורים אין צריך להשאיר מקום פנוי בשלחן זכר לחורבן בית המקדש. ד)

סעודתו במיני תרגימא ופרפראות נוסף על הסעודה דבשר ויין, וכ״ש שבפורים כתיב משתה ושמחה. ומשא״כ בשבת, וע״ש עוד לגבי עצרת וסוכות].

ובספר חמדת ימים (פורים פרק ג) כתב, ומנהגם של ישראל תורה היא שנהגו להלבישם מחלצות, ולתת להם מעות פורים ומיני מתיקה. כי עיקר השמחה תלויה להם כי הם היו סיבת התשועה בתורתם ותעניתם ונאקתם. ולפיכך לא יעבור כל איש ישראל מלהביא לבניו ולבנותיו לשמוע מקרא מגילה.

אם יש גם כן שמחה לנשים בבגדים

ואם יש ג״כ שמחה לנשים בבגדים, עיין בשו״ת בית שערים (סי׳ שפ) שהנשים אינם מחויבות לאכול בשר בפורים, והשמחה שלהם היא דוקא בבגדי צבעונים וכדו׳. ויל״פ בזה. גם בשו״ת משנה הלכות (ח״ז סימן צו. ובח״ח סימן רלד) צידד שגם בפורים שמחה לנשים היא בגדי צבעונים ולא בבשר כמו ביו״ט, והקשו לו ע״ז, דהא מ״מ שאני פורים מיו״ט, דביו״ט השמחה היא מצוה כללית, משא״כ בפורים דהשמחה היא הסעודה ולא מצינו בה מצוה כללית של שמחת פורים, א״כ גם בנשים ע״כ השמחה במילי דסעודה דוקא. והשיב ע״ז, שמשתה ושמחה תרי מילי נינהו, וגם בפורים יש שמחה כללית, ואדרבה מנהג העולם לעשות שמחות, עד שי״א שהמזיק בפורים מתוך שמחה פטור מלשלם. ומדברי התשב״ץ (סי׳ רחצ) מבו׳ שעיקר תקנה דסעודת פורים אינה אלא שלא להתענות, וא״כ הסעודה לא נתקנה לשם שמחה, אלא שלא להתענות בפורים, ופשוט דמי שאינו יכול לאכול בשר בטבעו מ״מ חייב לבסומי בפורים ולשמח עצמו בכל מה שיכול. ע״כ. ומכל מקום זה חידוש, והרי מכח זה העלה שם שגם בערב טבילה לא תאכל בשר, אך לא קיימא לן הכי וכדלהלן.

כשיערוך השלחן לסעודת פורים אין צריך להשאיר מקום פנוי בשלחן זכר לחורבן

ד) כן כתב במור וקציעה (ס״ס תרצה), שאף על פי שהעורך שלחן לסעודה מחסר ממנו מעט, לזכור חורבן ירושלים, וכמו שכתב מרן בש״ע (סי׳ תקס ס״א), מ״מ בפורים א״צ להזהר לעשות זכר לאבילות ירושלים, כיון דקי״ל חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. וכ״כ ביוסף לקח, הובא בענף יוסף על העין יעקב (סי׳ כו) וכן משמע במאירי מגילה (ז:). ולכאו׳ מצינו שבפורים יש ריבוי שמחה אפילו יותר משבת ויו״ט. ובמגיד מישרים איתא, שבפורים אין צורך לעשות תענית הראב״ד, ויכול לשמוח בשמחת הגוף שלימה, וכדלהלן.

תענית הראב״ד בפורים ובשבת ויום טוב

והנה יש לדון אם מותר או ראוי לעשות תענית הראב״ד בשבת וביום טוב, והיינו שמושך ידו מעט מן המאכל באמצע אכילתו כדי לשבור תאוותו. ולכאו׳ אין לאסור בזה, ואינו בכלל תענית שאסור אפי׳ שעה אחת אם עושה לשם תענית. שכאן אין עליו שם תענית, רק מיעוט הנאתו לשבור תאוותו. וכן איתא בספר מגיד מישרים בכמה דוכתי, שצריך לעשות כן גם בשבת ויו״ט, זולת יום הפורים וליל הסדר. [ויש סיוע לזה ממה שבשניהם מצינו ריבוי שתיית יין מה שלא מצינו בשאר מקומות].

וזה לשון המגיד מישרים (פרשת צו): ״ואזדהר לך מלמשתי חמרא אפי׳ בשבתות וימים טובים כי אם מעט מזעיר, כי היכי דתיהך קמאי בקשיטותא ולא תסטי לימינא ולמשמאלא מפולחני, ולבך יהא קינא ומשכנא לאורייתא,

ה. מצוה להרבות בסעודת פורים. ויוצאים ידי חובה בסעודה אחת. ומן הדין אין סעודת פורים צריכה פת, אולם לכתחילה צריך לאכול פת. ה)

תדיר לא יפסוק אפי׳ רגעא חדא״. שם (פרשת ויקרא): ״בני ידידי שמע בקולי, ולא תאכל ולא תשתה בדרך הנאה כלל, כמה דאוליפתך, וזכור דברי יונה קדישי כי בעוד שהאדם מאכלו ערב עליו יסלק ידו ממנו לעבודת בוראו, וזה חשוב יותר מתענית, ולהכי איקרי שולחנו של אדם מזבח דכמו דמזבח מתנכיס ההוא סיטרא, הכי נמי מתנכיס בשולחנו של אדם כד מסלק בר נש ידיה ממיכליה וממשתייה כד ערב ליה, בהכי מתעבר יצה״ר ומתנכיס. ובכן אזדהר מלמיכל ומלמישתי בדרך הנאה ועונג אף בשבתות וימים טובים, ועכ״פ תדיר תהא מחשבתך דביקא באורייתי אף בעידן דאת ממלל עם בני נשא ובעידן דאת אכיל ושתי״.

ומאידך שם (פרשת ויקהל) איתא: ״הלא לך למינדע כי בימי הפורים ובליל פסח מותר לשתות כל יין שירצה האדם ולהתענג ולהתפנק, ומפני שסמאל וחוייא בישא דרכם להכניס שמחה בלבות בני אדם ולתת בלבם לאכול ולשתות. ואח״כ עולה ומסטין, וזהו סוד התענית שמתענין בי״ג באדר, והוא להכניע כחו מלהשטין, וזהו סוד ג״כ שמתענין הבכורות והאיסטניסין וקצת בני אדם אחרים בערב פסח וכו׳״. וע״ש עוד (פרשת בא): ״והדבק בתורתי ויראתי ומשניותי אל תפריד רגע ממחשבתך ומעט במאכל ומשתה אפילו בשבתות וימים טובים, וכל מחשבותיך לא יהיו אלא בי״.

וכן הביא בספר שכחת הלקט שבסוף ספר ילקוט הראובני (ערך ימים טובים), בפורים ובליל פסח יכול האדם לשתות כל יין שירצה, וכדי שלא ישטינו עליהם, נוהגים להתענות בערב פורים ובערב פסח, כדי להכניעם ולהורות שאינם אוכלים ושותים להשלים תאות יצר הרע, אלא לעבודת קונו. משמיה דהמגיד למרנא הבית יוסף ז״ל, ע״כ. והובא בשו״ת שיח יצחק (סימן ריב).

ובילקו״י (שבת כרך א ח״א עמ׳ כו מהדו׳ תשע״א) הבאנו מאבודרהם (דיני שלש סעודות) שכתב, כשיראה שהיא מצוה לאכול שלש סעודות, לא יאכל בשום סעודה מהם כי אם בשיעור שיוכל לאכול בהגיע זמן הסעודה שאחריה, נמצאו כל סעודותיו לשם מצוה ולשובע נפשו, וישאר לבו פנוי לעסוק בדברי תורה, ונמצא כובש יצרו בסלקו האוכל מלפניו בעודו תאב לו״. וזה סיוע לומר שבשבת מותר לעשות תענית הראב״ד.

מצוה להרבות בסעודת פורים, ואם צריך פת בסעודת פורים

ה) הנה הרמב״ם (בפ״ב מהל׳ מגילה הלכה יד - טו), כתב: מצות יום ארבעה עשר לבני כפרים ועיירות, ויום חמשה עשר לבני כרכים המוקפים חומה, לעשות אותם ימי משתה ושמחה, ומשלוח מנות לרעים ומתנות לאביונים. וסעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא ידי חובתו. וכיצד חובת סעודה זו? שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו, וישתה יין עד שישתכר וירדם בשכרותו. ע״כ. ולכאורה ממה שכתב: שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה, נראה שצריך לעשות סעודה בפת, כי לחם לבב אנוש ״יסעד״. ואף על פי שאין שמחה אלא בבשר ויין (פסחים קט.) מ״מ צריך לאכול גם פת שהוא עיקר הסעודה.

וכן מתבאר ממ״ש הרא״ש (ברכות פ״ז סי׳ כ״ג), על דברי הגמרא (ברכות מט.); טעה ולא הזכיר של ר״ח בתפלה מחזירים אותו, בברהמ״ז אין מחזירים אותו, מ״ט, בתפלה דלא מצי מיפטר נפשיה מהדרינן ליה, בברהמ״ז דמצי למיפטר נפשיה, דאי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל, לא מהדרינן ליה. וכתב הרא״ש, פירוש אי בעי לא אכיל, היינו פת שיצטרך לברך ברהמ״ז, שהרי אפשר שיאכל פירות וירקות, אבל להתענות אסור וכו׳, אבל בשבתות וימים טובים דלא סגי

דלא אכיל פת, אם טעה בברהמ״ז מחזירין אותו וכו׳, ותירץ רבינו יהודה, שלעולם חייב אדם לאכול פת ביו״ט משום שמחת יום טוב. ע״ש. וכתב במעדני יו״ט (אות ז): ואע״פ שאמרו אין שמחה אלא בבשר, היינו לומר שבבשר יש שמחה, אבל ודאי שצריך לאכול פת עמו, וכמו שסיים רבינו שעיקר אכילה הוא לחם. ע״כ.

ולפ״ז הואיל ונאמר בפורים לעשות אותם ימי משתה ושמחה, צריך לאכול פת, כדין יום טוב שחייב לאכול בו פת לקיים מצות שמחת יום טוב. ומה שאמרו במגילה (ה:) יום טוב לא קבלו עלייהו, זהו רק לענין איסור מלאכה, אבל לענין שאר דברים התלויים בשמחה, אין שמחה בלא אכילה ושתיה (מו״ק ט.), ועיקר אכילה הוא לחם.

וכן מבואר בדברי המאירי ביצה (טו:) דפורים צריך קביעות סעודה משום שמחה יתרה. וז״ל המאירי שם: ר״ח וחולו של מועד וחנוכה אסורין בתענית ואין צריכין קביעות סעודה בפת, אלא במיני תרגימא. פורים ומעלי יומי דכיפורא צריכים, קביעות סעודה לד״ה, ע״כ.

אולם הרמב״ם (בפ״ב מהל׳ ברכות הי״ג) כתב: בר״ח אם שכח ולא אמר יעלה ויבוא ונזכר אחר שהתחיל ברכה רביעית אינו חוזר, וכן בחולו של מועד ובחנוכה ובפורים אם שכח ולא הזכיר הענין בברהמ״ז אינו חוזר. ומבואר שדין פורים בזה כדין ר״ח וחוה״מ, שאם ירצה שלא לאכול פת אלא מיני תרגימא רשאי, לפיכך אין מחזירים אותו.

ואפשר שהטעם כמו שכתב בשו״ת הגרעק״א (בהשמטות לסי׳ א), שנראה שחיוב אכילת פת ביום טוב אינו מטעם מצות שמחה ביום טוב, שהרי בשבת אין חיוב בשמחה, (כמ״ש בתוס׳ מו״ק כג:), אלא שכבוד ועונג שבת הוא לקבוע סעודה על הפת, וכבוד ועונג עם שמחה הם שני עניינים נפרדים, כמו שמתבאר מדברי הרמב״ם (בהלכות יו״ט פ״ו הט״ז). ותדע שהרי חוה״מ אע״פ שיש בו חיוב שמחה, מכל מקום אין בו חיוב באכילת פת, עכת״ד. ולפ״ז גם בפורים אף על פי שנאמר בו שמחה, אינו חייב באכילת פת. הילכך אין מחזירים אותו.

ואמנם בשו״ת מהרש״ל (סי׳ מח) כתב, שאם שכח לומר על הנסים בברהמ״ז בסעודת פורים צריך לחזור, שכן נמצא במרדכי בכ״י שהגיה גדול הדור הגאון רבי יעקב פולאק ז״ל, דבשבת ויו״ט ופורים דלא סגי דלא אכיל פת מחזירים אותו. דסעודת פורים הטילו חכמים חובה על כל ישראל לעשות אותם ימי משתה ושמחה, ועשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה, ולכן החמירו בו שלא לישב בתענית כלל יותר משבתות וימים טובים שמותר להתענות בהם תענית חלום, וכמ״ש בפסחים (סח:) על מר בריה דרבינא שהיה מתענה כל השנה חוץ מיו״ט של עצרת ופורים וערב יוה״כ. וא״כ סברא הוא שדין סעודת פורים לא גרע מסעודת שבת דלא סגי דלא אכיל פת. וכמ״ש הרא״ש (ברכות מט.), שחובה לאכול פת ביו״ט משום שמחה וכו׳. וכ״ש פורים שנקבע למשתה ושמחה שצריך סעודה קבועה בפת, ואם שכח מעין המאורע חוזר ע״כ. וכ״כ בספר מטה משה (סי׳ תתריא). וזה עומד מנגד לדברי הרמב״ם הנ״ל.

והמג״א (סי׳ תרצ״ה סק״ט) הביא דברי מהרש״ל הנ״ל, וכתב על זה, וצריך עיון שלא יהיה ברהמ״ז עדיף מתפלה שחובה היא, ואעפ״כ אם שכח על הנסים אין מחזירים אותו, וכל שכן בברהמ״ז. ועכ״פ אם אכל סעודה אחת ביום שוב אין מחזירים אותו, שהרי רשאי שלא לאכול יותר. וכיו״ב כתב בב״י (סי׳ קפ״ח) בשם התוס׳ (ברכות מט: ד״ה אי), שאם אכל סעודה נוספת על חיובו בשבת ושכח לומר רצה והחליצנו בברהמ״ז אינו חוזר. ואע״פ שרש״ל רוח אחרת עמו, מה שכתבתי נ״ל עיקר להלכה, כי מן הדין היה נ״ל שלעולם אינו חוזר בברהמ״ז בפורים, כי לא מצינו שיהיה חייב לאכול פת בפורים, ויכול לפטור עצמו בשאר מיני מטעמים. לפיכך בנידון זה שכבר אכל, פשוט שאין להחזירו, ויש לחוש לספק ברכה לבטלה. ע״כ דברי המג״א. ובאמת שהדבר מפורש בדברי הרמב״ם (ספ״ב מהל׳ ברכות) הנ״ל שאינו חוזר בברהמ״ז של סעודת פורים, אפי׳ לא

ו. וכיצד חובת סעודה זו? שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תשיג ידו. ויש להדר אחר בשר בהמה חלק (גלאט), **שיש אומרים שאין יוצאים ידי חובה בבשר עוף ודגים שאין שמחה אלא בבשר בהמה. ואם קשה לו בבשר בהמה, יאכל בשר עוף.** ו)

סעד אלא סעודה אחת בכל היום. ומשום שאינו חייב לאכול פת. וכ״כ בשו״ת תרה״ד (סי׳ לח).

ובריטב״א (מגילה ה:) ״משתה מלמד שאסור בתענית. פי׳ ומ״מ כיון דאכל אפילו מיני פירות שוב אין בו איסור דומיא דמועד דאי בעי לא אכיל אלא פירות, מיהו חייב לקיים מצות סעודה כל שאפשר, ותענית חלום מותר בו אפילו ליחיד, וציבור שהיו מתענים ופגעו בפורים אין מפסיקין כדאיתא בדוכתה (תענית טו:) בהדיא״. [**ובריטב״א:** (תענית ל:): ואין שמחה אלא באכילה כדאמרינן גבי רגלים וגבי פורים, ע״כ]. וכ״כ בברכי יוסף (ר״ס תרצה), בשם קדוש אחד בתשובה, שאם עשה סעודת פורים בלא לחם יצא. וכ״ה בא״ר. וכן מבואר מדברי כמה ראשונים דמה שצריך פת לסעודת שבת ויו״ט אינו משום שמחה, אלא משום עונג, וממילא בפורים שאין בו עונג א״צ פת. [וע״ע בשו״ת מהר״ם שיק (או״ח סימן שמ) שהעלה שהעיקר כדברי המג״א שמעיקר הדין א״צ לאכול פת בפורים, מיהו אבל צריך לאכול מצד מנהגא שנהגו בו יו״ט, ומטעם זה צריך ג״כ אכילת כזית בכדי אכילת פרס דוקא]. ומ״מ נכון לחוש לכתחילה להסוברים שצריכה פת, ותע״ב. וע׳ בשו״ת יחו״ד (ח״א סי׳ פט), **ובחזו״ע** (פורים עמ׳ קנג).

יאכל בשר ויתקן סעודה נאה ויהדר אחר בשר בהמה ולפחות בשר עוף

ו) **ז״ל הרמב״ם** (מגילה פ״ב הט״ו): כיצד חובת סעודה זו, שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו, ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרות, ע״כ. ולכאו׳ שכיון שאין שמחה בזמן הזה אלא ביין כמש״כ הב״י (או״ח תקכט), **ע״פ הגמ׳** (פסחים קט.) **בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר, שנא׳ וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה׳ אלקיך, ועכשיו שאין ביהמ״ק קיים אין שמחה אלא ביין, שנא׳ ויין ישמח לבב אנוש. וא״כ מנ״ל שבפורים צריך בשר, יותר משבת ויו״ט, ומדברי הרמב״ם אין ראיה, שאפשר שהרמב״ם לשיטתו, שביו״ט ג״כ אין שמחה אלא בבשר ויין. וצל״ע בזה.**

ומרן בש״ע (סי׳ תרצו ס״ד) **כתב:** יש מי שאומר שאונן מותר בבשר ויין בפורים, דלא אתי עשה דיחיד דאבילות, ודחי עשה דרבים דאורייתא לשמוח בפורים, דדברי קבלה נינהו שהם כדברי תורה. **והקשה המג״א** (ס״ק טו) דאפילו בשבת אם ירצה שלא לאכול בשר הרשות בידו, וא״כ ליכא עשה כלל של אכילת בשר בפורים, ואפשר לומר דפורים שאני, דכתיב ביה שמחה ואין שמחה אלא בבשר, ומ״מ קשה דהא יום טוב נמי שמחה כתיב ביה, ואין חיוב לאכול בשר רק בזמן שבית המקדש היה קיים, ע״כ. וע״ע במר וקציעה שם. ובס׳ נמוקי או״ח (סימן תרצה סק״ב) **כתב שכיון שכשנתקן הפורים לא היה בית המקדש קיים, ע״כ לא שייך לומר שייסדו שמחה בבשר, וע״כ נתקן רק במשתה יין ולא בבשר, ולכן אף כשנבנה אח״כ בית שני, לא הקריבו כלל שלמי שמחה בפורים.**

ומ״מ הכל מודים שיש שמחה מיוחדת בבשר, וגם ביום טוב מהדרין אחר בשר, כדי לקיים מצות שמחה בבשר, ובבשר בהמה יותר מבשר עוף. [וכן מצינו שנוהגים איסור באכילת בשר מר״ח אב משום שמצוה למעט בשמחה. ואולי אכילת פת ובשר מוכרחת היא בשביל המשתה, שבפורים כתיב ״משתה ושמחה״, ומשמע שהעיקר הוא המשתה, ואם לא יאכל בשר (ואולי גם פת), היין ישבש את דעתו, משא״כ יין שבתוך סעודה הגונה של בשר (ופת), וכדאיתא

ז. בפורים שחל בערב שבת, יש אומרים שמותר לאכול סעודת פורים אחר חצות היום בערב שבת, שסעודה זו נחשבת כסעודת מצוה שמתירים לאכול ביום שישי, וכיון שיש ענין לקיים סעודה זו דוקא אחר מנחה, לפיכך מותר לסעוד אחר חצות. אולם לדינא נכון יותר להקדים לעשות עיקר הסעודה בבוקר השכם, ולא יעשה את עיקר הסעודה בסוף היום. וצריך החכם להיות עיניו בראשו לדקדק שלא ישתכר לגמרי, וימלא בטנו יותר מדאי בהשכמה, רק יבסם עצמו בבוקר. שיוכל לאכול סעודת שבת בלילה. ז)

בירושלמי (פרק ערבי פסחים ה״ו) בין שלישי ורביעי לא ישתה, למה בשביל שלא ישתכר, ופריך כבר משוכר הוא כו׳, ומשני יין של אחר המזון משכר, שבתוך המזון אינו משכר, ועיין].

וכבר הביא הב״י (סי׳ תרצה) מהארח״ח וכל בו בשם רבינו אשר, שיש נהגו שלא לאכול בשר בליל פורים כדי שלא יטעו ויחשבו שהיא סעודת פורים. ומשמע שאוכלים בשר בסעודת היום. וע׳ בגמ׳ (חגיגה ח.), שאין שמחה אלא בבשר בהמה. וכ״כ היעב״ץ, והחתם סופר, ומהר״י נג׳אר, וכ״כ בשו״ת דבר משה אמריליו, ובשו״ת יחוה דעת (ח״ו סי׳ לג) בהערה. ע״ש. וע״ש בהערה דאם קשה לו מטעמי בריאות לאכול בשר, יאכל בשר עוף. וז״ל הלקט יושר (ח״א עמוד קנה. ועמוד קנז) אין שמחה אלא בבשר ויין, וצריך כל אחד לעשות תבשיל אחד או שנים מן הבשר, ובשר עוף אינו נקרא בשר. ע״כ. וכ״כ בשו״ת דברי יציב (ליקוטים והשמטות סימן סה). וע״ע במג״א (סי׳ תרצו ס״ק ט״ו) ובדרכי תשובה (סי׳ פ״ט ס״ק י״ט). ובשו״ת יהודה יעלה (ח״א יו״ד סימן קמג), ובשו״ת שואל ומשיב (קמא ח״א סימן רלז).

ושו״ר בשו״ת שבט הלוי (חלק י סימן יח) שעמד בזה, שלכאו׳ כיון שאפי׳ יו״ט שמחויב בשמחה מה״ת, אין בו חיוב בבשר דוקא בזה״ז, ואע״פ שיש דין שמשמחו בשאר דברים, א״כ כ״ש פורים שאינו מה״ת. ומ״מ למסקנא גם המג״א נוטה שיש ענין שמחת בשר בין ביו״ט בין בפורים, ועיין היטב בפמ״ג שכתב שזה מסקנת המג״א. והיינו דגם בפורים עכ״פ מצוה איכא. [וע״ע במשנה ברורה (סי׳ תקכט) שהביא מת׳ בית יעקב (סי׳ עג), שאפילו הוא מסגף עצמו מפני התשובה בכל ימות השנה שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין, בשבתות וי״ט וחנוכה ופורים חייב לאכול ולשתות. אולם ש״ה שעושה כן מחמת סיגוף, וא״ש טפי מה שנקט ג״כ חנוכה].

אם מותר לאכול סעודת פורים אחר חצות היום בערב שבת

ז) הנה בפורים שחל בערב שבת, מעיקר הדין מותר לאכול סעודה אחר חצות היום בערב שבת, שזו סעודת מצוה, ויש ענין לקיים סעודה זו דוקא אחר מנחה, וכמו שכתב המגן אברהם (סימן תרצה סק״ט) בשם המרדכי, היה אוכל סעודת פורים בערב שבת, יתפלל ויפרוס מפה ויקדש, ובמזון יאמר על הנסים. וכ״כ בנהר מצרים, שמנהג זה יפה ונעים ודרך היותר ישרה, לעשות הסעודה אחר מנחה, ובאמצע הסעודה פורס מפה ומקדש, וחוזר ומקדש וחוזר ואוכל סעודת שבת. וכן כתב המהריק״ש בהגהותיו.

ועיין ברמ״א (סי׳ תרצ״ה סעיף ה) שכתב, דכשחל פורים ביום ששי, יעשו הסעודה בשחרית, משום כבוד שבת (מנהגים). ע״כ. והיינו לכתחלה קודם חצות, ועיין ביד אפרים מ״ש בשם מהרי״ל. [משנ״ב]. ושם בשו״ת מהרי״ל (סי׳ נו) כתב, שכשחל פורים בע״ש, צריך להתחיל הסעודה קודם שעה עשירית, בשעות זמניות של היום.

ובספר יוסף אומץ (סי׳ תתש״ד) כתב, שאם חל פורים בערב שבת, אם יעשה אז עיקר הסעודה ביממא אחר חצות, בזה פוגם כבוד

ח. מזכירין "ועל הנסים" בברכת המזון, הן בסעודה שאוכלים בליל פורים, והן בסעודות היום. ומכל מקום אם טעה ולא אמר "ועל הנסים" בברכת המזון, ולא נזכר עד שאמר "ברוך אתה ה'" (כדי לחתום על הארץ ועל המזון), כיון שאמר "השם" אין מחזירים אותו, ואפילו לא עשה אלא סעודה אחת במשך כל יום הפורים. ואינו רשאי לומר למדני חוקיך כדי לומר על הנסים, אלא יסיים הברכה, ובאמצע הרחמן יאמר: הרחמן הוא יעשה עמנו נסים ונפלאות כשם שעשה לאבותינו בימים ההם בזמן הזה בימי מרדכי ואסתר וכו', עד ועשית עמהם נסים ונפלאות ונודה לשמך הגדול סלה. ח)

ט. מי שהתחיל לסעוד ביום פורים סמוך לערב, והמשיך בסעודתו עד אחר צאת הכוכבים, שהוא מוצאי פורים, אף על פי כן יאמר על הנסים בברכת המזון. כשם שמזכיר רצה והחליצנו בברכת המזון בסעודה שלישית הנמשכת עד הלילה. ואף לאחר כמה שעות. אבל אם התפלל ערבית באמצע הסעודה, ואחר כך מברך ברכת המזון בלילה, אין לו להזכיר על הנסים בברכת המזון, אף שעיקר סעודתו סעד ביום. ט)

השבת שהוא דאורייתא, וסעודת פורים אינה רק מדברי קבלה, שהוא מדברי סופרים. ולכן טוב בעיני שיקדים לעשות עיקר הסעודה בבוקר השכם, שגם בכל השנים הרי ראוי לנהוג כך, רק שהמנהג אינו כן, לכן לפחות בערב שבת אל יעשה עיקר הסעודה בסוף היום. וצריך החכם להיות עיניו בראשו לדקדק שלא ישתכר לגמרי, וימלא בטנו יותר מדי בהשכמה, רק יבסם עצמו בבוקר. ויראה שיתן חלק גם לסעודת שבת וכו'. עכ"ל. וכן כתב נכדו בספר "נוהג כצאן יוסף" (ערך פורים סעיף י"ד). וכן המנהג בירושלים כשחל ט"ו בער"ש, שעושין הסעודה מיד בבוקר. ויקיים מצוות היום, משלוח מנות ומתנות לאביונים, קודם התחלת הסעודה.

מזכירין "ועל הנסים" בברכת המזון, הן בסעודה שאוכלים בליל פורים, והן בסעודות היום

ח) אליה רבה (סי' תרצה סק"ד). ודלא כתשובת הרש"ל (סי' מח), וסיעתו, שהצריכוהו לחזור ע"ז. ובאמת שמבואר להדיא בהרמב"ם (פ"ב מהל' ברכות) ובטור (סי' קפז) והרמ"א שם (ס"ד), שאינו חוזר. וכן העיר לנכון בכסא אליהו שם. ובשלחנו של אברהם. ועיין בשו"ת יחוה דעת (ח"א סי' פט) ושם בהערה ביאר דאינו רשאי לומר למדני חוקיך כדי שיוכל לחזור ולומר על הנסים, דאין עושים הפסק אא"כ יצטרך לחזור ולגרום לברכה לבטלה. וכיון שכאן אינו צריך לחזור, אין לעשות הפסק לומר פסוק באמצע ברכת המזון. וכן אין לומר על הנסים לאחר שיחתום על הארץ ועל המזון, וראה בשו"ת יבי"א (ח"א או"ח סי' כב).

ומה שכתבנו לאומרו בהרחמן, כן כתב מרן הב"י (ס"ס קפז) בשם כל בו. וכ"ה בפרישה שם. וכתב הגרי"ח בשו"ת רב פעלים ח"ב (חאו"ח סי' מ) שכן המנהג פשוט לאומרו בהרחמן. ע"ש. ודלא כמ"ש בשו"ת התעוררות תשובה ח"א (ס"ס סו) דבפורים אין לכלול על הנסים בהרחמן כששכח לאומרו. [חזו"ע פורים עמוד קפב].

התחיל לסעוד בפורים סמוך לערב, והמשיך בסעודתו עד אחר צאת הכוכבים, יאמר על הנסים

ט) בארחות חיים (הלכות פורים סי' לה) כתב בזה"ל: כתב רבינו יצחק מקורביל, שאם התחיל לאכול בפורים, א"צ להפסיק סעודתו כדי שיאמר על הנסים בברהמ"ז ביום, אלא גומר

והולך עד הלילה ואומר על הנסים בברהמ״ז, אף שחשכה. ע״כ.

וכ״כ בהגמ״י (בפ״ב מהל׳ מגילה הי״ד, אות א) בשם המהר״ם מרוטנבורג, וראיה לזה מברכות כז. רב צלי של שבת בער״ש והק׳ באחרונים דהתם דין תוספת. וכ״ד המרדכי. אולם הרא״ש בתשובה (כלל כב סי׳ ו) כתב, מי שהתחיל לאכול סעודה שלישית בשבת סמוך לחשכה, וחשכה לו, נראה שאין לו להזכיר מעין המאורע של שבת בברהמ״ז במוצ״ש, אע״פ שעיקר הסעודה היתה בשבת, כיון שמברך בחול לא יזכיר של שבת. ע״כ.

וכ״כ הטור (סימן תרצה) בדין סעודת פורים, שאם התחיל סעודתו ביום ונמשכה עד הלילה, כתב א״א הרא״ש שלא יאמר על הנסים בברהמ״ז. ע״כ.

ונראה שדעת מהר״ם כמ״ש בשו״ת מהרי״ל (סי׳ נו), שאע״פ שמי שלא התפלל מנחה בשבת מתפלל במוצ״ש שתי תפלות של חול, היינו משום שעבר זמן תפלת מנחה לגמרי, ואינו מתפלל במוצ״ש אלא בתורת תשלומין, וצריך להבדיל בתפלה הראשונה, והיאך יתפלל לאחריה תפלה של שבת, אבל ברהמ״ז באה על הסעודה שסעד בשבת, וכיון שעדיין לא התפלל ערבית של חול צריך להזכיר מעין המאורע בברהמ״ז. וכן המנהג בקהלות אוסטריה, להזכיר על הנסים בברהמ״ז במוצאי פורים, וכן במוצ״ש, כשנמשכה הסעודה עד הלילה. ע״כ. וכ״כ בעל תרומת הדשן בלקט יושר (עמ׳ קנט). ע״ש.

ומרן הב״י (בס״ס קפח) הביא דברי הפוסקים הנ״ל, ופסק בש״ע (שם ס״י): היה אוכל ויצא שבת, מזכיר של שבת בברהמ״ז, דאזלינן בתר התחלת הסעודה, וה״ה לראש חודש פורים וחנוכה.

וזו לשון מרן בש״ע (סי׳ תרצה ס״ג): אומר על הנסים בברהמ״ז בברכת הארץ, ואם התחיל סעודתו ביום ונמשכה עד הלילה, אומר על הנסים, דבתר תחלת סעודה אזלינן, ויש מי שאומר שאין לאומרו. הגה, ונוהגים כסברא ראשונה. ע״כ. והלכה רווחת סתם ויש הלכה כסתם.

וכבר העירו האחרונים בסתירת דברי מרן (בסי׳ רעא סעיף ו) שכתב, אם גמר סעודתו וקידש היום קודם שבירך ברכת המזון, מברך ברכת המזון על כוס ראשון, ואחר כך אומר קידוש היום על כוס שני. וצריך להזכיר של שבת בברכת המזון, אף על פי שמברך קודם קידוש. ע״כ. ומבואר דאזלינן בתר השתא, ולא בתר תחלת הסעודה. ושם במגן אברהם (סקי״ד) העיר ממה שכתב מרן בסוף סימן קפח הנ״ל, דאזלינן בתר תחלת סעודה. במי שהתחיל סעודתו קודם צאת השבת, וחשכה לו, שמזכיר רצה והחליצנו, דבתר תחלה אזלינן. והוא הדין לראש חודש פורים וחנוכה. וכ״כ בסי׳ תרפ״ה גבי הזכרת על הנסים בפורים. ותירץ, דספוקי מספקא ליה, ומספק בכל ענין צריך להזכיר, דבלא״ה בדיעבד אין קפידא כל כך אם מזכיר שלא לצורך. ע״ש.

ויש שתירצו, דלעולם אזלינן בתר התחלת סעודה, אלא שבסימן רע״א דאיירי לענין כניסת השבת, מאחר ושבת קובעת להיות נבדלת מסעודות חול, ומשתחשך מיד הוה ליה סעודת שבת, לכן צריך להזכיר של שבת בברכת המזון.

[ובספר משמרת חיים (ח״א עמוד כט) העיר בזה, על מה שנסתפק הגרעק״א בהגהותיו לש״ע (סימן קפג סעיף ב), בקטן שאכל ביום האחרון של הקטנות ובלילה נעשה גדול ועדיין לא נתעכל, אם יצא ידי חובה בברכת המזון שבירך או לא. ואמאי לא אזלינן בתר התחלת סעודה, ונימא שהוא חייב בברהמ״ז רק מדרבנן מטעם חינוך, ומה שבירך כשהוא קטן סגי. וכתב לחלק, שהחיוב של ברהמ״ז הוא השביעה, והאכילה היא תנאי לשביעה, וא״כ כיון שהקטן שבע עתה כשהוא גדול, ממילא חייב בברהמ״ז מדאורייתא, ומה שבירך כשהוא קטן אינו מוציא חיובו מה״ת שיש לו עכשיו. משא״כ כאן שאיה״נ שביעה יש לו בשבת, אבל התנאי של אכילה חסר, דשאני אכילה בשבת מאכילה

י. אף הנשים חייבות בסעודת פורים, אך ישתו רק מעט יין. ואין לחנך את הקטנים במצוה זו, כיון שיכול להזיק לבריאותם, וגם עיקר הטעם כדי שיודה להשי״ת מתוך שמחת המשתה, וזה לא שיך בקטנים. ומי שהוריו מתנגדים שישתכר, ישמע להוריו. ואם האב מצוה את בנו להגיש לו משקה משכר, רשאי הבן להתחמק מכך, כשחושש שאביו ישתכר ויתבזה, או יתבטל מקיום מצוות. י)

בחול, דאכילה בחול אינה חיוב, וממילא אינו מחוייב בהזכרת רצה והחליצנו, ונמצא שלגבי חיוב ברהמ״ז אין אכילה כלל וחסר התנאי דאכילה, וממילא אינו מחוייב להזכיר רצה. אבל באכילה דקטנות אין החסרון באכילה, שהרי היא אותה אכילה, אלא החסרון בגברא המתחייב]. וראה בזה ביחוה דעת ח״ג (סי׳ נה), ובילקו״י (הל׳ ברכות סי׳ קפח, ושבת כרך א׳ סי׳ רעא).

אף הנשים חייבות בסעודת פורים, אך ישתו רק מעט יין

י) שו״ת היכלי שן תליתאה (סי׳ ז, ח), ובחזו״ע פורים (עמ׳ קעט). ובחזו״ע (עמ׳ קעו) כתב, שנראה פשוט שאע״פ שהנשים חייבות בסעודת פורים שאף הן היו באותו הנס, מכל מקום אין הנשים צריכות לשתות יין, כי אם מעט, שגנאי הוא לאשה לשתות יין רב, כמו שאמרו בכתובות (סה.). ע״כ. והביאו בזה מספר מקדש ישראל (עמוד רצט) בשם הקהלות יעקב זצ״ל, שגם נשים ישתו קצת יין, ע״ש.

ובשו״ת שבט הלוי (ח״י סי׳ יח) כתב שאין שום שאלה בזה האם נשים חייבות בענין שתיה עד דלא ידע, דפשיטא שלא שייך זה באשה, הגם אם ננקוט דשייך עוד דין זה בזה״ז כמבואר בפוסקים, דחז״ל הקפידו (כתובות סה.) שלא ליתן ריבוי יין לאשה. וגם אם בעלה עמה, אין דרך עד דלא תדע כמובן. ועיין לשון המאירי (שם) אין ריבוי יין יפה לאשה, והדברים פשוטים. ע״כ. וזה ברור. [ובספר עת״ה באתי (עמ׳ קל) כתב בשם הרה״ג רח״ק שליט״א, שנשים צריכות לשתות מעט, אבל לא עד דלא ידע. ובארחות רבינו (ח״ג ענייני פורים אות צז) כתב, שהקה״י אמר לנכדותיו לשתות קצת יין לשמחת היום].

קטנים. בספר נטעי גבריאל (עמ׳ תה) כתב שאין לחנך הקטנים במצוה זו, כיון שיכול להזיק לבריאותם, וגם עיקר הטעם כדי שיודה להשי״ת מתוך שמחת המשתה, וזה לא שיך בקטנים. והגר״א בביאורו על המגילה פ״ט פס׳ כח כתב וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים, דימי הפורים היינו המשתה והשמחה, לא יעברו מתוך היהודים שהם הגדולים, וזכרם לא יסוף מזרעם, היינו קריאת המגילה, שאפי׳ קטנים חייבים בקריאת המגילה. ויל״ד דקאי בקטן שלא הגיע לחינוך, כל שאינו מפריע לאחרים בבית הכנסת.

עני שאין לו. בשו״ת משנה שכיר (ח״ב סי׳ רלה) דן שמי שאין לו מעות לקנות יין לפורים, אם מחוייב להשכיר עצמו או למכור כסותו, והביא ראיה מדברי הב״ח (סימן תרכד) שחייב למכור כסותו ולהשכיר עצמו כדי לקיים מצוות לבסומי בפוריא. ועוד שכיון שאמרו בגמ׳ ״חייב״ איניש, א״כ חייב למכור כסותו, כמו בנר שבת, שאמרו בגמ׳ (שבת כה:) שהוא חובה, ופסק הרמב״ם (שבת פ״ה ה״א) ששואל וחוזר על הפתחים.

והגאון בעל מעשה ה׳ בספרו יוסף לקח כתב, ״וכרוזא קרי בהקבץ לשתות יין, גבורים יבואו ברינה, פתחו שערים אל יחסר המזג, יין שכר וכל הקודם זכה, וזריז ונשכר, ואם אין לו ונמכר״, ומבואר שצריך למכור עצמו בשביל יין. עכת״ד. אך יש להשיב על דבריו, ואכמ״ל. וע״ע בקונ׳ חוקי רצונך (ח״ב סי׳ ב), ובספר עתה באתי (עמ׳ קלב).

עמי הארץ. בשו״ת תירוש ויצהר (סי׳ קה אות ה) כתב, שבפורים שניצלו ממוות לחיים, בשמחה זו אין הבדל בין למדן לאיש המוני, כי על כולם נגזרה הגזירה, טף ונשים וכו׳, ועל כולם לקחת חלק בשמחה. לכן אמרו חייב ״אינש״ לבסומי, דבכל מקום שאמרו ״אינש״, ר״ל איש המוני, ע׳ מדרש תהילים (ט, טז), ואפי׳ איש פשוט כזה דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, חייב לשמוח בפורים.

ובספר פרדס אליעזר (פורים עמ׳ תנ) הביא מספר חמדת אריה (מגילה פ״כ אות ב), דמ״ש חייב אניש לבסומי וכו׳, לא לכל אדם נאמר, שהרי גדול כבוד הבריות וזקן ואינה לפי כבודו וכו׳, וא״כ בודאי תלמיד חכם לא ישתכר, ולא נאמר רק לעמא. ומ״מ ת״ח בינו לבין עצמו באופן דליכא זילותא יכול לבסומי, ועמי הארץ אפי׳ בחבורה. ע״כ.

ומי שהוריו מתנגדים שישתכר, כתב בהליכות שלמה (מועדים עמ׳ שמ) שישמע להוריו. ע״ש. ואף להסוברים דליכא מצות כיבוד אב ואם בדבר שאין לו נגיעה ישירה לצרכי האב, הנה באופן שהאב מצטער ומתבזה בשכרותו של בנו, איכא מצות כיבוד אב ואם, כדמשמע בתשו׳ המהרי״ק גבי אב המצטער אם בתו תתחתן עם מי שהיא חפצה, ויש בדבר בזיון למשפחה, שצריכה לשמוע לו. וראה בילקו״י על כיבוד אב ואם.

אם האב מצוה את בנו להגיש לו משקה משכר, אם רשאי הבן לסרב מחשש שאביו ישתכר

ואם האב מצוה את בנו להגיש לו משקה משכר אם רשאי הבן לסרב מחשש שאביו ישתכר ויתבזה, או יתבטל מקיום מצוות, נראה שעל הבן לסרב לבקשת אביו, ויעשה כן בדרך ארץ. שאין זה מן הראוי לאדם לשתות לשוכרה, ולהביא עצמו לידי פטור מהמצוות. [שמטעם זה אנו מברכים כל בוקר שלא עשני אשה]. ואף יכול לבוא לידי חטא. וגם הוא בכלל כבוד הבריות, שיכול לבוא לידי בזיון אם ישתכר, וכמה חסה התורה על כבוד הבריות עד שאמרו שגדול כבוד הבריות שדוחה ל״ת מה״ת. וגם שתיה לשכרה מזיקה לבריאות כנודע, ורחמנא אמר ונשמרתם מאד לנפשותיכם. ומסתבר מאד שלא נאמר בגמרא (מגילה ז:) מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע וכו׳, שצריך לשתות כל כך לשכרה עד שיתבזה, אלא דחייב להיות מבושם. וכמ״ש בב״י (סי׳ תרצה) בשם הר״ן שכתב בשם רבינו אפרים, על מה שאמרו בגמרא בההוא עובדא דקם רבה בסעודת פורים ושחטיה לרבי זירא, דלאו שפיר דמי למיעבד הכי. והכי כתוב בארחות חיים, חייב איניש לבסומי בפוריא, לאו שישתכר, שהשכרות איסור גמור הוא ואין לך עבירה גדולה מזו, שהוא גורם לגילוי עריות ושפיכות דמים וכמה עבירות זולתן, אך ישתה מעט יותר מהרגלו. ע״כ. וכן מבואר מדברי רבינו אביגדור [מבעלי התוס׳] שכתב, דאם הוא שותה כל כך אין זו שמחה להיות בעצמו מטורף, אלא לבסומי היינו שהוא שמחה לבעל הבית שכולם לפניו מטורפים, והוא חכם ושמח בדבר, ולכן יש לו לשמח את בני הבית. ע״כ. וכ״כ הכל בו (הלכות פורים סי׳ מה). והובא בדרכי משה הארוך (סי׳ תרצה). והיינו, שיהיה מבושם יותר. והאבודרהם (דיני פורים) כתב, דיש מפרשים עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, דהיינו שהיה להם שיר שהיו צריכים לענות אחר המשורר פעם אחת ארור המן ופעם אחת ברוך מרדכי, ועד דלא ידע היינו שמרוב ששתה מתבלבל ביניהם. ואמנם ע״ש שהקשה, היאך חייבו חכמים להשתכר בפורים, והלא מצינו בכמה מקומות בתורה שיצא מכשול גדול מהשכרות כמו בנח ובלוט. ותירץ, מפני שכל הנסים שנעשו לישראל בימי אחשורוש היו ע״י משתה, כי בתחלה נטרדה ושתי מן המלכות ע״י משתה היין, שנאמר (אסתר א, י) ביום השביעי כטוב לב המלך ביין אמר להביא וגו׳, ובאה אסתר תחתיה ע״י משתה, שנאמר ויעש המלך משתה גדול לכל שריו ועבדיו את משתה אסתר וגו׳, וכן ענין המן ומפלתו ע״י משתה היין היה, ולכן חייבו להשתכר בפורים מפני שבא הנס בעבור משתה היין שעשתה אסתר, ועתה יהיה ניכר הנס הגדול בשתיית יין. [וקבעו משתה באופן שיהיה פרסום לדבר אצל הגויים, כדי להרתיע

יא. אשה שחל ליל טבילתה במוצאי פורים, מותר לה לאכול בשר בפורים, ותנקר היטב בין שיניה קודם טבילתה. יא)

שלא יהיה מי מהם שיחשוב לעשות כמעשה המן]. ולדבריו אם האב מבקש מבנו שיגיש לו משקה בפורים, לכאורה אין איסור לבן להגיש לאביו את המשקה המשכר. אך להמבואר בב״י ובדרכי משה גם בפורים אין לאדם להשתכר כל כך עד שיגיע לביטול מצוות. וממילא יסרב לבקשת אביו גם בפורים. ובפרט לפמ״ש בהגמ״י (פ״ב מהלכות מגילה) בשם הראבי״ה, דכל הני דמחייב איניש לבסומי וכו׳, למצוה בעלמא ולא לעכב. וכ״כ המהרי״ל (ס״ס נו) דהא דאמר רבא חייב איניש לבסומי הוא למצוה ואינו מעכב.

והרמ״א בהג״ה (סי׳ תרצה) כתב, וי״א שא״צ להשתכר כל כך, אלא שישתה יותר מלימודו, וישן, מתוך שישן אינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי. [מהרי״ל]. וכתב המג״א שם, די״א שלא ידע החשבון שארור בגימטריא ברוך מרדכי. והט״ז שם כתב, והא דאמר רבא בגמ׳ עד דלא ידע וכו׳, נדחה מימרא זו, כיון שבגמ׳ מביאה על זה דרבה שחטיה לרבי זירא, ש״מ דמסקנת הגמ׳ שאין לעשות כן, וכ״כ הב״י בשם הר״ן בשם רבינו אפרים. ע״כ. ובהגהות יד אפרים כתב, דנתפרש לו בחזיון לילה, שהכוונה היא שעיקר החיוב של המשתה הוא שיהיה שרוי בשמחה, כדכתיב יין ישמח לבב אנוש, ומחמת שיהיה שרוי בשמחה, יהיה חדות ה׳ מעוזו. ויתן תודות והלל להשי״ת על הנס מתוך הרחבת הלב. ולכן אין לו להשתכר יותר מדאי שתבלבל דעתו, ולא יכיר בתוקף הנס כלל. וז״ש חייב איניש לבסומי, הך עד דלא ידע ולא עד בכלל. ור״ל שגדול חיוב השתיה בזה עד גבול דלא ידע, שמן הגבול הזה והלאה הוא ביטול כוונת חיוב שחייבו חכמים לבסומי, כדי שיתן הלל והודאה, שכיון שיתבלבל דעתו כל כך, ולא ידע בין ארור המן, פשיטא שאין בו דעת ותבונה לשבח ולפאר על תוקף הנס. והתבונן אליו בבוקר וראיתי כי נכון הוא, ומיושב בזה מה שבש״ס סמכו לו עובדא דרבה ורבי זירא דעבדו סעודת פורים וכו׳, דלכאורה הוא מעשה לסתור, וקצת פוסקים כתבו שהכוונה היא שמזה יש ללמוד שאין הלכה כרבא בהא, ולפמ״ש אדרבה מייתי סייעתא מזה שמה שחייבו לעשות אותם ימי משתה ושמחה, גבול יש לו שלא ישתכר יותר מדאי, דהא קמן דרבה ורבי זירא וכו׳. ולפי שלא נשמרו מלעבור הגבול, בא הדבר לידי סכנה. ע״כ. וע״ע בערוך השלחן (סימן תרצה סעיף ה׳).

ועיין לקרבן נתנאל (מגילה ז: ברא״ש סימן ח׳ סק״ו) שהביא דברי רש״י במגילה שם, שפירש לבסומי, להשתכר ביין, וכתב: ולולי דברי רש״י הייתי אומר, מדלא קאמר מחוייב למרוי, דהתרגום של וישכר בתוך אהלה, הוא רוי, אבל הכוונה שמחוייב להיטיב לב על ידי שתיית יין הרבה עד דלא ידע, עד ולא עד בכלל, דזהו הגיע לשכרותו של לוט. וכדאמר בהספינה אבסמו וגנו, ופירש רש״י שהיו פניהם אדומים כמו שתויי יין. ע״כ. והיינו, דתרגום של שתוי בארמית הוא למרוי, אך לבסומי פירושו בארמית להיות בשמחה. אלא שכתב כן ״לולי דברי רש״י״ ומשמע דאחר שרש״י כתב להשתכר ביין, צריך לשתות עד שישתכר ממש. אלא דיתכן שגם רש״י לא נתכוין לומר שישתכר לגמרי, אלא להיטיב לב על ידי שתיית יין הרבה שיהיה שמח וטוב לב. וראה בשו״ת יחוה דעת ח״ה (סי׳ נ׳) בדבר שמחת הוללות וליצנות שיש העושים בפורים, וע״ש מה שהאריך בזה. וראה להלן הערה יז, והערה יט.

אשה שחל ליל טבילתה במוצאי פורים, מותר לה לאכול בשר בפורים

יא) בשו״ת דבר משה (סי׳ מז) כתב, שלא תאכל בשר אלא מרק בשר, [וגם בשומן בשר המנהג להקל. מקור חיים סי׳ קצח], שעיקר שמחת האשה בבגדי צבעונין ובתכשיטין, ושכן הורה בית

דוד. ע"ש. וכן כתבו עוד אחרונים. אולם בשו"ת יד הלוי (יו"ד סי' צ) כתב, דלכאורה לפמ"ש הט"ז (סי' קצח ס"ק כה), שבשבת ויו"ט המנהג שאוכלות בשר, רק שתזהר לנקר בין שיניה היטב, יש להתיר גם בפורים, שהרי מה שנהגו שלא לאכול בשר ביום הטבילה, הוא רק מנהג בעלמא להחמיר, והרי סעודת פורים היא מדינא, שמשתה ושמחה קיבלו עלייהו. וכן הדפסתי בספרי אמירה לבית יעקב, להקל. אך שוב ראיתי בעיקרי הד"ט (חאו"ח סי' לו), שכתב בשם שו"ת סמא דחיי, [טעותא היא, וצ"ל דבר משה סי' מז], שאסורה לאכול בשר בפורים. ומסופקני אם צריך אני לפרסם שאני חוזר בי מן ההיתר שכתבתי. ומהר"ר ליב רובין הסכים עמי להתיר לאכול בשר בפורים ביום טבילה. ושלא לחזור מן הפסק שכתבתי בספר אמירה לבית יעקב. עכת"ד. וכן עיקר להקל בפורים אף לכתחילה. וקודם הטבילה תזהר לנקר היטב בין השיניים, וראה בהליכות עולם (ח"ה עמ' קפא). ודלא כמ"ש בשו"ת משנה הלכות (ח"ז סי' צו וח"ח סימן רלד) שמכמה טעמים שאין להתיר לה אכילת בשר, ואין שמחה לנשים רק בבגדי צבעונים.

גם בשו"ת שבט הלוי (חלק ח סימן רב) נשאל בזה, וכתב להתיר, וכפי דעת האדמת קודש, ודלא כהאוסרים שנתלו כל כולם בס' דבר משה, ולא רק בחוה"מ אלא גם בפורים כיון שמצוה לאכל בשר כמבואר בפוסקים, ועוד שלמאירי (נדה סו) בשר שנמצא אחרי הטבילה אינו חוצץ, ומועיל שיטה זו לצירוף לענין האי מנהגא שלא לאכל בשר, והאכילה בגדר מצוה, ומעיקר הדין אין חשש, ראוי לצרף דברי המאירי, **כיון דמעיקר ההלכה כת"י של ראשון שנתגלה אח"כ יכול להכריע**, כמבואר בש"ך (יו"ד רמ"ב בקיצור אות ח'). ונהי דאנחנו מחמירים באיסור נדה החמור, מ"מ בכגון דא של אכילת בשר בחוה"מ ופורים וכה"ג דברי המאירי הם עכ"פ סניף חשוב להקל, ויפה פסק בס' קנה בשם (סי' קב), עכ"ד. וכ"כ עוד בשיעורי שבט הלוי (הל' נדה סי' קצ"ח בט"ז ס"ק כה).

כתבי יד של ראשונים - מכרעת את ההלכה

ומה שכתב בשו"ת שבט הלוי שנקטינן דמעיקר ההלכה כתב יד של ראשון שנתגלה, יכול להכריע בהלכה, נגד הפוס' שלא ראו דבריו. הנה כן הוא מסורת רבותינו הפוס', ודלא כמו שכתב הגאון החזון איש (מועד סי' סז אות יב) שאע"פ שכ"כ הר"ח בדפוס ראם, לא ידענא אם אפשר לסמוך על הנדפסים מחדש, שכבר הפסיקה המסורה בינינו, ומלאכת ההעתקה כבדה מאד, ואין אנו יודעים מי המעתיקים, ואף ע"י זריזין ומדקדקים הטעות מצויה הרבה, וע"י איזה רפיון בדקדוק הדברים יוכל הדין להשתנות לגמרי, ולכן הפוסקים שלא הפסיקה המסורה בינם לבינינו בכל הדורות, ששקדו עליהם חכמי דור ודור לשמרם ולנקותם, צריכים אנו לחשוב את ספריהם ליותר דווקנית. וכ"ש כשאין ללמוד אלא מדקדוק הלשון שקשה לסמוך על החדשים. ע"כ. וכן כתב עוד לעיל מינה בסימן לט אות ו בד"ה אח"כ, שאין לסמוך על כתבי יד הנמצאים לאחר הפסקת מסורת דורות. ע"ש. וע"ע באגרות החזון איש ח"ב (סי' כג). וכ"כ הגרשי"א בפס"ד של בתי הדין (כרך ו' עמוד יד). ע"ש. והביאו בשו"ת יבי"א ח"ה (בדברי פתיחה), והעיר ע"ד החזו"א שהעיקר להלכה שיש להסתמך על הראשונים, במקום שלא ראו מרן והאחרונים את דבריהם, וכדמוכח מדברי החיד"א בכמה דוכתי. וע"ש שדקדק לכתוב, דמ"מ לאו כל דברי הראשונים בחדא מחתא מחתינהו. ע"ש. ובזה אתי שפיר מ"ש ביביע אומר ח"א (יורה דעה סימן כג אות ב') שלא להסתמך על דברי ראשון. ודו"ק.

ומי לנו גדול ממרן הבית יוסף, שכך היתה דרכו בקודש, שרוב ספרי הראשונים [כמאה ראשונים. ורבים מהם אף לא היו מצויים כלל אצל שאר גדולים] היו תחת ידו בכתב יד, ומהם בנה את ביתו הגדול. וכמ"ש החיד"א בברכ"י (או"ח קנח אות ג), ובמחזיק ברכה (יו"ד פז אות ח) "זה מפורסם דאשתכחו באמתחתיה דמרן ז"ל רוב ספרי הראשונים כתב יד כידוע". גם בספר שם הגדולים (חלק גדולים מערכת צ אות ט) כתב החיד"א "וכבר ידוע דמרן ז"ל היו לו רוב הספרים בכתב

יב. הנשבע להתענות בפורים אין כח במצות פורים לדחות שבועה בשם שמים, וצריך להתענות, אם לא מצא היתר לשבועתו. ולרווחא דמילתא יעשה הסעודה בלילה. יב)

יד, שבלי הלקט ארחות חיים, אהל מועד, ותשובות הרשב"א לאלפים, ותשובות הריטב"א וכיו"ב, וקצת מחידושי הראשונים הכל כתב יד". ע"כ. וע"ע בשו"ת יוסף אומץ (סימן ב ד"ה והנה הרואה). ובשו"ת חיים שאל (ח"ב סימן לא) כתב "ויותר היו נזהרי' הראשונים דכשהש"ס היה בכת"י ויש חילופי נסחאות, היו מדקדקי' בלשונם לומר מי בעל דברים. באופן דאין ראיה מדברי מרן לשבש ולמחוק ספרינו, דהן הן הספרי' שהיו לפני מרן ז"ל על הרוב, ובפרט בספרי הש"ס [ואמנם ידוע דספרי המחברי' כגון שבלי הלקט ותורת הבית וא"ח וכיוצ' היו למרן כ"י, ואח"כ נדפסו, ולא עט האסף פה בעניני' אלו]. ותו דראיתי לרבי' גרשון מאור הגולה ז"ל בפירושו כ"י דפי' בהדיא וכו'. ע"כ. וע"ע בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן פח אות ב) מה שהעיר בזה, והביא ג"כ מהמלחמות (ס"פ הישן תחת הסוכה) אם צריך שהתשובות יוחזקו.

והאריך בזה בספר חזון עובדיה (שבת ב עמוד רסה) ע"ד הציץ אליעזר (חי"ז סימן כו) שהביא דברי החזו"א על ספרי התשובות של רבותינו הנדפסים מכ"י, שאין לסמוך להלכה על כתבי יד הנמצאים בהפסקת מסורת של הדורות, כי אין אנו יודעים מי המעתיקים, והרי מלאכת ההעתקה כבדה מאד, וע"י רפיון בדקדוק הדברים יוכל הדבר להשתנות לגמרי, וכ"ש שאין ללמוד מספרי הראשונים החדשים מדקדוק לשונם. והשיב ע"ז בחזו"ע: ובמכח"ת לדידי חזי לי דאתא למעיקר טורי רברי, עד שלא נוכל לסמוך כלל על תשובות הרמב"ם או הרי"ף, והמאירי וראבי"ה ואו"ז וההשלמה והמאורות ומחזור ויטרי וספר הבתים והרא"ה וכיו"ב, שנגלו לנו בדורות הללו וכולם נדפסו באחרונה. והדבר הזה הוא היפך כל האחרונים (החיד"א והחקרי לב ומהר"י טייב וסיעתם) שהסתמכו תמיד על מה שכתוב בתשובות הרמב"ם. ולכן אין ספיקו של החזו"א מוציא מידי ודאי של רבותינו האחרונים. וכל דבריהם של רבותינו הראשונים שיצאו לאור בדורות אלו, הם לנו לעינים ובחזקתם הם עומדים. ע"כ.

וראה עוד בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' רב) שראוי לצרף דברי המאירי, כיון דמעיקר ההלכה כ"י של ראשון שנתגלה אח"כ יכול להכריע, כמבואר בש"ך (יו"ד סי' רמ"ב בקיצור אות ח). ובחזו"א (יו"ד סי' לט קונ' השיעורים סק"ו) כתב "שאף שאין לסמוך על כ"י הנמצאים בהפסקת מסורת מדור לדור, אבל כאן נראין שהם דברי גאון". עכ"ל. ונודע כמה החיד"א היה מבלה ימים בקדושה, בגניזות של ספריות לאומיות בכדי ללמוד כתבי יד קדמונים של רבותינו. וגם מרן אאמו"ר זיע"א בהיותו ראב"ד בקהיר, קיבל אישור ממלך מצרים [פארוק] להכנס לגניזה הקהירית ולעיין בכתבי כאשר יחפוץ, ומרן היה מעיין מידי פעם בכתבי יד שהיו שם.

וע"ע להרדב"ז (ח"א סימן תקנט) שאין לנו להסתפק אי מר חתים עלה או לא, דאלת"ה לא הנחת מקום לסמוך על שום תשובה מתשובות הגאונים ז"ל, דהא לא חתים שמיהו עלה. אלא כך הם עיקרן של דברים, כל תשובה שאינה חולקת בהדיא על התלמוד, נסמוך עלה אע"ג דלא חתים שמיה עלה, וכל תשובה שהיא חולקת על התלמוד או על אחד מהכללים המסורים בידינו, לא סמכינן עלה וכו', ע"ש. והובא ביד מלאכי (כללי הפוס' כללי הגאונים ובה"ג והרי"ף), ועי"ש בשם הרמב"ן, וע"ע בזה בשו"ת משנה"ל (ח"ו סימן קעב). ונראה שדרך הפוס' פשוטה בכ"מ כדברי הרדב"ז.

הנשבע להתענות בפורים אין כח במצות פורים לדחות שבועה בשם שמים, וצריך להתענות

יב) כ"כ הב"י (סי' תרצה) בשם הארחות חיים בשם רבינו האי. ובתשובות הגאונים (שערי תשובה סימן

יג. טוב לעשות סעודת הפורים יחד עם חבריו ובני ביתו בשחרית. יג)

קמ) אי', הנשבע להתענות ביום פורים, אסור לאכול וכו', ואפשר שיעשה סעודה בלילה ויוצא בה ידי חובתו, וכך הורה רב שר שלום ז"ל. ע"כ. ואפשר דמיירי שאכלה לאור הנר, שי"א שיצא כמו שהביא הב"י שם. ובשבולי הלקט השלם (ס"ס רא, עמוד קנח), הביא תשובת הגאון במילואה, ושם הביא כל הסוגיא דמגילה הנ"ל, וסיים עלה, ומסתייה להאי שנשבע למהוי כרב כהנא מקמי דלישמעה להא שמעתתא דרבא, ואל יחלל שבועתו. ע"כ. ולפ"ז לא כתב כן הגאון אלא לרווחא דמילתא. וכבר כתב מרן בש"ע יו"ד (סי' רלט ס"ו), הנשבע על מצוה דרבנן, כגון שלא להדליק נרות חנוכה, או שלא לקרוא המגילה, השבועה חלה עליו, וה"ה לדבר שהוא מדרש חכמים ואינו מפורש בתורה. וכ"ה בש"ע א"ח (סי' תקע ס"ג), שהנשבע להתענות בחנוכה ופורים חלה שבועה עליו. וראה בחזון עובדיה פורים (עמ' קעד).

טוב לעשות סעודת הפורים יחד עם חבריו ובני ביתו בשחרית

יג) כ"ה בסידור הרש"ש, שיש לעשותה בשחרית. והביאו בכף החיים (תרצה ס"ק כג), וכ"כ הפמ"ג. וכן כתב במעשה רב (סימן רלח), שיכוין לצאת י"ח בסעודת שחרית. וע"ע בשו"ת זכרון יהודה (או"ח סי' רח). ובספר נתיבי עם. ובתה"ד (סי' קי) כתב דהא דלא נהיגי לעשותה בשחרית משום שטרודין בשלוח מנות, ומ"מ אף שיישבתי מנהג זה, רבותי ואני אחריהם נהגינן עיקר הסעודה בשחרית, וכמדומה שכן נהגו ברינו"ס, ע"כ. והביאו מרן בב"י (סי' תרצה) בקצרה, שכתוב בתה"ד שנהגו רוב העולם לעשות עיקר סעודת פורים בערבית ונמשכים בה עד הלילה ורוב הסעודה היא בלילה ונתן טעם לדבר, ומ"מ כתב שהוא ורבותיו נהגו לעשות עיקר הסעודה בשחרית.

ובפרי מגדים (א"א סי' תרצה אות ה) הביא מ"ש באליה רבה (אות ד) בשם של"ה (מסכת מגילה ד"ה פורים) דהמשובח מי שעושה סעודה בשחרית, וכן אני נוהג. וכתב עוד, שיקבץ אנשי ביתו וחביריו, דאי אפשר לשמוח כראוי ביחיד. ומכל מקום יהיה שמחה של דברי תורה. ע"כ. ובשל"ה שם כתב הטעם, דלכך יש להקדים סעודת פורים בהשכמה, כיון שהיא זכר לסעודת אסתר שעשתה בשחרית.

ואף שהרמ"א (סי' תרצה ס"ב) הביא בשם מנהגים, שנוהגים לעשות סעודת פורים לאחר מנחה, ומתפללים מנחה תחלה בעוד היום גדול, ורוב הסעודה צריכה להיות ביום, ולא כמו שנוהגין להתחיל סמוך לערב ועיקר הסעודה הוא ליל ט"ו. וכשחל פורים ביום ששי, יעשו הסעודה בשחרית, משום כבוד שבת, ע"כ. מ"מ כ"ז לומר שכך נהגו, אבל יתכן שעדיף לעשותה בשחרית. וכמו שסיים הרמ"א, ומי שרוצה לעשותה תמיד בשחרית, הרשות בידו. וכן הביאו האחרונים בשם השל"ה, שיש להקדים סעודת פורים בהשכמה, כיון שהיא זכר לסעודת אסתר שעשתה אותה בשחרית. וז"ל השל"ה: ריב גדול היה לי עם מקצת קהלות בחו"ל שאוכלין הסעודה אחר מנחה, ועי"ז מבטלין התמיד וכו', על כן לא יפה בעיני המנהג להקדים תפלת מנחה, אף שכתב הרמ"א כן, רק יעשה וכו', וכל מי שמקדים ומזרז ביותר לעשות הסעודה בהשכמה הוא משובח בעיני, וכ"כ מהרא"י שהוא ורבותיו נהגו בכל השנים עיקר הסעודה בשחרית, וטעמא דמסתבר הוא, דהא זו סעודה היא נגד סעודת אסתר שעשתה עם המלך וכו', וסימנא מילתא שאמר ממחרת נתלה, ש"מ שסעודת אסתר היתה למחרת, ע"כ יר"ש ישמח בשמחה של מצוה, ויתחיל סעודתו במחרת בזמן הסעודה, וישב בשמחה ובטוב לבב עם ריעיו ואוהביו וענייים יהיו בני ביתו וכו', ע"ש.

ואפשר ללמד זכות על מנהג העולם, לפי שי"ל שאם יאכל בבוקר, יתכן שיאכל אכילת עראי, כיון שסעודה גדולה של בשר וכו' אינה מתאימה בבוקר, ובדרך כלל האוכלים בבוקר

אוכלים אכילת עראי של פת ומעט בשר לזכר המצוה, אך לא סעודה רחבה כדבעי. ואם יעשה אח"כ שני סעודות אולי כבר יצא י"ח, ויל"ע בזה. ובשו"ת משנה הלכות (ח"ז סי' צג, ועוד בכ"ד) כ' שיוצאין בסעודת פורים בארוחת בוקר. ע"ש.

וע"ע בפר"ח (ר"ס תרצ"ה) שאם עשה סעודת פורים בחושך י"א שלא יצא י"ח. ומבואר דלעיכובא צריך שתהא סעודה חשובה הניכרת שהיא לכבוד פורים, ואינו דומה לסעודת שבת.

ולהדיא אמרו (יומא עה:) לימדה תורה דרך ארץ שלא יאכל אדם בשר אלא בלילה, [וסיימו בגמ', והאמר אביי מאן דאית ליה סעודתא לא ליכלה אלא ביממא, כעין יממא קאמרינן. ופרש"י, כעין יממא - באור האבוקה. ועכ"פ זמן אכילת בשר יותר מועיל בלילה ולא בתחילת היום. [ובבאר היטב (סימן קעז) הביא בשם האריז"ל, דיתנהג ע"פ התורה דבערב יאכל בשר. ובראשית חכמה כתב, רמז לזה, כי הבשר שהוא אדומה רמז למידת הדין, וראוי שיאכל בלילה שהוא מידת הדין, ולחם בבוקר שהוא מדת רחמים. ובלקוטי מהרי"ח תמה למה אין נזהרין בדברי האר"י, וכתב, משום שהדורות חלשים וקשה לאכול בשר בלילה. ובספר אור צדיקים שהובא בכף החיים (סי' קנז) כתב ע"ד האר"י, דמ"מ אין לאכול בלילה ממש, אלא יאכל מבעוד יום כדי שיתעכל המזון ויוכל לקום בהשכמה, וכ"כ בראשית חכמה דלקיים דברי האר"י יכול לאכול מפלג המנחה ואילך, ובכף החיים הוסיף דאפילו מחצות ואילך שפיר דמי לדעת האר"י ע"ש. ובספר בד קודש להראש"ל רבי ברכה דאנון (דעות פ"ה ה"ג) ע"ד הרמב"ם שם שאסור לשתות יין בצהרים, תמה איך לא הביא הרמב"ם ג"כ הא דאסור לאכול בשר ביום כמ"ש ביומא שם].

ושו"ר בשו"ת משנה הלכות (ח"ח סי' רלב), שקשה על מה שהביא הרמ"א שמנהג לקיים סעודת פורים אחרי מנחה, והרי זריזין מקדימין למצות, ולמה מאחרין מצוה זו עד המנחה, וי"ל שהרי מצוה זו היא שחייב לבסומי עד דלא ידע, וכיון שיש מצות היום בקריאת המגילה ומשלוח מנות ומתנות לאביונים ואם יתבסם יבטל מכל מצות אלו לכן תקנו לפי הסדר לאחר הסעודה אחרי גמר הכל. א"נ, משום שארז"ל למדה תורה ד"א שלא יאכל אדם בשר אלא בלילה, ולכן סעודת פורים שמצותה בבשר עכ"פ לכתחילה, לכן נהגו לאכול סעודת פורים שהוא של בשר לעת ערב, ע"ד בערב תאכלו בשר, ולא דמי ליו"ט דהחיוב לאכול בשר מצד יו"ט אבל פורים אינו יו"ט והאכילה מצד פורים, וד"א בערב. עכ"ד.

והנה אפילו גם לגבי יום טוב, כתב הרמב"ם (הל' יו"ט פ"ו ה"ט): אע"פ שאכילה ושתייה במועדות בכלל מצות עשה, לא יהיה אוכל ושותה כל היום כולו, אלא כך היא הדת, בבקר משכימין כל העם לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ומתפללין וקורין בתורה בענין היום וחוזרין לבתיהם ואוכלין, והולכין לבתי מדרשות קורין ושונין עד חצי היום, ואחר חצי היום מתפללין תפלת המנחה וחוזרין לבתיהן לאכול ולשתות שאר היום עד הלילה", ע"כ. ומבואר, שבבוקר אוכלים פת שחרית לבד, ולא סעודת יו"ט ממש, ורק אחרי שעסקו בתורה כמה שעות, מתפללים מנחה ובאים לביתם לאכול סעודת יו"ט בבשר ויין אחר שעת המנחה. וזה תואם לדברי הגמ' שם שאכילת בשר מועלת יותר בערב ולא בבוקר. וא"כ אדרבה יש סמך יפה לנוהגים לעשות סעודת בפורים אחר שעת המנחה.

ועכ"פ כבר כתב בספר מעשה רב שמנהגו של הגר"א היה לשמוח הרבה, אך תיכף בצאת יום הפורים, סיים את סעודתו ושב מיד ללימודו, כיון שכבר עבר יום הפורים.

ועיין לעיל (סימן תרפ"ז סעיף ז בהערה) שהארכנו בזה האם גם סעודת פורים צריך לעשותה ברוב עם משפחה ומשפחה, שהנה בגמ' (מגילה ג) דרשו עה"פ משפחה ומשפחה, שצריכים לקרותה כולם יחד ברוב עם, והרי לשון הפסוק (פ"ט פסוק כח) "והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור ודור משפחה ומשפחה וגו'", ועשייה היינו משתה ושמחה. וכן הוא להדיא בפי' רש"י שם: נזכרים - בקריאת מגילה. ונעשים משתה ושמחה ויום טוב לתת מנות ומתנות. **משפחה ומשפחה - מתאספים יחד ואוכלים ושותין יחד.**

וע"ע בביאור הגר"א (סי' תרצו) שכתב בתו"ד, דכי היכי דמבטלין עשייה מפני ת"ת, ה"נ לזכירה, דהא איתקש להדדי, ועיקרו עשייה, וכמש"ש ב' ב', ובפסוק הזה של משפחה ומשפחה נזכרים ונעשים כתיב, וכמו שמבטלים לזכירה, הוא הדין לעשייה, וכמו שאמרו (מגילה ז:) נגה ולא אתו רבנן וכו', אלמא דלא אידחי משתה ושמחה של פורים אלא מפני ת"ח בפניו וכמש"ש, דכבוד תורה מפני כבוד תורה לבד, עכ"ד.

ובערוך השולחן (סי' תרצו סעיף ג) כתב, שנראה שאינו נכון לצאת לדרך מביתו בפורים, כיון שעיקר שמחה הוא עם בני ביתו, כדכתיב (דברים יד, כו) ושמחת אתה וביתך לגבי במעשר שני, וכן ברגלים כתיב ושמחת אתה ובנך ובתך, אם לא שהנסיעה נחוצה היא לו. ומצוה להיות פורים בביתו עם אשתו וזרעו. ע"כ. ויש להוסיף על דבריו, שאפשר שכ"ז ביו"ט, אבל בפורים יש שמחה יתירה עד שמשתתפים יחד משפחה ומשפחה, וכמו שפירש רש"י הנז'. ובשו"ת ישמח לבב (לקט תשובות סימן ח) כתב, דאפשר דהא דהוו מחליפי סעודתייהו, בכדי לקיים משפחה ומשפחה, ובשביל עניותם היו מתחכמים לעשות רק סעודה אחת, כל אחד בשנה אחת.

סעודת פורים ראוי לעשותה ברוב עם - משפחה ומשפחה

ובסדר היום (פורים) כתב, שיתעכב על שולחנו לאכול ולשתות יותר ממה שרגיל, ויקבץ כל אנשי ביתו וחביריו על שלחן אחד, כדרך המסיבה שמתאספים הרבה לעשות סעודה, ומתוך כך מתרבה שמחה אבל כשהאדם יושב יחידי וגלמוד, אי אפשר לשמוח כראוי, והביאו האליה רבה (סק"ד). וכן כתב הפרי מגדים שם.

ולעיל הבאנו משבולי הלקט (סימן רא) שכתב, חייב אדם לשמוח בפורים וכו', ומזמר על השלחן בבית חביריו. ע"ש.

ובשו"ת דברי יציב (או"ח סי' רצז) האריך בזה, שנראה שחיוב הסעודה בפורים הוא לקיימה ברבים, וכן משמע בסדר היום, והו"ד ג"כ בפמ"ג (א"א סק"ה). וע"ע בס' נוהג כצאן יוסף (אות יד). ובלקט יושר (עמ' קנט) הביא, שרבו בעל תרומת הדשן היה הולך לקרוביו בתוך הסעודה. ע"ש. ואולי שזה הטעם דסעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא, משום דבלילה אינו עת האסף, כמו שאמרו בתענית (יב:) מה אסיפת זקנים ביום וכו' ופירש רש"י דבלילה כל אחד בביתו ואינן נאספין, וכיון דחיוב סעודת פורים באסיפה והתחברות לא יצא בלילה. ודו"ק. עכת"ד.

ובערוך השולחן (תרצה סעיף סח) כתב שמצוה להרבות בנרות לפנות ערב, כדכתיב ליהודים היתה אורה. ולעיל הבאנו שי"א שאם עשאה סעודת פורים בחושך לא יצא ידי חובתו.

וכיו"ב מצינו בגמרא (יומא עה:) אמר אביי האי מאן דאית ליה סעודתא לא לאכליה אלא ביממא, ומפרש התם, כעין יממא קאמרינן. והיינו לאור הנר. ומכאן למד בספר המנהיג (הל' שבת עמוד קמו) שחובה להדליק נרות בשבת ולאכול לאור הנרות. ובפרי מגדים (מש"ז סימן תיט) כתב, שיש מדליקין נרות מיוחדים לכבוד ר"ח, פרי חדש והיינו בלילה בביתו כמו שבת, ואפשר בבית הכנסת גם כן. ע"כ.

[וע"ע בכלבו (סימן לא) "וכיון שהדלקת נר שבת חוב, מדליק אפילו אין לו לסעוד, כגון בליל יום הכפורים, או בליל פורים אם סעד מבעוד יום". ע"כ. וכוונתו בפורים שחל בערב שבת, וסעד מבעוד יום, ואינו יכול לאכול בליל שבת, דאפילו הכי ידליק סמוך לחשכה נר לכבוד שבת].

וראיתי בספר שע"ה (ח"ג סי' קכג ס"ה) שכתב, שראוי להדליק נרות שעוה דרך שמחה ויום טוב גם בסעודה שביום, ויפרוש וילון על החלונות כדי שיאירו הנרות, ע"כ. ותמוה, דמה ענין להחשיך את הבית כדי להאירו בנרות, והרי אפילו בשבת ויום טוב לא שמענו לכבד את היום על ידי שיחשיך את הבית ויאיר אותו בנרות, וכשיש אור יום אין טעם להדליק נרות.

יד. אף האבל על אב ואם בתוך י״ב חודש יכול להשתתף במסיבת סעודת פורים אשר נערכת מחוץ לביתו. אך אם יש שם כלי נגינה, ימנע האבל מלהיות שם. יד)

טו. סעודת פורים שעשאה בליל פורים לא יצא ידי חובתו, דכתיב ״ימי״ משתה ושמחה. ומכל מקום גם בליל פורים ירבה בסעודתו. טו)

ואת״ל שהוא נר לכבוד, א״כ אין ענין להחשיך את הבית.

והמתחילים סעודת פורים סמוך לחשיכה ממש, יש ללמד עליהם זכות שבתר תחילת הסעודה אזלינן. והגרח״פ בספר מועד לכ״ח (סי׳ לא אות כט) כתב, ״אני מצטער על כמה בעלי בתים, דהולכים לעסקיהם ביום פורים, וחוזרים לבתיהם סמוך לחשיכה, ויושבים על השלחן כמעט שעבר שתים עשרה שעות מהיום, והם לא ידעו דלא יצאו ידי חובת סעודת פורים, דצריך שיהיה רוב האכילה ביום דוקא, והירא את דבר ה׳ לפחות יעשה מוציא בשעה אחת עשרה ורביע, ומה גם במקום דיש טיפול הרבה, דיאריכו בשלחן מקערה לקערה, עד שיסדרו אכילתם לקטנים ולגדולים.

[**ובתה״ד** (סימן קי) הביא העתק תשובה אחת מה״ר טוביה בשם ריב״א, ששמחת פורים משעת קריאת המגילה עד לילה סעודת פורים, שהן שני לילות ויום אחד, ונ״מ למאכל שלוקחים מתוך שמחה שאין בזה משום גזל. ובתה״ד תמה ע״ז, שמשמע שליליה שניה היא העיקר לסעודת פורים, וברמב״ם אי׳ דדוקא י״ד לבני עיירות, וט״ו לבני הכרכים נוהג בם משתה ושמחה. ותי׳, שצ״ל שכיון שמתחילים מעט ביום נחשב סעודה אחת].

אף האבל על אב ואם בתוך י״ב חודש יכול להשתתף בסעודת פורים אשר נערכת מחוץ לביתו

יד) הנה הכנה״ג א״ח (סי׳ תרסט הגב״י) כתב, שבסעודת חתן תורה בשמחת תורה, יכול גם האבל על אב ואם בתוך י״ב חודש להשתתף עמהם. וכן בסיום מסכת, שהיא סעודת מצוה. ע״ש. שכיון שהסעודה היא לגומרה של תורה, אין לך סעודת מצוה גדולה מזו. ועדיפא מסעודת סיום מסכתא שהתירו האחרונים לאבל להשתתף בה. ומה גם ששמחת חתן תורה שהיא לסיום התורה, היא שמחת כל ישראל, דהאי יומא קא גרים, ואף בפורים דקי״ל לדינא שאין אבלות נוהגת בו, יכול להשתתף בסעודת פורים, ואע״פ שיש מקום לחלק דשאני יום שמחת תורה שהוא יו״ט. מכל מקום יש להקל, כיון שיום פורים הוא יום משתה ושמחה. ואף על פי שהסעודה היא חוץ לביתו, מותר, דקיימא לן הלכה כדברי המיקל באבל. ומכל מקום אם יש שם כלי נגינה, האבל ימנע מלהיות שם.

סעודת פורים שעשאה בליל פורים לא יצא ידי חובתו

טו) בגמ׳ מגילה (ז:) סעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא. ובארחות חיים (הל׳ סעודת פורים אות לה) כתב, יש מפרשים בלילה כעין לילה, בשאין אבוקה כנגדו דרך שמחה. וכ״ה בכלבו (סימן מה) והובא בב״י. וע״ש בשם רבינו האי שנשאל מי שנשבע להתענות בפורים מהו, והשיב, אין כח במצות פורים לדחות שם שמים, ואפשר לו לעשות סעודת פורים בלילה ויוצא ידי חובתו. וראה בשבלי הלקט (סי׳ רא). ובתשובות הגאונים (מוסאפיה סימן לה) שאלה. מי שנשבע להתענות ביום פורים מהו. תשובה. כך אנו רואים, שאין במשתה פורים לדחות שם שמים ולעשותה כמצוה שהוא מושבע עליה מהר סיני, ואפשר שיעשה סעודה בלילה ויוצא בה ידי חובתו. וכ״כ בתשובות הגאונים (שערי תשובה סימן קמ) שכך הורה רב שר שלום ז״ל. ובכלבו (סימן לא) כתב, דכיון שהדלקת נר שבת חוב, מדליק אפילו אין לו לסעוד, כגון בליל

טז. חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. וישתה יין כדי שיהיה שמח ומבושם, וישתכר רק מעט, וירדם בשכרותו. טז)

יוהכ״פ או בליל פורים, אם סעד מבעוד יום.

ובפר״ח (סי׳ תרצה סק״א) הביא מ״ש הב״י דיש מפרשים, סעודת פורים שעשאה בלילה, כעין לילה, שאין אבוקה כנגדו דרך שמחה ויום טוב, ע״כ. וכתב דלכאו׳ כוונת הי״מ לומר דאפי׳ בלילה אם עשאה באבוקה כנגדו יצא. ואפשר שזה הוא דעת רבינו האי שכתב הב״י משמו, שנשאל על מי שנשבע להתענות בפורים, והשיב אין כח במצות פורים לדחות שם שמים, ואפשר לו לעשות סעודת פורים בלילה ויוצא י״ח. ע״כ. אך אין זה מחוור כלל, דהא אמרי׳ בגמ׳ מ״ט ימי משתה ושמחה כתיב, ובקרא ליכא לפרושי כעין יממא. ולכן יותר נכון לפרש שכוונת הי״מ לומר, דאפילו ביום אם אכלה בבית אפל בלא אבוקה כנגדו לא יצא, דהיינו דלא קאמר רבא סעודת פורים צריך לעשותה ביום, וכדכתיב ימי משתה ושמחה, אלא ה״ק אפילו אם עשאה ביום אם עשאה כעין לילה, לא יצא ידי חובתו, והכי נקטינן. עכ״ד הפר״ח. וראה מה שדן בזה בשו״ת הר צבי (או״ח א סימן יב), ודן שם, אם ע״י נר מתחייב בציצית בלילה, כיון דע״י נר חשיב דישנה בראיה, ואיתרבי מאשר תכסה בה, ולא נתמעט מראיה אלא לילה בלא נר. ע״ש.

ועיין במרדכי (מגילה סימן תשפז), שהביא בשם הראבי״ה, שצריך לנהוג בפורים כלילי שבת ויומו. דומיא דקריאת המגילה, דכתיב והימים האלה נזכרים ונעשים, ואין היקש למחצה. והמרדכי בשם רבו הקשה ע״ז מהגמ׳ מגילה (ז:). וע׳ בספר האגודה (מגילה שם), שהביא בשם גאונים שכתבו, שיש לנהוג בפורים סעודה, כליל שבת ויומו. וכיו״ב כתב הרמ״א בדרכי משה (סי׳ תרצה אות ב) בשם תשובת מהר״י מברונא, שאף בליל פורים חייבים לשמוח. גם בלקט יושר (חלק א או״ח עמוד קנו ענין ד) כתב שצריך להרבות קצת בליל פורים אחר המגילה בסעודתו, וגם בפורים שושן.

ולעיל הבאנו מ״ש בתה״ד (סימן קי) מהעתק תשובה אחת מה״ר טוביה בשם ריב״א, ששמחת פורים משעת קריאת המגילה עד לילה סעודת פורים, שהן שני לילות ויום אחד.

ובא״ר (תרצה סק״ה) הביא בשם הב״ח, שחייב לשמוח בלילה זו, אלא שכבוד יום עדיף, וכמו ליל שבת ויומו, ושכ״כ בשירי כנסת הגדולה (הגהות ב״י אות ב) שנוהגין להרבות בסעודה, וכ״כ בסדר היום (סדר פורים) וימצא בביתו נרות שדולקות וערוך שלחנו ומטה מוצעת, ויאכל וישתה בשמחה גדולה ובטוב לב, וישמח את אנשי ביתו וירחיק מהם כל ריב ומצה וכו׳, ע״כ. וראה בחזון עובדיה פורים (עמוד קעח).

חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי

טז) כ״כ הרמב״ם (פ״ב מהלכות מגילה הט״ו), וכתב הרב המגיד, שזהו ע״פ הגמרא (מגילה ז:), חייב איניש לבסומי ״בפוריא״ עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, ובמקום אחר אמרו (פסחים קט.), אין שמחה אלא בבשר. ע״כ. וכתב הגאון ר׳ עזריה פיג׳ו בספר בינה לעיתים (ח״א דרוש א לשבת זכור), שהוא חיוב גמור לבסומי בפוריא. וחלילה להכחיש פשוטן של דברים לענין הדין, אשר בלי ספק השתיה יותר מהנהוג היא מצוה פרטית ממצות היום, כפי הרמזים והסודות הנכללים בזה, והנמנע מלקיימה ח״ו, להיות הדבר מרוחק בשכלו, אין לו חלק בשארית ישראל בקבלת עול דברי רבותינו ע״ה. אלא שראינו להרבה מהפוסקים שהסכימו להלכה שעצם השכרות אינו ממה שראוי בזה, רק להרבות קצת על מנהגו בשתייתו. ע״כ. והיינו למי שאומר כן בתורת זלזול בדברי חכמים, ולא שנתלה בדברי הפוסקים שכתבו

שדי להיות מבושם. וראה להלן משם הפלא יועץ.

וז״ל המאירי (מגילה ז:), חייב אדם להרבות בשמחה בפורים, ובאכילה ובשתיה, עד שלא יחסר דבר מעל שלחנו, ומ״מ אין אנו מצווים לשתות כל כך ולהשתכר, ולהפחית כבודנו מתוך השמחה, כי לא נצטוינו על שמחת הוללות ושטות, אלא בשמחת תענוג שנגיע מתוכה לאהבת השי״ת ולהודות לו ולברך בשמו על הנסים שעשה לנו. ע״כ. וכ״כ בחיי אדם (כלל קנה סי׳ ל), שכיון שכל הנס נעשה ע״י משתה שעשתה אסתר המלכה, ציוו רבותינו לשתות יין יותר מהרגלו, כדי לזכור את הנס הגדול שעשה לנו השי״ת, אולם היודע בעצמו שבשתייתו יזלזל במצוה מן המצות, כגון בברהמ״ז, או שלא יתפלל מנחה, או ערבית, או שינהג בשחוק וקלות ראש, מוטב שלא ישתה כ״כ, וכל מעשיו יהיו לשם שמים. ע״כ. וע״ע בסמוך באורך.

וכתב הרב פלא יועץ (פורים), וצריך להרבות בשתיה מעט יותר ממה שהוא למוד, עד כדי שיהא מבוסם שמח וטוב לב, שמחה של מצוה, לא שמחה של הוללות, כמנהג ההוללים ששותים יין רב עד שיוצאים מדעתם, ועושים מעשים אשר לא יעשו ומדברים דברי הבלים, ומאבדים מצות תפילת מנחה, ומצות בהמ״ז דאורייתא, ומצות תפילת ערבית, ואומרים שעושים לשם מצוה, אבל עבירה היא בידם, כי לא צוה ה׳ לעבור על מצותיו, אטו על הנסים ועל הפורקן הגמול הזה קיוה, ישתקע הדבר ולא תהא כזאת בישראל, רק ישמח ישראל בעושיו שמחה של מצוה במדה במשקל ובמשורה, והשתיה כדת של תורה. ע״כ.

ובענין עד דלא ידע וכו׳, שמעתי לפרש, שישראל באותו הדור מתחלה היו אומרים ארור מרדכי ברוך המן, שהמן היה מחניף לכולם, וגם עשה עצמו דורש טובתם של ישראל, ואז היה בעיניהם ברוך המן. ומאידך כאשר ראו שמרדכי לא יכרע ולא ישתחווה, והיה מתגרה בהמן, חשבו שבסיבתו הגיע להם כל הצרה הזו, ואמרו ארור מרדכי. אך לבסוף ראו שה׳ עמו, ורק בסיבת מרדכי זכו לכל הגדולה הזו, שזכו לאבד ע״ה אלף שונאי ישראל עמלקים שהיו דורשי רעתם, וגם מרדכי כשעלה לגדולה היטיב עמם מאד, כמ״ש דורש טוב לעמו ודובר שלום לכל זרעו. ואז הכירו שברוך מרדכי וארור המן. [ובבני ישששכר (חודש אדר מאמר ו אות יב, טו) הביי״ד החיד״א בשם ספר ערכי הכינויים כת״י להרמ״ז ז״ל, שמרדכי היה גלגול יעקב, והמן גלגול עשו, ועל שהשתחוה יעקב לעשו הוצרך מרדכי לתקן שלא השתחוה להמן. ע״ש, ועוד כתב בשם הגלאנטי, שכתב בשם הרמ״ק ז״ל דיעקב אבינו לא פגם כלל בהשתחוואתו, שהוא השתחוה להשכינה (כמ״ש בזהר ח״א קעא:) אך בפני השבטים שלא ידעו זה היה פגם עיין שם. וכתב שלכן אין קושיא על מרדכי מדוע לא השתחוה להמן, ולמה היה לו להכניס את ישראל בסכנה, אבל הוא מרדכי אשר הוא גלגול יעקב והמן גלגול עשו, ידע את אשר נעשה בגלגולא קדמאה כשהיה יעקב צריך להכניע את עצמו לפני עשו, הנה כתיב והוא עבר לפניהם וישתחו (והוא היינו השכינה כמבואר בזהר), כשראה שהשכינה קודמת לפניו אז השתחוה אל השכינה, הנה מרדכי כאן בגלגול זה התבונן שאין רצון הבורא שישתחוה להמן, דאם היה רצון הבורא שישתחוה היתה קודמת השכינה לפניו כדי שישתחוה אל השכינה. ומהר״ש אלקבץ בספר מנות הלוי (דף קא) כתב, שמרדכי לא רצה להשתחות להמן, לפי שרצה למסור עצמו על קידוש ה׳ לכפר על ישראל שהשתחוו לצלם בימי נבוכדנצר, וכוונתו היה שיתגרה המן רק בו, ולא עלה על לבו שיתגרה על הכלל].

והרמ״א בספרו מחיר יין על המגילה (אסתר פרק ט׳) וז״ל שם, ואמר, שמחה ומשתה ויו״ט ומשלוח מנות איש לרעהו, דהיינו גמילות חסדים הנוהג בין לעני בין לעשיר, כמשלוח מנות (פסוק כב) ומתנות לאביונים, שהוא מעשה הצדקה שעליה חיו יחיה לעתיד (פרקי דרבי אליעזר פרק לג), ונראה שזהו כוונתם באמרם (מגילה ז:) חייב אדם לבסומי בפוריא עד שלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, כדוגמת הנמשל, בסעודת פורים שהוא סעודת לויתן, שאז יתבטל המן מן הארץ שהוא היצר הרע, ואז לא ידעו בין המן למרדכי, כי לא ידעו מהו המן כלל. ע״כ.

יז. הא דאמרינן חייב איניש לבסומי בפוריא, לא שישתכר, שהרי השכרות איסור גמור הוא, ואיך לך עבירה גדולה מזו, שגורמת לגילוי עריות ולשפיכות דמים, ושאר עבירות זולתן, אלא רק שישתה מעט יותר מלימודו. דהיינו התחלת שכרות. וכל שכן מי שיודע בעצמו שאם ישתכר ביין ובשאר משקים המשכרים יזלזל באיזה מצוה, או ימנע מברכת המזון, וכדומה, או שהוא תלמיד חכם ואם ישתכר יגרום לבזיון כבוד התורה, לא ישתה אלא שיעור מועט שלא יבוא לידי שיכרות. יז)

טעמי מצות השתיה והשכרות בפורים

א. והנה בס׳ צרור החיים לתלמיד הרשב״א (עניני פורים עמ׳ קכ) כתב, משום שכל הניסים שבמגילה נעשו ע״י משתה, לכן תקנו משתה היין זכר לנס. וכ״כ האבודרהם [הנ״ל]. וכ״כ בס׳ יוסף לקח על המגילה (פ״ט פס׳ כג).

ב. בספר סדר היום (סדר פורים) כתב, ומפני מה חייבו בזה, אמר שהוא ענין כבד וקשה, שמעתי פעם, שאחר שהמן הרשע בקש להשמיד להרוג ולאבד ולשפוך דם היהודים נעשה ענין קרוב לזה מתוך שמחה עד שנשאר כמתים מושכבים ארצה, ומצד אחר הוא חשב לשפוך דם, ואנו נוסיף דם על דמינו, ע״כ.

ג. הרמ״א בספר מחיר יין על המגילה (פ״ט פס׳ יט) כתב, כדי שאם יחטא יחשב לאונס, לכן תקנו לשתות כ״כ כשכרותו של לוט שאז הוא פטור מעונשין.

ד. והחת״ס בס׳ תורת משה (פ׳ תצוה דף ג ע״ד) כתב, שכיון שחטאו במשתה אחשוורוש, תקנו לתשובת המשקל, שמצוה לשתות כדי שכרות, אך לא שישתכר רק יתיישב ביינו, ויהיה בו מדעת קונו.

ה. ובדרשותיו לפורים (פורים תק״ס. ח״א דף קצו ע״ג) כתב, כדי שנשכח כל צרות גלותינו ושעבודינו, ונשליך על ה׳ כל יהבינו, כי לא יטשנו ולא יעזבנו, וא״כ כ״א ישער לשתות שיעור, שכאילו ח״ו היה בעת צרה, איזה שיעור יין היה מפכחו ומשמחו.

ו. ובהגהות יד אפרים על הש״ע להגרא״ז מרגליות, כתב, שיהיה שרוי בשמחה ויתן תודות והלל לה׳, מתוך הרחבת הדעת, וע״ד שאמרו (סנהדרין לח.) אגברו חמרא אדרדקי וכו׳. ע״ש.

ז. ובשער הכוונות (דפו״י דף קט טור ד) כתב, שהוא כדי להוציא ניצוץ הקדושה שיש בתוך הקליפה. ע״ש.

ח. והגרח״פ בספר מל״ח (סימן לא אות צט) הביא בשם הרב מדרש תלפיות (דף קסה:), שפורים רמז ליין המשומר, ולכן חייב אדם לבסומי בפוריא, רמז כי השמחה העתידה יהיה כשמחת היין כדברי הנביא, וכיון שרומז על העתיד שאז לא יגיע שום נזק לשום בריה, כדכתיב לא ישא גוי אל גוי חרב וכו׳, לכן החובל בחבירו בסעודת פורים פטור, כמו שכתב בעל המפה ז״ל. ונמצא שנחשב כאילו לא הזיק, על שם העתיד שאין וכו׳, וק״ל. עכ״ל. וע״ע בהגהות חכמת מנוח (מגילה שם).

"חייב איניש לבסומי" אם הכוונה דוקא להשתכר, או להיות שמח על ידי השתייה

יז) ראה בקונטרס אחרון שבסוף הספר. וע״ע בילקו״י מועדים (תשס״ד עמוד תרפ). וילקו״י תפלה א׳ (עמ׳ שפח סי׳ צט הערה ב), ובחזון עובדיה פורים (עמ׳ קעה).

ויש שהעירו בזה, דהרי העוסק במצוה פטור מן המצוה, ואפי׳ העוסק במצוה דרבנן, וא״כ יש לומר דלא אכפ״ל אם יפסיד מחמת כן תפלת ערבית. וגם לענין ברכת המזון, ומי

שיודע בעצמו שאם ימתין לאחר ברכת המזון שוב לא יוכל לשתות, לכאו׳ יוכל לשתות בסעודה אף אם יודע שיפסיד ברכת המזון. וברמב״ם משמע שהשתיה היא חלק מהסעודה. עכת״ד. וכבר קדמו בהערה זו בשו״ת אורח משפט (חאו״ח סי׳ קמו בהערה) שכתב, קשיא לי על הח״א ועוד פוס׳ שכתבו שאם לא יתפלל מצד השכרות לא ישתכר, כיון דנקטינן כשיטת רוב פוס׳ דעד דלא ידע הוא מצוה, עכ״פ דרבנן בכלל שמחה, א״כ הוא עוסק במצוה, ולמה לא יפטור מתפלה, ובפרט שיהי׳ אנוס בשכרותו. והרי גם בשיכור מצד רשות אנו חושבים אותו לאנוס לענין תשלומין, ולהכניס עצמו באונס אין איסור מדינא במקום מצוה, שהרי לדעת הרמב״ם וסיעתו מותר להכנס בספינה במקום אונס חילול שבת אח״כ, ובדבר מצוה גם בע״ש, א״כ מ״ט יהי׳ אסור להכניס עצמו באונס שכרות בביטול מצוה דרבנן מצד מצוה דשמחה, ואם הי׳ הכרח לשמור להסיר יינו עד תפלת המנחה איך קאמר בגמ׳ סתם, וגם מאן יימר שבידו להסיר יינו, והלא גם ביותר מרביעית אמרי׳ כש״כ שדרך מטהרתו, ולע״ד לצדד לקולא דהיינו חומרא דקיום מצוה. עכ״ד. ואולי יש ליישב סברת האח׳, דס״ל שאין גדר למצוות שמחה בפורים, אלא כל אחד לפי כחו, ואין חיוב דווקא בשתייה מרובה, ואם מפסיד המצוה, יש לומר שאין לו לשתות כיון שאין גדר למצוה לשתות כ״כ. ואולי גם אי״נ שמותר לו לשתות כדי לקיים עד דלא ידע בהידור, מ״מ אין חיוב בזה, ודרך עצה טובה אמרו שלא יבא לכלל הפסד מצוות אחרות. ועוד א״ש לשיטת הראבי״ה ועוד, דעד דלא ידע אינו חיוב אלא רשות ומצווה. וראה עוד בזה בשו״ת הר צבי (חאו״ח ח״ב סי׳ קג), ובשו״ת דברי שלמה שניידר (ח״א סי׳ ו ענף ה), ובשו״ת משנה הלכות (חט״ו סי׳ יט), ובספר עת״ה באתי (עמ׳ רל והלאה).

והנה י״א שענין השתיה בפורים הוא בתוך הסעודה, ודקדקו כן מלשון הרמב״ם (הל׳ מגילה פ״ב הט״ו). ובשו״ת התעוררות תשובה (ח״ג סי׳ תצא) דקדק כן מדברי הגמ׳ (מגילה ז:) קם רבה שחטיה לר״ז וכו׳, לשנה הבאה א״ל נייתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי, א״ל לא בכל שעתא מתרחיש ניסא. ולמה לא סעדו ביחד, ומצוות לבסומי יקיים אח״כ כל אחד בביתו, אלא מוכח שצריך להתבסם בתוך הסעודה, והוא זכר לנס ששתו בתוך הסעודה, כמ״ש והמלך קם בחמתו ממשתה היין. ולכאו׳ יל״ע דא״כ מה יעשה עם ברכת המזון, דהלא אינו יכול לברך אם הגיע לשכרותו של לוט, ואפי׳ את״ל שא״צ פת לסעודת פורים, הלא צריך לברך מעין שלש על היין ששתה. ואין לומר משום עוסק במצוה פטור במצוה, דהא חיוב בהמ״ז וברכה אחרונה חל מיד קודם שהתחיל להשתכר, ודוחק לומר שכיון שהמצוה להשתכר בתוך הסעודה, לכן מיד בתחילת הסעודה חל עליו החיוב להשתכר, ולכן מיד בתחילת הסעודה נקרא שעוסק במצוות אבסומי. ולכן נראה שרק לבסומי חייב בסעודה, אבל להשתכר רק אחרי הסעודה, וכן מוכח במג״א (סי׳ תרצה סק״ט) שכתב שיברך בהמ״ז תחילה ע״ש. וראה בספר עת״ה באתי (עמ׳ קלז) מה שציין בזה, ובשו״ת משנת יוסף זילברמן (ח״ד סי׳ נ אות ו), ובשו״ת מקדשי השם (ח״ב סי׳ מב).

וראיתי למי שחקר בגדר חיוב לבסומי, האם המצוה היא השכרות, או עצם השתיה. ראה מ״ש בזה בספר חדות השם (פורים סימן כד) ובספר עמק ברכה (עמ׳ קכו) כתב בשם הגר״י סלנטר שאין עיקר החיוב להשתכר, אלא עיקר המצוה לשתות, ורק שאינו נפטר מן המצוה עד שישתכר ולא ידע, שאז פטור מן המצוה. וע״ע בשפת אמת (מגילה ז:). וראה עוד בספר חנוכה ופורים (להגרח״א טורצ׳ין (נכתב ע״י הגר״מ צדקה שלי׳) סימן כה אות כח). ונפ״מ: א. אם שתה רביעית וכדו׳ ולא נשתכר עדיין, אם קיים מ״מ מצוה במה ששתה. ב. אם נשתכר ונתפקח אם יש ענין שישתכר שנית, דשמא גם זה בכלל עד דלא ידע, שאין גבול. ג. אם יכול לשתות מעט יין מרוכז שיביא אותו לשכרות מיידית, או שיש עדיפות לשתות יין הרבה עד שישתכר, שבאופן זה השתיה מרובה. ד. ועוד יל״ע בזה, אם מצוות השתיה בפורים צריכה כוונה.

במעלת השתיה בפורים

ובמעלת השתיה בפורים, האריכו בספרי החסידות, ראה בס׳ יגל יעקב (פרשת בראשית ד״ה במד״ר), שעי״ז מקרבין את הגאולה. ובאוצר יד החיים (בהקדמה אות ב) כתב בשם השר שלום מבעלזא שיש לו בקבלה שאם שותים יין הרבה בליל פורים אז השונאים נבקעים. ובס׳ סגולות ישראל (מערכת פ אות ד) כתב בשם מהר״צ מזידיטשוב שכל השותה בפורים הוא סגולה להמתקת הדינים, ונקרעים כל המסכים המבדילים, והוא בדוק ומנוסה. ע״כ. ובספר משמואל (שושן פורים תרע״ה ד״ה כתוב) כתב בשם אביו האבני נזר שבעבור עד דלא ידע זוכה למחשבה טובה ודעת שלימה. ובס׳ זכרון שמואל לפורים (ד״ה איתא) כתב שע״י השתיה ששותין בפורים מכניעים קליפת נוגה, לתהום רבה, ואינם יכולים לאחוז בקדושה. ובספר בינת ישראל כתב שסוד הביסום בפורים הוא סוד כוונת המקווה, שע״י השכרות מתבטל ומתחדש בריה חדשה, ומי ששותה בכוונה זו יש לו רשות לשתות הרבה. ובס׳ ייטב לב לפורים כתב, שמי שמקיים מאמר רז״ל בזה לבסומי בפורים, רווח והצלה יעמוד לו. ובס׳ ארחות אהרן (עמ׳ רטז) כתב בשם הרבי מקאצק, שבעת סעודת פורים הוא עת רצון, כמ״ש ויאמר המלך לאסתר במשתה היין מה שאלתך וינתן לך ומה בקשתך וגו׳, ובעת ששותים יין ומתבסמים הוא עת מוכשר לקבלת התפילות. ובספר אור מלא (חלק השמועות לפורים) כתב שהשתיה בפורים הוא תיקון לפגם היסוד.

ובסגולות ישראל (מערכת פ אות ד) כתב שמקובל מהרבי מזידיטשוב שכל השותה בפורים כאילו התענה משבת לשבת. וכ״כ בשער יששכר (מאמר ימי הששון אות לא בסופו). ובספר טעמי המנהגים (עמ׳ תצו בהגה) כתב בשם מהרצ״ה מזידיטשוב שאמר בשם מדרש, כשישראל שותים ואומרים לחיים, הקב״ה מוחל עוונותיהם של ישראל. וראה מ״ש ע״ז בספר ואברהם זקן. (מערכת ת אות ט). [הובא כ״ז בספר עת״ה באתי עמ׳ רנ והלאה].

ובקובץ כרם שלמה (שנה י קובץ ה׳ עמוד נז) הביאו בשם הגאון רבי מאיר אב״ד קאסטנטין, שכתב עפמ״ש (ביצה טו:) אמר הקב״ה לוו עלי ואני פורע, שאם גדול שבת וי״ט שילוה לכבודו יתׄ והוא פורע, ק״ו ימי פורים שהתהפכו מרעה לטובה וממות לחיים, שילוה על זה לכבוד הבורא והוא יפרע, שתולה בטחונו עליו, וא״כ הוא מצוה כל כך לבסומי ששייך הוא ללות ע״ז. וקיי״ל שיכור מקחו מקח וממכרו ממכר, הני מילי עד שלא הגיע לשכרותו של לוט, אבל משהגיע לשכרותו של לוט אזי אין במעשיו כלום. וזהו דאמר רבא, מיחייב אינש לבסומי, פי׳ אפילו עני בישראל ילוה על זה כדי לבסומי, כי בטוח הוא כי קב״ה ימציא לו פרעון, אבל עד דלא ידע, ימצא מלווין לו, אבל כשהגיע לשכרותו של לוט ולא ידע בין ארור לברוך, אזי לא ימצא מלווין, כי הלא פטור מתשלומין, להכי נקיט חיובי לבסומי, ופטורי של בסומי כשהגיע ללא ידע, כנ״ל. עכ״ד.

אם בפורים המשתה עיקר

והנה בפורים נאמר משתה ושמחה, ושמא יש חילוק בין לשון שמחה ומשתה ובין משתה ושמחה, ולשון משתה ושמחה משמע שהמשתה יותר עיקר מהשמחה, או שהשמחה תוצאה מהמשתה, וכן הוא בדרשות ר״י אבן שועיב (פרשת תצוה), שחכמי ישראל קבעו סעודה זאת הסעודה על היין, ועשו עיקר מן היין יותר מן המאכל, מה שלא עשו בשמחת המועדות וכו׳, ע״כ. ובשו״ת האלף לך שלמה (אורח חיים סימן שפה) כתב לבאר דברי הירושלמי שבפורים המשולש אין עושים סעודת פורים בשבת, משום דכתיב ימי משתה ושמחה, פי׳ שעל ידי המשתה יהי׳ שמחה, דהמשתה גורם לו השמחה, אבל בשבת בלאו הכי מחויב לאכול ולשתות וממילא הם גורמים שמחה בנפש אדם, לכך הוי שמחתו בידי שמים. ולכן גבי שבת קיימא לן שמי שהתענית עונג לו מותר להתענות, שתלוי במה הוי לו עונג, אבל

בפורים דכתיב משתה ושמחה מחוייב דוקא לאכול ולשתות.

האם להלכה צריך להשתכר

ובגמרא (מגילה ז:), אמר רבא מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, רבה ורבי זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי, איבסום, קם רבה שחטיה לרבי זירא, למחר בעי רחמי ואחייה, לשנה א״ל ניתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי, א״ל לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא. וגירסת השאלתות (שאילתא סז) אמר רבא מיחייב איניש למיכל ולמישתי ולאיבסומי בפורייא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, רבא ור״ז עבדו וכו׳. ופירש רש״י, לאבסומי, להשתכר ביין. ואיבסום, נשתכרו. ע״כ. ומשמע לכאורה שדעת רש״י דהיינו להשתכר ממש.

וכתב בעל המאור שם (דף ג: מדפה״ר) כתב ה״ר אפרים ז״ל מההוא עובדא דקם רבה שחטיה לר׳ זירא לשנה א״ל תא נעביד כו׳ אידחי ליה מימרא דרבה ולית הלכתא כוותיה ולאו שפיר דמי למעבד הכי. וכ״ה בר״ן על הרי״ף שם בשם רבינו אפרים. [ומשמע לכאו׳ דהכי מסיק הר״ן לדינא. וקצ״ב שלא העיר הר״ן שברי״ף א״א לפרש כן. וע״ע להלן]. וכ״ה בשבולי הלקט (סימן רא). ובספר אהל מועד (שער מו״ק דרך ב) אמר רבא חייב אדם להתבשם בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, וכת׳ רבינו אפרים וכו׳ אידחי ליה מימרא דרבה ולא שפיר למיעבד הכי, ויש מפרשים דמ״ש שלא ידע היינו לחשוב בגימ׳, שמנין ארור המן שוה עם ברוך מרדכי. ע״כ. והיינו שמ״מ לדינא אינו להשתכר לגמרי. וכ״ה באגודה (מגילה סי׳ ו) יש מפרשים לחשבון כי חשבון זה כזה.

ואפשר באופן אחר קצת, שגם אם נימא דאידחייא מימרא דרבא, מ״מ לא אידחיא לגמרי, אלא רק לענין שלא להשתכר כ״כ. וכ״כ הב״ח כאן, והנכון מ״ש הרב הגדול רבינו אפרים, דמהך עובדא דשחטיה רבה לר׳ זירא אידחיא ליה מימרא דרבא, וכן כתבו בעה״מ והר״ן משמו. ונראה דמהך טעמא סידר בעל התלמוד להך עובדא דרבה ור״ז בתר מימרא דרבא, למימרא דהכי הוי הלכתא, ולדחויי לדרבא. ומיהו דוקא לבסומי עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי הוא דדחינן לה, אבל מיהו צריך לשתות הרבה מלימודו שייטב לבו במשתה, ויהא שתוי או אפילו שיכור שאינו יכול לדבר לפני המלך, רק שתהא דעתו עליו. ע״כ.

אולם הרי״ף שם הביא מימרא דרבא בסתם, וגם לא סיים במעשה דרבה ור׳ זירא. ומוכח דהכי קי״ל לדינא. וכן הוא ברא״ש שם (פ״א סימן ח). וכ״ה בספר האורה (ח״א הל׳ מגילה ופורים), ובעיטור (הל׳ מגילה דף קיא ע״א), ובראב״ן (הל׳ מגילה). וע״ע בפירוש שה״ש לר׳ אביגדור הכהן עה״פ כי עזה כמות אהבה, בפורים נושאים תפלין בהשכמה, אך לא כל היום, כדאמרינן חייב אדם לבסומי וכו׳. [וי״ל שזהו טעם נוסף למה יום פורים הוא אחד מה׳ ימי השכמה, כמו שהביא במטה משה (דיני הושענא רבה סי׳ תתקנח)]. וכ״כ הב״ח כאן בשם ספר צידה לדרך (מאמר ד כלל ז פ״ד ד״ה בליל) שישתכר עד שלפעמים יטעה לומר להפך ברוך מרדכי ארור המן. וכ״כ הב״ח בפי׳ דברי הש״ס, ולפעד״נ הוא כפשוטו, שצריך שישתכר הרבה עד דלא ידע כלל מה חילוק יש בין ארור המן לברוך מרדכי, שזה הגיע קרוב לשיכרותו של לוט, ואין לתמוה איך הרשוהו להשתכר כ״כ, שהרי רבה ור׳ זירא היו משתכרים עד שקם רבה ושחטיה לר׳ זירא, ע״כ. וכן הוא סתמות לשון הטור כאן שצריך שישתכר עד וכו׳. וע״ע בספר המנהגים לרי״א טירנא (פורים) ומצוה לשמוח ולשתות ולהשתכר מאד בפורים.

ויש בזה שיטה שלישית ממוצעת, שלעולם קי״ל הכי להלכה שחייב להתבסם בפורים, רק שאין כוונת הגמרא להשתכר לגמרי, אלא להשתכר מעט או להתבסם היטב. וכן נראה מדברי הארחות חיים שהביא מרן בב״י, וכן הוא בכלבו (סימן מה) וחייב אדם לבסומי

בפוריא, לא שישתכר שהשכרות איסור גמור ואין לך עבירה גדולה מזו, שהוא גורם לגלוי עריות ושפיכות דמים ולכמה עבירות זולתן, אך שישתה יותר מלימודו מעט כדי שירבה לשמוח ולשמח האביונים וינחם אותם וידבר על לבם, וזו היא השמחה השלימה.

וברוקח (הלכות פורים סימן רלז) כתב, ירושלמי, סעודת ר"ח וסעודת פורים מאחרין ולא מקדימין. אמר רבא מיחייב איניש לאיבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, פי' ירבה במשתה היין. ע"כ. ויל"פ שרצונו לומר שרק ירבה בשתיית יין אך לא שישתכר לגמרי. ובנימוקי יוסף (מגילה שם), שזה שאמרו חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, היינו לומר מילי דבדיחותא ולשמוח בשמחה של מצוה, ולא שישתגע בשכרותו וימשך אחר שחוק וקלות ראש וניבול פה, שאין זה שמחה אלא הוללות וסכלות וכו'. גם בספר תניא רבתי (בענין קריאת מגילה) כתב שהחיוב לשתות קרוב לשכרות.

וביאור חדש מצינו בספר אלפסי זוטא (מגילה שם) שכתב, מחייב איניש לבסומי בפורים עד דלא ידע וכו', פירוש, לא יבחין באזניו אם אומרים זה או זה, והם מילות קרובות במבטא להמון חוגג, אלמא ביסום כל דהו סגי. ע"כ. ומ"מ מבואר שצריך שישתה יותר מהרגלו ויתבלבל מעט שכלו.

ובנמוק"י עמ"ס מגילה (דף ז.) כתב: ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרותו, ולא ישתגע בשכרותו, וימשך אחר שחוק וקלות ראש ונבול פה, שזה לא יקרא שמחה אלא הוללות וסכלות, ולא תקנו נביאים ראשונים אלא יום משתה ושמחה, ולמימר מילי דבדיחותא עד דסברי אינשי דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. ונקט תלמודא האי לישנא, משום דענינא דיומא הוא. עכ"ל. ודו"ק.

ובספר פירושים ופסקים עה"ת לרבינו אביגדור הצרפתי (פ' תצא דף ריד) כתב, סמך קללת אלהים לזולל וסובא, מכאן פסק מצות עשה לקלל את המן שהוא תלוי. ובתלמוד מפורש שכל שלא אמר ארור המן לא יצא. וסמך לזולל וסובא, כמו שאמרו רבותינו, חייב לבסומי עד דלא ידע וכו', כלומר שביום שמצוה לקלל את המן התלוי, צריך להיות זוללים וסובאים. וחייב לבסומי גרסינן, ולא לאבסומי, שאם הוא עצמו מבוסם כ"כ עד דלא ידע וכו', אין זו שמחה להיות הוא עצמו מטורף, אבל אם גרסינן לבסומי ניחא, שהיא שמחה לבעל הבית שכולם לפניו מטורפים, והוא חכם ושמח. לכן יש לו לפזר משלו ולבשם את כל בני ביתו. עכ"ל. והובא בקו' טוב להודות (ח"ג סי' ז), ובספר עת"ה באתי (עמ' קלה).

ומהר"י עטיה בספר רוב דגן (קונ' אות לטובה סי' נב אות ג) כתב, דלאו למימרא שישתכר הרבה, אלא כמ"ש הב"י בשם ארחות חיים שישתה יותר מלימודו מעט, ולזה קרי שכרות כיון שאינו מורגל בכך, ומ"ש עד דלא ידע וכו', אין הכוונה שהופך ח"ו, אלא דלא ידע לומר בשכרונו מה טעם אומרים ארור המן ומקללים אותו, ואת מרדכי מברכים, באופן דלא ידע לספר הנס על בוריו דאישתקיל מילוליה, אבל דעתיה עליה. עכת"ד. ובדברי הרמ"א שישתה וירדם, ראה מ"ש בזה בשו"ת משנת יוסף (ח"ו סי' קמט).

בדעת הרמב"ם: הנה ז"ל הרמב"ם (הל' מגילה פ"ב הט"ו) כיצד חובת סעודה זו, שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו, ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרות. ומהרש"ל (בישו"ש בבא קמא פ"ג ה"ג) כתב, ואפילו בפורים דמחויב להשתכר, מ"מ אין כוונת רבותינו כדי שישתגע, רק כמו שכתב הרמב"ם (הל' מגילה פ"ב הט"ו) צריך להשתכר להיות נרדם בשכרתו, וגם לשם בפ"ק דמגילה, אכתוב בעז"ה כוונת רבותינו מצוה לבסומי עד דלא ידע. [ולא זכינו לאורו]. ומ"מ נראה פשוט שכוונת הרמב"ם שירדם בשכרותו (מחמת היין), ולא שישתה וילך במכוון לישון, וכ"ה בדרשות ר"י אבן שועיב (פ' תצוה) שחכמים קבעו סעודה זו על היין יותר משאר מועדים, וציוו על "דבר מכוער וניוול",

ואמר חייב אדם לאיבסומי בפוריא וכו', וכתב הרמב"ם עד שישתכר וירדם בשכרותו, וכבר אירע מזה המעשה תקלה בתלמוד, קם רבא שחטיה לר' זירא, ע"ש הטעם לכך.

ובספר סדר היום (סדר פורים) כתב, והרמב"ם ז"ל כתב עד שירדם, ומפרש הענין עד שלא ידע ר"ל מתוך ששתה מה שאינו רגיל ושינה קופצת עליו ומתנמנם, ומתוך שנתו אינו יודע לכוין בין ארור המן לברוך מרדכי. אלא שקשה לפירושו למה נקט אלו המלות יותר מאחרות, והא לענין הנמנום הכל שוה, וע"ז אחרים פי' שהענין הוא לענין חשבון השמות, לידע מה הפרש יש בין זה לזה, כי המספר עולה שוה, ארו"ר המ"ן תק"ב, וכן ברוך מרדכי תק"ב, וכשישאלו לו מה הפרש, והוא יבקש ולא ימצא והוא נחפז בזה ונטרד, הרי עשה היין בו פועל. אבל סו"ס הלשון קשה דלא ידע בין זה לזה והרי יודע. ע"כ.

ולשון רבינו ירוחם (תא"ו נתיב י' ח"א דף סב): ועוד פשוט, חייב להשתכר בפורים עד דלא ידע בין ברוך מרדכי לארור המן, י"מ לכוין החשבון כי כך חשבון זה כמו זה. וז"ל המאירי (שם) חייב אדם להרבות בשמחה ביום זה ובאכילה ובשתיה עד שלא יחסר שום דבר, ומ"מ אין אנו מצווין להשתכר ולהפחית עצמנו מתוך השמחה, שלא נצטוינו על שמחה של הוללות ושל שטות אלא בשמחה של תענוג שנגיע מתוכה לאהבת השם והודאה על הנסים שעשה לנו, ומה שאמר כאן עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, כבר פירשו קצת גאונים שממה שהזכיר אחריו קם רבא שחטיה לרבי זירא נדחו כל אותם הדברים. ולענין ביאור מיהא זה שאמרו בין ארור המן וכו', הוא ממ"ש בירושלמי שצ"ל אחר מקרא מגלה ארור המן ברוך מרדכי ברוכה אסתר ארורה זרש. וכן שצריך לומר חרבונה זכור לטוב, ואמר שחייב להתבשם עד שלא ידע בבירור מה יאמר, אלא שכבר נדחית לדעתינו כמו שביארנו. וגדולי המחברים כתבו עד שירדם. ע"כ.

בדעת מרן: ומרן בב"י (סימן תרצה) כתב על דברי הטור שם, מצוה להרבות בסעודת פורים וצריך שישתכר עד שלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. שהוא מימרא דרבא בפ"ק דמגילה. וכתב הר"ן בשם רבינו אפרים דמההוא עובדא דקם רבה בסעודת פורים ושחטיה לר' זירא, אידחי ליה מימרא דרבא ולא ש"ד למיעבד הכי. כתוב בארחות חיים (הל' פורים אות לח) חייב איניש לבסומי בפוריא, לא שישתכר, שהשיכרות איסור גמור ואין לך עבירה גדולה מזו, שהוא גורם לגילוי עריות ושפיכות דמים וכמה עבירות זולתן אך שישתה יותר מלימודו מעט. ובש"ע (שם ס"ב) העתיק מרן בסתם, חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. ובהגה, וי"א דא"צ להשתכר כל כך, אלא שישתה יותר מלימודו (כל בו). וישן, ומתוך שישן אינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי. (מהרי"ל). ואחד המרבה ואחד הממעיט, ובלבד שיכוין לבו לשמים. ע"כ.

ופשט דברי מרן בבית יוסף, משמע שהולך ומסכים עם דברי הר"ן בשם רבינו אפרים שמימרא זו אידחייא, ועכ"פ שאידחייא לענין שאיננה כפשוטה אלא רק שישתה יותר מלימודו וכדברי הארחות חיים, ודו"ק. אך קשה לומר כן, דאמאי מרן יתעלם מדברי עמודי הוראה הרי"ף והרא"ש שהביאו מימרא זו להלכה בפשוטה. וי"ל שאין הכרח מדברי הרי"ף והרא"ש שלא נפרש שאין המימרא כפשוטה ממש, ובקל נוכל לפרש דבריהם ע"ד ביאורו של הארחות חיים, ובפרט שברמב"ם נראה ג"כ שאינו מפרש את המימרא כפשוטה ממש.

ומה שמרן בש"ע סתם, חייב איניש לבסומי, אין מזה הכרח שמרן פסק להלכה שחייב להשתכר בפורים שכרות ממש, כפי פשוטן של דברים. חדא שמרן רק העתיק לשון הגמ' בסתם ומה שנפרש בדברי הגמרא נפרש בדברי מרן, ובפרט די"ל שסמך על מ"ש בב"י. ועוד שגם לשון לבסומי אינו מוכרח כלל לענין שכרות ממש, שאף שרש"י פירש כן, להשתכר ביין, מ"מ מצינו לשון לבסומי על ע"א, כמו רווחא לבסומי שכיחא. וכן לבסומי קלא (סוכה נא. מגילה

לב. ערכין יא.). ומה שהרמ"א כתב בלשון ויש אומרים, לאו למימרא דפליג על מרן ומזה נלמד על דעת מרן, אלא דאחר שמרן העתיק לשון הגמ', מביא הרמ"א סברת האומרים וכו'. אבל אינו מוכרח דפליגי על מרן. וכך דרכו של הרמ"א בכ"ד.

וע"ע בספר תורת המנחה לר' יעקב סקילי תלמיד הרשב"א (פ' ויקרא דרשה לו) חייב אדם לאבסומי בפוריא, פירוש להטיב לבו ולשמח נפשו בדברים המשמחים את הנפשות.

ובשל"ה (פרשת תצוה תורה אור אות כב) כתב, יש לדקדק הלשון "לבסומי", כי השכרות גדול אינו נקרא בסומי, אלא מבוסם נקרא מי שאינו שכור כל כך. על כן אני אומר, שאדרבה באמרם זה הזהירנו באזהרה שלא נשתכר כל כך, רק חייב אינש לישאר מבוסם, רק רשאי להיות שכור היינו כשלא ידע בין ארור המן, וזהו דבר בלתי אפשר כמו שהקשיתי, ממילא יהיה קיים הדבר שמחוייב לישאר מבוסם, כי התנאי בטל והחיוב קיים, ודו"ק. ע"כ.

ובערוה"ש כאן (סעיף ב) כתב, דלכאו' הרמב"ם מפרש שמ"ש עד דלא ידע, היינו מפני שנרדם וכמו שהביא הרמ"א, אך זהו דוחק בלשון הגמ', לכן נראה שהרמב"ם דחה מאמר זה מהלכה כמ"ש רבינו אפרים. אבל צ"ע שהטור והש"ע כתבו ממש כלשון הגמ' והוא תמוה. אמנם רבינו הב"י בספרו הגדול כתב בשם אר"ח דר"ל שישתה יותר מלימודו מעט, וקשה דא"כ איך סתם רבינו הב"י דבריו בש"ע דלהדיא משמע שכרות גמורה, וצ"ע. ואולי יפרשו עד ולא עד בכלל. ולמעשה יש להתרחק מן השכרות, ובפרט שתיית יי"ש, שבשכרותו יתמלא קיא צואה, ורק לשתות מעט יותר מלימודו ולישן קצת. עכת"ד. אולם אינו מוכרח ללמוד כן מסתימת דברי מרן, ובקל אפשר לומר שמרן רק העתיק לשון הגמרא כצורתו, ובחר בדרך קצרה.

בדעת הרמ"א: ומשמע לכאו' שהרמ"א נוקט שהוא רק למצוה ולא לעכב, אך אינו מוכרח. וגם בשו"ע לא הביא הרמ"א דברים אלו רק הביא בשם י"א דברי הארח"ח והכל בו, וז"ל הרמ"א בהגה, וי"א דא"צ להשתכר כ"כ, אלא שישתה יותר מלימודו (כל בו) וישן, ומתוך שישן אינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי. (מהרי"ל). ואחד המרבה ואחד הממעיט, ובלבד שיכוין לבו לשמים. ע"כ. וע"ע בספר מחיר יין להרמ"א (אסתר פרק ט) שכתב, ועוד נראה לי כדרך שביארנו, שרוצה לומר שחייב לבסומי עד שלא ידע בין ארור וכו', אבל משידע אסור להשתכר, ורוצה לומר, שישתה דוקא בילדות בעוד שלא ידע בין המן למרדכי, אבל כשיזקין וישיג מהות המן ומרדכי, שניתוסף בו מרדכי, שהוא השכל, אל ישתה עוד, כמו שאמר אליהו לרב סלא (ברכות כט:) לא תרוי ולא תחטי. ועוד נראה לי בדרך הפשט, כי מאחר שמצות פורים לשתות ולשמוח, ואי אפשר שלא ישתה, על כן ישתה הרבה מאוד שיגיע לשכרותו של לוט, שאז פטור אף אם יחטא ויעבור על איזה עבירות, כי באונס הוא, אבל אם לא ישתה כל כך הרבה, ויעבור עבירות, חייב כאילו לא שתה כלל, כאמרם שיכור שהרג נהרג אם לא שהגיע לשכרותו של לוט, ולזה ישתה הרבה עד שלא ידע בין עונש לשכר המגיע לצדיק ולרשע, כמו שאירע להמן ומרדכי, ומעתה אינו מזיק כלל, ואז אף אם יחטא לא יענש, ומשום זה מייתא בגמ' עובדא דרבא ור"ז עבדי סעודת פורים בהדי הדדי קם רבה ושחטיה לרבי זירא וכו', ובזה גילו טעם שחייב להשתכר כל כך כדי שלא יענש על מעשים כאלו, והוא מבואר.

ולענין הלכה: הנה בספר סדר היום שם כתב, וענין הסעודה הזאת צריכה שתהי' בבשר ויין, כי אין שמחה בזולתם, ובענין היין אמרו חייב אדם לבסומי וכו', והדברים "לרוב הפוסקים כפשטן", ויש מגמגמים בדבר ואומר דזו לאו שמחה איקרי, ובודאי בהגיע לענין זה שתה הרבה יותר מדאי ויזיק לו בלי ספק. והאמת שהוא כפשוטו, שצריך ששכלו יתבלבל כ"כ עד דלא ידע לכוין אם יאמרו ברוך לארור שיאמר אינו ברוך אלא ארור, וכן בהיפך

בשכנגדו. ומפני מה חייבו בזה אחר שהוא ענין כבד וקשה, שמעתי פעם, שאחר שהמן הרשע בקש להשמיד להרוג ולאבד ולשפוך דם היהודים, נעשה ענין קרוב לזה מתוך שמחה, עד שנשאר כמתים מושכבים ארצה, ומצד אחר, הוא חשב לשפוך דם ואנו נוסיף דם על דמינו. וכ״ה במנורת המאור (פ״ב מתפילה הלכות פורים עמוד 212), וצריך אדם להשתכר בפורים עד שלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי.

גם בפרי חדש כאן, כתב דלחות דברי רבינו אפרים, שא״כ אמאי אישתמיט ר״ז מלמעבד סעודה אהדדי, כיון שראו שיצא קלקול עון שפיכת דמים מסבת שיכרותם, ראוי היה להם למנוע עצמם לבסומי כולי האי ומלשתות אלא יותר מעט מכדי הרגלם, אלא משמע דאפ״ה היו משתכרים יותר מדאי, ולהכי מייתי תלמודא ההוא עובדא, לאשמועינן דמימרת רבא כפשטא, דמחוייב אינש לבסומי עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. ומיהו עתה שהדורות מקולקלים ראוי לתפוס סברת רבינו אפרים ז״ל, ושלא לשתות אלא מעט קט יותר ממה שמורגל ביו״ט, ובזה יוצא יד״ח כיון שכוונתו לשמים, כדי שלא להכשל ח״ו בשום מקרה רע, וישא ברכה מאת ה׳. ע״כ. [ובנהר שלום שם כתב ליישב קוש׳ הפר״ח, שהרז״ה והר״ן היו גורסים שם מימרא דחייב איניש לבסומי בשם ״רבה״, ודלא כגירסא דידן בשם ״רבא״, ולכן ס״ל שרבה דעביד, לטעמיה עביד, ואע״ג דבא ההוא מעשה לידו לא הדר משמעתיה לשנה אחרינא, ואנן מיהא אמרינן דסדר לן תלמודא הך עובדא לומר דאין ראוי לעשות מעשה כההיא דרבה]. וכעין דברי הפרי חדש כתב בספר האשכול (ח״ב הל׳ פורים סי׳ ח עמוד כז) שכתב ע״ד רבינו אפרים, ולי נראה דאדרבה מכאן ראיה שצריך לבסומי, כדאמר רבא, דאל״ה הו״ל למימר נעבד סעודתא ולא נבסם. עכ״ל.

ואולם בשערי תשובה כאן, הביא מסידור עמודי שמים להיעב״ץ שכתב, שאביו הגאון חכם צבי ז״ל היה נוהג בימי בחרותו לקיים המימרא כפשוטו, ומי שהוא חלש בטבעו [או שמשתטה עד שאפשר שיבא עי״ז לידי מעשה או דברים שלא כהוגן] אין לו לשתות יותר מדאי, וראיה לדבר ריב״א. ודו״ק. עכ״ל. וכוונתו במ״ש ריב״א הוא ר״ת ר׳ יהודה בר אילעי, ור״ל שרבי יהודה בר אילעי אמר בירושלמי דלא שתי אלא מפסחא לפסחא וחוגרני צדעי וכו׳ משמע דבפורים לא שתה כיון ששתייתו היה מזיק לבריאת גופו. ע״כ משע״ת.

ומובא מספר צבי לצדיק שכתב, ששמע מחסיד ישיש נאמן, שבעל חידושי הרי״ם אמר בסעודת פורים, שמי שיוכל לקיים כמו החכם צבי, עבורו טוב לשתות כדת, שפעם החכם צבי שתה בפורים הרבה ושכב לישון, ופתאום בא פריץ עשיר שהיו לו הרבה אחוזות וכפרים ליד אמסטרדם, ובזמן הפשרת השלגים, כל רכושו היה בסכנה שהמים שוטפים כל אחוזותיו, ובא לחכם צבי שיתפלל על זה, ששמעו הקדוש היה גם בין הגויים, ובני ביתו רצו לדחותו, כיון שהחכם צבי היה ישן, אך לא הסכים בשו״א, שכל רכושו בסכנת כליה, ובינתיים שמע החכם צבי, וציוה שיכנס, וישב ע״ג המטה, ואמר לו החכם צבי שמברכו שקודם בואו לביתו יפנו המים למקום אחר, ובשקט ובמנוחה בלי שום הפסד וכך הוה. וסיים החי׳ הרי״ם מי שיכול בשתייתו ובשכרותו לפעול ישועות כנ״ל, לו מותר וטוב לשתות כדת.

גם בקשו״ע (סימן קמב ס״ו) כתב, כיון שכל הנס היה על ידי היין, ושתי נטרדה במשתה היין ובאה אסתר במקומה, וכן ענין המן ומפלתו היה על ידי יין, לכן ״חייבו חכמינו זכרונם לברכה להשתכר ביין״, ואמרו חייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, ולפחות ישתה יותר מהרגלו כדי לזכור את הנס הגדול וייישן, ומתוך שישן אינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי. ואולם מי שהוא חלוש בטבעו, וכן מי שיודע בעצמו שע״י כן יזלזל חס ושלום באיזה מצוה, בברכה או בתפלה או שיבא חס ושלום לקלות ראש, מוטב שלא להשתכר וכל מעשיו יהיו

לשם שמים. ע״כ. והוא מספר חיי אדם הו״ד בביאור הלכה כאן.

בדברי החכם צבי והגר״א שכל מקום שאמרו חייב הכוונה עד מסירות נפש

ומה שהבאנו שהגאון חכם צבי בימי בחרותו היה דוחק את עצמו כ״כ לקיים מימרא זו, הנה כן הוא ג״כ בסידור הגר״י עמדין (שער הדגים) ע״ש שכתב, שמעתי מאמ״ה ז״ל [החכם צבי], שהוא היה נוהג בבחרותו לקיים מצוה זו כמאמרה, שאין הדבר יוצא מידי פשוטו בענין המעשה וכו׳, ועמ״ש בס״ד בחי׳. עכ״ל, והוא בהגהותיו שם למס׳ מגילה. ע״ש. ואולי כוונתו להנ״ל שאין הדבר יוצא מידי פשוטו בענין המעשה היינו כפשוטו ששחטו ממש, דהחיוב במצוה זו במסירת נפש.

וזה חידוש, שבכל מקום שאמרו רז״ל חייב היינו עד כדי מסירות נפש. גם בשו״ת דברי יציב (או״ח סימן רצז אות ג) כתב, וזקה״ק מצאנז זי״ע היה רגיל לומר דחז״ל אמרו חייב אינש לבסומי וכו׳, ומזקני החכם צבי, **שבמקום שארז״ל חייב צריך לקיים במסירות נפש**, ובעניי לא מצאתי המקור לזה (ועיין שפע חיים מכתבי תורה ח״ו סימן תנ״ב), ומ״מ מבואר שס״ל להחכ״צ שחיוב גמור הוא לבסומי בפורים, ודו״ק. עכ״ד. גם שם (ליקוטים והשמטות סימן סו) כתב, אזכיר רק מה ששמעתי מכ״ק אאמו״ר וכו׳, דהוה מרגלא בפומיה דאא״ז בכל פורים לומר בזה הלשון: גלוי וידוע שאפילו היו נותנים לי כל חללי דעלמא לא הייתי שותה ומקלקל את מוחי, אבל זקיני החכם צבי היה אומר שבכל מקום שאמרו רז״ל חייב, החיוב הוא במסירות נפש, וא״כ חייבים למסור נפשינו על זה. ואמר בהתלהבות בקול: נו תנו לי לשתות. וזה לי ימים רבים שחפשתי מקור לזה בדברי החכם צבי ולא מצאתי, אבל נאמנים עלי דברי זקה״ק שבודאי כך היה לו בקבלה. וכעת הראוני בסידור נהורא השלם בדיני ברכות המגילה, שראוי ליזהר שקריאת המגילה יהיה בלילה ממש, והוא צאת הכוכבים, כי מדינא דגמרא הוא, דאמר ריב״ל חייב אדם לקרות המגילה בלילה וכו׳, **וקבלה מקדמונים בכל מקום שנזכר בגמ׳ בלשון חייב צריך האדם להמית עצמו** עליה. ע״ש. ויש להעיר בזה ממ״ש המג״א (סו״ס תרצב) מהב״י, שיש קורין מבעוד יום קצת כדי להקל על האנושים ועל המעוברות. ע״ש. וי״ל דדוקא שהגיע זמן קצת אבל קודם לכן אסור גם באנושים ומעוברות כיון שאמרו חייב.

ומצאתי בשדי חמד (מערכת החי״ת כלל צב ד״ה ובמה שתמהתי) שהביא מסידור נהורא הנ״ל, וכן מ״ש שמטו בה גם משמיה **דהגר״א שהיה שותה בפורים עד כדי סכנה**, כי מחייב אינש לבסומי בפוריא, וחייב כמו מתחייב בנפשו. ע״ש. ובמגילה (ז:) רבה ור׳ זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי, איבסום, קם רבה שחטיה לר׳ זירא וכו׳, לשנה א״ל ניתי מר ונעביד סעודת פורים וכו׳. ע״ש. ולא מפורש מי אמר למי. ובמאירי הגירסא קם רבא שחטיה לר׳ זירא, ע״ש ובדקדוקי סופרים, ורבה היה חבירו של ר׳ זירא ורבא תלמידו של רבה וא״כ מזה שאמר ניתי מר נראה שרבא אמר לר׳ זירא. ולפי הגי׳ שלפנינו רבה, עיין בפסחים לז: יתיב רבה ורב יוסף אחוריה דר׳ זירא וכו׳, ונראה קצת שר״ז גדול, אך מצינו בכמ״ק שהשתמשו בלשון מר לתלמיד חבר. ושו״ר בחתם סופר הנדמ״ח על מס׳ מגילה דר׳ זירא רצה לעשות הסעודה. ע״ש. וי״ל דרצה למסור עצמו אף שהוא בסכנה שמא ישחטנו, ורבה אמר לאו כל יומא מתרחיש ניסא דהוא אין לו לסכן חיי אחרים בשביל המצוה, ודו״ק. ע״כ.

וכן כתב בשו״ת משנה הלכות (חלק ה סימן פג) שכתבו הפוסקים דכל מקום דכתיב ״חייב״, הוא עד מסירת נפש.

אם חייב איניש לבסומי הוא חיוב, מצוה, או רשות

אולם יש להעיר ע״ד הגר״א, שהרי מדברי הראבי״ה והגמ״י ועוד מבואר להדיא יתירה מזו, שאין זה חיוב רק מצוה, וז״ל הגהות מיימוניות (הלכות מגילה פרק ב׳ הט״ו), כתב ראבי״ה

דכל הני למצוה בעלמא ולא לעכב. ע״כ. והוא בראבי״ה (ח״ב סימן תקסד): צריך לומר בני המן בנשימה אחת וכו׳, ומספקא לי אי למצוה אי לעכב ולהחזיר, ובירושלמי בעי דכוותיה לענין אריח על גבי אריח דבני המן, ומסיק דלעכב, ולא ברירא לי הכא מאי. ותו מסיק בירושלמי צריך שיהא איש בראש דפא ואת בסופה שניץ ונחית כהדין קונטרא, רב אמר צריך לומר ארור המן וארורים בניו, א״ר פנחס צ״ל חרבונה זכור לטוב. והעם נהגו לומר ארור. ובגמרא דידן גרסינן אמר רבא מחייב אינש לבסומי נפשיה עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. נראה דכל הני צריך למצוה בעלמא ולא לעכוב. ע״כ.

ושמא יש לפרש בדברי הראבי״ה, דקאי רק אסיפא דמילתא, ״עד דלא ידע״, שאינו מעכב אם לא התבסם כ״כ, וכמו שאינו מעכב אם לא אמר ארור המן, אך עצם ההתבסמות חובה, ואמאי נוציא פשט הגמרא דקאמר ״חייב״. ויל״פ בזה. שו״ר בערוה״ש (תרצה ס״ד) שעמד בזה, וזת״ד, ואינו מובן, דהא אמרו לשון חיוב, וי״ל שיש לפרש דה״פ מחייב אינש לבסומי, כלומר דזהו חיוב על כל אחד עד דלא ידע וכו׳, כלומר והרשות ביד השותה לשתות עד דלא ידע וכו׳, דבודאי אין כל בני אדם שוים בזה, ואומר דהחיוב על כולם כל אחד לפי מדריגתו, והרשות עד דלא ידע וכו׳, אפילו אם שותה עד דלא ידע לא נגעור בו.

וע״ע בספר לקט יושר (ח״א עמוד קנז ענין ג) למצוה ישתכר מאן דבשם ליה ולא למי שמזיק לו. ובהגה שם, וז״ל תשו׳ מהרי״ל זצ״ל, הא דאמרו רבנן מיחייב לבסומי כו׳, ודאי מצוה היא בעלמא, והכי משמע לישנא דמחייב אינש כו׳, ולא קאמר סעודת פורים כך דינא וכה״ג. וטעמא דימי משתה כתיב, ואיכא משתה בלא שכרות. תדע, דרב יוסף יליף מיניה שאסור בתענית, מכלל דנפיק בלא שכרות ובסומי כולי האי. ע״כ. ובספר מהרי״ל (מנהגים הלכות פורים אות י) כתב, אמר רבא חייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע וכו׳, בין ארור המן לברוך מרדכי. ופירש״י לבסומי כלומר להשתכר, ושאלתי את פי מהרי״ל א״כ צריך להשתכר ביותר, והשיב אלי דהכי פי׳, דברוך מרדכי וארור המן הם עולין בגימטריא בשוה, ובקל ישתכר אדם דטועה לכוון מניינם, ואמר שכ״ה בס׳ אגודה. ואמר מהר״ש שכתב באבי העזרי דוקא מצוה לבסומי ולא חיובא. ע״כ. [וע״ע בשו״ת בית שערים (מכתבי יד סי׳ יז) שקשה אירע תקלה ששחטיה רבה, ובע״כ צ״ל דליכא מצוה לבסומי, אך י״ל דהיינו דוקא במצוה דליכא הנאת הגוף וכו׳. ע״כ. והנה מבואר בדברי מהרי״ל שמפרש לשון ״מיחייב״ אינישׁ ולא נקט ״חייב״, דר״ל שאינו חיוב ממש, ודוחק לומר שהדיוק הוא מלשון מיחייב ״אינישׁ״, שא״כ בכל מקום שנאמר בש״ס חייב אדם נאמר שאינו חיוב ממש. ומצינו חייב אדם לטהר עצמו ברגל, חייב אדם לקרות המגילה בלילה ולשנותה ביום. חייב אדם בהלל ובשמחה ובכבוד יו״ט האחרון של חג. חייב אדם לאכול ג״ס בשבת. ויל״ד. גם יתכן דבכה״ג איכא הכי ואיכא הכי. וכן יל״ע בלשון ״אסור לו לאדם״, שנקטו בש״ס בכ״ד. ובשו״ת משנה״ל נשאל על כך אם יש לדייק מלשון מיחייב ולא חייב, דר״ל שאין זה חובה למי שאינו יכול, וכתב להק׳ ע״ז, אך כ״ה להדיא בת׳ מהרי״ל הנז׳, והובא שם בחי״א (סי׳ תקנד)].

וכן הוא בהגהות מנהגים (טירנא. פורים אות ד) שמצוה בעלמא הוא, אבל נפיק בלא בסומי כולי האי. תשובת מהרי״ל (סי׳ נו), וכן בהגמ״י בשם ראבי״ה. ע״כ. והכי דייקא לכאורה לשון הרי״א טירנא בספר המנהגים שם: ״ומצוה לשמוח ולשתות ולהשתכר מאד בפורים״. וכ״ה בד״מ כאן.

ומעתה אין הכרח מדברי הראבי״ה והגמ״י דלא כדברי החכ״צ והגר״א. ושו״ר בשו״ת בכולהו ׳רבא׳) חייב אדם לבסומי, ודאי מצוה בעלמא הוא, הכי משמע לישנא מיחייב אדם כו׳, ולא קאמר סעודה כך דינא לכה״ג, וטעמא דימי משתה כתיב, ואיכא משתה בלא שכרות. תדע, דרב יוסף (מגילה ה:) יליף מיניה שאסור בתענית, מכלל דנפיק בלא שכרות ובסומי כולי האי. ע״כ. ובספר מהרי״ל (מנהגים הלכות פורים אות י) כתב, אמר רבא חייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע וכו׳, בין ארור המן לברוך מרדכי. ופירש״י לבסומי כלומר להשתכר, ושאלתי את פי מהרי״ל א״כ צריך להשתכר ביותר, והשיב אלי דהכי פי׳, דברוך מרדכי וארור המן הם עולין בגימטריא בשוה, ובקל ישתכר אדם דטועה לכוון מניינם, ואמר שכ״ה בס׳ אגודה. ואמר מהר״ש שכתב באבי העזרי דוקא מצוה לבסומי ולא חיובא. ע״כ. [וע״ע בשו״ת בית שערים (מכתבי יד סי׳ יז) שקשה אירע תקלה ששחטיה רבה, ובע״כ צ״ל דליכא מצוה לבסומי, אך י״ל דהיינו דוקא במצוה דליכא הנאת הגוף וכו׳. ע״כ. והנה מבואר בדברי מהרי״ל שמפרש לשון ״מיחייב״ אינישׁ ולא נקט ״חייב״, דר״ל שאינו חיוב ממש, ודוחק לומר שהדיוק הוא מלשון מיחייב ״אינישׁ״, שא״כ בכל מקום שנאמר בש״ס חייב אדם נאמר שאינו חיוב ממש. ומצינו חייב אדם לטהר עצמו ברגל, חייב אדם לקרות המגילה בלילה ולשנותה ביום. חייב אדם בהלל ובשמחה ובכבוד יו״ט האחרון של חג. חייב אדם לאכול ג״ס בשבת. ויל״ד. גם יתכן דבכה״ג איכא הכי ואיכא הכי. וכן יל״ע בלשון ״אסור לו לאדם״, שנקטו בש״ס בכ״ד. ובשו״ת משנה״ל נשאל על כך אם יש לדייק מלשון מיחייב ולא חייב, דר״ל שאין זה חובה למי שאינו יכול, וכתב להק׳ ע״ז, אך כ״ה להדיא בת׳ מהרי״ל הנז׳, והובא שם בחי״א (סי׳ תקנד)].

וכן הוא בהגהות מנהגים (טירנא. פורים אות ד) שמצוה בעלמא הוא, אבל נפיק בלא בסומי כולי האי. תשובת מהרי״ל (סי׳ נו), וכן בהגמ״י בשם ראבי״ה. ע״כ. והכי דייקא לכאורה לשון הרי״א טירנא בספר המנהגים שם: ״ומצוה לשמוח ולשתות ולהשתכר מאד בפורים״. וכ״ה בד״מ כאן.

ומעתה אין הכרח מדברי הראבי״ה והגמ״י דלא כדברי החכ״צ והגר״א. ושו״ר בשו״ת

משנה הלכות (חלק יא סי׳ תקנד) שנשאל על כך, שמצינו שהרבה מקילין ולא מקיימין חייב אדם לבסומי בפורים כראוי, והרי בשלחן ערוך איתא חייב אדם לבסומי, ומרגלא בפי העולם ומטו מינה **בשם הגה״ק אדמו״ר מצאנז ומרן הגר״א ז״ל, שכל מקום שאמרו זכרונם לברכה ״חייב״ הוא עד מסירות נפש.** והשיב, דע כי מה שרגיל בפי העולם לומר, גם אני שמעתי כן. אמנם בשו״ת מהרי״ל (סי׳ נו) כתב, מה דמספקא ליה להראבי״ה דצריך לקרות עשרת בני המן בנשימה אחת אם הוה למצוה או לעכב, וגבי צריך לבסומי בפוריא כתב להדיא למצוה ולא לעכב, ותמה השואל דמ״ש, והשיב המהרי״ל ז״ל, תשובה, הא דאמר רבה חייב אדם לבסומי ודאי מצוה בעלמא, הכי משמע לישנא מחייב אדם וכו׳, ולא קאמר סעודה כך דינא לכה״ג דימי משתה כתיב (אסתר פ״ח פסוק יז) ואיכא משתה בלא שכרות, תדע דר״י יליף מינה שאסור בתענית מכלל דנפיק בלא שכרות ובסומי כולי האי. ע״כ.

ומסקנא דדינא, שהרי״ף והרא״ש העתיקו מימרא דרבא להלכה, וכן הרמב״ם, הרי דלא ס״ל כדברי רבינו אפרים, ודלא כבעה״מ והמאירי והר״ן ושבולי הלקט. וכן פסק מרן שהביא מימרא זו להלכה. רק שאפשר לפרש כדבר האר״ח והכלבו שלא צריך להשתכר ממש. וכן ראינו לגדולי הדור שלא נהגו להשתכר, ואע״פ שיש בזה טעמים על פי הסוד והרמז, לא חששו לכך, אלא שתו מעט יותר מלימודם, ואולי בגדר עד שיתבסמו מעט. ובפרט שהמשתכרים מבטלים תורה ע״י כך, ולדינא הרי אין לנו הכרח שיש בזה חיוב. והרמ״א סיים ואחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים.

ובספר עמק ברכה (עמוד קכו) כתב, דאף דבשמחת החג לא בעינן בשר ויין שניהם ביחד, אלא יוצאים ידי שמחה ביין לחודא, כדאיתא בגמרא (פסחים קט). וכ״כ הב״י (סי׳ תקכט), הכא שאני, כיון דכתיב משתה ושמחה ואין שמחה אלא בבשר ויין, וכיון דכתיב משתה דהיינו יין, הרי יין כבר אמור, א״כ מה אני מקיים שמחה, ע״כ דהיינו בשר. וע״כ בעינן כאן שניהם ביחד בשר ויין.

וע״ש שהביא בשם רבי ישראל סלנטר [הובא בקצרה לעיל], שאמר הא דחייב לבסומי עד דלא ידע וכו׳, אין פירושו שחייב להשתכר ואינו יוצא ידי המצוה אם לא נעשה שיכור מהיין, אלא עיקר המצוה היא רק לשתות יין ולהתבסם, אבל אינו נפטר אם כבר שתה ונתבסם, אלא מחוייב עוד לחזור ולשתות, וכך נמשכת חיוב מצוה זו של משתה ושמחה כל יום פורים, ואינו נפטר ממנה עד שישתכר ולא ידע בין ארור המן וכו׳, שאז נפטר ממצוה זו כדין שיכור ושוטה שפטור מן המצוה. נמצא דהשיעור עד דלא ידע אינו שיעור בקיום המצוה, אלא הוא שיעור לענין לפטור מן המצוה. ואולי אפשר זה להעמיס בלשון הרמב״ם, שלענין בשר כתב, שיאכל בשר ולענין יין כתב, ושותה יין, ולא כתב וישתה יין, והיינו משום שהמצוה של יין היא מצוה נמשכת כל היום, ולזה דקדק לכתוב ושותה יין, פעולה נמשכת, לשון הוה, ואינו נפטר עד שישתכר ויירדם בשכרותו, וברש״י מפורש שהמצוה היא להשתכר ביין, וכן כתב הטור.

והרב מבריסק אמר, הא דנשתנה שמחת פורים מכל שמחות המועדים, דלא מצינו בשום שמחה דין כזה שיתחייב לבסומי בשתיה כי האי, עד דלא ידע וכו׳, משום דבכל המועדות עיקר מצות שמחה אינו אלא לשמוח בה׳, ובשר ויין אינו אלא סיבה לעורר השמחה, וכמבואר ברמב״ם (בפ״ו מה׳ יו״ט ה״כ). ע״ש. וכ״ה במדרש רבה (שה״ש פ״א) זה היום עשה ה׳ נגילה ונשמחה בו, איני יודע אם בו ביום או בהקב״ה, ת״ל נגילה ונשמחה בך, אבל בפורים כיון דכתיב משתה ושמחה, נמצא שהמשתה עצמו היא גופא המצוה בלי שום תכלית של שמחה, ועל יסוד זה של מצות משתה, תיקנו דין זה שחייב לבסומי עד דלא ידע וכו׳.

גם השפת אמת כתב, שאין הכונה שיש להשתכר כל כך עד דלא ידע, אלא שמצות

היום היא לעסוק במשתה ושמחה, וכל זמן שלא הגיע ׳לעד דלא ידע׳ עדיין יש לו את המצוה לשתות, אבל אם הגיע לשיעור זה אינו מצווה יותר, אולם אינו חייב להגיע לשיעור זה כלל, ואם עוסק במשתה דיו בכך. וכעין זה כתב בהגהות יד אפרים (סי׳ תרצה), שנתגלה לו בחזיון לילה שהכונה היא שעיקר החיוב של המשתה הוא שיהיה שרוי בשמחה כמ״ש ׳ויין ישמח לבב אנוש׳, ומחמת שיהיה שרוי בשמחה יהיה חדות ה׳ מעוזו, ויתן תודות והלל לה׳ מתוך הרחבת הלב, ועל דרך שאמרו ׳אגברו חמרא אדרדקי כי היכי דלימרו מילתא׳ (סנהדרין לח.). ולכן אין לו להשתכר יותר מדאי, שיתבלבל דעתו ולא יכיר בתוקף הנס כלל. וזה שאמרו חייב אדם לבסומי בפוריא עד שלא ידע, הכונה ׳עד׳ ולא עד בכלל, ורצונם לומר שגבול השתיה בזה לבסומי עד גבול דלא ידע וכו׳, שמן הגבול הזה והלאה הוא ביטול כונת החיוב שחייבו חכמים לבסומי כדי שיתן הלל והודאה, שכיון שיתבלבל דעתו כל כך דלא ידע בין ארור המן וכו׳ פשיטא שאין בו דעת ותבונה לשבח ולפאר על תוקף הנס. ואתבונן אליו בבוקר וארא כי נכון הוא. ולפ״ז יובן היטב שסמכו לו מיד מעשה לסתור, שאי״ז מעשה לסתור, אלא רצונם ללמדינו, שאין לו לשתות יותר מדאי עד שתתבטל כוונת המצוה, אלא יזהר לא לשתות יותר מדאי ולא יעבור.

ובספר צבי לצדיק (ובאורה זו תורה עמוד קיד) הביא ששמע מחסיד ישיש נאמן, ששמע מהחידושי הרי״ם בסעודת פורים, שמי שיוכל לקיים כמו החכם צבי, עבורו טוב לשתות כדת, וסיפר שהחכם צבי שתה פעם הרבה, ושכב לישון (וכמש״כ הרמ״א תרצ״ה ס״ב), ופתאום בא פריץ עשיר שהי׳ לו הרבה אחוזות וכפרים ע״י אמסטרדם, ובזמן הפשרת השלגים, כל רכושו היה בסכנה שהמים שוטפים כל אחוזותיו, ובא לחכם צבי שיתפלל עליו, ובני ביתו רצו לדחותו, כיון שהחכ״צ היה ישן, ובינתיים שמע החכ״צ, וציוה שיכנס, וישב ע״ג המטה, וסיפר את סיפורו, ואמר לו החכ״צ שמברך אותו שקודם בואו לביתו יפנו המים למקום אחר, ובשקט ובמנוחה בלי שום הפסד וכך הוה. וסיים ע״ז החי׳ הרי״ם, מי שיכול בשתיתו ובשכרותו לפעול ישועות כנ״ל לו מותר וטוב לשתות כדת.

ובמה שכתב היעב״ץ בסידור עמודי שמים כתב שאביו הגאון החכם צבי, היה נוהג בימי בחרותו לקיים המימרא כפשוטו, ואמר שאם חז״ל תיקנו, ודאי יש בו סוד ליודעי חן. ע״ע בשערי תשובה (סי׳ תרצ״ה סק״ב) שהביא, שמי שהוא חלש בטבעו (או שמשתטה עד שאפשר שיבוא ע״ז לידי מעשה או דברים שלא כהוגן) אין לו לשתות יותר מדאי, וראיה לדבר ריב״א ודו״ק. וביאר השערי תשובה, שכוונתו להוכיח מרבי יהודה בר אילעי, שמובא בירושלמי (פסחים) שלא שתה רק מפסח לפסח, והיה חוגר את ראשו (מכאב) עד חג השבועות. ומשמע שבפורים לא נהג לשתות כיון ששתייתו הזיקה לו לבריאות גופו. וראה עוד בקונטרס אחרון שבסוף הספר, באריכות.

בענין קם רבא שחטיה וכו׳

והגאון האדר״ת בספר חשבונות של מצוה (מצוה לג) כתב בזה״ל: מסופקני בדבר מוזר. אבל מ״מ תורה היא וללמוד אנו צריכים. דבמק״א מספקא לן בקדושת כהונה, אם ר׳ זירא בתר דשחטיה רבה היה כהן כבתחילה, או שכיון שכבר יצתה נשמתו אין עוד כהונתו עליו, ובתחייתו פנים חדשות בא לכוון, והבאתי דברי התרומת הדשן באשת אליהו וריב״ל אם הותרו לשוק. וכן מסופקני גם במצות כיבוד אב ואם, בשיצוייר כן, והיינו כר׳ זירא, אם היה חייב בכבוד אבותיו, וכן גם אם בניו היו חייבין בכבודו אז, שאם נאמר פנים חדשות בא לכאן הרי אינו עוד בנם, ולבניו אינו אב עוד. ע״ש מה שהאריך בזה טובא.

והגאון רבי חיים ברלין זצ״ל כתב להגאון האדר״ת על חידושו זה (בספר הזכרון להגאון הפחד יצחק זצ״ל ע׳ תרנט), ואינני מסופק במעכת״ר שי׳ שחשב מחשבות מראש שיגיעני

יח. האוכל פת כסנין (עוגות) ושאר פירות משבעת המינים, שיעור כזית ומעלה, לא יזכיר בברכת מעין שלש מעין המאורע, כגון "ונודה לך על הנסים שעשית לאבותינו" וכו'. שלא תיקנו לומר מעין המאורע כזה בברכה מעין שלש, כמו שפסק מרן בשלחן ערוך. יח)

יט. מה שיש נוהגים באיזה ישיבות, לבחור להם "רב" פורים, אשר משמיע במרום קולו בדברי ליצנות והיתול על ראש הישיבה ורמ"י הישיבה, בדברי ביקורת בבדיחות הדעת, לא תהא כזאת בישראל, כי אין שום היתר בדבר, והמתבדח על חשבון חכמי ישראל

מכתבו היקר בימי הפורים, ומרוב אהבתו אלי שקד להביאני לידי גיחוך, או אולי כרבה דבעי לחדודי לאביי, יען כי לא אוכל להאמין כי נעלם ממנו גמרא מפורשת ר"פ חלק, מנין לתחיית המתים מה"ת, שנאמר ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרן הכהן, וכי אהרן לעולם קיים, אלא שעתיד לחיות וישראל נותנין לו תרומה, מכאן לתחה"מ מה"ת. הרי מפורש דכהן שמת וחזר וחיה חזר לקדושת כהונתו הראשונה. - ובאמנה כי צחוק עשה לי אהובי הגאון שי' בדבריו אלה.

ובכלי חמדה (פר' בראשית) כתב על דברי הגאון האדר"ת, דמסברא הרי כל כהן הוא כהן מחמת שהוא בן כהן, וכיון דזה פשיטא דלא נפקע הקורבה ע"י המיתה, וא"כ הרי הוא גם עתה בן כהן, וממילא הוא כהן לכל העניינים, אלא שלענין עבודה אולי צריך חינוך מחדש כמו כל כהן שהתחיל לעבוד שצריך חינוך, אבל לענין קדושת כהונה, פשיטא שכ"ז שלא נפקע הקורבה אינו נפקע הכהונה, ומבואר בקרא דאלישע (מלכים ב' פרק ד) שאחרי שהחיה את בן השונמית אמר לה "שאי את בנך", דהקורבה לא נפקע ע"י שמת, וז"ב. ע"כ. ויל"ד.

והגרי"ח סופר שליט"א בקובץ הר המור (קובץ ז' ניסן תשמ"ה ע' 27) כתב שיש ליישב ד' הגאון האדר"ת מקושיית הגר"ח ברלין, דבגמרא שם לא נתבאר אם יצטרך משיחה מחדש, ואיכא למימר דלעתיד לבוא אכתי יצטרך משיחה לכהונה מחדש, וכאשר כתב להדיא הרמב"ן ז"ל בסה"מ (שורש ג), כי לתחית המתים יתקדש אהרן ובניו עמו במילואים, לפי שכבר בטלה משיחתן ממנו ומזרעו בשעת המיתה, ויהיו אנשים מחודשים יצטרכו להתקדש כראשונה, ויהיו המילואים האלה נוהגים בהן. ע"כ.

האוכל עוגות או פירות משבעת המינים, שיעור כזית, לא יזכיר על הנסים במעין שלש

יח) מקור הדברים בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (סי' ע), שכתב, שאין להזכיר מעין המאורע של חנוכה ופורים בברכה מעין שלש, והיינו טעמא משום שאפי' בברהמ"ז שהיא מה"ת לכל הדעות, ויש בה ברכת הודאה, יש אומרים (בשבת כד.), שאינו מזכיר. ומה שמזכירים בברהמ"ז הוא רק מתורת מנהג. אבל במעין ג' לא יעלה על לב איש להזכיר, כיון דליכא הודאה, בתוך ברכת מעין ג'. ע"כ. וכ"כ הגר"א (סי' רח ס"ק מא). גם בתוס' ברכות (מד.) כתבו, שאף שהרמב"ם (סוף פרק ג' מהל' ברכות) כתב להזכיר מעין המאורע בשבת ויום טוב בברכת מעין שלש וכן משמע בירושלמי (פרק ו דברכות הלכה א). מיהו לא נהגו העולם כן, משום דמה שהיו מזכירים מעין המאורע, היינו דוקא בימיהם, שהיו קובעים עצמם על יין ומיני פירות של ז' המינים, אבל בזמן הזה אין רגילים לקבוע עליהם. ע"ש. ודיינו להזכיר מעין המאורע במעין שלש בשבת ויום טוב שיש בהם קדושה מן התורה, מה שאין כן בחנוכה ופורים דרבנן. וע"ע בשו"ת יביע אומר חלק ג' (חלק אורח חיים סימן לה).

גדול עונו מנשוא. עליו נאמר שתו בשמים פיהם ולשונם תהלך בארץ. והוא בכלל מבזה תלמידי חכמים שאין לו חלק לעולם הבא (כמבואר בסנהדרין צט: וברמב"ם פ"ג מהל' תשובה הי"ד), ועליו אמר שלמה בחכמתו (משלי כו יח) כמתלהלה היורה זיקים חצים ומות, ואמר הלא משחק אני. וכל היושב שם ואינו מוחה על כבוד התורה נלכד גם הוא בשחיתותם. ומאד יפלא על אותם שעושים כן ומרהיבים עוז לעשות כן, ועליהם לזכור מה ששנו חכמים: והוי זהיר בגחלתם שלא תכוה. וכל מי שיש בידו יכולת לבטל המנהג הרע הזה, עליו לשנס מתניו, לבער הרע מקרבנו, ולא ישמע ולא יפקד ולא יזכר עוד כדבר הרע הזה. ומצוה למחות בידם עד שיבטלו מנהג רע זה. ואסור אף להשתתף במושב ליצים זה. יט)

לבטל המנהג של "רב פורים" המזלזל ולועג לרבני הישיבה

יט) לכאורה היה מקום להליץ על המנהג, לפי מה שכתבו התוס' (סוכה מה.) מיד התינוקות שומטים לולביהם ואוכלים אתרוגיהם, כלומר, שהגדולים שומטים אותם מידם של התינוקות, ואוכלים את אתרוגיהם, ואין בדבר משום גזל ולא משום דרכי שלום, שכך נהגו מחמת שמחת החג. כן פירש רש"י. ויש ללמוד מכאן לאותם בחורים שרוכבים בסוסים לקראת חתן וכלה, ונלחמים בשחוק זה עם זה, וזה קורע בגדו של חבירו, וזה מקלקל לו סוסו, שהם פטורים, כי כך נהגו מחמת שמחת חתן וכלה.

וכן כתב הרמ"א בהגה (ס"ס תרצו) בשם מהר"י מינץ בתשובה (סימן יז). ע"ש. וכן כתב הרמ"א (בסימן תרצה סעיף ב'), שאם הזיק אחד את חבירו מכח שמחת פורים פטור מלשלם. ע"ש.

אולם באמת שאין לזה דמיון כלל, כי שם מדובר שההיזק נעשה שלא בכוונה, כמ"ש בספר האגודה (פרק לולב וערבה סי' מא), מה שאין כן כשנעשה הדבר מתוך שנאה שמצא לו בעל חוב לגבות את חובו. וכן מתבאר בפסקי מהרא"י (סימן רי). ע"ש.

ועוד שכל זה דוקא בדיני ממונות, שיש ביד הקהל למחול, ומנהג מבטל הלכה בדיני ממונות, כיון שהרוב מחייבים את המועטים ויש בידם להנהיג מנהג נגד הדין, אך לא בדיני איסור והיתר.

ובלאו הכי מצינו להרמ"א בחושן משפט (סוף סי' שעח), שלאחר שהביא דברי התוס' הנ"ל, כתב, שאם נראה לבי"ד לעשות סייג וגדר בזה הרשות בידם, וכתב בביאורי הגר"א, מפני שיש צורך שעה לגדור גדר בזה, כי כמה קלקולים יוצאים על ידי כך. ע"כ.

והאליה רבה (ס"ס תרצו) כתב בשם השל"ה: ושומר נפשו ירחק מזה, שזו היא שמחת הוללות, ולא בזה בחר ה'.

ובשו"ת בית דוד (חאו"ח סי' תצד) הוכיח במישור מתשובת הרא"ש (כלל קא סי' ה') שחולק על התוספות סוכה (מה.) הנ"ל, ושכן פוסק הטור (חו"מ סימן שעח), ושכן דעת הרמב"ם. ע"ש.

על כל פנים בנידון דידן אין ספק שהעושים כן נכשלים באיסור חמור, וגדול עונם מנשוא, שהם שמים את ראשי הישיבה ומוריה ומחנכיה ללעג וקלס בדברי ליצנות והיתול, ועליהם נאמר: כמתלהלה יורה זיקים חצים ומות, ואמר הלא משחק אני (משלי כו יח).

וכבר אמרו חז"ל (שבת קיט:): לא חרבה ירושלים אלא על שביזו בה תלמידי חכמים, שנאמר ויהיו מלעיבים במלאכי האלקים ובוזים דבריו ומתעתעים בנביאיו עד עלות חמת ה' בעמו עד לאין מרפא. מאי עד לאין מרפא? אמר רב, כל המבזה תלמידי חכמים אין לו רפואה למכתו. וגם השומעים לא ינוקו מעון חמור זה, וכמו שאמרו בבבא מציעא (פד:), במעשה של רבי אלעזר ברבי שמעון שנענש על ששמע זלזול

ת״ח ושתק. ומכל שכן אלה השומעים ומתבדחים ונהנים מבזיון של תלמידי חכמים שעונשם גדול.

ואף בסתם לשון הרע, שהוא גם כשהדברים נכונים (כמבואר בפסחים קיג ע״ב), יש עונש חמור לאומרו ולמקבלו, והמקבלו יותר חמור מן האומרו, כמבואר בערכין (טז:). וכן פסק הרמב״ם (בפ״ז מהלכות דעות ה״ג). וסיים הרמב״ם, שאסור לדור בשכונתו של בעל לשון הרע, וכל שכן לשבת עמו ולשמוע את דבריו.

ולכן חלילה להשתתף במושב לצים זה, כי אין להעלות על הדעת שבשביל שמחת פורים יהיה מותר לעבור על איסורים חמורים כאלה, וכמו שכתב בספר מטה משה (סימן תתריב), שאף שנדמה לרוב ההמון שהותר לבני אדם בפורים לפרוק עול תורה ומצות מעליהם, וכל המרבה בשחוק והיתול הרי זה משובח, אבל בלי ספק ענין זה הוא רע ומר, ועון פלילי הוא, שלא הותר לנו בפורים אלא שמחה של מצוה, ולא שחוק וקלות ראש.

וכן כתב המאירי (מגילה ז:) שלא נצטוינו בפורים על שמחה של הוללות ושל שטות, אלא על שמחה ותענוג שמגיעים מהם לאהבת ה׳.

וכן כתב בביאור הלכה (סימן תרצה) בשם החיי אדם, שהיודע בעצמו שאם ישתה יין לשכרה יגרום לזלזול באיזו מצוה שהיא, או שיתבטל מתפלה, או שינהוג קלות ראש וליצנות, מוטב לו שלא ישתה. ע״ש. ומה שיש שבאים בטענה ממאמר חז״ל (ירושלמי ריש פרק השוכר את הפועלים) מנהג מבטל הלכה, זהו דוקא במנהג ותיקין, אבל מנהג שאין לו ראיה ברורה מן התורה אינו אלא כטועה בשיקול הדעת, כמבואר במסכת סופרים (פרק י״ד הי״ח), ובמרדכי (ריש פ״ז דב״מ).

וכן אמרו בגמרא (ראש השנה טו ע״ב) כי נהגו במקום איסורא מי שבקינן להו? וכתב בשו״ת הריב״ש (סימן מד וסימן קכב), שאם נהגו העם להקל באיזה דבר שהוא אסור, אפילו אין איסורו אלא מדרבנן, יש לבטל המנהג. וכן כתב הפרי חדש (סי׳ תצו). וכן הסכימו הרבה אחרונים, [והארכנו בזה לעיל בכ״ד].

ולכן הרוצים להקל בטענה שהם עושים כן לשחוק ולשמחת פורים, אין להם על מה שיסמוכו, ועל זה נאמר: לשחוק אמרתי מהולל ולשמחה מה זו עושה (קהלת ב, ב). וכל שכן אם נמצא באותה מסיבה הת״ח כשמדברים עליו דברי בוז ולצון, שזה בכלל מה שאמרו חז״ל (ב״מ נט.) המלבין פני חבירו ברבים כאילו שופך דמים. ואין לו חלק לעוה״ב. וכתבו התוס׳ (סוטה י:) שעון הלבנת פנים הוא מהעבירות שאמרו עליהם יהרג ואל יעבור, שזהו בכלל רציחה, וכמו שאמרו (כתובות סז:) נוח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים. וכ״כ רבינו יונה בשערי תשובה (שער ג׳ סי׳ קלט).

וראיתי כתוב שהגאון רבי שמעון סופר (מחבר הספר שו״ת מכתב סופר, ובנו של הגאון החתם סופר), נפטר מרוב עגמת נפש עקב דברי עלבונות שהוטחו כלפיו על ידי רב פורים. השם הטוב יכפר בעד. ולכן חלילה להמשיך במנהג זה, ובפרט בחוגי הישיבות הקדושות, שצריכים לשמש דוגמא ומופת באהבת התורה כבודה ומוראה. ומצוה למחות בכל תוקף ולבטל כליל מנהג רע זה, שהוא אותיות גהינם.

ואפילו אם הרב שמדברים עליו דברי היתול ושחוק אומר בפירוש שהוא מוחל על כבודו, אינם רשאים להתלוצץ ולומר דברי היתול עליו, שהרי מבואר בשו״ת הריב״ש (סימן רכ) בשם הראב״ד, שאף על פי שהרב שמחל על כבודו כבודו מחול, זהו דוקא בדבר שאין בו משום בזיון, אבל על בזיונו אסור לו למחול. ע״ש. ועיין עוד בספר טורי אבן מגילה (כח.), ובברכי יוסף (סימן רמ סק״ח). ע״ש.

ובספר מועדים וזמנים (ח״ב סימן קצא) בהערה, הביא מה שמצא בקונטרס, על בני תורה שקובעים מסיבת פורים ומתלוצצים על רבנים ותלמידי חכמים, ועוברים על איסור חמור של לשון הרע וביזוי תלמידי חכמים והלבנת פנים ברבים, שהעושה כן אין לו חלק לעולם הבא. ואפילו לסתם אנשים כשרים

כ. מה שנוהגים להתחפש וללבוש מסיכות בפורים, אין כל איסור בדבר. ומי שהתחפש והגיע זמן תפלה, ואין לו אפשרות להחליף התחפושת בבגדים רגילים, מותר לו להתפלל בתחפושת, באופן שאינו מכסה הפנים וכדומה. [שכן רבים נהגו בפורים להתחפש ואף עומדים כך בפני אדם גדול ביום זה]. ואם מחופש לדוב וכדו׳ הנכון הוא להסיר התחפושת. כ)

שבישראל אסור לבזותם. ולצערם משום שמחת פורים.

וכן מבואר בנימוקי יוסף (מגילה ז:), שזה שאמרו חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, היינו לומר מילי דבדיחותא ולשמוח בשמחה של מצוה, ולא שישתגע בשכרותו וימשך אחר שחוק וקלות ראש וניבול פה, שאין זה שמחה אלא הוללות וסכלות וכו׳. ע״ש. וכן כתב בשו״ת קנין תורה (ח״ב סימן קכה). **ע״ש.** [שו״ת יחוה דעת ח״ה סימן נ].

מנהג התחפושות והמסיכות, ואם מותר להתפלל בתחפושת

כ) חזו״ע פורים (עמוד קצט). **ועיין לעיל** (סימן תרפ״ה) שהבאנו כמה טעמים למנהג זה. **וראיתי מובא מספר ממלכת כהנים** (הנדפס בסו״ס פרח שושן, אות לד עמד שנז) **על מנהג ג׳רבא, שבשבוע שחל** פורים, היו מתכוננים הילדים ללכת לשדות מחוץ לעיר עם הרבנים שלהם, להביא מין עשב מדברי הנקרא די׳ש (שהוא יבש), לשורפו ביום צום אסתר, וכל אחד לוקח בידו שק עם מגל, והולכים כל ההמון יחד, כל רב ותלמידיו עמו, ובדרך צועקים בקולו איש יהודי היה בשושן הבירה וגו׳. וכשמגיעים למקום שנמצא שם העשב הנזכר, מתפזרים הילדים לכל עבר, לקצור ולאסוף העשב הזה, ובינתיים הרב נח תחת אחד העצים עד עבור זמן מה, וחוזרים בהמולה בקול ששון ושמחה כנ״ל. וכשפוגשים בדרכם איזה גוי קוראים בקול גדול ״ועיני רשעים תכלינה״, להנצל מעינא בישא של הערבי שרואה הרבה ילדים יחד. וביום צום אסתר מתאספים בשכונות שונות, וכל אחד מביא קצירו לתוך הערימה שעושים באמצע הרחוב, וכל המרבה להביא הרי זה משובח. ועושים מזה צורת המן וילדיו, ותולים אותם באמצע הערימה. ומביאים גם חריות של דקל ירוקים, וכשתתחיל האש להאחז בעשבים, מתחילים להכות בחריות הנז׳ על האש, ואומרים בקול רם: ״המן אלחזין, רגילאתו פ׳טין״ (תרגום: המן האבל, רגליו בטיט). **עוד היו** אומרים, ״המן אלמחרוק, רגילאתו פסוק״ (תרגום: המן הנשרף, רגליו בשוק). **וזה האחרון על שם** שרגילים אחרי זה כל הילדים לילך לשוק הגדול. וגם הגברים אחרי סיום תפלת שחרית היו לוקחים אחת מן החריות מיד הילדים, ומכים בה שלשה פעמים לזכר ״מחה תמחה את זכר עמלק״. ואחרי תום המעמד רבים מהילדים הקטנים היו מחליפים בגדי חג, והולכים לשוק הגדול שבעיר, הרחוק כשני קילומטרים, ואבותיהם קונים להם איזה חפצים חצוצרות וסוכריות ומיני מגדים וצעצועים וכדו׳״.

ובספר אבן ספיר (פרק יט) **כתב על** ״בני ישראל״ מהודו, שבחדש כסלו עושים חנוכה שבוע אחד, שמדליקין בכל לילה נרות הרבה על הפתחים והחלונות מבחוץ, ואומרים שהוא זכר לנס שנעשה לאבותיהם מלפנים בימים האלה, וכן בחודש אדר עושים פורים מכים ושורפים להמן. ע״כ. **ומנהג זה הביא** האבודרהם (פורים) מספר הערוך, שמנהג בבל ועילם, שכל הבחורים עושים צורה בדמות המן קודם פורים, ותולין אותה על גגותיהם כמה ימים, ובימי הפורים עושים מדורה ותולין אותה הצורה לתוכה, ועומדים סביבה ומזמרים. ויש להם טבעת תלויה בתוך האש שתולין בה הצורה, וקופצין מצד האש לצד האחר. וטבעת

זו נקראת משוורתא כדאי׳ בגמ׳ (סנהדרין סד:). ע״כ. והובא בדרכי משה (סי׳ תרצ). ובספר יראים (סימן רעא. ובדפוס ישן עט) כתבך שהיו עושין אש בפורים משמחתם ומדלגין מעבר לעבר.

אם מותר להתפלל עם תחפושת של שטיירמל

ובשו״ת שבט הלוי (חלק י׳ סימן יח) נשאל, בענין אשר הרבה נוהגים בתחפושת בפורים החלפת בגדים כגון ליטאי עם שטריימל או להיפך, האם מותר להתפלל בזה תפלת מנחה או מעריב, ע״פ המבואר (או״ח סי׳ צא) שצריך כדרך שעומד לפני אנשים חשובים, והשיב, שנראה שאין חיצונית המלבוש קובע, אלא אופן עמדו לפני השי״ת בתפלה, ע״ד המבואר בסימן צ״ח שיחשוב כאלו שכינה כנגדו, ועומד לפני מלך העולם ועוד ועוד, וכיון שמתפלל על פי הלכה והוא מכוסה כהלכה, ואינו עושה שום שחוק, אין נפ״מ באיזה בגד עומד, עכ״ד. וכמובן דהיינו דוקא בפורים שרבים הולכים כן.

וחולה הלבוש בבגדי שינה, אם יבטל תפילה בצבור כדי שיוכל להתפלל בבגדים מכובדים, נראה שאין לו להפסיד תפלה בצבור בשביל תיקון המלבושים, וראיה לכך מדברי הרמב״ם (פ״ה מתפילה ה״א) שכתב: ״שמונה דברים צריך המתפלל להזהר בהן ולעשותן, ואלו הן... ותיקון המלבושים, ואם היה דחוק או נאנס... אין מעכבין״. וע׳ בש״ע (סימן צח ס״ד) ׳ראוי שיהיו לו מלבושים נאים מיוחדים לתפילה׳. והטעם פשוט שהרי כך עומדים לפני מלך בשר ודם. ע״כ. ומסתבר שאיבוד תפילה בציבור גם הוא בכלל דוחק ואונס. וגם הדעת נותנת כך דמי שיכול להחליף בגדיו לקראת התפילה ואינו עושה כך, הרי הוא מזלזל בכבוד המלך ב״ה, משא״כ כשהוא דחוק בזמן ויפסיד תפלה בציבור, שאין בזה זלזול בכבוד השי״ת. והרי הוא חולה ולא יכול היה להכין בגדי כבוד. ולפ״ז צבעי רשאי להתפלל עם בגדי העבודה שלו. שהרי אינו מתבייש ללכת עמהם ברחוב. וכ״פ בחשוקי חמד (ברכות יד:). [ועיין ב״ילקוט מעם לועז״ פרשת מקץ על הפסוק ויגלח ויחלף שמלותיו]. ואמנם חולה הלבוש בחלוק של בית חולים, י״ל, שאם בבית חולים מופיעים לפני המלך במלבושי חולים, ואין טורחים ללבוש מעיל, אפשר להקל ולהתפלל במלבושים אלה כאשר קשה לחולה להתלבש בבגדים מכובדים.

וכן כתב בשו״ת ישכיל עבדי (ח״ח בהשמטות תשובה ב׳), דכיון שהוא חולה ולא יכול להתהדר בלבושו, שפיר דמי. והיכא דאפשר יש לו לקיים מצות ״הכון״ לקראת אלוקיך, ודי שילבש כובע בתפלה, או שיחגור אזור או ילבש כיפה מיוחדת וכדומה. ועיין משנ״ב (סימן צא ס״ק יב) שכתב: ובזמנינו צריך להשים בעת התפילה כובע בראשו כדרך שהולך ברחוב, ולא בכובע הקטן... וכ״ש בשלאף ראק - חלוק שינה וכיפת שינה.

ואם מותר להתחפש בפורים בקיטל שהולכים בו ביוהכ״פ, לכאורה יש לדון בזה מצד מה שאמרו ביומא (כג:) בגדים שנשתמשת בהן בקדושה חמורה תשתמש בהן בקדושה קלה. וכך גם בענייננו, קיטל זה שימש לתפילה בימים הנוראים, ויש בו קדושה ואסור להכנס בו לבית הכסא, וכמבואר במשנ״ב (סימן תרי ס״ק יח), וכתב השער הציון (סי׳ קמז ס״ק כב) שמותר לעשות מקיטל מעיל לספר תורה בלי שינוי כיון שגם הקיטל הוא קצת קדוש. ואיך יתכן שקיטל זה ישמש גם תחפושת לפורים. ואמנם אין זו תחפושת של קלות ראש, אבל הרי קדושתה קלה מקדושת קיטל הדומה לטלית. וע׳ בחשוקי חמד (מגילה דף כו עמוד ב) שהתיר בזה, כי מה שבגדי כהונה אסור להורידם מקדושתם, הוא משום שהם תשמיש דקדושה, וקיטל הוא רק תשמיש מצוה, ואמרינן במגילה (כו:) תנו רבנן תשמישי מצוה נזרקין, תשמישי קדושה נגנזין. ומעיקר הדין אף היה מותר להכנס עם הקיטל לבית הכסא, כמבואר במשנ״ב (סימן ח ס״ק לז) שהנכנס לבית הכסא והוריד את הטלית אינו הפסק, דטלית מדינא אינו אסור להכנס עמו לבית הכסא, רק דאינו נכון לעשות כן. ודין הקיטל כדין הטלית, כמבואר במשנ״ב (סימן כא ס״ק יד) אלו טליתות של מצוה שמיוחדין רק

להתפלל בהן, אין נכון שיכנס בהן לבית הכסא, אך להשתין בהן מותר, גם ההולכים ביום כיפור לפנות, ומלובשים בקיטל, צריך שיפשוט הקיטל כיון שבגד זה מיוחד רק להתפלל.

להלביש את הילדים בתחפושת בשבת כשחל פורים במוצאי שבת

וי"ע אם מותר להלביש את הילדים בתחפושת בשבת כשחל פורים במוצאי שבת, דהנה בשו"ת אגרות משה (ח"ד סימן קה) נשאל אם מותר להלביש ילדים בשבת בבגדים שצריכים לשינה במוצאי שבת, כשיודע שלא ילכו לישון קודם הבדלה, אם נחשב זה הכנה משבת לחול. וכתב, שכפי הידוע רוב הילדים בגיל ב' עד ד' שנים וקצת יותר, אין חושבים לישון כלל עד אחר איזו זמן שעה או שתים, אלא רוצים מתחלה להשתובב ולרוץ בבגדים אלו עד שמתעייפים וישנים, ונמצא שהוא דרך לבישתן בבגדים אלו כשעה ושתים קודם השינה, וממילא ליכא איסור דהרי בזמן שעה או שתים קודם הבדלה הוא דרך לבישתן בבגדים אלו לפי מה שנמצא מצבן לענין שינה, אבל אם הוא קודם לזמן שדרך להלבישן בבגדים אלו, ורק האם רוצה להקדים דשמא לא יהיה לה פנאי, יש טעם גדול לאסור, אבל איסור ברור, קשה לומר בזה, כי הרבה פעמים טוב להחליף את בגדיהם שכבר ליכלכו אותן, וכיון שהוא קרוב לזמן שינה מלבישתן בבגדים אלו, י"ל דשרי אף שנמצא שלא תצטרך לעשות זה בלילה, או שהולך בבגדים חמים ולהניח בלא בגדים עליונים אינה רוצה, ומלבישה בבגדים אלו שתצטרך להלבישן בעוד זמן קצת דג"כ הוא מותר, וכן איכא כיוצא בזה הרבה אופנים ותלוי זה רק בידיעת האם המלבישתן, ואם הוא רק כדי שלא תצטרך להלבישן אחר הבדלה יש לאסור, עכ"ד.

ועפ"ז כתב בחשוקי חמד (מגילה יד.) דה"ה לנ"ד, שאם הילדים רוצים גם כעת ללכת מחופשים, אין בזה איסור, או שהילדים נתלכלכו וממילא רוצים להחליף בגדיהם אז מותר, אך אם הם לא ילכו בבגדים המחופשים אלא שמתלבשים לקראת מוצאי שבת אסור, דהוי הכנה, כשם שאסור לאדם להביא את המגילה לבית הכנסת מבעו"י משום הכנה כמ"ש בשערי תשובה (סי' תרצג סק"א).

להתפלל עם כפפות

וכיו"ב כתבנו לדון אם מותר להתפלל עם כפפות, שבס' פחד יצחק (מערכת ת') הובא בעיקרי הד"ט (סימן ה' אות נז) כתב, דאסור להתפלל בבתי ידים, דהוי כיוהרא ובזיון, כדאמרינן בפסחים (נז.) גבי ישששכר איש כפר ברקאי, וגם אין דרך לעמוד בכך בפני גדולים. וכן כתב הב"ח (סימן צא), דאין ללבוש בעת התפלה בתי ידים כדרך עוברי דרכים, וקורא אני עליהם אל תבואני רגל גאוה ויד רשעים אל תנידני. והובא במגן אברהם ובמשנה ברורה (שם ס"ק יב). [ועיין עוד בשו"ת רשב"ץ סימן כד]. ובשו"ת נטע שורק (אורח חיים סימן ו') כתב, דשמא באלו שהם עשויים מעורות מלאים צמר, וניכר שזה מחמת הקור, שרי להתפלל בהם. [והדבר תלוי אם הדרך לעמוד כן בפני גדולים]. ועכ"פ בתחפושת רגילה אין איסור להתפלל בה כשאין לו אפשרות להחליפה. כשראשו גלוי, ואם מחופש לדוב וכדו' יסיר התחפושת.

אם מותר להתפלל בפיג'מה

וכיו"ב כתבנו בילקוט יוסף תפלה כרך א' (סימן צא) שמותר למי שהוא חולה, או אנוס, להתפלל עם פיג'מה [בגד שינה]. ובלבד שזרועותיו מכוסות. אבל בלא אונס כנז' אין ראוי להתפלל עם פיג'מה. ולכן ילבש חלוק על הפיג'מה. כתב הרמב"ם (פרק ה' מהלכות תפלה הלכה ה'): תיקון המלבושים כיצד, מתקן מלבושיו תחלה ומציין עצמו ומהדר, שנאמר השתחוו לה' בהדרת קודש, ולא יעמוד בתפלה באפונדתו וכו', ולא ברגלים מגולות, אם דרך אנשי המקום שלא יעמדו בפני גדולים אלא בבתי רגלים וכו'. ומבואר, שצריך האדם להיות מצויין ומהודר

כא. אולם אסור לנערים ללבוש בגדי נשים, וכן לנערות ללבוש בגדי גברים, אף לשמחת פורים, שלא הותר לעבור על איסור תורה בשביל שמחת פורים. והגדולים מצווים לשמור על הקטנים, שלא להלביש אפילו לילד קטן בגדי ילדה, וכן להיפך. ואם יש בגד אחד של זכר לנקבה, או להיפך, ושאר הבגדים הם כהוגן, יש מקום להקל בקטנים, אך גם בזה המחמיר תבוא עליו ברכה. כא)

במלבושיו בשעת התפלה, ללבוש בגדים מצויינים שדרך לעמוד בהם בפני גדולים. ולפי זה נראה, דכיון שאין דרך לעמוד בפני גדולים כשהוא לבוש בפיג׳מה, ממילא אין להתפלל בפיג׳מה. אך כל זה איירי לגבי אדם בריא המתפלל עם הצבור בבית הכנסת, דבמקום כזה אין לעמוד בפיג׳מה. אבל בחולה יכול להתפלל בפיג׳מה, וכמו שמצינו שהתירו לחולה וזקן להתפלל בשכיבה, וכמו שכתבו הרמב״ם והטור והשלחן ערוך (סימן צד סעיף ו׳).

ואמנם ראיתי מי שמתיר להתפלל בפיג׳מה אף בבריא, כל היכא דלא אפשר לו בנקל להתלבש, דלא כתב הרמב״ם שצריך לתקן מלבושיו קודם שיתפלל אלא לכתחלה והיכא דאפשר. שהרי מצינו בסימן צא, היתה טלית וכו׳ אסור להתפלל עד שיכסה את לבו וכו׳. וכתב הב״ח דצריך לכסות כל גופו, ואם לא כיסה וכו׳ הואיל וכיסה ערותו והתפלל יצא. הרי שאפילו בכיסוי ערותו בלבד בדיעבד יצא. וכ״ש כשהוא לבוש בפיג׳מה, דבודאי יצא י״ח תפלה, וממילא היכא דאי אפשר, רשאי להתפלל אף לכתחלה בפיג׳מה. ובפרט לענין קריאת שמע דלא נאמר בו דין שצריך לאזור איזור בק״ש. וכ״פ בשו״ת ישכיל עבדי ח״ח (סי׳ ב בהשמטות). ועיין עוד במה שכתב בח״ז (סי׳ י). אולם במשנה ברורה (סימן צא ס״ק יא) כתב בשם החיי אדם, וכן אין נכון להתפלל בקאפטין ובגד תחתון או בשלאף־ראק. וקאפטין היינו מעיל בית, ושלאף ראק היינו מעיל שינה, שהוא בגד הפיג׳מה. ע״ש. ולדינא, יש להקל בזה במקום אונס, או במי שהוא חולה. וכיו״ב, הא לאו הכי אין נכון להתפלל עם פיג׳מה.

אסור לנערים ללבוש בגדי נשים, וכן לנערות ללבוש בגדי גברים, אף לשמחת פורים

כא) הנה במה שיש נוהגים לעשות הצגות במסיבות פורים, ובתוך ההצגה מופיעות נערות בלבוש גברים, וכן להיפך נערים בלבוש נשים, יש להזהיר שעוברים בכך על מה שנאמר בתורה ״לא יהיה כלי גבר על אשה ולא ילבש גבר שמלת אשה״.

ואמנם בשו״ת מהר״י מינץ (בסוף הספר דף לא.) כתב, בדבר מה שנהגו במקומו שאיש לובש בגדי אשה, ואשה לובשת בגדי איש בפורים, שיש בזה איסור תורה, שנאמר, לא יהיה כלי גבר על אשה וגו׳, מכל מקום כמה גדולים וחסידים ראו מנהג זה בפורים, ולא מיחו בדבר, וה״ט שכיון שנוהגים כן לשמחת פורים מותר, וכעין מ״ש הריב״א שמה שחוטפים הבחורים דברי מאכל זה מזה, משום שמחת הפורים, אין בו משום גזל, והוא הדין בנידון זה, כיון שאין מכוונים לשם ניאוף אלא לשמחת פורים. ועוד, על פי מה שכתבו הפוסקים, שאף שמוכח מהירושלמי שאסור לאיש להסתכל במראה, משום לא ילבש (כמ״ש התוס׳ ע״ז כט.), זהו דוקא במקום שרק הנשים מסתכלות במראה לייפות עצמן, אבל במקום שגם האנשים נוהגים להסתכל במראה, אין בזה איסור. [וכן כתב הרשב״א בתשו׳ ח״ה סימן קכא, והר״ן במסכת ע״ז כט: ובב״י יו״ד סי׳ קנו. וכ״פ הרמ״א בהגה שם]. ובשמחת פורים הכל נוהגים בלבוש זה אנשים ונשים כאחת. ע״כ.

והרמ״א בדרכי משה (סי׳ תרצו) כתב לדחות דברי המהר״י מינץ, שאין ראיה כלל מדברי הריב״א, ששם מדובר לענין ממון, והממון ניתן

למחילה, שהפקר בית דין הפקר, מה שאין כן לענין איסור. אלא שכבר פשט המנהג להקל בזה, כיון שאינם מתכוונים אלא לשמחה בעלמא. והביא שכמו כן נתפשט מזה המנהג במדינתם ללבוש כלאים דרבנן. אך מהר״י ברין קרא תגר על מנהג לבישת הכלאים, דלא דמי להההיא דהריב״א, דהתם גבי ממון ניתן למחילה והפקר בית דין הפקר כנ״ל, מה שאין כן לגבי איסור. ומכל מקום כיון שנתפשט המנהג ואין מוחה נראה לי ליישב וכו׳. ומכל מקום הרמ״א בהגה (סימן תרצו ס״ה), הביא דברי מהר״י מינץ. [ואף על פי שאין הכרח כלל שפסק כן, ורק הביא דעתו].

אולם נראה דאשתמטיתיה להרמ״א (בהגה) מ״ש רבינו אליעזר ממיץ בספר יראים (ס״ס צו) שאפילו דרך עראי ושחוק בעלמא אסור לאיש ללבוש מלבושי אשה, וכן להיפך. שהרי לא חילקה התורה בין קבע לעראי. והוצרכתי לזה לפי שראיתי בני אדם שלובשים עראי מלבושי אשה במשתאות של חתן וכלה, ואסור לעשות כן. ע״ש.

ועוד, שגם לגבי ממון כבר כתב בשו״ת בית דוד (או״ח סי׳ תצד) שכתב שהרמב״ם והרא״ש והטור חולקים על הריב״א בזה. ע״ש. וכל שכן לענין איסור.

וע׳ בתרגום יונתן בן עוזיאל על הפסוק לא יהיה כלי גבר על אשה, שתירגם, לא יהא גולייַן בציצית ותפילין דאינון תיקוני גבר על איתתא. וסבירא ליה כמו שאמרו בפסיקתא שהובאה בתוס׳ עירובין (צו. ד״ה מיכל), שחכמים מיחו במיכל בת שאול שהיתה מנחת תפילין. וע״ש. ואף על פי שזה היה דרך עראי לתוספת קדושה, ולא לכוונת תועבה ח״ו, אף על פי כן אסור.

גם הרמב״ם בתשובה (שהובאה בראש ספר מעשה רוקח דף א.) כתב, בדבר מה שיש נוהגים שהכלה תצנוף מצנפת או כובע ולוקחת בידה סיף ויוצאת במחול לפני האנשים והנשים, לא יעלה על הדעת שמפני היותה כלה הותר לה איסור תורה בתועבה זו, אלא אם כן יתנצלו לומר שהם סומכים על המנהג, שכך נהגו, כמו שיתנצלו בזולתו, וכבר נעשה כן במצרים, והיו נכשלים בו גדולים, עד שבטלנו אותו, ומחינו זכרו. וכן היה נהוג שהחתן יוצא לאשה המקשטת אותו, וזה מכלל עדי האשה, ואסור לעשותו, וראוי להזהר מזה, ולא יסמכו על הנשים שאין להן דעת ולא תבונה. עכת״ד. הרי שאף על פי שעושים כן רק לשמחת חתן וכלה אסור.

והב״ח יו״ד (ס״ס קפב) הביא מ״ש מהר״י מינץ הנ״ל, וכתב, שאין ספק שנעלם ממנו מה שכתב בספר היראים להחמיר בשמחת חתן, והוא הדין בפורים, ואילו שמע הוה הדר ביה. ומה שחשב לדמות דבר זה להיתר חטיפת מאכל בפורים, תמוה, שבדבר שבממון אמרינן הפקר בית דין הפקר, אבל בדבר איסור אין כח ביד שום בית דין להתיר משום שמחת פורים אפילו באיסור של דבריהם, ולכן כל ירא שמים יזהיר לאנשי ביתו ולשומעי לקחו שלא יעברו על איסור לאו של לא ילבש גבר שמלת אשה לא בפורים ולא בשמחת חתן וכלה. ע״ש.

וכן הסכים לזה מרן החיד״א בספר שיורי ברכה (יו״ד סי׳ קפב סק״ג), שרבינו הגדול אבי התעודה הרמב״ם ז״ל כתב, שלא להקל לאיש שילבש שמלת אשה או להיפך לשמחת חתן וכלה. וכן כתב רבינו אליעזר ממיץ בספר יראים, ולכן אין לסמוך כלל ע״ד מהר״י מינץ שהתיר בפורים, נגד שני המאורות הגדולים. וכן כתבו רבנן בתראי הכפירים שואגים ממעונות אריות נגד המקילים. וכל איש על העדה יאזור חיל בדעת ובכשרון לבטל המנהג הרע הזה וכיוצא בו, ולא תהיה עדת ה׳ כצאן אשר אין להם רועה, ונאמר, ואשמם בראשיכם. עכת״ד.

וכ״כ הגאון המוסמך רבי יאשיה פינטו בשו״ת נבחר מכסף (סי׳ טז) התריע כנגד המנהג הרע הזה, ושבמקום שאין שומעים לקול מורים, כל ירא שמים ירחק מהם כבורח מן הנחש, ובקהלם לא יחד כבודו.

וכ״כ הגאון רבי שמואל אבוהב בספר הזכרונות (עמוד סא) וז״ל: כל ימינו נצטערנו על דברי

הרמ"א בהגה"ה (ס"ס תרצו) בשם מהר"י מינץ, דמה שנהגו בפורים שאיש לובש בגדי אשה ואשה לובשת בגדי איש, אין איסור בדבר, מפני שאין מכוונים אלא לשמחת פורים. שבודאי דברים תמוהים הם לעקור לאו מה"ת בטענה שאין מכוונים אלא לשמחת פורים בעלמא, ובעוה"ר תחת כוונה זו יש כוונות רעות ומעשים קשים ומרים כידוע. ואין זה ענין לחטיפת המאכלים איש מאת רעהו, שי"ל הפקר ב"ד הפקר וכו'. ושוב ראיתי להב"ח שהשיג ע"ז וכו'. עכת"ד.

גם הגאון רבי דוד פארדו בספרו ספרי דבי רב (פרשת כי תצא דף רסג ע"ג) כתב לאסור, ושכן העלה מר זקנו מהר"ש אבוהב הנ"ל. ע"ש.

וכן הגאון רבי חיים ביז"ה בספר חיים עד העולם (דף לב ע"ד) כתב, רעדה אחזתני, בשומעי כי בשמחת חתן וכלה מופיעות נשים בבגדי גברים דרך שחוק, לשמח חתן וכלה, שהרי זה איסור גמור מן התורה, כמו שכתבו רבותינו הפוסקים, ומי יכול להתיר איסור תורה לשמחת חתן וכלה. וצריך למחות בידן בכל תוקף ולבטל מנהגן, שכיון שהוא לאו מפורש בתורה, לא שייך לומר בזה, מוטב שיהיו שוגגים ולא יהיו מזידים. ע"ש. ודבריו נאמנו מאד. (ועיין עוד שם דף צז ע"ד).

וכן מהר"א ישראל בספר כסא אליהו (או"ח סי' תרצו סק"ג) הביא בקצרה דברי הב"ח והכנסת הגדולה שדחו דברי מהר"י מינץ והעלו לאסור. וכתב, ודבריהם אמת וצדק, וכל הירא את דבר ה' יתרחק מדברים אלה. ע"כ.

גם בספר יד הקטנה (דף רפ:) הרעיש מאוד ע"ז, וסיים, שראוי ונכון לכל גדולי ישראל למחות בחרמות גדולים ובכל מיני כפיות לבער המנהג הרע הזה, ולא תמצא מכשלה גדולה כזאת בישראל. וישתקע הדבר ולא יאמר.

וכן בספר חמדת אריה, להגאון בעל מתא דירושלים. (הל' מגילה פ"ל) כתב להרעיש על הסומכים ע"ד המהר"י מינץ בפורים. ע"ש.

וכן הסכים הרה"ג רבי עקיבא יוסף שלזינגר בספרו בית יוסף חדש (דף פג ע"ד).

וכן העלה מהר"ח פלאג'י (בשו"ת סמיכה לחיים חאו"ח (סי' א, דף יא:), ובשו"ת חיים ביד (יו"ד סי' א, דף י:), ובספר תוכחת חיים (פר' בראשית עמ' נב), ובספר משא חיים (חלק המנהגים מערכת ל אות קיג), ובשו"ת חקקי לב (דף סו ע"ד), שיש לבטל המנהג הרע הזה שנוהגים בפורים וכן בשמחת חתן וכלה, שאיש לובש בגדי אשה, וכן להיפך, ועוברים על לא יהיה כלי גבר על אשה ולא ילבש גבר שמלת אשה. ע"ש.

והני מילי מבעי לן לממרינהו בניחותא כי היכי דליקבלו (שבת לד.). ודברי חכמים בנחת נשמעים. וע"ע בשו"ת קרית חנה דוד ח"ב (סי' צב), וביפה ללב (סי' תרצו סק"ד), ובשו"ת יביע אומר ח"ה (חיו"ד סי' יד אות ג), ובשו"ת יחוה דעת ח"ה (סי' נ).

ונראה שהגדולים מוזהרים על הקטנים שלא להלביש הילדים בגדי ילדות, וכן להיפך, משום מצות חינוך, שהרי אפי' באיסור מד"ס אסור למספי ליה בידים, וכמו שפסק הרמב"ם (מאכלות אסורות פי"ז הכ"ז), שאסור להאכיל את הקטן בידים דבר איסור, ואפילו דברים שאיסורם מדברי סופרים, ואביו מצווה עליו לגעור בו ולהפרישו מן האיסורים כדי לחנכו בקדושה, שנאמר חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה. וכן פסק מרן בשלחן ערוך (אורח חיים סי' שמג). וכתב בשו"ת בית יהודה (יורה דעה סי' מה), שמטעם זה אסור להלביש תינוק המוטל בעריסה בגד שעטנז, או להציעו תחתיו, כי הדבר ברור שאין חילוק בזה בין איסורי מאכל לשאר איסורים, שהרי בגמרא (יבמות קיד.) למדו מהפסוק אמור אל הכהנים בני אהרן, ואמרת אליהם, להזהיר גדולים על הקטנים, כלומר אסור לאדם להכניס תינוק כהן לאהל המת ולטמאו. ע"ש.

ולכן גם לענין איסור לא יהיה כלי גבר על אשה ולא ילבש גבר שמלת אשה, יש להזהיר גדולים על הקטנים. וכן מבואר בתשובת הרמב"ם הנ"ל, שכתב: וכן התינוקות לפעמים

כב. וכן אסור להזמין קוסם ביום פורים שעל ידי זריזות תנועותיו נראה כעושה מעשה להטים, לשעשע את הרואים, אף על פי שאינו עושה שום פעולה של כישוף. אלא שיש מקילין בקוסם גוי, שאינו אלא אוחז העינים, ומודיע מראש לכל הרואים שאינו עושה כן אלא על ידי זריזות ידים, וכן מותר להביאו לעשות כן לפני ילדים חולים הנמצאים בבית החולים לשעשע אותם. וכן במסיבת חתן וכלה לשמחם. כב)

יקשטו אותם בקישוטי הנשים, ויצבעו ידיהם בצבע שהנשים צובעות בו את ידיהן, וזה היפך ממה שציוו רבותינו מעתיקי השמועה (ביבמות סב:), שהאדם צריך להדריך את בניו בדרך ישרה, וזוהי דרך עקומה, וכן אמר הנביא (משלי ב') למען תלך בדרך טובים, וזו דרך חטאים. והדבר נעשה בפרהסיא בתוך קהל ועדה מישראל, ואין איש שם על לב. ואולי יתנצלו לומר שהם סומכים על מאמר חז"ל (יבמות קיד.) קטן אוכל נבלות אין בי"ד מצווים עליו להפרישו. אבל אין הנידון דומה לראיה, שזהו דוקא כשהתינוק אוכל מעצמו לתאות נפשו, אמנם זה המסכן הם מאכילים אותו בידים. ועוד, שלא אמרו אלא שבי"ד אינם מצווים עליו, וזה אביו מחנכו ומרגילו. ע"כ. [עיין בכל זה, בשו"ת יחוה דעת ח"ה (סימן נ), ובחזו"ע פורים עמוד קצט].

והנה לגבי קטנים הלשון ביחוה דעת הנ"ל "שהגדולים מוזהרים על הקטנים שלא להלביש הילדים בגדי ילדות משום חינוך." ואילו בחזון עובדיה הנ"ל "וגם לילדים נכון שלא לעשות כן", ולא ביאר כוונתו בזה. ואפשר ע"פ מ"ש הב"י באו"ח סי' רסט, בתירוץ ראשון, דאפשר דכיון שיש מתירין לשתות [מיין הקידוש שבבית הכנסת] אפילו לגדולים, אף על פי שהגדולים נוהגים כדברי האוסרים, מכל מקום לא חשיב איסור כולי האי שיאסר להשקותו לקטנים. ע"ש. וגם כאן כיון שמצינו למהר"י מינץ ועוד פוסקים שהקילו בזה, אע"פ שהעיקר לדינא כדעת רוב ככל הפוסקים לאסור בזה, בקטנים מיהא אין זה איסור גמור, אלא "נכון" לחנכם בזה בדרך חינוך.

ומצוי כיום שמלבישים לילדים [בנים] קטנים גרביונים של בנות, מפני הצינה והקור, וגם בזה יש להם על מה שיסמוכו בצירוף סברת הב"ח הט"ז והש"ך, דאף בגדולים מותר לנשים ללבוש מכנסים להגן מפני הצנה או מפני החמה, כשאינן מתכוונות להדמות לאנשים, ורבים וכן שלמים הסכימו לדעה זו כמבואר בשו"ת יביע אומר ח"ו (יורה דעה סימן יד).

ודע, דיש להחמיר בזה גם בבגד של אשה חדש שלא לבשתו מעולם, ואפי' לצורך שמחת פורים. ואף שבשו"ת לב חיים ח"ג (סימן כו) כתב להקל בזה לצורך שמחת פורים, דאין בו חשש הרהור. ע"ש. מ"מ יש להחמיר בזה, שהרי מלבד הטעם של הרהור איכא טעמא אחרינא שאם איש ילבש בגד אשה ילך בין הנשים, וכמו שהביא בס' לבוש מלכות (עמוד נח), ולטעם זה הרי יש לאסור גם בבגד חדש. וגם דמנ"ל לדרוש טעמא דקרא מהו.

ומה שכתבנו שאם יש בגד אחד של זכר לנקבה, או להיפך וכו', הנה דעת הפרי מגדים (מש"ז ס"ס תרצו), כשאינו משנה כל מלבושו, רק מלבוש אחד לצורך שמחת פורים יש להקל. וכן הוא פסק ההלכה למעלה, שמותר בכה"ג שמשנה רק בגד אחד. אולם מצד הסברא יש לעיין בזה, דלכאורה לא משמע כן בראשונים. וגם צ"ע דשמא לא היקל הפמ"ג רק לצורך ילדים קטנים. ואיך נסמוך על סברא שצידד הפמ"ג באיסור דאורייתא.

אסור להזמין קוסם ביום פורים שעל ידי זריזות ידים נראה כעושה מעשה להטים

כב) "קוסם" שמאחז את העינים, דהיינו שמטעה את הרואים, שהוא עושה בזריזות תנועותיו

דברים מופלאים, מעשה להטים, ואין שם פעולה של כישוף, אין לישראל לעשות כן, אפי׳ כדי לשמח חתן וכלה, וכמ״ש הרמב״ם בספר המצות (מצות לא תעשה, לב), האוחז את העינים, והוא מין תחבולה מחובר אליו קלות התנועה ביד, עד שיתדמה לאנשים שעושה מעשה תמוה, כגון שיקח חבל ויתן אותו בכנף בגדו לפני העם ויוציאהו נחש, או שישליך טבעת לאויר ואח״כ יוציאהו מפי אדם מן העומדים לפניו, כל העושה כן יקרא אוחז את העינים, שגונב דעת הבריות, ולוקה. וכיוצא בזה כתב החינוך (מצוה רנ). והובאו בשו״ת יביע אומר ח״ה (חיו״ד סי׳ יד אות ג).

ומכל מקום נראה שמותר לומר לגוי ״קוסם״ שעוסק באחיזת עינים, לשמח בזה חתן וכלה. כי בשו״ת יבין דעת (ביו״ד דף קיט ע״ג) כתב, שאם אינו עושה שום פעולה של כישוף, רק מטעה את הרואים ע״י זריזות תנועותיו, ומראש הוא מודיע כן בפירוש, מותר, ושעל זה סמכו הבדחנים שעושים מעשים מתמיהים בשמחת חתן וכלה. ע״ש. (והובא במאור ישראל הל׳ עכו״ם פרק יב עמוד כב:).

ומיוע לדבריו ממ״ש הר״ש משאנץ בפירושו לספרא (קדושים פ״ו עמוד צא), דמ״ש לא תעוננו, אלו האוחזים את העינים, פירוש בכישוף שמראים לבני אדם דבר שאינו. ובפירוש הראב״ד כתב, שהוא על ידי השבעה שהוא מעשה שדים.

וכ״כ הב״ח יו״ד (סי׳ קעט), שהסמ״ג (מל״ת נג) ס״ל שכל מיני אחיזת עינים אינם אלא ע״י כישוף. וכ״כ רבינו הלל בפירושו לספרא, ״אוחזי העינים היינו שע״י כישוף אוחזים עיני הרואים שסבורים שכל מה שעושה נכונים ועיקרים הם, ובאמת אינם אלא בכישוף״. ע״ש.

והרדב״ז בספר מצודת דוד (מצוה סא) כתב, שהרמב״ם כתב שזהו מין תחבולה מצורף אליה קלות הידים והזריזות, אבל רחוק אצלי לקבל שהתורה תחייב מלקות על תחבולה וזריזות הידים, אלא הוא מפעולות השדים. וע״ע בשו״ת הרדב״ז ח״ג (סי׳ תקפה).

ומכל אלה משמע שאם הדבר ידוע שאין כאן מעשה שידים או כישוף, מותר, וכן כתב בשו״ת בצל החכמה (ח״ד סי׳ יג).

אולם הש״ך (סי׳ קעט ס״ק יז) כתב, שהב״ח כתב בשם הרמב״ם, שאף אחיזת עינים שאינה ע״י כישוף, אלא רק ע״י קלות התנועה ביד אסורה. ושכ״כ בתשובת הרמ״א (סי׳ סז). וכן פסק בזבחי צדק החדש (סי׳ קעט ס״ק כב).

גם בספר יד הקטנה (פ״ו מהל׳ ע״ז הלכה ט) כתב כדברי הש״ך, שאפילו באחיזת עינים שלא ע״י כישוף רק ע״י קלות התנועה ביד אסור, וסיים, ותמה אני על הרבנים שיושבים בסעודת הנישואין ועושים לפניהם דברים של אחיזת עינים, ואין מוחה בידם, והרי אפילו לרואים יש איסור, ואפשר שמשום שמחת חתן וכלה נהגו כן, וצ״ע. עכת״ד.

גם החכמת אדם (כלל עה) תמה על הבדחנים בשמחת חתן וכלה שעושים אחיזת עינים ועוברים על איסור דאורייתא. וגם אסור להסתכל בהם. ורק אם העושה גוי מותר להסתכל. ע״כ.

ובספר משנת חכמים (סימן מז) כתב שהעושה מעשה תמוה לרואים ע״י קלות התנועה הוא בכלל האוחז את העינים. וראיתי שיש עושים כן בשמחת נישואין, ותימה, דוכי סלקא דעתך דמשום מצות שמחת חתן וכלה יעברו על איסור דאורייתא וכו׳. ע״ש. וכ״כ כמה אחרונים. (הובאו בשו״ת יביע אומר ח״ה יו״ד סי׳ יד אות ג).

וכן פסק להחמיר בשו״ת שבט הלוי ח״ה (סי׳ קכט), שלפי מה שמבואר בש״ך (סימן קעט ס״ק יז), אחיזת עינים אף שאינה ע״י כישוף, אלא רק ע״י קלות התנועה ותחבולה אסור. וכ״כ החכמת אדם. וכן לדידי פשיטא לי דאסור. ע״ש. וע״ע בשו״ת אגרות משה (חיו״ד ח״ד סי׳ יג), ובשו״ת שרגא המאיר ח״ב (סי׳ יז). ע״ש. וכן ראוי להחמיר. וע׳ בשו״ת דברי יציב (חיו״ד סי׳ נז). ע״ש.

אולם אחיזת עינים ע״י קלות התנועה בידי גוי

יש להתיר לשמחת חתן וכלה, באופן שיודיע מראש שהוא עושה כן ע״י קלות

כג. מי ששתה יין בפורים ונתבסם, והתחיל לרקד ולשורר, ובתוך כדי כך הזיק לחבירו, או טינף את בגדיו, חייב לשלם כל מה שהזיק לחבירו. ואין הבדל בזה בין פורים לשאר ימות השנה. כג)

התנועה והזריזות. וה״ה לשמחת פורים ע״י גוי ״קוסם״, באחיזת עינים, שיש מקום להתיר.

מי ששתה יין בפורים ונתבסם, והזיק לחבירו, או טינף את בגדיו

כג) התוס׳ (סוכה מה.) כתבו, שהגדולים אוכלים את אתרוגי התינוקות, ואין בדבר גזל, שכך נהגו מחמת שמחת החג. ויש ללמוד מכאן לאותם בחורים שרוכבים על סוסים לקראת חתן וכלה, ופעמים שנלחמים זה עם זה, וקורע האחד בגד חבירו, או שמקלקל לו את סוסו, שהם פטורים, כי כך נהגו מחמת שמחת חתן וכלה. ועוד י״ל דמתני׳ לא איירי כלל שיחטפו הגדולים מיד התינוקות וכו׳. ע״ש. וע׳ ברש״י (סוכה מו:) שהביא סיוע לפירושו, מהמדרש (ויקרא רבה פר׳ לז), מעשה בחסיד אחד שנתן דינר לעני בשני בצורת והקניטתו אשתו וברח ממנה, ולא היה לו ממה להתפרנס, ושביעי של ערבה היה, הולך ושמט אתרוגים מיד התינוקות, כדתנן מיד התינוקות שומטים את לולביהן ואוכלים את אתרוגיהן. והיה החסיד עובר דרך כרך אחד, והוצרכו בבית המלך לאתרוגים של מצוה, ומכרם ביוקר ונתעשר וחזר לביתו. ע״ש. ובפסקי תוס׳ שם כתבו כן להלכה לפטור הבחורים הנ״ל. [ועיין בפסקי הרא״ש שם סימן ד׳, ובקרבן נתנאל שם. ע״ש]. וכ״כ המרדכי שם (בסוף פרק הישן סי׳ תשמג).

אבל הרא״ש בפסקיו (סוכה פ״ד סי׳ ד) הביא פי׳ רש״י, וכתב ונ״ל דמתני׳ לא איירי כלל שהגדולים חטפו מיד הקטנים, אלא הפירוש, מיד שנגמרה מצות לולב והערבה, התינוקות היו שומטים וכו׳, ואוכלים בעצמם את אתרוגיהן. ע״ש. וכ״כ בשו״ת הרא״ש (כלל קא סי׳ ה), בדין הבחורים רוכבי סוסים בשמחת חתן. ופסק שחייב המזיק לשלם. והובא בטור חו״מ (ס״ס שעח).

ובשו״ת תרומת הדשן (סימן קי) כתב בשם תשובת הריב״א, שכל דברי מאכל שחוטפים הבחורים זה מזה בפורים שלא ברשות, משום שמחת פורים, מעת קריאת המגילה בליל פורים עד הערב בסעודת פורים, אין בזה משום גזל, ואין להזמינם לבית דין, ואין חוששים על זה. ובלבד שלא יעשו דבר שלא כהוגן על פי טובי העיר. ע״ש. וכ״פ הרמ״א בהגה חו״מ (ס״ס שעח).

וז״ל הרמ״א כאן (בסימן תרצו ס״ח): בני אדם החוטפים זה מזה בפורים דרך שמחה, אין בזה משום גזל הואיל ונהגו כך, ובלבד שלא יעשו דבר שלא כהוגן על פי טובי העיר, (מהר״י מינץ סי׳ יז). ע״כ.

אבל השל״ה כתב על זה, ואני אומר לא משנת חסידים היא, ושומר נפשו ירחק מזה, לחטוף מחבירו שלא ברשותו, כי זוהי שמחת הוללות, ולא נצטוינו אלא על שמחת מצוה. והובא באליה רבה (ס״ק יז).

ובשו״ת בית דוד (תאו״ח סי׳ תצד) הביא פירוש הרמב״ם דמשמע דס״ל כהרא״ש. ותמה על הרמ״א שפסק כרש״י לפטור, היפך תשובת הרא״ש. והביא מ״ש מרן הב״י, דהיינו דוקא לדידהו דנהגו הכי, אבל לדידן אין חילוק בין פורים לשאר ימות השנה.

וע״ע להמהרש״ל בספר ים של שלמה (פ״ג סי׳ ג) שכתב, ואפי׳ השיכור שהגיע לשכרותו של לוט, מ״מ אם הזיק לחבירו מקבל דינו, על שלא עצר ברוחו, ושיכר עצמו להשתגע, ואין לפוטרו מדין המזיק, שאדם מועד לעולם בין שוגג בין מזיד וכו׳. ע״ש. וע״ע בשו״ת חות יאיר (סי׳ קסט), ובספר אבן שהם (תאו״ח סי׳ טו), ובספר חינא וחסדא (דף קכד ע״ד).

וע׳ בספר ערוך השלחן (סי׳ תרצה ס״י, וסי׳ תרצו סעיף

כד. יש נוהגים לאכול מאכל זרעונים בפורים, (ובכלל זה תבשיל אורז) זכר לזרעונים שאכלו דניאל וחבריו בבבל, וכן אסתר היתה אוכלת ממיני זרעונים. כר)

כה. סעודת חתן בפורים הנערכת בבית החתן, ויש שם עשרה גדולים, צריך שיהיו שני אנשים שהם פנים חדשות כדי לברך שבע ברכות, ואין יום הפורים נחשב כפנים חדשות. כה)

יב), שכתב ע"ד הרמ"א, ועתה בעונותינו ערבה כל שמחה, ואין שמחתינו גדולה כל כך עד שיבאו לידי היזק חברים. ולכן עכשיו אם הזיק חייב לשלם. ע"כ. ואנו אין לנו אלא דברי מרן הב"י דלדידן אין חילוק בין פורים לשאר ימות השנה, והמזיק, מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם. והמוחזק אינו יכול לטעון קים לי נגד מרן כידוע, ואע"פ שלא הובא פסק מרן בש"ע אלא רק בבית יוסף, מ"מ אין לטעון קים לי נגד מ"ש מרן בב"י. כמ"ש בשו"ת פני יצחק ח"ה (דף רו.), בשם גדולי רבני ודייני דמשק, שזה יותר מעשרה דורות נהגו לדון ולפסוק כמרן הבית יוסף, ואין המוחזק יכול לטעון קים לי נגד מ"ש בבית יוסף. וכן הסכים לדבריהם. ע"ש. וכן הוא בשו"ת יביע אומר ח"ט (חחו"מ סי' א אות ב ואות ה). ע"ש. [ממרן אאמו"ר].

יש נוהגים לאכול מאכל זרעונים בפורים

כר) בארחות חיים (הל' סעודת פורים אות לה) כתב, נהגו לאכול בליל פורים, אחר תענית אסתר זרעונים, זכר לזרעונים שהיו דניאל וחבריו אוכלים בבית המלך, דכתיב (דניאל א טז), ויהי המלצר נושא את פת בגם ויין משתיהם, ונותן להם זרעונים. (פירש הר"א אבן עזרא, זרעונים אלו הם האורז, שהוא נכבד מאד, ועושים ממנו תבשיל, והוא בריא וערב יותר מן החטה, ועושה דם טהור לאדם. והמעט ממנו משביע). וכ"כ הרמ"א בהגה. ובגמ' (מגילה יג.), וישנה ואת נערותיה לטוב בית הנשים, אמר ר' יוחנן שהאכילה זרעונים, שנאמר ויהי המלצר וכו'. ומה שהזכיר הארחות חיים ממה שנעשה עם דניאל וחבריו, ולא מענין אסתר, שהוא מענינא דיומא, מפני שלגבי דניאל וחבריו הכל מפורש במקרא. ואפשר ג"כ שאסתר למדה מקודמיה שהם דניאל וחבריו. ועכ"פ באכילת זרעונים יש זכר לדניאל וחבריו וזכר לאסתר. [הליכו"ע ח"א עמוד רלח].

והלבוש (סעיף ב) כתב, יש לאכול זרעונים בפורים, זכר לזרעונים שאכלו דניאל וחבריו בבבל, שגם המגילה היה גם כן ע"י דניאל שהוא התך לפי דברי חז"ל (מגילה טו.). ובערוה"ש ערוך השולחן אורח חיים הלכות מגילה (סעיף ט) העיר ע"ד המג"א (סק"ז) שכתב, דאכילת זרעונים היא בלילה הראשונה, וכתב, ולא ידעתי למה בלילה וגם המנהג לאכול אותם ביום. ובשו"ת דברי יציב (או"ח סי' רצז) כתב שנסתבך הרבה בפירוש זרעונים, ועי' רמב"ם (פ"א מהל' כלאים ה"ח) ובתוי"ט (ריש מסכת כלאים) ויש להאריך בזה מכמה מקומות, ושם נראה שכל הירקות בכלל זרעונים ע"ש. ואולי גם בכרוב מקיימין המנהג דזרעונים. עכ"ד.

סעודת חתן בפורים הנערכת בבית החתן, ויש שם עשרה, צריך שיהיו שני פנים חדשות

כה) הנה מהר"ש אלגאזי בגופי הלכות (דף קיז:) כתב שכיון שמרבים בסעודה לכבוד הפורים, נחשב שפיר כפנים חדשות, שריבוי הסעודה גורם. וכן כתבו כמה אחרונים. ומכללם בספר ויאמר יצחק בן ואליד (דף לא:). ובספר מועד לכל חי (סי' לא אות טל). ובכף החיים סופר (סי' תרצו ס"ק נד). אולם בספר חינא וחסדא ח"א (דף קיא ע"ג) כתב, שהכנה"ג שקיל וטרי עם המהר"ש אלגאזי בזה, והחזיק בדעתו לומר דפורים לא הוי כפנים חדשות. ע"ש. וכן כתב

כו. מי שסיים מסכת בפורים, ועושה סעודה לסיום מסכת, וכולל עמה סעודת פורים, שפיר דמי, ואין בזה משום אין עושים מצוות חבילות חבילות. כו)

סימן תרצה סעיף ד - דיני משלוח מנות

א. חייב אדם לשלוח לחבירו ביום פורים שתי מנות של שני מיני אוכלים, או שני מיני תבשיל, או שתי מנות בשר. וכמו שנאמר במגילת אסתר (ט. כב): לעשות אותם ימי משתה ושמחה, "ומשלוח מנות איש לרעהו", ומתנות לאביונים. והטעם לכך, כי על ידי שאדם שולח לחבירו תשורה ומנחה, מביע לו בזה את רגשי אהבתו וחיבתו אליו, ועל ידי זה נוטע בלבו גם כן אהבה ואחוה שלום וריעות, כי כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם. שכל משפטי תורתינו הקדושה להרבות שלום בין אדם לחבירו, כמו שנאמר דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום. ועוד כי ישנם אנשים מחוסרי כל, צנועים בהליכותיהם, אשר יבושו לפשוט ידם לקבל צדקה כדי לקיים מצות "סעודת פורים" במאכל ומשתה כדת, מה שאין כן כששולח להם דרך כבוד "משלוח מנות איש לרעהו", לא יבושו ולא יכלמו, וככה אנו משתפים אותם בשמחת הפורים. על דרך שנאמר (נחמיה ח): "ושלחו מנות לאין נכון לו". ועיקר המצוה שיהיו שתי מנות לאיש אחד. א)

בטהרת המים (שיורי טהרה מערכת ח אות מג, ומע' פ אות כה) ובזכרונות אליהו אבן העזר (מע' ב אות כב) הביא מחלוקת הכנה"ג עם מהר"ש אלגאזי בזה, וסיים, שבודאי קי"ל ספק ברכות להקל. וע"ע באוצר הפוסקים (סימן סב ס"ח סוף אות מג). ובחזון עובדיה פורים (עמ' קפה).

מי שסיים מסכת בפורים, ועושה סעודה לסיום מסכת, וכולל עמה סעודת פורים

כו) שבמעשה אחד לא שייך מצות חבילות חבילות. וכיוצא בזה כתב בשו"ת לחם שלמה (חלק אורח חיים סי' קד), לענין סיום מסכת ביום טוב. וכן הוא בשו"ת מהרש"ם חלק ו' (סוף סימן ז) וז"ל: ומה ששאל אם יוכלו לצאת בסעודת יום טוב גם לסעודת סיום מסכת, או יש לחוש בזה משום שאין עושים מצות חבילות חבילות, נראה שאין שום חשש בזה, שכיון שעושה מעשה אחד, ורק מתכוין לשתי מצות, אין בזה משום מצות חבילות חבילות. ועיין עוד בשדי חמד (מערכת א' כלל לט). ובחזון עובדיה פורים (עמוד קפה).

ט"ז טעמים למצות משלוח מנות

א) בגמ' (מגלה ז.). וברמב"ם (פ"ב ממגילה הט"ו). ובטור וש"ע (סי' תרצה ס"ד). והנה בטעם משלוח מנות מצינו כמה טעמים. [ויש מהם שקרובים זל"ז, ואולי מכוונים לדבר אחד]. ויש מזה כמה נפקא מינה לדינא. אלא שאין לנו הכרח מהו הטעם, ולכן אין להוציא מזה דינים בהכרח. וראה להלן. והטעם הראשון שכתבנו, מבואר בספר מנות הלוי למה"ר ר' שלמה אלקבץ (אסתר ט, יט. דף רח.), שתיקנו משלוח מנות היפך דברי איש צר ואויב שאמר על בני ישראל, ישנו עם אחד מפוזר "ומפורד", שיש ביניהם פירוד לבבות. ותקנו משלוח מנות לרמז שהם באגודה

אחת ובאהבה ואחוה היפך דברי המן, וכמו שהיה עניינם כאיש אחד להקהל כל אחד עם חבירו, וכמ״ש גם כן מהר״ר יהודה בן שושן. וכעין זה כתב הב״ח (סימן תרצה) דטעם משלוח מנות הוא כדי שיהא שמח ושש עם אוהביו וריעיו, ולהשכין ביניהם אהבה ואחוה וריעות.

ב. והטעם השני הנז׳, מבואר בשו״ת תרומת הדשן (סימן קיא) כדי שיהיה לכל אחד ואחד סיפק בידו לקיים סעודת הפורים כדינא, וכדמשמע בגמרא דטעמא משום סעודה הוא. והיינו שיש אנשים אשר אין להם די סיפוקם לקיים מצות סעודת פורים, ומתביישים לפשוט יד לקבל צדקה, תיקנו חז״ל שישלחו להם בדרך כבוד של משלוח מנות, על דרך שנאמר (בנחמיה ח) ״ושלחו מנות לאין נכון לו״. [ויש שדייקו כן ממ״ש הארחות חיים (סי׳ לו) והכלבו (סי׳ מה) שמשלוח מנות הוא משום סעודת פורים, ולכן פורים שחל בשבת, נדחית הסעודה ליום ראשון כיון שא״א לקיים משלוח מנות בשבת. וע״ע במאירי (מגילה ה. ד״ה וסעודת פורים), ובספר המכתם שם. וע״ע בשו״ת מהרלב״ח (סי׳ לב), ובשו״ת הרדב״ז (ח״א סי׳ תקח), ובלבוש (סי׳ תרצה ס״ד). אך אינו מוכרח כ״כ, דאפשר שהוא לריבוי השמחה שבסעודה, ולא העיקר].

ובספר סדר היום (סדר פורים) כתב, צריך להרחיב דעתו ונפשו בימים האלו, ולחשוב עצמו שהיום ניצול ממות ומדחי, ויעשה משפט וצדקה עם העניים ואביונים, וישלח מנות ומתנות לאין נכון לו, כדי שיהיו הכל שמחים ביום זה, ולא זה יהיה דואג וזה יהיה שמח.

ג. ובדברי הב״ח הנ״ל, יש טעם נוסף, בכדי שתהא השמחה משותפת יחד עם חביריו, משפחה ומשפחה, ואז תגדל השמחה ותתרבה. וז״ל הב״ח שם (סי׳ תרצה ד״ה וצריך): טעם מנות ומתנות, כדי שתהא השמחה כוללת שמחת עבודת יוצר הכל, והם המתנות לאביונים, וג״כ כוללת שמחת האדם עם אוהביו וריעיו, והם המנות, ובהיות שהתשועה בפורים היתה כוללת ב׳ תשועות, שנפרע לנו מכל צרינו ונקם נקמתנו, ועוד שהושיע לנו עד שלא נפקד מאתנו איש, והם באמת שתי מתנות טובות ומרומזים יפה בשתי מתנות שנתן אחשורוש, האחד בית המן שבזה נפרע לנו מצרינו, והב׳ בנתינת הטבעת שלא יפגע בנו שום אויב וצר, לזכר אלו ב׳ מתנות, תיקנו חז״ל בין בשמחת עבודת היוצר, ובין בשמחת האדם עם אוהביו וריעיו, ליתן מידו ומהונו ב׳ מתנות לזכר שתי תשועות אלו, ע״י מתנות שנתן אחשורוש לא ילוזו מנגד פנינו. והמצוה לשלוח ב׳ מנות לרעהו הטוב, להיות שמח ושש עמו על ב׳ תשועות אלו. ע״כ. גם בריטב״א (מגילה ז.) משמע שמשלוח מנות ומלת״א הם משום שמחה. וע״ע בס׳ בני חיי (סי׳ תרצד סק״ג). גם בערוך השלחן (סי׳ תרצה סי״ג) כתב שהטעם משום שמחה, ולכן גם השולח לעשיר יצא (וכ״כ עוד שם סעיף י״ז). וכ״כ בשו״ת בית ישראל הורביץ (חאו״ח סימן פח) שהטעם הוא כדי לשמח המקבל. וכ״כ בס׳ יוקח נא למהר״א הכהן מסאלוניקי (סימן תרצה ס״ק לג, לז).

ד. והגאון ר׳ אלישע גאליקו תלמיד מרן הב״י בפירושו על המגילה (פ״ט פס׳ כ) כתב בשם המפרשים, שתיקנו כן היפך כוונת המן מכל וכל, שהמן גזר על הממון כדכתיב ושללם לבוז, ולפיכך רצו חכמים לעשות הוראה בממון, שהיה להם לאכול די סיפוקם והותר, כדי לתת לאחרים. עכ״ל.

ה. ועוד כתב שם, שהיתה הכוונה להורות היותינו מושגחים שלא בדרך הטבע, שרצו חכמים להורות כי אף אם יעשו דבר המסבב לאדם מיתה, לא יועיל, אלא יהיו חיים וקיימים, לחוזק היפך כוונת המן. והוא דקרא כתיב ושונא מתנות יחיה, וכאן נצטוו בנתינת משלוח מנות איש לרעהו ויחיו. ע״כ. [וע״ש עוד שעמד אמאי מרדכי הציל את אחשוורוש, ותי׳ משום שהיה מהול וחס עליו].

ו. והגאון המהריט״ץ בספרו לקח טוב כתב, שטעם המנות כדרך לוחמים מלחמות עצומות שדרכם לחלק מהשלל ההוא לאוהבים, וכמו שמצינו בדוד שאמר, הא לכם משלל אויבי ה׳, וכן כאן שהמן אמר להשמיד וכו׳ ושללם לבוז, ועתה היתה להם נפשם לשלל

ומקניהם וקניינם כאילו מחדש שללום, לכן היו משלחים מנות איש לרעהו כאילו שללו שלל רב.

ז. ויש שביארו, שענין משלוח מנות הוא בשביל להראות שמחה". עיין למהר"ל בספרו אור חדש על מגילת אסתר, שכתב, שטעם תקנת משל"מ הוא, כדי להראות שהוא בשלימות גדולה עד שיוכל להשפיע מטובו גם לאחרים, כי כאשר האדם שמח ויש לו משתה הוא יותר בשלימות, וכאשר יש לו יו"ט הוא יותר בשלימות, ולכך הוסיף לומר ומשלוח מנות, כי כאשר האדם בשלימות לגמרי הוא ג"כ משפיע לאחרים מטובו. [הובא בשו"ת בית שערים ח"א סי' שפ].

ובשו"ת כתב סופר (או"ח קמא) כתב, די"ל שטעם מצות משלוח מנות איש לרעהו, להראות שמחה חדוה וריעות, כדרך שעושים סעודת שמחה, שמשלחים לקרובים וריעים אהובים, ע"כ. וכ"כ בכתב סופר עה"ת (ח"ב סי' שנד). ולעיל שם (סימן קלט) הביא בשם הר"ן, שענין משלוח מנות הוא, לפי שכן דרך אוהבים ששולחים זה לזה מסעודת שמחה.

ח. ובספר תורת משה להגאון חתם סופר (פ' תצוה דף פא ע"ד) כתב, דבשעה שטענו בבבל מודעא רבה ואמרו ליחזקאל נהיה ככל הגויים, והשי"ת השיב ביד חזקה ובחימה שפוכה אמלוך עליכם, והיו כאנוסים ומוכרחים, לא יכלו לאכול האחד אצל חבירו, שאין לומר ע"א נאמן באיסורין, דבעינן שיהיה מוחזק בכשרות. והא קמן שנהנו מסעודתו של אותו רשע, ונחשדו על איסור. אמנם עתה שקיבלו את התורה מרצון ושמחה, שוב הותרו לאכול האחד משל רעהו, ולכן שולחים מנות איש לרעהו. ע"כ.

ט. ובספר ברוך ה' להגאון ר' משה רוטמן (חי' הש"ס סי' ט) כתב, דהנה קיי"ל (סנהדרין מט:) דהרוגי מלכות נכסיהן למלכות, וה"ה מלכות גויים. ולפ"ז ישראל בימי המן היה להם דין הרוגי מלכות, ולא היו נכסיהם בשם בעליהן, כי לא היו הנכסים שלהם, ואם כן אח"כ כשחזרו וזכו בהם, זכו מן ההפקר, וכל הקודם זכה. ולכן משום חיבת הנס תקנו חכמים לשלוח מנות, זכר למה שאז לא היה לו נכסים משלו רק מה שזכה מהמלכות. ולכן יש מנהג שאין מקפידין על גזל וכו', להורות שבפורים לא היה נכסים השייכים לחבירו או לו בפרטיות. עכת"ד. ואין זה אלא דרך הדרוש.

י. ובס' צדקת הצדיק (סי' רנה) כתב, בדבר שהאדם חסר בו וצריך תיקון על ידי התנהגות בהיפך. הוא אפילו בענין שהיה אצל אדם אחר מצוה, כדרך שאמרו במלוה ברבית דאפי' לגוי לא, הגם שיש מצוה דלנכרי תשיך, כל שאין עבירה במניעתו צריך למנוע. וזה ענין הקדמת רפואה למכה דמרדכי בבגתן ותרש וכו', ובודאי הוא רפואה פנימית למכה פנימית, ובאמת תמוה אמאי גילה מרדכי, והלא טוב יותר שאחשורוש יהרג ותינצל אסתר מביאת איסור, הגם דקרקע עולם היא וליכא איסור, מ"מ ודאי מצוה להצילה, וגוי לא מעלין ולא מורידין ואין להעלותו ולהצילו כלל. רק ששמעתי דקליפת פרס הוא צרות עין, ולכן תיקנו משלוח מנות בפורים שהוא ההיפוך דצרות עין. ע"כ.

יא. ובספר עטרת משה להרבי ממאקאווא זצ"ל, כתב בשם הרבי מאיר יחיאל מאוסטרווצא, דמבואר בגמ' שגזירת המן היתה משום שהשתחוו לצלם בימי נבוכדנצאר, אלא שהשתחוו רק לפנים (כלפי חוץ) ולא באמת. אלא שכל אחד מישראל אף שלבו היה למקום, עכ"ז חשד את חבירו שמא כיוון לע"ז, והיו צריכים להזהר זה מזה, לא לאכול משחיטתו, ולא לשתות מיינו, ששחיטת מומר לע"ז שהיא נבילה, ויינו יין נסך. אך כאשר נתבטלה הגזירה, או אז ידעו שכל אחד התכוין רק 'לפנים' ולבו שלם עם ה' אלקיו, ויכלו לאכול משחיטתו ולשתות מיינו. לכך תיקנו מצות משלוח מנות להראות שאינם חושדים זה את זה. וכתב בעטרת משה שם, שלכן מצינו בגמ' (מגילה ז.) ששלחו משלוח מנות בשר ויין, כי עיקר המצוה היא דוקא בבשר ויין להראות ששחיטת כולם כשרה ויינם מותר. ע"כ.

יב. והגאון ר׳ שמעון סופר זצ״ל בס׳ אגרות סופרים (עמוד נב) כתב, דכיון שבימים אלו הדור וקיבלו את התורה מאהבה, ואחד מהתנאים לקבלת התורה, הוא האחדות, לכן תיקנו משלוח מנות לחזק את האחדות. גם בשפת אמת (שמות לפורים) כתב, שעיקר הישועה בפורים נעשה ע״י הכינוס, כמ״ש לך כנוס את כל היהודים. וכתיב נקהלו ועמוד על נפשם, ובמתן תורה כתיב הקהל לי את העם ואשמיעם את דברי, והדר קבלוה בימי אחשורוש בכח הקהילה. וזהו ״וקבל״ היהודים, לשון יחיד, שנעשו אגודה אחת, ואז אין עמלק יכול לשלוט בהם. לכן תיקנו משלוח מנות ומתל״א לעורר אהבת בני ישראל, וזה הי׳ יסוד בית שני, שיסודו בכח אהבת ישראל. ע״כ.

יג. ובשו״ת תירוש ויצהר (סימן קעב) כתב שבזמן גזירת המן הרבו בצדקה לעניים, והרגישו שהצלתם היה בזכות הצדקה, ורצו לתקן מתל״א באופן הראוי ביותר, שהעני לא יתבייש, ולכן תיקנו גם לשלוח מנות איש לרעהו, ועי״ז לא יתבייש העני בקבלת המתנות.

יד. ובבני יששכר (אדר מאמר ח) כתב על פי דברי החיד״א בספר כסא דוד (דף מא.) בשם תלמידי האר״י דהגם דקיי״ל (סוטה כא.) דעבירה מכבה מצוה אבל אין עבירה מכבה תורה, גם צדקה וגמילות חסדים אין עבירה מכבה אותם. והנה אנשי כנה״ג תמהו היאך לא הועילו חבילות חבילות מצוות שהיו ביד כל אחד מישראל, אלא שהעבירות כיבו המצוות, ומה שהיה בידם מצות לימוד תורה, לא הועיל, כיון שהיה להם מודעא וכו׳, ותיקנו למזכרת גם כן מצות משלוח מנות (גמילות חסדים) ומתנות לאביונים (צדקה), שכל אלה המצוות אין עבירות מכבות אותם, ושוב לא יתחייבו ושוב לא תהיה גזירה כזאת לעולם, ואפילו בדור שכולו חייב ח״ו, כיון שיש ביד ישראל מצות הגיון התורה וצדקה וגמילות חסדים, וצדקתם עומדת לעד. ע״כ. וע״ע במאור ושמש (פ׳ משפטים) שתיקנו לשלוח מנות בפורים, לרמוז שצריכין להחזיק בידי לומדי תורה.

טו. ועוד אפשר, שהטעם משום להרבות את השמחה, שעל ידי שפותח את ידו ונותן, נפתח לבו, ושמחתו יותר שלימה.

טז. ועוד יש לומר שהוא זכר לנס, שבאותה השנה שנעשה הנס, עשו מעצמם את יום המנוחה ליום משתה ושמחה, להודות להשי״ת. ואפשר ששלחו מנות מעצמם, כפי הדרך בכל סעודה של שמחה, שמשתף בה את חביריו וקרוביו. ותיקנו לעשות זכר לזה בכל שנה, וכן צמים ביום י״ג אדר, שבו התענו בזמן המלחמה, שכל זה הוא זכר לנס, לראות את עצמו כאילו עתה היתה הצרה, ועתה היתה הרווחה ותשועת ה׳. וכמו שכתבו המפרשים שתענית אסתר הוא זכר לנס, כ״ש מצוות הפורים די״ל שהם זכר לנס, ודו״ק.

וע״ע בדרשות ר״י אבן שועיב (פרשת תצוה) שהמן הרשע רצה לקעקע ביצתם לגמרי, להשמיד להרוג ולאבד, להשמיד זהו אבדן הדת, להרוג זהו אבדן הגופים, ולאבד זהו אבדן הממון. וכשריחם השי״ת עליהם קבעו ג׳ מצות כנגד אלו השלשה: מקרא מגילה כנגד הדת, שמחה ומשתה כנגד הגופים, ומשלוח מנות ומתנות לאביונים כנגד הממון.

ובביאור הגר״א לאסתר (פ״ג פס׳ יג) כתב, שהמן גזר ד׳ גזירות: א. להשמיד. ב. להרוג. ג. ולאבד. ד. וללכת לבוז. וכנגדם קיבלו ישראל: א. מקרא מגילה. ב. שמחה. ג. משתה. ד. מתנות לאביונים. ושם (פס׳ יט) כתב, באופן אחר, דשמחה ומשתה ויו״ט ומשלוח מנות וכו׳, הם ארבעה, כנגד ארבעה דברים שרצה המן לעשות כדפרשתי לעיל. ע״כ.

כמה חקירות בקצרה בדין משלוח מנות - ומ״ה נפקא מינה בין הטעמים

וראיתי בספר עת״ה באתי שהאריך בענין זה, וציין לכמה מהטעמים הנ״ל, וכתב לצדד ל״ו נידונים שאפשר שתלויים בטעמים הנז׳, והוספנו עוד בס״ד כמה נידונים, [מ״ה נפקא מינה] עם משא ומתן בקצרה, ולהלן יתבאר בארוכה.

א. אם המקבל מחל על המנות, האם המשלח יצא בכך ידי חובתו. [ונחלקו בזה הרמ"א והפרי חדש (סימן תרצה ס"ד) דלהרמ"א יצא, ולפרי חדש לא יצא. וכתבו החת"ס (חאו"ח סימן קצו) ועוד, שנחלקו אם הטעם משום ריבוי אחוה, או משום צרכי סעודה. וע"ע בשו"ת תורה לשמה (סימן קפח), והארכנו בזה להלן].

ב. אם שלח מנות בעילום שם, דלכאו' לטעם של ריבוי אהבה ואחוה, בכה"ג אין אהבה ואחוה. אך לטעם שיהיה לו לסעודת פורים, איה"נ יוצא ידי חובה. [וכמ"ש בשו"ת כתב סופר (או"ח סימן קמא), דלטעמא דחיבה שלום וריעות, בוודאי אין יוצא, דאין שילוח כזה דרך חיבה וריעות ואינו מקרב לבבות. וכיוון לזה בספר טעם הצבי (אברמוביץ). וכ"כ עוד אח' ראה להלן].

ג. אם שלח מנות לקטן. [ראה בשו"ת יד סופר (סי' כג), ובשו"ת דברי סופר (סימן ז אות ד). ובספר זרע חיים סי' יד].

ד. אם שלח בשר ונמצא טריפה אחר שאכלו. [ונסתפק בזה בס' יד אהרן אלפאנדרי (סימן תרצה), ובבאר היטב (סימן תרצה סק"ד) הביא ספק זה בשם מוצל מאש. וע"ע בברכ"י (שם אות ז), ובספר יוקח נא (סימן תרצה ס"ק לט בסופו), ובספר ברית יעקב (עמ' קמג), ובשו"ת בית ישראל הורוביץ (חאו"ח סימן פח)].

ה. אם שלח מנות לאדם חשוב, האם המקבל עצמו יצא י"ח משום שהמשלח קיבל הנאה במה שקיבל מידו. [ראה בספר רוח חיים (סימן תרצו אות ו), ובשו"ת כוכבי יצחק (ח"ב סימן קלח ע"ב), ובספר פסקי תשובה (סימן קמ), ובספר משמרת חיים (ח"א ענייני פורים סימן ד). וראה בקונ' טוב להודות (ח"ג סימן ג) שהאריך בזה. וביבי"א ח"ט (חאו"ח סימן עד) הביא מ"ש בערך שי (ס"ס תרצה) דלפי מ"ש (קידושין ז.) ובאה"ע (סימן כז ס"ט) דקבלת אדם חשוב הויא כנתינה, ה"נ הסועד עמו הוי כנותן לו לבעל הסעודה. והעיר דיל"ד דהכא לא מהני, וכמ"ש בספר מועדי ה' (דף קט ע"ב). ע"ש. ודו"ק].

ו. השולח לחבירו קודם פורים והגיע ביום פורים. [ראה בבאר היטב (סימן תרצה סק"ז), וביד אהרן, ובשו"ת יהודה יעלה (ח"א חאו"ח סי' רד), ובשו"ת כנף רננה (סימן פז), ובא"א בוטשאטש (סי' תרצד), ובשו"ת קנין תורה בהלכה (ח"ד סי' פ). והגאון מהר"י אלגאזי בספר חוג הארץ (דיני פורים אות יג עמ' כא) כתב, שהדבר פשוט שאם אמר לחבירו לפני הפורים, המנות האלה יהיו בידך להיות לך למנות לפורים, דודאי מהני ויצא ידי חובה, מידי דהוי אחמשה סלעים דפדיון הבן דאמרינן בגמ' ר"פ בכור ופסקו הטור יו"ד (סימן שה), שאם נתן מעות לכהן בתוך ל' יום ע"מ שיחול הפדיון מיד אינו פדוי, ואם נתנו ע"מ שיחול הפדיון לאחר ל' יום פדוי. אלא דהתם איפסקא הלכתא דאפילו אין המעות בעין לאחר ל', מהני, אבל במנות פשיטא ודאי דבעינן שיהיו המנות קיימות בעין בעיצומו של יום פורים שהוא עיקר השמחה, ולפני פורים יהיו בתורת פקדון בידו].

ז. תלמיד השולח לרבו. [ראה בשו"ת תירוש ויצהר (סימן קע), ובשו"ת יהודה יעלה (חאו"ח סימן רד), ובשו"ת דברי מלכיאל (ח"ה סימן רלז), ובספר ליקוטי יהודה על המגילה בשם השפת אמת, ובשו"ת זכר יהוסף (ח"ב סימן רלב)].

ח. אם להקדים משלוח מנות לסעודת פורים. [שבלקט יושר (עמ' קב) כתב שיש לשלוח קודם הסעודה, ואפשר דאזיל לשיטתיה, דלתה"ד טעם משל"מ משום צרכי סעודה. וביפה ללב (סי' תרצה אות יח) כתב בשם הרב ארחות יושר (פרק יט) דמצות משל"מ בבוקר בבוקר. ובחזו"ע פורים (עמ' קלה)].

ט. שלח מנות לשונאו והמקבל עודנו בשנאתו אותו. [ונסתפק בזה בספר מר ואהלות להגר"א פוסק (אהל ברכות והודאות סימן מא), וע"ש ד'איש לרעהו' משמע אוהבו להרבות השלום, ולכן לא תקנו ברכה על משל"מ, דמי בוחן לבבות לידע אם חבירו אוהבו באמת. וכתב בארחות חיים (סי' תרצה סק"ט) דמבוא' דהשולח מנות לשונאו, לא קיים המצוה. ואלא שספר הדר"ק כתב להיפך, דכיון שעי"ז יוכל לבא לידי אהבה, וכדרך שעשה אהרן הכהן, ואמרו בגמ' אוהב לפרוץ ואויב לטעון, מיכף יצרו עדיף. וראה עוד בשו"ת מהר"ם שיק (חאו"ח סי' רמ), ובספר שלמי תודה (פורים סימן כז אות ג). וע"ע בפלא יועץ (ערך פורים)].

י. קטן ששלח והביא ב' שערות אח"כ ביום הפורים. [נסתפק בזה בשו"ת מחנה חיים תליתאה (חלק או"ח סימן נג), ובספר נפש חיה מרגליות (סימן תרצה סעיף ד)].

יא. שלח מנות ונגנבו או אבדו בדרך. [ע' ביפה ללב (ח"ב סימן תרצה אות יט), ובשדי חמד (אס"ד מערכת פורים סימן ו ד"ה אם). וע"ע בשו"ת שערי רחמים

פראנקו (ח"א או"ח סי' יא), מה שכתב בזה. וע"ע בברכי יוסף (סי' תרצה אות ו) בשם כמה פוסקים, ובשערי תשובה שם (סק"ז). וי"א שיצא דסו"ס יש כאן ריבוי אהבה ואחוה, ע' באשל אברהם (מהדו"ת סוף סימן תרצה). וע"ע בשו"ת בית שערים (סי' שפ). וראה בחזו"ע פורים (עמ' קנה והלאה). וראה בספר משנת יוסף זילברמן (סוגיות ח"ב סימן מ אות יב). ובקונ' טוב להודות (ח"ג סימן ד), ובילקו"י מועדים מהדו"ק (עמ' שלז)].

יב. אם יוצאים י"ח במידי דלאו אכילה. [ראה בתה"ד הנז', ובלקט יושר (או"ח עמ' קנח), ובספר חסידים (סימן תשיג), ובספר אגרות סופרים (אגרת י"ט), ובקובץ נזר התורה (אדר תשס"ז עמ' רפ)].

יג. בן י"ד ששלח לבן ט"ו או להיפך. [בספר חוג הארץ למהר"י אלגאזי (פורים המשולש אות יג) נסתפק בזה, אם אזלינן בתר הנותן או בתר המקבל, וכתב שצריך להתיישב בזה. וראה בשו"ת דברי משה הלברשטאם (סי' לח) שהאריך בזה. וע"ע בשו"ת אהל יוסף מולכו (חאו"ח סי' טו) שכתב, שבן כרך ששלח לבן עיר ביום ט"ו לא יצא. וע"ע בס' יוקח נא (סי' תרצה ס"ק לג). ובחי' האור שמח (מגילה ד:), ובמקראי קודש הררי (עמ' רטז), ובחזו"ע פורים (עמ' רטו)].

יד. אם כייפינן על מצות משלוח מנות. [כן העיר הגר"ב זולטי זצ"ל בספרו משנת יעב"ץ (חאו"ח סי' פ סק"ג) דנפ"מ בין הטעמים הנז', לענין כפייה על משלוח מנות. וע"ע בפמ"ג (א"א סימן תרפז סק"ב), ובשו"ת עוגת אליהו (סי' לא)].

טו. אם יש חשש לשלוח לאבל. [ראה ברמ"א (סי' תרצו ס"ו), ובשו"ת כת"ס (חאו"ח סימן קמא), ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סימן לג אות ד). ובמ"ש באורך בחזו"ע פורים (עמ' קצג קצד)].

טז. עשיר השולח לעני כפי ערכו של העני. [ראה בביאור הלכה (סי' תרצה) בשם הח"א, ובשד"ח (אס"ד פורים סימן ה), ובמשנת יעב"ץ (חאו"ח סי' פ), ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סי' יד אות ד). ובחזו"ע פורים (עמ' קכט)].

יז. שלח מנות לחבירו והיה ישן. [הגרח"פ בשו"ת חיים ושלום (חלק אבן העזר סי' ב), הביא שמהר"ש מורגונטו בס' עושה שלום (מגילה דף קכ ע"ג. השמטות לדף יז) שנסתפק בזה באופן שהיה ישן עד שעבר יום הפורים. וכתב שזה תלוי במח' אם ישן מצטרף לעשרה, שדעת הש"ע (או"ח נה ס"ו) שהישן מצטרף לעשרה. והט"ז שם חולק, והסכים עמו הפר"ח, דישן חשיב כשוטה. ולד' הש"ע כ"ש שנחשב ומהני במצוה דרבנן כזאת, דהוא בין אדם לחבירו. ואפי' לחולקים, שאני התם שיש חשש ברכה לבטלה שאין תשעה עונים אחר ברכות השליח צבור, אבל במשלוח מנות אפשר דיצא ידי חובתו. וראה בכיו"ב לעיל בדין מתנות לאביונים הערה ד'. ומ"ש הב"י שלענין גט א"י לגרשה כשהיא ישנה, ש"ה דכתיב ונתן בידה, משא"כ משל"מ דכתיב לשון שליחות, כיון ששלחם קיים משלוח מנות, אע"פ שהוא לא ידע עד הלילה, ואטו אדם ששלחו לו וכבר יש לו כל טוב ה' בידו ואינו אוכל המנות, ואינו שמח עמהם, וכי לא יקיים השולח מצות משלוח מנות, א"ו דקרא אינו קפיד אלא אשליחות. וכתב השדי חמד (ח"ט מערכת פורים סימן יז) ולא ידעתי מאי נפקא מינה, ומאי דעבר עבר. עכ"ל. ואולי נפ"מ כשהנותן משער שהחולה יישן עד אחר הפורים, ומסתפק אם יצא בזה י"ח, שאל"כ יטרח מאד וימצא אחר. וראה בשד"ח (כללים מערכת יו"ד כלל לד). והאריך בזה בשו"ת דברי שמואל ארדיטי (סימן כ) והשיג ע"ד הרב עושה שלום, וכתב דלמ"ד דישן אין מצטרף הוא דין גמור. וע"ע בספר חדוות השם (ענייני פורים סימן מט), ובחשוקי חמד (מגילה יז.)].

יח. משלוח מנות אחר צאה"כ של יום פורים. [ראה בארץ צבי פרומר (ח"א סימן קכא). ובספרו על המועדים (עמ' רטז). והרב יד נאמן (דף לח עג) נסתפק באדם ששגג נאנס או הזיד ולא שלח עד שעבר יום פורים, אם חייב לשלם לעניים מדין חוב].

יט. אם מותר לצאת לכתחלה ע"י החלפת הסעודות. [ראה בגמ' (מגילה ז:) ובפירוש רש"י שם, ובב"י (סימן תרצה), ובב"ח מה שביאר בדברי רש"י, ובמג"א שם (סקי"ב). וברמב"ם (פ"ב מהל' מגילה הט"ו). ובספר חדוות השם (ענייני פורים סימן טל)].

כ. השולח לחבירו מאכל שאינו נוהג לאוכלו מתורת חומרא. [ראה בהגהות חכמת שלמה קלוגר (סימן תרצה ס"ד), ובילקוט הגרשוני שטרן (סי' תרצה), ובספר חדוות השם (סימן לג), ובשו"ת משנה הלכות (ח"ד סי' פט). ובחזו"ע פורים (עמ' קנג). וביבי"א ח"ט (חאו"ח סי' עד) העיר עמ"ש בשו"ת קנין תורה (ח"ז ס"ס נה) דמשמע שכל שהוא רק חומרא בעלמא יוצא י"ח משלוח מנות. דאינו מוכרח. אבל מ"ש שהשולח מיני מתיקה שחבירו אינו אוכלם מטעמי בריאות, בודאי שיוצא י"ח, כיון שראוי לו הדבר כשיבריא,

בלא״ה הרי ראוי לבני ביתו, ואין הכי נמי שיוצא בזה ידי חובת משל״מ].

כא. משלוח מאיש לאשה. [ראה ברמ״א (סי׳ תרצה ס״ד), ובשו״ת בית שערים (חאו״ח סימן שפ), ובשו״ת משנה שכיר תנינא (חאו״ח סימן לז), ובשו״ת משנה הלכות (ח״ד סימן פח)].

כב. השולח לשוטה אם יצא ידי חובה.

כג. השולח מנות למי שאינו מכירו מעולם. [ראה בספר כוכבי יצחק על הירושלמי (ברכות פ״ב הלכה א אות יח סק״ג). ובספר שמעתתא דמשה (עמ׳ תפט) כתב בשם הגר״מ פיינשטיין שאינו יוצא רק אם שולח למי שמכיר, ויש לו קצת ידיעה, אבל אם שולח למי שאינו מכיר כלל, אינו יוצא. ובהערות שם כתבו משום דבעינן רעהו וכיון שאינו מכירו כלל אינו בכלל רעהו. אך בשו״ת אבן השוהם (פרלמוטר סימן יד) כתב דא״צ לשלוח דוקא למי שמכיר, דחברים כל ישראל. ובתשוה״נ (ח״ה סימן רלד) כתב שהגרי״ז מבריסק נהג שבעת שקיבל משלוח מנות, עיין במה ששלחו. ואולי חשש שאם הטעם של מצות משלוח מנות היא משום ריעות, לא די בידיעה שקיבל מנה אלא צריך גם שידע מה קיבל שאז מוכיח את האהבה והידידות עם חבירו. ע״כ. וזו חומרא גדולה].

כד. אם צריך לשלוח דוקא ע״י שליח. [ראה בשו״ת בנין ציון (סימן מד) וביפה ללב (סו״ס תרצה), ובשו״ת מהר״י אסאד (חאו״ח סימן רז). ובשו״ת דברי יואל (חיו״ד סימן סד), וביבי״א ח״ט (סימן קע), ובספר חזו״ע (עמ׳ קמד)].

כה. אם גם העני חייב במצות משלוח מנות.

[ראה בב״ח (סימן תרצד), ובפר״ח (סימן תרצה סק״ד), ובספר חדות השם (פורים סימן לט סק״ד)].

כו. אם אדם הסמוך על שלחן אחרים חייב במשל״מ. [ראה במג״א (סימן תרצה סקי״ב), ובשו״ת חתם סופר (חאו״ח סימן קצו) כתב שתלוי בטעמים ואם הוא משום צרכי סעודה, כיון שהוא עצמו סמוך על שלחן אחרים פטור, אלא דלפ״ז יקשה סתירת דברי הרמ״א שמאידך פסק שאם מחל לו יצא, ע״ש].

כז. אם יש לחוש במשל״מ משום שונא מתנות יחיה. [ראה בספר אורה ושמחה בראנדסדאפער (הל׳ מגילה עמ׳ קיז)].

כח. השולח מנות לאשתו. [בקובץ מקבציאל (גליון ל אדר ב תשסה) בשם הגאון האדר״ת שכתב, נלענ״ד דמי שאין לו למי לשלוח ישלח לאשתו].

כט. השולח תבשיל אחד של בשר, ומנה שניה שולח גבינה. [פי׳ למחמירים להמתין שעה אחר גבינה, ולא נותר שעה עד צאה״כ. וע״ע בשו״ת ישיב יצחק (ח״י סימן יד), ובשו״ת משנת יוסף (ח״ו סימן קמב). אי נמי בשולח מאכלי גבינה לחבירו, והמקבל אכל מאכלי בשר באופן שלא יוכל לאכול ממאכלי הגבינה אלא לאחר צאת הכוכבים של פורים].

ל. אם בענין שוה פרוטה במשלוח מנות. [ראה בלקט יושר (עמ׳ קנח), ובספר שלמי תודה (פורים עמ׳ רצב). ובענין שיעור משל״מ ע׳ בשו״ת זרע יעקב בן נאים (חאו״ח סימן יא), ובערוה״ש (סימן תרצה סט״ו), ובחזו״ע (פורים, עמ׳ קל)].

לא. השולח דברי תורה לחבירו אם יוצא ידי חובת משלוח מנות. [ע׳ בשו״ת דברי ישראל וועלץ (ח״א סימן רכב), ובשו״ת משנת יוסף (ח״ו סימן קג סק״ב), ובשו״ת משנה הלכות (ח״ד סימן צא), ובס׳ נטעי גבריאל (פורים בסוה״ס סימן כח)].

לב. אם יש דין עניי עירך קודמים במשל״מ. [ראה בשו״ת שאלה שלמה ורטהיימר (ח״ב סי׳ פב)].

לג. המחזיר לחבירו מנות שקיבל ממנו. [נסתפק בזה הגרש״ק בספר החיים (סי׳ תרצה דף קד ע״ב), דשמא צריך שיתן לו דבר אחר בפנים חדשות, וראה בספר חדות השם (פורים סי׳ לה), ובהגהות טהרת השלחן (סימן תרצה ס״ד), ובספר אמרי יושר (מגילה ז:)].

לד. המתנה עם חבירו שנותן לו על מנת שיתן לו גם הוא. [בחוג הארץ (אות יח) נסתפק במי שהתנה עם חבירו שישלח לו משלוח מנות, וחבירו ישלח לו ג״כ, אם יצא י״ח, דאולי הוה רק כפורע חובו, ואנן בעינן שיהיו המנות במתנה, או דילמא אין זה נחשב כפורע חובו, שהרי גם המקבל יש לו חיוב לקיים משלוח מנות, נמצא דלאו משום ששלח לו חבירו יהיב ליה, רק מצוה דרמיא עליה קעביד, ואין לו לזה רק טובת הנאה שהיה יכול ליתנו לכל מי שירצה, וטובת הנאה אינה ממון למחשביה כפורעו בזה. אלא שבש״ע (יו״ד סא, כט) אי׳, דכהן שמכר פרה לישראל, ואמר לו אני מוכר לך פרה זו על מנת שהמתנות שלי, אינו תנאי והמקח קיים, ויכול ליתנם לכל כהן שירצה, דהוי כמתנה עמ״ש בתורה שיכול ליתנם לכל מי שירצה. ע״ש. וה״נ י״ל שתנאו בטל והמעשה קיים,

וזכה הלה במנות ותנאי המשלח בטל. וע״ע בשו״ת מנחת שלמה (ח״א סימן כו)].

לח. אם יש לשלוח מנות בשבת של פורים המשולש. [וראה לעיל בסימן תרפח בדיני פורים משולש].

לו. השולח מנות לעבד כנעני. [בפמ״ג (סי׳ תרצה א״א ס״ק יא. וכן בסי׳ קנו בא״א סק״ב, ראה שם לענין אם הוא בכלל מצות ואהבת לרעך כמוך. ובפתיחה כוללת חלק ב אות יח) כתב דהשולח לעבד כנעני משל״מ ומתל״א יצא, דכתב הרא״ם בפרשת משפטים (שמות כא כ) דעבד כנעני בכלל רעהו הוא, ובב״ק (פז.) אי׳ דהחובל בו לרבנן חייב בבושת דבכלל אחיו הוא, וכ״ש שהוא בכלל רעהו. אך בשו״ת בית יצחק (יו״ד ח״ב סי׳ קמד ד) כתב, דלא נהירא דזיל בתר טעמא, דמשלוח מנות להצמיח מידות האהבה והאחוה בישראל, ולא שייך זאת בעבדים, דואהבת לרעך כמוך כתיב, וסתם עבדים פריצים וחשודים כדאמרינן בירושלמי דאין מוסרים שבועה לעבד, ואיך ציותה תורה לאהוב אותם. ואף שיש מצוה לפרנסם (גיטין יב.), מ״מ לא מצינו מצוה לאהוב אותם, ולעשות שלום ואחדות עמהם. וראה בחשוקי חמד (מגילה כג:). ובחוו״ד (יו״ד סימן קנט סק״ב) כתב דעבד כנעני בכלל אחיך הוא לענין רבית. ובשו״ת הרב״ז (ח״ג חו״מ סי׳ טז) העיר שכבר קדמו הפמ״ג בס׳ ״תיבת גמא״ (פ׳ בהר אות א). ע״ש. ואכמ״ל].

לז. לשלוח מנות למי שאינו שומר תורה ומצות [דלסברת הבית יצחק הנז׳ יש לדון בזה. וראה מ״ש בזה להלן מכמה טעמים. ובשו״ת שרגא המאיר (ח״ד סימן לא ה) כתב שלפ״ד המנחת חינוך (מצוה רמג אות א) דמי שמאמין בעיקרי הדת דינו כאח וריע, ממילא מקיים בו ומשלוח מנות איש לרעהו. אך צ״ע דפעמים שמצוה לשנואתו, ומשלוח מנות הרי בא להרבות אהבה ורעות. ובחשוקי חמד (מגילה כג:) העיר דאולי בזה״ז שאני, ראה בחזו״א (יו״ד סימן א אות ו) שכל זמן שהוא בחזקת שאם יודיעוהו וישתדלו עמו כשיעור ההשתדלות שהוא ראוי לשוב, לא יזיד לבלתי שב, הרי דינו כישראל, ושיעור ההשתדלות תלוי לפי התבוננות הדיינים כאשר יופיעו ברוח קדשם בהכרעת דינו, עכ״ד].

לח. מה שנסתפק בספר אמרי אמת להרי״מ משעפס, אם מקיימין מצות משלוח מנות כשאין השולח יודע למי שלח. ע״ש.

לט. אם אשה חייבת משלוח מנות.

מ. אם בני ביתו הסמוכין על שלחנו יוצאין ידי חובתם במשלוח מנות של אביהם. [ראה מ״ש בזה להלן].

מא. בן ששולח לאביו. [ראה בשו״ת יביע אומר חלק ט׳ (סימן עב עמוד קי)].

מב. אם יכול לשלוח מנות למי שהוא מודר הנאה ממנו. [הביאו משו״ת פני מבין (סימן רלו) שהעיר דלכאו׳ מצוות לאו ליהנות נתנו, וא״כ יכול לשלוח לו, לפי הטעם של צרכי סעודה, אך לפי טעמו של מנות הלוי כדי להרבות אחוה ואהבה ושלום, הרי מודר הנאה הוא מחמת שנאה, אם כן לא יצא בזה ידי חובתו. וזה חידוש].

מג. אם שלח מנות ע״י שליח לראובן, והשליח טעה והביאם לשמעון. [עיין מ״ש בחשוקי חמד (מגילה יב.)].

מד. שלח מנות על ידי שליח, ואכלם השליח בדרך, וכששמע השולח אמר ליהוי משלוח מנות בשביל השליח, האם יצא השולח. [בשו״ת משפטים ישרים (סימן קכ) נסתפק בזה, והניח בצ״ע. ובגליוני הש״ס (מגילה ז.) כתב דאין מקום לספק, דהרי כשאכלם השליח, הוא היה גזלן ונתחייב ממון, וכשאומר עתה שיהיה משלוח מנות עבורו, אין זה רק מחילה לשליח על הממון שנתחייב לו. ע״ש].

מה. אם מועיל לזכות המשלוח מנות ע״י אחר, [בשו״ת יהודה יעלה (סימן רז) כתב דודאי זכין לאדם שלא בפניו, כאילו הזוכה הוא שליח לקבלה של חבירו רעהו, וכאילו הגיע מידו ליד המקבל, ויצא י״ח, וכן במתל״א, ואף שאין מגיע ליד האביון עד אחר זמן אחר הפורים, וראיה לכך ממתני׳ (ב״ק קג.). ויש לדון מזה לישן. ולכאו׳ לטעם של אהבה וריעות ל״ש כלל לצאת בישן, ואולי גם לטעם זה די לעשות מעשה שראוי להרבות שלום, וסגי במה שאחרי הפורים יהיה מכך ריבוי שלום. ובערוה״ש (תרצה סט״ז) כתב דאם שלח מנות לחבירו, ואינו בביתו באופן שיבא רק אחר הפורים, לא יצא, דכתיב ׳משלוח מנות איש לרעהו׳, ובעינן שיבא ליד רעהו, או שעכ״פ ידע מזה, עכ״ד. וצל״ע בזה].

מו. לוי שנתן משלוח מנות לראובן בשמו של שמעון שונאו כדי להשלים ביניהם, אם יצא השולח או המשלח. [ראה בחשוקי חמד (מגילה יח.)].

ומכל מקום, אף שהאחרונים פלפלו לענין דינא

בטעמים של משלוח מנות, ומהם בשו״ת חתם סופר (חאו״ח סימן קצו). ובשו״ת כתב סופר (חאו״ח סימן קמא אות ב). ובשו״ת שבט סופר (חאו״ח ס״ס כג. וסימן כח). ובשו״ת בנין ציון (סימן מד). ובשו״ת אפרקסתא דעניא (סימן כה). ובשו״ת בית שערים (סימן שפ). ובשו״ת תורה לשמה (סימן קפח), ובשו״ת חלקת יעקב (או״ח סימן רלה), ובשו״ת משנה הלכות (ח״ו סימן קכג). ועוד. וראה בחזו״ע פורים (עמ׳ קיז). מכל מקום בדרך כלל אין הטעם מוכרח, ואין לנו ברירות מה הטעם, ולכן אין להוציא דין בהכרח ע״פ הטעמים. והחיד״א בשו״ת יוסף אומץ (סימן פב) כתב לגבי מתל״א, שאין להוציא דין מכח הטעמים וכמ״ש מהרא״י (כתבי תה״ד סימן קח). ע״כ.

הטעמים שאין מברכים על משלוח מנות

והטעם שאין מברכים על משלוח מנות, ראה מ״ש בזה לעיל בדיני מתנות לאביונים. וראה מ״ש בזה הגרצ״פ פראנק בספרו מקראי קודש על פורים (סי׳ מ). ואפ״ל כמה טעמים בזה.

א. למ״ד שאם המקבל יסרה לקבל לא יצא, א״ש, שאינו יכול לברך, וכמו שכתב הרשב״א בתשובה (ח״א סימן יח) לגבי שאר מצות שאינם תלויות באדם לבדו.

ב. י״ל שכך היא הדרך בכל שבת ויו״ט לשלוח מנות בסעודה של מריעות ושמחה. ולכן לא ניכר כאן מעשה מצוה, ולפיכך לא תקנו ברכה ע״ז. וע״ע בס׳ חזון עובדיה ח״ב (פסח, עמוד קיז) שהביא שם מדברי שו״ת קרן לדוד (סי׳ סא אות ח), ושו״ת ערוגת הבושם (חאו״ח סי׳ רז) שכתבו הטעם דאין מברכים על אכילת ערב יוה״כ, אע״פ שהיא מצוה, משום דאין מברכים על מצוה שאינה ניכרת שעושה אותה לשם פועלה. וע״ש דלפ״ז מבואר הא דאין לברך על מצוות שכליות כגון מפי שיבה תקום, וגמ״ח, וכיבוד אב ואם. ע״כ. ובחזו״ע כתב, דלכן אין מברכים על שתיית ד׳ כוסות בליל פסח, שהרי אין בהם היכר שהם לשם מצוה. משא״כ באכילת מצה, שניכר באכילתה כי מצה היא ולא חמץ. ע״ש.

ג. אפשר שבכלל ברכת המצוה על המגילה, נכללים כל שאר מצוות היום. שהכל הוא לזכר הנס ולפרסומי ניסא, וברכת המצוות שמברך על המגילה, ממילא מועילה גם לגבי שאר מצוות היום. וראה לעיל בדיני מתל״א שהבאנו סימוכין לזה.

ד. ובשו״ת מור ואהלות (אהל ברכות והודאות סימן מא) כתב מטעם שעיקר מצות משלוח מנות הוא כמ״ש ׳איש לרעהו׳, דמשמעו, אוהבו, והיינו בכדי להרבות השלום, ולפיכך לא נתקן ע״ז ברכה, דמי בוחן לבבות לידע אם חברו אוהבו באמת, דאל״כ הוי ברכה לבטלה, ויצא לנו הדין, דבמשלוח מנות בפורים לשונא ידוע, לא קיים המצוה. וצ״ע. עכת״ד. ואינו מוכרח כ״כ.

ויש להביא בזה מ״ש הגאון ר׳ צדוק הכהן בס׳ רסיסי לילה (אות כב) שכביכול הקב״ה ג״כ מקיים מצוות, כמ״ש במדרש (שמו״ר ל, ט) מלך גוזר גזירה ואיך הוא מוריד גשמים בשבת וכו׳, ע״ש. וכן אמרו (ברכות ו.) מנין שהקב״ה מניח תפילין. וגם מצוות חכמים, וע״ז נאמר ותגזור אומר ויקם, צדיק גוזר והקב״ה מקיים (תענית כג.), וגם הוא מקיים משלוח מנות בפורים, איש היינו ה׳ איש מלחמה (שמות טו, ג), לרעהו היינו כדרך שדרשו חז״ל (ברכות נד:) על גב איש זה משה, שנאמר (במדבר יב, ג) והאיש משה. וידוע דשורש תלמיד חכם נקרא משה בכל חכמי כל הדורות, כד׳ האר״י ז״ל. והם שתי מנות לאדם אחד, היינו כל התלמידי חכמים שבישראל נקרא אדם אחד, רעהו של הקב״ה, שכן קוראו (תהלים קכב, ח) למען אחי ורעי, ודרשו חז״ל (שמות רבה כז, א) רעך וריע אביך וגו׳, זה הקב״ה. ושתי מנות היינו דיש שתי חכמות, ודברי תורה, תורה שבכתב ותורה שבעל פה, שהם חכמה עילאה מה שמורגש שהוא מהשי״ת, שא״א לשכל אנושי להשיג. וחכמה תתאה מה שנראה דשכל אנושי משיגו, והוא באמת ג״כ מהשי״ת. והם השתי מנות שמשיגים בפורים, התחדשות בלב מדברי תורה, מה שהוא בגלוי מהשי״ת, ומה שהוא בהעלם ונראה כהתחדשות הלב. וכן מתל״א, ע״ש.

ב. מצות משלוח מנות נוהגת ביום ולא בלילה. ב)

ג. יש מי שכתב שהשולח לחבירו משלוח מנות, אף המקבל מקיים מצות משלוח מנות בכך, כיון שעל ידי שניהם נתקיימה המצוה. אולם אין לסמוך על זה לדינא, אלא גם המקבל מחוייב במשלוח מנות. ג)

מצות משלוח מנות נוהגת ביום ולא בלילה

ב) כן הוא בדברי הרמ"א (ס"ס תרצה), שיש לשלוח מנות ביום ולא בלילה. והוא מדברי הרא"ש (פ"ק דמגילה סי' ו) בשם ר"ת, שכתב בתו"ד, וגם עיקר פרסומי ניסא הוא ביום בזמן משתה ושמחה ומתנות לאביונים ומשלוח מנות. וכן מסקנת הפוסקים. וכן כתב בפני יהושע (מגילה ז:). ויש כמה טעמים בזה, והלבוש שם כתב, משום שיש לשלוח בזמן חובת הסעודה. וכן הוא בשו"ת מן השמים (סימן טו) ובשחרית אומר זמן, שהגיע שמחת המשתה ומשלוח מנות, שהרי אמרו סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו, ע"כ. ובפנ"י שם כתב משום דהא נמי בכלל הקישא דזכירה ועשיה. ובפרט לפי משמעות דברי הרמב"ם ועוד שהמשלוח מנות הוא ממצוות הסעודה, עיין בזה להלן. ועיין בשו"ת ארץ צבי פרומר (סוף סימן קכא). וכתב במשנה ברורה (סי' תרצה סקכ"ב) שאם מקיים המצוה דשילוח מנות לאיש אחד ומתנות לשני אביונים ביום, אין נ"מ במה שרוצה להוסיף עוד בלילה.

השולח לחבירו משלוח מנות, אם גם המקבל מקיים מצות משלוח מנות בכך

ג) הנה הרש"ש כתב בקו"א לטורי אבן (מגילה ז: אות לג): לולא דמסתפינא הייתי אומר דבר חדש, אף שהוא נגד משמעות גדולי האחרונים, והוא, שכששולח אחד לחבירו, קיימו שניהם הנותן והמקבל מצות משלוח מנות, כיון דע"י שניהם נעשתה המצוה. והכי דייק לישנא דקרא ומשלוח ולא קאמר לשלוח, עי' רש"י שם. ובזה מדוקדק שפיר מ"ש קיימת בנו, ר"ל אני ואתה. וגם יתיישב בזה היטב, דברי רש"י (שם בד"ה מחלפי סעודתייהו), אשר כבר צווחו בזה ליישב. ע"כ. אולם אין לסמוך על זה לדינא, וכמו שכתב הרש"ש שם שהוא דבר חדש, ונגד משמעות גדולי האחרונים. [ובביאור דברי רש"י שם, עיין בב"ח (סי' תרצה) שכתב, דבסועד אצל רעהו פטורין שניהם מחיוב משלוח מנות, ואפילו בעשירים כן הדין, והם היו אוהבים זה את זה ביתר עוז, והסכימו שטוב ויפה להם לשבת אחים יחד בסעודת פורים בשמחה ובטוב לב משתה כברכת ה' אשר נתן להם]. וכן העלה בשו"ת באר חיים מרדכי (חלק ג' סימן ג). ע"ש. [ע"כ מילקו"י מועדים, ומחזון עובדיה פורים עמוד קכ].

וע"ע להגרי"ח בספר בניהו בן יהוידע (מגילה דף ז:) שכתב, נראה דמנהג קדמון היה, כל מי שהולך לבית חבירו בלא הזמנה צריך שיביא סעודה שלו מביתו, כיון שהוא בא לבית חבירו מעצמו שלא הזמינו חבירו, וכן מנהג זה היה נוהג בעירנו עד סוף דור שלפנינו, שהיה דרכם לבא לבית אבי הבן בשבת אשר בתוך שמונת ימים שנולד הולד, והיו באים כל אהובים וריעים של אבי הבן לסעוד שם באותו שבת וכל אחד יביא סעודתו דהיינו תבשיל דחמין של שבת מביתו, וכן כיוצא בזה. ועל כן ודאי אביי ור' חנינא היו מקיימים משלוח מנות איש לרעהו זה עם זה, שהיה אביי שולח לר' חנינא ורבי חנינא גם כן שולח לאביי בכל שנה, אך סעודת פורים היה אביי סועד אצל ר' חנינא בשנה זו, ור' חנינא סועד אצל אביי בשנה אחרת, ואתא תלמודא לאשמעינן אע"ג דהמנהג כשיבא אדם לסעוד בבית חבירו בלא הזמנה צריך שיביא סעודה מביתו, ולכן יש לומר אחר ששלח אביי משלוח מנות לר' חנינא ואח"כ הלך מעצמו לבית ר' חנינא לסעוד שם מביתו

ד. יש אומרים שצריך לשלוח המנות כשהן מבושלות וראויות ומזומנות לאכילה. ויש חולקים ואומרים שיוצאים ידי חובה גם במנות בשר חי, ורק אם שולח עוף חי שלא נשחט עדיין וכיוצא בזה, אינו יוצא ידי חובה. וכן עיקר. ד)

של ר׳ חנינא יש לומר דלא נפיק ידי חובתו במשלוח מנות, כי נאמר אותם מנות ששלח הם תמורת הסעודה שצריך להביא מביתו כיון שהוא בא לסעוד משלחן ר׳ חנינא ואינו מביא סעודה מביתו, וקא משמע לן דאין פקפוק בזה ושפיר יוצא ידי חובתו במשלוח מנות, ולא אמרינן זה תמורת הסעודה שהיה צריך להביא מביתו כפי המנהג.

אם יוצאים ידי חובת "משלוח מנות" בבשר חי לא מבושל

ד) מה שכתבנו די״א דצריך שיהיו המנות מבושלות, כן כתבו המהרי״ל, המג״א (סי׳ תרצה ס״ק יא), א״ר (סק״ח), הגר״א במעשה רב (סי׳ רמ), חיי אדם (כלל קנה סל״א), הרש״ש, ערוך השלחן, מעם לועז (אסתר), הרש״ש בקונטרס אחרון להטורי אבן (מגילה ז:). וכן כתב בפשיטות בערוך השלחן (ס״ק טו).

ואמנם י״א שאין צריך שיהיו המנות מבושלות, וכן כתבו הפר״ח (סי׳ תרצ״ה ס״ד), חסדי דוד חסאן. בית עובד, הנצי״ב, שו״ת שאלת יעקב, משחא דרבותא, נהר שלום, ובערך שי, גפן פוריה, ועוד.

והנה הפר״ח כ׳ להביא ראיה לזה מדתנן (ביצה יד:) ב״ש אומרים אין משלחין ביו״ט אלא מנות. [דבר המוכן ואינו עשוי להניחו למחר, כגון חתיכות בשר חתוכות לפני האורחים. וכן דגים. רש״י]. וב״ה אומרים משלחין בהמה חיה ועוף בין חיין בין שחוטין. אלמא עופות חיים לא מיקרו מנות. וכן הסכים בספר בית עובד (דקע״ו ע״ב) והקשה על המהרי״ל מההיא דביצה דמוכח דחתיכת בשר חיה מיקרי מנה. ע״ש. ואינו מוכרח, דאדרבה מלשון רש״י שכ׳ חתיכות בשר ״חתוכות לפני האורחים״, מוכח דבמבושלות עסקינן, ובית שמאי תרתי בעו, חתוכות ומבושלות שראויות להתכבד כך לפני האורחים, וכמו שפסק מרן ביו״ד (סי׳ קא ס״ג), דלא חשיבה חתיכה הראויה להתכבד אא״כ היא מבושלת, וחתיכה גדולה יותר מדאי, לא חשיבא ראויה להתכבד. ע״ש. ואפילו החלוקים שם יודו בנ״ד. אמנם בחי׳ המאירי לביצה (יד:) כתב, דלב״ש מותר לשלוח בשר חי, ולא מיעטו אלא בהמה ועופות חיים, שמא לא ישחטם ביו״ט, ונמצא טורח בהוצאה שלא לצורך. וכ״כ בבית הבחירה שם, וזה סיוע לד׳ הבית עובד הנ״ל. ומ״מ המהרי״ל וסיעתו יסברו כפרש״י הנ״ל.

ובפעולת שכיר על המע״ר (סי׳ רמ) כתב להוכיח כמהרי״ל, מסיפא דמתני׳, משלחין יינות שמנים וסלתות וקטניות, אבל לא תבואה. ור״ש מתיר בתבואה. ואם איתא רכל הני דקחשיב בסיפא הוו בכלל מנות דב״ש, פשיטא, ומאי קמ״ל שמשלחין אותן, והרי לב״ה אפילו בהמה ועוף חיין משלחין, כ״ש אלו שהן בכלל מנות. א״ו כל הני דחשיב לא הוו בכלל מנות דב״ש. וקמ״ל דלב״ה מיהא משלחין אותן. ומוכח דסלתות וקטניות לא מיקרי מנות, כיון שאינן מבושלים. ע״כ. ולכאורה ג״ז י״ל דלשון תורה לחוד, ולשון חכמים לחוד. (חולין קלז:).

ועי״ל דע״כ משום סיפא ״אבל לא תבואה״ נקט להני. תדע דנקט יינות שראויים לשתיה מיד. וי״ל שביין חי מיירי דלא חזי לשתיה בלי מזיגה. (ע׳ ברכות נ:).

ובס׳ משחא דרבותא (חלק א׳ סימן תרצה) כ׳ דחיליה דהמהרי״ל מפרש״י ביצה (יד:), דמנות היינו שראויות ליתנם ״לפני האורחים״, אלמא דבעינן מבושלות. ויש לדחות שכל שראויות לחתכם לפני האורחים שפיר דמי, ולאפוקי תרנגלת בנוצתה וכיו״ב. אבל בשר חי מנה

מיקרי, כמ״ש בביצה (כח.) שוקלין מנה כנגד מנה ביו״ט. עכת״ד. וה״נ מסתברא שבודאי לא בא למעט חתיכה גדולה שאין דרך ליתנה לפני האורחים, כההיא דיו״ד סימן קא ס״ג, בדין חתיכה הראויה להתכבד. וכדאשכחן במגילה (ז.) דר״י נשיאה שדר ליה לר׳ אושעיה ״אטמא דעגלא״ תילתא, וגרבא דחמרא, שלח ליה קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו. ולא קפדינן על מה שמחוסרת חיתוך. וה״נ י״ל דחתיכה חיה הויא בכלל מנות.

וכן מתבאר מדברי הגאון ר׳ ברוך פרנקל (בהגהותיו לאו״ח סי׳ תקכז בט״ז סק״ח) שהביא מ״ש הלבוש שם, שמצוה לגדול לערב על כל בני העיר, וסמכוהו אקרא ושלחו מנות לאין נכון לו, למי שלא היה יכול להניח עירובי תבשילין. (ביצה טו:), כלומר שנאנס, ואז יוצא בעירובו של גדול העיר. וכ׳ הגרב״פ, שמבואר שהפי׳ של ״מנות״ חתיכות בשר או דגים כשהם חיים, שיוכל לבשלם, מצד סמיכתו על גדול העיר שהניח ע״ת וכו׳. ע״ש. אלא דא״כ אף עוף חי שאינו שחוט יקרא בשם מנות, שמצד סמיכתו על גדול העיר יוכל גם לשוחטו ולבשלו. וצ״ע.

ומכאן תשובה עמ״ש בשו״ת שם משמעון פולאק (תאו״ח ס״ס לא ד״ה ובזה), דמההוא קרא דושלחו מנות לאין נכון לו, דכתיב בעזרא, ילפינן שצ״ל דברים המבושלים והמזומנים וראויים לאכילה, שהרי כל עצמן לא הוצרכו לשלוח להם להם מנות אלא משום שלא עשו עירובי תבשילין כדי שיהיה נכון להם. ע״ש. וכ״כ בספר שבילי דוד (סי׳ תרצה סק״ד). (וע״ע בשו״ת כתב סופר חאו״ח סימן ע״ח, בד״ה ועשיתי.) ולפ״ד הגרב״פ אדרבה האי קרא מירי בחתיכות בשר חי, וזהו שסיימו בגמ׳ (ביצה טו:) אבל מי שהיה לו להכין ע״ת ולא הכין פושע הוא, כלומר שדינו כדין פושע שאינו יכול לסמוך על גדול העיר (ביצה טז:) וא״א לשלוח לו אלא דבר מבושל לגמרי.

ומיהו בספר תולדות אדם (שבחי הגר״ז מוילנא, ח״ב דף ג׳ ע״א) כתב, שמחלוקת ב״ש וב״ה בביצה (יד:) הנ״ל, תליא בפי׳ הכתוב ״ושלחו מנות לאין נכון לו״. ופי׳ ״מנות״ היינו דבר המבושל ומוכן לאכילה, כמ״ש מהרי״ל ומג״א (סימן תרצה), וב״ש ס״ל דקרא כפשוטו שלא התיר לשלוח אלא מנות מבושלים, וכמ״ש ושלחו מנות לאין נכון לו, הא חיין ושחוטין לא. וב״ה ס״ל כמדרשו דהיינו למי שלא הניח ע״ת, והיינו דבר המבושל, שאם ישלח לו חי או שחוט לא אהני ליה ולא מידי וכו׳. ע״כ וזה סברת הרבנים שם משמעון ושבילי דוד הנ״ל. וכ״כ בשו״ת שבט סופר (תאו״ח סימן כג). ע״ש. ומכל מקום יש לדחות ולפרש כמ״ש הגרב״פ לד׳ הלבוש הנ״ל. [ועיין במראה הפנים בירושלמי (פ״ב דע״ז סוף ה״א בד״ה אנא) שאותו יום טוב שבימי עזרא לא היה כלל סמוך לשבת, ולא פרשו כן חז״ל אלא לדרוש ד׳ ר׳ אליעזר שאמר לתלמידיו לשון זה בעת פטירתן מבית המדרש ביום טוב].

ובתשובת שבט סופר עצמו סיים, ומ״מ כיון שמצינו דלשון מנות כולל בשר חי, יוצא י״ח אף באינו מבושל, ושכן משמע מפשט ל׳ הרמב״ם: ״ב׳ מנות בשר או ב׳ מיני תבשיל״. ע״כ.

וכן הסכים הגאון הנצי״ב בספר העמק שאלה (סי׳ סז אות ט), והוכיח כן מהפסוק (שמות כט כו): ולקחת את החזה, והנפת אותו תנופה והיה לך ״למנה״. והוא לקחו חי ולא מבושל. ע״ש. וכן כתב בשו״ת שאלת יעקב (סימן סא אות א).

גם במשחא דרבותא הביא ראיה מדכתיב (ויקרא ז לג), לו תהיה שוק הימין למנה. ע״ש. ולפמ״ש בכתובות (י:) דכתב קרא לעתיד, יש לדחות ראיות אלו. כאשר יראה הרואה. וע׳ בנהר שלום (סי׳תרצה סק״ב) שכתב להוכיח ממגילה (ז:) רבה שדר למרי בר מר ביד אביי מלא טסקא דקשבא (שק מלא תמרים) ומלא כסא קמחא דאבישונא. הדר שדר ליה איהו מלא טסקא דזנגבילא ומלא כסא דפלפלא אריכא. ע״ש. [ופרש״י, קמחא דאבישונא שנתייבשו החטים בתנור בעודן כרמל וקמחן מתוק לעולם. ע״כ]. וקמח אינו דבר מוכן. ודלא כהפר״ח לא בא למעט חתיכה גדולה שאין דרך ליתנה לפני שממעט עופות חיים שמחוסרים שחיטה. ע״כ. ולק״מ, דל״מ להפר״ח דס״ל דבחתיכות בשר ודגים חיים יוצאים י״ח, אלא

ה. יוצאים ידי חובת משלוח מנות גם בבשר שימורים שבקופסאות, או בסרדינים, וכיוצא בזה. ה)

ו. השולח לחבירו דורון של בגדים וסדינים וכיוצא בזה, אינו יוצא בזה ידי חובת משלוח מנות. ו)

אפילו למהרי"ל שמצריך מבושלים ממש י"ל דהקמח של החטים הללו ראוי לאכילה כמות שהוא משום מתיקותו. (אע"פ שהיו נותנים אותו גם בתבשיל, כמ"ש בפסחים לט סע"ב). וכ"כ בפעולת שכיר הנ"ל. והא דהדר שלח ליה פלפלא אריכא וזנגבילא, היינו ברטיבתא. וכמ"ש בברכות לו: שמברך עליה בורא פרי האדמה. וכן כתב בספר ערך שי (סימן תרצה).

ועכ"פ נראה שרבו האחרונים שסוברים שיוצאים בחתיכות בשר או דגים חיים, וכן משמע מלשון הרמב"ם הנ"ל. [ועיין בשו"ת מי יהודה (אורח חיים סימן פו, בד"ה מע"כ), וי"ל ע"ד]. והכי נקטינן. וכן כתב בספר גפן פוריה (במגילה ז:). ובפרט שבבשר חי יוכל לעשות בו תבשיל כרצונו, צלי או מבושל. ולא החשיבו "מקרבא הנאתיה" אלא בעניים. (כתובות סז: ותענית כג:). ועל כל פנים בדרבנן סמכינן לקולא. [ילקו"י מועדים מהדו"ק, חזון עובדיה פורים עמוד קיח].

משלוח מנות בקופסאות שמורים סגורות

ה) לאפוקי ממ"ש בס' מועדים וזמנים (ח"ב ס"ס נד) להסתפק בזה, כיון שעומדים לזמן רב ולא לאוכלן תיכף, וכדמוכח מד' רש"י בביצה (יד:) "מנות" היינו דבר המוכן שאינו עשוי להניחו למחר וכו'. ע"ש. וליתא. [ובפרט לפ"ד המאירי שאפילו בשר חי שפיר דמי, הא ודאי שאף לגבי יו"ט הדין ברור שמותר לשלוח בשר קופסאות שימורים, ופירות שמורים בקופסאות, אפילו לב"ש, שראויים לפתחן ולאוכלן מיד. ולא גזרו ב"ש אלא בעופות חיים שיש לחוש פן יחוס עליהם מלשחטם מיד. ואפילו רש"י לא נתכוון למעט כה"ג שראויים לאכילה בלי בישול]. וזה ברור. [חזו"ע פורים עמוד קיח].

השולח דורון של בגדים וסדינים או ספרים, אינו יוצא בזה ידי חובת משלוח מנות

ו) כן כתב בשו"ת תרומת הדשן (סי' קיא), ונתן טעם לזה, כי נראה שטעם משלוח מנות הוא כדי שיהיה לכל א' סיפק לקיים סעודת פורים כדין, כמבואר במגילה (ז:) מחלפי סעודתייהו ונפקי בהכי ידי משלוח מנות. ותו דלא אשכחן דמקרי מנות אלא מידי דמיכל או דמשתי. וכ"מ מד' הרמב"ם. עכת"ד.

ואף שבספר לקט יושר (תלמידו של התה"ד. בח"א עמוד קנח) כתב, שהיה מנהג בעיר אחת שהבעלי בתים שלחו להרב שלהם, מנות יפות ונכבדות בפורים, כגון פשתן לעשות סדינין. ועו"ש: אחד שאל, שיש לו בעלי חיים, אם יוכל לשלוח אותם למנות פורים ב' ימים קודם פורים, כי אינם יכולים להחיות עד פורים, כגון אשן ובורן. והשיב שאין לשלוח שום מנה קודם פורים, כי שמא יאכל המנה קודם פורים, ואין לו שום דבר חדוש לאכול בפורים, ע"כ. הנה להלכה מפורש בתה"ד שאינו מועיל.

ולאפוקי ממ"ש בשו"ת הלק"ט (ח"ב סי' קסג) שהשולח כסות וכלים למנות, אם יוכל המקבל למכרם מיד ולקנות בדמיהם צרכי סעודה מהני, כדתנן (בנדרים לב:) אין בין המודר הנאה מחבירו למודר הימנו מאכל וכו'. ורב מרי שלח זנגבילא ופלפלי, דהנאה המביאה לידי מאכל כמאכל דמי. ע"כ. וכ"כ בנהר שלום (סי' תרצה סק"ב). ובשו"ת מי יהודה (סימן פו בד"ה ומעתה). ע"ש. וההיא דרב מרי לא שמה מתיא די"ל דברטיבתא מיירי כנ"ל. וכ"כ בשו"ת שם משמעון (סי' לא). ובשו"ת דובב מישרים ח"א (סי' צב). ע"ש.

וכ״ש לפמ״ש הרש״ש בקו״א לטורי אבן (מגילה ז:) שאם א׳ שולח לחבירו משלוח מנות אף המקבל מקיים מצות משלוח מנות בזה כיון שע״י שניהם נתקיימה המצוה. והוכיח כן מדשלח ליה מרי בר מר לרבה בחזרה זנגבילא ופלפלי, וקי״ל כס פלפלא וזנגבילא ביום הכיפורים פטור, וכנ״ל. [וכבר כתבנו שם שאין לסמוך ע״ז לדינא].

והראיה שהביא הלק״ט מנדרים (לב:) ג״כ ליתא, דהא בגמ׳ שם (לג.) פרכינן, והא מן מאכל נדר, אמר רבא באומר הנאה המביא לידי מאכלך עלי. וכ״פ ביו״ד (סי׳ רכא ס״א). ע״ש. וכן מצאתי בערך השלחן שדחה כן ראיות הלק״ט והסכים כד׳ התה״ד הנ״ל, וכ״פ הט״ז (סי׳ תרצה סק״ד). והכנה״ג (בהגה״ט), והא״ר (סק״ט). וכ״מ ממ״ש המהרי״ל וסיעתו שאין יוצאין אלא במנות ״מבושלים״. ואף הפר״ח הודה שבעופות חיים אין יוצאים י״ח. וכ״ש סדינים ובגדים. וע״ע בשו״ת שבט סופר (חאו״ח סי׳ כג). ע״ש. [ע״כ ממרן אאמו״ר בילקוט יוסף מועדים מהדו״ק].

ונראה, שגם לפי טעמו של מנות הלוי בשביל להרבות אהבה ואחוה, לא יצא, כיון שסו״ס כתיב ״מנות״, וספרים ובגדים וכדו׳ אינם נקראים מנות. וכמו שפירש בתה״ד הנ״ל טעם שני למה אין יוצא י״ח בבגדים. ואף שלכאו׳ יש להביא ראיה ממעשה רב של הרב מנות הלוי גופיה, ששלח את ספרו בתורת משלוח מנות, ועל שם זה קרא ספרו בשם מנות הלוי, ע״ש בפתיחה שכתב ששולח את הספר ״מנות הלוי״ שי לחותנו, וקרא שמו מנות הלוי כדין וכהלכה שתי מנות לאדם אחד. [ושו״ר ראיה זו בשו״ת משנה״ל (ח״ד סי׳ צא)], מ״מ י״ל שלשמחה בעלמא עשה כן, ופשוט.

ולכן גם מה שכתב במשנה הלכות שם, שאשה השולחת לחברתה בגדים ותכשיטים, מקיימת בזה משל״מ גם לפי טעמו של תה״ד, כיון ששמחתה של האשה ביו״ט הוא בבגדים ותכשיטים, הנה מ״מ לא תועיל טענה זו, כיון דסו״ס ״מנות״ בעינן, וכל אלו לא מיקרו מנות. וע״ע להלן.

ועתה ראיתי בשו״ת דברי יציב (או״ח סי׳ קט) שכתב, עיין במנות הלוי ששלח ד״ת וכו׳, ותחת עד דלא ידע בשינה כמ״ש הרמ״א (סי׳ תרצ״ה ס״ב), תעסוק בזה, ופקודי ה׳ ישרים משמחי לב, אשר י״ל שזה הטעם שהיו קצת מקילין, כי למי ששמח באמת בד״ת יוצא בזה שמחת פורים ביינה של תורה, אך אבוה״ק ברוב ענותנותם ושפלותם בעיני עצמם קיימו כפשוטו כידוע. עכ״ד.

ועוד שם בליקוטים והשמטות (סימן סה) העיר, דאם לא בענין מאכל ממש [עיין בשו״ת הלכות קטנות (ח״ב סי׳ קסג). ובשכנה״ג (סי׳ תרצה הגהות טור אות א)], י״ל שיוצא בזה. והדעת קדושים חקר שיתכן שיוצא ידי פת שחרית בתהלים, כיון דכתיב, כמו חלב ודשן תשבע נפשי אם ושפתי רננות יהלל פי (תהלים סג). ותורה בכלל רננות כמ״ש קומי רוני בלילה (איכה ב. ורמב״ם הל׳ תלמוד תורה פ״ג הי״ג), ובגמ׳ (ברכות יד.) אי׳, כל המשביע עצמו בדברי תורה וכו׳. וי״ל שיוצא בדברי תורה כמו מידי דמיכלא. וכן מצינו לרבינו יהודה החסיד שהתענה בשבת שעונג הוא לו (ש״ע או״ח סי׳ רפח ס״ג. ובב״י שם). והגם שחילקו דעונג אינו בכלל שמחה, ואיה״נ שמחה אינו מקיים בתענית, ע׳ בשו״ת חת״ס (או״ח סי׳ קסח), תורה שמשמחי לב פשיטא שגם שמחה הוא לו. וא״כ י״ל לגבי משל״מ, שאם ברור לו שהוא מאותן שמשביע נפשו בדברי תורה, מהני. ע״ש. [וע״ע במג״א (סי׳ תמד סק״ב) בשם של״ה, דרשב״י היה עוסק בתורה במקום שלש סעודות]. ואינו מוכרח, דסוף סוף אין זה בשם ״מנה״ כלל.

וקרוב לזה מצינו שכתב הרמ״א בהקדמת ספרו מחיר יין, שבשנת שט״ז גלו מעירם והיו גרים בארץ אחרת, בעיר שידלו״ב, מקום אשר אין תאינה וגפן, וכמעט מים אין לשתות כי אם בתחבולה, עיר אשר במסכנות תאכל בה לחם, ועץ אין בה להסכן בו, ולא יכולנו לקיים ימי הפורים במשתה ושמחה, להסיר יגון ואנחה, אמרתי אקומה ואשמח במפעלי, אף חכמתי עמדה לי, כי (תהלים יט, ט) פקודי ה׳ ישרים משמחי לב. ולקחתי תחת לשוני דבש וחלב, ונתתי לבי

ז. אפילו השולח מעות לחבירו באופן שיוכל לקנות בהם מנות מאכל אינו יוצא ידי חובה, שצריך לשלוח בדוקא מנות של מאכל ומשתה. ז)

לתור ולדרוש כוונת המגילה, הנמשל בדבריה ופירוש כל מלה ומלה, ובדקתי בה עד מקום שידי מגעת וכו', ושמתי הדברים בספר בכתיבתי, להיות שמור לי לעת זקנתי. ע"כ. וכתב הרמ"א בחתימת הספר שם: 'שלחתי בימי הפורים למנה לאבי ישראל'. והיינו, שכיון שלא יכלו לקיים שמחת פורים בסעודה מחמת העוני הגדול, לכן קיים הרמ"א לפחות בדברי תורה.

ויש לפלפל בזה לפי מה שדנו האחרונים (ע' שאגא"א סי' סט. ובמהרש"א פסחים סח: ובמשכנות יעקב קהלת יעקב מו"ק ח:) שביו"ט מקיימים מצות שמחה גם בלימוד תורה, כמ"ש פקודי ה' וגו'. ומ"מ צריך שם "מנה", ואין בזה שם מנה כלל. ומסקנת האח' שאינו יוצא י"ח בבגדים וכלים. וכן בשולח לחבירו מעות. וכן בבעלי חיים שאינם שחוטים. ואפי' בבשר שאינו מבושל נח' הפוס'.

וגם בעיקר הדבר שמקיימים מצות שמחה ביו"ט, בדברי תורה, אפשר דמ"מ פורים שאני, דשמא אין בו מצות "שמחה" ממש, אלא רק מצוה לעשות בו סעודה. ועכ"פ יש ענין שישמח במה שיש בידו, ועיין.

והראוני שבספר קרבן תודה על מגילה (חידושי דינים סק"ה) נסתפק בזה, אם יוצאין ידי חובה במשלוח של דברי תורה, וכתב שיתכן שיצא, דהתורה הק' נמשלה לאכילה ושתיה, כמש"כ לכו לחמו בלחמי, ושתו ביין מסכתי. וגם שמחת הלב איכא כי פקודי ה' ישרים משמחי לב.

ובספר בני שמעיה (שם בשו"ת סימן כה) כתב שיתכן שאף לתרומת הדשן (סימן קיא) הסובר דטעם משלוח מנות הוא כדי לספק צרכי הסעודה, יתכן שיצא, כיון דתנן באבות (פ"ג מ"ג) שלשה שאכלו על שלחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה, כאילו אכלו מזבחי מתים. עכ"ד. וכ"ז אינו נראה לענין הלכה.

השולח מעות לחבירו כדי שיקנה מאכל אינו יוצא ידי חובה, שצריך לשלוח מאכל ומשקה

ז) כן דייק בשו"ת תרוה"ד (סימן קיא) ממ"ש הרמב"ם (פ"ב ממגילה הט"ז) בדין מתנות לאביונים, שנותן לכל עני מתנה אחת, "או מעות", או מיני תבשיל, או מיני אוכלין. ואילו במשלוח מנות לא הזכיר "מעות" רק מיני אוכלים, אלמא דל"מ מעות לגבי משלוח מנות. [וגם לטעם של הרב מנות הלוי, י"ל שצריך להיות דרך חיבה וריעות, ולכן בעינן דבר הראוי לאכילה ולא מעות]. וזה שלא כמ"ש בשו"ת הלק"ט ח"ב (סי' קסג) שיוצאים י"ח ג"כ במעות שראוי לקנות בהם צרכי סעודה. וכ"כ במעם לועז אסתר (עמו' רמט סעיף רג) וכ"ד שיורי כנה"ג.

וכן בשו"ת פתחי שערים (סי' מז) כתב, דלכאורה י"ח במעות, דהא מע"ש בירוש' צריך פרי מפרי וגידולי קרקע, ועכ"ז יכול לחלל בירוש' כסף על פרוטות, וה"ט כיון שיכול לקנות בהם צרכי סעודה, כמבואר בתוס' ב"מ (מה. סד"ה השתא). ודברי קבלה לא עדיף מד"ת. ושוב דחה ד"ז, לפמ"ש האחרונים שצ"ל דרך חבה וריעות, לכן י"ל דבעינן דבר הראוי לאכילה ולא מעות. ואף דבתוס' סנהדרין (מח. ד"ה מותר), כ' דמעות עדיפי מטווי דיכול לקנות בהן כל מילי, י"ל דלענין משלוח מנות בעינן מידי דמיכל דוקא. ע"כ.

גם הטורי אבן (באבני שוהם מגילה ז:) כתב, דשאני לן בין משלוח מנות למתנות לאביונים, דמשלוח מנות הוי דוקא במידי דמיכל ומשתי ולא בכסף, כמו ושלחו מנות לאין נכון לו, דדרשינן (ביצה טו:) דהיינו למי שלא הניח עירובי תבשילין, וקאמר להו שישלחו לו מידי דמיכל ביו"ט. ותנן נמי בש"א אין משלחין ביו"ט אלא מנות. אבל מתנות לאביונים מהני בהו כסף ושוה כסף, וכדמוכח במגילה (ד:) דמה"ט אין מקרא מגילה

בשבת מפני שעיניהן של עניים נשואות למקרא מגילה, וזה אי אפשר בשבת, ש"מ שעיקר מתנות לאביונים בכסף שמוקצה בשבת, ולא במידי דמיכל. ע"כ.

והנה בטורי אבן (שם) גבי מ"ש קיימת בנו רבינו משלוח מנות ומתנות לאביונים, כתב, דלכאורה נראה מזה שהשולח לאיש אחד עני, קיים שניהם, אך נראה דבאביון אחד אינו עולה לו לשתיהן, והא דקאמר קיימת בנו אסיפא דקרא קסמיך. ע"ש. והביא מירושלמי שאינו יוצא. וברבינו חננאל שם על הגליון הגירסא, קיימת בנו רבינו ומתנות לאביונים. ע"ש. ובביאור הלכה (ס"ס סימן תרצה) הביא שהטו"א נסתפק בזה. ע"ש. וע"ע בכתב סופר (ח"א סי' קלט) שהאריך בזה ובסו"ד הניח בצ"ע.

ובשו"ת דברי יציב (או"ח סי' רחצ) העיר ע"ד כל האח' הנז', שהרי משלוח מנות אינו יוצא רק במידי דאכילה, וא"כ אי אפשר לקיימם בחדא מחתא. אולם כ"ז לפי מה שכתב בדברי יציב שם שאין יוצאים י"ח מתל"א רק במעות, והביא שכ"כ בשו"ת מהר"י אסאד (או"ח סי' רו) דמהך דעיניהם של עניים נשואות דמוכח מזה דבמתנות בעינן ממון, ע"ש. אך הלא ברמב"ם (פ"ב הט"ז) איתא להדיא, נותן לכל אחד מתנה אחת או מעות או מיני תבשיל או מיני אוכלין, שנאמר ומתנות לאביונים וכו'. ע"ש. ואף שכתב לדחות שם, מטעם דמכל מקום פשטות משמעות הטור והשלחן ערוך נראה שמעיקר החיוב לתת מעות דוקא, וכן מרן בריש הסימן ציין דין מעות פורים, וגם הרמב"ם הקדים מעות, ע"כ. אינו מוכרח.

גם בספר מלמד התלמידים (לרבי יעקב אנטולי לפני כשמונה מאות שנה. פרשת זכור), כתב שהטעם שבמשלוח מנות די בשני "מנות יפות" לאדם אחד, ואילו במתל"א צריך לשני בני אדם, לפי **שלשילוח מנות ראויות מיני תבשילין לריעים רבים**, הוי דבר קשה על כל אחד ואחד, והיתה המצוה בטילה ואין גוזרין גזרה על הצבור שאין הרוב יכולין לעמוד בה, כמו שלא קבלו עליהם להיותו יום טוב, לפי שהיה קשה על העם להיותם מפוזרים בין העמים כמעט שלא אבדה התורה בזמן מועט לרוב פזורם בגלות. ע"כ. ומבואר שאין יוצאים י"ח במעות, ורק במתנות לאביונים יוצאים במעות, ולכן אינו טורח במה שהצריכוהו ליתן לשני בני אדם.

ולכאורה י"ל לפמ"ש בשו"ת יהודה יעלה אסאד (חאו"ח סי' ר"ו) דהתם ה"ט שאין העניים יכולים לקבל מתנות לאביונים, משום שאסור לתת מתנה בשבת, דהו"ל כקונה קנין בשבת, אלא דק"ק דהא לצורך מצוה לא אסרו, וכמ"ש הא"ר (סימן שו ס"ק יט) כי מה שנוהגים לתת כלים לחתן וכלה בשבת, דחשיב צורך מצוה לשמח חתן וכלה ולפעמים עניים הם. ע"ש. וה"נ לשמחם בפורים ודאי דהוי מצוה. וכ"כ בשו"ת חתן סופר (סי' עב אות ה). אך י"ל משום הוצאה מרשות לרשות, שמסתמא יביאו המתנות לבתיהם להאכיל לבני ביתם. וע' בכף החיים (סי' תרפח ס"ק סח) לגבי משלוח מנות מחלוקת האחרונים ז"ל. ע"ש. ובשו"ת בית שערים (סי' ש"פ) כתב כדברי הטורי אבן הנ"ל, ע"ש.

וגדולה מזו מצינו למהרי"ל שכתב, שאין יוצאים ידי חובת משלוח מנות בבשר חי, אלא מבושל, שראוי ומזומן לאכילה. והובא במגן אברהם (סימן תרצה ס"ק יא). וכן כתב הגר"א מוילנא במעשה רב (סימן רמ). וכן פסקו החיי אדם (כלל קלה סימן לא), והרש"ש בקונטרס אחרון להטורי אבן (מגילה ז:), ועוד. ואף שאנו תופסים עיקר כסברת הפרי חדש (סימן תרצה) שגם בשר חי נכלל בשם משלוח מנות. וכן הסכים הגאון הנצי"ב בספר העמק שאלה (סימן סז אות ט'), והוכיח כן מלשון הפסוק (ויקרא ז) ולקחת את החזה והנפת אותו תנופה והיה לך למנה. ע"ש. וכן כתב במשחא דרבותא (סימן תרצה), ובשו"ת שבט סופר (או"ח סימן כג), ובשו"ת שאלת יעקב (סימן סא), ובספר גפן פוריה (מגילה ז:). ועוד. מכל מקום במעות שרחוקה הנאתן, אינן בכלל מנות, ואין יוצאין בהן ידי חובת משלוח מנות.

וכן פסק מהר"י טאייב בערך השלחן (סי' תרצה סק"ב). וכן פסק בשו"ת שאלת יעקב (סימן סא).

ח. וכן השולח לחבירו קופסת סיגריות או טבק הרחה לא נחשב ל"מנה", לצאת בזה ידי משלוח מנות, אפילו כשיודע שהמקבל מעשן ומריח טבק. ח)

ט. וכן השולח לחבירו שהוא תלמיד חכם חידושי תורה ופרפראות לחכמה, או ספרי קודש, ביום פורים, אינו יוצא בזה ידי חובת משלוח מנות. ואחר שקיים מצות משלוח "מנות" לרעהו כדת, יכול לחזור ולשלוח חידושי תורה לרע אחר. ט)

וכתב להוכיח כן מדקדוק לשון הרמב"ם והש"ע. (וזכה לכוין לדיוקו של התה"ד מלשון הרמב"ם.) וע"ע במועדים וזמנים (ח"ב סי' נד) שתמה מדנפשיה על הלק"ט הנ"ל מדברי הרמב"ם והש"ע, וה"ט דבכסף ליכא חיבה וריעות וכו'. ע"ש. וכבר קדמוהו האחרונים הנ"ל. וכן עיקר להלכה. וע' בשו"ת שרידי אש ח"ב (סי' מה). ובשו"ת בית שערים (סי' שפ). ע"ש. נמצא דעת רוב האחרונים דלא מהני מעות. וכ"ד: חסדי דוד חסאן, שו"ת פתחי שערים, טורי אבן, ערך השלחן, שאלת יעקב, ועוד. וע' בשו"ת יחוה דעת ח"ו (סי' מה). ובחזון עובדיה פורים (עמ' קכא הערה ו).

ונראה שגם לפי טעמו של הרב מנות הלוי כדי להרבות אהבה ואחוה, י"ל שצריך דוקא מידי דמיכל, וא"ש לשון הכתוב "מנות", לפי שעיקר דרך קירוב הלבבות הוא ע"י אכילה ושתיה דייקא, ולכן אסרו בישולי גויים, ואמרו (סנהדרין קג:) גדולה לגימה.

ואף שיש להעיר ע"ז, ממ"ש בספר חסידים (סי' תשיג) שאבל לא ישלח מידי דשמחה כמו תפנוקים, אלא ישלח בשר או מעות לקיים מצות משלוח מנות. וכן הביא במטה משה (סי' תתריז) מדרשות מהרי"ל בשם מהר"ש. וכ"ה בספר מנהגים לרבינו אברהם קלויזנר (עמוד פ). גם המגן אברהם (סי' תרצו ס"ק יא) הביא כ"ז. מ"מ לענין הלכה יש להחמיר כדברי התרומת הדשן וכל האחרונים, דבעינן דוקא מידי דמיכל. וע' בשו"ת יחוה דעת ח"ו (סי' מה). ע"ש.

השולח לחבירו קופסת סיגריות או טבק הרחה - לא נחשב ל"מנה"

ח) שו"ת תירוש ויצהר (סי' קנא). ובשו"ת ציץ אליעזר ח"ט (סי' לג/ג). וע"ע בשו"ת דברי ישראל וועלץ (סי' רכג). ובשו"ת רבבות אפרים ח"ג (סי' תעג אות ב). ואף שלכאו' י"ל שלפי טעם להראות חיבה, שפיר דמי גם בזה, מ"מ לטעם שיש לשלוח מנות לאין נכון לו להרווחת סעודה לבעלי שמחה, בזה שאין יוצא י"ח סעודה לא מהני, ואנן חיישינן לשני הטעמים. [ולעיל הבאנו משו"ת פתחי שערים (סי' מז) שכתב סברא אחרת, שלפי מ"ש האחרונים שצריך להיות דרך חיבה וריעות, לכן י"ל דבעינן דבר הראוי לאכילה ולא מעות, ע"כ. ומ"מ סיגריות טפי עדיף ממעות, אלא שמ"מ לא מהני]. ושמעתי להקשות, שלכאורה הרי י"ל בכה"ג ספק דרבנן לקולא, אך הלא אין לנו ברירות מה הטעם של תקנת רז"ל, וכל הטעמים אינם בגדר מוכרחים רק בגדר אפשר. וגם אפשר שהעיקר הוא לקיים את המצוה כמאמרה, ושיהיה בכלל לשון הכתוב "משלוח מנות". וראה בחזו"ע פורים (עמ' קכג).

השולח חידושי תורה - אם יוצא ידי חובת משלוח מנות

ט) ראה לעיל הערה ו'. והנה בקובץ המאסף (שנה י"ט כרך א' סימן עו) כתב, שיוצאים י"ח משלוח מנות בחידושי תורה, דלא מיבעיא לטעם של חיבה וריעות, שאין לך התחברות יותר מתורה, וכמ"ש בגמ' (שבת סג.) ת"ח המקשיבים זה לזה בהלכה וכו', וכתב הנתיבות עולם (פ"י), שע"י התורה נעשים אחד, אלא אפילו לטעם התה"ד שיהיה לו המשלוח מנות לסעודת פורים, הרי עיקר הסעודה לשמחה, וד"ת פקודי ה' ישרים משמחי לב. ובעירובין (נד.) שמחה לאיש במענה פיו וכו'. ע"ש.

י. אשה השולחת לחברתה משלוח מנות בגדי צבעונין וכדומה, אינה יוצאת ידי חובת משלוח מנות, שאף על פי שאמרו בפסחים (קט.) **בדין שמחת החג, אנשים בראוי להם, בבשר ויין, ונשים בראוי להם, בבגדי צבעונין, ובבגדי פשתן מגוהצים. מכל מקום לגבי מצות משלוח "מנות", צריכים להיות מנות של אכילה ושתיה, לקיום מצות סעודת פורים, שגם הנשים חייבות בה, שאף הן היו באותו הנס. י)**

אולם בשו"ת יחוה דעת (ח"ו סימן מה) העיר ע"ז

שכל דבריו אינם אלא דרשות בעלמא. דעכ"פ משלוח "מנות" בעינן וליכא. והא ודאי דסעודת פורים לא סגי בלא אכילה ממש. ורשב"י שהיה מקיים סעודה ג' בע"פ שחל בשבת בסודות תורה, אין ללמוד ממנו לדידן, וגם אין למדין אפשר משאי אפשר. [וע' כה"ח סי' תמד ס"ק יח].

ומ"ש בשו"ת יהודה יעלה אסאד (חאו"ח ס"ס רו)

"ויקבל ממני פאר רו"מ חידוש זה במקום משלוח מנות איש לרעהו", לתפארת המליצה כתב כן, ולא שסובר שיוצאים י"ח משלוח מנות בחידושי תורה. וכ"פ בפשיטות בשו"ת רשב"ן (סי' רפד). ע"ש.

גם בשו"ת באר חיים מרדכי (ח"ג סי' ג) הביא

דברי חתנו הרב שכתב להוכיח שיוצאים י"ח בחידו"ת, [ככל ראיות המאסף הנ"ל, והם שפה אחת ודברים אחדים כיעו"ש]. והרהמ"ח הוכיח דבעינן קרא כפשוטו, שבפסחים (פח:) אמרינן הכל מודים בעצרת, וכן בפורים, דבעינן לכם. וע' בפרש"י שם וכו'. ופורים הוי נמי כמתן תורה, שקיימו מה שקבלו כבר (שבת פח.) ע"ש. וע"ע בשו"ת תירוש ויצהר (סי' קע וקעא) והביא מ"ש בספר קרבן תודה (ריש מגילה בחי' דינים אות ה) לצדד שיוצאים י"ח בחדו"ת. וע"ש. והעיקר כמש"כ. וע' בתשו' גאוני בתראי (סי' ד). ודו"ק. וראה בחזו"ע פורים (עמ' קכג).

ומ"ש בספר סנסן ליאיר (עמ' רח) בשם אחד מתלמידיו, דהרב מנות הלוי שלח לארוסתו את ספרו, הנה מאן יימר לן ששלח לה הספר כדי לצאת בזה לבד י"ח המצוה. וגם מה שתלה שם הדבר בטעמי מצות משלוח מנות, הנה המעיין יראה שאין זה תלוי כלל בטעמים, דבעינן "מנות".

וכן מבואר להדיא בתרומת הדשן הנ"ל, וז"ל

שם (סי' קיא) יראה דאין יוצאים בבגדים וסדינים וכיו"ב, דנראה טעם דמשלוח מנות הוא כדי שיהא לכל אחד די וספק לקיים הסעודה כדינא, כדמשמע בגמ' (מגילה ז:) מחלפי סעודתייהו בהדדי, אלמא דטעמא משום סעודה היא. ותו נראה דלא אשכחן בשום מקום דמיקרי מנות אלא מידי דמיכלי או דמשתי. וכן דקדק הרמב"ם בלשונו שכתב, וחייב לשלוח שתי מנות של בשר או שתי מיני תבשיל או שתי מיני דאוכלים, ונראה דשתייה בכלל אכילה. ובמתנות לאביונים כתב מעות או מיני מאכלים. אלמא דגבי משלוח מנות סבר דווקא מידי דמיכלי. ע"כ. הרי להדיא שמלבד הטעם של משלוח מנות, יש סיבה נוספת שאין יוצאין בבגדים וכיוצ"ב, מטעם שלא אשכחן בשום מקום דמיקרי "מנות" אלא מידי דמיכל או מישתי. ובפרט שבגמ' וברמב"ם משמע כן ומסתמא לא בא הרב מנות הלוי לחדש טעם חדש שיש בו נ"מ לדינא לקולא, נגד פשטות הגמ' והרמב"ם דדוקא מידי דמיכל, וכפשט הלשון "מנות".

אשה השולחת לחבירתה בגדי צבעונין אם יוצאת ידי חובת משלוח מנות

י) כ"כ בשו"ת היכלי שן תליתאי (סי' ח). ולא

מבעיא לדעת תרומת הדשן שטעם משלוח מנות הוא להרווחת סעודת פורים, שבודאי שאין האשה יוצאת במשלוח בגדי צבעונים, אלא אפי' להרב מנות הלוי שהטעם הוא להראות חיבה, מכל מקום "מנות" בעינן וליכא.

יא. השולח לחבירו בשר ובקבוק יין וכיוצא בזה, יוצא בזה ידי חובת משלוח מנות, שגם המשקה נחשב ל"מנה" אחת. יא)

וכמ"ש כיו"ב הטורי אבן (אבני שוהם מגילה ז:), שהשולח מעות לחבירו, אינו יוצא י"ח משלוח מנות, דמנות הוי דוקא מידי דמיכל ומשתי, ולא כסף, כמו שכתוב: "ושלחו מנות לאין נכון לו". ואע"פ שבשו"ת בית שערים (חאו"ח סי' שפ), העלה שאשה ששולחת מנות לחבירתה, בזה"ז בגדים צבעונים ותכשיטים עדיפי. ע"ש. מ"מ להלכה נראה שאינה יוצאת בזה י"ח משלוח "מנות". וכ"כ בתורה תמימה (אסתר ט). וע"ע מש"כ בזה לעיל בגדים וסדינים.

השולח לחבירו בשר ובקבוק יין, או שתייה קלה, יוצא בזה ידי חובת משלוח מנות

יא) וכמ"ש במגילה (ז סע"א) ר"י נשיאה שלח ליה לר' אושעיא אטמא דעיגלא תילתא וגרבא דחמרא שלח ליה קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו. והיינו דקמ"ל ששתיה בכלל אכילה. וכן פסק בשו"ת תרומת הדשן (סי' קיא). והט"ז והא"ר והפר"ח הביאו לו ראיה מהגמ' הנ"ל. וכ"פ המג"א (בס"ק יא) בשם השל"ה (מסכת מגילה פרק נר מצוה אות יג). וזת"ד השל"ה שם, קי"ל דשתיה בכלל אכילה (שבועות כב:), והביאו תה"ד (סימן לא), ועל כן מי ששולח לחבירו מנה אחת של אוכל, ועמו כוס או צלוחית של משקה יין, "או שכר", "או דבש" שקורין 'מיד' (מעד), קיים בזה ומשלוח מנות, וכ"פ בתה"ד (סי' קיא). ותלמוד ערוך הוא, (מגילה ז.) שלח ליה אטמא דעגלא תלתא, ותלתא גרבי דחמרא.

ומבואר דלאו דוקא יין משום שבו עיקר שמחת היום, אלא אפילו שאר משקה כמו שכר או מי דבש. וגם זיל בתר טעמא, ששתיה בכלל אכילה.

ובפעולת שכיר על המעשה רב (סימן רמ) כתב להעיר, שאמנם ראיה זו נכונה לפמ"ש רש"י מגילה (ז:) וז"ל: ה"ג שלח ליה ר"א קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות, דהא ב' מנות איכא, הדר שלח ליה איהו ל"ג הכא. עכ"ל רש"י. אבל בירושלמי (פ"ק דמגילה סוף ה"ד) איתא, ר"י נשיא שלח לר"א חדא עטס וחד לגין דחמר, שלח וא"ל קיימת בנו ומשלוח מנות איש לרעהו. ומוכח שבפעם הא' לא קיים עדיין משלוח מנות, וש"מ שמשקה אינו בכלל מנות, ורק לאחר ששלח לו חד עיגל, ובצירוף ששלח לו בפעם הא' חדא עטס, קיים "משלוח מנות". ע"כ. והנה גם במנורת המאור (סי' קלז) הביא הגירסא כמ"ש בירושלמי.

ומ"מ נראה דאשתמטיתיה להפעולת שכיר מ"ש הריטב"א בחי' למגילה (ז.) וז"ל: פי' רש"י ה"ג וכו', אבל בכולהו נוסחי גרסינן ברישא קיימת בנו "ומתנות לאביונים", פירוש מפני שלא היתה התשורה יקרה בעיניו, ואמר שאינה מתנה לאדם כמוהו, ולא יצא י"ח משלוח מנות. הדר שלח ליה, כלומר ר"י נשיאה גופיה, עגלא תילת ותלת גרבי יין (וכ"ה במנורת המאור שם), שלח ליה, קיימת בנו ומשלוח מנות איש לרעהו, כלומר שזו התשורה הראויה לך, עכ"ל. ומוכח להדיא מדברי הריטב"א שמשקה בכלל מנות הוא, ורק מפני שהתשורה הראשונה לא היתה יקרה בעיניו א"ל כן. וכ"כ מדנפשיהו בחיי אדם (כלל קנה סי' לא) ובמראה פנים (בפ"ק דמגילה ה"ד). וכן פי' בפני משה שם.

ובשאילתות פר' ויקהל (סי' סז) איתא, ר"י שדר ליה ר' הושעיא אטמא דעגלא תילתא וגרבא דחמרא, שלח ליה קיימת בנו רבינו ומתנות לאביונים, ע"כ. נמצא דברישא שלח ר' הושעיא לר"י אוכל ומשקה, ואז כבר קיים משלוח מנות, מוכח דמשקה בכלל מנות. וכ"כ בהעמק שאלה (שם סק"י). וע' במהר"ץ חיות (מגילה ז:).

ומ"ש עוד הפעולת שכיר שם להוכיח ממתני'

יב. אפילו שלח שני מיני משקים בלבד, בלי דבר מאכל, יוצא ידי חובת משלוח מנות. ומכל מקום טוב להדר ולשלוח שני מיני "אוכלים". יב)

(ביצה יד:) בש"א אין משלחין אלא מנות, ובה"א משלחין בהמה חיה ועוף בין חיים בין שחוטים. "משלחין יינות ושמנים" וכו', ומאי קמ"ל הא הוי בכלל מנות, א"ו דמשקה לא הוי בכלל מנות ע"כ. אינו מוכרח, חדא שי"ל לשון תורה לחוד לשון חכמים לחוד (חולין קלז:). ועוד דסיפא אצטריך משום דמסיים פלוגתא דר"ש ורבנן בתבואה.

ועכ"פ אין ראיותיו מכריעות לדחות דברי הריטב"א והתה"ד והשל"ה והפר"ח והמג"א והט"ז והא"ר. והעיקר שיוצאים י"ח עכ"פ במשקה העולה לעוד מנה של אכילה. וכ"כ בשו"ת יהודה יעלה אסאד (חאו"ח סי' רו). וראיה מהגמ' (מגילה ז:) הנ"ל. ע"ש. וכן דעת השל"ה, המג"א, והט"ז, והא"ר, והפר"ח, ובשו"ת יהודה יעלה אסאד, ובשו"ת שבט סופר, ובשו"ת חבלים בנעימים, ובשו"ת ציץ אליעזר ח"ח (סי' יד אות ו), ובחזו"ע פורים (עמ' קכד).

ובספר יבקשו מפיהו (עמוד לג והלאה) כתב בשם הגריש"א, שאפשר לתת משקה חשוב כמו קולה, אבל לא מי סודה או מים מינרליים.

שני מיני משקין אם יוצאים ידי חובת משלוח מנות

יב) כן מבואר בספר צרור החיים לרבינו חיים בן שמואל תלמיד הרשב"א (עמ' קיח). וכ"כ מהר"י נג'אר בשמחת יהודה (על מס' סופרים פכ"א ה"ד), שלפמ"ש התה"ד דמשקה בכלל מנות, ויש ראיה לדבריו מדכתיב לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו, אלמא דמשמנים וממתקים הוו מנות, מסתברא שאף בשני מיני משקים נפיק בהו ידי חובת משלוח מנות. ע"כ.

וכ"כ בשו"ת שם משמעון (סי' לא ד"ה אך). וכ"פ בפשיטות בערוך השלחן (סי' תרצה סעי' י"ד). וכן כתב המשנ"ב בסק"כ. ע"ש. (וע' בארחות חיים סוף ס"ק יב שהצריך עיון בזה. וע"ע בלשון השל"ה שהובא לעיל. והיינו משום שאפשר שאינו בכלל "מנות" רק בתורת מנה נוספת. ומהגמ' אין ראיה רק על מנה אחת).

ומ"מ טוב להדר ולשלוח שני מיני "אוכלים", לפי שכן מוכח מגירסת ר"ח במגילה (ז:) דגרס, ר"י נשיאה שלח לר"א ירך של עגל וקנקן של יין, שלח ליה קיימת בנו ומתנות לאביונים, וכתב, כלומר נתינת אביונים נתת לי "מנה אחת" והיא הירך, חזר ושלח לו עגל וג' קנקני יין וכו'. ע"ש. אלמא שאין המשקה בכלל מנות. וכן הוכיחו בשו"ת בית אב (סי' קג אות ב). ובשו"ת אפרקסתא דעניא (סי' כה דכ"ג רע"א), מפירוש הר"ח הנ"ל. ונכון לחוש לזה. [ואילו היה רואה הפעולת שכיר הנ"ל (בהערה הקודמת) ד' הר"ח היה שש לקראתו, שהוא תנא דמסייע ליה. אבל יתר הפוסקים חולקים ע"ז כנ"ל].

לתת תבלינים למשלוח מנות ובדין קפה וסוכריות

ובספר יבקשו מפיהו (עמוד לה) כתב בשם הגריש"א, שאי אפשר לתת תבלינים למשלוח מנות, וכן קופסת תה, וכן קפה שגם קפה נחשב כתבלין. ושאלו, שהרי כתוב באשל אברהם שאפשר לתת סוכר למשלוח מנות, והשיב הרב, שסוכר אינו תבלין שהרי אפשר למוצצו בפה. ע"כ. [וקוביות סוכר שרגילין למוצצן בפה כסוכריה, חשיב כמיני מתיקה שנהגו לשלוח במשלוח מנות].

ובענין הקפה יש להעיר, שהרי דעת כמה גדולים שקפה נחשב דבר הנאכל כמות שהוא, וכמו שכתב הגר"י פראג'י בתשובתו שבספר גנת

יג. יש לשלוח שני מאכלים ממינים שונים, אבל מין מאכל אחד, אפילו אם חילק אותו בשתי צלחות או קערות, אינו יוצא בזה ידי חובת משלוח מנות. אבל השולח חתיכות בשר מאיברים שונים אפילו מבהמה אחת, יוצא בהם ידי משלוח מנות, הואיל והם חלוקים בטעמם וטבעם. וכל שכן אם היה בשר חי שאפשר לעשות ממנו כמה מיני תבשילים, או צלי ומבושל. יג)

ורדים (כלל ג סי׳ ג) שאבקת הקפה ראויה הוא לאכילה, וכן כתב הגאון רבי משה חיון בשו״ת גנת ורדים (שם סימן ט), וכן כתב הגאון החתם סופר (חלק אורח חיים סימן עד), והובא גם כן בשו״ת שבט הלוי חלק א׳ (סימן צ). ומטעם זה יש לומר שאין דין בישולי גויים בקפה, לפי שאפשר לערב עמו מעט סוכר ולאכול. ועיין עוד בשו״ת יביע אומר חלק ח׳ (אורח חיים סימן לה), וכן כתב בשו״ת בירך משה (בקונטרס זכרון לראשונים דף קנ״ז ע״ד), והו״ד בשו״ת יחוה דעת חלק ד׳ (סימן מב). וסיפר מרן אאמו״ר זיע״א שכן עשו מעשה בהיותם במצרים, שהיו מבקרים אצל הש׳יכים בימי חגיהם מפני דרכי שלום, והיו מגישים להם קפה והיו שותים. וראה בילקוט יוסף שבת כרך א׳ חלק ראשון (מהדורת תשע״א סימן רנג).

שלח בשר צלי ובשר מבושל - אם יוצא ידי חובת משלוח מנות

יג) הגאון מבוטשאטש האשל אברהם (ס״ס תרצה) כתב, צל״ע אם היו ב׳ מנות חלוקות, ודעתי נוטה שאינו יוצא י״ח בשוות. ע״כ. וכ״כ בערוך השלחן (סי׳ תרצה ס״ד), שברור שצריך לשלוח ב׳ מיני אוכלין, אבל ב׳ חתיכות ממין אחד לא מהני, דאטו מפני שחתכן נחשבים לשנים. וכתב הערוך השלחן, שכן מוכח ממ״ש הרמב״ם ז״ל, שחייב לשלוח ב׳ מנות בשר או ב׳ מיני אוכלין, או ב׳ מיני תבשיל. הרי שכתב ב׳ מינים. ובע״כ צ״ל דמ״ש ב׳ מנות בשר, היינו משני מיני בשר, או אפשר דט״ס הוא וצ״ל: ב׳ מיני בשר כמו ב׳ מיני אוכלין. ע״כ.

ולכאורה יש להקשות ע״ז, לפי גירסת רבינו חננאל (במגילה ז.) דברישא שדר ליה ירך של עגל וקנקן של יין, ושלח לו שלא קיים עדיין משלוח מנות, שאינה אלא מנה אחת, וכששלח לו שנית עגל וג׳ קנקני יין שלח לו שקיים משלוח מנות. אלמא שבחתיכות בשר החלוקות אפילו ממין אחד [עגל] יצא י״ח משלוח מנות. [כי להר״ח אין יוצאים י״ח במשקה, וכמו שנתבאר לעיל]. ולפי מה שנתבאר שיוצאים י״ח בבשר חי, י״ל דשאני הכא שיכול לעשותם ב׳ מיני תבשיל, או צלי ומבושל, וכיו״ב. א״נ שהטעמים חלוקים באיברי העגל השונים.

ושו״ר בשו״ת מי יהודה (חאו״ח סי׳ פו) שכ׳, שהשולח ב׳ אתרוגים וכדומה לא יצא, כי מלשון הרמב״ם מתבאר דבעינן שיהיו ב׳ מינים חלוקים, כמ״ש שצ״ל ב׳ מיני אוכלין או ב׳ מיני תבשיל. ומ״ש ב׳ מנות בשר, ולא כתב ב׳ מיני בשר, אולי שהוא טעות הדפוס, אלא שקשה לשבש הספרים, ואולי י״ל דחתיכות בשר שאני, שכששולח ב׳ חתיכות חלק מהבטן וחלק מהירך, או הראש והירך, הו״ל כב׳ מינים ממש. ואילו כתב הרמב״ם ב׳ מיני בשר הו״א דבעינן ב׳ מינין ממש דהיינו בשר עוף ובשר עגל וכדומה. ע״כ.

ובשו״ת שם משמעון פולאק (סי׳ לא) כתב, דבודאי דקפדינן על ב׳ מינים ממש, ומ״ש הרמב״ם ״ב׳ מנות בשר״ וכ״ה בש״ע (סימן תרצה ס״ד), היינו ודאי ב׳ מיני בשר כגון בשר עגל ובשר בהמה דקה או עוף, אבל מבעל חי א׳ ודאי שאין יוצאים י״ח משלו״מ. עש״ב. ואינו מוכרח, שי״ל כנ״ל, וכ״כ בס׳ דבר בעתו, דה״ט דהרמב״ם דסגי ליה ב׳ מנות בשר אפי׳ ממין אחד, משא״כ בתבשיל ואוכלין בעינן ב׳

יד. כבר פשט המנהג כיום לשלוח מיני מתיקה במשלוח מנות. ומ״מ נכון לצרף את מיני המתיקה עם מנות ממש, ולא מיני מתיקה בלבד. יד)

מינים חלוקים, כי איברי הבעלי חיים שונים וחלוקים בחומריותם וטבעם וטעמם, ולא ישוה טעם אבר אחד למרעהו שבאותו בעל חי עצמו, ולכן כל אבר למנה בפ״ע נחשב הוא, ודי במין אחד, משא״כ בשאר אוכלים ותבשילים. ע״כ. והובא בארחות חיים (סי׳ תרצה ס״ק יב). וכן עיקר. וע״ע בשו״ת היכלי שן תליאתה (סי׳ יג), שג״כ פסק דבעינן שני מנות חלוקים וחשובים כל אחד בפ״ע וכו׳. ע״ש.

וע׳ בשו״ת אפרקסתא דעניא (סי׳ כה אות ג), מה שפלפל בדין השולח מנה גדולה שיש בה כדי חלוקה לשתים, אם יוצא י״ח ב׳ מנות. ע״ש. ולא זכר מהנ״ל. ודו״ק. ועיין בשו״ת יביע אומר חלק ט׳ (חלק אורח חיים ס״ס עד). ובחזו״ע פורים (עמ׳ קכג, ד).

לשלוח מיני מתיקה במשלוח מנות

יד) שיורי כנסת הגדולה (סי׳ תרצה הגה״ט אות י). מועד לכל חי (סימן לא אות פב). ע״ש. ועיין עוד בשו״ת שדה הארץ חלק ג׳ (סימן מד). וכן כתב בפשיטות בשו״ת תורה לשמה (סימן קפט) בתוך דבריו, אודות אחד ששלח לחבירו בפורים ב׳ מינים ממיני מתיקה וכו׳. וכ״כ בספר יבקשו מפיהו (עמ׳ כח) בשם הגריש״א, שיכולים לתת ממתקים למשלוח מנות. [וז״ל הגרח״פ בספר מועד לכל חי (סימן לא אות פב), משלוח מנות צריך מידי דמיכל בעת ההיא, ומכל מקום בבשר חי וכן דגים יוצא ידי חובה, אך יותר טוב בשר מבושלת מהשולחן, ע״כ. והיינו כדי לשתף את חבירו בסעודתו].

ויש שעוררו בזה, שהרי לפי טעמו של תה״ד הנ״ל, שמשלוח מנות הוא בשביל צרכי סעודה, א״כ איך יוכל לצאת י״ח ע״י סוכריות ושוקולד וכדו׳. ויש ללמד זכות בזה מכמה טעמים. א. שלפי טעמו של הרב מנות הלוי משום אהבה ואחוה, הרי א״ש. ויתכן לומר שלטעם זה, אדרבה כהיום אם ישלח תבשילים, יש הרבה אניני דעת שלא אוכלים ממאכל שלא נתבשל בביתם, ומעדיפים ממתקים וכדו׳, וא״כ במיני מתיקה יהיה יותר אהבה ואחוה.

ב. שיתכן שיש מצוה בפורים בכל מאכל ומשתה שגורם לשמחה, ולאו דוקא בסעודה ממש. ואפילו פת, דעת הרבה גדולים שאינו חובה לסעודת פורים. והיינו שמי שאוכל ממתקים בפורים ג״כ מקיים בזה משהו של ריבוי סעודה ושמחה ביום זה.

ג. ועוד יש לומר, שהרי עכ״פ אם יאכל סעודת פורים, ואחר כך יוסיף לאכול ממתקים לקינוח סעודה, ודאי מקיים בזה מצות סעודת פורים בהידור. וכבר העידו הגדולים על מנהג זה. [ומ״מ נכון לדקדק ממידת חסידות לשלוח (משלוח מנות אחד) דוקא אוכל מבושל, וישלח מנות לחבירו כשיודע שיאכל ממאכלים אלו ואינו מאניני הדעת, דאל״כ עדיף שישלח מיני מתיקה וכמנהג העולם]. וראה בקובץ תשובת יוסף (להרה״ג יוסף שלום יונה) שהאריך בטוב טעם אם יוצאים י״ח משלוח מנות בממתקים בעלמא. ע״ש.

ובעיקר הנידון, הנה מבואר להדיא בגמרא (מגילה ז:) שאין צריך לשלוח דוקא דברים שהם מעיקר הסעודה כמו לחם ובשר, אלא יכול לשלוח גם זנגביל ופלפל, שכנראה הם לקינוח סעודה וכדו׳, וא״כ ה״ה ממתקים שיכולים להשתמש בהם בקינוח סעודה, ודאי יוצאין בהם. [ובלקט יושר (ח״א עמוד לט) כתב בתו״ד, ופעם אחת קניתי ד׳ מיני צוקרא בעד ג׳ וינר, כדי לשלוח מנות לפורים, וזה שמותם: בל״א גבאכ״ן אינבר וגלינדר ורגולי, ושקדים מכוסים, ושאלתי לו מה מברך עלייהו ואמר שנ״ב, רק לפעמים עושה בפה״ע על השקדים. וזכורני שאמר שיש לברך על הצוקרא בפה״ע. ע״כ].

טו. השולח לחבירו דג מטוגן עם הביצה שעליו, יוסיף עמו מנה אחרת, שלדעת כמה אחרונים הדג וביצה שעליו נחשבים כמנה אחת לענין זה. טו)

השולח לחבירו דג מטוגן עם ביצה, אם יוצא ידי חובה שתי מנות

טו) לכאורה לפמ"ש בביצה (טו:) ושוין בדג וביצה שעליו שהן שני תבשילים. ובפסחים (קיד:) חזקיה אמר אפי' בדג וביצה שעליו יוצא ידי ב' תבשילים, ה"נ הכא חשובים ב' מנות. [אך הרמב"ם ברפ"ח מה' חו"מ פסק בההיא דפסחים כמ"ד ב' מיני בשר. וע"ע בטוש"ע סי' תע"ג ס"ד]. וע' להרמב"ן בתורת האדם (ענין אבלות ישנה דס"ד ע"ב), שכ', ויש שמחמירים לאסור בשני מינים בקדרה אחת בסעודה המפסקת ערב ט' באב לחשבם ב' תבשילין, ואפילו בדג וביצה שעליו. ואינו כן, קל הוא לענין עירובי תבשילין לעשותן כשני תבשילים, ואינו לענין ט' באב. ע"כ. וכ"כ המאירי והריטב"א (בתענית ל.). וכ"פ בב"י (סי' תקנב). ע"ש. א"כ עדיין צ"ע אי חשיבי הכא ב' מנות.

וראיתי בשו"ת עדות ביעקב (סי' צב) שנסתפק בזה ע"פ המשנה דביצה הנ"ל. והעיר מהמחלוקת שהביא הב"י (סי' תקנב) בשם הרמב"ם הנ"ל. וכתב, ומסופקני אם גם לענין פורים קיימא פלוגתייהו, אם דילמא הכא כו"ע מודו שקיים מצות משלוח מנות וה"ה אם שלח לו פת שפניו טוחות בביצה אי הו"ל כב' תבשילין וקיים מצות משלוח מנות. ע"כ.

ומהרא"י בכסא אליהו (סי' תרצה סק"ב) כתב ע"ז, ולע"ד אין שום מקום להסתפק בזה דפשיטא דיוצא לכ"ע, כיון שאפי' הרמב"ן כ' קל הוא לענין עירוב, ס"ל דלקולא חשיב ב' תבשילין, ורק להחמיר לאסור בט' באב לא אמר הכי. ומינה דלענין משלוח מנות דלקולא הוא שפיר דמי. ע"כ ואינו מוכרח, שי"ל דמשלוח מנות דיסודן מדברי קבלה חמירי טפי מדין עירובי תבשילין. והרה"ג מהר"י נג'אר בס' מועדי ה' (דק"ט ע"ב) צידד להקל. ושוב בספרו שמחת יהודה (פכ"א ממס' סופרים הלכה ד, דף יא ע"ד) כ' להוכיח מד' הריטב"א סוף תענית להחמיר לגבי משלוח מנות. ע"ש. ובערוך השלחן (סי' תרצה ס"ק יז) פסק דלא מהני טיחת הביצה שעל הדג לחושבו כמנה אחת, דמנה חשובה בעינן. ע"כ.

וכ"כ בשו"ת היכלי שן תליתאה (סי' יג), שבנו הרה"ג מוהרח"ש הביא ראיה מביצה (טו:) שיוצאים ידי חובת משלוח מנות במולייתא, דהיינו עיסה הממולאת בבשר, דחשיבא כשתי מנות, וכדין דג וביצה שעליו. וכ' ע"ז, ולדעתי שאני הכא דבעינן שיהיה דבר חשוב הראוי למשתה ושמחה, משא"כ לגבי עירובי תבשילין שאינו אלא להיכר ולזכרון, כדאמרי' התם זכרהו מאחר שבא להשכיחו, אבל הכא פשיטא דלא חשיבא אלא מנה אחת. ולכן אין יוצאים י"ח במוליתא אא"כ בצירוף עוד מנה וה"ה לפשטידא. ע"כ. וכ"ד הרב שערי עזרה. וראה בחזו"ע פורים (עמוד קכו).

ואף שבס' המאסף שנה י"ט (כרך א ס"ס עו) העלה שיוצאים י"ח שתי מנות בדג וביצה שעליו, עפ"ד הרמב"ן הנ"ל דה"נ הוי לקולא. ע"ש. וזהו כד' הכסא אליהו הנ"ל אבל כבר כתב שאין זה מוכרח. ולכן הנכון שיש לצרף עוד מנה לזה כדי לצאת י"ח אליבא דכ"ע. [ובפרט שהוא מילתא דמסתברא שכאן בענין שם "מנות", ובנדו"ד של דג וביצה חסר כאן שם של "שני מנות"].

ובשו"ת משנה הלכות (ח"ג סימן ס) נסתפק כה"ג, במי ששלח עוגה אחת, ובראשה מונח שוקולד, או קצפת לנוי העשויה מביצים וכדומה, וראויין לאכילה, האם מקיים בזה מצות שלוח מנות, או"ד כיון שנדבק להעוגה לא הוה אלא אחד, ע"ש.

טז. וכן מי ששולח לחבירו מולייתא [פסטיל] הממולא בשר, או עיסה מטוגנת שממולאת בתוכה בזרעונים וקטניות (סמבוסק), יש להוסיף עם המנה הזאת מנה נוספת ממין אחר, כדי שיהיו שתי מנות. טז)

השולח לחבירו עיסה הממולאת בשר, אם יוצא ידי חובה שתי מנות

טז) הנה בשו"ת מים שאל (סי' יח), הביא מ"ש (פסחים קיד:) דמהני דג וביצה שעליו לחושבם ב' תבשילין, ועפ"ז דן שהשולח לחבירו פאסטיל העשוי מעיסה ובשר בתוכה חשיבי שתי מנות, ויוצא בזה י"ח משלוח מנות. והביא ג"כ מ"ש הטור וב"י (סי' תקנב) לגבי ערב ט' באב, דמוכח דלקולא אזלינן. ובסו"ד ציין להעדות ביעקב (סי' צב) [שנסתפק בדג וביצה שעליו. כנ"ל]. ע"כ. ונראה מדבריו דנ"ד תליא בדין דג וביצה שעליו, ולדידיה אזלינן לקולא בתרויהו, וזה כמ"ש בכסא אליהו הנ"ל. אבל להחולקים ע"ז וס"ל דבדג וביצה אין יוצאים י"ח, הכי נמי אין יוצאים במולייתא הללו. וכמ"ש להדיא בשו"ת היכלי שן תליתאה (סי' יג). ע"ש.

אבל ראיתי בס' בית עובד (דיני פורים דקע"ז ע"א), שמתחלה הביא (בסעיף יב) דברי המים שאל שהמולייתא חשיבא ב' מנות ויוצאים בה י"ח משלוח מנות, ושוב (בסעיף יג) העתיק דברי העדות ביעקב שמסתפק אם דג וביצה חשיבי ב' מנות או לא. ע"כ. ונראה שסובר לחלק דשאני מולייתא שיש ממשות הבשר בפנים ולא דמי לדג וביצה שעליו. וכמ"ש כיו"ב בביצה (יז:) מתני' דלא כהאי תנא, דארשב"א מודים ב"ש וב"ה על ב' תבשילין שצריך, על מה נחלקו על דג וביצה שעליו (שבש"א להחמיר ובה"א להקל), ושוין שאם פרפר ביצה ונתן לתוך הדג, או שריסק קפלוטות ונתן לתוך הדג שהן ב' תבשילין. הא קמן דאפילו בית שמאי דפליגי בדג וביצה שעליו מודו בפרפר ביצה וריסק קפלוטות ונתנם לתוך הדג, והכי נמי הכא לא שנא, ומה שחילק בהיכלי שן שם, דשאני הני דלחודייהו קאי, כפירוש רש"י שם, אבל הכא במולייתא הבשר והשומן דבוקים בעיסה, אינו מוכרח שסוף סוף ניכרים הם בפני עצמם, ולא מובלעים בתוכם כמו טיחת הביצה שעל פני הדג. ואין להאריך. ומכל מקום הרי במים שאל עצמו לא חילק בזה, וכל חיליה מדין דג וביצה שעליו, ואם כן להסוברים דלא מהני בדג וביצה שעליו, הוא הדין במולייתא.

וכן העיר לנכון בשו"ת שערי עזרה (חאו"ח סימן כ"ו) ע"ד הבית עובד, והסכים שהנכון לצרף גם בזה מנה נוספת על המולייתא. ע"ש. וכן עיקר.

ובספר יבקשו מפיהו (עמוד ל) כתב בשם הגריש"א, שחמאה נחשב מנה אחת. וכן לחמניה וקוביה אחת של חמאה, נחשב שתי מנות אף על פי שבדרך כלל אין אוכלים חמאה בפני עצמה. ע"כ. ויש להעיר על זה, דשמא כהיום לחמניה וחמאה, ובפרט קובית חמאה, לרובם ככולם אין זה דבר חשוב בפני עצמו, ואינו שונה ממולייתא, ודו"ק. וגם אולי נחשבת כתבלינים, כיון שאינה נאכלת בפני עצמה, ולגבי תבלינים כתב שם שאינו יוצא, וכנ"ל.

והרב ארחות יושר (פרק יט) כתב, שבנקל יכול לקיים המצוה, ונפקא מינה במקום שיש ספק, כגון שיקח איזה דבר מן השוק, כמו פת אחד מן הפלטר, עם חתיכה אחת של חלב או חמאה, או חתיכה של בשר, או יין ושכר, ויתן לחבירו או לאיזה עני הידוע אצלו, לקיים מצות ומשלוח מנות, וכן עשיתי אני כמה שנים, שהייתי סמוך על שלחן מר חמי ז"ל, ע"כ. והובאו דבריו בספר מועד לכל חי (סימן לא אות ק).

יז. השולח פת ותבשיל, חשוב כשתי מנות ויוצאים בזה ידי חובת משלוח מנות. יז)

יח. ראוי להזהר במצות משלוח מנות, שיהיו המנות יקרות וחשובות, לפי ערך הנותן, כדי להראות חיבה וריעות למקבל. ואם המקבל עשיר ביותר, טוב שיהיו גם לפי ערך המקבל. וטוב שיהיה בהם כדי שיעור סעודה. יח)

פת ותבשיל אי חשיבי כב' מנות

יז) כן מתבאר בכף החיים (סי' תרצה ס"ק מב), שגם פת נחשב למנה. וכ"ה בשו"ת עדות ביעקב. ובפרט לפי מה שכתב בתרומת הדשן (סימן קיא) שטעם משלוח מנות כדי שיהיה לחבירו הרווחה לסעודת פורים, וכמ"ש כיו"ב ושלחו מנות לאין נכון לו, ולדעת כמה פוסקים אין יוצאים ידי חובת סעודת פורים בלי פת. וזה שלא כמו שכתב בהיכלי שן תליתאה (סימן יג) בפשיטות שאין הלחם נחשב למנה. ע"ש. וי"ל ע"ד. ודו"ק. וכן הוא בארחות יושר (סימן יט) הנ"ל בהערה הקודמת, שיכול לצאת בלחם וחמאה או לחם וחלב. וראה בחזון עובדיה (פורים עמ' קכח).

ועתה ראיתי בתשוה"נ (ח"ה סי' רלד) שכתב לצדד שאין יוצאין י"ח משלוח מנות בככר לחם, לפי טעמו של המנות הלוי, שהוא בכדי להראות ידידות, דלפ"ז צריך לשלוח לו תבשיל או מאכל שנאכל להנאתו, והיינו בשר ויין דגים ומטעמים, וה"ה קמחא דאבשונא כמבוא' בגמ', אבל כשנותן לחבירו לחם לשובע אינו מראה בזה ידידות, אלא נראה כמרחם על חבירו שיהא לו לאכול לשובעו. ואולי גם לטעמו של תה"ד דטעם מצות משלוח מנות הוא כדי שלא יחסר לחבירו לסעודת פורים די סיפוקו, אולי המצוה הוא דוקא לשלוח לחבירו שיהא לו לסעודת פורים יותר משאר סעודתו יום יום, ולכן אינו יוצא אלא כששולח דבר שמתענג בו שאינו אוכלו לסעודתו יום יום והיינו בשר ויין וכדו', אבל לחם שאוכל יום יום לשובעו אין מקיימין בזה המצוה, ושו"מ בספר "היכלי שן" שכתב בפשיטות שאין יוצאין משלו"מ בלחם. ואם שולח חלה שאין הרגילות לאוכלו יום יום בחול, הרי שפיר מראה ידידות כששולח לו חלה, וכן הרי חלה אינו אוכלו יום יום לסעודתו, או אפשר דאכתי נימא שעיקרו כלחם לשביעה ואין יוצאין בו. עכ"ד.

אולם להלכה, כל שאין בזה ביזיון למקבל, אין בזה חשש, ויוצאין ידי חובה בלחם, שהרי הוא ראוי לסעודה. וגם מראה בזה ידידות, אם שולח באופן מכובד [ומסתמא כך עושה, שאין אדם ששולח לידידו ככר לחם פשוט כצורתו. אלא שולח באופן מכובד או מאפה מכובד]. ואין להוציא דין בהכרח מכח הטעמים. ואה"נ יש הידור מצוה לשלוח תבשילים מכובדים, שיש לזה יותר שם של מנה. ויש בזה יותר השתתפות יחד בסעודה [אם מצוי כן]. אך אין בזה חיוב ע"פ שורת ההלכה.

ראוי להזהר במצות משלוח מנות, שיהיו המנות חשובות, לפי ערך הנותן, להראות חיבה

יח) מה שכתבנו שראוי להזהר וכו', כן הוא בריטב"א (מגילה ז.) כפי פירושו בירושלמי (פ"ק דמגילה הלכה ד). וכיוון לדבריו במראה הפנים (ירושלמי שם) ובפירושו פני משה. (והובאו לעיל). ע"ש. ובשו"ת בית אב חאו"ח (סי' קג אות ב) תמה ע"ד הפני משה, שלדבריו יוצא לנו דין חדש ששיעור המנות הוא לפי ערך כבוד השולח לרעהו וכו', והוא תמוה מאד, שא"כ נתת דבריך לשיעורים, ויהיה זה כקרבן עולה ויורד, עולה לעשיר ויורד לעני. לכן יש לפרש ד' הירושלמי כמ"ש הר"ח וכו'. ע"ש. ובאמת שפי' הר"ח דמשקה לא חשיב בכלל משלוח מנות, הוא

בניגוד לדעת הפוסקים. וגם לא זכר שר שתנא דמסייע ליה להפ״מ הוא הריטב״א הנ״ל.

אולם ביד דוד (מגילה ז:) מפקפק גם ע״ד הריטב״א כי לא מצינו בזה חילוק בין עני לעשיר, ושכ״ה ד׳ רש״י שיוצא בכל גוונא. ע״ש. והמהרש״א בח״א (מגילה ז:) כתב, דמנה כל דהו משמע, לכך בעי תרי לאיש אחד, אבל מתנה בעי שיעור נתינה, מש״ה סגי מתנה א׳ לאיש א׳. ע״ש. ולא זכר מד׳ הריטב״א. (כי אז היו חי׳ הריטב״א בכת״י).

ואעיקרא יש להסתפק בלשון הריטב״א אי תליא מילתא בנותן או במקבל, שמתחלת דבריו שכ׳ ״שלא היה התשורה יקרה בעיניו״, משמע שתלוי הדבר במקבל. וסיים בסו״ד: ״כלומר שזו התשורה הראויה לך״. מוכח דמילתא תליא בנותן. וכן הבין בס׳ יד דוד שם בכוונת הריטב״א.

ובאמת שהחיי אדם (כלל קנה סי׳ לא) כתב ג״כ בפירוש הירושלמי כד׳ הריטב״א, ותלה הדבר במקבל, ״שאם שולח לאדם עשיר דבר פחות אינו יוצא בזה י״ח משלו״מ״, ע״ש. וכתב עליו המשנ״ב בבאה״ל (סי׳ תרצה), שכן משמע בריטב״א, אכן שאר פוסקים לא הזכירו זה. ונכון ליזהר בזה לכתחילה. ע״כ. (וע״ע בשו״ת התעוררות תשובה ח״א סי׳ קכא, בד״ה עוי״ל).

והשדי חמד (מע׳ פורים סי׳ ו) תפס על הח״א בזה, שאין זה מובן, דמהירושלמי לא שמעינן אלא שאם עשיר שולח פחות מערכו אינו יוצא י״ח, כההיא דר״י נשיאה שלח לר׳ אושעיא חד עטס וכו׳, אבל אם הוא שולח לפי ערכו והשגת ידו אפילו אם לגבי המקבל נחשב כאין אפשר שיוצא י״ח. וגם קשה על הח״א שלא זכר מפרש״י דלא ס״ל הכי וכו׳. ע״כ. וע׳ בהר״ן (מגילה ז:) שכ׳, משלוח מנות, ב׳ מנות לאדם אחד, היינו מיני מאכל ומשתה לעשירים, ולאביונים די במתנה אחת לכל אחד, שהיא נחשבת בעיניהם כדבר גדול. ע״כ. משמע שהדבר תלוי במקבל. וי״ל. ואפשר דהא תליא בטעמי מצות משלוח מנות, שלדעת התה״ד (סי׳ קיא) כדי שיהיה לו לסעודת פורים, הדבר תלוי במקבל, אבל לפ״ד המנות הלוי כדי להראות חיבה וריעות. (והובא ג״כ בשו״ת שבט סופר חאו״ח ס״ס כג. ועוד) הכל לפי ערך הנותן, וכפי השגת ידו.

ומ״מ י״ל שאף לתה״ד הכל תלוי בנותן, דהא אם המקבל עשיר, אין צורך לשלוח לו מנות, ורק משום לא פלוג וכדי שלא לבייש את מי שאין לו, יוצאים י״ח משל״מ לעשיר. (וכמ״ש החת״ס שם.) וא״כ ממ״נ סגי מיהא לפי ערך הנותן, שהרי א״א לומר שאם ישלח לבינוני יוצא י״ח לפי ערך הנותן, ואם ישלח לעשיר (שאינו אלא כדי לבייש מי שאין לו) יצטרך למנות יותר חשובות, דאטו יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא? וראיתי במועדים וזמנים (ח״ב ס״ס נד) שתלה דבר זה בטעמים הנ״ל. וכ״כ בשו״ת ציץ אליעזר ח״ח (סי׳ יד אות ה). ואינו מוכרח. וכמש״כ.

ומ״מ טוב לחוש בזה לכתחלה, הואיל ונפק מפומיה דהריטב״א. ובשמחת יהודה נגאר (פכ״א ממסכת סופרים די״א ע״ג) הביא ד׳ הריטב״א שצריך לשלוח מנות יקרות ״לפי ערך הנותן״, ואם לאו [לא] יצא. ע״ש ודו״ק. [וע״ע בשו״ת דובב מישרים ח״א (סי׳ צב) שהקשה על המהרש״א בח״א הנ״ל, שהרי בריטב״א מבואר דבעינן מנה חשובה, וצ״ע]. וע׳ להלן בסמוך.

וע״ע בברכ״י (תרצה אות ד) שהביא מספר שדה יהושע (מגילה יז) שכתב בשם מהראנ״ח, שעיקר המצוה שיהיו המנות יקרות הערך ועריבות.

ובספר יבקשו מפיהו (עמוד כו) כתב, דמה שכתב הערוך השולחן שצריך לשלוח כפי ערך המקבל, יש להעיר ע״ז, דא״כ לא יצאו י״ח משל״מ בנתינה לרוטשילד, אבל מ״מ ודאי צריך לתת דבר חשוב ולא מספיק פרוסת לחם ובצל. וע״ש, שלכתחילה יש להקפיד לשלוח כפי ערך המקבל.

ועוד כתב שם, שא״צ לגמרי כפי ערך המקבל, אלא אפשר לצרף גם את עצם החשיבות במה שאני שלחתי לו משלוח מנות. ולכן די אם שולח שוקולד וקופסת אפרסקים ויין, שזה דבר

מכובד, הגם שאינו לפי ערך המקבל. וכתב דמשמע שגם בנותן לרב חשוב א״צ לדקדק בזה.

ראוי שיהיה בהם שיעור סעודה

ומה שכתבנו שראוי שיהיה בהם שיעור סעודה, כ״כ בשו״ת זרע יעקב (סו״ס יא), דמסתברא דב׳ מתנות לאביונים שוין לב׳ מנות לאיש אחד, דהיינו לעשיר וכמ״ש ג״כ הר״ן (במגילה ז:) [הנ״ל] וכי היכי דמשלוח מנות ״היינו כדי סעודה״, כדאמרינן (שם) אביי בר אבין ורב חנניה בר אבין מחלפי סעודתייהו אהדדי. אלמא דבפחות מכדי סעודה לא נפיק. דאי בכזית כנתינה דאורייתא במידי דמיכל, לא מסתבר דאי הוה פחית ב׳ זתים מסעודתו לא היה סיפק בנשאר, א״ו כדי סעודה בעי, ומינה למתנות לאביונים, והיינו כשיעור ג׳ ביצים פת וכו׳. ע״כ.

וכ״כ בערוך השלחן (סי׳ תרצה סט״ו), שנ״ל שאין יוצאים בכזית או ברביעית, אלא בעינן מנה יפה, שזהו לשון מנות, וכענין חתיכה הראויה להתכבד שהוא דבר חשוב. והשולחים חתיכות קטנות לא יצאו י״ח. ע״כ. [ובשו״ת צי״א (חי״ד סימן סה) כתב, שנראה שצריך שיעור סעודה ג׳ ביצים, והביא מ״ש בספר קרבן מנחה למהר״י חאגיז ז״ל (נדפס באזמיר שנת תלה. באות שפה), עמ״ש (מגילה ז.) קיימת בנו רבינו וכו׳, ושואלים שהרי אין כאן אלא ב׳ מנות, וי״ל, שלגבי זרוע שניתן לכהן אמרו דבגדול יכולין לחלקו לשנים וליתן לשני כהנים, אם כן אטמא חשיבא כשתים כיון שראויה לחלקה לב׳ ולהתכבד בכל אחת לפני האורחים, וגרב של יין יש בו כדי לחלקה לשנים, ס״ל דהא דקאמר לב׳ עניים, רבותא אשמעינן, דאם יש כדי מתנה לכל א׳ שיתן לשנים, אבל ה״ה לא׳ אם יש בו שיעור ב׳ מנות, עכ״ד. ומבואר ששיעור המנה הוא, כל שיש בו כדי להתכבד לפני האורח].

והגאון מבוטשאטש באשל אברהם (שם) כתב, אני מסופק בשיעור משל״מ אם הוא בכזית או ברביעית, או שיעורו במה שראוי להתכבד לפני האורחים, או שיעורו בשוה פרוטה, ולכאורה נוטה לומר דגבי מתנות לאביונים השיעור בפרוטה. ולגבי משלוח מנות השיעור בראוי להתכבד או בכזית. ע״כ. ובספר מאורי אור (עוד למועד דקכ״ט ע״א) דמשלוח מנות די בכזית בכל מנה. ע״ש.

ובשו״ת מי יהודה (חאו״ח סי׳ פו) השיג על הרה״ג השואל שכתב להסתפק בשולח ב׳ אתרוגים למשלוח מנות, ואינם שוים לאכילה כמו שיעור ג׳ ביצים פת, כמ״ש השע״ת סי׳ תרצד שכ״ה השיעור, רק בשביל המצוה שוים כך אם יוצא י״ח בזה. וכתב, ששלא בדקדוק כתב מעכ״ת כן, כי לא כתב השע״ת (סי׳ תרצד) שיעור זה אלא לגבי מתנות לאביונים, אבל לא במשלוח מנות, שבזה לא ראיתי מי שיכתוב כן. ע״כ. [ובדין מתנות לאביונים כתב הריטב״א, שמספיק לתת פרוטה אחת לכל אביון].

ואין לא ראינו ראיה, והצדק עם הרה״ג השואל, שכן בשו״ת זרע יעקב הנ״ל (המובא בשע״ת בדין מתנות לאביונים) יליף דין מתנות לאביונים מדין משלוח מנות דבעינן שיהיה כדי סעודה. ואע״פ שבדין מתנות לאביונים לא קי״ל כוותיה, מ״מ במשלוח מנות ראוי להחמיר. (וע׳ בברכי יוסף סק״ד בשם שדה יהושע, שעיקר המצוה שיהיו המנות יקרות הערך ועריבות. ושכ״כ מהראנ״ח. ע״ש). ומיהו בלקט יושר (עמוד קנח) כתב, שיוצאים אפילו בתאנה אחת אע״פ שאין בשניהם שוה פרוטה וכו׳, ואין מגלים אלא לצנועים וכו׳. ע״ש.

וע׳ בספר יבקשו מפיהו (עמוד כא) שהביא בשם הגריש״א, שנראה ששיעור המנה במשלוח מנות הוא לכל הפחות כזית. ושם (עמוד כב) שכיון שנקרא מנה מסתבר שצריך לשלוח דבר חשוב שנקרא מנה, וכן משמע מהפסוק בנחמיה ושלחו מנות לאין נכון לו, שצריך שיהיה דבר חשוב, שהרי מנה זו הנזכרת בפסוק היתה לסעודתו, ומסתבר שהצריכו כזית, ולפיכך אין יוצאים י״ח משלוח מנות בסוכריה. ואם רוצה לשלוח סוכרית צריך שישלח כמה שיהיה בהם שיעור כזית. עכ״ד. [וצ״ע שלעיל שם הובא שיוצאים ועו״ש (עמ׳ כח) שמנהג הגריש״א לתת למשלוח מנות עוגת טורט ובקבוק חשוב של יין.

יט. לכתחילה טוב לשלוח את שתי המנות בבת אחת, ולא בזה אחר זה כי בזה חשיבותם ניכרת יותר. יט)

כ. ומכל מקום אם שלח לחבירו מנה אחת, ושוב שלח אליו אחר כך מנה אחרת, ואפילו אם נתן מנה אחת בבוקר ומנה אחת בערב סמוך לחשכה, יוצא ידי חובה. כ)

ידי חובה בלחמניה וקובית חמאה. ואולי כאן ר"ל, שצריך שבסה"כ יהיה בין שניהם שיעור כזית].

לכתחילה טוב לשלוח את שתי המנות בבת אחת, ולא בזה אחר זה

יט) הגאון מהר"י אלגאזי (בקונטרס חוג הארץ סימן טו) נסתפק בזה אם צריך לשלוח המנות בבת אחת, או אפילו בזה אחר זה מהני. ומרן החיד"א בככר לאדן (דכ"א ע"ב) כתב שיש לשלוח בבת אחת, מדלא כתיב ומשלוח "שתי" מנות איש לרעהו, דהוה משמע אפילו בזא"ז, כמ"ש כיו"ב בערכין (כ.) ע"כ. והובא בספר מועדי ה' (דק"ט סע"א), ודחה, שאילו כתיב שתי מנות יצטרך שיהיו שוים במראה ובדמים כדתניא בספרי גבי עשה לך "שתי" חצוצרות כסף, שיהיו שוות במראה ובקומה ובנוי. [וכיו"ב ביומא סב:], א"נ הו"א כמ"ש בספרי שם, מיעוט חצוצרות שלא להוסיף עליהם ושלא לגרוע מהם, וה"נ סד"א שלא יוסיף על המנות, קמ"ל שאף שלש בכלל המצוה, שכל המוסיף במשלוח מנות הרי זה משובח. ע"כ.

ויש להוכיח מדברי הר"ח במגילה (ז:) גבי מעשה דר"י נשיאה ששלח מקודם מנה אחת, ושוב חזר ושלח מנה שניה, ואח"כ א"ל קיימת בנו ומשלוח מנות איש לרעהו. (כמש"כ לעיל) אלמא דאף בזא"ז יוצא י"ח משלוח מנות. וכ"כ ג"כ הפעולת שכיר על המעשה רב (סי' רמ). שוב ראיתי בשו"ת בית אב (חאו"ח סי' קג אות ב) שהוכיח במישור מפי' הר"ח שיוצא בזה גם בזא"ז וא"צ לשלחם בבת אחת. ע"ש. וכן דעת הגאון התעוררות התשובה שבסוף המאירי ר"ה (סי' יג). ע"ש.

וע' ביד דוד (מגילה ז.) על קו' הפר"ח בדין מתנות לאביונים דנימא ב' מתנות לכל אביון, ותי' הרב מלך שלם שכל מה שיתן לאביון נקרא מתנה אחת. [וכיו"ב כתב החתן סופר (סי' עב אות ה), ע"ש]. ודחה היד דוד דהא אפשר שיתן ב' מתנות בזא"ז. והעיר עליו בשו"ת אפרקסתא דעניא (סי' כה דכ"ג סי"ב) דהא מסתבר דמתנות לאביונים דומיא דמשלוח מנות, מה משל"מ בבת אחת ה"נ מתל"א בב"א וכו'. ע"ש. וי"ל ע"ד.

ובפסקי תשובה (סי' קמג) הביא שחי' מהר"א שנסתפק בזה, אם שלח מנה א' ואח"כ שלח עוד מנה, אם יצא. ובספר ארחות חיים (ספינקא, סי' תרצ"ה אות יא) הביא מספר שדה יהושע, שאפי' נתן מנה אחת בבוקר ומנה אחת בערב יוצא ידי חובה.

ובספר יפה ללב (ח"ב סי' תרצה ס"ק טו) הביא להלכה דברי החיד"א הנ"ל שצ"ל בבת אחת, והובא דבריו בספר כף החיים (סי' תרצה אות לו), ואינו מוכרח. ובשו"ת ציץ אליעזר (חלק ח סי' יד אות ו) כתב לדחות דברי הפעולת שכיר. ולא זכר שר מד' הר"ח דהוי תנא דמסייע ליה כנ"ל. עכ"פ לכתחלה נכון להזהר לשלחם בבת אחת. וראה מ"ש בזה בחזון עובדיה פורים (עמוד קלא). [גם בשו"ת בצל החכמה (ח"ב סימן מו) האריך בזה הרבה, ולבסוף העלה, שאף שלכתחילה מצוה מן המובחר שישלח שתי המנות בב"א, מ"מ אם שלח אותם בזה אח"ז יצא, ואפי' נתאכלה הראשונה קודם ששלח השני', ואפי' כשלא היה בדעתו להשלים בשעה ששלח הראשונה].

כ) על פי המבואר בהערה הנ"ל. וכ"כ ובספר פדה את אברהם (מע' פ אות ב) בשם השדה יהושע (הנ"ל, והוא בפ"ק דמגילה) שיוצא ידי חובה

כא. יש מי שאומר שיש לחלוק המנות ולתת כל מנה בכלי בפני עצמו, ואינו מוכרח להלכה, והעיקר לדינא שאפילו נתן את שתי המנות בכלי אחד יוצא ידי חובה. ומכל מקום אם יכול נכון לחלק המנות לתת כל מנה בכלי בפני עצמו. כא)

כב. אולם השולח הרבה דברים קטנים בתוך כלי אחד, [כגון שקדים ואגוזים או סוכריות], אף על פי שאין בכל אחד להחשב מנה נאה, הכלי מצרפן לחשבן מנה חשובה, דזיל בתר טעמא, שהרי הטעם למצות משלוח מנות, הוא כדי להראות חיבה וריעות, והרי גם בדברים קטנים שנצטרפו בכלי אחד שייך הטעם להראות חיבה לרעהו, והכלי מצרפם לענין זה. ואפילו כמה מינים בכלי אחד ראויים להצטרף למנה נאה, כיון שיש בהם חשיבות ביחד. כב)

כששלחם בזה אחר זה, ואפי' אם נתן מנה אחת בבוקר ואחת בערב סמוך לחשכה, יוצא י"ח.

אין צריך לחלק את שתי המנות שבמשלוח מנות בב' כלים נפרדים

כא) בן איש חי (פר' תצוה אות טז), בשם שו"ת תורה לשמה (סימן קפט) כתב להחמיר בזה, ע"ש. ובתורה לשמה שם דן בזה ע"פ דברי הגמ' (שבת צא:) דס"ל לר' יוחנן המוציא קופה מלאה חרדל אינו חייב עד שיוציא את כל הקופה, דאגד כלי שמיה אגד. וכן פסק הרמב"ם (הל' שבת פרק יב הי"א) שהכלי משים כל מה שיש בו כחפץ אחד, ע"כ. וא"כ ה"ה כאן, הכלי משים כל מה שיש בו כמנה אחת, הילכך צריך להניח שתי המנות בשני כלים, כדי לקיים ומשלוח מנות איש לרעהו. ע"כ. אך יש לדחות, שכל שהראה לחבירו חיבה יתירה במשלוח מנות שונות, לא איכפת לן אם נתנן בכלי אחד או יותר, ואין ללמוד דין זה מדין מלאכת שבת.

גם בשו"ת שבט הלוי (ח"ג סי' צו אות ד) כתב ע"ז, ולדעתי פשוט שאין זה לדינא, דבודאי שכיון שבעצם שתי מנות הן, יוצא ידי חובה, ואין דין הוצאת שבת ענין לכאן. וכן נוהגים ששולחים מנות אפילו בכלי אחד. ע"כ. וכן העלה בשו"ת ציץ אליעזר (חלק טו סי' לא אות ג). גם בשו"ת שמש ומגן ח"ב (תאו"ח ס"ס נו) דחה סברת התורה לשמה הנ"ל, שאין ראיתו מכרחת, ומילתא דמסתברא להקל. ושכן פשט המנהג לשלוח שתי מנות בכלי אחד, שחזותם מוכיחה עליהם שהן שתי מנות. ופשוט. עכת"ד. וע' בשו"ת שם משמעון פולאק (תאו"ח סי' לא) שרגילים לשלוח ב' המנות בכלי אחד, ופלפל אם כאן הכלי מצרפן להיות כאחד ע"ש. [חזון עובדיה פורים עמ' קלא].

גם בספר יבקשו מפיהו (עמוד ע) כתב בשם הגריש"א, שאין צריך להחמיר להניח כל מנה בכלי בפני עצמו, ואינו תלוי בנידון אם אגד כלי שמיה אגד, שבלא"ה יסוד משלוח מנות הוא שישמח בשתי מנות ולמעשה הרי הוא שמח בשתי מנות.

השולח הרבה דברים קטנים בכלי אחד, [כגון שקדים ואגוזים וסוכריות], ואין בכל אחד להחשב מנה נאה

כב) כ"כ בשו"ת התעוררות תשובה (ח"א ס"ס קכו) שהשולח הרבה דברים קטנים בתוך כלי אחד, [כגון שקדים ואגוזים או סוכריות], הכלי מצרפן לחשבן מנה אחת חשובה, (דזיל בתר טעמא, שהרי הטעם למצות משלוח מנות, הוא כדי להראות חיבה וריעות, והרי גם בדברים קטנים שנצטרפו בכלי אחד שייך הטעם להראות חיבה לרעהו). כההיא דמגילה (ז:) ששלח מלא טסקא דזנגבילא ומלא כסא דפלפלא אריכתא. [והיינו זנגביל רטוב שמברכים עליו בפה"א, עיין בברכות (לו:) ויומא

כג. כל המרבה לשלוח מנות לריעים הרי זה משובח, שעל ידי זה מרבים חיבה וריעות בין אדם לחבירו. כג)

כד. ומכל מקום כל ששלח מנות כהלכה לאדם אחד מחבריו, אין צריך להזהר בכל הפרטים הנ"ל כששולח ליתר חבריו, שאין זה אלא להידור מצוה. כד)

(פא:). אבל פלפל וזנגביל יבש לא מהני למשלוח מנות. ודלא כשו"ת חבלים בנעימים ח"ד (חאו"ח סי' טז בד"ה וקשה)]. ע"ש.

ואע"פ שאין ראיה לזה, מדתנן הכלי מצרף כל מה שבתוכו, דהתם דוקא לקודש, וכמ"ש התוס' שם (ד"ה הכלי), שלא מצינו צירוף לחולין שבכלי אחד. וכן משמע בתוס' (חולין כד: סוד"ה התודה), ע"כ. מ"מ כאן זיל בתר טעמא, דהיינו כדי להראות חיבה לחבירו, והא איכא, כששולח לו כלי מלא שקדים ואגוזים ומיני מתיקה. ואע"פ שאין בכל אחד בפ"ע כדי להחשב מנה נאה, מ"מ הכלי מצרפם לענין זה. ונראה לפ"ז שאפילו כמה מינים בכלי אחד חזו לאצטרופי למנה נאה, כיון שביחד יש בהם חשיבות. וע"ע בשו"ת התעוררות תשובה ח"ב (סי' ד אות ד). ובשו"ת שבט הקהתי ח"ד (סי' קפז).

יתכן שמתנות לאביונים ומשלוח מנות הם מצוות שאין להם שיעור

כג) כ"כ הרמב"ם (פ"ב ממגילה הט"ו), וז"ל: וכן חייב אדם לשלוח שתי מנות של בשר או שני מיני תבשיל או שני מיני אוכלין לחבירו, שתי מנות לאיש אחד, וכל המרבה לשלוח לריעים משובח. והביאו מרן בש"ע (סי' תרצה ס"ד). וצ"ב מאי קא משמע לן הרמב"ם בזה, הרי פשיטא שכל המרבה הרי זה משובח, ועוד שבכל השנה כך הוא, שהמרבה במצות חסד ואהבה ואחוה משובח. וגם להלן (הלכה טז) כתב הרמב"ם: וחייב לחלק לעניים ביום הפורים, "אין פחות משני עניים" וכו'.

ויש לבאר בזה, שאף שבכל השנה מקיים מצוות צדקה וחסד ואהבת רעים ע"י משלוח מנות ומתנות לאביונים, מ"מ ביום פורים מקיים בזה מצוה מיוחדת של תקנת חכמים ליתן מתנות לאביונים ומשלוח מנו לרעים. והיינו שמשלוח מנות ומתנות לאביונים היא מצוה שאין לה שיעור, שיכול לתת כל שהוא, ויכול ליתן הרבה, [וי"ל שלכן ראוי מעיקר המצוה שיהדר לתת כפי כחו, ודו"ק]. ומכל מקום, אין צריך להחמיר בכל הדקדוקים, רק במשלוח הראשון שבו יוצא י"ח, אבל בכל השאר אף אם מקיים בו מצות משלוח מנות מסתברא שאין זה מעכב כלל, ובפרט לפי הסברא שנת' שאין לה שיעור, ודו"ק.

והנה בברכ"י (תרצד אות ג) הביא שהרב יד אהרן דקדק על לשון הטור ומרן שם, "חייב ליתן לפחות שתי מתנות וכו'", שמשמע מזה שמן הדין חייב לתת הרבה מתנות להרבה עניים, אלא שלפחות יתן ב' מתנות לב' עניים, וזה איני יודע מנין לו. וצ"ע. עכ"ל. וכתב החיד"א, שלישניה לא דייק, דאי חייב הרבה להרבה, היכי נפיק בתרי להדי תרי. ולא זכר שכן הוא לשון הרמב"ם (הנו"ל) שאין פוחתין משני עניים. גם הטור כתב כן גבי מנות, דלפחות שתי מנות. והרמב"ם (שם הל' טו) כתב דמרבה לשלוח לרעים הרי זה משובח. ואמאי לא העיר נמי גבי מנות. ואעיקרא לא קשה מידי, דמילתא דמסתברא דכל כמה דשלח מנות טובא ומתנות טובא מצוה קעביד, ואפושי שמחה, אבל חיובא רמיא בשתים, ועלתה לו. והרי אמרו בירושלמי (פ"א ה"ד) ופסקוהו הפוסקים, דכל פושט ידו ליטול נותנין לו. אלמא דמצוה לתת טפי משתי מתנות. ובספר ארחות חיים (אות לה) כתב והרמב"ם כתב אין פחות משני עניים, ודקדק מדקאמר בלשון רבים. ודבריו צ"ע. עכ"ד החיד"א.

כה. מנהג נכון שלא לעשות סעודת פורים עד לאחר שיקיים מצות משלוח מנות ומתנות לאביונים. אבל לטעום מעט לפני כן מותר, ואין בכך כלום. כה)

כל ששלח מנות כהלכה לאדם אחד, אין צריך להזהר בכל הפרטים כששולח ליתר חבריו

כר) הנה בספר תורת אביגדור (סי' תרצה) כתב, דאפי' אם כבר שלח ב' מנות לרעהו, ויצא י"ח, כשרוצה לשלוח עוד מנות לריע אחר, מחוייב לשלוח לו ב' מנות, דאף שקיים המצוה, מ"מ כיון שמצוה לשלוח לעוד ריעים, צריך לשלוח מנות כראוי, ושכן נראה ממ"ש המאירי (מגילה ז.) וז"ל: מתנות לאביונים, די שיתן מתנה אחת לכל אביון משני האביונים. אבל מנות ששולח לרעהו, צריך שישלח שתים בכל מקום שיהיה משלח בו, והוא שנאמר ומשלוח מנות איש לרעהו. ע"כ. אלא דלא מסתברא כלל, שכיון שכבר יצא י"ח במה ששלח שתי מנות לאיש אחד, מכאן ולהבא יכול לשלוח כרצונו, אפי' מנה אחת לריע האחר, כפי רצונו. ואע"פ "שכל המרבה לשלוח לריעים הרי זה משובח", מ"מ אין הכרח במשלוח שתי מנות. וכוונת המאירי שאפילו אם שלח מנה אחת חשובה ביותר במקום שהוא משלח לשם, אינו יוצא בה, אלא צריך שתי מנות בדוקא. [חזו"ע פורים עמו' קלג]. וע"ע מה שכתבנו בזה בהערה הקודמת.

נכון שלא לעשות סעודת פורים עד לאחר שיקיים מצות משלוח מנות ומתנות לאביונים

כה) בשו"ת מועדים וזמנים ח"ב (סי' נד) כתב להחמיר בזה. גם בארחות חיים החדש (סי' תרצה ס"ק יג) כתב בשם ספר תיקון משה (הל' פורים דף צב.), שאם הקדים משלוח מנות ומתנות לאביונים קודם מקרא מגילה לא יצא. ע"כ. אולם י"ל דשאני סעודת פורים שגם היא מצוה ממצוות פורים. ולכן נאמר: לעשות אותם ימי משתה ושמחה, ואח"כ, ומשלוח מנות וכו'. וגם הרמב"ם (פ"ב ממגילה הט"ו) ביאר תחילה כיצד מצות סעודת פורים, ואח"כ כתב דיני משלוח מנות ומתנות לאביונים. וכ"ה בש"ע (סי' תרצה). ומשמע שאין להקפיד בזה. ושפיר יצא ואין הסדר מעכב כלל בכל זה. [חזון עובדיה פורים עמ' קלה].

ובספר יסוד ושורש העבודה (שער יב, שער המפקד פ"ו) כתב, הבוקר אור וכו' להדר בקיום המצוה של מתנות לאביונים קודם התפלה בכדי שיוכל האביון להכין צרכי הסעודה וכו', עצתי אמונה ונכונה לאדם שלא יזוז מבית המדרש אחר תפלת שחרית עד שילמוד וכו', ואח"כ ילך לשלום לביתו לאכול סעודת מצוה של קבלה וכו', ויזהר בלימוד על השלחן וכו', ואח"כ יזרז א"ע לקיים ג"כ מ"ע של קבלה ומשלוח מנות איש לרעהו וכו', עכ"ל. הרי דס"ל דמצות משלוח מנות אינו מקיים רק אחר התפלה והלימוד וסעודת שחרית שגם באכילתה יכוין לצאת ידי חובת סעודת מצוה של קבלה.

גם בסידור הגאון יעב"ץ (דף שפג ע"א אות כ) כתב, וקודם התפלה יקיים מתנות לאביונים. ושם (דף שפה ע"א אות כד) כתב, ויכוין בסעודת שחרית לצאת י"ח וכו', ולומד מעט ומקיים משלוח מנות וכו'. ע"כ. (הובא בשו"ת בצל החכמה ח"ו סי' פא).

ובפרט שמשמעות לשון הרמב"ם ועו"ר, שמצות משלוח מנות ומתל"א הם כמו חלק ממצוות הסעודה, והיינו שמשתף את העניים בשמחתו, [כפי שמצינו בעזרא (נחמיה ח, י) שאמר להם לגבי יו"ט של ר"ה, לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים, ושלחו מנות לאין נכון לו. והיינו כדי לשתף את העניים בשמחתו], וכן שולח מהמנות של הסעודה לחביריו להשתתף יחד בשמחה, וכ"ז להראות ולהרבות השמחה, כמו שנוהגים בסעודות גדולות של שמחה. [והחיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"ב סי' יא) הביא מספר החרדים, שרבינו משה מאור הגולה (הרמב"ם), היה בצער גדול בים, וכשניצול קיבל תענית בכל שנה, ואח"כ ביום

אחר שמחה ויו״ט ותפלה ומשלוח מנות, לו ולזרעו עד סוף כל הדורות. וי״ל שכל זה ג״כ חלק מהשמחה]. וע״ע בספר החינוך (מצוה טו) שכתב בתו״ד, שבעת שיכינו סעודה גדולה, ישלחו ממנה לחוץ מנות לרעיהם אם סעודה זו היא חידוש אצלם, ע״ש.

גם בשו״ת משנה הלכות (ח״ז סימן צב) כתב, שמלשון הרמב״ם (פ״ג פ״ב) מצות יום י״ד לבני כפרים ועיירות ויום ט״ו לבני כרכים להיותן יום שמחה ומשתה ומשלוח מנות לרעים ומתנות לאביונים, מבואר שסדר מצות היום כך הוא, שמחה ומשתה ואח״כ מ״מ לרעים ומתנות לאביונים, ועוד שם (הט״ו) כתב הרמב״ם, כיצד חובת סעודה וכו׳ וכן חייב אדם לשלוח שתי מנות וכו׳, וחייב לחלק לעניים וכו׳ משמע נמי לכאורה דמונה והולך סדר היום, והגם שיש לדחוק בדבר דהרמב״ם אסדר הקרא קאי מ״מ רמז לדבר יש ולא לישתמיט בחד מקום להפך הסדר ועכ״פ להודיענו זה, גם מלשון הטור (סי׳ תרפז) משמע שזה הוא סדרן ע״ש. ועכ״פ לא באתי לחדש דבר, אלא ליישב מנהג העולם שמעולם אנשי שם צדיקים וחסידים, מעולם לא עלתה על דעתן ספק, ואכלו אחרי המגילה, ורק אח״כ קיימו משלו״מ. ועוד י״ל שלא אמרו שאסור להקדים סעודה, אלא קודם מצוה שאינו של סעודה, אבל אם שתי מצות הם מענין סעודה, לא אמרו כן, וא״כ הכא שסעודת פורים הוא מצוה, וגם משלוח מנות הוא מצוה לשלוח לרעהו שיהי׳ לו סעודה, כה״ג לא מדחינן שלו מפני אחרים אלא הוא קודם, ואפשר שחששו נמי שישלח הכל ולא ישאיר לעצמו, ועוד יש טעמים רבים בזה ואכ״מ, והעיקר בזה כמנהג העולם ויאכלו ענוים וישבעו.

ואף שבספר דרכי חיים ושלום (חודש אדר סי׳ תחמ״ט) כתב שהאדמו״ר ממונקאטש זצ״ל היה נוהג לשלוח מנות, עוד קודם תפלת שחרית עכ״פ לג׳ אנשים חשובים, ע״ש, מ״מ לפענ״ד משנה לא זזה ממקומה, והגאון ז״ל עשה כן לדעתו, ע״פ כוונת האר״י ז״ל, (ודלא כהגהת מר אביו שם), ואדרבה לפי דעת המג״א והאחרונים שכתבו לכוין בשעת קריאת המגילה בשחרית לצאת עם הברכה גם על משלוח מנות וסעודה ומתנות לאביונים, א״כ הני מצות דוקא לאחר המגילה דקודם המגילה מקיים בלי ברכת שהחיינו, וי״ל. עכת״ד. וכבר כתבנו שיש בזה סברא נוספת, לפי משמעות ד׳ הרמב״ם שמצות משלוח מנות ומתל״א נמשכים הם ממצות הסעודה, שישמח וישמח אחרים עמו וישתתפו יחד בשמחה, א״כ יתכן שלא חייבו את האדם לקיים מצות משלוח מנות ומתל״א רק בשעת הסעודה, [אך זו סברא מחודשת וצריך לזה מקור בפוסקים].

וראיתי בשו״ת ציץ אליעזר (חלק טו סימן לב אות טו) שכתב בהערות על ספר נשמת אברהם לר׳ אברהם סופר נר״ו, על מה שהביא שם (בסי׳ תרצ״ב) בשם הגר״י נובירט, דצ״ע אם מותר לאכול לפני משלוח מנות ומתנות לאביונים. והשיבו, אודיעהו שבספר מועדים וזמנים סובר שאסור, אבל ידידי הראש״ל הגר״ע יוסף זיע״א בקול סיני השיג עליו, דשאני סעודת פורים שגם היא מצוה ממצות פורים, ולכן נכתב: לעשות אותם ימי משתה ושמחה, ואח״כ, ומשלוח מנות וכו׳, והעלה להלכה, דמנהג נכון הוא שלא לעשות סעודת פורים עד לאחר שיקיים מצות משלוח מנות ומתנות לאביונים, אבל לטעום מעט לפני כן מותר ואין בכך כלום. ע״ש. ואני רואה שידידי הגאון הראש״ל [זיע״א] כיוון בזה לדברי הלקט יושר (תלמיד התה״ד בשם רבו) שבהל׳ פורים כותב בזה״ל: טוב לשלוח מיני מאכל קודם אכילה עכ״ל, והך לישנא של טוב משמע שהוא רק להידורא וממצוה מן המובחר, אבל מעיקרא דדינא מותר לאכול גם קודם, וזה שהלקט יושר לא הזכיר ממתנות לאביונים, הוא מפני שזה נותנים ומחלקים עם קריאת המגילה וסמוך ליציאה מביהכ״נ, וא״כ טעימה ואכילה ולא הסעודה המיוחדת והגדולה בודאי מותרת לפני כן, וטוב לב משתה תמיד. ע״כ.

גם בשו״ת משנה הלכות (ח״ו סימן קכו) כתב להשיב על מה שכתב בספר מועדים וזמנים

(ח״ב סי׳ קפו), שיצא לחדש שאסור לאכול סעודת פורים קודם קיום מצות משלוח מנות, דהנה ספר הנ״ל אין לי בביתי, ומיהו לפענ״ד אפילו ריח קושיא אין כאן, חדא שהרי סעודת פורים נמי מצוה הוא, והוא מצוה הבא לידו שתקנו ז״ל משתה ושמחה בפורים, וכיון שהוא מצוה שבא לידו, חייב לקיימה, ואחר שיקיים מצוה זו יקיים מצות משלוח מנות. והשנית, דעיקר התיקון הכי הוה, דהכין כתיב משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו, הרי דהקבלה היתה קודם משתה ושמחה ואח״כ ומשלוח מנות איש לרעהו. ושלישית נראה, דהנה משלוח מנות אמרו ז״ל דהוא מטעם שאם אין לו לחבירו סעודה ואין לו במה ישמח ישלח לו מנות, והנה אמרו ז״ל בעה״ב בוצע תחלה דטוב עין הוא יבורך, וא״כ צריך קודם לאכול כדי שיתן לחבירו בטוב עין.

איברא דבסידור האר״י ז״ל בכוונת פורים (דף ק״א:) כתב, לכך צריך לשלוח ב׳ מנות לאיש א׳ וב׳ מתנות לב׳ אביונים, ויכוין כנ״ל, ואח״כ קוראין המגילה, ובהג״ה ת״צ שם כתב, דכן הוא בפע״ח, ובתחילה קורין המגילה ואח״כ מתנות לאביונים ואח״כ הסעודה. ועיין בס׳ יסוד ושורש העבודה (שער שנים עשר פ״ו) להדר לקיים מ״מ קודם התפילה. וכ״כ בס׳ יעב״ץ. ועיין בכף החיים (סימן תרצ״ד אות ח״י). וע״ע בשו״ת אז נדברו (ח״ו סימן סו) מה שהשיב ע״ז.

ובמשנה הלכות (ח״ז סי׳ צב) כתב עוד להשיב על דברי המועדים וזמנים, במה שעמד על עמדו בחידוש זה, כנגד מ״ש במשנה״ל דאכילת סעודת פורים נמי מצוה ומצוה שבא לידך, והשיב דהמצוה היא סעודה נאה בבשר ויין שאוכלים לפנות ערב, אבל בארוחת בוקר אין מקיימין האי מצוה, ועוד דאיסור סעודה לפני מצוה, היינו גם סעודה של מצוה כגון סעודת יו״ט לפני לולב ושופר. והרב משנה״ל השיב, דנראה דמקיים מצות משתה בכל מאכל שאוכל בפורים מהבוקר ועד הערב, והוי בכלל סעודת פורים שהוא מצוה, ואפי׳ פת עם כסא דהרסנא, כל שאוכל סעודה הרי הוא סעודת מצוה של פורים ויוצא בה, אלא שמצוה להרבות בסעודה. וע״ע בת׳ מהרש״ל (סי׳ מח) דאם שכח עה״נ בבהמ״ז חוזר, דבסעודת פורים הטילו חכמים ונביאים על כל ישראל להיותם ימי משתה ושמחה יותר משבתות וי״ט, והט״ז (א״ח סי׳ תרצג סק״ב) כתב עוד, דלאו דוקא בסעודה שעושים אחר המנחה, אלא בסעודה ראשונה שאוכל בפורים, דהא עיקר הטעם דיש חיוב סעודה באותו יום, דכתיב ימי משתה ושמחה, ולא סגי דלא אכל, וא״כ סעודה הראשונה שאוכל בו ביום בו קיים סעודת פורים בזה, ואין לנו לתלות הדין במה שאנו קורין לסעודה שאחר המנחה סעודת פורים שהוא לתוספת שמחה, ול״ש בזה לא סגי דלא אכל. ע״כ. הרי להדיא דעיקר סעודת פורים קיים באכילת פת שחרית. וגם בתה״ד (סי׳ קי) משמע שהיה נוהג לקיים הסעודה קודם משלוח מנות. עכת״ד.

גם בספר יבקשו מפיהו (עמוד עד) כתב בשם הגריש״א, שהמשלוח מנות נחשב חלק מהסעודה ולכן לא שייך איסור אכילה לפניו. אך כתב שם (עמוד עג) שגם במשלוח מנות ומתל״א שייך זריזין מקדימים.

ומ״מ לענין הנהגה למעשה, מנהג טוב הוא, וכדאי לנהוג כן, להקדים תיכף אחר התפילה מתנות לאביונים, וכן משלוח מנות, ואח״כ יסעוד סעודתו, מפני שהשכחה מצויה, ובפרט לבני הבית הבנים והבנות, שמצוי שמרוב הטרדות שוכחים לקיים בעצמם ג״כ מצוות משלוח מנות ומתנות לאביונים, וכן שהאשה עקרת הבית תקפיד לקיים מיד משלוח מנות ומתל״א עבור עצמה, ולא ישכחו. וביותר לאלו שסועדים סעודת פורים בבוקר, ומרבים ג״כ בשתיית היין, ויש חשש שישכחו מחמת שכרות ועייפות וכדו׳, לכן נראה שמנהג טוב לנהוג כן, שקודם שיאכלו פת שחרית יקיים כל אחד מתנות לאביונים ומשלוח מנות, ורק אח״כ יאכלו.

ובחשוקי חמד (מגילה ז.) הביא בשם הגריש״א שמותר לאכול קודם משלוח מנות מב׳ טעמים: א. שגם הסעודה היא אחת

כו. יוצא אדם ידי חובת משלוח מנות כששולח לרבו, שהוא גם כן בכלל: ומשלוח מנות איש "לרעהו". [ויש בזה גם מצות עשה דכבוד תורה לשלוח לרבו]. כו)

ממצוות היום, ובכל אכילה מקיים מצוה זו, ואמאי עדיפא מצות משלוח מנות ממצות סעודת פורים. ב. היות שהרגילות היא שזה שולח לזה, וזה לזה, אם כן ודאי שיזכר במשך היום כישקבל משלוח מנות. ושם תמה על הטעם הא', דזיל בתר טעמא, דהא דאסרו לאכול לפני כל המצוות הוא משום שמא ימשך בסעודתו וישכח עד שיעבור היום, וטעם זה שייך גם לנידוננו, אע"פ שהסעודה היא מצוה. וע' במהרש"א (ריש ברכות) שהק' על הא דתנן מאימתי קורין שמע של ערבית משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן, והיאך הכהנים אוכלים תרומה בזמן ק"ש, והצל"ח (שם) תי' שאכילת תרומה היא מצוה, ובמקום מצוה לא גזרו, אלא שכבר הקשה השפת אמת (שם) על דברי הצל"ח, דלדבריו שבתות וי"ט ג"כ נימא הכי, כיון דאיכא מצוה באכילתן, ובמג"א (סי' רסז סק"ב) מבואר דגם בער"ש אסור לאכול קודם ק"ש. וצ"ל דכוונת הגריש"א בצירוף ב' הטעמים יחד.

יוצא אדם ידי חובת משלוח מנות כששולח לרבו

כו) כי גם הקב"ה קרא לישראל ריעים, ועיין בחגיגה (ז.) הוקר רגלך מבית רעך. ההוא בחטאות ואשמות. ופרש"י, מבית הקב"ה שקרא לישראל ריעים שנא' למען אחי ורעי. עכ"ל. והעיר המהרש"א, דהתם דוד אמר לישראל למען אחי ורעי, אבל בשיר השירים נאמר זה דודי וזה רעי. ע"כ. ובאמת שאע"פ שפשוטו של מקרא למען אחי ורעי כד' המהרש"א, אבל רז"ל דרשוהו בכ"ד לגבי הקב"ה, וכדאיתא בירושלמי (פ"ט דברכות ה"א). ובשוחר טוב (מזמור ד' ומזמור קיח). ובתנדב"א (סא"ר ס"פ יח). ובשמות רבה (ר"פ נב) ישראל נקראו ריעים להקב"ה שנא' למען אחי ורעי. ע"ש. וכן הוא בזוה"ק (בפר' משפטים דקכ"ב ע"א, ובפר' ויקרא ד"ז ע"א ודכ"ב ע"א, ובפר' שלח לך דק"ס ע"ב. ובכ"ד).

ובשבת (לא.) ואהבת לרעך כמוך, דעלך סני לחברך לא תעביד, זוהי כל התורה כולה. ופירש רש"י רעך זה הקב"ה, כמ"ש רעך ורע אביך אל תעזוב. [ובש"ר (פכ"ז סי' ח') איתא, בני אם ערבת לרעך, זה הקב"ה].

ומה שאמרו (בב"ק לז:) רעהו ולא של הקדש, אינו ענין לכאן, וק"ל. ומעתה פשוט דשפיר דמי לצאת י"ח משלוח מנות כששולח לרבו.

וכן מבואר בלקט יושר (עמוד קנח) וז"ל: וצריך לשלוח מנות לחבירו וכ"ש לרבו. [עו"ש, ואמר, שיוצא אדם אם שלח אדם לחבירו בפורים תאינה אחת ותמרה אחת, אע"פ ששניהם אינם שוים פרוטה אחת]. וזכר לדבר בפ"ק דמגילה (ז:) קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו.

וכ"כ עוד בשו"ת שבט סופר (או"ח סימן כח) שבודאי גם רבו נקרא רעהו, שכמה מצות מצינו בתורה דכתיב רעהו והכל בכלל, ובפמ"ג (סי' תרצ"ב) נסתפק אם עבד כנעני בכלל רעהו, והביא שם ראיות דאף אחיו מקרי וכ"ש רעהו, ובפרש"י (שבת לא:) "מה דעלך סני לחברך לא תעביד" כתיב רעך וריע אביך אל תעזוב זה הקב"ה מצינו שגם הקב"ה נקרא רעך, ואין להאריך בפשוט, אבל יש לדון אם נכון לשלוח, מפני דהוי כמו דרישת שלום לרבו, וכתב הרמ"א (יו"ד רמב) שאין לתלמיד לשאול בשלום הרב, כמ"ש בירושלמי לקיים ראו נערים ויחבאו, ולכאורה זה תלי בטעמים של משלוח מנות. ע"ש. וכן פסקו בשו"ת יהודה יעלה אסאד (חאו"ח סי' רד). ובשו"ת בית שערים (חלק או"ח סי' שפא). ובשו"ת שבט סופר (סימנים כג וכח). ובשו"ת לבושי מרדכי (מה"ת חלק או"ח סימן ט). ובשו"ת אפרקסתא

כז. במקומות רבים נהגו לשלוח מנות בפורים להרב אב״ד שבעיר, ולגדולי הרבנים שבעיר. כז)

כח. גם השולח מנות לעם הארץ יוצא ידי חובת משלוח מנות, דאף שלדעת רש״י עם הארץ אינו בכלל רעהו, מכל מקום בלשון תורה כל ישראל ריעים, כמו לא תחמוד בית רעך. כח)

דעניא (סימן כה). ובספר יפה ללב ח״ה (סימן תרצה אות ד). ע״ש. וראה בחזו״ע פורים (עמ׳ קלה).

וכתב מרן החיד״א בספרו מעגל טוב (עמ׳ כב. 188):

ואחר ערבית (של ליל טו באדר) באנו לביתו (של הגאון רבי שאול נתנזון) ומצאנו שם שלחן ערוך, ועליו כשתי אמות דמות חצר המלך, ומרדכי יושב בשער המלך בלבוש פרסי, וכילה ובירה, ובה אסתר על המטה ואחשורוש והמן נופל. וחוץ לבירה זו מצד אחר ברחוב, המן תלוי. ומסביב כל הבנין, בעלי מלחמות מקיפין. וכמה ציורים נאים למראה בגוונים שונים. וכל זה עשוי מסוקאר (סוכר) לבד בחכמה גדולה. ושוה זה כעשרים סיקיני לרוב המלאכה. וכמדומה שזהו דורון ששלחו לרב איזה קצינים. ע״כ. וע״ש שכל השלחן מלא מגדים פירות הנראים אמיתיים גבינה שכתוב עליה כשר לפסח, וקישואין בחומץ, שלחן מלכים ממש.

כז) כן כתב בספר שבט בנימין פונטרימולי (סי׳ רח), שבעירו שמוה לחוק לשלוח מנות בפורים לאב״ד.

השולח מנות לעם הארץ יוצא ידי חובת משלוח מנות, אבל לגוי לא יצא ידי חובה

כח) הנה השולח מנות לגוי, פשוט שלא יצא, שגוי אינו בכלל רעהו, (ע׳ ב״ק לז: ולח:). ומה שכתוב בתורה וישאלו איש מאת רעהו וכו׳, זהו לפני מתן תורה. וכ״פ בעל חות יאיר במקור חיים (סי׳ תרצה ס״ג ד״ה ידי). אך יל״ע אם שולח לאדם שאינו שומר תורה ומצות ומחלל שבת בפרהסיא. ויש כאן כמה נידונים א. האם הוא נחשב בכלל רעהו ולענין משלוח מנות. ב. או מטעם שאם אינו מקיים מצות סעודת פורים איך יקיים בו את המצוה, א״נ שהמצוה היא בשביל צרכי סעודת פורים. ג. וגם צריך לדון מצד הברכה, שמכשיל אותו לאכול בלא ברכה.

ולענין אם נקרא רעהו, יתכן לומר שגם אם אינו בכלל רעהו, מ״מ אינו בהכרח לגבי משלוח מנות, שהרי לענין נזיקין דכתיב כי יגח שור רעהו, וממעטינן הקדש וכן גוי, ואעפ״כ אם נגח שורו שור של ישראל רשע, שלכאו׳ חייב לשלם. וכן לגבי איסור לא תחמוד דכתיב לא תחמוד בית רעך, גם ישראל רשע בכלל. [וע״ע בשו״ת מהר״ם אלשקר (סי׳ יב) והובא בכנה״ג (בהגהות ב״י אות ל״ה) שאשת מומר לא מקרי אשת רעהו, עש״ה].

ובחזו״ע (וכ״ה להלן) כתב בזה, שהשולח לחופשי שאינו שומר תורה ומצוות ומחלל שבת בפרהסיא, אם הוא כיודע רבונו ומורד בו, לא יצא, מאחר שדינו כגוי. ואם אינו אלא כתינוק שנשבה בדיעבד יצא. ולכתחילה יש לשלוח לעמיתו ירא שמים השומר תורה ומצות. וע״ע בשו״ת שבט הקהתי ח״ב (סי׳ רמג). ועיין בזה בשו״ת יבי״א (ח״ח יו״ד סימן כא אות ט) בענין תינוק שנשבה. ואכמ״ל בזה, וע״ע בקונטרס ימי הפורים שכטר מש״כ בזה.

וכ״כ בשו״ת פני מבין (סי׳ רכח אות ד) שגם השולח לעם הארץ יוצא י״ח, ואפילו לרש״י (סוכה לט.) דע״ה אינו בכלל חבירו, לפי שבלשון תורה כל ישראל ריעים, כמו לא תחמוד בית רעך, וכי יש לחלק בזה בין ת״ח לע״ה, ע״ש. [ובדין השולח לעבד כנעני כתב הפמ״ג (א״א אות יא) דמהני׳ דבכלל רעהו הוא, וע׳ בזה בשו״ת בית יצחק (ח״ב מיו״ד סי׳ קמד) ובשו״ת פני מבין (שם),

ובשו״ת אמרי בינה (חאו״ח ס״ס יג). ע״ש].

וראיתי בספר יבקשו מפיהו (עמוד ע) שכתב בשם הגריש״א, שמצד המצוה עצמה אפשר לקיים משלוח מנות לחילוני, אך מצד הברכה (שלא להכשילו באכילה ללא ברכה) אי אפשר לשלוח לו. ואם הוא מומר להכעיס, א״א לשלוח לו, אבל מומר לתיאבון כן, שהרי חייבים להחזיר אבידתו.

אם מותר לשלוח מנות לחילוני שלא יברך על המאכלים

וראה בילקוט יוסף על הלכות ברכות (סימן קסד הערה ג׳) שכתבנו לדון בכיו״ב, אודות בעל מסעדה יר״ש שמוכר מאכל ומשקה לכל הבא לקנות, אם אין בזה שנותן לאלה שאוכלים בלי נט״י ובלי ברכות, משום מסייע בידי עוברי עבירה. ודעת הרב תורת חסד והרב בית יצחק [שהובאו בשדי חמד (כללים מערכת ו׳ אות יט).] להתיר בזה. דבמוכר קיל טפי, כיון שיצא מרשותו, וכבר כ׳ כן הגאון מהרא״ס מרגליות בתשו׳ (סימן נג), וקילסיה בהג״ה בשו״ת בית שלמה (חאו״ח סימן לח). וכ״כ המהרש״ם בתשובה (ח״ו סימן יח), ועל פי דבריו היקל המהרש״ם לבעלי מסעדות למכור לבאים שם במחיר אשר יושת עליו, אף שאוכלים בלי ברכה ובלי נט״י. ויתכן שעד כאן לא התיר המהרא״ס מרגליות אלא בדלא קאי בתרי עברי דנהרא, ששם יש מסעדות של גוים, אבל במסעדות של ישראל רשעים חשיב דקאי בתרי עברי דנהרא, וכבר הזכרנו שכ״ד המשנה למלך ומרן החיד״א, ועוד.

ויש מי שרצה לחדש דאשה שאינה בערבות שפיר דמי, וכבר כתב כן בשו״ת בית ישראל (הנד״מ בארגנטינא תשי״ד לגאון בדורינו זצ״ל סימן כח). וגם הוא העיר דבמאי קנה האוכל במסעדה והעלה להתיר עפ״ד השדי חמד בשם התורת חסד ובית יצחק. ועיין בשו״ת יהודה יעלה אסאד (חאו״ח סי׳ ד) שמחמיר. ובשו״ת שאילת שלום קמא (סימן עה־עו) מלמד זכות על המקילים. ויש לפלפל עוד בזה. והנח להם לישראל. [קטע זה ממרן אאמו״ר].

וגם בבתי מלון, שהמאכל ומשתה ניתן לבאים בתשלום, כתבו האחרונים להתיר ליתן להם מאכל ומשתה, או להשכיר להם את האולם לצורך עריכת חגיגה וכדומה, אף שיודעים שאינם נוטלים ידיהם ואינם מברכים תחלה וסוף, כיון שהמאכל יוצא מרשותו.

ועיין בפרי מגדים (א״א ס׳ תמג סק״ח) שכתב, דמשמע מדברי המשנה למלך שאם ישראל מומר לוקח איזה דבר בשבת משל ישראל ועושה בו מלאכה לעצמו, אם יוכל הישראל למחות ולמנוע שלא יקח, עובר משום לפני עור. ובקונטרס שיורי המנחה (הנדפס בסוף ספר מנחת שבת על הקיצור ש״ע, אות י) הוסיף על זה, ועיין בסימן פה מבעל השדי חמד במערכת האלף, שהביא בשם רב גדול אחד, שנראה פשוט שאף אם לא יוכל הישראל למחות בו ולמנוע ממנו אלא על ידי מעשה, מחוייב לעשות המעשה ולמנוע אותו מהאיסור, ואם לאו עובר משום לפני עור. והגאון השדי חמד תמה ע״ז, דמנא לן דעובר על לפני עור בכה״ג, דקרא כתיב שלא תתן לו בידך האיסור, אבל לא כשעושה מעצמו. והביא שדעת הדרישה ביו״ד (סי׳ רלז) שאם העור עושה מעצמו אין הרואה עובר על לפני עור. וגם להפמ״ג רק כשעושה האיסור בדבר של חבירו, משא״כ כשעושה האיסור בדבר ששייך לו. ע״ש. וכ״ה במג״א (סימן קסג) שדוקא בנותן לו משלו, אבל אם הפרוסה של האוכל רק שהוא מושיט לו אין בזה משום לפני עור, שהרי היה נוטלו ממילא. ומ״מ אפשר דאיכא משום מסייע בידי עוברי עבירה. ובס׳ דעת תורה כתב ע״ד, דכפי הנראה מירי בנותן לו מתנה, דאין בידו ליקח אצל אחר בחינם, ולכן אסור דהוי קצת כקאי בתרי עברי דנהרא, אף שיכול לקנות במקום אחר בכסף. אבל במוכר לו י״ל כיון דבדרבנן לא גזרינן, באם לא הוי בתרי עברי דנהרא, דמסייע ידי עוברי עבירה מדרבנן הוא, ובדרבנן הוי כגזירה לגזירה, כמ״ש הפמ״ג, א״כ מותר. ע״ש. ולפ״ז גם בנ״ד מאחר שהם משלמים עבור סעודה זו, הוה ליה כעושה איסור בדבר שלו. וי״ל. ועיין עוד בשו״ת דברי ישראל (חלק אורח חיים סימן סח). ע״ש.

ובשו״ת הלל אומר (סימן קיב) כתב להקל בזה בעיר

ת״א שיש שם מיעוט גויים, וגם מסעדות שמוכרים טריפה, ויש לחוש שיאכל שם. אבל בעיר שכולם יהודים ואין מסעדה של טריפה, אף שיכול ללכת לישראל אחר והוא יתן לו בלי נט״י, ובזה י״א דליכא לפני עור, וכמ״ש בפני משה, אך המשנה למלך (פ״ד מהלכות מלוה) משיג על זה, ועכ״פ אם אין בזה לפני עור, מסייע בידי עוברי עבירה הוי, ולכן העצה שיאמר לבאים הא נטלא הא מיא טול ידך וברך, ואז לכו״ע שרי אפי׳ אם לא יקיים, כי הוא עכ״פ הזהירו. ויותר אין אנו אחראין לרמאין. [מחצית השקל שם. ובט״ז תקג]. ויהיה שם בחדר מקום מיוחד למים ומגבת. ונט״י חמור יותר מברהמ״ז, כמו שכתבו הב״ח והמג״א, דכאן נותן לפניו המאכל תיכף. וברהמ״ז בשעה שאוכל אינו עושה עדיין שום איסור. ונהוג עלמא שדורשים שישלם מקודם, והוי המאכל כבר שייך לו להאוכל. וסיים שם, דלדינא אין שום איסור על המוכר. [תורת חסד ס׳ ה].

ובנותן למומר יש לצרף דעת הסוברים דליכא איסור מסייע, כמו שכתב הש״ך, ומה שכתבו התוס׳ בע״ז שם שאסור ליתן איסור למומרים וכו׳, היינו בקאי בתרי עברי דנהרא.

ליתן מאכל לחילוני - שלא להרחיקו יותר מהדת

והגרש״ז אויערבאך זצ״ל בחוברת מצות השלום, וכן בספרו מנחת שלמה חלק א׳ (עמוד קפט) כתב, בהא דצריך כל אדם לשום דרכיו ולכוין מעשיו לשם שמים, חושבני, במי שבא אליו אורח חשוב, אשר איננו שומר תורה ומצוות, אבל עדיין יש לו אהבה לבני תורה, וגם תומך במוסדות תורה, ואם בעל הבית לא יתנהג עמו בנימוס המקובל לכבד אותו במידי דמיכל ומשתי, בגלל זה שמצד הדין אסור ליתן לאכול אלא למי שיודע שנוטל ידיו ומברך [כמבואר בש״ע או״ח סי׳ קסט ס״ב], וכמו כן אם אפי׳ בצורה מכובדת יבקש ממנו ליטול ידים ולברך יראה הדבר כפגיעה ועלבון בכבודו, וזה גם ירגיז אותו מאד, ויתכן שבגלל הדבר הזה יתרחק ח״ו מהתורה והמצוות, וגם יבא לידי כעס ושנאה על כל ההולכים בדרך התורה, דכהאי גוונא חושבני שנכון באמת לכבד אותו באכילה ושתיה, ולא לחשוש כלל לאיסור של לפני עור לא תתן מכשול. משום דאף שאין אומרים לאדם לעשות איסורא זוטא כדי להציל אחרים מאיסורא רבה, ואסרו ודאי להפריש תרומות ומעשרות בשבת כדי להציל בכך אחרים מאיסור חמור של טבל, מ״מ בנידון זה הואיל וכל האיסור של הנותן לו לאכול הוא רק עבירה של נתינת מכשול, וכיון שאם יש חשש שעל ידי מניעת כיבודו באכילה ושתיה יבוז לבני תורה ותיגרם שנאה על ידי כך לשומרי תורה, נמצא שמכשילו באיסור גדול יותר ואין כאן נתינת מכשול, אלא אדרבה הסרת מכשול שלא יבא לעון חמור יותר, ולכן יש להקל בזה.

[ולא דמי למה שכתב בספר העקידה (פרשת וירא שער כ) שאין להתיר אפילו איסור קל שבקלים כדי למנוע מרבים שיכשלו באיסור חמור, שהרי כאן אין אנו מתירים לו לאכול בלא ברכה, ובודאי שאם ישאל אותנו נאמר לו שחייבים לברך קודם האכילה, רק שאין אנו חוששין לאיסור מסייע כדי שלא לסייע בידו לאיסור גדול יותר. ודו״ק].

גם בספר הליכות בת ישראל (פרק יד סעיף יא) כתב בשם הגרש״ז אויערבאך זצ״ל, דבת שהוריה אינם שומרים תורה ומצוות, וניסתה בדרכי נועם לשדלם לברך על מאכל או משקה שמגישה להם, ולא עלה הדבר בידה, רשאית להגיש להם כל שצריכים, שעל ידי התנהגותה עמהם בנימוס המקובל, אולי תתקרב דעתם, ובמשך הזמן יבואו לקיים מצוות כמוה. ע״כ. וע״ש במנח״ש בהערה שכתב דלפי חידושו יהיה מותר ליתן לפני עור איסור קל, כדי למנוע ממנו איסור חמור יותר, ובזה גופא החזון איש בשביעית לא סבירא ליה הכי. גם בשו״ת אגרות משה (חלק ה׳ מאורח חיים סימן יג) נראה דלא סבירא ליה הכי להתיר בשופי, ושם באות ה׳ מחלק בין אם האורח מתארח בביתו פעם אחת, שאז יש מקום להקל, לבין אם האורח מתארח אצלו. ע״ש.

ובקובץ תשובות (הנ״ל, ח״א סימן כ) כתב הגריש״א,

כט. בן ששולח לאביו משלוח מנות, וכן רב ששלח לתלמידו, ואב ששלח לבנו, יצאו ידי חובת משלוח מנות. כט)

לדון גבי פועל שבמקום עבודתו נדרש להכין אוכל ושתיה למבקרים והעובדים שיאכלו בלי נטילת ידים וברכה, ולא מצא שם דרך להקל אלא היכא שפרנסתו תלויה בדבר, בהסתמך על הפני משה דחשיב דקאי בחדא עברא דנהרא, ועוד צירופים, כיעו״ש.

ובספר קריינא דאגרתא (עמוד קנח) נשאל אם מותר לכבד חילוני בדברי מאכל ומשקה, וכתב: כבר ידוע לרבים שאני עני איני מורה הוראות, ובאמת אינני בקי בטור ובשלחן ערוך כראוי למורה הוראות. ועובדא ידענא באחד שהיה במצב כזה שהיה מוכרח מפני דרכי שלום להזמין לשמחתו קרובי משפחה החשודים שאינם מברכים, והביא לפניהם הכיבוד, ועמד והכריז שהוא מברך שהכל להוציא את כל הקרואים, ובירך בקול רם, ואע״פ שלכאורה הלא החשוד הזה אינו מכוין לצאת, מכל מקום יש לשער שזה הפלוני חושב בלבו ממילא הוא מברך בעדי יהא כן, וזהו כעין כוונה לצאת, ואולי על דעת זה יש לסמוך ולתת להם. ע״כ.

בן ששולח לאביו משלוח מנות, וכן רב ששלח לתלמידו, ואב ששלח לבנו

כט) בשו״ת לבושי מרדכי תנינא (חאו״ח סימן ט) כתב, שאין להקפיד בזה משום דכתיב ומשלוח מנות איש ״לרעהו״, ומשוי לאביו כאילו הוא רעהו, שהרי גם השולח לרבו כתבו הפוסקים שיוצא. וכ״כ מהר״י אסאד (סי׳ רד). וא״כ ה״ה למי ששולח לאביו. וכ״כ בשו״ת ציץ אליעזר ח״ח (סי׳ יד).

והנה בס׳ שפת אמת (מגילה ז:) כתב אהא דרבה שדר ליה למרי בר מר ביד אבוי וכו׳, שמכאן יש להוכיח שהסדר הוא שהגדול שולח מנות לקטן מקודם, והטעם דלא ליחשביה הקטן לגדול כמו רעהו. ורק כשהגדול מקדים ושולח לו וחושבו לרעהו, הדר משלח ליה איהו, ומש״ה שלח מקודם רבה למרי שהיה בנו של רבה, דאביי קרי לרבה מר, ואח״כ אהדר ליה איהו וכו׳, שאל״כ מסתמא היה מר בריה מקדים לשלוח לרבה אביו שחייב בכבודו. ע״כ.

והנה אף שבעיקר דבריו מצאתי תנא דמסייע ליה, הוא מהר״ש אלגאזי בספר גופי הלכות (דקי״ז ע״ב) שכתב במ״ש במגילה (ז:) קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו, כי אף שמתורת דרך ארץ ומנהג העולם הקטן שולח תחלה מנחה לגדול, כאן תיקנו שישלח הגדול תחלה, שזהו ״איש״ לרעהו, שכל איש חשוב הוא, וזהו כדי שיהיה שמח הקטן. וז״ש קיימת בנו רבינו וכו׳. ע״ש. וכ״ה בס׳ דרכי הים (דף קט״ו ע״ד).

אולם מה שחשב דמרי בר מר הוא בנו של רבה, במחכ״ת ליתא, כי הלא אין זה מדבריו של אביי שקורא מר לרבה רבו, אלא מדברי הש״ס שקוראו כן, שכן היה שם אביו מר, וכן הובא בכ״ד ומהם ביבמות עו. ובגיטין פו: ועוד. (ע׳ סדר הדורות בערכו). ויש הרבה חכמים ששמם ״מר״ כגון מר בריה דרבינא, ומר ינוקא ומר קשישא בני רב חסדא. (ע׳ בפרש״י כתובות פט: ותוס׳ ב״ב ז:) ופשוט.

וכ״ז לאפוקי ממ״ש בשו״ת מעשה נסים (סי׳ רכה), שהשולח מנות לאביו לא יצא, שכיון שהטעם של משלוח מנות כדי להרבות אהבה ואחוה בישראל, הרי השולח לאביו בלא״ה יש אהבה ביניהם, כרחם אב על בנים, הילכך לא יצא. ע״ש. וליתא, שגם באביו או ברבו הוא מוסיף אהבה על אהבתו, דאל״כ בא ונאמר שהשולח לרעהו שהוא אוהבו בכל לב לא יצא, וזה בודאי אינו, שכל ששולח לו מנות בפורים מראה לו בעליל חיבתו ואהבתו, ויהיו נקשרים בעבותות אהבה ביתר שאת ויתר עוז. וע״ע בשו״ת יביע אומר ח״ט (חאו״ח סי׳ עב), ובחזון עובדיה פורים (עמוד קלה).

ל. קהל מוקירי תורה, אשר נועצו לב יחדיו, ונשתתפו ביחד, וקנו בסכום המעות מגדנות ומיני מעדנים, לקיים מצות משלוח מנות לרבם הדגול, יוצאים בזה ידי חובת משלוח מנות. ואפילו אלה שנתנו סכום מעות לא גדול, אשר הוא פחות משיעור שתי מנות, כיון שנצטרפו לחבריהם במצות משלוח מנות, שנתקבלה בכבוד הראוי ובשמחה אצל הרב, קיימו בזה מצות משלוח מנות. ולפי זה יכול האיש לשלוח ב׳ מנות לרעהו, וישתף גם אשתו במנות הללו שהיא שולחת אותם לרעותה, ושניהם יצאו בהן ידי חובת משלוח מנות. ואין צריך לדקדק שיהיה שיעור ב׳ מנות לכל אחד מהשולחים. ל)

משלוח מנות משותף - לרב הקהלה

ל) הנה אם כל אחד מהקהל נותן סכום מעות בשיעור הגון שיש בו כדי שתי ״מנות״, (לפמ״ש הריטב״א במגילה ז. שהמשלוח מנות צריך להיות תשורה יקרה), אין ספק שכולם יוצאים י״ח משלוח מנות, אולם הספק הוא באופן שאין שיעור שתי מנות לכל אחד בפני עצמו, במעות שנותן, ורק בצירוף נתינת כל השותפים במצוה זו יש שיעור הגון ומכובד למקבל המנות, האם יוצאים בזה י״ח משלוח מנות. וזה תלוי האם אזלינן בתר המקבל והא איכא, או דילמא אזלינן בתר השותפין במצוה זו, והרי אין לכל אחד בפני עצמו שיעור שתי מנות. ודנו בזה האח׳, ומכללם בשו״ת תרשיש שהם (חאו״ח סי׳ כו), ובשו״ת דמשק אליעזר (חאו״ח סי׳ יג), ע״ש, שדנו בזה לענין מתנות לאביונים.

ומהר״י נג׳אר בספר אהלי יהודה (דף קכה ע״ג) כתב, יש להסתפק בשנים שנשתתפו בסעודת פורים, ושלחו מנות מסעודתם לריעם, אם יצאו ידי חובת משלוח מנות, אי בתר מקבל אזלינן והא איכא, או דילמא בתר השולח אזלינן, והא ליכא. ואחר שהאריך בזה העלה, שחזי לאצטרופי ויוצאים כולם ידי חובתם. וכן העלה בשו״ת בית אבי (ח״ב סי׳ מג), דשפיר יוצאים י״ח משלוח מנות בשותפות. וה״ה במתנות לאביונים. ויש לצרף לזה מ״ש מהרא״י בעל תרומת הדשן בלקט יושר (עמוד קנח), שהשולח לחבירו תאנה אחת ותמרה אחת, אע״פ ששניהם אינם שוים פרוטה אחת, יצא י״ח משלוח מנות, כמ״ש התוס׳ (גיטין כ. ד״ה דילמא נתינת).

גם הגרח״פ בספר מועד לכל חי (סימן לא אות כו) הב״ד הרב אהלי יהודה הנז׳, ששותפין יחד על שלחן אחד, מקיימין ביחד משלוח מנות, דבתר המקבל אזלינן.

[ובספר סדר היום (סדר פורים) כתב לגבי מתנות לאביונים, שמי שאין לו לתת לעניים, ילך לביהכנ״ס ויאמר לחבירו, אני אין לי מה ליתן, עשה עמי חסד שכל מה שאתה נותן אמור להם שבשבילי אתה נותן ג״כ, כדי שלא אתבייש כשישאלו ממני, וצדקה יחשב לחבירו בעשותו זה, זה נהנה וזה אינו חסר, אלא אדרבא נהנה ושכרו גדול, שמונע ממנו שלא יתלבנו פניו, ולא יאמר חסר אני שיאמרו עלי שאני נותן פרוטה לשתי בני אדם, לא יחוש מזה כי סוף סוף בני אדם יכירו כי אין ידו של חבירו משגת ליתן ומפני בושה הוא מתנצל בזה. ע״כ. ואולי הכוונה כפשוטו שיוצאים יחד בפרוטה אחת שנותן עבור שני בני אדם, ויל״ד. והגרח״פ שם (באות כז) הביא שהרב כבוד יום טוב (דף יט:) נסתפק בנותן פרוטה אחת לשני עניים, אם יוצא י״ח. וכתב הגרח״פ, שספק זה הוא לפי הזמן הקודם, אבל בזמנינו עתה, הלואי שיספיק שתי פרוטות לאחד לצאת י״ח].

ומעתה לפי מה שכתב הרמ״א שאשה חייבת במשלוח מנות, ולאור האמור יכול

לא. דיין שקיבל משלוח מנות בפורים מאנשים רבים, ובתוכם היה אחד שבא אחר כך להתדיין לפניו עם חבירו, יש אומרים שנפסל בכך לדונו, ויש אומרים שכל שלא הזכיר בעת משלוח המנות שיש לו דין להתדיין לפניו, כשר לדונו. ויש אומרים שזה מן הדברים המסורים ללב ולמראית העין, שאם היה המנהג באותה העיר כמנהג רוב ערי ישראל שכל אחד מרבה במשלוח דורונות בפורים למכיריו ולבעלי תורה, ונראית כוונתו לשמים, לשם מצות פורים, ואינו ניכר כלל מתוך מעשיו שכוונתו לתכלית אחרת, אין בזה איסור כלל. ואם באמת יש אומדנא שהמשלח מנות כוונתו לתכלית אחרת, הדיין הירא את ה׳ יחוש בקבלתו לפסול עצמו מלדונו. ולמעשה, אם רואה הדיין דמוכחא מילתא שמשלוח המנות שנשלח לו בפורים מאת האיש שבא לדון לפניו, היה למטרת קירוב לבבו בהתדיינו אצלו, ולא לשם המצוה בלבד, יש לו לסלק עצמו מלדונו. לא)

לב. השולח מנות לרעהו בעילום שם, שאין המקבל יודע מי שלח אליו המנות, יש אומרים שלא יצא ידי חובת משלוח מנות, ולכן יחזור וישלח מנות לצאת ידי חובה. לב)

האיש לשלוח ב׳ מנות לרעהו, וישתף גם אשתו במנות הללו שהיא שולחת אותם לרעותה, ושניהם יצאו בהן י״ח משלוח מנות. וכ״כ בשו״ת ויברך דוד (סי׳ פו עמ׳ רפב). וכן בספר הליכות ביתה (סי׳ כד אות כה), בשם הגרש״ז אוירבך שכתב כן, אלא שהתנה שצריך שיהיה שיעור ב׳ מנות לכל אחד מהשולחים. אולם לפי האמור לעיל בשם כמה אחרונים, א״צ לדקדק כל כך בזה. וראה בחזו״ע פורים (עמ׳ קלז). ובאורך להלן בדין אשה נשואה.

דיין שקיבל משלוח מנות מאנשים רבים, ובתוכם היה אחד שבא אחר כך להתדיין לפניו עם חבירו

לא) מה שכתבנו שנראה שזה מן הדברים המסורים ללב וכו׳, כ״כ בשו״ת דבר שמואל אבוהב (סי׳ קצא). ובגמ׳ כתובות (קה:) מצינו כמה מעשיות כאלו, וכתב מרן בכס״מ (פכ״ג מהל׳ סנהדרין ה״ג) שמדברי הרמב״ם שם מבואר שבכה״ג נפסלו מן הדין. ובשו״ת משבצות זהב (סימן עב) נשאל בדין משלוח מנות לדיין, והעלה שכל שלא הזכיר בעת משלוח המנות שיש לו דין להתדיין לפניו, פשוט דכשר לדונו. ובפרט לדעת התוס׳ והמרדכי והטור בשם גאון, דכל המעשיות שבגמ׳ (שם) ממדת חסידות היא ולאו מדינא. הילכך בנ״ד כשר הדיין לדונו בלי פקפוק. ע״ש. ומ״מ אם רואה הדיין דמוכחא מילתא שמשלוח המנות שנשלח לו בפורים מאת האיש שבא לדון לפניו, היה למטרת קירוב לבבו בהתדיינו אצלו, ולא לשם המצוה בלבד, יש לו לסלק עצמו מלדונו. וכמ״ש בש״ע (חו״מ סימן ט סעיף ב), אם קדם התובע ושלח מנחה לדיין, קודם שיזמין את הנתבע לדין, אין הנתבע יכול לפוסלו, אלא אם כן רוצה הדיין לחשוך עצמו מהדין ההוא ממדת חסידות. ועיין בזה בחזון עובדיה פורים (עמוד קלד).

ובדידי הוה עובדא בשנת תשכ״ט [לערך] שאחד השוחטים שעבד מטעם הרבנות בתל אביב הביא משלוח מנות ב׳ תרנגולי הודו גדולים חיים, ומרן אאמו״ר ציוה עלי שלא לקבלו מהשוחט, ואח״כ נתברר ששחיטתו בשוק התקוה לא היתה כראוי.

לג. ולכן מי ששלח מנות לרעהו, והלה לא היה בביתו, ורק בני ביתו היו שם, וקיבלו המנות מיד השליח, אם חזר המקבל לביתו ביום פורים וידע מזה יצא, אבל אם לא שב לביתו באותו היום לא יצא, ואף שאשתו ובני ביתו קיבלו בעדו, מכל מקום הרי נאמר ומשלוח מנות איש לרעהו, הילכך בעינן שיבא ליד רעהו, ועל כל פנים שידע מזה. לג)

השולח משלוח מנות בעילום שם

לב) לכאורה דין זה תלוי בשני הטעמים של משלוח מנות, שלפי הטעם שיהיה למקבל כדי לעשות סעודת פורים, שפיר דמי, אבל לטעם שתרבה אהבה וחיבה בין איש לרעהו, לא מהני. ולכן נכון להחמיר לחזור לשלוח מנות לצאת י"ח אליבא דכ"ע. וכן פסקו בשו"ת כתב סופר (חאו"ח סי' קמא), דלטעמא דתה"ד בשביל צרכי סעודת פורים, מסתבר שיוצא, ואדרבה הצדקה באופן זה מעולה יותר, אבל לטעם דחיבה שלום וריעות, בוודאי אין יוצא, דאין שילוח כזה דרך חיבה וריעות ואינו מקרב לבבות. [וכיון לזה בספר טעם הצבי (אברמוביץ)]. וכ"כ בשו"ת נחלת בנימין (סי' קלו), ובשו"ת בית אבי (ח"ד סי' מ), וכן מוכח בשו"ת מהר"ם שיק (חאו"ח סי' שמא), וכ"כ בשו"ת לב אברהם וינפלד (ח"א סי' סה). ובשו"ת קנין תורה בהלכה ח"ג (סי' קב אות ה). וכ"כ בשו"ת יביע אומר ח"ט (חאו"ח סימן עא) שהשולח מנות לחבירו בעילום שם, ואין המקבל יודע מי שלחו, לטעמו של הרב מנות הלוי, נראה שלא יצא י"ח, כיון שאינו יודע מי שלחו. ושכ"פ הכת"ס שם, ועוד.

[ולענין מתנות לאביונים כשאין האביון יודע ממי קיבל, ראה לעיל מה שכתבנו בזה. וע' בספר גליוני הש"ס (שבת י:) עפ"ד המהר"ל דכיון דכתיב בקרא לשון "מתנה", משמע דזה דוקא ביודע המקבל ממי קיבל, ול"ד לצדקה]. וע"ע בקהלות יעקב החדשים (מגילה סי' קעז), ובשו"ת אבני ישפה (ח"א סי' קלד ענף ב), ובשו"ת באר שרים (ח"ב סי' כג אות ב).

משלוח מנות כשהמקבל לא היה בביתו

לג) כן כתב בערוך השלחן (תרצה, סעיף טז), ראובן ששלח מנות לשמעון, ושמעון לא היה בביתו, ורק בני ביתו היו שם, וקיבלו המנות מיד השליח, אם חזר שמעון לביתו ביום הפורים וידע מזה יצא, אבל אם לא שב לביתו באותו היום לא יצא, ואע"פ ששאשתו ובני ביתו קיבלו בעדו, מ"מ הרי נאמר ומשלוח מנות איש לרעהו, הילכך בעינן שיבא ליד רעהו, ועל כל פנים שידע מזה. ע"ש.

וכיו"ב נסתפק בספר עושה שלום (דף קכ ע"ג), אם שלח המנות לרעהו, והשליח מצאו ישן, והניח המנות שם, ולא נודע למקבל, אלא לאחר שהתעורר במוצאי פורים. ובקובץ נועם (ח"ח עמ' קצא אות כה) הביא דברי הערוך השלחן הנ"ל, והסביר, דבעינן שהנשלח לו יקבל ולא אחד ממשפחתו באי ידיעתו דחשיב כאחרים. ע"ש. ועיין מ"ש בשו"ת יהודה יעלה אסאד (חאו"ח סי' רז). וי"ל ע"ד. והיינו לפי טעמו של הרב מנות הלוי, דמשלוח מנות הוא להראות חיבה וריעות, וכיון שאינו יודע מי שלח לו, אין כאן.

והנה מהר"א הכהן (בעל טהרת המים) בספר יוקח נא (סי' תרצה ס"ק מא) כתב, שנ"ל פשוט שלדעת הרמ"א שאם לא רצה לקבל המנות או שמוחל לו, יצא, הכא נמי לא גרע ממי שאינו רוצה לקבלם שיצא. ע"ש. אך נראה, שלדעת הרמ"א דס"ל כד' הרב מנות הלוי שהוא להראות חיבה וריעות, די לו במה שראה וידע בפורים שחבירו שלח לו מנות אלה, אלא שהוא אינו רוצה לקבלם, מטעם שונא מתנות יחיה וכיו"ב, עכ"פ תסגי ליה ידיעתו ממה שראה שחבירו חפץ באהבתו וחיבתו, לכן יצא, (וכמ"ש כל זה החתם סופר חאו"ח סי' קצו). לא כן זה שהיה ישן עד מוצאי פורים ועד בכלל, ועבר

לד. מי ששלח מנות ומצאו השליח שיכור שהגיע לשכרותו של לוט, אם פג שכרותו בפורים, וידע מהמשלוח מנות, חבירו יצא ידי חובת המצוה, ואם חושש שלא ידע עד שיפוג יינו, ויהיה זה במוצאי יום הפורים, ישלח מנות לאחר כדי לצאת ידי חובת משלוח לכולי עלמא. לד)

לה. אשה חייבת במשלוח מנות, ותשלח לרעותה. לה)

יום הפורים ולא ידע ולא ראה מזה, לא יצא אפילו לדעת הרמ"א. וע' במחנה אפרים (קנין חצר סי' יב וטו). ע"כ. ושו"ר בשו"ת דברי שמואל ארדיטי (חאו"ח סי' כ), מ"ש על דברי הרב עושה שלום. וראה בחזון עובדיה (פורים עמוד קנב).

לד) בשו"ת משנה הלכות (ח"ד סי' צ), כתב, שאם פג שכרותו בפורים, אפילו הוא עדיין ישן זכין לאדם שלא בפניו. ע"ש. אך יש להשיב על דבריו בזה. וראה בחזון עובדיה פורים (עמוד קנב).

אשה חייבת במשלוח מנות, ותשלח לרעותה

לה) דלשון "איש" נופל גם על אשה, ולכן אשה חייבת במשלוח מנות, אף שנאמר בכתוב, ומשלוח מנות "איש" לרעהו, אשה בכלל איש. וגם אשה נשואה אינה יוצאת במשלוח מנות של בעלה בלבד. וכן פסק הרמ"א (סי' תרצה ס"ד). ואע"פ שהפר"ח כתב שאין דין זה מחוור דאיש לרעהו כתיב, ולא אשה. כבר תירץ השבות יעקב ח"א (סי' מא) דנקט "איש". שסיפק בידו לעשות. ודברי הרמ"א שרירין וקיימין. ע"ש. וכ"פ בס' מאורי אור (עוד למועד דק"ל).

וע' בחי' הגרע"א (סי' תרצה), שאף דממעט לנשים מד"ק, מ"מ חייבות מדרבנן שאף הן היו באותו הנס. וכמ"ש הטורי אבן (מגילה ד.) לגבי מקרא מגילה לנשים. ע"ש. וע' בחלקו של ידיד (סי' תרצה) שהמנהג כד' הרמ"א. וכ"פ בערוך השלחן (ס"ק יח). ובשו"ת משיב דברים (סי' קעא). וע"ע בחוקי חיים (דקמ"ו ע"ג). ובס' מכתב לחזקיהו (מגילה ד. דף ק ע"ב) ע"ש. וכן פסקו החמד משה והחיי אדם והקיצור ש"ע והבן איש חי. והביאו בכה"ח (ס"ק נג). ע"ש.

ואע"פ שהמגן אברהם כתב, לא ראיתי נזהרים בזה. ואפשר דדוקא אלמנה, אבל אשה שיש לה בעל, בעלה שולח בשבילה לכמה בני אדם. וכתב בספר מעייני ישועה (דף כח) דמשמע מהמג"א שאינה נפטרת מהמצוה במשלוח מנות של הבעל, אלא עד שישלח בשבילה. ומד' הא"ר לא משמע כן, שכתב בשם המג"א, אבל אם יש לה בעל, לא. ומשמע דסגי במשלוח מנות של הבעל. ואינו כן וט"ס נפל בד' הא"ר. והפרי חדש כתב ע"ז שאינו מחוור, דהא כתיב משלוח מנות "איש" לרעהו, ולא אשה. [וכן העיר בעל חות יאיר במקור חיים].

ובשאילת יעבץ (ח"א סי' קכ. וח"ב סימן סח) כתב ע"ז, ולי נראה שדינו של הרמ"א דין אמת וישר, שלא בכל מקום שנאמר איש בא להוציא אשה, שהרי כתוב (במדבר יט ט), ואסף איש טהור, ולא מפקינן מיניה אשה, ואיש להוציא את הקטן הוא דאתי. ועוד הוכיח כן מדכתיב והימים האלה נזכרים ונעשים, וכשם שהנשים חייבות במקרא מגילה, שאף הן היו באותו הנס, ה"נ חייבות בעשיית מצוות הפורים, שהקיש הכתוב זכירה לעשייה, ואין היקש למחצה. וגם הרי נאמר, קיימו וקבלו היהודים עליהם ועל "זרעם", ונשים בכלל, שבכל מקום שנאמר "זרע" זכרים ונקבות במשמע. ע"ש. וסיים: שפשיטא לן מילתא ובירא טפי דחייבות אף בשילוח מנות, כדברי ההגה, שהן דברי קבלה.

[ובשו"ת חוקי חיים להגרח"א גאגין (דף קמו ע"ג) כתב לפקפק בזה ע"ד היעב"ץ, ואין

לו. גם אשה נשואה אינה יוצאת במשלוח מנות של בעלה בלבד. אלא אם כן נתן מנה מיוחדת עבור אשתו. הא לאו הכי האשה צריכה לשלוח משלוח מנות, וטוב שלא ישלחו איש לאשה, ואשה לאיש. פן יבואו לידי ספק קדושין, אלא ישלחו איש לאיש ואשה לאשה. ובמקום צורך יש להקל לאיש לשלוח גם לאשה, בפרט כשהיא עניה, להחיות את רוחה. [ומתנות לאביונים מותר לאשה ליתן לאיש עני]. לו)

דבריו מחוורים, שבודאי לשון "זרעו" כולל כל יוצאי ירכו. וכמ"ש הרמב"ם (פ"ו מהל' עכו"ם ה"ה), והרשב"א בחי' לקידושין (ה.). וע"ע בתוס' קידושין (סו: ד"ה ולזרעו). וכן מבואר ביבמות (עד:), איש איש מזרע אהרן, איזהו דבר השוה בזרעו של אהרן (פרש"י, זכרים ונקבות), הוי אומר זו תרומה. ע"ש. ובקידושין (עז.) אלא מעתה בת כהן גדול תשתרי, זרעו כתיב, (ואפי' נקבות במשמע. רש"י). וע' בב"ב (קי:) והתנחלתם אותם לבניכם ולא בנותיכם. ופי' רשב"ם, מדלא כתיב "לזרעכם". אלמא אי הוה כתיב לזרעכם, גם הבנות בכלל. וע' בספר ישרי לב (דף ג ע"ד), שהביא שבשו"ת מעשה חייא (סי' יג) שקיל וטרי אם מלת זרע כוללת גם נקבות, וכתב ע"ז, ומי לא ידע בכל אלה שבמלת זרע גם הבנות במשמע וכו'. ע"ש. ומ"ש הרב חוקי חיים מהפסוק ולזרעך אחריך, בירושת הארץ, יש לדחות, דהתם גלי קרא אחרינא, לאלה תחלק הארץ וכו'. שרק זכרים יש להם חלק בארץ. ואף הנקבות יורשות חלק אביהן, כמו בנות צלפחד. ואכמ"ל].

וע"ע בשו"ת זכר יהוסף (סי' רנב בד"ה ובפר"ח). וע' בברכ"י (סי' תרצה סק"ח) שהקשה על השבות יעקב, דהא מעשה ידיה לבעלה אינם אלא מדרבנן, ומדברי הרמב"ם (פט"ז מהלכות אישות ה"ט) מוכח שעדיין לא נתקנה. והאריך ע"ד השבות יעקב. ע"ש. אולם יש ליישב בפשיטות שעכ"פ דרך הנשים לתת מעשה ידיה לבעליהן. וכיו"ב כתבו התוס' (גיטין מז: ד"ה ולביתך), מלמד שאדם מביא בכורי אשתו וקורא, ואם תאמר, והלא מה"ת אין לבעל פירות בנכסי אשתו, אלא תקנתא דרבנן בעלמא היא (כתובות מז:). וי"ל שדרך הנשים שנותנות הפירות לבעליהן, וכה"ג בקידושין (ד.). ע"כ. וכיו"ב כתב הרמב"ן עה"ת (ר"פ משפטים), לגבי מזונות האשה והבנים. ע"ש. [וע' בתוס' קידושין (ל:). ובשו"ת חתם סופר (חאו"ח סי' קצו). ע"ש]. וראה בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' קצו), ובשו"ת בית יצחק (סי' קמד סק"ה). ומבואר ד"ז בילקו"י מועדים (עמ' שלג), ובחזון עובדיה פורים (עמוד קמ). ע"ש.

אשה נשואה אינה יוצאת במשלוח מנות של בעלה בלבד

לו) כן הוא סתמות דברי הרמ"א בהגה (סימן תרצה). ובשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' מא). ובשו"ת התעוררות תשובה (ח"א ר"ס קכו). ע"ש. וע"ע בשו"ת בית יצחק (ח"ב מיו"ד סי' קמד). ע"ש.

ומש"כ הרמ"א שאיש ישלח לאיש ולא לאשה וכו', ע' במג"א (ס"ק טו) שכתב, שהחשש לספק קידושין הוא שיאמרו שסבלונות הם (וכבר נתקדשה מקודם). ע"כ. וחומרא יתירה היא, דהא לכ"ע אין חוששין לקידושין אלא אם נשתדכו תחלה. וכמ"ש הרמ"א באה"ע (סי' מה ס"א), בשם הרשב"א בתשובה (סי' אלף ורכג). אלא שבב"ש שם כתב, שמדברי התוס' קידושין (נ:), לא משמע כן. ומ"מ הרי כבר כתב מרן (סי' מה ס"ב): "דהאידנא נהגו בכל מלכות אר"י ובמצרים ובכל מלכות תוגרמה שלא לחוש לסבלונות כלל". ובתורה תמימה (אסתר, ט, אות כב) העיר, לפי מה שכתב המהרי"ט (חאה"ע סי' כח), דלא חיישינן לסבלונות במיני מאכל ומשתה, שכיון שעתידים להתקלקל אין האשה מקבלתם לסבלונות של קידושין, אלא החשש הוא רק בשמלות ותכשיטים וכיו"ב. והרי משלוח מנות הם אך ורק במיני מאכל ומשקה. אולם בשו"ת

לז. הבנים הסמוכים על שלחן אביהם, מבן י״ג שנים ומעלה, והבנות מגיל י״ב שנה ומעלה, חייבים במשלוח מנות לחבריהם. ואפילו קטנים שהגיעו לחינוך טוב לחנכם למצוה זו. לז)

הרא״ם (סי׳ יז) כתב, שאף במיני מאכל ומשקה חיישינן לסבלונות. ומ״מ נראה שחומרא יתירה היא, ובמקום צורך יש להקל לאיש לשלוח גם לאשה, בפרט כשהיא עניה, להחיות את רוחה. וכמו שכתוב (איוב כט יג), ולב אלמנה ארנין.

ובספר יבקשו מפיהו (עמוד מו) כתב בשם הגריש״א, שאשה חייבת לתת בעצמה מתנות לאביונים וכן משלוח מנות, ואינה יוצאת במה שבעלה נתן. וגם הבנות גדולות צריכות לתת משלוח מנות ומתנות לאביונים.

ושם (עמוד מח) הוסיף, שאם הבעל נותן משלוח מנות ואומר שזה עבור אשתו אינו מועיל, כיון שהיא צריכה לעשות קנין על המשלוח מנות קודם שהבעל יתן אותו בעבורה. אבל אם נותנת אותו בעצמה, יוצאת בזה, כיון שיש לה זכות לקחת מעט דברים מהבית ולעשות בהם חפצה. וכן לגבי מתנות לאביונים יש לה זכות לקחת כסף כדי לקיים מצוות מתנות לאביונים. [ושם (עמוד מט) הביא שאשה יש לה זכות לקחת קצת מהבית. ולכאו׳ הלשון אינו מדוקדק, שאשה שאין לה כסף משלה אין לה ״זכות״ לקחת כסף וחפצים השייכים לבעלה, רק שבדרך כלל הרגילות שלא להקפיד].

ובספר יבקשו מפיהו (עמוד מח) כתב בשם הגריש״א, שאם האשה נתנה משלוח מנות ואמרה חצי מזה הוא עבורי וחצי עבור בעלי, מועיל, אבל להיפך אינו מועיל (עבור האשה), כיון שאשה שאינה נותנת בעצמה צריך שתעשה קנין בזה קודם שיתן הבעל עבורה.

וקצ״ע דשם (עמוד נב) הובא, שהנותן משלוח מנות לחבירו אינו צריך להודיע לו אם זה ממנו או מאשתו, ובסתמא נחשב כאילו שניהם נתנו אותו, ונחשב כאילו כל אחד נתן חלק ממנו, ואין כאן חסרון של משלוח מנות שאין ידוע ממי קבלו.

ובספר אחד כתב, שהמנהג שנשים נשואות סומכות על משלוח מנות של הבעלים. [ש״ע המקוצר ח״ג עמ׳ רצב]. והיינו כשהבעלים נותנים מנות גם עבור נשותיהן ומזכים להם המנות, דאם הבעל נותן ב׳ מנות לאיש אחד הרי הוא יצא י״ח, ואשתו היאך תצא ידי חובה במשלוח זה. ועל כן צריך שיתן מנות גם עבור אשתו.

בנים הסמוכים על שלחן אביהם, מבן י״ג שנים, והבנות מגיל י״ב שנה, חייבים במשלוח מנות

לז) בספר לקט יושר (עמוד קנח) כתב, שמהרא״י היה מחנך בניו למשלוח מנות, וכמדומה שהיו לכל היותר בני ט״ו שנה. והנשים שלחו מנות לרבנית, והרבנית ג״כ שלחה להן. ע״כ. ובמאורי אור (דקכ״ט.) כתב, שמחסרון ידיעה אין מקיימים משלוח מנות אלא הנשואים, אך באמת שכל אדם מבן י״ג ומעלה חייב, ודברי קבלה כד״ת, ודי להם עכ״פ ב׳ מנות לאיש אחד. ומצו להחליף במנות שונות כסנין ולחמניות וכיו״ב, והו״ל מצוה שאין בה חסרון כיס, ובשמים מדקדקים ע״ז יותר. ע״כ. והגאון מבוטשאטש (סי׳ תרצה) כתב שאף שנוהגים להקל (אפילו בני י״ג) כשסמוכים על שלחן אביהם, מ״מ יש להחמיר. והמג״א (ס״ק יב) כתב, ונ״ל דמי שאוכל על שלחן חבירו, ולא הכין לעצמו כלום פטור מלשלוח מנות, וכן משמע קצת מרש״י (מגילה ז:). אולם נראה שמרן הב״י אינו מסכים לזה. אלא בכל אופן הוא חייב. ונקטינן כד׳ מרן. ובפרט שגם המג״א סיים ״וטוב להחמיר״. ועיין בשו״ת יביע אומר חלק ט׳ (חאו״ח סי׳ עד). ובחזו״ע פורים (עמ׳ קמא).

ובספר יבקשו מפיהו (עמוד מו) כתב בשם הגריש״א, שאף שיש אומרים שהסטייפלר נהג שבנותיו ונכדותיו לא שלחו

לח. בני ישיבות צריכים לשלוח משלוח מנות איש לרעהו, ואם הם נמצאים בישיבה, יחליפו המנות שלהם זה עם זה, ויוצאים ידי חובה גם במנות שהישיבה מזכה לבחורים לסעודת פורים וכדומה. ונכון שיוסיפו משהו קטן משלהם במשלוח מנות שמחליפים זה עם זה. לח)

מנות ולא מתנות לאביונים עד שנישאו, ויש טוענים שהטעם משום שכתוב איש לרעהו, וזה דומה לנר חנוכה, וגם כאן מספיק לתת מתנה אחת עבור איש וביתו, אינו נראה, אלא אם הבנות גדולות צריכות לתת משלוח מנות ומתנות לאביונים. וגם עקרת הבית צריכה לתת לעצמה משלוח מנות ומתנות לאביונים, ואינה יוצאת במה שנתן בעלה.

לחנך הקטנים במשלוח מנות ומתנות לאביונים

ומה שכתבנו שטוב לחנך וכו', כן כתבו הפמ"ג (ס"ק יד). וא"א מבוטשאטש הנ"ל. [חזו"ע פורים]. ובספר יבקשו מפיהו (עמוד מד) כתב בשם הגריש"א, שהיסוד של מתנות לאביונים הוא נתינת צדקה מכספו, ולכן קטנים שאין להם כסף פטורים ממצוה זו. אבל בארבעת המינים אע"פ שצריך "לכם", הרי אינו צריך לקנות דוקא מכספו. [ורק לענין משלוח מנות יש טעם לחנכם]. וקטן שקיבל ירושה יש ענין לחנך אותו לקיים מצות מתנות לאביונים, אבל החיוב איננו על הקטן עצמו. ומספיק שקטנה תיתן מתל"א מגיל שתים עשרה ויום אחד. ע"כ. [ושם (עמוד נג) כתב, שלמתנות לאביונים יש גדר של צדקה, ולכן יתכן שיש עדיפות שהעני לא ידע ממי קיבל. ועוד שם (עמו' נח) שמצוות מתנות לאביונים היא סתם מצות צדקה ולא צריך כוונה, אבל במשלוח מנות צריך כוונה לקיים המצוה. ופ"א השיב, שאם הזמין את חבירו אצלו לסעודת פורים כדי לקיים בו מצות משלוח מנות, אינו צריך לכוין לצאת י"ח. וע"ש עוד (עמו' נט) שיכול לקיים מצות משלוח מנות בשבת (לחומרא) ע"י שחתנו אוכל אצלו, ובלבד שידע שזה משלוח מנות].

ולענין הלכה, הנה סברא זו של הגריש"א, שכיון שצריך לתת מממונו דוקא, לא שייך לחייב את הקטנים כיון שאין להם ממון משלהם. לכאורה כל זה שייך לדון רק אם מצות חינוך היא על הבן עצמו, לא כן אם מצות חינוך היא על האב, די"ל שזה חלק ממצות חינוך, שיתן להם כסף מממונו, כדי שיוכלו לקיים המצוה. ולמה יפסידו מצות חינוך במצוה זו. וכך מסתבר יותר. וכיון שאין לנו הכרע בזה, לא נוכל לחדש להוציא מצוה זו מכלל מצוות של דין חינוך, וכדאי להחמיר בזה.

ושו"ר בס' יבקש מפיהו שם (עמ' מה) שכתב, שבפעם אחרת שנשאל הגריש"א בדין זה, השיב, שיש לחנך את הקטנים במשלוח מנות, וכן במתנות לאביונים. ואף שאין להם כסף, זהו חלק מהחינוך שיקנה להם כסף עבור מתנות לאביונים. ע"כ.

בחורי ישיבה אף שסמוכים על שלחן הוריהם חייבים במשלוח מנות ומתנות לאביונים

לח) הנה אף שבני הישיבות סמוכים על שלחן הוריהם, כי בשבתות חופשה, וכן בימי בין הזמנים, שהוא כחודשיים וחצי בשנה [תשרי, ניסן, ואב] נמצאים בבית ההורים, וגם הרי הוריהם נותנים להם דמי כיס, וקונים עבורם ביגוד וכדו', ומסייעים בידם בעת שמשדכים, מכל מקום לא שייך לפוטרם ממשלוח מנות ומתנות לאביונים, אחר שזו חובת גברא, וכל מי שחייב במצוות חייב במצוות אלו, אא"כ האבא נותן עוד מנה בשבילם ומזכה להם זאת, הלא"ה חייבים במשלוח מנות. ולא דמי לנר חנוכה דהתם אין החיוב חובת גברא על כל אחד ואחד, אלא לדעת מרן הש"ע החיוב הוא על הבית, נר איש וביתו, וגם הבנים הנמצאים

לט. חולה המאושפז בבית חולים או חייל בצבא, או אסיר בבית הסוהר, שאין להם אפשרות לשלוח משלוח מנות משלהם, יכולים להחליף זה עם זה את המנות שקיבלו מבית החולים, או משלטונות הצבא, או שלטונות בית הכלא. וכן מי שמתארח בפורים בבית מלון, ואין לו כעת מה לשלוח משלוח מנות, יכול להחליף מנות שמקבל במלון עם חבירו המתארח גם הוא במלון. לט)

בשיבה נקראים בכלל בני ביתו, ולכן יוצאים ידי חובה בהדלקת ההורים. [בצירוף הטעם דשמא יצאו י״ח בהדלקה שבביהמ״ד או בהדלקת ראש הישיבה], משא״כ גבי משלוח מנות. ולכן יחליפו סעודתם זה לזה. אלא שיש לעיין בזה, דשמא במנות שמקבלים מהישיבה לארוחה, הכל שווה, ואין שום נפ״מ בין מנה לחבירתה, ואין קירוב דעת במה שמחליפים ביניהם את המנה. ורק בסעודה שכל אחד הכין בביתו, לפי טעמו וריחו, בזה אמרו בגמרא דמחלפי סעודתייהו אהדדי, כי יש בזה קירוב דעת במה שמחליפים. אבל כאן לכאורה דומה כאילו לא עשו כלום. ומאידך י״ל דאחר שהישיבה מקנה כל ארוחה לבחור, נמצא שארוחה זו שייכת לו, וסוף סוף נותן לו מנה, ושפיר יוצא י״ח כשנותן ארוחה השייכת לו. שוב ראיתי בספר יבקשו מפיהו (עמוד מב) שכתב בשם הגריש״א, שבחור ישיבה יכול לתת משלוח מנות מהמנה שקיבל בישיבה. ויכולים ג״כ להחליף את המנה שלהם, אם אין להם משהו אחר. ע״כ. ויתכן דנכון שיוסיפו משהו קטן משלהם במשלוח מנות שמחליפים זה עם זה, דאיכא סברא דהישיבה אינה מקנה את האוכל לבחור אלא לצורך האכילה בלבד, שהישיבה מחוייבת להאכיל את הבחורים, שעל דעת כן התקבלו התרומות, והאוכל לא ניתן לתלמיד בתורת מכר וקנין, אלא כדי שיאכל, ואם ירצה לקחת את האוכל לביתו לא יתנו לו רשות על כך. וכן אין לו רשות לאבד מנתו, דאינה קנינו לכל דבר. ממילא יתכן שאינו יוצא ידי חובה בהחלפת המנות של הישיבה. וי״ל. ולא דמי למתארח במלון, שמאחר ומשלם לבעל המלון תשלום מלא, הרי שזיכו לו את הארוחה, ורשאי לעשות בה כחפצו. כי האוכל שייך לאורחים, והוא קניינם גמור, שניתן להם עבור מה ששילמו. וראה במילואים שבסוף הספר.

וע׳ בשו״ת משנה הלכות ח״ט (סימן שמה) שדן בכיו״ב, אודות בני ישיבות המתפרנסים מהישיבה אם נקראים עניים ליתן להם צדקה, ולכאורה כיון שיש להם מי שיפרנס אותם אינם בגדר עני. ודמי דבן הסמוך על שלחן אביו שאי אפשר לקיים בו מצות צדקה, כמבואר במרדכי (פ״ק דב״מ סי׳ רמ״א) בראובן שרוצה לתת חצי ממעשר כספים לבניו ולבנותיו של שמעון קרובו, הסמוכים על שולחנו של שמעון, אף ששמעון אביהם יש לו, וכתב, דכל זמן שהן סמוכים על שולחנו אינו יכול ליתן להם, אפילו הם גדולים, דקי״ל כר׳ יוחנן לגבי שמואל דאמר (פ״ק דב״מ) גבי מציאת בנו ובתו הקטנים הרי אלו שלו וכו׳, לא קטן קטן ממש, אלא אפילו גדול וסמוך על שולחן אביו זהו קטן. ופי׳ ר״ת, דה״ה בעלמא בלא מציאה. לפי שידיהם כידו, ואסור ליתן להם מעשר עני, כיון דאביהם עשיר. ע״ש. ושמא שאני בני ישיבות דאף שיש להם ארוחות מטעם הישיבה, הרי יש להם צרכים אחרים, כמו ביגוד רחצה ספרים ונסיעות וכדו׳, ולזה הם בגדר עניים שיש בזה צדקה ליתן להם.

חולה המאושפז בבית חולים או חייל בצבא אם יכולים להחליף את המנות למשל״מ

לט) הנה מאחר שהשלטונות נותנים לכל חייל מנת אוכל, ומנה זו נעשית כקנינו לגמרי, ויכול לעשות בה כרצונו, ממילא רשאי ליתן מנה זו לחבירו כמשלוח מנות, וחבירו יתן לו

מ. השולח מנות לגוי לא יצא, שאינו בכלל רעהו. מ)

מא. השולח מנות לאדם שאינו שומר תורה ומצות ומחלל שבת בפרהסיא, אם הוא בגדר יודע את רבונו ומורד בו, לא יצא, מאחר שדינו כגוי. אך אם אינו אלא כתינוק שנשבה בדיעבד יצא. ועל כל פנים לכתחילה יש לשלוח לעמיתו ירא שמים השומר תורה ומצות.מא)

מב. עני המתפרנס מן הצדקה גם כן חייב במשלוח מנות. ואם הוא עני ואין לו לסעודת פורים אלא מנות אלו, יחליפם עם חבירו העני, שהוא ישלח אליו סעודתו

את מנתו שלו. ואף שאינו רשאי לקחת המנה לביתו וכדו', ומנה זו ניתנת לו על מנת שיאכל, מ"מ מקנים לו את המנה לצרכו כעת לעשות בה כחפצו. ומכלל זה רשאי ליתן מנתו לאחר אף בלא להחליף. וממילא יוצא ידי חובה גם בהחלפת המנות זה עם זה.

ולגבי חולים בבית חולים, מסתבר יותר שהאוכל שייך להם, גם אם אינם חפצים לאכלו, אלא רוצים לתת אותו לאורחים שבאו לבקר אותם וכדו', ודינם כנז'.

ומובא בשם הגריש"א, לענין חייל אם יכול לשלוח את מנתו שמקבל בצבא לחבירו בתור משלוח מנות, דדילמא יש מקום לחוש לשיטת המהרי"ט (סימן קנ הו"ד בבאר היטב אה"ע סי' כח סקל"ב) המסתפק באורחים המסובין אצל בעל הבית אם זוכים במתנותיהם משיגביהום, או עד שיתנו לתוך פיהם, ונפקא מינה שאם אחד מהם בירר והניח לפניו, ובא אחד ונטלו, אם יכול לאוסרה עליו, אי נמי אם בעה"ב עצמו נטלה, או שקידש בם את האשה אם היא מקודשת, ומסתברא שאינו מזכה להם אלא משיתנו לתוך פיהם. [ובעטרת משה (ח"ב סימן קסז) כתב עפ"ז, דאפשר לבעה"ב ליטול מקטן וליתנו לאחר. ויעויין במשנה למלך (פרק יב מהלכות שכירות הי"ג) מה שהקשה על המהרי"ט דל"מ כן ברבינו יונה בברכות. אולם בש"ע (אבה"ע סימן כח סי"ז) פסק, דאורח שיושב אצל בעה"ב, ונוטל חלקו וקידש בו, הוי מקודשת].

והשיב הגריש"א, שיש באמת לחוש לזה, אלא דיש לומר דחייל דומה לפועל שעובד אצל בעה"ב, כשמנהג העיר לזונו במזון של סעודת שלמה בשעתו, דאם הפועל קידש אשה במזונות, מסתבר דמקודשת, אך אם בצבא מקפידים שלא יחליפו המנות יתכן שלא יצא. אולם את הלפתן שבסעודה מסתבר שיכול לשלוח בתור משלוח מנות. והובא בחשוקי חמד (מגילה ז:). וכתב שם, דנראה שחולה המאושפז בבית חולים ממשלתי, לכו"ע יכול לשלוח את המנה שקיבל, כיון שהוא משלם עבור זה לקופת חולים, והם משלמים עבורו, הוי המנה שלו, ודמי למתאכסן במלון, שמשלם עבור האוכל שיכול לשולחו לחבירו. ובגמ' (מגילה ז:) איתא, אביי בר אבין ורבי חנינא בר אבין, מחלפי סעודתייהו להדדי, וכתב השפת אמת, נראה שהיו עניים ונתנו זה לזה סעודתו לקיים משלוח מנות, וכן פירש הר"ן. וי"ל נמי שהיו אחים סמוכין על שלחן אביהם, וקמ"ל, דאע"ג דאורח אסור ליתן סעודתו במתנה לאחר, דבעל הבית יהיב ליה למיכל ולא למיתביה לאחריני, מ"מ להחליף סעודתייהו אהדדי שרי, ולפ"ז אפשר דצריך להתנות לשלוח לו גם הוא, וכדמשמע לשון מחלפי, מיהו צ"ע במתנה כן בפירוש, אם יוצאין בו דין מנות, ולכן נראה דלאו דוקא שהתנה כן אלא דידע שישלח לו גם הוא וסמך על זה, ע"כ.

מ) עיין בגמ' (ב"ק לז: ולח.). ומה שכתוב בתורה וישאלו איש מאת רעהו וכו', זהו קודם מתן תורה. וכן פסק במקור חיים (סימן תרצה ס"ג ד"ה ידי).

מא) שו"ת שבט הקהתי ח"ב (סי' רמג). [חזו"ע פורים שם].

וחבירו ישלח אליו הסעודה שלו. ובזה יקיימו ומשלוח מנות איש לרעהו. ובלאו הכי עכשיו נוהגים העולם להחליף זה עם זה כדי שלא לבייש מי שאין לו. מב)

מג. השולח לחבירו מנות, ומתנה עמו שהם מתנה על מנת להחזיר, אינו יוצא בזה ידי חובת משלוח מנות. וכן במתנות לאביונים לא מהני במתנה על מנת להחזיר. מג)

מד. הלוקח מנותיו בעצמו ומביאם לחבירו, יוצא ידי חובת משלוח מנות, ואין צריך לשולחם על ידי שליח דוקא. ויש שנהגו להקפיד לשלוח מנות לכל הפחות לאדם אחד על ידי שליח. מד)

עני המתפרנס מן הצדקה אם חייב במשלוח מנות

מב) מה שכתבנו שעני חייב במשלוח מנות, כ"כ הב"ח (סי' תרצד), והפר"ח (סי' תרצה), ובמעשה רוקח (ח"ב). והובא ג"כ בא"ז (תרצה סק"ו).

ומה שכתבנו שיחליף הסעודה, ע' במגילה (ז:) מחלפי סעודתייהו להדדי. [וע' בפרש"י ובהר"ן שם. וע' בב"י וד"מ ס"ס תרצה]. וכן פסק מרן בש"ע שיחליפו סעודותיהם. וע' בשו"ת זקן אהרן (סי' ריד). ובספר יד אבישלום סימן תרצה. ובחידושי הרש"ש (מגילה ז:) ובשו"ת זכרון יהודה ח"א (חאו"ח סי' רטו), ובשו"ת באר חיים מרדכי (ח"ג סי' ג בד"ה והמנה). ובשו"ת קרית חנה דוד ח"א (סי' קכה). ואכמ"ל.

ובלאו הכי כיום נוהגים להחליף המנות, כעין מ"ש בסוף תענית. ועיין יפה ללב חלק ה' (סימן תרצה סק"ה). ובשו"ת תורה לשמה (סימן קצג). ובספר החיים להגרש"ק כתב, שכופין להחזיר דהו"ל כסבלונות.

מתנה על מנת להחזיר במשלוח מנות

מג) כ"כ הפמ"ג (סימן תרצד), וז"ל, נסתפקתי מתנה לאביון אי מהני ע"מ להחזיר ומשלוח מנות לא מהני כי מצוה מאכל ומשקה שישמחו בפורים. והובא בארחות חיים החדש (סימן תרצה ס"ק יא), ובביאה"ל (תרצד ד"ה ליתן). ולכאורה כן מוכח מההיא דמחלפי סעודתייהו, ולא נתנו במתנה ע"מ להחזיר. ויש לדחות. והפמ"ג שם קאי בדין מתנות לאביונים ונסתפק אי מהני מתנה ע"מ להחזיר, ע"ש. ומסתברא דה"ה למשלוח מנות. וכ"כ המהרש"ם בדעת תורה. ובשו"ת שאילת יעקב (סימן נט אות ד) הניח דברי הפמ"ג בזה בצע"ג, דהא בקידושין (ו:) אמרינן דבכולהו מתנה ע"מ להחזיר הוי מתנה חוץ מקידושין. ולא קאמר חוץ ממשלוח מנות ג"כ. ע"ש. וע' בשו"ת חת"ס (חיו"ד סי' רצ-רצא).

ומרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' פב אות ה) פשיט"ל שגם במתנ"ל לא מהני, ושהדבר פשוט בעיניו. וכ"כ בילקוט הגרשוני (סי' תרצה סק"ב יב). עכ"פ במשלוח מנות לכ"ע לא מהני. וע' בשו"ת פני מבין (ס"ס רלג), ובשו"ת משנה הלכות (ח"ד סי' פט).

אם יש להקפיד לשלוח משלוח מנות דוקא על ידי שליח [מלשון "משלוח"]

מד) בשו"ת בנין ציון (סי' מד) נסתפק בזה. שמכיון דכתיב "ומשלוח" י"ל דקפדינן שיהיה דוקא דרך שליח, ולא דרך נתינה. ומסיק, שהואיל ושני הטעמים שנאמרו במשלוח מנות שייכים גם כשמביא ונותן המנות בעצמו, שפיר דמי. ע"כ. וע' בב"י (ס"ס תרצה) דלכאורה מוכח דס"ל דמשלוח בדוקא. וי"ל. וע' בדרכי משה (שם אות ז) שרש"י ס"ל דמשלוח לאו דוקא. ע"ש. והכי פשיטא ליה להמאורי אור (עוד למועד דף קכ"ט סע"א). ע"ש. אבל הגאון

מה. השולח מנות על ידי קטן שלא הגיע למצות, או אפילו על ידי גוי, שאין מועיל בהם דין שליחות, אף על פי כן יצא ידי חובת משלוח מנות. מה)

משלוח מנות על ידי קטן או גוי

מה) בשו"ת יהודה יעלה אסאד (חאו"ח סי' רז)

כתב, שמעשים בכל יום ששולחים מנות ע"י קטנים, וע"י עכו"ם, דלא בעינן שליחות בדוקא. ושכ"כ הגרש"ק בספר החיים. וכ"כ בשו"ת חלקת יעקב ח"א (סי' קג). ובמקנה ח"ב (דף לו.) (ד"ו ע"א) הביא בשם ליקוטי חבר שרעק"א נסתפק אם יוצאים י"ח משלוח מנות ע"י קטן ועכו"ם. ומרן החת"ס השיב לו, שאילו היתה המצוה להוביל המנות בעצמו, אלא שגם ע"י שליח יוצא, מפני ששלוחו של אדם כמותו, הוה שייך דין שליחות, אבל מאחר שהמצוה ע"י "משלוח" דוקא, מצי לשלוח אפילו ע"י גוי או קטן.

וכ"ה להדיא בחי' החתם סופר לגיטין (כב:), וז"ל שם, 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. ונפקא 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". עכ"ד. וכן העלה בשו"ת דבר אברהם להגאון מקאוונא בס"ד. וכך נהג הגאון החזון איש לשלוח מנות בעצמו ולא על ידי שליח. וע' בשו"ת יד הלוי (סי' קיח), ובמ"ש להלן בסמוך.

החת"ס (בחי' לגיטין כב:) ס"ל שצריך לכתחילה לשלוח המנות ע"י שליח ולא יתנם בעצמו. וכ"כ בשמו בספר המקנה ח"ב (ד"ו ע"א).

גם בס' יפה ללב ח"ב (סי' תרצה סוף אות יט) הצדיק מקום ספיקו של הבנין ציון, שהדין עמו במ"ש דל"מ שיתנם בעצמו, כיון שבפסוק ובפוסקים הזכירו לשון שלוח. ולכן מה שהיה נוהג רב חסיד אחד להביא בעצמו המנות וליתנם לרעהו, לקיים מצוה בו יותר מבשלוחו, נמצא חומרו קולו, שלפי הנראה צריך דוקא ע"י שליח ולא בעצמו. עכת"ד.

אולם בשו"ת יהודה יעלה אסאד (חאו"ח סי' רז)

כתב, דקרא נקט לרבותא "משלוח", דאע"ג דבעלמא מצוה בו יותר מבשלוחו, הכא קמ"ל דליכא קפידא, ושלוחו שוה ממש כאילו נתנם הוא בעצמו. א"נ דעדיף טפי ע"י שלוחו שהוא דרך כבוד יותר וכו'. אבל בכל אופן יוצא י"ח. ע"כ. וכ"כ בפשיטות הגאון מבוטשאטש באשל אברהם (סי' תרצה). וכן פסק בשו"ת נחלת בנימין (סימן קלו). וכן העלה בתשובה בכת"י

ובספר אסופות הגר"ח כתב בשם הגר"ח מבריסק, שהביא ראיה דיכול להביא את המנות ע"י עצמו, מהא דאמרינן בגמ' (מגלה ז:) דמחלפי סעודתייהו אהדדי, ופירש"י זה אוכל אצל חבירו וכו', הרי שאף שלא שלח ע"י שליח מקיים בזה מצות משלוח מנות. אלא שברמב"ם (פ"ב מהל' מגילה הט"ו) כתב: זה שולח סעודתו לזה וזה שולח סעודתו לזה. עכ"ל, ולכאורה משמע דבעינן שליחות דוקא, דאל"כ הול"ל זה נתן סעודתו לזה וכו'. ע"כ. אולם אין דיוק זה מוכרח, ופשוט.

ואף שבספר יבקשו מפיהו (עמוד נו) כתב בשם הגריש"א, שאין ענין להקפיד לתת משלוח מנות על ידי שליח. מ"מ נראה שכיון שמצינו שכמה גאוני עולם חששו לדברי הבנין ציון, ואף שאינו לדינא, מ"מ יש בזה מדת חסידות משום מהיות טוב. וע' יבי"א ח"ט סימן ע'.

מו. מי שניגש לחנות ומזמין מנות לשולחם לחבירו, יוצא ידי חובתו, לא מבעיא אם שילם תמורתם לבעל החנות, אלא אפילו בהקפה יוצא ידי חובה. ודלא כמי שרצה להחמיר בזה. וחנות שמסדרים שם את משלוחי המנות, ונשלחים בליל פורים לבתים כפי הזמנת המשלחים. נכון שהשליח של החנות יאמר שאין הוא מזכה לו את המשלוח אלא למחרת, ובליל פורים הוא אצלו כפקדון. מו)

בח"א (סי' יג אות ד), דשפיר דמי לקיים משלוח מנות ע"י קטן, ולא קפדינן בזה שיהיה דין שליחות ממש. ע"ש. וכ"פ בעל חות יאיר במקור חיים (ס"ס תרצד). וכ"פ בשו"ת נחלת בנימין (סימן קלו). וע"ע בשו"ת משיב דברים (תאו"ח סי' קעה), ובשו"ת שלמת חיים (תאו"ח סי' קה), ובמ"ש מהר"א פלאג'י בשו"ת ויען אברהם (די"ח מע"ב). ובחזון עובדיה פורים (עמוד קמה).

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ג סימן פו) הביא ראיה לדברי החת"ס מהמבואר באה"ע (סי' קמא סעיף לה) שאפשר לשלוח גט ע"י גוי ליד שליח ישראל, ואף שיש חולקים, זהו מטעם דהו"ל כטלי גיטך מע"ג קרקע. וע' בנתיבות (חו"מ סי' קפב סס"ק ב) לענין קנין על ידי כסף שלא צריך שליחות, רק שיגיע הכסף ליד המוכר. וכבר קדמו בזה המחנה אפרים (סי' טו) בדיני שליחות, שישראל הנעשה שליח לגוי לשכור לו קרקע בכסף, השכירות קיים ול"ש בזה אין שליחות לגוי, שישראל מעשה קוף בעלמא עביד להוליך הכסף, והעיקר שנתקבל ע"י המשכיר. וע"ע בבה"ל (סי' תמח).

גם בספר מעגלי צדק (או"ח סי' קלח) כתב, שדוקא בדבר שמוטל על הבעלים לעשות בעצמם ועושה שליח אז אמרי' דל"מ שליחות בקטן, אבל בדבר שא"צ לעשות כלל בעצמו ועיקר המצוה ע"י אחר, א"צ שליחות כמותו רק מעשה קוף בעלמא יוצא, עכ"ל. והובי"ד בשו"ת משנה הלכות (ח"ז סימן צד), וסיים שם שמ"מ היסוד בזה דשילוח מנות הוא משום קירוב הדעת ולהרבות רעות, ובכל אופן ששלחו, כיון שקבלו הרי נעשית המטרה, וזה ברור.

גם בקדושת לוי (קדושות לפורים קדושה שניה) כתב לענין מתנות לאביונים, ומה טוב שישלח 'מתנות לאביונים' על ידי בניו ובנותיו הקטנים כדי לחנכן במצות. וזכור אני כשהייתי קטן היה אבי ע"ה משלח על ידי לאיזה עניים, ולא שלח על ידי משרת, כדי לחנך אותי במצוה. ע"כ.

חנות שמסדרים "משלוחי מנות" ושולחים אותם בליל פורים

מו) ע' בתשובות והנהגות ח"א (סי' תו).

והנה לעיל בדיני מתל"א הבאנו בשם האח' שאם יודע בבירור שהעני יהנה ממנו ביום פורים, שרי ליתן המתנות לאביונים בליל הפורים, כדי שיהנה ממנו למחרת. וכיו"ב יש לדון בחנות שמסדרים שם את משלוחי המנות, ונשלחים בליל פורים לבתים כפי הזמנת המשלחים. ומחבר אחד כתב שיש להזהיר בזה שאין יוצאים י"ח במשלוח מנות בלילה, ולכן הצריך שהשליח יאמר בפירוש שאין הוא מזכה לו את המשלוח אלא למחרת, ובליל פורים הוא אצלו כפקדון. ואף שגם בזה יש מקום לפקפק, שהרי בטעם משלוח מנות נחלקו הפוסקים, יש אומרים שעיקרו שיהא למקבל סעודת פורים, ויש אומרים כדי להראות ידידות וריעות, ולטעם שיהא למקבל לסעודה, שפיר יוצא בזה, הואיל ויש לו דברי מאכל למחרת, וקודם שהגיע הזמן אסור לו לאוכלו מקודם, שהוא אצלו כפקדון. אבל לטעם להראות חיבה וריעות יש לומר שבפורים גופא צריך לשמחו ולהראות ידידות, ובליל פורים הרי הוא כלילה רגיל. ועיקר השמחה היא בשעה שמקבל ממנו, וכאן

מז. השולח מנות לקטן לא יצא וצריך לחזור ולשלוח מנות לגדול. מז)

מח. השולח מנות בפורים על ידי שליח, אינו צריך לברר אם הגיעו המנות למי שנשלחו אליו, שחזקה שהשליח עושה שליחותו. אבל אם שלח המנות על ידי קטן שלא הגיע למצוות, צריך לברר אם הגיעו המנות לתעודתן. מח)

מט. השולח מנות לאדם "חשוב", אין אותו המקבל יוצא ידי חובת משלוח מנות בקבלתו, מפני הנאתו של השולח מנות אליו, שעל כל פנים אין כאן אלא הנאה בלי אכילה. מט)

שיש לו כבר שמחה קודם, ולא נתחדש לו השמחה כ"כ בפורים, לא מהני. מכל מקום למעשה נראה דאזלינן בתר שעת הקנין שבידו לאכול מהמנות, שזה ביום, וכיון שזמן הזכייה לזכות במשלוח מנות הוא בפורים דוקא, יוצאין ידי חובה, ולכן יש להקפיד שבעל החנות יודיע ללקוחות שמקנה להם רק למחר, ועדיף ליזהר ולתת ביום הפורים עצמו דוקא, והיינו שהמקבל יקבלנו רק בפורים, ועל כל פנים במשלוח מנות אחד נכון שיעשה ביום דוקא, שבזה עכ"פ יצא ידי חובה בלי פקפוק ובהידור. [ועיין בתשובות והנהגות ח"א סימן תז].

השולח מנות לקטן לא יצא וצריך לחזור ולשלוח מנות לגדול

מז) מאורי אור (עוד למועד דק"ל סע"א). בית עובד (דף ע"ז). ומהר"י נג'אר בשמחת יהודה, (מס' סופרים, די"א רע"ד), הביא ראיה מהירושלמי (פ"ד דמעשר שני) דקטן לא חשיב רעהו, ולא יצא. ויש שכתבו דאיש דכתיב רחמנא לאפוקי קטן. וכן מבואר בשו"ת שאלת יעב"ץ ח"א (סי' קכ), ובשו"ת אגורה באהלך (ד"כ ע"ב). ובמועד לכל חי (סי' לא אות פו), ובבן איש חי (פרשת תצוה או' טז), ובא"א מבוטאטש. ובשו"ת יד סופר (סימן כג עמוד עה) תלה הדבר בשני הטעמים של משלוח מנות, שלטעמו של התרומת הדשן שתהיה הרווחה לסעודת פורים, גם בקטן הרי יש לו הרווחה ויצא ידי חובה, אבל לטעם מנות הלוי שזה כדי להרבות השלום והריעות, השולח לקטן לא יצא, שאין דרך האיש לעשות ריעות עם קטן. ובספר עת"ה באתי (עמ' מח) העיר על דבריו, דשמא הקטן אינו נחשב מחוייב במצות סעודת פורים, ותי' עפמ"ש בשו"ת היכלי שן (סי' ט) שמצות שמחת פורים נוהגת בקטנים מטעם שאף הם היו באותו הנס. ושם (עמ' נ) הביא מתשובת הרה"ג רח"ק שליט"א שמסתבר שיוצאין במשלוח מנות לקטן. אולם כיון שכמבואר אין הדבר מוסכם באחרונים, יש לחוש להחמיר בזה.

ובערוך השלחן (סימן תרצה סעיף יח) כתב, ויש להסתפק אם שלח לקטן אם יצא, ונלע"ד שיצא דהא לרעהו כתיב, וגם קטן בכלל כדמוכח מקרא דכי יגוף שור איש את שור רעהו, והנוגח שור של קטן חייב. והעיקר לחוש לדברי כל האחרונים הנ"ל, לחזור ולשלוח לגדול. [ורמז לדבר, איש "לרעהו" גימט' "איש" שיהיה איש כמוהו, ולא קטן]. וראה בחזון עובדיה פורים (עמוד קמו).

מח) שו"ת יביע אומר ח"ט (חאו"ח סי' עא).

השולח מנות לאדם "חשוב", אין אותו המקבל יוצא ידי חובת משלוח מנות בקבלתו

מט) כ"כ בשו"ת זקן אהרן (סימן ריד). ובספר מועדי ה' (דף ק"ט ע"ב). ובערך השלחן חו"מ בספר הזכרון (מערכת מ אות יב). ובשו"ת שאילת יעקב (סימן סא אות ב). ואף על פי שלפי טעמו של הרב מנות הלוי להרבות אהבה ושלום וריעות, יש לומר דשפיר מהני, מכל

נ. השולח מנות לרעהו וסירב הלה לקבלם כגון שמחל לו עליהם, או שהחזירם לו מחמת שנאה, שאינו אוהבו, או מחמת שהמנות אינן לפי כבודו, בכל אלה דעת הרמ"א שיצא ידי חובה. ויש חולקים בדבר, לכן יחזור השולח ויקיים מצות משלוח מנות לאדם אחר. נ)

מקום לטעמו של התרומת הדשן, שהוא לצורך הרווחת סעודת הפורים, בודאי דלא מהני. ויש לחוש גם לטעם זה. הילכך נראה שלא יצא. וע"ע בילקוט הגרשוני (סימן תרצה סק"ו וסקי"א) שכ"כ מדנפשיה, ודחה מ"ש בשו"ת חלקת השדה (סימן ב') דמהני לאדם חשוב כאילו נתן. ע"ש. ועיין בהר"ן קידושין (ז.). וע"ע בספר ערך שי (סימן תרצה) [וכל זה בהניח דלא קי"ל כמ"ש הרש"ש בקו"א להטורי אבן (במגילה ז:) שהמקבל שותף במצות משלוח מנות שנעשתה על ידו, וגם הוא יוצא ידי חובה בקבלתו. ע"ש. וכבר דחהו מההלכה בשו"ת באר חיים מרדכי (חלק ג' סימן ג'), וכנ"ל]. וראה בחזון עובדיה פורים (עמוד קמז).

השולח מנות לרעהו וסירב הלה לקבלם כגון שמחל לו עליהם, או שהחזירם לו

נ) הרמ"א בהגה (ס"ס תרצה) כתב, השולח מנות לחבירו, ולא רצה לקבלם או מחל לו, יצא. (מהר"י ברין). והפרי חדש תמה עליו זו מנ"ל. והסביר החתם סופר (חלק אורח חיים סימן קצו), שהרי לדעת תרומת הדשן טעם המשלוח מנות הוא כדי שתהיה אפשרות לקיים שמחת הפורים, ולדבריו אפילו יש לו הרבה לסעודת פורים, לא יוכל למחול, שלא לבייש למי שאין לו. אבל לטעמו של הרב מנות הלוי כדי להרבות השלום והריעות, ולפי זה כיון ששלח לו מנות והראה לו חיבתו די בכך, ואם מוחל לו יצא. ויפה כתב הפרי חדש דמנין לו למהר"י ברין להכריע בזה כטעם המנות הלוי, שמא הטעם הנכון כדברי תרומת הדשן, שאז לא יצא.

ובספר אגורה באהלך (דף כא־כב), בתשו' מהרח"ש בן עזרא כתב, דס"ל להרמ"א שבמשלוח מנות דכתיב "ומשלוח" מנות איש לרעהו, ולא כתיב בלשון נתינה, כל ששלח המנות, אפי' לא הגיעו המנות לידי המקבל כגון שלא רצה לקבלם או שמחל עליהם יצא. ושזהו טעמו של הרמ"א שלא כתב כן אלא לגבי משלוח מנות, אבל לענין מתנות לאביונים, לא כתב שאם מחלו לו יצא, משום דכתיב בלשון נתינה, והרי לא נתן, ואינו יוצא במחילתם. ע"כ.

אלא דצ"ע דלכאורה נראה שתיבת משלוח חוזרת גם על מתנות לאביונים, שהרי לא כ' ונתון מתנות לאביונים. ו"מתנות" הוא שם דבר, ולא פועל, וע"כ דתיבת משלוח חוזרת על שני הדברים, על "מנות" ועל "מתנות". וא"כ לדבריו, אין חילוק בין משלוח מנות למתנות אביונים.

וכבר נודע ד' החת"ס (סי' קצו) הנז"ל, בהסבר ד' הרמ"א והפר"ח דתליא בב' הטעמים של משלוח מנות. וכמה דיות שנשתפכו ע"ז. ודלא כהקרבן נתנאל (מגילה ז:) שדחה דברי הפר"ח בשתי ידים.

ובשו"ת שאילת יעקב (סי' נט אות ג) כתב לפקפק על החתם סופר הנ"ל, שלא מצינו בש"ס "שלא לבייש מי שאין לו", אלא בדבר הניכר לעין כל (כהה"א דמ"ק כז.), משא"כ בדבר הנשלח לביתו, לא מצינו. והמהר"ם שיק בסעודת פורים ניסה לדחות דבריו, ולהוכיח כדברי החת"ס, אבל הוא עמד על דעתו, ודחה ראיית מר חמיו. ושאח"כ אמר דבריו לפני זקני ת"ח והסכימו לו. ע"ש.

ועיין בספר מועדי ה' (דף ק"ט ע"ב, ודף קל"ב ע"ג), ובשו"ת מהר"מ שיק (סי' רמ ושמב), ובשו"ת

נא. צריך ליזהר ביותר שישלח מנות עם הכשר כדת, כדי שיהיו ראויים לאכילה, והשולח בשר לחבירו ספרדי, ישלח בשר חלק לפי דעת הבית יוסף, ואם שלח לו בשר כשר לא יצא ידי חובה, כיון שאנו נוהגים כדברי מרן לאסור מן הדין שלא לאוכלו. שקבלנו עלינו הוראות מרן. ומיהו אם שולח לרעהו אשכנזי אפשר שיוצא ידי חובה, ואפילו אם הוא מחמיר על עצמו כדעת מרן, יכול לתת לבניו הקטנים שלא הגיעו למצות. נא)

נב. מי שאינו נזהר מפת עכו"ם וחמאת עכו"ם, ושלח אותם למנה למי שנזהר, יש אומרים שלא יצא ידי חובה. ולאו מילתא פסיקתא היא. ולכן לכתחילה ישלח לחבירו דבר הראוי לו לאכילה, שאינו מחמיר בו. נב)

כתב סופר (סימן קמא), ובשו"ת שאילת יעקב (סימן נט וסימן סא אות ב), ובשו"ת מחזה אברהם די בוטון (סימן מג אות ג). ובשו"ת שערי רחמים ח"א (חאו"ח סימן יא) ובשו"ת אבן שוהם (פרלמוטר, סימן יד) ובשו"ת לחם שערים (סימן לו אות ב), ובשו"ת באר חיים מרדכי ח"ג (סימן ג' בד"ה ויש), ובשו"ת אפרקסתא דעניא (סי' כד אות ב).

נא) חזון עובדיה פורים (עמוד קנב). ועיין בשו"ת רב פעלים ח"ב (חיו"ד סי' ז). ול"ד למ"ש המחנה חיים ח"ג מאו"ח (ס"ס נג) להסתפק בשולח פת פלטר לנזהר ממנו, אי אזלינן בתר נותן או בתר מקבל, דהכא גרע טפי שעל פי קבלתינו דעת מרן הו"ל כאילו חתיכה דאיסורא, ואין כאן לא הרווחה לסעודה, ולא חיבה.

משלוח מנות לחבירו עם "הכשר" שחבירו מקפיד ומחמיר שלא לאכול

נב) בארחות חיים כתב שלא יצא י"ח. ונסתפק בזה בעל מחנה חיים ח"ג (סי' נג), ולאו מילתא פסיקתא היא. וצ"ע. ובשו"ת רבבות אפרים (סי' תנט אות ג) כתב בשם הגר"מ שטרן, לאסור לשלוח מנות לחבירו דברים שחבירו מחמיר בהם. ומרן אאמו"ר בקול סיני כתב, שהשולח בשר לחבירו, צריך שישלח בשר חלק (גלאט) בהשגחה מעולה, כשחבירו מקפיד על כך. ומ"ש בשו"ת קנין תורה (ח"ז ס"ס נה) דמשמע שכל שהוא רק חומרא בעלמא יוצא י"ח משלוח מנות. אינו מוכרח. אבל מ"ש שהשולח מיני מתיקה שחבירו אינו אוכלם מטעמי בריאות, בודאי שיוצא י"ח, כיון שראוי לו הדבר כשיבריא, בלא"ה הרי ראוי לבני ביתו, ואין הכי נמי שיוצא בזה ידי חובת משלוח מנות. וראה בחזון עובדיה פורים (עמוד קנג).

ובספר יבקשו מפיהו (עמוד לט) כתב בשם הגריש"א שאם שולח לחבירו מאכל שאינו בהשגחה טובה מהודרת והמקבל מחמיר שלא לאוכלה, אם זה מאכל שבעצם אסור לו אינו יוצא, אבל כאן שבעצם המאכל כשר נראה שיוצא בו ידי משלוח מנות. ואם זה השגחה טובה רק שהוא אינו רוצה לאכול, מותר. ע"ש.

ולדבריו השולח לחבירו שוקולד עם "אבקת" חלב נכרי, בהכשר הרבנות, דאף שיש פוסקים שהקילו לגבי אבקת חלב נכרי, שדוקא בחלב נכרי ממש אסרו, אבל באבקת חלב רבים מהפוסקים התירו, מ"מ אחר שחבירו נמנה עם רבים מבני התורה שמחמירים בדבר ואינם אוכלים אבקת חלב של נכרי, ממילא אינו יוצא ידי חובה במשלוח מנות כזה. [ועיין בילקוט יוסף איסור והיתר כרך ב' (עמוד צט), בשם הגאון החזון איש, שהיקל באבקת חלב של נכרי, משום דמירתת לערב סוגי חלב על פי חוק המדינות. והסטייפלר העיר, שלא התיר החזו"א אלא במלחמת השחרור שהיה קשה מאד למצוא

חלב ישראל. וע׳ בשו״ת זקן אהרן וואלקין שהיקל באבקת חלב נכרי גם שלא בשעת מלחמה. וכ״ד הרב לבושי מרדכי, הר צבי, אגרות משה, שו״ת דבר יהושע, שו״ת ישכיל עבדי ח״ז, שו״ת ציץ אליעזר, ועוד. ומ״מ רבים מהחרדים לדבר ה׳ נהגו איסור בדבר].

גודל חומרת הענין של בשר "חלק" וגם למי שנהג להקל עד כה

ובענין בשר חלק, יש להעיר שאין זה דבר שקול התלוי במנהג, אלא זו היא הלכה ברורה בפוס׳, שדעת רוב ככל הראשונים שהוא איסור גמור. וגם הרמ״א ביו״ד (סי׳ לט סעיף יג) אינו חולק בזה מעיקר הדין, נגד רוב ככל הראשונים, רק כתב בהאי לישנא: ויש מתירין למשמש בסירכות ולמעך בהן, ואומרים שסירכא אם ימעך בה אדם כל היום לא תנתק, ולכן כ״מ שתתמעך תולין להקל שאין זו סירכא אלא ריר בעלמא, ואע״פ ש״קולא גדולה היא״, כבר נהגו כן במדינות הללו ואין למחות בידם. ע״כ. וכמה מגדולי אשכנז במשך הדורות תמהו על קולא זו. וגם בביאורי הגר״א שם מוכח דס״ל להחמיר. וכ״כ בשאלתות שבסוף ס׳ מעשה רב (סי׳ פ), שיש להחמיר בזה בביתו אף בכלים. ע״ש.

ובשו״ת בתשובה מאהבה (ח״ג סי׳ שכ) כתב בשם רבו בעל נודע ביהודה, כי הנה ברוב השלחן ערוך דעת מרן המחבר להקל, והרמ״א מן המחמירים, ולענין מיעוך ומשמוש בסירכות הריאה מוחלפת השיטה, מרן המחבר מחמיר, והרמ״א מיקל, והלואי שהיו חכמי ישראל מסכימים להיפך, (כלומר: שיסכימו לפסוק בכל מקום כד׳ מרן המחבר). כי רבו המכשולים בעוה״ר ע״י קולא זו, מה שאין כן בכל הקולות שזכר מרן המחבר הש״ע, אלא שכבר קבלנו הוראות הרמ״א. ע״כ.

ושמא גם הרמ״א רק העתיק את המנהג שלא למחות, אך לא פסק שכך ההלכה. וכפי דרכו בהרבה מקומות. וראה בהקדמת הרמ״א גופיה בספרו תורת חטאת, שפעמים רבות ציין את המנהג ואינו מוכרח שחולק על מרן הש״ע.

וז״ל השל״ה (בשער האותיות ד״נ ע״ד): בענין מיעוך ומישמוש בסירכא שנתפשט הנגע בהרבה מדינות בחו״ל להקל בזה, כבר כ׳ הרשב״א שהעושים כן כאילו מאכילין טריפות לישראל, וכ״כ רבינו ירוחם בשם ר״ת וגדולי האחרונים, ואף **שמובן מדברי הרמ״א ביו״ד** (סי׳ לט) **שאין הדבר כשר, מ״מ לא מיחה, כי כן דרכו שלא לסתור מנהג שנהגו בו.** אמנם קנאת ה׳ צבאות תעשה זאת לבלתי שמוע אל המנהג הרע הזה, כי אפי׳ בנענוע הריאה שהורה מר יעקב גאון, רבו החולקים עליו. ואתם הבנים בני, הנני מצוה אתכם שלא תאכלו בשר הנכשר מכח מיעוך, ולא תיקנו בשר מהטבח עד שתדרשו ותחקרו אחר זה. וכן מנהג יושבי ארי״ו וכל תפוצות ישראל היושבים במלכות תוגרמא להטריף. ע״כ.

וא״כ אין בזה קביעת ההלכה לקולא מחמת המנהג. ובלאו הכי מנהג מהני במקום שאין ההלכה ברורה, לא כן במקום שההלכה ברורה, תדע, שבירושלמי אמרו, אם ההלכה רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר, והיינו בהלכה שהיא "רופפת", אבל בדבר שהדין ברור, אין המנהג קובע.

ותמוה, אמאי יש שמחמירים בכל מיני חומרות במילי דרבנן, כמו מעמיד דמעמיד, ושלא לאכול מגידולים של היתר מכירה, שגם להאוסרים הוא מדרבנן כנודע, ואילו באיסור ברור של בשר שאינו חלק שהוא ספק דאורייתא, אמאי אין הכל מחמירים בזה. וכן לענין צאת השבת שיש לחוש לרבינו תם, וכן לתפילין דר״ת. וכן בענין הפאה נכרית.

ובפרט באר״י, אתרא דמרן והרמב״ם, שבלא״ה דעת הרבה גדולים שעל בני אשכנז, להיות תורה אחת עם בני ספרד על פי פסקי מרן, כי בני ספרד קדמה קביעותם בארץ הקודש, ובני אשכנז משך שנים ארוכות לא היו קהל בפני עצמו, וקמא קמא בטיל. עוד בה, דגם במושבות ועירים חדשות הם בכלל ארי״י ובכלל אתרייהו דמרן והרמב״ם, וממילא על כולם לנהוג כפי הוראות הרמב״ם ומרן. ויתכן

עוד, שגם הרמ״א ועוד פוס׳ שהקילו להסתמך על כמה מנהגים שנהגו במקומם בארצותם, היו מודים שאין להסתמך על מנהגים כאלו כאשר עלו לארץ הקודש, ודו״ק היטב.

וזת״ד החכמת אדם בספר שערי צדק (שער משפטי הארץ פרק יא סי׳ כו): בדין מיעוך הסירכות, שבארץ ישראל הולכים אחר פסק הש״ע שאסור למעך, ובני האשכנזים נהגו אחר הרמ״א, ובכגון זה כייפינן לאשכנזים שינהגו כמו הספרדים, משום בל תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות. וביאר בבינת אדם, משום דאר״י אתריה דהרמב״ם והש״ע, והרי אף בחו״ל צווחין ככרוכיא על מיעוך הסירכות, ומי יתן שיוכלו לבטל המנהג הרע הזה, וא״כ איך יעלה על הדעת לנהוג קולא זאת בא״י. ומן הראוי שכל החכמים יתקבצו לגדור גדר לבל ישמע עוד כזאת, ולהתרות בשוחטים ע״ז, ואם לא ישמעו יצוו לרודפם ולהבדילם מקהל ה׳ עד שיקבלו. ותע״ב. ע״כ. וראה מה שכתב בזה בארוכה בשו״ת יביע אומר חלק ה׳ (יורה דעה סימן ג. ושם בחאו״ח סי׳ לז אות ד) והביא כן בשם כמה גדולים, שעל בני אשכנז להיות תורה אחת עם בני ספרד. ע״ש.

וכן לענין תפילין דר״ת. דאף שכמה עדות בחו״ל לא נהגו להחמיר בזה, הנה אחר שנתברר שרבים מהראשונים עומדים בשיטת ר״ת אף שהמנהג כרש״י, מ״מ בזה נכון מאד להחמיר ולחוש לשיטת ר״ת.

ומה שכתב בספר כתר ראש (אות יג) בשם הגר״א, שאין צורך להחמיר להניח תפילין כשיטת רבינו תם. ורק המהדר אחר עוה״ב יניחם. ושם (באות יד) כתב בשם הגר״ח וולאזין שהלכה מוכרעת כשי׳ רש״י. ובשם הגר״א אמר שיש לו קושיות על רבינו תם שיקשה לו בעלמא דאתי. והגר״א לא היה רוצה להניחן משום שחשש לבל תוסיף, כמ״ש הלבוש ומעדני מלך והמזרחי, דבזמנו איכא בל תוסיף. ע״כ.

אולם עכ״ז רבים מיראי ה׳ חוששין לשי׳ ר״ת, דא״א לנו להביא ראיות לשיטת רש״י, ובזה ח״ו לדחות שיטת הראשונים העומדים בשיטת ר״ת. ומי לנו גדול ממרן הב״י שלא הכריע בדבר, ופסק שאף שהמנהג כרש״י, ומברכים על תפילין של רש״י, מ״מ כל ירא שמים יניח תפילין של רבינו תם, במקום כשאין חשש יוהרא. וכן כתבו עוד ראשונים. ואף שהגר״א כחו רב, ורב גובריה ונפיש חיליה כחד מקמאי כנודע. מ״מ לא מחמת ראיות שבעולם נוכל לברר בבירור מוחלט שאין בו ספק, דשיטה שניה טעות גמורה היא. כי לא יצאנו מכלל ספק מה האמת, ולפנינו אכתי איכא ספק במצוה של תורה, וראוי לנו להחמיר.

וכן לענין צאת השבת, דראוי לחוש לשיטת ר״ת אף שהמנהג פשוט בתינוק שנולד בליל שבת עשרים דקות אחר השקיעה שלנו, שנימול בשבת, לקיים מ״ע דבשמיני ימול בשר ערלתו, אף שלדעת רבינו תם עדיין יום הוא. אולם לא מחמת המנהג לא נחוש לחומרא בצאת השבת לרבים מהראשונים העומדים בשיטת ר״ת.

ובספר מעשה איש ח״ד (עמ׳ קכא), הביא משם החזון איש, על שאלת חכם אחד, שמבית אבותיו נהגו כשיטת רבינו תם, אם הוא מחוייב לנהוג כמותם, השיבו ״שאין הלכה כרבינו תם, שהגר״א הביא ראיות ברורות שאין מה להשיב עליהן״. והוסיף לאמר, שאף אין זקוק להתרת נדרים. ועוד הביא שם עדות מהרב חיים דרוק בעל ספר אורות חיים, שבחוה״מ פסח תשי״ג הסביר להחזון איש את כל שיטת ר״ת, והשיב לו החזון איש מה אתם רוצים, כאן נוהגים כמו הגר״א. והגר״ש וואזנר זיע״א אמר, שבנוסעו פעם עם החזו״א במונית, והתחיל לדבר אודות שיטת ר״ת, השיב לו החזו״א, על דברים אלו אין מדברים כאן אלא ממתינים בזה לעולם האחר. ע״ש. גם בספר האיש על החומה (עמוד 237) כתב בשם החזו״א דבירושלים נהגו כדעת הגאונים ״כי הגר״א כבר הכריע בדבר״ לנהוג כשיטת הגאונים. ע״כ.

לא שייך לסתור דברי הראשונים מכח ראיות ולומר שטעו

ואמנם מצינו לכמה גדולי עולם שאכן ציוו לחוש לחומרא לשיטת ר״ת, וכ״ד הגאון ר׳ יונה נבון בגט מקושר (דף קח ע״ב), ומהר״י פראג׳י, והגאון ר׳ חיים אבולעפייא, שהיה יחיד בדורו, והגר״ח פלאג׳י במועד לכל חי (סימן ח אות כג), ובשו״ת צדקה משפט (חאו״ח סימן ה), ובסידור בית עובד (דף רמא רע״ב), ומהר״ש לניאדו, ובמאמר מרדכי (סי׳ שלא סק״ד). ומהרש״א אלפנדארי, ומהרי״ל דסקין, ובספר קצות השלחן, ועוד. דכולהו כתבו לחוש להחמיר כשי׳ ר״ת. וקשה לומר שהגר״א הביא ראיות ברורות דלא כשיטת הגאונים, וכי מכח ראיות נוכל לדחות את שיטת למעלה מ־30 ראשונים דקיימי כשי׳ ר״ת, ולומר שכולם טעו ח״ו. ואף שהגר״א בגדלו היה יכול להביא ראיות עצומות שידחו את שיטת רוב ככל הראשונים, מכל מקום וכחו רב ועצום מאד, מכל מקום כשיעלו הדברים במשקל יחד עם רוב הראשונים נ״ע, לא נוכל לומר שהגר״א מכריע את רוב הראשונים, עד שנאמר שמוכרע הדבר בדעתינו שהאמת עם הגר״א, ושאר הראשונים טעו. וא״כ עדיין הדבר אצלינו בספק של תורה. ועיין בהקדמת מרן הב״י שכתב כלפי הראשונים ״ואיזהו אשר ימלאהו לבו להכניס ראשו בין ההרים, הררי אל, להכריע ביניהם על פי טענות וראיות לסתור מה שבירורו הם, או להכריע במה שלא הכריעו הם. כי בעונותינו הרבים קצר מצע שכלינו להבין דבריהם כל שכן להתחכם עליהם״. [ובפרט קשה מאד, מה שהביאו בשמו של החזו״א שגם אחרי שנהגו כבר כרבינו תם, אין צריך התרה. ומשמע דר״ל שנחשב כמנהג טעות ממש, מכח הראיות שהביא הגר״א, וצ״ע בסברא זו].

מרן זכה לגלוי שכינה שהיתה מדברת מתוך גרונו

ועוד, דמי לנו גדול ממרן הבית יוסף זיע״א, שהיה ה׳ עימו, והכריע בחיבורו בין כל הראשונים, ונתקבלה דעתו בהלכה אצל כל ישראל, שגם בני אשכנז קבלו הוראות מרן בכל מקום שהרמ״א לא חלק על מרן. וידוע שהגילוי שהיה למרן היה בעיקר בחצות הלילה, וכן היה במעשה בליל שבועות, ובמגיד מישרים (פרשת ויקהל) כתב: קודשא בריך הוא רחים יתך, ובעידנא דאת קם [בחצות הלילה] למצלי ולמקרי, בעידנא דאיהו משתעשע עם צדיקיא בגן עדן דהיינו בפלגות ליליא, בך נמי משתעשע, וממשיך עליך חוטא דחסדא, והא קא נשיק לך נשיקין דרחימו, ומחבק לך, ושכינתא ממללא עמך, והא אדביקת מה דלא הוה אדביק חד בדרא ולא מכמה דרין. עכ״ל. [והיינו שהשכינה מדברת איתך והנה השגת מה שלא השיג אדם בדור ולא אחד מכמה דורות, וזה בדורות הראשונים]. והוא בגדלו נחת לסוגיא זו, ולא רק שלא הכריע כדעת הגאונים, אלא הכריע כדעת רבינו תם. ואם כן יש לפנינו מחלוקת בין הגר״א למרן, ואמאי לא נקבל דברי מרן עכ״פ לענין חומרא.

וראיתי בצוהר חלק יב (עמוד קא) שנדפסה תשובה כ״י מהגאון החזון איש זצ״ל, לאחד ששגג ולא נזהר בזמן כניסת השבת במקום מצוה. וכתב החזו״א בזה״ל: עיקר התשובה על אי זהירות הוא שימת לב על להבא, ובאמת צריך להתרגל להחמיר בכניסת השבת אף במקום מצוה, כי זה מצוי מאד שבשביל מצוה נכנסין למצב נלחץ וסוברים שיכולנו עדיין לגמור קודם השבת. ובאמת ראוי להחליט לפרוש אף במקום מצוה, ומוטב שיהיה המכשול בביטול המצוה ממכשול של חילול השבת. ואמנם תיוקונים הנזכרים בראשונים אין אנו ראויים להם, ודקדוק בשמירת השבת בכל ל״ט מלאכות הוא הטוב שבתיקונים. וזאת לדעת כי לדעת רבינו תם היה ודאי יום, וכן לר׳ יוסי דבן השמשות דידיה מאוחר, וסומכין על זה בתפילת מנחה. עכ״ל החזו״א.

ומשמע שהחזו״א לא שלל את שיטת רבינו תם

וכן דעת ר׳ יוסי, שיש בזה צד קולא. דלא כמ״ש באור לציון ושמש ומגן שהמנהג הוא ודאי גמור ומבטל את הדעה החולקת כאילו אינה קיימת כלל, ואין מצרפין שיטת

ר״ת אפילו לספק ספיקא.

וראיתי עוד שם [צהר (חלק יג עמוד תצו)] שהרה״ג רח״ק שליט״א נשאל על תשובת החזו״א הנז׳, שידוע שהחזו״א חולק על המשנה ברורה (בשער הציון (סי׳ רלג אות כא) שהתיר להתפלל ת׳ מנחה אחר השקיעה. ודעת החזו״א לאסור, ולכאו׳ זה סותר למ״ש בכ״י הנ״ל לגבי תיקון תשובה. והשיב ע״ז, שהחזו״א כתב רק צד זכות וטעם לאלה שמאחרים, אבל דעתו היה כידוע שאפילו לא יספיק סוף תפילת י״ח לפני השקיעה לא יתחיל. ע״כ.

ומ״מ רוב הפוסקים פסקו שמותר להתפלל מנחה אחר השקיעה, ובפרט שיש כמה ספיקות, שמא ביה״ש הוא יום, ושמא כדעת ר׳ יוסי שעדיין לא הגיע זמן ביה״ש, ושמא כשיטת רבינו תם ומרן ורוב הראשונים שעדיין יום גמור הוא. וצ״ע למה להחמיר בזה ולבטל תפלת מנחה. ובפרט דתפלה רחמי היא. ולכן הדין ברור שיכול להתפלל גם אחרי השקיעה.

וע״ע בשו״ת מן השמים (סי׳ נד) שכתב שיכול להתפלל מנחה עד חצי הזמן של בין השמשות דר׳ יהודה, ע״ש. ובשע״ת (סי׳ רלה סק״ב) כתב בשם האר״י ז״ל שהיה נזהר להתפלל מנחה עם שקיעת החמה ואפי׳ בע״ש. וכ״ה בפתח הדביר (ח״ב סי׳ רלב סק״א, דף קי ע״א) בשם מהר״ר יעקב חזן ז״ל בספר כוכב מיעקב, שרבינו האר״י היה נזהר מאד להתפלל מנחה עם שקעה״ח ואפי׳ בער״ש, וכמ״ש בשלמי צבור (דף קנט ע״ד). ע״ש. [וראה בשער הכוונות (דף נב ע״ב). ובנגיד ומצוה (דף יט רע״ב). ושם (דף יט סע״א) כתב שהאר״י היה נזהר מאד לשלם שכר שכיר קודם תפלת מנחה, ולפעמים היה מתעכב עד אחר שקיעת החמה כדי למצוא מעות לשלם שכר שכיר ואחר כך היה מתפלל מנחה וכו׳. נמצא שלצורך מצוה היה מתפלל מנחה בבין השמשות]. ובשו״ת אג״מ (חאו״ח ח״א סי׳ כד) כתב, שבשעה״ד יכול להתפלל מנחה אחר השקיעה.

ובשו״ת משנה הלכות (ח״ז סי׳ לב) כתב, שהרבה גדולי עולם ומהם החת״ס הקפידו להתפלל מנחה דוקא קודם (פי׳ סמוך ממש) צאה״כ. וכתב שם לתמוה מאד עמ״ש המשנ״ב שמוטב להתפלל בזמנה ביחידות, מלהתפלל אח״כ בציבור, ורק בדיעבד ושעה״ד גדול יסמוך ע״ד המקילים להתפלל עד רבע שעה קודם צה״כ. דכיון שמרן והרמ״א פסקו שזמנה לכתחלה עד צאה״כ או בסמוך לו, והם ראו דעת המחמירים עד השקיעה, ואעפ״כ הכריעו שמותר לכתחילה, וא״כ מי יוכל לעמוד נגדם ולפסוק היפך דבריהם, ובשלמא אם הביא המשנ״ב פוס׳ שלא ראו מרן והרמ״א, היה מקום לחלוק עליהם, אבל אין כח ביד האח׳ לחלוק על הש״ע. עש״ב.

וראה עוד מ״ש באורך בשו״ת דברי יציב (חאו״ח סימן צט). ובשו״ת יחוה דעת ח״ה (סימן כב). גם בשו״ת יבי״א ח״ז (חאו״ח ריש סי׳ לד) האריך בזה, והעלה עפ״ד גדולי הפוס׳ שמותר להתחיל להתפלל מנחה בתוך זמן ביה״ש שלנו, שנמשך י״ג וחצי דקות זמניות אחר השקיעה. וראה בילקו״י שבת א׳ כרך א׳ חלק שני מהדורת תשע״ב, בקונ״א שבסוף הספר.

אם מותר לחלוק בעניני הלכה על גאוני הדור, לאחר התבוננות רבה

ובכמה דברים שהורה בהם פאר הדור החזו״א להחמיר, כמו סחיטת לימון בשבת, אנן נקטינן דאף שנודע שמע גדלו ותוקפו של הגאון החזו״א וכו׳, מ״מ גם שאר גדולי האחרונים כמו הראנ״ח ומהריק״ש ומהר״ם אלשיך ומהר״ם גלאנטי ומרן החבי״ב ומהר״י פראג׳י ומהר״ם בן חביב והפרי חדש ושער המלך והחיד״א והחקרי לב ועוד ועוד גדולי הדורות, היו מופלגים בחכמה. וכשנשער דבריהם יחד במשקל אחד, לא נוכל לומר שדעתו דעת עליון של החזו״א, תכריע את דעת גדולי הדורות. ועוד, שפעמים מה שחולקים על החזו״א הוא מכח דברי הגדולים שנעלמו מעיני קדשו, וכמו מעשה שהיה, שהחזו״א הורה לפסול את הצד׳׳ ההפוכה שעל פיהם כל ספרי התורה של הספרדים, ואחר זמן שהראו לו

שהחת״ס הכשיר חזר בו. ובענין ההלכה, ידיעת דברי גדולי הדורות נחשבת לעיקר גדול. ולאפוקי ממה שהביאו בשם כמה גדולים זצ״ל שאמרו שלא שייך לחלוק על החזו״א.

וז״ל שו״ת שבט הלוי (חלק ז סימן ס): אשר שאל בקיצור בענין הוראת החזון איש זי״ע, במעמיד דמעמיד לענין סוכה, הנה אף על פי שקשה לחלוק על מרן החזו״א זי״ע, אבל עוד יותר קשה לחלוק על דברי המג״א וכל הפוסקים המקילים בזה. ע״ש. גם בשו״ת חלקת יעקב (או״ח סימן רכא) כתב: בענין מעמיד דמעמיד בדבר המקבל טומאה, האם צריכים להחמיר. והשיב, ראיתי בחזו״א (או״ח סי׳ קמג) שהאריך לחלוק על פסק הש״ע (סי׳ תרכט סח) והמג״א והגר״א שם, והעלה שאין לקבוע הכלונסאות במסמרים. ושמעתי שעל פי פסק זה כבר יש מחמירים שדפנות הסוכה לא יהיו קבועים במסמרות של ברזל. ולפע״ד אין להחמיר נגד כמעט כל הראשונים והאחרונים, בדבר שכל החשש רק דרבנן, וכל ראיותיו אינם מוכרחים לדעתי העניה אחר מחכהג״א כי רב וכו׳. וע״ש מה שהשיב בזה. גם בשו״ת מנחת שלמה תנינא (סימן נה), האריך לחזק דעת מרן והגר״א וכל האח׳ בענין מעמיד דמעמיד שלא כד׳ החזו״א, ושכן עמא דבר, עש״ב. ובשו״ת יבי״א ח״י (חאו״ח סי׳ נה. וכן שם בסי׳ מו) כתב שהחזו״א האריך לחלוק על פסק מרן הש״ע והמג״א והגר״א, וגדש סאה להחמיר, וחומרא יתירה החמיר נגד הפוס׳ ומרן הש״ע. ובמוע״ז (ח״א סי׳ פב) כ׳ שהמנהג פשוט גם אצל גדולי ישראל בארץ ובגולה להקל, ולא חשו כלל להאי מילתא, ואדרבה דקדקו לקבוע במסמרים שתהיה חזקה ותוכל לעמוד נגד הרוח. ע״ש. וכ״כ הגר״י פישר בספר אבן ישראל על הרמב״ם (פ״ד מהל׳ סוכה הט״ז).

ובמ׳ חשוקי חמד (סוכה י:) כתב שאדם המקפיד לא לאכול בסוכה שסוככה ע״י מעמיד דמעמיד המקבל טומאה וכשיטת החזו״א, ובא לבקר אצל אדם שאינו מקפיד על כך, דודאי דחייב להודיעו על כך כדי שלא יכשל. אבל אם בא האורח לשתות בסוכה מים, או לטעום פחות מכשיעור, שאין בזה חיוב מן הדין לאכול בסוכה, כי אם מצד מדת חסידות, יתכן שאינו חייב להודיע לו שהסוכה מסוככת במעמיד דמעמיד. ובפרט שכל דין זה של המעמיד דמעמיד אינו לענין דיעבד. ע״כ.

אולם לפי האמור, בלא״ה אינו מוכרח, שהרי אינו תלמיד ממש של החזו״א שעושה כמותו בכל ההלכות, ואין שום חיוב בזה להחמיר גם כשאוכל סעודת קבע. ובשו״ת אול״צ ח״א (סי׳ מא) ג״כ האריך לחלוק ע״ד החזו״א, והעיר דבפרט הרי דין זה הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד כשר, וקיי״ל בשל סופרים הלך אחר המיקל, וכן המנהג פשוט. ועוד י״ל דמעיקרא דמילתא המעיין שם בדברי החזו״א יראה דלא פסק לאסור ולפסול במעמיד דמעמיד, אלא שכתב לאותם שנוהגים להחמיר להעמיד בדבר המקבל טומאה, ה״ה במעמיד דמעמיד שמקבל טומאה יש להחמיר. ועוד נ״ל דאף לשיטתיה דהחזו״א, מ״מ במסמרים יש להקל, כיון שאינם ניכרים ואין רואים שהסכך נשען עליהם. ובכה״ג לא שייך לומר שגזרו חכמים לאסור שמא יבוא לסכך בהן. ע״ש.

וניהדר אנפין לנ״ד, בענין בשר חלק, דאף שדעת רבים מהפוס׳ שהאשה הולכת אחר בעלה במנהגים, וכדין ההולף ממקום למקום כשאין דעת ולחזור, שנוהג כמנהג המקום שבא לשם. מ״מ כיון שמנהגי הספרדים ברורים ומיוסדים על אדני פז, דעת רוב מנין ורוב בנין, הילכך אשה ספרדיה שנשאת לאשכנזי, יש דברים שאין לה להקל בהם, וכמו לענין לאכול בשר שאינו חלק. אלא צריכה לאכול אך ורק בשר חלק (גלאט) כדעת מרן הב״י. ואשה אשכנזיה שנישאת לספרדי, בודאי שצריכה לנהוג כמותו אף להקל. [מכמה טעמים כמ״ש בשו״ת יבי״א (ח״ה או״ח לז) ע״ש]. ורשאית לבשל ולאכול אורז וקטניות בפסח, עם שאר כל הקולות שהם ע״פ פסקי מר״ן שקבלנו הוראותיו, ואינה רשאית להחמיר. ובחזון עובדיה פסח (הל׳ מצרכי מזון סעיף ג ובמקורות שם אות י)

נג. מי ששלח איסור דרבנן לחבירו ואכלו, צריך לחזור ולשלוח מנות אחרות כשרות, שלא יצא ידי חובה. נג)

הביא מ"ש ביבי"א (ח"ה במפתחות), בדין אשה ספרדיה שהיתה נוהגת היתר באורז וקטניות וכיו"ב, בבית הוריה, ונישאת לאשכנזי, אע"פ שבבית בעלה האשכנזי אין ראוי לה לבשל אפי' לעצמה אורז וקטניות, מ"מ כשהולכת לבקר בבית הוריה מותר לה לאכול עמהם, שמכיון שאר"י הוא אתריה דמרן, לא אמרי' שע"י נישואיה קיבלה עליה כל מנהגי אשכנז לגמרי.

וראיתי לחכ"א שהורה, שספרדי הלומד בישיבה של אשכנזים, או שרבנים אשכנזים החזירוהו בתשובה, יכול לנהוג בכל כאשכנזי. [ראה בספר "דעת נוטה" (ב"ב תשע"ב. חלק ב עמוד לד) בשם החזו"א לגבי ספרדים שלמדו אצל האשכנזים. ובשו"ת שרגא המאיר (ח"ח סימן ז). ובתשוה"נ (ח"א סימן שנד). ובספר אום אני חומה (חלק ב' סימן סא). ובספר הזכרון אהל ברוך (צהר. עמ' תמא) בשם הגרי"ש אלישיב].

אולם לאחר שגדולי עולם רבים סמכו אחר הוראות מרן הש"ע, אין לספרדי לשנות ממנהג אבותיו, ומכ"ש בארץ הקודש שדעת הרבה גדולים שאפי' על האשכנזים עצמם יש לנהוג כדעת מרן וכל מנהגי הספרדים. וכבר השבנו ע"ז לעיל (בהלכות פ' זכור) בקצרה, ראה שם.

מי ששלח משלוח מנות איסור דרבנן לחבירו ואכלו - אם יצא ידי חובה

נג) הנה בבכורות (לז.) איתא, השוחט את הפרה ומכרה, ונודע שהיא טרפה, מה שאכלו אכלו, ומה שלא אכלו הם יחזירו לו את הבשר, והוא יחזיר להם את הדמים. וכן פסק בש"ע (חו"מ סיד רלד ס"ב ס"ג. ובויו"ד סי' קיט) שהמוכר לחבירו מאכל האסור מן התורה, כגון בשר טריפה, ולאחר שאכל הקונה את הבשר נודע כי היה אסור, הדין הוא שהמוכר צריך להחזיר לו את כל הכסף ששילם עבור זה, אבל המוכר לחבירו דבר שאיסור אכילתו מדרבנן, ואכלו הקונה מה שאכל אכל ואין צריך להחזיר לו את הכסף. ובטעם החילוק בין איסור דאורייתא לאיסור דרבנן, כתב הסמ"ע (סק"ד) שני טעמים. א. שזה קנס חכמים, ודוקא במכשול של איסור דאורייתא קנסוהו, ב. שהאוכל מאכל שאסור מדאורייתא אין אכילת האוכל מחשב לו הנאה, ואדרבה מצער הוא לו שעבר על איסור דאורייתא באכילתן אף שהיה שוגג, משא"כ באכל איסור דרבנן. וכתב הנתיבות (סק"ב) דנפקא מינה בין הטעמים, אם עירבם הלוקח בששים לח בלח ואכל אחר שכבר הותר, דאז חשיב הנאה, ומ"מ שייך קנס על שגרם במזיד לבטל האיסור. ועוד חידש הנתיבות (סק"ג) שם שהאוכל מאכל האסור מדרבנן בשוגג אינו צריך כפרה כלל, והרי כאילו אכל אוכל כשר, וצריך לשלם ככל אוכל כשר. וכיו"ב כתב הפרי תאר (סי' קיט ס"ק יז). ע"ש.

ולכאורה לדברי הנתיבות הנ"ל דבאיסור דרבנן אין צריך כפרה בשוגג, וכאילו אכל כשר, יצא ידי חובת משלוח מנות, דסוף סוף נהנה, ואינו צריך כפרה.

ובספר סוכת דוד (יבמות ז:) כתב לחדש, שגם איסורי דרבנן הוו מעשה איסור ועבירה בעצם. וגם בדברי הנתיבות [הנ"ל] אפשר שאין כוונתו שאין זה מעשה מצוה כלל וכו', וכיון דמברכינן על מצות דרבנן על כרחנו שמצוות דרבנן הם מעשה מצוה בעצם, שזהו בעצם רצונו יתב', ונתן לחכמים כח לחייב אותנו בזה, ולכן גם איסורי דרבנן הם מעשה איסור ועבירה בעצם וכו', והנתיבות כתב רק דלענין כפרה דלא בעינן בשוגג, משום שכל החיוב לשמור המצוות שלהן או האיסורין שלהן זהו רק ממצות לא תסור, דרק על ידי לא תסור אנו מתחייבים לשמור מה שתיקנו, וכיון שאינו עובר במזיד לא מיקרי זה שעובר על דבריהם, דאין כאן מרי, שאינו מורד בהם, ולכן לא בעינן כפרה. ע"כ.

נמצא שגם אי נימא דאיסורי דרבנן הוו איסור

חפצא, אין צריך כפרה אם עבר עליהם בשוגג, שאין כאן מרידה בדברי חכמים. והיינו, שבאיסורי דאורייתא מה שחייבה התורה קרבן על שוגג, זה אינו על מה שלא שמע להשי״ת, אלא מפני שציווי השי״ת לא נתקיים על ידו. ולכן מצינו חילוקים ודינים בהבאת קרבן, וגם דצריך שיהיה שוגג מתחלתו ועד סופו. מה שאין כן באיסורי דרבנן כל עיקר האיסור הוא משום שיש כאן מרידה, ובשוגג לא שייך מרידה.

אולם באור שמח (פרק ב׳ מהלכות גירושין הלכה יז) כתב לחלוק על דברי הנתיבות הנז׳. ולדבריו גם איסור דרבנן צריך כפרה, ממילא גם לענין משלוח מנות יש לדון ולומר שלא יצא ידי חובה, דאין כאן הנאה, אחר שצריך כפרה. וע״ש באור שמח שדן בעדים שחתמו על גט שניתן בעל כורחה של האשה, ועברו על חרם דרבינו גרשום, אם נפסלו לעדות בגלל שעברו על החרם. ותלה זאת בחקירה, אם העובר על איסורי דרבנן בשוגג, אי חשיב כעבירה, דדבר האסור מדברי סופרים, אינו איסור בעצם, רק מלא תסור מן הדבר אשר יגידו לך וגו׳, וכן מקרא דשאל אביך ויגדך וגו׳, וכיון שלא היה מזיד אישתכח דמאי דעבר אינו מפני שלא שמע לדברי הזקנים ותקנתם, רק מסיבה שלא ידע, ותו ליכא עבירה כלל. וסעד לזה ממה ששנינו בבכורות (לז.) ופסקה רבינו בפרק ט״ז מהלכות מכירה, דאם מכר דברים האסורים באכילה מד״ת וכו׳, ואם אכל דברים האסורים מדברי סופרים, אין מחזיר לו הדמים. ופירש הש״ך (ביו״ד סימן רלד) דאף מה שהיה פחות מצד האיסור למכור בשוק, אינו מחזיר לו. וטעמא על כרחך כיון דאכיל בשוגג איסור דברי סופרים לא הוי תו איסורא כלל, והוי כמאן דאכיל היתרא לגמרי, ולכן שוה הדמים מה שנתן עבורו כאילו הוא היתרא. וכן מצאתי להנתיבות שם. אמנם לפ״ז יהיה מותר ליתן לחבירו דברי סופרים בשוגג, ולא יעבור על לאו דלפני עור, ישתקע הדבר ההוא ולא יאמר, ועיין בחולין (קיא:) חס ליה לזרעיה דאבא בר אבא דליספי לי מידי דלא סבירא ליה. אך יש לחלק דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. אבל אינו מחוור וכו׳. ע״ש.

ועיין בשו״ת כתב סופר (חאו״ח סימן כב) שכתב, שאם אכל איסור דרבנן בשוגג לא יברך ברכה אחרונה, שאין זה מברך אלא מנאץ. ע״ש. וכ״כ בשו״ת עולת שמואל (סי׳ ג). ומשמע דס״ל כדברי האור שמח הנ״ל, ומש״ה לא חשיב להההיא הנאה.

ועיין בשו״ת יביע אומר (ח״א יו״ד סימן יד עמ׳ רט) שהביא להקת פוסקים שחולקים על הנתיבות הנ״ל, ולכן דעת מרן אאמו״ר [בכת״י] השולח משלוח מנות לחבירו איסור דרבנן, ואכלו, צריך לחזור ולשלוח מנות אחרות כשרות. וראה בשו״ת יביע אומר חלק י (אורח חיים סימן נה אות כט) במי ששכח שהוא שבת ולקח קופסת גפרורים, וכשבא להצית הגפרור, יצא ניצוץ אש ממנו אבל לא נדלק, ונזכר שהוא שבת, והשליכו מידו. כתב ברב פעלים, שהאיסור הוא גם בהדלקת הניצוץ, אף על פי שנכבה מיד, ולא הדליק ממנו. ועכ״פ יש בו איסור מדרבנן, כמ״ש רבינו עובדיה מברטנורא במתני׳ דביצה (לד א) אין מוציאין אש ביום טוב מן העצים או מן האבנים. וכ״כ הפמ״ג (סי׳ תקב משׂ״ז סק״א), שניצוצי אש לאו הבערה נינהו, רק נראה כמלאכה. אבל להט״ז (שם סק״ב) הוי איסור תורה, ונמצא שיש כאן ספק איסור תורה, וגם נכשל באיסור מוקצה. לכן יתענה יום אחד ויתן לצדקה דמי חטאת שמנה. ע״כ. והעיר ביבי״א, שהרי תנא דמסייע ליה לרבינו עובדיה הוא הרב המגיד משנה (פ״ד מהל׳ יום טוב ה״א), דאף הוא ס״ל שאין איסורו ביו״ט אלא מדרבנן, (וכן הוכיח מדבריו בשו״ת כתב סופר סי׳ סז). ואף בשבת כשהוציא הניצוץ אש לבטלה, ללא שום תועלת, בודאי שאינו אלא מדרבנן, וא״כ אין כאן ספק איסור תורה כלל, שהרי לא נתקיימה מחשבתו, והוי כמתעסק בעלמא, שהכל היה בשוגג, וידוע שלדברי הנתיבות בחו״מ (סי׳ רלד), האוכל איסור דרבנן בשוגג א״צ כפרה כלל. ע״ש. שאיסור

נד. השולח מנות לחבירו מיני מתיקה, אף על פי שחבירו אינו יכול לאוכלם מטעמי בריאות (חולי סכרת), אף על פי כן יוצא ידי חובת משלוח מנות, משום שעל כל פנים ראויים הם לבני ביתו. נד)

דרבנן לא הוי איסור חפצא, אלא איסור גברא. וכיו״ב כתב הגר״ח בן עטר בספר פרי תאר (סי׳ קיט ס״ק יז), דבכה״ג כיון דלאו אדעתיה במידי דרבנן לית ליה איסורא. ע״ש. אלא שרבו החולקים על זה, כמו שנתבאר בשו״ת יביע אומר ח״א (חיו״ד סי׳ יד, עמוד רט ובהערה שם). ועכ״פ בנידון דידן יתן לצדקה כפי כחו לכפר חטאתו בשוגג, ונסלח לו. ושו״ר בשו״ת באר משה חלק ו, בקונטרס אור החשמל (סי׳ כט), שנשאל בכיוצא בזה, במי ששכח שהוא שבת ובא להדליק חשמל ויצא ניצוץ ותיכף נכבה, כי היה שם קצר חשמלי, וכתב, שניצוץ אש שהוציא לאו כלום הוא, וכמ״ש הגנת ורדים (כלל כ אות יד) דמה שאינו אלא לשעה לא נחשב מוליד, וכן אמרו ניצוצות אין בהן ממש, וגם הרי לא נעשית מחשבתו. ושוב הביא דברי הרב פעלים שלפנינו שהחמיר בזה, והצריך להתענות וכו׳, ולפ״ז ה״נ בנ״ד. וכתב ולי נראה דבנ״ד אין צריך כפרה, ואינו צריך להתענות, אלא ירבה בתשובה ובצדקה, על הזזת הכפתור שהוא מוקצה, וה׳ יסלח לו. ע״ש. ועל פי הנ״ל יש לדון במאכל שנתבשל בשבת עבור אורחים, ואכלוהו בלא ידיעה, ועברו על איסור מדרבנן, ולכאורה אעפ״כ צריכים לשלם לבעל הקייטרינג דמים מלאים, לשי׳ הנתיבות הנ״ל, שאינם צריכים אפילו כפרה. אך יתכן שזה תלוי בטעמי הדבר, כפי שכתב הסמ״ע, שלטעם הראשון דאין צריכים לשלם למוכר באיסור דאורייתא, הוא משום קנס חכמים, א״כ כאשר עבר על איסור מעשה שבת ויבשל בשבת, שהוא איסור תורה, אין צריך לשלם. אבל לטעם השני שהאוכל איסור דאורייתא, קץ במאכלו, והאוכל איסור דרבנן אינו קץ במאכלו, לכאורה צריך המזמין לשלם לו, כיון שהאיסור אכילה של מעשה שבת הוא מדרבנן. ודן בזה בס׳ חשוקי חמד (בכורות דף לז עמוד א) וכתב, דנראה, שכל מה שדיברו הפוסקים שמאכל האסור מדרבנן אין אדם קץ בזה, היינו מאכל שכל עיקרו הוא איסור דרבנן, אך מאכל שהוכן ע״י עבירות דאורייתא חמורות של חילול השבת הקדושה, ורק האיסור אכילה היא דרבנן, בזה כל אדם קץ במאכלו, שבשבילו נדרסה השבת ברגל גסה. וצ״ע בסברא זו.

השולח מנות לחבירו מיני מתיקה, וחבירו אינו יכול לאוכלם מטעמי בריאות

נד) שו״ת יביע אומר ח״ט (במילואים לסימן עד). וע׳ בספר מקראי קדש (פורים עמ׳ קנ), שצידד בזה, דאפשר דאף למ״ד דמהני בשר חי למשלוח מנות, שאני התם שראוי לאכילה למקבל ע״י בישול, משא״כ עוגה שיש בה סוכר, שאינה ראויה למקבל. ע״ש. ועוד, דכיון שעיקר התקנה לשמחת מריעים, וכאן אין לו שמחה, אינו יוצא י״ח. אך בספר נשמת אברהם (עמ׳ שנד) הביא בשם הגרש״ז אויערבאך שיוצא י״ח, דאטו מי ששלח לחבירו משלוח מנות מאכלי חלב אחר חצות היום, והמקבל אכל בשר, שאינו יכול ליהנות מהמנות בפורים, וכי לא יצא י״ח.

וכ״ז דלא כמ״ש בספר יבקשו מפיהו (עמוד מא) בשם הגריש״א, שלכתחילה אין לשלוח משלוח מנות דבר חלבי למי שאכל בצהרים מאכל בשרי. אולם החילוק מבואר ששם יש לו שמחה שאחר ו׳ שעות מאכילת הבשר יוכל ליהנות ממאכלי החלב, אבל כאן שעליו להשמר תמיד ממאכלי סוכר המתוקים, שמא אינו יוצא י״ח משלוח מנות. [ואף ששלח לו המנות בסוף יום פורים שאין שהות לאכול מאכלי חלב, יתכן דיוצא י״ח אחר שיש לו במה להחליף מנתו עם אחרים. וצ״ע]. ומ״מ עדיין י״ל שמכיון שבמשלוח המנות של מיני מתיקה יש כאן מחווה של חיבה ואהבה, וגם ראויים הם

נה. אסור לשלוח משלוח מנות מפירות שביעית, דנחשב שפורע בהם את חובו במצות משלוח מנות, אבל מי שכבר שלח מנות לרעהו ויצא ידי חובתו, ורוצה עתה לשלוח לרעהו אחר מפירות שביעית, רשאי, ובלבד שיודיע לו שהם מפירות שביעית, [כדי שישמור בהם קדושת שביעית] כיון שאין זה חוב עליו. נה)

נו. מי שקיבל מחבירו משלוח מנות, יש אומרים שאין המקבל רשאי להשיב לו בחזרה מפירות שביעית או מדמיהן, שמכיון שהוא מקפיד להשיב לו כפי המנהג והנימוס המקובל, הרי זה תשלום תגמולין שאסור בפירות שביעית, שנראה כאילו פורע חובו. ויש חולקים ומקילין, דסוף סוף כבר יצא ידי חובת משלוח מנות. נו)

לבני ביתו גדולים וקטנים, ומאחר שפשט המנהג ברוב העולם לשלוח מנות לרעים ממיני מתיקה, לכן גם בנ"ד שפיר י"ל שיוצא י"ח במשלוח מיני מתיקה לרעהו אף שהוא חולה סכרת.

השולח מנות לרעהו, ויצא ידי חובתו, ורוצה לשלוח לרעהו אחר מפירות שביעית

נה) ילקו"י השביעית והלכותיה (עמוד תכג). ושוב יצא לאור חזו"ע פורים ושם (עמ' קנד) כתב כדברינו, והביא מ"ש הרמב"ם (פ"ו מהל' שמיטה ה"י), דמי שביעית אין פורעים מהם את החוב, ואין עושים בהם שושבינות, ואין משלמים בהם תגמולים וכו'. והוא מהתוספתא (שביעית פ"ז). הכא נמי שיש עליו חובת המצוה לשלוח מנות לרעהו, לא יהיה רשאי לשלוח מנות מפירות שביעית, דהוי כמו פריעת חוב. אך אם כבר קיים המצוה של משלוח מנות לרעהו, ורוצה להוסיף לשלוח לרעהו אחר מפירות שביעית, נראה דשפיר דמי, כיון שיצא כבר י"ח משלוח מנות. וע"ע בזה בשו"ת מנחת יצחק (ח"י סי' נז), ובשו"ת משנת יוסף (ח"א סי' כז).

גם בספר יבקשו מפיהו (עמוד סז והלאה) כתב בשם הגריש"א, שאסור לתת משלוח מנות מפירות שביעית, ולא דמי לארבע כוסות, שמשלוח מנות הוא מצוה שחייב לקיים בממונו, ולכן אסור. ולתת יין של יבול נכרי למשלוח מנות חמור יותר [ממה שהביא שם נידון אם מותר לתת דבר חלבי למי שהוא עכשיו בשרי], שהרי זו שאלה של איסור. ועפ"ז כתבו שם בשמו שאין לתת מפירות נכרי. וטעמם ע"פ שיטת מהר"י קורקוס שהובאה בכס"מ (שמיטה פ"ד ה"א), והמבי"ט (סימנים יא כא ריז) ומהרי"ט (סימנים מב מג), וכן הכריע החזו"א (סימן כ סק"ז) שיש בהם קדושת שביעית, וממילא יש בזה איסור פריעת חוב בפירות שביעית. וזה לא כשיטת מרן בשו"ת אבקת רוכל (סימן כב, כה) והפאת השלחן שס"ל שאין קדושת שביעית בפירות נכרים. [אך אין זה מוכרח בדעתו, שלפי המובא לא השיב כן לדינא].

אולם עיין בילקוט יוסף על הלכות חנוכה (מהדורת תשע"א, סימן תרעג הערה יא) מה שכתבנו בדין פירות שנמכרו לנכרי בשביעית, אם יש בהם קדושת שביעית. ושם הוכחנו שמרן הבית יוסף לא חזר בו, אלא דעתו שאין לנהוג קדושת שביעית בפירות של נכרים. ושכן עיקר להלכה ולמעשה, עש"ב.

מי שקיבל מחבירו משלוח מנות, אין המקבל רשאי להשיב לו בחזרה מפירות שביעית

נו) ילקו"י השביעית והלכותיה (עמ' תכג. תקטו). וע' בזה בשו"ת תורה לשמה (סימן קצג), וזת"ד שם, שודאי אסור להחזיר מפירות שביעית, כי הדרך הוא, שמי ששולח מנות לחבירו מוכרח שחבירו חוזר ושולח לו גם כן, והרי זה שמעון ששולח לראובן מנות מפירות שביעית, נמצא בזה משלם מהם תשלומין ואסור, ולאו דוקא פירות שביעית עצמן, אלא גם בדמיהם אסור

נז. השולח מנות לרעהו בפורים, והמנות הם מפירות של ערלה או של כלאי הכרם שאסורים בהנאה, וחבירו הוא חולה שיש בו סכנה, שהמנות מותרות לו לאכילה, אפילו הכי אינו יוצא ידי חובת משלוח מנות. נז)

נח. השולח מנות פירות ספק ערלה שגדלו בחוץ לארץ, והמקבל אינו יודע שהם ערלה, לא יצא, שכיון שאסור למשלח ליהנות בהם וצריך לשלוח לו בעילום שם, ובכהאי גוונא אין חיבה על ידי המשלוח מנות, ומשום הכי לא יצא. נח)

נט. השולח עוף שחוט לחבירו מכלל המנות, ויצא טרף, צריך לחזור ולשלוח מנה אחרת תחתיו, ואז יקיים משלוח מנות. נט)

לעשות כן. וכן הוא הדין דאסור לשלוח מדמיהן מתנה לבית החתן והכלה בחופה, לאותם שכבר הם שלחו לו מקודם בחופה שהיה אצלו, כי הוא מוכרח לשלוח עתה להם כפי המנהג ונימוס העולם, והרי זה כפורע חובו, ע״כ. וראה במילואים שבסוף הספר.

השולח מנות לרעהו בפורים, והמנות הם מפירות של ערלה או של כלאי הכרם

נז) הנה הריטב״א בסוכה (לא.) הביא פירוש הראב״ד שכתב, שלולב של אשרה כיון דהוי איסור הנאה לא קרינא ביה ״לכם״, וכתב ע״ז, ולי נראה שכל שהוא ברשותו של אדם, ואין לאחרים בו שום רשות, ושום זכות, אע״פ שהוא מאיסורי הנאה, לכם קרינן ביה. ע״כ. אך בשו״ת הרשב״א ח״ד (סי׳ רב) כתב כדברי הראב״ד שאיסורי הנאה לא מקרי לכם. ולדבריו השולח פירות של איסורי הנאה למשלוח מנות, לא יצא, משום דלא יהיב ליה מידי, דהו״ל כהפקר. אבל להריטב״א דשפיר מקרי לכם, אפשר שיוצא י״ח משלוח מנות, כיון שהמקבל מותרים לו. וע׳ פמ״ג (סי׳ תמח משׂ״ז סק״ג). ועונג יום טוב (חאו״ח סי׳ לב). ומל״מ (פ״ה מהל׳ אישות ה״א). אך י״ל שכל ששולח דבר שלא נקרא שלו לא מהני. לא מבעיא להראב״ד ולהרשב״א, אלא גם להריטב״א י״ל כן. דאל״כ נמצא נהנה מאיסורי הנאה. והגר״ש קלוגר בחכמת שלמה (סי׳ תרצה) כתב לדייק מהפסוק ומשלוח מנות איש לרעהו, דלכאורה די היה לומר ומשלוח מנות לרעהו, אלא שיהיו מנות איש הראויות לו, זה ישלח לרעהו, אבל מה שאינו ראוי לו לא מהני. וע׳ בחזו״ע פורים (עמ׳ קלח).

נח) חזון עובדיה פורים (עמוד קנה).

השולח עוף שחוט לחבירו מכלל המנות, ויצא טרף

נט) ביד אהרן (סימן תרצה) נסתפק בזה, והכסא אליהו (סק״ד) פשיט״ל דיצא, שהרי מן הדין א״צ לבדוק אחר י״ח טרפות, והעוף היה בחזקת כשר, הילכך השולח יצא י״ח. וכ״כ החתם סופר (סי׳ תרכד), שמכיון שכל רובא שרי רחמנא, מי שאכל בשר ושוב נמצא אח״כ שהיה טריפה, לא עביד שום איסורא, כי כך הדין מעיקרא שיאכל בשר מדין הרוב.

ויש להביא לזה ראיה ממתני׳ דבכורות (לז.) השוחט את הפרה ומכרה ונודע שהיא טריפה, מה שאכלו אכלו, ומחזיר להם הדמים. וכ״פ בחו״מ (סימן רלד סעיף ב). אלמא דלאו הנאה היא כלל. ושוב ראיתי שכבר הובאה ראיה זו בספר בית עובד (דקע״ו ע״ב), ובספר אהלי יהודה אמאדו (פר׳ כי תשא). והובאו ג״כ במועד לכל חי (סימן לא אות פג). וכן הביא ראיה זו בשו״ת פני

ס. השולח מנות לחבירו ונגנבו או נאבדו צריך לשלוח מנות אחרות תחתיהם. ס)

סא. השולח מנות לרעהו, שהוא אביון, יוצא ידי חובת שתי המצות: "משלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים", לאחר שיתן עוד מתנה לאביון אחר. ויש מחמירים בזה שאין לעשות כן, וטוב לחוש לדבריהם, ולכן יתן עוד שתי מתנות לאביונים אחרים. סא)

מבין (חאו"ח סימן רלה אות ג). וע"ע בברכי יוסף (סי' תרצ"ה סק"ז), ובערך שי שם. וע"ע בשו"ת חתן סופר (סימן עב אות ג). ובשו"ת תרשיש שהם (סי' כז). ובשו"ת דמשק אליעזר (סימן יב), ובהמאסף (שנה יט כרך א דפ"ה ע"ב). ובתשובה מאהבה (ח"ב דמ"ח ע"ב), ובשו"ת חשב האפוד (סימן קלא). וכן פסק במשפטים ישרים (סי' קכ) ע"ש. וראה בזה בחזון עובדיה פורים (עמוד קנ).

השולח מנות לחבירו ונגנבו או נאבדו צריך לשלוח מנות אחרות תחתיהם

ס) הנה בספר בני חיי (סי' תרצד סק"ג) כתב, דכיון שעיקר התקנה למשלוח מנות הוא משום שמחה, כיון שנגנבו ליכא שמחה וכו'. וכן הסכימו בשו"ת משאת משה ח"ב (סימן ד), ובשו"ת אהל יוסף מולכו (חאו"ח סי' טו), ובכסא אליהו (סק"ג) ובברכי יוסף (סק"ו) ועוד. ואמנם בשו"ת בית שערים (חאו"ח סי' שפ), כתב לצדד שאפשר שקיום המצוה היא בשילוח, כלשון הפסוק "ומשלוח מנות", אע"פ שלא הגיעו ליד המקבל וכו'. מ"מ נראה עיקר שהכל תלוי בשמחת המקבל, וכיון שלא קיבל אותן לא יצא המשלח. וע"ע בשו"ת פעולת צדיק (סימן צט), ובשו"ת בית שערים (סימן שפ בד"ה ואשר). ע"ש.

והנה כתב הרמ"א (סימן תרצה סעיף ד') דאם שולח לרעהו והוא אינו רוצה לקבלם, או מוחל לו, יצא. ובפר"ח (שם) תמה עליו, דקיום המצוה הוי רק כשקיבלה המקבל. אמנם בשו"ת חת"ס (או"ח סימן קצו) כתב ליישב ד' הרמ"א דס"ל דעיקר הטעם להרבות שלום, ולד' הפר"ח עיקר הטעם שיהיה הרווחה למקבל. ויש בזה נפ"מ, לד' התוס' שכופין לקיים מצוה דרבנן. ודו"ק. וראה במילואים שבסוף הספר.

ולפ"ז יתיישב שפיר גירסת הגמ' מגילה (ז:) שלח ליה ר"א קיימת בנו רבינו משלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים. והב"ח והגר"א מחקו מתנות לאביונים. ועיין בטורי אבן (שם ד"ה קיימת), ובהגהות רעק"א שם. ולד' הרמ"א אפ"ל דלא רצה לקבלם בתורת משלוח מנות, אלא קיבלם בתורת מתנות לאביונים, וא"כ יצא השולח ידי שתיהן, שמצות משלוח מנות מקיים גם כשלא רצה לקבלם. והדברים מבוארים בס' משנת יעבץ להגר"ב ז'ולטי זצ"ל (סימן פ). ע"ש.

השולח מנות לרעהו, שהוא אביון, יוצא ידי חובת משלוח מנות ומתנות לאביונים

סא) הנה הטורי אבן (מגילה ז.) צידד מתחלה בפירוש הגמ', קיימת בנו רבינו משלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים, שיוצא י"ח שתי המצות בבת אחת, ושוב כתב שבמשלוח ב' מנות לאביון אחד אינו עולה לשתיהן. ופירוש הגמ' קיימת בנו רבינו משלוח מנות איש לרעהו, או מתנות לאביונים, שקיים מצוה אחת מהם, ואות ו' לחלק. ע"ש. ובשו"ת כתב סופר (חאו"ח סי' קלט) דן בזה משום אין עושים מצות חבילות חבילות, וכתב, ומיהו י"ל דבדיעבד אם התכוין לצאת י"ח שניהם בבת אחת יצא, אלא דלכתחילה לא נכון לעשות כן. ע"ש. אולם במעשה אחד שעושה לקיים ב' מצות בבת אחת לא שייך הדין שאין עושים

סב. תושב עיר פרזות שקוראים המגילה בי״ד, ששלח מנות לרעהו אשר בירושלים ביום י״ד, שקוראים המגילה בט״ו, ויודע שמקבל המתנות יאכלם בט״ו, יצא ידי חובתו. וכן היושב בחוץ לארץ במדינת הים, ושלח לרעהו שבארץ ישראל, שתי מנות, קודם פורים, או מי ששלח מתנות לאביונים קודם פורים, ויודע בבירור שהגיעו המנות או המתנות לתעודתם ביום הפורים, יצא ידי חובה, מפני שבפורים שהוא שעת החיוב הגיעו לידם בשעת החיוב של השמחה ושמחו בהן. סב)

מצות חבילות חבילות, שהרי שנינו בפסחים (לה.) שהכהנים יוצאים י״ח מצה בחלה ובתרומה, אף שיש מצוה באכילת תרומה בפני עצמה, ומברכים עליה לאכול תרומה, (רמב״ם תרומות פט״ו הכ״ב), ואעפ״כ יוצאים בה י״ח מצה לכתחילה, ולא אמרי׳ דהוי מצוות חבילות חבילות. ומוכח שכיון שהוא מעשה אחד של אכילה יוצא ידי חובה לכתחילה. ועיין בחזון עובדיה (הלכות פורים).

וראיתי בספר יבקשו מפיהו (עמוד נח) שכתב בזה בשם הגריש״א, שיכול לתת משלוח מנות גדול ולכוין בו חצי עבור משלוח מנות וחצי עבור מתנות לאביונים, ובלבד שיש בו כדי לחלק שיעור שניהם. [וכמש״כ מהרש״א מגילה ז. ודלא כהטו״א שם], ע״כ.

תושב עיר פרזות, ששלח מנות לרעהו אשר בירושלים ביום י״ד

סב) בספר יד אהרן (סי׳ תרצד הגב״י) כתב, במי שיושב בחוץ לארץ במדינת הים, ושלח לרעהו שבארץ ישראל, שתי מנות, קודם פורים, או מי ששלח מתנות לאביונים קודם פורים, וידוע בבירור שהגיעו המנות או המתנות לתעודתם ביום הפורים, יצא ידי חובה, מפני שבפורים שהוא שעת החיוב הגיעו לתעודתם, אף שבשעה ששלחן לא היה עדיין חייב בהן. וכן משמע מדברי בעל המאור (ריש מגילה) שכתב, שלא יתן המתנות לאביונים קודם פורים דילמא אכלי להו קודם פורים, משמע שאם ידענו בודאי שאוכלים אותם בפורים יוצא י״ח, אע״פ שבשעה שנתן לא היה עדיין חייב במצוה זו. והטעם ששמחה ביומה בעינן, וה״ה בנ״ד, כיון שהגיעו לידם בשעת החיוב של השמחה ושמחו בהן בודאי שיוצא י״ח. ע״כ. וכ״פ בשו״ת אהלי יצחק הכהן (חלק אורח חיים סימן כא), ובבאר היטב (סימן תרצה סק״ז). ועיין בחזון עובדיה פורים (עמוד קסב).

ועיין בספר עיר הקדש והמקדש (ח״ג עמ׳ שעה) שהעלה להלכה דפרוז ששלח לירושלמי ביום י״ד ונאכל בי״ד ע״י המקבל, דיצא המשלח. וכ״ש בהגיעו לידו בט״ו דיצא. לידו בט״ו דיצא. וכ״כ הרב אוהל יוסף שבס״ס שלחן גבוה (סי׳ טו) הו״ד בסידור בית עובד (דיני משלוח מנות ס״ח) כתב דפרוז ששלח ביום י״ד והגיעו לירושלמי בי״ד ויודע שלא יאכלו רק בט״ו, דיצא.

אך בציץ הקדש (סימן נו) נטה בזה להחמיר בכל האופנים הנ״ל דלא יצא. ובספר אמרי יושר בהנהגות החזו״א זצ״ל (סע׳ צד) כתב ג״כ שי״א משמו שהפרזים אינם יכולים לתת מתנות לאביונים לעני שבמוקפים. ובציץ הקדש שם כתב, די״ל דרק אם שמחת המקבל יהיה ביום י״ד, אזי יוצא הנותן, משום דכיון דחיוב מצוותו ביום י״ד, וחיובו נשלם ע״י המקבל, בעי׳ שיהיה בו ביום. משא״כ אם אכלו בט״ו, י״ל דהוי כאילו לא עשה כלום בי״ד, דמה שאכלו בט״ו אינו

סג. תושב ירושלים ששלח מנות ביום י״ד לשאר ערי הארץ שקוראים המגילה בי״ד, יצא ידי חובתו. אבל אם שלח מנות להם ביום ט״ו, לא יצא, שאצלם אינו יום שמחת פורים, עבר יומו בטלה שמחתו. שכל שהמנות מגיעים אחר פורים לא יצא, והמשלוח שיצא מידו בפורים אינו אלא הכנה למצוה, [כמ״ש בשו״ת יהודה יעלה אסאד חאו״ח ס״ס רד], וגמר המצוה הוא בהגיע המשלוח ליד המקבל, וכיון שלא קיבלו עד אחר הפורים, לא יצא. שהכל תלוי במקבל המנות. סג)

סד. בן עיר היוצא לדרך מראש חודש אדר ואילך, שחלה עליו מצות פורים, ושולח מנות או מתנות לאביונים לאחד מבני עירו, יכול לתת אותן בעצמו אפילו בסתם, לשם מצות פורים, ואין העני זוכה בהן אלא עד פורים. אך יותר טוב להתנות עמו בפירוש שלא יזכה בהם ולא יאכלם עד יום פורים.

מעלה ומוריד גבי הנותן, דלא נקרא קיום מצוה גביה עד יום ט״ו, כיון דמצוותו רק בי״ד. ע״כ.

גם בחוג הארץ (סע׳ יג) הסתפק בכיוצא בזה, דאולי בעינן איש את רעהו תרווייהו בני חיובא בשמחת המנות ביום אחד. ובאיגרת הפורים (סי׳ ו בחמרא וחיי ס״ק כ) כתב דיש לעיין לפי זה בבן כרך שקורא בעיר בט״ו, וכן בן עיר שקורא בכרך בי״ד, איך יקיים משלוח מנות. ונראה דאם אנו נוקטים בזה להחמיר בכל השנים, שפרוז לא יתן מתל״א לעני ירושלמי, וכדעת חוג הארץ וציץ הקדש, והחזון איש, ה״ה דגם בשנה הזאת צריכים להחמיר בזה, אף שגם בירושלים נוהג היום מצות מתנת לאביונים. ואם כן הוי גם המקבל בר חיובא של היום, מ״ מ אינו דומה זה לזה, דמכיון שחיוב השמחה בירושלים מעיקר הדין בשנה כזאת הוא ביום הראשון, דראוי לעשות סעודה בירושלים גם ביום ערב שבת, והוא רק על צד החומרא, ומה שתקנו מתנות לאביונים ביום זה בירושלים, הוא רק משום שעיניהם של עניים וכו׳, דעל כל פנים צריך שהעני ישמור את המתל״א עד יום הראשון. וא״כ גם כאן לא נשלם ע״י קבלת העני, החיוב של הנותן, כי הנותן הוא בר שמחה היום, והמקבל אינו בר שמחה היום.

ועל כל פנים אם שמר את המנות ליום ראשון י״ל דיצא ידי חובה, וראה עוד בחזון עובדיה על פורים מה שהאריך בזה.

תושב ירושלים ששלח מנות ביום י״ד לשאר ערי הארץ שקוראים המגילה בי״ד

סג) כ״כ בשו״ת אהל יוסף מולכו (חאו״ח סי׳ טו) וז״ל: ומיהו בן כרך ששלח לבן עיר ביום ט״ו לא יצא, ואפילו אם אכלו בו ביום, שמכיון שאינו יום שמחה בשבילו, עבר יומו בטלה שמחתו. ע״כ. ולאפוקי ממה שכתב בספר סנסן ליאיר (עמוד רח), שאם השולח ירושלמי ונותן ביום ט״ו לפרוז יצא ידי חובה, שבנותן תלא רחמנא. ע״ש. ולא כתב שום מקור לדבריו, אלא מסברא דיליה, ונעלם ממנו כל מה שכתבו האחרונים שהובאו בחזון עובדיה הנ״ל. ומה שסיים ופשוט, להמבואר אינו פשוט כלל ועיקר.

סימן תרצו - עשיית מלאכה בפורים

א. פורים מותר בעשיית מלאכה, ובמקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בפורים, אין עושים. והעושה מלאכה בפורים אינו רואה סימן ברכה מאותה המלאכה לעולם. אבל בנין של שמחה, כגון שבונה בית חתנות לבנו, ונטיעה של שמחה, כגון אבורניקי של מלכים, שהוא אילן שצלו נאה, וכופפים אותו על גבי כלונסאות, מותר. וכעת המנהג בכל מקום שלא לעשות מלאכה ביום פורים. אבל בליל פורים מותר. ומותר לעשות אפילו מלאכות גמורות לצורך פורים. [הרמ"א בהגה סי' תרצו ס"א], ובלבד שלא יתבטל משמחת פורים. א)

מלאכה בפורים

א) בגמ' (מגילה ה:) מסקינן שלא קבלו עליהם את פורים ליו"ט, כדי לאוסרו במלאכה, אא"כ יש מקום שנהגו להחמיר, שאסור, ולכן רב לטייה למי שזרע פשתן בפורים. וכן פסקו הרי"ף הרא"ש שם, וכ"פ הרמב"ם (פ"ב הל' יד). וכתב בחי' רבינו טודרוס הלוי (מגילה ה:) שהטעם שאז לא קבלו עליהם איסור זה, לפי שהיו בני הדור ההוא עניים, ולא רצו לגזור עליהם גזירה שלא היו יכולים לעמוד בה שיתבטלו מלהשתכר במלאכתן. ע"ש. וכ"כ בארחות חיים (דלהלן).

וז"ל הרמב"ם (שם) "ומותר בעשיית מלאכה ואע"פ כן אין ראוי לעשות בו מלאכה, אמרו חכמים כל העושה מלאכה ביום פורים אינו רואה סימן ברכה לעולם". וכתב המ"מ שכ"פ הרי"ף ושאר פוסקים שמן הדין שרי במלאכה. ובלחם משנה שם תמה למה לא חילק הרמב"ם בין מקום שנהגו שלא לעשות לבין מקום שלא נהגו. וכן שנטיעה של שמחה שרי. וי"ל משום דמסתמא אין לחוש שמא נהגו, ואם יש ספק, ספק מנהג לקולא. ואם ידוע שנהגו בכך וקבלו על עצמם חומרא זו, א"כ פשיטא הוא, שנתחייבו בכך מדין בל יחל דרבנן. [ובברכ"י כאן ביאר קו' הלח"מ באופן אחר. ע"ש].

ומה שכתב הרמב"ם אמרו חכמים שכל העושה מלאכה בפורים אינו רואה סימן ברכה, צ"ע מה מקורו. וכתב מרן בבית יוסף שמקורו של הרמב"ם הוא מההוא עובדא דרב, דלטייה להההוא גברא ולא צמח כיתניה. וצ"ע שאדרבה מוכח בגמ' שכ"ז משום שאותו מקום נהגו שלא לעשות, אבל בל"ז לא הוה מקללו, וכמו שאמרו שם: מ"ט לטייה, דברים המותרין ואחרים נהגו בהם איסור הוה. ע"כ. [וכ"ה בהגמ"י שם בשם השאלתות שעובדא דלטייה רב באתרא דלא נהוג ביה הוה]. וכן בדין, שאם הדבר מותר למה קללו רב. ואולי הכוונה, דלמה קללו רב בקללה זו, ובע"כ משום שראוי שלא לעשות בו מלאכה, והעושה בו מלאכה ראוי לקללו שלא יצמח תועלת ממעשיו, ולא יראה ברכה מאותה מלאכה. אך לא היה זה על עצם האיסור, שלא נידה אותו.

אך עוד צ"ע בלשון הרמב"ם שכתב "אמרו חכמים כל העושה וכו'", שמשמע שאמרו כן חכמים להדיא, ולא מצינו כן. ובפרט שאין דרכו של הרמב"ם להביא דבר שאינו מפורש בגמ' או בתוספתא וכדו', א"כ מפרש יראה לי. וכאן לא מצינו שאמרו כן חכמים להדיא. [וע"ע במגדל עוז (הל' חובל ומזיק פרק ח) ואינו יכול לומר שאמרה (הרמב"ם) מסברא, דא"כ היה אומר הורו רבותי או הורה גאון, שכן מנהגו בזה החיבור, אלא ודאי אומר לי לבי כי היה לו ממקום שלא ידענו, כי הרבה ראה לבו חכמה ודעת שלא ראינו בעושה מלאכה בפורים וכיוצא בה, ע"כ. ואצ"ל "כעושה" מלאכה בפורים וכו']

ובספר משך חכמה (אסתר ט, יט) עה"פ שם, על כן היהודים הפרזים וכו' ויום טוב, ביאר שזה רוח הקודש שאומרת לדורות שיהיו עושים זה היום ליום טוב, שכיון שאמרו (מגילה ה:) העושה מלאכה בפורים אינו רואה סימן ברכה, אם כן מי פתי יעשה מלאכה ביום שאינו רואה סימן ברכה, לכן יעשו אותו לדורות יום טוב. וכן מביא במגילה "וזכרם לא יסוף מזרעם" (פסוק כח), וכמ"ש בת' הרשב"א שלא היה גזרה לבטל פורים מעולם, ודו"ק. ע"כ. ונמשך אחר דברי הרמב"ם, אך מ"מ לא מצינו כן בגמ' להדיא.

וכן הקשה בשפת אמת (מגילה שם), שתמוה, דאדרבה מוכח בגמ' דאי לא הוי נהגו איסור לא הוי לטייה, מיהו ראיה איפכא נמי ליכא, דנהי דסי' ברכה לא הוי, הך לטותא דלא צמח כלל היא טפי. אבל יש לתמוה מאין הוציא כן הרמב"ם, ולא עוד דבריש פ"ד דפסחים מייתי הגמ' ברייתא כל העושה מלאכה כו' ובכ"מ שיש שם נדנוד עבירה לאתויי ת"צ אינו רואה סימן ברכה ע"ש, ומדלא מרבינן נמי פורים משמע דלא כהרמב"ם. עכ"ד. ולשון הטור (תרצו): פורים מותר בעשיית מלאכה, ובמקום שנהגו שלא לעשות אין עושין, והעושה אינו רואה סימן ברכה לעולם. ע"כ. ובפשוטו משמע דקאי רק על מקום שנהגו שלא לעשות. אולם הב"ח שם השווה דברי הטור לדברי הרמב"ם. [והאו"ז (ח"ב סימן שעא) הביא דברי הרמב"ם כצורתם. גם מהר"א טירנא בספר המנהגים (פורים) כתב, ומי שעושה מלאכה בפורים אינו רואה סימן ברכה לעולם, אבל אין איסור מלאכה בו].

ומ"מ לדברי מרן צ"ל שהרמב"ם מפרש שרב קיילל לא רק לאותו אדם, אלא קללה כללית, בכדי שימנעו מכאן ואילך שלא לעשות מלאכה, (ועדין לא נתיישבה בזה תמיהת השפ"א). וע"ע במאירי (מגילה דף ב.) שכתב בתו"ד שם, והקלו עליהם לקרות את המגלה במקומן ביום שמתקבצין בו, ולא יהיו צריכין ביום הפורים להתבטל ממלאכתן, שעדיין לא היתה שם קללתו של אביי שלא לעשות מלאכה בפורים. ע"כ. ולכאו' משמעות הדברים שהמאירי מפרש שהקללה שאמרו בגמ' היתה על מקומות שלא נהגו לעשות, כדי שלא יעשו מכאן ואילך.

והנה גירסת הרא"ם [בביאורו לסמ"ג הל' ערבי פסחים א. הוב"ד בב"ח כאן. וכן גרס הרשב"ש בת' סימן ריג] בסוגיא שם: ולשמתיה מר שמותי, ומשני, כיון דלא צמח כיתניה היינו שמתיה. ע"כ. וכן מוכח שגרס החינוך (מצוה תצו). ואת"ל שאין איסור בדבר, מאי פריך ולשמתיה מר, והרי אין איסור בדבר אפי' לא מדרבנן רק מתורת מנהג. [והב"ח כתב להכריח מזה דלא פריך הכי אלא למאי דס"ל בהו"א שיש איסור עשיית מלאכה בפורים. ושו"ר שגי' זו איתא נמי בריטב"א שם, והריטב"א שם נסתפק בזה אם בר שמתא הוא מחמת המנהג, שאפשר שכ"ז למאי דהוה ס"ל דאסור במלאכה משום דהוי עבריינא ומשמתינן אמאן דעבר אדרבנן, אבל לא למסקנא דליכא איסורא דגזירת נביאים אלא משום בטול מנהג]. ואולי מזה למד הרמב"ם שיש קצת סרך איסור בזה, שאין ראוי לעשות כן, אחר שסו"ס יש כאן זלזול ביום הפורים אם נוהג בו כיום חול, והרי מתחילה גזרו לעשות כן ורק שמתוך הדוחק לא נתפשטה התקנה.

ולפי דברי המאירי שרב קיילל את כל העושה מלאכה ביו הפורים, יל"פ עוד דבר חידוש שמצינו בענין זה, בספר הלכות קצובות להגאונים (הלכות פורים הלכה א) שכתב בסתם: "בפורים אסור בעשיית מלאכה". [ואגב אורחא יש לציין עוד לכמה חי' שנמצא שם, הלכה י. וצריך לומר עשרת בני המן בנשימה אחת ואם טעה או נאנס יחזור אותו מראש. הלכה יא. אם קורא ישן אסור כגון שקורין אותו ואינו עונה ומזכירין אותו ואינו נזכר זהו ישן ואסור. הלכה יב. הכל חייבין לקרוא את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן]. וצ"ע שהוא נגד הגמ'. ואולי כתב כן מחמת קללת רב, וס"ל שרב קיילל לכל כמו שלמד המאירי, וכיון שרב קיילל לכל ש"מ שרצה לאסור לכל. (ויתכן שמ"מ לאו איסור גמור קאמר).

אך יתכן שמטעם מנהג קאתי עלה, שס"ל שבמשך הדורות נתפשט מנהג להחמיר בזה.

וכמבואר בספר המאורות (מגילה ז:). וכ״כ בספר האשכול (ה׳ פורים) ובמדינותינו נתקבל שלא לעשות מלאכה ומנדין העושה מלאכה בפורים. וכ״ה בכלבו (סימן מה) שאע״פ שיו״ט לא קיבלו עלייהו מפני שהיו רובן עניים מפני הגלות, והיתה גזרה שאין רוב הצבור יכולין לעמוד בה, מ״מ אחר כן נתקבל במנהג, ומנדין כל העובר ועושה מלאכה בפורים וכו׳, וכבר כתבנו שאסור בעשיית מלאכה בקבלת מנהג על כל ישראל ואין לזלזל על המנהג כיון שפשט איסורו על כל ישראל. וכ״כ במחזור ויטרי (סימן רלז) וגם מה שנהגו שלא לעשות מלאכה בפורים ובחנוכה, מנהג הוא, דיום טוב לא קבילו עלייהו. וכ״כ עו״ש (סימן רמז) בסתם, בפורים אסור לעשות מלאכה. [אמנם בסידור רש״י (סימן שמג) כתב רק כפי עיקר הדין המבואר בגמ׳. וכ״ה בספר האורה (ח״א הל׳ פורים) ומקום שנהגו לעשות מלאכה עושין. וכן בשבולי הלקט (סימן רד) ופורים לא איתסר במלאכה אלא בדוכתא דנהגו בה איסורא. וכן מבואר בטור כאן, וברבינו ירוחם (תא״ו נתיב י ח״א דף סב). וכ״מ בריטב״א (מגילה שם). וכ״מ בראבי״ה (ח״ב סימן תקסא) ובשם השאלתות. וכן באבודרהם (פורים) בשם בה״ג ובשם הראב״ד. וביראים (סי׳ רסח) בשם בה״ג.

ומר״ן בב״י הביא כן מהאר״ח (הל׳ מגילה ופורים אות כז) דאע״ג דמלאכה לא קבילו עלייהו, אח״כ נתקבל במנהג, ומנדין כל העושה בו מלאכה, כיון שפשט איסורו בכל ישראל. אולם בשו״ע השמיטו וכתב שפורים מותר בעשיית מלאכה אא״כ נהגו. והגם שמצינו גם במאירי (מגילה ה:) שהעיד על המנהג שנהגו להחמיר, שאחר שכתב שפורים מותר במלאכה זולת מקום שנהגו שלא לעשות, סיים, ועכשיו נהגו הכל שלא לעשות. והו״ד בברכ״י כאן (סק״א), ובב״י הביא כן בשם אר״ח שנהגו כל ישראל, כתב החיד״א שם (סק״ב) שמ״מ רוב הפוסקים חילקו בין מקום שנהגו למקום שלא נהגו, וכ״ה ברמב״ם לכן כתב מרן כדעת רוב הפוסקים, ושכ״כ בשכנה״ג. והרמ״א בהגה כתב, דהאידנא נהגו בכל מקום שלא לעשות מלאכה.

וניהדר לנ״ד ביישוב דברי הרמב״ם, הנה גם הפרי חדש (או״ח תצו מנהגי או״ה סי״ח) עמד בזה, וכתב, שאפשר שמצאו הרמב״ם באיזה מדרש, ויותר קרוב שהוציאו מעובדא דרב חזייה להוא גברא דשדייה כיתנא ולטייה ולא צמח (מגילה ה:), עכ״ל. והחיד״א בברכ״י (סק״ד) העיר ע״ז, שהיישוב האחרון כבר כתבו מרן בב״י כאן, שהרמב״ם כתב כן מההוא עובדא. אבל יותר נראה דלאו מההוא עובדא אמרה, דאי מההיא, בפירושא איתמר דהוה באתרא דנהוג, והרמב״ם סתם, ומשמע דבכל מקום איירי. ומ״ש הרב שיירי כנה״ג בסימן זה ריש הגהת ב״י, דוחק. עכ״ד החיד״א.

והנה בגמ׳ (פסחים נ:) אי׳ העושה מלאכה בער״ש ובערבי י״ט מן המנחה ולמעלה ובמו״ש וי״ט, ובמוצאי יוה״כ ובכל מקום שיש שם נידנוד עבירה לאתויי תענית ציבור, אינו רואה סימן ברכה לעולם. [ובגמ׳ (תענית ל.) איתא הכי לגבי ט״ב, רב״ע או׳ כל העושה מלאכה בת״ב אינו רואה סימן ברכה לעולם, וחכ״א אינו רואה בשמחתה. ובבה״ג (סימן יח) הביא רבי עקיבא אומר כל העושה מלאכה בתשעה באב כעושה מלאכה ביום הכיפורים. וכ״ה בתוה״א (שער האבל). ובירושלמי (תענית פ״א ה״ד) העושה מלאכה בתענית ציבור כעושה מלאכה ביוהכ״פ, מ״ט, קדשו צום קראו עצרה]. ומעתה י״ל בפשוטו, שהרמב״ם מפרש שגם פורים בכלל, וכמו שאמרו לאתויי ת״צ מטעם שמצד הסברא ראוי להמנע בו ממלאכה כיון שהוקבע לתשובה ופשפוש המעשים, ומזה נלמד כ״ש לפורים. ובפרט שכאן אכן מצינו שבקשו מתחילה לקבעו ליום טוב באיסור מלאכה. ובפרט לפי׳ המאירי שמכח מאי דלטייה רב ילפינן שרב ביקש למנוע בו מלאכה. שבודאי פורים עדיף מתענית ציבור וכ״ש שהוא בכלל מ״ש בכל מקום שיש בו נדנוד עבירה לאתויי ת״צ. וכן לפי גירסת הראשונים שיש לנדותו, וזה לא מצינו בת״צ, א״כ בע״כ שפורים חמיר טפי. וע״ע בביאור הגר״א כאן.

ובספר הלכות קצובות (שימוש בית דין) איתא, ומי

ב. מעיקר הדין מותר להסתחר בפרקמטיא בפורים. ומכל מקום טוב להחמיר, אלא אם כן מוכר כדי להרויח לצורך הסעודה והמשתה של יום פורים, כשאין לו לבזבז בריוח. ואם אין לו מה לאכול, אפילו מלאכה ממש מותר לעשות בפורים. וכל מה שמותר לעשות בחול המועד כגון דבר האבד או צרכי רבים וכיו״ב, מותר לעשות בפורים, אפילו במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בפורים. וכן פשוט הדבר שפועל עני שאין לו מה יאכל, מותר לו לעשות מלאכה כדי שיאכל וישתה וישמח בפורים. ב)

שהוא עושה מלאכה ערב יום הכיפורים אינו רואה סימן ברכה לעולם, ע״כ. וגם זה יש לומר כל שכן לגבי פורים. [ואף שערב יוהכ״פ דאו׳]. ומצינו בגמ׳ שהשוו את פורים לערב יוהכ״פ, בגמ׳ (פסחים סח:) אמר רב יוסף הכל מודים בפורים דבעינן נמי לכם, מ״ט ימי משתה ושמחה כתיב ביה, מר בריה דרבינא כולה שתא הוה יתיב בתעניתא לבר מעצרתא ופוריא ומעלי יומא דכיפורי.

ולענין דינא, עתה נתפשט המנהג בכל מקום שלא לעשות מלאכה בפורים. וע״ע להגרח״פ בספר רוח חיים כאן, ובספר מועד לכל חי (סי׳ לא אות ל), שמי שעשה מלאכה בפורים במזיד, כל הריוח יותן לעניים, ואם התרו בו בית דין ולא השגיח מנדין אותו. ועוד כתב שם, לענין מלאכת הנשים, שלא טוב עושות להתחיל מיום טו, ע״ש, ובספר כסא אליהו, ע״כ. וי״א שהאידנא לא משמתינן ולא קנסינן, אלא שאינו רואה סימן ברכה. ועיין בערך השולחן (אות ב) ובכף החיים (אות ז).

בליל פורים. ואמנם כל זה ביום פורים, אבל בליל פורים מותר לעשות מלאכה. ואף שבטורי אבן (מגילה ז:) כתב להחמיר גם בלילה. ובשו״ת חתם סופר (סימן קצה) קילס את דבריו. אך הפרי מגדים (במשבצות זהב ריש סימן תקצו) פסק להקל, וספיקא דמנהגא לקולא.

בדין ספיקא דרבנן לקולא. והנה בגמ׳ שם (מגילה ה:) אמרו, ורבי היאך נטע נטיעה בפורים וכו׳, רבי היה בטבריה ופשיט״ל שקורין בט״ו, ונטע בי״ד. ומכאן הקשו על מ״ש הגאונים [מובא בהר״ן וברמב״ן שם] שבעיירות המסופקות קורין רק בי״ד, ורק ממדת חסידות קוראים גם בט״ו. ואם איתא נימא דגם לרבי מספקא ליה בטבריה, וס״ל דרק בי״ד קורין, ונטע נטיעה בט״ו. וע׳ משנה למלך (פ״א ממגילה הי״א) שהביא ד׳ הר״ן (בפ״י דפסחים) דכיון דספד״ר לקולא, אמאי פסקו בגמ׳ שם שיש להסב בכל ד׳ כוסות. ותי׳ דאם נלך לקולא אמאי נקל בזה יותר מב׳ האחרונים. אי נמי דטירחא מועטת היא. ע״ש. וע׳ בקהלות יעקב (ברכות סימן א) מ״ש לבאר בזה. ולכאורה קשה דא״כ יסב בב׳ כוסות הראשונים דבהם פגע בראשונה, כמו שקורין המגילה בי״ד. אלא שאם הספק בעיקר התקנה, הרי שאם יסב בראשונים ספק שמא נתבטלה תקנת חכמים לגמרי בכל מקום, משא״כ בדין עיירות המסופקות התקנה מתקיימת בשאר עיירות. ועיין בשעה״מ שכתב להוכיח שיש לחלק בין ספק במצוה לספק באיסור דרבנן. לפ״ז א״ש ד׳ הגמ׳ ברבי, כיון דאיסור מלאכה בפורים הוא ספק איסור, לכן צריך להחמיר בעיירות המסופקות בב׳ ימים, ורק במק״מ ס״ל לגאונים לקרוא רק בי״ד. וראה מה שכתבנו בזה לעיל בדין כרכים המוקפים חומה, ראה שם. וע׳ בתורת חסד מלובלין (סי׳ לח). ובשדי חמד ח״ב (עמוד 258). וראה בחזון עובדיה פורים (עמוד קצד).

אם אין לו מה לאכול

ב) מ״ש שפועל עני שאין לו מה יאכל מותר לו לעשות מלאכה כדי שיאכל וישתה וישמח בפורים, הוא לאפוקי ממ״ש בשו״ת ירך אברהם (חלק א׳ סימן כ), שבפורים שקיבלו עליהם שלא

ג. יש מחמירים שלא להסתפר בפורים אלא על ידי גוי. ומכל מקום גילוח הזקן מותר ביום פורים לצורך היום, אם לא התגלח מקודם. ג)

ד. אם חל פורים בערב שבת, מותר להסתפר בפורים לכבוד שבת, ומכל שכן לבני המוקפים, שפורים שלהם בשבת, אלא שמקדימין קריאת המגילה ליום ששי, ואינם נוהגים איסור בעשיית מלאכה ביום ששי, שמותרים להסתפר ביום ששי. ד)

ה. מותר לעשות מלאכה בפורים על ידי גוי, אף מלאכות גמורות. ויש אומרים שמותר אף שהגוי יעשה מלאכה בפרהסיא בפורים, כגון לבנות בית לישראל, ויש חולקים. ועל כל פנים בארץ ישראל שיש מצוה לבנות בה בית, מותר לבנות בפורים על ידי גוי, ובפרט כשהוא בקבלנות. ה)

לעשות מלאכה, הו״ל נדר גדול. ואריה דנדרא רביע עליה, ואפי׳ אין לו מה יאכל אסור. ושאני חוה״מ שהם אמרו לאסור מלאכה, והם אמרו שע״י פועל עני שאין לו מה יאכל מותר. ע״כ. ונראה מדבריו שחשב דמה שאמרו (בנדרים טו.) דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור, אי אתה רשאי להתירם בפניהם, שנאמר ״לא יחל דברו״, היינו דהוי כנדר דאורייתא, וליתא, שהרי מבואר להדיא בהרא״ש (נדרים פא:), שאין איסור זה אלא מדרבנן. וכ״כ הר״ן. ולכן הדבר פשוט שכל מה שמותר בחוה״מ מותר בפורים, אף במקום שנהגו איסור במלאכה. וע״ע בשו״ת יביע אומר חלק א׳ (חלק יורה דעה סימן יא אות כד), ובחזון עובדיה פורים (עמוד קצד הערה כג).

להסתפר ולהתגלח בפורים

ג) ע׳ בשו״ת בית דוד (סי׳ תצז) שכתב, שאפי׳ אם חל פורים באמצע השבוע, מותר לפרזים להסתפר ביום י״ד, ולתושבי המוקפים בט״ו, מפני שאין בגילוח משום איסור מלאכה, ששמחה היא לו, שאף בחוה״מ לא אסרו אלא משום גזירה שלא יכנס מנוול לרגל. ואמנם בשו״ת דבר משה (חאו״ח סי׳ מד) כתב להתיר גילוח רק ע״י עצמו, כשחל יום י״ד או ט״ו בער״ש, אבל אם חל באמצע השבוע אין להתיר. וכ״כ בפרי האדמה ח״א (דף מד:). ובשו״ת אם הדרך (סימן ב אות ד). אבל בשו״ת נחפה בכסף (ח״ב דף ח:) כתב, מעשה בא לידינו בספר ישראל עני, והסכמנו להתיר לו לגלח בפורים שחל יום ט״ו ביום ששי, כסברת הרב בית דוד. וכ״כ בערך השלחן (סי׳ תרצו סק״ג). וכ״כ בשו״ת אם הדרך (חאו״ח סי׳ ב אות ד) להקל בער״ש. ובשו״ת ידיו של משה (חאו״ח סי׳ ו) כתב שהמנהג להתיר להסתפר בי״ד ובט״ו, [אפי׳ כשחל באמצע השבוע] בין ע״י ישראל בין ע״י גוי, כהוראת הרב בית דוד. וכ״כ בתפארת אדם, ובשו״ת חקרי לב, ובשמחה לאיש, וביפה ללב, ובעקרי הד״ט, וביקרא אברהם, ועוד. וראה ביביע אומר ח״ו (חאו״ח סי׳ מז). ובחזו״ע פורים (עמו׳ קצו).

אם חל פורים בערב שבת, מותר להסתפר בפורים לכבוד שבת

ד) אף שנחלקו בזה האחרו׳, ודעת הדבר משה (שם) ועוד פוס׳ לאסור, מ״מ כיון שכל ענין איסור מלאכה בפורים הוא רק מכח מנהג, יש לפסוק להקל ככל האח׳ שהעלו להתיר, כיון שיש בזה כבוד שבת. וכמ״ש כיו״ב המהריק״ש בשו״ת אהלי יעקב (סו״ס צח), וע׳ בהליכות עולם (ח״א עמ׳ רמ). ובחזון עובדיה פורים (עמ׳ קצו). ובשו״ת יחוה דעת (ח״א סי׳ צ אות ה), ובהערה הקודמת.

מלאכה על ידי גוי בפורים

ה) מה שכתבנו שמותר לעשות מלאכה בפורים, היינו מפני שאפילו בערב פסח אחר חצות מותר

ו. מותר להצטלם ולצלם בפורים, וכן להסריט, שכל זה כמלאכה של שמחה, וכבנין ונטיעה של שמחה. ו)

ז. מותר לגזוז צפורניים ביום פורים. ז)

ח. מותר לכתוב חידושי תורה ופסקי הלכה, וכן אגרת שלומים, ביום פורים. ח)

לעשות מלאכה ע״י גוי, כמו שפסק מרן בש״ע (סי׳ תסח סעיף א), כ״ש פורים שאינו אלא מנהג במקום שנהגו. וכן פסק בערך השלחן (סי׳ תרצו סק״א), ודלא כהבית דוד שאסר אפילו על ידי גוי. ע״ש. וכ״פ בשלחן גבוה (סימן תרצו סק״ח). ועיין עוד בחזו״ע פורים (עמוד קצו).

ומה שכתבנו גבי בניית בית בפורים, הנה בשו״ת בית דוד (חאו״ח סי׳ תצה) כתב להחמיר לבנות בית ביום י״ד, ואפילו ע״י גוי, כיון דאוושא מילתא. וכן הסכים בערך השלחן, וברוח חיים. ובשלחן גבוה (סי׳ תרצו סק״ח) כתב, שאע״פ שראיות הבית דוד חלושות, כבר הורה זקן. אולם בשו״ת אהל יצחק חסיד (חאו״ח סי׳ כ) כתב להקל לבנות ע״י גוי. ובשו״ת תפארת אדם (חאו״ח סימן כט) כתב שעכ״פ בקבלנות מותר. ועי״ע בשו״ת חקרי לב (בשיורי א״ח סי׳ כ) שהביא מ״ש בשיורי כנסת הגדולה שאסור לבנות בט׳ באב, משום דאושא מילתא, וגם מפני שהעיר פרוצה בענין הבנינים, ויחשבו שגם בשבת מותר וכו׳. והשיב על זה, דאף אי אושא מילתא, מאחר שמן הדין מותר, אין לנו לגזור גזירות מדעתינו אטו שבת. ומכל מקום חשש לד׳ הכנסת הגדולה, והיקל בזה רק לצורך גדול. ע״ש. ונראה שבארץ ישראל שמצוה לבנותה, יש להתיר בפשיטות לשפץ ולבנות בפורים על ידי גוי. וכל שכן כשיש הפסד בדבר. [ועיין עוד בספר מועד לכל חי (פרק לא אות לא) שזקנו הגאון חקרי לב (ח״ב יורה דעה, שיורי או״ח סימן כ) התיר לבנות חנות בי״ד ובט״ו, ועשה מעשה ע״ש בטעמים נכונים, ע״כ. ובספרו רוח חיים (סימן תרצו) כתב, דבנין בית הכנסת ודבר מצוה מותר].

מותר להצטלם ולצלם בפורים, וכן להסריט

ו) בתרומת הדשן (סימן קיב) כתב, שמה שנוהגים לעשות כמה מלאכות בפורים, בתפירה וציורים וכמה מיני מלאכות לצורך פורים, נראה דש״ד, וכמו שאמרו (מגילה ה:) גבי נטיעות של שמחה, דאע״ג שמלאכה גמורה היא, לשם שמחה מותרת, וכ״ש נידון דידן. וכ״ה בלקט יושר (עמ׳ קנט), שכל המלאכות שעושים כדי לשמוח כגון שתופרים ומציירים ומתקנים כמה עניינים לשמוח, ואפי׳ מלאכות גמורות, כולהון שרי, כנטיעה של שמחה. והובא גם כן במטה משה (סי׳ תתריו). ועיין עוד בשו״ת פעולת צדיק (ח״ב סימן עח) דאף על גב דפורים אסור בעשיית מלאכה היינו דוקא במלאכה דטורח אבל עבודת שמחה לנגן ולאפות ולבשל לצורך פורים שרי. וכ״ש בנ״ד, שמלאכת הצילום קילא טובא מסתם מלאכה להיודע טיב הצילום.

מותר לגזוז צפורניים ביום פורים

ז) לא מבעיא לדידן דקי״ל כמרן בש״ע (סימן תקלב ס״א) בדין חוה״מ דשרי, ולפ״ד כ״ש בפורים דהוי רק ממנהג. אלא אפי׳ להרמ״א י״ל הבו דלא להוסיף עלה. ועיין בשו״ת דברי מלכיאל (חלק ה׳ ס״ס רלו) שהחמיר, אם לא שגוזזם שלא יחצצו לנטילת ידים וכו׳. ע״ש. ואין דבריו מוכרחים. ועיין בשו״ת פסקי תשובה חלק א׳ (סימן קנ).

לכתוב חידושי תורה בפורים, ביד או במחשב אלקטרוני

ח) ז״ל הכל־בו (סימן מה), וכן מלאכת מצוה שריא, כגון כתיבה של מצוה. ומותר לכתוב

ט. מותר לבני הפרזים לעשות מלאכה בחמשה עשר באדר, וכן מותר לבני המוקפים לעשות מלאכה בארבע עשר באדר. ומקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בשני הימים גם בי״ד וגם בט״ו, אינו מנהג, ואין תוקף למנהג, אלא רק י״ד לבני פרזים, וט״ו למוקפים, ולא יותר. ט)

פסקי הלכות ופשט המקראות שאדם שמח בהן, כדכתיב ׳פקודי ה׳ ישרים משמחי לב׳, ואגרת של שאלת שלום וכותב בספר זכרונות, וכן כל דבר שאינו צריך עיון, נראה שמותר. עכ״ל. וכ״ה בארחות חיים (הל׳ פורים אות כז), ובנימוק״י (מגילה ח:), ובספר המאורות (שם ז:). ובמהרי״ל (מנהגים, הל׳ פורים), אמר מהר״ש (סי׳ קלב), שלמ״ד שפורים אסור לעשות בו מלאכה, אסור ג״כ לכתוב בשני הימים, דכתיבה היא מלאכה גדולה. ומהרי״ל היה כותב תשובות, על שאלות אשר שאלו לו, בשעה שהיה מיסב על השלחן בסעודת פורים. עכ״ל. והובא ג״כ בספר מטה משה (סי׳ תתריו). [ובספר המנהגים (טירנא הגהות המנהגים פורים אות ז) כתב שכתיבה אסורה בפורים. וכ״כ במנהגי מהר״ש מנוישטט (סימן קלב) שלמ״ד שלא לעשות מלאכה בפורים, אסור ג״כ לכתוב בשני ימים של פורים, כי הוי כתיבה מלאכה גדולה].

והמאירי (מגילה ה:) כתב, ונטיעה של שמחה מותרת בהן בכל מקום בלא שום פקפוק מנהג, שהרי בתעניות אחרונות אמרו, שאע״פ שמותרין במלאכה, נאסרו במלאכה של שמחה, וכן בפורים היפך הדברים, שלא נאסרו אלא במלאכה של טורח וצער, מכאן סומכין תלמידי חכמים לכתוב סברותיהם, אף ביום הפורים דרך שמחה ושעשוע, וכענין שאמרו היה כותבה דורשה ומגיהה וכו׳. וע״ע במאירי שם (דף יח:) ובברכ״י כאן מה שתמה ע״ז. וראה בחזו״ע פורים (עמוד קצו).

ובספר מועד לכל חי (פרק לא אות לא) הביא בשם הרב אורה ושמחה (דף ל ע״ב) שכל מלאכת מצוה ולצורך פורים מותר. ולכתוב חידושי תורה הרי זה משובח.

וגם **כתיבה ע״י מחשב מותרת**, שאפילו בחול המועד שרי, וכמו שהעלה בשו״ת יביע אומר (ח״ח או״ח סימן מח אות ה), שמותר לכתוב בחול המועד חידושי תורה במכונת כתיבה, משום דלא חשיבא כמעשה אומן, אלא כמעשה הדיוט. והו״ה לאגרת שלומים. ונראה שיש להקל גם לגבי כתיבה ע״י מחשב אלקטרוני בחוה״מ, שאם עיקר הכתיבה מותרת כגון חידושי תורה או אגרת שלומים, מותר לעשות כן בחוה״מ ע״י המחשב הנ״ל, דחשיב כמעשה הדיוט. וכ״כ לצדד בזה בשו״ת שבט הלוי (ח״ו סי׳ לז), ע״ש. ולדעתי, ההקלדה של המחשב בודאי שאין בה שום חשש איסור, כיון שאין האותיות מודפסות על דבר המתקיים, אלא שנראים על מסך המחשב בלבד. וגם השלב השני של ההדפסה אינו אלא מעשה הדיוט. וכמו שהתרנו הדפסה במכונת כתיבה מטעם זה. וזה ברור. וע׳ בשו״ת מערכי לב (סי׳ כב) שנשאל בדין כתיבה סטינוגרפית בחוה״מ, והעלה לאסור אפי׳ לצורך רבים כל זמן שאינה לצורך המועד. ע״ש. ולפע״ד אם יש צורך בדבר יש מקום להקל לצרכי רבים. עכ״ד. וע״ע בזה בס׳ חזו״ע הל׳ יום טוב.

תושבי ערי הפרזים מותרים במלאכה בט״ו אדר

ט) בשבולי הלקט השלם (סי׳ רד) כתב: ״ואפילו במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה, לא נהגו אלא ביום קריאת המגילה עצמה, אבל לאסור של זה בזה אינו מנהג״. וכ״כ בספר האשכול, וכ״פ מרן בש״ע (סי׳ תרצו ס״ב). ואמנם הפר״ח שם כתב שיש להוכיח מהש״ס להיפך. אולם במקראי קודש (דף רא:) כתב לדחות ראיית הפר״ח בטוב טעם. ע״ש. וכן כתב בספר לחם

י. עיר שיש ספק אם היא מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, כבר נתבאר שאסורים במלאכה רק בי״ד אדר. אולם בטבריה שיש בה ספק מהדין אם קוראים בי״ד או ט״ו, יש להחמיר בעשיית מלאכה בי״ד ובט״ו. י)

יא. ראוי לעורר ולהזכיר להתפלל ערבית במוצאי יום הפורים. וימי הפורים האלו לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם. יא)

סימן תרצו - דין אונן בפורים

א. מי שמת לו מת משבעה קרובים בפורים, ועדיין לא נקבר המת, אף על פי שהוא אונן, מותר לו לאכול בשר ולשתות יין ביום פורים. שאין עשה של אבלות דיחיד דוחה עשה של רבים מדברי קבלה לשמוח בפורים. שמצות שמחה בפורים מדברי קבלה היא, ודברי קבלה כדברי תורה, (ר״ה יט.). ויש אומרים שכל זה ביום, אבל בליל פורים אין לאונן לאכול בשר ולשתות יין, שאין מצות שמחה בפורים אלא ביום. ויש חולקים ומקילין בזה גם בליל פורים. א)

יהודה (הלכות מגילה דף מ:) ובברכי יוסף (סק״ז). ואין לזוז מדברי מרן. וע׳ בחזון עובדיה פורים (עמוד קצח).

י) בספר יד אפרים (סי׳ תרצו) כתב, דבש״ס מוכח שבעיירות המסופקות אם היו מוקפות חומה מימות יהושע בן נון, שפיר הוי מנהג לאסור בשניהם. וכ״כ בסידור בית עובד, וכן נראה מהבן איש חי. אולם בהליכות עולם ח״א (עמו׳ רמ) כתב לדחות דברי הרב יד אפרים הנ״ל, זולת בעיר טבריה דהויא ספיקא דדינא, דמספקא לן אי ימה חומתה, ולא שייך בזה למיזל בתר רוב עיירות, אבל בשאר עיירות המסופקות דהויא ספיקא במציאות, אזלינן בתר רובא.

יא) בספר פורים וחודש אדר, מביא על הרמ״א שבמוצאי פורים בהיותו לבוש כאדם פשוט, שלא יכירוהו, היה מחזר על פתחי הבתים ומזכיר להתפלל ערבית.

אונן באכילת בשר ושתיית יין בפורים - אם פורים נחשב כדברי תורה ממש

א) בגמ׳ ברכות (יז:) מבואר, דאונן אסור בבשר ובייין. ובגמ׳ ר״ה (יט.) מבואר, דדברי קבלה כדברי תורה דמו. וכתב בארחות חיים (הלכות פורים אות לט) דכיון דמצות שמחה בפורים היא מצוה מדברי קבלה, ומצוה דרבים, לכן היא דוחה עשה דאבילות דיחיד. וכ״ה בש״ע (סי׳ תרצו ס״ז). ואף שמרן הביא דין זה בשם י״א, כבר נודע שכ״ה דרך מרן דפעמים מביא הדין בשם י״א אף שהוא דין מוסכם. ובספר חזון עובדיה פורים (עמ׳ קפו) הקשה על טעם זה, שהרי הרמב״ם (בפ״ג מהלכות נדרים ה״ט) כתב, הנודר שיצום ביום ראשון או יום שלישי כל ימיו, ופגע ביום זה יו״ט או ראש חודש, חייב לצום, אבל אם פגע בו חנוכה או פורים, ידחה נדרו מפני ימים אלו. הואיל ואיסור הצום בהם אינו אלא מדברי סופרים, ודברי סופרים צריכים חיזוק, לפיכך ידחה נדרו מפני גזירת חכמים. ע״כ. וכ״פ מרן בש״ע (יו״ד סי׳ רטו ס״ד). ואם איתא שיום פורים נחשב לדברי קבלה, הרי מבואר בר״ה (יט.) שדברי קבלה כדברי תורה שאין

ב. יש אומרים שהאונן ביום פורים חייב במקרא מגילה בקריאת שמע ובתפלה, שאין דין אונן בפורים. ולכן אם שמע מקרא מגילה בזמן אנינותו, אינו חייב לחזור ולשמוע מקרא מגילה אחר קבורה. ומכל מקום נכון שישמע המגילה מאחר. ב)

ג. אם קוברים את המת בליל פורים, נכון שלא יקרא האונן קריאת המגילה ולא יקרא קריאת שמע ויתפלל אלא עד אחר הקבורה. ואם שמע קריאת המגילה קודם הקבורה, יחזור ויקראנה אחר הקבורה בלי ברכה. ואם קוברים את המת ביום פורים, אם יש שהות להתפלל ולשמוע קריאת המגילה אחר הקבורה, יעשה כן, ואם לאו, ישמע קריאת המגילה מאחר, ויקרא קריאת שמע ויתפלל. ואחר הקבורה יחזור ויקרא את המגילה בלי ברכה. וצריך לקרוע את בגדיו אחר הקבורה, ולאחר מכן יחליף את הבגד שקרע וילבש בגדים אחרים של שבת, בבגדים העליונים בלבד. ג)

צריכים חיזוק. ונמצא לכאורה שמרן סותר עצמו בזה. ונראה ליישב שבאמת סבירא ליה למרן שאין הפורים נחשב כדברי קבלה, וכדעת התוס׳ והראשונים (מגילה יט:) ובכל זאת לענין הדין של האונן סבירא ליה דאתי עשה דרבים של שמחת פורים [אפילו הוא מדרבנן], ודחי עשה דיחיד של האבלות. וכן כתב המגן אברהם (ס״ק יג) שאפילו עשה דרבנן דרבים דוחה אבילות דיחיד. ודרכו של מרן להעתיק לשון הפוסק, אף שבפרטי דבריו אינו סובר כן, וכמו שכתב בכיו״ב בשיורי כנסת הגדולה (סי׳ שיט הגב״י אות יב). ועיין עוד בשו״ת יביע אומר חלק ט׳ (או״ח סי׳ עא אות ב). ודו״ק.

ומה שכתבנו גבי אכילת בשר בליל פורים, הנה הרמ״א (סימן תרצו סעיף ז׳) כתב: וכל שכן שהאונן חייב במקרא מגילה ותפלה וקריאת שמע. ונראה לי דדוקא בלילה אע״פ שמתו מוטל לפניו, אבל ביום שרוצה לקברו, קבורת מתו קודמת. ולכן קורא ומתפלל אח״כ, דלא עדיף מיו״ט. ע״כ. ופי׳ המג״א (סי׳ תרצו ס״ק טו), דקאי על מקרא מגילה ותפלה וק״ש, אבל הרמ״א לא קאי על אכילת בשר ושתיית יין, דבזה דוקא ביום שחל בו מצות שמחת פורים, דימי משתה ושמחה כתיב, אבל לא בלילה. וכן כתבו עוד אחרונים. וכ״ה באליה רבה, ובשלחן גבוה, ובמשנ״ב (ס״ק כד). ע״ש. ובספר נטעי גבריאל (עמ׳ קעו) הביא משם ספר הר אבל דיני אונן, שהעלה להלכה דהאונן מותר בבשר ויין גם בליל פורים, וע״ז קאי הרמ״א. ע״ש. וראה בחוז״ע פורים (עמוד קפו).

דין אונן במקרא מגילה

ב) הנה מדברי מרן הש״ע משמע שאין דין אנינות בפורים כלל. ועיין בהרמ״א שם (סי׳ תרצו). ובכף החיים (שם ס״ק מו) הביא דברי הדרך החיים שמפקפק ע״ד הרמ״א, דהא אפילו בליל יו״ט שני של גלויות איכא פלוגתא בזה, ולכן כתב שישמע המגילה מאחר.

ומה שכתבנו לענין תפלת שחרית וקריאת שמע, עיין בהרמ״א שם, ובמש״כ ע״ד המגן אברהם (ס״ק טז). ועל כן נכון יותר שישמע שוב את המגילה מאחר, או שיחזור לקרוא המגילה בלי ברכה אחר הקבורה. וכ״פ במשנ״ב (שם סק״ו). ומ״מ אם קשה לו הדבר, העיקר שאינו חייב בזה, לפי דעת מרן הש״ע, ועוד, דסו״ס דין קריאת המגילה ככל דיני דרבנן דשפיר אמרינן ביה ספק דרבנן לקולא. וכמו שביארנו לעיל בכמה דוכתי.

וראה במקראי קודש להגרצ״פ פראנק (בסי׳ מז). ובשו״ת יביע אומר ח״ג (חלק או״ח סי׳ כז אות ד׳).

ד. מי שהוא אבל בתוך שבעה ימי אבלות, אינו נוהג אבלות בפורים בדברים שבפרהסיא, אבל דברים שבצינעא נוהג, וכדין אבלות בשבת. ולכן האבל תוך שבעה ינעל מנעליו בפורים, ויחליף בגדיו העליונים לכבוד פורים, וילבש בגדי שבת, ואינו קורע את אותם בגדים שלובש לכבוד פורים. ואפילו אם הוא אבל על אביו או על אמו. ורשאי האבל ללכת לבית הכנסת להתפלל ולשמוע מקרא מגילה. ואמנם אסור ברחיצה ובתשמיש המטה בפורים, שדין יום הפורים כדין יום שבת, וכן לא יעלה לספר תורה בפורים, ורק אם קראו לו בשמו יעלה. ויש להתיר לאבל לפתוח החנות בפורים, משום דהוי דבר שבפרהסיא. ויום פורים עולה לו למנין שבעה ימי אבלות. ואין הבדל בכל זה בין אם חל פורים ביום הראשון לימי אבלו, והוא יום מיתה וקבורה, לבין אם חל בשאר הימים. ד)

ג) על פי המבואר בהערה הנ"ל.

אין אבלות בפרהסיא בפורים

ד) הנה דעת הרמב"ם (פרק יא מהל' אבל הי"ג), שאף שאין מספידים את המת בחנוכה ובפורים, "אבל נוהגים בהם כל דיני אבלות". וכ"כ המרדכי. וכ"פ מרן בש"ע (או"ח סי' תרצ"ו ס"ד): "כל דברי אבלות נוהגים בחנוכה ובפורים". וכבר העירו האחרונים ממה שכתב מרן בש"ע ביורה דעה (סימן תא סעיף ז), וזו לשונו שם: "מת לו מת קודם פורים, אינו מפסיק האבלות. ומ"מ אין אבלות נוהג בו לא בי"ד ולא בט"ו, אלא דברים שבצינעא נוהג. וחייב במשלוח מנות, ואע"פ שאינו מתאבל בהם, עולה לו למנין השבעה כמו שבת". ע"כ. ובשערי תשובה (או"ח שם) ציין לשו"ת מו' יוסף קצבי (סי' ו) שהאריך בזה, ע"ש.

ועכ"פ יש לומר דמרן הש"ע חזר בו ביורה דעה ממ"ש באורח חיים, ונקטינן כמו שכתב ביורה דעה. וגם לפי מ"ש הדרישה ביורה דעה שם, שבאורח חיים מירי באבלות דיום הראשון, של יום מיתה וקבורה. דנוהג בפורים, משום דהוי דאורייתא, משא"כ באבלות דשאר הימים, שאינו נוהג בפורים. [ובזה יישב את הסתירה הנ"ל בדברי מרן. ובש"ך כתב על דבריו שהוא דוחק] והובא בבאר הגולה שם. מ"מ הרי כתב מרן בש"ע (יו"ד סי' שצט סעיף יג) שהעולם נוהגים כמ"ד דאבלות יום הראשון נמי הוי מדרבנן, ולכן אינם נוהגים אבלות ביום הראשון שאירע ביום טוב שני של גלויות. ע"ש. וכן פסק מרן החיד"א בברכ"י (סי' תרצ"ו סק"י) דהלכה כהמיקל באבל, ושכן הורה הלכה למעשה. וכ"פ בשו"ת בית דוד (סימן תצז). וכ"פ הכסא אליהו (סק"ב). וכ"כ השלחן גבוה שם. (סי"ק טז) וכ"ד מהר"י צמח בנגיד ומצוה (דף כז.), וכ"פ מהר"א ענתבי בחכמה ומוסר (סי' רמו), שכן דעת כל האחרונים. וכ"כ בספר ויאמר יצחק (חאו"ח דף לא:). וע' בשו"ת מהר"י קצבי (סי' ו) דאפשר דגם הרמב"ם מודה שמותר לנהוג אבלות בפורים, אם רוצה. ע"ש.

ועיין בשו"ת זרע אמת (סימן קב) שחילק בין אבלות דיום ראשון לאבלות של שאר הימים, וכתב, שאבלות של יום מיתה וקבורה נוהג בט"ו אבל בי"ד אינו נוהג. ע"ש. וכ"פ החקרי לב ח"ב מיורה דעה (חאו"ח סימן יט). ואינו מוכרח. [ובספר נהר מצרים הלכות פורים אות ח', כתב, שאין לנהוג אבלות בפורים אלא דברים שבצינעא]. ועיין עוד בשו"ת חיים ביד (סימן קכה אות עג). ובשו"ת שארית יהודה (חאו"ח סי' ה). ובספר שמן המשחה (דף קלב ס"ס נח) [וביד אפרים יו"ד שם].

ובשדי חמד (מער' אבלות אות סב). והעיקר כמ"ש לעיל. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ד

(חיו״ד ס״ס כה), ובהערות אאמו״ר שליט״א בריש ספר קרית חנה דוד הנד״מ.

ועיין בהרמ״א (סי׳ תרצו ס״ד) מש״כ בשם התוס׳ שילך לבית הכנסת לשמוע המגילה. ואף על פי שמרן בשלחן ערוך (שם סעיף ה) כתב, שלא יצא בפורים מביתו לשמוע המגילה. כל זה לשיטתו באורח חיים דאבלות נוהגת בפורים אף בדברים שבפרהסיא, אבל למה שכתב ביורה דעה דאין אבלות נוהגת בפורים אלא בצינעא, מותר לצאת מביתו לשמוע המגילה, כמו שבת. ובלאו הכי כבר נהגו לצאת מביתו בימים שיש בהם ספר תורה, ובפורים קוראים בו פרשת ויבא עמלק. ועיין במשנה ברורה (שם ס״ק טז) שכתב לחלק בין ביום לבין ליל פורים, שבליל פורים יתפלל בביתו במנין וישמע המגילה בביתו. ואם אין לו מנין יתפלל בביתו. וילך לבית הכנסת לשמוע המגילה. אלא שבכף החיים (שם ס״ק לא) כתב שלדעת מרן אפשר שיש להקל בין בליל פורים ובין ביום פורים.

[והנה בספר משנת יעבץ להגאון רבי בצלאל ז׳ולטי זצ״ל (אורח חיים סימן עט) כתב לבאר בדעת מרן השלחן ערוך, דאבלות נוהג בפורים, משום שבפורים לא חל על עיצומו של יום בעצמו חלות דין יום שמחה, כמו בשמחת יום טוב שהיום עצמו נעשה יום שמחה, אלא שבפורים הם רק ימי משתה ושמחה, היינו שהחיוב הוא משתה שיש בו שמחה, ואשר על כן רק שמחת החג דוחה אבלות, כיון שהיום בעצמו נעשה יום שמחה אם כן ביום של שמחה אינו נוהג אבלות, מה שאין כן בפורים שלא חל על היום בעצמו חלות דין יום שמחה, אלא שבשעת המשתה הוא חייב בשמחה, אבל כל היום אין בו חיוב שמחה, לכן נוהג בו אבלות, וממילא נדחית אצלו שמחת פורים שחייב בשעת המשתה, כיון שנוהג אבילות, ואבל אסור בשמחה. עכ״ד. והנה לא ציין כלל מש״כ מרן בשלחן ערוך ביורה דעה, שאין אבלות נוהג לא בי״ד ולא בט״ו, אלא דברים שבצינעא נוהג (כמו ברגל). ובפרט אי נימא דמרן חזר בו ממ״ש באורח חיים, וצ״ע], וראה עוד בחזו״ע פורים (עמוד קפז).

מנהג התימנים בענין אבלות בפורים

והנה מחבר אחד כתב, שמנהג בני תימן גם בארץ ישראל שלא כדעת הש״ע ביו״ד, אלא יש להם להמשיך לנהוג כדעת הרמב״ם שכל דברי אבילות נוהגים בפורים, כגון איסור רחיצה וחליצת מנעלים, וישיבה על גבי קרקע ועטיפת הראש, וכן אומרים לאבלים נוסח הניחום כבשאר הימים, ואסור להם לצאת מפתח ביתם. ע״ש. [ש״ע המקוצר ח״ג עמוד רפז].

ותמוה שמורה לרבים הדרים בארץ ישראל, נגד המנהג הקבוע כאן בארץ, דהלכה כדברי מרן ביו״ד, דאין אבלות נוהגת בפורים בפרהסיא. וכן דעת מרן החיד״א, ובשו״ת בית דוד, והרב כסא אליהו, ושלחן גבוה, ומהר״י צמח, ומהר״א ענתבי, ובספר ויאמר יצחק, ובנהר מצרים, ובשארית יהודה, ושמן המשחה, ועוד. ולו יהי אלא ספק, הא קי״ל דהלכה כדברי המיקל באבל. ומה שנהגו בתימן, אינו מחייב לנהוג כן בארץ כאשר המנהג קבוע כאן הוא כדעת מרן ביו״ד. ואמאי לעשות אגודות אגודות ולהורות נגד המנהג כאן וכל האחרונים הנ״ל.

ודע כי המחבר הנ״ל, זה דרכו מאז ומתמיד להחזיק במנהגי חו״ל, וידוע שקודם שחיבר את חיבוריו, רבים מיוצאי תימן נהגו כאן בארץ בעניני הלכה כדעת מרן הש״ע ומנהג ארץ ישראל, ורק במבטא ועוד כמה מנהגים שאינם נגד דעת מרן, החזיקו במנהגם מתימן. ורבים מחכמי תימן היו בקשר הדוק עם מרן אאמו״ר שליט״א ונועצו עמו רבות בעניני הלכה. ובא המחבר הנ״ל והחדיר את הגאוה העדתית ושינה מנהג חלק מיוצאי תימן להמשיך לעשות אגודות אגודות, וטען שהאומרים שעל יוצאי תימן לנהוג בהלכה כמנהג אר״י, פוגעים ברגשות יוצאי תימן, דבר שלא היה ולא נברא, ואין שום קשר בעניני הלכה לרגשות עדתיים. כי אף שיש לכבד את

כל חכמי ורבני תימן, אבל כאן בארץ אין לנו לעשות אגודות אגודות, ודי לנו במה שהאשכנזים לא קיבלו עליהם מ״ש מרן באבקת רוכל סימן ריב, דקמא קמא בטיל. אבל הרי התימנים אינם אשכנזים ואמאי לא ילכו אחר דברי מרן באבקת רוכל, ויש עוד טעמים וראה להלן. וכבר כתב מרן בהקדמתו לבית יוסף שזהו כל התכלית להיות לנו תורה אחת ומשפט אחד. וראוי לכל בני תימן להצטרף יחד אגודה אחת בלב אחד. והעיד הגאון ר׳ דוד משרקי מגדולי רבני תימן לפני כשלש מאות שנה, בהקדמת ספרו שתילי זיתים (ד״ה הנה אחר): ״שכבר נתפשטו דיני מרן הש״ע ומנהגיו בכל הארצות, וכל הפוסקים האחרונים ז״ל אינם קוראים לו אלא בשם מרן להודיעך כי הוא מרא דארעא וכו׳. וכל שכן בארץ הזאת ארץ תימן וכו׳ לא זכינו כי אם לאור מורינו ורבינו מהר״י קארו ז״ל. ואחר שהיו קדמונינו ז״ל נוהגים בכל ענייניהם ע״פ חיבור הרמב״ם ז״ל, כי ספרי זולתו מהמחברים לא נמצא אצלם, ואחר כך האיר להם אור ספר הבית יוסף, אבל עדיין לא נמצאו ממנו כי אם ב׳ וג׳ ספרים בארץ, ועכשיו נתפשט הספר הקצר הזה ביד הכל, ועל פיו יצאו ועל פיו יבואו. החיבור הקדוש הזה אשר כמוהו לא נהיה מהעולם כמוהו לא יהיה עד יבוא מורה צדק.

גם בנו הגאון ר׳ יחיא משרקי, העיד בגדלו בשו״ת רביד הזהב (סימן כו) שכבר כמה וכמה דורות שבתימן נהגו הכל כפי דעת מרן, וז״ל שם: ״והגם שכבר נהגו בגלילות אלו (תימן) להחמיר מלאכול חמאה בפסח, משום סברת הרמב״ם ודעמיה דס״ל דחוזר וניעור, ואיסור זה כבר פשוט כסברת הרמב״ם ז״ל מימות הראשונים דראשונים. מ״מ מה לנו ולראשונים, הא בדורות הללו דקמן ודורות שקדמונו כמה שני וכמה דרי הולכים בעקבות מרן ז״ל לכל אשר יאמר להם יוסף יעשו אע״ג דאתרי דהרמב״ם הוא, מ״מ כבר פשט המנהג לפסוק כמרן ז״ל בכל מקום, וכמו שפשט המנהג במצרים ובארץ הצבי ובמערב דכולהו הני אתרוותיה דהרמב״ם ז״ל, ואע״פ כן הולכים אחר פסקי מרן ז״ל רבן של כל בני הגולה, כמו כן במקומותינו הולכים אחר פסקי מרן והכרעותיו. והראיה שהרי במקומות אלו דור אחר דור אוכלים חמאה של גויים בהיתר גמור בלי שום פקפוק היפך סברת הרמב״ם ז״ל. ונמשכו כל בית ישראל אחר פסקי מרן ואפילו במקום שיש להם רב. ע״כ.

וראה באורך בספר אוצרות תימן ח״א, שכן היתה גם כן דעתם של חכמי ורבני ישיבת ״בית אלאוסטא״, שיש ללכת בכל על פי פסקי מרן, גם נגד הוראות הרמב״ם, ואפילו במה שהוא כבר מנהג קדום בתימן היפך פסקי מרן. ובראשות הישיבה עמד ר׳ דוד משרקי ועמו מייסד הישיבה ר׳ יוסף בן הרשב״א עראקי. ושלא כדעת מהרי״ץ. וכדעת ישיבת בית אלאוסטא סברו ג״כ תלמידיהם בדורות שאחריהם, ומהם: ר׳ יחיא משרקי, ר׳ יוסף ב״ר יחיא הכהן עראקי, ור׳ שלום בן שלמה הכהן, ור׳ יוסף יצחק, ור׳ סאלם אלקארה, ועוד. ואף דור שאחריהם: ר׳ אהרן ב״ר יוסף ב״ר יחיא הכהן עראקי, ר׳ שלום קורח, ר׳ יעיש כורת, ר׳ יחיא חמדי, ועוד. ועמם ג״כ הג״ר יחיא הכהן מח״ס חיי שלום.

וז״ל הגאון ר׳ שלום קרח (בתשובתו שבספר אוצרות תימן ח״א סי׳ ד): שאף שמנהג הקדום בתימן וכו׳, מ״מ לא נוכל לעזוב אשר בידינו מפי הורינו ומורינו על פי ספרינו ״ולא לנטות ולא לעזוב ולטוש דברי קדוש רבן של כל בני הגולה מאור עינינו שהאיר עינינו בחשכינו, הוא מרן יוסף הצדיק וכו׳״. ואחר שהשיב שם בנידונו על דברי מהרי״ץ, וכתב עוד, ״שהרי מהרי״ץ עצמו כתב על הרב שתילי זיתים ע״ה שהוא מרנא ורבנא ורב מובהק וראוי לנטות אחריו אפילו היפך המנהג. וכ״ש בנ״ד שכן הוא דעת מרן רבן של כל בני הגולה, וכל אשר יאמר לכם יוסף תעשו״. ע״כ.

וכבר הערנו בילקוט יוסף על הלכות איסור והיתר כרך א׳, על מה שכתב המחבר הנ״ל, [לפני קרוב ל־20 שנה כאשר המחבר הנ״ל היה עוד אברך צעיר] בזה״ל: ואף אם נראה לחכם מובהק בדורו שדרך ההלכה מורה כדבריו, סוף סוף יחיד הוא

לעומת רבים וכו׳, ובפרט שיש לחשוד עצמו שמרוב רצונו שילכו כל הספרדים בעקבות מרן השלחן ערוך גם באיזה דברים שנטו ממנו גדולי הספרדים בדורות האחרונים, רוצה להכניס ולהכליל התימנים ודומיהם עמהם, ואיתא בברכות (לז.) עד מתי אתה מכניס ראשך בין המחלוקת. ע״כ. והיאך כתב לשון כזו ״מכניס ראשך וכו׳״, כלפי מי שגדול אשר כל רז לא אניס ליה, ובפרט אחר שמצינו שגם בקרב פוסקי תימן כתבו כמה פוסקים חשובים, שגם בתימן קיבלו עליהם הוראות מרן הש״ע. [אע״פ שיש בזה עקולי ופשורי איך נהגו בתימן]. וגם היאך כתב על מרן שליט״א יחיד הוא לעומת רבים, והרי ביחוה דעת הסתמך על מה שכתב הרב רביד הזהב שאף בתימן נהגו כמרן, ועל אותן תשובות שהרב פעולת צדיק כתב שיש לנהוג כדעת מרן אף בתימן. וכ״ש באר״י פ״ד מרן באבקת רוכל, אטו על זה ייקרא יחיד לעומת רבים? ובפרט שהדבר ברור במציאות שבתחלת בואם לארץ לא הגיעו עם בית דין, ואינם רשאים להקים אחר כך בית דין ולהוציא עצמם מכלל תושבי הארץ שקיבלו עליהם הוראות המרא דאתרא. [וחזרנו על הדברים אחר מה שאירע השתא הכא בשנת תשע״ג, שרבים נכשלו בביזוי גדולי הדור, והחלישו את ערך גדולי הדור, ואיך אפשר לסייע בידם נגד דעת כל חכמי הדור מתוך נגיעות עדתיות].

והן אמת שאם רוצים בני תימן להחמיר בכמה דברים כדעת הרמב״ם, רשאים להמשיך לנהוג לחומרא, וכגון לענין החליטה, שיש מיוצאי תימן שנהגו להחמיר שלא לאכול בשר שנמלח, אלא רק אחר שיחלטו אותו ברותחין אחר המליחה. ואם ברצונם להמשיך להחמיר כמנהגם, רשאים. ואין מי שיכוף אותם ח״ו להקל כדעת מרן. אבל בודאי שהרוצה לנהוג בכל, הן לחומרא והן לקולא כדעת מרן, אין ספק שיש לו כר נרחב בקרב פוסקי רבני תימן, ויכול לכתחלה לנהוג כדעת מרן בכל מכל כל.

דעת הרבה גדולים שאפילו מנהג קדום למרן צריך לבטלו

וגם לו יצוייר שיש מנהגים שהם כבר קדומים קודם מרן, הנה לאו מילתא דפסיקתא היא, שאפשר להניח למנהג קדום נגד מרן, דלשון מרן בהקדמת הבית יוסף: ״ואם ׳בקצת׳ ארצות נהגו איסור ׳בקצת׳ דברים אע״פ שאנחנו נכריע להיפך יחזיקו במנהגם, כי כבר קיבלו עליהם דברי החכם האוסר ואסור להם לנהוג היתר כדאיתא בפרק מקום שנהגו״. ופשטות לשונו משמע דלא איירי אלא במנהג לחומרא שנהגו להחמיר נגד הכרעת מרן שהכריע להקל, שכיון שכבר קבלו דברי האוסר אין יכולים להקל, אבל לעולם בשאר מנהגים כגון שמרן הכריע לאסור והם נהגו כבר להקל, יש להם לשנות מנהגם אע״פ שהוא מנהג קדום כבר. וכמ״ש בשו״ת כפי אהרן (ח״א דף פב) שלא נתכוין מרן רק למנהגי איסור והיתר אם נהגו מקולא לחומרא, כיון שכבר קבלו עליהם חומרא, אבל מקולא לחומרא חובה עלינו לשנות המנהג שנהגו כבר מקודם להקל, כיון שמרן דעתו לאסור וצריכים לנהוג לחומרא, שהרי קבלנו הוראותיו. וכ״כ בשו״ת תעלומות לב (חלק ג קונטרס הכללים דף קז. בכללי מנהג שנהגו קודם קבלת הוראות הש״ע), בשם שני המאורות הגדולים רבני ירושלים ת״ו בת׳ בספר בני בנימין (ח״א סימן טו), וכ״כ עוד אחרונים, אלא שכמה אח׳ כתבו לא כן. ומ״מ הרי עכ״פ חזי לאצטרופי בנ״ד, שגם לו יצוייר שיש אצלם מנהגים קדומים, יש להם לשנות מנהגיהם, אחר שעלו לארץ ישראל אתריה דמרן, וכ״ש שדעת רבים מהפוסקים שבמנהג לקולא לא דיבר מרן בהקדמתו. וכן העיר מרן אאמו״ר שליט״א בספר חזו״ע שבת ד׳ (עמ׳ שצא) בנידונו שם. ע״ש.

ועוד דגם את״ל שבמנהגים קדומים יכולים להשאר במנהגם, כל זה הוא במנהג שנהגו בו כבר באר״י אתריה דמרן, אבל אם באר״י היה המנהג הקדום כדעת מרן, ובחו״ל נהגו שלא כדעת מרן, ברגע שעלו לאר״י יעשו כדעת המנהג הקדום במקום שבאו אליו. ויניחו כל מנהגיהם שהם נגד דעת מרן, ומעתה אין מחוייבים למה שנהגו בחו״ל. ובכה״ג באמת תהיה תורה אחת, כמו שכתב מרן בהקדמתו שזהו כל התכלית, וזו כוונת חיבורו הבית יוסף.

ועוד, שהרי גם מהרי״ץ גופיה הכי ס״ל, וחיבר את כל חיבוריו הראשונים רק ע״פ דעת מרן, היפך מנהגים קדומים שכבר נהגו בתימן כדעת הרמב״ם. ורק בסוף ימיו הדר ביה, וס״ל שבמנהגים קדומים יש להחזיק במנהגם הראשון עפ״ד הרמב״ם. וכן ראיתי שהעיר במבוא לשו״ת פעולת צדיק (הנפ״מ בפרק ד) שמהרי״ץ בסוף ימיו בא בזה לחלוק על שיטת רבותיו שסברו שיש לשנות אפילו מנהגים קדומים ולעשות הכל כדעת

מרן, וכן באמת כבר עשו מעשה בדור ההוא וכבר בדור שלפניהם. ובא מהרי״ץ לשנות כל זה. וגם זה עשה מהרי״ץ רק בזקנותו, שבזקנותו חלק על שיטת רבותיו, אבל קודם לכן הורה ונהג כשיטת רבותיו. ע״כ. אלא שסיים שם, שמהרי״ץ כיוון בזה אל האמת יותר מכל חכמי תימן, ואף היה גדול מכל חכמי וגדולי תימן, תמוה מאד, לקבוע כן במה שהיה לפני מאתים שנה, ולדון בגדלם של גדולי עולם. והרב רביד הזהב כונה בזמנו ״רב של דור״.

והראוני בירחון אחד שהביא להשיב על דברינו, וכתב שם שידוע שק״ק תימן באו מתחלה עם ב״ד לעצמם קהל גדול ועצום, ונעשו עדה נפרדת משאר הקהילות בכל מנהגיהם מעת שבאו ועד ימינו. ובאו עם גדול ורב בבת אחת. ומעת בואם לארץ ייסדו והקימו לעצמם בתי כנסת נפרדים בכל הערים ובכל המושבות, והמשיכו לנהוג בהם כפי מנהגם בחו״ל. וקהל חשוב הוא בפני עצמו ואין צורך בבית דין. עכ״ד. (או״ת תשס״ד סימן כז.) [ונמשך למה שחידש שם הכותב, שבזמנינו הקובע הוא בית הכנסת, שבו בני הקהלה מקובצים ושיש להם הנהגה רוחנית. אך זה ודאי אינו, דכל רב בית כנסת יש לו להנהיג את בני עדתו על פי השופט אשר יהיה בימיך, וילך אחר מי שגדול. ולא יעשו אגודות אגודות בעניני הלכה. ורק במנהגים של שמירת המסורת כמו בתפלה ובס״ת וכדו׳ ימשיכו במנהגם].

ואין דבריו כנים כלל, דמ״ש דבאו קהלות בפני עצמן וכו׳, הנה במשך שנים מאז עלייתם לארץ, היו כפופים בהנהגה הרוחנית לחכמי הספרדים שהיו בארץ. ועשו ככל אשר הורו להם. ומה שכתב שם, דמה שלא הקימו התימנים ב״ד לעצמם היה זה מחמת שיד רבני הספרדים היתה תקיפה יותר והוכרחו להכלל עמהם, וגם אח״כ כשהקימו התימנים ב״ד לעצמם עלה להם בסבל רב. וכן היה לגבי האשכנזים. ומעתה נפל פיתא בבירא. עכ״ד. הנה לא השיב כלום בזה, דאדרבה, הרי כך סברו גדולי רבני הספרדים, שעל התימנים ועל האשכנזים להיות תורה אחת ע״פ פסקי מרן. אלא שלא נשמעו להוראת גדולי התורה הספרדים. ועוד, דהרי סו״ס במציאות לא הקימו לעצמם קהלה וכבר נתבטלו ברוב, ומה איכפת לן מאיזה טעם לא הקימו בי״ד, וכבר כתב מרן בשו״ת אבק״ר, שכיון שהספרדים קדמו בעיר, אע״פ שבאו אשכנזים מרובים, וזה שנים רבות שלא שמעו האשכנזים ונהגו כבר כמנהגיהם, אעפ״כ לא נשתנה הדין, אלא אמרינן שכבר נתבטלו האשכנזים ונעשו לספרדים.

וגם לא השיב [הכותב הנז׳] על הסברא של מרא דאתרא, שגם אי נימא דנחשבים כקהל בפני עצמו ואפילו לעיר בפני עצמם, הרי כל המקומות האלו אר״י והגלילות מחוייבים הם בקבלת הוראות מרן, ואפילו עיר חדשה שיבנו, חייבים ממילא לקבל הוראות מרן, שהוא מרא דאתרא של אר״י וכל הגלילות שמסביב, כמ״ש הפוס׳.

ומה שכתב עוד, שעצם זה שכל קהל נוהג כמנהגו הראשון זה מחשיב אותם כשני בתי דינים, וא״צ שיהיו כב׳ בתי דינים ממש. והיינו דקהל שנוהג כהרמב״ם, הרמב״ם הוא הדיין שלו, והקהל שנוהג כהרא״ש, הרא״ש הוא הדיין שלו. בפרט בהוראה זו שהיא נוגעת לעדה שלימה ונכבדה בישראל, ולאחר המחילה לא מצאתי לדבריו משען ומשענה. עכ״ד. הנה דבריו תמוהים, דהן אמת שכך סברו רבני האשכנזים שכיון שהם נוהגים ע״פ פסקי הרמ״א נחשב ששמם מחולק מצד עצמם, ואפשר להחשיבם כאילו הם ב׳ ערים בעיר אחת, מכל מקום אין הדבר מוסכם, ולהדיא כתבו מרן והגנת ורדים ועוד, שאם אין להם קהל בפ״ע גם האשכנזים צריכים לנהוג כמנהגי הספרדים. וגם בזה שייך ביטול, וכ״ש לגבי התימנים שאין זה נכון שהולכים רק ע״פ הרמב״ם. ובעיקר, שהרי התימנים עצמם לא הושוו כלל על פי מי הם נוהגים, ויש בהם כמה וכמה חילוקים [שיש ע״פ השתילי זיתים ויש ע״פ מהרי״ץ. ועוד חילוקים יש. והתימנים בפרט נחלקו להרבה חלוקות], וכל עדה נהגה באופן אחר. [צא וראה בספריו של הרב צובירי זצ״ל ועוד שעימו ושכנגדו].

וגם מה שכתב הה״כ הנז׳ [במבוא לשו״ת פעולת צדיק הנדפ״מ הערה קסד ועוד שם. וכן כתב בהקדמה לפסקי מהרי״ץ] לחדש שבכל תימן הלכו לאורו של מהרי״ץ, והוא זה שנחשב למרא דאתרא של כל בני תימן [כמו שמרן מרא דאתרא של כל בני ספרד], ושהיה גדול יותר מכל חכמי תימן, ואף יותר מרבותיו, ורבותיו לא זכו לירד לעומק דעתו. והוא שידע טעמי מנהגי תימן, ולכן העריך את מנהגי תימן, ולכן יש לנקוט כדברי מהרי״ץ, שבכל מקום שיש מנהג קדום כהרמב״ם נגד מרן, לא קיבלו בתימן הוראות מרן, ודלא כדעת שאר גדולי תימן שכתבו שלגמרי קיבלו הוראות מרן, והניחו

הוראות הרמב״ם. והחולקים על מהרי״ץ לא ירדו לסוף דעתו, עכת״ד. [ראה בהקדמה לפסקי מהרי״ץ, ובמבוא לשו״ת פעולת צדיק הנדפ״מ].

הנה איך אפשר לחדש הלכה ולקבוע בספר, ולהכריע ולהורות לכלל הציבור ע״פ אומדנא הנ״ל ולמישקל גברי. וזו אחריות נוראה. ועוד דגם את״ל שיש תוקף למנהג, הרי תימן עצמה היתה חלוקה למנהגים רבים. וחכמי תימן בדורינו יעידון, שבתימן היו קהלות קהלות, ובודאי שרבים עשו כדעת הרב רביד הזהב, רבו של המהרי״ץ, שהורה לפסוק כדעת מרן הש״ע. וכן בשאר הלכות ונידונים כפי דעת חכמים אחרים, וממילא א״א לקבוע הלכות ע״פ מנהגים, כיון דבלא״ה א״א לברר את המנהג, ודלא כמו שעשו בספרי מנהגי העדות, שהרהיבו עוז לקבוע מנהגים בתורת כלל, כאילו ברור שכך נהגו בכל העיירות שבאותם מחוזות.

והנכון הוא שלא לבנות כל עדה תורה לעצמם, ולהפרד מאחרים, שהרי יוצאי תימן כידוע אינם עושים בכל כדעת הרמ״א, ובכל המקומות שמרן כתב הדין ולא נתבאר הדין ברמב״ם, הם עושים כדעת מרן, א״כ אמאי לא יעשו בכל שאר ההלכות כמנהגי ארץ ישראל.

ואף שממשיכים במבטא שלהם, במנגינות ובסדר התפלות כפי מנהגם בתימן, וכן בענין עליית התורה, הכשר הספר תורה שלהם, וכדו׳, הנה כל אלה הונהגו בתימן על ידי חכמים גדולים בתורה, ואינם נגד דעת מרן, אבל בענייני הלכה הנכון הוא שינהגו כדעת מרן וכמנהגי ארץ ישראל.

ועכ״פ אין זה נכון לחדש שמהרי״ץ הוא היה המרא דאתרא של כל יוצאי תימן, וכל יוצאי תימן צריכים ללכת לאורו נגד כל פוסקי תימן, ואף נגד מרן הש״ע, וגם כאן בארי״. ועפ״ז לקבוע ״שלחן ערוך״ לבני תימן.

ואדרבה זקני חכמי תימן מעידים שבתימן היו אלפי בתי כנסת, וכל רב בית כנסת הורה לפי ראות עיניו ולא היו מנהגים ברורים בתימן. וגם מ״ש שבתימן הלכו לאורו של מהרי״ץ ולא הלכו לאורו של השתילי זיתים, רבים מחכמי תימן העידו להיפך. ובשו״ת ויצבור יוסף בר (ח״ד עמוד קסג) כתב, ״בדרך כלל ידע כת״ר שברוב מנהגי תימן, לא היה מנהג אחיד בכל ארץ תימן, כי אפילו בצנעא עיר הבירה היה כמה מנהגים חלוקים זה מזה מדורי דורות, ממש כמו מחלוקת הפוסקים וכפי שנחלקו הגאונים בינהם בכמה מנהגים מימי קדם. ועל כן כל רב בחוג שלו, וכל מנהיג רוחני בקהל שלו או בבית הכנסת שלו, היה מנהיג כפי המקובל בידו מרבותיו ואבותיו על יסוד גאונים ופוסקים אלו, ועל כן אין לתמוה אם מהר״י הכהן חלק על מהרי״ץ בדין זה וכו׳״. ע״כ.

נמצא, שבלא״ה אין דבר ברור בזה, וא״א לקבוע שמהרי״ץ רק הוא היה מרא דאתרא של כל התימנים ולפסוק לכולם על פי הוראותיו. ובפרט שקרוב לומר מצד הסברא, שמהרי״ץ היה מודה לדעת רבו השתילי זיתים ושאר גדולים, שעכ״פ כאשר יעלו לאר״י יקבלו הוראות מרן לגמרי, כפי המנהגים שנתפשטו אצל הספרדים תושבי הארץ, ולא ימשיכו גם באתריה דמרן לעשות נגד מרן ע״פ הוראות הרמב״ם הקדומים. אלא כשם שמרן שינה באר״י את המנהג שהיה ע״פ הרמב״ם, כך הם ישמעו בזה להוראות מרן. ודו״ק.

ומה שטענו שבני תימן באו עם בית דין משלהם, כמה תשובות בדבר:

א. אין זה נכון שבאו מיד עם בית דין משלהם, בית דין שיורה להם את כל ההלכות. אלא מיד בבואם לארץ נתערבו יחד עם הספרדים, ורק אח״כ יש שרצו להתחלק. וע׳ בשו״ת עולת יצחק (עמוד שצח) שמתחילה נכללו התימנים בירושלים עם כוללות הספרדים, ואחרי זה אירע מה שאירע עד שהוכרחו להפרד איש מעל אחיו, והקים הרא״ח נדאף בי״ד לתימנים בני עצמם. וכ״כ שם (עמ׳ שצט) שבני תימן לא באו עם בי״ד. ומ״מ בלא״ה, הדבר פשוט שאין מועיל בית דין של דיני ממונות לחוד.

ב. ועוד, שבדברי מרן באבקת רוכל (סימן ריב) מבואר שאין חילוק בזה, ואפילו קהלה שבאה בפני עצמה בכל אופן צריכים להתבטל ליושבי הארץ שבאו לשם. ומה שהעירו ממ״ש מרן באבקת רוכל סי׳ לב, עיין באריכות ילקו״י שבת כרך א׳ (מהדו׳ תשעא חלק שני עמ׳ רסח) מה שהשבנו ע״ז בס״ד בכמה אופנים. וגם נראה לומר שמרן השיב דבר הנשמע, ודו״ק היטב.

וגם ממה שנהגו בשאלונקי, אין הכרח, דעינינו הרואות כמה קשה לקבל בזה את האמת, ובקל יש ליישב שלא היו שומעים לקול מורים לשנות מנהגם, ועמי הארץ אדוקים טוב במנהגים

ולא נשמעים בהלכה. [ובספר נחלת שבעה (תשובות סימן עז) כתב, אנכי היודע ומכיר את טיב זקני מנהיגי מדינת אשכנז היושבים בערי פרזים, שכמעט המה מוסרים את נפשותם שלא לעבור על מנהג אף שאין לו שחר ויסוד כל עיקר, יותר מעל גופי תורה. וכמעט התורה כרוכה ומונחת בקרן זוית. ואדם אין בארץ אשר יתן אל לבו ללמד את בנו תורה להרבות ישיבה להגדיל תורה ולהאדיר. ולקיים המנהג הוא עוקר הרים כדי שלא לבטל כל עיקר. עכ"ל].

ג. וגם לפי שיטת הרד"ך ומהרשד"ם ועוד, שקהל בפני עצמו שאני, ממה שראינו שהיה מעשה בשאלונקי. הנה כל זה דוקא כאשר יש להם בית דין בראשם שמורה להם את הדרך בכל ההלכות, וכולם מאוגדים יחדיו ללכת לאורו, וכן יש להם כל צרכי קהילה, עד שנחשבים כמו עיר בפני עצמה, וכאילו יש כאן שתי ערים בתוך עיר אחת. וזה בודאי לא היה אצל שום אחד מעולי הקהלות מחו"ל. וע"ע למהר"י צייאח בתשובתו שבשו"ת אבקת רוכל (סי' י), שכתב, דאע"ג דקיי"ל דב' בתי דינין בעיר אחת ליכא משום לא תתגודדו, ה"מ כשקבלום עליהם לכל מילי, ובגלילות הללו לא קבלו עליהם לכל מילי אלא הרמב"ם ז"ל להיות רבם וכו'.

ד. ועוד דגם לשיטת הרד"ך וסיעתו, כל זה אינו אמור כאשר להם יש גדול אחד שהוא בגדר מרא דאתרא, שאזי גם אם תימצי לומר שהם נחשבים קהל בפני עצמו, וכאילו הם עיר נפרדת בתוך העיר שבאו לשם, אינו מועיל, דהלא אף אם יבנו עיר חדשה, כיון שאר"י וכל גלילותיה קיבלו הוראות מרן בתורת מרא דאתרא, וממילא אפילו עיר חדשה צריכים לנהוג ע"פ פסקיו.

וכבר כתב בשו"ת מהר"ם אלשיך (סימן צו) שעל האשכנזים לנהוג כמנהג הספרדים, לפי שהרמב"ם הוא מרא דאתרא של ארץ ישראל. והוא הדין לענין קבלת הוראות מרן, שארץ ישראל וכל הגלילות קיבלו הוראות מרן.

ה. לפי מה שכתב בשו"ת ויצבור יוסף בר הנזכר לעיל, הרי שבתימן עצמה היו אגודות אגודות, והיו חלוקים במנהגיהם מכמה דורות, וע"פ המחלוקות האלו המשיכו בדורות שאחריהם, וא"כ בני תימן עצמם הם אגודות אגודות, וא"א לראות אותם כקהילה אחת משותפת שנבדלים לעצמם, ולטעון שהם ב' ערים בתוך עיר אחת כדברי הרד"ך.

בכל תימן היו רק שלשה ספרי "בית יוסף" ולכן נהגו בטעות בכמה הלכות כפסקי הרמ"א

ובהרבה מקומות היו חסרים בזמנו ספרי ראשונים וגדולי הפוסקים, כך שגם על מנהגים מבוססים יש לפקפק, כאשר אמדינן שאילו ראו רבותיהם את גדולי הפוס' הוו הדרי בהו. וכבר כתב הגאון שתילי זיתים לפני כשלש מאות שנה בהקדמת חיבורו, שבכל תימן לא היו רק שלשה ספרי בית יוסף, וכתב שהמורים טעו בהרבה הלכות, והיו מורים ע"פ ספר הש"ע וחשבו שפסקי הרמ"א הם אמורים גם כלפיהם, ולכן כמה מנהגים בתימן פשטו על פי הוראות הרמ"א. ומשום כך ראה לעשות תיקון גדול להעתיק דברי מרן, ועליו מחצית דברי הרמ"א בכל מקום שאין הכרח שחולק על מרן, וגם קיצור דברי הלבוש. אחרי שכמה מורים טעו בכך. וראה בשו"ת עולת יצחק (ח"א עמ' תד) שכתב ג"כ שבתימן טעו לשנות מנהגים הרבה פעמים מכח מה שלמדו בהגהות הרמ"א.

ועל כל פנים אין לנו להורות לאחרים בעניני הלכה נגד דעת גדולי הדור, שהרי הלכה פסוקה היא (ע"ז ז.) הלך אחר הגדול. וגם במקום שמותר לחלוק על גדולי הדור בהלכה, אין זה לענין הוראה למעשה לאחרים.

וכל זה הוא מצות עשה מן התורה, שיהיו כולם תורה אחת ע"פ גדולי הדור, ואיכא חיוב מ"ע לשמוע אל השופט אשר יהיה בימים ההם, כי מ"ע זו נוהגת גם בזה"ז, וכמו שכתב החינוך (מצוה תצה תצו). ע"ש. וכמו שכתב כל זה מהר"ח פלאג'י בשו"ת חיים ביד (סימן א). וכדברי החינוך כן כתבו הרשב"א (ח"ב סי' שכב), המאירי, והרמב"ם (ממרים פ"ב). ואפילו חכם גדול בדורו כמ"ש מהרד"ך (בית כב חדר יד), וכן כתב הרב נודע ביהודה (ח"ב חאה"ע סי' קכ) שאפי' חכם גדול בתורה חייב לבטל דעתו ולשמוע (לשופט שבימיך). וכמ"ש ג"כ בס' חקקי לב (ח"ב חח"מ סי' יד ע"ד) ע"ש בס"ד". עכ"ד.

גם בספרו סמיכה לחיים (סימן ה) האריך בזה, וכתב, שכיון שמורי זקני החקרי לב הי"ו היה מרא דאתרא פה איזמיר, אף שעתה עלה לארץ ישראל, מ"מ יש לו דין גדול הדור שחייבים לנהוג כהוראתו, וכיון שנהגו בו איסור בחיי מורינו הרב ז"ל, יש לנו לילך אחר הוראת האחרון שראה דברי המתירים ואעפ"כ אסר. ע"ש.

סוף דבר, שכל איש חכם לב אשר שומע לקול חכם

ה. האבל חייב בהנחת תפלין ביום פורים אפילו הוא יום ראשון של האבלות, שהוא יום קבורה, ומיהו אם הוא גם יום המיתה לא יניח תפלין אפילו לאחר קבורה. ה)

ו. אף על פי שהאבל אינו יוצא מפתח ביתו, מכל מקום בפורים אחר חצות יקום מעל גבי קרקע, ויעשה סעודת פורים על השלחן. ויש להשתדל בכל עוז ותעצומות שלא לבכות כלל בפורים, שזה בסתירה למצות שמחת הפורים. ו)

ולגדולי הדור, שיש לכל בני ספרד להעשות תורה אחת ומשפט אחד ע"פ פסקי מרן, מקיים מצות עשה מן התורה של ועשית ככל אשר יורוך, ומצות לא תסור, וכמ"ש החינוך הנ"ל. וע"ע מ"ש בילקוט יוסף (שבת א כרך ב' מהדורת תשע"א). ובספר עין יצחק (כרך ג' בכללי קבלת הוראות מרן), עש"ב. וכאן עמד קנה במקומו, וקבל האמת ממי שאמרו.

וראה מ"ש מרן אאמו"ר בספרו טבעת המלך (מאור ישראל ח"ג על הרמב"ם הל' יום טוב פרק ו). בלשון קשה כנגד המחבר הנ"ל, [אחר שכתב בעולת יצחק הלשונות הנ"ל], וכתב כן כדי שלא ימשכו אחריו ויסמכו בעינים עצומות על ספר הקובע כללים בהוראה, כשלחן ערוך חדש, מבלי יסודות נאמנים. דמנא לן לקבוע איך נהגו בכל גלילות תימן, ועל פי איזה גדולים, ולחדש שרובם ככולם נהגו דוקא ע"פ מהרי"ץ, ושמהרי"ץ היה גדול מכל חכמי תימן, ושהלכה כמותו נגד רבותיו ושאר חכמי תימן. וזה בגדר הסירו מכשול. והדרך הנכונה, דבלא"ה כיון שאין כאן ברירה במנהגים, ובתוקף המנהגים, אין לנו אלא את שורת הדין המתבררת על פי דברי רבותינו עמודי ההוראה רוב בנין ורוב מנין. שכל ספק שיש במנהג או בתוקף המהנג, זיל בתר עיקר הדין, כמו שהארכנו בילקוט יוסף חנוכה מהדו' תשע"ג (עמ' מח והלאה). והבאנו שם בשם גדולי הפוסקים חמשה תנאים הנצרכים בשביל קביעות מנהג, ואם חסר אחד מהם אינו מנהג כלל, וברוב ככל המנהגים, אין את התנאים הללו. וגם לו יהיה ספק במח' הפוס' אם יכולים להשאר במנהגיהם וכדו', זיל בתר עיקר הדין, הם פסקי מרן, שבאו מכח הכרעת ההלכה, מבלי להשתמש בכח המנהג, אלא כיצד יש להכריע מצד עצם הדין, ודו"ק. ואשרי השומע לקול חכמים, ומקיים מצות עשה של ועשית ככל אשר יורוך, כמ"ש החינוך ועוד ראשונים, וכנ"ל.

האבל חייב בתפילין בפורים אפילו ביום הראשון

ה) הנה לענין הנחת תפלין בפורים ביום קבורה שאינו יום המיתה, מסתברא ודאי שאפילו החולקים על המהריט"ץ, וס"ל שאין להניח תפלין ביום קבורה, אף הם יודו בפורים למהריט"ץ שהאבל מניח תפלין בברכה, שמכיון שאין אבלות נוהגת בפורים, לא שייך הטעם שכתב רש"י (ברכות יא.), שהאבל אינו מניח תפילין ביום ראשון, מפני שצערו גדול ומעולל בעפר קרנו, והתפלין נקראים פאר. וכמ"ש כיו"ב המג"א (סי' תקמח סק"ה) דלדידהו שמניחים תפילין בחוה"מ, האבל אפי' ביום ראשון מניח תפלין בחוה"מ, שהרי הרא"ש כתב שהטעם שהאבל אסור בתפלין משום שהוא יום מר וצערו גדול והוא מעולל בעפר קרנו, וזה לא שייך בחוה"מ, שהרי אין נוהג בו אבלות דפרהסיא. ע"כ. ומינה ליום פורים למאי דנקטינן שאין אבלות נוהגת בו, בודאי שהאבל מניח בו תפלין אפי' ביום ראשון שהוא יום קבורה. ומ"ש המג"א (ס"ק טז) שאף לאחר קבורה לא יניח תפלין, כבר חלק עליו הא"ר (סי' תרצו ס"ק יא), והעלה שהאבל יניח תפלין אחר קבורה. וכ"כ הפמ"ג שם, שכיון שפורים הוא יום משתה ושמחה, אין זה מעולל בעפר קרנו. וצ"ע. ע"כ. ומיהו אם הוא יום המיתה, לא יניח תפלין, אפי' אחר הקבורה. כי בודאי מר לו מר, כמ"ש ואחריתה כיום מר. וכדברי המג"א. וכ"פ בסידור דרך החיים. וע' ילקו"י אבלות. חזו"ע פורים (עמ' קצא).

ו) והגם דבעלמא לא נהגו לקום כי אם במנחה קטנה, מ"מ ביום פורים שיש מצות שמחה

ז. מה שאין אבלות נוהגת בפרהסיא בפורים, הוא גם בליל פורים, אף שאין מצות סעודת פורים בלילה, מכל מקום שמחה יש. ובודאי שאסור להספיד גם בליל פורים, שבכל התורה כולה היום הולך אחר הלילה שלפניו, ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד. ז)

ח. בירושלים נוהגים שלא להברות בחול המועד, זולת על אב ואם, שבזה אינו אוכל סעודה ראשונה משלו, אלא אחרים מביאים לו סעודה ראשונה אחר הקבורה. אבל על שאר קרובים אוכל אפילו סעודה ראשונה משלו. ובשאר מקומות עושים הבראה בפורים. והיינו שאינו אוכל סעודה ראשונה משלו, אלא מביאים לו סעודה ראשונה [שאחר הקבורה] מאחרים. וטוב להברותו על ידי קפה ועוגות, ולא בביצים ועדשים, וכמו שעושים כן בחול המועד. ח)

ט. האבל, אפילו בתוך שבעה, חייב במקרא מגילה, משלוח מנות, מתנות לאביונים, וסעודת פורים, שהרי האבל חייב בכל מצות התורה (סוכה כה:). ט)

וסעודה יש להקל לקום מע"ג קרקע במנחה גדולה, ואז יעשה סעודת פורים.

ומה שכתבנו שלא לבכות, כן הוא בשו"ת בית יהודה עייאש ח"א (חאו"ח סי' כד). ע"ש.

ז) שו"ת חתם סופר (סימן קצה), בשם הטורי אבן. ולשון הריטב"א (מגילה ה:), הא דאמרינן שמחה מלמד שאסורים בהספד, נראה שה"ה שאין אבלות נוהג בהן, דאתי שמחה דרבים ודחי אבלות דיחיד. ונראה מדבריו דהא תליא בהא. א"כ גם אבלות אינה נוהגת בלילה. וראה בחזון עובדיה פורים (עמוד קצב).

סעודת הבראה בפורים

ח) הנה בספר בית דוד (סימן תצו) כתב, שעושין סעודת הבראה בפורים, שהרי אפי' בחול המועד מברין את האבל, כל שכן בפורים. והביא דבריו בשו"ת קרית חנה דוד (סימן פח). ע"ש. וכן כתבו בספר מחנה לויה (דף מד ע"ד). והגר"ח פלאג'י בשו"ת חיים ביד (סימן קכה אות עג). ובשו"ת ראש משביר (בסוף או"ח ליקוטים אות ח). ע"ש. ודלא כהשבלי הלקט הלכות שמחות (סי' כג). ובירושלים שנהגו שלא להברות בחול המועד זולת על אב ואם בלבד, יש לנהוג כן גם בפורים. וטוב להברות בעוגות וקפה ולא בביצים ועדשים. ועיין בשו"ת יביע אומר חלק ד' (חלק יורה דעה סימן כו אות ט). וח"ט (חלק אורח חיים ס"ס ק).

האבל, אפילו בתוך שבעה, חייב במקרא מגילה, משלוח מנות ומתנות לאביונים

ט) ש"ע (סי' תרצו ס"ו). וכ"ה בהרא"ש (פ"ג דמ"ק סי' פה) בשם רבינו מאיר. ומהר"ם מרוטנבורג בתשו' מיימוני (סדר שופטים ס"ס טו). ובמרדכי מגילה (ס"ס תשפה). ובספר הפרנס (סי' רסט). וזה שלא כדברי הריא"ז (מ"ק פ"ג ה"ו אות ב) שכתב, שהאבל פטור מלשלוח מנות וחייב רק במתנות לאביונים. ואף שבשו"ת גדולת מרדכי ח"ב (חיו"ד סימן כא) כתב שמנהג ג'רבא (תוניס) שהאבל אינו שולח מנות, ורק שולחים לו מנות. ע"ש. אנו אין לנו אלא דברי מרן שהאבל חייב לשלוח מנות, כי האבל חייב בכל המצות. ואף עולי ג'רבא צריכים לנהוג כן בארץ ישראל, אחר שעלו לארץ שלא על דעת לחזור למקומם, וכבר כתב מרן באבקת רוכל (סימן ריב) דקמא קמא בטיל, ועליהם לנהוג כפי המקום שבאו אלי. ע"ש. ובפרט בארץ ישראל אתריה דמרן,

י. טוב שהאבל לא ירבה במשלוח מנות. [פמ"ג בשו"ת מגידות ס"ס נח]. ונכון שישלח מנות של בשר ודגים פירות וירקות וכיוצא בהם, ולא תפנוקי מעדנים ומיני מתיקה מיוחדים. י)

יא. אחינו האשכנזים נוהגים שלא לשלוח מנות לאבל כל י"ב חודש על אביו ואמו, וכל שלושים יום על שאר קרובים. אבל הספרדים נוהגים לשלוח מנות אליו כרגיל. ואין אצלינו מנהג להחמיר בזה. יא)

ולא יעשו עדרים עדרים להשאר במנהגם הקודם.

ועיין למהרי"ל שכתב, כל דבר שמח' לא ישלח ולא ישלחו לו. וכ"כ בס"ח (סימן תשי"ג) דמי שמת אביו בפורים, לשנה הבא' ישלח מנות, ובאותה שנה ישלח מעות או בשר לעניים, רק לא תפנוקים העשויים לשמחה, וכל דבר של שמחה לא ישלח ולא ישלחו לו. עכ"ל. ועכ"פ בעצם דין משלוח מנות האבל חייב. וראה להלן שגם אחרים יכולים לשלוח משלוח מנות לאבל.

י) כן כתב במטה משה (סי' תתריז).

מותר לשלוח מנות לאבל כל י"ב חודש על אביו או אמו, או תוך שלשים לשאר קרובים

יא) הנה דעת הרמ"א בהגה (סי' תרצו ס"ק, ויו"ד סי' שפה) שאין לשלוח משלוח מנות לאבל כל י"ב חודש על אביו ואמו, ומקור דבריו הוא מדברי המהרי"ל. וכ"כ בבן איש חי (פרשת תצוה אות יח), דאבל שהוא בתוך י"ב חודש על אב או אם לא ישלחו לו משלוח מנות כלל. וגם בשו"ת איש מצליח חלק א' (דף ס"ג ע"ב) כתב, שאסור לשלוח מנות לאבל משום דעיצומו של יום מוכיח ששולח לשמחת היום, ולכן אסור אפילו מאכלים פשוטים, ואפילו בתוך שבעה, אבל אם שלחו לו מותר לקבל אף בתוך ג' ימים, ואין קפידא אלא למשלח. והאבל עצמו חייב במשלוח מנות. ובתוניס וג'רבא המנהג להיפך, וכן הביא עיקרי הד"ט שיש נוהגים כן, וע"ש טעם המנהג.

והגר"א (ס"ק יד) כתב, שהוא מדין שאין שואלים בשלום האבל עד תום י"ב חודש. ומשלוח מנות הוא כשאלת שלום. גם במט"מ כתב, שהמנהג שאין שולחין לאבל אפי' דבר שאינו עשוי לשמוח. וכ"מ מדברי רמ"א. ע"כ.

אמנם הט"ז (סי' תרצו סק"ג) כתב, שמכיון שהרמ"א ביו"ד כתב שמנהגינו להקל בשאלת שלום, ממילא מותר ג"כ לשלוח לו מנות, ויש לסמוך ע"ז כשהאבל עני. והמג"א (ס"ק יב) כתב, שכוונת הרמ"א להורות שכל זה לדעת האומרים שכל דיני אבלות נוהגים בפורים, אבל במקום שאין נוהגים אבלות בפורים, דין פורים כדין שבת, ובמקום שנהגו לשאול בשלום אבלים בשבת, מותר לשלוח אליו מנות. ע"כ.

ולפי מה שנתבאר שהעיקר כדעת מרן ביו"ד (סימן תא ס"ז) שאין אבלות בפורים לא בי"ד ולא בט"ו, אלא רק דברים שבצינעא נוהג, לפי זה יש להורות שיכולים לשלוח מנות לאבל לשמחת פורים. ועיין להרב המקובל מהר"י צמח בספר נגיד ומצוה (דף כז ע"א), שג"כ פסק שאין דין אבלות בפרהסיא בפורים. ע"ש. וכ"כ מרן החיד"א בברכי יוסף יו"ד (שם סק"י) שלענין הלכה נקטינן כמו שפסק מרן בב"י ובש"ע יו"ד, שהלכה כדברי המיקל באבל. ושכן עלתה הסכמת הרב בית דוד (חאו"ח סי' תצז). וכן הורינו הלכה למעשה. וכ"כ הרב כסא אליהו (שם סק"ב). והרב שלחן גבוה (באו"ח ס"ק טז). וע"ע להגר"ח פלאג'י בשו"ת חיים ביד (סי' קכה אות עג) שכתב, ראיתי לעט"ר הגאון מר זקני בשו"ת חקרי לב ח"ב ליו"ד (בשיורי או"ח סימן יט) שדעתו שאין

יב. ומכל מקום אם האבל עני גם האשכנזים שולחים לו מנות, ותחשב להם לצדקה. וכן אם האבל הוא רב העיר או שהוא רבו שלימדו תורה, מצוה לשלוח לו מנות דרך כבוד, שאין זה אלא כתשלום חוב. יב)

יג. אפילו למי שמחמיר שלא לשלוח מנות לאבל, אם האשה אבלה שולחים מנות לבעלה, כיון שהוא אינו אבל. יג)

יד. לכל הדעות מותר לשלוח מתנות לאביונים לאבל עני, דהוי צדקה. ואפילו בתוך שבעת ימי אבלות, ואין להחמיר בזה כלל. יד)

אבילות בפורים, ואפי' למה שנוהגים פה אזמיר לעשות יום ט"ו מספק אעפ"כ אינו נוהג בו אבילות אלא בדברים שבצינעא כמו בשבת. וכן ראיתי לרבני דורינו שהורו כן. וכן נהגתי להורות. וכן הורה מרן החיד"א בברכי יוסף. וכן פסק הרב ראש משביר ח"א בליקוטים (דף לה אות ח). זולת אם יום י"ד או ט"ו הוא יום מיתה וקבורה דהוי מדאורייתא וכו'. ע"ש. וכ"כ בשו"ת זרע אמת (חאו"ח סי' קב). וע"ע בשו"ת שמן המשחה הראשון (ס"ס נח דף קלב). ובשו"ת ויאמר יצחק (דף לא ע"ב) ובספר חכמה ומוסר (אות רמו). ובשדי חמד אבילות (אות סב). ע"ש.

והנה בכל ארץ יהודה היו שואלים בשלום אבלים בשבת, וכמ"ש בירושלמי ברכות (פ"ב ה"ז). וכן נוהגים כיום בירושלים וסביבותיה לומר שלום לאבלים בשבת, בתוך י"ב חודש. הילכך יש להתיר לשלוח מנות בתוך י"ב חודש לאביו ולאמו, או בתוך שלשים לשאר קרובים. ובלא"ה מותר לשלוח מנות להרב כשהוא אבל בתוך י"ב חודש, דהוי כתשלום חוב, ולא משום שמחה, וכמבואר בשו"ת דברי מלכיאל ח"ה (סי' רלז). ואם האבל עני מותר לשלוח מנות אליו מעות וכיו"ב דלא גרע מצדקה. וכמ"ש המג"א והא"ר הובאו בכף החיים (סי' תרצו ס"ק לב). ואין להחמיר בכל זה. וכן כתב בנהר מצרים (הלכות פורים אות ז) שמנהגינו לשלוח מנות גם לאבל בתוך י"ב חודש על אב ואם, ודלא כסברת הרמ"א דאסר לשלוח לו כל י"ב חודש, דלא נהגו כן. ע"ש.

והנה מרן אאמו"ר בספר קול סיני (בשנת תשכ"ב) כתב, שלא ישלחו משלוח מנות לאבל תוך י"ב חודש. וכך כתבנו בשמו בילקוט יוסף על המועדים (מהודרא קמא). אך אחר שנים כתב, דלא ראינו מנהג אצל הספרדים להחמיר בזה. וכך כתב גם בספרו הליכות עולם חלק א' (פרשת תצוה), ובספרו חזון עובדיה על הלכות פורים (הלכות משלוח מנות), דמותר לשלוח לו מנות כל י"ב חודש.

יב) כמבואר בשו"ת דברי מלכיאל ח"ה (סי' רלז).

אם האשה אבלה תוך שבעה - שולחים מנות לבעלה

יג) ואע"פ שפסק מרן ביו"ד (סי' שעד ס"ו), שכל מי שמתאבל עליו מתאבל עמו, חוץ מאשתו, שאע"פ שהוא מתאבל עליה, אינו מתאבל עמה אלא על אביה ואמה. מ"מ הרמ"א שם כתב, דהאידנא נוהגים להקל באבלות זו של מתאבלים עמו, שאין זה אלא משום כבוד האבלים, ועכשיו נהגו למחול. וכל המחמיר בזה אינו אלא מן המתמיהין. ע"ש. ועכשיו פשט המנהג כדעת הרמ"א, ובשו"ת ישכיל עבדי ח"ח (חאו"ח סי' כ אות מג) הוסיף, שבמשלוח מנות בפורים, שיש עגמת נפש למי ששולח ואין האבל רוצה לקבל, נראה שאין לו רשות להחמיר על עצמו. ועכ"פ אפי' למרן, שאחרים עושים לו, לית לן בה. וסיים, ולכן אני מסכים שמותר לשלוח למי ששאשתו אבלה. ואין להחמיר. וראה בחזון עובדיה פורים שם.

טו. אף האבל על אב ואם בתוך י״ב חודש יכול להשתתף במסיבת סעודת פורים אשר נערכת מחוץ לביתו. אך אם יש שם כלי נגינה, ימנע האבל מלהיות שם. טו)

טז. אבל שהוא מומחה לנגינה, והוא אומן בכלי שיר, והוא בתוך י״ב חודש לאב ואם, מותר לו לנגן לכבוד פורים ולכבוד סעודת מצוה, כיון שאין כוונתו לשם שמחה. טז)

יז. מי שמתה אמו, ולא נודע לו עליה, אין להודיע לו בפורים, כדי שיאמר עליה קדיש, שהרי מצד עיקר הדין אסור להודיע לקרובי המת אפילו באביו ואמו, משום ״מוציא דבה הוא כסיל״, אלא שנהגו להודיע לבנים בשביל הקדיש, והרי בפורים לא יצא הדבר מידי מחלוקת אם נוהגים בו אבלות, ולכן לכתחלה אין להודיעו לגרום לו אבלות, ומוטב לסתור המנהג ולעשות על פי הדין, ושב ואל תעשה עדיף. יז)

יד) כן כתב המג״א וא״ר, דלא גרע מצדקה. ועיין בשו״ת כתב סופר (סימן קמא אות א).

טו) ראה לעיל בדין סעודת פורים. ואף שהסעודה היא חוץ לביתו, מותר, דקיימא לן הלכה כדברי המיקל באבל.

טז) שו״ת זקן אהרן (סי׳ ריג). וע׳ בשו״ת זרע אמת ח״ב (סימן קנז). ובשו״ת מהר״ם שיק (חלק יורה דעה סי׳ שסח). ובספר עקרי הד״ט (סימן לו אות כב). ובשו״ת פני מבין (חלק יורה דעה סי׳ רנו). ובשו״ת ברכת חיים (סימן קג). [חזון עובדיה פורים עמוד קצד]. ובמהר״ם שיק שם דן, במי ששכר למנגנים לבנו, על מנת שילמדוהו כלי נגינה, ומתה אמו, ואם יפסיק ללמוד נגינה יהיה לו הפסד גדול, וכתב, דבמנגינות המעציבות את הלב, פשיטא דשרי, ובמנגינות המשמחות את הלב, לכאורה יש לומר דהא דנאסר שמחה היינו דוקא אם מכוין לשמחה, אבל הלומד אומנות הנגינה, בעבודתו טריד ואינו מכוין לשמחה, ולא מבעיא להר״ן דסבירא ליה דליכא פסיק רישיה בהנאה, הכא לאו פסיק רישיה הוא, דמקרא מלא במשלי (כה) ושר בשירים על לב רע, דאדרבה מכאיב ומצער ליה, ובכל עניני תורה דבר שאינו מכוין מותר. אלא דמסימן שצא מבואר דאפילו אינו מכוין לשמחה גם כן אסור לילך למזמוטי חתן וכלה, משום כבודו של מת, דמי יודע אם מכוין לשמחה או לא. ואי משום פסידא הנה לא התירו בשבות דשבות אלא במקום מצוה, והכא אינו מצוה דהא משעת החרבן גזרו חז״ל שלא לנגן בכלי שיר. וע״ש דמסקנתו להחמיר בדבר. אך עיין בילקוט יוסף על הלכות אבלות, שכתבנו להקל בזה, גם משום פסידא וגם משום שאינו מכוין לשמחה אלא להתלמד, ומשום פסידא יש להקל בדבר.

יז) פנים מאירות ח״ב (סי׳ ק).

סימן תרצו - לישא אשה בפורים

א. מותר לישא אשה בפורים ואין בזה משום אין מערבין שמחה בשמחה. בין בי״ד בין בט״ו. ואפילו אם עושים את סעודת הנישואין בליל פורים או ביומו, שפיר דמי. אך ממדת חסידות טוב שיעשו הסעודה בלילה שאחרי הפורים. וכל שכן שמותר לערוך מסיבת אירוסין ושידוכין ביום פורים. א)

ב. מותר לעשות פדיון הבן בליל פורים, או ביום פורים. וכל שכן אם חל זמן הפדיון בפורים. ב)

לישא אשה בפורים

א) כן פסק מרן בש״ע (סי׳ תרצו ס״ה). ומקורו מתשובת הרשב״א (ח״ג סי׳ רעו), דדוקא במועד אסרו, וכדאמר רב אשי (בחגיגה ח:), שנאמר ושמחת בחגך, ולא באשתך, וכ״ה במו״ק (ח:), אבל בפורים מותר. ועוד דפורים הוה חד יומא, ומשום חד יומא לא משהי איניש נפשיה. וכמאן דאמר משום פריה ורביה, ובענינים אלה הולכים להקל, מפני שאינם אלא מדרבנן. ע״כ. והמג״א כתב, דלכאורה משמע דה״פ, דבשלמא ברגל גזרינן שמא ישהא עד הרגל כדי להשתכר, שיצאו שבעת ימי המשתה בז׳ ימי החג. אבל בפורים משום יום א׳ לא ישהא. וצריך עיון דהא אמרינן בגמרא דמותר לישא ערב הרגל, דמשום חד יומא לא משהי אינש נפשיה. [פירש״י ור״ן, כיון דאי משהו תו לא מצי עביד במועד], וא״כ לא יעמיד הנשואין בערב הרגל, וזה לא שייך גבי פורים. ואפשר דהרשב״א סברא דנפשיה קאמר, אלא שתפס לשון הגמרא. ומ״מ קשה מנ״ל הא. ואפשר שהוכחתו מדמותר לישא ערב עצרת ולא חיישינן שישהא הנישואין, כי שם אינו חושש אם ידחה עד אחר עצרת, דאינו אלא יום א׳. אלא על כרחך כיון דאינו אלא יום א׳ לא איכפת לו בזה לשהות, דהא מ״מ יצטרך לעשות שבעת ימי המשתה.

והלבוש כתב, לפי מה שכתבתי (סימן תרפ״ח ס״ו) דאין לעשות סעודת פורים בשבת, אם כן הכי נמי אסור לעשות סעודת נשואין בי״ד. ע״כ. והעיר על זה במג״א, דלא דמי דהתם הטעם דאם כן לא תהא סעודת פורים ניכרת, אבל הכא מה בכך אם לא תהא סעודת הנישואין ניכרת, אלא אי קשיא הא קשיא, דהא קיי״ל אין מערבין שמחה בשמחה, וילפינן לה מקרא, אם כן היאך מותר לערב שמחת הנישואין בשמחת פורים, ויש לומ׳ דמש״ה סיים הרשב״א ודברים אלו מדרבנן הם, והולכין להקל, כלומר דלמאן דאמר אין מערבין באמת אסור, אבל כיון דלאידך שרי הולכין להקל, ולפי זה אחר דקיימא לן כמאן דאמר דאין מערבין שמחה בשמחה, א״כ גם הכא אסור. ולכן סיים המג״א, שיעשה החופה ביום י״ג. ע״ש. גם הפר״ח (סימן תרפח ס״ו) כתב שלא לישא אשה בפורים. ובחמד משה כתב, שנכון יותר לעשות החופה בסוף יום י״ד וסעודת פורים יעשה מקודם.

אך בשע״ת כתב, שבמדינות אלו פשט המנהג להיתר כדעת הש״ע. וכל שכן אצלינו הספרדים שהמנהג כדעת מרן. וכמו שכתב מרן החיד״א בברכ״י, והביא בשם מופת הדור מוהר״ר יצחק הכהן ז״ל, דעם היותו תלמיד הפר״ח הורה להתיר לישא בפורים כהוראות הש״ע. וכן פשט המנהג במדינות אלו. וע״ע במשנת יעבץ (מועדים סי׳ מה) מש״כ ליישב קו׳ המג״א ממ״ש הש״ע שמותר לישא אשה בפורים. ע״ש. וכן הורה הלכה למעשה הגאון מהר״י הכהן אב״ד ירושלים, ודלא כהפרי חדש רבו שאסר. וכמו שכתב בברכי יוסף (סימן תרצו סק״ב). ועיין עוד בנחפה בכסף חלק ב (דף ח סוף ע״ב), ובשו״ת כתב סופר (סימן קלח), ובשו״ת מהר״מ שיק (סימן שמה), ובשו״ת מראה יחזקאל (סימן קכו), ובשו״ת אם הדרך (סימן ב), ובשו״ת קרית חנה דוד (חלק ב סימן פח). ועוד. וראה עוד בשו״ת יביע אומר חלק ב׳ (סימן כב סק״ג), ובחזון עובדיה פורים (עמוד רג).

ב) תוס׳ (פ״ק דמועד קטן). דבזה אין שמחה כל כך שיהיה שייך בהו לומר אין מערבין שמחה בשמחה.

סימן תרצז - תחנון בי״ד וט״ו אדר א׳

א. יום י״ד וט״ו באדר אסורים בהספד ותענית, ואפי׳ תושבי הפרזים העושים את יום הפורים בי״ד אדר, אסורים בהספד ביום ט״ו אדר, וכן תושבי ירושלים העושים את יום הפורים בט״ו אדר, אסורים בהספד ביום י״ד אדר, בין בשעת ההלוייה בין בימי השבעה והשלשים. והוא הדין שהימים הנ״ל אסורים בתענית ביום פטירת אב ואם. אבל תענית חלום מותר להתענות בפורים, ויתענה יום אחר לכפר על כך שהוצרך להתענות בפורים. א)

עריכת הספד בפורים

א) מגילה (ה:) שמחה מלמד שאסורים בהספד, משתה מלמד שאסורים בתענית. ולא נצרכה אלא לאסור של זה בזה. וכ״פ הרמב״ם והטוש״ע (סי׳ תא ס״ה). ובברכ״י (או״ח סי׳ תרצו סק״ח) כתב בשם שו״ת בית יהודה דה״ה שאסורים בבכיה. ובימים שלפני פורים, ע׳ בב״י סימן תרפ״ו, שאף שבטלה מגילת תענית וכו׳ לפניהם ואחריהם מותר. ע״ש. וכ״פ בש״ע. וכ׳ בשעה״צ דלרוה״פ הספד קל מתענית, וכיון שהתיר תענית כ״ש הספד. ע״ש. וע״ע בב״ח. מג״א, ובפר״ח, במ״ש גבי תענית לפני חנוכה ופורים. וע׳ בב״י לעיל (סי׳ תרפו), שאף שבטלה מגילת תענית חוץ מחנוכה ופורים, וקיי״ל כר׳ יוסי, שכל יום שאסור גם בהספד, אף לפניהם ולאחריהם אסור, מ״מ מתענים בי״ג באדר, לפי שדינים שלפניהם ג״כ בטלו מכל שכן. [ועוד, מטעם שבי״ג אדר היה בו יו״ט ונתבטל ולכן נתבטל גם משום יום שלפני פורים. וי״א משום שכיון שרואים שדעת חז״ל להקל, לכן די לנו לפסוק כאידך מ״ד אחר בגמ׳. הרז״ה תי׳ דפורים כדברי קבלה וא״צ חיזוק ומותר לפניהם ולאחריהם כמו שבת ויו״ט. ולר״ת משום שתענית זה הוא מזמן המשנה, ע״ש]. וכן פסק בש״ע שם (סעיף א), בחנוכה ופורים מותר להתענות לפניהם ולאחריהם. (ודלא כי״א שלא בטלו מלפניהם ואחריהם). וכתב בשעה״צ שם, דלרוה״פ הספד קל מתענית, וכיון שהתיר תענית כ״ש הספד. ע״ש. וע״ע בב״ח. מג״א, ובפר״ח, במש״כ גבי תענית לפני חנוכה ופורים. ואכמ״ל.

ובענין אם נוהגים בו שמחה קצת בשני הימים, הפרזים בט״ו והמוקפין בי״ד, הנה לדינא נקטינן שמעיקר הדין אין בזה חיוב, ורק יש ענין לעשות זכר והודאה לנס, אם ירבה מעט בסעודתו. וז״ל השאילתות (שאילתא סז) מחייבי׳ דבית ישראל למיכל ולמשתי בפוריא ואודויי ושבוחי קמי שמיא על כל ניסיא דעביד להון קב״ה, דכתיב לעשות אותם ימי משתה ושמחה, ועדיף יומא דפורייא כיום שניתנה בו תורה, כי הא דמר בריה דרבינא הוה יתיב בתעניתא כולה שתא, לבר מן תרי יומי, דעצרתא יום שניתנה בו תורה, ולבר מן ״תרי יומי דפורייא״ משום ניסא, ע״כ. ובשו״ת שיח יצחק (סימן שפ) כתב, שמוכח מדברי השאלתות שמדינא דגמרא שני הימים הם ימי משתה ושמחה. אולם אינו מוכרח, שי״ל דקאי רק על איסור תענית, אף שיל״פ בזה. וע״ע בספר מנהגים דבי מהר״ם (סדר פורים) כתב, והולכים לבתיהם בלב טוב ואמרין חייב איניש למיכל למישתה בפוריא ולבשומי נפשיה עד דלא ידעי לבין ארור המן לברוך מרדכי, דחושבנא דדין כדין, ושולחין מנות ומתנות לאביונים, ועניי עירך קודמים לשאר עניים, ואוכלין ושותין שמחים כל היום ההוא וכל הלילה וכל יום המחרת, דכתיב את שני הימים האלה.

ובשו״ת כתב סופר (יו״ד סימן קלו) כתב שלפי דברי הרמב״ם (פ״ב הי״ד) שענין מצות מתל״א הוא כדי לשמח לבבם של אביונים, ואין שמחה

ב. תלמיד חכם בפניו, דהיינו בשעת ההלוייה, מספידין אותו לכבודה של תורה. וגם בזמן הזה יש דין תלמיד חכם, שיפתח בדורו כשמואל בדורו. ב)

לנותן יותר מזה במה שמשמח לב אחרים, ולכן כתב הרמב"ם שמוטב שימעט בסעודתו ולהרבות במתנות לאביונים, לפי שתגדל שמחתו עי"ז, אם כן כיון דקתני במתני' שבאדר הראשון אין נוהג מתל"א, ממילא נשמע דליכא נמי מצות שמחה באדר ראשון, דאם היה מצוה בשמחה ומשתה, היה חייב ביותר במתנות לאביונים שהיא השמחה הגדולה יותר. ודלא כמו שדייקו התוס' שם. [ובתה"ד (סימן קץ) הביא העתק תשובה אחת מה"ר טוביה בשם ריב"א, ששמחת פורים משעת קריאת המגילה עד לילה סעודת פורים, שהן שני לילות ויום אחד, ונ"מ למאכל שלוקחים מתוך שמחה שאין בזה משום גזל. ובתה"ד תמה ע"ז, שמשמע שלילה שניה היא העיקר לסעודת פורים, וברמב"ם אי' דדוקא י"ד לבני עיירות, וט"ו לבני הכרכים נוהג בם משתה ושמחה. ותי', שצ"ל שכיון שמתחילים מעט ביום נחשב סעודה אחת].

להספיד תלמיד חכם בפורים

ב) על פי המבואר במגילה (ג:) ובמו"ק (כו:) אין מועד בפני ת"ח, וכ"ש חנוכה ופורים. וכ"פ מרן בש"ע (סי' תרע ס"ג). וכתב עוד בש"ע יו"ד (סי' תא ס"ה), שיום שמועה אפי' רחוקה כבפניו דמי.

ומה שכתבנו שגם בזה"ז יש דין ת"ח, הנה הרמ"א ביורה דעה (סי' רמג סעיף ב') כתב, שהדין המבואר בירושלמי (ופסקו הרמב"ם בפרק ו' מהלכות תלמוד תורה הלכה יב), שהמבייש תלמיד חכם קונסים אותו לשלם לו ליטרא זהב, אינו נוהג בזמן הזה, שאין בדורינו חכם לענין זה. ומקורו מספר תרומת הדשן (סימן שמא). וכן כתב בשו"ת רבי יעקב וייל (סימן קסג) בשם רבו מהר"י מולין. ועל פי זה כתב בספר חסד לאלפים (סימן רכד אות יב) שיש לברך ברכת ברוך שחלק מחכמתו ליראיו בלי שם ומלכות. אולם המהרי"ט בתשובה (חושן משפט סימן מז) דחה בשתי ידים סברא זו, וכתב שגם בזמנינו יש דין תלמיד חכם אף לענין הקנס של ליטרא זהב, וכן כתבו כמה אחרונים, וגם הרמ"א מודה שיש דין תלמיד חכם בזמן הזה, ולכן פטר תלמידי חכמים ממסים. וכבר האריך בזה מרן אאמו"ר שליט"א בכ"ד, ואכמ"ל. ולפ"ז מ"ש בחיי אדם (כלל קיח סימן ז'), שבזה"ז אין להספיד לת"ח בר"ח, מפני שאין לנו דין ת"ח בזה"ז, להאמור אין לנהוג כן, אלא יש להרבות כבוד התורה ולהספיד ת"ח בפניו בחנוכה גם בזה"ז. וגם הרב עצמו בחכמת אדם (כלל קסט סי' ה) כתב להתיר הספד על ת"ח בין בר"ח בין בחנוכה ופורים.

וכתב בברכ"י (חו"מ סימן טו סק"ג): ולדידן דנקטינן כפסקי מרן, הנה מרן לא חש כלל למ"ש מהרי"ו שאין דין ת"ח בזה"ז, שהרי כתב את כל הדינים שנאמרו בגמ' לענין ת"ח כמות שהן. והמהרימ"ט (חו"מ סי' מז) דחה ד' מהרי"ו מההלכה. וכ"כ באורח משפט (סי' ד אות יז) בשם מהרש"ל (פ"ב דב"ק), שאף בזה"ז יש דין ת"ח שיפתח בדורו כשמואל בדורו. וכ"כ בספר נזירות שמשון, ובערוה"ש, ובשער שלמה זוראפה (סי' קלה) דמ"ש המגן אברהם (ס"ס תקמז) בדיני חול המועד, שאין בזמנינו דין ת"ח להתיר להספידו בפניו, סברא יחידאה היא, שהרי כל הפוסקים והטור והשלחן ערוך פסקו להתיר להספיד לחכם בפניו, ואין דרכם להביא הלכתא למשיחא. וכן נוהגים להספיד לתלמיד חכם בפניו. ע"ש. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ט (חיו"ד סי' מו). ובחזון עובדיה חנוכה.

צידוק הדין בפורים ובשבת

ובשו"ת צפיחת בדבש (סימן כו דף סג ע"ד) העיר על מה שכתב המגן אברהם (סימן תקמז סק"ח), בדין

צידוק הדין והספד בחול המועד, שאין בזמן הזה דין תלמיד חכם, שמלבד שדבריו היפך מה שכתבו המהרימ״ט והבינה לעתים שהתירו להספיד תלמיד חכם בזמן הזה בחול המועד, עוד זאת יש ללמוד ממעשה רב שהביא השלחן גבוה (סי׳ תקמז) שהגאון מהר״ש אמרילו (בעל כרם שלמה) הספיד בחול המועד סוכות את הגר״י קובו וכו׳. וכן כתב בזכרונות אליהו מני (יורה דעה עמוד צא) להעיר על הזכור לאברהם שפקפק אם מותר להספיד בזמן הזה על תלמיד חכם בראש חודש, וכתב שאין דבריו נראים, והביא מעשה רב שגדולי הדור הספידו על תלמיד חכם בראש חודש. ע״ש. [וראה עוד בתשובה מאהבה (ח״א סימן רז, וח״ב דף יד)]. [ולענין צידוק הדין ראה בתשובות הגאונים (שערי תשובה סימן ריט), ובשו״ת רשב״ש (סימן שסו), ובשו״ת מנחת אלעזר (ח״ד סימן מא), ובשו״ת כרם שלמה ח״ב (סי׳ טו). ע״ש].

וכן לגבי שבת אם מותר לומר צידוק הדין, שיש לצדד בזה דכל שאינו מעורר לבכי, יש להקל לאומרו, שהוא הצדקת הדין בעלמא. [אלא שא״ז מוכרח וראה להלן]. וכן משמע מדברי הרי״ץ גיאת שכתב, נהגו מימות זקנים הראשונים שלא לומר צידוק הדין אחרי המת בר״ח חנוכה ופורים, דלא עדיף צידוק הדין דהדיוט מצידוק הדין דמשה רבינו, דמסלקי ליה בשבת שחל להיות במועד, ור״ח חנוכה ופורים, שחלו להיות בשבת. דהללו ימי שמחה נינהו, דכתיב וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם, ובכל אחד מהם אומרים הלל, זה היום עשה ה׳ נגילה ונשמחה בו ע״ש. ומבואר שרק בשבת חנוכה וכדו׳ אין אומרים צידוק הדין, אבל בכל שבת יכולים לומר צידוק הדין.

וכן משמע מדברי המחזור ויטרי (סי׳ פ״ג) שכתב, ״ומשום הכי תיקנו רצה והחליצנו בשבת ולא בימים טובים, כי הוא יום מנוחה ושמחה, וחייב להזכיר חורבן ירושלים, ונחמתו בשמחתו, דכתי׳ בתהלים (קלו ו) תדבק לשוני לחכי אם לא אזכרכי, אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי. וכן מצינו ששבת נקראת יום שמחה, דאמרי׳ בספרי, וביום שמחתכם זה השבת, ובמועדיכם כמשמעם. ומשום הכי חותמי׳ בשבת וישמחו בך כל ישראל וכו׳, שנקרא השבת יום שמחה.״ ע״כ. ובסי׳ קמ״ב כתב: ״ואין או׳ צידוק הדין בכל שבת שיש בו הלל, כגון מועדים וראשי חדשים מפני כבודו של הלל, ושמחתו של יום שניתוספה בו שמחה על תענוג שבת, וחולקין לו כבוד משאר שבתות, שלא להזכיר בו דבר אנינות נפש, שכן המועדים נאמרה בהן שמחה, מה שאין כן בשבת. וגדול השמחה מעונג. ואע״ג דאיתא בספרי וביום שמחתיכם ובמועדיכם, ביום שמחתכם זה השבת, ובמועדיכם כמשמעו, מ״מ לא כתיבא ביה בהדיא כמו במועדים, שנ׳ (דברים טז יד) ושמחת בחגך וכו׳ והיית אך שמח״. ע״ש.

ומבואר שמחלק בין שבת למועדים, ורק שבת שיש בו הלל אין אומרים בו צידוק הדין.

ואמנם בתשובות רש״י (סימן רנח) דאף שאינו הספד ולא קינה, מ״מ אין אומרים אותו בשבת ויו״ט, מפני עגמת נפש, וממעט בעונג היום. ע״כ.

ובתשובות רבי ישעיה מטיראני (סימן כח) כתב, על ענין צידוק הדין אם מותר לאומרו בימי חנוכה אם לאו, נראה בעיני דאע״פ שרש״י כתב בספר הפרדס שרבו עשה מעשה ואמר צידוק הדין בחולו של מועד, מפני שאין זה לא הספד ולא קינה, ואין כאן חילול מועד, אלא הודאה וקבלת דין שמים, והורה לאומרו אפילו בשבת וי״ט, אינו נכון לאומרו, מפני שאם לא היה בו אלא הודאה וקבלת דין שמים בלבד, בודאי כי היה מותר, אבל כמה דברים של עוגמת נפש אנו אומרים בו, שאין קינה בעולם גדולה מהן, וכולו מלא דברים המעציבים לבו של אדם, ועיקר הצדקת הדין אינו אלא לברך ברוך דיין האמת, אבל כל הפסוקים והחיזונים שאנו מאריכין בצידוק הדין, אינו אלא לשבר לבו של אדם ולהזכיר יום המיתה לפניו, להכניע את יצרו, והילכך אין ראוי לאומרו משום יום שאסרו חכמים להספיד בו. וכך השיב רבינו משולם ז״ל בתשובותיו,

ואסור לאומרו בחנוכה ובפורים, וכ״ש בראשי חדשים וחולו של מועד. וכך השיב רב נטרונאי גאון ז״ל בתשובותיו, וזה נוסח תשובתו, וששאלתם היכא דאין מספידין, מהו שיאמרו צידוק הדין וכו׳ וצידוק הדין אם עונין כולן כאחת מותר, ואם אחד מדבר וכולן עונין אחריו אסור. ע״כ.

ומרן בשלחן ערוך (יורה דעה סימן תא) כתב לגבי המועדים, שאומרים על המת צידוק הדין וקדיש, כדרכן. וכן ביום טוב שני. אבל ביום טוב ראשון, כיון שאין מתעסקים במת, אין אומרים אותו. הגה, ויש חולקין שלא לומר צדוק הדין במועד (הטור הביא כמה רבוותא), וכן המנהג פשוט במדינות אלו, שלא לומר צידוק הדין בכל הימים שאין אומרים בהם תחנון (במנהגים). ולכן אין אומרים ג״כ כשקוברין אחר חצות בערב שבת. וי״א שאם קוברים המת בלילה, שאין אומרים קדיש ולא צידוק הדין (כל בו).

ומבואר, דביו״ט ראשון כיון שאין מתעסקים במת אין אומרים אותו. ולפ״ז ה״ה בשבת.

ועפ״ז כתב הגאון רבי יצחק בואינו ז״ל, [בעמ״ס שלחן מלכים], שיש מי שכתב, שאם ראה קברי ישראל בשבת, לא יברך אשר יצר אתכם בדין וכו׳, כיון שיש בהו צידוק הדין. ע״כ.

ואמנם המהרי״א בשו״ת יהודה יעלה (חיו״ד סימן שע״א) כתב, שיכול לברך ברכה זו כשרואה קברות בשבת, שאין זה ענין צידוק הדין, כי זה רק ברכת השבח להשי״ת, וזו ברכה על פעולותיו של הקב״ה על כל הבריות. ע״ש.

וכן פסק הרב בעל ״שבת של מי״, בספר מתת אלקים בשם רבו הגאון מהר״א ישראל, והובא בפתח הדביר חלק ב׳ (סימן רכד), ובשו״ת יביע אומר חלק ה׳ (דף רנט ע״ב, חלק יורה דעה סימן ל אות א). ע״ש. וכן פסק בשדי חמד (אסיפת דינים ברכות סימן ב׳ יז) שאין זה מענין צידוק הדין, ע״ש. ומשמע דצידוק הדין בשבת אין לאומרו דמביא לידי צער.

וניהדר אנפין לנ״ד, בדין ת״ח בזמן הזה, דאף שבספר שלמת יוסף כתב, שכיום מה״ת אין דין חכם שחייבים לעמוד מפניו וכו׳, שאין לנו היום סמוך איש מפי איש, שבטלה הסמיכה, ורק מדרבנן כתב הש״ע דיני כבוד ת״ח. אולם המעיין בדברי הראשונים כהרמב״ם הרשב״א הריטב״א המאירי (בשבועות ל.) משמע דס״ל שגם ת״ח שאינו סמוך הוי בכלל ת״ח. וע״ע בס׳ ימי יוסף להגר״י ידיד. ועיין בשלמת חיים (סי׳ שכח).

ומה שאין עושים הספד בחנוכה, כתב בספר צפנת פענח, שדוקא הספד אין עושים בחנוכה, והיינו שמספר בשבח הנפטר ומעורר העם לצער ובכי. אבל אזכרה בד״ת וחיזוק, מותר לעשות בחנוכה, וכן בשבתות ובחוה״מ, כי האזכרה היא לעורר את העם לשוב בתשובה, ומאחר ובימים אלו בטלים בו האנשים ממלאכתם, מצוה לעוררם לתשובה ע״י שיערכו עצרת התעוררות לע״נ המנוח. וכן דעת הגאון רבי ישראל יעקב אלגאזי בספרו שארית יעקב. וכ״כ הג״ר חיים למטמוני בספר צפיחית בדבש. וכן עיקר. וכמובן שהדרשנים לא ירבו בתיאור גודל האבידה רק בשבח המדות והתורה. ועיין עוד להלן סעיף יג, ובהערה שם.

ועיין בספר נזירות שמשון (סימן תכ), שאף בזמן הזה יש לומר צידוק הדין על תלמיד חכם בחול המועד ובראשי חודשים, שאין מועד בפני תלמיד חכם, ואין לומר שבזמן הזה אין דין תלמיד חכם, שהרי עיקר הטעם משום כבוד התורה (כבמגילה ג.), ויפתח בדורו כשמואל בדורו, ועוד שבעיקר מה שאמרו שאין דין תלמיד חכם בזמן הזה, יש להתיישב הרבה אם אפשר להקל בכבוד תלמיד חכם בשום צד, שהרי גם הראשונים אמרו (שבת קיב:) אם הראשונים כמלאכים אנו כבני אדם וכו׳. ובעירובין (נג.) לבם של ראשונים כפתחו של אולם, לבם של אחרונים כפתחו של היכל, ואנו כמלא מחט סדקית.

ובספר אורח משפט (סימן ד׳ אות יז) הוכיח גם כן מהים של שלמה (פרק ב דבבא קמא סימן ה) שיש דין תלמיד חכם בזמן הזה, שיפתח בדורו כשמואל בדורו, ע״ש. [משו״ת יחוה דעת ח״ד סי׳ טז].

ג. מלמד תינוקות של בית רבן וקובע עתים לתורה, דינו כתלמיד חכם שמותר להספידו בפניו, דהיינו בעת ההלוייה. ג)

שוב יצא לאור שו״ת יביע אומר חלק ט, ושם (חיו״ד סימן מו) כתב, שבימי החנוכה נפטר לבית עולמו רבה של גבעתיים דאז, והכניסו את מטתו לבית הכנסת שבו היה מרביץ תורה, ובפתח דברי ההספד אמרנו, שאע״פ שאמרו חז״ל שאין מספידין בראש חודש ולא בחנוכה, מכל מקום כבר אמרו במגילה (ג:) אין מועד בפני תלמיד חכם, וכל שכן חנוכה ופורים דלא. וכן נפסק בשלחן ערוך (יו״ד סי׳ תא ס״ה, ואו״ח סי׳ תרע ס״ג). ואז אמרתי בקיצור מילי דהיספדא לכבודו של החכם בפניו. והנה קם אחרי חכם אחד, ואמר שכבר כתב המגן אברהם שאין דין תלמיד חכם בזמן הזה, ולכן אסור להספיד בחנוכה, ותעבור הרנה במחנה, ובאמת שמעשים בכל יום, לא תקפ״ץ, שמספידים בעת ההלויה לתלמידי חכמים בימי ראש חודש וחול המועד, ואין פוצה פה, כי יפתח בדורו כשמואל בדורו, וזה המערער טובה היתה לו השתיקה, כי גם אויל מחריש חכם יחשב. וכ״כ הערך השלחן (או״ח ר״ס תכ) שגם בזמן הזה מספידין ובוכים בראש חודש וחול המועד על חכם בפניו, ומצוה וחובה נמי איכא. ע״ש.

ועוד יש להעיר, דאע״פ שהמג״א (סי׳ תקמז) כתב עפ״ד המהרי״ו שאין לקרוע על ת״ח בזה, שאין לנו ת״ח היודע להשיב הלכה בכל מקום, וכ״כ המשנ״ב (סי׳ תקמז ס״ק יב), מ״מ כבר כתב האליה רבה (סי׳ תכ סק״ב) שאף המג״א לא כתב כן אלא לגבי חוה״מ שנקרא יו״ט, מדלא כתב כן המג״א בשום דוכתא אחריתי. והמג״א עצמו (בסי׳ תכ) הביא דברי הלבוש לגבי ר״ח.

גדר תלמיד חכם

ג) כמ״ש בשו״ת שער שלמה זוראפה (סי׳ קלה). ע״ש.

ועיין במדרש קהלת (פ״ז אות ז) איזהו ת״ח, כל שמבטל עסקיו מפני משנתו. ועיין בחידושי הר״י אבן מיגש (ב״ב ח.) שחילק בשם הרי״ף, דעסקינן [לגבי פטור ממס שמירה] רק במי שתורתו אומנותו, ופירש בפסקי הרא״ש (שם סימן כ׳) שת״ח שיש לו אומנות, או קצת משא ומתן, ומתפרנס כדי חייו ולא להתעשר, ובכל שעה שהוא פנוי מעסקו מחזר על דברי תורה ולומד, הוא הנקרא תורתו אומנותו. עכ״ל. וכ״כ הטור בשמו (יו״ד סימן רמג). וכ״כ בחי׳ הר״ן. ובבית יוסף שם כתב, שכך סוברים הרמב״ן והנמוק״י בשם ריה״ל הנ״ל. וכ״כ בתשובת הרמ״ה, דהני מילי בתלמידי חכמים העוסקים בתורה כפי יכולת כל אחד ואחד, ומקיימים מצות והגית בו יומם ולילה כפי כוחן. אבל תלמידי חכמים שאין עוסקין בתורה תדיר לפי כוחן, ולא דיין לעשות במלאכתן כדי פרנסתן ופרנסת אנשי ביתן, אלא שהם יגעים להעשיר, ומבטלים התורה כדי לקבץ ממון הרבה, הרי אלו חייבים בכל חיובי הציבור. עכ״ל.

ועיין בשו״ת תרומת הדשן (סי׳ שמב) בדין ת״ח הפטור ממסים, שהוא מי שתורתו אומנותו, והוא מוחזק לת״ח בדורו שיודע לישא וליתן בתורה, ומבין מדעתו ברוב מקומות התלמוד ופירושיו ובפסקי הגאונים. ע״ש. וכן הוא בלקט יושר (עמ׳ 39) בשם רבו בעל תרומת הדשן. וכן הביא הרמ״א בהג״ה (יו״ד סי׳ רמג ס״ב), דאין חילוק בין תופס ישיבה או לא, רק שיהיה מוחזק לת״ח וכו׳. ע״ש. ובש״ך (ס״ק ח) הביא שכ״כ בתשובת בנימין זאב (סימן רנ״ב). וכתב עוד שם, דאפי׳ שלא יהיה כ״כ חשוב בין תלמידים חכמים אחרים שאינן בעירו, מ״מ מאחר שביניהם ת״ח הוא, ראוי להצילו מכל מס. ע״כ. וע״ש באריכות.

ובשו״ת התשב״ץ (סימן קמו) כתב, דגדר החכם בזה, דבודאי לא נאמרו דברים הללו על ר׳ עקיבא וכיוצא בו, דאפילו לענין קידושין

ד. בשנה מעוברת, יום י"ד וט"ו שבאדר ראשון, אף על פי שאין קוראים בהם המגילה, מכל מקום אסורים בהספד ותענית, ואין מספידין בהם אלא לחכם בפניו, ואין נופלין על פניהם, ואין אומרים בהם בתפלה מזמור יענך ה' ביום צרה, ומזמור תפלה לדוד. אם חל בשבת אין אומרים צדקתך צדק. אבל שאר דברים אין נוהגים בהם. ונכון לנהוג בהם מקצת משתה ושמחה, י"ד לבני פרזים, וט"ו לבני ירושלים. ומה שאין קוראים המגילה באדר ראשון, לפי שנאמר (מגילת אסתר ט, כא), לקיים עליהם להיות עושים את יום י"ד וט"ו "בכל שנה ושנה", מה בכל שנה אדר הסמוך לניסן, אף בשנה מעוברת אין הפורים נוהג אלא באדר הסמוך לניסן, ולסמוך גאולה לגאולה, דהיינו לסמוך פורים לפסח, עדיף. ד)

ה. אם חל י"ד באדר ביום ראשון, אין לומר "צדקתך" בשבת במנחה. ה)

אמרינן בפרק האיש מקדש על מנת שאני תלמיד חכם אין אומרין כשמעון בן עזאי וגו', אלא כל ששואלין אותו דבר אחד בתלמודו ואומר, ואפילו במסכת כלה וכו', אלא כל ששואלין אותו דבר תורה בכל מקום ואומר. ובירושלמי (פ"ג דמו"ק) אמרו, איזהו תלמיד חכם כל ששונה הלכות ועד תורה. אמר ליה רבי יוסי, הדא דתימא בראשונה, אבל עכשיו אפילו הלכות. עוד שם, אמר ר' אבא בר ממל כל שהוא יודע לבאר משנתו, ואנן אפילו רבנין לא חכימין מבארא מתניתין. ואם בדורות הראשונים אמרו כן, כל שכן בדורות הללו שנתמעטו הלבבות, שהכל לפי הדור. וכבר אמרו בראש השנה, ירבעם בדורו כמשה בדורו, שמשון בדורו כאהרן בדורו, יפתח בדורו כשמואל בדורו. הילכך, כל מי שמלאכתו מלאכת שמים, ותורתו אומנותו, וכל עיסקו בתורה, והגיע להוראה והוא חשוב בדורו למנותו פרנס ודיין ומורה הוראה, ודורש ברבים, הוא ראוי לכל מה שפירשנו למעלה. וע"ש עוד.

ובס' פרדס יוסף הביא בשם אדמו"ר מגאסטינין, כי כשם שגנב הוא הגונב, ולא זה שיודע לגנוב, כך למדן הוא הלומד ולא רק מי שיודע ללמוד.

ועיין בחזון איש (שביעית פ"י אות ז) שאולי בזמנינו אלו שמשנתן סדורה להם, והם בקיאים, אבל אינם יודעים לעיין ולהבין, ומתגאים נגד רבותינו היודעים תורה באמת, ואינם שומעים ונכנעים להם, נקראים עמי הארץ. ע"כ.

בשנה מעוברת, יום י"ד וט"ו שבאדר ראשון, אסורים בהספד ותענית

ד) מגילה (ו:). ומ"ש לגבי הספד ותענית, כ"פ הרמב"ם (פ"ב מהל' מגילה הי"ג), שאסורים בהספד ותענית. וכתב ה"ה שמקורו ממה שאמרו במגילה (שם), הא לענין הספד ותענית זה וזה שוים. וכ"כ הסמ"ג. והסמ"ק. והמאירי. והר"ן. ובשו"ת הגאונים. ורבינו ירוחם שכן דעת הרי"ף. והרשב"ש. אבל מהר"ם מרוטנבורג כתב, דהני מילי קודם שבטלה מגילת תענית, אבל לאחר שבטלה, בי"ד וט"ו שבאדר ראשון מותרים בהספד ותענית. וכ"ד הרא"ש והטור. ומרן בש"ע (סי' תרצו) פסק כדעת הרמב"ם. וזו לשונו: "יום י"ד וט"ו שבאדר א' אין נופלין על פניהם, ואין אומרים מזמור יענך ה' ביום צרה, ואסור בהספד ותענית, אבל שאר דברים נוהגים בהם. וי"א דאף בהספד ותענית מותרים". ע"כ. ולפ"ז הנוהגים שהחתן מתענה ביום חופתו, לא יתענה ביום י"ד שבאדר ראשון.

ה) ע"פ הכלל שכתב מרן בש"ע (סי' רצב ס"א): אם חל בו יום שאילו היה חול לא היו אומרים בו נפילת אפים, אין אומרים צדקתך. וגם כאן

ו. הדבר פשוט שאין צריך לשלוח מנות ומתנות לאביונים באדר ראשון. [אחרונים]. וכן מותר לעשות מלאכה בי"ד בט"ו באדר ראשון. ו)

ז. אין ספק שאבלות נוהגת בי"ד וט"ו של אדר ראשון. והוא לכולי עלמא. ז)

ח. יש נוהגים לעשות משתה ושמחה בי"ד ובט"ו שבאדר ראשון, אולם אין מנהגינו כן. ח)

שאין אומרים נפילת אפים ביום א' י"ד באדר, אין לומר צדקתך במנחה.

שאין צריך לשלוח מנות ומתנות לאביונים באדר א' ומותר לעשות מלאכה בי"ד בט"ו באד"א

ו) כן כתב הבית יוסף בשם הר"ן (מגילה ג: ד"ה אלא) שאף שקרוב הדבר גם כן שראוי להרבות בסעודה בי"ד שבראשון, מכל מקום לענין לשלוח מנות, כיון דדמו למתנות לאביונים דליתנהו אלא בשני, משמע נמי שאף משלוח מנות אינו אלא בשני. וכתב רבינו פרץ בהגהות סמ"ק (סי' קמח אות ב), שהואיל ובפורים עצמו אין איסור עשיית מלאכה אלא משום מנהג במקום שנהגו, באדר א' יש להקל. [ואף שהרב רבי דוד אבודרהם בהל' פורים כתב להחמיר, מ"מ לדינא יש להקל].

וע"ד הר"ן הנ"ל, כתב בספר כתב סופר עה"ת (ס"פ תצוה), שלולי דברי הר"ן היה נראה לי לומר, ע"פ מה שמבארים דמשלוח מנות שייך הוא לסעודה, כדרך רעים האהובים בעת שמחתם, שיושבים ואוכלים ומשלחים זה לזה מתוך הסעודה, כן הדבר הזה. ובאמת מבואר בש"ע דמי שאינו סועד לעצמו אינו מחוייב לשלוח מנות, והיינו טעמא, כי העיקר ניתקן ע"פ הטעמים הנ"ל, ושייך למשתה ושמחה, וא"כ שלוח מנות בהא תליא, שהחייב במשתה חייב במשלוח מנות, ולפי"ז מי שמחמיר להרבות בשמחה יתנהג ג"כ לשלוח מנות, ולא יאחז החבל בשני ראשין להתענג נפשו ולא יתהנה אחרים, ומי שלבו רע להנות אחרים לא ירבו במשתה ושמחה לעצמו ג"כ, והיינו דמסיים הרמ"א, וטוב לב, שאין לבו רעה להנות אחרים - משתה תמיד, מקבל עליו חומרת הפוסקים וק"ל. והוב"ד בשו"ת מנח"י (ח"י סי' נח) ע"ש.

ומ"מ לענין דינא, מרן הבית יוסף סיים, ועכשיו לא נהגו להרבות בסעודה לא בי"ד ולא בט"ו שבאדר הראשון ומכל מקום נוהגים שלא ליפול על פניהם ושלא לומר מזמור יענך ה' ביום צרה (תהלים כ) משום דיומי נס והצלה הם.

ז) כ"כ האליה רבה.

נוהגים לעשות משתה ושמחה בי"ד ובט"ו שבאדר ראשון, אולם אין מנהגינו כן

ח) ע' תוס' מגילה (ו:), יש נוהגים לעשות משתה ושמחה בי"ד ובט"ו שבאדר א', דהכי משמע מדיוק המשנה, אין בין אדר א' לב' אלא קריאת המגילה ומתנות לאביונים. הא לענין משתה ושמחה זה וזה שווים. וכן הוא בטור בשם הרי"ף. וכתב הרמ"א (סימן תרצו) שאין נוהגין כן, ומכל מקום ירבה קצת בסעודה כדי לצאת ידי המחמירים, וטוב לב משתה תמיד. [הגמ"י בשם סמ"ק]. ובשע"ת שם הביא שיש רמז לזה, כי תיבת משתה טוב, בגי' אדר ראשון.

וז"ל הסמ"ק (מצוה קמח) והיכא הספד ותענית אסור בין בי"ד וט"ו של אדר הראשון בין בי"ד וט"ו של אדר השני, והוא הדין לעשות משתה ושמחה. ובהגה שם כתב, וכן נוהגים גדולים לעשות משתה ושמחה בי"ד של אדר ראשון, אמנם בט"ו צ"ע, שהרי גם באדר השני אין ט"ו

ט. נאמר במגילת אסתר: וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים, ודרשו חז״ל, אפילו לימות המשיח, שאף על פי שכל זכרון הצרות יבטל, שנאמר, כי נשכחו הצרות הראשנות וכי נסתרו מעיני, ימי הפורים לא יתבטלו, כמו שנאמר, וזכרם לא יסוף מזרעם. וכן אמרו שכל ספרי הנביאים והכתובים עתידים ליבטל לימות המשיוח, חוץ ממגילתאסתר, והרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה וכהלכות של תורה שבעל פה, שאינם בטלים לעולם. ויש מן הראשונים שפירש שלא יתבטל ספר מכל הספרים, אלא שאפילו ייבטלו שאר ספרים מלקרות בהם, מגילת אסתר לא תיבטל מלקרות אותה בצבור. וכן במצות זכירת־מעשה־עמלק, כמו שנאמר, זכור את אשר עשה לך עמלק וגו׳, וכתבו אחרונים שאף לאחר ביאת המשיח, שימחה עמלק מן העולם, כמו שנאמר, ראשית גוים עמלק ואחריתו עדי אבד, תישאר המצוה קיימת, כדי לזכור את הגורם לביאת עמלק, שריפו עצמם מדברי תורה. ט)

נוהג, כי אם מטעם לאסור של זה בזה, וגם בתלמודא קאמר אין בין י״ד שבאדר ראשון וכו׳ וט״ו לא הזכיר, מיהו שמא נקט אותו שהוא עיקר, וה״ה ט״ו, וגם העולם לא נהגו לעשות משתה כי אם בי״ד של אדר הראשון לבד, ע״כ. ובספר מנהגים דבי מהר״ם (סדר פורים) הביא, וששאלתם אם יש לעשות פורים בי״ד באדר הראשון ולהתענות בערביתו, תשובה, לא, כי אין לעשות בו פורים כלל וכ״ש שאין להתענות בערביתו. וכבר נהגו רבותי׳ לעשות פורים באדר הראשון בי״ד שבו לעניין אכילה ושתייה, ולעשות בה סעודה גדולה. וכך היה נוהג רבינו יחיאל מפריש, ודקדקו רבותי׳ שבדורות אחרונים דכיון דלענין הספד ותענית זה וזה שוין א״כ יש להרבות סעודה ושמחה בי״ד שבאדר הראשון כמו בי״ד שבאדר השני ולהזמין בני אדם, כדמשמע נמי לשון המשנה אלא מקרא מגילה ומתנות לאביונים. ומיהו אין להתענות בי״ג שבאדר הראשון, ע״כ.

פורים - לא יתבטל

ט) ראה בלקח טוב אסתר (ט, כח). וברמב״ם (מגילה פ״ב הי״ח). וכ״ה בירושלמי מגילה פ״א ה״ה, ע״ש. ומה שכתבנו שלא תתבטל מלקרותה בצבור, הנה ז״ל הרמב״ם (בפ״ב מה׳ מגילה הי״ח): כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח, חוץ ממגילת אסתר, והרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה וכהלכות של תורה שבעל פה, שאינן בטלין לעולם. ובהשגת הראב״ד, א״א לא יבטל דבר מכל הספרים, שאין ספר שאין בו לימוד. אבל כך אמרו, אפילו יבטלו שאר ספרים מלקרות בהם, מגילה לא תבטל מלקרותה בציבור. עכ״ל.

ויסוד דברי הרמב״ם מהירושלמי (פ״ק דמגילה ה״ה): ר׳ יוחנן אמר הנביאים והכתובים עתידים להבטל, וחמשה חומשי תורה אינן עתידים להבטל, מ״ט קול גדול ולא יסף. ר״ש בן לקיש אמר, אף מגילת אסתר והלכות אינן עתידים להבטל, נאמר כאן קול גדול ולא יסף, ונאמר להלן, וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם, והלכות שנא׳ הליכות עולם לו. והובא בהגהות מיימוניות שם. ומבואר שהרמב״ם פסק כר״ל, שהנביאים והכתובים עתידין ליבטל לגמרי. ומה שפסק כריש לקיש נגד ר׳ יוחנן, י״ל ע״פ מ״ש התוס׳ (שבת ע:) דהא דפסקינן ביבמות (לו.) כר׳ יוחנן נגד ר״ל חוץ מג׳ דברים, היינו דוקא בדברים

הנוהגים בזמן הזה. ע״ש. ולפי זה לענין מה שינהגו בימות המשיח אפשר שהלכה כריש לקיש. וצ״ע בזה.

אלא שצ״ב מהו מקור דברי הראב״ד לפרש שהוא דוקא לענין לקוראה בצבור. ולכאורה לא משמע כן מהירושלמי, שהרי בהלכות לא שייך קריאתן בצבור. ובאחרו׳ ביארו בדעת הראב״ד, שגם הוא סובר שהנביאים והכתובים עתידין ליבטל מתורת נביאים וכתובים, והיינו שלא יהיה עליהם תורת כתבי הקודש, אלא שדברי התורה שיש בנביאים וכתובים דבר זה לא יבטל, שהרי אין ספר שאין בו לימוד. ולפ״ז נמצא שאז יהיו ספרי הנביאים והכתובים תורה שבעל פה, ולא תורה שבכתב. והנפ״מ שיבטלו מלקרות בה בציבור, והיינו כיון שיבטלו מתורת כתבי הקודש, יהיו כתורה שבעל פה ויהיה אסור לקרות בהם בציבור, שהרי דברים שבעל פה אסור לאמרם בכתב. וס״ל להראב״ד כמ״ש הרמב״ם בהקדמתו ליד החזקה, שהאיסור לומר דברים שבע״פ בכתב הוא רק כשמלמד לאחרים, אבל כל אחד לעצמו מותר לו לכתוב תורה שבע״פ. וא״כ לאחר שיבטלו מתורת נביאים וכתובים יהיה אסור לקרות בהם בציבור מדין דברים שבע״פ אסור לאמרם בכתב, אבל מגילת אסתר לא תיבטל מלקרותה בציבור, שהרי ניתנה בתורת תורה שבעל פה. ליכתב ולקרות בה. ודעת הרמב״ם, שכל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח, והיינו שיבטלו לגמרי ולא ילמדו בהם אפילו כתורה שבעל פה, וכמו שביאר כן במשנת יעבץ (מועדים סימן עח). וע״ש עוד בביאור שיטת הרמב״ם.

ור׳ ישעיה הראשון בפסקיו למגילה כתב, שהוסיפו מקרא מגילה על התורה, שקבעוה עליהם חובה בקריאתה, כמו שחייבים לקרות דברי תורה שנא׳ בהם והגית בו יומם ולילה. ע״ש. והיינו שנוספה מגילת אסתר על התנ״ך, ובה נסתיימו כ״ד כתבי הקדש תורה שבכתב, וכמ״ש ביומא (כט.) ניתנה ליכתב קאמינא. ע״ש. ועי׳ שו״ת הרדב״ז חלק ב׳ (סימן תרסו), ובמרכבת המשנה ח״ב על הרמב״ם שם, שפי׳ בע״א.

ומה שכתבנו גבי זכירת עמלק, עי׳ תרגום יב״ע (במדבר כד כ.) ובמכילתא (סוף פרשת בשלח). ובסמ״ג (ל״ת רכו), והובא בהגמ״י (מלכים פ״ה אות א), שמצות מחיית עמלק אינה נוהגת אלא בימות המשיח לאחר כיבוש הארץ, וע״ש ברדב״ז.

והנה בגמ׳ מגילה (יד.) אמרו, ת״ר מ״ח נביאים עמדו לישראל ולא הותירו על הכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה, ועיין בפרש״י, וא״ת נר חנוכה, כבר פסקו אז הנביאים, אבל בימי מרדכי היו חגי זכריה ומלאכי. וע׳ בחידושי הרש״ש, שכתב, דהיינו כלפי מ״ש אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, ור״ל ע״פ נבואה, אבל לתקן או לגזור לא גרע נביא משאר חכמים, להכי קאמר חוץ ממק״מ שנאמרה ברוה״ק (וע׳ מכות כג:). וכו׳. ע״ש. וכיו״ב כ׳ היערות דבש ח״ב (דק״כ סע״ד). ע״ש.

וע״ע בספר מגיד מישרים (פרשת ויקהל מהדורא קמא)

דאיתא התם, הא מגלינא לך רזא טמירא במאי דאמור רבנן דהמצות בטילות לתחיית המתים וכו׳, היינו ברזא דשית אלפין שנין הוי עלמא וחד חרוב, דהיינו למימר דבזמן תחיית המתים, דהוא בתר ימות המשיח, יהא חרב עלמא מתאוות וכיסופין דהאי עלמא, והא בההוא זימנא יתבטל יצה״ר מעלמא, ונמצאו מצות לא תעשה בטילות, וכן המצות עשה דוגמת מאי דאמר מרע״ה למלאכי השרת, מאי כתיב לא תרצח ולא תנאף, כלום שפיכת דמים יש ביניכם, יצר הרע יש ביניכם, וכן המועדות לא יצטרכו אז לעשות ככל הנעשה היום, דהא איסור חמץ ואכילת מצה היא לאכפאה סיטרא מסאבא, וכן בשאר המועדים, בההוא זימנא לא איצטריך לאכפאה לה, דהא בטל הוא, ולא יעבדון במועדייא, אלא דיימרון בהו הלל וזמרין ושירין ותושבחן לקב״ה ותו לא מידי, והיינו דאמור רבנן חנוכה ופורים אינם בטילים לעולם, כלומר דהא חנוכה ופורים לית בהו אלא סיפור נסים דקב״ה בלחוד, וכן מאי דיעבדון במועדייא הוי דוגמת חנוכה ופורים, דהיינו סיפור נסים דקב״ה, מש״ה לא יבטלו. ע״כ.

קונטרס אחרון

סימן א - אודות שינוי המבטא בין הספרדים לאשכנזים

אין לשנות את המבטא גם בהזכרת שם ה', הן בברכות התורה והן בקריאת פרשת זכור

בענין מה שכתבנו בסימן תרפ"ה אודות פרשת זכור שיש לספרדים להקפיד לשמוע פרשה זו שהיא מן התורה במבטא ספרדי שלנו, ראה בילקוט יוסף תפלה כרך א' (סימן קא), שכתבנו באורך בענין המבטאות. ונתבאר שם, שאין לשנות מהמבטא שלנו, וגם במבטא שם ה' אין לספרדי לשנות ולומר שם ה' בחול"ם, כמנהג האשכנזים, אלא יש להמשיך כמנהג גדולי הדורות הספרדים לבטאת בקמ"ץ הדומה לניקוד פת"ח, והדקדקנים יודעים להבדיל ביניהם. [וההבדל הוא, כי בעת שמבטאים את ניקוד הפת"ח מרחיבים את הפה, והיינו פת"ח, ובביטוי קמ"ץ קומצים את הפה, ומבטאים אותו בתנועה כבדה יותר, כביטוי בני העדה הבבלית והבוכרית].

ויש להוכיח מדברי כמה ראשונים, כפי מנהגינו שאין אומרים ניקוד קמ"ץ כמו חול"ם, אלא בביטוי הדומה לביטוי ניקוד פת"ח:

א. מפיוטי רבי אליעזר הקלירי [שיש אומרים שהוא רבי אלעזר בן רבי שמעון בר יוחאי, וכמבואר בתוס' חגיגה (יג.) ובפסקי רבינו אליהו מלונדריש לברכות (עמוד מח.), וראה בעין יצחק ח"א (כללי התנאים והאמוראים הערה כו, עמוד רנו)], שכתב בקרוב"ץ לט' באב: אז אמרתי הנה באתי לבית מעדני [בפתח], עדני [בפתח], אז דיני [בפתח], אומרה לאדנ"י [בקמץ]. ע"כ. ומדנקט הכל בחרוזים על כרחך שהביטוי בשם ה' דומה לפתח. רק שהוא בתנועה כבדה יותר. ומכאן ראיה מחד מן קמאי למבטא הספרדים. [וראיה זו הביאה מהר"י שוואַרץ בשו"ת דברי יוסף דף קסו. והובא בשו"ת יביע אומר חלק ו' ריש עמו' לז].

ועיין בהגהות מיימוני (פ"ו מהלכות תפלה סק"ב): וכן הקליר יסד קרובץ, והוא היה מקרית ספר, ובימיו היו מקדשין על פי הראייה, והיה תנא, ואולי היה רבי אלעזר ב"ר שמעון, כדמשמע בפסיקתא. ואפילו אם אינו רבי אלעזר ברבי שמעון מכל מקום תנא היה. ועליו יש לסמוך כפי' ר"ת. ודעת הערוך נראה ג"כ שרבי אלעזר בן רבי שמעון היינו רבי אליעזר הקליר, שפירש בערך קלר, יש מקום שקורין לעוגה קילר, ועל כן נקרא רבי אליעזר הקליר, שאכל עוגה שהיה כתוב בה קמיע ונתפקח, ודבר זה מצינו ברבי אלעזר ברבי שמעון. עכ"ל. וכן כתב הרא"ה בספר פקודת הלויים (ברכות יא.) דרבי אליעזר הקליר מקובל שהיה בימי התנאים. וכן הוא בהרא"ש (ברכות פרק ה' סימן כא), ובבית יוסף (סימן קיב).

ב. ועוד ראיה, ממה שמובא באזהרות לחג שבועות לרבינו שלמה אבן גבירול [לפני כאלף שנה], שכתב: אנכי ה', קראתיך בסיני, ולא יהיה לך על פני וכו'. ומחרוזים אלה מוכח להדיא שניקוד שם ה' קרוב לניקוד פתח, ולא כניקוד חולם.

ג. וכן מוכח מהפיוט הקדמון, צור משלו אכלנו, ברכו אמוני [פתח], כדבר אדני [בקמץ]. ומחרוזים אלה מוכח שהמבטא קמץ דומה לפתח, שאילו למבטא האשכנזים אין כאן חרוזים. [וביטוי אמוני על כרחך שהוא בניקוד פת"ח, או הקרוב לפת"ח, ולא קרוב לחול"ם. ודו"ק].

ד. וכן מוכח מן הפיוט שיסד דונש בן לברט [שהיה לפני כ-1200 שנה] וז"ל: דרור יקרא לבן עם בַּת, וינצורכם כמו בבַת, נעים שמכם ולא יושבַת, שבו נוחו ביום שבָּת. אלוקים תן במדבר הַר, הדס שיטה בראש תדהָר, ולמזהיר ולנזהָר תן כמי נהָר. ע"כ. הרי שניקוד קמ"ץ וניקוד פת"ח דומים זה לזה בהבדל דק.

ה. וכן מוכח מהפיוט שסידר רבי יהודה הלוי

[שהיה בימי הר״י בן מיגאש, רבו של הרמב״ם] שאומרים אותו בשבת זכור, בימי חרפי מקדמוני, בי דיבר רוח ה׳, והיום אם גרשוני עוני וכו׳. ושם הניקוד הנכון הוא בפת״ח, [ודלא כמו שניקדו בכמה סידורים בקמ״ץ], וכל בית הוא בחרוזים, ולמבטא האשכנזים אין זה חרוזים. ועוד שם: טרוף טרף שאר המוני, מי נתן למשסה יעקב למוני, וישראל לבוזזים הלא ה׳. [וכ״ז חרוזים רק למבטא הספרדי]. וכן בסוף הפיוט, דגלים עברו ביבשה, ולפניהם אל נערץ בקדושה, אז שוררו שירה חדשה, מי כמכה באלים ה׳. והניקוד בשירה חדשה ושם ה׳ זהה לביטוי ניקוד הפת״ח. ומכל החרוזים הנז׳ משמע שמבטא ניקוד קמ״ץ דומה לניקוד פת״ח.

ו. וכן מוכח עוד מהפיוט שסידר רבי יהודה הלוי: ובאו כולם בברית יַחַד, נעשה ונשמע אמרו כאֶחָד, ופתחו וכו׳ ה׳ אֶחָד. ע״כ.

ז. ועוד ראיה מהתוס׳ ברכות (טו:) שכתבו בשם הרי״ף שצריך להפריד בק״ש בין האותיות הדבקים, שלא יבלע אחד מהם, וכגון וחרה אף, שאם לא יתן ריוח ביניהם ייראה כאומר וחרף. וכ״כ הרא״ש בפסקיו (פרק ב׳ דברכות סימן יב) בשם הירושלמי, דצריך להתיז הז׳ של למען תזכרו, וליתן ריוח בין וחרה אף, דלא לישתמע וחרף. ע״כ. וכן כתב האבודרהם (בסדר שחרית), וכ״כ בספר אוהל מועד (שער ק״ש דרך ראשון), שצריך ליתן ריוח בין וחרה לאף, דלא לישתמע וחרף ומוכח כנ״ל. וכ״פ בש״ע (סי׳ סא סי״ט). ובשלמא אם הקמץ דומה לפת״ח כמו הביטוי אצלינו, אגב ריהטא בבליעת האלף של תיבת אף יהיה נשמע כאומר וחרף ח״ו, משא״כ אם הקמץ שבסוף וחרה מתבטא כעין נקודת החולם, ואילו האלף נקודה בפתח, לא יגיע למצב שיהיה נשמע כאומר וחרף, שהניקוד מבדילם הבדל גמור. אלא ודאי שהקמץ ופתח אין הבדל ביניהם אלא הבדל דק, שזו תנועה כבדה וזו תנועה קלה יותר. ולכן הוצרך הרי״ף להזהיר על כך. [ומטעם זה נמי הוצרך רבינו בחיי להזהיר להבדיל בין קמץ לפתח].

ח. וכן היה מבטאו של רש״י ז״ל, כמדוייק מדבריו בברכות (דף מז:), וכמ״ש בהגהות היעב״ץ בברכות שם, דרש״י קורא בכל מקום לקמ״ץ פתח, וכ״ה קריאת הקמץ לספרדים.

ט. וכן נראה דעת התוס׳ (סנהדרין ע.) וכמ״ש בערוך לנר שם, דלא ניחא להו למימר דבכולהו הוי לשון וי בפת״ח הוי״ו, משא״כ בויפת דהוי״ו בקמץ, ואין זה לשון, וי דבקריאת הספרדים גם הוי״ו קמוצה כמו פתוחה נקראת, וכן היתה קריאת התוספות. ע״כ.

י. וכן נראה מדברי הרמב״ם במורה נבוכים (פרק סא), ושם כתב, דכל שמותיו יתעלה הנמצאים בספרים, כולם נגזרים מן הפעולות וכו׳, והשם המכונה בו ה״א וא״ו ה״א הוא ג״כ נגזר מן האדנות, דיבר האיש אדני הארץ אתנו קשות, וההפרש בין אמרך אדני בחי״ר הנו״ן ובין אמרך אותו בקמצת הנו״ן, כהפרש בין אמרך שרי, אשר ענינו השר שלי, ובין אמרך שרי אשת אברם שבזה הדור וכללות לאחרים, וכבר נאמר למלאך אדני אל נא תעבור, דשם ה׳ הוא לשון רבים של אדונים. ע״כ. [כשם שמדברים לאדם מכובד בלשון רבים, אתם אמרתם וכדו׳]. ובזה מבואר בהדיא אחה״מ דלא כמ״ש הרב קהלות יעקב, דס״ל דשם אדנות הוא מלשון יחיד. ומזה משמע שקמ״ץ נקרא בדומה לניקוד פת״ח. ויש שרצו להביא ראיה מהפסוק בבראשית, אדני, אל נא תעבור מעל עבדך, והרי ודאי המלאכים הם רבים. וע״כ דבאמירת שם ה׳ צריך לומר בקמ״ץ, אולם ע׳ בגמ׳ שבועות לה: כל שמות האמורים בתורה באברהם קודש, חוץ מזה שהוא חול ״ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך על נא תעבור מעל עבדיך״ חנינא בן אחי רבי יהושע ורבי אלעזר ב״ע משום ר״א המודעי אמרו אף זה קדוש. כמאן אזלא הא דאמר רב יהודה אמר רב גדולה הכנסת אורחים יותר מהקבלת פני שכינה, כמאן כאותו הזוג. עכ״ל. ופירש רש״י, אף זה קדש, דכתיב לעיל מינה וירא עליו יי׳ והדר כתיב והנה שלשה אנשים, ואמר להקב״ה אל נא תעבור מעל עבדך, המתן לי כאן עד

שאכניס האורחין. ע״כ. הרי שאברהם אמר זאת למלאך האמצעי, ולא לכל המלאכים. וע׳ בפי׳ רש״י על התורה (בראשית פרק יח) ויאמר אדני אם נא וגו׳, לגדול שבהם אמר, וקראם כולם אדונים ולגדול אמר אל נא תעבור, וכיון שלא יעבור הוא, יעמדו חבריו עמו, ובלשון זה הוא חול. דבר אחר קודש הוא, והיה אומר להקב״ה להמתין לו עד שירוץ ויכניס את האורחים. ע״כ. נמצא דלשון זה יכול ליפול על יחיד או על רבים, ובין קודש ובין חול. ודו״ק. [וצ״ב דמה יענה הרב קהלות יעקב לגבי שם אלקים שהוא ג״כ לשון רבים. וע״כ כמו שביארנו לעיל מינה, וע׳ בזה להלן באורך]. ועיין בילקו״י על הלכות קריאת התורה וביהכ״נ (עמ׳ קיד).

יא. וכן נראה מדברי המהרש״א [אף שהיה אשכנזי], שכתב במס׳ שבועות (לה:) ״כל שמות וכו׳, ולפ״ז לא נשתנה כאן ונכתב אדני בקמ״ץ כמו שמות קדושים דמתפרשו לשון רבים. על שם רוב יכולתו ואדנותו. ע״כ. חזינן שגם הוא כתב כהרמב״ם ששם אדנות מתפרש בלשון רבים, ודלא כמ״ש הרב קהלות יעקב זצ״ל.

יב. וראיתי שהביאו בשם ספר שפת אמת (להרב בנציון כהן עמוד קסב) שהובא מרבי אליהו בחור [המדקדק האשכנזי הידוע שחי באיטליא לפני כחמש מאות שנה, בן דורו של מרן הש״ע], כי אין רוצה לומר על דרך שהאשכנזים קוראים אותו, רק על דרך שהספרדים והלועזים קוראים אותו שהוא נוטה לפתח. אמנם הספרדים אינם יודעים לכוין קריאת הקמץ, כי גם אנשי טבריה עושים הפרש בינו לבין הפתח, כי קריאת הקמץ מורכב מפתח וחולם. ושם האריך בראיות רבות שהקמץ נוטה לפתח הרבה יותר ממה שהוא נוטה לחולם.

יג. והביא עוד ראיה מדברי הרז״ה המדקדק האשכנזי בספר צהר ותיבה (עמוד יז), שקריאת הספרדים נכונה בזה כי הם קוראים הברת כל תנועה גדולה כעין התנועה הקטנה המיוחדת לה, ולא כקריאה האשכנזית, ושכ״כ הרד״ק במכלול הנ״ל (דף קפו). ע״ש.

יד. וכ״כ האשל אברהם מבוטשאטש (סימן תקפב) שהמהר״ם מרוטנבורג היה קרוב לארצות הספרדים, ולכן ביטא את הקמ״ץ כמו הספרדים.

טו. ועיין בהקדמה לספר הרקמה, שחובר בשנת ד׳תת״י, שבו מתאונן רבי יונה אבן ג׳נאח על זניחת לימוד המסורה והדקדוק בספרד, ומתאר את חוסר ההבחנה בין קמץ לפתח, וכתב, וכבר גרם זה לרובם להקל ג״כ במסורת המקרא, וההפרש בין הקמץ והפתח ומלעיל ומלרע. ע״כ. ומוכח שכבר בזמנם (קרוב לאלף שנה!) היו מבטאים את הקמ״ץ כמו הפת״ח, ולכן התאונן שהרי ישנו איזה הבדל דק ביניהם שצריך להבחין בו, שהקמ״ץ דגוש יותר, והפתח רפה יותר. [וראה להלן מ״ש בשם ספר חסידים שא״ז מעכב בק״ש ובתפלה].

טז. גם הרשב״ץ כותב בספרו מגן אבות (עמוד נה) דהקמ״ץ מורה על ההגבהה, וזאת התנועה אין אנו מכירים בה, כי הקמץ אנו מביטים בה כמו הפתח, והוא חסרון בהברה. ואולי הראשונים היו מבדילים יותר ממנו. ע״ש. ומוכח להדיא שהיו מבטאים את הקמ״ץ בביטוי הדומה לביטוי הפת״ח, ולא כמו שהאשכנזים נוהגים כיום. שאם היו מבטאים את ניקוד הקמ״ץ כחול״ם על מה התאוננו הקדושים הנ״ל שאין יודעים להבחין בין קמ״ץ לפת״ח, הרי ההבדלה ברור. וע״כ כדכתבנו.

ועיין ברד״ק במכלול (דף קלו) שכתב, שתנועת הפתח היא כתנועת הקמץ, אלא שהיא שפלה ממנה. ע״ש.

ונודע כי הגאון רבי יצחק מוואלוז׳ין היה רגיל בכל יום לחזור ולקרוא ק״ש אחר התפלה במבטא ספרדי, מפני שחשש שהיא ההברה הנכונה, והחמיר על עצמו במצות עשה דאורייתא. [ספר כתר אפרים עמ׳ שס]. וראה להלן שהגאון רבי נתן אדלר, רבו של החת״ס, שינה מבטאו למבטא ספרדי.

ובביאור הגר״א לתיקוני הזהר (תיקון יט דף לח סוף ע״ד) ג״כ כתב, שקריאת הספרדים היא הנכונה. ע״ש.

ובספר עובדות והנהגות לבית בריסק ח"ד (עמוד לה) כתב: בהיות מרן הגרי"ז בארצות סוריה ולבנון, בנסיעתו לארץ ישראל, שמע קריאת התורה בביכ"נ של הספרדים שם, ויצא בזה י"ח. אולם בהיותו בעיר חיפה [בקיץ תש"ח] התפלל פעם אחת בביהכ"נ של חסידים וקראו שם בפרשת פנחס בפסוק "אשר הוכה את המדינית", היכה בהברה החסידית, וסבר הגרי"ז שלא יוצאים בזה י"ח, כיון שזה היפך מהמשמעות האמיתית שתחת אשר בכתוב נאמר שהאיש הוכה בידי אחרים, מהברתם משמע שהוא היכה את המדינית. עכ"ל.

ובאמת שלא מצינו לשום גדול ספרדי שישנה את מבטאו למבטא אשכנזי. ומצינו רק ההיפך, מגדולי רבני אשכנז ששינו למבטא ספרדי.

גם מהר"י שווארץ בשו"ת דברי יוסף (דף קסו.) כתב, בדבר הברת האשכנזים שקוראים קמץ כמו חטף קמץ, ר"ל שנוטה מעט לחולם, והספרדים קוראים הקמץ כמו הפתח, לדעתי נראה ברור שהברת הספרדים היא הנכונה, כי הם לא הלכו כ"כ בגולה מדחי אל דחי, כי אם בחורבן בית שני באו משם לספרד עד גלות הארץ במשך יותר מאלף ושלש מאות שנה, ולא שינו הברתם אשר הביאו עמם, ואשר השתמשו בה אבותינו בירושלים ובבית המקדש ובכל ארץ ישראל. וביותר הברת אנשי עדות המזרח בבל וסוריה ומצרים אשר לא נפסק הישוב מהם בכל הדורות, משא"כ האשכנזים שהלכו בגולה מגוי אל גוי וממלכה אל עם אחר, גולה אחר גולה, בארצות פזוריהם, ולכן היתה סיבה שנשתבשה הברתם ולשונם, כי נתערבו בגוים רבים, וילמדו מהברתם ולשונם, וישתמשו גם בלשון הקודש כדרך הברת לשון העמים. ע"ש.

והביא ראיה למבטא הספרדים ממ"ש במדרש (ב"ר פרשה ט) ר"מ אומר והנה טוב מאד, טוב מות, וכן היה דורש ר"ש בן אלעזר בשם ר"מ. ומוכח שביטוי אות ת' כהברת הספרדים שדומה קצת לדל"ת, אבל לפי הברת האשכנזים שהתי"ו דומה לסמ"ך, אין שום מקום לדמות מלת מאד למלת מות. [ועוד דלמבטא האשכנזים צ"ב מהו ההבדל בין מתוקן למסוכן. וכן באמירת היום הרת עולם שהוא מלשון הריון שבו נברא העולם, והם אומרים היום הרת קרוב לאות סמ"ך, ואינו במשמע לשון הריון כלל].

יש מרבני האשכנזים שהתנגדו למבטא הספרדי

והנה יש המדייקים מדברי רבינו בחיי (פר' וירא על הפסוק, אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבור וגו'. והוב"ד גם בספר תולדות יצחק לר"י קארו דודו של מר"ן) למבטא האשכנזים בזה, שכתב, זהו ההפרש הגדול שיש בתורתנו בין קמ"ץ לפת"ח, כהפרש שיש בין אור לחשך ובין קדש לחול.

וכ"כ בספר קריינא דאיגרתא (מכתבים של בעל קהילות יעקב (הסטייפלר) אות קלא), דמצוה לספרדים לשנות הברתם בהזכרת שם אדנו"ת, ולבטא בקמץ תחת הנ', דאל"כ יש כאן ח"ו משמעות של רבים. וע"ש שכך דעתו הן לגבי ביטוי השם, והן לענין בחירת הנוסח ע"י הרוב. ע"ש.

ובספר פניני רבינו הקהלות יעקב עשה סניגורין לדברי אביו הסטייפלר זצ"ל, דאף שבקמ"ץ הוא ג"כ לשון רבים, מכל מקום הקפידה תורה מאיזה טעם שהוא לכתוב על שם קודש בקמץ דוקא, ולרבינו בחיי הוא ע"פ סוד, אבל מאחר שהתורה הקפידה לכתוב על קודש בלשון קמץ ובפתח לחול, וכפי חול נראה ח"ו כב' רשויות, לכן חייבים להקפיד לקרות בקמץ, רק אם מחלקים בזה בהברה שניכר ההבדל בין פתח לקמץ אין שום תלונה עליהם. עכ"ד.

והגאון החזון איש הורה דאלו האשכנזים שמתפללין בהברה ספרדית, יזהרו באזכרת שם השם לומר בקמץ כאשכנזים, והזהיר כן גם לבתי ספר בבני ברק. וכן כתב הרב השואל בשו"ת אז נדברו (ח"ג סימן מח) בשם החזו"א, שאשכנזי המתפלל בהברה ספרדית יש לו להזהר לומר ש"ש בהברה אשכנזית.

וכן בספר אעלה בתמר (עמוד ס, להגראי"ל שטיינמן)

כתב, ששאל את החזון איש אודות אשכנזי אם יכול לצאת י"ח קרה"ת מפי ספרדי שקורא בהברה ספרדית, וענה לי שא"א לצאת בזה י"ח קרה"ת, דגרע משאר לשונות כיון שזה קלקול הלשון. ובהערות שם העיר [הגר"ח קנייבסקי]: לא שמעתי כך, ואדרבה לי אמר לגבי קרה"ת שאשכנזי יוצא מספרדי, ואולי קרה"ת יותר קל. ע"כ. [ראה להלן בדברי המנחת יצחק].

ובס' תשובות והנהגות (ח"א סימן קכח) טען, דאף אם יש חילוק מעט בין קמ"ץ לפת"ח, אם השינוי ניכר רק לחכמים, אז במקום שאינו ניכר אסור. (עיין היטב ברמב"ם ספ"ח דשבועות). ולכן באשכנזים כיון שלא ניכר כשאומר הקמץ בפתח כהספרדים, אלא נראה שהוא כלשון רבים, אסור לספרדי להיות שליח ציבור, אבל גם אם מובן הכוונה, לדידן דאומרים בקמץ כשאומר בהברתם הוא רק ככינוי וצריכים שמו הקדוש בהברתו כמקובל אצלינו מדור דור ואין לשנות.

ועוד נשאל שם בכרך ב' (סי' עז) בש"ץ המתפלל בהברה ספרדית גם באזכרת שם ה', אם מותר ליתן לו להתפלל כש"ץ, והשיב, עיין בספר "טעם ודעת" על התורה (פרשת וירא י"ח - ג') שמנהגינו להקפיד לא לומר השם בפתח כמו הספרדים והנוער בארץ ישראל, והרי ממ"נ אם כל התפלה מתפלל כהרגילו שקמץ מבטא בפתח, ורק השם לבד בקמץ, התפלה ממ"נ משובשת, ומה לנו לעודדו להתפלל פעם בפתח ופעם בקמץ, אף אם קורא אצלינו השם בקמץ כמנהג האשכנזים. ונראה טעם הגון על מנהגינו, שבעצם הוי שינוי גדול בין קמץ לפתח, ומ"מ כיון שהרבה רגילים להתפלל כן, לא גרע מכל לשון והוי כמתפלל בלשון אחר שמותר, משא"כ בהשם הקדוש דמה שמועיל בכל לשון הוא רק בלשון לע"ז, שלדידן נחשב רק כינוי וכמבואר בשו"ת רע"א (סי' כ"ה), ומחליף בזה שם המיוחד שבו תפלתינו מתקבלות, לכינוי, ולכן אנו מקפידים שלא יתפלל עכ"פ בהזכרת ה' אלא לפי המקובל אצלינו לביטויו, ויש בקמץ סוד נפלא וכמבואר ברבינו בחיי, ולכן בכל התפלה כשמתפלל מועיל, דלא גרע לדידן מכל לשון, וכמבואר בר"ן (ריש נדרים), אבל בשם ה' ככל לשון אין מעלתו כשמו ית' המיוחד, ולכן בו אנו מקפידים ביותר שיאמר בקמץ דוקא כראוי לפי קבלתינו. וביותר יש ליזהר באותם אשכנזים המשנים להברה ספרדית, ובשלמא בספרדי ממש זהו לשונם ומנהג אבותיהם, והוי לכה"פ כלשון אחרת, אבל המתחדשים אין זה לשון הקודש ע"פ מנהג אבותיהם, וכה"ג גרע שהתפלה בכנויים, וכן מוכח חילוק זה במהרי"ט, ובכמה קהלות בחו"ל לא מקפידים וש"ץ מתפלל בפתח כרצונו, וראוי לעוררם על כך. ע"כ.

גם בשו"ת שבט הלוי חלק ח' (סימן כ תשובה משנת תשנ"ב) כתב, שאף הספרדים יאמרו שם ה' בקמ"ץ כהאשכנזים. ושם נשאל בדבר בית ספר שיש שם מבני אשכנז ובני ספרד יחדיו, כיצד ינהגו עמם בסדר התפלה, והשיב להם שילכו אחר רוב התלמידים. ומכל מקום בענין שם ה' "כדאי ע"פ הלכה שיאמרו שם הוי' ב"ה בביטוי אשכנזי, דהיינו, בהדגשת הקמץ שלא נוטה לפתח, וכאשר כבר עורר זה היעב"ץ בהקדמת סולם בית אל. וציין שם ששוב הראו לי במכתבים של בעל קהילות יעקב (הסטייפלר) בס' קריינא דאגרתא (ח"א סימן קלח) שכך דעתו הן לגבי בטוי השם, והן לענין בחירת הנוסח ע"י הרוב". ע"כ.

מדברי רבינו בחיי נראה אדרבה להיפך שיש משם יש ראיה למבטא הספרדים

והנה עיקר סמיכתם של הגאונים הנז', הוא מדברי הגאון יעב"ץ בהקדמה לסידורו בית יעקב, שכתב שם: וכתב דיבור הפה ומבטא השפה, צריך להיות שלם בחיתוך הלשון, כל מום לא יהיה בו, באות בניקוד בטעם, בהלכות לה"ק בכל תנאיו, וביחוד שלא לקרות לעיינין אלפין, וכן ההין, כאשר יבאר הגלל, וכ"ש מחילוף קריאת אותיות שאינן ממוצא אחד כלל. לא כמו שאנו האשכנזים עושים בקריאת ת' רפויה כסמך לבשתנו, אכן

בתנועה אשרנו וטוב חלקנו. ולא כספרדים שאינם מבדילים בין קמץ לפתח, בזה הם עושים קודש חול. וע״ז תמהתי מימי. אחר זמן רב מצאתי להרב המקובל הבחיי (ר״פ וירא) שהתנגד להם בזה, והוא ז״ל היה מהם והעיר עליהם והזהיר ע״ז מאד, מלבד מה שגורעים מספר הנקודות הקדושות שנתנו בסיני ומבטלים מקצתן, כי אין להם לא פתח ניכר, והחולם לגמרי בטל אצלם ונעכר. ונמצאת בריאת הברת החולם שלנו נעדר מעיקרו, וכה עשו בסגול וצירי שהשוו הברתם ואין למחלת לשונם צרי. ע״כ.

אולם ז״ל רבינו בחיי שם: דאף על פי שנראה שהקמ״ץ והפת״ח הכל דבר אחד ותנועה אחת, אין הדבר כן, אלא שיש הפרש ביניהן במבטא, שהרי תנועת הקמ״ץ גבוהה ועליונה, ותנועת הפת״ח למטה ממנה, כי הקמ״ץ בתיבה יורה על מעלה גדולה, ועל דבר שהוא עומד בפני עצמו, ואינו נסמך לאחר, כענין ארון שהוא קמו״ץ, ומצינו ארון הברית שהוא בפת״ח וכו׳, כי הפת״ח נסמך לעולם למה שאחריו, ולא כן הקמ״ץ כי הוא עומד בפני עצמו וכו׳, ומטעם זה בניקוד זה השם לא תמצא פת״ח אלא קמ״ץ, כי היא המעלה העליונה הגדולה המורה עליונות ושהוא בלתי נסמך לאחר כדבר הנברא, זהו ההפרש הגדול שיש בתורתנו בין קמ״ץ לפת״ח, כהפרש שיש בין אור לחושך ובין קדש לחול. ע״כ.

ומדברי רבינו בחיי מבואר אדרבה שמבטא הקמ״ץ והפת״ח דומה מאד, ורק הבדל דק יש ביניהם, שהרי כתב ״אף על פי שנראה שהקמץ והפתח הכל דבר אחד ותנועה אחד״, ולמבטא האשכנזים אינו נראה כלל כדבר אחד ותנועה אחד, אלא כשני ניגודים והפכים גמורים. וזה לא יתכן רק לפי מבטא הספרדים. ובפרט לאותם המבטאים את הקמ״ץ בתנועה כבידה יותר. אך למנהג האשכנזים הרי ביטוי הקמ״ץ והפת״ח הוא רחוק מאד אחד מזולתו, ולא היה צריך רבינו בחיי להזהיר כלל על כך. ואיך כתב רבינו בחיי שאין הפרש ביניהם ושנראה שהכל דבר אחד ותנועה אחת.

אלא דמה שסיים שזהו הפרש גדול שיש בתורתינו בין קמץ לפתח כהפרש שיש בין אור לחושך, ובין קודש לחול. ע״כ. הנה לכאורה מלשון זה יש לדקדק דההפרש הוא ניכר כ״כ כמו ההפרש שיש בין האור לחושך. ולפי מנהג הספרדים הרי אין ההפרש ניכר כ״כ כהפרש בין האור לחושך. הכוונה על המשמעות היוצאת מהם, דשם אדנות בפת״ח שהוא לשון חול, בא לומר שהם אדוניו, ואילו שם אדנות של קודש, הוא משמעות אחרת כהבדל בין האור לחושך, אבל לא קאי על אופן המבטא, דבזה איה״נ ההבדל הוא מועט. שהקמ״ץ בתיבה יורה על מעלה גדולה, ועל דבר שהוא עומד בפני עצמו ואינו נסמך לאחר, והפתח נסמך לעולם למה שאחריו. ומטע״ז זה בניקוד ה׳ לא תמצא פתח אלא קמץ, כי הוא המעלה העליונה המורה עליונות, ושהוא בלתי נסמך לאחר כדבר הנברא, זהו ההפרש הגדול שיש בתורתינו בין קמץ לפתח כהפרש שיש בין אור לחושך וכו׳.

אי נמי שבא להגדיל החשיבות של שימת־הלב להבדיל בין הפתח לקמ״ץ באותו הבדל דק שהזכרנו. [ויתכן שלפי המבטא הבבלי, איה״נ יש הפרש ניכר בין קמץ לפתח].

ויש להוסיף מ״ש המהר״ל מפראג בספרו גור אריה על פירוש רש״י בפרשת וירא פי״ח פ״ג, שפירש ששם אדנו״ת ניקוד בקמץ, מפני שהקמ״ץ משמעו גם לשון יחיד וגם לשון רבים, שכן קמ״ץ מורכב מפתח וחיריק, וכשהנו״ן מנוקדת כאן בפתח משמעו לשון רבים, וכשמנוקדת בחיריק משמעו לשון יחיד, ודרך כבוד אומרים לו לשון רבים, שהוא כולל הכל, ודלא כהקה״י.

הרי שמנהגינו מיוסד על פי הקדמונים הנ״ל, וכן שמענו מגדולי התורה הספרדים שבדור האחרון, ובודאי ששמעו כן מרבותיהם גדולי הדור הקודם, והם שמעו כן מרבותיהם דור אחר דור. וע״כ שהבינו בדברי רבינו בחיי כנ״ל.

ומ״ש בס׳ פניני קה״י הנ״ל, אחה״מ יש להעיר מדברי השפתי חכמים בבראשית (פר׳ וירא נ) שכתב, דקשה לרש״י למה אמר מתחילה אדני לשון רבים, ואח״כ אם נא מצאתי חן בעיניך לשון יחיד, ועל זה פירש רש״י, לגדול שבהם אמר ״ואין חילוק בין קמ״ץ לפת״ח״ כי כולם לשון רבים הם. ע״כ. ודו״ק.

ומה שעשה סניגורין לדברי אביו הגאון זצ״ל, במחכ״ת אינו מובן, שהרי גם הוא מודה שקמ״ץ משמע לשון רבים, ולרבים חולין קרינן ג״כ בקמ״ץ, שהרי בגמ׳ שבועות לה: משמע דבין למ״ד קודש [שם אדנו״ת הנאמר אצל אברהם אבינו, בפסוק אדני אל נא תעבור מעל עבדך], ובין למ״ד חול, ניקוד השם הוא אותו ניקוד, שכן לא נחלקו שם כלל על הניקוד, אלא רק האם אמר למלאכים וכפי׳ רש״י על החומש, שלכולם קראם אדונים, או אמר זאת כלפי השכינה, ומשמע שגם בקמ״ץ יכול להשתמע חול ובלשון רבים. ואולי אף הגאון קה״י לא נעלמו ממנו דברי הראשונים הנ״ל, דשם אדנו״ת משמעותו בלשון רבים, ולית מאן דפליג בזה, וכנ״ל, אלא שעיקר כוונתו היתה להלחם בכל עוז ברוח המזרחי שנשבה אז בחוזקה, ולכן ביקש לערער בדוחק על הברת הספרדים בהזכרת שם שמים, וכוונתו היתה לש״ש, אך לדידן אין לנו לשנות ממסורת אבותינו המבוססת ע״פ דברי התנאים והראשונים וכנ״ל.

וז״ל מרן אאמו״ר זיע״א בספר חזון עובדיה פורים (עמוד ט): וכל טענת המנחת יצחק וגם הגר״ע סופר מטעם היעב״ץ עפ״ד דברי רבינו בחיי בקריאת קמץ כפתח, לא קשיא מידי. עכ״ד.

והגרש״ז אויערבאך זצ״ל בספר הליכות שלמה (פ״א ה״ו) כתב, שאין לשנות ממסורת ההברה בתפלה והברכות, ובמקור שם כתב, שיש שרצו לומר דכיום שלהברת הספרדים, קמ״ץ משתמע כעין פת״ח, וגם לדידהו צריכים לומר קמ״ץ כהאשכנזים, א״א כלל לומר כן, שהרי מסורתם קבועה מדורי דורות על פי גדולי וגאוני עולם, וח״ו לומר שעליהם לשנות ממסורת אבותיהם. אלא על כל עדה להחזיק במסורת שלה בשלימות. ע״כ.

ובקובץ מוריה (שבט תשנ״ז) הביאו בשם הגרש״ז, כי שמע בשם החזו״א שעדיף לומר שם ה׳ בחול״ם כמנהג האשכנזים, ולדעתו אין זה משנה, אבל מבחינת ההגיון נראה שעדיף לומר ני בקמ״ץ, כי האם ראוי לומר יתגדל ויתקדש שמיה רבו? ע״כ. [והיינו באשכנזי ששינה את כל מבטאו כפי השפה המדוברת. אם חייב לחזור למנהגו הקודם לומר שם ה׳ בביטוי של האשכנזים, וע״ז השיב שישאר במנהגו החדש].

ועיין בהקדמה לספר הרקמה, שחובר בשנת ד׳תת״י, שבו מתאונן רבי יונה אבן ג׳נאח על זניחת לימוד המסורה והדקדוק בספרד, ומתאר את חוסר ההבחנה בין קמץ לפתח, וכתב, וכבר גרם זה לרובם להקל ג״כ במסורת המקרא, וההפרש בין הקמץ והפתח ומלעיל ומלרע. ע״כ.

גם הרשב״ץ כותב בספרו מגן אבות (עמוד נה) דהקמ״ץ מורה על ההגבהה, וזאת התנועה אין אנו מכירים בה, כי הקמץ אנו מביטים בה כמו הפתח, והוא חסרון בהברה. ואולי הראשונים היו מבדילים יותר ממנו. ע״ש.

ומוכח להדיא שהיו מבטאים את הקמ״ץ בביטוי הדומה לביטוי הפת״ח, ולא כמו שהאשכנזים נוהגים כיום. שאם היו מבטאים את ניקוד הקמ״ץ כחול״ם על מה התאוננו הקדושים הנ״ל שאין יודעים להבחין בין קמ״ץ לפת״ח, הרי ההבדלה ברור. וע״כ כדכתבנו.

ועיין ברד״ק במכלול (דף קלו) שכתב, שתנועת הפתח היא כתנועת הקמץ, אלא שהיא שפלה ממנה. ע״ש.

ומה שהעירו מהפסוק בפרשת מקץ (פרק מב פסוק ל׳) אדני הארץ, שהוא לשון רבים, ואעפ״כ תרגמו אונקלוס לשון יחיד. הנה אדרבה מכאן ראיה למבטא הספרדי, שגם אדון יחיד נקרא בלשון רבים, וכמו שהוכיח במורה נבוכים הנ״ל. ועיין בתרגום אונקלוס על אדוני הארץ שהוא לשון רבים והכוונה ליוסף הצדיק בלבד,

והוא יחיד. ובאמת לשון יחיד הוא לומר אדני בחיריק, אבל בקמץ או בפתח שניהם הוו לשון רבים. וראה עוד להלן.

וז"ל מרן בש"ע (סי' כה ס"ז): יברך להניח בקמץ תחת הה"א ולא הפתח ובדגש. ע"כ. ומבואר ג"כ שיש הבדל בין פת"ח לקמ"ץ. ואי נימא דביטוי קמץ הוא כמו בחול"ם, א"כ הקמץ והחולם יהיו שוים. וע' בתוס' קידושין (יח: ד"ה רבי), דחטף קמץ וחולם קריאתם שוה. ומשמע דקמץ רגיל וחולם אינם שוים.

וה"ה גם לגבי הנוסחאות, שאין לנו לשנות מהנוסח המקובל בידינו מאבות אבותינו, וכל המשנה ידו על התחתונה. ועיין בשו"ת שמע שלמה ח"ב (סי' ז') שהביא משם הגרי"י קנייבסקי זצ"ל, שבחור ישיבה ספרדי מישיבת פונביז' שאלו, אם מותר לו לשנות מנוסח אבותיו, והשיבו, שאין לו לשנות ממנהג אבותיו, וימשיך להתפלל בנוסח שקיבל בביתו.

גם בספר מכתבים ומאמרים (להרב שך, ח"ד סי' שלג) כתב, שאם מתפלל תפלת לחש יש לו לנהוג כנוסח שההורים שלו מתפללים. וכ"כ עוד בח"ג (עמוד פד), ואם יש מחלוקת בהלכה שאין בזה מסורת אבות, יש לנהוג כפי שפוסק הגדול יותר בתורה וכו'.

ומ"ש בתשובות והנהגות הנ"ל, שאם גם את שם השם ית' אומר בהברה ספרדית, בביטוי קמץ כעין פתח, לא ניתן לו להתפלל כש"ץ, זולת מקרים מיוחדים כמו משום כבוד הבריות וכדו'. ע"ש. הנה אין נראה כן לדינא למונעו מלהיות ש"צ, אחר שעושה כדעת רבותיו גאוני קדם, ומדברי רבינו בחיי אין כל הכרח, ואדרבה פשט דבריו מורה כמבטא הספרדים. וכפי שאכן מבואר בדברי הקדמונים, גדולי אשכנז וגדולי ספרד שהיו מבטאים את המבטא של הקמ"ץ, כפי המבטא של הספרדים.

גם בשו"ת יביע אומר (ח"ו או"ח סימן יא אות ד) אחר שהביא מה שכתבו כמה גאונים להסתייע מדברי ר' בחיי, שהוא עצמו היה מהספרדים ואעפ"כ כתב כמבטא האשכנזים. דחה דבריהם, שהרי רבינו בחיי כתב, דאף שנראה שהקמץ והפתח הכל דבר אחד ותנועה אחת, יש הפרש ביניהם במבטאם, שתנועת הקמץ גבוהה ועליונה, ותנועת הפתח למטה ממנה, וא"כ אדרבה מכאן סיוע לספרדים המדקדקים שמבדילים קצת בין הקמץ לפתח. ודלא כמו שחשבו כמה גאונים שהחילוק בין קמץ לפתח שהקמץ כמו החולם, ובחולם שלהם מולידים יו"ד יתירה בתוך התיבה להוראת החולם. ובאמת שמעולם לא עלה על דעתו של רבנו בחיי לומר כן, שא"כ למה כתב בתחילת דבריו שנראה שהקמץ והפתח הכל דבר אחד ותנועה אחת, והלא רחוקים הם מאד, ולא קרב זה אל זה, אלא ודאי שכוונתו כפי שנוהגים הספרדים המדקדקים, שעושים הבדל דק בין תנועת קמץ שהיא תנועה גדולה, לפתח שהוא תנועה קטנה. וזה ברור.

ושם (אות ו) חזר והביא מ"ש ג"כ בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סימן ט) להסתייע מדברי רבינו בחיי נגד המבטא הספרדי, וכתב, שאדרבה מבטאם של האשכנזים שמשנים הקמץ לחולם גרע טובא לדעתו של ר' בחיי, וכל כוונתו היא להבדיל בין קמץ לפתח כפי המדקדקים הספרדים שההבדל בין זל"ז דק מאד, אבל לא להפכו לחולם, ואין מדבריו שום סיוע למבטא האשכנזי.

עדות רבני האשכנזים על המבטא הספרדי

ונודע שהרבה מגאוני אשכנז הודו שהמבטא הספרדי הוא המבטא הנכון, ומהם שאף עשו מעשה בעצמם ושינו למבטא הספרדי, כמו רבי נתן אדלר רבו של החת"ס [ע' בשו"ת חתם סופר (ח"א סימן קנט): "מורי ורבי רבן של כל בני הגולה חסיד שבכהונה מוה"ר נתן אדלר וכו"], וכן בעל ההפלאה, וכמ"ש בשו"ת חתם סופר (חלק אורח חיים סימן טו) שמורי הגאון החסיד שבכהונה מוהר"ר נתן אדלר זצ"ל, הוא בעצמו עבר לפני התיבה והתפלל בנוסח הספרדים בסידור האר"י ז"ל. וכן נהג מורי והגאון בעל ההפלאה זצ"ל. ע"כ.

גם בספר צרור החיים (אמשטרדם שנת תק"פ, דף נח

ע"ד) כתב וז"ל: ומה שהעידו על הגאון החסיד רבי נתן אדלר זצ"ל שהיה מתפלל בפרנקפורט במבטא ספרדי, גם אני זכיתי להכיר את האיש ואת שיחו, שאין אנחנו ראויים להיות להדום רגלי הגאון החסיד הזה, והוגד לי מפי מגידי אמת כי בביתו של הגאון החסיד רנ"א התאכסן רב אחד מירושלים במשך שנתים או שלש שנים, אך ורק לתכלית זו שילמוד ממנו את המבטא הספרדי. ושמעתיהו מתפלל במבטא ספרדי, אך מי יוכל לשפוט וללמוד מהאדם הגדול בענקים הזה, וכל גאוני הדור לא עשו כמוהו, וגם החסידים שמתפללים בנוסח ספרד, מכל מקום המבטא שלהם אשכנזי כמנהג אבותיהם. עכת"ד.

וכ"כ בדרך הנשר (חלק א' דף מה ע"א), והוסיף שאותו חכם ספרדי שלימד את הגאון ר' נתן אדלר מבטא ספרדי הוא הגאון רבי חיים מודעי מח"ס שו"ת חיים לעולם. ומאז שלמד המבטא הספרדי נטש את המבטא האשכנזי, והיה בעצמו עובר לפני התיבה במבטא ספרדי. [וכן הובא מעשה זה בס' מדי חדש בחדשו ח"ו עמוד עה]. [קטע זה ממרן אאמו"ר].

אם יש ללמוד מרבי נתן אדלר שמותר לאשכנזי לשנות מבטאו למבטא ספרדי

אלא שבספר קובץ תשובות להגריש"א (ח"א סימן יב) כתב, שכל אחד צריך להמשיך במנהגו, ודחה הראיה שהביאו מר' נתן אדלר, שהרי החת"ס ועוד לא עשו כן. וגם בשו"ת מנחת יצחק הנ"ל כתב, דמי הוא שיודע מה היתה כוונת הגר"נ אדלר בזה. [ואיני יודע מה צריך לדעת יותר ממה שעשה מעשה רב לשנות למבטא התנאים והראשונים, וכמו שהוכחנו מרבי אליעזר הקליר, שיש אומרים שהוא ר"א ב"ר שמעון בר יוחאי, ומהרי"ף הרא"ש והרמב"ם ועוד]. וכבר השבנו על זה בעין יצחק (כרך ג עמוד תמא) דמה ששאר הרבנים האשכנזים לא עשו כרבי נתן אדלר, הוא מפני שחששו מאד מכל שינוי כל שהוא, מפני רוח ההשכלה שנשבה שם במלוא עוזה באותה תקופה, וכמ"ש בשו"ת חת"ס (אורח חיים סימן קנד): "לא יהין להתיר אפילו מנהג קטן ממנהגי ישראל, היום יאמר הוא כך ומחר יאמר כך עד שיתירו איסור דאורייתא, כאשר אירע בעו"ה בזמנינו כי רבו פריצי הדור והעמידו חזון לומר וכו'". ושם (ח"ו ליקוטים סימן פה) "לא נירא ולא נחת כי מלחמת ד' אנו נלחמים, ואלף כיוצא באלו יאבדו ועוקץ אחד ממנהגי ישראל לא יזוז ממקומו". ושם (סימן צג) "כי רבו זחוחי לב ובחזקתם גבהו להשחית עד רום לשום דופי תחת יופי בכל מנהגי ישראל אשר יסדו לנו רבותינו ואבות אבותינו, עתה עלתה בהם הכורת בפרץ נופל נבעה אשיות הדת להרוס ויבוא גם השטן בתוכם להוסיף אף ולחרות במכתב עמל וכו'". [ולכן לא שינו המבטא מחשש שיעשו עוד שינויים בדברים עקרוניים].

ושו"ר שכן תירץ בשו"ת היכל יצחק (אורח חיים סימן א) שאף שיש הרוצים שהספרדים יבטאו שם השם כמו קמ"ץ שלנו, הנה גם בקמ"ץ וגם בפת"ח לשון רבים הוא. והשם אדנו"ת, כפי הרשום במסורת נמצא בכתבי הקודש קל"ד פעמים, והנו"ן תמיד קמוצה. וכל קודש נקמץ אבל לא כל קמוץ קודש. ובדרך הפשט נראה, שהכוונה היא להבדיל בין המדבר למלך ב"ו שקורא לו אדוני, למדבר להקב"ה שקורא לו אדנות בצורה של רבים, במובן של אדון האדונים כמו אלוקים בצורת הרבים והוא אחד ואין שני לו ואין קץ לאחדותו, [בדברים אלו זכה לכוין לדברי הרמב"ם במורה נבוכים כנזכר לעיל], וכן כשמדבר היצור אל יוצרו מלך מלכי המלכים הקב"ה, אפילו כשאין מקום להפסיק, עליו לבטא תמיד את השם כאילו יש בו טעם מפסיק, שצריך לקחת לעצמו ריוח, לפחות רגע כמימרא, להתבונן מה הוציא בפיו.

ועוד שהיה קשה להם לשנות מהרגלם, שהרי רבי נתן אדלר הוצרך ללמוד כשנתיים את המבטא הספרדי מרבי חיים מודעי, ומחמת הקושי להתרגל למבטא אחר, סמכו על מנהג אבותיהם בידיהם, והמשיכו במבטא האשכנזי, אבל הן הן יודו שאשכנזי שיכול להתרגל למבטא ספרדי, שרשאי לעשות כן. ומצוה מן

המובחר לעשות כן לכל מבקש אמת, וכל עמל אדם לפיהו.

והמהר"ש גרינפלד בשו"ת מהרש"ג ח"ב (סי' סז)

הוכיח ג"כ ממעשה רב של הגאון ר' נתן אדלר, והגאון ההפלאה, שמכאן ראיה גדולה שאין כל נדנוד איסור לאשכנזי לשנות את הנוסח שלו לנוסח הספרדי. ע"ש.

וא"כ אין לומר שבביטוי הנו"ן בתנועה הדומה לפתח יש איזה איסור, והאומר כך הרי הוא מוציא דיבה ח"ו על כל רבני הספרדים, הם ואבותיהם ורבותיהם קדושי וצדיקי עולם המבטאים הנו"ן בתנועה פתוחה, אכן הם מבדילין בין קדש לחול, בזה שבקודש הם ממשיכים קצת את התנועה הפתוחה, ואנחנו בזה שאנו מקמצים את התנועה, ונמצא אשכנזי המתפלל במבטא ספרדי יזהר לדקדק במשיכת התנועה הפתוחה, אבל אין איסור לבטאות בפת"ח. ומה שאומרים בשם רבינו החתם סופר שאסר לשנות, אני אינני זוכר שמפני טעם זה אסר לשנות, ואפי' אם ימצא בספריו כדבר הזה, אין ללמוד מזה הלכה בכל מקום, כי הוא התכוין אז כנגד המשחיתים הרפורמים בהמבורג שהנהיגו השינוי מאשכנזית לספרדית בכוונה זדונית, ובהיות קנאת דת קדשנו בוערת כיקוד אש בלבו הקדוש והטהור, פסק כן, עכ"ד.

ובספר אשרי האיש להגריש"א (ח"א פרק יא אות ב)

כתב: אשכנזי יוצא י"ח קריאת התורה בהברה ספרדית ואפי' בפרשת זכור, רק שכדאי להחמיר בפרשת זכור משום שנקרא לא דקדק בדיבורו, וגם זה הלשון לא גרע מחולם של אנשי ליטא. (משו"ת ישיב משה טורצקי עמוד יב). וע"ע שם (עמו' נה). ושם (ח"ב פ"י): א. לכתחילה ישמע קרה"ת בהברה כמנהג אבותיו. ב. בדיעבד אשכנזי ששמע זכור בס"ת ככתב האריז"ל א"צ לשמוע שוב. ג. אחד שאבותיו קורין בהברה אשכנזית והוא נתחנך לקרות בהברה ספרדי, יקרא כמו שהתחנך, כיון שההברה הספרדית היא נוסחת הרמב"ם, **ולכו"ע יוצאים בהברה זו**. ע"כ. ובספר ישיב משה טורצקי (עמוד יא) כתב, שאלתי את פי הגרי"ש אלישיב אם אני יכול לצאת י"ח במבטא הספרדי גם בשם הקב"ה וכו', ופסק, שהאשכנזים יוצאים ידי חובה במבטא ספרדי, אפי' לדעת רבינו בחיי. ואפי' בפרשת זכור מדינא שרי, אלא שכדאי להחמיר (בקריאת פר' זכור). וע"ש. וע' בשו"ת אגרות משה (אורח חיים ח"ב סי' כג), לענין הנוסחאות השונות בתפלה.

ובשו"ת ישכיל עבדי (ח"ב אורח חיים סימן ג) כתב,

שמה שכתב רבינו האר"י ז"ל שנוסח הספרדים עולה בכל הי"ב שערים, ודאי שכוונתו בזה על הנוסח יחד עם המבטא שהוא באותו הנוסח, שהנוסח כפי ביטויים זה, עולה הוא בכל הי"ב שערים. שהרי הוא מדבר בדרך כלל על מנהגי הספרדים, ומנהגם הוא כפי ביטויים. וא"כ מכאן ראיה מוצאת דגם ביטויים של הספרדים הוא היותר נכון והגון שעולה גם הוא בכל הי"ב שערים. **ומסתמא דגם האר"י ז"ל היה מבטא בביטוי הספרדים, ולא היה הולך בזה כמנהג אבותיו**. ובלא"ה הלא הוא נתגדל במצרים. ומסתמא דנתגדל ע"פ ביטוי המדינה. ושם רובם ככולם ספרדים. ומסתמא דגם בתורה ובתפלה היה מבטא באותו הביטוי שנתגדל בו. דא"א דהיה משנה ביטויו בתפלתו. כל כי הא. לא הוה משתמיט מהרח"ו מלהשמיענו כזאת שהוא חידוש גדול. ומכ"ש דכבר הוכחנו דס"ל דביטוי הספרדים עולה בכל הי"ב שערים.

ובשו"ת שרידי אש (ח"א סימן ו) כתב, שבאמת כבר נתקבלה דעת המומחים שההברה הספרדית היא טובה בהרבה בחינות מההברה האשכנזית. וידוע, שההברה האשכנזית חסרה כמה ביטויים ואותיות, וכבר הכריע המהר"א הענקין, כי באותיות שהן לקויות בהברה האשכנזית יש לקיים את ההברה הספרדית. ושם (חלק א סימן ו' עמוד טו) שהביא סברא נוספת שמכל מקום לא גרע הברה ספרדית משינוי בנקודות, שיצא אם אין הענין משתנה. ואפילו במי שמשתבש בלשונו האריך החלקת יואב (אבהע"ז יז) שגם לשון קודש משובשת מיקרי

לשון הקודש, וכ״ש בהברה ספרדית שאין לומר שלדידן היא הברה משובשת, ופשיטא שגם אשכנזי יוצא בהברה זו. וכן שם (עמוד יז) כתב, שכל הנידון רק במי שהברתו מקולקלת, אבל לא בהברה ספרדית, שהיא ההברה היותר מתוקנה, רק שאפשר לחוש שהציבור לא יבין את הקריאה, אבל בזמננו כבר הורגלו בכך וכו׳. [וע״ש שדן לענין בר מצוה שרוצה לקרוא אצלם בהברה ספרדית].

וע״ע בשו״ת אגרות משה (אורח חיים ח״ד סימן כג) ״כי כל הברות דאיכא כמה שינויי הברות בעולם, בין בהברה אשכנזית גופה יש שינויים בין מדינה למדינה, ובין בהברה ספרדית יש שינויים, ובכל הברה הוא בדין לשון הקדש, וכדביארתי במק״א (אורח חיים ח״ג סימן ה) בראיה גדולה מחליצה, שצריך לקרוא בלשון הקדש וכשאינה יכולה לקרא מעכבת הקריאה ופסולה החליצה, ואעפ״כ אין אנחנו מלמדין להאשה היבמה כל ההברות שבעולם, אלמא בכולן נקראו לשון הקדש, ולכן יוצאין בכל הברה. (ומ״מ סיים שם שאסור לשנות מהברת הקהל שנמצא וקורא לפניהם דלא גרע משינוי כל מנהג שאסור).

ובעצם הטענה שבקמץ כפי מבטא הספרדים הוא לשון רבים, יש להעיר עוד [וכבר הערנו לעיל וכאן יש להרחיב בזה], דמאי שנא משם ״אלקים״ שהוא ג״כ לשון רבים. ולשון הכתוב בראשית (פרק לה פס׳ ז): כי שם נגלו אליו האלהים. ופרש״י שם, במקומות הרבה יש שם אלהות ואדנות בלשון רבים, כמו (להלן לט כ) אדני יוסף, (שמות כב יד) אם בעליו עמו, ולא נאמר בעלו, וכן אלהות שהוא לשון שופט ומרות נזכר בלשון רבים, אבל אחד מכל שאר השמות לא תמצא בלשון רבים. ע״כ.

ובפרש״י (ישעיהו פרק יט פס׳ ד) ביד אדונים קשה, כל לשון אדנות קרוי בלשון רבים ואפילו יחיד, כמו אדני יוסף, עד בא אדוניו (בראשית לט). וכ״ה ברש״י (יהושע פרק כד פס׳ יט): אלהים קדושים, ברוב מקומות נקרא כל לשון רבנות לשון רבים, כמו אדני הארץ, אדני יוסף, אם בעליו עמו, אשר הלכו אלהים לפדות, לפי שהשם הזה שם שררה הוא. וכ״כ במצודת ציון (מלאכי פרק א) על לשון הכתוב שם ״אדונים״: דרך המקרא להזכיר שם אדנות בלשון רבים.

גם הרמב״ם במורה נבוכים (פרשת וירא) כתב, כל לשון אדנות לשון רבים הוא. ע״ש. והובא לעיל. גם במהרש״א (ח״א שבועות דף לה:) כתב, ונכתב אדני בקמץ כמו שמות קדושים דמתפרשו לשון רבים, על שם רוב יכולתו ואדנותו, ע״כ. והו״ד לעיל. וכן בהגהת ברית עולם ע״ס חסידים (סימן אלף נז) כתב, רש״י ז״ל לימדנו, כי כל לשון אדנות כתיב לשון רבים. ע״כ.

ובחזקוני (בראשית פרק א פסוק א) כתב, אם יש איש אשר יעלה על לבבו להפלא בעיניו על מלת שפת לשון אלקי אלקים אלקיך אלקינו וכיוצא בהם הרבה, המבוארים בלשון רבים, איכה נכתבו על הקב״ה שהוא אחד, כגון אלקי אברהם יצחק ויעקב, וכן עוד הרבה, יתבונן האיש וישיב אל לבו, פן יהיה בו שרש פורה ראש ולענה, כי דברות אלהות ואדנות ובעלות, יכתבו ליחיד בלשון רבים, כגון כי שם נגלו אליו האלקים, דבר האיש אדוני הארץ, אם בעליו עמו. ואל תשיבני מקדושת תיבת אדנ״י הוא הנקרא בלשון רבים אצל הקדוש ברוך הוא שהוא אחד, כי הוא אינו מגזרתם, אלא ממשקל שדי זכאי בנאי כשדאי ארמאי דוי אשמאי, ואמת הוא כי אלהות יתבאר בלשון רבים גם אצל הקב״ה שהוא אחד ויחיד, כי מלת אלהות לשון שלטון הוא, וכן פירש אחד מהם וממנו יתבררו ויתלבנו האחרים ויבעו מצפוניהם. אנכי ה׳ אלקיך, אנכי כל מילי אדונותיך ושולטנותיך וממשלותיך, שלא כן מדת בשר ודם אינו מושל על כל בני מלכותו כל ימי חייהם כי הוא מת ויבוא בנו אחריו או אחר קם תחתיו, או מושל עליהם ממשלה אחרת. הנה אחרי הדברים האלה האמת נודע כי יש הרבה בני אדם שיש עליהם בחייהם כמה מיני אדנות ומרות מכמה בני אדם זה אחר זה, כי האדונים בשר ודם הם מתים וכלים והקב״ה מלך ומלך וימלוך, ומלכותו בכל משלה ובידו לגדל ולחזק לכל. ע״כ.

וע"ע בפי' האבן עזרא (שמות כא) עה"פ אם אדניו יתן לו אשה, מצאנו אנשי לשון הקודש חולקים כבוד בתורת השמות, אבל לא בפעלים. אמרו אדון, גם אדונים והוא לשון יחיד, ביד אדונים קשה. ובסמוכים אמרו אדוניו, ולא אמרו אדונו, כי לא נמצא. ולשון המדבר, אדני שאל וגו', ואסור לאמרו בלשון רבים, שלא יתערב עם השם הנכבד. וככה אין ראוי שיאמר לשם על לשון יחיד, כמו בכינוי אדני שאל, וככה מלת אלוה. אמר רבי מרינוס, זו כחו לאלהו (חבקוק א, יא), ולא לאלהיו דרך בזיון. ע"כ. ולכאורה מ' שלשון אדנו"ת קודש הוא לשון רבים. ושאדרבה אין ראוי לומר להשי"ת בלשון יחיד.

ובשל"ה (ריש פרשת וירא) כתב, על כן נקרא הקב"ה 'אדנ"י' בקמץ, כי הוא אדון האדונים, כמו שנאמר "הודו לאדני האדנים". וכשקוראים להקב"ה 'אדנ"י' בקמץ, פירושו במוחלט, אתה אדון על כל האדונים אשר הם במציאות, כי אתה אדון כל העולמים. ובליקוטי מהרי"ל כתב, ונמצא במאור עינינו רש"י ז"ל בכמה מקומות שם אלקים ושם אדני קרוים בלשון רבים, ועל דרך נפשות ביתו, שש היו לו וקרויים נפשות, מספר המרובים, להיות מהמקור הטוב היא באחדות הגמור, ובהשתלשלות למטה נפרדו ובאים למספר המרובה כנודע. ובשו"ת חת"ס (ח"ב יו"ד סימן רעג) כתב, אדנות ואלהות הוא ממאמר המצטרף, כי אין אדון בלא עבד ואין אלהים דין ושופט בלא נידוני' ונשפטים, ע"כ יאמר על אדון ודיין אחד בלשון רבים אלהים, ואין זה מוסיף ריבוי על אחדותו ית', כי יאמר שהוא דיין אחד על נידונים רבים, וכמו שפרש"י גבי אדני יוסף.

וע"ע בשו"ת שואל ומשיב (מהדורה א ח"א סימן פא) שכתב בתו"ד, "ואף שא"ד בקמץ הוא לשון רבים דרך כבוד, מ"מ היו"ד מורה אדני שלי".

ועיין בשו"ת הר צבי (או"ח א' סימן ד) שהביא המחלוקת של התנאים בשבועות (לה:) על הפסוק שאמר אברהם, אדני אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבור מעל עבדך. דת"ק ס"ל, דשם זה הוא חול, וחנינא בן אחי ר' יהושע, וראב"ע, ס"ל דהוא קדש. ומבואר דלמ"ד דהוא חול להמלאכים דיבר ולכולם דיבר, וכמ"ש רש"י שם [עה"ת], וקראם כולם אדונים, וביותר מבואר ברמב"ן. ויעיין בשפתי חכמים שם [הנ"ל]. ואין חילוק בין קמץ לפתח, כי כולם לשון רבים הם, וכן מוכרח דגם בקמץ לשון רבים הוא, ואין הבדל בין קמץ לפתח, וע"כ צ"ל דאין בזה שום חשש, וכמו שם אלקים שהוא לשון רבים, כן הוא שם אדנות, וכך הוא מטבע הלשון שהוא לשון רבים. [וראה עוד להלן מדברי הר צבי]. אבל בעצם הענין ודאי שאין רוח חכמים נוחה מאלה שבחרו להחליף המבטא שקבלנו מאבותינו הקדושים, אנשי השם אשר מעולם. ע"ש.

אשכנזי הרוצה לשנות מבטאו למבטא ספרדי

ובאמת שגאוני הדור שלפנינו נחלקו בנידון אשכנזי שרוצה לשנות ממנהג אבותיו ולקרוא ולהתפלל במבטא ספרדי, וכן להיפך, האם מותר להם לנהוג כן, שהגאון רבי אברהם יצחק הכהן קוק בירחון קול תורה (אב תרצג) ובשו"ת אורח משפט (סי' יז ויח) פסק, שאסור לשנות ממבטא והברה שנהגו בה אבותיו למבטא והברה אחרת, שיש בזה משום אל תטוש תורת אמך, וכן נאמר שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך, והואיל ואין בידינו להכריע איזה מבטא יותר נכון, אסור לשנות ממנהג האבות שהוחזקו בו מאות בשנים, והמשנה בזה הרי הוא בכלל מה ששנינו בברכות (טו.) קרא ולא דקדק באותיותיה, שלכל הדעות אסור לכתחילה.

ועיין בחוברת "קול תורה" (תשרי מרחשון תרצ"ג) שהביאו עוד מכתב ממהרא"י קוק בענין שינוי המבטאים בין העדות השונות, שכל אחד מהעדות אינו רשאי לשנות את מבטאו בתפלותיו וברכותיו, ומחוייב הוא לקיים מנהג אבותיו, משום ואל תטוש תורת אמך וכו'. ואל ישנה ממבטא למבטא. עש"ב. [וכעת הובאה

תשובתו בספרו הנד״מ שו״ת אורח משפט, חלק אורח חיים סימן יז ויח. שאסור לשנות מהמבטא וההברה שנהגו בה אבותיו, למבטא והברה אחרת. עש״ב].

ובא רעהו וחקרו הוא הראשון לציון הגאון ר׳ בן ציון מאיר חי עוזיאל בשו״ת משפטי עוזיאל (חאו״ח סי׳ א), והעלה שאין בזה משום אל תטוש תורת אמך, וכל שהוא קורא ומדקדק באותיות של אותו מבטא שמתפלל בו, אין בזה משום קרא ולא דקדק באותיותיה, כי אלו ואלו דברי אלהים חיים, ודעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד. ותשובותיהם של הגאונים הנ״ל נדפסו בשו״ת דברי חכמים (עמו׳ קעג והלאה). ע״ש.

ושם בתשובת המחבר, הביא דברי מרן החיד״א ז״ל בספר יוסף אומץ (סימן י׳) שלא לשנות מהניקוד בנקדישך ונעריצך, וכן בתיבות רצונך. בתורתך. עבדך. והאריך בכח המנהג.

ואמנם בשו״ת הר צבי הנ״ל כתב, דבעצם הענין ודאי שאין רוח חכמים נוחה מאלה שבחרו להחליף המבטא שקבלנו מאבותינו הקדושים, אנשי השם אשר מעולם. ואפילו לגבי הספרדים עצמם כבר כתב רבינו בחיי [תלמיד הרשב״א] דאע״פ שנראה שהקמץ והפתח הכל דבר אחד ותנועה אחת, אין הדבר כן, אלא שיש הפרש ביניהם במבטאם וכו׳, ומפני זה נכתב באד׳ כשהוא קודש בקמץ, וכשהוא חול בפתח. ומה שכתוב בלוט, אל נא אד׳ בקמץ והוא חול וכו׳. עכ״ד. [אלא דלא מצינו שם אדנות חול בפתח, ואדרבה מהגמ׳ שבועות לה: מבואר שגם משמעות חול כתובה בקמ״ץ].

והנה רבינו בחיי הקפיד מאד שלא להחליף המבטא בין קמץ לפתח. וכן התימנים נזהרים מאד בשם אד׳ שמבטאים אותו תמיד בקמץ לא בפתח. בודאי מהראוי היה למחות בידם. אבל במקום שיש לחוש שלא יהיו דברינו נשמעים, הרי כבר אמרו חז״ל שמצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע. ובדברי רבינו בחיי הנ״ל ראיתי דבר פלא. שכתב: ומה שכתוב בלוט אל נא אד׳ בקמץ והוא חול לפי שהוא סוף פסוק, וזה תמוה דבשבועות (לה:) אמרי׳ כל שמות האמורים בלוט חול חוץ מזה שהוא קדש. וכן מבואר ברמב״ם (הל׳ יסודי התורה פ״ו ה״ט) וצ״ע בזה. ע״כ.

וכפי הנראה עיקר כוונתו שאין לאשכנזי לשנות ממבטאו, שהרי גם אצל הספרדים אין הכל בקיאים לדקדק להבדיל במה שיש הבדל דק בין קמ״ץ לפת״ח. אבל אין כוונתו לקרוא תגר על מבטא הספרדים. ופשוט. ובעיקר הבנתו בדברי רבינו בחיי, כבר ביארנו לעיל דבריו לפי מנהגינו. ומה שהבינו בדברי רבינו בחיי הוא תמוה, דלא יתכן לבאר בדבריו בהבדל כזה גדול בין פתח לקמ״ץ שהוא כחולם. וראה עוד בחתם סופר (או״ח סי׳ י׳).

והרה״ג רבי שבתי בוחבוט, אב״ד ביירות, הירבה להשיב על דברי מהרא״י קוק הנ״ל, וכתב, דחלילה וחס לפגוע בכבוד עדה שלימה של אלפי אלפים לערער על מבטאם באיזה נדנוד של איסור, לא ניחא למרייהו וכו׳. ועיין אורח חיים סי׳ תס״ח ס״ד דלעולם אל ישנה אדם מפני המחלוקת. וידוע כי הישוב הראשון בא״י מימי הרמב״ן הם ספרדים, עד התקופה האחרונה שנתרבו האשכנזים על הספרדים. והיה ראוי כי הבא לאר״י קמא קמא, לבטא כמו הספרדים, כי קמא קמא בטיל לגבי מבטא ומנהגי הספרדים. [כמ״ש באבקת רוכל סימן רי״ב]. והאריך בזה בישמח לב גאגין ז״ל בענין השחיטה. ואיך כעת שנתפשט המנהג אצל חלק גדול מהאשכנזים לבטא כמו הספרדים בכל בתי הספר ובכל צרכי החיים, לבתר את מבטאינו לשתים, בדבור כמנהג הספרדים, ובנוגע לתפלה במבטא הגלותי. ולהיות כחוכא ואטלולא. ארכבה אתרי רכשי. דיבור לחוד ותפלה לחוד, ע״כ.

והביא דבריו בשו״ת ישכיל עבדי ח״ב (חלק אורח חיים סימן ג), והחרה החזיק אחריו המחבר, וכתב, שבין לפי הפשט ובין לפי הקבלה אין שום נדנוד איסור כלל לאשכנזי שמחליף המבטא שלו, למבטא של הספרדים, ואדרבה מצוה קא עביד. ובפרט שכעת פשט המנהג אצל האשכנזים לבטאת כמו הספרדים, לאחר שחונכו כן בבתי הספר ובשפת הצבור באה״ק,

ובודאי שכן רצוי שיהיה מבטא אחיד לכל תושבי הארץ, ולעזוב את המבטא הגלותי שלהם. והניף ידו שנית בשו"ת ישכיל עבדי ח"ג (דף קג ע"ד), והרה"ג ר' מנחם מנדל קירשבוים הי"ד, מחבר שו"ת מנחם משיב, וזת"ד, וכשדיברתי בזה עם ידידי הגאון ר' יעקב זריהן אב"ד טבריא, העיר ג"כ מהמעשה של רבי נתן אדלר שהזמין אליו את מהר"ח מודעי ללמוד ממנו המבטא הספרדי, ומאז היה מתפלל במבטא הספרדי. ואמר שהגרא"י קוק במחכ"ת לא צדק במ"ש להחמיר משום אל תטוש תורת אמך. דליתא. ע"ש. [וע"ע בשו"ת מנחם משיב ח"ב סימן מ"א אות כ', ביתר אריכות]. וע"ע בשו"ת ישכיל עבדי ח"ד (חלק אורח חיים סימן ג' וד').

ובשו"ת רב פעלים ח"ב (סימן כה) חיזק את המנהג במבטא הברכות, ועל כל עדה ועדה להמשיך במבטאה מדורות הראשונים דור אחר דור. שכך היו נוהגים לבטאות בתורה ובתפלה. [ובזה] גדול כח המנהג. ואדרבה איסורא איכא אם ישנו מנהגם משום לעז לראשונים. ע"ש.

ובשו"ת משפטי עוזיאל הנ"ל הביא מ"ש אחד המחברים בדורנו, שהפריז על המדה והכריע שהמבטא הספרדי הוא כוזב ומזויף, ומלא סתירות ושבושים וכו', והנחתו היסודית היא, כי בהיותם רחוקים מטבור תרבותנו חדלו עד מהרה מלדבר עברית, והשפה נשארה להם לדורותם רק בתורה ובתפלה, ולכן נשאר להם המבטא הנושן, עכ"ל. וע"ש מה שהשיב לו הרב המחבר, דאף שגלו קראו בס"ת באותו המבטא שהיו קוראים בה בהיותם בארצם, ואדרבה לפי ששפתם חדלה מהיות להם שפת הדבור, לא קיבלה כל השפעה זרה ונשארה בפיהם בטהרתה, והיא צריכה להיות לנו למופת. ואין ביכלתנו להכריע ולצרף את השפה מכל שנויים אלה שבהברת האותיות והתנועות, כי דברים אלה אינם נלמדים אלא מפי המורה פה אל פה, וכמ"ש הרמב"ם בפירושו למשניות. וכל הקובע מבטא ע"פ חקירות מדעיות ולא ע"פ המסורה החיה אשר בפינו, איננו כי אם טועה ומטעה. ובאמת כל המדקדקים הראשונים החל מרבינו סעדיה גאון בספרו "האגרון", לא קבעו כללים לדרכי הבטוי, אלא סמנו בכללים את המסורת המבטאית שהיתה מקובלת להם, ושגורה בפיהם בקריאת התורה וכל דבר שבחובה.

וכבר הזכרנו לעיל שהגר"א בביאורו לתיקוני הזוהר (תיקון יט דף לח סוף ע"ד) ג"כ כתב, שקריאת הספרדים היא הנכונה. ע"ש.

ומכאן הוכחה שאין כל חשש איסור לאשכנזי שירצה לשנות ממבטא אבותיו ולקרוא ק"ש ולהתפלל במבטא ספרדי. וכן העלה בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ג דף קג ע"ד). וראה מה שכתבנו בעין יצחק ח"ג (עמ' שנד), ובשלחן המערכת ח"א (עמ' תלח).

וכבר הזכרנו לעיל דעת הגריש"א, שהאשכנזים יוצאים י"ח קריאה"ת בהברה ספרדית, ואף שלדעתו אין אשכנזי רשאי לשנות מבטאו למבטא ספרדי, וכמו שנתבאר לעיל בשמו, מכל מקום אם שמע קריאת התורה מספרדי גם לדעתו יצא י"ח.

ואמנם כבר הוכחנו לעיל שמבטא הראשונים בהזכרת שם ה' כמו המבטא של הספרדים, וכן מוכח מפיוטי רבי אליעזר הכליר, מהרי"ף, רש"י ותוס', הרמב"ם, ועוד.

ואחר כתבי כל זה הגיע לידי מה שכתב בזה מרן האמו"ר זיע"א בזה"ל: הנה בספר לקט הקמח החדש (סימן קכח אות קכג) כתב בשם החזון איש, שבביהכ"נ שנוהגים להתפלל ולקרוא את קריאת התורה במבטא אשכנזי, אין יוצאים י"ח בשמיעת הקורא במבטא ספרדי. ועל שמועה זו בשם החזון איש סמך סמיכה בכל כוחו בשו"ת מנחת יצחק ח"ד (סימן מז). ע"ש.

אולם באמת שאין לסמוך על שמועות כיוצא באלו, שלא נתבררה לנו אמיתותן. [וכ"כ כיו"ב הרה"ג רבי בנימין יהושע זילבר בספר אז נדברו ח"ג (עמוד סא ועמוד קנו). ובעוד כמה מקומות].

וז"ל החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סימן כ' אות ב):

ומי לנו גדול מרבינו האר״י שהיה אשכנזי ממשפחת מהרש״ל, ובכל השנה היה מתפלל עם ספרדים ושומע מהם קריאת התורה וכו׳. וכמ״ש בספר הכוונות. עכת״ד. ובפרט לגבי חיוב קריאת התורה שאינו מה״ת אלא מתקנת הנביאים ועזרא הסופר ובית דינו. כמבואר בב״ק (דף פב). וכן כתבו התוס׳ והרא״ש והרשב״א בברכות (יג.), שחיוב קריאת התורה אינו אלא מדרבנן. וכ״כ הר״ש משאנץ (בסוטה לג.). וכן מבואר בפר״ח (סימן קלט סעיף ל), ובברכי יוסף (סימן קלה), ובשו״ת חיים שאל ח״ב (סי׳ לח). ועוד אחרונים.

ואף בקידוש והבדלה שעיקר מצותם מה״ת, מ״מ דעת רבי ישעיה הראשון בספר המכריע (סימן עא) שיוצאים י״ח מה״ת בתפלה, והקידוש וההבדלה על הכוס אינם אלא מדרבנן. וכ״כ המגן אברהם (סימן רעא סק״א). וכ״ד הדגול מרבבה שם. וכ״כ עוד הרבה פוסקים. ודעת הרשב״א בתשובה בח״ד (סימן רצה) משמע דמי שאין לו יין יוצא י״ח מן התורה בתפלה, אבל מי שיש לו יין אינו יוצא י״ח בתפלה אפילו מן התורה, אע״פ שהקידוש על היין הוא מדרבנן. ע״ש ודו״ק.

וכן בקודש חזיתיה בשו״ת שרידי אש ח״ב (סימן ה׳) שנשאל בדבר נערים אשכנזים שלומדים בבית ספר דתי במבטא ספרדי, וכשמגיעים למצות רוצים לקרוא בתורה במבטא ספרדי שהורגלו בו, בעוד שהקהל בביהכ״נ נוהגים לקרוא ולהתפלל במבטא אשכנזי. והרב השואל רמז למחלוקת הגרא״י קוק והגרב״צ עוזיאל הנ״ל. והשיב, שאין ברצונו להכריע בין הגאונים הנ״ל, כי לא ראה דבריהם במקורם, ובכל זאת העלה במסקנת דבריו שיש להקל, ולהרשות לנערים אלה לקרות בתורה במבטא ספרדי, שהרי גדולה מזו כתב הרמ״א בהגה (סימן קמב ס״א), דהא דקי״ל שאם טעה החזן בקריאת התורה אפילו בדקדוק אחד מחזירים אותו, זהו דוקא בטעות שמשתנה הענין על ידו, אבל טעות בנקודות או בטעמי המקרא שאין הענין משתנה בכך אין מחזירים אותו. וכ״ש שאשכנזים השומעים מפי חזן שקורא במבטא ספרדי שיוצאים י״ח. ופוק חזי מאי עמא דבר שבקהלות רבות של אשכנזים עצמם, ישנם אנשים שונים, שלכל אחד יש הברה אחרת, כגון אנשי ליטא או גליציא, או פולניא שמשונים זה מזה בהברותיהם ומבטאיהם, ובכל זאת נוהגים להניח לכל אחד מהם לעבור לפני התיבה ולקרוא בתורה, ואין פוצה פה. וכן הסכימו בספרי אחרוני זמנינו בשם כמה גדולים, שאין להקפיד על שינוי ההברות והמבטאים בין בש״צ בין בקורא בתורה שמתפלל וקורא במבטא שונה ממנהג הצבור. ולכן בודאי שאין להקפיד על בר מצוה שקורא בביהכ״נ של אשכנזים במבטא ספרדי. וגדול השלום. עכת״ד.

ודבריו נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת שאין להקפיד כ״כ על המבטאים השונים, וכן מעשים בכל יום שהאשכנזים יוצאים י״ח קריאת התורה אף במבטא ספרדי. וה״ה להיפך.

וכן ראיתי בשו״ת ציץ אליעזר חלק ז׳ (סימן כח אות ב) שכתב, שמותר לאשכנזי לשנות המבטא שלו, למבטא הספרדי, באמירת קידוש להוציא י״ח השומעים, בבית הספר לאחיות שעל יד בי״ח חרדי, ונסתייע ממעשה רב של הגאון ר׳ נתן אדלר, ומדברי הרידב״ז, שהמבטא הספרדי הוא יותר נכון ומדוייק, וכתב, שאין כאן שאלה כלל אם יש בזה משום אל תטוש תורת אמך, שמכיון שהמדובר הוא על אופן מקרה, ומכיון שאלו השומעים התחנכו מילדותם בהברה הספרדית, ש״ד לומר הקידוש בהברה ספרדית ולהוציא אותן י״ח. ע״ש.

ומכל מקום בקריאת פרשת זכור וכן בפרשת פרה, שהם מדאורייתא, וכמו שפסק מרן בשלחן ערוך (סימן קמו ס״ב, ובס״ס תרפ״ה), ראוי ונכון לכל אחד לשמוע קריאת הפרשה כפי מנהג אבותיו. והספרדים שלומדים בישיבה אשכנזית, יעשו מנין לעצמם בשבתות אלה בשעת קריאת התורה, ולקרוא הפרשה במבטא ספרדי. וע׳ בשו״ת יביע אומר ח״ו (חלק אורח חיים סימן יא).

אשכנזי שהורגל במבטא הספרדים - ישאר במבטא זה

וראיתי למחבר אחד שכתב לגבי אשכנזי שהורגל להתפלל במבטא ספרדי, והעירו לו שאין ראוי לעשות כן לשנות מנהג אבותיו, אך קשה לו לשנות מה שהורגל עד כה, האם יש להקפיד עכ״פ במבטא שם שמים שיבטא כפי מבטא האשכנזים. וכתב שבענין מבטא שם שמים הדבר חמור טפי שנודע מה שכתב בזה רבינו בחיי, וכיון שמבטא הספרדי כפי שהוא מבוטא ע״י הציבור הרחב אין הבדל בין קמץ לפתח, פשוט שיש להקפיד ביותר בענין אמירת שם שמים במבטא אשכנזי. וידוע אגרתו של הסטייפלר שכתב שגם ספרדים צריכים לשנות ולקרוא שם אדנות כמו מבטא האשכנזים. אכן בזה שמעתי מהגריש״א זצ״ל שחולק בזה על הסטייפלר, ולדעתו הספרדים צריכים לנהוג בזה כפי מנהג אבותם. וראה בשו״ת אגרות משה (או״ח ח״ג סי׳ ה) שכתב כי המתפלל בהברת אבותיו הרי אותה הברה היא לשון הקודש. ולגבי נ״ד שהוא אשכנזי, הנה לכאו׳ דעת הגריש״א שאין בזה תועלת שיקפיד לבטא ש״ש במבטא אשכנזי, ואולי אדרבה עדיף טפי שלא יתפלל חציו במבטא אשכנזי וחציו במבטא ספרדי אלא יתפלל הכל במבטא ספרדי. אולם כששמע הגריש״א שלדעת החזו״א גם מי שמתפלל בהברה ספרדית יקפיד לומר שם אדנות בהברה אשכנזית, ביקש רבינו לברר שמועה זו אצל חתנו הרה״ג ר׳ חיים קנייבסקי, וכשנתבררה נכונות השמועה, השיב לשואל שאכן יקפיד לומר שם שמים בהברה אשכנזית עכ״ד. [שו״ת ישא יוסף אפרתי ח״ג סימן כב]. [ומדבריו למדנו מקור דבריו של הסטייפלר בזה, שיתכן שסמך בזה על דברי החזו״א. וכן הובא בירחון מוריה (שבט תשנ״ו עמוד עו) בשם הגרש״ז אויעבראך שהביא שמועה זו בשם החזו״א. אולם יש להעיר מזה, שהא קמן שגדולי אשכנז החזו״א והקה״י סבירא להו שמותר לגדול הדור להורות לשנות מנהגי עדות שלמים רבים ועצומים, וכ״ש לענין שינוי שאר מנהגים. ואנן נקטינן שמנהג שנהגו כל קהלות הספרדים וכולם שווים בו לטובה אין בכחו של גדול הדור לחלוק על כל הגדולים יחד ולשנות מנהגים].

אולם הנה כל זה בהנחה שהדברים שקולים בידינו בענין המבטא, אך ז״א, דאנן נקטינן שהמבטא הנכון הוא כמבטא הספרדים, ואף שגם בו יש מעט שיבושים [לפי העברית המדוברת כיום]. מכל מקום הוא המבטא הקרוב ביותר אל האמת, [וגם אפשר שהשינויים שבו אינם אלא שינויים קלים באופן שההבדל בין המבטא המדוייק ביותר לבין המבטא הספרדים המורגל אצל העם, אינו נראה כמו מבטא אחר, כדי שנדון בו משום שיבוש לשון וכדו׳ כפי שדנו בשם כמה גדולים. ודו״ק]. וכן בענין מבטא הקמ״ץ והפת״ח כבר הוכחנו מדברי גדולי הראשונים כמו רש״י והתוס׳ שהיה מבטאם כפי מבטא הספרדים, שהרי כתבו הראשונים בריש פ״ב דברכות, שיש ליזהר להפריש בין וחרה לבין אף דלא לישתמע וחרף, ולפי מבטא האשכנזים אין לזה שום מקום. וכן הוא בהרי״ף (ברכות ח: מדפה״ר), רבינו יונה (שם), התוס׳ (ברכות טו: ד״ה בין הדבקים), המאירי (שם), ספר על הכל (סימן ב) לאחד מגדולי הראשונים [י״א תלמידו של ר׳ משה ב״ר שניאור מאיוורא מבעלי התוס׳], הרא״ש (פרק ב סי׳ יב), שבלי הלקט (סימן טו), אהל מועד (שער ק״ש דרך א נתיב ז), רבינו פרץ בהגהות סמ״ק (מצוה קד הגה יא), הטור (או״ח סי׳ סא), אבודרהם (דיני ק״ש), מרן בש״ע (סימן סא סעיף יט), השל״ה (פרק נר מצוה ד״ה לז, ודה״ה מ),

והלבוש (סי׳ סא שם). ובע״כ שהאמת כמבטא הספרדים. ואם ירצה ילמד אצל המדקדקים כיצד יש שינוי קל בינהם. וגם אם לא ילמד אצל המדקדקים, אין בזה שום חשש של כפירה, שהרי גם שם אלקים הוא לשון רבים, וכמשנ״ת. וכבר מצינו לגדולי אשכנז ששינו לנוסח ומבטא הספרדים אך לא מצינו להיפך.

ויש להוסיף סברא שמבטא הספרדים מדוייק

יותר, שהרי הספרדים מעולם לא היו אדוקים במנהגים, ולא חששו מפני שינויים, וכל דבר שראו לנכון לשנות קמו ושינו על פי מה שיותר ראוי ונכון לעשות. ועוד, שבני ספרד היו מדייקים בלשונם, ועסקו בחכמת הדקדוק, ומשא"כ אצל בני אשכנז מצינו להיפך שהרבה גדולים לא הקפידו על כך. וחכמי ספרד עסקו בחקר הדקדוק והמבטא וחיברו ספרים על כך ולכאו' גם שינו כמה דברים כדי לדייק יותר. [וסביר להניח שהרבה גדולים מבני אשכנז גם אילו נגלה להם אמיתות הענין, היו מורים שלא לשנות, בכדי "שלא לשנות מנהגים", ויסמכו על זאת שבדיעבד אינו מעכב].

וכיון דמוכח לן דלא כמבטא האשכנזים בענין קמ"ץ ופת"ח, וכדמוכח מדברי גדולי הראשונים ומהם גדולי אשכנז, אם כן עדיף טפי לבטא כמבטא הספרדים שהוא קרוב לאמת, וכמו שמשמע נמי מדברי רבינו בחיי שאין הפרש בינהם כי אם איזה הפרש דק, מאשר שיבטא כמבטא האשכנזים שאינו מכוון ע"פ הראשונים. ועל כן יש להורות בנ"ד שיתפלל הכל כפי מבטא הספרדים, וכפי מאי דסבר מעיקרא הגריש"א זצ"ל.

בחור ספרדי העולה ש"צ בישיבה אשכנזית אין לו לשנות את הנוסח והמבטא

עוד ראיתי בשו"ת הנ"ל שכתב אודות בחור ספרדי מיוצאי תימן שלומד בישיבה אשכנזית והרגיל את עצמו להתפלל בנוסח והברה אשכנזית, וכשבא לביתו נוהג כפי נוסח והברת אבותיו, שאין נכון לנהוג כן, כיון שלא נחשב שעבר לקהילה שלהם, כיון שגם בעיר שנמצא בה שכיחי מבני תימן, אך מכל מקום כשעולה לתורה או להיות ש"צ שאלו דברים המוטלים על הציבור, יכול להתפלל בנוסח ובהברה המקובלים בישיבה. ע"כ. [ישא יוסף ח"ג סימן כב].

אך אינו נכון, שגם כאשר עולה להיות ש"צ אצל האשכנזים אין לו לשנות את המבטא והנוסח שלו, [ויש שהביאו שהגריש"א שהיה מברך אצל הספרדים לא היה משנה מבטאו]. והגם שהגרשז"א כשהיה מסדר קידושין אצל ספרדים היה מברך כפי המבטא שלהם, וכ"כ בספר הליכות שלמה (פרק ה) שנראה שהעובר לפני התיבה בביהכ"נ מנוסח אחר, צריך לומר כהברתם כיון שהוא שליח שלהם. ובארחות הלכה שם כתבו, שכן עשה הרב עצמו בסידור קידושין וברית מילה וכדו' של ספרדים. וע"ע בספר וישמע משה תשובות הגריש"א זצ"ל (עמו' רצג) אשכנזי שנתכבד לברך בברית של ספרדים, אם יכול לומר כנוסח הספרדי יאמר בנוסחתם.

הנה אנן נקטינן שאין הדברים שקולים לענין הנוסח והמבטא, אלא הנוסח הנכון והמבטא הנכון הוא כפי מבטא ונוסח הספרדים. וגם שבדברים כאלו שומעים לדברי קבלה, והאר"י העיד שזהו הנוסח המכוון, [ואפשר שהכוונה שזהו הנוסח שתקנו אנשי כנה"ג, שודאי הם תקנו נוסח אחד ולא כמה נוסחאות]. וכיון שע"פ שורת הדין נוסח התפלה אינו מעכב, כמו שכתב החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סימן כ), וכתב שם שבירושלים הכל כפי נוסח הספרדים וגם מעט האשכנזים שיש שם מתפללים אצל הספרדים, "וידעתי אשר בלבך דאיך האשכנזים מצלו אצלויי עם הספרדים. דע כי מצד הסברא תשכיל דודאי אשכנזי וספרדי ואיטלקי וכיוצא כל א' שיתפלל בסדר תפלה יוצר וי"ח ברכות באיזה נסח משלשתן יצא י"ח וכבר העלה כן לענין דינא הרב שער אפרים בתשובותיו". עכ"ד החיד"א. לכן בדברים כאלו שומעים לדברי האר"י, שזהו הנוסח הנכון, ודיינו אילו היה מעיד האר"י ברוה"ק שזה הנוסח שתקנו אנשי כנה"ג, לסמוך בדברים כאלו על רוה"ק.

[וע' בירחון מוריה (שנה ל"א גליון ד-ו שסד-שסו. עמוד רס) במאמר מהרה"ג יצחק מרדכי הכהן רובין, ואגב אורחא אכתוב מה ששמעתי מפי מרן הגריש"א, שאמר כמה וכמה פעמים, שלא להאמין כלל לשום שמועה המובאת בשמו, שהרבה פעמים מעומק המושג ודוחק השעה לא הבינו השומעים היטב את כוונתו, עכ"ד].

גם מדברי האר"י מוכח כמבטא הספרדים

וכן הוא לענין המבטא לפי מה שהבאנו משו"ת ישכיל עבדי (ח"ב או"ח סי' ג) שנראה שגם האר"י היה מתפלל כפי מבטא הספרדים, ע"ש. וראה עוד בשו"ת יבי"א ח"ח (או"ח סי' יא אות טז) עמ"ש האר"י ז"ל בשער הכוונות (דף נא סע"ב): לאל ברוך נעימות יתנו צ"ל הלמ"ד בקמץ, ור"ל לאל הידוע שהוא ברוך יתנו לו נעימות, ואם יאמר בנקודת שוא אז יהי הפירוש לאל של ברוך, ואין לו הבנה, כי האל עצמו הוא ברוך. וכן למלך אל חי וקיים, צריך לנקד הלמ"ד של למלך בקמץ, כלומר למלך הידוע שהוא אל חי וקיים. ע"כ. וכן הוא בס' נגיד ומצוה (דף יא ע"ב). שמה שכתב שהלמ"ד של למלך אל חי וקיים, צ"ל בקמץ, נראה דלאו דוקא הוא, אלא צ"ל בפתח, ואות מ' של למלך דגושה, שבזה מורה על המלך הידוע. וכ"כ בלחם הבכורים (דף קלה ע"א). ובסידור עבודת התמיד (דקכ"ו ע"ב). ובאהלי יעקב לר"ה (דף צז ע"א). וכ"כ המדקדק ר' זלמן הענא בשערי תפלה שלו שבתיבת למלך הלמד בפתח, ומ"ש תלמידי האר"י בקמץ הוא לפי מבטא הספרדים שאין מבדילין כל כך בין קמץ לפתח. והובא בשער הכולל (ס"ז אות ט). ודו"ק. ובהסכמת בעל שארית יהודה על סידור תפלה של הרב בעל התניא ז"ל בשם אחיו בעל התניא לענין ה' מלך שהאומרים בשני פתחין נשתבשו בלשון כוונות האר"י ז"ל שכתב כולו פתח במקום כולו קמץ. והוא בספר פרי עץ חיים (שער הסליחות פרק י) שכתב: ה' מלך בפת"ח לשון עבר, ע"כ. ומוכח שלא היה אצלם (כמעט) הבדל בין קמ"ץ לפת"ח.

ובספר חזון עובדיה (ימים נוראים עמוד פג) כתב שתלמיד ישיבה מבני עדות המזרח שמתפלל בישיבה עם האשכנזים, יתפלל בנוסח הספרדים כפי שנוהגים אבותיו, ואסור לו לשנות את המבטא שלו ולהתפלל במבטא אשכנזי שנאמר אל תטוש תורת אמך. ודלא כמו שכתב בספר שלמי מועד (סוף עמוד לו) שמותר לספרדי המתפלל בישיבה שלומד בה, להתפלל בהברה אשכנזית כפי שנהוג בישיבה. בספר חזון עובדיה במקורות הביא שי"א שמותר לספרדי המתפלל בישיבה שלומד בה, להתפלל בהברה אשכנזית כפי שנהוג בישיבה.

ומילתא אגב אורחא, ראיתי בשו"ת ישא יוסף שם (ח"ג סימן כב) שכתב ששמע מעד נאמן ששאל את הגריש"א זצ"ל אודות מנגינות הבאות מנכרים, ואמר פוק חזי שבקהילות החסידים אלו מעשים שבכל יום. ומ"מ פ"א השיב לגבי מנגינות שירי קודש שחיבר עבריין, והשיב שאינו ראוי כי נראה שמחזקו בזה. ע"כ. והכל לפי הענין.

דברי המנחת יצחק בענין שינוי המבטא

ועיין בשו"ת מנחת יצחק ח"ג (סימן ט'), שנשאל, אודות אותם המתחדשים שמרעישים לשנות המבטא האשכנזי, בתפילות וכל דבר שבקדושה, למבטא הישראלי שנתחדש והלקוח במקצת ממבטא הספרדי, והביא דברי רבינו בחיי (ר"פ וירא) שכתב נגד המבטא הספרדי המקובל אצליהם מאבותיהם. וע"פ ההלכה אסור לשנות המבטא בכל דבר שבקדושה, וכ"ד החזון איש, הביאו בספר לקט הקמח החדש (סימן קכ"ח ס"ק קכ"ג), ולכן אין לשנות מבטא התפלה וקריאת ספר תורה כפי המבטא הספרדי בכל דבר שבקדושה, והביא מ"ש המגן אברהם (ר"ס סח) בשם ס' הכוונות, שהמנהגים שנהגו בשרשי התפלה אין לשנות ממנהג מקומו, כי י"ב שערים בשמים נגד י"ב שבטים, וכל שבט יש לו שער ומנהג, מלבד מ"ש בגמ' שהוא שוה לכל. ובירוש', אף על פי ששלחנו לכם סדר תפלות אל תשנו ממנהג אבותיכם, עכ"ל המגן אברהם. וכ' ע"ז המנחת יצחק, ופשוט שכל זה שייך גם בנוגע למבטא, שהוא עיקר גדול בדיני ק"ש ותפלה וכל דבר שבקדושה, כמבואר בטוש"ע (סימן סא) שצריך לדקדק באותיות של

ק״ש וכו׳, וכ״כ בסידור בית יעקב להיעב״ץ. וכמה מעלות טובות יש במבטא האשכנזי, והמעלה הגדולה שבהם שמבדילים בין קמץ לפתח, ובפרט בשם ה׳. וכבר רמז בסידור היעב״ץ לד׳ ר׳ בחיי שהעיר על הספרדים שאינם מבדילים בין קמץ לפתח, והוא ז״ל עצמו היה מהם, ואנן מה נענה בתרייהו, ולכן יש לפרסם שאסור לשנות המבטא של האשכנזים למבטא הנהוג בא״י ע״פ הספרדים, עכת״ד.

וראה עוד בספרו ח״ד (סימן מז), שהביא תשובת הגאון ר׳ ישראל וועלץ זצ״ל, שכתב נגד המחליפים להברה ספרדית, ושגם לגבי הספרדים עצמם, כבר כתב אבי הספרדים, רבינו בחיי, שהמחליף פתח בקמץ, לא ימלט מאחת משתים, או הירוס הכוונה, או יבוא לידי כפירה וכו׳, וגם הגאון היעב״ץ בסידורו, כתב מרורות ע״ז. [ומשמע שהבין שדברי רבינו בחיי הוא נגד המבטא הספרדי המקובל מאבותיהם]. ועוד הביא מהמהר״ל מפראג בספרו תפארת ישראל (פרק סו) שמוכיח בראיות שההברה האשכנזית היא האמיתית. ולדעתו אותם המתחדשים באר״י המרעישים לשנות המבטא האשכנזית לספרדית, מלבד שהם רק מכוונים לענין לאומיות, גם שע״י זה אנו מוציאים לעז על הראשונים, שכביכול נעלם מהם ענין זה, מה שגלוי לנו. ובודאי מן הראוי למחות ע״ז. ושם הביא מ״ש בספר ארץ טובה (טביומי, סימן ה׳), שיש לאסור לשנות למבטא ספרדי מצד חשש הוצאת לעז על הראשונים, שהרי ידוע כי שינוי ההברה בין האשכנזים לספרדים כבר עורר ויכוחים רבים עוד בדורות ראשונים, הללו אומרים הברה שלנו אמיתית, והללו אומרים הברה שלנו אמיתית, ובודאי מן הראוי למחות ע״ז, שאפילו מנהג שאין בו צד איסור, אסור לשנות, וזה מעיקר הדין שאל תטוש תורת אמך, וביחוד בהזכרת השם הקדוש, שזה בודאי איסור גמור. ובענייי אני מתפלא על הגאון הרידב״ז ז״ל, בשו״ת בית רידב״ז (סימן כ״ז דס״ד.) שנשאל מהגאון רבי יוסף ידיד הלוי, מארם־צובה, איזה מבטא יותר נכון, והשיב, ומרוב עתים וימים בעוה״ר באריכות הגולה נתרחקנו במלבושים וביחוד בכתב והלשון, כי נתפזרנו בעו״ה בכל קצוי תבל, זה למזרח וזה למערב, ונתבלבלו הלשונות של חול, וגם במבטא של לשון הקודש יש נפקא מינה, וקרוב לומר שהמבטא של לה״ק אצליכם מתוקנת יותר, יען שאנחנו בעו״ה נדדנו כמה פעמים מגולה אל גולה, גלות אחר גלות יותר מכם, על כן יש להאמין שהמבטא של לה״ק אצליכם מתוקנת הרבה יותר. אבל זולת זה אין שום הבדל בינינו כלל, כי כולנו עובדים לאל אחד וכו׳, ע״ש. וכתב ע״ז, הנה דבריו בזה הם בניגוד לדברי רבינו בחיי הנז׳. ובספר ישכיל עבדי (ח״ב חאו״ח סי׳ ג) הזכיר מהמסופר, שהגאון הקדוש ר״נ אדלר ז״ל זי״ע, רבו של מרן בעל חת״ס ז״ל, שינה ממנהגו והרגיל את עצמו להתפלל בהברה ספרדית, אבל מי הוא שיודע מה הי׳ כוונתו בזה, ומי הוא שידמה בעניניו לר״נ אדלר זצוק״ל. ע״כ. וכ״כ בספר מקור ברוך להרה״ג ר׳ ברוך אפשטיין ח״ב (דף שצז).

והביא דבריו בשו״ת ציץ אליעזר (ח״ז סימן כ״ח אות ח׳), והעיר עליו כי דבריו בזה הם בניגוד לדברי רבינו בחיי הנז׳, היעב״ץ, והמהר״ל מפראג. ע״כ.

ובשו״ת בית אבי ח״ד (סימן קט) כתב ג״כ שאין בשינוי המבטאים משום אל תטוש תורת אמך. וכמ״ש בשו״ת מהרשד״ם (חלק אורח חיים סימן לה), שלא מצאנו ולא ראינו שום איסור לשנות מנהג כי אם בדבר שיש בו נדנוד איסור, אבל כה״ג, דליכא צד איסור כלל, פשיטא דלא שייך בזה אל תטוש תורת אמך. וראה עוד למהר״א חזן בשו״ת תעלומות לב ח״ד (סי׳ מב), ובשו״ת ארץ טובה (סימן ה), ובשו״ת קול מבשר ח״ב (חאו״ח סימן יב), ובשו״ת אגרות משה (חאו״ח ח״ג סימן ה, וח״ד חלק או״ח סי׳ סה). ובשו״ת מנחת יצחק ח״ג (סי׳ ט). ועוד.

לאור האמור נראה שגם אשכנזי השומע קידוש והבדלה במבטא ספרדי בודאי שיוצא י״ח, שהרי אף לכתחילה היה רשאי בעצמו

לומר הקידוש וההבדלה במבטא שונה ממנהג אבותיו, ומכ״ש כששומע מספרדי את הקידוש וההבדלה במבטא שהוא רגיל בו.

וכן העלה בשו״ת חלק הלוי (חלק אורח חיים סימן פ״ח) שאין להקפיד בקידוש ובהבדלה על שינוי המבטא בין האשכנזים לספרדים. ע״ש.

דחיית דברי הרב מנחת יצחק - והנה מ״ש שהוא איסור גמור לשנות וכו׳, הנה ממעשה רב של הגאון רבי נתן אדלר מבואר דאיסור ליכא בכהאי גוונא. ומה שכתב שם שאין אתנו מי יודע מה היתה כוונתו, אינו מובן, אחר שעשה מעשה לשנות מבטאו, מה יש יותר לדון מה היתה כוונתו. [וכן הוכיח בשו״ת ישכיל עבדי חלק ב׳ חלק אורח חיים סימן ג. וע״ש מה שכתב אודות המבטא הספרדי].

שינוי מנהג - מוציא לעז על הקדמונים

ומה שדן מצד שינוי מנהג, ראה בכללי המנהגים [בסוף עין יצחק חלק ג׳], שמותר לשנות למנהג שהוא טוב יותר. ומה שחשש להוצאת לעז, כבר ביארנו בכמה דוכתי דליכא למיחש למוציא לעז על הראשונים אלא בעניני גיטין וקידושין וכמ״ש בשו״ת תרומת הדשן (סימן רלב), דלא אמרינן נמצא אתה מוציא לעז על הראשונים אלא בכגון ההיא דגיטין (ו:) דפשיטא מילתא להתיר מצד הדין וכשבא אחד להחמיר נגד מה שנהגו מקדמת דנא, בכה״ג יש לחוש להוצאת לעז על הראשונים, משא״כ היכא דאיכא ספיקא דדינא ויש צדדים להחמיר, מוטב שנעשה כדת, וכתורה יעשה, ונחוש לגיטין שלפנינו שלא יהא בהן שום ספק, ממה שנחוש ללעז גיטין הראשונים. ע״ש. וכיו״ב כתב הפר״ח (אורח חיים סי׳ תצו ס״ק יב). וגם המהראנ״ח (ח״ב סימן יא) כתב, דדוקא בעניני גיטין ואישות שייך לומר כן, שנמצא שעל ידי זה מוציא לעז על הבנים שהם ממזרים ח״ו. אבל בשאר איסורין אין לחוש לזה. ע״ש. וכ״כ הרה״ג רבי מנשה סתהון בספר כנסיה לשם שמים (דף ס׳), שדברי המהראנ״ח נכונים מאד בטעמן, כי בודאי דבר זר מאד לומר שיש למנוע מאדם הבא להחמיר מספק איסור, כדי שלא להוציא לעז על הראשונים, וגם בכל הש״ס לא נמצא ד״ז אלא לגבי גיטין ואישות. וכ״כ בחקרי לב (או״ח סי׳ צה) שדברי המהראנ״ח מוכרחים מהש״ס (יבמות טו.). וכ״כ בשו״ת עין משפט (אורח חיים סימן א׳). והובא כ״ז בשו״ת יביע אומר ח״ה (דף שנא ע״ב, במילואים שבסוף הספר). וראה עוד בילקו״י על הלכות ציצית (סימן ח הערה מב).

ומה שכתב במנח״י שם, שדברי המגן אברהם שייכים גם למבטא, שלכל שבט יש שער ומנהג בפ״ע, והרי כתב מרן החיד״א בקשר גודל (סימן יב אות ט) וז״ל: מנהגי שרשי התפלות אין לשנות מן המנהג הקדום, כי י״ב שערים ברקיע כנגד י״ב שבטים, והתפלות של כל שבט אחד עולה דרך שער מיוחד. ותפלת נוסח הספרדים עולה בכל אחד מהי״ב שערים. האר״י ז״ל. עכ״ל. והרי ברור שנוסח תפלת הספרדים קשורה גם עם מבטאם, ועל תפלתם נאמר שהיא העולה בכל אחד מהי״ב שערים, וא״כ אין מקום לאסור שינוי המבטא מאשכנזים לספרדים. וע״ש עוד.

ועיין בשו״ת אגרות משה (אורח חיים ח״ג סימן ה׳) שכתב, דמה שנחשב שני הברות, כל אחד מהם הוי לשה״ק, אף שרק א׳ מהם היא אמיתית, הוא מטעם שאם יש קהל גדול שקורין אותם האותיות והתיבות בנקודות שבלשון הקודש בהברה קבועה, נחשב זה ג״כ לה״ק, אף שהוא שינוי מהברה שהם דיברו, ושניתנה התורה. וכתב שם, שאין לשנות מההברות של אבותינו, שהיו קורין בהברה זו אלפי שנים, לא מבעיא אם נימא שהוא גם מחלוקת לדינא [בין ההברה הספרדית להברה האשכנזית] איך לקרות, שבודאי אין לנו לשנות, שהרי לבני אשכנז אינו אמת כהברה הספרדית, ובפרט שבני אשכנז היו הרוב בכל הדורות, אלא אף אם נימא כדמסתבר, דליכא פלוגתא לדינא, ושניהם היו כשרין לדינא, דהא לכאורה מוכרחין לומר כן דקריאת חליצה הא נקרא בלה״ק דוקא, ואם

היבם והיבמה אין יכולין לקרוא מעכבת הקריאה, דאף באינה יכולה לקרא לא אבה בנשימה אחת מעכבת, כדאיתא ביבמות (קו.) ונמצא שנצטרך ללמד את האשה שתוכל לקרוא בכל ההברות, דאל"כ נמצא שחליצות של הספרדים פסולות לדידן, וחליצות שלנו פסול לספרדים, שלא מצינו דבר כזה, ולכן משמע ששתי ההברות כשרים. ומכל מקום לא מסתבר שאבותינו כשהיו כולם יחד שהיה זה עד שגלו בחורבן ראשון היו מדברים בהברות אחרות. ומה שנחשב שתי ההברות כל אחת מהן לשון הקודש, אף שרק אחת מהן היא אמיתית, הוא מטעם שאם יש קהל גדול שקורין אותן האותיות והתיבות בנקודות שבלשה"ק בהברה קבועה, נחשב זה ג"כ לה"ק, אף שהוא שינוי מהברה שהן דיברו ושניתנה התורה. והוא מוכרח, דהא הברות משונות במקצת איכא גם בהברה אשכנזית גופא, בין מדינות שונות, ובודאי שהחליצות דכל המדינות כשרים לכולם, והוא קבלה שלא למעט אלא שאר לשונות ממש, ולא לה"ק שבהברה אחרת. וכמו כן מסתבר שהוא גם בהברה ספרדית והברת אנשי תימן, לא שגם אבותינו במדבר ובמקדש ראשון נתחלקו לכמה הברות, אלא שאף שהם דברו בהברה אחת והתורה ניתנה באותה הברה אחת שדברו אבותינו, ורק אותה הברה הוא לה"ק האמתי, כשרים כל ההברות לברכת כהנים ולחליצה. וע"ש שסיים, דברור שבמקומותינו שמתפללין בהברה אשכנזית וכן אומרים בכל הברכות וקורין בתורה אסור לשנות להברה ספרדית. ע"ש.

גם בקריינא דאגרתא חלק א' (עמוד קנד) כתב, דלשנות מבטא אצל המבוגרים למבטא ספרדי, הוא עון נורא, ע"ש טעמו. ומינה נלמד בק"ו למבטא שלנו הספרדים שנהגו בו גדולי הדורות דור אחר דור, שאין לנו לשנותו למבטא אחר. אחר שהוכחנו כן מהראשונים, ואצל האשכנזים מצינו מעשה רב של רבי נתן אדלר ששינה ממבטא אשכנזי לספרדי, ואילו ההיפך לא מצינו מעשה רב של גדול בדורו שישנה ממבטא ספרדי למבטא אשכנזי. ולכן עדר עדר לבדו ישכון עד כי יבוא גואל.

וראה עוד במה שכתבנו בעין יצחק ח"ג (עמוד שלח) בדעת החזון איש והסטייפלר בענין מבטא הספרדי.

שאין להקפיד כל כך לדקדק בביטוי התפלה

והנה בספר חסידים (סימן יח) כתב: ואם יפלא בעיניך על המגמגמים בלשונם וקוראים לחי"ת, ה"א, ולשי"ן סמ"ך, וכיו"ב, שאיך מתפללים ואומרים דברים שבקדושה וכשמגיעים לנפשנו חכתה לה' נמצאו מחרפים ומגדפים לה', אל תתמה על כך, כי בוראנו הבוחן לבות וכליות, אינו שואל כי אם לב האדם שיהיה תמים עמו, ואחר שזה אינו יודע לדבר כענין, מעלה עליו כאילו אומר יפה. וכן אותם הקוראים פסוקי דזמרה בקול רם ונעים זמר, ואינם יודעים הפסוקים ואומרים אותם בטעות, תפלתם וזמירותיהם מתקבלים כריח ניחוח, והקב"ה שמח עליהם שמחה גדולה, וכמ"ש ודגלו עלי אהבה במשפטו לא ימעל פיו, מתרגמינן לא יתגדל פומיה. ע"כ. [ואמנם לכתחלה היודע לדקדק, נכון שידקדק כמנהג רבותינו הקדמונים].

ועיין בעדות לישראל (מהג' ר"א הענקין, דף 162) שכתב, שאין לשנות במבטאים אלא במקום שע"פ יסודי הדקדוק נתברר לקותא בהברה אחת, שמבואר בספרים די"ב שערים ברקיע כנגד כל השבטים, וכל שבט יש לו נוסח אחר, וכנראה שנתכוונו [גם] לחילופי הברות, כי בלא זה היה צריך לקרות בתורה בכמה מיני הברות, שמא זהו הנכון, ועל כרחנו לומר שכל אחד יש לו שרש ומקור בתורה ובישראל. ובודאי יש לכל קהל לבחור ש"צ וקורא בתורה שקורא בהברה שהקהל קורין, ואף שנוהגין להקל בשעה"ד, שסומכין ע"ז שלדידי' ולכוותי' הברה נכונה היא כפי המסורת שבידם, אבל לערב הברות ומבטאים שונים, לקרוא מקצת כזו ומקצת כזו, קרוב הדבר שאין יוצאים אפילו בדיעבד. ע"כ. ויש לעיין עוד בזה.

ומכאן מוסר השכל לאותם בעלי תשובה ספרדים המתקרבים לאיזה חסידויות, שאין להם לשנות ממבטא אבותינו ורבותינו שהיו גאוני עולם, ובפרט שלא לשנות בביטוי שם ה׳, או באיזה תיבות לעשות מלעיל מלרע וההיפך. וכן בעניני הלכה. ושומע לנו ישכון בטח.

מותר לספרדים לכתחילה להעלות ש״צ אשכנזי שמבטא שם שמים כפי מנהגם

והנה יש בתי כנסיות של האשכנזים שמונעים מבן עדה אחרת שיעלה לש״צ, ואפילו אם רוב או כל המנין ספרדים, אין להם להתפלל אלא ימתינו עד שיבא איש ממוצא אשכנזי שיעלה כשליח ציבור.

ולכאורה יש ללמד עליהם זכות לפי מה שכתב בספר טעם ודעת על התורה (ריש פ׳ וירא) שאף שאצל עדת הספרדים הוגים הקמ״ץ כעין פתח עד שקשה להבחין בינהם, לנו אסור לשנות מכפי המקובל בידינו, ובפרט אזהרה כפולה ומכופלת שלא לשנות בהזכרת שם שמים, שיש סודות הרבה וכוונות מיוחדות במנהגינו זה, אם משנה לפתח נראה בעניננו כצורת הריבוי ושינוי בכוונה המיוחדת לשמות ה׳, ולא נניח לספרדים וכל שכן למבקשים לשנות ולחדש ולשנות התפלה להברה ספרדית, שיעברו אצלינו האשכנזים לפני התיבה, כאשר מבטאים שם הוי״ה בפתח, ויש לזה יסוד ועיקר גדול בהלכה, וכן שמעתי מעדים נאמנים שגם רבינו החזון איש זצ״ל הקפיד מאד על הביטוי הנכון של הקמ״ץ כמנהגינו בהזכרת שם שמים. ולכן תקנה אצלינו בביהכ״נ שאין רשות לעבור לפני התיבה גם בתוך י״ב חודש או ביארצייט אלא כשמתחייב לבטא את הקמ״ץ ולפחות בשם הוי״ה ב״ה כפי המקובל בידינו האשכנזים. ע״כ.

ולפ״ז יש ללמד זכות על המנהג הנז׳. אלא שאינו מובן מ״ש שיש לזה יסוד ועיקר גדול בהלכה, והרי לא מצינו מקור לזה רק מדברי רבינו בחיי, וכבר נתבאר שאדרבה משם יש ראיה להיפך [ושאר אח׳ כמו היעב״ץ ועוד לא כתבו רק ע״פ רבינו בחיי]. ושכן מבואר בתוספות ועוד מגדולי אשכנז, וגם כן מוכח במקומות רבים בפיוטים והסליחות של בני אשכנז, שמצוי בהם טובא שהחרוזים הם במבטא קמ״ץ וכנגדו במבטא פת״ח, ושמע מינה שגם גדולי אשכנז הקדמונים היו מבטאים את הפת״ח בדומה לתנועת הקמ״ץ ודלא כמנהג האשכנזים. ולא גרע משם אלקים שג״כ משתמע לכאו׳ לא בלשון יחיד. וצ״ע מאי שנא. ובפרט שי״א שגם האריז״ל היה מבטא הכל כפי מבטא הספרדים, כמו שהבאנו משו״ת ישכיל עבדי.

ואמנם אחר שכך נהגו גדולי רבותינו הספרדים דור אחר דור, אי אפשר לתקן תקנות שלא לתת לשליח ציבור כזה לעלות לתיבה, שיש בכך זלזול במסורת הקדמונים לחשוב שכולם טעו במדב״ר. וברור שהמסורת של הספרדים נחשבת ג״כ למסורת קדומה.

עוד על ההבדל בין קמ״ץ לפת״ח

ובספר חקר ועיון ח״ה לח״כ הרב ר׳ קלמן כהנא ז״ל (עמ׳ שכא) הביא מ״ש בשו״ת יביע אומר (ח״ו או״ח סי׳ יא אותיות ד-ה), לבאר דברי רבינו בחיי לפי מנהג הספרדים, לבטאת שם ה׳ אדנו״ת בקמ״ץ, ולא כמו בחול״ם. וכתב ע״ז בחקר ועיון: ובתשובה זו ביביע אומר נעשה נסיון להוכיח נכונתה של ההברה הספרדית הארצי־ישראלית המקובלת ברחוב, אבל היא אינה ההברה הספרדית המקורית בה דייקו הספרדים להפריד בין קמץ לפתח. ואף שביטאו הקמץ קרוב מאד לפתח, קמץ קטן ביטאו הספרדים אף הם כחולם שלהם, אבל ההיגוי המקובל בארץ, הנקרא ספרדי, אינו מבדיל כלל בין קמץ לפתח ואינו מפריד בין העיצורים השונים, ואינו אלא בליל מלאכותי של הברות שיצרו בעיקר משכילים אשכנזים שרצו לפרוק עול מסורת. ע״כ.

ואמנם ביביע אומר לא נעשה שום נסיון להוכיח על המבטא הארצי־ישראלי, אלא דיבר על המבטא הספרדי הנהוג אצל

גדולי התורה הספרדים מדורי דורות, שבודאי אינו בגלל המבטא הנפוץ, אלא כך נהגו גדולי התורה ענקי הרוח הספרדים מדורי דורות. ומבטא שם ה' עבר במסורת דור אחר דור אצלינו הספרדים, ואין לזה שום קשר להשכלה האשכנזית והביטוי הארצי־שראלי. ובודאי שא"א לומר דכולם נהגו כן מכח המשכילים האשכנזים שרצו לפרוק עול. ודבר זה לא ניתן לאומרו. וביביע אומר שם כתב להוכיח מכמה דוכתי דלביטוי הספרדי מקורות נאמנים בדברי רבותינו הראשונים כמלאכים. ואדרבה מדהוצרך רבינו בחיי להזהיר על ההבדל הדק שיש בין ביטוי קמ"ץ לביטוי פת"ח, מוכח שאין לומר קמ"ץ כמו חולם. וכן משמע ממ"ש: שנראה הקמץ והפתח הכל דבר אחד ותנועה אחת.

ובספר תפלה כהלכתה (עמו' צח) העתיק את דברי חה"כ הרב כהנא הנ"ל במילואם, ובמחכ"ת התעלם מהראיות שהובאו ביביע אומר, וחבל שמטיל מום בקדשים להתעלם ממנהגם של גדולי התורה הספרדים מדור דור. וא"א להגדיר את המבטא הספרדי שעבר אלינו דור אחר דור מרבותינו גאוני ארץ כ"בליל מלאכותי של הברות שיצרו משכילים אשכנזים שרצו לפרוק עול".

וגדולה מזו כתב בשו"ת היכל יצחק (אורח חיים סימן א'), באשכנזים ששינו את מבטאם למבטא ספרדי, ומבטאים שם אדנו"ת בהברה פת"ח, דחלילה לומר שבביטוי הנו"ן בתנועת פתח יש איזה איסור, והאומר כך הוא מוציא דיבה חס ושלום על כל אחינו הספרדים הי"ו, הם ואבותיהם קדושי וצדיקי עולם, שמבטאים הנו"ן של אדנו"ת בתנועה פתוחה. וסיים, שכאשר הוא מתפלל במקום שנוהגים להתפלל במבטא ספרדי, גם הוא עולה לתורה ומברך כפי המבטא שלהם. ע"ש.

ועיין בשו"ת מנחת יצחק ח"ג (סי' ט') שהעלה, שהאשכנזים לא ישנו ממבטאם למבטא ספרדי, ושכן כתב בספר לקט הקמח החדש (סי' קכח אות קכג) משם החזון איש, לאסור בזה. ע"ש.

ועיין בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג סימן ה') שכתב, דבודאי אין לשנות מהברה של אבותינו שהיו קורין בהברה זו אלפי שנים. ע"ש. ואף שנתכוין שם שאין לאשכנזי לשנות מבטאו, מ"מ זיל בתר טעמו שם, והוא הדין איפכא בספרדי שחלילה לו לשנות ממבטאו.

אלא דצ"ע מנא ליה שהמבטא שלהם הוא משמע שהמבטא שלהם היה כמבטא הספרדים, כמו שהוכחנו לעיל, והכי משמע מדברי התנאים [ר"א הקליר], ומהזוהר הק' כדברי הגר"א בתיקונים. וכן משמע מהמדרש על הפסוק טוב מאד, טוב מות, זהו מלאך המות, ומשמע שהאות ת' קרובה לד' ודלא כמבטא האשכנזי. ויש להוסיף מה שכתבו כל רבותינו, שאותיות דטלנו"ת מוצאם מן הלשון, ואילו אותיות זשר"ץ מוצאם מהשיניים. וא"כ האות ת' מבטאה קרוב לאות ט' ואינה דומה כלל לאות ס' דס' דומה במטאה לצ' ואילו ת' לט'. וכן כתבו האבן עזרא (שמות פרק ג' פסוק טו), ורבינו בחיי (בראשית פרק לו פסוק לט, ושמות פרק ד' פ"י) ובאוצר המדרשים (ערך יצירה עמוד 240) ובילקוט נחמני (לרבי נחום ב"ר נפתלי בוייער מלאדז') בשם מדרש מי השילוח "אמר רבי חלקיה, כל אותיות אלפא ביתא נחלקות לחמשה חלקים כנגד חמשה חומשי תורה, וכולם במילת בראשית. ב' זה אותיות בומ"ץ מהשפה, ר"ש זה זשר"ץ מהשיניים, א' זה אהע"ח מהגרון, י' זה גיכ"ך מהחיך, ת' זה דטלנ"ת מהלשון". עכ"ל. וכן כתב בספר תולדות יצחק לרבי יצחק קארו [דודו של מרן] (שמות ד' י'). וכ"כ בתיקוני הזוהר (בהקדמה דף יג: ודף קלב:). וכ"כ בזוהר (סתרי תורה דף פ:). וכ"כ השל"ה (שער האותיות אות ש' ערך שתיקה אות ג'). וכ"כ בספר סדר היום (בסידור הקערה של ליל הסדר). וכ"כ האור החיים הק' (במדבר פ"ז פי"ב), ובתורה תמימה (דברים טו הערה כד). וכ"כ בכלי יקר (במדבר פ"ה פי"ב), ובמצודת דוד (נחמיה ג, ל), ומצודת ציון (ירמיה יח, יד). ע"ש.

ואמנם צריך להעיר תשומת הלב להבדיל בין מבטא קמ"ץ לפת"ח, וכיום אין הרבה מדקדקים בזה, ולכן מן הראוי שבתלמודי

התורה יחנכו את התלמידים לשים לב להבדל שיש קמץ לפתח, או בין כ׳ לקו״ף, ובין ג׳ דגושה לרפויה, וגם הצ׳ הוא מבטא חדש וקרוב יותר למבטא האשכנזי, ואיה״נ מן הראוי להחזיר עטרה ליושנה במבטא הנז׳, אך על פי רוב בשאר המבטאים מנהגינו מיוסד על פי הקדמונים. ובאופן כללי המבטא הספרדי קרוב יותר לאמת מהמבטא האשכנזי, וכאשר נתבאר מדברי הרי״ף והאבן גבירול, ור״א הקלירי.

ואחר שנתבאר כל זה אתה הראת לדעת דמ״ש בספר קריינא דאגרתא הנ״ל (עמ׳ קנג), בדבר הזכרת שמות הקודש, שכפי הברת הספרדים נדמה בלשון רבים ח״ו, והרי גם הספרדים פעמים מבטאים ניקוד קמץ כמו חול״ם, כמו תיבת כל, ולכן נראה ודאי שאפי׳ הספרדים צריכים לקרוא כקמ״ץ של האשכנזים. וכבר מלפני הרבה שנים הרעישו בענין זה, וכמדומה שבכמה מקומות הנהיגו הספרדים לקרוא שם ה׳ כהאשכנזים. ע״כ. הנה אחה״מ להמבואר יוצא שיש מקורות נאמנים למבטא הספרדי, מבטא ששמענו מרבותינו, והם שמעו מרבותיהם, ורבותיהם שמעו מרבותיהם, דור אחר דור, אלפי שנים, [ובפרט שהספרדים לא הלכו לגולה במקומות רחוקים מאר״י, כמו האשכנזים, וכמ״ש בספר זכר יהוסף הנ״ל]. וכך היא המסורת אצלינו, ועדר עדר לבדו ישכון. ומעיד אני בזאת, כי הגרש״ז אויערבאך זצ״ל בירך באחת החופות אצל חתן ספרדי, במבטא ספרדי גם בשם ה׳.

ובהיותי בביקור בניו־ג׳רזי שבארה״ב נפגשנו בעיר דיל עם ראש ישיבת ליקווד הרב שוורצמן, שדיבר בתקיפות וזלזול קבל עם ועדה כנגד מבטא הספרדים, ואמר שאסור לענות אמן אחר ברכה של ספרדי, והוסיף, ״וכבר נתן לכם על הראש הסטייפלר, ולמה אין אתם שומעים לו לשנות את המבטא שלכם״. ועוד אמר, שהוא מורה לכל הספרדים בישיבתו לנהוג בכל ההלכות כדעת הרמ״א, וביארנו לו את הראיות הנ״ל, וחבל שדיבר בחריפות כ״כ.

ועיין במשנה נדרים (י:) האומר לחולין שאוכל לך וכו׳, אסור. כלומר, האומר לחבירו שלא יהנה ממה שיאכל חבירו, לא יאכל מאכלים השייכים לחבירו, וכוונת אומרו לחולין, היינו בקמ״ץ הדומה לפת״ח, שפירושו לא חולין, והיינו שהם כהקדש אצלו. וכמו שפירש הר״ן שם, דכולהו בפתחות הלמ״ד קרינן להו, ומש״ה אסור, דמשתמעי לא חולין. ע״כ. והרשב״א שם כתב, דלחולין בפתח תחת הלמד גרסי׳, וקמ״ל דאע״ג דאיכא למימר תיבה אחת היא, ולחולין יהא מה שאוכל לך קאמר, אפ״ה אסור, וטעמא משום דסתם נדרים להחמיר. [דמפרשים כוונתו דהיינו לא חולין]. וכ״ה בריטב״א, בתוס׳ רי״ד, ובמאירי שם. וכן במה שאמרו עוד שם לקרבן, היינו לא קרבן.

ועיין בספר עלה יונה (להג״ר יונה מרצבך, עמוד קכ)

שכתב, דמכאן שורש הבדלי ההברות בין הספרדים לאשכנזים, ולכן הראשונים הנ״ל שהם מגולי ספרד פירשו הסוגיא כי האומר לחולין, לא חולין. כי בארמית אומרים לא בקמץ תחת הלמ״ד. וכמו שאומרים בכל נדרי, לא שרירין ולא קיימין וכו׳. אולם להמפרשים מבני אשכנז הביאור בסוגיא שאמר לא חולין, [ולא כשאמר לחולין], וראה בחתם סופר (נדרים יג.) דכיון שאמר לא חולין או לחולין [הל׳ בפת״ח], ממילא הוא מה שאיננו חולין. וע״ש שהעיר שר״ת מפרש כמבטא הספרדים, אע״פ שהוא לא היה מבני ספרד, אלא התגורר בצרפת. ועיין בטור (סי׳ תקפב) שהביא ממהר״ם מרוטנבורג שהזהיר לומר זכרנו לחיים בשו״א תחת הלמ״ד, כי אם יאמר זכרנו לחיים בפת״ח הוי כאומר לא חיים ח״ו, כדאיתא בנדרים לחולין כמו לא חולין. ע״ש. אולם אין זה מוכרח דמכאן המקור לשינויי ההברות, דבגמ׳ דיברו על זמנם שהיו מבטאים בדומה לארמית, והאומר לחולין בפת״ח, היינו לא חולין, ואין לזה קשר למבטא הקמ״ץ. ומה שהוצרכו מפרשים אחרים לפרש בגמרא שם, דהיינו כשאומר לא חולין, היינו בעברית, אבל בארמית כשאומר לחולין בפת״ח היינו לא חולין. [וע׳ בילקו״י תפלה כרך א׳ מהדורת תשס״ד עמוד שצו].

אם אשכנזי יוצא י"ח פרשת זכור במבטא ספרדי, וכן ההיפך

והנה בספר פסקי תשובות (סי' תרפה סק"י) הביא:

כתבו הפוסקים שאין אשכנזי יכול לצאת ידי חובתו בשמיעת פרשת זכור מספרדי, כי המבטא שונה, וכן את שם הקודש מבטאים בקמץ ולא בפתח. ואח"כ הוסיף שה"ה שאין לספרדי לשמוע פרשת זכור מבעל קורא אשכנזי. ומקור לזה הביא מספר מקראי קודש (פורים סימן ז), וכן תשובות והנהגות (ח"א סימן קנד). ושם בהערה הביא, שגם האדמו"ר מביאלא אמר לספרדים שבירכו על התורה או התפללו לפני העמוד, שיבטאו את השם בקמ"ץ ולא בפת"ח. ושכ"כ בתשוה"נ (הנ"ל) שאין אשכנזי יכול לצאת י"ח מספרדי המבטא את השם בפת"ח. ומן הסתם ה"ה בקידוש והבדלה וכיו"ב, ומ"מ קריאת התורה קיל טפי שהוא חובת ציבור ולא חובת יחיד, אבל הגרי"ז היה מקפיד גם בקריאת התורה. [ותמוה שכתבו בסכינא חריפא שאין אשכנזי יוצא י"ח בקריאה במבטא ספרדי, וע' להלן].

ואמנם כבר נשאל כעין זה בשו"ת יביע אומר (ח"ו או"ח סימן י) ע"ש, ושם (בסימן יא) האריך והביא ג"כ מדעת כמה גדולי אשכנז שהמבטא הספרדי הוא הנכון.

סימן ב

בענין כשרות ספרי התורה של בני ספרד (כתב ועליש)

הנה לעיל בהלכות פרשת זכור (סי' תרפה) נתבאר, דבפרשת זכור לכתחלה יש לספרדי לקרוא בס"ת בכתב ספרדי. ועתה ראיתי בספר מועדים וזמנים (ח"ב סימן קסו) שכתב, שיש להם (מבני נוסח אשכנז) לדקדק לשמוע פרשת זכור מתוך ס"ת שהצד"י אינו הפוך, שאף שכיום בכל בתי הכנסיות של החסידים והספרדים הס"ת בצד"י הפוכה, יש אומרים שדעת רבינו הגר"א שהס"ת ותפילין האלו אינם כשרים כלל למי שאין לו מסורת כן. וכן העלה החזו"א זצ"ל, ומ"מ המחמיר בזה בשאר שבתות השנה אינו אלא מן המתמיהין כיון שיש בזה כמה צירופים.

ובהגה שם כתב, שיש קבלה, שהגר"א פסל תפילין כאלו וחתכם, כמבואר בספר "ברכת חיים", והקדוש האריז"ל פירש סוד צד"י הפוכה כמנהג הספרדים, אבל דעת הגר"א שם שתלמידי שבתי צבי העתיקו דברים אלו כאילו בא לחייב כל אחד בזה. והאמת שלנו אסור לשנות מסורת שלנו, וגם הקדוש האר"י ז"ל לא נתכוין לחייב לשנות, זהו דעת הגר"א. והחת"ס סובר ששרי לכל אחד לשנות כיון שאין בשינוי זה פסול לעיכובא. עכ"ד. ומ"מ בסו"ד שם אזיל ומודה, וכתב, שהיה בצפת וראה שם ספר תורה ישן נושן המיוחס להאר"י ז"ל ולרמ"ק, והצד"י שם הפוכה וכמנהג הספרדים וספרד.

ובקונטרס ימי הפורים שכטר (עמוד יד) הביא בשם חכ"א, שפ"א כשהלך החזו"א לצפת להבראה לקח עמו את הס"ת שלו שהיה בכתב ב"י, ועשה מנין בביתו כיון שלא הסכימו שיקראו בס"ת שהביא. אך הגרפ"ש ז"ל אמר, שהחזו"א בשנים הראשונות לבואו ארצה, התפלל בביתו ואח"כ היה הולך לשמוע קריאת ס"ת בבית הכנסת הגדול, ומסתמא היה כפי מנהג החסידים בצד"י הפוכה ככתב האריז"ל, כי תושבי בני ברק הראשונים היו חסידים. וכן סיפר חכ"א שכמה פעמים החזו"א הלך לשמוע קריאת ס"ת בבית הכנסת ויזניץ שהס"ת שלהם בצד"י הפוכה, ועלה שם לתורה ובירך. אלא שלענין ס"ת קיל שיש צירוף סבר הרמב"ם שאפשר לברך על ס"ת פסול. וכן אמר הגרח"ק בשמו של החזו"א שהורה שאם כיבדו אותו בעליה בס"ת שהצד"י הפוכה יכול לברך משום צירוף דעת הרמב"ם. ע"כ. וכן י"ל לענין מגילה שכשרה

בחסרון מקצת אותיות, אבל לענין פר׳ זכור בודאי יש להזהר בזה מאד. עכ״ד.

ועוד הביא שם בשם הקה״י, שנשאל מחכ״א היות שאביו נהג ככתב האריז״ל בצד״י הפוכה, ועושה עתה תפילין חדשים, איך יעשה, והשיב לו שלכתחילה אין להכנס בספק ובודאי יעשה כתב ב״י, ואין זה שינוי מנהג אבותיו, שכתב בית יוסף כשר גם לנוהגים כפי האר״י ז״ל. ומכל מקום אמר שא״א לפסול את המזוזות שרוב הציבור נוהגים כן ככתב האר״י ז״ל. ע״כ.

ואגב אורחא, יש להעיר בזה, שה״ה שיש להחמיר ולברך קודם ההדלקה בערב שבת ג״כ אינו נחשב שינוי מנהג אבותיו, וזה מכמה טעמים, אך כאן מבואר טעם נוסף, כיון שגם מהרי״ו גופיה מודה שאפשר לברך קודם הדלקה, וכמ״ש כן להדיא בפסקי מהרי״ו (אות טז): יש לאותם נשים לדבק אצבעותיהן ולפרוש אותן נגד הנרות בשעת הברכה כדי שיהיה עובר לעשייתן, ״או שיברכו קודם ההדלקה״. עכ״ל. ומלבד שמפורש בדברי כל הראשונים גדולי אשכנז, דהגם שס״ל כדעת בה״ג מ״מ מברך קודם ההדלקה. וא״כ למה לא להחמיר. וכן בענין זמן מוצאי שבת ובשר חלק ועוד כהנה. והמנהג אין בכוחו לקבוע הלכות ולבטל את דעת כל החולקים, וכ״ש שהם דעת רובא דרובא דרבוותא].

ולאפוקי ממ״ש בספר מועדים וזמנים (חלק ב סימן קנה), שאחר שהביא מספר אורות חיים דרוק שהביא יותר משלושים ראשונים והרבה אחרונים [כשבעים במנין !] שכולם עומדים בשיטת רבינו תם, והעלה שיש להחמיר בספיקא דאורייתא, והאריך הרבה בענין שיטת ר״ת לגבי צאת הכוכבים, וביאר שיטתו של ר״ת, שצריך שיכסיף וכוכבים במערב. ופלפל בדבריו, סיים ע״ז, ובכלל אין המנין פוסקים קובע, רק מנהג שנתפשט במקום על פי דעת כמה מגדולי הפוסקים גם לתלמידי חכמים ובני תורה, כוחו גדול מאד כסנהדרין ממש, ובאתריה דרבי אליעזר כרתו עצים לעשות פחמים בשבת ואתי שפיר. והכא נמי במקום שהמנהג פשוט להקל במוצאי שבת לא נוכל להחמיר על פי מנין פוסקים, והמחמיר לעצמו גם בארץ הקודש תבא עליו ברכה. וכן נהגו כמה מגדולי ארה״ק להחמיר לעצמם גם כאן כר״ת, וכן נהג הגאון הקדוש מהרי״ל דיסקין, וכן החמיר בזה מאד הגרי״ז, וכן נוהגים מיקירי ירושלים. עכת״ד.

וזה אינו, שמנהג איננו קובע הלכות, ועירו של רבי אליעזר הוא מדין רב ולא מדין מנהג, וכמבואר להדיא בכל רבותינו הראשונים, הרשב״א בתשובה (סימן רנג), והר״ן (סי׳ מח), והריב״ש (סימן רעא), והרשב״ש (סימן תיט), ועוד רבים, והארכנו במק״א.

וניהדר אנפין לנ״ד, עיין בספר מועדים וזמנים (חלק ו׳ סימן צו) שכתב עוד בזה, שאנחנו קבלנו מהגר״א שערער על כתב האר״י ז״ל שנוהגים בו הספרדים והחסידים, שאין לנהוג כן, ומ״מ יש להכריע בס״ת שאין לחוש בדיעבד. אבל בתפילין כל אחד נוהג כמנהג אבותיו, ועובדא היא שהרבה בני תורה באר״י ובחו״ל נוהגים בזה עד היום כרבינו הגדול הגר״א ומקפידים שלא לצאת בתפילין ומזוזות רק בצד״י ישר וכשיטת הגר״א. והביא שם שהרעישו נגדו איך אפשר לכתוב בשם הגר״א פסול נגד דעת הקדוש האר״י ז״ל, והשיב ע״ז, שהגר״א מודה שהאריז״ל נהג בצד״י הפוכה ושכן נהגו מכמה דורות, אלא שסבירא ליה שאנו האשכנזים יש לנו מדור דור מסורת אחרת, ואין לנו לשנות על פי הקבלה, שלדעתו זהו דרך של שבתאי צבי לשנות מסורת אבות על פי הקבלה. אך לא נתכוין שהנוהגים כן מכבר ישנו מנהגם. ויש שסוברים ומהם גדולי החסידות שהאר״י ז״ל האיר בדרך סלולה לכל בית ישראל בדורות האחרונים עקבתא דמשיחא, אבל רבינו הגר״א דעתו שלא לשנות ולכל אחד יש שורש מדינא. וכמה גאונים השיבו על כך שהאר״י ז״ל האיר לכל בית ישראל וקיבלו דבריו בלי שינוי ואף שרבינו הגר״א כאחד מהראשונים ולא שינה

על פי האר״י מ״מ האר״י ז״ל בחר לכל בית ישראל דרך סלולה אחרת. אבל גם הם מודים שלרבנו הגר״א דרך אחרת.

אך תמוה על מה שאמרו שגם הגר״א בעצמו לא שינה וגם הוא נהג בצד״י הפוכה, דאנן סהדי שתלמידיו ותלמידי תלמידיו לא נהגו כן בתפילין ומזוזות אלא נהגו כמנהג אשכנז, ורק החתם סופר נהג בצד״י הפוכה כמנהג האריז״ל כפי שקיבל מרבו ר׳ נתן אדלר זצ״ל. ולענין הלכה נראה שאינו תלוי במנהג אבותיו אלא במנהג רבותיו, אם נוהג בכל דרכיו כמנהגי אשכנז וכדרך רבינו הגר״א זצ״ל או על פי האריז״ל. וכל אחד נוהג כמנהגו ואינו חושש. עכת״ד המוע״ז שם.

ואינו מוכרח. וגם מ״ש בדעת הגר״א, הנה בקונטרס ׳בענין ס״ת של הגר״א׳ האריך בזה, וכתב, בשנת תשי״ב נסעתי לצפת וטבריא וראיתי את הס״ת של **מוהר״י אבוהב** ושל **הר״ן** שניהם בכתב ספרדי. וכן העידו על ס״ת של **הרדב״ז** במצרים. ושל **רבי סולימן אוחנא** מתלמידי האר״י הנמצאים בצפת, ושל **ר׳ משה זבארא**, וכן של **ר״י מלאטי** שהיה קרוב לזמן הרמב״ם שנמצא במצרים. ובספר עין יצחק לר״י אלחנן (סי׳ כח) כתב שהראשונים כותבים דוקא בתמונתם כתב וועליש.

והביא עוד מדברי רשכבה״ג קדוש ישראל והדרו ר׳ אלעזר משה הורביץ אב״ד **פינסק** (נולד בשנת תקע״ח. עשרים שנה אחרי פטירת הגר״א), **ובשו״ת שלו אהל משה** (ח״ב סימן י) כתב ״נמצא ס״ת של הגר״א בכתב ספרד וכו׳, ואולי היתה לו הכרעה מדברי רז״ל או על פי חכמת האמת״. ובדעת הגר״א ע״ע בביאור הגר״א לספרא דצניעותא פ״ק, ובחזו״א (סימן ט) בביאור דברי הזוהר. וגם ר׳ יוסף זונדל מסלנט העיד שקרא בעצמו בוולאזין בבית המדרש בפרשת מו״מ בס״ת הכתובה בכתב וועליש, וגם היה לאדמו״ר נפש החיים הגרח״ו זיע״א מגילת שיר השירים כתב וועליש והיתה חשובה מאד בעיניו, וגם מגילת אסתר היתה כתובה כך. וזה היה בשנת תקע״ד או תקע״ה. וע״ש עוד בקונטרס הנז׳ (עמ׳ לא) בביאור מקור הטענה שתלמידי ש״צ הכניסו נוסח בזוה״ק. ושם (עמוד לה) באורך בבירור דעת החזו״א, והביא שם אסופת מכתבים מכתביו של החזו״א בזה, ע״ש.

גם בספר הצדיק רי״ז מסלאנט ז״ל (סימן יד) כתב להכשיר סתו״מ של הספרדים לאשכנזים וכן להיפך, וכתב שהעידו בשם הגאון הגדול אדמו״ר נפש החיים זלה״ה שאמר שב׳ הכתבים כשרים הן תמונת אשכנזים הן תמונת הספרדים והעידו שקראו בס״ת וועליש לפני אדמו״ר נפש החיים ז״ל, גם מו״ה שכנא בעל מגיה העיד שהוא בעצמו קרא בס״ת של וועליש בוולאזין לפני אדמו״ר נפש החיים ז״ל בסדר מטו״מ, גם אני מעיד בתורת עדות שאני בעצמי קריתי בוולאזין בביהמ״ד בשבת פ׳ מו״מ בס״ת הכתובה בכתב וועליש. עכ״ל.

ובעצם הענין, נודע שהגאון ר׳ שלמה קלוגר בספר קנאת סופרים (סימן קכא), הרעיש עולמות שאיך יתכן להוציא גבונו״ י כרוז על ספרי תורתינו הקדושים, אשר מעולמי עד, לומר כיון דהם כתובים בכתב וועלי״ש המה פסולין, ובאמת איני רואה שום פסול בכתב וועלי״ש להיות צורת האותיות נגד צורת האותיות המבוארין בש״ס, ופ״ק גדולי עולם ישבו בה לפנים, וכמה ס״ת יש בכתב וועלי״ש וקורין בהם, והמה מן היקרים שבספרי תורה, ובקלויז הגדולה דפה יש ספר כתב וועלי״ש מן הרב הגאון אב״ד דפה בעה״מ ס׳ גור אריה יהודה וס׳ יעלת חן, ובפניו קראו בו אלפי אלפים פעמים, האם כל חכמי ישראל לא ידעו פיסולם, עד שזה בא ולימד אותם, וחס מלהזכיר שם פסול עליהם, והמה כשרים משופרי דשופרי. ונשלחה תשובה זו להגרח״פ בשו״ת חיים ביד (סימן צג) וקילסיה.

ובשו״ת חיים ביד להגרח״פ (שם), שמעתי ותרגז בטני איך וכו׳, להטיל מום בקדשי שמים בכתב וועליש שלנו המקובל ורצוי מאבותינו הראשונים כמלאכים, ובודאי דבטל

במיעוטו כל המערער ע״ז. גם הגאון ר׳ יצחק אלחנן בשו״ת עין יצחק (ח״א יור״ד סימן כח) האריך בזה, והעלה ״ע״כ לדעתי אין שום חשש פקפוק כלל על כתב וועליש והמה מהודרים אף לכתחילה בלא שום חשש כלל״. גם בשו״ת מהרש״ם (ח״ב סימן קכ) שרבא ערער על הכתב וועליש, ורו״מ האריך בכל פינות שיש לדבר בזה ולא השאיר עוללת וכו׳, וכתב שהועד לפניו מבנו שראה בעיר הקודש ירושלים ס״ת בכת״י של הגה״ק בעל אור החיים והיא כתובה בכתב וועליש.

גם בשו״ת שיח יצחק (סימן כא) כתב שמפורש יוצא בכמה ספרי שו״ת מגדולי ארץ זי״ע, שכתב ספרדי וועליש כשר לכל, וע׳ בשו״ת אור ישראל (סימן מז) בשם גאון ישראל הגאון ר׳ משה ראפש ז״ל, רבו של מרנא הגה״ק רבי נתן אדליר שכתב: ״פוק חזי מה עמא דבר, שכותבים ס״ת ותפילין בכתב שקורין וועלי״ש, וישנו פה קהלתינו פפד״מ כמה ס״ת הנכתבים כן, ונקראים בציבור מדי שבת בשבתו, ואין פוצה פה ומצפצף״. וכמה פעמים הייתי בק״ק קיצע, ושם רוב ככל הס״ת כתובים בכתב וועלי״ש, וקראו בהם לפני גאוני ארץ, שהי׳ אב״ד שם ומינייהו לפני גאון עולם כ״ק הרב בעל תואמי צבי׳ על האה״ע, ככה מתארהו המהר״ם מינץ הגדול מאובין בהסכמה על ס׳ הנ״ל, וכן ראיתי בעיני פעמים אין מספר שבמנין הגאון הצדיק מו״ה דוד לק״ב זצ״ל הראב״ד מפה ק״ק פ״ב, קראו כולי שתא מתוך ס״ת כתב וועליש, והגאון בעצמו עלה בו לתורה, ואין לשער גודל החיבה שהיה לו לס״ת הלזה, ולמה ימנע מע״כ הב״ד מלקרות מתוך ס״ת הלזה, ובאשר אין להורות באתרי׳ דחברי׳ כמבואר ביו״ד (סימן רמו), לזאת אמרתי, אגלה אוזן מע״כ הבי דינא יצ״ו מזה ויודיעוני דעתם, דעת תורה בזה, מה טעמם ונימוקם לזה.

וכ״כ אב״ד מונקאטש הנדפסה בת׳ בני ציון, שכתב וועליש כבר ביארתי בעזה״י בחי׳ אות חיים, כי זה אינו חסרון. ע״ש. וכ״כ לדינא בשו״ת אורח משפט (או״ח סימן ח). ע״ש. גם בשו״ת הר צבי (או״ח א סימן לב) כתב, שכבר הוא אף לכתחילה ואין מקום לחשוש, וכאשר העלו הגדולים.

גם בשו״ת מנחת יצחק (ח״ב סימן יב. תשטז) העלה שבענין צד״י בי׳ הפוכה אין חשש בזה, ועי׳ ת׳ חת״ס (אה״ע ח״ב ח) אודות צד״י ביו״ד ימין הפוכה כיון שכן דעת המקובלים כמ״ש במשנת חסידים מס׳ תפילין (פ״א אות י) ובמצת שמורים (דף לא), וכיון שגם תינוק קורא אותה צד״י איך נפסל הגט בשביל זה. ע״ש. והביאו הפ״ת לסדר גיטין (אות פ) וע״ע בפ״ת (יו״ד סי׳ רעד), וכ״כ להלכה בס׳ דע״ק (באות צ) דב׳ הצורות הם צ׳ כשרה. ע״ש. ושם (ח״ד סימן מז) הב״ד המהרש״ק בקנאת סופרים הנז׳, שהמה כשרים גמורים משופרי. ובחת״ס (יו״ד ס״ס רס״ו) ג״כ כתב שקיבל ממורי שהצד״י ביו״ד הפוכה.

ובשו״ת מנחת יצחק (ח״ז סימן צב) הביא מי שטען (ע״פ הרא״ש) **שאין לסמוך על מסורת בני ספרד אלא על מסורת חכמי אשכנז**, שהיתה התורה ירושה להם מאבותיהם מימות החורבן וכו׳. ודחה דבריו דודאי לא קאי הרא״ש על ספרד, אלא על ארץ אחת, ועוד דוקא כשהיה מסורת שהעוף ההוא טמא אך לא בספק. ולכן כיון שאין בידינו מסורת ח״ו לפסול, ואדרבה, הגאון מהרש״ק ז״ל הרעיש עולמות, על המפקפק בכתב שלהם, על כן אין לחוש ח״ו על הכשרתם.

ובשו״ת שבט הלוי (חלק י סימן ז) כתב, שכבר ידוע שהסכמת הפוס׳ להלכה, שכתיבה האשכנזית כשרה לספרדים, וכן כתיבת האר״י זי״ע לאשכנזים. ובודאי תאחז כל קהילה ומדינה במנהגם כי כן נאה ויאה, אבל לדחות ס״ת עבור זה אינו כהלכה. והעידו כמה פוסקים שמעשים בכל יום ואשכנזים עולים לתורה בביהכ״נ של ספרדים, וכן להיפך, זו שורת ההלכה בענין זה. וכן העלה שם (ח״ב סי׳ ריא) וע״ש עוד (ח״י סי׳ ו) שמותר לאשכנזי לעלות לס״ת ספרדי. גם בשו״ת אגרות משה (א״ח ח״ד סי׳ ט) כתב, שכל הכתבים דאיכא אצלינו הם מסיני.

ובשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סימן סה) הביא בזה מ"ש בשו"ת הלכות קטנות (ח"א סימן ט) דלרבים טועים לא חיישינן, וזה כלל גדול שהיה מוסד בידינו, אם הלכה רופפת בידך פוק חזי מה עמא דבר, כי פשוט הוא מאהבת ה' את עמו ישראל מסיר מכשול מדרכיהם. ושם (חי"ד סימן ג) הוסיף, שכ"כ בתורת חיים סופר (או"ח סי' לו סק"ב) שאל"כ היו צריכים רבותינו הראשונים לתקן להניח ב' תפילין כתובים בב' הכתובים כמו בתפילין דרש"י ור"ת. ונוכל ללכת בבטחה בעקבותיהם של מאורי הדורות ולפסוק שכשרין זל"ז, ואפילו לכתחילה ובברכה. ומבואר בס' מצות שמורים למהרנ"ש בשם מהרח"ו והאר"י זצוק"ל דהשינוים שיש בצורות האותיות בין הספרדים והאשכנזים יש סמך לכולם וסודות עליונים וסמכין עלאין וא"כ אלו ואלו דא"ח הן. ע"ש. והעלה כן גם בשו"ת מהרש"ם (סי' קב). ע"ש. וכמו כן ראה מזה בספר אות חיים ושלום (ה' תפילין סימן ל"ו סק"ב). ע"ש. וכן דעת השדה חמד, ובספר חגור אפד (במזה"ג סימן סט) ובשם מוהרח"פ בגנזי חיים (מע' גט אות ל"ב). והרי"ץ אבולעפייא בס' פני יצחק (ח"ה חאה"ע סי' טו"ב). ובס' שאלת שלום. ובס' יין הטוב (ס"ס כד) בשם מהרש"א אלפאנדארי. ועל כן כתב אשכנזי לספרדים וכן כתב ספרדים לאשכנזים כשרים המה מעיקרא דדינא בסת"ם וגיטין, ויש לברך על הסת"ם אפילו לכתחילה.

ובשו"ת שדה הארץ (ח"ג חיו"ד סימן יח) העיד,

שראה לכת הקודמים בארעא דישראל שהרבה פעמים הספרדים היו עולים לקרות ס"ת של האשכנזים ולא חשו לשינוי האותיות, וכמה כמה רבנים אשכנזים עולים תמיד לקרות בס"ת שלהם שהוא כתב ספרדי ע"ש. וכן העלה בסידור בית מנוחה שכשר של זל"ז ומעשים בכל יום. גם בשו"ת משנה הלכות (חי"ב סי' קצז) שרוב האחרונים מתירין לקרות בס"ת כזה, אלא שודאי לכתחילה לכתוב כותבין או כתב ב"י או כתב האר"י ז"ל. ע"כ.

ואם חציו כתב כזה וחציו כזה. בצי"א שם הביא מהשואל ומשיב (מהדו"ג ח"א סימן רכו) שכתב: וע"ד הצד"י יש כותבין היו"ד מצד"י הפוכה, ויש כותבין ישרה, ונמצא בפרשה אחת יו"ד מהצד"י הפוכה וגם יו"ד מהצד"י ישרה, הנה חלילה לפסול בזה תפילין דכיון דיש תואר צד"י לזה חלילה לפסול התפילין והם תפילין דמארי עלמא, ע"כ. וכן העלה בשו"ת השיב משה (חיו"ד סימן נא). אולם בשו"ת אגר"מ (א"ח ח"ד סימן ט) כ' שא"א לכתוב פ' של תפילין ומזוזות אלא בכתב אחד, משום שיהיה פסול מדין מנומר. אך בשו"ת משנה הלכות (חלק יב סימן ר) העיר בזה שבשו"ת השיב משה (הנ"ל) מבואר להכשיר, שיש סמך לכולם וסודות עליונים וסמכין עילאין ואלו ואלו דא"ח הן, ועוד וכו', עש"ב. ובשו"ת יביע אומר (ח"ב יו"ד כ) האריך בזה והעלה להכשיר. וכן בשו"ת יחוה דעת (ח"ב סימן ג) כתב שאף בס"ת ותפילין שיש בהם מקצת אותיות צד"י הפוכה, ומקצתם בצד"י ישרה, אין לחוש בזה לפוסלם משום תרתי דסתרי, וכמש"כ בס' אמרי שפר הלכות סת"ם (דף טז ע"ב), ובשם כמה גדולים. ובשו"ת ברית יעקב (סימן סז). ע"ש. ודלא שמש"כ במשנת אברהם. וכ"כ בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סימן קכ) ובשו"ת שאלת שלום (תניינא סימן רד).

ובשו"ת יביע אומר (ח"ב יור"ד סימן כ) האריך בזה למאד בבירור כל הצדדים וצידי צדדים, ואחר שהביא דברי הפוס' דור אחר דור להכשיר, כתב (באות יב), והלום האיר וזרח סה"ב חזון איש על ב"ב וסנהדרין, וראיתי אליו בליקוטים (סימן נד) שהאריך בזה, ומצדד שהנוהגים לכתוב צד"י ביו"ד ישרה, צריכים לנהוג כן לעיכובא. וכתב שם, שאין הדבר מוכרע אם מה שאמרו בשם הגר"א אינו אמת, שאפשר שהוראתו היתה מצד ההלכה. ודלא כהפנים מאירות שהביא בפתחי תשובה (סימן רעד סק"ה). עש"ב. והייתי חפץ להאריך בדב"ק טוב. אולם כעת בא לידי קונטרס צדקת הצדיק הנדפס מחדש ממש שמיוסד כולו עד"ז, וכשמו כן הוא, שמצדיק את הצדי"ק שנוהגים בו הספרדים. והרבה להשיב על דברי החזון

איש. ואיישר חיליה שאסף וקבץ דעת הראשונים והאחרונים שאין מקום לפסול בזה כלל. ואפריון נמטייה שהביא (בעמוד מ) צילום מכתיבת ס"ת שכתבו הר"ן ז"ל, (כמובא לעיל בשם התשב"ץ סימן נא). ושם גם כן הצד"י היא ביו"ד הפוכה. ואם כן המנהג יסודתו בהררי קודש ברבוותא קמאי. ומסקנא, שיש להכשיר ספרי תורה תפילין ומזוזות שחלק מהאותיות כך וחלק מהאותיות כך. וכן מותר לאשכנזים לעלות לס"ת אצל ספרדים. וכן מותר לספרדים לעלות לס"ת של אשכנזים. כי כולם אמת ויסודתם בהררי קודש. אלו ואלו דברי אלוקים חיים. והמונע מלעלות מחשש פיסול ח"ו חוששני לו מחטאת להוציא לעז ח"ו על קדושת הס"ת.

וראה עוד ביביע אומר (ח"ד או"ח סימן ג) שהבי"ד החזו"א (א"ח סימן ט אות ו) שפוסל צדי' בי' הפוכה, ושהוכיח מד' החת"ס (אה"ע ח"ב סימן ח). וכתב שנעלם מעינו הבדולח מ"ש החתם סופר בעצמו (בחיו"ד ס"ס רסו) ומה שיראה מר אות י' של הצ', יו"ד הפוכה, הוא על פי מה שקבלתי ממורי זצ"ל ע"פ קבלת האר"י זצ"ל. ע"כ. הרי שהחתם סופר דעת שפתיו ברור מללו להכשיר לכתחלה צד"י עם יו"ד הפוכה. וכבר הזכרתי תשובה זו לפני יותר משלשים שנה בספרי יבי"א ח"ב (חיו"ד סימן כ אות יא), והוספתי שם, שכן כתב כיו"ב בשו"ת יד יוסף בליקוטים (חיו"ד סימן יט), שמצא בכת"י של הגאון רבי מנחם מנדל תלמיד הגר"א שאות צ' כשרה בין כשהיו"ד שעליה היא י' ישרה, ובין כשהיא י' הפוכה, שאלו ואלו דברי אלהים חיים, ושכן כתב הגאון המקובל הרמ"ק בס' הפרדס ע"פ הזוה"ק. וכ"כ בש"ע הגר"ז. וכ"כ להדיא היעב"ץ שבכתיבה ספרדית כותבים אות צ' ביו"ד הפוכה. והביאו מרן החיד"א בספר לדוד אמת (סי' יג). וכ"ה בספר בית מנוחה (דף קפא:). ע"ש.

והביא שם עוד שבס' רבינו משה סופר מבואר, "שגם החזון איש חזר בו מדבריו, הדר הוא לכל חסידיו, והודה על האמת שאות צ' הנכתבת ביו"ד הפוכה כמנהגינו כשרה לכתחלה. ולכן מה ששמעתי באומרים לי שיש חרדים מהאשכנזים שנמנעים לעלות לס"ת של הספרדים מפני שאות צ' כתובה ביו"ד הפוכה, ונתלים באילן גדול בדברי החזון איש (אורח חיים סימן ט סק"ו), **אני אומר** שהמערערים האלה ידם על התחתונה, ויחושו לעצמם על האיסור של הוצאת לעז על ס"ת קדושים שנכתבו על פי הוראת גאוני עולם הספרדים", ע"כ.

גם בשו"ת יחוה דעת (חלק ב' סימן ג') העלה שס"ת ותפילין שלנו שאות צד"י, בי' הפוכה כשרים גם לאשכנזים, שכבר האריך בספר צדקת הצדיק, להצדיק את הצדיק (אות צ) שנוהגים בו הספרדים, והרבה להשיב על דברי הגאון החזון איש. ואסף איש טהור דברי הראשונים והאחרונים שאין לפסול בזה כלל. ע"ש. וגם אין לחוש משום תרתי דסתרי (אם מניח תפילין בכתב אשכנזי, ועולה לס"ת בכתב ספרדי), ששתי הצורות יסודתם בהררי קודש, ויש להם על מה שיסמוכו. וכן פשט המנהג, ואכמ"ל, ורק למצוה מן המובחר יש להקפיד שהספרדים יניחו תפילין שנכתבו כפי מסורת אבותיהם, בכתיבה הספרדית, כשם שמדקדקים בנוסח התפלה להתפלל כנוסח אבותיהם, משום ואל תטוש תורת אמך. וכן להיפך. [ואלו ואלו דברי אלהים חיים. והנה להם לישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם].

ובשו"ת חיים ביד (סי' צג) כתב: שכך המנהג במדינותינו בכל דור ודור, כפי כתב שלנו האמיתי שקורין וועלטש, ושלי"ת כי הן עוד היום נמצא בינינו ספרי קדמונים מכתב וולעט"ש ובפרט ספרי הגאון מוהר"ר עזריה פיג'ו בעל גדולי תרומה אשר ישנו בעיר ג'יבאלטאר יע"א, וגם פ"ה מהרב יד מלאכי מטהרת יד קדשו. ואכמ"ל בזה.

סימן ג - "שומע כעונה" - אם מהני גם למקום שצריך קול-רם וקריאה בספר

חקירה בגדר "שומע כעונה"

ראה לעיל בסימן תרפה, בדין שמיעת קריאת פרשת זכור, שאין לצבור לקרוא עם השליח צבור את הפרשה, למרות שצריכים להוציא בפה את זכירת עמלק, מ"מ הצבור יוצא י"ח בשמיעה מהש"צ. וראה בדין שומע כעונה בילקו"י הלכות קריאת התורה (ח"ב עמ' פה, קטז, קצז) ובילקו"י מועדים (עמ' תיט). ובילקו"י על הלכות פורים (קונטרס אחרון סימן ב'). ובילקו"י שבת כרך כ' חלק שלישי (עמוד קפ).

והנה בגמרא סוכה (לח:) ילפינן דין שומע כעונה מדכתיב (מלכים ב, כ"ב): "את כל דברי הספר אשר קרא מלך יהודה", וכי מלך יהודה קרא, והלא שפן קראהו לפני יאשיהו מלך יהודה, שנאמר בדברי הימים "ויקראהו שפן לפני המלך", אלא מכאן לשומע כעונה. ונודע, שדין זה הוא רק אם השומע מכוין לצאת י"ח, והמשמיע מכוין להוציאו, וכמו שפסק מרן בש"ע (סימן רי"ג ס"ג), [ואם זה שייך למחלוקת אם מצות צריכות כוונה או לא, הארכנו בזה בשבת כרך ,,,, בילקו"י על הלכות ברכות ח"ג (עמו' נז). ודו"ק]. ומטעם זה על בני הבית השומעים את הקידוש מגדול הבית, לכוין לצאת י"ח וכו'.

והנה יש לחקור בגדר שומע כעונה, אם מה שנתחדש לנו בהלכה זו הוא שכל דיני הקורא ישנם בשומע, ואם בעינן שיקרא בקול רם חשיב השומע כקורא בקול רם, ואם בעינן שיקרא מתוך הקלף חשיב גם כן כקורא מתוך הקלף, או דילמא דתורת שמיעה עליו, ונתחדשה לנו ההלכה שיוצאים י"ח גם בשמיעה, אבל אין עליו תורת דיבור לכל דבריו. ונפ"מ לכמה ענינים:

א. לענין השומע קדושה באמצע תפלת שמונה עשרה, אם יכול להפסיק ולשמוע את הקדושה ולצאת י"ח מהש"צ כדין שומע כעונה, או דילמא דהוי הפסק באמצע שמונה עשרה. וראה בזה בילקו"י הלכות תפלה.

ב. ועוד נפקא מינה לענין קריאת פרשת זכור, שהרי בעינן שיקרא הפרשה מתוך ס"ת ובקול רם, דקרא דלא תשכח קאי על זכרון בלב, וקרא דזכור את אשר עשה לך עמלק היינו שיוציא בפיו. ואי נימא דשומע כעונה תורת שמיעה עליו בלבד, היאך חשיב כהוציא בפיו וכקורא מתוך הקלף. ומדין זה משמע דגדר שומע כעונה הוי כתורת דיבור עליו לכל דבר, וחשיב כאילו הוציא מפיו וקרא בעצמו מתוך הס"ת, וכל הדינים שיש על הקורא ישנם בשומע. ולכן הכל יוצאים י"ח פרשת זכור בשמיעה מהש"צ.

ג. ועוד נפקא מינה לענין קידוש, דילפינן בספרי, מקרא דזכור את יום השבת לקדשו, דבעינן קידוש בפה, דזכירה בלב כבר אמורה, בשמור את יום השבת לקדשו, הא מה אני מקיים זכור, הוי אומר בפה. ואם כן היאך אנו יוצאים י"ח בשמיעת הקידוש מבעל הבית, והא בעינן אמירה בפה. וע"כ שדין שומע כעונה היינו שיש התייחסות דינית של השומע אל המשמיע לכל מילי.

אי מהני שומע כעונה במצות והגדת לבנך

ד. וכן לענין קריאת ההגדה בליל פסח, אם יוצא י"ח והגדת לבנך כששומע קריאת ההגדה מאחר, ומכוין לצאת י"ח, דהיאך יקיים והגדת לבנך בשמיעה. דאף על פי דשומע כעונה, מכל מקום כאן יש דין מיוחד שיאמר לבנו. וזה החילוק בין מצות זכירת יציאת מצרים שיש בכל יום וכל לילה, במשך כל השנה, לבין מצות והגדת לבנך שיש בליל הסדר. [שישנה למצוה זו אפילו אם אין לו בן, והוא יחידי באותו לילה]. שבליל הסדר ישנה מצוה לזכור בפה, ובכל השנה די בזכירה במחשבה. והאריך בזה בשאגת אריה. ועיין בספר שבח פסח (דיני מגיד אות ב), ובחזון עובדיה (פסח מהדו"ק עמו' קמז). ע"ש. וי"ל דבהא תליא, דאי נימא דכל מעשיו

של האומר מתייחסים לגמרי לשומע, חשיב כאילו השומע אומר בפיו ומקיים והגדת לבנך. אבל הסוברים דאין יוצא ידי חובה במה ששומע מאחרים, ובענין שיוציא מפיו ממש, ס"ל דשומע כעונה היינו דיוצא י"ח בשמיעה, ומעשיו של המשמיע אינם מתייחסים לשומע, מש"ה הכא בענין הגדה בפיו ממש, ואינו יוצא י"ח במה ששומע. וראה בשו"ת לב אברהם ווינפעלד (סימן ח), שחקר בגדר שומע כעונה אם יוצא י"ח בשמיעה בלבד, או שלעולם כל פעולותיו של המשמיע מתייחסות לשומע, וראה מ"ש בזה בספר מאור ישראל ח"ב (עמ' קפג).

ה. וכן לענין קריאת המגילה, במה שקוראים עשרת בני המן בנשימה אחת, יש לדון אי מהני לצאת י"ח של קריאה בנשימה אחת, מדין שומע כעונה, דלכאורה יוצא י"ח כאילו קרא את המגילה, אבל היאך ייחשב כאילו קרא עשרת בני המן בנשימה אחת. ואפילו אם יעצור את נשימתו בעת שהש"צ קורא עשרת בני המן, הא בעינן לקרוא את עשרת בני המן בנשימה אחת, ולא לשמוע בנשימה אחת.

אי מהני שומע כעונה בספירת העומר

ו. וכן לענין ספירת העומר, אי נימא דבעינן ספירה לכל אחד ואחד, דאינו כדין קידוש שיוצאים י"ח מדין שומע כעונה, אלא איכא הכא דין מיוחד שיספור כל אחד בפיו. ועין בתשובת הרשב"א (ח"א סי' קכו) שכתב, שאם ירצ' יוכל לשמוע הברכה מהש"ץ, וסופר לעצמו, דכל הברכות אף על פי שהוא בקי יוצא מהש"ץ, חוץ מב"ה וק"ש ותפלה. ודייק במג"א (סי' תפט ס"ק ב) דמשמע דס"ל דעכ"פ צריך שיספור בעצמו, וכמ"ש בגמ' וספרתם שתהא ספירה לכל א' וא', כדרך שאמרו גבי לולב ולקחתם שתהא לקיחה לכל א' וא', ובב"י כתוב בשם הרשב"א שיוצא בספירות הש"ץ. ע"ש. וצ"ע. ואפשר כיון דקי"ל דשומע הוי כעונה ה"ל כאלו ספר הוא בעצמו. ע"כ. וכ"ה במשנ"ב (שם ס"ק ה) דמשמע מלשון מרן ["מצוה על כל אחד לספור לעצמו"] דבספירה אינו כמו בשאר מצות התלוי באמירה, לענין קידוש והבדלה וכיו"ב, דאם שמע לחבירו ונתכוין לצאת דיוצא בזה משום דשומע כעונה, והכא גילתה התורה דלא יצא כל כמה דלא ספר בעצמו. אבל יש מאחרונים שכתבו דכוונת התורה הוא רק דלא נימא דמצוה זו היא על בי"ד לבד, כמו בשמיטין ויובלות דכתיב שם וספרת לך, אלא קאי אציבור. אבל באמת אם שמע מחבירו שספר והתכוין לצאת, וגם חבירו כיוון להוציאו, יצא, כמו בכל מקום דקיי"ל שומע כעונה. וע"ש בביאור הלכה ביאור הלכה (ד"ה ומצוה) שהביא מחלוקת הלבוש וח"י עם הפר"ח, דהלבוש וח"י כמו דלענין לולב דרשינן ולקחתם לכם לכל אחד ואחד, כמו כן הכא צריך כל אחד ואחד בעצמו לספור. והפרי חדש מיקל בזה. וכן נוטה דעת מרן החיד"א בברכי יוסף. וע"ש שתלה מחלוקת זה במחלוקת רש"י (מנחות סה:) והרי"ץ גיאת. ע"ש. ומחלוקת זו תלויה בחקירה הנ"ל, והאריך בזה במשנת יעב"ץ מועדים. וראה בילקו"י מועדים (מהדו"ק הל' ספירת העומר).

ז. וכן לענין ברכת כהנים בכהן שרוצה לצאת ידי חובתו בשמיעה מכהן חבירו, דהא בענין שהכהן יאמר הברכה בקול רם, ואי נימא דתורת שמיעה עליו בלבד, חסר הפרט של קול רם.

ח. וכן נפקא מינה לענין סומא אם יכול לעלות לתורה ולשמוע הקריאה מפי השליח צבור. וראה להלן בזה.

ט. וכן לענין שתיית רביעית יין שתיחשב כסעודה לענין קידוש במקום סעודה, אם שתיית רביעית ע"י המקדש מהני גם לשומעים. ראה להלן.

המקדש ואחד מהמסובין הפסיק בדיבור קודם שטעם, אבל אחר טעימת המקדש

י. וכן לענין המקדש ואחד מהמסובין הפסיק בדיבור קודם שטעם, אבל אחר טעימת המקדש, דאי נימא דכל מעשיו של המקדש מתייחסים לשומע, אינו הפסק, דכבר חלה

הברכה. אבל אי נימא שהוא מדין שמיעה גרידא, הוי הפסק לענין שלא יוכל לטעום מהיין. אבל איה"נ יצא י"ח קידוש, שהרי אין חיוב על השומעים היוצאים י"ח בשמיעתם לשתות מהיין.

והנה בגמרא ברכות (מה:) אמרו, תנינא שמע ולא ענה יצא. וכ"פ הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות הי"א), וז"ל: כל השומע ברכה מן הברכות מתחילתה ועד סופה ונתכוין לצאת בה י"ח יצא. ואף על פי שלא ענה אמן. ע"כ. וכתב בבית יוסף (סימן ריג) שכן כתבו הרשב"א (בפרק כיצד מברכין), והר"ן במגילה. וכ"פ מרן הש"ע שם (ס"ב), שהשומעים יוצאים י"ח אפי' לא יענו אמן. והרמב"ם (הנ"ל) הוסיף, וכל העונה אמן אחר המברך, הרי זה כמברך, והוא שיהיה המברך חייב באותה ברכה. וכתב שם בכס"מ, כשנתכוין לצאת י"ח ולא ענה אמן, אעפ"כ יצא, אבל אינו כמברך, אבל מי שענה אמן יצא כמברך. ודעת הרמב"ם לפסוק כהאי תנא דס"ל שעדיף לברך בעצמו מאשר לשמוע ולצאת י"ח מאחרים, ודלא כרבי יוסי הסובר גדול העונה אמן יותר מהמברך. ע"ש.

ומרן הבית יוסף השמיט פרט זה בשולחנו הטהור, ונראה שמאחר ונקטינן דשומע הרי הוא כעונה, גם כשלא ענה אמן בעצמו חשיב כאילו השומע בירך בעצמו. וכמו שהגדיר ד"ז החזון איש (מועד, סימן כט סק"א), דהשומע נחשב כאילו אמר הברכה עם כל פרטיה בדיוק כפי שעשה האומר, ולכן אף על פי שהשומע אינו אוחז הכוס בידו, מכל מקום על ידי דין שומע כעונה נחשב כאילו קידש על הכוס. וכן בקריאת המגילה, אף על פי שהשומע אינו קורא מתוך מגילת קלף, נחשב לו כאילו קרא במגילה כשרה.

ובזה אתי שפיר מ"ש בתשובת המבי"ט (סימן קי"ז), דמצות ברוב עם עדיפא, ולכן כשיש שם רבים, עדיף שאחד יברך ויוציא את כולם י"ח. ע"ש. ואף על פי שאמרו בקידושין (מא.) מצוה בו יותר מבשלוחו, אין דין שומע כעונה כשליחות, אלא התייחסות של השומע אל המשמיע לכל הדינים. והרי הוא מקיים המצוה בגופו. ודו"ק.

שומע כעונה בקידוש

ולענין קידוש אף שצריך לאומרו בפה, מכל מקום השומעים יוצאים י"ח מדין שומע כעונה, כמו בכל דוכתא, ואינם צריכים לומר מלה במלה את הקידוש עם המקדש, דאף שבתורת כהנים (ריש פרשת בחוקותי) שנינו, זכור את יום השבת, זכור בפה, או אינו אלא בלב, כשהוא אומר שמור את יום השבת לקדשו, הרי שמירת הלב אמור, הא מה אני מקיים זכור, בפה. וכ"ה ברמב"ן (סוף פר' כי תצא), מכל מקום כיון ששומע כעונה, חשיב כאילו כל אחד מבני הבית אומר קידוש בפיו, דשומע כעונה תורת דיבור עליו. [וראה בילקו"י מועדים (עמוד תיט), ובשו"ת יביע אומר חלק ה' (או"ח דף כב.), ובשו"ת יחוה דעת ח"ו (סי' כח) בהערה. ע"ש]. וכן פשט המנהג לשמוע הקידוש מפי בעל הבית ולצאת י"ח, ואין כל אחד מקדש לעצמו.

[אלא שיש להעיר מדברי תורת כהנים וספרא (ריש פ' בחוקתי), זכור את יום השבת לקדשו, יכול בלבך, כשהוא אומר שמור הרי שמירת הלב אמורה, הא מה אני מקיים זכור, שתהא שונה בפיך. ופירשו הר"ש והראב"ד, שתהא שונה בפיך הלכות שבת. ע"ש. ומשמע דמזכור ושמור ילפינן לענין הלכות שבת, ולא לענין זכירה בפה. ושמא התם משמעות קרא, והכא ילפותא, ותרי ילפינן מינה].

משום ברוב עם עדיף לשמוע הקידוש מבעל הבית, ולא שכל אחד יקדש לעצמו

ועדיף לצאת י"ח קידוש ברוב עם, מאשר כל אחד יקדש לעצמו, וכן היה נהוג בימי התלמוד, כדמשמע בגמ' פסחים קו. רב אשי איקלע למחוזא, א"ל ליקדש לן מר וכו'. ומיירי בקידוש גופיה, ולא רק בברכת בורא מאורי האש. וכמו שאמרו בכיו"ב בברכות (נג.) תנו רבנן, היו יושבים בבית המדרש במוצאי שבת, והביאו להם אור, בית שמאי אומרים כל אחד

ואחד יברך (בורא מאורי האש) לעצמו. ובית הלל אומרים אחד מברך לכולם, שנאמר ברוב עם הדרת מלך. ואמרינן התם, דטעמא דבית שמאי משום ביטול בית המדרש. וידוע שהלכה כבית הלל. וכ"פ מרן בשלחן ערוך (סימן חצר סעיף יד). ע"ש. נמצא שאף במקום שיש ביטול תורה קצת, אף על פי כן עדיף יותר שאחד יברך לכולם משום ברוב עם הדרת מלך. ואף כאן שבעל הבית מברך ומכוין להוציא את כולם, יש בזה ג"כ משום ברוב עם הדרת מלך. וכן מבואר בספר תוספת שבת (סימן רע"ג סק"י), שעל ידי השומעים הרבים יש בזה משום ברוב עם. ע"ש. וכ"כ בספר בגדי ישע (סימן רעג). וכמבואר דין זה בשו"ת יחוה דעת חלק ו' (סימן כח, עמוד קמה). ושם הביא דברי רבינו אביגדור כהן צדק, שהובא בשבולי הלקט (ס"ס קנו) שכל אחד מן המסובים חייב לברך ברהמ"ז בלחש, כל ברכה וברכה עם המברך ברהמ"ז וכו'. ובב"י (סי' קפג) הסביר הדברים על פי דברי הרא"ש בתשובה (כלל ד' סי' יט), שברכת יוצר אור אני אומר עם הש"צ בלחש, מפני שאין אדם יכול לכוין כ"כ וכו'. ע"ש. וכל זה בברכה ארוכה [ותדירה] כברהמ"ז וברכת יוצר אור וכדו', משא"כ בברכת הקידוש, שחביבה אצל השומעים, ובודאי שיטו אוזן לשמוע כל הקידוש, ואינה ארוכה כברהמ"ז. ולא דמי לברכת יוצר וברהמ"ז הנאמרים בכל יום. ובפרט בלילי שבתות וימים טובים שאין הכוס אלא בידי בעל הבית. ואם בני הבית יברכו בעצמם, נמצא כמברכים בלי כוס, שלכתחלה צריך שיהיה הכוס בידו, כמ"ש בשו"ת חכם צבי (סי' קסח). ועוד. [וע"ע בהערות מרן אאמו"ר זיע"א בריש ספר חידושי דינים להל' פסח עם הערות הגרי"פ פערלא. תשל"ח. ובשו"ת יחוה דעת ח"ג עמוד קסד].

שומע כעונה בנשיאת כפים

והנה נודע מ"ש הגאון החזון איש (אורח חיים סימן ד'), שגם בנשיאות כפים שייך דין שומע כעונה, ויכול כהן אחד להוציא כהנים אחרים י"ח ברכת כהנים בשמיעה. ואף דבעינן קול רם, מכל מקום הדיבור של חבירו בקול רם מתייחס אליו וחשוב כקול רם, ודלא כהרב בית הלוי (על התורה, בסוף הקונטרס לחנוכה) שכתב, דלא שייך דין שומע כעונה בנשיאות כפים, דאף דהוי כעונה, מכל מקום הוי כענייה בלחש, ובנשיאת כפים בעינן קול רם. וס"ל להחזון איש דהגדרת שומע כעונה הוא התאחדות השומע והמשמיע זה בדיבור וזה בשמיעה, עד שמתייחס גם הדיבור למצות השומע. ולכן אף במצות שאינו יוצא בדיבור כל דהוא אלא שצריך תנאים בדיבורו, מכל מקום יוצא בשמיעה, ואם השמיעה נחשבת כאחד ממיני הדיבור, אכתי הוי כדיבור בלחש שלא השמיע לאוזנו, אלא שדיבור המשמיע מהני ליה לדידיה. וכן כששומע מגילה שאם היתה השמיעה כדיבור אכתי הוי קראה על פה דלא יצא, אלא שכל קריאת המשמיע הוי כדידיה. וע"ע במ"ש בזה בספר עמק ברכה (הלכות נשיאת כפים אות ה'). ע"ש.

ולדברי שניהם צריך ביאור, שהרי בברכת כהנים כולי עלמא מודו שלכל הפחות צריך שהכהן ישא את כפיו בפועל, דאף שיוצא ידי חובת הברכה והפסוקים בשמיעה מכהן חבירו, מכיון שבחלק מהמצוה צריך לעשות מעשה בגופו, ולא בדיבור, לא מהני דין שומע כעונה, כי צריך שאת מעשה נשיאת הכפים יעשה הכהן, ואינו יוצא בזה י"ח מחבירו. ולפ"ז גם בקידוש אמאי השומעים יוצאים ידי חובה בשמיעה מהמקדש ואינם צריכים לאחוז הכוס בידיהם, שהרי זה מעשה בגופו ולא אמירה.

וכבר עמד ע"ז בספר משמרת חיים ח"א (שבת, סימן יב) וכתב לחלק בזה, דגבי קידוש אין חיוב על הגברא שיהא כוס בידו בעת הקידוש, אלא החיוב הוא על הברכה של הקידוש שתהא נאמרת על הכוס, אבל לא על האדם, וכיון שהמברך אוחז הכוס בידו, מהני שפיר גם לשומעים. אבל גבי נשיאת כפים הרי הוא חיוב על הגברא הכהן לישא כפיו בעת ברכת כהנים, ולכן אף שלגבי ברכת כהנים יוצאים י"ח, [והיינו שהכהנים יוצאים י"ח ברכת אשר קדשנו בקדושתו של אהרן, וגם ביברכך ה' וישמרך וכו' יוצאים י"ח בשמיעה ע"י כהן אחר שמוציאם י"ח], מכל מקום במה ששייך למעשה שבגופו, שאינו

תלוי בדיבור ובאמירה, לא שייך דין שומע כעונה. ולכן מאחר שלכל אחד יש חיוב לישא את כפיו, אינם יוצאים י"ח במה שהמברך נושא את כפיו.

ובתוספת ביאור, במצות קידוש אין אחיזת הכוס בידו לעיכובא, ואפשר מן הדין לקדש על כוס יין המונח לפניו על השלחן, ויצא ידי חובה. ולכן השומעים יוצאים ידי חובת קידוש כיון שדעתם על הכוס שביד המקדש. ולא דמי למ"ש הגרעק"א בתשובה (סי' ז') שאם הקטן מקדש על הכוס לא מהני שאשה גדולה תאמר עמו מלה במלה את נוסח הקידוש ותתן דעתה על הכוס שביד הקטן, ולא נחשב לה קידוש על הכוס. דשאני התם דהקטן והאשה כלאחד עשה קידוש לעצמו, והקידושים נפרדים. משא"כ בנ"ד הכל יוצאים בקידוש אחד, לכן מועיל מה שנותנים עיניהם ודעתם על הכוס שביד המקדש המכוין להוציאם י"ח. ואמנם בברכת כהנים הנשיאת כפים של הכהן זהו חלק במצוה שצריך לעשותה בגופו ממש, ואינו קשור כלל לדין שומע כעונה שמתייחס רק לדינים השייכים לאמירה ולדיבור עצמם. כמו קריאה מתוך הקלף, או אמירה בקול רם שבברכת כהנים, או קריאה הנשימה אחת בעשרת בני המן, ולא לדינים האחרים שאינם תלויים בדיבור אלא במעשה בגופו.

שומע כעונה - אם סומא עולה לתורה

אלא שלפי זה לכאורה סומא רשאי לעלות לתורה, ויצא י"ח מדין שומע כעונה בקריאת הש"צ, דאף דקי"ל דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה, מכל מקום הסומא ישמע מהש"צ ויצא י"ח. ונודע שאין כן דעת מרן בש"ע (סימן קלט סעיף ג'). ולכאורה מכאן מוכח דס"ל למרן השלחן ערוך דשומע כעונה אינו כעונה ממש לכל דיניו. ויש לחלק בין היכא שראוי לבילה להיכא דאינו ראוי לבילה. ובלא"ה אין דין שומע כעונה בקריה"ת, שאינה חובת יחיד אלא חובת צבור, ולכן רק העולה לתורה מברך ולא כל השומעים, דאי משם שומע כעונה הרי כל הצבור שומע. ומטעם זה הצריכו את העולה לקרוא עם הש"צ מלה במלה, ולדעת מרן אין עם הארץ עולה לתורה אם אינו יודע לקרוא עם הש"צ מתוך הס"ת תיבה בתיבה. דכיון שאין קריאת התורה חובת היחיד א"א לומר בזה שומע כעונה. [כ"ה בהר"ן וברמב"ן במלחמות מגילה ה. וראה בילקו"י על הל' קריאת התורה וביהכ"נ עמוד כב]. וכן ביאר בביאור הלכה (סי' קמא) שדעת מרן הש"ע ורוב הראשונים הסוברים שא"א להעלות לתורה סומא, וכן מי שאינו יודע לקרוא עם הש"צ בלחש, ליכא דין שומע כעונה בקריאת התורה. שיש חילוק ברור בין מצוות המוטלות על כל יחיד בפרטות, למצוה שהיא חובת צבור באופן כללי ולא על כל יחיד ויחיד. שבמצוה שהיא חובה על כל אחד ואחד כמו מצות מגילה, מכיון שהיא חובה על כל אחד לקרוא ולברך, לכן אחד יכול לברך לכולם להוציאם י"ח. משא"כ במצות קריאת התורה שהצבור אינו רשאי לברך על שמיעתו, אלא רק העולה לתורה הוא המברך, וא"כ כשאינו קורא בעצמו אינו אלא כשאר אנשי הצבור ששומעים, ואינו רשאי לברך מכיון שלגבי השומעים לא תיקנו רבנן ברכה בקריאת התורה. דהשליח צבור אינו מכוין להוציא רק לעולה שקורא בשבילו, וכמ"ש התוס' שהתקינו כן כדי שלא לבייש את מי שאינו יודע, ולשאר הצבור אינו אלא שמיעה בעלמא, שאינו מכוין להוציאם, ולא שייך בזה שומע כעונה ממש לדידהו, ולהכי שייך ברכה לגבי דידיה ולא לגבי דידהו. ע"ש. ומש"ה סומא אינו עולה לתורה, שהרי אינו יכול לצאת י"ח הקריאה מדין שומע כעונה, וצריך לקרוא בעצמו בעל פה, ודברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה. אבל לדעת ספר האשכול ועוד ראשונים, יש דין שומע כעונה גם בקריאת התורה, ומשום כבוד צבור רק העולה מברך, וגם מי שאינו יודע לקרוא עם הש"צ יכול לעלות לתורה. ולפ"ז גם הסומא עולה לתורה, ויוצא י"ח בשמיעת הקריאה. ולמנהג שהסומא עולה לס"ת, י"ל דסמכו בשעת דחק כזו על הפוסקים הסוברים שיש דין שומע כעונה בקריאת ס"ת, אף שהוא בבחינת כל שאינו ראוי

לבילה בילה מעכבת בו.

ועיין בט"ז (סימן קמא סק"ג) שהסכים עם מה שכתב הבית יוסף בשם האגודה והנימוקי יוסף, דסומא שאמרו בפרק הקורא, דאינו קורא בתורה, היינו משום דאין לקרוא בעל פה. אבל אוקמי לאיניש אחרינא שפותח ורואה, והסומא מברך ועומד בצידו שפיר דמי, משום דשומע כעונה, והביא ראיה לזה. ע"ש. וכן הסכימו בשו"ת משאת בנימין (סימן סב), ובב"ח (סימן קלט).

אולם היעב"ץ בשאילת יעב"ץ (חלק א' סימן עה) העיר, דמה יתן ומה יוסיף אם יהיה דינו דעונה, הלא אינו אלא עונה ע"פ. ע"ש. ובשו"ת הר צבי (ח"א או"ח סימן נז) ובספרו מקראי קודש על פורים (סי' יג) ביאר, דהיעב"ץ ס"ל דשומע כעונה אינו לגמרי כאילו קרא מתוך קלף, אלא אכתי חשיב כקורא בעל פה. אך הט"ז ס"ל ששומע כעונה היינו שהשומע נעשה כהקורא עצמו לכל דבר, ולכן אם הש"צ קורא מהכתב אף שזה שומע בע"פ, נעשה כאילו גם הוא קורא מתוך הכתב. ע"ש.

וכבר הארכנו בזה בילקו"י ח"ב (עמוד פה) ליישב המנהג ע"פ האחרונים שכתבו שהשומע ד"ת מחבירו צריך לברך משום שומע כעונה. ובכמה אחרונים העידו שהמנהג בארץ ישראל שהסומא עולה לתורה, ויש שחלקו ע"ז. ועל כן שב ואל תעשה. זולת סומא שיש לו יאר־צייט, או חתן, שא"א למונעו מלעלות לתורה.

עוד בענין שומע כעונה בנשיאת כפים

וכן לענין ברכת כהנים, דמבואר בפרק אלו נאמרין (לח.) תניא אידך כה תברכו בקול רם, או אינו אלא בלחש, תלמוד לומר אמור להם כאדם שאומר לחבירו. ובפירוש רש"י (בפר' נשא) כתב, אמור להם, שיהיו כולם שומעים. וכ"ה בשלחן ערוך (סימן קכח סעיף יד), אין מברכין אלא בלשון הקודש וכו' ובקול רם. וכתב בספר באר שבע (שם), וקשה לי, וכי אין אדם עשוי לומר לחבירו בלחש כמו בקול רם. לכן נראה לי דהאי כאדם שאומר לחבירו ט"ס הוא, וצריך להגיה במקומו שיהיה כל הקהל שומע. וכ"ה בספרי. ע"כ. ומבואר, דקול רם שאמרו היינו שיהיו כל הקהל שומעים אותו.

והנה מלשון הרמב"ם (פרק יד מהלכות תפלה הלכה יא), ומלשון מרן השלחן ערוך (סעיף יד) משמע, דקול רם שאמרו הוא לעיכובא. שהרי כתב, שאין ברכת כהנים נאמרת אלא בלשון הקודש שנאמר וכו', כך למדו מפי השמועה, כה תברכו בעמידה, כה תברכו בקול רם וכו'. ומשמע שהוא לימוד גמור. וכ"כ במגן אברהם (ס"ק כא) דקול רם הוא לעיכובא. וכ"כ במשנה ברורה (ס"ק נג) דלכאורה פשוט שאינו נושא כפיו אם לא שומעים אותו, ויצא מביהכ"נ לפני רצה. וכ"כ בכף החיים (אות צב), ע"ש.

אולם כל זה כשהוא לבדו, אבל כשיש כהנים אחרים, ורוצה לצאת י"ח מכהן חבירו מדין שומע כעונה, יש לדון אם רשאי לעשות כן, וראה בזה בספר מאור ישראל (בעמוד רפא).

וכבר הזכרנו לעיל מ"ש בספר בית הלוי בשם חכם אחד שאמר, דכהן אחד יכול לומר ברכת כהנים, ושאר הכהנים ישמעו, ושומע הרי הוא כעונה. והשיג עליו הבית הלוי, דשומע כעונה שייך רק בדבר שא"צ בו אלא אמירה, אבל ברכת כהנים דצריך תנאי נוסף, שיהיה בקול רם, וכמו דנפקא לן בסוטה (לח.) מקרא דאמור להם, בזה לא שייך שומע כעונה. דאת השמיעה בעצמה יכול להוציא בתורת שומע כעונה, אבל לא את הקול רם. דסוף סוף הכהן השומע אינו משמיע לעם. ולא עדיף הך כהן השומע מאם היה אומר בפה אך בלחש, דלא יצא. ע"כ.

ולכאורה הדבר תלוי בחקירה אם שומע כעונה הוא לכל מילי, וממילא קיימת התייחסות מוחלטת בין השומע למדבר, וכל הדינים שמקיים המדבר, מתייחסים לשומע. או דילמא דאינו כעונה ממש לכל מילי, ורק תורת שמיעה עליו. והתורה חידשה לנו בילפותא של שומע כעונה דאפשר לצאת י"ח או בדיבור שלו עצמו, או בשמיעה מחבירו. וכפי הנראה הרב

בית הלוי סובר דאין שומע כעונה נחשב כעונה ממש לכל הדינים והפרטים, ולכן חסר בשומע דין קול רם שיש בכהנים. ויש מי שפירש בדברי הרב בית הלוי דס"ל, משום שהמצוה היא שהצבור ישמעו את קולם, ודין שומע כעונה לא יכול לפעול להחשיב כאילו נשמע קולם, רק כאילו אמרו הדבר ותו לא. והיינו, דדין קול רם הנאמר בכהנים הוא על הכהנים ועל העם שישמעו הדברים שנאמרים בקול רם, וממילא אף דשומע כעונה זה ניחא לגבי הכהן דנחשב לו לכל דיניו כאילו אמר את הפסוקים, אבל השומעים הרי לא שמעו אותו כלל, ומה יועיל להם מה שהוא אמר אם הם לא שמעו, הרי לגבי הצבור לא שמעו מאותו כהן בקול רם. דהא בעינן בנשיאת כפים דין קול רם, ומה בכך שהמברך נחשב כאילו אמר בקול רם, הרי סוף סוף השומעים לא שמעו קול רם. ודין שומע כעונה לא יכול לפעול להחשיב כאילו נשמע קולם, רק כאילו אמרו הדבר ותו לא.

אולם כבר הוכיח במישור במאור ישראל (מגילה כד:) שדין שומע כעונה מהני גם כשיש מצוה להשמיע לאדם אחר, שהרי במצות "והגדת לבנך" בודאי שאם יש לו בן חובה עליו לספר ולהשמיע לו סיפור יציאת מצרים, ואעפ"כ הגדול שבחבורה או עורך הסדר מוציא ידי חובה את כל השומעים במצות ההגדה בפיהם. וכולם מקשיבים לקריאתו כמו שאמרו בגמ' פסחים קטז: מאן אמר הגדה בי רב יוסף, רב יוסף. מאן אמר הגדה בי רב ששת, רב ששת. ופירש רשב"ם, שהם מוציאים את האחרים ידי חובתם. וכ"ה בתוס' מגילה יט: וברמב"ן וריטב"א (קידושין לא.) ובמאירי (פסחים קטז:) ובראבי"ה (מגילה סימן תקצז), ובאור זרוע ח"ב (סי' רסו), ור"א מלונדריש בפסקיו לפסחים (עמ' קנב.), ע"ש. ומהר"י נאג'ר כתב בספרו מועדי ה' בשם הארחות חיים והכל בו והאגור בשם בעה"ט, שיוצאים י"ח יצי"מ מדין שומע כעונה. [ראה בילקוט יוסף על המועדים מהדורת תשמ"ז, דיני פר' זכור], שכל הדינים חלים על השומע.

ויש שהבינו הביאור בדברי הבית הלוי, שאין דין שומע כעונה יכול לפעול לגבי צורת האמירה, אלא לגבי האמירה עצמה, וכיון דבעינן בברכת כהנים אמירה בקול רם, לא יכול דין שומע כעונה לעשות כאילו אמר בקול רם. [וכן מורה לשון בית הלוי]. ועיין בכנסת אברהם (להגאון הרב פרבשטיין, ח"א סימן כד). ע"ש.

ועכ"פ אי נימא דשומע כעונה הוא ממש כעונה, וכל הדינים שבקורא מתייחסים לשומע, ממילא גם דין קול רם שיש בכהנים מתייחס לשומע. שוב ראיתי בקהלות יעקב (ברכות סימן י') שכיו"ב ביאר בדעת הרב בית הלוי דס"ל דעצם השמיעה נחשבת כעונה, ויוצא י"ח בשמיעה, ולכן בשומע הברכה מפי כהן אחר ליכא בשמיעה זו דין קול רם. אבל אם נפרש ענין שומע כעונה דקריאת ואמירת חבירו פוטרתו, הרי שפיר איכא קול רם של חבירו, ומעשה חבירו מועלת לפטור אותו. וכן משמע באמת מהא דבעינן כוונת משמיע להוציא, ומהא דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים י"ח, ואי סלקא דעתין דהשמיעה עצמה נחשבת כאמירה, מה לנו בזה שהקורא אינו מכוין להוציאו, ומה שהקורא אינו מחוייב בדבר אלא המדבר אינו אלא סיבה שעל ידו איכא שמיעה, והמצוה מתקיימת בשמיעה, אלא ע"כ דמעשה המצוה של חבירו פוטרתו, וכל שאינו מחוייב בדבר אין זה אצלו בגדר מעשה מצוה. וכן אין השומע נפטר אא"כ מכוין להוציאו.

וגדולה מזו כתב בספר אבי עזרי (מהדו"ק הלכות נשיאת כפים פרק יד), שאין כהן אחד מוציא כהנים אחרים בברכת כהנים מדין שומע כעונה, דאף אם שומע כעונה היינו שהוא ממש כדיבור אצל הכהנים האחרים, מכל מקום בעינן אמור להם, ובכה"ג אין העם שומעים את הדיבור של הכהנים מהכהנים. ע"ש.

אולם החזון איש הנ"ל ס"ל שיכול להוציא כהנים אחרים י"ח ברכת כהנים בשמיעה. וכמבואר.

והנה המגן אברהם (סי' קכח ס"ק יז) כתב, וכל הכהנים מברכים, ואין האחד מברך והאחרים יענו אמן, מפני הטירוף [מבי"ט ח"א סי'

קב]. ולכאורה לפי זה אף דנקטינן דשומע כעונה הוי כעונה ממש, אכתי לא שייך שכהן אחד יאמר ברכת כהנים וחבירו ישמע ויצא י"ח, דאיכא טעמא משום הטירוף. אך בספר משנת יעבץ הנ"ל (אות ד') כתב, דנראה דלא שייך טעמא דטירוף אלא היכא שהכהנים אינם מברכים ברכת אשר קדשנו בקדושתו וכו', אבל את הפסוקים יברכך ה' וגו' הם אומרים בעצמם, דבזה איכא טירוף, אבל אם גם את הפסוקים שומעים מפי חברם הכהן, ליכא טעמא דטירוף.

ודע, שכל הדיון הנ"ל הוא לגבי הפסוקים יברכך ה' וגו', אבל לגבי הברכה אין דין לברך דוקא בקול רם. ואדרבה בספר האשכול (הלכת ברכת כהנים סימן טו) כתב בשם רבותיו, דלא יברכו בקול אלא בלחש. ועיין בנחל אשכול (שם) בטעם הדבר, שלא יהא נראה כמוסיף על הברכות שנצטוה. וכתב, דלא מצא דין זה בשום פוסק, והובאו דבריו בדעת תורה (סי"א). וראה עוד בכף החיים (אות צב) בכהן צרוד שאינו יכול לדבר כי אם בלחש, אם ישא את כפיו או שיצא לחוץ. ע"ש. ובמשנ"ב (ס"ק נב) כתב, שיצא לחוץ.

שומע כעונה - קדושה באמצע תפלת הלחש

ובדומה לזה יש לחקור אם דין שומע כעונה הוי כעונה ממש עד כדי שייחשב לו כדיבור והפסק בתפלה, או שיוצא י"ח כאילו דיבר אבל בפועל סוף סוף לא הפסיק. ומצינו מחלוקת בזה בין רש"י לתוס' בסוכה (לח:) לענין השומע קדיש וקדושה באמצע הלחש, שכתב רש"י שם, דהמתפלל צריך לשתוק וישמע בכוונה. וכשיגמור הקדושה יחזור לתפלתו. וכן יסד רב יהודאי גאון בעל הלכות גדולות. ובתוס' שם (ד"ה שמע) הקשו ע"ז מהא דאמרינן בברכות (כא:) אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע ש"צ לקדושה יתפלל, ואם לאו אל יתפלל, ולמה לן כולי האי, יתפלל כדרכו וכשיגיע שם ישתוק. אלא ודאי אם היה שותק היתה שמיעתו מפסקת בתפלתו. וסיימו, ומיהו שמא אף על גב דשומע כעונה מכל מקום עונה עדיף ומצוה מן המובחר. וע"ע בפירוש רש"י ובתוס' בברכות (כא: ד"ה עד). וסיימו שם, שנהגו העם לשתוק ולכוין, וגדול המנהג. וכ"פ מרן בש"ע (סי' קד) דישתוק ויכוין ולא הוי הפסק. ונמצא, שלדעת האומרים שאם ישתוק באמצע תפלת הלחש וישמע קדיש וקדושה הוי הפסק באמצע התפלה, היינו משום דסבירא להו דשומע כעונה הוא כעונה ממש, ולכן הוי הפסק. אבל להחולקים הסוברים דרשאי לשתוק באמצע תפלת הלחש היינו משום דשומע כעונה לאו כעונה ממש.

ויש לדחות, דלעולם שומע כעונה תורת דיבור עליו, ונחשב מבחינה דינית כאילו דיבר והוציא זאת בשפתיו, אך לענין דין הפסק אמרינן, דאין הפסק אלא במציאות, ולא בדבר שהוא רק מבחינה דינית.

אי נמי דשומע נחשב כעונה לענין לצאת י"ח מצוה, משום שמחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, ונחשב כדיבור, ונחשב כאילו ענה קדושה, וכמו שאמרו חז"ל על הפסוק אמרי האזינה ה' בינה הגיגי. משא"כ לענין לחושבו הפסק, אין הפסק אלא במציאות ממש, ולא בדבר שהוא מבחינה דינית כאילו אומר, ודמי למחשבה רעה שאינה מצטרפת למעשה (קידושין מ:). וכן תירץ בספר מלא הרועים (מע' הרהור כדיבור אות ז). ע"ש. ועל כרחנו לומר כן, דאל"כ כל מי שהרהר בדברים בטלים באמצע התפלה, אטו ייחשב לו כהפסק, הא לא שבקת חיי לכל בריה. וראה בשו"ת יביע אומר ח"ח (חאו"ח סי' כב אות ב').

שומע כעונה בפרשת זכור

וכן לגבי פר' זכור, הכל יוצאים י"ח בשמיעה מהש"צ, אף על פי שצריך להוציא הזכירה בפיו, שהרי מאי דקאמר רחמנא אל תשכח היינו שכחת הלב, הא מה אני מקיים זכור, היינו בפה. וא"כ לכאורה היאך יוצאים י"ח בשמיעה. ועל כרחך דכיון דשומע כעונה תורת דיבור עליו, ונחשב כאילו השומע קרא גם הוא בפיו את הפרשה, ומתוך הכתב. וכן לענין קריאת

המגילה, דאף דקי"ל קראה על פה לא יצא, חשיב כקראה בכתב, דתורת דיבור עליו. ואמנם בשו"ת מנחת אלעזר מונקאטש כתב, שכל אחד מהצבור צריך לקרוא בפה עם הש"צ, דשומע כעונה לאו כעונה ממש, וחסר דין של אמירה בפה. אך כבר דחו את דבריו, דדמי לקידוש דבעינן זכירה בפה, ואף על פי כן מעשים בכל יום שיוצאים י"ח קידוש בשמיעת הקידוש מבעל הבית מדין שומע כעונה, אע"פ שיש דין לומר הקידוש דוקא בפיו, ולכן אמרו זכור ושמור, דשמור הוא בלב, וזכור היינו בפה. ואעפ"כ יוצאים י"ח כאילו השומעים אמרו בפיהם, דתורת דיבור עליו. דשומע כעונה הוא כעונה ממש, וכל הדינים שיש באומר מתייחסים אל השומע.

וכבר כתבנו לעיל מ"ש הרמב"ם דהשומע ברכה מן הברכות מתחלתה ועד סופה, ונתכוין לצאת בה י"ח יצא, אף שלא ענה אמן. וכל העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך. ע"כ. והקשה בכס"מ שם, וא"ת ע"כ בנתכוין לצאת עסקינן, ואם כן מאי קמ"ל בעונה אמן הא אפילו לא ענה אמן אשמועינן רבינו דיצא. וי"ל דכשנתכוין ולא ענה אמן יצא ולא כמברך, אבל כי ענה אמן יצא כמברך. אי נמי, דאתא לאשמועינן דאף על גב דענה אמן צריך שיהיה המברך חייב באותה ברכה. ע"כ. ומבואר, דכל שענה אמן דינו כמברך ממש, וכל שלא ענה אמן ונתכוין לצאת י"ח, יוצא י"ח מדין שמיעה, [כיון ששמע ממי שמחוייב באותה ברכה]. אבל לא כדין עונה ממש.

שומע כעונה - בשומע דברי תורה מחבירו

ועיין בשו"ת האלף לך שלמה (חלק אורח חיים סי' לה)

שנשאל, גבי השומע דברי תורה מחבירו, אם חייב לברך ברכות התורה, מדין שומע כעונה, או דינו כדין המהרהר בדברי תורה שא"צ לברך. והשיב, שדין זה תלוי במחלוקת שבין רש"י לר"ת בברכות (כא:) ובסוכה (לח:), וכיון דאנן לא קי"ל כד' ר"ת ור"י, וכמו שסיימו התוס' (ברכות שם), "שנהגו העם לשתוק ולכוין, וגדול המנהג", וכ"פ השלחן ערוך (בסימן קד) דישתוק ויכוין ולא הוי הפסק, הילכך בנ"ד א"צ לברך ברכה"ת. ע"כ. ובשו"ת יביע אומר ח"ח (סימן כד) כתב על דבריו, דבעיקר דינו רבים חולקים, ומהם, בשו"ת הלק"ט ח"ב (סימן קנט) שכתב, שמכיון דקי"ל שומע כעונה צריך השומע לברך ברכת התורה, ואפילו לדברי האגור שהביאו להלכה הבית יוסף (סימן מז) שהמהרהר בד"ת א"צ לברך ברכת התורה, דהרהור לאו כדיבור דמי, התם הוא דליכא שומע ומשמיע, משא"כ הכא שהשומע כעונה. ע"ש. וכ"כ בערך השלחן (ס"ס מז) שהדבר ברור שהשומע דברי תורה צריך לברך ברכה"ת. ע"ש. וכ"כ בספר מנחת אהרן (כלל ה אות לד).

וראה במחזיק ברכה (או"ח סי' מז סק"ד) שהביא מ"ש הלק"ט הנ"ל, והעיר מדברי הרא"ש בפסקיו (בריש פרק הקורא עומד), דהעולה לקרות בס"ת צריך לקרוא בנחת ובדקדוק עם הש"ץ, שלא תהא ברכתו לבטלה. וכ"פ בשו"ת הריב"ש (סי' רד). וע"ע בתוס' ב"ב (טו.) ובמאירי (רפ"ג דמגילה). וכ"פ הטוש"ע (סי' קמא ס"ב). ולד' הלק"ט דשומע כעונה, א"כ יכול לברך ברה"ת אע"פ שרק שומע. ואמאי כתבו הרא"ש והטור ומרן דאם לא יקרא העולה בנחת תהיה ברכתו לבטלה. [וכבר הקשו כן, הט"ז הפר"ח ומט"י]. ועוד העיר במחז"ב שם ממ"ש מהר"א הלוי בשו"ת זקן אהרן (סי' ס), דמה שאמרו שומע כעונה היינו בהלל וקדושה וקדיש, דשמיעתו הויא כאילו ענה עם הציבור, ויוצא באותה שמיעה. אבל שיברך האדם ברכה במה שיעשה חבירו המצוה, זה אינו, שלא מצינו שיברך האדם על מקרא מגילה ע"ד שחבירו יקרא המגילה וכו'. ע"ש.

ובמטה יהודה (סימן קמא סק"ה) תירץ, דשאני התם שכך היתה התקנה מעיקרא שהעולה הוא הקורא, וגם עכשיו שהש"צ קורא, מכל מקום לא נתבטלה התקנה לגמרי, ובעינן שהעולה יקרא עמו בלחש. ע"ש. וכן מתבאר בשו"ת בשמים ראש (סימן רצא). וע"ש עוד ביביע אומר.

ולפי האמור יתכן דהלק"ט ס"ל כדעת הט"ז

הנ"ל, דשומע כעונה היינו שכל פעולותיו של המשמיע מתייחסים לשומע. ולכן נעשה כאן השומע כאילו מוציא דברי התורה מפיו ולומד ממש בעצמו, ולכן מחוייב לברך ברכות התורה כמבואר בשלחן ערוך (סי' מז ס"ג). אלא דמצד הסברא י"ל דאף אי נימא דשומע כעונה לכל דיניו, יתכן שאין מברכים ברכת התורה אלא בלימוד בפה שהוא דבר הניכר שעוסק בתורה, דבברכות התורה איכא משום ברכת המצוות וגם משום ברכת השבח להשי"ת, ושבח שייך רק בדבר הניכר. ומש"ה אמרו בירושלמי (פ"ט דברכות) שאם שמע רעמים והיה בבית הכסא, אם יספיק לצאת תוך כדי דיבור יצא ויברך, ואם לאו לא יברך. והיינו משום דאחר כדי דיבור לא ניכר שמברך על הרעמים. ומטעם זה פסק מרן בסי' מז שאין מברכים ברכות התורה על הרהור, אף שמקיים מצות תלמוד תורה בהרהור, וכמ"ש הגר"א שם. וראה גם בקהילות יעקב (קנייבסקי, פסחים סי' מ), ובס' משנת יעב"ץ (הל' פסח סי' כו). ע"ש.

עוד בגדר שומע כעונה - נשיאת כפים, מקרא מגילה, וקידוש

וניהדר לדין שומע כעונה, דהנה הטורי אבן בחי' למגילה (יט:) כתב, דגדר שומע כעונה היינו שכל מעשיו של המשמיע מתייחסים לשומע, ע"ש. וכבר נתבאר שכן ביאר גם החזון איש (אורח חיים הל' ברהמ"ז סימן כט) שדין שומע כעונה לא שיוצא בשמיעה גרידא, משום דהשמיעה נחשבת כאחד ממיני הדיבור, אלא דגם הדיבור של המשמיע מתייחס אל השומע לגמרי, והשומע מתאחד עם המשמיע, עד שהדיבור של המשמיע מתייחס לשומע. וכן שאר פעולותיו של המשמיע מתיחסים לשומע. וראיה לזה מדיוצאין בשמיעת קריאת המגילה, ואם הא דיוצא הוא משום השמיעה גרידא, אם כן הוי אצל השומע קריאה על פה ולא מתוך המגילה ולא יצא. אלא ע"כ דהדיבור של המשמיע מתייחס אל השומע, והוי כאילו השומע מדבר בקול רם. [וראה מ"ש על דבריו בקהלות יעקב הנ"ל].

והחזו"א הביא ראיה לזה מהתוס' בפסחים (צט: ד"ה לא יפחות), שהק' שיצטרך כוס לכל אחד ואחד מהשומעים הרוצים לצאת י"ח הקידוש, והיינו טעמא דנהי דהוי שומע כעונה, זה לגבי הדיבור, אבל מה שמחזיק המקדש את הכוס אין זה מתייחס אליו. ומיהו למאי דקיי"ל שא"צ כוס לכל אחד, ע"כ היינו טעמא שהשומע הזה שמתכוין לצאת מהמשמיע, כל מעשיו של המשמיע מתייחס אליו. ואם הוא מחזיק כוס, נעשה כאילו גם השומע יש לו כוס בידו. והביא שם שכן מצא בשו"ת בית שלמה (סי' יז). ושם הביא מ"ש בחסל"א (סי' ח), דשומע כעונה אין פירושו שמעשה המשמיע מתייחס לשומע, אלא רק שהוא יוצא י"ח בשמיעה. ומכאן חשב להוכיח דבמצות מגילה המצוה היא רק השמיעה, דאם המצוה היא דוקא בקריאה איך יוצא י"ח כשאחר קורא את המגילה. אך הבית שלמה השיג עליו, שהרי הברכה היא "על מקרא מגילה" ומוכח דהמצוה היא בקריאה. ומה שיוצא י"ח בשמיעה, היינו משום דגדר שומע כעונה פירושו שכל מעשיו של המשמיע מתייחסים לשומע, ואם המשמיע קורא מתוך מגילה כשירה נעשה כאילו גם השומע קורא בעצמו מתוך מגילה כשירה, אף על פי שבמציאות הוא שומע רק בע"פ, ע"ש.

ואמנם בספר עמק ברכה הנ"ל (עמ' יז) כתב להצדיק את דברי הרב בית הלוי, דהא דבעינן בברכת כהנים קול רם, לאו דהוא תנאי בהדיבור שיהיה בקול רם, אלא עיקר הדין דבעינן שיהיו כל הקהל שומעים את דיבורו, וזהו דדרשינן בסוטה (לח:) אמור להם, כאדם שאומר לחבירו. ובספרי אמרו, אמור להם שיהיו כולם שומעים, ובטור (סימן קכח) משמע דדרשת הספרי עם דרשת הגמרא הוי הכל דבר אחד. וכ"ה במרדכי (פרק ג' דמגילה סימן תתט"ז). ואם כן נהי דמתייחס הדיבור אל השומע והוי כמדבר בקול רם, מכל מקום הרי אינם שומעים את דיבורו של השומע, ולזה לא מהני כאן שומע כעונה. וזו כוונת הבית הלוי. ובזה כתב לבאר מ"ש הרמב"ם (בפרק יד מהלכות תפלה הלכה יב),

שאין הכהנים רשאים להוסיף ברכה, כגון ה' אלקי אבותיכם יוסף עליכם ככם אלף פעמים. לא בקול רם ולא בלחש, שנאמר לא תוסיפו על הדבר. והמשנה ברורה בביאה"ל (סימן קכח סעיף כז) הקשה על הרמב"ם, דלמה עובר בבל תוסיף כשהוסיף ברכה בלחש, הא ודאי דאינו עובר אלא כשבירך עם כל התנאים המעכבים בנשיאת כפים, והרי בעינן קול רם מה"ת. ע"ש. ולהנ"ל אתי שפיר, דנהי דכל הדברים שנאמרו בנשיאת כפים מעכבים, מכל מקום קול רם לא מעכב, שאין דין לומר דוקא בקול רם, אלא עיקר הענין הוא שהברכה תהיה נשמעת לכל הצבור, ואם המקום קטן ושומעים את קולו, אין דין להיות בקול רם, וממילא כשמוסיף ברכה שפיר עובר בבל תוסיף, גם אם חיסר תנאי זה דקול רם. [ולעיל נתבאר שדין קו"ר הוא לעיכובא].

וכיו"ב כתב במקראי קודש (פורים סי' יג) בשם הגרש"י זוין, שאמר בשם הרגאצ'ובי שנתן טעם למה שנהגו צבור השומעים [האירופאים] את המגילה מפי הקורא, שאומרים בעצמם את הפסוקים של עשרת בני המן בנשימה אחת, ונתן טעם לדבר, שאין יוצאים י"ח בשמיעה בדבר שיש תנאי באמירתו, והוא שיאמרם בנשימה אחת. ע"כ. וכ"ה בס' המועדים בהלכה (עמוד רא).

אך אי נימא דשומע כעונה הוא כעונה ממש, ממילא גם דין זה לומר עשרת בני המן בנשימה אחת, מתייחס לשומע כאילו הוא אמרו בנשימה אחת. וכן המנהג פשוט דהצבור יוצא י"ח מקרא מגילה בשמיעת המגילה מפי הש"צ, גם בפסוק של עשרת בני המן. [ועי' בחיי אדם בהל' מגילה (כלל קנה, אות כב) שכתב, דמה שנוהגין במקצת המקומות שכל הקהל אומרים עשרת בני המן, אינו מנהג, אלא הקורא יאמרם לבד והקהל ישמעו, כמו כל המגילה דבאמת מנהג זה שהצבור אומר עם הש"צ עשרת בני המן, אינו נכון. ע"כ. ודעת הגאון הרוגצ'ובר כדעת הגאון יעב"ץ גבי עליית סומא לס"ת].

ולכן העיקר לדינא שיש דין שומע כעונה גם בברכת כהנים. וכן העלה במאור ישראל (מגילה כד.). וראה עוד בילקו"י ח"ה (עמ' תכ), ובספר משנת יעבץ (מועדים סימן כו), ובירחון מוריה (ו' ה', ד-ו), ובשו"ת יביע אומר ח"ח הנ"ל.

בירך ברכת הנהנין וכיון לצאת, ושוב נמלך שלא לאכול

ועל פי החקירה הנ"ל יש לדון במי שבירך ברכת הנהנין וכיוון להוציא את עצמו ואת חבירו בברכתו, וגם השומע נתכוין לצאת י"ח, ושוב נמלך השומע והסכימה דעתו שלא לאכול, אם הוא עובר על איסור ברכה לבטלה, מאחר דקי"ל שומע כעונה, או לא. והנה אי נימא שנותנים על השומע את כל דיני האומר, והדיבור של המברך מתייחס אליו, לכאורה אם לא יטעם הויא ברכתו לבטלה. ואף דלגבי הרהור ברכה ליכא חשש משום הזכרת שם ה' לבטלה, שהרי איסור ברכה לבטלה נלמד (בברכות לג.) מהכתוב לא תשא את שם ה"א לשוא, ואין זה אלא במוציא שם שמים לבטלה בשפתיו, וכמ"ש בשו"ת הלק"ט ח"ב (סימן קמו), כמו ובל אשא את שמותם על שפתי. וכיו"ב בשבועות (כו:) מדכתיב לבטא בשפתים. מכל מקום לגבי שומע ברכה מחבירו ומכוין לצאת י"ח, מאחר דקי"ל (סוכה לח:) שומע כעונה, הרי הוא כמוציא בשפתיו. תדע שהרי קידוש של ליל שבת מצותו בביטוי שפתים, ולא בהרהור, כדאיתא בתורת כהנים (ר"פ בחוקותי): "זכור את יום השבת לקדשו, זכור בפה. והלכה רווחת בשלחן ערוך (סימן רעא ס"ב) שהשומע קידוש מחבירו יוצא י"ח, שהשומע כעונה. אלא דאכתי י"ל דלדידן דנקטינן כרש"י ובה"ג לענין השומע קדושה באמצע תפלת י"ח, דהוי כמהרהר בלבד, ומש"ה לא הוי הפסק בתפלה, ה"נ אין בזה איסור ברכה לבטלה, ורשאי להימלך ולא לאכול, שאין דין השומע כעונה ממש. ואף על פי שלענין קידוש השומע נחשב כעונה ממש לצאת י"ח, וכנ"ל, י"ל כמ"ש לעיל בשם מלא הרועים, דשומע כעונה לענין לצאת י"ח מצוה, ונחשב כדיבור, משא"כ לענין לחושבו הפסק, הוי כמחשבה רעה שאינה

מצטרפת למעשה. ע"ש. וכ"כ בתפארת יעקב על המשניות (פ"ג דברכות אות כא).

וראה בזה באורך בשו"ת יביע אומר ח"ח (או"ח סי' כד). ובצל"ח ברכות שם, ובשו"ת הר צבי (יו"ד סי' כא). ובשו"ת יחוה דעת ח"ג (סי' נג), ובמאור ישראל ח"א (עמוד ערב בענין פר' זכור, ובעמוד רפא בענין ברכת כהנים), ובח"ב (עמ' קפג, לענין הגדה של פסח). ע"ש.

וראה עוד בילקו"י ח"ב (על הלכות קריאת התורה עמוד פה), ובילקו"י תפלה כרך ב' (עמ' שג) ובילקו"י ברכות (עמוד תצז, ועמוד תקלז), ובילקו"י שבת כרך א' מהדורת תשנ"א (עמ' רסו), ובילקו"י מועדים (עמ' תיט),

אלא שמקום אתי להעיר אחר אלף המחילות, במ"ש ביבי"א שם (אות ה), לפשוט את החקירה הנ"ל, ממ"ש בספר אהל מועד ח"א (בשער הברכות, דרך א' נתיב י', דף צה רע"א) וז"ל: "ולמדנו עתה שהמברך ברכה לעצמו ברכה הצריכה לו ושמע חבירו כל הברכה מתחלה ועד סוף, וענה אמן, אינו רשאי לחזור ולברך לעצמו, כיון שכבר יצא י"ח כשענה אמן. ואם בירך הרי זו ברכה לבטלה. ואפילו אם לא ענה אמן אחר המברך כל שנתכוון בה יצא. בסוכה (לח:), שמע ולא ענה יצא, אלמא שהשומע ברכה מחבירו אף על פי שלא ענה יצא". ע"כ. וכתב ע"ז ביבי"א: לכאורה משמע שאם לא ענה אמן רשאי לחזור ולברך לעצמו. ויש לדחות. על כל פנים למדנו מדבריו שמכיון שהשומע כעונה, והואיל ונתכוון לצאת י"ח, אינו רשאי לחזור ולברך לעצמו, דהויא ברכה לבטלה. וא"כ הוא הדין שאינו רשאי להמלך שלא לאכול. ע"כ. וצ"ב, דאף שבאהל מועד מבואר שאינו רשאי לחזור ולברך כי יצא י"ח הברכה, מכל מקום היכן רמוז בדבריו שאינו רשאי להמלך ולא לאכול, נימא דכיון שסו"ס לא הוציא בשפתיו את הברכה, ואין כאן הזכרת שם ה' לבטלה, יהיה רשאי לחזור בו ולא לאכול. ושמא צ"ל דהנה מדברי האוהל מועד למדנו שכאשר עונה אמן הרי הוא כמברך בפיו ממש, וכיון שכתב האוהל מועד שמטעם זה אסור לו לחזור ולברך, הוא הדין שמטעם זה אסור לו להימלך ולא לאכול, אלא חייב לטעום כל שהוא כדי שתחול הברכה.

כשיש מילה בשבת - מהני שתיית רביעית לקידוש במקום סעודה

וראיתי שתלו החקירה הנ"ל במחלוקת נוספת, דהנה בטור (סימן רעג) הביא את דברי הגאונים דס"ל שאם שתה רביעית יין מכוס הקידוש, חשיב קידוש במקום סעודה. ובבית יוסף כתב שם שאף התוס' והרא"ש בפסחים (שם), מודים לזה דמהני שתיית רביעית יין להחשיב קידוש במקום סעודה. ע"ש. ומרן בשלחן ערוך (סי' רעג ס"ה) הביא את דברי הגאונים, דסגי בשתיית רביעית יין מכוס הקידוש וחשיב קידוש במקום סעודה. וא"צ שישתה עוד רביעית מלבד כוס הקידוש, וכמ"ש הלבוש והב"ח והדרישה (שם). וכ"פ המהר"י עייאש במטה יהודה, ומהר"י טייב בערך השלחן (שם), וכן מבואר בשו"ת גינת ורדים (כלל ג, סימן כ), וכ"כ בשיו"ב (שם סק"ב), וכן הסכים באבן העוזר. וכ"כ בס' פרי האדמה ח"א (דף לג.), שכן נהגו בירושלים כשמלין בביהכ"נ בשבת, שהמוהל שותה רביעית מכוס ברכת המילה, וחשיב שפיר קידוש במקום סעודה. ע"ש. וכן הוא בספר ארץ חיים (סימן רעג ס"ה), ע"ש. ואמנם עיין בשיורי ברכה (שם) שכתב, דאף על גב דנקטינן כדעת מרן בזה, מכל מקום בקידוש הלילה דהוי מדאורייתא, יש לחוש ולהחמיר לדעת הלבוש לשתות רביעית מכוס אחר, מלבד מה ששותה מלא לוגמיו בכוס הקידוש. ע"ש.

וראה להלן בסימן רעג שהזכרנו מ"ש בספר מעם לועז (פר' יתרו). דכיון ששתה המקדש רביעית מכוס הקידוש, וכיוון להוציא את השומעים, חשיב קידוש במקום סעודה גם לדידהו, ואע"פ שהם לא ישתו בעצמם רביעית יין. והו"ד בס' זכור לאברהם, ובספר לבושי מכלול קונטרס אחרון (סי' א, אות טז), ובשו"ת יבי"א (ח"ב חאו"ח סי' יט, אות יב). ע"ש. אולם החיד"א בברכי יוסף (סי' רעג סק"ב) כתב, שירא ה'

יחוש לעצמו בזה, כי שתיית רביעית יין של המקדש אינה מועילה להיחשב קידוש במקום סעודה, אלא לגבי דידיה, משא"כ ליתר השומעים דלא חשיב לדידהו במקום סעודה. וכיו"ב כתב המשנ"ב (סי' רעג סקכ"ו) דאף שהמקדש שותה רביעית יין, אין זה נחשב מקום סעודה אלא לשותה עצמו, אבל לא לאחרים. ע"ש. וכ"כ עוד אחרונים. ולהאמור אפשר דהמחלוקת בהא תליא, דאי נימא דשומע כעונה היינו שכל פעולותיו של המשמיע מתייחסים לשומע לכל דבר ולכל תנאיו ופרטיו, אתי שפיר מאי דמהני שתיית המקדש לכל השומעים. אך אי נימא דשומע כעונה היינו לגבי השמיעה בלבד, אבל לא לשאר פעולותיו וענייניו של המשמיע, איה"נ יצטרך כל אחד לשתות רביעית יין לעצמו. ואמנם אפשר דאף הסוברים דלא מהני להיחשב עבור השומעים כקידוש במקום סעודה, יודו דשומע כעונה ענינו הוא לכל תנאיו וענייניו ולכן יוצאים י"ח מקרא מגילה כאילו קראו מתוך הקלף, ומהני לגבי עשרת בני המן, ולגבי פרשת זכור, ולגבי קידוש, אלא דלגבי שאר העומדים שם בעי' שיאכלו ואז ייחשב מקום סעודה, והוא תנאי לקידוש, ומה שהמקדש שתה רביעית לא יועיל עבורם, והוא תנאי במציאות. וכתבנו כ"ז להעיר בעלמא.

סימן ד
אם צריך להשתכר בפורים

ראה מה שכתבנו לעיל בהלכות סעודת פורים,

ויש להרחיב בזה בעוד כמה פרטים בזה. דהנה נתבאר שם שלדינא אין חיוב להשתכר לגמרי, ודלא כמו שיש שדוחקין עצמם להשתכר לגמרי, בכדי לדקדק בקיום המצוה כהלכתה לדעת כל הפוסקים. אולם מלבד שיש בכך ביטול תורה, ולא יהיה אלא ספק, מנ"ל להחמיר בספיקא דרבנן, וכ"ש דהוי קולא במצוות תלמוד תורה, ואף אם לא יאבד ע"י כן ברהמ"ז ותפילת ערבית וק"ש של ערבית, שמ"מ יש בזה ביטול תורה רב. ובפרט לפמש"כ הר"ן (מגילה ג: מדפה"ר) שסעודת פורים פי' סעודה יתירה דאמרינן מיחייב איניש לבסומי בפוריא, אפשר דמדרבנן בעלמא הוא ולאו מעיקר חיובא הוא. וכ"כ התשב"ץ (סי' רח"צ) שעיקר התקנה דסעודת פורים אינה אלא שלא להתענות, ורבוי סעודה מדרבנן בלחוד. ולשון הריטב"א (מגילה ה:) משתה מלמד שאסור בתענית. פי' ומ"מ כיון דאכל אפילו מיני פירות שוב אין בו איסור, דומיא דמועד דאי בעי לא אכיל אלא פירות, מיהו חייב לקיים מצות סעודה כל שאפשר, ותענית חלום מותר בו אפילו ליחיד, וציבור שהיו מתענים ופגעו בפורים אין מפסיקין כדאי' (בתענית טו:), ע"כ. וע"ע בשו"ת משנה הלכות (חלק ח סימן רלד).

ואין לנו הכרח שצריך להשתכר ממש, שלשון הגמ' לבסומי בפוריא אינו מוכרח שכרות ממש, שיש לפרש כמו רווחא לבסומי שכיחא וכדו', והכוונה שתהיה דעתו מבוסמת עליו ע"י שישתה יותר מלימודו. וממילא גם מה שהרי"ף והרא"ש העתיקו לשון הגמ' כצורתו וכן מרן בש"ע, אינו הכרח דר"ל שיש להשתכר ממש, ובלא"ה אפשר שלא נחתו לזה, ורק העתיקו לשון הגמ' כצורתו. ובפרט שבב"י הביא דברי האר"ח שלא שישתכר ממש אלא שישתה יותר מלימודו, ומשמע דהכי נקט מרן, וכ"ה בדרכי משה שם. [ומלשון הרמ"א שהגיה ע"ד מרן שי"א שא"צ לשתות כ"כ רק שישתה יותר מלימודו וירדם, אין הוכחה כלל שלמד הרמ"א שבדעת מרן שההלכה היא כפשוטה שצריך להשתכר ממש].

וגם יש כאן כמה ספיקות, א. שדעת רבינו אפרים, ובעל המאור (מגילה שם) והר"ן (שם), ושבלי הלקט (סי' רא), והמאירי (מגילה שם) ועוד מרבותינו הראשונים, שמימרא זו אידחייא

ואינה להלכה, והב"ח כתב שמ"מ אידחייא לענין שלא להשתכר כ"כ. ב. ועוד שי"א שאינו לחיוב רק למצוה, כמו שכתב ראבי"ה והוב"ד בהגמ"י (פ"ב דמגילה), וכ"כ מהרי"ל (סוס"י נו) ועוד. וראה עוד בערוך השלחן (סי' תרצה ס"ה). ג. ובנוסף דעת רבים מהראשונים שלא שכרות ממש, אלא שישתה יותר מלימודו, וכמש"כ הארח"ח (הל' פורים אות לח), והכלבו (סי' מה). והו"ד גם כן בדרכי משה הארוך (סי' תרצה). והיינו, שיהיה מבושם יותר. ד. וי"מ שכוונת הגמ' עד דלא ידע, עד ולא עד בכלל, וכמש"כ השפת אמת (מגילה שם), וביד אפרים (סי' תרצה) ובעמק ברכה בשם הגרי"ס.

וי"מ דלבסומי אינו לשכרות אלא רק להיות מבושם, ובהרחבת הדעת. והר"ח שם כתב: בסימא, פי' שיכור, אם גם לשון שכרות אינו מוכרח שכרות ממש, שכל שאין דעתו מיושבת אפשר לקרותו שכרות, ויש דרגות הרבה בשכרות, עד שכרותו של לוט.

וכ"כ השל"ה (פ' תצוה תורה אור אות כב) יש לדקדק הלשון שאמר לבסומי, כי השכרות גדול אינו נקרא בסומי, רק מבוסם נקרא מי שאינו שכור כל כך. על כן אני אומר, שאדרבה, באמרם זה הזהירנו באזהרה שלא נשתכר כ"כ, רק חייב אינש לישאר מבוסם וכו'. עש"ה.

וע"ע בקרבן נתנאל (מגילה ז: ברא"ש סימן ח אות י) שהביא דברי רש"י במגילה שם, שפירש לבסומי, להשתכר ביין, וכתב: ולולי דברי רש"י הייתי אומר, מדלא קאמר מחוייב למרוי, דהתרגום של וישכר בתוך אהלה, הוא רוי, אבל הכוונה שמחוייב להיטיב לב על ידי שתיית יין הרבה עד דלא ידע, עד ולא עד בכלל, דזהו הגיע לשכרותו של לוט. וכדאמר בהספינה אבסמו וגנו, ופירש רש"י שהיו פניהם אדומים כמו שתויי יין. ע"כ.

והיינו, דתרגום של שתוי בארמית הוא למרוי, אך לבסומי פירושו בארמית להיות בשמחה. אלא שכתב כן "לולי דברי רש"י" ומשמע דאחר שרש"י כתב להשתכר ביין, צריך לשתות עד שישתכר ממש. אלא דיתכן שגם רש"י לא נתכוין לומר שישתכר לגמרי, אלא להיטיב לב על ידי שתיית יין הרבה שיהיה שמח וטוב לב.

וז"ל רבינו אביגדור [מבעלי התוס', והובאו דבריו בספר נטעי גבריאל הל' פורים עמוד קנו], שאם הוא שותה כ"כ אין זו שמחה להיות בעצמו מטורף, אלא לבסומי היינו שהוא שמחה לבעל הבית שכולם לפניו מטורפים והוא חכם ושמח בדבר, ולכן יש לו לשמח את בני הבית. ע"כ. וע"ע בנימוקי יוסף (מגילה ז:), שזה שאמרו חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, היינו לומר מילי דבדיחותא ולשמוח בשמחה של מצוה, ולא שישתגע בשכרותו וימשך אחר שחוק וקלות ראש וניבול פה, שאין זה שמחה אלא הוללות וסכלות וכו'. עכת"ד.

וגם הפר"ח (סי' תרצה) שדחה סברת רבינו אפרים, וכתב דאדרבה מוכח דלהכי מייתי תלמודא ההוא עובדא, לאשמועינן דמימרת רבא כפשטא, דמחויב אינש לבסומי עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, סיים, ומיהו עתה שהדורות מקולקלים, ראוי לתפוס סברת רבינו אפרים ז"ל ושלא לשתות אלא מעט קט יותר ממה שמורגל ביו"ט, ובזה יוצא ידי חובתו, כיון שכוונתו לשמים, כדי שלא להכשל ח"ו בשום מקרה רע, וישא ברכה מאת ה'. ע"כ. [והראוני שבספר מקדש ישראל (עמוד רצ) הביא שבחצר בעלזא ובצוואת הגאון ר' יואל מאמציסלב כתבו שלא להשתכר בפורים].

והרב פלא יועץ (ערך פורים) כתב, וצריך להרבות בשתיה מעט יותר ממה שהוא למוד, עד כדי שיהא מבוסם שמח וטוב לב שמחה של מצוה, לא שמחה של הוללות כמנהג ההוללים ששותים יין רב עד שיוצאים מדעתם ועושים מעשים אשר לא יעשו וכו', ומאבדים מצות תפילת מנחה ומצות בהמ"ז דאורייתא ומצות תפיל' ערבית ואומרים שעושים לשם מצוה, אבל עבירה היא בידם, כי לא צוה ה' לעבור על מצותיו, אטו על הנסים ועל הפורקן הגמול הזה קיוה, ישתקע הדבר ולא תהא כזאת בישראל, רק ישמח ישראל בעושיו, שמחה של מצוה במדה במשקל ובמשורה, והשתיה כדת של

תורה. [וע״ש לגבי משלוח מנות, דמה טוב לשלוח למאן דאתיקור מתייקר ביה, כגון גדול לקטן, או למאן דאית ליה קפידא עילויה, כדי לשמח לב אומללים ולהחיות לב נדכאים ולהרבות אהבה ואחוה שלום וריעות, דכיון דעביד מצוה חדא ליעביד מצוה אחריתי].

יש מפרשים שעד דלא ידע - עד ולא עד בכלל קאמר

וי״מ שעד ולא עד בכלל קאמר, וכמש״כ בשפת אמת (מגילה ז:), שאין הכוונה שמחויב להשתכר כ״כ עד שלא ידע, אלא דכל היום מחויב לעסוק במשתה, ועד דלא ידע עדיין החיוב עליו, לאפוקי כשהגיע לשיעור זה, אבל אפילו קודם השיעור יוצא כל שעוסק במשתה, ע״כ.

וכן כתב בספר יד אפרים (סי׳ תרצה) שהראוהו בחזון הלילה, שעד ולא עד בכלל. וזת״ד שם: נתפרש לי בחזיון לילה, שהכוונה בזה הוא, שעיקר החיוב של המשתה הוא שיהיה שרוי בשמחה, כדכתיב ויין ישמח לבב אנוש, ומחמת שיהיה שרוי בשמחה, יהיה חדות ה׳ מעוזו ויתן תודות והלל לה׳ על הנס מתוך הרחבת הלב. ולכן אין לו להשתכר יותר מדאי שיתבלבל דעתו ולא יכיר בתוקף הנס כלל וכו׳. ע״ש.

גם בספר עמק ברכה (עמ׳ קכו) כתב כעין זה בשם הגאון רבי ישראל סלנטר זצ״ל, שאין הפירוש חייב איניש לבסומי שיהיה שיכור מהיין, אלא עיקר המצוה היא רק לשתות יין ולהתבסם, אבל אינו נפטר אם כבר שתה ונתבסם, אלא מחוייב עוד לחזור ולשתות, וככה נמשכת חיוב מצוה זו של משתה ושמחה כל יום פורים, ואינו נפטר ממנה עד שנשתכר ולא ידע בין ארור המן וכו׳, שאז נפטר ממצוה זו כדין שיכור ושוטה שפטור ממצוה, ונמצא שהשיעור עד דלא ידע אינו שיעור בקיום המצוה, אלא הוא שיעור לענין לפטור מהמצוה. ואולי אפשר להעמיס דבר זה בלשון הרמב״ם (פרק ב׳ מהלכות מגילה הלכה טו), שלענין בשר כתב, שיאכל בשר, ולענין יין כתב ושותה יין, ולא כתב וישתה יין, והיינו משום דהמצוה של יין היא מצוה נמשכת כל היום. ולכן כתב ושותה שזו פעולה נמשכת, לשון הוה, ואינו נפטר עד שישתכר וירדם בשכרותו. [ועוד כתב שם בשם הגאב״ד דבריסק (הגרי״ז), לבאר במה שמצינו מצוה בפורים שיש חיוב לשתות יין מה שלא מצינו בשאר מועדים, שהוא משום דבכל המועדות עיקר מצות שמחה אינו אלא לשמוח בה׳, ובשר ויין אינו אלא סיבה לעורר את השמחה. וכמבואר במדרש (שה״ש רבה פ״א), זה היום עשה ה׳ נגילה ונשמחה בו איני יודע אם בו ביום או בו בהקב״ה, תלמוד לומר נגילה ונשמחה בך. אבל בפורים, כיון דכתיב משתה ושמחה, נמצא שהמשתה עצמה היא היא גוף המצוה בלי שום תכליתים של שמחה, ועל יסוד זה של מצות משתה תקנו דין זה שחייב לבסומי עד דלא ידע וכו׳].

וכן נראה לכאו׳ בדברי הרמ״א בספרו מחיר יין על המגילה (אסתר פרק ט), וז״ל שם: ונראה שזהו כוונתם באמרם חייב אדם לבסומי בפוריא וכו׳, שנמשל סעודת פורים לסעודת לויתן, שאז יתבטל המן מן הארץ שהוא היצר הרע, ואז לא ידעו בין המן למרדכי, כי לא ידעו מהו המן כלל. ועוד נ״ל שרוצה לומר, שחייב לבסומי עד שלא ידע בין ארור וכו׳, אבל משידע אסור להשתכר, עש״ה. ובסוף דבריו שם כתב הרמ״א, שיש לפרש גם כן, שכיון שבדרך כלל שמחים כל כך עד שמשתכרים, על כן אמרו שישתה הרבה מאד עד שיגיע לשכרותו של לוט, שאז אם יחטא יחשב כשוטה ואינו חטא. ולא יענש. [אלא שהרמ״א שם חיבר את ספרו ע״ד הרמז].

איך הדין בזה על פי הסוד

והנה בספר יסוד ושורש העבודה (שער יב פרק ז׳) האריך לבאר שאין כוונת רבותינו במה שאמרו ״חייב איניש לבסומי בפוריא״ דהיינו להשתכר, אלא כוונתם רק שצריך להתבסם, וכמה קלקולים יוצאים מן השכרות. והביא שם שגם רבינו האר״י ז״ל כתב בלשונו הקדושה ולא ישתכר אלא יתבסם. וסיים שם: הרי לפניך אחי ורעי ראיה ברורה מפוסקים קדמונים

שהביא הב״י, וכך כתוב מפורש בכתבי האר״י, שאין כוונת הגמ׳ על שתיה שלא כדת, ולכן יזהר האדם מאד מאד בשתיית משקין המשכרין יותר מדאי אפילו בשמחת פורים. ע״ש.

ואמנם מדברי שער הכוונות לכאו׳ יש להוכיח לא כן, וכמו שהעיר לנכון בקונטרס טוב להודות, מדברי שעה״כ (דרושי חג הפורים דרוש א. וכן בספר פע״ח שער ר״ח חנוכה ופורים פרק ו) והו״ד בכף החיים (סימן תרצה אות טז) שכתב: ומה שאמרו רז״ל חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, הכוונה היא כי לעולם בתוך הקליפה יש ניצוץ של קדושה המאיר בתוכה ומחיה אותה, ולכן צריך לומר ברוך המן להמשיך אל הניצוץ ההוא אור, ולכן צריך לאמרו בלא כוונה אחר שהוא שיכור ויצא מדעתו, שאם יהיה בכוונה יאיר גם אל הקליפה ח״ו, ונלע״ד כי כשאנו ממשיכין אור וכו׳ ע״י שתיית יין בריבוי גדול יש הארה גדולה שיש בה כח להאיר גם אל הניצוץ ההוא אשר בתוך הקליפה וכו׳. ולכן צריך שהשתיה תהיה מרובה מן האכילה. ע״כ. הרי שאף רבינו האר״י נקט כלשון התלמוד שישתה עד שישתכר ״ויצא מדעתו״ כדי להמשיך האור הנ״ל, וכנ״ל. וזה דלא כמ״ש ביסוד ושורש העבודה הנ״ל בשם האר״י.

ובביאור דברי האר״י ז״ל, כתב בספר ערבי נחל (בראשית דרוש יב) ע״פ משל, במלך אחד אשר היה כפר אחד סמוך לעיר המלוכה שמרדו במלך, ושבו את בן המלך בשביה לאותו הכפר, והמלך בהיותו חס על בנו לזונו כאשר בהיותו בהיכלו ניזון משלחן המלך בעתות הקבועות למזון, וליתר תענוגי המלך, שלח ע״י אחד מעבדיו את מזונו ותענוגיו בכל עתות מהיום הקבועות לו מאז, ושלחם לו אל הכפר, וכאשר ידעו אנשי הכפר דבר זה, עמדו על הדרך וגזלו הכל מהשליח, עד שלא נשאר לבן המלך מאומה, ויוועץ המלך לבלתי שלוח לו בעתות הקבועות ובכוונה מיוחדת, רק שלח לו בעת הזדמן ובלי כוונה, שלא שלח ע״י אחד מעבדיו, אלא ע״י ארחי ופרחי שהלכו להכפר בלי כוונה כלל, ועי״ז לא ידעו אנשי הכפר עת בוא מזון המלך לשם, ולא גזלו, ובא הכל ליד בן המלך, זהו המשל. ומובן בזה דברי האר״י ז״ל, שיומשך החיות להניצוץ שבתוך הקליפה בלי כוונה והכנה לדבר זה, ואז לא יגזלו הס״א השפע ההוא. ע״כ.

וע״ע בבני יששכר (מאמרי ר״ח מאמר ב והיה מדי חודש) שביאר בזה, שלעתיד לבא כשיעביר ה׳ את רוח הטומאה מן הארץ, ולא ישתאר מן הקליפות רק הניצוץ הקדוש הטמון בתוכם, ונשאר גם הוא לאלוקינו, לא יהיה עוד בש״ר (גי׳ ברוך מרדכי, וארור המן) טמא, רק הניה״ק שבתוכם יוכלל בקדש, ע״כ.

גם בס׳ מועד לכל חי (סימן לא אות לא) הביא מהרב מדרש תלפיות (דף קסה:) שפורים רמז ליין המשומר, ולכן חייב אדם לבסומי בפוריא, רמז כי השמחה העתידה יהיה כשמחת היין כדברי הנביא, וכיון שרומז על העתיד שאז לא יגיע שום נזק לשום בריה, כדכתיב לא ישא גוי אל גוי חרב וכו׳, לכן י״א שהחובל בחבירו בסעודת פורים פטור, ע״כ.

אכן קיימא לן שאין לנו בהלכה אלא את מה שמתברר על פי הפשט. וכמ״ש החכם צבי (סימן לו) ״שאין לנו בדינים והוראות, עסק בנסתרות״. וכך היתה מסורת ההוראה. [ואולי יתכן שהאריז״ל לא נחת כאן לענין דינא, ורק בא לפרש שיש טעם על פי הסוד לאותם שיטות בראשונים שס״ל הדברים כפשוטם. וגם לא מצינו שציינו זאת שהאריז״ל היה משתכר בפורים, ועיין].

ובזה יבואר מה שכתבו כמה אח׳, ומהם בביאור הלכה (סימן תרצה) הביא בשם החיי אדם וקש״ע, שהיודע בעצמו שאם ישתה לשכרות יגרום לזלזול באיזו מצוה שהיא, או שיתבטל מתפלה, או שינהוג קלות ראש וליצנות, מוטב לו שלא ישתה. ע״כ. והקשו ע״ז דמה בכך אם יפסיד תפלה וק״ש וכדו׳ הלא עוסק במצוה פטור מן המצוה, אלא שס״ל להנך אח׳, שמצד ההלכה אין לנו מקור לחייב, וכ״ש שהיא מצוה דרבנן. [ונראה שגם המחמירים לא התירו שתיה של הוללות כדרך המשתגעים. וכבר כתבו האח׳ ועל זה נאמר

לשחוק אמרתי מהולל ולשמחה מה זו עושה (קהלת ב, ב). ולכן פשוט שאסור להשתכר עד כדי שגעון וטירוף הדעת ובלבול השכל, אלא כדי התבשמות ושמחה. וע״ע בשו״ת קנין תורה (ח״ב סימן קכה), ע״ש].

ומכל מקום יש ליזהר, שלא לזלזל בדין זה מחמת חוסר אמונת קדושת דברי רבותינו, ואם עפ״י שורת ההלכה כך תצא דינא, חלילה היה להקל ראש נגד דברי חכמים, וכמו שהזהיר על כך הגאון רבי עזריה פיג׳ו [בעל גידולי תרומה] בספרו בינה לעתים (דרוש כא), וז״ל שם: ושתיית יין בפורים הוא חיוב גמור, וחלילה להכחיש פשוטן של דברים לענין הדין, אשר בלי ספק השתיה יותר מהנהוג היא מצוה פרטית כפי הרמזים והסודות הנכללים בזה, והנמנע לקיימם ח״ו מפני היות הדבר מרוחק משכלו, אין לו חלק בשארית ישראל בקבלת עול דברי רבותינו ע״ה. ע״ש. [ומ׳ שאף שנסתפק בזה, הזהיר נגד המזלזלים בזה מחמת חוסר אמונת קדושת דברי רז״ל, ואעפ״כ דייק בלשונו ״השתייה יותר מהנהוג״, ולכאורה משמע שגם על פי הסוד לא ראה הכרח לדינא שצריך לשתות עד שישתכר לגמרי ויתבטל מן המצוות].

בביאור מה שאמרו בגמרא: קם רבה ושחטיה לרבי זירא, והיינו שלא כפשוטו

ובביאור מ״ש קם רבה ושחטיה לרבי זירא, מצינו כמה ביאורים שלא על דרך הפשט, [ורבים מהם קרובים זל״ז ומכוונים לענין אחד]. א. המאירי (מגילה ז:) לענין ביאור זה שאמר שחטיה לרבי זירא, פי׳ מלשון סחיטה, ר״ל שימעכו, ואחייה הוא מלשון החלימני והחייני. ב. ובדרשות אבן שועיב (פרשת תצוה) כתב, ואע״פ שהמפרשים פירשו לאו דוקא, אלא שהשתכר כל כך עד שיצא היין מפיו כמו דם אדום וזהו צחות לשון. ג. ובמהרש״א (ח״א שם) כתב בזה, קם רבה שחטיה לרבי זירא וכו׳. דבר תמוה הוא לפרשו כפשטיה, ונראה דר״ל כעין שחטיה, דאגבריה חמרא וכפייה לשתות יותר מדאי, עד שחלה ונטה למות. ולכך נקטיה בלשון שחיטה, דשתיית היין נקרא ע״ש הגרון מקום שחיטה, כמ״ש ממלא גרונם של ת״ח יין. וקאמרי דהתפלל עליו שלא ימות מחולי זה עד שנתרפא וחי, ומצינו במקרא ובתלמוד לשון חי מלשון רפואה.

ד. בספר בינה לעיתים (ח״א דרוש א לשבת זכור) כתב, שמא זה הוא מה שנרמז במאי דשחטיה רבה לרבי זירא. שנתעצמו הרבה בויכוח ורבוי הדרושים והטענות, עד שרבה בלבלו לרבי זירא ונמצא נבוך בטענות משונות לצדדים הרבה, ולא ידע ר׳ זירא לפנות לכאן או לכאן. עד שליום האחר התפלל עליו והחייהו, ששב שכלו אצלו בידיעת דברים אמתיים בלי בלבול ומבוכה.

ה. הגאון יעב״ץ בהגהותיו למגילה (ז:) כתב, נ״ל דלאו דוקא שחטיה ממש, אלא הענין לפי שהיו שמחים מאד, עשה זאת להעציב את הרואים, ושחטו באחיזת עינים, כענין שאמרו (ברכות לא.), דחזי לרבנן דקא בדחי טובא, אייתי כסא דמוקרא בת ת׳ זוזי ותבר קמייהו ואעציבו, והיו סבורים הרואים ששחטו באמת, ונפלה עליהם חרדה והתעצבו כל שמחי לב, ור׳ זירא עצמו נתפעל מהם ונתעלף וכמעט שמת לבו בקרבו, כענין ויפג לבו, ולכן היה צריך לבקש עליו רחמים להחיותו שישוב לבריאותו. אבל בודאי דרבה לא שפך דם אע״פ שנולד במאדים (שבת קנו.). ובכה״ג אמרינן (סנהדרין סז:) אטו דם ופרתא מי הואי. ע״כ.

ו. גם בשו״ת זכר יהוסף (ח״ב תהלוכות האגדות דף ג ע״ד) הביא בשם אגרות רבינו אברהם בן הרמב״ם במאמר האגדות, שדיברו חכמים בלשון הבאי, כמו (כתובות סב.) שפרחה רוחה מרוב שמחה כשראתה אותו פתאום, כאשר יקרה פעמים רבות להפרד חלק מחלקי הנפש החיה, ואז ביקש רחמים וחיתה נפשה. וכענין מ״ש בספר מלאכת מחשבת על הפסוק ויפג לבו, שעמד לבו מתנועתו הגדולה על הבשורה ההיא וכו׳. וה״נ בפ״ק דמגילה בעובדא דרבה ור׳ זירא, דקם רבה ושחטיה, ולאו דוקא שחטיה אלא שהכהו עד שהיה קרוב למיתה, ונתעלף,

והוא לשון מליצה שהביאו לחולי מסוכן, עד שהתפלל עליו והחייהו דרך נס. ע״ש.

האם צריך לשתות דוקא ביין או אפילו שאר משקים

והנה במה שכתב רש״י הנ״ל, להשתכר ביין, יש שדייקו דמשמע שיש חיוב לשתות בפורים דוקא יין, ולא מהני להשתכר משאר משקאות חריפים. אך יש לומר דנקט דרך ההוה, ולאו דוקא הוא. וממילא גם מה שכתב ברוקח (סימן רלז): ירבה במשתה היין, לאו דוקא הוא, אלא דיבר הכתוב בהווה. אולם משו״ת הרדב״ז (ח״א סימן תסב) משמע שיש חיוב לשתות בפורים דוקא יין. דשם נשאל בראובן שנדר שלא ישתה יין עד שיחזור לביתו, אם יהיה מותר ביין של מצוה, כגון קידוש היום וארבע כוסות ופורים, והוא אינו רוצה להישאל על נדרו. ע״ש. ולכאורה הרי יכול לשתות שאר דברים המשכרים ובזה יקיים המצוה, ומשמע שהבין שהמצוה היא דוקא ביין.

ועיין בשו״ת מעין חיים (ח״ה סימן ט׳) שהביא משם הגר״י ענגיל בגילוני הש״ס, שדייק כן מדברי רש״י הרוקח והרדב״ז, שיש חיוב לשתות בפורים דוקא יין. ושם דייק כן מדברי הרמב״ם (פ״ב מהלכות מגילה הלכה טו) שכתב: כיצד חובת סעודה זו, שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו. ושותה יין עד שישתכר, וירדם בשכרותו וכו׳. ע״כ. ומשמע דצריך לשתות דוקא יין, שהרי במגילת אסתר מצינו כמה פעמים שהזכירו במשתה היין. וגם אמרו שם: ועשה אותו יום משתה ושמחה. ובגמרא (פסחים קט.) מבואר, דבזמן הזה שאין בית המקדש קיים אין שמחה אלא ביין, וכמו שנאמר ויין ישמח לבב אנוש. ולכך החיוב הוא דוקא ביין. אך זה יש לדחות, דמה שאמר רבא חייב איניש לבסומי וכו׳ היינו מטעם שמחה, וכמו שנאמר במגילה ועשה אותו יום משתה ושמחה, וכל ששמח בשתיית שאר משקין למה לא יועיל בזה, וליכא נפקא מינה אם ישתה דוקא יין. ולא דיבר הרמב״ם אלא בהוה.

ועיין בשו״ת הלק״ט (ח״ב סי׳ רמח) שדן במי שיש לו רק יין של ערלה, אם יכול לקיים מצות ושמחת בחגך ביין זה משום דעשה דוחה לא תעשה. ע״ש. ומשמע שהמצוה בשמחה היא דוקא ביין. [ויש לדחות, דלא היה לו כי אם יין של ערלה, וגם לא שאר משקאות].

והטעם שדוקא יין, הביאור בזה, עפמש״כ אבודרהם (דיני פורים): וא״ת היאך חייבו חכמים להשתכר בפורים והלא מצינו בכמה מקומות בתורה שיצא מכשול גדול מהשכרות כמו בנח ובלוט. וי״ל מפני שכל הנסים שנעשו לישראל בימי אחשורוש היו על ידי משתה, כי בתחילה נטרדה ושתי מן המלכות על ידי משתה היין, שנאמר (אסתר א, י) ביום השביעי כטוב לב המלך ביין אמר להביא את ושתי וגו׳, ובאה אסתר תחתיה ע״י משתה, שנאמר ויעש המלך משתה גדול לכל שריו ועבדיו את משתה אסתר וגו׳, וכן ענין המן ומפלתו ע״י משתה היין היה, ולכן חייבו להשתכר בפורים מפני שבא הנס בעבור משתה היין שעשתה אסתר, ועתה יהיה נזכר הנס הגדול בשתיית יין. [וקבעו משתה באופן שיהיה פרסום לדבר אצל הגויים, כדי להרתיע שלא יהיה מי מהם שיחשוב לעשות כמעשה המן].

וכבר קדמו בזה בדרשות ר״י אבן שועיב (פרשת ואתה תצוה): ומה ראו חכמי ישראל לקבוע זאת הסעודה על היין, ועשו עיקר מן היין יותר מן המאכל מה שלא עשו בשמחת המועדות, וציוו דבר המכוער וניוול, והתורה סיפרה זו הניוול מענין נח ולוט והדעת נותנם שהוא דבר מכוער והוא מעשה כותיים, ואמר חייב אדם לאיבסומי בפוריא וכו׳, הענין שהביא לרז״ל לקבוע סעודה על היין, בעבור שכל העניינים מראש ועד סוף באו על ידי משתה ונתגלגלו כלם על היין, ומכל משתה ומשתה יצא הצלה לישראל, והיו כולם ד׳ משתאות כמו שזכרו במגלת אסתר וכו׳.

גם בשו״ת משנה הלכות (ח״ה סי׳ פג. ובח״ז סי׳ צב) כתב שמדברי הרדב״ז ועוד נראה שדוקא יין, ואף שיש לצדד בזה, מ״מ כן נראה יותר שעיקר המצוה דוקא ביין, והטעם צ״ל ע״פ האבודרהם, שמפני שכל הניסים שנעשו

לישראל בימי אחשורוש היו ע״י משתה, לכן חייבו חכמים להשתכר עד כדי שיהא נזכר הנס הגדול בשתיית היין. ועוד י״ל ע״פ המבואר במדרש שהמן הלשין לאחשורוש על היהודים שאם יפול זבוב בכוסו, הוא זורק את הזבוב ושותה היין, ואם יגע המלך בכוס ישפכנו, ובזה שמע לו, וא״כ ע״י יין בא הכל. ועוד, לפמ״ש שהגזירה היתה מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע, ובסעודה שם היה יין מלכות רב כיד המלך, ובשר ומגדנות ותקנו ז״ל דוגמא לסעודה זו לזכור נסי ישראל. וסיים, שבודאי יש להזהר בשתיית יין דוקא למי שרוצה לקיים כמצותו, כיון שיצאו הדברים מפי הני גאוני אף דבש״ע לא ביארו דיין דוקא מקום הניחו לנו להתגדר.

אולם נראה שאינו מוכרח, שאף דכתיב במגילה משתה היין, מנא לן שיין דוקא היה שם, ואף אם היו שם הרבה משקאות למיניהם נקראים הם בשם משתה היין, לפי שהיין הוא ראש לכל המשקים.

מי שהיין מזיק לו ואינו רגיל לשתות יין

ובשו״ת שבט הלוי (חלק י סימן קז) נשאל לגבי אדם שאינו שותה יין כלל בכל השנה, ורק מיץ ענבים, האם צריך לכפות עצמו בפורים לשתות יין גמור, או שיוצא גם במיץ ענבים, ואם צריך יין ממש כמה השיעור שצריך לשתות, אם צריך לכה״פ רביעית. והשיב, שאם אינו שותה יין כל השנה מטעמי בריאות כעין לחץ דם וכה״ג פשיטא דאינו חייב, ואם מטעמי רצון בעלמא, יראה דמצוה איכא ביין ממש מטעם שמחה דיין ישמח לבב אנוש ואינו במיץ ענבים. והשיעור בזה נראה, שכל שמה ששתה עושה עליו רושם של התרוממות שמחה כדרך יין, וזה גדר יותר מלימודו, ואין נפ״מ אם שותה זה בשיעור יותר מאכילת פרס, כיון דאין עצם שיעור יין המצוה, אלא התוצאה של שמחה.

סוף דבר, שלא ראינו לגדולי רבותינו שהקפידו להשתכר דוקא, ובע״כ ס״ל שאין כן דעת מרן, ועל פי שורת ההלכה אין לנו הכרח בה, ואפשר דהוי חומרו קולו משום ביטול תורה, [ובנוסף החולשה שתגרם לו בימים שאחרי פורים מחמת חוזק היין], ודי לנו לשתות מעט יותר מהרגלו, ובזה מקיים זכרון לנס, וכתב הרמב״ם שישתה וישן ועל ידי כן אינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי, **וכן מנהגו של מרן אאמו״ר זיע״א**. וכ״כ בספר שלמי מועד (עמוד רפח) שהגרש״ז אויערבך זצ״ל היה מקפיד לנוח מעט ביום הפורים כדי לקיים מצוות עד דלא ידע. וע״ש עוד, שאב שצוה את בנו שלא ישתכר בפורים, צריך לשמוע לו, ויקיים את המצוה ע״י שתיית יין יותר מהרגלו ושינה לאחריה כמו שכתב הרמ״א בשם כל־בו ומהרי״ל שמתוך שישן אינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי. [וע״ש עוד (בעמ׳ רפט) נגד המנהג של רב פורים].

ולגבי מיץ ענבים, כתב בספר מעדני שלמה (עמוד קכד) בשם הגרשז״א, שאף שלענין שמחת יום טוב יוצאים ידי החיוב של שתיית יין במועד במיץ ענבים, כיון שלכל מצוות התורה שצריכים יין, יוצאים ידי חובה גם במיץ ענבים, וא״כ הוא הדין בשמחת יום טוב, מכל מקום לגבי שמחת פורים אף שהענין הוא שתיית היין, מ״מ החיוב להיות מבוסם ושמח, ומיצריך להיות ביין דוקא, ואם הוא יין שאינו משכר מסתבר שלא יצא ידי חובה מצוות לבסומי. ובפרט שנזכר שם יין, והיין הוא ראש לכל המשקים, ויש ענין לשתות יין. ולמנהגינו ששותה רק קצת יותר מלימודו, עדיף שישתה מיין דוקא. ואכתי יש לומר דבמיץ ענבים אף שאינו משכר מכל מקום יש כאן שם של משקה חשוב, ויש בו ענין של זכר. [ויתכן שגם הערוך שולחן ומביא עליו לפני המסובים, כמה סוגי משקאות נכבדים, וטועם מעט מהם, נחשב שערך משתה].

סימן ה

אם ראוי להחמיר בקריאת המגילה עד זמן צאת הכוכבים לרבינו תם

הנה יש להסתפק בבני הכרכים שקורין את המגילה בט"ו, אם צריכים להחמיר להמתין לזמן רבינו תם ולקרוא את המגילה רק לאחר שיגיע צאת הכוכבים של זמן רבינו תם, כדי שלא יהיה בכלל זמנו של זה אינו כזמנו של זה, ועוד, דלכאורה כשם שאנו מחמירים לכתחילה במוצאי שבת ומוצאי יוהכ"פ כזמן ר"ת, כך יש לנו להחמיר גם במקרא מגילה שהיא מדברי קבלה. ואמנם לבני הפרזים שקורין בי"ד, שבדרך כלל כולם שרויים בצום, קשה להטריח את הצבור ולהמתין לזמן רבינו תם, אך לבני הכרכים שקורין בט"ו, שמא יש ענין להמתין לזמן ר"ת באופן שלא יאבד את הענין של ברוב עם, ופרסומי ניסא.

ובתחילה יש לעיין אם הנידון כאן הוא כמו במילי דאורייתא או דרבנן. דהנה קריאת המגילה היא מדברי קבלה, ומצינו מחלוקת בראשונים האם ספק בדברי קבלה לחומרא כמו ספק תורה, או"ד לקולא כמו ספק דרבנן, שבתשובות המיוחסות להרמב"ן (סימן רסג) מבואר, שדברי קבלה אינם כדברי תורה לענין ספק, ואזלינן בספיקם לקולא. וכן הוכיח הרשב"ש (סימן שצז) שספק בדברי קבלה לקולא. וכן כתב עוד הרשב"א (מגילה ה:) בשם הרמב"ן, דחזקיה ורב אשי דקרו בי"ד ובט"ו בעיירות המסופקות מנהג חסידות הוא, דמספיקא לא ליקרו כלל, דדברי קבלה כשל רבנן, ובספק בשל דבריהם אזלינן לקולא. ע"כ. וכן כתב בחידושי הריטב"א שם. ע"ש. וכ"כ הר"ן (מגילה ה:) בשם הגאונים. וכ"כ בשו"ת נודע ביהודה (תנינא יו"ד סי' קמו), והוכיח כן מתשובת הרשב"א הנ"ל. ע"ש.

אולם הנצי"ב בהעמק שאלה (שאילתא לה סק"ב) כתב, שדעת השאילתות ובה"ג לפסוק בספק בדברי קבלה לחומרא, שדברי קבלה כדברי תורה. וזה שלא כהר"ן (מגילה ה:) דס"ל דספק במקרא מגילה לקולא, ע"ש. ובלחם חמודות (פ"ק דברכות אות לא) כתב, שבספק בתקנות נביאים יש להחמיר בהם כספק תורה. ע"ש. וכן נראה דעת מרן הבית יוסף (סי' תקנד) גבי בעיא רב אצל תלמיד מאי, דנקטינן בספקא לחומרא אף לגבי תשעה באב, משום דהוה ליה ספק בתקנת נביאים דחמירא כדברי תורה. ע"ש. וכן כתב הטו"א (מגילה ה:) שספק בדברי קבלה אזלינן לחומרא, והוכיח כן מהגמרא (פסחים נד:) בדין ביה"ש של תשעה באב שאסור. ע"ש. וכן כתב בפשיטות בספר פרי תאר (סימן קיז סק"ב), שספק בדברי קבלה לחומרא כדברי תורה. וכן פסק הפמ"ג (מש"ז ריש סימן ריט, וסימן תרצב סק"ג). וכן פסקו המשנ"ב (סי' תרצב ס"ק טז), והכף החיים (שם ס"ק לט). ע"ש.

וכתב בשו"ת תורת חסד מלובלין (חאו"ח סימן לח אות ח), שאף שהרמב"ן סבירא ליה ספק דדברי קבלה לקולא, מ"מ אין כן דעת הרמב"ם (בפ"א מהל' הלכה יא) לגבי עיר שהיא ספק מוקפת חומה, שקוראים בי"ד ובט"ו, ומברכים על קריאתה בי"ד בלבד, הואיל והוא זמן קריאתה לרוב העולם. וכ"פ בשו"ע (סימן תרפח סעיף ד'). ומוכח דסבירא להו דספק בדברי קבלה לחומרא. [אך י"ל דאף דספד"ר לקולא, מ"מ היכא דמיעקרא למצוה לגמרי אזלינן לחומרא, ואי נימא בעיירות המסופקות ספד"ר לא יקראו לא בי"ד ולא בט"ו, ולכן החמיר לקרוא במה שפוגע תחלה].

ובספר עמודי אש (סימן ז אות ו) האריך למעניתו בזה, והוסיף, שידוע שנזירות שמשון הוי רק מדברי קבלה, ודעת מרן הכס"מ (בפ"ד מהל' נזירות), והמהריב"ל (ח"א סי' לח), והמהרשד"ם (יו"ד סי' עח), שספק נזירות שמשון לחומרא. ועיין בזה באורך בשו"ת יחוה דעת (חלק ה סימן טז).

אלא שבלא"ה אין זה לכ"ע שמקרא מגילה נחשב כדברי קבלה, שהר"ן (תענית ספ"ב ד"ה ולענין הלכה) הביא דברי הרז"ה שימי הפורים דברי קבלה הם מפני שנכתבו בכתבי הקדש, וכתב ע"ז, ואינו מחוור, דמוכח בירושלמי דלא מיקרי דברי קבלה אלא מה שנאמר על פי נביא,

ומגילת אסתר לאו על פי נביא נאמרה. ע"ש.

וע"ע ברש"י (תענית טז.) שכל מקום שהנביא מצוה ומודיע ומזהיר את ישראל חשיב דברי קבלה, ובכל מקום שלא צוה הנביא והוא כמספר והולך, לא קרינן להו דברי קבלה. ע"ש. וזהו כדברי הר"ן. וכן מוכח עוד בהר"ן פ"ק דמגילה (ה:) הנ"ל. וכן מוכח בתוספות מגילה (יט:) שהקשו דאי מירי בקטן שהגיע לחינוך מ"ט דרבנן, ליתי דרבנן ומפיק דרבנן. וכ"כ הרשב"א והר"ן שם. (והרשב"א שם כתב, שמגילה אינה אלא דברי קבלה, וד"ק כדברי סופרים הוי. ודו"ק) וכ"כ ראבי"ה מגילה (סי' תקסט עמוד רצב, וסי' תקעג עמוד רצח). ע"ש. וע"ע בחידושי הריטב"א מגילה (ה ב). ובכסף משנה (פ"ג מה' חנוכה הלכה ו). ע"ש.

אמנם בתוס' רי"ד (מגילה כ.) הק' בהא דאמרי רבנן לר' יהודה, לדבריך קטן היית ואין עדות לקטן, והרי בדרבנן מעידים בגדלם מה שראו בקוטנם (כתובות כח.) ותי' דשאני מגילה דהויא מדברי קבלה וכדברי תורה דמי. וכ"כ מרן החיד"א בס' יעיר אזן (מע' א אות צו) ובס' כסא רחמים (סופרים פי"ד הי"ח) וכ"כ בשו"ת רבינו יוסף מסלוצק (סי' פו) ובשו"ת בנין ציון החדשות (סי' קפ). ע"ש. ובשו"ת בית שערים (חאו"ח סי' קפז), העלה שספק קרא מגילה, אינו חוזר וקורא, דספיקא דרבנן לקולא. ע"ש.

ובפמ"ג (סי' תרצב מש"ז אות ג) כתב, שאם קרא מגילה בביה"ש י"ל ספקא דרבנן לקולא, אך אפשר דדברי קבלה שאני, וכן ספק קרא מגילה או לא כיון דהוי דברי קבלה לא אמרינן ספק דרבנן לקולא. ע"כ. אלא שד"ז הוא מחלוקת הראשונים, שאף שכן כתב הט"ז ועוד, מ"מ בספר יד דוד (מגילה ג. בד"ה כהנים) כתב שמגילה אינה נחשבת דברי קבלה וכד"ת, וכמו שמוכח בדברי הר"ן (מגילה ה:) גבי עיירות המסופקות וכו'. ע"ש. [ובשו"ת אבני נזר (סי' תקטז אות כא) כתב עוד, שבירושלמי (מגילה פ"א ה"ה) מוכח שעשאוה כשל תורה להיות שוה עם מצות התורה, וע"ש מ"ש עפ"ז לדינא, ובשו"ת מנחת אלעזר (ח"ד סי' נז) השיג בתוקף ע"ד].

אולם בשו"ת זרע אמת (ח"ג חאו"ח סימן עח) כתב שמאחר שמגילה אינה מה"ת ממש, נראה דאזלינן לקולא, דהא קי"ל ספיקא דרבנן לקולא. וכיו"ב כתב בשו"ת שואל ונשאל (ח"א סי' טו). ועיין בזה בשו"ת יביע אומר (ח"ח או"ח סי' נה אות ח).

ולכאורה מדברי הרמב"ם (בפרק א' מהלכות מגילה הלכה יא) משמע דספק בדברי קבלה יש להחמיר, שהרי כתב גבי עיר שיש ספק אם היא מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, שצריכים לקרוא בה הן בי"ד והן בט"ו, ואינו ממדת חסידות כתשו' הגאונים שהובאה בהר"ן שם, אלא מדינא. ורק לענין ברכה אין מברכים אלא בי"ד שהוא זמן קריאתה לרוב העולם. וכן פסק מרן בשלחן ערוך (סימן תרפח ס"ד). אלמא דסבירא להו להרמב"ם ומרן הש"ע, דספק בדברי קבלה הוי כספק בדברי תורה, ואזלינן בה לחומרא. ואף לדעת הגאונים שאין צריך לקרות בט"ו, י"ל משום דסבירא להו כדברי הירושלמי (ריש מגילה) שאף בן כרך שקרא בי"ד יצא. ע"ש.

וכן הוכיח בשו"ת תורת חסד מלובלין (סימן לח אות ח') שאף שהרמב"ן סבירא ליה ספק דדברי קבלה לקולא, מכל מקום אין כן דעת הרמב"ם. ושם העיר בדין זה, על דברי הגאונים במגילה ה: שכתבו, דבעיירות המסופקות עיקר הקריאה בי"ד, ומה שקורין בט"ו הוא ממדת חסידות בעלמא, משום דספק דרבנן לקולא (עיין הר"ן שם). וקשה, דהא הוי ספק בדברי קבלה והוה להו למימר דצריכים לקרוא יומיים משום דספק דברי קבלה לחומרא, כשל תורה. וכבר העיר מזה בטורי אבן שם.

אך יש לדחות, דשמא שאני הכא דאיתחזק חיובא, שעל כל אחד יש חזקת חיוב לקרוא את המגילה, ואף שקרא בי"ד, שמא הוא בן ט"ו, ומהני חזקת חיוב לחייבו לקרוא גם בט"ו.

ובשו"ת חתם סופר (חאהע"ז סי' ב) כתב, דלמאן דאמר ספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה, יש לומר דדוקא במה שמפורש בתורה ולא בדברי קבלה, אבל למאן דאמר דספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן, יש לומר שנמנו ואסרו בין ספק בדברי תורה ובין ספק בדברי

קבלה. ע"ש. ואין זה מוכרח, שהרי הרמב"ן סובר ספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן, כמו שכתב הר"ן בשמו (סוף פרק קמא דקידושין לט.), וסבירא ליה שבספק בדברי קבלה אזלינן לקולא. אלא שיש לעיין בזה מדברי הרמב"ן בתורת האדם (דף מג ע"ב), דמוכח דסבירא ליה ספק דאורייתא לחומרא מן התורה. וכבר הזכרנו לעיל מה שכתב בטהרת הבית דנפל טעות סופר בדברי הר"ן הנ"ל, ואין זה דעת הרמב"ן. ועיין בזה בספר נהר שלום על אורח חיים (סי' עא דף יד ע"ב), ובשו"ת רבינו יוסף מסלוצק (סי' לז דף קכז ע"ב), ע"ש.

ועכ"פ נראה שהמהרלנ"ח אזיל בשיטת השאלתות, ובעל הלכות גדולות, והרמב"ם, ומרן השלחן ערוך, דבספק בדברי קבלה אזלינן לחומרא. ושוב ראיתי בספר עמודי אש (סי' ז' אות ו') שהאריך למעניתו בזה, וכל רז לא אניס ליה, והוסיף, שידוע שנזירות שמשון הויא רק מדברי קבלה, ודעת מרן הכסף משנה (בפרק ד' מהלכות נזירות), והמהריב"ל ח"א (סימן לח), והמהרשד"ם (חיו"ד סי' עח), שספק נזירות שמשון לחומרא. וכן כתב בשו"ת דברי ריבות (סימן סז), ובשו"ת גנת ורדים (חיו"ד כלל ב' סימן י'). ועוד. אלמא דספק דברי קבלה להחמיר וכו'. וע"ע להגאון מקוטנא בספר ישועות ישראל (סימן סז), ובשו"ת בית יצחק (חאהע"ז חלק ב' דף צה ע"ב), ובשו"ת שאילת שמואל (חאו"ח סימן ח'), ובשדי חמד (פאת השדה מערכת ד' כלל כה), ובדרכי תשובה (סימן קי ס"ק רו). ע"ש. ובשו"ת מהרש"ם ח"ה (סימן ל') חשב לפקפק על דברי המהרלנ"ח, על פי מה שכתב הנודע ביהודה בשם תשו' הרשב"א המיוחסות, ושכן כתב הר"ן (מגילה ה:) שבספק בדברי קבלה יש להקל. ע"ש. ולפי מה שנתבאר העיקר כמו שכתב המהרלנ"ח.

והנה נודעת מחלוקת הראשונים אם נשים יכולות להוציא ידי חובת מקרא מגילה את האנשים, שדעת בעל הלכות גדולות שאינן יכולות להוציא ידי חובה את האנשים. וביאר בטורי אבן (מגילה ד.), שהאנשים חייבים לקרוא המגילה מדברי קבלה, דהוי כדברי תורה, ואילו הנשים אינן חייבות במקרא מגילה אלא משום שאף הן היו באותו הנס, וזה אינו מחייב אלא מדרבנן, לכן הנשים שחיובן קלוש אינן יכולות להוציא את האנשים ידי חובת מקרא מגילה לשיטת בעל הלכות גדולות. אבל הרמב"ם וסיעתו הסוברים שהנשים יכולות להוציא ידי חובת מקרא מגילה את האנשים, סבירא להו דחיוב מקרא מגילה חשיב כמצוה דרבנן, ודברי קבלה לא הוו ממש כדברי תורה. והוא כשיטת התוס' והראשונים במגילה יט: גבי קטן. ע"ש.

ועיין בשלחן ערוך (סימן תרצו ס"ז) דאונן מותר בבשר ויין בפורים, דלא אתי עשה דיחיד ודחי עשה דרבים דאורייתא, דשמחת פורים דברי קבלה נינהו שהם כדברי תורה. וכן מבואר מדברי הרב המגיד (פ"ג מהלכות מגילה ה"י) דמצוות שהם מדברי קבלה הוו דין תורה ממש, אם לא היכא שהביאו הפסוק לאסמכתא בעלמא. ומיהו הכס"מ שם חולק בזה.

ועיין בגמ' ברכות (מח:) מנין לברכת המזון מה"ת וכו', אין לי אלא לאחריו, לפניו מנין וכו', רבי נתן אומר אינו צריך, הרי הוא אומר (שמואל א' ט') כבואכם העיר כן תמצאון אותו, בטרם יעלה הבמתה לאכול, כי לא יאכל העם עד בואו, כי הוא יברך הזבח, אחרי כן יאכלו הקרואים. ע"כ. והיינו שהיו מברכים על הלחם קודם האכילה. ומלשון הגמ' מנין לברהמ"ז מן התורה וכו', משמע שהכל מן התורה הוא, ולפינן לברכה ראשונה מקרא דשמואל, אלמא לרבי נתן דברי קבלה כדברי תורה דמו.

ועוד יש להוכיח ממה שאמרו בגמרא גיטין (לו.) והעדים חותמין על הגט מפני תיקון העולם, והקשו בגמרא, מפני תיקון העולם דאורייתא היא, דכתיב (ירמיה לב) וכתוב בספר וחתום וכו'. ע"ש. הרי שבגמרא אמרו דאורייתא על דבר שלמדו מפסוק בירמיה. ומשמע דדברי קבלה כדברי תורה ממש דמו.

וכיוצא בזה אמרו בגמ' כתובות (נב:) ואתו רבנן ומתקני דתירות ברתא, הא נמי דאורייתא הוא, דכתיב: (ירמיהו כ"ט) קחו נשים והולידו בנים ובנות וקחו לבניכם נשים, ואת בנותיכם

תנו לאנשים, ע"ש. הרי שהגמ' קורא דאורייתא למאי דילפינן מפסוק בירמיהו.

ועוד יש להוכיח דדברי קבלה כדברי תורה ממש, דהא גבי טומטום אמרינן דאינו מוציא ידי חובת מקרא מגילה אף את מינו, ואמאי והא הוי ספק דרבנן ולקולא, ולכאורה משמע דהוא משום דדברי קבלה הוו כדברי תורה. ויש לדחות דהא אף דנשים חייבות במקרא מגילה, אפילו הכי טומטום אינו מוציא ידי חובה אף את מינו, וכמבואר בבית יוסף (סימן תרפט), שלדעת רש"י שסובר דנשים מוציאות את האנשים במקרא מגילה, אפילו הכי טומטום אינו מוציא מינו, וטעמא משום דטפי עדיף כשהמוציא הוא ודאי אשה, והשומע זכר, מכאשר המוציא הוא טומטום, אפילו אם השומע נקבה, ואפילו אם השומע טומטום, דסלקא דעתך אמינא כיון דתרווייהו חד מינא נינהו נפקו אהדדי ידי חובתן, קא משמע לן דלא, משום דבעינן שהמוציא את אחרים ידי חובתן יהא ניכר אם הוא זכר או אם הוא נקבה. ע"כ. ולפי זה אף אי נימא דדברי קבלה לאו כדברי תורה, אין טומטום יכול להוציא אף את מינו, אחר שיש בו חסרון הניכר, שאין ידוע לנו אם הוא איש או אשה. וזאת אחר דחזינן חסרון בטמטום, דהא בתקיעת שופר דאורייתא אינו מוציא ידי חובה אף את מינו, [דאף דהוי ספק ספיקא, שמא התוקע זכר ושמא נקבה, ושמא השומע גם כן נקבה, ואת"ל דהשומע זכר, שמא גם התוקע זכר, ואפ"ה לא מהני ספק ספיקא, משום דהוי ספק בגוף ספק בתערובת, וכנודע]. וכיון דחזינן ביה ריעותא, ממילא גם בדברי קבלה כמקרא מגילה דיינינן ליה לחומרא. ולאו משום דדברי קבלה כדברי תורה ממש. אלא שמצד הסברא קשה להבין דבר זה, ועיין בתוס' (שבת קלו:). ועכ"פ נראה דטומטום לא גרע מחיוב אשה.

וע"ש בתורת חסד שכתב, דאפילו אי נימא דספק דברי קבלה הוי כדין ספיקא דרבנן ולקולא, מכל מקום שאני הכא דאיכא חזקת חיוב, וכבר כתבו הפרי חדש ועוד אחרונים דחזקת חיוב לענין מצוה הוי כמו חזקת איסור, דבכהאי גוונא אף בספיקא דרבנן אזלינן לחומרא. [ועיין בילקוט יוסף מועדים, הלכות שופר, אם חזקת חיוב דמי לחזקת איסור].

ויותר מזה מצינו בגמ' ברכות (ח.) ועוזבי ה' יכלו, זה המניח ספר תורה ויוצא וכו'. בעי רב פפא בין פסוקא לפסוקא מהו. תיקו. וכתב רבינו יונה שם, דהוה ליה תיקו דאורייתא ולחומרא. וכן פסקו שם בטור ובשלחן ערוך. הרי דאף שעצם קריאת התורה אינה מן התורה, אלא מתקנת נביאים שהיו בדורו של משה, כמבואר בב"ק פב. ודין זה שאסור לצאת באמצע הקריאה אינו מפורש בפסוק בנביא, אלא דרך אסמכתא, אפילו הכי קאמר רבינו יונה דהוה ליה ספק בדאורייתא, משמע דדברי קבלה כדברי תורה ממש.

וכן משמע מדברי הבית יוסף (אורח חיים סימן תקנד) לחד תירוצא, להך בעיא דלא איפשיטא ביומא (עז:) רב אצל תלמיד מאי, וקיימא לן לחומרא אף לענין תשעה באב, ולא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא, משום דתקנת נביאים היא, וחמיר כשל תורה.

וע"ש בבית יוסף שהביא מהגמ"י (פרק ה' ה"א אות א) שרבינו תם התיר לאשה יולדת לאכול בצום גדליה אפילו אחר שבעה, ואף על גב דאמרינן בפרק מפנין (שבת קכט.) דלאחר שבעה אם אמרה איני צריכה אין מחללין עליה את השבת, וצום גדליה דברי קבלה (עי' זכריה ח, יט) ודברי קבלה כדברי תורה (ר"ה יט.), אפילו הכי מותר, דכיון דרצו מתענין רצו אין מתענין (ר"ה יח:) וכו'. ע"כ. ומשמע דתפס בפשיטות שדין דברי קבלה ממש כדברי תורה.

וכן משמע מדברי מרן הב"י בתשובה (סימן מג) בשם ר"מ מלונדרש, גבי בן י"ג שנה שלא נודע אם הביא שתי שערות, דאינו יכול להיות מקרא, עד שיביא ב' שערות. והובא במגן אברהם (סימן רפב).

והיינו דבמידי דאורייתא לא סמכינן אחזקה שהביא ב' שערות. והרי קריאת התורה אינה אלא מדברי קבלה, ואפ"ה החמירו בה, אלמא דדברי קבלה כדברי תורה דמו. וע"ש

בפמ"ג דדברי קבלה ותקנת נביאים עדיפא מחיוב דרבנן. והובא כ"ז בתורת חסד מלובלין (סי' לח). והעיר מהתוס' ברכות (טו.), ומגילה (יט:) דהוצרכו לומר דמה שקטן אינו מוציא י"ח מקרא מגילה מפני דהוי תרי דרבנן. ומבואר דלענין זה לא הוי דברי קבלה כדברי תורה ממש. [ובעצם הדבר אי סמכינן על חזקה דרבה, במקום אחר הזכרנו דעת הראשונים דסמכינן אחזקה זו גם במידי דאורייתא, ואין כאן מקומו].

והגאון הנודע ביהודה (מהדו"ת חלק יורה דעה סימן קמו)

דן לגבי ספק חרם, שכתב הרמב"ן דמה שבית דין יכולים לגזור בחרם הוא מדברי קבלה מהנביאים. וכתב הנודע ביהודה, דמ"מ ספיקו לקולא. והוכיח כן מהרמב"ן בתשובה (סי' רסג) שכתב, שדיני המנודה אינם דבר תורה, ולפיכך כולהו בעיין דסלקי בתיקו לענין מנודה פסקינן לקולא. ע"ש. וראה מ"ש על דבריו בתורת חסד הנ"ל.

מקרא מגילה בלילה - אם היא תקנה כבר מזמן המשנה

ומ"מ גם אי נימא דקריאת מגילה הויא דברי קבלה וחמירא, אינו מוכרח לענין קריאת הלילה, שי"א שכ"ז שייך רק בקריאה של יום, אבל קריאה של לילה היא מדרבנן, וכמו שכתבו הנודע ביהודה (קמא או"ח סימן מא), והטורי אבן (מגילה ד. ועו"ש דף ז: ובדף כא) דקריאת מגילה של לילה אינו מדברי קבלה. ובשו"ת יביע אומר (ח"א או"ח סימן מג אות ח) כתב שמצא לו להנוב"י חבר גדול, הוא הרב אהל מועד (ח"ב דס"ב ע"א), שכתב דעיקר קרא ביום, שנאמר אקרא יומם ולא תענה, אלא שנהגו בלילה. ועמד עליו הרב החסיד האגו"ן ז"ל, דמאי לישנא דנהגו, והא בלילה נמי נפק"ל מקרא דכתיב ולילה ולא דומיה לי. והניח בתימה. ולפי' הנוב"י נראה דאתי שפיר, דקרא דכתיב ולילה ולא דומיה לי, רמז בעלמא הוא, וכמ"ש באהל מועד שם, ורבנן הוא דתקינו, והנהיגו לקרותה בלילה.

וע' בפמ"ג (סי' תרצב א"א סק"ב) שכתב, דמרדכי ואסתר תיקנו תחלה ביום, ואח"כ הוסיפו גם בלילה, מק"ו דפסח, ומה מעבדות לחירות, אומרים שירה בלילה וביום, ממיתה לחיים לא כ"ש. ע"ש. ומהר"י בן מיגאש בתשובה (סי' מד) כתב, שקריאת ההלל בליל פסח לאו מצוה היא, שהרי לא היו עושים קרבנותיהם בלילה, אלא כעין שמחה הוא, ונתינת שבח והודאה למקום. ואין מקום לברך עליו. עכ"ל. וע' בברכ"י (סי' תפז סק"ד) שכ', שאף להנוהגים לברך עליו מנהגא הוי. ע"ש. ולפ"ז אם באנו לדרוש ק"ו מהלל דליל פסח, אין קריאת המגילה בלילה אלא מנהג, וכמ"ש הרב אהל מועד.

[ובשו"ת בנין שלמה (ר"ס נח) כ' לחדש שבזמן המשנה עוד לא היתה התקנה לקרות המגילה בלילה, ובימי ריב"ל התקינו. תדע שלא הוזכרה בשום מקום במשנה. ומ"מ ז"א, שמפורש בראשונים, דס"ל שאף בזמן המשנה היו קוראים בלילה. וכמ"ש הריטב"א (מגילה ד. ד"ה ואריב"ל) דהכפרים שהיו מקדימין ליום הכניסה, בלילה היו קוראין אותה במקומן וביחידות, דבקריאה של לילה לא בעינן עשרה. ע"ש. וכ"כ הר"ן (ריש מגילה). וכ"ה דעת רש"י והתוס' (מגילה יט ד"ה בן כפר), שהיו קוראין המגילה בלילה בזמן שהיו בני הכפרים מקדימין ליום הכניסה, והרי זה היה בזמן שבהמ"ק קיים, וכמ"ש במגילה (ב). וכן יש להוכיח עוד מדברי המרדכי מגילה (ד). והאור זרוע ח"ב (סי' שסט). והמאירי (ב ד"ה ויש מפרשים) לשיטה זו. ע"ש. ומיהו הראב"ן בס' המנהיג (הלכות מגילה אות יז) כתב, שהכפרי' שמקדימי' ליום הכניסה לא היו חוששים לקרותה בלילה מפני שעיקר קריאתה ביום היא. ע"ש. ובשו"ת בנין עולם (חיו"ד סי' לג אות ל), השיב ע"ד הרב השואל שחשב לומר שבזמן חכמי המשנה עדיין לא נתקן לקרות המגילה בלילה, ודחאהו בב' ידים, וכ' שדברים בטלים הם. ע"ש. אלא שבאור זרוע (סי' שסט) כתב, שבני הכפרים לא היו קוראים בלילה. וכ"כ הר"ן (ריש מגילה) לחד שינויא].

חזינן, שדעת הרוקח והרשב"א והריטב"א דחיוב קריאת הלילה נמי הוי מדברי קבלה, ולעומת

זאת דעת האהל מועד דהוי מנהג שהנהיגו רבותינו, ואינו מד"ק. וכן דעת הנוב"י והטו"א שחיוב קריאת לילה מדרבנן דוקא.

ומקור דברי האהל מועד הנז', נראה שהוא ממס' סופרים (פכ"א ה"ח), מקום שנהגו לקרות את המגילה ב' ימים קורין, לילה ויום קורין, הכל כמנהג המדינה. ע"כ. ופירש הנחלת יעקב, מקום שנהגו לקרות בימים לבד קורין, ומקום שנהגו לקרות גם בלילות קורין. ע"ש. ועכ"פ יש ללמוד שלא נפלאת ולא רחוקה סברת האהל מועד, (וע' בכסא רחמים שם). וסוגית פרוז בן יומו (יט.) ג"כ מסייעת לזה, שהצריכו להיות במקום ההוא בהאיר היום, אלמא עיקר חיובו מדברי קבלה הוא ביום. וע"ש ביבי"א באורך.

ולפי כל הנ"ל אפשר להקל לקרוא המגילה קודם שיגיע זמן ר"ת. דשמא הוי ככל מילתא דרבנן דבספיקות אזלינן בהו לקולא, ושמא כדעת הגאונים וכפי המנהג. ואי משום הברכות שמברכים על המגילה קודם זמן רבינו תם, דלכאורה לדעתו כיון שאינו יוצא ידי חובת קריאת מגילה הוו ברכות לבטלה, ואף שבברכות ראשונות קיל קצת משום סברת הרדב"ז, שכל שהמחלוקת במצוה ואגב הברכה הברכה נגררת אחרי המצוה, מ"מ לענין ברכה אחרונה לא שייך האי כללא דהרדב"ז, שאינה ברכות המצוות אלא ברכת השבח, ואפשר שאינה נגררת בהכרח אחרי המצוה. ועוד שאינה חיוב כל כך ותלויה במנהג. אך בפשוטו י"ל שלענין הברכות אמרינן סב"ל במקום מנהג ל"א. ולענין המצוה עצמה, כבר נהגו כל ישראל לקרוא בזמן צאה"כ של הגאונים, וסומכים על הסוברים דמקרא מגילה בלילה הויא מדרבנן, ואין חוששין להחמיר בזה.

הטעם דלא אמרינן סב"ל במקום מנהג, ואילו לגבי פסק מרן י"א דאמרינן סב"ל

והנה הטעם דלא אמרינן סב"ל במקום מנהג, ואילו לגבי פסק מרן נקטינן כהסוברים דאמרינן סב"ל אף נגד מרן. והיינו דכי נהוג עלמא לברך שפיר מברכין, לפי שבברכות המנהג עיקר, וכמ"ש בברכות (דף מה.) וכמ"ש הרא"ש ז"ל שם, אם הלכה וגו'. ואם יעשו נגד המנהג נמצא שמוציאין לעז שהכל בירכו ברכה לבטלה. וע"כ דבזה אזלינן בתר המנהג. ואמנם אין להוכיח מזה שמנהג אלים מפסקי מרן, ושיועיל להנהיג מנהג נגד מרן. דכיון דאנו קבלנו הוראת מרן ז"ל, אין ראוי להקל נגדו ולהנהיג מנהג חדש נגד דעתו. דבזה אנו עוקרים כל קבלת הוראות מרן, שכל חכם יבוא וינהיג נגד דעתו, וא"כ מהו קבלנו הוראות מרן. ומבואר מדברי מרן ז"ל בהקדמתו לבית יוסף, דלא שלל היכא דנהוג רק אם היו מחמירים, דכיון דקבלו עליהם אותה חומרא הגם דמרן סובר להקל חייבים להחמיר כמנהגם הקדום, ומשם בארה דלדעתו ז"ל כי נהגו להקל ודעת מרן להחמיר, דינא הוי להחמיר. וכמו שביאר כן הגאון מוהרמ"ך בשו"ת שואל ונשאל (ח"ב או"ח סימן כט) ע"ש. ויש להוסיף, שפסקי מרן הויא קבלה ודאית, ולכן לא יועיל מנהג נגדו, משא"כ במקום שיש מחלוקת הפוסקים הוי ספק, ולכן שייך שמנהג יכריע גם בסב"ל, כיון שאין לנו הכרעה בדבר. ועכ"פ לא יעלה על הדעת לומר שמנהג הוי ודאי ופסקי מרן הוו ספק.

עכ"פ לעצם הענין, לכאורה יש כאן כמה צירופים להקל. א. שמא הלכה כדעת הגאונים שאחר ג' רבעי מיל מעת תחילת השקיעה, הוי לילה גמור. ב. ושמא כשיטת כמה ראשונים (ברכות ב.) שמפלג המנחה נחשב לילה, כמו שכתבו התוס' שם, וע"ש במרדכי. וכתב בתה"ד (סימן קט) שמי שהוא אנוס קצת, יכול לשמוע את המגילה מבעו"י, לאחר תפלת ערבית מפלג המנחה ואילך, דהיינו שעה ורביע קודם הלילה, שפסק ר"ת (ריש ברכות) שמזמן ההוא ואילך חשוב לילה לענין ק"ש, וכ"ש לענין קריאת המגילה דאמרינן הכי. ע"ש. והובא להלכה בב"י (ס"ס תרצב), וכן פסק מרן בש"ע שם (סעיף ד).

ג. ושמא כדעת הראב"ד (בהשגתו על המאור ג. ובספר תמים דעים סי' רמג), שבמקום צורך יכולים

לקרות את המגילה מפלג המנחה, והטעם משום שבשעת צורך סומכים שאפשר לקרות את המגילה גם בי"א י"ב וי"ג. והב"י (סימן תרפז) הביא דברי הראב"ד שהובאו בארחות חיים (הל' מגילה אות כג) שנהגו לקרותה מבעוד יום ליל ארבעה עשר, כדי להקל על האנוסים והמעוברות שלא להתענות יותר מדאי. עכ"ל. וכן הוא בספר האשכול. [ובש"ע מרן העתיק דברי הראב"ד בשינוי: מי שהוא אנוס קצת וכו' וקשה עליו לישב בתענית כ"כ יכול לשמוע קריאתה מבעוד יום מפלג המנחה ולמעלה. ונראה ששינה במכוון מלשון הראב"ד, כי היכי דלא לישתמע שהמעוברות חייבות לצום. והראב"ד לשיטתיה שתענית אסתר מדברי קבלה, וכמו שהעיר ע"ז בס' חזו"ע].

ובברכ"י (סי' תרצב) הביא דכשי' הראב"ד כן ס"ל להמאירי (דף ג:) גבי זמני בני הכפרים, ומכאן סמכו גדולי המפרשים לחולות וליולדות, שאין צריכין להעריב כ"כ, ורשאין למהר קריאתן מבעוד יום אף שהוא עדיין בתחום י"ג. גם בהגהת ספר המנהגים טירנא (פורים) הביא כן בשם ההג"א (פ"א דמגילה סי' ו), שמי שהוא אנוס קצת שאינו יכול לילך לב"ה לשמוע מקרא מגילה, ואינו יכול להמתין עד שיגמרו הקהל, מתחיל וקורא מפלג המנחה ולמעלה. מהר"ש (סי' קפא). ואף שהפר"ח תמה מאד ע"ז, יש ליישב ע"פ מה שנתבאר שדעת הרבה גדולים שקריאת המגילה בלילה אינה מדברי קבלה. ובביאור הלכה (תרצב ד"ה מפלג) כתב שכמה אחרונים הליצו בעד המנהג הזה, שהביאוהו כמה ראשונים (עיין בבגדי ישע, ובמאמר מרדכי, ובמור וקציעה), ודעתם דאף שהמחמיר תבוא עליו ברכה, מ"מ לענין חולה ומצטער שמיקל לקרות מבעו"י קצת, יש לו על מי לסמוך. ואפשר במקום שהדחק גדול אף בצבור יש להקל לקרות אף שעדיין אינו לילה גמור. ובשו"ת רביד הזהב (סימן יז) כתב ג"כ, שעל המנהג הזה קשה טובא דכיון דחיוב קריאת המגילה בלילה מקרא אתיא, למה תידחה הדרשא בשבילן, ואפשר היה להם לתקן שאחר יקרא להם, והם יברכו לעצמן, ויקראנה אח"כ לעצמו כדינה, ממה שיקבע מנהג זה וישתקע שם הדרשא של מקרא, וכן ראיתי להפר"ח שכתב, שאם נהגו כך, מעולם לא קיימו מצות קריאת מגילה בלילה, וראוי לבטל המנהג הרע הזה ולקרותה כולם משעת צאה"כ, ואם יקראוה קודם לכן לא יצאו י"ח. ע"כ. ויש לדקדק בהוראה זו, דקשה ליחס טעות לסברא זו שמפה קדוש יצאה הראב"ד ז"ל, והביאוה האר"ח והכל בו ומרן ומהריק"ש והמג"א, ונראה דהם לא אמרו כן אלא היכא שאין עשרה זולתם ומשום פרסומי ניסא טפי, דמטעם זה אמרו רז"ל (מגילה ג.) מבטלין ת"ת אפי' דרבים מפני מקרא מגילה בצבור, אבל בלאו הכי לא, זה נ"ל נכון. ע"כ.

ולדינא כבר ביארנו לעיל שבמקום אונס קצת אפשר להקל, וכמ"ש בשו"ת יבי"א שם (אות יט) דגם אי נימא שקריאת המגילה הויא מדברי קבלה, מ"מ יתכן שא"צ לילה ממש, ודלא כהפר"ח שצריך דוקא לילה מדדרשינן עה"פ ולילה ולא דומיה לי. ע"ש. אלא שצירוף זה לבדו אינו יועיל לענין ברכה, כיון דקי"ל בטוש"ע (ס"ס תרפח) שהמפרש בים והיוצא בשיירא קורא בי"ג בלא ברכה. ע"ש.

ד. ולכאורה יש לצרף בזה את שיטת הירושלמי שבן כרך שקרא בי"ד יצא. וא"כ כשקוראים קודם זמן ר"ת, אף שלדעתו הוא בי"ד, מ"מ הא בדיעבד יצא. אלא די"ל שדברי הירושלמי אמורים כשקרא של לילה בלילה, ושל יום ביום, אבל אין לנו הכרח לנ"ד כשקרא קריאה של לילה ביום. וכבר הוכיח בשו"ת יבי"א (שם אות יח) שדברי הירושלמי אינם ענין לנ"ד. אך מ"מ יש לנו ג' צירופים הנ"ל.

והנה גם לגבי קריאת שמע של ערבית, לא מצינו שיחמירו בזה לחזור ולקרוא ק"ש אחר שיגיע זמן ר"ת. [וי"ל דאה"נ, יר"ש יחוש לקרוא קריאת שמע שוב כשיגיע זמן צאה"כ לשיטת ר"ת]. ויתכן שסומכים על ק"ש שעל המיטה, כמו שכתב רש"י (ברכות ב.) שאף שקרא ק"ש מבעוד יום, יוצא בקריאת שמע שעל מיטתו, ולפ"ז יש להקפיד לכוין לצאת בו ידי מצות ק"ש ולא כקורא בתורה בעלמא לשמירה מן המזיקין. אי נמי דאנן סמכינן על שיטת

רבינו תם בריש ברכות (שם) דקיימא לן כרבי יהודה בענין תפילת הערב, וה"ה לענין קריאת שמע שיוצא בה לרבי יהודה מפלג המנחה. ופירשו התוס' (דף ב:) שרבי יהודה לא דריש ובשכבך, ולכן אף שאינו זמן שכיבה, מועיל לקריאת שמע ותפילה ונחשב כמו לילה לר"י. אי נמי דסמכינן על הראשונים דסבירא להו דלשאר תנאי בריש ברכות זמן ק"ש הוא מוקדם יותר, וסמכו להקל כדבריהם, וע"ש בתוס' בשם ר"י, ובהרא"ש שם (פרק א סימן א), וברשב"א ושאר הראשונים שם.

ואף דלא קי"ל הכי לדינא, מ"מ מצינו שמרן בבית יוסף (או"ח סימן רעא) סמך קצת על שיטת זו, שכתב שאם התפלל וקרא ק"ש בער"ש מבעו"י, יכול לקדש ולאכול מיד, אע"פ שאסור לאכול קודם קר"ש. וז"ל מרן שם: דכיון דאיכא רבוותא דפסקי דמפלג המנחה ואילך הוי זמן קריאת שמע, וכדכתב הרא"ש בריש ברכות (סי' א). אף על גב דמשום דאיכא מאן דסבירא ליה דלא הוי זמנה עד צאת הכוכבים חוזר לקרותה משתחשך, מ"מ לא מיקרי אוכל קודם ק"ש, כן נראה לי. ע"כ.

אם יש להחמיר במידי דרבנן כרבינו תם

והנה במה שכתבנו לעיל, דאי נימא דמקרא מגילה דלילה הוא מדרבנן, אין צריך להחמיר להמתין לזמן ר"ת, עיין בברכי יוסף (או"ח סימן תפט אות יב) שהביא דברי הרב בתי כהונה, תלמידו של הפרי חדש (ח"ב סי' ד), שכתב לגבי ספירת העומר, שאף שהמדקדקים אינם סופרים עד צאת הכוכבים, מ"מ כל שסופרים אחר רביע שעה מהלילה, אין למחות בידם. וכתב שספירת העומר לרוב הפוסקים בזמן הזה דרבנן, ובמידי דרבנן אין להחמיר כסברת ר"ת בבין השמשות. ורבו הרב פר"ח (בקונטריסו הנדפס בסוף ספר שמן למאור), מסכים הולך [להחמיר] אף בדרבנן. ע"כ. ובילקוט יוסף שבת כרך א' נתבאר, שאפשר ובמלאכות דרבנן קודם שיגיע צאה"כ דר"ת, ובפרט אחר כשעה מהשקיעה, דאז לר"ת הוא זמן בין השמשות, והו"ל ספק ספיקא, שמא כדעת הגאונים ושמא ביה"ש לילה הוא. ושוב הראוני שכ"כ בשו"ת מנחת יצחק (ח"י סי' מג), שאם הוא בזמן שאף לר"ת הוי רק ביה"ש, יש כאן ס"ס, דשמא כהגאונים דהוי כבר לילה, ושמא ביה"ש לילה, ובס"ס באיסור דרבנן כהאי בודאי יש להקל. וכמו שמצינו ג"כ בברכ"י וכו'. והכא אותם הנוהגים כשיטת ר"ת לגבי שבת ולגבי חמץ בפסח, הוא רק משום חומרת שבת וחמץ בנוגע לאכילה, אבל לענין להחמיר מחמת חמץ שעבר עליו הפסח, בודאי שאין להחמיר. אא"כ מי שכל השנה נוהג כשי' ר"ת לענין תפילה דרבנן וספה"ע דרבנן, שאז יש מקום להחמיר היכא דאפשר, ואם אינו יכול יעשה התרה. ע"ש.

אלא שבברכ"י הביא מהבתי כהונה, "ובמידי דרבנן אין להחמיר כסברת ר"ת בבין השמשות". ומשמע דקאי רק על זמן ביה"ש של ר"ת, ולא על כל משך נ"ח וחצי דקות שמתחילת שקיעה עד סוף שקיעה.

וגם לענין נר חנוכה, לא מצינו שחוששים לרבינו תם, דאף שמדליק כרבע שעה אחר השקיעה שלנו, ולדעת ר"ת הויא ברכה לבטלה, מ"מ במקום מנהג אין חוששין לסב"ל. [אלא שמגילה חמירא מנ"ח שי"א שהיא דברי קבלה וכדברי תורה וכנ"ל]. ושמא משום דחומרא דאתי לידי קולא היא, שלשי' הרמב"ם שזמן נ"ח הוא דוקא בחצי שעה שאחר הלילה, יפסיד את המצוה אם ימתין לזמן ר"ת. ושמא בנ"ח יש לצרף עוד סברת הרשב"א (שבת כא:) שאילו רצה להדליק מבעו"י סמוך לשקיעת החמה, מדליק, דהא איכא פרסומי ניסא, וכענין שאמרו בנר שבת אם איכא היכר שלצורך שבת מדליקו, והכא נמי דכוותה, אלא דעיקר מצותה לחייבו להדליק אינה אלא משתשקע החמה. ומרן בש"ע (ר"ס תערב) כתב בשם יש מי שאומר שהטרוד יכול להדליק נר חנוכה מבעו"י מפלג המנחה ואילך. וע' בברכ"י שם, ובשו"ת זבחי צדק ח"ב (סי' ל).

ובפרי חדש שם כתב ע"ד מרן, ומה שכתב יכול

להקדים, פירוש בברכה, דאם לא כן מאי אהני ליה כיון דהדלקה עושה מצוה, והוא הדליקה מפלג המנחה, אלא ודאי דהוי הדלקה ויברך עליה, וכדלקמן בסימן תרע"ט בהגה. ע"כ. ומשמע קצת שמודה למרן בזה, וקשה שהרי לענין מגילה בסימן תרצב, פליג על מרן. ושמא נר חנוכה קיל משום סברת הרשב"א, ואי נמי מגילה שאני מטעם שדרשו על הפסוק ולילה ולא דומיה לי. ויל"פ בזה.

[ובשו"ת שבט הלוי (ח"ג סי' פא) דן בענין הדלקת נ"ח מפלג המנחה, שמרן הביא יש מי שאומר שבשעה"ד יכול, ובמשנ"ב בשם פר"ח פסק כן להלכה, ושמדליק בברכה, והעיר ע"ז בדעת מרן והביא שהחיד"א בספרו כסא רחמים עמ"ס סופרים חזר בו, וכתב שסתם מרן פליג אדעה זו. ואכמ"ל].

תקנת הגאון מוהר"ח אבולעפיא לקרות המגילה ברוב עם ולפי זמן רבינו תם

וזה לשון מוהר"ח אבולעפיא בקונטרס התקנות שנדפס בסוף ספרו חנן אלהים (בדפו"ח עמוד רפה, תקנה כב). מנהגם (באזימיר) היה בליל פורים להתפלל כל אחד בחצירו ובביתו, ולמצוא מנין, ודוחקין עצמן לאסף נערים וקטנים, ומדליקין נר קטן לקרוא המגילה, ועומד קטן להיות ש"צ ולקרוא המגילה וכו', ובקהלות לא ימצא מנין יושבים בחושך, ומדליקין נר קטן לקרוא המגילה. ועוברין על עיקר התקנה של אנשי כנסת הגדולה, משפחה ומשפחה, להביא משפחות כהונה ולויה שמבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה, ומכאן סמכו של בית רבי שמבטלין ת"ת ובאין לשמוע מקרא מגילה (מגילה דף ג.). ויש מהגדולים שכתבו שבעיר שיש בתי כנסיות רבות, שיתאספו כולן בבית הכנסת אחד ויקראו כולם יחד משום פרסומי ניסא. וגזרתי לפחות שלא יתפלל ליל פורים ויומו יחידי בבית הכנסת ובבתים ובחצירות, אלא יבואו כולם לבית הכנסת וידליקו נרות ויאמרו פזמונים עד שעה ורביע אחר שקיעת החמה שהוא לילה ודאי, ולא יעשו כמנהגם להתפלל ערבית אחר שקיעת החמה לקרוא המגילה ביום, דהוו ברכות המגילה לבטלה, ואין יוצאין ידי חובת קריאת המגילה. וקבלו עליהם, ויושבים בתעניתם עד שעת קריאת המגילה, וקורין אותה בפרסום גדול ובנרות מרובות כמו ליל יום טוב, ולובשים בגדי יום טוב קודם בואם לביהכ"נ. אשרי העם שככה לו. עכ"ל מהר"ח אבולעפיא שם.

וכבר הזכרנו לעיל שתקנת המוהרח"א, הובא ג"כ בספר מועד לכל חי להגר"ח פלאג'י (סי' לא אות קג) שיבואו כולם לביהכ"נ ביום התענית, ויאמרו פזמונים עד שעה ורביע אחר שקיעה"ח שהוא לילה ודאי, ואז יתפללו ערבית ויקראו המגילה וכו' ע"ש. וציין ג"כ לספר אורה ושמחה (דף טו"ב ע"א וע"ב), ובספר עמודי שמים (דף קנא ע"ב).

וגם לעיל (שם סימן יט) כתב הגרח"פ, שהתוקע קודם שיעבור חצי שעה מהלילה לא טוב עושה, והמחמיר כהוראת מורינו המוהרח"א זיע"א [להמתין לזמן ר"ת], תבוא עליו ברכה. ועל גזברי הקהלה הקדושה מוטל שיבקשו כלי שעה שהוא מכוון יפה, לבל יטעו להקדים ויפגעו באיסור. ויזהרו שיעבור לפחות שלשה רביעיות מהלילה, שהוא ארבעים וחמשה דקות אחר שעה שתים עשרה, ויר"ש במקום שיכול להחמיר שיהיה עד שעה אחת מהלילה מה טוב. וסיים, והנה אם בכל הימים מעשרת הימים נאמר דרשו ה' בהמצאו, שהקדוש ברוך הוא מצוי לו לאדם לשמוע בקול תפלתו, כל שכן ביום הקדוש נורא ונשגב מאד ביום הכפורים, כי מצד עיצומו של יום קדוש הוא לאדוננו, וגם כל ישראל כולם כאחד קדושים וטהורים, ובעינוי ובתשובה גמורה, ואם כן כל זה ישער האדם בעומדו בבית הכנסת בתפילה, ולא יקוץ ולא יבקש לצאת מהרה חושה, כי עתים קדושים וקרובים לה' אלקינו כעיתות הללו, לא ימצא בכל ימות השנה, ואם כן יהיה אומר בלבו עת רצון כזאת כי אחזתני להקדוש ברוך הוא להיות מצוי אצלי, אחזתיו ולא ארפנו, ובפרט בעת מוצאי יום הכפורים שלא יבקשו לרדוף אחרי השליח ציבור שימהר, כי

מן הראוי היה לנו לבקש שיאריכו השעות עוד היום כפלי כפלים, להיותינו דבוקים בה' בקדושה ובטהרה, ולהתפלל ולהתחנן לפניו בעת רצון כזאת, ולמה יבקשו להשליך עת וזמן רצון, מה שלא נמצא ולא ימצא בשאר ימות השנה, ולגבי דידי אילולי צייתי לא הייתי זז מבית הכנסת אחר מוצאי יום הכפורים, עד אחר שתים ושלוש שעות מהלילה, ולערוך שיחה ולשפוך תחינתינו לפני אלקינו, כי בודאי לא ימצא האדם עת רצון מעתות כאלו, ולהיות כי ירדה חולשה לעולם, וגם לא כל הדעות שוות, ומפני החולים והחלשים ונשים מיניקות וקטנים, ראוי שלא להחמיר בזה, ועל כל פנים מדין הש"ס והפוסקים לא ימהרו לתקוע תקיעת שופר עד יציאת הכוכבים, שהוא אחר עבור חצי שעה מהלילה, אחרי שתים עשרה שעות, והנני גוזר בכח התורה על כל בתי כנסיות שבפחות מחצי שעה אחר שתים עשרה שעות מהיום, שהוא עת שקורא אקשא"ס לא יוכלו לתקוע, ומשם ואילך יש מנהגים, דיש בתי כנסיות שממתינים עד עבור עוד מחצי שעה, ויש עד שעה אחת, ויש עד שעה ורביע, ופחות מחצי שעה חוששני לו מחטאת, כי יכנס בחילול יום אדיר ונורא ובראשו נגעו, כי יצא שכרו בהפסדו, ובמיעוט זמן מועט כרביע שעה או עשרה דקים יהיה מאבד טובה הרבה, ולא יאבה ה' סלוח לו, כי כן כל מי שהוא בר דעת לא יאבד כל הריוח שהרויח ביום הקדוש לאבדו במהרה, והוא כמשל המביא דורון למלך סל מלא מכלי זכוכית, כוסות וצלוחיות מוזהבות מינים ממינים שונים, ובהביאו אל חצר המלך הפנימי השליך מידו הסל ונפלו כל כלי הזכוכית ונשברו, ולא נשאר בידו מאומה, ואמינא ולא מסתפינא כי במצב זה שבאו כל ישראל ביוהכ"פ, יום אדיר בימי השנה, קדושים וטהורים, ובצום ובכי ובתשובה גמורה ובהתלהבות גדולה, בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר קהלות קהלות שקרבים בחמש תפילות, דאילו היו כולם כאחד אחר שגמרו סדר תפילתם לערוך שיחה לפני אלקינו מרחם, באמור אליו עת כזאת להיות כל ישראל בקדושה ובטהרה ובתשובה שלימה אי אפשר להמצא, ואם כן עת שערי רצון לגאול אותנו גאולה שלימה, כי עת כזאת שאתה מצוי עמנו ואנחנו עמך, על דרך אני לדודי ודודי לי, לא נמצא ולא ימצא כשעה הזאת, ואם כן אין אנחנו זזים והולכים לביתינו לאכול ולשתות עד שתגאל אותנו, ואין ספק כי היתה תפילתינו מקובלת בעת ובעונה ההיא, אבל אחרי שמבקשים למהר ולצאת, הרצים יצאו דחופים, ולומר תפילת נעילה במהירות, וכמו כן תפילת ערבית במרוצה ובחפזון כדי למהר ולצאת מביהכ"נ כתינוק הבורח מן הספר, אי אפשר לעשות כדבר הזה, והגם כי יאמרו דבניסן עתידין להגאל ולא עתה, הרי הגאולה היא כהשכמה לאט לאט, כאומרם זכרונם לברכה, והלואי ויתחיל להתנוצץ ניצוצי הגאולה ממוצאי יוהכ"פ, ומשום שאסור להתענות אין קפידא באריכות זה, דודאי לצפות לישועה הוא יותר גלות מתענית חלום, ולא קפדינן אשעות. עכ"ד הגרח"פ שם.

חובה קדושה לחוש ולהחמיר כשיטת רבינו תם - גם באקלים דארץ ישראל

ועכ"פ מבואר מדברי המוהר"ח אבולעפיא, שהיה מנהגם לקרות המגילה אחר השקיעה, פי' אחר צאה"כ שלנו, והיו מדליקין נר וקוראים את המגילה לאורו. ומוכח עוד, שלא כמו שכתבו כמה חכמים להשיב ע"ד מרן אאמו"ר, שעורר שחובה קדושה להחמיר במוצאי שבת וכדו' כשיטת רבינו תם, וכתבו לדחות, שרבינו תם דיבר רק בחו"ל שיש אור זמן רב אחרי השקיעה, מה שאין כן באר"י שעינינו רואות שיש חושך קודם ע"ב דקות. וכבר השבנו ע"ז שהרי מרן הש"ע ועוד רבים מהגדולים שכתבו כדברי ר"ת היו באר"י. וכן מבואר בדברי מוהרח"א הנז', שהגם שהיו קורין את המגילה בחושך, הזהיר כ"כ לקרות דוקא אחרי ע"ב דקות. ובמק"א כתב מוהרח"א שתיקן תקנה זו ג"כ בטבריה.

ומה שטענו דאנן חזינן כוכבים גם קודם זמן ר"ת, כבר השבנו ע"ז בכמה דוכתי,

שהעלימו עיניהם ממה שהבאנו בילקו"י, מכמה ראשונים, שמבואר מדבריהם שאין די בכך שבקרקע יהיה חושך, אלא בעינן שיהיה חושך מוחלט גם בשמים ממעל, שרק אז נראים כוכבים בינונים מתוך רבי רבבות כוכבים.

וז"ל האבן עזרא (בראשית א, יח): ודע, כי עת שתחשך השמש יהיה ערב עד שעה ושליש שעה, שיראה כמו אור בעבים, וכן הבוקר אור קודם הזריחה. ע"כ. הרי שהאבן עזרא תלה הדבר אם יש אור בעננים או לא, וכדי שיהיה נחשב כלילה הצריך שיהיה חושך בעננים, וזה אנו רואים גם בארי", שעד זמן ר"ת רואים אור בעננים. ואין לבוא מכח הטענה שהאבן עזרא לא היה פסקן וכו', וכמו שנתבאר בעין יצחק ח"א (עמוד תמג) דזה אינו ענין לנ"ד, דהא קאי על המציאות.

וכן מבואר בתוס' רי"ד (שבת לד:) שכתב, דאע"פ ששקעה החמה "ונעלמה מן העין", עדיין אורה שולט בעולם, שעדיין לא נעלמה מהעולם כולו, שאילו היה האדם עולה על ההרים, עדיין היה יכול לראותה, ומפני זה שולט אורה עדיין בעולם. שכל זמן שאורה שולט אין פני מערב מאדימין. אבל כששוקעה לגמרי והולכת "תחת הארץ" מסתלק אורה מן העולם, ומתחלת שקיעתה שהתחילה להתעלם מן העין, ועד שתיגמר שקיעתה להתכסות תחת הארץ, שיעור ה' מילין, שהעולם עשוי כמו כדור עגול שאינו שוה, ומי שדר באמצע הכדור שהוא גבוה אע"פ שהחמה נעלמה מעיניו לא יעלם אורה מן הכדור, עד שתיהלך בכל שיפועו של כדור ותיכנס תחתיו. ע"כ.

הרי להדיא דכל עוד שיש השפעה מקרני השמש, אכתי לא נראים הכוכבים הבינוניים, דבעינן שיהיה חושך גם בשמים ממעל, והכוכבים הנראים רק אז הוו כוכבים בינוניים.

[ובספר פירושי ופסקי הרי"ד (שבת דף לד:) כתב, כל זמן שפני מזרח מאדימים, פירוש, משתשקע החמה מתחיל הספק (ביה"ש) והוא נמשך כל זמן שהרקיע מאדים מחמת החמה. הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון ביה"ש, פירוש אם הכסיף הרקיע התחתון שהוא סמוך לארץ ועדין העליון לא הכסיף מפני שהעליון עדיין רואה את החמה, עדיין הוא בין השמשות, אבל אם הכסיף גם העליון והשוה לתחתון זהו לילה גמור, ע"כ].

גם בספר חידושי רבינו משה קזיס (שבת סוף פרק ב) כתב לבאר שיטת רבינו תם, שכשם שבעמוד השחר מתחיל להאיר ורק אחר שעה וחומש גוף השמש עולה, כך בערב אחר שקיעתו עדין יש מן האור עד שיעור שעה וחומש, שאז כבר מתרחק י"ח מעלות ואין אורו נראה כלל. ומה שאמרו בגמ' (שם) משתשקע החמה, אינה שקיעת המחה תחת האופק, אלא שקיעת אודם הנשאר אחר כך עד שלא ישאר אור רק לצד מערב שהוא לבדו מאדים ומאיר, ואז מתחיל בה"ש לרבה. וזהו שאמרו כל זמן שפני מזרח מאדימין, פי' מערב כמ"ש בגמ', ולשעה קלה מכסיף התחתון לצד מערב והעליון עדין מאיר, ואז מתחיל בה"ש לרב יוסף. והיינו שתחילה יסתלק האור מהחלק התחתון מן האדים ההם, ואח"כ מן החלק העליון, כי העליון ראוה ניצוץ השמש בזמן שאין התחתון רואה אותו, וכ"כ הרמב"ם בתחילת מסכת ברכות. וגם רש"י כאן כתב שנראית אדמומית חמה בעבים. ותמה על מהר"ם אלשקאר שסתר פי' ר"ת לשיטת חכמי אומות העולם. ע"ש.

ובספר עלינו לשבח (ח"א עמו' קצז) הביא בשם הגאון רבי יחיאל מיכל פיינשטיין, שהגאון רבי יחזקאל אברמסקי שאל במכתב להרב מבריסק, איך יתכן שר"ת קבע שזמן צאת הכוכבים הוא 72 דקות אחר השקיעה, הרי אם נביט לשמים ניווכח שהלילה ירד כבר לפני כן, ובחוץ שורר חושך גמור. והשיב לו הרב מבריסק, אל תסתכל בשמים, הסתכל בשלחן ערוך. שם כתובה האמת. אין אנו מתחשבים במה שהעינים שלנו רואות, אנו מתחשבים רק בעינים של השלחן ערוך. ע"כ. ולהאמור גם מבחינה מציאותית יש לנו הבנה בשיטת ר"ת.

להחמיר כר"ת במוצאי שבת חנוכה

ובחזו"ע חנוכה כתב, המנהג שנוהגים החרדים לדבר ה' בכל מוצ"ש, להחמיר כדעת ר"ת שלא לעשות שום מלאכה, אלא אחר שעה וחומש משעת שקיעת החמה, הוא מנהג יקר מאד שרבים מרבותינו הראשונים הסכימו עמו, ומהם: הראב"ד והרא"ש, הרמב"ן והרשב"א והרא"ה והמאירי והר"ן, הרז"ה והסמ"ג והמרדכי ורבינו פרץ ורבינו ירוחם. וכן פסקו מרן הש"ע (סי' רסא) והרדב"ז. ועוד. (והדברים מבוארים בשו"ת יביע אומר ח"ב חאו"ח סי' כא) וכתב הגר"ח אבולעפייא בספר חנן אלהים (דף קנב.) שדברי ר"ת מוסכמים מרוב הפוסקים ומרן הש"ע, ואף אני הכרזתי חרם פה עה"ק טבריה ת"ו, על המקילים נגד שיטה זו, ובהתראה שהמיקל ועובר על גזירתינו, ננדה אותו, וכל החכמים עמדו למנין והסכימו עמי. וקיימו וקיבלו היהודים לנהוג כן לדורי דורות. ע"ש.

גם הגאון רבי שמואל לניאדו ראש רבני ארם צובה (חלב), שהיה בדור ההוא, כתב אל הגר"ח אבולעפייא, [הובא בס' חנן אלהים דף קנא:], בא אלינו רב גדול והודיע לנו כי מעלת כת"ר הכריז ברבים שצריכים לנהוג כדעת ר"ת במוצ"ש, שלא לעשות שום מלאכה עד אחר כשעה ורבע מהשקיעה. ולכן גם אני ברגליו אעבורה, ודרשתי ע"ז ברבים באיום ובגיזום לבל יקילו נגד סברא זו, כי הוא איסור סקילה, וגם מרן שקבלנו הוראותיו פסק כן, וקיימו וקיבלו היהודים פה ארם צובה לנהוג כן. ע"ש.

גם מהר"י פראג'י בתשובה (סי' מז דף לט ע"ד) גאב"ד אלכסנדריא של מצרים, האריך לחזק ידי הנוהגים להחמיר כר"ת. ושהמקילים בזה אין להם על מה שיסמוכו. והמערער ע"ז, יש לדונו כמחטיא את הרבים, וכתב שם (דף מ.), שהגאון יחיד בדורינו הגר"ח אבולעפייא כתב דפשיטא ופשיטא שחובה להמתין במוצ"ש כדי מהלך ד' מילין מהשקיעה (72 דקות). וכ"כ מהר"י אלבעלי בספרו קהלת יעקב בתשובה (דף סח:). וע"ע בשו"ת חתם סופר (חאו"ח סי' פ) שמנהגם כדברי ר"ת בהחלט. ע"ש. וכ"כ רעק"א בתשובה, הובאה בס' אגרת סופרים (סי' מז עמוד נו) ע"ש. ולכן גם במוצ"ש של חנוכה חייבים להמתין שיעור מהלך ד' מילין כדי להדליק נרות חנוכה. [עכ"ד מרן אאמו"ר שם].

וגם האגרות משה (חלק ד' סי' סב) כתב, שהממתינים בכל מוצאי שבת עד אחר ע"ב דקות, כפי הראוי לבני תורה ויראי ה' יתברך, אין להם למהר גם בשביל נר חנוכה. אף שנוהגים כהגר"א בכל דבר, דאם הוא לקולא לא שייך ליחידים לנהוג, דהא אינם תלמידיו שהורה להם, ותלמידיו לא היה להם רשות להורות לאחרים, ואפי' לא לבניהם ותלמידיהם. ע"כ.

ואמנם לא באנו לפסוק כדברי מוהרח"א שתיקן כן בעירו, שנראה שמוהר"ח ס"ל שהלכה כשיטת רבינו תם ורוב ככל הראשונים וכ"פ מרן, שעד חמישים ושמונה דקות אחר תחילת השקיעה הוא יום גמור. [וע"ע בשו"ת דברי יציב (ליקוטים והשמטות סי' לב אות ה) ציין שבקונטרס ביה"ש מנה בזה, **למעלה ממאה ושמונים פוסקים מגדולי הראשונים והאחרונים שנקטו כר"ת**, ומהם הרבה שסמכו ע"ז גם לקולא ע"ש, ולכן מי לא יירא להקל כנגד הני אריותא, וידועים דברי הב"ח בתשובותיו (סי' קנד) שרוב המחברים תפסו פי' ר"ת להלכה, ושכן מנהג כל ישראל. ע"ש. ובפרט בשבת שהארכתי בתשובה (חאו"ח סימן קטו) דעכ"פ מקיים בזה מצות תוספת שבת, ועיין בפמ"ג סי' רנ"ו בא"א דהמוסיף מחול על הקודש מוסיפין לו חיים. עכ"ד]. אך אנן נקטינן שמ"מ המנהג הוא כדעת הגאונים, ולכן עכ"פ במידי דרבנן רשאין לסמוך ע"ז.

לשון "חייב אדם" אם הוא חובה גמורה - חייב איניש לבסומי בפוריא

ובשו"ת דברי יציב (ליקוטים והשמטות סימן סו) הביא שבסידור נהורא השלם (דיני ברכות המגילה) כתב שראוי ליזהר שקריאת המגילה יהיה בלילה ממש, והוא צאת הכוכבים, כי

מדינא דגמרא הוא, דאמר ריב"ל חייב אדם לקרות המגילה בלילה וכו', וקבלה מקדמונים, דבכל מקום שנזכר בגמ' בלשון חייב צריך האדם להמית עצמו עליה. ע"ש.

ובשד"ח (מערכת החי"ת כלל צב ד"ה ובמה שתמהתי) **הביא** דברי סידור נהורא הנ"ל, וכתב שמטו בה ג"כ משמיה דהגר"א, שהיה שותה בפורים עד כדי סכנה, כי מחייב אינש לבסומי בפוריא, וחייב כמו מתחייב בנפשו. ע"ש. ובמגילה דף ז: רבה ור' זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי איבסום קם רבה שחטיה לר' זירא וכו' לשנה א"ל ניתי מר ונעביד סעודת פורים וכו'. ע"ש. ולא מפורש מי אמר למי. ובמאירי הגירסא קם רבא שחטיה לר' זירא ע"ש ובדק"ס, ורבה היה חבירו של ר' זירא ורבא תלמידו של רבה, וא"כ מזה שאמר ניתי מר נראה שרבא אמר לר' זירא. ולפי הגי' שלפנינו רבה, עיין בפסחים (לז:) יתיב רבה ורב יוסף אחוריה דר' זירא וכו', ונראה קצת שר"ז גדול, אך מצינו בכמה מקומות שהשתמשו בלשון מר לתלמיד חבר. ושו"ר בחתם סופר הנדמ"ח על מס' מגילה, דר' זירא רצה לעשות הסעודה ע"ש. וי"ל דרצה למסור עצמו אף שהוא בסכנה שמא ישחטנו, ורבה אמר לאו כל יומא מתרחיש ניסא, דהוא אין לו לסכן חיי אחרים בשביל המצוה. ודו"ק.

ויעויין בסידור הגר"י עמדין [שער הדגים] שכתב, שמעתי מאמ"ה ז"ל שהוא היה נוהג בבחרותו לקיים מצוה זו כמאמרה, שאין הדבר יוצא מידי פשוטו בענין המעשה וכו' ועמ"ש בס"ד בחי'. עכ"ל, והוא בהגהותיו שם למס' מגילה ע"ש, ואולי כוונתו להנ"ל שאין הדבר יוצא מידי פשוטו בענין המעשה ששחטו ממש, דהחיוב במצוה זו במסירת נפש. עכ"ד הדברי יציב.

ומכל מקום זה חידוש שיהא חייב למסור נפשו.

וכתבנו בזה לעיל בדיני סעודת פורים, עש"ב. וגם יש להעיר עמש"כ בלשון חייב אדם, שבשאילתות (שאילתא סז) הגירסא: דמחייביה דבית ישראל למקרא מגילה באורתא דתליסר יומי לאדר ליל ארביסר, ואע"ג דקרי לה מן אורתא מיחייב למתנייה בצפרא, דאמר ריב"ל "מצוה" לקרותה בלילה ולשנותה ביום שנא' למען יזמרך כבוד ולא ידום וכו' לעולם אודך. אך בבה"ג (סי' יט) הגירסא חייב, וכ"ה בסדר רע"ג פורים. וברמב"ם (מגילה וחנוכה פ"א ה"ג) כתב "מצוה" לקרות את כולה, ומצוה לקרותה בלילה וביום]. וכתבנו בזה לעיל בדיני סעודת פורים.

הגאון מצאנז הבטיח בנים הגונים לכל אשה שלא תיטול לולב בברכה

ואגב אורחא, יש לציין מה שהביא עוד בדברי חיים זצ"ל, שגם הם בנות אשכנז, שנשים לא יחמירו לקיים מצות עשה שהזמן גרמא. וכ"כ בישועות יעקב (סי' יז סק"א) שהעידו לפניו אנשים כשרים, שהחכם צבי מיחה בנשים שלא יברכו וכו'. ע"ש. ואא"ז מצאנז זי"ע הוסיף ואמר, שמבטיח בנים הגונים לכל אשה שתקבל על עצמה שלא לישב בסוכה ולא ליטול לולב, והארכתי בתשובה (חאו"ח סימן ה) בביאור דעת קדשו. ע"ש. ועיקר החשש בזה מחמת הברכה, ומבואר בתמורה (ד.) דאזהרת מוציא שם שמים לבטלה מאת ה"א תירא. ע"ש. ובשבת (כג:) איתא, דרחים רבנן הוו ליה בנין רבנן וכו', דדחיל מרבנן הוא גופיה הוי צורבא מרבנן וכו'. ובמהרש"א (חי' אגדות שם) דכיון דכבר הוא רחים רבנן, הרי הוא ודאי כבר ת"ח, ולא שייך לומר שיהא צורבא מרבנן, ולכן אמר דהויין ליה בנין רבנן. ע"ש. ולפ"ז בנשי דלאו בני תורה נינהו ולא שייך שיהיו צורבא מדרבנן, י"ל דזוכות לבנין רבנן. והנה ידוע מ"ש (פסחים כב:) את ה' אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים, ולזה כיון שנמנעת משום חשש הוצאת שם שמים לבטלה, שאזהרתו מאת ה"א תירא, ובאה מזה ליראת ת"ח, וגם בעצם הדבר שחוששת להני שיטות הפוסקים דאסורות לברך, והיא בגדר דדחיל רבנן, ולכן זוכה לבנין רבנן. ודו"ק.

וע"ע בשו"ת שיח יצחק (סימן שסב) שהביא מספר קול רמז (מגילה פ"ב משנה ד) שקריאת היום היא העיקרית, ועל כן אין להקפיד על לילה

ממש בקריאה של לילה, ע"ש. [וע"ש מספר חמדת אריה (פ"ב) שהעלה לדינא, שקריאת הלילה היתה רק הכנה שיבינה ביותר ביום בקריאתה, ומעמיס זה בלשון ריב"ל, חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולחזור ולשנות"ה ביום]. ולהלן (סימן שעז) הביא בשיח יצחק הנז', מצאתי בספר חסדי דוד לא' מגדולי ספרדים בחידושיו (סי' תרצ"ב), סבירא ליה שמותר לקרות המגילה דלילה, מפלג המנחה ולמעלה, משום דבפורים כתיב יום טוב, ומצוה להוסיף מחול על הקודש. אלא שזה דבר מחודש, וכתבנו להערה.

הטעם שבמקום מנהג לא חיישינן לסב"ל - ואודות מנהג קצת נשים לברך אחר ההדלקה

ולעיל כתבנו בדין סב"ל במקום מנהג ל"א, שהטעם משום שבברכות המנהג עיקר, כמו שכתב מוהרמ"ך בשו"ת שואל ונשאל שם. וכאן יש להרחיב יותר, שביאור הדברים שבברכות המנהג עיקר, יש לפרש כיון שענין איסור ברכה לבטלה או ברכה שאינה צריכה, משום שאין לגשת אל המלך בכל עת, ומשא"כ בדבר קבוע, ועל כן יש סברא שבמקום מחלוקת הפוסקים, כל שכבר נהגו כחד שיטה, הרי יש כאן קביעות של ברכה, ורשאים לברך, ודו"ק.

ועכ"פ בעיקר הקושיא, הנה גם בענייני ברכות לא אזלינן בתר כל מנהג, רק במנהג שהוקבע ע"פ הוראת חכמים, דבזה אמרינן שנקבעה ההלכה כמו אותם שיטות שפשטה הוראתם, וזה ל"ש במנהג סתמא. וכמו בענין מנהג נשים לברך בהדלקת הנרות בער"ש אחרי הברכה, שדעת כל הראשונים שיש לברך קודם ההדלקה, [כ־30 ראשונים, הובאו בילקוט יוסף שבת כרך א' חלק שני בקונטרס אחרון סימן ב']. ולא מצינו מי שחולק בזה, רק שמהרי"ו הביא שיש קצת נשים שנהגו לברך אחרי הדלקת הנרות. ומהרי"ו עצמו כתב שרשאות לברך קודם ההדלקה. ובמג"א (סקי"ב) כתב לבאר בזה שטעמו של היש אומרים שהביא הרמ"א (רס"ג סעיף ה) שמברכין אחרי ההדלקה, הוא משום שכיון שברכה קבלה שבת, ולכן צריכה להדליק קודם הברכה, והקשה המג"א (ס"ק כ) סתירה בדברי הרמ"א, שהרמ"א כתב להלן (בסעיף י) שמועיל תנאי שלא לקבל שבת בהדלקה ואפילו תנאי בלב סגי, ואם כן קשה למה כאן הביא יש אומרים שתברך אחרי ההדלקה, והרי מועיל תנאי, ותירץ המג"א שלא מועיל תנאי רק במקום צורך, כיון שיש חולקים שסבירא להו שלא מועיל תנאי. והיינו שאף שהרמ"א פסק שמועיל תנאי מ"מ חוששין למאן דאמר שאין מועיל תנאי, שלכן כתב שמברכין אחרי ההדלקה, כמ"ש הרמ"א לעיל (בסעיף ה) שי"א שמברכין אחרי ההדלקה. ועוד כתב המג"א שגם ביו"ט יש לברך אחרי ההדלקה, שאע"פ שמותר להדליק את הנר אחרי קבלת יו"ט מ"מ לא פלוג בזה. והרבה אחרונים סמכו על דברי המג"א.

ואולם צ"ע, שלא מצינו מי שחולק בזה על כל הראשונים וסובר שלא מועיל תנאי. ומה שכתב הרמ"א "יש אומרים שמברכים אחרי ההדלקה", שמא לאו דוקא נקט, שהרי מבואר בדרכי משה שאין מי שחולק על המרדכי שכתב להדיא שגם לדעת בה"ג שמקבלים שבת בהדלקה, מברכים קודם ההדלקה ורק שיהא בדעתו שלא לקבל שבת עד אחרי ההדלקה. וזה לשון הרמ"א בדרכי משה שם: "כתב המרדכי דמברך קודם ההדלקה, והמנהג לברך אחר ההדלקה, וכתב מהרי"ו (י"ג מהרי"ל) וכדי שיהא הברכה עובר לעשייתן משימין היד לפני הנרות עד אחר הברכה, דזה מיקרי עובר לעשייתן דעדין לא נהנה מן האור. עכ"ל. וכן הוא המנהג". ע"כ. ומשמע מדברי הרמ"א כאן שבאמת אין מ"ד כזה בראשונים שסובר שיש לברך אחר הדלקה, ואדרבה דעת הרמ"א לפסוק כהמרדכי שיש לברך קודם ההדלקה, ורק שהמנהג אינו כן, ומדברי מהרי"ו למדנו עצה שלא תהא זו ברכה לבטלה.

וכן מבואר במהרי"ו בספר חידושי דינים והלכות למהרי"ו (סימן כט): "מקצת נשים נוהגים שמדליקים הנרות ואח"כ משימים ידיהם

פרושות נגד הנרות, ואז מברכין, ואח"כ מסלקים ידיהם. הא דפורשין ידיהם, כי היכי דליהוי עובר לעשייתן, ולא רצו לברך קודם הדלקה, דא"כ קבלו השבת ולא מצו תו לאדלוקי". ומשמע שאין כזה מ"ד, רק שמהרי"ו בא להזהיר את הנשים שיעשו כהוגן לפי שיטתם, שאם כבר חוששים לסברא זו, צריכים ליזהר להקפיד לדבק את אצבעותיהם, ובלא זה גם לשיטתם אינם עושים כהוגן. וכן הוא בספר פסקי דינים למהרי"ו (אות טז) "הנשים נוהגות לפשוט אצבעות ידיהם סביב הנרות, והטעם אינן יודעות, דהא פורדות אצבעותיהם והאור מבהיק ביניהן, אך יש להם להדביקם יחד כדי שלא יהנו מאור הנר עד שיברכו, ואז הוי עובר לעשייתן, **או יברכו טרם ידליקו, ואז הוי כדין וכשורה**". ע"כ.

והראוני שכבר תמה בזה הגאון ר' ברוך פרנקל בהגהותיו על המג"א שם, שהרי ודאי אף לדעת בה"ג קבלת שבת היא בהדלקה ולא בברכה, וכן מוכח מדברי המרדכי. ולא שייך לומר לא פלוג אלא בדבר שהוא תקנת חכמים, משא"כ הכא וכו', ורק לחומרא בעלמא מנהג איזה נשים שלא לברך קודם ההדלקה, שדעתם (של איזה נשים אלו) דקבלת שבת היא בעת הברכה. ויעויין במהרי"ו שכתב: 'מקצת נשים נוהגות שמדליקין הנרות וכו' ולא רצו לברך קודם ההדלקה דאם כן קיבלו השבת ולא מצו תו לאדלוקי', ויש לומר שכוונת מהרי"ו שכן דעתם של אותן הנשים ולאו דינא הוא. והרי הרמ"א בדרכי משה כתב וז"ל: כתב המרדכי שמברך קודם ההדלקה, והמנהג לברך אחר ההדלקה. ע"כ.

וכוונתו שכאשר נעיין במקור הדברים בדרכי משה ובמהרי"ו נמצא שלא כדברי המג"א, שבמהרי"ו מבואר שלא כתב כן מדנפשיה, ומודה שאלו דינא הוא, רק שאותם נשים סברו כן שאם יברכו לא יוכלו שוב להדליק. וגם בדרכי משה מוכח כן להדיא שלא מצאנו מי שחולק על המרדכי וכל הראשונים, שגם לדעת בה"ג מברכים קודם ההדלקה, ורק שמצינו במהרי"ו שהביא מנהג קצת נשים שנהגו לברך אחרי ההדלקה.

ועל כל פנים לענין דינא הרי מפורש בכל הראשונים שמברכים קודם ההדלקה, מצאנו לפחות שלושים ראשונים שכתבו כן כמו שהבאנו בילקוט יוסף (שבת א כרך ב מהדורת תשע"א קונטרס אחרון ריש סימן ב), ופשוט שכך נהגו בכל הדורות, שבין אצל בני אשכנז ובין אצל בני ספרד ברכו קודם ההדלקה, ורוב הראשונים שמצאנו בזה הם מגדולי אשכנז, ורובם כתבו כדברי בעל הלכות גדולות ואף על פי כן כתבו שמברכין קודם ההדלקה, ואם כן מי מחייב אותנו להמשיך אחר מנהג קצת נשים שמעצמם שינו את המנהג.

לא שייך הכלל דסב"ל במקום מנהג לא אמרינן - רק במנהג שהונהג ע"פ גדולי הדורות

ופעם דיברנו בשיעור על כך, ושאל השואל שהרי קיימא לן שסב"ל במקום מנהג לא אמרינן, אולם תמוה, שפשוט שלא שייך כן אלא במנהג שהונהג על פי גדולי ישראל, אבל לא מנהג שנהגו בו העם מאליהם. ובפרט שאין ידוע מתי התחילו במנהג זה, כי בתקופת המאמר מרדכי [לפני פחות ממאתים שנה], מסתבר שהיו נוהגים לברך קודם ההדלקה, שהרי כתב שלא נהגו עולם אצלינו לקבל שבת בהדלקה. וממילא אין שום סיבה לברך אחר ההדלקה. וגם אי נימא שהוא מנהג קדום, מלבד שזה תימה שלא הוזכר מנהג זה בקדמונים לפני מאות שנים, הנה כל מנהג שיש בו שמץ של איסור רשאי גדול בדורו לשנות המנהג, וכמ"ש הריטב"א, הרא"ש, נימוק"י, הר"ן, ועוד ועוד. וכבר עמד בזה מרן אאמו"ר זיע"א בשו"ת יביע אומר (חלק ט או"ח סימן כג. ובסימן כד) בדין זה של ברכת הדלקת הנרות בערב שבת, וכתב שלא שייך האי כללא של סב"ל במקום מנהג לא אמרינן רק במנהג ותיקין.

גם בשו"ת אלישיב הכהן (ח"א סימן טו עמוד קנ) כתב, שלא שייך לומר כאן סב"ל במקום מנהג ל"א, כיון שמנהג זה נוסד בטעות, שחשבו שאין פוסקים שס"ל שחייב לברך דוקא

קודם ההדלקה ואין לברך אח"כ, ועוד שכמה אח' כתבו שגם במקום שיש מנהג, הרוצה לחוש ולא לברך תע"ב. עכת"ד שם. [ושם (ח"א עמוד קלד) שנראה שמייסדי המנהג לא ידעו שיש איסור בדבר לדעת רוב הפוסקים, ולכן יש להורות שנכון לשנות המנהג בזה. ובעמוד קיג כתב, שבודאי שיש לשנות את המנהג הזה שנוצר מחוסר ידיעה, ואף את"ל שאין במנהג זה איסור, שיש על מי לסמוך, מ"מ יש לנו לשנות את המנהג].

וביאור הדברים, שדוקא מנהג שבא מחמת הוראה מפורשת, שתחילה הורה חכם, ואח"כ נהגו כן מחמת שקבלו את דבריו ונהגו אחר הוראתו, בזה שייך לומר שפשטה הוראתו של אותו חכם, ובחרו להם את החכם הזה בהוראה זו ועשוהו לרב, ורשאין להמשיך במנהגם. אך מנהג שנהגו מעצמם ואח"כ אשרוהו וחזקוהו הגדולים ואף נהגו כן בעצמם, נראה שאין בו תוקף מנהג.

וזת"ד מרן אאמו"ר שם: ידוע דקי"ל סב"ל במקום מנהג ל"א, וכ"כ התבואות שור (סימן כח סוף סק"ד) בשם מהרי"ק, שמנהג עוקר חשש ברכה לבטלה. ע"ש. ומ"מ נראה דדוקא כשידוע שהוא מנהג ותיקין על פי רבני וגדולי הדור, [והיינו במנהג המיוסד דוקא ע"פ הוראות חכמים מדורות הראשונים שהכריעו הדין לברך, אבל בדורות האח' אין כח ביד החכמים, שאין לאל ידם להכריע במח' הראשונים, ואם הכריעו ונהגו כמותם אינו חשוב מנהג ומבטלינן ליה, כמש"כ החקרי לב בתשובה שהובאה בשו"ת סמיכה לחיים (חלק יור"ד סימן ד)]. הלא"ה אין על זה תורת מנהג להקל ולסמוך עליו ולברך ברכות במקום מחלוקת הפוס'. ואין לסמוך על מנהג אלא אם כן נתייסד ע"פ רבני המקום. מורי הוראות בישראל. **וע"ע** בשו"ת שער אשר (חיו"ד סימן יא, דכ"א ע"א) שמנהג שנהגו בו העם מאליהם בלי הסכמת החכם המנהיג של העיר אינו כלום, דאנן בעינן שיהיה מנהג ותיקין. וע"ע בשו"ת אמת מארץ (סימן מג). ובשו"ת סמיכה לחיים (חאה"ע סימן ט דף נה ע"ג). ובשו"ת חקקי לב (חיו"ד סימן לט). והרדב"ז בתשובה (ח"ח סימן קמ) כתב שמנהג שלא הוקבע ע"פ ותיקין וגם ע"פ רבים אינו מנהג.

ולאפוקי ממ"ש השדי חמד (מע' ברכות, פ"א, סי' יח אות ז) בשם ספר דברי מנחם (ס"ס חצר) בשמו של מהר"י עזריה, שאפי' אדם אחד שנהג לברך במקום שהדבר שנוי במחלוקת הפוסקים, והוא לא ידע מן המחלוקת, ואילו היה יודע מעיקרא שיש מחלוקת בדבר ההוא לא היה נוהג לברך, אע"פ כן יחזיק במנהגו. ע"כ. ובמחכ"ת אין דבריו נראים כלל, ובפרט לד' הרמב"ם ועו"ר שברכה שא"צ איסורא דאורייתא הוא. א"כ הא ודאי דבפלוגתא דרבוותא נקטינן מדינא דסב"ל ואם לא ידע האיש שיש מח' בדבר, ונהג לברך, הרי מצוה להודיעו ולבטל מנהגו אשר לא כדת, שאין במנהגו תורת מנהג כלל, וביודעו מיד שיש מחלוקת בדבר חייב לבטל מנהגו. וא"כ במי שנהג לברך במקום מחלוקת הפוסקים, ושוב נודע לו שיש מחלוקת בדבר, הא ודאי שעליו להפסיק ממנהגו. דשבו"ת עדיף. והלום ראיתי בשו"ת אור לציון (ח"א עמוד ל) דמסתמיך ואזיל על דברי השד"ח, שאפי' באדם שאין בכחו להכריע ההלכה, וגם הוא עצמו לא ידע שיש בזה מחלוקת ואילו ידע לא היה נוהג כן, אעפ"כ יחזיק במנהגו. ע"ש. ותמיהני עליו שאיך נתקבלו על דעתו דברים תמוהים אלו. ובאמת שהעיקר לפע"ד שאפילו אם ידע מן המחלוקת, ומלאו לבו לנהוג לברך, יש לו לבטל מנהגו, ושב ורפא לו.

וראיה לזה, ממ"ש הגאון ר' יונה נבון (שו"ת נחפה בכסף ח"א דף קפא ע"ג), שיש לבטל המנהג שנהגו הנשים לברך על הלולב. ואמאי והרי כבר נהגו, והתוס' והרא"ש ועוד ראשונים עומדים לימין מנהגן וסב"ל במקום מנהג ל"א, א"ו שהדבר ברור שצריך שרבני ומאורי הדור הם שינהיגו את המנהג, וכאן נהגו כן מאליהן בלתי שום הוראה, ואין ממש במנהג זה, לכך מצוה לבטל מנהגן. וגם מר"ן החיד"א (בברכ"י תרנד) הסכים ובשם חכמי זקני דורו שיש לבטל

המנהג, זולת מש"כ בשו"ת מן השמים וכו'. וש"מ שאף שיש כמה רבוותא שס"ל לברך, אין ע"ז תורת מנהג, כל שלא הונהג ע"י גדולי ומאורי הדור, ומי הוא אשר יערב לבבו להכריע נגד הרמב"ם ומר"ן.

ובעל כרחנו דהא דסב"ל במקום מנהג לא אמרינן, היינו במנהג ותיקין שנוסד ע"פ גדולי הדור. ועוד ראיה, שהרי אף באשכנז שנהגו כד' התוס' והרא"ש בזה, מ"מ הגאון חכם צבי היה מוחה בידן שלא לברך, וכ"כ הישועות יעקב ומהר"ח מצאנז ועוד מגדולי אשכנז.

ומכל האמור אתה דן דהא דספק ברכות להקל במקום מנהג לא אמרינן אין זה אלא במקום שהוא מנהג ותיקין ע"פ חכמים. ולא מנהג שנהגו אנשים מלבם ללא הוראת חכם, דבטולי מבטלינן ליה, והיה כלא היה. וכן מוכח ממ"ש בנידונו בשו"ת מהרימ"ט (חאו"ח סוף סימן ג), דאף שהרי"ף פוסק להתיר אף לכתחלה, ראוי להחמיר בזה, זולת אם הוא מנהג קבוע "מאבותיהם", שאז לא הייתי מוחה בידם, מאחר שיש להם יתד להתלות בה ע"פ דברי הרי"ף. "ושמא הרבנים הראשונים הורו להם כפשטות דבריו". ע"כ. **ונראה שאם אינו מנהג ותיקין הדרינן לכללא דסב"ל,** ואין לענות אמן אחר המברך. ושוב אחר זמן ראיתי בשו"ת שואל ונשאל (ח"ט חאו"ח סימן ו) שכתב, דעד כאן לא מהני מנהגא במקום ספק ברכות, אלא משום דאמרינן מסתמא כבר עמדו רבני העיר מרי דאתרא הקדמונים, והכריעו שיש לברך, וכיון דאינהו מרי דאתרא, וראויים להכריע במחלוקת הפוסקים, הוי כאילו נתבטלה דעת החולקים לגמרי, כיון דלא נקטינן כוותייהו, אך לגבי יחיד שנהג לברך ברכה ששנויה במחלוקת הפוסקים, והוא לא ידע מן המחלוקת, לא שייך לומר כן, והרי הוא עצמו ראה וידע עתה המחלוקת, ונמצא שמנהג טעות היה בידו, ואפילו באופן שידע המחלוקת ונהג לברך, הו"ל טועה ממש בהוראה, שלא היה לו לנהוג לברך, וכי נהג בחסרון דעת מאי הוי, ולכן עליו להפסיק ממנהגו ולחזור אל הכלל דסב"ל, וכן מוכח מכמה פוסקים שכתבו שהנוהגים לברך וכו' טעות הוא בידם, אף היכא דאיכא פלוגתא דרבוותא. עכת"ד. ותאזרני שמחה.

ומיהו נראה, שאדם שנהג מנהג לברך עפ"ד מרן בש"ע, ולא ידע שיש חולקים על מרן, ושוב נודע לו שיש מן הראשונים ומן האחרונים שחולקים על מרן, יכול להמשיך במנהגו לברך, כיון שאנו קבלנו הוראות מרן. ואף החיד"א בשו"ת חיים שאל (סימן טו) שכתב שקיבל מרבותיו דאמרינן סב"ל אפילו נגד מר"ן, מ"מ הרב עצמו סיים שם, שאף על פי כן המברך כדעת מר"ן אין מוחים בידו, כיון שקבלנו הוראות מר"ן. א"כ בכה"ג שכבר נהג כמרן, לא מהדרינן עובדא ורשאי להמשיך במנהגו. והרי בעיקר דינו של מרן החיד"א הנ"ל דס"ל דאמרינן סב"ל אפילו נגד מר"ן, אין הדבר מוסכם, שרבים מן האחרונים סוברים לפסוק כדעת מר"ן אף בברכות, ולהורות לברך לכתחלה כדעת מר"ן וכו', אך מה נעשה שרוב האחרונים הסכימו בזה לד' החיד"א, דאמרי' סב"ל אפי' כנגד מר"ן, הילכך הבו דלא להוסיף עלה למי שנהג כדעת מר"ן, דאורויי מורינן ליה שיכול להמשיך לברך כדעת מר"ן וכמנהגו מקדמת דנא. ובזה יש לסמוך על מ"ש בשו"ת אוהב משפט (סי' ח דף יא.), שאם האחרונים חלקו על מר"ן משום הכרעה בעלמא, מכח הכלל דסב"ל, כיון שמר"ן כל יקר ראתה עינו והכריע בשיקול דעתו לברך, עבדינן כפסק מר"ן. [עכת"ד היב"א].

וגם כאן בנידון של ברכה אחרי ההדלקה, לא עשו כן על פי הוראת חכמים, אלא הוא מנהג שהותחל ע"י שנהגו כמה נשים מאליהם וכדו'. ובקונטרס משמרת המנהגים על מנהגי בוכרה (סימן ה), פלפל ליישב בדוחק מנהג הזקנות בבוכרה שנהגו ג"כ לברך אחרי ההדלקה, וכתב שזה מנהג קדום קודם שפשטו הוראות מרן, שנהגו רוב בני ספרד בזה נגד דעת מרן, שסובר שיש לברך קודם ההדלקה, ולכן כך צריך להיות ואין לשנות המנהג, מחמת צירוף עוד כמה טעמים. ע"ש. אולם פשוט שזה תימה גדולה, ולא יעלה על הדעת כדבר הזה,

שרוב בני ספרד בדורו של מרן נהגו כדעת קצת נשים בדורו של מהרי״ו, נגד דעת כל הראשונים כולם לא נעדר אחד, וכיון שכל הראשונים גם אותם שכתבו שמקבלים שבת מחמת הברכה עצמה, כתבו שמברכים קודם ההדלקה, אם כן מה מקום ספק בזה, ופשוט גם כן שכן היה המנהג בכל העולם עד שסמוך לדורו של מהרי״ו החלו לשנות את המנהג אט אט, ולא מכח הוראת הגדולים לא מכח הנשים. שהרי כל הראשונים פסקו להדיא שאין שום חשש לברך קודם ההדלקה, ודלא כמו שחששו אותם הנשים חשש חדש, שמא אחרי שברכה ״להדליק״, שוב אסורה להדליק. (ותהיה ברכה לבטלה).

סימן ו

קרא ולא השמיע לאזנו האם צריך לחזור ולקרוא

ראה מה שהארכנו לעיל בסימן תר״צ, בדין קרא ולא השמיע לאזניו, ויש להוסיף בזה, דאמנם זו משנה הצריכה עיון רב, היאך הדין בדיעבד לגבי אדם שקרא את המגילה ולא השמיע לאזנו, האם חייב לחזור וכפי סברת מרן בבית יוסף שהשמעה לאזנו לעיכובא, א״ל. וכתבנו עוד כמה דברים להערה בזה.

והנה לכאורה כיון שמרן בבית יוסף כתב כן בדעת עמודי הוראה שהשמעה לאזנו במגילה לעיכובא משום פרסומי ניסא, אם כן כך יש לנו לפסוק, ואולי גם לענין ברכה משום שהספק במצוה, ויש כאן בנוסף גם כן דעת מרן. [ויתכן שהנידון בזה הוא גם לבני אשכנז, לפמש״כ בשו״ת בית שערים (אורח חיים סימן רפז) שבמגילה אינו יוצא בקריאה בלי שמיעה, וגם הרמ״א מודה בזה שהרי לא השיג שם, ואם כן המחבר והרמ״א פסקו כן דמגילה בעי גם שמיעה. עכ״ד. וכן העלה לדינא בס׳ מוע״ז וכדלהלן].

והנה לגבי חרש, הפר״ח השיג על מרן ופסק שחרש דיעבד מוציא א על פי שאינו משמיע לאזניו, אולם בנהר שלום כתב ליישב דברי מרן, וכתב שאף שהארחות חיים לא גרס ברמב״ם חרש, מכל מקום אם איתא שזו דעת הרמב״ם היה לו על כל פנים לבאר דין חרש דלכתחילה מיהא לא, ומדלא חילק בחרש בין לכתחילה לדיעבד, שמע מינה דסבירא ליה ששוה לשוטה וקטן. ועוד שבפירוש המשניות לא הוה שתיק מינה לפרש דחרש דיעבד מיהא שרי. והטור גם כן העתיק המשנה כצורתה. ועוד שבבעל הלכות גדולות (הלכות מגילה) כתב והיכא דשמע לה מחש״ו לא נפיק. ומעתה שפיר עבד מרן ז״ל שלא נטה אשוריו מפסק גדולי הפוסקים אף על פי שקשה מהסוגיא. והאריך שם בסוגיא ובדברי הפני יהושע שם והעלה, שאדרבה על פי מימרא דרב יוסף דוקא, מפרשינן שיש חילוק בין מגילה לשאר מצות, כמו דסבירא ליה לרב יוסף שיש חילוק לר׳ יוסי בין קריאת שמע לשאר מצות, דכיון דכולהו לאו מקריאת שמע ילפי, והם החמירו במגילה לפסול קריאת החרש אפילו דיעבד והיינו שאם שמע מחרש לא יצא ויחזור ויקרא, מה שאין כן בשאר מצות דמי ששמע ברכת המזון או קריאת שמע מחרש המדבר ואינו שומע דיעבד יצא, וכן לפסול קריאת מי שקרא לעצמו ולא השמיע לאזניו דלא יצא, אלא חוזר וקורא עד שישמיע לאזניו.

גם בספר מאמר מרדכי שם (סעיף ב) כתב, ומבואר מדברי הבית יוסף דאפילו מי שאינו חרש, אם קרא ולא השמיע לאזניו לא יצא, ודלא כהרב עולת שבת ז״ל לקמן סימן תר״ץ, שכתב בפשיטות דיצא והביא ראיה מקריאת שמע, ולא דק היטב בבית יוסף. וז״ל המשנה ברורה בשער הציון (סימן תרפט אות ז) ולפי טעמו של הבית יוסף מי שקורא המגילה לעצמו צריך ליזהר מאוד שישמיע לאזנו, דאי לאו הכי אפילו בדיעבד לא יצא. ומכל מקום

י״ל שלא נחת כאן לפסוק הלכה רק קושטא דמילתא קאמר שכ״ה לפי סברתו של הבית יוסף, ודו״ק.

[והנה ז״ל הבית יוסף (יורה דעה סימן א) בשם הרא״ש, כתב הרמב״ם (פ״ד ה״ט) מומחה שנשתתק והוא מבין ושומע שוחט לכתחלה, וכן מי שאינו שומע הרי זה שוחט. בנשתתק כתב שוחט לכתחלה, אבל באינו שומע כתב ה״ז שוחט ולא כתב לכתחלה, לפי שאינו שומע הברכה אין לו לשחוט לכתחלה, כדתנן (תרומות פ״א) חרש המדבר ואינו שומע לא יתרום ואם תרם תרומתו תרומה, והכי אמרינן בגמ׳ (ברכות טו:) דבכל המצות חוץ מקריאת שמע אע״פ שלא השמיע לאזנו יצא, ודוקא בדיעבד, עכ״ל. ולכאו׳ סתמות הלשון (כפי שהעתיק הבית יוסף אך בראי״ש לפנינו הוא בנו״א) משמע שהו״ה קריאת מגילה. אך האמת שאין כאן הכרח, דמנ״ל שמרן נחית לדיוקא. ובלא״ה אין כוונת מרן לענין דינא שהרי גם בק״ש קי״ל (או״ח סב) שיצא. וא״ש נמי מה שהעיר בשו״ת יהודה יעלה (ח״א יו״ד סימן רמא) ע״ד הבית יוסף שם, דהא איכא נמי בהמ״ז כמבואר בגמ׳ שם].

[והגם שבס׳ חרדים (פי״א אות ו) אי׳ השמעה לאזנו מעכבת. וז״ל שם: מצות התפלה, ומצות ברכת המזון, ומצות ברכת התורה, דהוו דאורייתא, תלויות גם באוזן, דהא כתב הרמב״ם (ברכות פ״א) דכל הברכות כולן מצוה שישמיע לאזניו כל תיבה שיוציא מפיו, והסכימו רוב הפוסקים שאם לא השמיע לאזניו לא יצא וצריך לחזור. ואפילו תפלת י״ח שתקנוה בלחש לא אמרו אלא שלא ישמיע חבירו, אבל אם לא השמיע אפילו לאזנו לא יצא. גם בספר עקידת יצחק (שער צ) הביא בתו״ד: במדרש מהו שיקרא האדם את שמע ולא ישמיע לאזנו, כך שנו חכמים הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו לא יצא. וכן הוא עוד שם (בשער נח) וזהו טעם אומרם ז״ל במדרש וכו׳, ולא השמיע לאזנו לא יצא. והכוונה בזה, שלא יצאנו ידי חובתינו במה שאנחנו אנשי בעלי ברית אלהינו, כי אם כשנשמיע לאזנינו הדברים שאנו מוציאים בפינו, באופן שיהיה הענין שנכלל בו היותר מועיל והיותר מהנה שאפשר וכו׳. ועיין עוד בספר על הכל (סימן ב). מכל מקום כבר האריך בזה בספר חזון עובדיה (ברכות עמוד צד) שזהו נגד כל הפוסקים, וגם נראה שיש טעות סופר בספר חרדים. עש״ב].

אם חרש חייב בקריאת שמע למ״ד שהשמעה לאזנו לעיכובא

ואף שבשו״ת שבט הלוי (ח״ט סימן קמה) כתב שמוכח מדברי הביאור הלכה שגם לחומרת הבית יוסף, על כל פנים החרש עצמו חייב ולעצמו יוצא אף על פי שאינו שומע, ואם כן כל שכן בפקח גמור שקרא אף על פי שאינו משמיע לאזניו. ורצונו לומר שיצא בדיעבד. מכל מקום כבר השיב על זה בנהר שלום שגם למאן דאמר שהשמעה לאזניו לעיכובא נראה שחרש חייב בקריאת שמע, ואדרבא כתב מרן (אורח חיים סימן סב סעיף ד) שאם מחמת חולי קרא קריאת שמע בלבו יצא, כל שכן למי שאינו יכול מטבעו להשמיע לאזניו דפשיטא דיצא. ואפילו לרבי יוסי דסבירא ליה דאם לא השמיע לאזנו לא יצא, נלע״ד דמסתמא לא קאמר קרא השמע לאזנך אלא למי שאפשר לו לשמוע, אבל היכא דאי אפשר ודאי חייב בקריאה ושפיר נפיק ידי חובתו בלא שמיעה. ועוד דכתבו התוס׳ (פסחים יא.) דאיכא מילי טובא דמדאורייתא לכתחילה אסור ובדיעבד שרי. עכ״ד. ולכאורה כן מוכח מסתמות דברי הגמרא (גיטין עא.) שחרש המדבר ואינו ושמע או שומע ואנו מדבר הרי הן כפקחין לכל דבריהם. וע״ע בבית יוסף (יו״ד סי׳ א) שהביא דברי הג״א בשם אור זרוע, שחרש המדבר ואינו שומע אף על גב דגמיר הלכות שחיטה ומוחזק דשחיט שפיר, לא אכלינן משחיטתיה. וכתב מרן, ותמיהני, דהא תניא (חגיגה נב:) דבין מדבר ואינו שומע בין שומע

ואינו מדבר הרי הן כפקחין לכל דבריהם.

ומכל מקום מסתברא מילתא שגם סברא זו שכתב מרן לא כתב אותה בבירור, (ונפקא מינה לענין דיעבד שכבר קרא). ראשית שמרן עצמו סיים שזה דוחק שהרי"ף והרא"ש יפרשו את המשנה אחרת ממשמעות הגמ', ועוד שבדעת הרמב"ם יש ספק בזה ותלוי בגרסאות, ובכסף משנה (פרק א' הלכה ב) כתב בד' הרמב"ם כגירסת הארחות חיים שלא גרסינן חרש וסיים שאף שבד' הרי"ף והרא"ש צ"ל דמגילה שאני משום פ"נ, זהו דוחק. ואף מרן בשלחן ערוך העתיק חרש, מכל מקום יש לומר שרק העתיק לשון הרמב"ם כפי הגירסא ברוב הספרים.

והגם שמרן בש"ע העתיק דין חרש שגם בדיעבד לא יצאו השומעים ממנו, [ודוחק לומר שרק העתיק לשון הרמב"ם כפי הגירסה ברוב הספרים, שהרי מרן נקט חרש או קטן או שוטה, ואם לא שבריר ליה שהשומע מחרש לא יצא, לא היה לו לנקוט כן, שאף שהעתיק לשון הרמב"ם מכל מקום הרי יש גם כן גירסאות אחרים ברמב"ם, ובכסף משנה צידד כמותם. ובפרט שמרן לא נקט השומע מחש"ו סתמא שיוכל הקורא לתלות שחרש אגב שוטה וקטן נקטיה, אלא פירט או חרש או שוטה. ובכף החיים (סימן תרפט אות ח) הביא דברי הכסף משנה שיותר נראה כגירסת הארחות חיים ברמב"ם דלא גריס חרש אלא שוטה וקטן לחוד, ולעולם חרש המדבר ואינו שומע מוציא אחרים ידי חובתן, וכתב שמכל מקום מרן לא סבירא ליה הכי, שהרי כאן בשלחן ערוך העתיק גם כן חרש. ומשמע דהכי סבירא ליה שגם חרש המדבר ואינו שומע השומעים ממנו לא יצאו. ולענין הלכה בכף החיים העלה שהשומע מחרש המדבר ואינו שומע יחזור ויקרא רק שבלי ברכה משום ספק ברכות להקל]. והיינו שנקט כפי סתמות לשון המשנה וכלשון הטור והרי"ף והרא"ש, אך כל זה לענין חרש ממש, שבזה נקל לנו לפסוק שלא יצא, כיון שמפורש כן בסתמא דמתני' וברי"ף וברא"ש, אולם אין מכאן הכרח כלל לגבי מי שלא השמיע לאזנו.

ומכל מקום לכאורה אין כאן ברירות היאך דעת מרן לגבי דיעבד, אם מחייבינן ליה לחזור ולקרותה, ומצד מה שלפנינו, הנה יתכן לומר שכיון שמפורש בירושלמי סמי מכאן חרש, שהשומע מחרש יצא, וכל שכן למי שלא השמיע לאזניו, ולא שבקינן דברי הראשונים מפני דברי הירושלמי, ואף שזה נגד הבבלי, מכל מקום אדרבה לפי פשט הבבלי לדידן דקיימא לן כתנא קמא, אין השמעה לאזנו לעיכובא כלל, ומהאי טעמא התשב"ץ סמך על הירושלמי. ועוד שהרי לדינא מפורש כן בכמה ראשונים, שגם במגילה אם לא השמיע לאזניו יצא, והם: הראבי"ה (חלק ב' סימן תקסט. ובחלק א' סימן נב), והמנהיג (הלכות ראש השנה עמוד שטו), והתשב"ץ (חלק ג' סימן קיג), והריטב"א (ראש השנה לד.), והרד"א (דף נה ע"ג). ובפרי חדש כתב שכן דעת הרשב"א (ברכות טו:) והר"ן (מגילה שם). ובפרט שהירושלמי מסייע להו, כמו שהעיר הבית יוסף בשם התשב"ץ.

וגם קשה לומר שמרן יפסוק דין מחמת קושיא בדברי הראשונים, ובפרט שמרן מודה שתירוץ דחוק הוא, ואלא יתכן שמרן סובר כן רק לכתחילה שצריך מאד ליזהר בזה, אך לא היה מחייב בדיעבד לחזור. ומודה מרן שלא שבקינן ספק בדעת הרי"ף והרא"ש, מפני דברי הראשונים המפורשים שיצא גם אם לא השמיע לאזניו.

[ובכף החיים (תרפ"ט אות ח) הביא דברי הכסף משנה שיותר נראה כגירסת הארחות חיים ברמב"ם דלא גריס חרש אלא שוטה וקטן לחוד, ולעולם חרש המדבר ואינו שומע מוציא אחרים ידי חובתן, וכתב שמכל מקום מרן לא סבירא ליה הכי, שהרי כאן בשלחן ערוך העתיק גם כן חרש. ומשמע דהכי סבירא ליה שגם חרש המדבר ואינו שומע השומעים ממנו לא יצאו. ולענין הלכה בכף החיים העלה שהשומע מחרש המדבר ואינו שומע יחזור ויקרא רק שבלי ברכה משום סב"ל.

וא"כ י"ל שדוקא לענין חרש פסק מרן שלא יצא, כיון שיש לנו ב' עמודי הוראה הרי"ף והרא"ש שפסקו כן, ויש גורסים כן גם ברמב"ם, אך לענין מי שלא השמיע לאזנו, יתכן שבזה לא היה סומך מרן על התירוץ

שכתב בב״י, ולא מכל תירוץ אפשר לקבוע הלכה, בפרט שכתב מרן שדחוק הוא, וחרש שאני שכך מפורש הדין בהרי״ף ובראי״ש ויתכן עוד תירוצים (וכמו שבאמת תירצו האחרונים). ודו״ק.

ודע עוד שאף שהלשון ביבי״א בכ״ד (כמו בח״ד או״ח סימן ח, ועוד) שלדעת מרן אם השמיע לאזנו לא יצא, אין מכאן הכרח, ולא נתכוין לפסוק כן לענין דינא שיצטרך לחזור ולקרוא. ומכל מקום כיון שמרן סבר סברא זו, י״ל שהמחמיר לקרוא שוב (בלא ברכה), תע״ב.

ושו״ר בספר מועדים וזמנים (חלק ו סימן קא) שכתב שרבים נכשלים שאוחזים בידיהם מגילה כשרה וקוראים יחד עם השליח ציבור, אך אינם זהירים להשמיע לאזניהם (בכל תיבה ותיבה), וגם בדיעבד לא יצאו ידי חובתם. שכיון שקרא בלחש כאילו לא קרא כלום. דהנה ברמב״ם (פרק א׳ הלכה ג) יש חילופי גרסאות אם גרסינן שחרש נמי אינו מוציא, אך ברמב״ם דפוס ראשון (רומי תר״מ) איתא חרש. וזהו דעת הרא״ש והריטב״א שבמגילה חרש אינו מוציא, וכן סתם בשלחן ערוך. וגם בשער הציון הזהיר בזה שגם בדיעבד לא יצא.

ובעיקר הדין יש להוכיח כן מדברי הרמב״ם (פ״ב ה״ז) שכתב ״קראוה שנים אפילו עשרה כאחד יצאו הקוראין והשומעים מן הקוראין״, וצ״ע שהקוראין פשיטא שיצאו שהרי קראו, ומה החידוש שיצאו. ועל כן נראה דבעינן במגילה שישמיע לאזנו דוקא, וס״ד שבבלבול הקולות אינו שומע מה משקורא ולא יצא רמ״ל דבמגילה חביבא ליה ומכוין דעתו לשמוע ויצא. ודו״ק היטב כי זו ראיה ברורה בעזהי״ת. וביותר, נראה שגם לפוסקים שחרש מוציא, היינו מפני שמדבר רק אינו שומע ואם כן יש כאן דיבור כדין, אבל כשקורא ואינו משמיע לאזנו, אין זה דיבור. ואף שבקריאת שמע יוצא, זהו משום שאין בה דין קריאה, אבל במגילה יסוד המצוה הוא קריאה והיא דוגמא לקריאת התורה שמשמיע דבריו על כל פנים לעצמו, אבל כשאינו משמיע אפי׳ לעצמו חסר בקריאה.

והנה במג״א כתב בשם הרשב״א שאפילו לא שמע תיבה אחת לא יצא, ובלבושי שרד שם מפרש שצריך שלא יפנה ליבו אפילו בתיבה אחת, ורק כוונה לצאת אין צריך כל הזמן. ומטעם זה רבים נוהגים לקרות לעצמם בלחש מתוך מגילה כשרה, מחשש שמא לא ישמע כמה תיבות, וכן מחשש שמא פונה ליבו באמצע ומהרהר מחשבות כמו שמצוי ואז איני מועיל. אך לפי דברינו יש להם להזהר מאד שיקראו בקול עד שישמעו מה שמדברים. ובלא״ה מקלקל במה שסומך על קריאתו, וגם בדיעבד לא יצא שלא קרא כל המגילה, עכת״ד.

ואין זה מוכרח שהרי דעת הרבה ראשונים שאף שלא השמיע לאזנו יצא כמש״כ ראבי״ה והמנהיג והרשב״ץ ואבודרהם, וכ״ד הרשב״א. ובדעת הרי״ף והרא״ש אין לנו הכרח גמור לענין מי שלא השמיע לאזנו, וגם בדעת הרמב״ם לא נפקא מכלל ספק. ואין מסתבר שמרן מכח קושיא היה קובע להלכה בודאות שגם לענין מי שלא השמיע לאזנו לא יצא, ועל כן אין בידינו כח להכריע שלא יצא. ומה שדייק מדברי הרמב״ם לענין קראוה שנים, דמאי קא משמע לן שהקוראים יצאו, יש לומר דנקט כן בשיטפא דלישנא אגב סיפא (שכן דרך הלשון), ועוד שזהו לשון המשנה פ״ד מ״א: ״קראוה שנים יצאו״, ובא הרמב״ם לפרט לשון המשנה, ודו״ק. ועל כל פנים מנא לן שהרמב״ם נחת לדיוקא כל כך. ועוד שאין להוציא דינים והלכות על פי דיוקים או קושיות ותירוצים.

ושו״ר עוד שם (חלק ט עמוד קח) שכתב שלגבי מגילה נראה שיש ב׳ דינים, מצוה לקרוא ומצוה לשמוע לחוד משום פרסומי ניסא, ומי שלא השמיע לאזנו לא יצא, היינו שצריך לחזור ולקרוא משום פרסומי ניסא, אף שמצות קריאה יצא. ובזה ביאר מדוע חרש חייב אף למ״ד שהשמעה לאזנו לעיכובא. עכ״ד. אך גם זה רק לפלפולא, ואין בכח פלפול להוציא דינים, ומנ״ל הכח לחדש שחכמים תקנו שני חיובים על כל אדם ואדם, חיוב לקרוא מגילה וחיוב לשמוע מגילה.

סימן ז - אם יש להקדים מתנות לאביונים למשלוח מנות או שאין קפידא מה יקדים

שאלה. האם יש להקדים מתנות לאביונים קודם משלוח מנות או שאין קפידא מה יקדים.

תשובה. הנה הפמ"ג (סי' תרפ"ז מש"ז סק"ג) נסתפק אם משלוח מנות קודם או מתנות לאביונים קודם. וראיתי מובא בשם ספר ליקוטי מהרי"ח שכתב שהטור והשלחן ערוך הקדימו דין מתנות לאביונים לדין משלוח מנות, כדי ללמדנו שיש להקדים לתת קודם מתנות לאביונים מיד לאחר התפילה, לפי שהיא מצות היום העיקרית כמ"ש הרמב"ם שמוטב להרבות במתנות לאביונים יותר מלהרבות בסעודתו ומשלוח מנות, שאין שמחה גדולה ומפוארה יותר מלשמח לב עניים. וכוונתו להעיר למה הטור שינה את סדר הכתוב (אסתר ט, כב) "לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים". ומזה הוכיח, שהטור והש"ע שינו את הסדר במכוון כדי ללמדינו להקדים את מתנות לאביונים קודם משלוח מנות.

אולם נראה שאינו מוכרח, שיש לומר שכך הדרך שנותנים מתנות לאביונים אחרי קריאת המגילה, וכמו שאמרו חז"ל שעיני אביונים נשואות למקרא מגילה, ויתכן ג"כ שהעניים היו רגילים לבוא לבית הכנסת מיד אחרי קריאת המגילה לחזר בין הקהל לבקש מתנות לאביונים. וגם מי שנותן לגבאי צדקה או לרב בית הכנסת שיתן לעניים בשליחותו, הגבאי נמצא לפניו בבית הכנסת מיד אחרי קריאת המגילה. אבל משלוח מנות אינו נותן רק אחרי שיבוא לביתו. ובפרט שהיו נותנים משלוח מנות מהמאכלים שהכינו לסעודת פורים, ויתכן שעדין אינם מוכנים, ולכן הקדים הטור דיני מתל"א, מחמת שכן הרגילות, אך לא כדי להשמיענו דין חדש שצריך להקדים מתל"א למשלוח מנות.

ובעצם הקושיא, לכאו' איננה קושיא, שבפסוקים הקודמים (אסתר ט, יט) כתיב, על כן היהודים הפרוזים הפרזים הישבים בערי הפרזות עושים את יום ארבעה עשר לחדש אדר שמחה ומשתה ויום טוב ומשלוח מנות איש לרעהו. ואח"כ (שם פסוק כב) כתיב, כימים אשר נחו בהם היהודים מאויביהם והחדש אשר נהפך להם מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים. וכבר פלפלו בזה המפרשים בטעם הדבר שלא נזכר מתנות לאביונים מתחילה. ובשו"ת יהודה יעלה אסאד (או"ח סימן רו) כתב, שכיון שביו"ט אסור לתת מתנה משום קנין, לכן מתחילה שרצו לעשות י"ט ג"כ, לכן לא כתבו מתנות לאביונים, משום דאסור ביום טוב, אבל הם שלא קבלו עליהם לעשות יו"ט, קבלו עליהם גם מתנות לאביונים. וע"ע במלבי"ם שם, כי שני דברים נהפך להם בחדש הזה, א' מיגון לשמחה, וב' מאבל ליום טוב, ונגד השמחה יעשו ימי משתה ושמחה, ונגד היו"ט, שעתה לא יכול מרדכי לתקן שיעשו יו"ט, כי אסור לגזור על כלל ישראל יו"ט חדשים, תקן מתנות לאביונים, שזאת לא קבלו הפרזים מעצמם, כי תכלית היו"ט היה לפרוש בו מהבלי העולם לעבודת ה' ותורתו, וצוה נגד זה שיתנו צדקה שהוא ג"כ מצוה.

ובפירוש האלשיך שם כתב, שכיון שיו"ט להבטל ממלאכה לא קיבלו עלייהו וכו', כי מה שהיהודים הפרזים וכו' היו עושים שמחה וכו' ויום טוב לא היה רק שהחילו לעשות כן בעצמם אך לא בקבלה מחויבת, עד אשר כתב להם מרדכי כאשר יבא שיקבלו עליהם, ובכן בראותו כי יום טוב שהוא לשבות ממלאכה לא קיבלו עלייהו שהוא משום חסרון כיס, על כן מה עשה, התחכם לעשות דבר שמבלי קבלה יתבטלו ממלאכה, והוא כי אין צער ביטול המלאכה רק לעניים ולאביונים מבקשים לחם ואין, על כן גזר שיקבלו במקום יום טוב לתת מתנות לאביונים, למה שעל ידי כן לא ידאגו האביונים ללחם איה על ביטול המלאכה, כי הלא לחמם ניתן מאת העשירים לאכול ולשתות כהם, וגם כי כה משפטם כי מגבת פורים לפורים שיהיה להם לאכול לשבעה, ועל כן כתב מרדכי אליהם לעשות אותם ימי משתה וכו' ומתנות לאביונים, שעל ידי כן איש במקומו ישישו בשמחה וישבתו ממלאכה אם דל ואם עשיר. ע"כ.

גם בספר יערות דבש (חלק שני דרוש יג) כתב, שכאשר שלח מרדכי לקיים עליהם לעשות ימי פורים ימי משתה ויו"ט, לא נאמר ומתנות לאביונים, אבל אח"כ כאשר נאמר שקבלו ע"ע לעשות ימי משתה ושמחה, ואמרו חז"ל יו"ט לא קבלו ע"ע, נאמר מתנות לאביונים, והלא דבר הוא. אבל כבר ידוע מרוב העונש שיש מאן דאכיל וחדי ביום טוב ואין שולח ממנו מתנות לאביונים, והפליג מאוד בזוהר (ח"א דף י ע"ב) בזה ע"ש, כי בשבת

מותר אבל ביום טוב אסור לאכול בלי ליתן חולקא למסכנא. ולפי זה א״ש, כי מרדכי חשבהו לעשות יום טוב, אין צריך להזהיר על מתנות אביונים, כי דינו שוה לכל יום טוב שצריך ליתן למסכנא. אבל הם שלא קבלו ליו״ט, מכל מקום עניים אל יפסדו חלקם, וקיבלו על נפשם מתנות לאביונים, ולכך נאמר אח״כ מתנות לאביונים, כיון שאינו יום טוב, ובאמת ע״י תורה הכניע מרדכי להמן ועמלק.

ובספר קדושת לוי (קדושות לפורים קדושה שלישית)

ג״כ עמד בזה, והוסיף להקשות, דהא כיון שמתנות לאביונים יותר מצוה ממשלוח מנות איש לרעהו כמש״כ הרמב״ם, א״כ הו״ל להקדים מתנות לאביונים למשלוח מנות. ותי׳ די״ל דלהכי הקדים משלוח מנות למתנות לאביונים, כי אם אין לו ב׳ מנות יקדים משלוח מנות, דמשלוח מנות פסקינן (תרצה סע׳ ד) דאם מחלפי סעודתיהו שפיר דמי, כדאיתא במגילה (דף ז:) אביי בר אבין ורב חנינא בר אבין מחלפי סעודתיהו בהדדי, וכשיקח המנה מחבירו ישלחם לאביונים. אבל כשישלח תחלה לאביונים אז לא יוכל לקיים משלוח מנות. והוא נכון. עכ״ד. וע״ע בשו״ת בית שערים (או״ח סי׳ שעט, וסי׳ שפ) שג״כ ביאר בזה ע״פ דרכו.

ועכ״פ שמעינן שבפשוטו מתנות לאביונים לא נתקן רק לבסוף. וא״כ שפיר לא הוזכר מתל״א בפסוק כ״ב רק לבסוף אחרי משלוח מנות, כיון שכך היה סדר הדברים, אך לא מחמת שיש להקדים משלוח מנות למתנות לאביונים.

ובספר מקור חיים לבעל החוות יאיר (סי׳ תרצה סעיף ד) כתב, שיש להקדים משלוח מנות ואח״כ מתנות לאביונים, וכפי סדר הכתוב, ועכ״פ ישלח קודם משלוח מנות אחד, ואח״כ יתן מתנות לאביונים. ע״כ. אולם לכאו׳ כבר נתבאר שמהכתוב אין ראיה, לפי שמתנות לאביונים לא היו נוהגים מתחילה לכן איחר אותם הכתוב. ואולי הכוונה שמ״מ ראוי לעשות כפי לשון הכתוב, ודוחק.

ומ״מ כל זה כאשר יש לו אפשרות לקיים שניהם באותה שעה, אבל אם בא עני לפניו ודאי לא יבטל מצוות צדקה, בכדי להקדים משלוח מנות. וכעי״ז כתב בשו״ת בצל החכמה (ח״ו סימן פא).

ויש כאן סברא נוספת, שי״א שמשלוח מנות הוא חלק ממצות סעודת פורים, [משא״כ מתל״א שיותר שייך לומר שהוא ענין בפנ״ע, ומצינו שהוא תלוי במקרא מגילה, וה״נ נקטינן לדינא בפורים המשולש שנותנים מתנות לאביונים ביום שישי יחד עם מקרא מגילה, ואילו משלוח מנות נדחה עד ליום ראשון יחד עם סעודת פורים]. ואף שאי״ז מעכב אם יתן קודם קריאת המגילה או קודם הסעודה או לאחריהם, מ״מ עיקר שייכות המשלוח מנות שייך עם הסעודה. וא״כ מטע״ז יכול להקדים מתנות לאביונים.

אם הקדים משלוח מנות ומתנות לאביונים קודם מקרא מגילה

ובשו״ת נשמת חיים (סימן כו, וסימן עו) כתב דלפי מאי דדרשו שצריך להקדים זכירה לעשייה (ולכן פרשת זכור קודם לפורים), ויליף לה מקרא והימים האלה נזכרים ונעשים, ע״כ בעי׳ מתחלה נזכרים והדר ונעשים. וקאי הקרא דנזכרים ונעשים, על ימי הפורים עצמן ועל כל המצות הנוהגות בפורים, והרי בפורים עושין כל המצות ביום אחד, זכירה דהיינו מקרא מגילה, ועשי׳ דהיינו משתה ושמחה, לפ״ז כיון דקיי״ל כרב דבעינן זכירה קודם לעשיה דוקא, א״כ יוצא מזה דאם הקדים בפורים משתה ושמחה למקרא מגילה לא יצא, וא״כ קשה למה לרבא למימר סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא, והרי אפי׳ אם אכלה ביום קודם קריאת המגילה לא יצא, דהא עיקר קריאת המגילה נתקנה רק ביום כדתנן בהדיא, וריב״ל הוא דחדית לן לקרוא את המגילה גם בלילה, וכיון דעיקר מצות קריאת המגילה הוא ביום, א״כ מי שאכל סעודת פורים בלילה הרי הקדים עשי׳ לזכירה ופשיטא דלא יצא, ומדקאמר רבא סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא, משמע דוקא בלילה לא יצא, אבל ביום קודם קריאת המגילה לית לן בה, אף דהקדים עשיה לזכירה.

ועוד קשה לי, דלפי זה, מי שהקדים משלוח מנות ומתנות לאביונים למקרא מגילה ג״כ לא יצא, ודין זה לא שמענו מעולם, והכי חזינא למר אבא קדישא הגאון זללה״ה הכ״מ, שהי׳ מנהגו לקיים מצות מתנות לאביונים קודם תפלת שחרית, וכן אני נוהג מעודי כי היכי דליהוי מיקרבא הנייתייהו דאביונים, וא״כ לפי זה הרי לא יצאנו בזה ידי חובה, דהא בעי׳ זכירה קודם לעשיה, ע״ש. ולבסוף הוכיח שם שדרשה זו שייכת רק לענין קראה״ת ולא לענין מצוות ימי הפורים כלל, ונ״מ לפורים המשולש, ע״ש.

ולדינא נראה פשוט שבכל הנ״ל, אין זה מעכב מה יקדים. וע״ע בספר שמן ששון על שער הכוונות (דרושי חג הפורים דרוש א. באות כד) שהעיר, שלפי

פשטם של דברים, נראה מדברי שער הכוונות שצריך תחילה לעשות מצות מתנות לאביונים, ואח״כ לקרות המגילה. וכן ראיתי כמה שעשו מעשה בפועל לעשות מצות מתנות קודם קריאת המגילה, ונראה שטעות הוא בידם, ופוק חזו מאי עמא דבר שמנהגם של ישראל תורה להיות כסדרם. והמעיין בשעה״כ היטב יראה שאינו כן, אלא תחילה צריך קריאת המגילה ואח״כ מתנות לאביונים כמנהג כל ישראל, ואח״כ סעודה, דכל אלו הג׳ מצות הם כדי לקיים הארות הנז׳ דוקא והם ממטה למעלה וכו׳.

ובספר דרכי חיים ושלום (חודש אדר סי׳ תתמט) כתב, שהאדמו״ר ממונקאטש זצ״ל היה נוהג לשלוח מנות קודם תפלת שחרית עכ״פ לג׳ אנשים חשובים. וכתבו שנהג כן על פי הסוד וכוונת האר״י ז״ל.

ובשו״ת משנה הלכות (ח״ו סימן קכו) הביא מסידור האריז״ל בכוונת פורים (דף ק״א ע״ב קארעץ עם הג״ה תפארת צבי) שכתב, לכך צריך לשלוח שתי מנות לאיש אחד ושתי מתנות לב׳ אביונים וכו׳, ויכוין כנ״ל, ואח״כ קוראין המגילה. ובהג״ה ת״צ שם כתב, דכן הוא בספר פע״ח, אמנם במ״ח לא שיהיה קריאת המגילה אחר מ״מ, וכתב שתחילה קורין המגילה ואח״כ מתנות לאביונים ואח״כ הסעודה. ועיין בס׳ יסוד ושורש העבודה (שער שנים עשר פ״ו) שכתב להדר לקיים מ״מ קודם התפילה, וכ״כ בס׳ יעב״ץ, וביסוד ושורש העבודה (סוף פ״ו) כתב ג״כ שיקיים סעודת מצוה קודם מ״מ. וע״ע בכף החיים (סי׳ תרצד אות יח).

ובמשנה״ל שם (ח״ז סי׳ צב), העיר ע״ד האדמו״ר ממונקאטש הנז״ל, שהגאון ז״ל עשה כן לדעתו ע״פ כוונת האר״י ז״ל, ודלא כהגהת מר אביו זצ״ל, ואדרבה לפ״ד המג״א והאחרונים שכתבו לכוין בשעת קריאת המגילה בשחרית לצאת עם הברכה גם על משלוח מנות וסעודה ומתנות לאביונים א״כ הני מצות דוקא לאחר המגילה דקודם המגילה מקיים בלי ברכה, וי״ל. וגם לשון הרמב״ם (פ״ב הי״ד) שכתב, מצות יום י״ד לבני כפרים ועיירות ויום ט״ו לבני כרכים להיותן יום שמחה ומשתה ומשלוח מנות לרעים ומתנות לאביונים, מבואר שסידר סעודה קודם משל״מ ומשל״מ קודם מתל״א. וגם אח״כ (בהל׳ טו) כתב, כיצד חובת סעודה וכו׳ וכן חייב אדם לשלוח שתי מנות, וחייב לחלק לעניים וכו׳, משמע נמי לכאורה דמונה והולך סדר היום. וגם מלשון הטור (סי׳ תרפז) משמע דזה הוא סדרן, עכ״ד.

וז״ל שעה״כ שם (והעתקנו כ״ז כדי ללמוד מזה על מעלת ימי הפורים, שיש בהם הארה גדולה, ומחד גיסא אף יותר משבת ויו״ט): ימי הפורים האלו נעשים בכל שנה ושנה ולא הספיק לעשות בזמן ההוא לבדו, והטעם הוא, כי השי״ת ברחמיו רצה שאותה ההארה המתחדשת וכו׳, לא תתבטל לעולם בכל שנה ושנה בימים ההם עצמם וכו׳, ורצה השי״ת שבכל שנה בימי הפורים כיוצא בהם, אף אם יהיו וכו׳ ההארה הנזכרת בימים ההם ולא תתבטל. ובכל שנה בימים ההם כאשר יכנסו המוחין וכו׳ אע״פ שאח״כ וכו׳ לא תתבטל ההארה הנזכרת, ותשאר שם קיימת ונרשמת. וזהו סוד מה שאמר הכתוב, וזכרם לא יסוף מזרעם, כי אותה ההארה היא וכו׳ וזכרם לא יסוף מזרעם בימי הפורים שבכל שנה ושנה כנז׳. לכן לעתיד לבוא כל הספרים יתבטלו חוץ ממגילת אסתר, והטעם הוא כי לעולם לא היה נס גדול כזה לא בשבתות ולא ביו״ט להתקיים ההארה זו אף אחר הסתלקות המוחין וכו׳ אלא בימי הפורים בלבד.

ובבחינה זו יש יתרון גדול אל פורים על כל שאר הימים אפי׳ בשבתות ויו״ט. והנה בכל שנה בימי הפורים כדי לקיים ההארה הנז׳ אנו צריכין לעשות ג׳ מצות, והם קריאת המגילה כדי להמשיך ולגלות ההארה הנז׳ היוצאת לחוץ וכו׳, והנה צריכות ב׳ בחינות אחרות וכו׳, וזה נעשה בסוד מתנות לאביונים וכו׳ והארה הזו מתקיימת ע״י שאנו נותנים למטה מתנות לאביונים. ובחי׳ הב׳ היא וכו׳, שתתקיים ההארה הנז׳ כל הימים ההם הנקרא פורים, וישאר קיימת שם, ולא יסתלקו לגמרי כמו בשאר הזמנים כנ״ל, וענין זה תלוי בקיום מצוה אחרת והיא לעשות סעודת פורים משתה ושמחה, וזו ענין אכילה ושתיה, כמבואר אצלנו שהמוחין וכו׳ הם נמשכין בה ע״י אכילה ושתיה, וזהו פי׳ אכילה אכ״ל י״ה, שתיה ש״ת י״ה, כי ע״י המאכל והמשתה נמשכין מוחין וכו׳. וארז״ל כי בימי הפורים נותנים לכל מי שפושט ידו, והענין הוא כי הגבאי של צדקה וכו׳ ועתה שהוא הארה גדולה אין להקפיד אלא כל מי שפושט ידו נותנים, ע״כ.

עוד שם, וארז״ל כי בימי הפורים נותנים לכל מי שפושט ידו, כי הגבאי של צדקה וכו׳ ועתה שהוא הארה גדולה אין להקפיד אלא כל מי שפושט ידו נותנים. ומ״ש רז״ל חייב אינש לבסומי בפוריא עד שלא ידע וכו׳, הכונה הוא כי לעולם תוך הקליפה יש ניצוץ של קדושה המאיר בתוכה ומחיה אותה, ולכן צריך לומר ברוך המן להמשיך אל הניצוץ ההוא אור, ולכן צריך לומר בלא כונה אחר שהוא שיכור ויצא מדעתו, שאם יהי׳ ח״ו בכוונה יאיר גם אל הקליפה ח״ו. ונלע״ד כי כשאנו ממשיכין אור וכו׳ ע״י שתיית יין בריבוי גדול, יש הארה גדולה שיש בה כח להאיר גם אל הניצוץ ההוא אשר בתוך הקליפה, וצריך לכוין באכילה וכו׳, ולכן השתיה מרובה מן האכילה. ע״כ.

הוספות לילקוט יוסף - פורים

קובץ מכתבים בעניני פורים - תש"פ

מתוך מכתבים בהלכה שנשלחו בשנים האחרונות בעניני פורים,
ורוב הדברים לא נדפסו ב"**ילקוט יוסף**" פורים.

מכתב א - בדבר קריאת המגילה בשכונת רמות

ודין שכונות: הר נוף, רמת שלמה, הר שמואל, וגבעת זאב - בתוספת למה שנתבאר בשו"ת הראשון לציון ח"א

בס"ד. אדר ב' תשע"ו

לכבוד הרה"ג לן בעומקה של הלכה, כש"ת הגאון רבי **אברהם דניאל** שליט"א

ר"מ בישיבת לב אליהו, בוגר ישיבתנו "חזון עובדיה", רב ומו"צ בשכו' רמות בירושלים, ומח"ס שו"ת ברית אברהם.

בדבר קריאת המגילה בשכונת רמות, הנה כבר דיברנו בזה בשיעור בלויין במוצ"ש באדר תשע"ה, לאחר שבשנה זו, הציבו בורגנין בין שכונת רמות לשאר השכונות, וגם בנו בתים בין רמות להר חוצבים, ובין שכונת רמת שלמה לסנהדריה, וגם אין שיעור מיל בין רמות להר חוצבים, וכן הניחו שם ביתן של שומר בחנייה גדולה של אוטובוסים. וגם תושבי רמות משלמים מסים לעירית ירושלים, ויש שמצרפים את העירוב גם לענין מק"מ, לפיכך יש לקרוא שם את המגילה בט"ו אדר, לפי י"ג צירופים, והוא **גם לדעת** מרן אאמו"ר זיע"א.

ביאור הדין שהכל יוצאים בי"ד

ויש לדעת, דמה שמרן אאמו"ר לא הסכים בזמנו לצרף כמה ספיקות כדי להורות לקרוא ברמות בט"ו, הוא מפני דברי הירושלמי (מגילה פ"א ה"א ג ה), שהכל יוצאים בי"ד, ופירש הגר"א (סי' תרפ"ח ס"ד), וכן מבואר ברוב מפרשי הירושלמי, שלא אמרו שבן כרך קורא בט"ו אלא לכתחילה, אבל בדיעבד בן ט"ו יוצא י"ח ביום י"ד. ומטע"ז פסק מרן דלו יהי אלא ספק, עדיף שיקראו בי"ד. ועיין בפמ"ג (משז"ז סק"ב) שכתב, שגם הש"ס מודה לזה עכ"פ לענין דיעבד שבן כרך שקרא בי"ד יצא. וכן קי"ל לענין עיירות המסופקות שכתבו הרמב"ם ומרן הש"ע שקוראים בי"ד בברכה ובט"ו בלא ברכה, וכתב הגר"א שם, דהא דמברכים בי"ד, משום שאף בני כרכים יוצאים בדיעבד בי"ד, הילכך מברכים בי"ד אף לכתחילה, כעין מה שפסקו הפוס' שאם מסופק בברכה אם יברך העץ או האדמה, מברך בפה"א, דממ"נ יוצא.

וכ"כ בכה"ח (סק"ט) שבכפר הנראה והוא רחוק יותר ממיל, שהדבר שנוי במחלוקת הפוסקים, הרי הוא כדין עיירות המסופקות שקוראים בי"ד בברכה ובט"ו בלא ברכה. וכ"כ החזו"א (בסי' קנג סוף אות ב), שבמקום ספק קבעו חכמים לקרות גם בט"ו מחמת ספק, וקבעו לברך על המגילה בי"ד ולא בט"ו, דבי"ד מקיים מצוה בודאי ואפי' אם היא מוקפת, שהכל יוצאים בי"ד, ובט"ו הוי ספק מצוה. ע"ש. ואין לחלק בזה בין ספק במציאות [שמא היתה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון או לא] לספיקא דדינא כנ"ד, שהרי חזקיה דמספקא ליה לגבי טבריה, אם הים חומתה ונחשבת כדין מוקפת חומה, הו"ל ספיקא דדינא, והיה קורא בי"ד ובט"ו.

אולם עי' ביבי"א ח"ז (או"ח סי' נח) שהביא מ"ש הפר"ח (ר"ס תרפ"ח), דס"ל דתלמוד דידן פליג על הירושלמי, ולכן אמרו בריש מגילה זמנו של זה לא כזמנו של זה, ולדעת הפר"ח בן ט"ו שקרא בי"ד לא יצא י"ח. ואף שביבי"א שם הסכים עם הגר"א הנז', אולם ע' בגליון בשו"ת יבי"א הנז' הנד"מ שכתב בזה"ל: שו"ר תנא דמסייע להפרי

חדש הנ"ל, במ"ש שבן ט"ו שקרא בי"ד לא יצא י"ח, והוא הראב"ן במגילה (סי' תנא דמ"ה.) וז"ל: הקורא מגילה למפרע לא יצא דכתיב נזכרים ונעשים, מה עשייה למפרע לא, דמוקפים שקראו בי"ד לא יצאו, אף זכירה שהיא הקריאה למפרע לא. ע"כ. וצ"ע. עכ"ל היבי"א.

הרי שסייע את דברי הפר"ח מדברי אחד מהראשונים, וסיים וצ"ע. וכעת נתברר שגם הרשב"א הריטב"א והמאירי מסייעים לדברי הפר"ח, דבן כרך שקרא בי"ד, **לא יצא י"ח**. וראה להלן.

ובאמת אם הביאור הוא כדברי הגר"א, יש לעיין, דא"כ אמאי לפי רוב הראשונים במקום שיש ספק צריך לקרוא יומיים מדינא [ראה הר"ן מגילה ה: ב"י סי' תרפ"ח אות ד' בדעת הרמב"ם, ובש"ע בסי' תרפ"ח ס"ד], הרי יצאו י"ח אחר שכבר קראו בי"ד. אא"כ נימא שדברי הירושלמי אליבא דהגר"א אייתו לסברת הגאונים שקריאת המגילה בט"ו הוא ממדת חסידות. ולא משמע כן.

אי נמי יש ליישב כמ"ש החזו"א (סי' קנג אות ב ד"ה בדין) בני הכרכים שקראו בי"ד, דאמרו בירושלמי שיצאו, נראה דהיינו בטעה וקרא, אבל בקרא במזיד בי"ד חייבו חכמים לקרוא גם בט"ו. כך נלמד מהירושלמי לפי מה שפי' הגאון, דהתם פריך מהא דקורין בספיקא בי"ד ובט"ו, ומשני דאם יאמר אדם אקרא בי"ד ולא בט"ו, אין שומעין לו, דא"כ אתה מבטל זמן כרכים וכו'. ע"כ.

ומבואר שם שיש חילוק בין קראו בצבור לקרא ביחיד. ונמצא שאם בשכו' רמות יקראו בצבור בי"ד, לא יצאו י"ח וחייבים לחזור ולקרוא בט"ו. ודו"ק.

ומצינו לעוד ראשונים שכתבו דהביאור מה שאמרו בירושלמי דהכל יוצאים בי"ד, היינו **הרוב** יוצאים, שרוב העולם קוראים בי"ד. וכמ"ש הרשב"א (ב. דף י' מדפי הספר) וזת"ד: דליכא לא תתגודדו דהא כולהו מודו דהכי אתקון, ובני הכרכים מודו לבני העיירות שאין להם לקרות אלא בי"ד, ובני העיירות מודין להם לבני הכרכין שאין להם לקרות "אלא" בט"ו. ע"כ. ומשמעות הדברים שם שכך היתה התקנה דבני הכרכים צריכים לקרוא רק בט"ו. אלמא דאם קראו בי"ד לא יצאו. וכן הדברים מבוארים להלן בהמשך דבריו בדף ד: (בד"ה "אלא כל הנדחה") וז"ל: ומשום די"ד זמן קריאה לכל הוא, כלומר לרוב הקוראים וכדאיתא בירושלמי וכו'. ע"כ.

ויש שפירשו דברי הירושלמי דקאי רק על הספיקות, ולא על הודאי, וכמ"ש המאירי (ב. ד"ה אע"פ) בזה"ל: מ"מ בני כרכים שקדמו לי"ד לא יצאו וחוזרין וקורין, ובני עיירות שלא קראו בי"ד, הרי הם בכלל מעוות לא יוכל לתקון, בהדיא אמרו זמנו של זה לא זמנו של זה, ואע"פ שבתלמוד המערב אמרו הכל יוצאין בי"ד, לא נאמר **אלא על הספיקות** וכו'. עכ"ל. והובא ביחו"ד ח"ד (סי' מ בהע'). וביבי"א ח"ד (סי' נח אות ו).

ולדברי המאירי מי שמחוייב לקרוא בט"ו וקרא בי"ד, **לא יצא י"ח**.

ולפ"ז בהגלות נגלות דברי הראשונים דלא כהגר"א, נמצא דמה שטענו שעדיף לקרוא ברמות בי"ד, שהכל יוצאים בי"ד, אין זה ברור כלל. ולכן מהני שפיר לצרף כל הצירופים הנ"ל לענין מקרא מגילה בט"ו. [ועיין בספר כרכים ומוקפים (סי' י"ז) שהאריך להוכיח מדברי עוד ראשונים דס"ל שבן ט"ו שקרא בי"ד לא יצא י"ח].

וכדעת הפרי חדש והראב"ן ס"ל להמהרי"ל כמש"כ ביבי"א ח"א (או"ח סי' מג אות טז) בזה"ל "איברא דחזי הוית בשו"ת מהרי"ל (סי' קלז) שכ', דהמניח תפלין של רש"י ור"ת בזא"ז, יברך על של רש"י, הואיל ונהגינן כוותיה, ושל ר"ת אינו אלא לצאת ידי כולם. וכן מאן דקרי מגילה בי"ד וט"ו, כתב ר"ת לברך בי"ד, כרובא דעלמא, אע"ג דהתם ספק גמור, וט"ו חשיב לדידיה כמו י"ד. וכ"ש בנדון זה. עכ"ל. ואם

איתא דקי"ל כד' הירוש' דבן ט"ו שקרא בי"ד יצא י"ח, מאי כ"ש דקאמר, ק"ו פריכא הוא, דהתם א"נ בן כרך הוא הרי כבר יצא בקריאתו בי"ד, ומש"ה אין לו לחזור ולברך ביום ט"ו, אלא ודאי שאינו יוצא, ולהכי קאמר דספק גמור הוא. והוא תנא דמסייע ליה להפר"ח. וע"ש מ"ש לדון עוד בדעת המהרי"ל. ובגליון הנד"מ שם (הע' 15) הוסיף שבשו"ת הר צבי או"ח ח"ב (סי' קכא אות ב) כ' שלד' הריטב"א מסקנת הירושלמי לחומרא. ע"ש. ונמצא דג' מרבותינו הראשונים קיימי בשיטת הפר"ח. לבד מהמאירי דגם לדבריו בן כרך ודאי אינו יוצא בי"ד.

גם בערה"ש (סי' תרפ"ח סק"א וסק"ג), כתב כדברי הפר"ח שבן ט"ו שקרא את המגילה בי"ד, לא יצא י"ח.

וכן משמע מדברי המהר"ם בן חביב בשו"ת קול גדול (סי"ס א'), שהביא מ"ש בשבה"ל [הובא בב"י סי' תרפח] בן עיר שהיה בספינה או בדרך, ולא היה עמו מגילה ונזדמנה לו בט"ו, קורא אותה בט"ו, והר"ר יעקב הביא ראיה לדבריו מדגרסינן בירושלמי כל החודש כשר למקרא מגילה. ואם יש מי שמסתפק בדבר יקרא בלא ברכה. ע"כ. וכתב בקול גדול, נמצא דאם יקראנה בי"ד אינו יוצא י"ח לדעת רוה"פ זולת הרא"ש והטור, ואם יקראנה בט"ו יוצא י"ח אליבא דכ"ע, דאפי' בן עיר שנזדמנה לו מגילה בט"ו, קורא בט"ו. ע"ש.

והיוצא מדבריו שהספיקות עדיף להם לקרוא ביום ט"ו, ואם זמנו בט"ו, וקראה בי"ד, **אינו יוצא י"ח** לדעת רוה"פ. ואם קראה בט"ו יוצא י"ח אליבא דכו"ע. ומשמע דלא ס"ל כפי' האחרונים דהכל יוצאים בי"ד, היינו שיוצאים י"ח בי"ד, אלא היינו שרוב העולם יוצאים בי"ד.

וכן העיר בשו"ת הר צבי (או"ח ח"ב סי' קכג), דאף שהמשנ"ב ה"ד הט"ז והגר"א שבדיעבד יצא אם קרא בי"ד, מ"מ הרי במאירי מפורש שלא יצא אף בדיעבד, וכן נראה שהוא שי' רבינו יחיאל בטור.

בן ט"ו שקורא בי"ד אם יברך

ונפ"מ בזה, בבן כרך שקבעו לו ניתוח בט"ו אדר, וא"א לשנות, ולכן קרא את המגילה בי"ד, ולבסוף הניתוח נדחה, אם יחזור ויקראנה בט"ו בברכה. ולכאורה להרשב"א הנ"ל אין לו לברך כשקורא בי"ד, מחשש ברכה לבטלה. ודו"ק. וע' במשנ"ב (סי' תרפח ס"ק יא) שכתב דמוקף שקרא בי"ד בדיעבד יצא י"ח, ולא הוי ברכתו לבטלה. ע"כ. ולכאורה להרשב"א אין לו לברך.

והנה לגבי עיירות המסופקות אם מוקפות חומה מימות יהושע בן נון או לא, מבואר בשלחן ערוך (סי' תרפח ס"ד) שקורין בי"ד ובט"ו, ואין מברכים אלא בי"ד, שהיא זמן קריאה לרוב העולם. וע' במשנה ברורה (סק"ח) בשם הפרי חדש שמי שדינו לקרוא בט"ו, אינו יכול לקרוא ולפטור לבני י"ד בי"ד, וכן להיפך, כיון שאינו מחויב עתה בדבר. ובשם הפמ"ג כתב, דבדיעבד אם בן כרך קרא לבן י"ד בי"ד יצא. ובשעה"צ (סק"ח) כתב דבבבלי משמע שבן כרך שצריך לקרות בט"ו, הוא לעיכובא, דאמרי' בדף ב: זמנו של זה לא כזמנו של זה, ולמסקנא כתב המשנ"ב (ס"ק יא) שמוקף חומה שדינו בט"ו, אם קרא ביום י"ד יצא בדיעבד, ולא הוי ברכה לבטלה. ולפ"ז בנ"ד שהניתוח נדחה, יש לו לקרוא שוב, כמו עיירות המסופקות שקורין בי"ד ובט"ו, אבל לא יברך, כיון שבדיעבד י"א שיצא י"ח.

ועל כל פנים כל זה יועיל לנו לצרף הסברות הנ"ל בענין קריאת המגילה בשכונת רמות, כדי להורות לקרוא בט"ו, אחר שמבואר בדברי הרשב"א הריטב"א והמאירי כדברי הפרי חדש, דבן כרך שקרא בי"ד, לא יצא ידי חובה. ונמצא דמה שטענו שעדיף לקרוא ברמות בי"ד, שהכל יוצאים בי"ד, אין זה ברור כלל. ויש לצרף לזה י"ג ספיקות כדלהלן.

אי מהני נראה - ברחוק יותר ממיל

והנה בגמרא מגילה (ב:) אמרו: אמר ריב"ל, כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו נידון ככרך. ועד כמה כמחמתן לטבריה מיל. ושם (מגילה ג:), תנא סמוך אע"פ שאינו נראה, נראה אע"פ שאינו סמוך. בשלמא נראה אע"פ שאינו סמוך משכחת לה כגון שישובת בראש ההר, אלא סמוך אע"פ שאינו נראה היכי משכחת לה, א"ר ירמיה שיושבת בנחל. [פי' רש"י, מקום נמוך].

ונחלקו הראשונים במה שאמרו דנראה מהני לצרפו לכרך, אם הוא דוקא תוך שיעור מיל לכרך, או אף יותר משיעור מיל, שכל שנראה מצטרף עם הכרך אף ביותר משיעור מיל. שדעת ר"ח (מגילה ג:), דנראה אע"פ שאינו סמוך כשיעור מיל, אלא יותר מזה, נידון ככרך, והשוכן חוץ לכרך כשיעור הזה קורא המגילה בט"ו, שנידון כבן כרך. וכ"ד רבינו יהונתן מלוניל (שם), וכן משמע מפי' רש"י (מגילה ב:), שנראה אפי' רחוק יותר ממיל נידון ככרך. וכ"כ הרשב"א בחי' (שם). וכ"כ הריטב"א (שם). והוסיף, דבנראה כל שהוא נראה עמו ומשתתף עמו בעניניהם לית להו שיעורא. ע"כ. וכ"ד הריא"ז בפסקיו (פ"ק דמגילה סי' יב). והראב"ן (דף קעה.). והמאירי (מגילה ב:).

אולם הרמב"ם (בפ"א מהל' מגילה ה"י) כתב וז"ל: כרך וכל הסמוך לו, וכל הנראה עמו, אם אין ביניהם יותר על אלפיים אמה, הרי זה ככרך, וקוראים בו בחמשה עשר. ע"כ. ומוכח דס"ל שאפי' בנראה עמו אין דינו ככרך אא"כ אין ביניהם יותר ממיל, דהיינו אלפיים אמה. (שהוא 960 מטר). וכעין זה כתב הטור (סי' תרפח). וכ"ד הארחות חיים (הל' מגילה סי' כב). וכ"ה בספר אהל מועד ח"ב (דף נו.) "כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו עד מיל נידון ככרך וקוראים בט"ו". ומבואר דס"ל כהרמב"ם. וכ"כ בס' צידה לדרך (דף קלו ע"ג) וז"ל: "כפרים הסמוכים לה אפי' אינם נראים עמה, כגון שיושבים בעמק, או שנראים עמה אפי' הם רחוקים, והוא שלא יהיו רחוקים יותר ממיל קוראים בט"ו". ע"כ. וכן מוכח ברוקח (סי' רלז) וז"ל: אמר ריב"ל, כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו עד מיל קוראים בט"ו. ע"כ.

והרב המגיד שם תמה ע"ז, דהא אין שיעור מיל לנראה, דאפי' יותר ממיל קורא בט"ו. ולשיטת הרמב"ם דבנראה הוא דוקא תוך שיעור מיל, למה הוזכר נראה, דהא בלא"ה הוא סמוך. וגם הרי"ף בהלכות היה לו לבאר זה. וע"ש שהגיה בדברי הרמב"ם.

אך מרן הכס"מ שם כתב על דברי הרב המגיד, ואני אומר, הרי תקננו דברי רבינו ע"י שיבוש הנוסחא שלפנינו, אבל מה נעשה להטור (סי' תרפח) שכתב גם כן כיו"ב, ואם באנו לומר שיש לתקן גם נוסחת הטור, כמו שתקנו נוסחת רבינו, מה נעשה להר"ן שכתב, דאפשר דכי אמרי' ועד כמה, מיל, אכולה מילתא מהדר בין לנראה עמו בין לסמוך לו. ואם כן עלינו ליישב לשון גאונים אלה אשר מפיהם אנו חיים. ולכן כתב מרן, שהרמב"ם והטור, וכן הר"ן בדרך אפשר, ס"ל כולהו, שנראה צריך שיהא בתוך מיל. והחילוק בין נראה לסמוך, אפשר בב' דרכים, או שסמוך היינו סמוך ממש בתוך ע' אמה ושיריים, ונראה הוא עד מיל. או שסמוך דוקא בתוך מיל במדת הקרקע, אבל בנראה מודדים את החבל במידת אויר, שבזה המרחב גדול יותר. ע"כ הכס"מ. ומצינו שגם הארחות חיים (הל' מגילה סי' כב) העתיק לשון הרמב"ם כהנוסחא שלפנינו. וכ"ה גירסת המאירי שכתב, "וגדולי המחברים כתבו שיעור תחום שבת אף לנראה עמו, ואין הסוגיא מוכחת כן". ע"כ. וכ"כ עוד מרן בב"י (סי' תרפח), לאחר שהעיר בלשון הרמב"ם והטור שאף בנראה מתירים רק עד מיל, והרי משמע דבנראה אפי' יותר ממיל מהני, כתב כמה תירוצים בזה, דאפשר לדחוק ולומר ד"בלבד שלא יהיו רחוקים יותר ממיל" דקאמר, לא קאי אלא אריש, דהיינו הסמוכים להם אפי' אינם

נראים עמהם, אבל אסיפא דהיינו נראים עמהם לא קאי, וכו'. ועוד י"ל שהרמב"ם ורבינו מפרשים דכי בעי "עד כמה" לאו אסמוך בעי, דסמוך משתמע סמוך ממש, דהיינו בתוך עיבורה של עיר, אלא אנראה בעי, דאין סברא לומר שאפי' רחוק כמה פרסאות מן הכרך לפי שהוא נראה מן הכרך יהא נדון כמוהו. אבל הר"ן כתב וכו'. וכתב הב"י, א"נ אפשר, דכי אמרינן ועד כמה אמר רבי ירמיה כמחמתן לטבריה מיל, אכולה מילתא מהדר, בין לנראה עמו, בין לסמוך. ומ"מ אינו נראה, שאם היה רחוק כמה פרסאות מפני שרואין אותו מן הכרך יהא נדון ככרך. עכ"ל. הנה לפי תירוץ ב' הבתים הסמוכים לחומה עד שיעור מיל מתחברים לכרך, אבל לאחר שיעור מיל, צריך שיהיה חיבור של הבתים בלא הפסק שיעור עיבורה של עיר. דהיינו שבעים אמה ושיריים. אלא שאין דבר זה לשאר התירוצים.

ויש הוכחה לדברי מרן בדעת הטור, שכ"ה בקיצור פסקי הרא"ש שחיברו הטור, בפ"ק דמגילה, שכתב בזה"ל: "כרכים המוקפים חומה, וכל הסמוך להם אפי' אינו נראה, או נראה אפי' אינו סמוך, כל שהוא בתוך מיל קוראים בט"ו". ומוכח שפירוש "סמוך" כאן, היינו בתוך עיבורה של עיר, וכמו שפירש מרן. וכ"כ גם בשו"ת מהר"ם אלשקר (סי' קי) בדעת הרמב"ם, שנראה היינו בתוך מיל, וסמוך היינו סמוך ממש בתוך עיבורה של עיר. וע"ש שלדעת הרמב"ם דברי הגמרא ועד כמה, מיל לא קאי אלא אנראה בלחוד דסליק מיניה, ולא אסמוך, דפשיטא להו דסמוך היינו סמוך ממש בתוך עיבורה של עיר, והיינו דלא מסתברא כלל לומר שאם נראה עמו כגון שיושב בהר, אפי' אם היה רחוק מאד מן הכרך יהיה נדון ככרך, שזה לא יעלה על הדעת, וכמ"ש כן הר"ן. ועוד כתב, שכן נראה דעת הרי"ף בהלכותיו, ולית להו הא דתנא נראה אע"פ שאינו סמוך וכו', ולכן השמיט אותה בהלכות, ואף הרמב"ם לא פסקה וכו'. וכ"כ הצל"ח (מגילה ה:). [וידוע מ"ש הכס"מ (מגילה פ"א ה"י) ועוד שיש לנו להסכים דעת הרמב"ם לרבו הרי"ף].

ומרן הש"ע (סי' תרפח ס"ב) פסק: "כרכים המוקפים חומה מימות יהושע בן נון, וכן הכפרים הנראים עמהם אפי' אינם סמוכים, כגון שהם בהר, או שסמוכים להם אפי' אינם נראים עמהם, כגון שהם בעמק, ובלבד שלא יהיו רחוקים יותר ממיל, קוראים בט"ו".

ונראה דמרן הש"ע פסק דלא כהרמב"ם, ולדעתו כל שהוא נראה אף יותר מיל נידון ככרך. שהרי מרן הפך הסדר מלשונו של הטור, ומשמע דמ"ש ובלבד שלא יהיו רחוקים יותר ממיל, קאי אסמוכים להם שאינם נראים עמהם, אבל אם נראים עמהם, אפי' רחוקים יותר ממיל, קוראים בט"ו. וכ"כ המג"א (סק"ג). וכ"ה בביאורי הגר"א בדעת מרן. [ולפ"ז סמוך פחות ממיל, מצטרף לחיוב הכרך].

ואף שהפר"ח כתב, שדעת מרן הש"ע כדברי הרמב"ם וסיעתו. אך ראה מה שהעיר עליו במט"י (סי' תרפח דין ב), דלא משמע הכי מלשון הש"ע, שכתב היפך מסדר הלשון בטור.

ומרן החיד"א בברכ"י (סק"ז), אף שהעיר ע"ד הפר"ח, לענין הלכה נראה שמאחר שהרמב"ם והטור סתמו דבריהם, ונראה דס"ל שגם נראה לא יהיה רחוק יותר ממיל. וכ"כ הר"ן בהדיא, וכן מוכח מדברי צידה לדרך, ובדעת מרן הש"ע יש לדון, לכן כתב דנראה דנקטינן שגם כפרים הנראים לכרך לא יהיו רחוקים יותר ממיל. ע"כ.

וכן העלה הא"ר להלכה, כדעת המג"א, אחר שכן נראה בדעת מרן, וכ"מ בלבוש, וכ"כ מהר"ם אלאשקר, וכ"מ ברוקח. ע"כ. וכ"פ הרב בית עובד. וכ"כ הרה"ג השואל בספר רוח חיים פלאג'י (סי' תרפח). וכן העלה בשו"ת ישכיל עבדי (ח"א או"ח סי' טוב אות ז), ושאין ראיה להיפך ממה שמרן סידר היפך לשון הטור וכו'. ושכ"ד רוב הראשונים והאחרונים שאין נידון ככרך אלא

דוקא מה שבתוך תחום שבת, ונראה שאינו סמוך הוא ג"כ כשהוא דוקא בתוך התחום. ע"ש.

וגם בקובץ תורה מציון (שנה א סי' טז) זאת הלכה העלה, שרוב הראשונים והאחרונים סוברים שאין נידון ככרך אלא דוקא מה שבתוך תחום שבת, ונראה שאינו סמוך הוא גם כן דוקא כשהוא בתוך התחום. ובנידון זה, כיון שהרי"ף והרמב"ם שני עמודי הוראה, ונוסף לכך כ"ה דעת הרבה ראשונים, בודאי שמן הראוי לפסוק כדבריהם. ועוד שכן מבואר בהלכות גדולות (הל' מגילה דף מ) וכתבו הראשונים שדברי בה"ג דברי קבלה. וכן מסקנת הא"ר והחיד"א, שגם בנראה צ"ל בתוך מיל. וכנ"ל.

ומעתה לגבי שכונת רמות, בזמנו [כאשר נכתבה התשובה ביבי"א ח"ז סי' נח] שהיה מרחק יותר ממיל בין רמות לשאר השכונות, אף אם רמות נראית מהעיר, לא מהני, דלא מועיל נראה אלא בתוך מיל. ועוד שאפי' לסברת רבינו חננאל ורש"י וסיעתם דס"ל שבנראה עמו אפילו הוא רחוק יותר ממיל נידון ככרך, מ"מ שכונת רמות אינה בגדר נראית עמו, שהרי אינה נראית מעיר העתיקה של ירושלים.

אי מהני סמוך בתוך מיל, או דבעינן חיבור של שבעים אמה

והנה הגאון החזון איש (סימן קנא) כתב: "ואף על פי שאם נתווספו בתים חוץ לחומת הכרך קוראים בט"ו, אפי' אם הבתים נמשכים ברציפות יותר ממיל, מ"מ צריך שלא יהיה בין הבתים האלה מגרש פנוי כשיעור שבעים אמה ושיריים, כדין עיבורה של עיר, שאם יש שטח פנוי בשיעור כזה, או לכל היותר קמ"א אמה, צריכים לקרות המגילה בי"ד". ועיין בש"ע (סי' שצח ס"ז) לגבי עירוב שבת. וכ"ד הגרצ"פ פראנק במקראי קודש (הל' פורים סי' כג).

והיינו דשיעור מיל שנאמר בש"ע, הוא מחומת העיר המוקפת חומה, וכל הבתים המתחברים לכרך, ואין ביניהם 35 מטר, מצטרפים לכרך. אבל כשיש הפסק 35 מטר בין הבתים, בזה אינו מצטרף לכרך.

ובשו"ת יבי"א שם פסק בזמנו, שעל תושבי שכו' רמות לקרוא את המגילה בי"ד, שאפי' לסברת ר"ח ורש"י וסיעתם דס"ל שבנראה עמו אפי' הוא רחוק יותר ממיל נידון ככרך, מ"מ שכונת רמות אינה בגדר נראית עמו, שהרי אינה נראית מעיר העתיקה של ירושלים. ואמנם משכונת בעלז רואים את כל שכונת רמות, אבל להסוברים דבעי' שתהיה נראית מהעיר העתיקה לא מהני.

ועיין בשלטי הגיבורים (ב"ב יא.) דקצת משמע דלא בעינן עיבורה של עיר, וכל שהוא מחובר לכרך בתוך מהלך מיל, חשיב ככרך לגבי המגילה. [ומ"ש בב"י דבעי' תוך עיבורה של עיר, הרי דבר זה הוא רק אחד מהתירוצים ואין הכרח לתפוס כתירוץ זה]. וז"ל שלה"ג: ולדעתי כי היה פשוט לתלמוד, דעד עיבורה של כרך, חשוב ככרך, ושלא תהיה סבור שדוקא אותם שיושבים בעיבור הכרך קורין כבני הכרך, אבל היושבים חוץ לעיבורה של כרך אינן קורין כבני הכרך, אע"פ שהם גם הם מאנשי אותה העיר, לכך הצריכו חכמים לומר דגבי קריאת המגילה כשתיקנו בימי מרדכי ואסתר להיות בני כרך קורין בט"ו, לאו דוקא בני כרך עד העיבור כדמוכח בכל מקום, אלא גם הסמוך לכרך, דהיינו עד מיל, נידון ככרך לגבי התקנה שעשו בימי מרדכי ואסתר, ואולי דאפילו הנראה עם הכרך אינו נידון ככרך אלא עד מיל, ולא יותר, כדמשמע מדברי המיימ' וכו', ומכאן למדו לכל גזירה שהיא מתפשטת עד תחומה של עיר, כי היכי דגבי מגילה שהיא תקנה מתפשטת טפי מהעיר גופה עד מיל, הכי נמי לכל תקנה. עכ"ל.

אי מהני סמוך לסמוך

ולכאורה מבואר מדבריו, שאין אנו צריכים לחשב מעיבורה של עיר, דהיינו שיהיה חיבור

לעיר במרחק של פחות משבעים אמה ושיריים, אלא כל הבתים שהם קרובים לכרך בתוך מהלך מיל, חשובים ככרך. שא״צ לחשב כאן מעיבורה של עיר, ודי בשיעור מיל לחבר את כל הבתים שנבנו בסמוך לכרך. ולפ״ז כל הבתים שנבנו בסמוך לחומת העיר העתיקה, אם אין הפסק של שיעור מיל, מתחבר לעיר, והכל קורין בט״ו. ונמצא שבשכונת רמות שכיום אין הפסק מהלך מיל בין שאר השכונות לשכונה זו, בודאי קורין בט״ו. אלא דיתכן דהש״ג קאי על מהלך מיל מהחומה, ולא נתבאר להדיא בדבריו דמהני שיעור מיל גם לאחר שיעור מיל מהחומה. והש״ג לא התייחס אי מהני סמוך לסמוך, או לא, ובפשטות מדלא חילק משמע דכל שהוא בתוך מיל הכל מתחבר לכרך. גם בסמוך לסמוך, ויש לפלפל בדבריו.

ובאמת שלא מצינו בראשונים להדיא למי שיכתוב דלא מהני סמוך לסמוך, ובאחרונים מצינו שיש שכתבו דלא מהני סמוך לסמוך. וראה בשו״ת ציץ הקודש (ח״א סי׳ נב), ובאור לציון ח״א (סי׳ מה). ובתשובות והנהגות ח״ב (סי׳ שמז), וח״ג (סי׳ רלה). וע׳ במאמר הרמ״מ קארפ בקובץ הליכות שדה תשנ״ו (עמ׳ 64 והלאה). ע״ש.

ואמנם כבר כתבנו שמדברי השלטי גבורים הנ״ל משמע לכאורה דמהני סמוך לסמוך. [כדלעיל ד״ה ומבואר]. ועיין בליקוטי תשובות לרבינו יו״ט ישראל (אב״ד קהיר, בנו של הגאון רבי אליהו ישראל, לפני 130 שנה, סימן א) שבתחילה כתב בפשיטות של״א סמוך לסמוך. אך בסוף דבריו אין הדברים ברורים. אלא דנראה עיקר בדבריו שלא אמרי׳ סמוך לסמוך.

ובמנח״י ח״ט (סי׳ סו) כתב שדעת הגרצ״פ פראנק והחזו״א לגבי סמוך לסמוך היא רק בתוך מיל לחומה, אבל אחרי מיל מהחומה צריך שלא יהיה קמ״א אמה. ובחי״ח סי׳ סא נראה דתפס כדעת הסוברים של״א סמוך לסמוך. ובשו״ת יחל ישראל (סימן לז אות יא) האריך בזה. וע״ע בפסקי תשובות (אורח חיים סימן תרפח אות ב).

והנה לגבי דין נראה, אם הכפר גדול ורחב ידים, ואפס קצהו נראה וכולו אינו נראה, א״ז בסוג נראה עמו, אלא עכ״פ צריך שרובו יהא נראה לכרך, כי רובו ככולו. ובנ״ד שאין שכונת רמות נראית בקרקע של העיר העתיקה בירושלים, אינה בגדר נראית עמו.

וראה בשו״ת יבי״א שם שהעלה, שצריכים לקרוא המגילה ברמות בארבעה עשר, כיון די״א דבעי׳ שיהיה נראה בתוך מיל. וגם אין זה נחשב בגדר נראה, דבעי׳ שכולו יהיה נראה עמו, ולא די במקצתו. ודלא כמ״ש בשו״ת מהרי״ל דיסקין (קונטרס אחרון סי׳ קג) דסגי כשמקצתו נראה.

וז״ל המאירי (מגילה ב: בד״ה אע״פ): ״ונראים הדברים בנראה עמו שהוא מאותו מחוז וטפל לאותו כרך, על דרך מה שנאמר בחשבון ובבנותיה, בית שאן ובנותיה. ויש לפרש בששטח כל אותו כפר הנראה עמו נראה להדיא״. עכ״ל. וכן העלה בשו״ת ציץ הקודש (ח״א ס״ס נב, וח״ב ס״ס נ) שצריך שכל השטח של הכפר נראה עם הכרך, ולא די במקצתו.

אי מהני לצרף את העירוב המחבר את השכונות

ויש שהסתמכו על העירוב המחבר את כל שכונות ירושלים, כולל שכונת רמות, אך י״ל דלגבי פורים בענין שיהיה חיבור ממש לעיר, ולא סגי בחוט של העירוב, שהוא הלכה מהלכות טלטול בשבת. דאטו אם יקיפו את כל אר״י בצורת הפתח, אשר עי״ז נעשה כולו לרה״י, יהפכו כל ערי אר״י למוקפות. וכ״כ בשו״ת מנח״י ח״ח (סי׳ סב). ובחי״ט (ס״ס ע),

ושכ״ד הגר״ז גורזברג, והג״ר ישראל זאב מינצברג, והרב בעל תורת חסד, והגאון הסטייפלר, והגר״פ אפשטיין, והגר״ש יודלביץ, דלא מהני העירוב להחשיב עי״ז כדין העיר לקרוא בט״ו.

והנה הריטב״א (מגילה ב:) כתב הטעם דבמגילה הסמוך נגרר אחר הכרך, דכיון דמגנו בתוך

העיר בשעת צרה, ומשתתפי לכל מילי, כדידהו חשיבי לענין מקרא מגילה. ע"כ. והנה תלה דבר זה דמגנו בתוך העיר בשעת צרה, וזה לא שייך בעירוב של צורת הפתח, ברחוק כמה מהעיר. ורק בסמוך ממש לכרך, בשיעור מיל, בזה מהני לומר שיש לו דין כרך, מפני שמוגן ע"י הכרך. ובזה אף שנתמשך כמה וכמה, לא חילקו בין בית לבית. כל שהבתים מחוברים יחד בלא הפסק של ע' אמה ושיריים, נעשה הכל גוש אחד. משא"כ אם רחוק יותר אף שהעירוב מקיפו אין כח בעירוב לעשות כאילו מוקף מחיצות רק לענין שבת.

ועוד, שהרי יש שסומכים על העירוב של צורת הפתח ויש שאינם סומכים, ואטו אלו הסומכים על העירוב יקראו בט"ו והאחרים יקראו בי"ד, ואין לך חוכא ואטלולא גדול מזה. וגם דשכיח שהעירוב יקרע באיזה מקום, ונמצא שהפסיד קריאת המגילה בב' הימים. וכן כתבו בשו"ת קנין תורה בהלכה ח"ד (סי' פז). ובשו"ת ציץ הקודש (ח"א סי' נב אות ג), ובספר עיר הקודש והמקדש (ח"ג סי' כז). וכ"כ הגאון קהלות יעקב בספר קריינא דאגרתא (ח"ב סי' קה) דמסתבר שהעירוב אינו מועיל לאשווי כעיר אחת, דנהי שהכל רה"י אחד, מ"מ גם ברה"י הזה איכא שני עיירות. ומיהו אם לדין יש תשובה, וא"צ להאריך וכו'. עכ"ל.

ולכאורה נראה שבמגילה לא תלוי בשם רשות אחת כמו לענין שבת ותחומין, וכשרחוקים מהעיר, אפי' מחיצות לא יועילו, דהכא תליא בסמוך ולא במחיצה. ולשון חז"ל הוא "כרך וכל הסמוך לו" ומסקינן עד מיל. וכן הורו כמה מגדולי ההוראה.

ויש כאן כמה טענות: דהנה דעת הרבה ראשונים דלא מהני נראה רק בתוך מיל מהכרך, ולפי שיטתם יתכן שבדין סמוך צריך דוקא סמוך ממש שהוא תוך שבעים אמה ושיריים, כמ"ש מרן בכס"מ (שם), ובב"י (או"ח תרפח). וכתב בא"ר (תרפח סק"ז) שכן נראה בספר דרך תמים בהגהות הרי"ף (דף יט.), וכן נוטה דעת מהר"ם אלאשקר. ולכאורה לא מצאנו הכרע במחלוקת ראשונים זו, ועכ"פ לא נפיק מספיקא. וכ"ש שכן נראה דעת ב' עמודי הוראה. וכתב החיד"א שיש להוכיח כן בדעת מרן ושכן נקטינן להלכה. וא"כ אפי' אם היתה שכונת רמות נראית מתוך ירושלים העתיקה, כיון שהיא מרוחקת מיל לא יועיל מה שנראית.

ובלא"ה שכונה רמות אינה נראית מירושלים העתיקה. [וכמה אנשים העידו שבהיותם בעיר העתיקה של ירושלים ניסו להביט אל שכ' רמות, ולא ראו אפי' מקצתה].

וגם אם היתה שכונת רמות נראית מהעיר העתיקה, הרי כתב הגאון החזו"א (סי' קנא) שאפי' אם יש בתים ברציפות מהכרך, צריך שלא יהיה בין הבתים האלה מגרש פנוי כשיעור שבעים אמה ושיריים, שאם יש שטח פנוי בשיעור כזה, או לכל היותר קמ"א אמה, צריכים לקרות המגילה בי"ד.

וגם לשי' הר"ח ורש"י שנראה מועיל אפי' רחוק יותר ממיל, מ"מ צריך ששטח כל אותו המקום נראה עמו, וכבר הזכרנו לשון המאירי, דיש לפרש בששטח כל אותו כפר הנראה עמו נראה להדיא". ע"כ. והיינו שרואים מן הכרך את שטח כל הכפר. [וראה בהגהות הר"א הרשלר שם]. ולדבריו בשכונת רמות יש לקרוא בט"ו. ואפשר שכוונת המאירי שצריך לראות את הכפר ממקום המוקף חומה, שהיא העיר העתיקה, ולא מהבתים הסמוכים למוקף חומה. ולא יצא הדבר מידי ספק.

ובשו"ת מהרי"ל דיסקין (קו"א סי' קג) נסתפק בזה, וכתב: "מספקא לי אם מקצתו נראה וקצתו אינו נראה, אימתי קורין את המגילה, ואין אומרים דאלו קוראין בי"ד ואלו בט"ו, דזה א"א כמ"ש בפ"ק דיבמות דחשיב לא תתגודדו בעיר אחת, ומצד הסברא נראה דקורין כולם בט"ו, כיון דכל העיר כד' אמות חשיבא, ומיקרי נראה. אף שבמקום אחד אינו נראה, מ"מ הא כל נראה

יכול הוא להכנס לביתו ולא יראנה, אלא ע"כ דביכול לראות סגי ה"ה כאן." עכ"ל. אך לא ראה דברי המאירי.

ומ"ש בשו"ת הר צבי (או"ח סי' קכג) שיש ט"ס במאירי, וכ"כ בספרו מקראי קודש (פורים, סי' כו): וראיתי בהמאירי שכתב "ונראין הדברים דנראה עמו (היינו דנראה) שהוא מאותו מחוז וטפל לאותו כרך וכו', ויש לפרש כששטח כל אותו כפר נראה עמו להדיא וכו'", ע"כ. ולכאורה דברי המאירי הללו סותרין למ"ש בתשו' מהרי"ל דיסקין הנז', המצדד לומר שגם באינו נראה כולו אלא מקצתו נמי נדון ככרך, והרי המאירי אומר דבעינן שיהא נראה כולו ולא סגי במקצתו. אבל הנה מלשון המאירי מבואר שבעיקרו בא לפרש מה שנקרא "נראה עמו", ומעיקרא רצה לפרש דאין המכוון נראה לעין ממש, אלא כלומר שנראה שהוא שייך לאותו מחוז שהכרך בתוכו, ושוב אומר לפרש כפשוטו דנראה לעין ממש קאמרי. והנה רהיטת לשונו אינו נוטה שרוצה כאן להזכיר נקודה חדשה בענין נראה עמו, ולחדש דבעינן נראה כולו ולא מקצתו, מבלי להודיע מה יהא דינם של התושבים הנראים, אם נגררים הם לכאן או לכאן, ואילו היה רוצה להשמיענו תנאי חדש בדין נראה עמו, לא היה משמיענו זה בקיצור לשון כ"כ, וקרוב לשמוע שיש כאן טעות דפוס שנתחלף בדפוס תיבת "של" בתיבת "כל", וכך צ"ל "כששטח של אותו כפר נראה עמו", ודבר רגיל הוא במאירי זה על מגילה, שהדפוס נלקה בחילופי אותיות ותיבות זב"ז, כידוע לכל מעיין בו. ולא יהא סתירה ממנו על דברי הגאון מבריסק זצ"ל". עכ"ל. ובמהדורא החדשה ציינו לדברי הר צבי (סי' קכג) וטורי אבן, שביארו דדין סמוך ונראה לכרך הוא מדין לא תתגודדו.

ולדבריהם תחבורה ציבורית שיש בין רמות לשאר השכונות הוי כעיר אחת. ודו"ק.

והנה מ"ש שיש ט"ס במאירי, אינו מוכרח, ובפרט שכן הסברא נוטה, שאם הכפר גדול ורחב ידים, ואפס קצהו נראה וכולו אינו נראה, אין זה בסוג נראה עמו, אלא עכ"פ צריך שרובו יהא נראה לכרך, כי רובו ככולו. ובס' עיר הקודש והמקדש (עמ' שצא) כתב ע"ד המהרי"ל דיסקין הנז', ששמענו שהדברים שכתב המהרי"ל דיסקין בכתביו אלה הם מימי עלומיו, שרשם אותם אז רק בתור הערות לפי שעה כדי להמשיך לבארם במשך הזמן. ובנו הג"ר יצחק ירוחם דיסקין מחה והתלונן על אלה שהדפיסו כתביו אלה שלא נרשמו לדפוס. שהרי מזמן שבא המהרי"ל דיסקין לירושלים בתרל"ה, לא ערער ע"ד הרבנים הגאונים שפסקו לגבי שכו' בית יעקב שיקראו בי"ד בברכה, ובט"ו בלא ברכה וכו'.

והנה י"א (הגרי"מ טוקצינסקי בספר עיר הקודש והמקדש ח"ג עמ' תטז) דפירוש כפר הנראה עמו, היינו משטח הקרקע עצמו, ולא שנראה מעל גגות הבתים או מעל חומת העיר, דאם כן נתת דבריך לשיעורים, שאם יבנו בזמן מן הזמנים מגדל גבוה בתוך הכרך, הרי יתאפשר לראות דרכו את הכפר גם במרחק גדול מאד, וזה ודאי לא ניתן להיאמר שישתנה דין הנראה עמו לפי שינוי גובה מגדלי העיר וחומותיה. ע"כ. וכן הסכים לדינא בשו"ת מנח"י (ח"ח סי' סב), ושכ"כ בס' עיר הקודש והמקדש, דמה שאמרו נראה עמו, הוא משטח הקרקע, ולא מהני מה שרואים דרך גגות וחומות העיר וכו'. [וביבי"א שם (סי' נט אות א') כתב, שכל הראשונים הבינו שצריך שיהיה נראה בכרך עצמו, ולא מן הגגות של הכרך, אלא מן הקרקע שלו].

וע"ע בספר רוח חיים פלאג'י (סי' תרפח) שדין הנראה עמו שנידון ככרך, היינו באופן שהראייה היא בעין בלתי מזויינת, ללא משקפת וכדומה, וגם שהכפר צריך להראות דרך כל שטח הכרך, ולאו דוקא מן המקום הגבוה שבו. ע"ש. ודון מינה ואוקי באתרין. ואם כן צריך שהשכונה תהיה נראית דרך כל העיר העתיקה, וזה ודאי אינו קיים.

וראה בשו"ת מנח"י (ח"י סי' נה) שבזמנו הסכימו לזה גם כן הגאונים הצדיקים חברי הבד"צ של "העדה". שבשכונת רמות יש לקרוא בי"ד בברכה, ורק שהמחמיר לקרות בט"ו בלא ברכה תע"ב, וכמו שביאר בשו"ת מנח"י (ח"ח סי' סב, וח"ט סי' ע). ושכן הסכים הגאון ר' אברהם יעקב זלזניק ראש ישיבת עץ חיים. וכן הסכימו הגר"ש הלוי וואזנר, והרה"ג ר"ח קנייבסקי. ע"ש. וכן העלה לפני שנים בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' צז), דבודאי לענין עצם הקריאה יראה כמש"כ בעל מנח"י, שקוראין בי"ד בברכה, ובט"ו בלי ברכה, דלפי פשוטן של הענינים הוא מערי הפרזות. ועוד שם, שגם יראה דאין בורגנין מועילים לבטל עיר שאינה מוקפת חומה הרחוקה ממש, לעיר המוקף חומה, דאע"ג דלענין נראה וסמוך לאו דוקא כפרים אלא גם עיירות גדולות ממש, כמש"כ הפוסקים, מ"מ זה לענין סמוך ונראה, דנחשב אחת ממש, אבל לענין בורגנין שכתב הרמב"ם (פכ"ח מהל' שבת) היה בית זה קרוב למדינה בשבעים אמה, ובית שני קרוב לזה וכו', וכן עד מהלך כמה ימים, הרי הכל כמדינה אחת וכו', א"כ יוצא שאם תעשה בורגנין מירושלים עד ת"א ועד סוף א"י, יתבטל כל דין עיירות פרזות לענין קריאה בי"ד, והוא דבר שאין השכל סובל. וע"כ דבורגנין מהני להאריך ולחבר, אבל לא מועיל לבטל, ואין חיפה בטל ממש לירושלים בשביל הבורגנין שביניהם, דלא הוזכר תורת ביטול בבורגנין. ומה שנקט הרמב"ם שהם כמדינה אחת, היינו לענין הליכת תחומין וכיו"ב, משא"כ סמוך ונראה דמתורת ביטול נגעו בה. עכת"ד.

ועוד כתב שם בח"י (סי' קד. בתשובה משנת תשנ"ח להגאון ר' יוסף זילברמן שליט"א), שיש הבדל בין רמות לשכונת שועפט [רמת שלמה], כי רמות רחוקה יותר ממיל [בזמנו], וגם אינה נראית, וגם ממה שנראה ע"פ פשטות ההלכה שגם ביותר ממיל מהני נראית, הכא אינה נראית. ודעת הרב בעל מנח"י לקרוא בי"ד בברכה, ומצד איזה ספק גם בט"ו בלי ברכה, ומאז הסכמתי בזה. וידעתי מאז דבמשך השנים בודאי ישתנו הדברים ע"י שיבנו מירושלים עד רמות, אבל איני ראה בעניי שכבר הגיע הזמן, ולמה לן להתחכם בהלכה אשר אין דעת חכמים נוחה מהם, כגון הדמיון מכללי עירובין לכללי מגילה, וכיון שכבר נפסק לרמות כנ"ל, טוב להשאיר ההוראה עד שיגיע הזמן לשנות באמת כהלכה.

וראיתי לא' האברכים שכתב להעיר, דאם נימא דהוי בכלל ספק, א"כ י"ל שצריך לנהוג כדעת רבינו יחיאל לקרותה בלי ברכה בב' הימים, דדוקא בעיירות המסופקות קורין בי"ד בברכה, מטעם שרוב העולם קורין בי"ד, וזהו שייך דוקא בספק במציאות, אבל בספיקא דדינא, לא שייך לילך בתר הרוב לסמוך לברך עפ"ז, כיון שלא נחלקו פנים אל פנים. ובפרט בספק שלא הובא בגמ'. וכמ"ש בשו"ת יבי"א ח"ו (יורה דעה סי' יב סק"ב). עכ"ד.

והן אמת שכן מצינו לחלק במאירי בשם מקצת אחרונים, שהרוב מכריע דוקא בספק במציאות, ולא כשיש ספק בדין החומה. וע"ע במאירי (ב: ד"ה עיר) שכתב בשם מקצת אחרונים שדוקא בספק אם זהו חשיב חומה, כגון לגבי טבריא דמסתפקים אם ים נקרא חומה, בזה צריך לקרות בב' הימים. אבל אם יש ספק אם היא מוקפת קורין בי"ד דאזלינן בתר רובא. ע"ש.

ונראה ביאור דבריו, דבספק אם יש חומה, שפיר אפשר להכריע כהרוב שאין להם חומה, אבל לענין הספק אם החומה נחשבת חומה, אין הרוב מכריע כלל.

אבל מהרמב"ם (פ"א ממגילה הי"א) מוכח שאין לחלק בזה, ובכל סוגי הספק מברך ביום י"ד. וז"ל: עיר שהיא ספק ואין ידוע אם היתה מוקפת חומה בימות יהושע בן נון או אחר כן הוקפה, קוראין בשני הימים שהן ארבעה עשר וחמשה עשר, ובליליהם, ומברכין על קריאתה בי"ד בלבד, הואיל והוא זמן קריאתה לרוב העולם. ע"כ. וכ"פ הש"ע (סי' תרפח ס"ד).

ומוכח מדברי הרמב"ם שאין חילוק בזה, וגם בספיקא דדינא, צריך לקרוא בב' הימים. דזיל בתר טעמא דהוי זמן קריאתה לרוב העולם. ובפרט י"ל לפי דברי הגר"א דעיקר סברת הרמב"ם שבעיירות המסופקות קורין בי"ד, היינו משום שנסמך ע"ד הירושלמי שבן כרך שקרא בי"ד יצא י"ח, וא"כ ממ"נ א"ז ברכה לבטלה. ולפ"ז אין נפ"מ כלל אי הוי ספיקא דדינא או במציאות.

ועי' להחת"ס (או"ח סי' קס"א), דהרמב"ם ס"ל ספיקא דאו' מה"ת לקולא, זולת היכא דאיקבע איסורא, או בתרי ותרי דהוי כאיקבע איסורא, וא"כ אף דבספיקא דאו' עכ"פ מדרבנן לחומרא, מ"מ בדברי קבלה הוי לקולא, וקורא בי"ד ופטור מט"ו. משא"כ היכא דאיקבע איסורא או בתרי ותרי, דבדאו' ספיקא לחומרא מה"ת, יש להחמיר אף בד"ק.

וע"ע ביבי"א ח"ז (סי' נט) להשיב ע"ד הגר"ש משאש בזה, שהרי קי"ל שהכל יוצאים בי"ד, ושכונת רמות היא עכ"פ בכלל ספק אם נידונה ככרך, ועל כן גם אם באולי יש לצדד שמא נחשבת בגדר נראית עמה, (וכ"ש שהצד הנוטה יותר הוא שיקראו בי"ד), הא ודאי שיוצאים בי"ד, ואם כן למה לנו לדחוק עצמנו כ"כ ולהורות שיקראו ביום ט"ו בברכות, ולהכניסם בספק ברכות לבטלה. ולד' הגאונים והרמב"ן והרשב"א עיירות המסופקות די להם בקריאת המגילה בי"ד בלבד. ולדידהו גם בשכונת רמות די להם לקרות ביום י"ד. ולדעת הרמב"ם ומרן הש"ע שעיירות המסופקות קוראים בי"ד בברכה ובט"ו בלא ברכה, גם לגבי שכונת רמות יש לנהוג כן.

וכ"כ החזו"א (בסי' קנג סוף אות ב), שבמקום ספק קבעו חכמים לקרות גם בט"ו מחמת ספק, וקבעו לברך על המגילה בי"ד ולא בט"ו, דבי"ד מקיים מצוה בודאי ואפי' אם היא מוקפת, שהכל יוצאים בי"ד, ובט"ו הוי ספק מצוה. ע"ש. ואין לחלק בין ספק במציאות [שמא היתה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון או לא] לספיקא דדינא כנ"ד, שהרי חזקיה דמספקא ליה לגבי עיר טבריה, שהים חומתה, אם נחשבת כדין מוקפת חומה, הו"ל ספיקא דדינא, והיה קורא בי"ד ובט"ו.

אם יש שיעור מיל בין רמות לשאר שכונות ירושלים

והנה נודעת זאת שדעת מרן האמו"ר זצוק"ל היתה במשך שנים, שבשכו' רמות יש לקרוא את המגילה בי"ד אדר. ורבים נהגו כדבריו. אולם מאז שנת תשנ"ג ועד עתה נעשו שינויים רבים, שהניחו קרוואנים המחברים את רמות לשאר השכונות, וגם נבנו בתים ליד הר חוצבים וגרמו לכך שבין שכו' רמות לשאר שכונות ירושלים, כיום אין שיעור של מיל בין הבית האחרון של הר חוצבים לבית הראשון של רמות, וכפי שמדדו שני אברכים ת"ח. [וראיתי מדידות מוסמכות ע"י חברה המתמחה במדידות, במסלול רגלי שאפשר ללכת דרך שם, המרחק הוא 790 מטר בלבד. ובמסלול שאינו עביר כ"כ, המרחק 620 מטר. ויש שמדדו מדידה אוירית, ואין יותר מ־500 מטר].

ובשו"ת יחל ישראל (עמ' רפט) כתב, שכבר בשנת תשס"ג בין הר חוצבים לרמות יש מרחק של 600 מטר, ובמדידה אוירית פחות. וכתב שם עוד לחבר את רמות לי־ם ע"י שכו' בית חנינה, שמשכונת בית חנינה (הערבית) יש רצף בתים לעיר העתיקה, ומבית חנינה עד רמות ד' יש פחות ממיל. ורמות ד' הרי מחוברת לכל שכונת רמות. וכתב עוד שם, שיש לצרף את רמות ע"י רמת שלמה. (אלא שיתכן והמרחק בין רמת שלמה לשכונת שועפט עולה על קמ"א אמה. ויש שטענו בפנינו שכעת בנו בתים ושכונת בית חנינא התקרבה יותר לרמת שלמה, והשכונות הערביות מחוברות מהצד השני עד לעיר העתיקה). ומשכונת רמת שלמה רואים חלק מהעיר העתיקה.

ובאמת שנחלקו הפוסקים בדבר, אם די בכך שאין מרחק מיל בין רמות לשאר השכונות, או

דבעינן רצף של בתים באופן שלא יהיה הפסק של שבעים אמה ושיריים. עיין בחזו"ע (הל' ליל פורים ויומו ס"ק ל"ה), וביבי"א ח"ז (סי' נ"ח) בסיכום ההלכה.

סמוך עד מיל - היינו מהבית האחרון של העיר, ולא מהחומה

והנה אף שהזכרנו סברת האחרונים דמאי דמהני שיעור מיל, היינו שיהיה שיעור מיל סמוך לחומת העיר העתיקה, אבל ברחוק יותר ממיל מחומת העיר העתיקה, בעינן לחבר את השכונות שיהיה רצף של בתים בלא הפסק של שיעור שבעים אמה ושיריים. ובזה לא מהני מיל. וכן הביא ביבי"א הנ"ל בשם החזו"א והגרצ"פ פראנק, הנה יש חולקים בזה וס"ל דבכל אופן מהני שיעור מיל, ואפי' אם אינו מהחומה, אלא מהשכונות שנצטרפו לכרך, בלא הפסק של שבעים אמה ושיריים, אם בנו שכונה אחרת בתוך שיעור מיל מהני לצרף שכונה זו לכרך. וכ"ד הרבה אחרונים שדין סמוך הוא לעיבורה של עיר, ולאו דוקא לחומת העיר העתיקה, הלא הם: הרב הכה"ח, ושו"ת בנין ציון, וקונטרס ציץ הקודש. וכן הורו גדולי הדור הקודם, הרב תורת חסד מלובלין, הגרי"ח זוננפלד, ועוד רבים מן הפוסקים. והרי עפ"ז נוהגים בשכונת רמת שלמה לקרוא בט"ו באדר [ומה שטענו שיש שיעור עיבור עיר לשכונת שועפת, אינו נכון כפי שחזינן במציאות].

והנה בתשובת היבי"א ח"ז (סי' נח אות ג') הזכיר את דברי החזו"א והגרצ"פ פראנק הנ"ל, אך בחזו"ע פורים (עמ' קיא) לא הזכיר כלל שיטה זו, ולא הזכיר כלל שצריך שלא יהיה הפסק של שבעים אמה ושיריים, אלא כתב בזה"ל: וכן מוכח בשו"ת מהרי"ל דיסקין (קו"א סי' קג) וכמ"ש לנכון הגרי"מ חרל"פ בקו"א לציץ הקודש (סי' נב) ששיעור מיל מתחיל מהבית האחרון, ולא מהחומה, וכ"ד כמה מגדולי תורה בדורותינו, וכמ"ש בשו"ת מנחת יצחק ח"ט (סי' ע). וכ"ד החזו"א (הל' מגילה סי' קנג). עכ"ל. [והוא כמו סתירה בד' החזו"א, ובהערות בחזו"א ציינו למ"ש באות ב], הנה שבחזו"ע לא הזכיר כלל שמונים שיעור מיל מהחומה, וגם לא הצריך שיהיה חיבור של שבעים אמה ושיריים. וגם בספרו יבי"א ח"ז (סי' נח) כתב במסקנתו בזה"ל: ובשכונת רמות צריכים לקרוא את המגילה בארבעה עשר, לפי שיש מגרש פנוי הרבה יותר ממיל מהבתים האחרונים של שכונת סנהדריה עד שכונת רמות. עכ"ל, ובמסקנת דבריו לא הזכיר שבעים אמה ושיריים, אלא כתב יותר ממיל.

[ובקונטרס "דברי שלום ואמת" העתיק את כל דברי היבי"א, אך השמיט תיבות אלו "יותר ממיל". וכתב וכו'. והוא תימה. וגם בכל מקום שהעתיק דברי הגמ' או הרמב"ם כשהגיע לתיבת בורגנין, כתב וכו', והשמיט תיבת "הבורגנין"].

וכן מוכח בדבריו בגוף התשובה בריש אות ג' שכתב כן להדיא. גם המעיין בקו"א לציץ הקודש ובמנח"י הנ"ל שהובאו בחזו"ע, יראה שדנו להדיא בדין זה עצמו, והכריעו שהעיקר למדוד מיל מהבית האחרון של עיבור הכרך, וכאן בחזו"ע הכריע להדיא כדבריהם. וזה ברור, שבספרו האחרון נטה יותר לכיוון זה.

והנה מה שהכריח את החזו"א לומר מה שאמר, מלבד דברי הכס"מ הנ"ל, הוא מכח מה שהקשה, דאמאי הסתפקו בגמרא לגבי טבריה, הרי היא סמוכה לחמתן, וחמתן מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, ומכח זה חידש החזו"א דשיעור מיל הוא מהחומה, אבל החיבור לבתים שאחר שיעור מיל מהחומה, הוא שבעים אמה ושיריים. אך על קושית החזו"א כבר עמדו רבים מהאחרונים ומפרשי הירושלמי, ותירצו דתרי חמתן הוו, ועוד תירוצים כיו"ב. ולפ"ז אין הכרח לחידושו של החזו"א דבעינן חיבור של ע' אמה ושיריים. [ובב"י הוא רק אחד מהתירוצים].

ובלא"ה יש שכתבו שהחזו"א חזר בו ממש"כ בספרו להצריך שיעור של שבעים אמה

ושיריים, אלא די בשיעור של תוך מיל. [כי לא מצינו למי מהראשונים שיצריך להדיא שיעור ע' אמה ושיריים לגבי פורים]. והרי החזו"א הוא זה שהורה בזמנו לקרוא את המגילה בגבעת שאול בט"ו באדר מחמת שהיא סמוכה לעיבור, והיינו תוך שיעור מיל. וכפי שמעיד הרה"ג רבי שריה דבליצקי (בקונ' ירושלים הרים סביב לה), ששמע מהגרי"ש אונגר זצ"ל, שהחזו"א חזר בו. וכן כתבו עוד כמה פוסקים בשמו של החזו"א. וע"ע בשו"ת יחל ישראל ח"א (סימן לז, עמוד רפט). ולפ"ז דברי החזו"א הם כדעת רוב האחרונים.

ועיין ביבי"א שם (בסי' נח אות ג) שאחר שהביא לד' החזו"א בסי' "קנא" כתב "וע"ע בחזו"א סי' קנג". וכנראה כוונתו למ"ש שם בזה"ל (סוף אות א): "והילכך כל שהוא עכשיו סמוך יש לו דין סמוך. ונמצינו למדין, דכל שאין מפסיק מיל בין עיר לכרך, יש לעיר דין סמוך אף שהעיר גדולה. עכ"ל. והנה אף שכאן לא כתב ענין של חיבור של שבעים אמה ושיריים. שמא סמך אדלעיל בסי' קנא. אלא דלהלן (ד"ה לעיל), כתב, ולעיל סי' קנא כתבנו, שאם נתווספו בתים סמוך לחומת הכרך, והם מתייחדים לעיר אחת, שאין ביניהם הפסק שבעים אמה ושיריים, אף אם הן נמשכין חוץ למיל לא גריעי מסמוכין וכו'. ע"כ. ויתכן דמה שהזכיר 70 אמה ושיריים לגבי סמוך לחומה, אבל לא לגבי חיבור העיר. אלא דלא נראה כן. [וכבר כתבנו שזו כמו סתירה בדבריו]. ומ"מ לפי עדותו של הרב דבליצקי הנ"ל, הרי שהחזו"א חזר בו ולא הצריך חיבור של שבעים אמה ושיריים, אלא כל שהוא תוך שיעור מיל, די בזה לחברו לכרך.

ויש מי שהעיד שכאשר היו מרן אאמו"ר והגרב"צ אבא שאול זצ"ל דרים ברח' אלקנה, היה מרחק של יותר משבעים אמה ושיריים לבתים האחרונים שברצף עם החומות, ובכ"ז קראו בט"ו. [ספר בעתה אחישנה עמ' קצ. ובקובץ מדרש דוד ד'].

וכנראה סבר דכל שהיה בתוך מיל לשאר בתי העיר, מהני לצרף לכרך.

דין קריאת המגילה בשכונת רמת שלמה (רכס שועפט)

והנה לענין שכונת רכס־שועפט [רמת שלמה] המנהג שם מזה שנים לקרוא את המגילה בט"ו, והטעם, שהרי שכונה זו סמוכה לעיבורה של ירושלים, ואף יש לצרף שמרמת שלמה רואים את החומה אפי' במקצת, ושמא גם יש להסמיך אותה לחומה בגדר סמוך. ובזה ראוי להצטרף מה שנקרא על שם ירושלים וכלול עמה בתקנות ומסים, ואינה רק עיר סמוכה, וגם השכונה קרובה וכמעט מחוברת לגמרי עם ירושלים בבנין, ומן החכמה לנטות ההלכה לקרוא שם בט"ו, כאשר נתבאר בשבט הלוי ח"ט (סי' קמד). וכן מפורש ביבי"א (החדש) ח"ז סי' נט בכת"י. וכבר בשנת תשנ"ז הורה מרן אאמו"ר לעשות כן מדין סמוך. והיינו דאפי' שהיא רחוקה יותר משבעים אמה ושיריים, כיון שהיא **תוך מיל** מיקרי סמוך. וכמ"ש בשמו בס' משיעורי הראש"ל ח"ב (עמ' רעא). וזאת לאחר שביקר בשכונת רמת שלמה לבחון בעיניו הטהורות את המציאות. כמ"ש בספר בכורי אשר ח"ב (ס"ס א'). דמרן אאמו"ר זיע"א ביקר ברמת שלמה, וקבע לקיים ימי הפורים בט"ו, ושכן הורה הגריש"א זצ"ל. וכבר בשנת תשנ"ז הורה מרן אאמו"ר לעשות כן מדין סמוך, (אפי' שהיא רחוקה יותר משבעים אמה, כיון שהיא תוך מיל, והוא כמו שכתבנו בדעתו לעיל בענין שכונת רמות. ע"ש). [משיעורי הראש"ל ח"ב עמ' רעא]. וגם רואים משכונת רמת שלמה מעט מהעיר העתיקה. וכמו שהאריך בזה הרה"ג אליהו בר שלום שליט"א בקובץ משנת יוסף (גליון טו).

ובגליון יבי"א הנד"מ (ח"ז סי' נט הע' 2) כתב על דברי שו"ת שבט הלוי ח"י (סי' קד), בזה"ל, "ואף מ"ש שם שברכס שועפט יקראו בט"ו, גם אני הוריתי כן". עכ"ל. וכ"כ בשו"ת שבט הלוי ח"ט (סי' קמד). וח"י (סי' קד). ובשו"ת יחל ישראל ח"א (סי' לז). ובשו"ת נתיבות אדם (דייטש, ח"א סי' כב־כד). וע"ע בשו"ת משנ"י ח"ד (סי' מח־מט). וע"ע בס' ימי הפורים (עמ' צ). ובס' כרכים ומוקפים (מועלם,

סי' כב אות ו-ז), ובס' מגילה במוקפות חומה (זולדן, עמ' 174). וכן המנהג פשוט. ולא כהרוצים לפקפק.

גם בשו"ת תשובות והנהגות ח"ג (סי' רלד), **וח"ד** (סי' קעו) **כתב לגבי שכונת רמת שלמה** ("רכס שועפט"), **שהעידו לפנינו שלפני כשמונים שנה** נהגו בכמה שכונות סביבות ירושלים, שאם ראו מקצת הכרך נהגו בט"ו, ולא ערערו ע"ז גאוני עולם. וע"כ הכריעו הבד"ץ שאין לנו לשנות במנהג הקדום, ויקראו בשועפט בט"ו, וראוי לסמוך ע"ז. אבל לאלו השואלים אותי ורצו להחמיר בצינעא לקרוא בי"ד בלי ברכה, הוריתי שיש להתנות להדיא שאם יש חיוב בי"ד יוצאין בהאי קריאה די"ד, ואם החיוב הוא בט"ו אזי מתכוונים לא לצאת בזה, ובכה"ג יצאו מכל הספיקות כשקורין גם בט"ו.

דין קריאת המגילה בשכונת הר נוף (נאות יוסף)

ולענין **שכונת הר נוף** הנה לפני שנים מרן אאמו"ר זיע"א סבר דדינא כפרוזין, אע"ג דלא היה שיעור מיל ממנה ועד שכונת גבעת שאול. והנה בזמן שנוסדה שכונת הר נוף היתה מרוחקת משכו' גבעת שאול יותר מאלפיים אמה, ובשנת תשמ"ז נעשתה השכונה תוך אלפיים אמה. אך היה מרחק של יותר משבעים אמה ושיריים, משם ועד הבתים הסמוכים לה מגבעת שאול. ובזמנו הורה מרן אאמו"ר לקרוא בי"ד בברכה, ובט"ו בלא ברכה, עפ"ד המהר"ם אלאשקר ומרן הכס"מ, [לחד תירוצא] דכל שיש יותר משבעים אמה ושיריים, אינה מחוברת לעיר. אולם בשנת תש"ן בנו עוד בתים, ונתחברה שכונת הר נוף לשכונת גבעת שאול. והורה מרן אאמו"ר זיע"א במכתב מיום ח' אדר תש"נ (הובא בס' מקראי קודש הררי, פורים עמ' ערה, מהדורא ג', וע"ש עמ' קי משכ"כ בזה) שיש להם לנהוג בכל דיניהם כדיני ירושלים.

ובשו"ת תשובות והנהגות ח"ב (סי' שמז), **וח"ג** (סי' רלב-רלג), כ' שהמנהג לקרוא בהר נוף בט"ו, מפני שהשכונה מחוברת לגבעת שאול תוך קמ"א אמה. אלא שהחמיר שם לקרוא גם בי"ד בלא ברכה. והוסיף בח"ג שהמברך בשכו' הר נוף בי"ד, עובר על איסור לא תתגודדו, וחשיב מצוה הבאה בעבירה, ועובר על בל תוסיף. ע"ש. וכיום אין חוששין לקרוא גם בי"ד. וראה בזה בס' מגילה במוקפות חומה (פ"ו אות ג). ולשיטתו של מרן זיע"א כפי הנראה סבר דגבעת שאול היא בגדר סמוך מחמת שיש מרחק של למעלה משבעים אמה ושיריים בינה לבין השכונות שברצף עם החומה. ועל כן הר נוף היא בגדר סמוך לסמוך, וסמוך לסמוך י"א דלא מהני. ולכן הצריך שיהיו בנינים לרצף, שלא יהיה הפסק של שבעים אמה ושיריים. וכנ"ל. וכיון שבנו עוד בתים ונעשה הרצף, מש"ה הורה לקרוא בהר נוף בט"ו. ובאמת שכונת גבעת שאול מחוברת לשאר השכונות, בתוך שבעים אמה ושיריים. אלא שהפוסקים שדנו בזה כתבו שיש יותר לפי המציאות שהיתה אז.

ואף אמנם מצינו שנתווכחו חכמי ירושלים שלפנינו בענין השיעור הרחק מן העיר המוקפת והסמוך לו, לקריאת מגילה בי"ד, כמבואר בספר ציץ הקודש שם, והובא בנועם (ד') שם, דגדול א' ס"ל דבתים הסמוכים זל"ז בתוך ע"א ושיריים אפילו במשך רב נחשבים כעיר אחת, ואם בית א' מהם בתוך מיל קורין בט"ו, רק הבתים שלהלן המופסקין מהם יותר מע"א, קורין בי"ד, והיינו דס"ל דנותנין עיבור לעיבור, ואח"כ חושבין השיעור מיל להיות סמוך, ושוב מחשיבין רק ע"א, ולא סמוך לסמוך, אך בעל ציץ הקודש חולק וס"ל דאין נותנין עיבור לעיבור, ואין חושבין שיעור מיל רק מעיבורא הראשון, ואח"כ השיעור ע"א, וכן הוא דעת החז"א והגרצ"פ ז"ל להכריע דכל שאין הפסק יותר ממיל בין הבתים הראשונים לחומה אף שהעיר גדולה ונמשכת למרחוק, הרי כל העיר נחשבת כסמוכה, ואחר הבית האחרון אין

נותנים מיל, אלא כל שהופסק יותר מקמ"א אמה בין השכונה לבתים המחוברים לעיר העתיקה קורין בי"ד כנ"ל. לכך החלטנו דלפי מצב שבין השכונה להעיר לע"ע יש לקרות שם בי"ד בברכה.

והנה עוד מלפני כ־80 שנה נהגו בכמה שכונות סביבות ירושלים לקרוא בט"ו, כל שאין הפסק של שבעים אמה ושיריים בין הבתים, וגם רואים את מקצת הכרך, ולא ערערו ע"ז גאוני עולם. ואמנם הרוצים להחמיר בזה, יקראו בצינעא גם בי"ד בלי ברכה.

והיוצא מכל הנ"ל דגם בלא הנחת הקרוואנים יש להורות לקרוא ברמות בט"ו, אחר שכיום השתנתה המציאות, ואין שיעור מיל בין רמות לשאר שכונות ירושלים. ואם יש קרוואנים בין רמות לסנהדריה, הוא צירוף גדול כדי להורות לתושבי רמות לקרוא המגילה ברמות בט"ו. גם לשיטת החזו"א דבעי' רצף בתים של תוך שבעים אמה ושיריים. וראה להלן.

וחכ"א טען בשנת תשע"א, שעקב בניית הגדר הבטחונית יש לקיים ברמות את יום הפורים ביום ט"ו אדר. ואמנם בזמנו מרן אאמו"ר זיע"א אמר, שאין לדמות דין עירוב שבת לדין מגילה, ולכן לדעתו בזמנו היו צריכים לקרוא בי"ד אדר. וכן הסכים בכת"י והובא בקובץ משנ"י (גליון פורים ברמות תשע"ד מכתב ג').

אם מניחים קרוואנים בין רמות לירושלים - לקרוא המגילה בט"ו

דעת מרן אאמו"ר בקשר לקרוואנים

ובשנת תשע"ה הציבו קרוואנים בין הר חוצבים לשכונת רמות, שהיה בהם ד' אמות על ד' אמות, ובחורים ישנו שם, ובעקבות השינויים הנז' גם מרן אאמו"ר בודאי היה מורה שיש לקרוא את המגילה בשכונת רמות בט"ו אדר, וכבר נתפרסם מכתבו של מרן אאמו"ר זיע"א בשו"ת ברית אברהם ח"ד (סי' לה), ובקובץ משנת יוסף (פורים תשע"ד).

וז"ל מכתבו של מרן אאמו"ר:

י' בטבת תשס"ח קומה "עזרתה לנו" לפ"ק.

לכבוד הרה"ג ר' אברהם דניאל שליט"א. השלום והברכה, עיינתי היטב בכל מה שהעלה כת"ר, בענין רצף מבנים מירושלים לרמות לענין פורים. ויפה דן יפה הורה בחכמה ובתבונה איישר חיליה לאורייתא. ועם כ"ז יש להשתדל בכל עוז ותעצומות לאכלס את המבנים ולהפוך אותם לדירות קבועות. איישר חיליה לאורייתא לגאון ולתפארת.

בברכת התורה. עובדיה יוסף

ראשון לציון נשיא מועצת חכמי התורה.

ומלשונו שכתב "יש להשתדל" מבואר שאינו לעיכובא שידורו שם, אלא די בכך שיהיה ראוי לדור בו. ובזמנו מרן זצ"ל פנה להרב יהושע פולק, שכיהן אז כסגן ראש העיר, וביקש ממנו שיאפשר מבחינת העיריה להניח שם קרוואנים קטנים לחבר את רמות לשאר השכונות, אך לא עלה הדבר בידו לעשותו. ומחבר ס' ברית אברהם העיד, ששאל את פי מרן זיע"א ואמר שלא נראה שהדבר מעשי מצד רשויות העיריה, ומ"מ חזר מרן בע"פ ואמר לו אע"פ כן תעשו את התוכנית, ואכן הכינו תוכנית שאושרה ע"י העיריה ומהנדס העיר, והעיד משמשו בקודש שמרן סמך ידו על התוכנית, וחתם ע"ז בכת"י קודשו, והדברים ידועים ומפורסמים לכל אלו שהתעסקו בזה ודיברו בזה עם מרן, שהסכים על ידיהם בע"פ, דאפשר גם בתיקון שלא ידורו שם בנ"א, וכן היתה התוכנית של העיריה, לבנות בורגנים קטנים בצורה עגולה, ושיהיו נעולים כל הזמן עם אפשרות פתיחה. ומה שהוסיף מרן היה, לרווחא דמילתא בלבד, ומ"מ נקט בלשון "יש להשתדל" בעוז ותעצומות, שעי"ז לא יהיה חשש שמא יעקרו אותם באיזה יום. ואף אם יעקרו אותם הגנבים, העיקר שיהיו

שם לפני פורים, ובפורים עצמו. וע׳ מנחת יצחק ח״י (סי׳ נ״ה) והבן. וכן העיד ר׳ שלום סעדון, שמרן אאמו״ר אמר לו לא אחת, שאם יציבו קרוואן קטן למחסן, יועיל לחבר את רמות לשאר השכונות.

ובתחלת שנת תשס״ח החל סגן ראש העיר בזמנו הר׳ אליעזר שמחיוף לדאוג לכך שיהיה רצף הראוי על־פי ההלכה בין רמות לשכונות שבסביבה, ע״י הצבת קרוואנים או מבנים הראויים למגורים או לאחסון, במרחקים ובמקומות שיקבעו ע״י רבני השכונות ובתיאום והנחיית מרן זיע״א, ליצור רצף של קרוואנים קטנים בטווחים שלא יעלו על שלושים מטר זה מזה, בצורה שבה תחובר רמות לשכונות הסמוכות. וראשי הצבור עם רבני רמות יחד עם מנכ״ל העירייה, מנכ״ל חברת מוריה, מנהל אגף שיפור פני העיר, מנהל אגף הפיקוח ואנשי מקצוע נוספים. ובליווי מומחים, נמצאה הדרך לחיבור הקצר ביותר בין רמת שלמה (הרכס) לרמות, שאורכה כשבע מאות מטרים, סומנה, כאשר נקבעו מקומות שבהם יוצבו הקראוונים המיועדים לחבר הלכתית את שתי השכונות, ובעצם להפוך את רמות לחלק בלתי נפרד מירושלים, כמובן לגבי הל׳ פורים. וההחלטות כבר ניתנו, כפי שמעיד על כ״ז אחי רבי אברהם יוסף שליט״א. אולם מסיבות שונות וחוקיות לא יצא הדבר אל הפועל בזמנו.

ובשלהי שנת תשע״ה, הזמנתי אלינו את ראש עירית ירושלים ניר ברקת, יחד עם יועצו, וביקשתי ממנו לתת אישור חוקי להנחת קרוואנים קטנים, כדי לחבר את רמות לשאר השכונות, וביארתי לו הבעיא ההלכתית שיש בדבר. ראש העיר הבטיח לסייע בדבר ע״פ החוק, וב״ה נאמר לי שעשו ע״פ החוק והניחו שם קרוואנים לחבר את רמות לשאר השכונות. ועשינו כן ע״פ דעתו ההלכתית של מרן אאמו״ר זיע״א, שאנו מצווים להמשיך בדרכו ההלכתית אשר היתווה לנו.

ובספר הנ״ל (עמ׳ רנו) כתב, דכל מבנה שיש בו שיעור ד׳ אמות על ד׳ אמות, והמבנה יהיה מיועד לבית דירה, גם אם לא ידורו בו כלל כל ימות השנה, די בכך. ורצוי שהמבנה יהיה נעול עם מפתח, שבעקרון יוכלו לפותחו לצורך דירה. ודעת הרב בית יצחק ודעימיה להתיר בלא דיורים ואפשר לסמוך ע״ד. ובפרט שבזמנו שדיברו בזה עדיין רמות היתה מרוחקת מיל מהעיר, וכמש״כ ביבי״א ובחזו״ע, ובשנים האחרונות המרחק הצטמצם לפחות ממיל, ואם נבוא להחמיר יותר מדעתו ז״ל, לא נמצא ידינו ורגלינו בבית המדרש לעולם. ולפי שאין פתרון ידוע ומעשי לשכונת רמות, שתמיד יהיה פער של קמ״א אמות, וכבישים רחבים יותר מהשיעור. וראה להלן.

והדברים תואמים למה שכמה מרבני שכונת רמות, העידו שמרן אאמו״ר עט״ר זצוק״ל אמר להם, שאם יניחו קרוואנים לחבר את רמות לשאר שכונות ירושלים, אף שלא ידורו שם, די בזה לחבר את שכונת רמות לעיר לקרוא את המגילה בט״ו.

ועוד העידו, שמרן אאמו״ר היה שואל מידי פעם מה נוהגים רוב התושבים ברמות, כי חשש מאד ל״לא תתגודדו״ בשכונה אחת. (עיין בילקו״י פורים תשע״ג, ובספר ׳כרכים ומוקפים׳ סי׳ כ׳). ונודע כי מזה שנים, רבים מתושבי רמות קוראים את המגילה בט״ו, ועושים כהוראת רבותיהם, הגרש״ז אויערבאך, הגרי״ש אלישיב, והגר״ש משאש, זצ״ל.

אי מהני בורגנין שאינו עשוי לבית דירה

ואף במה שאינו בית דירה, אלא בגדר בורגנין, יש לצרף הסוברים דגם זה מהני, דהנה בגמ׳ (עירובין נה:) אמרו, תא שמע: אלו שמתעברין עמה: נפש שיש בה ארבע אמות על ארבע

אמות, והגשר והקבר שיש בהן בית דירה, וביהכ"נ שיש בה בית דירה לחזן, ובית עבודת כוכבים שיש בה בית דירה לכומרים, והאורוות והאוצרות שבשדות ויש בהן בית דירה, והבורגנין שבתוכה, והבית שבים - הרי אלו מתעברין עמה. ואלו שאין מתעברין עמה, נפש שנפרצה משתי רוחותיה אילך ואילך, והגשר והקבר שאין להן בית דירה, וביהכ"נ שאין לה בית דירה לחזן, ובית עבודת כוכבים שאין לה בית דירה לכומרים, והאורוות והאוצרות שבשדות שאין להן בית דירה, ובור ושיח ומערה וגדר ושובך שבתוכה, והבית שבספינה, אין אלו מתעברין עמה. עכ"ד הגמ'. וכ"כ הרמב"ם (הל' שבת פכ"ח ה"ג) וז"ל "והבורגנין והבית הבנוי בים, ושתי מחיצות שיש עליהן תקרה, ומערה שיש בנין על פיה ויש בה בית דירה, כל אלו מצטרפין עמה אם היו בתוך שבעים אמה ושירים, וכו'". עכ"ל. והנה פי' "בורגנים" היינו בית שנעשה שלא לשם מגורים קבועים, או שנעשה לשאר תשמישי עראי, וכפי שכתב רש"י (סוכה ג:) שבורגן עשוי ללינת לילה ולאדם אחד. והיינו צריף שעושין מן ערבה וקנים לשומרי פירות או לציידי עופות, ותניא בעירובין, בכיצד מעברין (נה:): בורגנין מתעברין עמה. ע"כ.

עוד כתב רש"י בעירובין (כא.) "ומה הן בורגנין, סוכות שעושין שומרי העיר, ואינו דבר קבוע". עכ"ל. הרי שכל המושג של בורגנין היינו בדבר שאינו קבוע, וא"צ שיהיה בית דירה.

וכ"ה להדיא במאירי (סוכה ח:): של בורגנין, ר"ל שומרי העיר ושל שומרי פירות ותבואות שבשדות, אע"פ שאין סוכות אלו קבועות ואינן עשויות אלא לשעה שהרי פעמים שומרים כאן ופעמים כאן. ע"כ.

ועיין בפירוש המשנה להרמב"ם (מסכת אהלות פרק יח משנה ט) שכתב: ובורגנין, שובכין עשוים להצניע בהן הפירות וכיוצא בהן. ע"כ. והר"ש (מס' אהלות יח, י) כתב: סוכות עשויין בשדה להכניס בהן פירות מפני הגשמים. עכ"ל. וכן מוכח עוד בר"ש (שם פרק יג, א) שהביא בשם הערוך, דפירוש מאי צריפין בורגנים ואלקטאות, ונראה דפירושו אף על בורגנים. ע"ש. וכ"כ ר"ע מברטנורא (מעשרות ג, ז) והבורגנים - כמין שובכים, עשויין בשדות לאצור בהן פירות. וע"ע בחי' הריטב"א סוכה (ג:), ובערוך (בערך בורכן), ובמדרש תנחומא (פ' במדבר ט). וכן מוכח מעוד כמה מהראשונים. וכן מבואר בדברי הרא"ש במסכת עירובין (פ"ה סי' ג') שכתב יכול לעשות בורגנין ללכת כמה שירצה, ופירש כן ע"פ דברי הגמ' בעירובין (כא.) דאמר כי אתיתו מברניש לבי כנישתא דדניאל דהוה תלתא פרסי, אמאי סמכיתו אבורגנין וכו'. ע"ש. וכבר האריך בזה בס' 'כרכים ומוקפים' (סי' ו').

ועיין להחזו"א (טהרות, נגעים סי' ט' ד"ה ולמדנו) שכתב, והנה לענין עיבור לעיר משמע דסגי בנבנה לדירה, או שנתייחד "פעם אחת" לדירה, אע"ג דהשתא אינו מיוחד לדירה. ע"כ. הרי להדיא שדי בזה שייחדוהו "פעם אחת" לדירה. והקרוואנים שהונחו שם ראויים לדירה, אף שלא דרים בה כל השנה. ויש עוד לעיין בדברי החזו"א (מגילה סי' קנ"ג. ד').

ובחזו"א (עירובין סי' ק"י אות כ"ג ד"ה שצח ס"ו) כתב וז"ל: לא מצינו קולא בעיבור יותר מעשיית עיקר עיר, אלא דבעיבור אף שחרב ואין דרין בו עכשיו, ואפי' חרב הבית עצמו כל שנשארו ג' מחיצות גם בלא תיקרה, או ב' מחיצות ותיקרה. אבל כל בית שלא נבנה לדירה מתחילה, אין מתעבר עמה כמו ביהכנ"ס וכיו"ב. ובכן אם יבנו בתים בשביל להאריך התחומין, ואינם מעותדים לדירת בני אדם, לא עדיפי מביהכ"נ ואוצרות ואין מתעברין עמה. ובשע"ת הביא בשם הדגול מרבבה, דלא מהני לעשות בורגנין פחות מד"א כל שלא נעשו ללון בהם. ולהאמור אפי' בתים של ד' אמות נמי לא מהני. עכ"ל.

ויש לדקדק דגם מבנה גמור לא מהני אא"כ עשוי לדירת אדם. ומסיום דברי החזו"א שכתב

"ובכן אם יבנו בתים בשביל להאריך תחומין וכו', ואין מתעברין עמה", פשטות לשונו מורה שהסיבה שביהכ"נ לא מצטרף לעיבור עיר הוא בהיות שלא בנו אותו מתחילה לשם דירה, כלומר שצריך שיתכוין בשעת הבנייה שתהא לשם דירה, ולכן אם לא נעשה לשם דירה אין מתעברין עמה. ומהאי טעמא אם בונים בתים בשביל להאריך תחומין, ואינם מעותדים לדירת בני אדם, אין מתעברין עמה.

אלא דמצינו לכמה אחרונים דפליגי על החזו"א בפרט זה, וס"ל דביהכ"נ לא מתעבר לפי שאין דרין בו מפני קדושתו. ועיין בשו"ת אבני נזר ח"ב (חלק או"ח סי' שב) שכתב, שבית לא הוי אלא הראוי לאכילה ושינה. שיש בו ארבע אמות על ארבע אמות וראוי לדירת קבע. ולכן בית שבים (עירובין נה:) גם כן צריך שיהי' בו ארבע על ארבע, כמ"ש הב"י והביאו המג"א. ואם כן ראוי לדירה, רק שאין דרים שם. דאם כן היה פשוט שמתעבר עמה ולא היה צריך להשמיענו. אלא שאין דרין בו, רק שמפנים שם כלים שבספינה. ודומה לבית התבן דמקרי בית לכל מילי. וביהכ"נ אין מתעבר עמה הואיל ואינו ראוי לדור בו מחמת קדושתו. ע"כ. ומבואר דדי בכך במה שראוי לישון בו כדי לתת לו דין בית דירה כדי לעבר עמו, וביהכ"נ שאני, הואיל "ואינו ראוי לדור בו מחמת קדושתו". וכ"כ עוד האבנ"ז (סי' תפ אות ז).

והמשנ"ב ועוד אחרונים (ע"פ הראשונים) הקילו יותר מהחזו"א שאפי' אם לא דרו באותו מקום פעם אחת נחשב המקום לבית דירה אם עשו על דעת כן להדיא. ועיין במשנ"ב (סי' שצח ס"ק יט) שבית דירה חשוב אע"פ שאין דרין בו. וביהכ"נ אין מתעבר לעיר לפי שאינו ראוי מחמת קדושתו, כמבואר בדבריו (סי' שסו ס"ק כט) שאין מניחים עירובי חצרות בביהכ"נ, לפי שאינו ראוי לדירה מפני קדושתו. זאת ועוד שהמשנ"ב (סי' שסו ס"ק כ) כתב עוד דמה שלא מהני להניח עירוב בבית שער אע"ג שעשויין כעין בתים, הואיל והן דריסת הרגל לכל בני החצר לא חשיבי דירה. ע"כ. ואם כסברת החולקים היה המשנ"ב צריך לכתוב לפי שלא נעשה לשם דירה, ובע"כ שעיקר הטעם אינו אם נעשה מעיקרו לשם דירה או לא, אלא אם הוא ראוי כעת או לא.

ואם כן ששה הביתנים הקטנים שהניחו בשבט תשע"ה בין רמות לסנהדריה, הם בגדר בורגנים, ומהני, שהרי היו ראויים ללינת אדם אחד בודאי. והיה שם מזרון שלחן וכסא, ובכמה לילות לנו שם בחורי ישיבתינו, וסעדו שם, ולדברי כמה מגדולי הדורות די בזה שיהיו ראויים ללינה, כדי לחבר את רמות לירושלים.

ואכן הודענו בסמוך לפורים תשע"ה, בשיעור בלויין במוצאי שבת, שיש לנו כמה וכמה ספיקות, וכיון שדעתו של מרן האמו"ר זיע"א דמהני הקרוואנים הקטנים, וגם השתנתה המציאות שבנו בתים ליד הר חוצבים, לפיכך יש לקרוא מעתה את המגילה גם בשכונת רמות בט"ו אדר. וב"ה כמעט כל תושבי רמות קראו את המגילה בט"ו אדר, ועשו כולם אגודה אחת, כעיר שחוברה לה יחדיו.

ומה שהסתמכו על מ"ש מרן האמו"ר בהערותיו בכת"י ליבי"א ח"ז (או"ח נח), שציין לדברי הרב שבט הלוי דלא מהני בורגנין. הנה פשוט שאין זה אלא כמראה מקום. ובודאי דאינו מוכרח שהסכים עמו דלא מהני בורגנין עם שאר הספיקות. דאם לא כן יסתור הדבר למ"ש במכתב הנ"ל להרב דניאל, שיפעל להעמיד שם קרוואנים. ובפרט שבסוף הגליונות ומילואים שם נכתב "כת"י" ומבואר בדבר המכון שבריש יבי"א ח"א הנד"מ שכשצויין "כת"י" אלו דברים שמרן האמו"ר זצוק"ל "השמיט" בשעת הדפסת הספר מטעמים שונים. וא"כ אפשר שמחמת דלא ס"ל כהשבט הלוי השמיט דבריו. והמעיין בגוף התשובה (שם) בסוף אות ה' יראה שמרן הביא לדברי המנחת יצחק, שכתב לדין הבורגנין בין שכונת רמות לירושלים החדשה, ולא העיר על דבריו דבר.

ומלבד זאת, הרי אין אנו מסתמכים על הבורגנין לבד, אלא יש לנו י״ג צירופים כדי לקרוא בט״ו, וכל מה שמרן אאמו״ר לא הסתמך על צירופים בענין זה, הוא מפני דברי הירושלמי שהכל יוצאים בי״ד. **ובהגלות נגלות דברי הראשונים כמלאכים שלדידהו בן ט״ו שקרא בי״ד לא יצא י״ח,** וברכתו ברכה לבטלה, בודאי דמהני כל הצירופים כמו שנבאר בעזה״י.

דעת כמה אחרונים דמהני בורגנין

ומצינו לכמה אחרונים שכתבו להדיא דמהני בורגנין לא רק לענין עיבור בעיר לגבי דיני שבת, אלא גם לענין מקרא מגילה:

א. כן מבואר במאמר מרדכי (סי׳ תרפח סק״ג) דמהני בורגנין לחבר את השכונה לכרך.

ב. וכ״כ בשו״ת בית יצחק (או״ח סי׳ מ״ט אות ג׳) ושם הביא דברי הדגול מרבבה דלא מהני בורגנין, וכתב לחלוק ע״ד דמפשטא דסוגיות הש״ס והתוס׳ בעירובין, נשמע דהיו נותנין בורגנין אך ורק בשביל להתיר את התחום, ולעשותם כעיר אחת. שכתבו בתוס׳, דרגילין לעשות בורגנין ללכת מזו לזו. ודוחק גדול לומר שעושין בורגנין ללכת וגם לשמירה, דאם היו עושין בשביל שמירת פירות היו עושין בלא״ה, ושם בית עליה בצורה זו וכו׳. והגע בעצמך בימות החורף דליכא פירות או ליכא שומרים, וכי אינם יכולים ללכת מזו לזו, וע״כ הוי בית דחזי לשמירה. וה״ה היכא דלא היו שומרים מעולם. וכן אמרו בירושלמי וכו׳ משה עשה להם לישראל שלשה צריפין ושלשה בורגנין, ומסתברא דלא היו שומרים באותן בורגנין, ואעפ״כ מהני. ומשום דבורגנין ע״ד להתיר את התחום מהנו. ע״ש.

ג. גם מהר״ם אריק זצ״ל בספרו מנחת פיתים (או״ח סי׳ שצ״ח) דעתו נוטה כדברי הרב בית יצחק שבורגנין שנעשו ע״ד להתיר אפי׳ שפחותים מד״א על ד״א מהנו. ע״ש.

ד. וכן מבואר בשו״ת חת״ס (או״ח סימן צה) לענין עירוב שבת, דאורוות הסוסים שמתעברין עם העיר, והשמיטוהו ברמב״ם ובש״ע ״משום דס״ל שהאורוות לא בעינן בהו בית דירה דלא גרע מבורגנין שמתעברין עם העיר ואפילו דלית בהו בית דירה״ עש״ב.

ה. גם בשו״ת נתיבות אדם (או״ח סי׳ כ״ה) כתב, דבורגנין שאין בהן ד״א על ד״א, וגם לא עומדים לדירה ואפי׳ שעומדים להתפנות, מ״מ חשיבי קבועין ומרבעין מהן את העיר. לענין קריאת המגילה, שהרי במהות הבורגנין בארו בראשונים דהם עשויים מהוצין וערבה. ואין בהן דע״ד והם עשויים לזמן ולשימוש שאינו בגדר בית דירה, דשומרי הפירות נמצאים שם בעל כורחם ולזמן מועט. ע״ש. [הובא בקונ׳ ירושלים העיר שחוברה]. והוסיף שם שאם יעשו בורגנין ד׳ אמות על ד׳ אמות אפשר שגם לדעת הדגול מרבבה מהני.

ו. בספר סלסלות יוסף (לדיין מלוזה, לפני כשמונים וחמש שנה, סי׳ כח), נשאל אודות שכונת מקור חיים, שהיתה רחוקה בזמנו מהעיר העתיקה ב׳ מילין, וכתב, שצירף הסברא שהולכים מפה להעיר העתיקה ע״י בורגנין, ומיגו דנחשבת בתוך התחום לענין שבת קודש ממש, כן יועיל לענין פורים לקרוא בט״ו. וע״ש שהאריך בדין הבורגנין. ותפס דהבורגנין מהני גם לענין פורים. [מהקונ׳ הנ״ל].

ז. גם בשו״ת אבני נזר (הנ״ל) כתב, דבית התבן מיקרי בית לכל מילי. ומתעבר עם העיר. וכל שראוי לדירה שיש בו ד׳ אמות על ד׳ אמות רק שאינו דר בו וכו׳. ע״ש.

ח. וכן משמע ממ״ש בשו״ת מנחת יצחק ח״ח (סי׳ סב) שעל תושבי שכ׳ רמות לקרוא בי״ד, הואיל והמרחק יותר מקמ״א אמה, ואין שם לא בית ולא בורגנים. ושם העיד שהגר״ד יונגרייז ז״ל בהיותו מאושפז בביה״ח הדסה עין כרם, קרא את המגילה בי״ד בברכה, ובט״ו בלא

ברכה. ע"ש. וכתב, שכן הלכה לענין רמות, הואיל והמרחק שבין העיר לבין השכונה הרבה יותר מקמ"א אמה, ואין שם לא בית ולא בורגנים, הילכך הוי לא סמוך ולא נראה. ע"כ. ומשמע שאם היו שם בורגנין מהני. וכן מוכח מדבריו בעוד כמה דוכתי ולכל הפחות בדעת הש"ע.

ובשו"ת ברית אברהם (ח"ב סי' לה) כתב שאם רוצים לעבר ולחבר את העיר ע"י בורגנין לענין קריאת המגילה צריך שהמבנה יהיה מיועד לבית דירה, וגם אם לא ידורו בו כלל כל ימות השנה, ולכן רצוי שהמבנה יהיה נעול עם מפתח שבעקרון יוכלו לפותחם לצורך דירה, והסכים מרן אאמו"ר זצ"ל על ידו שהבורגנים מועילים לחבר את העיר, לענין קריאת המגילה.

ולא אכחד שמצינו לכמה אחרונים שפסקו, דלא מהני בורגנין שנעשו לשום עיבור עיר בלבד, וז"ל הרב דגול מרבבה (הובא בשערי תשובה או"ח סי' שצ"ח): ובורגנין א"צ להיות ד"א על ד"א, כן מוכח במסכת סוכה (ג:) ומוכח ברש"י (שם ד"ה הא לא חזו למלתייהו) דכל בית עשוי לדירת קבע תמיד, ואם כן משמע דמה שהוא לדירת עראי חזו, אף דליכא ד"א על ד"א, ואם כן בורגנין שהוא רק ללינת לילה ולאדם אחד, לא בעינן ד"א, אבל זה פשוט דלא מחשב בורגנין אלא שעשוי באמת לצורך שומר השדה או פירות דאם לא כן האי בית שאין בו ד"א על ד"א, אף דלא חזי למילתא מ"מ ליהוי כבורגנין, אלא ודאי כיון שאינו עשוי לדור בו לאו כלום, ואם כן מי שרוצה לעשות צריפין כל שבעים אמה, כדי להרחיב את התחום אותם צריפין עשויים רק בשביל כן, ולא לשמור מהם שדות או פירות לאו כלום הוא. עכ"ל.

ומבואר מדבריו דבורגנין אם הם פחותים מד"א על ד"א, ואינם ראויים רק ע"י הדחק. מ"מ מעברים את העיר דחזו למילתייהו, ואמנם אם נעשו לשם להתיר את העיר, לא מהני מכיון שאין בהן ד"א על ד"א, ולכאורה משמע שאם יש בהן ד"א עד"א מהני ואע"פ שעשוי להתיר את התחום בלבד, וכן דייקו כמה אחרונים בדבריו, ואמנם אין בזה הוכחה גמורה. ודו"ק. אמנם פשט דברי הראשונים בסוגיא משמע שבורגן שנעשה לשם עיבור עיר מהני, וכפי שהעירו לנכון הרב בית יצחק, והמנחת פיתים, ובשו"ת נתיבות אדם, ועוד. ובפרט שעשו את הבורגנים בגודל ד' אמות, שבכה"ג לדעת הנתיבות אדם מהני גם לדעת הדגול מרבבה, וכן לפי דברי האבנ"נ.

ועכ"פ היתר הקרוואנים הקטנים הנז' שיש בהן ד' אמות על ד"א, ונעשו ע"ד לדור בהן איזה זמן, אע"פ שנעשו מעיקרא ע"ד להתיר את התחום, כל כה"ג הרי הם מתעברים עם העיר, וכל העיר חשובה כד"א עמהן. ומהנו לדין סמוך לענין קריאת המגילה, והוא דבר ברור הנלמד להדיא מדברי הש"ס בבלי ירושלמי והאחרונים. וכ"כ רש"י ותוספות שא"צ שיהיה בהן בית דירה בפועל.

ובפרט בקרוואנים גדולים שהניחו שם השנה [תשע"ו], וקיבלו את אישור ראש העיר להניחם שם. וקיימים שם עד היום [תש"פ].

י"ג צירופים נוספים שיש לקרוא את המגילה ברמות בט"ו אדר

ומעתה יש לנו לצרף י"ג צירופים, כדי להורות בלא חשש, שיש לקרוא את המגילה ברמות בט"ו אדר. ועיין בספר הזכרון בית הלל (עמ' תרסב בתשובת הגרי"מ יונה אות ג'), שכ' שמרן אאמו"ר אמר לו שרמות אינה ודאי פרוזה, אלא היא כערי הספיקות. ושכן מוכח ממ"ש להסתמך ע"ד הירושלמי שבן ט"ו שקרא בי"ד יצא (ומשא"כ להיפך). וכן מוכח מתשו' שהובאה בקובץ משנת יוסף (גליון פורים ברמות, תשע"ד, מכתב ה' תשע"ה), שכ' שי"ל על הניסים גם בט"ו, כמ"ש בחזו"ע פורים (עמ' קיד) לענין דין עיירות המסופקות.

ולהלן י״ג הצירופים שיש לנו לצרף בענין:

א. מה שנתבאר לעיל דכשאין מרחק מיל בין סנהדריה המורחבת לרמות, רמות נקראת סמוך. וכבר כתבנו לעיל דברי השלטי גבורים דלכאורה י״ל דכוונתו דכל שאין מרחק מיל הכל מתחבר לכרך, ולא בעינן שיעור עיבורה של עיר, [ויש לפלפל בדבריו]. שיטת רוב ככל הפוסקים, שדין סמוך לדעת מרן הש״ע, הוא עד שיעור מיל, שהרי זה לשון מרן בש״ע (סי׳ תרפח ס״ב): וכן הכפרים הנראים עמהם, אפי׳ אינם סמוכים, כגון שהם בהר, או שסמוכים להם, אפי׳ אינם נראים עמהם, כגון שהם בעמק, ובלבד שלא יהיו רחוקים יותר ממיל. ע״כ. ובפשטות מ״ש ובלבד שלא יהיו רחוקים וכו׳, קאי אסמוך נמי. וכן כתבו: המג״א, הגר״א, החיד״א, הפר״ח, הא״ר, המאמ״ר, הפמ״ג, הח׳׳א, משנ״ב, ועוד רבים מן הפוסקים. וכיון שאין שיעור מיל משכונת הר חוצבים לשכונת רמות, ממילא יש לקרוא את המגילה ברמות בט״ו. וראה להלן.

ומעתה, האידנא שכבר נבנו בתים ליד הר חוצבים, ואין עוד שטח פנוי בשיעור מיל ביניהם, גם ברמות יש לקרוא המגילה בט״ו, גם בלא הנחת קרוואנים.

ב. הנחת הקרוואנים היא צירוף גדול כדי לקרוא את המגילה בט״ו. שלדעת כמה וכמה פוסקים הנ״ל מהני שפיר לחבר את רמות לשאר חלקי העיר. וכ״ד רוב האחרונים דמהני בורגנין אף שלא דרים בתוכם, ומהם: החת״ס, הרב בית יצחק שמלקיס, הרב תפארת בחורים, מהר״ם אריק בספרו מנחת פיתים, שו״ת נתיבות אדם, ספר סלסלות יוסף, אב״ד ירושלים הגאון רבי יו״ט ישראל, והסכימו עמו גדולי הדור, שו״ת אבני נזר, שו״ת מנחת יצחק, שו״ת ברית אברהם בשם מרן אאמו״ר זצוק״ל.

ג. ויש לצרף את סברת הריטב״א בריש מגילה, דסמוך או נראה היינו שנטפל להם, ואף בנראה, כל שהוא נראה עמו **ומשתתף עמו בענייניהם** לית להו שיעורא. ע״כ. ועיין בשעה״צ סי׳ תרפח ס״ב. ודעת הגרשז״א שיש לקרוא המגילה ברמות בט״ו מדין נראה ונטפל לעיר, כיון שכל שענייני העיר מחוברים גם לשכו׳ רמות. ותושבי רמות נחשבים לתושבי ירושלים בשל עניני המסים והארנונה, המשולמים לעיריית ירושלים. [פמ״ג, הובא בשמש ומגן ח״א סי׳ נא]. וכן מה שיש תחבורה סדירה מהכא להתם תמידין כסדרן כמו בכל עיר [בכרטיס עירוני], הדבר מחבר את העיר, וכסברת הגרש״ז אויערבאך. [ואף שמרן ביבי״א דחה את הסיוע מהריטב״א, דמפורש בריטב״א שהוא דוקא ב״נראה״, והכא הרי אינו נראה, אולם כאן הוספנו סברות של תחבורה וכו׳, דמסתברא טובא שהם באות כתחליף לתנאי דנראה, ושמא אף יותר טובות מתנאי דנראה, והרי מפורש בריטב״א שתנאי דנראה אינו העיקרי, אלא רק ״גורם״ למציאות של השתתפות, ולפ״ז התחבורה וכו׳ לכאורה הוי גורם יותר חזק. ונראה שזוהי גם עיקר סברת הגרשז״א, דאל״כ דבריו צע״ג מד׳ הריטב״א דאיירי דוקא ב״נראה״, ודו״ק.] ועיין ברשב״א (מגילה ג:) שכתב: וטעמא דכל הסמוך והנראה אליו נמי משום דכיון דמיגנו ומיכסו בכרך הסמוך מימות יהושע, דכל שהוא סמוך ונראה לכרך, בשעת מלחמה מתאספין ובאין על ערי המבצר, והילכך הרי הן כמוקפין חומה מימות יהושע ב״נ. ע״כ. ושמא דבריו מכוונים כד׳ הריטב״א הנז׳.

ד. ועוד יש לצרף סברת האומרים דהעירוב מהני לחבר את שכונות העיר. (עיין בילקו״י שם עמ׳ שכט). והן אמת שמרן אאמו״ר זיע״א בתשובתו בח״ז (סי׳ נח אות ה), כתב, שאין להסתמך על העירוב לצרף את רמות לירושלים לענין קריאת המגילה, והוסיף, ״וכ״ש לדידן דאזלינן בתר הרמב״ם ומרן, ואינהו ס״ל דלא מהני העירוב של צורת הפתח לרשות הרבים, ובפרט שיש פרצות יותר מעשר אמות, הא ודאי דלא מהני אף לענין מגילה״. הנה לפי מה שהעלה ביבי״א ח״ט (או״ח סי׳ לג), דמהני העירוב לסמוך עליו,

ושלדעת הרבה אח' אף לדעת מרן אפשר להקל. וחיזק את שיטת החזו"א לגבי כביש מפולש מעבר לעבר, ע"פ דברי כמה ראשונים, כיעו"ש. א"כ בודאי דחזי לצרף סברא זו לסניף נוסף לכל הצירופים הנ"ל. (ע' בס' בעתה אחישנה עמ' קצד).

ובפרט כעת שבנו חומת ביטחון סביב חלק מירושלים שקיבל בזה העירוב משנה תוקף. (שם עמ' קפז, ובדעת מרן בזה עיין בקובץ משנת יוסף גליון פורים ברמות תשע"ד). ועיין עוד מ"ש בזה בס' מטל השמים מועדים (סי' נג, ד"ה אולם האמת יאמר).

ה. ועוד יש לצרף דעת הכה"ח (סי' תרפח סק"י) שכתב, ע"פ דברי המקור חיים, הנחל אשכול, ושו"ת רב פעלים (ח"ג יורה דעה סי' כד), שאפי' אם בהליכה ברגל הכפר רחוק יותר ממיל, מ"מ אם הוא פחות משיעור מיל בנסיעה ברכב יש להקל ולחשבו כדין כרך, שנחשב סמוך לו, ויקראו בט"ו. [ולדעת הכה"ח בנ"ד רמות היא בשיעור זמן הליכת שבעים אמה, דמהני אף להגרצ"פ ודעימיה, (בעתה אחישנה עמ' קפז, וקצז)]. [ואף שמר"ן ביבי"א לא צירף סברא זו לספק, מ"מ בתורת צירוף בודאי דחזי לאיצטרופי].

רמות נראית מהשכונות המחוברות לעיר העתיקה

ו. וגם יש לצרף סברת האומרים שנראה הוא אף ביותר ממיל דמהני, וכפי שכתבו רוב ככל האחרונים בדעת מרן הש"ע, כפי שכתבו הביאור הגר"א (סעיף ב'), והמג"א (ס"ק ג'), והמשנ"ב (ס"ק ו'), וכ"כ המטה יהודה, והשלחן גבוה (אות ט'), והמאמ"ר (אות ג'), והא"ר (אות ד'), והפמ"ג (ס"ק ג'), והחיי אדם (כלל קנ"ה ס"ח), ועוד רבים מהאחרונים. והלכתי בעצמי לרח' מנחם משיב, וראינו להדיא את רוב ככל שכונת רמות פרוסה לנגד עינינו, והרי י"א שדי בנראה גם ממקום הסמוך לעיר העתיקה, לחברו לעיר.

ולכאו' נראה מדברי רוב הראשונים במגילה ב: הרשב"א, הר"ן, והריטב"א, ועוד רבים, דמהני נראה לחבר השכונות. וז"ל המאירי: ויש לפרש בששטח כל אותו כפר הנראה עמו, נראה להדיא. ע"כ. ומסתמא רובו ככולו, וכיון שרוב ככל שכונת רמות נראית מעיבור העיר, הדבר מחברה לעיר. וכתבו האחרונים שיש דין סמוך לעיבור, וכן נראה לעיבור. וכ"ד הגרי"ח זוננפלד בכרכים המוקפין חומה (להרב ריזל). ובמנהגי הרב זוננפלד.

עוד כתב המאירי שם: וגדולי המחברים כתבו שיעור תחום שבת אף לנראה עמו. ע"כ. והרי בתחום שבת עיבור העיר דינה כמו כל העיר, וממילא אם רואים את שכונת רמות מעיבור העיר, מהני שפיר, כשם שמהני לגבי שבת. וכ"ה בקובץ תורה מציון (שנת תשמ"ז, סי' כג) בשם הרה"ג רבי מנדל מונעשטר. [ולשי' המהרי"ל דיסקין והגרצ"פ פראנק מהני ראיה רק על החלק מהעיר, ולא כולה. ועי' בזה ביבי"א]. ורק הרוקח דעתו להדיא שנראה הוא עד שיעור מיל. ובדעת הרמב"ם איכא ספק. ואכמ"ל.

ז. ויש לצרף סברת האומרים שדי בכך שמאחד הגגות ברמות רואים את חומות ירושלים העתיקה. ואף שהעיקר לדינא שיש לחשב זאת מהקרקע, חזי לצרופי לספיקות הנ"ל. ועיין בשו"ת יחל ישראל ח"א (סי' לז), ובס' בעתה אחישנה (עמ' קצט), שכתבו, שע"פ דברי הגמ' (בכורות נד:) "דשיתסר מיל קא שלטא ביה עינא". א"כ בודאי דרואים לשכו' רמות מהעיר העתיקה, וכן להיפך, אלא שבתים ועצים ושאר דברים מונעים הראיה, אך אין מתחשבים בכך. (ואין הרים המפרידים בנתיים דכל המקומות ביניהם נמוכים יותר). ע"ש. ואף שיש לדון בזה, בודאי דסברא זו חזי לאצטרופי.

ח. ויש להוסיף את סברת הגרי"ש אלישיב שהאריך בה בשבות יצחק (פ"ו), שחיבור החצרות דרך רמת שלמה, הוי חיבור לענין קריאת המגילה. ע"ש.

ט. עוד יש לצרף מ"ש בס' מטל השמים מועדים (לגיסי הגר"מ טולידאנו שליט"א סי' נג), ובקובץ משנת יוסף

(גליון טו) סברא חדשה, שכיון שהחוק כיום מחייב לנטוע עצים וצמחים בתוך העיר, כדי לבטל את הזיהום (כמו שביאר שם ע"פ הידע הרפואי), וקורין ליערות שבתוך העיר "ריאות העיר". ולכן בדווקא עושים בתוך העיר פארקים עם עצים, לחיות התושבים. ובדרך זו מתכננים כיום את הערים ע"פ חוק. וכן היא המציאות כיום בכל מקום. לכן בנידון של רמות, שבמקום החיבור שבין הבתים האחרונים (ליד הגשר), יש שלט 'פארק הארזים', (והיינו שבכוונה משמרים את המקום לצמחייה ועצים, לצורך אויר נקי לעיר), הרי שגם החלקים האלו יש מקום להחשיבן מתוך העיר, להוות רצף לירושלים. ע"ש. ושוב סייע סברא זו מדברי המאירי (עירובין כד.), ועיין בקובץ משנת יוסף (שם).

י. גם יש לצרף מה שהוסיף בספר הנ"ל סברא נוספת, דחיבור לירושלים, שונה מכל כרך. שמצד חשיבותה, יש חשיבות קבע לכל מאי דעבידי להתחבר אליה. [והוסיף לפי מה שכבר כתב בס' מטל השמים ח"ה פ' חוקת, שגבול ירושלים שונה מכל גבול עיר, שהרי התורה הרשתה להוסיף גבול לירושלים, מקרא "וכן תעשו"]. וכעי"ז כ' בקובץ אורייתא (במאמר הרב שלוש חי"א עמ' קנד).

יא. גם יש לצרף מה שכתבו כמה מחברים עפ"ד הטורי אבן (מגילה ג:), והחת"ס (סי' קצג), דיסוד דין סמוך ונראה הוא למטרה שלא יהיו הללו חוגגים יו"ט שלהם ושמחים והללו בשגרת ימי החול, א"נ משום לא תתגודדו וכדומה. ובספר ירושלים העיר שחוברה (תשע"ו, ענף ב אות א), הרחיב בסברא זו מפי ספרים וסופרים. ע"ש. וגם בספר מטל השמים הנ"ל (שם) כתב מזה, ופירש דהיינו שהתקנה של סמוך ונראה היא מצד חיבור הגברי, והיינו מהטעמים הנ"ל, ולא מצד חיבור העיר עצמה. ע"ש.

יב. עוד כתב בס' ירושלים העיר שחוברה הנ"ל (שם אות ב) לצרף סברת כמה גדולים וטובים, דאף אם יש למדוד שיעור מיל דוקא מן החומות של הכרך, אולם לענין מקרא מגילה אין לילך אחר החומות שאנו רואים היום, אלא יש להרחיב הגבול יותר ויותר, לפי שירושלים קמייתא בידוע לנו שהיתה גדולה ורחבה הרבה מאד ממה שהיום, ולעולם שיעור מיל אינו אלא כפי החומות שהיו בזמנם. ושם הביא מדברי הפוסקים בזה. וע"ע בחזו"ע פורים (עמ' קיא טור א). ולפ"ז לכאורה גם מדין נראה קאתינן עלה, ע"ש. ובפרט שרואים משכונת רמות את הבתים שמעל הר הזיתים, וכ' להוכיח שם שהם בתוך שטח ירושלים קמייתא.

קבר שמואל הנביא - ודין שכונת "הר שמואל" וישוב "גבעת זאב"

יג. ועוד חזי לצרופי סברת הגרי"י פישר, ששמואל הנביא קבור בסמוך לרמות, ונקבר בעירו שהיתה מוקפת חומה. ואף כי יש לפלפל בזה, מ"מ חזי לצרף סברא זו לסברות הנ"ל.

והנה בשנת תשע"ד יצא לאור קונטרס "מגילת הרמה" מכמה אברכים בירושלים, והביאו בשם הגר"י פישר זצ"ל, שיש לקרוא את המגילה ברמות בט"ו אדר, מאחר ושכונה זו קרובה למקום ציונו של שמואל הנביא, שהוא בעיר "רמה" ולדעתם קבר שמואל הנביא היה מוקף חומה מימות יהושע בן נון. והסתמכו על הגר"א ביהושע (פי"ח פכ"ח) בביאור הפסוקים שם שבהם מוזכרים הערים למטה בני בנימין, גבעון והרמה וכו', וכ' הגר"א, שאלו ערים מוקפות חומה מימות יהושע בן נון.

וכיון שנאמר אצל שמואל הנביא שקברו אותו בביתו בתוך העיר, נמצא שנקבר בתוך החומה, וכיון שיש חיבור בין מקום ציונו של שמואל הנביא לשכונת רמות יש לקרוא ברמות בט"ו.

אולם שאר המפרשים ביהושע (שם) לא הזכירו שאלו ערים המוקפות חומה מימות יהושע בן נון, ופירשו דברי הפסוק באופן אחר. ע"ש ברש"י ובמצודות. ומה גם שהרמב"ן עה"ת (פרשת וישלח בראשית לה, טז) מעיד שיש רמה בהר

אפרים, ורמה בנחלת בני בנימין. ויש שכתבו שיש ארבע רמה שנים בדרום ושנים בצפון. וביותר לדעת רבי בנימין מטלידולא (שהיה לפני כ־900 שנה) קברו של שמואל הנביא היה בתחלה במקום אחר, ורק אח"כ העבירוהו לכאן. וכך מבואר בס' שלשלת הקבלה, שהנוצרים העבירו את הקבר למקום הקיים כיום. ואינו מציין מאיפוא העבירו.

ועוד שאין זה ברור ששמואל הנביא קבור שם, ואפילו שהעידו בשם האר"י ז"ל ששם הוא מקום קבורתו מכל מקום החוקר הנודע הרה"ג הרב יוסף שוואַרץ, הביא בשם החוקרים שאין הדבר כן. ועוד, שאין זה ברור שקברו את שמואל הנביא ממש בתוך העיר, ויתכן שקברוהו בתוספת שעשו לעיר רמה, בסמוך לחומה.

והמקור לדברי הגר"א זה הוא בירושלמי מגילה (פ"א ה"א), אך שם הוא לדעת ר"ל, אבל שאר המפרשים כתבו כר"י. ואמרו שם בירושלמי דהעיקר כר"י. וכן מבואר להדיא בגמ' ב"ב נו. ואף שבקרבן העדה כ' שר"י אינו חולק על ר"ל. מ"מ כבר אין הכרח לדברי ר"ל. ונמצא שאין לנו מקור שהעיר רמה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון.

זאת ועוד, דהעיר חברון גם מוזכרת ביהושע, ואפ"ה כתבו הפוסקים שקוראים בי"ד, ורק מספק קוראים גם בט"ו. ובשו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' תרפא) מבואר שקוראים בחברון רק בי"ד, ע"פ הגמ' ב"ב קכט. שאין עושים עיר מקלט מקום שהיה מוקף חומה מימות יהושע בן נון. [אלא שיש חולקים והחמירו בחברון לקרוא יומיים].

וע' במשנה למלך, ובשו"ת חיים שאל (חלק ב' סי' לח אות צא) דמבואר, דהטעם לגבי חברון משום שהעיקר להלכה כדעת ר"י בירושלמי. וא"כ מהיכי תיתי להכריע כדעת ר"ל לגבי העיר רמה.

ועכ"פ הדבר בספק גדול אם אפשר לסמוך על סברא זו, דמאן יימר לן שזהו המקום היה מוקף חומה, והרי היו כמה ערים בשם רמה.

והן אמת שיש לדון בזה מצד ס"ס, דשמא רמות חשובה כסמוכה לרמה, שהיא מוקפת חומה, ואם תמצא לומר שהרמה אינה מוקפת, מ"מ שמא די בשיעור מיל כדי לצרפה להר חוצבים. ולא הוי כספק ספיקא מתרי גופי, כיון דמכל מקום עיקר הנדון אם רמות נחשבת כעיר מוקפת חומה.

אבל להנ"ל יש לעיין אם הספק של רמה חזי לאצטרופי, דנראה שאינו בכלל ספק השקול, וממילא הדרי' למה שכתב הר"ן דאזלינן בתר רובא דעלמא, וכן יש לצרף מ"ש בירושלמי דמוקף שקרא בי"ד יצא י"ח.

דין שכונת הר שמואל וישוב גבעת זאב

ומכל הנ"ל מבואר דבשכונת הר שמואל אף אם היא סמוכה ונראית לקבר שמואל הנביא אין לה דין מוקפת חומה, וקוראים מגילה ומקיימים שאר מצוות הפורים ביום י"ד בלבד. וכ"ש גבעת זאב.

המסקנא בדין זמן קריאת פורים ברמות

ומ"מ שאר הספיקות מהנו לצרפם לס"ס, כדי לקרוא את המגילה בט"ו, ויעשו כולם אגודה אחת, שהרי אם יקראו בי"ד לדעת כמה וכמה ראשונים והאחרונים לא יצאו י"ח אף להירושלמי. ואע"ג דלא מהני ס"ס בברכות, הכא הנידון לגבי עיקר המצוה, ואגב המצוה הברכה נגררת, ונודע שד' הרדב"ז דבכה"ג לא חיישי' לסב"ל. ודעת מרן החיד"א ומהר"י נבון דהיכא שמרן הש"ע פסק להכשיר המצוה, סמכי' ע"ד הרדב"ז. וכמו שביארנו באורך בעין יצחק ח"ב (עמ' תא והלאה, ובמהדו' תשע"ד עמ' תה והלאה). והכא פשט דברי מרן בש"ע סי' תרפח, דסמוך היינו עד מיל, והיינו מיל מהבית האחרון. וכבר כתב בחזו"ע סוכות (עמ' רסט והלאה), דהיכא שבודאי חייב במצוה, והוכשרה לו המצוה ע"י ס"ס, נחשב לו שקיים מצוה ודאית, וברוכי נמי מברך (כדין ברכה על ספיה"ע בביה"ש), וכ"ה בנ"ד שמחוייב בודאי, וניכשר ע"י

ספק ספיקא. (כ"ש שכמה מהצירופים כאן אפשר שהם בגדר ודאי ולא ספק, ודו"ק.)

ובשו"ת תשובות והנהגות כרך ד' (סי' קעו) כתב, דהמצב ברמות עלול להשתנות, שבונים כל הזמן, וצריכים תמיד בזה הכרעה. ואמנם ע"ש שכתב, דלגבי מגילה לא תלוי בשם רשות אחת כמו לענין שבת ותחומין, וכשרחוקים מהעיר ואינם עשויים לדירה, אפי' מחיצות לא יועילו, דהכא תליא בסמוך ולא במחיצה. ולשון חז"ל הוא "כרך וכל הסמוך לו" ומסקינן עד מיל. וכן הורו כמה מגדולי הוראה. ואפי' אם היום הוא מחובר, אינו ברור שנעשה בזה כבן ט"ו, ובתשובות דברי יציב (רצ"ה) מסיק שאפי' אם היום ראוי להיות בו בט"ו, בכ"ז כיון שבשעתו היה בי"ד נשאר כן, ומה עוד ב"ארחות רבינו" ח"ג בעניני פורים (ס"ק כ"ב) מביא שלא אמר על הנסים בבני ברק בט"ו אף שמחובר ליפו, שחשש כיון שהיה עיר, אף שנתחבר עכשיו לכרך נשאר כבן עיר לבד. ע"ש. וביותר דעת הגרימ"ט שאם יותר ממיל בעיר העתיקה דינו בי"ד, וא"כ בלא"ה דינו בי"ד. ושם חשש שהצבור לא יקבל לשנות הקריאה מי"ד לט"ו. אולם בס"ד עלה בידינו לשנות הדבר, והדברים נשמעו אצל רוב ככל תושבי שכונה זו **שרובם ככולם קוראים היום בט"ו**, כתושבי ירושלים.

[ובשו"ת מהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון אות קג) חשש אפי' במקצתו נראה ובמקצתו אינו נראה משום לא תתגודדו]. ובכה"ג שיש משום לא תתגודדו אינו יוצא י"ח קריאת המגילה, ויש מי שכתב דזו מצוה הבאה בעבירה. [הרב שטרנבוך], וע"ע בספר כרכים ומוקפים (סי' כ').

ובזמן שמרן זיע"א כתב התשובה ביבי"א ח"ז הנ"ל, [שנת תשנ"ג] היה המרחק בין רמות לשאר השכונות יותר משיעור מיל, אמנם כבר כתבנו לעיל דעתה בנו עוד בתים בהר חוצבים, ונתרחב המקום, ובדקו ומדדו היטב את המרחק שבין שכונת הר חוצבים לרמות, וראו שיש מרחק של כ- 600 מטר, או 790 מטר בדרך הליכה, ולדברי הכל אין שיעור מיל ביניהם. וממילא לפ"ד כל הפוסקים הנ"ל יוצא שתושבי רמות כיום צריכים לקרוא את המגילה בט"ו באדר, בשונה מבעבר שהיה המרחק רב בין ירושלים החדשה לרמות. ובודאי שזו גם דעתו של מרן אאמו"ר זיע"א, דלא כתב לחוש לסוברים דבעי' רצף תוך ע' אמה ושיריים, אלא מפני שבזמנו בלא"ה היה מרחק יותר ממיל מרמות לשאר השכונות, וכמ"ש להדיא במהלך התשובה, וכן בסוף התשובה ביבי"א הנ"ל, וכן בספרו חזו"ע, אבל אם אין מרחק של מיל בין רמות לשאר השכונות, מאן יימר לן שיסתמך לגמרי על סברת החזו"א. ומה שחשש מהירושלמי דהכל יוצאים בי"ד, הנה הוא עצמו ביבי"א מהדורא חדשה, ציין לדברי הראשונים שמבואר בדבריהם דבן ט"ו שקרא בי"ד לא יצא י"ח. וסיים בצ"ע. **ולכן מהני לצרף את כל הצירופים הנ"ל ולהורות לקרוא את המגילה בשכונת רמות בט"ו,** גם אם לא היו קרוואנים, **והנחת הקרוואנים היא לרווחא דמילתא** לצירוף נוסף וחזק. אבל גם בלא זה מהני שאר הצירופים. ולכן יש לעשות אגודה אחת לעשות רצון השי"ת. וב"ה רבני הקהילות ברמות כולם כאחד הביעו דעתם שיש לקרוא את המגילה **ברמות ביום ט"ו באדר**, ולא לעשות ח"ו אגודות אגודות ועדרים עדרים. כי בדבר הדומה לזה ממש אמרו בגמ' יבמות (יד.) דאיכא לאו דלא תתגודדו, ושם נחלקו אביי ורבא, דלאביי איסור זה נוהג דוקא כשיש שני בתי דינין בעיר אחת, הללו אוסרים והללו מתירים. אבל שני בתי דינין בשתי עיירות שרי. והקשה רבא, דהא ב"ש וב"ה כשתי בתי דינין בעיר אחת דמי, ובכל זאת ב"ש עשו כדבריהם, ולא חשו לאיסור לא תתגודדו. ולכן אמר רבא, שאין איסור זה נוהג אלא בבי"ד אחד, שחלק ממנו מתיר וחלק אוסר, אבל בשני בתי דין אפי' בעיר אחת ליכא לאיסור זה. וכן פסקו הרי"ף והרא"ש והמאירי. אך הרמב"ם פסק כאביי, והאחרונים האריכו להסביר את שיטתו, אמאי פסק בזה כאביי נגד

רבא, אחר שאינו מיע"ל קג"ם. ועכ"פ כ"ז כשנחלקו מרן והרמ"א. משום דחשיב כב' בתי דינין בעיר אחת, אבל בנ"ד אם הללו יקראו בי"ד, והללו יקראו בט"ו, יש לחוש ללא תתגודדו. ולא שייך בזה חלוקה לספרדים ואשכנזים, והאמת והשלום אהבו, והיה המחנה אחד.

בברכת התורה
יצחק יוסף
הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב ב - קריאת המגילה בהר גילה

ב"ה. ט"ו טבת תשע"ח

לכבוד הרב היקר והנעלה, איש על העדה, הרה"ג רבי **ניר הרמן** שליט"א

רב הישוב הר גילה

לשאלתו אודות זמן מקרא מגילה ביישוב הר גילה, יישוב הנמצא בין ירושלים לבית ג'אלה [בית לחם], אם לקרוא בי"ד או בט"ו אדר.

הנה מתחלת סברנו שיש לקרוא את המגילה בהר גילה בי"ד אדר, שאין לנו את כל הצירופים שצירפנו לגבי שכונת רמות או שכו' הר חומה. תשלומי המס אינם מועברים לעירית ירושלים, אין עירוב המחבר את השכונה לירושלים, והמרחק בין בתי העיר ירושלים לבתי השכונה הוא יותר ממיל, אולם הראוני מכתב שכתב מרן אאמו"ר זצוק"ל בנידון, שהורה לתושבי הר גילה דכיון שנהגו עד כה לקרוא בט"ו, ימשיכו במנהגם ולא ישנו. הרב השואל ציין שהיישוב הוקם לפני קרוב ל־30 שנה, וכבר אז הורה להם אחד הרבנים במקום לקרוא בט"ו, מפני שרואים משם את העיר העתיקה. מבדיקה שערך הרב השואל בעצמו התברר שאכן מהבתים הראשונים של היישוב הנמצאים בראש ההר רואים את החומות עיר העתיקה בצורה ברורה מאד. ולאחרונה התווסבפו מבנים חדשים ליישוב, ומשם אין רואים את חומות עיר העתיקה, כיון שנבנו במדרון ההר. וכיום רוב היישוב אינו נראה ורק מיעוטו. והשאלה היא, האם בשל כך שבתחלה כבר נהגו לקרוא בט"ו בברכה, מדין נראה, יוכלו להמשיך לנהוג כך, כיון שכל הבתים שנתווספו ליישוב נאמר עליהם קמא קמא בטיל, או שעליהם לשנות המנהג ונתבטלו, שהרוב מבטל המיעוט המוקדם.

ועל זה השיב מרן אאמו"ר בכתב ידו בהאי לישנא: **"להמשיך במנהגם לקרוא בט"ו".** [וחזר ע"ז שוב במכתב לבית ההוראה יבי"א "ימשיכו כולם לקרוא בט"ו אדר"].

והנה יסוד חשוב בהלכה, הקבלה והמעשה הם עמודי ההוראה, כלשונו של הרמב"ם, ואמנם מרן אאמו"ר לא פירש טעמו, וכפי הנראה סמך על כמה צירופים, כמו על הרשב"א הריטב"א והמאירי, דכל שרואים את העיר העתיקה נחשב ככרך, ואף שהרמב"ם והש"ע אינם סוברים כן, כיון שבנ"ד כבר נהגו כן קרוב ל־40 שנה, על פי הוראת חכם, ימשיכו במנהגם.

ואני קורא לכל הצבור תושבי הר גילה שלא לעשות אגודות אגודות ופילוג, ועל כולם לקרוא את המגילה ולחגוג את חג הפורים בט"ו אדר, כהוראתו של מרן זצ"ל, וע' בגמ' ע"ז ז. כאשר שני חכמים חולקים בהלכה הלך אחר הגדול. והרוצים להחמיר לקרוא גם בי"ד יחמירו בצינעא.

ואגב בשכונת גילה יש לקרוא את המגילה בט"ו, כי השכונה הקרובה לגילה היא שכונת בית צפפה, ואין ביניהם הפסק קמ"א אמה, ומחוברת לעיר.

בברכת התורה ולומדיה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב ג - קריאת המגילה בשכונת ירושלים "הר חומה"

ב"ה. אדר תשע"ח

לכבוד מכובדינו היקר והנעלה, מקים עולה של תורה, מרביץ תורה והלכה ברבים, כבוד שם תפארתו הרה"ג ר' **אייל עמרמי** שליט"א

רב ומו"צ בשכונת **הר חומה** בירושלים

שלום רב,

לשאלתו בדבר זמן קריאת המגילה בשכונת הר חומה, שחכם גדול אחד הורה לצבור לקרוא שם בי"ד, ע"פ פסיקתו של מרן אאמו"ר זיע"א לגבי שכו' רמות. אך תושבים רבים הנהיגו מאז הקמת השכונה לקרוא בט"ו, ע"פ הוראת הגר"ש משאש, הגר"א נבנצאל, ועוד. וראה דבריהם בקונ' אני חומה [אגוד ביהכ"נ חומת שמואל], ויש מי שנימק זאת שיש כפרים ובתים של אינם יהודים המחוברים לירושלים ולשכונה, וע"כ כל הבתים מחברין את השכונה לירושלים. וכנראה הכוונה היא לכפר אום טובא, אלא דלכאורה יש הפסק בין שכונה זו להר חומה יותר מקמ"א אמה, לירושלים, והמקום הקרוב ביותר כיום הוא שכו' בית צפאפה, ומשם יש מרחק כנז'.

וכנראה כמו שבהר גילה קוראים בט"ו, כיון שהורה חכם ע"פ אחד מהצדדים ההלכתיים, כך גם בהר חומה, אחר שנהגו ע"פ הוראת חכם לקרוא בט"ו הנח להם. וגם כיום בנו בתחתית השכונה חניון גדול של אוטובוסים, ויש שם מבנה שבו השומרים ישנים בקביעות, וחניון זה י"א שהוא סמוך לבתי הכפר של הערבים.

אלא שבעיקר הדבר יש לדון בזה, דיש חילוקי דעות לגבי המרחק בין שכונת הר חומה לבתי הכפר הערבי, יש שהציגו בפנינו מפות שלפי הרישום שם, אין מרחק של יותר מקמ"א אמה בין הבית האחרון של הר חומה, לבית הראשון של בתי הערבים. מהיציאה המזרחית של השכונה לבין הכפר הסמוך "אום טובא" מדדו ע"י מפת לייזר ותצלומי אויר ונמצא שהמרחק הוא 30 מ' בקו אורכי. ובתי הכפר אור טובא מחוברים לכפרים סמוכים, צור באהר, שכונת תלפיות, ודרך חברון, והכל ברצף עד ירושלים העתיקה מהצד של הערבים, כפי עדותו של אחד החכמים בשכונה, שבדק זאת מקרוב.

המדידה הנ"ל נעשתה מקצה הכביש הפנימי שמשמש את השכונה, שכידוע בהל' עירובין מבואר שנהר של העיר נידון כהעיר, ומתחילים למדוד מסוף קצה הנהר. וכן כביש שמשמש את תושבי השכונה, ומסיום הכביש עד לבית הראשון באום טובא היו 30 מ' שהוא פחות משבעים אמה ושיריים. ולפ"ז לכאורה יש לקרוא את המגילה בהר חומה בט"ו אדר.

אלא דלפ"ז צ"ע, דא"כ אמאי ברמות ורמת שלמה ובהר נוף בתחילה מרן לא מדד מהכביש, ואפ"ל שאת הכביש עצמו אין מודדים אבל לומר שמודדים רק מהכביש הוא צ"ע. ובקובץ משנ"י (גליון טו עמ' צח) מובא משו"ת ברית אברהם ח"ד (סי' לה) שדעת מרן זיע"א שרק כביש שהוא בתוך 35 מטר לעיר לא מחשיבים את רוחב הכביש, וא"כ בהר חומה שיש יותר מ35 מטר מהבית האחרון עד לכביש וכן יש יותר מ35 מטר מהכביש עד הבית הראשון של הערבים, אינו נקרא סמוך.

ויש שהראו לנו מפות בהם התברר שהמרחק בין הבית האחרון של הכפר הסמוך להר חומה, לבנין השומרים וחניית האוטובוסים הוא 68 מ' בלבד. ובמקום אחר בדקו ומצאו שיש מרחק של 67 מ' כולל הכביש החוצה בין הכפר לשכונה.

ובבדיקה שערכו כמה אברכים התברר שהמקום הכי קרוב לערבים הוא כ־80 מטר. וגם לגבי החניון של האוטובוסים הנה יש שם מרחק הרבה יותר גדול מקמ"א אמה. וכן בסוף היישוב הערבי הסמוך, יש מרחק של יותר מקמ"א אמה לבתי הערבים ביישובים הסמוכים

המגיעים עד עיר העתיקה. וא״כ הוי סמוך לסמוך, ולא מהני לחברם לעיר. וע׳ לעיל בסי׳ א׳, שבדעת הגר״א ישראל יש ספק אי מהני סמוך לסמוך, וכן יש לדייק מהשלטי הגבורים המובא שם. דמהני סמוך לסמוך. ודעת הגרצ״פ פראנק והחזו״א, דמהני סמוך לסמוך רק לגבי תוך מיל לחומה.

ובנוסף יש הטוענים דבהיות ותשלום המסים של שכונת הר חומה שייכים לעירית ירושלים, ולדעת הריטב״א הנז׳ [בסי׳ א] כל שמשתתף עמה בעניניהם הוה ליה ככרך, וכבר כתבנו בתשובה על רמות שכ״כ בשלטי הגבורים. וע׳ בהליכות שלמה (ח״ב פ״כ ס״ח) דהאי מילתא תליא בתשלום המסים, ואינו כעירוב של שבת. ולכן פסק שם לגבי הדסה ושכונת עין הכרם שיקראו בט״ו בברכה. ובצירוף דעת הכף החיים שהמדידה נמדדת ברכב, ולא בהליכה.

וגם יש עירוב המחבר את השכונה לעיר כולה, ויש אומרים דמהני בזה העירוב.

וחזו לצרף מ״ש לעיל בשם הראשונים שאם קורין את המגילה בי״ד אין יוצאים י״ח לכ״ע, אבל אם קוראים את המגילה בט״ו, יוצאים **י״ח לכ״ע**, כמ״ש המהר״ם בן חביב הנ״ל.

ויש טוענים שיש מקומות בשכונה שרואים את העיר העתיקה, והרי י״א דמהני נראה אע״פ שאינו סמוך. וכ״ד ר״ח (מגילה ג:), וכ״ד רבינו יהונתן מלוניל (שם), וכן משמע מרש״י (מגילה ב:), וכ״כ הרשב״א בחי׳ (שם). וכ״כ הריטב״א (שם). והוסיף, דבנראה כל שהוא נראה עמו ומשתתף עמו בעניניהם לית להו שיעורא. ע״כ. וכ״ד הריא״ז בפסקיו (פ״ק דמגילה סי׳ יב). והראב״ן (דף קעה.). והמאירי (מגילה ב:). ואף שרבים חולקים ע״ז, וכ״ד הש״ע, מ״מ חזי לצרף ספק זה לשאר הספיקות.

אלא שהדבר לא יתכן, שהשכונה נמוכה הרבה יותר ואין לה אפשרות כזו (וכמש״כ רב השכונה הרב אדרי בקונ׳ אני חומה שא״א לראות מהר חומה לא את הר הבית ואפי׳ לא את ארמון הנציב, אלא רק את שכונת גילה), אא״כ מהבנין הגבוה שם, וודאי שלא מהני.

ועכ״פ מנהג תושבי השכונה מזה למעלה מעשור לעשות את יום הפורים כבני המוקפין מתוך ודאי ולא מתוך ספק. וכיון שכבר נהגו שם לקרוא את המגילה בט״ו, אין לשנות, ולא יעשו אגודות אגודות, אלא יעשו כולם אגודה אחת, לקרוא את מגילה בהר חומה בט״ו.

וכעת הובא לידיעתי כי בזמנו [תשס״ט] כשהוקמה השכונה פנו למרן אאמו״ר זיע״א בענין, ושלח את חתנו לבדוק מקרוב את הדבר, ובירר את היציאות והכיוונים של הר חומה, ומרן פסק שיש לעשות את הפורים כבני המוקפין. והכריז ע״ז בשיעורו ב״יזדים״ במוצ״ש. ומאז כך נהגו רוב ככל תושבי השכונה.

ואמנם בס׳ מגילה במוקפות חומה (זולדן, עמ׳ 177). טען שאז ודאי שהיה מרחק רב בין הר חומה לערבים (וכמש״כ הדיין הרה״ג אדרי בקונ׳ אני חומה עמ׳ 6, שלדעת הסוברים כמרן, ודאי שאין להר חומה דין סמוך), ולא היה שייך לומר לדעת מרן זיע״א שהר חומה עדיפא מרמות. (ומהר נוף בתחילה). ויש להר חומה את כל המגרעות שהיה לרמות בזמנו, ובנוסף אין בה רבים מהצירופים שצירפנו לענין רמות (כי אין שם מקום שרואים ממנו את הר הבית, ולא עירוב חצירות כשיטת הגריש״א), ורק לשיטת הרב משאש ודעימיה יכולים לקרוא בט״ו. אך לדעת מרן זיע״א לכאורה בהר חומה צריכים לקרוא בי״ד, עד שיהיה חיבור לערבים (ונראה שיקרה בשנים הקרובות). וכ״כ בס׳ ימי הפורים (סי׳ ט אות ב), ובס׳ כרכים ומוקפים (מועלם, סי׳ כב אות ב), וביתר ביאור בקובץ משנ״י (גליון טו סי׳ עו), ושם כ׳ שדיבר עם חתנו של מרן הנ״ל ואמר לו שאין לסמוך על הפסק הנ״ל. וכ״כ בקובץ משנ״י (גליון פורים ברמות תשע״ד סי׳ ג ענף א אות יד). וע״ע בס׳ מקראי קודש הררי (עמ׳ קט־קי).

בברכת התורה,
יצחק יוסף
הראשון לציון הרב הראשי לישראל

קריאת המגילה בערים דלהלן:

אשדוד, אשקלון, באר שבע, בית שאן, בית שמש, בני ברק, חיפה, טבריה, יפו, לוד, מבשרת ציון, מודיעין, מושב אורה, מוצא, עכו, צפת, קרית גת, רמלה, ת"א, תל ציון

מכתב ד - קריאת המגילה בבאר שבע

בס"ד, ב' אייר תשע"ח, 1119-2/ע"ח

לכבוד היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה, כש"ת הרב **מאיר עמר** שליט"א

בוגר ישיבתינו "חזון עובדיה"

שלום רב,

אודות מה שמובא בספר ילקוט יוסף פורים (סי' תרפ"ח סי"ז), שבעיירות המסופקות קורין את המגילה ביום י"ד וביום ט"ו, ומברכים ביום י"ד בלבד וכו', ונהגו כיום בכל העיירות העתיקות באר"י לקרוא בי"ד ובט"ו, וביניהם העיר באר שבע, ושואל שכיום רוב התושבים בעיר באר שבע קוראים בי"ד בלבד, ולא קוראים בט"ו, ומעטים שקוראים גם ביום ט"ו, האם רשאי לנהוג כמנהג רוב העיר לקרוא בי"ד בלבד, ועוד שואל מי שקורא גם ביום ט"ו, האם אין בזה משום זילותא לשאר תושבי באר שבע שאינם קוראים בט"ו.

והנה בספר יהושע (טו, כ) נאמר: זאת נחלת מטה בני יהודה למשפחותם וכו', וחצר שועל ובאר שבע, ובזיותיה וגו', כל ערים עשרים ותשע וחצריהם. ע"כ. וביהושע ג', כח, נאמר: זאת נחלת בני גד למשפחותם הערים וחצריהם. ופי' רש"י, הערים וחצריהם הערים המוקפות חומה, וחצריהם ערי הפרזי בלא חומה. ע"כ. ומבואר, דערים סתם הנאמרים במקרא היינו מוקפות חומה. וכ"ה ברש"י עה"ת (ויקרא כה לד). כיעו"ש. וכ"ה ברד"ק (השרשים ערך חצר, תהלים י, ח). נמצא שהערים הכתובות בספר יהושע, היו מוקפות חומה, וכיוון שבאר שבע [המקראית] נמנית ביניהם, נמצא שהיא היתה מוקפת חומה. אלא שבספר בארה שבע (סי' א', להרה"ג הרב ישראל יעקב לנדאו) כתב להוכיח מדברי התרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל, שחולק על הנ"ל וסובר שהערים שמנה יהושע שם שבכללם באר שבע לא היו מוקפות חומה.

והנה בגמ' מגילה ה: אמרו, שרב אסי קרא בהוצל יומיים. וברמב"ן (ב.) כתב, דהוצל מנויה ביהושע בחלקו של בנימין, והיו חוששים לקבלתם. עכ"ל. נמצא שהבין שכל אותן המוזכרות בחלקו של בנימין, היו מוקפות חומה. ובירושלמי (מגילה ב:) אמר רבי יוחנן מגבת ועד אנטיפרס ששים רבוא עיירות היו, והקטנה שבהם היתה בית שמש. והקשו שם, והרי כל העיירות שמנה יהושע אפי' מאה אינן, ותירצו שם, רבי שמעון בן לקיש אומר מוקפות חומה מנה. ורבי יוסי בר חנינא אמר הסמוכות וכו'. ונמצא שכל המנויים ביהושע היו מוקפות חומה, ובכללם באר שבע ובית שמש.

השאלה היא אם באר שבע המקראית היא אותה באר שבע כיום, וע' בכפתור ופרח (לרבינו אשתורי הפרחי סוף פ"י) שהביע חשש שהשם שהשתמר איננו עדות מוחלטת לכך שזוהי העיר המקראית, אלא שלמרות זאת סמך על השמות שהשתמרו אצל יושבי הארץ, כמ"ש בזה"ל: ואודיעך כי שמות הנהרות והעיירות הכתובים בכתבי הקודש שבכתב ושבעל פה, שמעט מה שנשתנה שמם בין הישמעאלים, גם רוב המדבר שבלשונם הוא לשון התלמוד וכו'. ע"כ. נמצא שע"פ רוב סמך על השם ולא חשש שנשתנה השם והמקום.

וע' בשו"ת הר צבי (או"ח ח"ב סי' קל"ב) לגבי העיר בית שאן. ומשמע שהשם של העיר הוא המשך העיר שהיתה בזמן הנביאים. אך ע"ש שמפקפק אם הוא מוקף חומה מימות יהושע בן נון.

וע' בספר ילקו"י שם בהערה (אות י"ז) שנחלקו

הגאונים והרמב״ם, מה שקוראים ב׳ ימים בעיירות המסופקות האם הוא מן הדין או מדת חסידות, שדעת הגאונים הוא ממדת חסידות, דהא הולכים אחר רוב העולם שקורין בי״ד, ועוד ספד״ר ולקולא, וקורין בי״ד שבו פוגעין תחלה, ובט״ו נפטרו מחמת ספד״ר לקולא, והסכימו עם זה הרמב״ן והר״ן, ואמנם דעת הרמב״ם שהקריאה בי״ד ובט״ו הוא מעיקר הדין, וע״ש בכל מה שהארכנו לבאר בענין זה, ומ״מ לא בכל העיירות הוא אותו ספק, ולא בכל העיירות המנהג שווה, ויש מקומות שרק החרדים לדבר ה׳ החמירו לקרוא ביומיים, ובניהם גם העיר באר שבע.

ועל כן אם נהגו במקומם שלא לקרוא רק ביום י״ד הנח להם, ומ״מ ראוי הוא להחמיר לקרוא גם ביום ט״ו, ואין בזה משום זילותא לאחרים, כיון שיודעים כולם שעושים אותו מטעם חומרא, ולא מעיקר הדין.

והנה מרן אאמו״ר זיע״א כתב בספרו חזו״ע פורים (עמוד קיב), שמנהגם של הערים המסופקות וביניהם באר שבע לקרוא בי״ד ובט״ו. ע״ש. ובעקבותיו הזכרנו בילקו״י פורים (עמ׳ שסא), את העיר באר שבע בכללם הערים המסופקות שצריך לקרוא בהם גם בט״ו. אולם אחר זמן התברר, שמנהג העיר באר שבע, מאז היווסדה למעלה מששים שנה, לקרוא רק בי״ד, (עיין בקונ׳ פורים בבאר שבע, ובקובץ תחומין).

ובשנת תשע״א שאלו למרן אאמו״ר זיע״א האם צריכים לשנות מנהגם, וציינו בפניו שמזה כששים שנה ברוב בתי הכנסיות לא נהגו לקרוא גם בט״ו. וכן הנהיגו רבני העיר, חוץ מבתי כנסת בודדים שקראו גם בט״ו. והשיב להם במכתב שנדפס בקובץ משנת יוסף (גליון טו) מיום ח׳ אדר ב׳ התשע״א בזה״ל: ״אין לשנות המנהג, ואפי׳ המחמירים לקרות גם בט״ו, אינו אלא ממדת חסידות, וכמו שכתבו הפוסקים. בכבוד רב עובדיה יוסף״. עכ״ל.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב ה - קריאת המגילה באשדוד

בס״ד, י״א ניסן תשע״ח, 1057-2/ע״ח

לכבוד האברך היקר והנעלה, שקדן בתורה,
כש״ת הגאון רבי **אליהו כהן** שליט״א
מח״ס ״מעדני מלך״ ועוד. ובוגר ישיבתינו ״חזון עובדיה״

לשאלתו בדבר קריאת המגילה בכמה ערים בארץ, וביניהם העיר אשדוד ת״ו, הנה דין זה לא נפיק מידי ספק, כי לפמ״ש שנמצאו ממצאים ארכיאולוגים לתל אשדוד, שהיה שם עיר עתיקה הסמוכה לאשדוד, והיא היתה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, הנה מקורו מספר של אברך אחד, שו״ת ברית הלוי ח״א (סי׳ פה, אגב יש בו שנאה למרן זיע״א, וכתב שלא בדרך ארץ ובחוצפא כלפיו, וה׳ הטוב יכפר). אך איהו גופיה העלה שאין להחמיר ולקרות את המגילה באשדוד בט״ו, כי עדיין הספק נותר על כנו האם אשדוד של היום היא אשדוד המקראית, וכמו שהאריך שם בתשובה, וכן ראיתי שכבר כתב כן הרב הקודם של אשדוד, הרה״ג הרב סיני אדלר, בספרו דבר סיני על מועדי השנה (עמ׳ צה), והעלה שיש לקרות את המגילה באשדוד רק ביום י״ד בלבד. ולא עושים שינויים במנהג כל בני העיר אלא בדברים שיש בהם הכרח גמור.

ומצאתי בספר עלי תמר (מועד ח״ג עמ׳ יב) שכתב ליישב את המנהג אמאי אין מקפידים כולם לקרות את המגילה גם בט״ו בעיירות המסופקות (רמלה לוד וכו׳ וכמו שציינתי בספר ילקו״י פורים תשע״ג עמ׳ שסא), ורק יחידי סגולה מקפידים בזה, ושם הביא דברי הר״ן שעיירות המסופקות אם הן מוקפות חומה מימות יב״נ או לא, הורו הגאונים ז״ל שהולכים בהן אחר רוב עיירות, שרובן אינן מוקפות חומה מימות יב״נ, וקורין בהם בי״ד. ועוד שאפי׳ תאמר שהוא ספק

שקול, הו"ל ספק של דבריהם ולקולא. ונמצא שהוא פטור בשניהם ומבטל ממנו תורת פורים, לפיכך קורא בראשון במה שפגע תחלה, ופטור בשני, ודאמרינן בגמרא אטבריה והוצל שהיו קורין בהן בי"ד ובט"ו, במדת חסידות היו נוהגים כן וכו', והיו קורין בלא ברכה, דספק דבריהם לא בעי ברוכי, אלא שראו לברך בי"ד מפני שהולכין אחר רוב העולם. אולם הרמב"ם כתב, שקורין בשני ימים ובליליהם, אבל אין מברכין על קריאתה אלא בי"ד, הואיל והוא זמן קריאתה לרוב העולם. עכ"ל. וכ"ה בהרב המגיד (בפ"א מהלכות מגילה הי"א).

ומבואר מדברי הגאונים שבזמנם היו עיירות המסופקות אם הן מוקפות חומה קורין רק בי"ד, ורק ממדת חסידות קראו גם בט"ו. וכן חזקיה ורב אסי ממדת חסידות קראו בי"ד ובט"ו.

וכיו"ב מפורש בירושלמי כאן, וכן במסכת סופרים, שהקריאה בט"ו במסופקות תלוי במנהג. וצ"ע על הראשונים הנ"ל שלא העירו בזה.

והנה מרן השו"ע פסק בזה כדעת הרמב"ם, ברם בזמנינו רק יחידי סגולה נוהגין כן, ורובם ככולם באשדוד אין קורין רק בי"ד, ויש כמה ערים המסופקות אם הם מוקפות חומה מימות יב"נ, כמו יפו, לוד, עכו, צפת, באר שבע, אשקלון, אשדוד, בית שאן, רמלה, טבריה, שהוחזקו מימים קדומים לעיירות מסופקות. וראה בספר א"י לרי"מ טיקוצינסקי ז"ל (סי' ה') שכתב, "ויש ללמד זכות עליהם שמסתמכים על הירושלמי. ואכן דברי הגאונים לא מספיקים, שאף שהוא רק מדת חסידות מ"מ ה"ז נזכר בגמרא לעובדא, ואכן יתכן לומר שרק חזקיה ורב אסי קרו בי"ד וט"ו, אבל לא שאר העם, וא"כ מנהג א"י הנ"ל יש לו סמוכין". עכ"ל.

וכן ראיתי בספר מגילה מוקפת חומה (עמ' 258 תשע"ג) שג"כ האריך בנדון זה אם העיר אשדוד המקראית היא העיר של היום וכו', והעלה שלעת עתה יש לקרות את המגילה רק ביום י"ד. והרה"ג אדלר (הנ"ל) בקובץ נועם כרך ח' (עמ' קצ"ח) הביא מ"ש הרמב"ן במגילה (ב. ד"ה ונראין הדברים) דסתם עיר מוקפת חומה הוקפה ולבסוף ישבה היא, - דערים אלו שהיו בזמן יהושע מן הסתם כבר הוקפו קודם לכן.

ולכן במקום שלא היה מנהג לקרות בט"ו מספק, אין להורות לרבים לקרות בט"ו, וכמו שציינת לדברי הפר"ח (סי' תרפח ס"ד) שמוכח בב"י [ד"ה כרך] דדוקא בכרך שהיא מוקפת חומה עתה, אלא דמספקא לן אם היתה מוקפת נמי מימות יהושע, אזי קוראים גם בט"ו. אבל אם אין לה חומה עתה, אינו בכלל הספק, וקורין בי"ד. ואע"פ שבכה"ח למד בדעת מרן הש"ע שחולק על הפר"ח, מ"מ ע' בספר תהילה לדוד (עמ' רצט) שגם הוא פסק כדברי הפר"ח.

מקרא מגילה בתל אביב ובני ברק

ולכן העלנו בילקו"י פורים (עמ' תשסא) שהעיר רמלה, ועוד ערים כמו צפת, בני ברק, ת"א, מעיקר הדין יש להשאיר את הצבור על מנהגו לקרוא רק בי"ד, כי בסמוך ומחובר לספק לא חיישינן טובא להחמיר, כמ"ש מרן החיד"א, אלא שטוב לקרוא גם בט"ו מספק, משום שיש מעידים שכך נהגו בשנים קדמוניות. ויש שטענו שיש מרחק בין בתי ת"א לבתי יפו יותר מקמ"א אמה, ולפ"ז בת"א יש לקרוא רק בי"ד. וכ"כ בשו"ת ארץ טובה (סי' ל) שהמנהג של רוב בתי הכנסת בת"א לקרוא רק בי"ד. וכ"כ בס' קרית אריאל (פ"י) שיש לקרוא בת"א רק בי"ד, כיון שיש הפסק גדול יותר מקמ"א אמה ושליש בין הבתים בת"א לבין הבתים ביפו. וכ"כ בספר ארץ ישראל (סי' ה אות א), שבת"א רבתי קוראים רק בי"ד. וכ"כ בס' אגרת הפורים (סי' ד' חמרא וחיי אות י) שנהגו תושבי ת"א שאין קוראים אלא בי"ד. רק מקצת מהחרדים נהגו לקרוא מספק גם בט"ו. וכ"כ בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סי' רלד) שביפו קוראים מספק גם בט"ו, ובת"א אין

קוראים מספק, וסומכים על הברכ"י שאין דין סמוך לספיקות. ע"ש.

וזכורני כאשר מרן אאמו"ר כיהן כרב ראשי לת"א, הוא עצמו החמיר וקרא את המגילה גם בט"ו, עם הגבאים של ביהכ"נ אוהל מועד, אבל לא ביקש מבניו לקרוא בט"ו. וראה במכתב דלהלן.

ובמכתב ממרן אאמו"ר זיע"א בתאריך כ"ב אדר תשל"ב, [בעת כהונתו כרב ראשי בת"א] כתב בהאי לישנא:

לכבוד ר' **שלמה לוי** הי"ו,

ישיבת קול תורה, ירושלים

שלום וברכה,

בדבר קריאת המגילה בתל אביב, הנה בדרשותי ברבים הוריתי לקרוא גם בט"ו אך בלא ברכה, וכדין יפו, שקוראים בי"ד בברכה ובט"ו בלא ברכה, וכן מנהג כל ערי הארץ, כמ"ש בתיקון ישששכר ודברי יוסף שווארץ. וכן הנהגתי בביהכ"נ "אוהל מועד" בת"א, וכן ראוי להנהיג.

וכבר כתב הרדב"ז בתשובה ח"א (סי' רנב) שאפי' במקום שהדין נותן לקרוא בי"ד בלבד, הקוראים אותה בט"ו בלי ברכה לא הפסידו כלום, שהלואי שיזכרו נפלאות ה' בכל יום. ע"ש. וכ"ש ת"א הסמוכה ומחוברת אל יפו, וגם בכל המסמכים הרשמיים הרי הם כעיר שחוברה לה יחדיו.

עובדיה יוסף

ואמנם בשיעוריו לא היה מעורר לקרוא בת"א ובב"ב בכל שנה גם בט"ו, והשאיר המנהג שם כמות שהוא, לקרוא רק בי"ד. אלא שבספרו חזו"ע פורים (עמ' קיב) כתב "וטוב" שיקראו בב"ב גם ביום ט"ו בלי ברכה. ע"כ. ושמענו שכן נוהגים בכמה בתי כנסיות בב"ב ובחולון. וראה עוד במכתב דלהלן.

אבל **בעיר אשדוד** תובב"א לא שמענו שהיה מנהג לקרוא גם בט"ו מספק, ולכן אין להורות כן לרבים, והרוצה להחמיר יחמיר לעצמו. וכן ראיתי שכן דעת הגרש"ז אוירבך זצ"ל (הליכות שלמה פורים פ"כ ארחות הלכה הערה 33) שלא נהגו לחוש לספק רק בערים שהמנהג הקדום בהם לקרוא בשני הימים, וע"ע בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סי' רלה).

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב ו - קריאת המגילה בחיפה

ב"ה. אדר תשע"ח

לכבוד הרב הגאון, חו"ב שקדן בתורה, וירא ה' מאד, הגאון רבי **יוסף כהן** שליט"א

מח"ס שו"ת ברית יוסף, וספר "יסודות בהל' שבת"

לשאלתו בדבר קריאת המגילה בעיר חיפה, הנה כיום רוב התושבים שם קוראים את המגילה רק בי"ד, אבל יש איזה מיעוט שמתאספים כל שנה מנין או שנים וקוראים את המגילה בלי ברכה גם בט"ו. מפני שהיא סמוכה לעיר שקמונה שיש בה ספק אם היא מוקפת חומה מימות יהושע בן נון או לא. ובלוח אר"י שערך הגרי"מ טיקוצ'ינסקי זצ"ל כתב, כי בחיפה נוהגים מספק גם בט"ו באדר, למרות שלא הביא מקור לזה. וכנראה כך היה המנהג בשנים קודמות מזמנו של הגרא"י קליין אב"ד נירנברג, אשר הנהיג את "הקהילה החרדית" בחיפה, ונהג לקרוא מגילה גם בט"ו בביהכ"נ, ולבעל הקורא אשר היה קבוע בתפקיד זה היו בגדים מיוחדים לקריאת המגילה בט"ו. כעדותו של הרה"ג חיים כץ, וציין שהגר"י קלופט, אב"ד רחובות, שהיה גר בחיפה והנהיג את הציבור החרדי בעיר זו, היה נוהג בביהכ"נ שלו לקרוא מגילה גם בט"ו, וזאת בעקבות המנהג הקדום בחיפה. וכך נהגו אצל אב"ד חיפה הגר"ב רקובר. עוד ציין שהגרי"ש אלישיב במכתב לרב הראשי בחיפה, כתב במפורש כי יש לנהוג

בחיפה לקרוא מגילה גם בט״ו, מאחר שכך נכתב בלוח א״י. כי הנאמן על מנהגי אר״י הוא הגרי״מ טיקוצ׳ינסקי, ואם בלוח שלו כתב כך, הרי זה המנהג וכך צריך לנהוג. [והובא בשו״ת שי כהן (ח״ב עמ׳ תצה). וע״ש לגבי היישוב ספסופה].

בתיעוד של החפירות הארכיאולוגיות, נמצא בחיפה יישוב מוקף חומה מתקופת יהושע בן נון, יישוב שנקרא ״תל אל אואם״, ובמקום זה מהתקופה הכנענית הקדומה נמצא תל של עיר מוקפת חומה, ולפ״ז יתכן שזהו המקור לכך שנהגו לקרוא גם בט״ו. התל הנ״ל נמצא באזור חברת החשמל גשר פז, ומאד יתכן שזוהי העיר, וכל האיזור נדון כסמוך וכנראה למוקף חומה. והגר״ש וואזנר נטה לומר, כי יש להסתמך על הדעות שמוקף שקרא בי״ד יצא, ולכן אין לחייב לקרוא גם בט״ו.

וע׳ בגמ׳ מגילה (ב:) שלד׳ ת״ק אם העיר מוקפת חומה מימות יהושע ב״נ קורין בט״ו. ויליף ג״ש פרזי פרזי. ולד׳ רבי יהושע בן קרחה בעי׳ שתהיה מוקפת חומה מימות אחשורוש. והק׳ בגמ׳, בשלמא לתנא דידן היינו דכתי׳ מדינה ומדינה ועיר ועיר, מדינה ומדינה לחלק בין מוקפת חומה מימות יהושע ב״נ למוקפת חומה מימות אחשורוש, עיר ועיר נמי לחלק בין שושן לשאר עיירות, אלא לר׳ יהושע בן קרחה, בשלמא מדינה ומדינה לחלק בין שושן לשאר עיירות, אלא עיר ועיר למאי אתא. ותירצו, דגם לת״ק א״צ בפסוק מדינה ומדינה, כי די בג״ש פרזי פרזי, אלא הפסוק מדינה ומדינה בא לדרשה כדברי ריב״ל, שאמר כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו נדון ככרך. ע״כ. והיינו, שדין סמוך ונראה הוא לא מסברא בעלמא, אלא גזה״כ, וממילא י״ל דאין לך בו אלא חידושו. בכרך שהוא ודאי מוקף חומה שפיר נידון הסמוך לו כאותה העיר, אבל בספק לא שמענו. וכ״פ בברכ״י (סי׳ תרפ״ח אות ט׳) משם משאת משה (שו״ת חלק שניות ג׳) וכתב, דהכי מסתברא, דכיון דאעיקרא הא דסמוך ונראה חידוש הוא למגילה, משא״כ בבתי ערי חומה כמש״ל, תיסגי לן ודאן דקרו בט״ו לחוד לדרוש סמוכים כמשפטן, אבל היכא דכרכים גופייהו יספוק עלימו, הסמוך ונראה, דינן כעיירות דעלמא. עכ״ל. וכן כתבו הזכור לאברהם (אות מ׳) ובית עובד (דיני כרכים המוקפים חומה מימות יהושע אות ה׳) ובכה״ח (שם ס״ק י״א).

ומטעם זה לא כולם נהגו להחמיר לקרוא בת״א ורמת גן גם בט״ו, אף שהם מחוברים בשרשרת בתים עד יפו העתיקה. ואמנם דעת החזו״א דאמרי׳ סמוך ונראה גם לספיקות, ולשיטתו יש לקרוא בבני ברק יומיים, אחר שהיא סמוכה ליפו. והארכנו בזה בספר ילקו״י (פורים). ע״ש.

והמנהג כשיטת מרן החיד״א, זולת שרידים אשר ה׳ קורא המחמירים לקרוא גם בט״ו במקומות הסמוכים לספיקות. והעיר חיפה היא סמוכה למקום הנקרא שקמונה, והיא עצמה לא ברור לן שהיא עיר מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, וכבר פסק הגאון בעל התבואות הארץ בשו״ת דברי יוסף (ח״ב סי׳ ב׳) כי בכל ערי ישראל קוראים שני ימים, חוץ מעיר הקודש ירושלים שקוראים בט״ו. נמצא שכל הערים הם מדין ספק, ולשיטת מרן החיד״א אין נראה עמהם נגרר עם עיירות המסופקות. ומטעם זה רוב העם בחיפה לא נהגו לקרוא יומיים.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב ז - קריאת המגילה במודיעין עילית [קרית ספר]

ב״ה. טבת תש״פ

לכבוד האברך היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה, הרב ר׳ **שמואל שמסייאן** שליט״א

בדבר שאלתו אודות קריאת המגילה בעיר מודיעין עילית, הנה יש שנהגו לקרוא את המגילה גם בט״ו בלי ברכה, וכמ״ש בשו״ת להורות נתן חי״ד (סי׳ לז) שכבר כתב הב״י (או״ח סימן תר״צ) בשם הר״ן, דראוי לצאת ידי חובת כל

מצוה בדרך שאין בה ספק.

ובס׳ מישרים אהבוך כתב, ששאל להגר״ח קנייבסקי, מאחר שבקרית ספר גילו בתים עתיקים, האם חיישינן שהיו מוקפים חומה מימות יהשוע בן נון ויחשב בספק מוקף חומה, או לא, והשיב דלא חיישינן, וקורין בי״ד בלבד. והובא בספר דולה ומשקה. וזהו דלא כמ״ש כמה מחברים שהאריכו בחיבוריהם שצריך לחשוש. אך ע״פ המבואר במשנ״ב שרק אם רואים שיירי חומות חוששים, ממילא בקרית ספר שאין רואים שיירי חומות, א״צ לחוש. ואמנם בקונטרס מענה ר״ח (עמ׳ סח) הביא שהגר״ח נשאל אם חייבים לקרוא מגילה בקרית ספר גם בט״ו, והשיב אין ידוע לי המציאות שם. ע״כ.

עוד הביא שם, דיש אומרים שמהעיר לוד שהיא ספק מוקפת חומה, רואים את קרית ספר מרחק של הרבה קלומטרים, האם גורם שיחשב קרית ספר סמוך לספק מוקף, ויהיה תלוי במחלוקת המשנה ברורה והחזון איש אם יש סמוך לספק, נראה שאין צריך להחמיר כ״כ. וכ״ד הגרי״ש אלישיב וכן הובא בשמו בקובץ הליכות והנהגות (פורים), דאף שמגובה קרית ספר רואים את העיר לוד, דינה כפרזים לקרוא את המגילה בה בי״ד, חדא דאינה משתתפת בענייניה עם העיר לוד, ועוד דלוד עצמה מן העיירות המסופקות, ודעת הרבה מן הפוסקים דאין דיני סמוך ונראה לעיירות המסופקות. [החיד״א]. וע״ע בספר קובץ תשובות מהגרי״ש אלישיב (ח״א או״ח סימן סח), ובספר ציץ הקודש (סימן נג אות ד). אולם בס׳ הלכות חג בחג (להגרמ״מ קארפ) כתב, שהוא קורא את המגילה בקרית ספר גם בט״ו. וכן הובא בספר דולה ומשקה (עמ׳ רמז). וע״ע בספר שערי דן (עמ׳ נ״ד) שהביא מהגר״ח שכתב אני לא חושב שקרית ספר מחוברת לבני ברק, ורק בב״ב אנחנו קוראים גם בט״ו בגלל שאנחנו מחוברים ליפו. ע״כ.

ועכ״פ המחמיר יחמיר לעצמו בצינעא, מחשש ללאו דלא תתגודדו.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב ח - קריאת המגילה בקרית גת

ב״ה. טבת תש״פ

לכבוד האברך השקדן, בקי בחדרי הלכה,
הרה״ג רבי **יצחק קורלנסקי** שליט״א
עורך העלון ״עין יצחק״ פינת ההלכה.

שלום רב,

לשאלתו לגבי קריאת המגילה בעיר קרית גת, הנה מבואר בדברי הימים (ב׳ פכ״ו ו׳) שעד ימי עזיהו היו גת ויבנה ואשדוד מוקפות חומה, ורבינו אישתורי הפרחי בספר כפתור ופרח (פ״ז ד״ה מצאתי) העיד שבני עמנו קוראים ׳גת׳ למקום הנקרא ׳אל רמלה׳ ושהישמעאלים קוראים לו ׳פליסטין׳, ושמיקומו ״שוה לירושלם ברוחב ומערבית ׳ארבעים ראשוני מעלה׳ לבד״.

ובספר אדמת קדש (להרה״ג יצחק גולדהאר דף ק.) קבע ש׳גת׳ ״היא העיר שהערביים קורין לה ׳דשייא׳, [גי״א] ומקומה למזרחה של אשקלון 6 קילומטר״, וזאת על סמך השתוות השמות, ועוד שבמדרש (במד״ר פ״י) נאמר ש׳גת פלשתים׳ - ״אלו תוליא דפליסטיני״, שזה מורה ״על שני הרים מצויינים ובולטים בשפלת פלשתים״, והרים כאלה ניתן למצוא לצפון ולדרום ׳דשייא׳.

אולם השערה כזו אינה הוכחה ברורה להצריך לקרוא את המגילה בקרית גת בט״ו, ש׳תוליא׳ אינם חייבים להיות ׳הרים מצוינים ובולטים׳, ויתכן שהן תוליות קטנות רבות. ואף אם נפרש שה׳תוליא׳ הן ׳שני הרים מצוינים ובולטים׳, מסתבר שניתן למצא כאלו גם בשאר מקומות בארץ ולא רק לצפון ולדרום ׳דשייא׳. וכמו שכתב כ״ז הרה״ג ר׳ ישעי׳ נ. מלצר (מחבר ספר תגל ערבה על גבולות הארץ), והוסיף, דמה שקבע

שלשון 'דפליסטיני' שבמדרש ר"ל 'בשפלת פלשתים' אינו מוכרח, שהרי התרגום המילולי של 'תלוליא דפליסטיני' הוא: התלוליות 'של' הפלשתים ולא 'שבפלשתים', ויתכן שהיו אי אלו תלוליות מחוץ לגבולות שפלת ארצם שהיו בחזקתם. ומסתבר שמיקומה במקום שבו קבעוה "בני עמנו" בזמן בעל כפתור ופרח ב'אל רמלה', שהרי שם אכן היה נקרא 'פליסטין' שהוא לשון שאינו מצוי - ממש ככתוב במדרש.

ומ"ש על "השתוות השמות", כבר כתב בחזון איש (שביעית סימן ג' אות י"ט ד"ה נראה) שא"א לסמוך על השם, כי בהמשך הזמן נהרסו וחזרו ונתיישבו, ופעמים נעתקו ממקומן הראשון ופעמים נשתנו השמות".

ובספר תבואות הארץ (להרה"ג יהוסף שוורץ פ"ג עמ' קמ"ג) כ' שגם בזמנו (תרכ"ה) "בפי כל יושבי הארץ שרמלא היא 'גת'", אך דעתו אינה כן אלא שהיא "לדרום יפו בערך שעה וחצי סמוך לשפת הים" ששם יש "כפר אחד הנקרא בלשון ערבי 'גאתא', והוא בלי ספק 'גת' בארץ פלשתים". ועוד כתב שם בהערה ש"החוקרים האנגלים מסכימים לבקש את העיר 'גת' ב'תל אלשאפי', והחברה לחקירת ארץ פלשת בבריטניא חופרת סמוך למקום הזה". ומסקנתו: "ועד היום א"א להחליט דבר ברור אודות העיר הזאת".

והמעיין במפות הארץ יראה שמיקום העיר 'קרית גת' החדשה אינו מתאים לאף אחד מהתיאורים הנ"ל: כי אינו "שוה לירושלם ברוחב" כלל, והוא למזרח-דרום 'תל אשקלון' (שבדרום אשקלון של היום) יותר מ-20 ק"מ ולא "למזרחה של אשקלון 6 קילומטר", והיינו רחוק מאד מלהיות "לדרום יפו בערך שעה וחצי סמוך לשפת הים", וה'תל' היחיד הנמצא בקרבתו הוא 'תל עירני' ולא 'תל אלשאפי'.

זאת מסקנא העלה לדינא שאין כל מקום לחוש לקרוא המגילה בקרית גת גם ביום ט"ו אדר, אף לחומרא בעלמא, יותר מאשר בכל מקום אחר שבעולם.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב ט - קריאת המגילה בטבריה

ב"ה טבת תש"פ

לכבוד הרב הגאון בקי בחדרי הלכה, כש"ת הגאון רבי **משה כהן** שליט"א

טבריה

לשאלתו לגבי קריאת המגילה בעיר טבריה, כבר הזכרנו לעיל מה שהסתפקו בגמ' (מגילה ה:) אם ימה חומתה או לא. ומבואר שם, דלרבי קוראים את המגילה בטבריה בט"ו, ואילו לחזקיהו קוראים את המגילה בי"ד ובט"ו. והנה גם לרבי דפשיטא ליה דטבריה מוקפת חומה מימות יהושע ב"נ, אין לנו הכרח בודאי שטבריה הקיימת כיום נבנתה במקום של טבריה הקדומה, ויש השערות דמה שסמוך לקבר רבי מאיר בעל הנס ולשפת הכינרת שם, שם היתה טבריה העתיקה, אבל אין זה בירור מוחלט. שרק לגבי ירושלים שיש ראיות ברורות שזו ירושלים הקדומה קוראים בט"ו לבד, וכמ"ש בשו"ת דברי יוסף (סי' ב' ד"ה אולם לא). ולכן בין לרבי בין לחזקיהו יש לקרוא את המגילה בטבריה בי"ד, ולחומרא גם בט"ו. ובלא"ה כתבו הפוסקים שהלכה כחזקיה דמספקא לן אם ימה חומתה או לא. וכמ"ש בשלטי גבורים בשם ריא"ז (מגילה ב:) וז"ל: עיר שהיתה מסופקת לקדמונים אם היא מוקפת חומה מימות יהושע ב"נ, כגון שהיה צידה האחד ים, שלא היה לה חומה מצד הים, אלא הים היא חומתה, כמו שהיתה טבריה, הרי זה ספק וקורין בה בי"ד ובט"ו. ונראה בעיני שנוהגים בה שמחה ומתנות לאביונים בשניהם כמבואר בקונ' הראיות. ע"כ. ולשיטת האומרים שגם בסמוך לספק יש

להחמיר גם בטבריה עילית שהיא מחוברת לטבריה תחתית, וא"כ על כל תושבי טבריה לחוש להחמיר לקרוא בי"ד ובט"ו. וכ"כ בספר ארץ ישראל (סי' ה אות א), שבטבריה קוראים את המגילה בי"ד ובט"ו. וכ"כ בשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' רנב) לאחר שהביא דברי הגאון דמוכח מדבריו שבטבריה קוראים בי"ד ובט"ו, כתב, ולפ"ז בטבריה קורין בי"ד ובט"ו. וממדת חסידות היו עושין כן, אבל מדינא קורין בי"ד דאזלינן בתר רובא דעלמא. וי"א דלעולם קורין בט"ו דמוקפת חומה היא, והנכון אצלי דעת הגאון וקורין בשני הימים. ע"כ. וכן כתבו המג"א (סי' תרפח סק"ח), ובמשנ"ב (סק"ט). ובס' בית עובד (דיני כרכים המוקפין חומה ס"ד), ובערוה"ש (סי"ג), ובכה"ח (אות טו), ובחזו"ע (הל' ליל פורים ויומו ס"ק לז). ולכן נראה שיש לקרוא בטבריה בי"ד בברכה, ובט"ו בלי ברכה. וכן יעשו גם בשכונות הסמוכות לעיר הקדומה. כל שסמוכות לטבריה תחתית פחות משיעור קמ"א אמה.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב י - קריאת המגילה בצפת

ב"ה. י"ז טבת תש"פ

לכבוד היקר והנעלה, יקר רוח איש תבונה, יראת ה' היא אוצרו, ה"ה רבי **ישראל דנן** נר"ו

מגדל העמק

לשאלתו לגבי קריאת המגילה בעיר צפת, הנה בשופטים (א, יז) נאמר, הכנעני יושב צפת, וידוע שהערים העתיקות כולם היו מוקפות חומה מימות יהושע ב"נ. ובשעה"כ (שער שישי דרושי הפורים עמו' קנח, הגהות מהר"ש ויטאל) כתב, שהאר"י ז"ל שהיה גר בצפת היה מקיים מצוות הפורים, והיה שולח מנות ומתנות לאביונים גם בט"ו.

אלא שיש ספק אם צפת של היום היא באותו מקום הנזכר בשופטים. ובארץ חיים (סי' תרפח) הביא מהרב תקון ישששכר (דף כג.) שכתב, כן אנו נוהגים בצפת שבגליל העליון שהוא ספק [קורין יומיים], וכן נוהגים בכל ערי אר"י וכפריהון המסופקות. ע"כ. וכ"כ עוד בדף נט: שבצפת וכפריה בירי [ביריה] ועין זיתון קורין בהם את המגילה ב' ימים מפני הספק. והגם דצפת היתה מוקפת מימי קדם, וכמ"ש המהריט"ץ (ר"ס רנא), אך היא ספק מוק"ח בימי יהושע. וכתב הרב תבואת הארץ (פ"ג עמ' ריד) כי מה שאומרים בני הגליל שמבצר חיפה הישנה [דאיתא בערכין לב.] שהיא מוקפת חומה מימות יהב"נ, הוא המבצר הידוע בעיר צפת, הוא טעות, כי תוכנת יודפת הישנה היא סמוכה לעיר יפיע וכו', כמ"ש ביוסיפון, ובמק"א יוסיפון קורא למבצר של צפת צאפ"א, ולא יודפת. [וי"א שהמבצר של צפת נבנה סביב לשנת תתנ"ו לאלף החמישי ע"י נוסעי הצלב].

והרדב"ז בתשו' החדשות (ח"ב סי' תרפא) כתב, כי בעיה"ק חברון ושכם וקדש נפתלי שהיו ערי מקלט, וכל עיר שיתברר שהיא ממ"ב ערי הלויים שהיו ג"כ קולטות, כדאיתא במכות (י.) בכולן לא יקראו המגילה אלא ביום י"ד, מלבד דכיון שכולן היו קולטות לא היו מוקפות חומה מימות יהב"נ.

אך מרן החיד"א בברכ"י (אות ד) ובתשו' חיים שאל (ח"ב סי' לח אות צ"ד) כתב, כי המנהג קדום בעיה"ק חברון לקרוא ב' ימים. וגם הרב תבואת הארץ כתב, כי בכל ערי אר"י, נוהגים לקרוא ב' ימים, חוץ מעיה"ק ירושלים שקורין יום ט"ו בלבד. וע' בכפתור ופרח (פרק ח') ודלא כדברי הרדב"ז הנז', והאריך ביישוב המנהג.

והרדב"ז גופיה (בתשו' החדשות ח"א סי' רנב) כתב, דגם במקומות שאין צריכים מן הדין לקרוא אלא ביום י"ד בלבד, אין לגעור בהם כשקורין גם בט"ו, כיון שקורין אותה ביום ט"ו בלא ברכה, והלואי שיזכרו נפלאות ה' בכל יום.

ובספר חסד לאברהם אזולאי (מעין שליש י נהר י"ג)

ובטוב הארץ למהר"נ שפירא (דף לה) משם ספר כנפי יונה, כתבו, כי עיה"ק צפת היא אחת מערי מקלט. ובארץ חיים הנ"ל תמה ע"ז, כי לא מצאנו זכר שצפת היא בכלל מ"ב ערי הלויים שביהושע (כא) ואף לא בכל מקראי קודש, כי צפת הנזכרת במקרא היא בנחלת שמעון בארץ יהודה, ועירנו צפת הנודעת היא בחלק נפתלי בארץ הגליל.

ובס' פאת השלחן (הל' אר"י סי' ג' סקל"ד) שהטעם שרואים בצפת גם בט"ו, הוא משום דצפת נראית לטבריה. וקי"ל דנראה אע"פ שאינו סמוך, ומש"ה קוראים יומיים. ע"כ. אולם כבר ביארנו לעיל [מכתב א'] בשם המאירי שרק כאשר רואה את כל השטח של הכפר נקרא נראה, או לכה"פ רובו דהוי ככולו, אבל אם אינו רואה את כל השטח של הכפר, אין זה נקרא נראה. ולפ"ז בנ"ד אין רוב צפת נראית מטבריה.

ולגבי השכונות החדשות שבצפת, המחוברות לעיר העתיקה, הנה לדעת החזו"א הנ"ל (סי' קנג סק"ג) דסמוך ונראה לספק ג"כ קוראים יומיים, גם לגבי צפת יש לקרוא יומיים. אך כבר כתבנו לעיל שמרן החיד"א בברכ"י (סי' תרח סק"ח) ס"ל דסמוך ונראה דוקא לודאי ולא לספק. וכן פסקו בזבחי צדק, זכור לאברהם, בית אברהם, וכה"ח. ובשו"ת ציץ הקודש (ח"ב סי' נ אות א) כ' שלדברי החיד"א א"צ לקרוא בצפת גם בט"ו, שהרי טבריה עצמה היא מן הספיקות, ובנראה וסמוך לספיקות א"צ להחמיר. וצ"ע. ע"ש.

ובשו"ת דברי יציב (או"ח סי' רצח אות ג) הביא דברי הרב פאת השלחן הנז', דבביריא ועין זיתון קורין בט"ו, משום דנראית מטבריה. והעיר ע"ד מדברי הברכ"י דאין דין סמוך ונראה לערים המסופקות, וכתב ליישב, דשמא הם נראים גם לחמתן שהיתה ודאי מוקפת חומה. ע"ש. והובא בס' ימי הפורים (עמ' ק').

והגרי"מ טיקוצ'ינסקי בס' ארץ ישראל (סי' ה' אות ב') כתב, דלגבי צפת וחיפה לא ידע כל מקור מדוע קוראים שם גם בט"ו. והטעמים שחתר למצוא הרב פאת השלחן למנהג צפת, לא נתחוורו בעיני, אבל מכיון שכבר נהגו כך, מסתמא היתה להם קבלה על כך. ע"ש. וכ"כ בס' אגרת הפורים (סי' ד' חמרא וחיי אות יא) דאע"פ שיש להשיב ע"ד פאת השלחן, אין לזוז מהמנהג לקרוא בצפת יומיים, אחר שכך נהג האר"י ז"ל. וכ"ה בכה"ח (תרפח, יט).

וע' בילקו"י (מועדים מהדו"ק), ובחזו"ע פורים, שבצפת קוראים את המגילה יומיים. וכן העידו זקני צפת שכן נוהגים מאז ומתמיד בצפת. ויש מהדרין לא רק בקריאת המגילה אלא גם במשלוח מנות ומתנות לאביונים. וע"ש בחזו"ע שכתב גבי ב"ב ות"א דכיון שהם מחוברים ליפו ברצף ממש, "טוב" שיקראו גם בט"ו. ושכן מוכח מתשו' הזב"צ. והוסיף, דאפשר שכן ראוי לנהוג גם בחיפה, שסמוכה ממש לעיר העתיקה. ולפ"ז ה"ה בצפת, שמחוברות ברצף ועדיפא מנראה וסמוך. וכן המנהג בטבריה כמ"ש בחזו"ע. והוסיף בשם הר צבי, דה"ה לענין על הנסים לומר יומיים בערי הספיקות. וכן סעודת פורים משלוח מנות וכו'. וכ"ה ביבי"א ח"ז (ס"ס ס).

ובס' תיקון יששכר (דף נט:) כתב, ק"ק המוסתערבים שבעיה"ק צפת נהגו לקרות בתורה בברכה גם ביום ט"ו, כשחל בחול, כיון דליכא הפטרה. ומה שקורין במגילה בלא ברכה, לא דמי לקריאת התורה. וכן נהגו לומר ועל הנסים גם בט"ו. אך ק"ק הספרדים שבעיה"ק צפת לא נהגו לקרות בתורה, אבל על הנסים נהגו לומר. ושאלו את פי מרן מהר"י קארו בזה, והשיב שמנהג טוב הוא לומר על הנסים בתפלה ולהעלות לס"ת. אלא שקהלתינו הספרדים לא נהגו בקריאה"ת. ואני כמו שמצאתי המנהגות מזמן רב, הנחתי אותם במנהגם. ע"כ.

ובשעה"כ (דף קנח.) כתב, שמעתי ממהר"י הכהן שראה למורינו (האר"י ז"ל) בביהכ"נ של האשכנזים ביום ט"ו אדר בהיותו בצפת, לא

היה אומר על הנסים. ובפאת השלחן (סי' ג' דין טו) כתב, דהאידנא אין מי שנוהג בצפת לקרוא בתורה ולומר על הנסים ביום ט"ו. זולת זה שקורין המגילה בלא ברכה. ונראה דמה שביטלו אמירת על הנסים הוא ע"פ דעת האר"י ז"ל.

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב יא - קריאת המגילה בבית שאן

לכבוד הרה"ג מרביץ תורה ברבים, מזכה"ר, פה מפיק מרגליות, הרה"ג ר' **ברק נקי** שליט"א

מח"ס שו"ת "אמת להשיב" וס' "אהל ישרים", ורב קהילת "המאיר לישראל", בית שאן.

לשאלתו אודות קריאת המגילה בעיר "בית שאן" אם יש להחמיר לקרוא גם בט"ו.

הנה במלחמת שאול (שמואל א' פ"ל א פסוק י יב) נאמר, ואת גויתו תקעו בחומת בית שן [בלי אל"ף]. ובפסוק יב נאמר: ויקחו את גוית שאול ואת גוית בניו מחומת בית שן וגו'. ובספר כפתור ופרח (פ"ז שמחברו היה מתושבי בית שאן) האריך שם בראיות מהכתובים והתלמודים וממדרשות, נגד אלו המטילים ספק שבית שאן אינה אר"י במוחלט. ומסיים שם וז"ל: וקרוב אני לזמר שהוא מוקף חומה מימות יהושע בן נון, שהרי חכמים קראוהו כרך באמרם עליו הרבה כרכים כבשוה עולי מצרים. וכרך לעולם הוא מוקף חומה, וכדאיתא במגילה. ועוד שהכתוב מזכיר לו חומה ואפ"ה לא קדשוהו בשניה. עכ"ל.

וכוונתו לפסוקים הנזכרים בשמואל פרק לא, במלחמת שאול הנ"ל.

אולם מ"ש וקרוב אני לומר שהיא מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, שהרי חכמים קראוהו כרך, יש לעיין בדבריו דמהתוס' במגילה ג: ד"ה כרך מבואר דיש כרכים שאינן מוקפין חומה מימות יהב"נ, וכ"ה בהר"ן שם. ואי משום דאמרינן חולין (ז.) על בית שאן, הרבה כרכים כבשום עולי מצרים ולא כבשום עולי בבל, ופירש"י שם ובית שאן אחת מהן היתה. אין הכרח כ"כ, דרש"י כ' שבית שאן היתה ג"כ מאותן העיירות, אבל לא אמר בהדיא שכרך היתה. וגם הכפו"פ לא אמר כן בלשון ודאי, אלא דקרוב לומר. ועוד שבדברי הימים מוזכר בית שאן עם אל"ף, וכאן כתוב בית שן בלי אל"ף, ושמא זה מקום אחר במערבה של אר"י, מערי הפלישתים, ועכ"פ קשה להכריע שיקראו שם בט"ו לבד. והרב כפו"פ שהיה תושב בית שאן, אעפ"כ תפס בלשון וקרוב לומר, ובלא"ה אם בזמן שאול המלך היה לה חומה אין זו ראיה דההיא החומה היתה מזמן יהושע בן נון. וכמו שביאר כ"ז בשו"ת הר צבי (או"ח ח"ב סי' קל"ב). וע"כ הרוצה להחמיר יקרא בט"ו בלי ברכה.

בעיירות המסופקות, לא קרא בי"ד וקורא בט"ו - אם יברך

ומעשה שאירע באחד מתושבי בית שאן שלא קרא את המגילה בי"ד, והגיע לעירו בליל ט"ו, וכת"ר שליט"א הורה לו למעשה לקרוא בליל ט"ו ולמחרתו בברכה. ע"פ ס"ס, וכללו של הרדב"ז. וע' בב"י (תרפח, ח) שהביא משבולי הלקט (סי' קצה) בן עיר שהיה בא בספינה או בדרך, ולא היה עמו מגילה, ונזדמנה לו בט"ו, קורא אותה בט"ו. וה"ר יעקב הביא ראיה לדבריו מדגרסינן בירושלמי כל החודש כשר למגילה, ובלבד עד ט"ו. ואם יש מי שמסתפק בדבר יקרא בלא ברכה. ע"כ. ופשט דבריו שיקרא בט"ו בלי ברכה, כמו שאמרו לגבי כל החודש כשר למק"מ. ובש"ע שם כתב בסתם, בן עיר שהיה בספינה או בדרך ולא היה בידו מגילה, ואח"כ נזדמנה לו בט"ו, קורא אותה בט"ו. ע"כ. ולא פירש לנו להדיא אם יקרא בברכה או לא. וע"ש בט"ז (סק"ט) שכ' שיקרא בברכה. וכ"ד האליה רבה (שם ס"ק י"ז) דגם הש"ל ס"ל דיברך, ושכ"כ

בספר תניא רבתי (סי' מ), וכ"כ בעולת שבת. ומ"מ צריך למכנף עשרה. ובא"ר (סקי"ז) כתב דלי נראה שיברך. אכן הפמ"ג כתב דלמעשה לא יברך, דהא סב"ל. וכן פסק המשנ"ב שקורא אותה בט"ו בלא ברכה, שכבר עבר עיקר זמנה.

אך דעת המג"א שיקרא בלא ברכה. וכן משמע בלבוש, וכ"כ הפמ"ג. והפר"ח, והרב מטה יאודה, ובשו"ת עזרת מצר (סימן כד). והמשנ"ב.

ונראה דלמעשה הדרינן לכללא דספק ברכות להקל ולא יברך. וכ"פ בחזו"ע פורים. ע"ש. אולם בנידון עיירות המסופקות, הורה כת"ר שיקרא בברכה, דאיכא ס"ס, שמא היא עיירה המוקפת חומה מימות יהב"ן וקורא בט"ו, ושמא גם בן עיר שלא קרא בי"ד קורא בברכה בט"ו. וכיון שהמחלוקת במצוה, והברכה נגררת אחריה, סמכי' על כללו של הרדב"ז שיוכל לברך בט"ו. וכמ"ש בחזו"ע סוכות גבי אתרוג ספק חסר, שמברך מס"ס, וכן במים שספק עשו בהם מלאכה, שבהליכ"ע פסק לברך כיון שהברכה נגררת [ופליג שם על בא"ח].

אולם לא כן עמדי, והנראה שיקרא בלי ברכה. דלא עבדי' ס"ס בברכות. ומה שנתלה בדברי הרדב"ז, הנה נודע דלא סמכי' אכללו של הרדב"ז אלא היכא שמרן פסק להדיא להכשיר המצוה, ובזה ברוכי נמי מברכינן, אבל הכא אין לנו מרן מפורש שקורא בברכה. וראה בעין יצחק ח"ב (עמ' תה והלא'), ולכן סב"ל ויקרא בט"ו בלא ברכה.

ואמנם לכאורה כל מה שמרן כתב לקרוא בלא ברכה זה רק בקורא ב' ימים, אבל בקורא רק בט"ו (כששכח) לכאו' יברך. אולם לקושטא זה אינו כי מרן לא הכשיר המצוה כודאי אלא רק מספק, ובכה"ג לא יברך.

ומה שרצו לדייק מדברי השו"ע (סי' תרפח ס"ד) שכתב "כרך שהוא ספק אם הוקף בימי יהושע אם לאו, קורין בי"ד ובט"ו ובליליהון, ולא יברך כי אם בי"ד שהוא זמן קריאה לרוב העולם". ודייקו שדוקא כשקורא גם בי"ד וגם בט"ו יקרא בט"ו בלא ברכה, אבל אם קורא רק בט"ו (כגון כששכח) יקרא עם ברכה. הנה י"ל שמלשון מרן מדוייק שהטעם שמברך בי"ד אינו מפני שהוא הראשון וחוששים בט"ו שכבר יצא בי"ד. (ואז היה הדין שאם לא קרא בי"ד יקרא בט"ו בברכה). אלא הטעם הוא משום שי"ד הוא זמן קריאה לכל, ורק משום כך יכול לברך, אבל בט"ו שאינו זמן קריאה לכל, בכל מקרה אינו יכול לברך. וגם אם לא קרא בי"ד קורא בלא ברכה כיון שאינו זמן קריאה לכל.

וכ"כ בס' זכור לאברהם (נפטר לפני כ־230 שנה, ע"ד הרמב"ם מגילה פ"א הי"א) ליישב קו' הב"ח (סי' תרפח) משם המהרש"ל, אמאי אין מברכין על המגילה בשני הימים כשאר ספיקא דיומא ביום טוב לענין ברכה וכו'. עכ"ל. וכ' ליישב דאפילו למ"ד דבספק דרבנן מברכין היינו בספק שקול, אבל היכא דהרוב מסייע לחד גיסא לא הוי ספק, דהא לפי דברי רש"י רבא ס"ל דספק דדבריהם בעי ברכה ואפ"ה אין מברכין בדמאי, משום דרוב ע"ה מעשרין. ודון מינה לנידון דידן, שאם היו י"ד וט"ו ספק שקול היה מן הראוי לברך בשניהם, אבל כיון שרוב העולם אין קורין אלא בי"ד, א"כ יום ט"ו לא הוי אפילו ספק אלא חומרא, כדאמרינן גבי דמאי כיון דרוב ע"ה מעשרין לא הוי ספק. ומינה למד הרמב"ם ליום ט"ו כיון דרוב העולם אין קורין בו אפי' ספק לא הוי, אלא משום חומרא בעלמא קורין ואין מברכין. ועי' במה שכתבנו בזה בילקוט יוסף פורים (עמ' שסא והלא'). ע"ש. ולכן מברכים בי"ד כי הוא מן הדין, אבל בט"ו שאינו מן הדין אינו מברך אף אם נאנס ולא קרא בי"ד. ע"ש.

ועוד י"ל כמו שכתבנו בספר ילקוט יוסף פורים (עמ' שנד) משם הגרי"ש אלישיב זצ"ל בקובץ תשובות ח"ג (סי' קח) שכ' דמה שפסק מרן בשו"ע שהמסופקות קורין בי"ד, הוא משום שאם אינם מוקפות חומה שפיר מברך בי"ד שזהו זמנם, וגם אם הם מוקפות חומה, מ"מ הרי קי"ל שבן ט"ו

יוצא בקריאה של י"ד. (וע' בזה בתשובה בדין פורים ברמות). ע"ש. וא"כ בט"ו שאין לו את הממ"נ הנ"ל אינו יכול לברך, אף אם נאנס ולא קרא בי"ד. ויש עוד לפלפל בזה ואכמ"ל.

כשיש ס"ס לחיובא והמח' במצוה דרבנן אם יברך על המצוה

והנה בשו"ת יבי"א (ח"ט יו"ד סי' כו) כתב לגבי פדיון הבן, שאם יש ס"ס לחיובא, וגם המח' היא במצוה ולא בברכה, עבדינן עובדא, לחייבו בפדיון ובברכה. [ע"ש לגבי בכור שנולד בלידת מלקחיים, דאפי' לסברת האומרים דלא מהני ס"ס להורות לברך, מ"מ הכל מודים שאין בזה חשש איסור דברכה שא"צ, כיון שאפי' באיסורי תורה קי"ל דבס"ס אזלינן לקולא. וכ"ש בדין ברכה שא"צ, דלרוה"פ הוי רק איסור דרבנן. וכמ"ש כ"ז במכתם לדוד פארדו (א"ח סי' ג). ועוד שבמח' בגוף המצוה, כשיש ס"ס לחיובא, נקטינן שיכול לברך, וכעין מ"ש הרדב"ז (סי' רכט), וכמשנ"ת ביבי"א (ח"ז יו"ד סי' כז אות ג). ובפרט לפי מ"ש בהעמק שאלה (סי' כו אות ב), שאסור לעשות מצוה בלי ברכה. ומה"ט כתב בתבואות שור (יו"ד סי' יט ס"ק יז וכז), שמוטב שיכניס אדם עצמו בספק ברכה שאינה צריכה מלהמנע מלברך על המצוה. ונמשך אחריו הגרי"ח בשו"ת רב פעלים (ח"ב חאו"ח סי' ז, וח"ד חיו"ד סי' לו). ע"כ].

ולכאורה ה"ה בנ"ד. אלא דשאני התם דהוי ספיקא דאורייתא. לא כן במצוה דרבנן, שהרי דעת הרבה פוס' שאין עושין ס"ס לחומרא בדרבנן, וכדמוכח בתשובת הרמב"ם (סי' סז) שהובאה בב"י (א"ח סי' רמח). וכן הובא להלכה בארחות חיים (שבת אות תכד). ובכס"מ (שבת ל, יג), ובש"ע (א"ח סי' רמח ס"ב). ודלא כמ"ש במשנה למלך (בכורות ד, א) שכל שיש ס"ס להחמיר, אף בדברי סופרים הולכים להחמיר. וכ"כ בשו"ת מקור ברוך (סי' יד). ובשו"ת שמחת יהודה אליעזר (סי' טו, ושכ"כ הגאון בעל כנה"ג בתש' כ"י), ובבית יצחק (שער הספקות סי' לט), ובשו"ת רב פעלים (ח"א יו"ד סי' כח).

והנה כמה אח' כתבו שנידון זה (אם עושים ס"ס לחומרא בדרבנן) תלוי במח' הראשונים האם סד"א לחומרא מדאו' או מדרבנן, וכ"כ בכרתי ופלתי (סי' קי, בקונט' בית הספק), ובפנ"י (פסחים ט.), והגאון שמן רוקח (בקונט' הספיקות סי' ז), ובשו"ת תורת חסד (חא"ח ס"ס סי' ז), ומעתה, כיון שמבואר באח' שהעיקר כדעת הרמב"ם שספק דאו' לחומרא רק מדרבנן, כמ"ש הרדב"ז (ח"ד סי' צג), ובמחב"ר (סי' תקפט סק"ו), והפנ"י (פסחים ט:).

וא"כ אם נשאל האם יש עליו חיוב לקרוא את המגילה בט"ו, יתכן שהוא פטור לגמרי. ומה יועיל שהספק במצוה ולא בברכה, כיון שהיא מצוה דרבנן, ואין ודאי שבכלל חייב במצוה.

בן עיר שלא קרא בי"ד לא יכול לקרות בט"ו

ובפרט היכא שהספיקות אינם שקולין, כמו כאן שנראה שאין הספיקות שקולין, דודאי סתימת הראשונים משמע שאחרי שעבר י"ד לבני עיירות, עבר זמן הקריאה, וזה חידוש שחידש שבלי הלקט. ומרן הביא זאת להלכה כיון שלא מצינו חולקים להדיא, ואין הפסד אם יקרא. אך לגבי הברכה אין כל הכרח שדעת מרן לברך. וכמ"ש כמה אח'.

גם אפשר שלא כתב כן בשבה"ל, רק לגבי אנוס, או דוקא לגבי הולכי דרכים. אבל לא סתם לבן עיר ששכח ולא קרא בי"ד, ולכן נקט דבריו דוקא באופן כזה שהיה בא בספינה או בדרך, ולא היתה כלל אפשרות לקריאת מגילה, שבזה יש לסמוך על סברא שהוזכרה בירושלמי שכל החודש [עד ט"ו] יש בו שייכות לקריאת המגילה, ואפשר שהרשוהו חכמים לקרות בט"ו שלא יפסיד המצוה. ויתכן שזה חידוש להולכי דרכים. וצ"ע. [ובזה ניחא מה שראיתי מי שהקשה שבירושלמי (מגילה פ"ב ה"ג) משמע שבן עיר אינו יוצא בט"ו אפי' בדיעבד. ותי' דשמא כך היתה תקנת אנשי כנה"ג שדווקא מי שלא היה לו מגילה עד ט"ו. אבל בן עיר שהיה יכול לקרא בי"ד ולא קראו אינו יוצא אף

בדיעבד בט"ו, (כ"כ בעלי תמר על הירושלמי שם)].

והרוקח (סי' רלו עמ' קלז) כתב, שההולך בספינה או במדבר ואין יכול למצוא מגילה ליקח עמו, יקרא בי"א בי"ב בי"ג שהכפרים קורין, ולא יברך לפניה ולאחריה.

ולשון בה"ג (סי' יט הל' מגילה) היוצאין בשיירא והמפרשין בספינה קורין מי"א והילך. ובהלכות קצובות (פורים אות ו) כתב, שהרוצה לצאת בדרך, מותר לקרוא המגילה בי"א, הבא מדרך לאחר הפורים ולא קראה, קורא אותה עד ט"ו ימים ויוצא בה י"ח, וזהו שלא בזמנה.

ובשבלי הלקט שם כתב וז"ל: כתב אחי רבי בנימין, בן י"ד שהוא בא בדרך או בספינה ולא היתה עמו מגילה ונזדמנה לו בט"ו, קורא אותה בט"ו ומברך לפניה ולאחריה. והרב רבי יעקב מוירצבורג הביא ראיה לדבריו דגרסי' בירושלמי כל החודש כשר לקריאת המגילה ובלבד עד ט"ו, ואם יש שמסתפקים בדבר מ"מ יקרא בלא ברכה. עכ"ל. [וכ"כ באוצר הגאונים בדף ה].

וראבי"ה (ח"ב סי' תקנח) כתב, שיש מרבותיו דס"ל לגבי מפרש בים ויוצא בשיירא, ואין בידם מגילה, מוטב שיקראו ויקדימו ממה שלא יקראו כלל. וסייע דבריהם מירושלמי שכל החודש כשר לקרות המגילה, ובלבד עד ט"ו. ונ"ל אפי' קודם י"א, וכדמצינו בפ"ק דפסחים לגבי בדיקת חמץ, דבתוך ל' אפי' אין דעתו לחזור אע"ג דלית ביה משום בל יראה, מקדימין זמן בדיקה ומיחייב ליבדוק. והובא דבריו באו"ז (ח"ב סי' שסז) דאפי' קודם י"א יכול לקרות מי שלא יהיה לו מגילה בי"ד, וראיה מדין בדיקת חמץ, וכ"ש הכא דהואיל ויודע שלא יהיה לו מגילה בי"ד, שחייב לקרותה קודם שיצא לדרך אפי' מתחילת החודש. וכ"ה במרדכי (ריש מגילה).

ומרן בב"י (סי' תרפח) הביא ע"ז דברי הר"ן (ג.), שהרז"ה הביא בברייתא, שהמפרש לים והיוצא לדרך קורין בי"ג, ושהרב רבינו אפרים ס"ל דבי"א וי"ב ליכא קריאה כלל, ודעת הרז"ה דה"ה י"א וי"ב, וכדאי הוא רבי עקיבא סתימתאה (מגילה ב.) לסמוך עליו בשעה"ד, כגון מפרש לים ויוצא בשיירא, שמאחר שהתירו לו בי"ג הוא הדין לי"ב וי"א, ובירושלמי (פ"ב ה"ג) אי' מפרשי ימים והולכי מדברות קורין כדרכן בי"ד, ובריייתא פליגא עליה במשמעה, א"נ י"ל הא דאפשר ליה הא דלא אפשר ליה. ע"כ. וכ"כ בארח"ח (הל' מגילה אות כג) בשם הרא"ה, דבי"א וי"ב וי"ג יכול לקרותה. ע"כ.

וסיים מרן בב"י: ונ"ל דההיא דירושלמי דכל החדש כשר לקריאת מגילה לא ס"ל לתלמודא דידן, מדלא מייתי לה, ומ"מ בשעת הדחק שא"א בענין אחר כלל, כדאי הוא הירושלמי לסמוך עליו. וכ"ה בש"ע (סי' תרפח ס"ז) המפרש בים והיוצא בשיירא ואינו מוצא מגילה להוליך עמו, יקראנה ביום י"ג או בי"ב או בי"א בלי ברכה. ע"כ.

והיינו שרק בשעה"ד סמכינן על סברת הירושלמי, שלא יתבטל מכלום. וא"כ אין זה ספק שקול.

ובפרט שמצינו במאירי (מגילה ב.) שכתב, שבני כרכים שקדמו לי"ד לא יצאו וחוזרין וקורין, ובני עיירות שלא קראו בי"ד, הרי הם בכלל מעוות לא יוכל לתקון, דבהדיא אמרו זמנו של זה לא זמנו של זה. ולא אמרו בירושלמי הכל יוצאין בי"ד אלא על הספקות. אלא שבלקוטי הגאונים בה"ג אי' שאף בזה"ז המפרש והיוצא בשיירא קורא באחד מאלו (י"א י"ב י"ג). ע"כ.

וגם הפר"ח כתב, שבבבלי משמע שבן כרך שצריך לקרות בט"ו, הוא לעיכובא, דאמרינן (ב:) זמנו של זה לאו כזמנו של זה. וכ"כ בערה"ש (סי' תרפ"ח סק"א וסק"ג). [אולם הגר"א כתב דגם הבבלי סובר דבן כרך שקרא בי"ד יצא. ומה דאמרינן זמנו של זה לא כזמנו של זה, הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד יצא]. ולפ"ז כ"ש שבן עיר אינו יכול לצאת כלל בט"ו. [וע"ע בשו"ת קול גדול למהר"ם בן חביב (ס"ס א) שכתב בתו"ד: נמצא דאם יקראנה בי"ד אינו יוצא י"ח לדעת רוה"פ זולת הרא"ש והטור, ואם יקראנה

בט"ו יוצא י"ח אליבא דכ"ע, דאפי' בן עיר שנזדמנה לו מגילה בט"ו, קורא בט"ו].

וכתב בשו"ת הר צבי (א"ח ח"ב סי' קכג) שכן הוא שיטת רבינו יחיאל בטור (סי' תרפח).

וכ"כ הרשב"א (מגילה ב. ד"ה ולי), שאף בדיעבד בן ט"ו שקרא בי"ד לא יצא י"ח, שלא הקילו חכמים לקרוא בי"ד אלא לבני הכפרים וכיוצא בזה שהוא קולא מיוחדת של חכמים. עכת"ד.

וכ"מ בריטב"א (מגילה ב.) שכתב, בשם מורו בשם רבותיו, דאי' בירושלמי דבן כרך אינו קורא לבן עיר, וכן להיפך. ובן עיר שקורא לבני הכפרים, הטעם שהכפרים ראויים לקרוא בי"ד עם העיירות, וכן בני העיירות פעמים קורים ככפרים כשאין י' בטלנין, אבל בן עיר ובן כרך חלוקים לגמרי בדיניהם, וזמנו של זה לא זמנו של זה כלל, ולפיכך אין אחד מהם מוציא לחברו. ע"כ.

וכן משמע מדברי מהר"ם בן חביב בשו"ת קול גדול (ס"ס א'), שהספיקות עדיף להם לקרוא ביום ט"ו, ואם זמנו בט"ו, וקראה בי"ד, אינו יוצא י"ח לדעת רוה"פ זולת הרא"ש והטור, ואם קראה בט"ו יוצא י"ח אליבא דכו"ע, לכן יקראנה בט"ו. ע"ש. ומשמע דלא ס"ל כפי' האחרונים דהכל יוצאים בי"ד היינו שיוצאים י"ח בי"ד, אלא הביאור שרוב העולם יוצאים בי"ד.

והראב"ן במגילה (סי' תנא דמ"ה ע"א) כ' וז"ל: הקורא מגילה למפרע לא יצא דכתיב נזכרים ונעשים, מה עשיה למפרע לא, דמוקפים שקראו בי"ד לא יצאו, אף זכירה שהיא הקריאה למפרע לא, עכ"ל. ובתשו' בענין רמות ביארנו שכן ס"ל גם למהרי"ל. ע"ש מש"כ עוד בזה.

וכן לגבי עיירות המסופקות, אפשר שעיקר הקריאה שלהם היא רק בי"ד, מחמת הספק שההכרעה היא לילך בתר רוב העולם, ומה שקוראין בט"ו אין זה מעיקר הדין כ"כ.

ועי' בביאורי הגר"א (סי' תרפח ס"ד), שביאר טעמם של הרמב"ם והש"ע שפסקו שהספיקות קורין בי"ד ובט"ו, ולא יברכו אלא בי"ד שהוא זמן קריאה לרוב העולם, שהוא ע"פ הירושלמי (מגילה פ"ב ה"ג) הכל יוצאים בי"ד שהוא זמן קריאתה, ולכן מברכים בי"ד אף לכתחלה. [וכתב הגר"א, דמ"ש במגילה (ה:) שחזקיה קרא בעירות המסופקות בי"ד ובט"ו, מדת חסידות היה. וכתב הפמ"ג (משב"ז סק"ד) דלפ"ז בן כרך שקרא בי"ד אסור לברך בט"ו, וקורא בלא ברכה כקורא בתורה].

וכ"כ באו"ש (מגילה א, ז) בדעת הרמב"ם. וע"ע במשנ"ב (שעה"צ סי' תרפח סק"ח). **וכ"נ במאירי** (מגילה יט.) **שבירושלמי** (שם) אי' שבן עיר אינו מוציא בן כרך, שכבר נפקע ממנו חיוב מקרא מגילה, וכל שאינו חייב אינו מוציא את אחרים י"ח, אבל בן כרך מוציא בן עיר, אע"פ שלא הגיע זמנו עדיין, מ"מ חיוב מקרא מגילה מוטל על הכל מתחלת ליל י"ד. ע"כ.

ואחרי כתבי כל זאת ראיתי שכבר מפורש כן ביביע אומר (ח"ז א"ח סי' נט) שכתב לגבי רמות שבזמנו היו קורין בי"ד בברכה ובט"ו בלא ברכה, וז"ל: ונ"ל שאם שכחו ולא קראו המגילה בי"ד, יקראו בט"ו בלא ברכה, ואין רשאים לברך עליה כלל, שהרי כתב המאירי דהוי מעוות לא יוכל לתקון. ואמנם ראיתי בשו"ת שערי עזרה טראב (א"ח סי' כה) שכתב, מי שהוא מעיר המסופקת שקוראים בי"ד בברכה ובט"ו בלא ברכה, והיה בדרך ולא קרא המגילה בי"ד יכול לקרותה בט"ו בברכה. ע"ש. במחכ"ת אין דבריו מחוורים, שעכ"פ בט"ו אינו קורא אלא משום ספק, ואין לברך מספק. וכנ"ל. עכ"ד מרן אאמו"ר. ע"ש ובגליון הנד"מ. [ובעין יצחק ח"ב עמ' תלא נתבאר, שיש לסמוך על ס"ס כשהמחלוקת במצוה. ע"ש. והכוונה שם באופן שמרן פסק להכשיר המצוה, וסמכנו על מה שביארנו בכללו הגדול של הרדב"ז. ודו"ק].

צא ולמד ממה שכתב בתשובת הרמב"ם (סי' קכד) לגבי אנשי צור, שיש מהם שקוראים את המגילה בי"ד וט"ו, ומברכין בשניהם לפניה ולאחריה. והשיב ע"ז: וכתב: כל מקום שמסופקים יושביו אם הוא מוקף חומה מימות יב"נ, קורין בי"ד ומברכין לפניה ולאחריה, שי"ד זמן קריאה לכל, חוץ ממי שנתאמת

ונתקיים לנו, שהוא מבני ט"ו. וקורין בט"ו ואין מברכין לא לפניה ולא לאחריה, לפי שברכה שאינה צריכה איסורא דאוריתא היא, משום שהוא נושא שם שמים לשוא, ולא ייעשה זה מספק וזה עיקר, שסומכין עליו לא בקריאת המגילה לבד, אלא בכל מצוה, בין מדאו' בין מדרבנן, כשמסתפק אדם, אם הוא חייב בה אם לאו, עושה אותה בלא ברכה. ואם ינצחו ההמון וקהל האנשים וידבקו במנהג וימשיכו לברך בט"ו, ראוי לכל ת"ח ויר"ש לסור מזה ולהמנע מלענות אמן על זאת הברכה והדומה לה. וכל מי שעונה אמן על ברכות לבטלה או ברכות שיש ספק בחיובן ומתירן ללא שיקול דעת, הרי הוא עתיד ליתן את הדין. ע"כ.

ומבואר מלשונו, שחכמים קבעו כן שכל מקום שאינו ודאי מוקף חומה, יקראו בט"ו, וכמ"ש "חוץ ממי שנתאמת לנו שהוא מבני ט"ו." וא"כ מה שקורין בט"ו, מסתבר שהוא כמו מדת חסידות. וא"כ קשה לצרף זאת לספק ספיקא ולהורות לו שיוכל לברך.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב יב - קריאת המגילה במבשרת ציון

בס"ד, י"ב כסליו תש"פ

לכבוד הרב היקר החשוב והנעלה, יקר רוח ואיש תבונה, איש על העדה, כש"ת

הרה"ג רבי **שלמה בן עזרא** שליט"א

הרב המקומי מבשרת ציון

שלום רב,

לשאלתו אודות זמן קריאת המגילה במבשרת ציון הקרובה לירושלים.

לאחר העיון בענין יש לקרוא את המגילה בי"ד אדר, שהרי יש מרחק בין הבתים במבשרת לבתים הראשונים של ירושלים מרחק של יותר ממיל, ואין שום חיבור לירושלים, ובפרט שהיא אינה אותה רשות עירונית של ירושלים. וגם אין עירוב שמחבר עם ירושלים. ולכן, יש לקרוא את המגילה במבשרת ציון בי"ד אדר בברכה, וכן יש לקיים כל מצוות פורים הכל בי"ד באדר.

ואם ירצו להחמיר לענין מקרא מגילה לקרוא גם בט"ו באדר בלי ברכה, ידעו שזו חומרא, ואינה מעיקר הדין כלל, שאין למבשרת ציון דין של עיירות המסופקות, אלא הדבר פשוט שיש לקרוא רק בי"ד, ומי שירצה לנהוג חסידות בעצמו לקרוא גם בט"ו תע"ב ותו לא מידי.

ואע"פ שלגבי רמות כיום נהגו לקרוא בט"ו, זה מפני י"ג צירופים שצירפנו לעיל, וכל זה לא שייך לגבי מבשרת ציון, והיא רחוקה אפילו במרחק אוירי בלמעלה ממיל, משכונת הר נוף בירושלים, וגם אינה נראית מהעיר העתיקה כלל, וכן לא רואים את העיר העתיקה, מכיון שהיא יותר נמוכה. וגם אינה משוייכת במסים לעיריית ירושלים. וע"ע בס' ימי הפורים (עמ' צ-צא), ובספר כרכים ומוקפים (מועלם, סי' כב_אות ט), ובקובץ משנת יוסף (גליון פורים ברמות תשע"ד סי' ג ענף ד, ובגליון טו סי' עו).

ובעת הראוני מכתב של מרן אאמו"ר בנידון זה מיום י"ב אדר תשמ"ה, [הובא בקובץ משנת יוסף גליון ג'], בזה"ל:

הריני להודיע בשער בת רבים כי תושבי "מבשרת ציון" צריכים לקרות את המגילה ולחוג את חג הפורים הבעל"ט ביום ארבעה עשר לחודש אדר, ואע"פ שבמברק כתבתי להרב חזיזה נר"ו לפני שנים רבות לסמוך על דעת הגרי"ש אלישיב [שליט"א] שיקראו בט"ו, עכשיו חזרתי והתבוננתי בדבר, וראיתי שהנכון הוא שיקראו בי"ד. [וכמש"כ בתשובה יבי"א ח"ז סי' נח לגבי שכונת "רמות". וגם כיום המרחק הוא יותר משכונת רמות לשאר השכונות, וגם שם הציבו בורגנין, מה שאינו בין ירושלים למבשרת ציון].

את אחי אנכי מבקש וביחוד את הרבנים מארי

דאתרא תושבי מבשרת ציון, שכולם יעשו את חג הפורים, במקרא מגילה, וביתר המצות של פורים, בארבעה עשר. שאפי׳ אם הדבר לא יצא מידי ספק, קיי״ל בירושלמי, בן ט״ו שקרא בי״ד יצא. וכן עיקר. (עי׳ יבי״א ח״א סי׳ מג אות טו).

ולכן לא יעשו מקצתם בי״ד ומקצתם בט״ו, משום שנאמר ״לא תתגודדו״, וכמ״ש מהרי״ל דסקין (בקו״א סי׳ קג). והר צבי ח״ב (סי׳ קכג בד״ה ומעתה). ע״ש. ותז״ל רנ״ו. ע״כ דברי מרן אאמו״ר זיע״א.

וחזר על הדברים במכתב בתאריך ז׳ אדר תשס״ט בזה״ל: אחר בדיקה יסודית העליתי שתושבי מבשרת ציון יקראו את המגילה ביום י״ד אדר, בברכה, עובדיה יוסף.

וכן תושבי מעוז ציון, [הקסטל], הסמוך לירושלים, קוראים את המגילה בי״ד באדר, וכן יקיימו את כל מצוות יום הפורים, בי״ד ולא בט״ו. ואם ירצו להחמיר ולקרוא המגילה גם בט״ו בלי ברכה, צריך שידעו שזו חומרא בלבד, ואינה מעיקר הדין כלל. ואין להם דין של עיירות המסופקות, אלא הדבר פשוט שיש לקרוא שם רק בי״ד. ועל רבני המקום לאגד את כל הציבור בכדי שלא יעשו אגודות אגודות.

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב יג - מכתב נוסף - לעשות אגודה אחת ביישוב מבשרת ציון

ב׳ טבת התש״פ

לכבוד הרב הגאון מעוז ומגדול רבי **שלמה בן עזרא** שליט״א - הרב הראשי למבשרת ציון

אודות שאלתו שנית, לגבי קריאת המגילה ודיני הפורים ביישוב מבשרת ציון, שיש בזה קבוצות קבוצות בעיר, שעדיין ישנם קהילות שנוהגים לקרוא בט״ו, כמו כמה קהילות במבשרת הישנה, ובישיבה, וכולל אברכים, שממשיכים לקרוא בט״ו ע״פ הוראת המרא דאתרא זצ״ל הגאון רבי מרדכי חזיזא, שהורה לעשות בט״ו, כפי שהשיב לו הגר״ש משאש בתשובה בשנת תשמ״ו, ונדפסה בשו״ת שמש ומגן (ח״ב סי׳ יז).

ובמשך תקופה ארוכה שלא היה רב ליישוב ולא הצליחו לאגד את כלל הציבור תחת פסיקה אחת בענין זה, ויש שנהגו בט״ו לאמר שעד שלא יבא מרא דאתרא חדש, לא משנים מהוראת המרא דאתרא הקודם. ושאר הציבור עושים ע״פ הוראת רבותיהם. וכעת שואלים רבים כיצד יש להורות בהוראה כללית לציבור הרחב.

תשובה. הנה הנידון כאן נכנס לספק חמור של לאו ד״לא תתגודדו״, לא תעשו אגודות אגודות. ואינו דומה לשאר הלכות שנחלקו בהם בני אשכנז ובני ספרד, ע״פ פוסקים קדמונים, כמו הרמב״ם וגאוני אשכנז, ומרן והרמ״א, ששם יש הוראה כללית של בתי דינים קבועים וקדמונים, משא״כ בנידון זה.

ושמעתי בשם הגרב״צ אבא שאול שהעיר בזה בחומרא לגבי רמות, שלא מגיעים לעמק השוה, וכן נהג אחריו תלמידו הגאון רבי יצחק ברכה, בעת שהיה מתגורר ברמות, שהיה מקפיד לעזוב את השכונה בימים הללו של פורים, כדי שלא להכשל בלא תתגודדו. וכן הורה לתלמידיו, שמי שיכול ימצא מקום אחר להתגורר בימים הללו. כי להיות במקום אחד ולעשות זה בכה וזה בכה, יש בזה איסור חמור הנ״ל. וכן העיר בשו״ת מהרי״ל דיסקין (בקו״א סי׳ קג), ובשו״ת הר צבי (סי׳ קכג ד״ה ומעתה).

והגריל לחדש חכ״א שאם יקראו מגילה באופן כזה, שהללו עושים כך והללו עושים כך, לא יוצאים י״ח אפי׳ בדיעבד, כיון דהוי מצוה הבאה בעבירה, שעושים איסור דאוריתא שלא לא תתגודדו וע׳ בשו״ת עונג יום טוב (סי׳ ט)

שמי שקרא ק"ש מעומד כב"ש, לא יצא גם בדיעבד, משום מצוה הבאה בעבירה שאסור לנהוג כב"ש. [תשוה"נ ח"ג סי' רלב].

ולנידון דידן, הנה מה שנהגו בעבר לקרוא רק בט"ו על פי הוראת הגר"ש משאש, משום שהמרא דאתרא דאז נמשך אחרי הוראתו, הנה אין זה מחייב כלל להמשיך בהנהגה זו. כי בכל מקום הלכה כדעת גדול הדור, וידוע שמרן אאמו"ר זיע"א רשכבה"ג, היה גדול בחכמה ובמנין תלמידים העושים כמותו, ופשטו פסקיו ברוב תפוצות ישראל, וכיון שהורה לעשות בי"ד, מצות עשה מן התורה לשמוע בקול השופט שבימיך, כמבואר בחינוך מצוה תצ"ה תצ"ו, ועוד, וכמו שכתב בשו"ת חיים ביד (סימן א) וז"ל "ועוד איכא חיוב מצות עשה לשמוע אל השופט אשר יהיה בימים ההם, כי מצות עשה זו נוהגת גם בזמן הזה, כמו שכתב החינוך (שם), וכן נראה מתשובת הרשב"א (חלק ב' סימן שכב) ורבינו המאירי בחידושיו ליבמות. והרמב"ם בפ"ב מהלכות ממרים (ה"א), ואפילו חכם גדול בדורו צריך לבטל דעתו, כמו שכתב מהרד"ך (בית כ"ב חדר י"ד טוט"ז) וכ"כ הרב נודע ביהודה (ח"ב חאה"ע סי' קכ) שאפילו חכם גדול בתורה חייב לבטל דעתו ולשמוע לדברי הבית דין. ע"ש, וכמו שכתב גם כן בחקקי לב (ח"ב חח"מ סי' יד) ע"ש בס"ד". ע"כ. וע"ש דנפ"מ במקום שהשופט שבעיר אמר שיהיו במעמד אחד לברר הדין בודאי דהבא כנגדו הוי מבטל מצות עשה. וכל שכן כשהשופט בא לבטל דעתו נגד הרוב כדי לברר מה שהוא על פי התורה, ואין ספק שאין מקום לשמוע לצואת המת שהיא היפך מצות עשה לשמוע אל דברי השופט.

עוד כתב בשו"ת חיים ביד (סי' צג) שידוע דגזירת ב"ד בכל דור ודור המעט הוא אם רב הוא שקולה כמו גזירת ב"ד של משה רבינו ע"ה, כדאיתא בגמ' (ר"ה כה.), ולכן אלו שהמרו את פי הבי"ד ולא קבלו את גזירתם להתרחק מאד פ' וכו', עברו איסור גדול מן התורה, ואין הפרש בין בית דין גדול לבית דין קטן, וגם כי חיוב לשמוע לבי"ד הוא בכל דור ודור ובכל מקום ובכל זמן. ע"כ.

ובשו"ת הרא"ם (סי' טו) כתב שכל חכמי הדור מחוייבים לקבל עליהם דברי גדול הדור ולומר שדעתו נשגבה על דעתנו ושלא לחלוק עליו חלילה.

וכ"כ בשו"ת פעולת צדיק (ח"ב סי' עו) ע"ש וזת"ד: "שאין לנו אלא את הוראתו של הרב המובהק בעיר ההיא, שהדין כן להטות אחרי רב של דור, דכתיב ואל השופט אפי' שהוא היפך המנהג הראשון, התורה נתנה לו רשות לפסוק כפי שיראה בעיניו להעמיד הענין על דינו ועל פיו יחנו ועל פיו יסעו".

וע' בספר מכתבים ומאמרים (ח"ג עמ' פו) שכתב "שזה אפשר לדעת מי הוא הגדול ביותר בתורה".

גם נראה שיש כאן טעות בהבנת דעתו של הגאון מהר"ש משאש זצוק"ל, שהרי בתשובתו שבשו"ת שמש ומגן שם הסתמך על כל שמרן אאמו"ר הורה לעשות שם פורים בט"ו, ושכבר נהגו כן כמה שנים, וכתב ללמוד דין זה משכונת רמות. ע"ש [וצ"ע]. וכיון שמרן אאמו"ר חזר בו והורה לעשות במבשרת ציון בי"ד, מסתמא הוה הדר ביה הגר"ש משאש, ומורה ג"כ לעשות בי"ד.

ומבשרת ציון היא יישוב בפני עצמו, ורשות נפרדת, עם נבחרים לעצמם, ומועצה דתית לעצמה, ועירוב נפרד, ומערכות כשרות ונישואין בפני עצמם שאינם קשורים לירושלים. וכן תשלומי הארנונה והמיסים שונים.

ומה שכתב חכ"א להסתמך על מפת העירוב, הנה אין להסתמך על סברא זו רק בתורת צירוף.

וסוף דבר, שראוי ונכון שכולם יתאגדו לעשות את הפורים בי"ד, **ובפרט על רבני העיר להיות**

אגודה אחת, וכמו שכתב הש"ך (יורה דעה סי' רמ"ב בהנהגת איסור והיתר אות יו"ד) **בית דין אחד** בעיר אחת שנחלקו בדבר אסור להורות מקצתם כך ומקצתם כך, משום לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות. ע"ש.

בברכת התורה
יצחק יוסף
הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב יד - קריאת המגילה ביישובים: אורה, מוצא, שכונת קרית מנחם, מושב בית זית, עמינדב, קיבוץ רמת רחל.

לכבוד האברך היקר והנעלה כש"ת רבי **יקותיאל וקנין** נר"ו בן הרב הגאון רבי חיים וקנין שליט"א חבר בית הדין הרבני ת"א.

אודות קריאת המגילה במושבים אורה ומוצא הסמוכים לירושלים, כי עד היום כולם קראו במושבים אלה בי"ד אדר, אלא שבאחרונה הוסיפו ונבנו בתים במושב אורה, עד שלא נותר בין הבית האחרון לבית הראשון שבשכונת עיר גנים בירושלים, כשלוש מאות מטרים בלבד, וכל עניני מושב אורה נעשים ע"י עירית ירושלים. האם יקראו גם בי"ד וגם בט"ו, ואיזה עיקר. או שיקראו רק בט"ו כי נעשה סמוך לגמרי לכרך ונידון ככרך עצמו.

וזה מה שהשיב מרן אאמו"ר זצ"ל לתושבי מושב אורה, בי' אדר תשע"ב:

נראה שיש להם לקרוא את המגילה בי"ד בברכה, שזה זמן קריאתה לרוב העולם, וטוב שיקראו גם בט"ו בלא ברכה. עכ"ד.

וסברא זו שכל המסים משתלמים לעירית ירושלים אינה מועילה בפ"ע אלא לצירוף לסברות נוספות. דהא אנן חיישי' טובא לסברת הב"י והחזון איש דצריך חיבור של שבעים אמה ושיריים בין הבית אחרון של היישוב, לבתי ירושלים. ולכן אף שמושבים אורה ומוצא הם תוך מיל מבתי ירושלים, לכתחלה אנו חוששין ומצריכים שיהיה חיבור פחות משבעים אמה ושיריים. והמקום הקרוב ביותר למוצא היא שכו' הר נוף, ויש ביניהם הפסק יותר מקמ"א אמה. המרחק הרגלי הוא בערך 3.560 מ'. ודרך ההר המרחק כ־600 מ'. המרחק האוירי הוא בערך 250 מ', ולכך אין לה דין סמוך, מכיון שהמרחק הרגלי יותר ממיל. וכן אין לה דין נראה, מכיון שהמרחק הרגלי עולה על מיל. ואילו היו נותנים בורגנין בין בתי המושבים האלו לבתי העיר ירושלים, כמו שעשו ברמות, ש"ד היה לקרוא רק בט"ו. ול"ד להר גילה דהתם כבר קראו בט"ו ע"פ הוראת חכם, ולכן יכולים להמשיך במה שנהגו. משא"כ בנ"ד.

ועל כן תושבי מוצא קוראים בי"ד. ובזמנו שאלו את הגרי"ש אלישיב [דרך הרב בנימין פרויברט ממוצא עלית, הובא בס' ימי הפורים עמ' פה], **והשיב שעליהם** לקרוא את המגילה בי"ד. ואמנם בס' כרכים ומוקפים (שם אות ד) כ' שגם במוצא קוראים בט"ו, ושכך המנהג שם כבר 30 שנה. וגם בס' ימי הפורים (עמ' פה) כ' שכך מנהגם, אך כ' שצריכים לשנותו.

ותושבי בית זית מנהגם לקרוא בט"ו, מפני שהמרחק בין הבית האחרון של המושב לבית הראשון של שכונת הר נוף, הוא בקו אוירי מאתים מטר, ובקו יבשתי כארבע מאות מ', ועכ"פ תוך מיל מירושלים. ולשי' הסוברים דבעי' רצף של שבעים אמה ושיריים, ברור שצריכים לקרוא בי"ד. אבל לשי' הסוברים שדי בפחות ממיל, יכולים לקרוא המגילה בט"ו. וכיון שיש עירוב המחבר את בית זית לירושלים, אפשר לסמוך ע"ז מטעם ס"ס, ולקרוא בט"ו בברכה. אף שאין אנו סומכים על סברא זו של חיבור ע"י עירוב, לבדה. ויש לצרף דרואים את ירושלים ממושב זה, וכן משכו' הר נוף רואים את בית זית, וי"א דאף שאין רואים

את העיר העתיקה, די במה שרואים את חלק מהעיר. והארכנו בזה לעיל בתשובה לגבי רמות. ואף דלא עבדי׳ ס״ס בברכות, מ״מ כיון שנהגו כבר לקרוא במושב זה בט״ו, הנח להם במנהגם, וק״ו ממה שהורה מרן אאמו״ר לגבי הר גילה. ודו״ק.

אך תושבי מושב עמינדב, וקיבוץ רמת רחל, הסמוכות לירושלים, דינם כתושבי ירושלים, וקוראים את המגילה ומקיימים את כל מצוות יום הפורים בט״ו באדר, מכיון שסמוכות לשכונת שנמצאות ברצף בתים (ללא הפסק קמ״א אמה) לעיר העתיקה. וע״ע בס׳ ימי הפורים (עמ׳ צא), ובס׳ כרכים ומוקפים (מועלם, סי׳ כב אות י, יב).

ובשכו׳ קרית מנחם קוראים את המגילה בט״ו, שהכל מחובר לעיר תוך קמ״א אמה ושליש, ונקראית חלק מהעיר.

לסיכום: שכונת קרית מנחם, מושב בית זית, עמינדב, קיבוץ רמת רחל, כל אלה קוראים בט״ו, ולא יעשו אגודות אגודות. ומושב אורה כיון שנהגו לקרוא בי״ד, הנח להם במנהגם.

בברכת התורה
יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב טו - קריאת המגילה ברמת בית שמש

בס״ד, ג׳ אדר תשע״ח, 794-2/ע״ח

לכבוד הרב הגדול, מקים עולה של תורה,
הגאון רבי **יואל יוסף** [סוסי] שליט״א
רב קהלת זכות אבות, בית שמש, ובוגר ישיבתינו ״חזון עובדיה״

אודות הקונטרס ״רמות זו רמת בית שמש - לענין העיר בית שמש״ דנחשבת עיר מוקפת חומה מימות יהושע בן נון? הנה ראיתי שכבר התייחסו לכך תלמידי חכמים בני דורנו בכתבי עת, וביניהם מאמרו של הרב שלמה לינצ׳נר שליט״א בקובץ דברי פורים (עמ׳ לד) ושם כתב שבסיור שערכו רשות העתיקות בהשתתפות הרה״ג ר׳ נתן קופשיץ שליט״א באתר עתיקות הנמצא סמוך לרמת בית שמש ג׳, המוכר בשם תל ירמות, הוצגו ע״י ד״ר יובל ברוך, ארכיאולוג מחוז ירושלים, חורבות העיר העתיקה כפי שנחשפו בחפירות ארכיאולוגיות במהלך כעשרים שנה, וכן מפות עדכניות הכוללות את חורבות העיר העתיקה, ביחס לתכניות הבניה ברמת בית שמש ד׳, ולפ״ז יש לדון אם יש לשנות את יום קריאת המגילה בבית שמש ליום ט״ו באדר, כדין עיר הסמוכה לכרכין המוקפים חומה מימות יהושע בן נון, או שלכל הפחות יש לקרוא גם בט״ו, כדין כרכין המסופקין, וע״ש במאמר שהאריך וסקר את המחקר אודות חורבות העיר הנ״ל, מתי התקיימה ומתי נחרבה, וכן הדיון ההלכתי העולה מהנידונים הנ״ל.

ושם (בעמ׳ נ) כתב, כיון שתל ירמות היא ספק עיר המוקפת חומה מימות יהושע בן נון, הרי שגם אם היו גרים כיום בעיר ירמות עצמה ממש, עדיין הדין היה שיש לקרוא מעיקר הדין ביום י״ד, ואם רוצים יוסיפו לקרוא גם בט״ו מספק ובלי ברכה. והוסיף שם, דנראה שעתה אין מקום כלל להחמיר לקרוא בשכונות רמת בית שמש בט״ו, מחמת הקירבה לתל ירמות, וגם בעתיד כאשר יגמרו לבנות את רמות ג׳ וד׳, נראה שלא יהיה מקום לדון לא מצד סמוך ונראה, ולא מצד קשת העיר, ולא מצד העיר ירמות.

והן אמת שבספר אבני דרך (פרינץ, עמ׳ יט) מובא מאמרו של הרב אלעזר חשין שליט״א בענין יום פורים בעיר בית שמש, והביא מ״ש בירושלמי (מגילה ב.) דבית שמש מוקפות חומה כמו בכל בתי ערי חומה, וכיום מצאו החוקרים הוכחות ברורות דהעיר בית שמש כהיום הוא בערך באותו מקום המובא בגמ׳, שהוא קרוב

לתל בית שמש ובין צרעה ואשתאול, וכמו שמובא בתנ״ך, ומשום כך יש לנהוג בו פורים ביום דמוקפין. ואפי׳ אם נחשוש שאינו מדוייק כ״כ באותו מקום להאמור בתנ״ך, מ״מ סמוך ונראה לאותו מקום בודאי הוא, לפי הסימנים. ועכ״פ מידי ספק לא יצאנו, ומצוה לפרסם. ול״ש מנהג על דבר שאין אנשים בקיאין בה, או שחוששין חששות רחוקות שאין בהם ממש. ואם לא כן, נפל כל תקנת כבוד א״י לבירא. ויש להושיב על מדוכה זו את הבקיאים בנושא זה, ולבררו היטב, שיתכן שהוא מוקף בודאי ולא זז ממקומו כלל. ע״כ.

אמנם בספר אוצר מחמדים (עמ׳ רסב) האריך בנדון זה, ובסופו של מאמר כתב שעלינו להבהיר שאין הכוונה בכל הנאמר והנכתב כאן לקבוע מסמרות, שיש להחמיר לקרוא בעיר בית שמש בי״ד וט״ו, ולהלכה יש לנהוג כפי הכרעת רבני המקום, ורק הבאנו את הדברים כדי שיתלבנו בין כותלי ביהמ״ד כל הצדדים צד הקולא וצד החומרא כדי לדעת אמיתה של תורה, וכן לדעת אם יש עכ״פ לבעל נפש להחמיר בדבר.

ובספרו של הרה״ג הרב יהודה זולדן שליט״א מגילה מוקפות חומה (עמ׳ 422-428) האריך בזה, והביא דברי תלמידי חכמים בני דורנו שנשאו ונתנו בדון זה שהרב דוד ספקטור השיב בשנת תשס״ט לרב אנקין, שלדבריו ההכרעה היא כדברי המשנ״ב, שסמוך לעיר שיש ספק אם היא מוק״ח, יש לקרוא בי״ד באדר בלבד, ותל בית שמש ותל ירמות אינם מיושבים, וזיהויים הוא רק על בסיס השערה של ארכיאולוגים, ולכן יקראו בי״ד. ויחידים שנוהגים בכל מעשיהם כחזו״א, ישאלו את רבותיהם כיצד לנהוג בט״ו אדר. ע״ש.

והנה בפורים תשע״ב נחלקו שני תלמידי חכמים (והובאו דבריהם בירחון חדש בבית שמש גליון 675-676, אדר תשע״ב), בענין מק״מ בבית שמש, חכ״א כתב מאמר בדבר זמן מקרא מגילה ברמת בית שמש ג׳ וברמת בית שמש ד׳, שכונות אלו נמצאו באותה שנה בשלבי בנייה אחרונים, ובעלי הדירות אמורים לאכלס את השכונה חודשים אחדים לאחר פורים. שכונות אלו נבנו בצמידות לתל ירמות. הרב הנז׳ סקר את הממצאים הארכיאולוגים בתל את איזכור המקום בספרים שונים, ושימור שם המקום אצל גויים. ומסקנתו שרמת בית שמש ג׳ וד׳ בשטחים המכונים חירבת אל ירמות, יש צדדים רבים להנחיל לה דין עיר המוקפת חומה מימות יב״ן, יש לסייג את הדברים ולומר מפורשות שהדברים הובאו לעיון בלבד, ולא לפסוק הלכה. כי ענין קריאת מגילה בברכה ביום ט״ו באדר בבית שמש יוכרע אך ורק ע״י גדולי ישראל.

אלא שלאחר כמה ימים הרב שמואל יוסף שטיצברג (מו״צ בבית שמש מחבר ספר שערי המזוזה, שערי הברכה, שערי ההגדה) הגיב על דברי הרב הנ״ל, כי כל דברי הארכיאולוגיים בנויים על השערות בלבד, ובוודאי שאין לקבוע על פיהם שום דבר הלכה. וכבר מפורסם שהרבה פעמים הארכיאולוגיים עצמם היו להם טעויות נוראות בזיהוי מקומות מסויימים. וציין למקומות שונים ברחבי הארץ שקראו בהם יומיים, רק מפני שהיה מנהג במקום. אך לא בשל ממצאים והשערות של ארכיאולוגים. וע״ש שתמה על הכותב שמצא לעורר על ענין זה דוקא עכשיו שבונים את רמת בית שמש ג׳, והלא כל הנכנס לתחומי בית שמש רואה בעליל בצידי הכניסה השניה של בית שמש, את תל בית שמש, שכל הארכיאולוגיים מייחסים אותו פה אחד לבית שמש העתיקה, הנזכרת במקרא. והיא בודאי הייתה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, כמבואר בספר יהושע, שהיא בכלל ערי המבצר, ואעפ״כ זה רבות בשנים שאין חוששים בכל תחומי בית שמש לקרוא את המגילה בשני הימים מחמת הספק. ופוק חזי מאי עמא דבר, מנהג של כמה עשרות שנים בבית שמש לקרוא בי״ד באדר בלבד, והוא נעשה כמנהג ישראל שלא ניתן לערער עליו. ע״כ.

וע' בספר עלי תמר (מועד ח"ג עמ' יב) שכתב ליישב את המנהג שלא מקפידים כולם לקרות את המגילה גם בט"ו בעיירות המסופקות (רמלה לוד וכו' וכמו שציינתי בספרי ילקו"י פורים תשע"ג עמ' שסא), ורק יחידי סגולה. והביא דברי הר"ן שעיירות המסופקות אם הן מוקפות חומה מימות יב"נ או לא, הורו הגאונים ז"ל שהולכים בהן אחר רוב עיירות, שרובן אינן מוקפות חומה מימות יב"נ, וקורין בהם בי"ד. ועוד שאפי' תאמר שהוא ספק שקול הו"ל ספק של דבריהם ולקולא. ונמצא שהוא פטור בשניהם ובטל ממנו דין מק"מ. ולפיכך קורא בראשון ופטור בשני. ודאמרינן בגמרא אטבריה והוצל שהיו קורין בהן בי"ד ובט"ו, במדת חסידות היו נוהגים כן וכו'. והיו קורין בלא ברכה, דספק דבריהם לא בעי ברוכי. אלא שראו לברך בי"ד מפני שהולכין אחר רוב העולם. והרמב"ם כתב שקורין בשני ימים ובליליהם, אבל אין מברכין על קריאתה אלא בי"ד, הואיל והוא זמן קריאתה לרוב העולם. עכ"ל. וכ"ה במגיד משנה (בפ"א ממגילה הי"א).

ומבואר מדברי הגאונים שבזמנם היו עיירות המסופקות אם הן מוקפות חומה קורין רק בי"ד, וחזקיה ורב אסי ממדת חסידות קראו בי"ד ובט"ו. ואכן מפורש כן בירושלמי כאן, ובמסכת סופרים, שהקריאה בט"ו במסופקות תלוי במנהג.

והנה השו"ע פסק כדעת הרמב"ם, אך בזמנינו רק יחידי סגולה נוהגין כן, אבל רובם ככולם אין קורין רק בי"ד בערים המסופקות אם הם מוקפות חומה מימות יב"נ, כמו יפו, לוד, עכו, צפת, חיפה, באר שבע, אשקלון, אשדוד, בית שאן, ורמלה, שכל אלה הוחזקו מימים קדומים לעיירות מסופקות. וראה בספר א"י לרי"מ טיקוצ'ינסקי (סי' ה') "ויש ללמד זכות עליהם שמסתמכים על הירושלמי. ואכן דברי הגאונים אינם מספיקים, שאף שהוא רק מדת חסידות מ"מ הר"ז נזכר בגמרא לעובדא. ואכן יתכן לומר שרק חזקיה ורב אסי קרו בי"ד וט"ו, אבל לא שאר העם, וא"כ מנהג א"י הנ"ל יש לו סמוכין". עכ"ל.

ולכן במקום שלא היה מנהג לקרות בט"ו מספק, אין להורות לרבים לקרות בט"ו, וכמו שציינת לדברי הפר"ח (או"ח סי' תרפח סע' ד) שמוכח בב"י [ד"ה כתב] דדוקא בכתב שהיא מוקפת חומה עתה, אלא דמספקא לן אם היתה מוקפת נמי מימות יהושע. אבל אם אין לה חומה עתה, אינו בכלל הספק, וקורין בי"ד. ואע"פ שבכה"ח למד בדעת מרן הש"ע שחולק על הפר"ח, מ"מ ע' בספר תהילה לדוד (עמ' רצט עמר יצא כעת במהדורא חדשה ע"י מכון הכתר) שגם הוא פסק כהפר"ח.

וכל מה שהעלנו בילקו"י פורים (עמ' תשסא) שהעיר רמלה ועוד ערים כמו צפת, בני ברק, תל אביב יפו, שטוב לקרוא גם בט"ו מספק, "זה משום שיש מעידים שכך נהגו בשנים קדמוניות", אבל בעיר בית שמש ואגפיה רמת בית שמש ג־ד תובב"א, שלא שמענו שהיה מנהג לקרוא גם בט"ו מספק, אין להורות כן לרבים, והרוצה להחמיר יחמיר לעצמו בצינעא, וע"ע בחזו"ע פורים (עמ' קיג).

וכן ראיתי שכ"ד הגרש"ז אוירבך זצ"ל (הליכות שלמה פורים פרק כ' ארחות הלכה הערה 33) שלא נהגו לחוש לספק רק בערים שהמנהג הקדום בהם לקרוא בשני הימים, וע"ע בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סי' רלה).

המורם מן האמור, כי עיקר הדין בעיר בית שמש ואגפיה, ורמת בית שמש ג־ד, קוראים את המגילה ביום י"ד, וכמו שנהגו בשנים קדמוניות. והרוצה לקוראה גם ביום ט"ו מחמת הממצאים הארכאולוגים שנמצאו שם, יחמיר רק לעצמו ויקראה בלי ברכה, אך אל יורה כן לרבים, לשנות ממה שהכל נהגו, ולא תעשו אגודות אגודות.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב טז - קריאת המגילה בלוד

בס"ד, י"ג אדר תשע"ח, 850-2-22/ע"ח

לכבוד הגאון הנעלה, בקי בחדרי הלכה, דבק בתורת רבותיו, הגאון רבי **אליעזר ינוקא** שליט"א

ראש כולל, ובוגר ישיבתינו "חזון עובדיה"

יישוב חשמונאים

לשאלתו אודות קריאת המגילה בעיר לוד, בה כת"ר מכהן כראש כולל, אם יש להפקיד לקרוא גם בט"ו.

אצרף בזה לכת"ר שליט"א את מה שכתבנו בגילוי דעת לתושבי לוד:

לתושבי לוד ה' עליהם יחיו!

הנה בתלמוד בבלי וירושלמי (ריש מגילה) מובא מימרא דרבי יהושע בן לוי שלוד מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, [ורבי יהושע בן לוי דיבר על עירו ושער מקומו, כדאיתא בכמה דוכתי בתלמוד ירושלמי ומדרשים, והוא היה המרא דאתרא של לוד, אחר רבי אליעזר] אלא שלפני כמאה וחמשים שנה כתב רבי שמואל סלאנט, מובא בס' ציץ הקודש (ח"א סי' נ"ג), שיש לחוש שמא לוד נחרבה ונבנתה קצת רחוק ממקומה הראשון, וע"פ הידיעה מהספר של הרב שוואַרץ, לוד נחרבה כמה פעמים ומה שנבנתה מחדש איננה לוד הישנה. ולפ"ז מ"ש הט"א דהטעם שסמוך נידון ככרך, משום שרגילין תמיד אנשים של זו בזו ושל זו בזו כל היום, וא"א שהללו יעשו ביום אחד, והללו יעשו ביום השני, דמיחזי מילי דרבנן כחוכא. וא"כ אם אין שום יישוב בכרך, לא שייך הטעם של חוכא, ואינם נגררים כלל. אלא שהעירו בזה, שהרי כיון דעכ"פ בזה המקום או קרוב לו היתה לוד הישנה, א"כ יש להסתפק ג"כ אולי זה המקום שנתיישבו בו עתה היא לוד הישנה. וי"ל דהוי כקבוע, כיון דעכ"פ לוד היתה בסביבה. ע"ש. וכן הביא בס' אגרת הפורים (סי' ד' חמרא וחיי אות ט). ובס' ימי הפורים סייע דבריו ממ"ש הרדב"ז (ח"א סי' רנב) שסתם עיירות ומדינות שלא באו לכלל ספק ולא לכלל מחלוקת אין קורין אלא בי"ד לבד, משום דלא מיקרי ספק להתחייב עליו אשסתלוי אלא היכא דאיקבע האיסור. משא"כ אם אכל חתיכה ואינו יודע אם היתה של חלב או של שומן, אינו חייב אשם תלוי. וא"כ נ"ד נמי להא דמיא. ע"ש. ולפ"ז נמצא שדוקא בסתם עיירות שלא באו לכלל ספק אין קוראים אלא בי"ד. משום דלא איקבע. משא"כ היכא שיש ספק, קוראים בי"ד ובט"ו, משום דהוי איקבע. וא"כ בלוד שבאה לכלל ספק אם זו לוד הישנה, קוראים בי"ד ובט"ו, וכמ"ש בציץ הקודש. וכ"כ בספר אר"י (סי' ה' אות א). ולכן מאז נהגו בה כבערי הספיקות. וכמ"ש בקונטרס כרכין המוקפין חומה מהרה"ג ר' אלעזר בריזל. וכ"כ מהר"י מינצברג בהסכמה לקונט' הנ"ל.

והן עתה התברר שמימות ריב"ל ועד עתה, לוד היתה קיימת ולא פסקה ישיבתה [ויש שם קבר גוי אחד מתקופת התלמוד, גורג, שהיתה מוקד עלייה רגל לשאינם בני-ברית. וקבר זה קיים עד היום ועל הקבר בנו כנסייה, והמסורת מדורי דורות שהוא גורג מתקופת התלמוד]. ונמצא שלוד של היום היא באותו מקום שהיתה העיר לוד בזמן הגמרא, ולפ"ז לוד כיום היא העיר המוזכרת בגמ' שמוקפת חומה מימות יהושע בן נון, וצריכים לקרוא בה את המגילה בט"ו אדר.

ורבנו אשתורי הפרחי ע"ה בעל הכפתור ופרח, היה בלוד וגם הוא קבע שאין קורין בה אלא בט"ו. וכיום יש שרידים נוספים בלוד מזמנו של הכפתור ופרח עד ימינו אנו. וגם רבי יהוסף שוורץ ז"ל, גדול חוקרי א"י האחרונים, קבע בספרו תבואת הארץ, שלוד דידן היא לוד הקדומה, וכן הסכמת החוקרים. ובפרט שהיא התרחבה מאז מאד לכל עבר. ולא יתכן בשום אופן לומר שבכל שטח לוד העתיקה אין שום יהודי דר שם.

וכיום נתברר ע"י חפירות דלוד דהיום עומדת במקום לוד העתיקה. ובאחרונה נמצאו בלוד בעת סלילת כביש בעומק כשני מטר, יותר משלשים קברים בצורה של בית הקברות שלם. ועוד יש קברים בשטח זה. ואנשי אתרא קדישא

קובעים בבירור שאלה הם קברים של יהודים מתקופת המשנה, לפי מומחיותם ממקומות אחרים. המקום שנמצאו הקברים הוא ליד עיר העתיקה בלוד בה גרו תמיד הערבים, עד שבאו לשם בשנת תש״ח אחב״י. ולכאורה מוכח ביתר תוקף שלוד בעיר העתיקה שהיא חלק מן העיר לוד היום, היתה העיר בעבר, ולידה מחוץ לה, היה בית הקברות, כפי שצריך להיות לפי המשנה, ואם קברים אלה הם מתקופת המשנה, הרי זה עומד באותו מקום בו עמדה לוד בזמן ריב״ל, שאמר שלוד היא מוקפת חומה. וכל העיר נבנה ברצף אחד, בודאי חלק ממנה עומד במקום לוד העתיקה שהיתה מוקפת חומה.

ועכ״ז כיום המנהג בלוד לקרוא את המגילה בי״ד ובט״ו, ומברכים בי״ד כפי זמן קריאתה לרוב העולם. וינהגו דיני פורים בשני הימים.

ומ״מ יש לפרסם ככל האפשר, שיום פורים העיקרי הוא יום חמשה עשר באדר, ואת יום י״ד ימשיכו לנהוג מצד המנהג. ויחזקו את הצבור לקרוא המגילה [בלי ברכה] ברוב עם בליל ט״ו וביום ט״ו. כי יש חשש גדול שאם לא יקראו גם בט״ו, יבטלו מצות מקרא מגילה, לדעת כמה ראשונים שבן ט״ו שקרא את המגילה בי״ד, לא יצא י״ח.

ולמעשה, יש לנהוג כדלהלן:

א. מקרא מגילה ב־י״ד בברכה, ולהקפיד לקרוא המגילה גם ב־ט״ו בלי ברכה.

ב. לומר ״ועל הנסים״ בתפילה ובברהמ״ז בשני הימים.

ג. ואפשר להוציא ס״ת בשני הימים לקרוא פר׳ ויבא עמלק.

ד. לקיים מצות משלוח מנות ומתנות לאביונים ומשתה ושמחה בשני הימים.

ה. וכן ראוי להמנע מעשיית מלאכה בשני הימים. ואם אין אפשרות להמנע יומיים יש להמנע ביום ט״ו שהוא העיקר.

והסכים עמנו לכל הדברים הנ״ל מרן פוסק הדור אאמו״ר זצוק״ל ואישר הדברים בחתימת ידו, וכתב: אני מסכים בכל לב על ההוראות הנ״ל, שומע לנו ישכון בטח, ותזכו לשנים רבות נעימות וטובות. עובדיה יוסף.

ובס׳ עיר הקודש והמקדש (פרק כו אות א), כתב, דמכל הכרכים שהיו מוקפות חומה מימות יהב״נ, לא ידוע לנו כיום אך ורק ירושלים עה״ק וכו׳. ושם (פכ״ז אות ד׳) כתב וז״ל בין שהספק אם העיר מוקפת חומה עומדת במקומה העתיק, כגון הני העיירות העתיקות שבאר״י (לוד עכו ועוד) וכו׳. עכ״ל. הרי שתפס דלוד נחשבת לספק מוקף מימות יהושע ב״נ.

ומ״מ יש לדעת שזה כמעט חוב גמור לקרוא בלוד גם בט״ו, וחשוב לעורר את הצבור לקיים את כל מצוות היום כולם גם בט״ו, כי יש סברא גדולה מאד בזה.

וכן העלה בשו״ת יבי״א (ח״ז סי׳ ס). וע׳ בשו״ת מנחת יצחק (ח״ח סי׳ סא) שציין שהמנהג בירושלים כפסק החזו״א (הובא בקונטרס כרכין המוקפין, להרה״ג מהר״א, שם פרק ט״ז), דאם התחלת העיר תוך התחום של הכרך, יש לה דין סמוך, ואע״ג דהעיר נמשכת הרבה. אלא דאכתי בלוד מידי ספיקא לא נפקא, דאף אם הי׳ שם איזה עיר שלידה הי׳ הביה״ק, אבל מאן יימר שהיתה לוד המוקפת, דלמא הי׳ שם עיר אחרת פרוזה, ולוד המוקפת ל״ה באותו מקום. ובצירוף סברת אותן הגדולים שהובא בס׳ עיר הקודש והמקדש שם, דלא נותנין סמוך לסמוך אף באותו העיר, בודאי אין לחדש ולשנות ממה שהנהיגו עד כעת לקרוא בי״ד, ולקרות בב׳ הימים מדין חיוב.

ועוד י״ל דהרי אף אם נאמר שבודאי הי׳ באיזה מקום מאותו שטח של כל העיר, מקום שהי׳ מוקף חומה מימות יהב״נ, אבל כיון שלא נודע בדיוק אותו מקום, א״כ מה שי״ל דחיוב הקריאת מגילה בט״ו, הוא משום סמוך ונראה למקום המוקף, אשר לא נודע מקומו, וא״כ לפי דברי המשאת משה שהביא הברכ״י (סי׳ תרפ״ח סק״ט), דאם הכרך עצמו מסופק וקורין בו בי״ד וט״ו, אין הסמוך ונראה נגרר עמו, (עי׳ בס׳ עיר הקודש והמקדש שם סוף אות י״ב), כמו כן בנ״ד, דאף

אם נאמר דבשאר השטח יש משום סמוך ונראה, כיון שדין סמוך ונראה חידוש, אין אומרים דין סמוך ונראה רק למקום הנודע בודאי שאותו מקום הי' מוקף מימות יהב"נ, ולא למקום הספק, ממילא אין מקום לחיוב בט"ו, רק דלמא כל המקום הי' מוקף מיהב"נ, ושוב הוי מטעם ספק.

ועכ"פ מה שמצאו שם ביה"ק מסייע לנו להחזיק אותו השטח כמו בספיקא, ולהקפיד להחמיר לקרוא גם בט"ו.

ויש עוד עיירות מסופקות, אם מוקפות חומה מימות יהושע, כגון: חברון, טבריה, רמלה, יפו, עכו, צפת, לוד, חיפה, עקרון, עזה, ושכם, וקוראים בהם בי"ד בברכה, ובט"ו בלא ברכה.

ולגבי על הנסים, י"ל במקומות הנ"ל על הנסים בי"ד ובט"ו. וע' בב"י (סי' תרצג) שה"ד הארחות חיים, לגבי עיירות המסופקות, דלקרות בתורה ולהזכיר על הנסים אסור, כי אם בארבעה עשר. ע"כ. וכתב הב"י, ואיני יודע מה איסור יש בהזכרת על הנסים. ע"כ. נמצא שדעת מרן לומר ועל הנסים בב' הימים.

ויש לדייק דמזה שהב"י לא העיר ע"ד הארחות חיים בענין הס"ת, אלמא דמסכים לו שלא יוציא ס"ת בשני הימים. אלא שהדברים סותרים למה שהעיד בגנת ורדים (סימן מט) שמרן הב"י הסכים לתקון יששכר, להוציא ס"ת בצבור מתי שחפץ. ובכלל זה בעיירות המסופקות דרשאים להוציא ס"ת גם בט"ו בברכה. ומרן זיע"א בהליכו"ע ח"א (עמ' רלב ד"ה ועתה) כתב עפ"ז שאם כבר נהגו בעיירות המסופקות להוציא ס"ת בברכה בט"ו, שפיר דמי להמשיך במנהגם. ע"ש. ומשמע דלכתחלה אין להורות כן, אך במכתב ממרן אאמו"ר [ראה להלן] מבואר שיש לקרוא בס"ת בלוד בברכה, וכנראה שאני העיר לוד, כיון שיש יתד נאמן לחייב לקרוא המגילה בט"ו, לפיכך אפשר לקרוא בס"ת בברכה בצירוף דעת תקון יששכר, הב"י וגנת ורדים. ולא חיישי' לברכה לבטלה, אחר שהדברים נראים יותר לגבי העיר לוד לקרוא בט"ו. רק שאנו חוששין בדברי קבלה לקרוא בי"ד בברכה, ובט"ו בלי ברכה. וראה להלן במכתב יא, שיש לסמוך על ס"ס בכיו"ב. וה"ה בנ"ד.

וכעת הגיע לידי מכתב **ממרן אאמו"ר** זיע"א בענין זה, מיום כ"ה שבט תשמ"ז, וז"ל:

לאחינו בית ישראל אוהבי התורה ושוחרי תושיה תושבי העיר לוד, ה' עליהם יחיו.

שלומכם ישגא לעד!

הנה ראיתי את אשר כתב ידידנו הדגול הרב הגאון רבי נתן אורטנר [שליט"א], רבה הראשי של העיר לוד. בדבר קריאת המגילה במחנה קדשכם, בעיר תהלה "לוד", אשר נזכרה בתלמוד (מגילה ד.) שהיא עיר המוקפת חומה מימות יהושוע בן נון. ולכן ע"פ ההלכה בש"ע (סי' תרפח סעיף ד) יוצא שעכ"פ צריכים תושבי לוד לקרוא המגילה בשני הימים, ביום ארבעה עשר באדר בברכות, ובחמשה עשר בו בלי ברכה. ואני מסכים לפסק דינו של הרב אורטנר, ואף ידי תכון עמו. ובפרט שכך יוצא מתוך דברי הגאון ר' יוסף שוואירץ בשו"ת דברי יוסף (סי' ב). וגם שמחה ומשתה וכן מתנות לאביונים יש להנהיג בשני הימים הנ"ל. וכן אפשר לומר על הנסים בשני הימים בתפלה ובברהמ"ז, ואין בזה משום הפסק. ולשומעים ינעם ועליהם תבוא ברכת טוב. [א.ה. וראה עוד בשו"ת יבי"א ח"ז (או"ח סי' ס) ובהליכות עולם ח"א עמוד רלד].

בברכת התורה, **עובדיה יוסף**.

ובמכתב נוסף מז' אדר תש"ע כתב בזה"ל:

לצבור תושבי לוד, ה' עליהם יחיו!

לשאלת רבים הנני להודיע דעת תורה כי בעיר לוד יש לקרוא את המגילה בברכה ביום י"ד אדר, ולחזור ולקרוא את המגילה בלי ברכה בט"ו אדר. ואין זו חסידות, אלא שכך צריך לנהוג לכתחלה על פי ההלכה. וכך מנהג הירואים מאז ומתמיד בעיר לוד. וכן יש לומר על הנסים הן ביום י"ד, והן ביום ט"ו. ומשלוח מנות ומתנות לאביונים וקריאת התורה בברכה, בשני הימים. ובפרט השנה שיום ט"ו אדר חל ביום שני. ושומע לנו ישכון בטח. **עובדיה יוסף**

אתה הראת לדעת דבריו ברור מללו, שיש להקפיד להחמיר לקרוא בלוד בב' הימים. ואיתא בפסיקתא, [ובספר שבולי הלקט בשם רש"י] ששמחים בזה ובזה, ולכן יש לנהוג בלוד כל דיני הפורים, במשתה ושמחה משלוח מנות ומתנות לאביונים, גם בט"ו.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב יז - קריאת המגילה ומשלוח מנות ב"תל ציון" ו"בית אל"

ב"ה. ה' אדר תשע"ח

לכבוד כש"ת הרה"ג רבי **מרדכי גור** שליט"א יישוב תל ציון.

לשאלתו בדבר זמן קריאת המגילה בתל ציון, שיש שטענו כי לפי המפות של הצבא אין מרחק יותר ממיל בין שכונות ירושלים [כולל שכונות הערבים] לבין תל ציון, ולכן היו כמה אברכים שרצו לדמות זאת לשכונת רמות, בירושלים, דאף שאין חיבור של שבעים אמה ושיריים בין השכונות, אפי' הכי כיון שאין יותר משיעור מיל משאר השכונות, הורו לקרות בט"ו, וא"כ גם בתל ציון לכאורה צריך לקרוא בט"ו, או לכל הפחות גם בט"ו.

הנה לגבי שכונת רמות, כתבנו בשו"ת הראשון לציון חלק א' תשובה ארוכה ומנומקת בזה, ושם צירפנו י"ג צירופים, דשמא קבר שמואל הנביא היה בתוך החומה כמבואר בנביא, ושמא הנחת הקרוואנים הקטנים מועילה, ושמא העירוב מצרף, ושמא תשלום המסים והארנונה מצרף, כמ"ש בשלטי הגבורים, ושמא די במהלך מיל, ושמא די במה שירושלים נראית משכונת רמות, וגם יש מחלוקת אם צריך חיבור של שבעים אמה ושיריים, או שכל שהוא תוך שיעור מיל משאר השכונות, חשיב כאותה עיר. ועוד צירופים כאשר יעויין שם. והרי יש ראשונים הסוברים שאם צריך לקרוא בט"ו וקרא בי"ד לא יצא י"ח.

ואמנם כל הצירופים האלה לא שייכים לגבי תל ציון, דשם אין תשלום הארנונה שייכת לעירית ירושלים, וגם אין עירוב המחבר את תל ציון לירושלים, וגם אין ירושלים העתיקה נראית מקרקע תל ציון, [וי"א דלא מהני במה שרואים את ירושלים החדשה]. וגם אין קרוואנים המחברים את תל ציון לירושלים, וממילא יש לנו לסמוך על הראשונים הסוברים שבן ט"ו שקרא בי"ד יצא. ואף שיש חולקים וכנ"ל, שמא אם יקרא בט"ו יתבטל ממנו מצות קריאת המגילה לגמרי.

ובפרט שעד כה נהגו בתל ציון לקרוא בי"ד, ולכן יש להשאיר את מה שנהגו שם עד כה, וא"צ להורות לרבים להחמיר לקרוא גם בט"ו, והרוצה להחמיר יחמיר על עצמו.

קריאת המגילה ביישוב בית אל

ולגבי היישוב "בית אל", ז"ל מרן אאמו"ר: הנה א"א לנו לקבוע בוודאות שהמקום הזה היה מוקף חומה מימות יהושע ב"נ, לפיכך יש לקרוא את המגילה שם בי"ד. אולם בהיות והגר"י שוואַרץ בשו"ת דברי יוסף העיד שבכל ערי הארץ העתיקו נוהגים לקרוא ב' ימים, אע"פ שכיום ברוב המקומות אין נוהגים כן, מ"מ ראוי ונכון הדבר שיקראו בבית אל גם בט"ו בלי ברכה. ורשאים להוציא ס"ת ולקרוא פרשת ויבא עמלק, גם ביום ט"ו. ונוהגים משתה ושמחה ומשלוח מנות ומתנות לאביונים בשני הימים. ע"כ.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב יח - מנהגי התענית בשבעה באדר

בס״ד, ד׳ אדר תשע״ח, 803-2/ע״ח

לכבוד היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה, כש״ת הרב **רובי חי** נ״י

א. לשאלתו אם יש עשרה מתענים בז׳ באדר האם הש״צ יאמר עננו ברכה בפני עצמה, ראה מה שכתבנו בספר (ילקו״י פורים עמ׳ ריג) שכנראה מרן האמו״ר זיע״א בתחלה סבר להחמיר וחשש לסב״ל, אך לאחר שנים שוב הדר ביה בעיקר בגלל צירוף סברת הרב תיקון יששכר, ושכן נהג הב״י. [וע׳ בב״י שהביא שיש נוהגים כן, ויש חולקים, ונהרא נהרא ופשטיה. עכ״ל. ובשו״ע ג״כ כתב שיש נוהגים להוציא ס״ת וכו׳, ויש נוהגים שלא וכו׳. ומשמע שלא הכריע. אלא שבתיקון יששכר הנ״ל כתב שנוהגים להוציא ס״ת, וכמה פעמים היה עמהם רבנו יוסף קארו. ע״כ].

ואף שבחזו״ע פורים (עמ׳ ל״ה) כתב דשוא״ת עדיף, וכן מובא בספר ילקו״י פורים (מהדו״ק הלכות חודש אדר ס״ה). אמנם בספרו חזו״ע ארבע תעניות (עמ׳ צ״ט) שיצא לאור אחר חזו״ע פורים, כתב, שמוציאים ס״ת וקוראים ויחל, והש״צ אומר עננו ברכה בפני עצמה בין גואל ורופא, והכהנים נושאים כפיהם.

כלי שיר בתענית אסתר

ב. ולשאלתו לגבי תענית אסתר אם מותר לשמוע כלי שיר ביום התענית, כבר ביארנו ד״ז בילקו״י ארבע תעניות (עמ׳ כט, ולח) שהעיקר להקל בתענית אסתר. וכעת הראוני בס׳ אשרי האיש ח״ג (פמ״א אות ב׳) שהביא משם הגרי״ש אלישיב, דכיון שהוא יום תענית ראוי להמנע מלשמוע כלי שיר ביום זה. ע״ש. ותמוה דלא מצאנו איסור שמיעת כלי שיר אלא משום אבלות, וזה שייך בי״ז בתמוז ובת״ב, אבל תענית אסתר אינה משום אבלות, אלא לזכר לימי הצומות שעשו בימי מרדכי ואסתר. וכמ״ש בשבולי הלקט (סי׳ קצד) שחיוב תענית זה הוא משום מנהג, ומה שאמרו דברי הצומות וזעקתם, היינו על דברי הצומות והצרות שעברו עליהם בימי המן קיבלו עליהם את ימי הפורים לזכר לנס לדורות. ואין לפרוש מן הצבור. ע״ש. ומבואר שאין תענית זו זכר לחורבן או סימן לאבלות, אלא זכר לנס. וע׳ בפמ״ג (סי׳ תקנא א״א סק״י) שהביא מ״ש הא״ר שבי״ז בתמוז וי׳ בטבת יש להחמיר בכלי שיר כ**שאפשר**, כמו מר״ח עד ת״ב. ומשמע רק בתעניות אלו. וכן הובא בשם הגר״ח קנייבסקי בספר ישמח ישראל (פ״ד סכ״א) שמותר לשמוע כלי שיר בתענית אסתר. וכן נראה עיקר. אבל בתענית אסתר שרי.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב יט - חיילים שאינם יכולים לשמוע פרשת זכור, קריאת הפרשה בליל שבת

בס״ד, י״ב אייר תשע״ד

לכבוד הרב החשוב שמן תורק שמו כש״ת הרב רבי **מנחם מענדל הכהן** שליט״א

רב ק״ק ובהכנ״ס ניצן - כפר חב״ד

למענה לשאלתו הנני להשיב: אותם החיילים שאינם מספיקים לקום לשמוע פרשת זכור, אפשר לקרוא להם לאחר התפילה פרשת זכור בברכה, ואף אם הגיעה שעת המנחה, ולא קראו להם פרשת זכור, רשאים להוציא ספר תורה ולקרוא פרשת זכור. ואמנם בחזו״ע פורים (עמ׳ כ״א). לגבי פרשת שקלים כתב שלא להוציא ס״ת במנחה, אך יש לחלק בין פר׳ שקלים לפר׳ זכור שהיא מה״ת. ודו״ק. [וע׳ ביבי״א ח״ד חאו״ח סימן יז, דפועלים הקוראים בס״ת בברכה במנחה, כשלא קראו בשחרית, יש להם ע״מ שיסמוכו כשעושים כן דרך עראי].

לקרוא פרשת זכור בליל שבת

ואם אין מנין בשבת בבוקר בביהכ"נ, אבל יש מנין בליל שבת, יש מי שכתב שיקראו פר' זכור בלילה, והכי עדיף שלא לבטל פר' זכור. וכ"כ בתשובות והנהגות ח"ב (סי' צג) בשם הגאון רבי חיים עוזר. אלא דאף אי נימא דפר' זכור מה"ת התקנה היתה בשבת בבוקר, ולא בליל שבת. וע' בשו"ת יבי"א ח"ז (או"ח סי' יז) שדעת הפוסקים דקריאת התורה זמנה ביום ולא בלילה, דאין קוראים מקרא בלילה. אלא שעכ"ז היקל שם בשעה"ד לקרוא בתורה בלילה, אף עם ברכות. ע"ש. ולפ"ז לגבי פר' זכור היכא שיודע שלא יהיה לו ס"ת ביום, יוכל לקרוא פר' זכור בלילה בברכה. וע' ביבי"א ח"ח (סי' נד אות ו) שהביא בשם תשוה"נ לקרוא בלילה בלי ברכה, ובסוף אות ז' שם ציין למ"ש ביבי"א ח"ז הנ"ל, דלגבי פועלים יש לסמוך לקרוא בלילה בברכה. ע"ש. וכ"ש לגבי פר' זכור דאורייתא.

ולכאורה כ"ז לצורך האנשים, אבל לקרוא לנשים בליל שבת לא אריך למיעבד הכי, דהא אעיקרא אם הנשים חייבות בפרשה זו היא מחלוקת הפוסקים. ובשביל חומרא היה נראה שאין כדאי לקרוא מקרא בלילה. אלא דבלא"ה בליל שבת אין איסור לקרוא מקרא בלילה. ולפ"ז איה"נ אם אין שום אפשרות שהנשים תבואנה לביהכ"נ ביום שבת בפר' זכור, אפשר שיקראו להן פר' זכור בלילה מתוך ס"ת בלי ברכה. וצ"ע.

ובמה ששאל אם צ"ל לשם יחוד קודם קריאה זו, הנה אין מנהגינו לאומרו, ודי במה שהש"צ מעורר את הקהל לצאת י"ח. וא"צ שיכוונו להדיא שזו מ"ע מה"ת, דהא נחלקו בזה הפוסקים, ודי שיכוין שבא לקיים מצוה לזכור את עמלק. ולשונו של מרן בסי' ס: "י"א שמצוות צריכות כוונה לצאת בעשיית אותה מצוה". ולא כתב לכוין אם מצוה זו מה"ת.

וכן הנשים שמחמירות על עצמן כדי לצאת י"ח כל הדיעות, ובאו לביהכ"נ לשמוע פרשת זכור, אינן צריכות לכוין לצאת י"ח "מצות עשה", דהא איכא דס"ל דאינן חייבות בזה. וכדעת החינוך (מצוה תרג) דנשים לאו בנות מלחמה נינהו. וכ"כ בשו"ת תורה לשמה (סי' קפז), ובשו"ת זכר שמחה (סי' עה). וכן הנהיג החזו"א בביתו דנשים לא היו הולכות לשמוע פרשת זכור. [הובא בארחות רבינו ח"ג עמ' לג], והכי ס"ל להאג"מ. [ע' בקול תורה ניסן תשס"ג עמ' כד]. וע' בס' עובדות לבית בריסק ח"ב (עמ' קא). אמנם דעת המנ"ח שם (סק"ג) דלא דרשי' טעמא דקרא, ונשים חייבות בפרשת זכור אף שאינן בנות מלחמה. [ובכה"ח סי' תרפה אות ל הוסיף, דמ"מ חייבות בעצם זכירת מעשה עמלק, דהיא מצוה שאין הז"ג]. וכ"כ בשו"ת בנין ציון (סי' ח) בשם הגאון רבי נתן אדלר. וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק ח"ט (סי' סח). וכ"כ במוע"ז ח"ח (סי' קסז). ולכן הנשים יכוונו לצאת י"ח בסתם, בלא לפרט מ"ע או לא.

וק"ק אמאי בש"ע ובמשנ"ב לא הזכירו מד"ז אם נשים חייבות או לא. אלא שהחפץ חיים בספר המצוות הקצר (אות עו) כ' דמצות זכירת מעשה עמלק שייכת גם בנשים.

קטנים וקטנות להביאם לבית הכנסת בפרשת זכור

ומצד חינוך טוב שהנשים יביאו עמן לביהכ"נ את הבנות מגיל חינוך לשמוע פר' זכור. ואמנם יש מי שפטר את הבנות הקטנות מלשמוע פר' זכור, דכיון שיש ספק בעיקר חיובן של הנשים בפר' זכור, ומצות חינוך היא מדרבנן, הו"ל ספד"ר ולקולא. והראוני שכ"כ בס' חינוך ישראל (עמ' רס). ועוד דהא יכולים לצאת י"ח מתוך חומש, דמסתברא שלא הצריכו את הנשים לשמוע בעשרה ומתוך ס"ת. ואף שבתרוה"ד מבואר דקריאת פר' זכור מתוך ס"ת ובעשרה הוי מה"ת, מ"מ בנ"ד מיהא כשא"א יקראו מתוך חומש דעכ"פ מה"ת מהני. ומאן יימר לן שעקרו דין הקריאה אם לא יעשו כדברי חכמים לקרוא מתך ס"ת. ושאני ממ"ש התוס'

סוכה ג. דהתם עשה שלא כהוגן. ודו"ק.

והיכא שיש בבית קטן שהגיע לחינוך הרוצה לבוא לביהכ"נ לשמוע פר' זכור, והנשים רוצות לבוא ולשמוע פרשה זו, ואין מי שישמור על התינוק אלא הבן [שהוא פחות מגיל בר מצוה] או הנשים, מי עדיף. לכאורה הקטן חייב מתורת חינוך, שהוא מד"ר. והנשים יש ספק שמא חייבות בפר' זו מה"ת. וממילא יש להעדיף את הנשים. אך לדידן דנקטינן דסד"א לחו' מד"ר, י"ל דשניהם חיובן מד"ר. ושמא יש בזה עוד נפ"מ אם סד"א לחו' מה"ת או מד"ר. אלא שבנ"ד יש לצרף דעת הסוברים שחובת חינוך על האב בלבד, ולפ"ז לכאורה הנשים קודמות.

אלא שבשו"ת חלקת יעקב (אורח חיים ס' רלב) דן אם להעדיף אשה או קטן לילך לבית המדרש לשמוע קריאת מגילה בציבור, כאשר לשניהם א"א לילך לביהמ"ד מפני שיש למשפחה תינוק מוטל בעריסה. ולכאורה האשה עדיפה, מפני שהקטן מחוייב רק משום חינוך והוי תרי דרבנן, ולגבי האשה הוי רק חד דרבנן. אלא דשמא אצל אשה אין עדיפות מקרא מגילה בציבור בביהמ"ד. ובקטן מבואר בס"ס תרפ"ט, דמנהג טוב להביא קטנים וקטנות לשמוע מקרא מגילה. ומקורו בטור בשם הירושלמי. והוא אפי' קטנים שלא הגיעו לחינוך. דאי בהגיע לחינוך, אמאי נקט בלשון מנהג, הרי הלשון בסי' קפ"ו בטוש"ע, דהקטן חייב מדרבנן כדי לחנכו בבהמ"ז. וכן הלשון ברמב"ם (ריש הלכ' ברכות פ"ה), ומשמע דבהגיע לחינוך המצוה על הבן עצמו להתחנך, והכא איירי בלא הגיע לחינוך והוא מצד מנהג על האב להביאם לביהכ"נ לפרסומי ניסא, וכלשון הלבוש. וע' בביאה"ל (ס"ס תרפ"ט), דבקטנים ביותר מבלבלין.

ועכ"פ לענין נשים, לא מצינו בש"ע ופוסקים דיש מצוה לילך ולשמוע מקרא מגילה בציבור. ואדרבה כ' במג"א (ר"ס תרפ"ט) דצריך לקרותו בביתו לפני הבתולות, ואם יש איזה עדיפות בציבור גם לגבי נשים, משום פרסומי ניסא או ברוב עם הדרת מלך, אמאי לא ילכו גם הבתולות להציבור לשמוע מקרא מגילה.

ועי' בטור (סי' תרפ"ט) שהביא מבעל העיטור, דכשם שנשים מזמנות לעצמן ואינן מצטרפות לזימון, ה"נ אינן מצטרפות לעשרה לכתחילה לענין מקרא מגילה, ומשמע דליכא דין ברוב עם לגבי הנשים. דכל כבודה בת מלך פנימה. גם בס' אשרי האיש (פמ"ג סק"ל) הביא בשם הגרי"ש אלישיב, **שאין דין ברוב עם אצל הנשים.** ומעתה מאחר שאין שום עדיפות לנשים לילך לביהמ"ד לשמוע מקרא מגילה, בנ"ד יש להעדיף את הקטן שילך לביהמ"ד לחנכו בשמיעת מגילה בצבור. אף אי נימא דחובת חינוך על האב, דסו"ס יש כאן חינוך. משא"כ לגבי נשים לענין ברוב עם.

ואמנם כשיש לאשה אפשרות לשמוע מק"מ בביהכ"נ עדיף טפי מאשר יקראו לה בבית, כמ"ש בחיי אדם (כלל קנה ס"ז) שמצוה מן המובחר לילך לביהכ"נ הוא ואשתו ובניו לשמוע המגילה ברוב עם. וכ"כ הגר"ח קנייבסקי (פסקי שמועות עמ' פד).

וספרדי הקורא את המגילה לנשים ביום, אינו מברך שהחיינו אפי' אם נמצאות שם נשים מבנות אשכנז.

שאין לאשה לקרוא מגילה בצבור

ואגב, יש להזהיר שנשים לא תקראנה את המגילה ברבים, וכבר הזהיר ע"ז מרן אאמו"ר זצוק"ל במכתב מר"ח אדר תשע"ב, בזה"ל:

לציבור תושבי שוהם. ה' עליהם יחיו.

הובא לידיעתי כי כעת קמו אנשים מתושבי היישוב, והחליטו כי בקריאת המגילה השנה בבית הכנסת המרכזי, יעמידו חזן שיקרא את המגילה, ובאמצע הקריאה תחליף אותו אשה ותקרא את שאר המגילה בכדי להוציא את הצבור ידי חובתם, והכל נעשה בטענה שנסמכים על פסקי ועל ספרי. ולכן הנני להודיע

דעת תורה, כי אין ראוי לעשות כן, וכל ההיתר שאשה תקרא את המגילה להוציא אחרים י״ח, הוא רק לנשים, או במקום שאין שם איש אשר יוכל להוציא את הרבים ידי חובתם, שזהו שעת הדחק. הלא״ה אין לנהוג כן. ואין זו חסידות, אלא שכך צריך לנהוג על פי ההלכה, וכך מנהג היראים מאז ומתמיד. ושומע לנו ישכון בטח.

עובדיה יוסף

ויש להוסיף, שאותם חוגים הנהיגו באיזה בתי כנסת ליתן לאשה להחזיק ס״ת בשמחת תורה, ולרקוד עמו בעזרת הנשים. דבר שלא ייעשה כן בישראל בפירצת הגדרות. ואכמ״ל.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב כ - עליית מפטיר של פרשת זכור - התובע בערכאות

בס״ד, י״א אייר תשע״ז, 1053-2/ע״ז

לכבוד הרב החשוב, כה״ר **משה חיוני** שליט״א

אודות אברך תימני שקנה עליית מפטיר של פר׳ זכור לע״נ אביו, ובירך ברכה ראשונה, ובעל הקורא קרא בהברה ספרדית, והעולה קרא מיד בהברה תימנית, ולאחר מכן בירך ברכה אחרונה אשר נתן, האם נהג נכון.

מבואר בספר ילקו״י פורים (סי׳ תרפ״ה סעיף ט״ז בהערה), שיש מקומות שנוהגים לקרות בכמה הברות שאחר שקראו במבטא הספרדים, חוזרים וקוראים עוד במבטא תימני או אשכנזי, אך להלכה אין צורך בזה, וכן היה מנהגו של מרן האמו״ר זצוק״ל, וכן נהגו גדולי רבני הספרדים שלא החמירו בחומרות כאלו, וע״ז נכון לומר שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך, ולא להחמיר יותר מגדולי הדור. ומ״מ אם עשה כן אין זה נחשב הפסק, כיון שקרא אותה הקריאה רק קרא במבטא אחר. אלא שלכתחלה אם רוצים להחמיר ראוי שיברך אשר נתן ואח״כ יקראו בכל שאר ההברות לחומרא.

ובעיקר בענין ההברה הנכונה ע״פ ההלכה, ראה באורך בילקו״י הנז׳ (בקונטרס אחרון סי׳ א).

ואם העולה רק בירך, והש״צ קרא בתורה, והעולה לא קרא עמו, אף הוא יצא י״ח מהש״צ.

תבע את חבירו בערכאות

ומעשה שהיה באחד שתבע את חבירו בערכאות באר״י, והש״צ אמר קודם קריאת פרשת זכור שהוא מכוין להוציא את כל הקהל י״ח, חוץ ממי שמרים ידו בתורת משה, והתכוון לא׳ המתפללים שפנה לערכאות, כל הקהל יצאו י״ח, אך אותו א׳ שאמר בפירוש שלא מוציאו י״ח לא יצא י״ח. וע׳ בתורת אמת (סי׳ קנד) שהתובע בערכאות אינו ראוי להיות ש״צ בר״ה וביוהכ״פ, אא״כ עשה תשובה. והובא בכה״ח (סי׳ נג אות לא).

ובתשובת הרשב״א (הובאה בבית יוסף חושן משפט סימן כו) נשאל בדבר מי שמתה בתו הנשואה, ותבע את חבירו בערכאות להחזיר לו הנדוניא של בתו, וכתב, חלילה לנהוג כמשפטי הגוים, ואפילו שני הצדדים מסכימים לכך, שהרי על זה הזהירה התורה, ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם, ולא לפני עכו״ם, וכל הסומך לומר שהדבר מותר משום דקיימא לן דדינא דמלכותא דינא, הרי הוא טועה וגזלן, וחס וחלילה לעם קדוש ללכת בדרכי הגוים ומשפטיהם, ועושה אלה מפיל חומות התורה והדת, ועתה אם יוסיפו לחטוא לעקור דיני נחלות של תוה״ק לסמוך על משענת קנה רצוף בטענה זו, הרי הם כאילו עוקרים כל דיני התורה השלימה, לאמר מה לנו לספרי הקודש שחיברו לנו רבינו הק׳ ולאחריו רבותינו האמוראים רבינא ורב אשי, וילמדו את בניהם דיני העכו״ם, ויבנו להם במות בבית מדרשי העכו״ם, חלילה, לא תהא כזאת בישראל, פן תחגור התורה שק עליהם. ע״כ.

ובודאי שגם בתי המשפט שהקימו במדינה כיום, יש להם דין ערכאות לכל דבר, אחר שאינם דנים ע"פ חוקי התורה, אלא דנים ע"פ חוקי העמים, וממילא כל השופטים הם פסולים לעדות, וכ"ש פסולין לדון. וכן הסכמת כל פוסקי זמנינו.

ועיין להגריא"ה הרצוג בהתורה והמדינה (כרך ז' - ח עמ"י) שכתב: לדעתי אלף פעמים גרוע מכל יחיד או יחידים שהולכים לערכאות של גויים, כשעם ישראל בארצו חמיר טפי אם דנים ע"פ חוקים זרים. המבלי אין אלהים בישראל וגו', וכבר דן הרשב"ץ על אלה המתדיינים בערכאות, אפי' של המוסלמים, כאילו מייקרים שם של אלילים, שאף שהמוסלמים בודאי אינם עובדי אלילים, הרי אינם מכירים בתורת משה, ועל כן ההולך לפניהם מייקר תורתם ומבטל תורת משה וחז"ל, ודנוהו כמייקר שם אלילים וכו', והרי הוא בועט בתורת אלקים חיים כפי שמסרוה ופירשוה הנביאים ורביתינו ז"ל, ורבותינו הפוסקים ממשה רבינו עד היום, ותוצאותיו של מצב מחפיר ומכאיב זה מי ישורן. ע"כ.

ועיין בשו"ת פאת השדה (להרב מונק, סימן צא) שכתב, שעל מדינת ישראל המחוקקת חוקיה על ידי חברי כנסת חילוניים, אין שום מקום להחיל את העקרון של דינא דמלכותא דינא. וראה בשו"ת יחוה דעת חלק ה' (סימן סד). ובחלק ד' (סימן סה).

וכתב שם: ולא אכחד כי שמעתי דיבת רבים התועים מדרך השכל המתחכמים לומר שמכיון שכעת השופטים יהודים, והממשלה העניקה להם סמכות לדון ולשפוט בדיני ממונות וירושות, דינא דמלכותא דינא, וחושבים שהותרה הרצועה להתדיין בפניהם. אולם הבל יפצה פיהם, ולו חכמו ישכילו זאת, שאדרבה היא הנותנת לחומרת הדבר, שהואיל והשופטים יהודים הם ומושבעים מהר סיני לשפוט על פי התורה [אם בכלל הם ראויים לדון] ואילו הם עזבו מקור מים חיים, התלמוד והפוסקים, לחצוב להם בורות נשברים אשר לא יכילו המים, ודנים ע"פ חוקות הגויים ושופטיהם, וספרי החוקים שלהם, הרי המכשלה גדולה שבעתיים מאשר להתדיין בפני שופטים גויים אשר לא נצטוו מעולם לדון על פי התורה שלנו, ואעפ"כ אסור לדון בפניהם, ק"ו אצל שופטים יהודים שמוזהרים ועומדים מהר סיני לשפוט על פי התורה, והם דנים ע"פ חוקי הגויים, שפחה כי תירש גבירתה, וילכו אחרי ההבל ויהבלו, וע"י כך מייקרים משפטי הגויים. וע"ש עוד. וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ב (חושן משפט סי' ב'), ובחי"ה (חושן משפט סי' א'). ובח"ז (יורה דעה סימן לו, ובחחו"מ סי' י').

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב כא - לאכול לפני מקרא מגילה של לילה

בס"ד, ל' ניסן תשע"ח, 1098-2/ע"ח

לכבוד מעלת הרב הגדול, שקוע בעולמה של תורה, הגאון רבי **שמעון מורסייא** שליט"א

לשאלתכם אודות מה שמבואר בילקו"י פורים (סי' תרצב עמ' תקנה), שמי שיושב בתענית, וקשה לו להשאר בתענית בליל י"ד בפורים דפרזים עד אחר קריאת המגילה, מותר לטעום פחות מכביצה פת או עוגה, או יטעום פירות אפי' יותר מכביצה, ושאלתם שזה סותר מ"ש מרן בש"ע (סי' תרצ"ב סעיף ד') שמי שקשה עליו לישב בתענית יכול לשמוע קריאתה מבעו"י מפלג המנחה ולמעלה, ואז יפתח את התענית בצאה"כ, משמע שאפי' לטעום אסור קודם קריאת המגילה.

הנה אין כאן סתירה, דהנה עיין במג"א [הביאו המשנ"ב] דמה שאסור הוא דוקא באכילה שהיא

יותר מכביצה פת או עוגות, אבל טעימה בעלמא מותר, וכמ״ש בש״ע (סי׳ רל״ב ס״ג) דמה שאסור לאכול קודם תפלת מנחה, היינו כשקובע עצמו לסעודה, אבל לטעום כגון כביצה פת כדרך שאדם אוכל בלא קבע, מותר, וה״ה מ״ש בש״ע (סי׳ רל״ה ס״ב) אסור להתחיל לאכול סמוך לזמן ק״ש של ערבית, והיינו כשקובע עצמו לסעודה. וכ״כ התוס׳ (ברכות ד׳: ד״ה וקורא). וכן כתבו בהגמ״י, ובמרדכי, ובתוס׳ הר״י שירליאון, שדוקא סעודה אין לאכול. ומוכח שטעימה בלבד מותר. ולפ״ז כיון שאף בק״ש דאורייתא מותר לטעום כ״ש מגילה דרבנן. וע׳ להמג״א (סי׳ תרצ״ב סק״ד) שהעיר על תרוה״ד. ולכן היושב בתענית רשאי אף לכתחלה לטעום פחות מכביצה פת או עוגה, כמבואר בילקו״י מועדים (מהדורת תשמ״ז). ובחזו״ע פורים (עמ׳ צה). ובשו״ת יבי״א ח״ט (או״ח סי׳ סז).

ומ״ש בש״ע ואז יפתח התענית, היינו במי שרוצה לסעוד קודם המגילה, כי לא די לו בטעימה כל שהיא. אבל איה״נ טעימה שריא. וראה אריכות בזה בילקו״י הנ״ל, וע׳ בחזו״ע פורים (עמו׳ צה).

ובשנת תשע״ג מרן אאמו״ר [זיע״א] נשאל מביכ״נ ברמות שנהגו לקרוא בשעתו ברמות רק בט״ו, ואחר כך בא אליהם רב חדש וביקש להנהיג לקרוא ברמות בי״ד, ומיאנו מחמת שקשה להם להשאר בתענית עד לאחר קריאת המגילה, ורק אם יתיר להם לאכול עוגות יותר מכביצה יסכימו עמו. וכתב לשאול את מרן אאמו״ר האם אפשר להקל בזה כיון שנמצאים בגבול ביהכ״נ, ואין חשש שימשכו להמשיך לאכול ויתבטלו ממק״מ. ומרן אאמו״ר השיב בזה״ל: כ״ג שבט תשע״ג. כיון שאפשר להפסיק את הצום ע״י אכילת פירות, מותר לעשות כן קודם קריאת המגילה, ואפילו לרבים, והרי כן נוהגים בר״ה בהרבה ישיבות של אחינו האשכנזים לאכול לפני תקיעת שופר, וכ״ש במקרא מגילה דרבנן. חזק ואמץ. עובדיה יוסף. ע״כ. [הובא בקובץ משנ״י גליון פורים ברמות תשע״ד מכתב ד׳]. ומשמע שלא הסכים להתיר לרבים לאכול עוגות יותר מכביצה. ואולי מחמת הנהגה.

והנכון לחלק לצבור מעט פירות וכדו׳ גם בתוך ביהכ״נ, ובלבד שלא תהיה שם שתיה חריפה. וראה בילקו״י על הלכות ביהכ״נ שהובאו שבעה ראשונים שהקילו לצורך מצוה לאכול בביהכ״נ, וראשונים אלה לא ראה אותם המג״א ולכן החמיר.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב כב - מקרא מגילה של לילה מדרבנן

בס״ד, כ״א שבט תשע״ה, 601-4/ע״ה

לכבוד הבחור החשוב, שוקד באהלה ש״ת,

כש״ת, ה״ה **נחשון עמיחי הכהן** נר״ו יצ״ו.

בדבר מ״ש להוכיח מדברי הרא״ש (פרק א׳ דמגילה סי׳ ו), דס״ל שקריאת המגילה בלילה מדברי קבלה, דז״ל הרא״ש: היה אומר ר״ת ז״ל אע״פ שבירך זמן בלילה חוזר ומברך זמן אף ביום, דעיקר קריאתה הוי ביום יותר מבלילה, דהכי משמע לישנא דקרא, אקרא יומם אע״פ שלילה לא דומיה לי, וקראתי בלילה, ביום תהא עיקר הקריאה, וגם עיקר פרסומי ניסא הוא ביום בזמן משתה ושמחה ומתנות לאביונים ומשלוח מנות, ותנן לקמן כל היום כשר לקרות את המגילה, וכל הלילה כשר לקריאת המגילה לא קתני, לפי שאינה עיקר קריאה בלילה וכו׳. וכעין זה כתב הר״ן, ודקדק דאם איתא דקריאת הלילה רק מדרבנן אמאי האריך לבאר למה חוזרים לברך ביום, והלא א״צ לפנים, דפשיטא דעיקר קריאתה ביום וצריך לברך, שהרי בלילה עדיין לא התחיל עצם החיוב כלל, א״ו דחיוב הלילה ג״כ מדברי קבלה, ולכן הוצרכו להביאורים הנ״ל. וזה שלא כדברי הטו״א, הראש יוסף, נוב״י ועוד אחרונים שכתבו שקריאת המגילה

בלילה מדרבנן.

והנה אפשר לומר דאין ראיה מזה, ומה שהרחיב הרא"ש להסביר הטעם, דגם אם נאמר דחיובו מדרבנן למה שיצטרך לברך שוב שהחיינו ואע"פ שביום הוי מדברי קבלה, הרי רבנן הרחיבו גם בלילה שיקרא, וכבר בירך שהחיינו בלילה. ואע"פ שהוא בדרגה פחותה, מ"מ כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ורבנן הרחיבו הקריאה גם ללילה, וע"ז בא הרא"ש להסביר דמלשון הפסוק משמע שעיקר הקריאה ביום, וגם יש בזה פרסומי ניסא בזמן משתה ושמחה וכו'. לכן אין זו הרחבה, אלא גם חכמים השאירו שעיקר הקריאה תהא ביום, ולכך יש לחזור לברך שהחיינו, ולעולם הקריאה בלילה מדרבנן.

וראה בילקו"י פורים (עמ' תקמ) שהבאנו מ"ש הנו"ב (קמא חאו"ח סי' מ"א) אם מותר להפסיק באמצע המגילה בלילה כדי לברך ברכת הלבנה, ותוך התשובה בד"ה אמנם כתב, שאם יש לפניו שתי מצוות, דהיינו קידוש הלבנה וקריאת המגילה - מה יתחיל, אם בקריאת המגילה בציבור או ברכת הלבנה. וכתב שם מדין תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם, דהיינו ברכת הלבנה. ואח"כ כתב (ד"ה ואין), וז"ל: "ואין לומר דהא דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, היינו בשניהם דרבנן או בשניהם דאורייתא, משא"כ קידוש הלבנה ומקרא מגילה, דקידוש הלבנה לגמרי דרבנן, ומגילה הוא מצות עשה דדברי קבלה ועדיף מדרבנן. וא"כ אף דקידוש לבנה תדיר, מ"מ יש להקדים מגילה, נלע"ד דקריאת הלילה לא מ"ע דדברי הקבלה רק קריאת היום, דבמגילה ימים נזכרים ונעשים כתיב ולא לילות. ועיין תוס' (בדף ד' ע"א ד"ה חייב וכו') דהכי נמי משמע מדכתיב נזכרים ונעשים, ואיתקש זכירה לעשייה מה עיקר עשייה ביממא אף זכירה כן. ע"כ. ומה שאמרו חייב לקרות בלילה, היינו מצוה דרבנן, אבל לא נרמז במגילת אסתר וכו'". וכיו"ב כ' הריטב"א (מגילה ד.) דאדרבה עיקר קריאה ביום היא, וימים (משמע) [כתיב] בפרשה, ומשמע יום דוקא כדאמרינן גבי סעודה (ז:). ע"כ.

והוא חידוש דעושים ילפותא ממה שלא נתבאר בש"ס. ואמנם בגמ' (מגילה ז:) למדו מהפסוק "והימים האלה נזכרים ונעשים", ימים ולא לילות, ולכן סעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא י"ח, מפני שכתוב: "ימי משתה ושמחה", ימים ולא לילות. אך לא מצינו בגמ' לימוד לענין חיוב מק"מ ביום ולא בלילה. אלא דעיין בריטב"א לעיל (ב: בד"ה איתקש) שהביא כדיוק הט"א בנזכרים ונעשים שפטור בלילה, וכתב וז"ל: "דשאני קריאה בלילה דרבויי קרא מדכתיב ולילה ולא דומיא לי" ולעולם ימים ליכא לילות. עכ"ל. משמע דלא כטו"א. אלא דצ"ע מדבריו בדף ד' שלמד בשם ר"ת שלילה דרבנן במק"מ. וצ"ע.

והגאון בעל השאגת אריה בספרו טורי אבן (שם דף ד. ד"ה כגון) כתב, שהקריאה בלילה היא מדרבנן, וז"ל: "ולמסקנא זו משמע שחייב לקרות את המגילה בלילה וחוזר וקורא ביום. ונ"ל דהאי קריאה דלילה אינו אלא מדרבנן, ואינו עיקר חיוב של רוח הקודש, והרי קרא כתיב 'והימים האלה נזכרים ונעשים', אתקש זכירה לעשייה - מה עשייה למפרע לא, אף זכירה למפרע לא (כדלקמן דף י"ז.), ומהאי היקשא אמר לעיל דפרזים קוראים בי"ד. ה"נ אתקש זכירה לעשייה, מה עשייה בלילה לא, כדאמר לקמן (דף ז:) סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא י"ח, מ"ט ימי משתה ושמחה כתיב, אף זכירה אינו בלילה. והני קראי דמייתי להו בשמעתין לקריאת המגילה בלילה אינו אלא אסמכתא בעלמא וכו'". ע"ש שהביא את הרא"ש ועוד ראיות.

וראיתי שהעירו מדברי הרשב"א בחידושיו (שם דף ד. ד"ה חייב אדם), שכתב וז"ל: "חייב אדם לקרוא את המגילה בלילה ולשנותה ביום. ותימא לי, דהא כתיב 'נזכרים ונעשים', והקיש זכירה לעשיה, ועשיה אינה אלא ביום,

וכדאמרי׳ סעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא י״ח, דהא ימי משתה ושמחה כתיב. וי״ל דמ״מ הכתוב ריבה לה זכירה, מדכתיב ׳ולילה ולא דומיה לי״. עכ״ל. ומכאן קשה על הטו״א והנו״ב. אלא די״ל דהרשב״א לא הביא את הלימוד מ״הימים״ - למעוטי לילות, כי הולך לשיטתו המובאת במל״מ (בהלכות מתנות עניים פ״ח ה״א) שכתב שם, וז״ל: ״כתב הרשב״א (ח״ג סי׳ נ״ב) בכל לשון נכללו הלילות בכלל הימים, הילכך מי שנדר ליתן פרוטה בכל יום, יכול ליתן בין ביום ובין בלילה״. עכ״ל. [ומד׳ הריטב״א הנ״ל מוכח דס״ל שיום לאו בכלל לילה, ומ״מ קרא דלילה ולא דומיא לי ריבה לקרוא בלילות. ולשיטתו הוי דברי קבלה].

ומכאן יש להעיר ביתר שאת, עמ״ש בס׳ ילקוט שמש בשם **הגר״ש משאש**, שמנהג הנשים במרוקו שלא לשמוע מגילה ביום והסתפקו בשמיעת המגילה בלילה. ולהנ״ל הוא תמוה דאדרבה י״א דמק״מ של יום חמור יותר ממק״מ של לילה. וכבר הערנו בזה בילקו״י פורים (עמ׳ רצז) שאין למנהג זה שום מקור בש״ס ופוסקים, וכל כי האי אין לנו להתעקש על מנהגים הנוגדים לגמ׳ ולכל הפוסקים. וזה בכלל המנהגים של המון העם שלא קרו ולא שנו. ואיך אפשר להביא ראיה ממנהג נשים שיש מהן שלא ידעו לקרוא ולכתוב ואפי׳ ברהמ״ז לא בירכו.

ומצינו רמז לחיוב מק״מ לנשים, ואמרה האשה אמן אמן, ר״ת א׳רבע כוסות, מ׳קרא מגילה, נ׳ר חנוכה. שנשים חייבות בזה. [הגדת גרשום הכהן].

ונראה דאם קורא את המגילה לנשים א״צ לעמוד, שהרי מרן כתב (סי׳ תרצ ס״א) לא יקרא בצבור ישב לכתחלה. ומשמע שהוא דוקא בצבור. ונשים אין להם דין צבור, שאפי׳ מאה נשים אין אומרים קדושה וכדו׳. אלא שיש לעיין דהא אם יש עשר נשים מברכים ברכה אחרונה, שאינה נאמרת אלא בצבור. וצ״ל דשאני ברכה אחרונה שהוא מדין פרסומי ניסא, והפרסום הוא דוקא בעשרה. משא״כ מה שעומדים במק״מ הוא רק מפני כבוד הצבור, וזה ליכא בנשים. וכך היה מנהגו של מרן אאמו״ר זיע״א שהיה מברך וקורא לנשים מיושב. וכ״כ בהליכות שלמה (מועדים פכ״א דבר הלכה אות ו). ובפרט לפמ״ש בכה״ח (סק״ח) דהצבור יכול למחול על כבודו ולתת רשות לבעל קורא לקרוא מיושב.

בברכת התורה
יצחק יוסף
הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב כג - אם נכון שכל אחד תהיה לו מגילה כשרה בידו, ולקרוא מלה במלה

בס״ד, כ״ח סיון תשע״ט, 1463-2/ע״ט

לכבוד האברך היקר מאד, שוקד באהלה של תורה, כש״ת הרב הגאון רבי **יואל שבתי** שליט״א

לשאלתו אודות מ״ש במשנ״ב (בסי׳ תר״צ ס״ק כ״ו), כתב הפמ״ג כל יר״ש נכון שתהיה לו מגילה כשרה בידו, ולקרוא מלה במלה בלחישה, שא״א לשמוע מן הש״ץ הכל, ובפרט שהנערים מבלבלים. עכ״ל. ומאידך בשו״ת תשובות והנהגות כתב משם הרב מבריסק, שלא יקראו עם הש״ץ, שיש חשש שלא ישמע מבעל הקורא, ומה שקורא בעצמו יוצא כיחיד ולא כציבור, שקריאה בעשרה היינו שא׳ קורא ומוציא האחרים, אבל כשכל א׳ קורא במגילה שלו הוי כקריאת יחידים, ולא מהני ושואל כיצד לנהוג.

הנה הארכנו בזה בס״ד בספר על פורים (מהדורת תשע״ג עמ׳ תפה והלאה), ולמסקנא דדינא נראה, דאפשר שיקרא עם הש״ץ מלה במלה וחשיב כקריאה בעשרה.

ולשאלתו במי שלא שמע את המגילה ביום, ובסוף היום הגיע לידו המגילה, אבל עדיין לא התפלל מנחה, ואם יתפלל מנחה יעבור היום ויפסיד את מק״מ, כיצד ינהג, מסתברא מילתא דמק״מ עדיף, ויתפלל ערבית שתים. וכ״כ

בכה"ח (סי' תרפז אות יט). ומי שאיחר להתפלל ערבית בליל פורים, ויש לפניו מק"מ ברוב עם, אם עדיף שיתפלל ערבית ואח"כ יקרא המגילה בביתו, נראה דברוב עם עדיף, ואף דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, הכא משום פרסומי ניסא עדיף ברוב עם, בפרט שבא לביהכ"נ ובאה לידו מצות מק"מ. ובשו"ת נו"ב (קמא, סי' מב) דן דאם יש לפניו קידוש לבנה ומק"מ יקדים לקדש הלבנה. משום שהיא תדירא. ואם יש לפניו צבור שמתחיל מק"מ, ידחה את קידוש הלבנה לאחר מכן. דפרסומי ניסא דוחה לתדיר. וע' בב"י (סי' תרעט), דמדליק של חנוכה תחלה, דאף לדברי החולקים על בה"ג אם רצה להדליק של חנוכה תחלה רשאי. ע"כ. והיינו דאף דנר שבת תדיר, רשאי להקדים נר חנוכה מאיזו סיבה שהיא. וע' בילקו"י חנוכה (עמו' תק"מ, ובעמו' תקמז). וה"נ בנ"ד לצורך ברוב עם. ובשו"ת יד אליהו (לובלין, סי' מא) כתב, דהא דתדיר קודם הוא דוקא למצוה, אבל בדיעבד שפיר דמי. והובא בארעא דרבנן (מהדו"ק מערכת אות ת סי' תרמד).

וכיו"ב לגבי בדיקת חמץ, כשמתפלל ערבית ביחיד הבדיקה קודמת, אף דתדיר קודם, כמ"ש המג"א וש"ע הרב. אלא שי"א שלעולם התפלה קודמת, שהיא תדירה, ותדיר קודם. וכמ"ש בחק יעקב (ס"ק ז). ועי' בקו"א לשו"ע הרב שדחהו, שבדיקת חמץ היא כמצוה עוברת, כיון שעיקר זמנה בתחילת הלילה. ואכמ"ל.

וכיו"ב כתב ביד מלאכי (כללי הדינים כלל תקצח), דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, לא אמרינן אלא כשהם שוים ואין יתרון לזה מזה, אבל כשיש יתרון לשאינו תדיר שאינו תדיר קודם, שכנה"ג (סי' תרכ"ב בהגהות הטור). וכ"כ רבינו מנוח (פ"ב מהלכות סוכה דף מ"ח ב). ועיין פרי האדמה (דף מ' ד'). ויש ללמוד משם דתדיר דאותו זמן עדיף מתדיר דכל השנה. ודוק.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב כד - קיים המצוות בי"ד והגיע לירושלים אם חוזר לקיימם בט"ו

בס"ד, י"ד אייר תשע"ז, 1070-2/ע"ז

לכבוד היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה, כש"ת ה"ה ר' **משה חי עסיס** נ"י

אודות בן עיר שקיים את כל מצוות הפורים בליל י"ד וביום י"ד, ובליל ט"ו אדר, או בעמוד השחר של יום ט"ו, הגיע לירושלים, אם צריך לחזור שוב על כל עניני הפורים, כדין מוקף בן יומו דחשיב כמוקף, [ראה מגילה יט.]. הנה העיקר לדינא כדעת הראשונים שאינו צריך לחזור ולקרוא את המגילה בירושלים, אחר שכבר קיים את כל מצוות הפורים בזמנו כפי מנהג עירו, וראה בתוס' מגילה יט. לגבי בני הכפרים. ובמאירי וריטב"א ורשב"א שם. ומבואר בירושלמי, דרק אם עקר דירתו בליל ט"ו ועבר להתגורר בירושלים ושהה בה מעמוד השחר של ט"ו אדר, רק אז נחשב כמוקף בן יומו, וצריך שוב לקיים מצוות הפורים, ומ"מ הרוצה להחמיר לשמוע המגילה תע"ב, אך אינו יכול להוציא אחרים י"ח, וכמבואר ד"ז בילקו"י פורים (סי' תרפ"ח סעיף ט') וע"ש בהערה (אות ט') כל נימוקי ההלכה באורך, ושם הבאנו ששאלנו את מרן זצוק"ל ותוך כדי דיבור השיב שכבר כתב המאירי שאין חיוב פעמיים בכה"ג, והיינו שאחר שקרא בי"ד כדינו, ולא משום פרוז בן יומו, שוב אינו מחוייב לקרוא בט"ו.

ומ"ש בספר חזן עובדיה פורים (עמ' קט"ו) בן עיר שקרא המגילה כמנהג עירו, ובסוף ליל ט"ו אחר עמוה"ש נסע לירושלים, לכתחלה לא יעלה לקרוא בתורה בפרשת ויבוא עמלק, כיון שאין זה פורים שלו, ומ"מ אם קראוהו בשמו יכול לעלות לס"ת. ודייקתם מזה שמשמע שאם הגיע לפני עמוה"ש יכול לעלות לתורה גם לכתחלה. היינו דוקא לענין קריאה בתורה, וע"ש שהביא דעת האמת ליעקב שהתיר

לעלות לתורה ע"פ הוראת כמה אחרונים, שהתירו למי שאינו מתענה לעלות לס"ת אע"פ שאינו בר חיובא בפרשה ההיא. ע"כ. וכן דייק מדברי השבות יעקב שיכול לעלות לתורה, דשאני קריאת ס"ת שהיא רק להשמיע לציבור, ואע"פ שיש חולקים וכתב דשוא"ת עדיף, יתכן שאם הגיע לפני עמוה"ש לענין קריאה בתורה יכול לעלות, אבל להוציא י"ח אחרים בקריאת המגילה אינו יכול וכמ"ש בילקו"י.

ותושב ת"א שקרא המגילה כדין בעירו, ובליל ט"ו הגיע לירושלים על דעת ללון שם, אינו יכול לקרוא את המגילה להוציא את תושבי ירושלים י"ח, כי לפ"ד המאירי (מגילה יט.) אינו חייב יותר במגילה, ואיך יוציא י"ח המחוייבים. ואמנם הוא עצמו ישמע המגילה או יקרא בלי ברכה.

ודע, שבן עיר הנמצא בליל י"ד בירושלים, ודעתו לנסוע עוד באותה לילה לבי"ב, יכול לקרוא המגילה בליל י"ד בירושלים, ואינו חייב להמתין עד שיגיע לבי"ב לקרוא שם המגילה.

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב כה - בענין מגילת המלך, וריוח שבין הכתב לקלף

בס"ד, י"ב שבט תשע"ח, 668-2/ע"ח

לכבוד היקר והנעלה ר' **עזרא גבאי** יצ"ו
בני ברק.

בדבר שאלתו במ"ש בילקו"י פורים (עמ' תקכב סעיף טו) שי"א שראוי לסופרים להמנע מלהתחיל כל עמוד של המגילה בתיבת "המלך", כמו שנהגו קצת סופרים, מפני שעי"כ מקצרים האותיות שבסוף העמוד או מאריכים אותן, כדי שיגיעו לתיבת "המלך" בתחלת העמוד, והוא שלא כדין. (מלאכת שמים כלל כד, בחכמה סוף אות ב). אולם עתה נהגו הסופרים שלא לחוש לזה, מפני שהם מעתיקים ממגילות שמסודרות כן, ואינם מקצרים ולא מאריכים אותיות שלפני כן, שהכל ערוך לפניהם כהוגן. וכ"כ בקול יעקב (סי' תרצא ס"ק כח). ועיקר. ומקור הדברים מחזו"ע (פורים עמ' רנ), ושואל, שכיום הסופרים אינם נזהרים בזה, ובמגילה של 11 שורות מקצרים ומאריכים מאד באותיות, וא"כ לכאו' ראוי להמנע מלעשות מגילת "המלך". ומ"ש בחזו"ע שלכתחלה יש לעשות גליון המגילה למעלה ג' אצבעות ולמטה ד' אצבעות, ובין דף לדף ב' אצבעות כדין ס"ת, ובעמ' רנה, רנו, כתב, שיש להקפיד לכתחלה לעשות אורך המגילה מלמעלה למטה י"א שורות בכל עמוד וכו'. - במגילה כזו יהיה בעיה. אלא ששמע שלמרן אאמו"ר היה מגילת "המלך" של 11 שורות, והסופר שכתב לו, אמר שכך רצוי וראוי לעשות.

ראשית יש לדון אם שיעור הנחת הקלף כנ"ל הוא לעיכובא, והנה לגבי מזוזה, כתבו התוס' (מנחות לב. ד"ה ועושה), ועושה ריוח מלמעלה וריוח מלמטה. ומן הצדדים לא פירש, ושמא כיון דכורך מאחד כלפי שמע צריך לכתחילה כדי לגול בהיקף כעין ס"ת. ע"כ. ואע"פ שהתוס' כתבו בדרך שמא, הרא"ש בהל' קטנות (הל' מזוזה סי' ד) כתב כן בבירור, וז"ל שם: וכמה יהא ריוח. א"ר מנשיא כמלא אטבא דספרא. פירשו הגאונים כרוחב חצי צפורן. וריוח שמן הצדדים לא פירש. ונראה שצריך להניח בתחלתו כדי לגול קלף כיון דנכרכת מאחד כלפי שמע כמו בס"ת למ"ד לתחילתו הוא נגלל. אבל בסופה א"צ ריוח. וכ"פ הסמ"ג (עשין כג), והטור (יו"ד סי' רפח).

ואולם בספר התרומה (סי' רה) כתב, שא"צ להניח בתחלה כדי לגול היקף מדנהגו שיהא שד"י נראה מבחוץ ושד"י הוא כתוב כנגד ריוח שבין פרשה לפרשה ואם היה בתחלת גליון כדי לגול היקף היה שד"י מכוסה. וכתבו בהגמ"י (פ"ה אות א), מיהו אם יעשה נקב בגליון שהניח כדי לגול היקף כנגד שד"י זהו טוב ונכון. והובא בב"י (יו"ד סי' רפא).

גם בשטמ"ק (מנחות לב. אות א) כ', אטבא דספרי, פירש"י עץ סדוק וכו', וזהו כדי אחיזת גודל ואצבע וזהו למעלה ולמטה, אבל מן הצד לא מצינו שיעור הריוח. ושמא כיון דכורך מאחד כלפי שמע, צריך בראשו כדי לגול היקף, ולפי מה שנהגו העולם עתה לכתוב שם שדי מבחוץ כנגד האויר שלפני והיה, ונוקבין הסף כדי לקרותו מבחוץ, נראה שא"צ, דאל"כ יהי' מכוסה מאותו היקף. ושמא יחתוך הקלף מאותו מקום. תוס' אחרות. עכ"ל.

והמרדכי (הל' תפלין סי' תתקסט) כתב, דאיתא במ"ס, עושה עמוד לספר לסופו, ובתחלתו כדי היקפו, ומתוך כל זה אומר ר"ץ שאין נראה לו צורך להניח במזוזה ותפילין כדי היקף אחרי שאין להם עמוד, וגם כי אין העם קורין בהם ואין יד הכל ממשמשין בהם כמו ספרים וס"ת, ועוד שנוהגין העולם לכתוב שדי מבחוץ בראש שיטה כנגד אויר פ' והיה אם שמוע, וקודרין כנגדו חלון ונראה מבחוץ, וא"כ בע"כ אין שם היקף כלל, וא"צ בתחלה ובסוף רק כמלא אטבא דספרי. [ובהגה"ה שם העיר, ומיהו לעיל פירש משום רבינו שמשון שצריך כדי היקף].

ומרן בש"ע (יו"ד סי' רפח ס"א) פסק, שעושה לה ריוח מלמטה וריוח מלמעלה כמו חצי צפורן, ובתחלתה ישייר כדי לגול אותה אחר שתכרך.

ובדעת הרא"ש והטור צ"ע, שבהל' מזוזה פסקו שצריך להניח כדי לגול, וכנ"ל. ואילו לגבי תפילין כתב הטור (א"ח סי' לב), שבתחלתן וסופן א"צ להניח כלל, וכ"ה ברא"ש בסדר תיקון התפילין. והעיר בזה מרן הב"י (א"ח שם), ושבארח"ח (סי' כו) כתב שהר"י בר שניאור מצריך בתפילין להניח בתחלה כדי לגול כל היקף. ותי' הב"י, שאפשר שטעמו של הרא"ש מפני שכתוב בסה"ת (סי' רה) דגבי מזוזה א"צ ריוח בתחלתה, מדנהגו העולם לכתוב במזוזה שד"י וכו', ומתוך שראה הרא"ש דבמזוזה שנתפרש בה בגמרא שיעור ריוח למעלה ולמטה, לא נהגו העולם להניח כלל בתחלה, כתב בסדר תיקון תפילין שא"צ להניח כלל בתחלה בתפילין. והובא בפרישה שם. עש"ה.

והב"ח שם העיר על תי' הב"י, דאכתי הקושיא במקומה עומדת, כיון שהצריך במזוזה להניח כדי לגול, מדוע לא הצריך ג"כ בתפילין שקדושתן חמורה יותר. ותי', דהא דצריך להניח כדי לגול היקף אינו אלא לשמור הכתב שלא יתקלקל, וזה אינו שייך אלא בס"ת ומזוזה, אבל תפילין דאית להו שמירה מעולה דכורכים על הפרשיות קלף או מטלית ועור הבתים הם ג"כ שמירה נוספת לפיכך א"צ להניח אפי' בתחלתם. ובביאור הגר"א ג"כ עמד בסתירת דברי הטור והרא"ש, שהרא"ש בהל' מזוזה חזר בו וכתב שצריך להניח, וכ"ה בטוש"ע, שביו"ד סי' רפ"ח פסק שצריך, וכבר הקשה הב"י בעצמו ואיני יודע למה סתם כאן. וסיים הגר"א, ובודאי אין לחלק בין תפילין למזוזה. עכ"ל הגר"א.

ומרן בש"ע בהל' תפילין (א"ח סי' לב סעיף לב) פסק, שבתחלתן וסופן א"צ להניח כלל. ואפשר דס"ל שכל זה אינו לעיכובא, ומ"ש בהל' מזוזה הוא ג"כ רק לחוש לדברי הרא"ש שכתב לגבי מזוזה שיש להניח. אף דצ"ע שלפי תירוץ הב"י, הרי הרא"ש חזר בו בהל' תפילין וס"ל שגם במזוזה א"צ להניח. וצ"ל שהרא"ש לא חזר בו לגמרי, רק שאין זה לעיכובא כ"כ. ובפרט לפי טעמו של הב"ח שאין זה רק משום שמירה.

ובשו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' קח) נשאל על מה סמכו הסופרים שאין מניחין כדי לגול, והשיב, שגם הרא"ש לא כתב כן רק בתורת ספק, וכמ"ש התוס' בלשונם דשמא כיון דכורך וכו'. והב"י ביו"ד הביא מסה"ת שא"צ לשייר כך, כיון שהשם של שדי צריך להיות מבחוץ, ולא יהיה מכוסה. ובהגה"ה כתב אם יעשה נקב בגוויל המקיף נגד שם של שדי יהיה טוב ונכון. וצ"ע מדוע המחבר והרמ"א לא הביאו ההגה הנ"ל, שיש לעשות נקב בגליון. ואולי ס"ל שדעת סה"ת שלא לעשות כן, שאין דרך זה דרך כבוד ונוי לעשות נקב תוך המזוזה.

ועכ"פ הרי הרמב"ם ושאר גדולי הפוס' לא כתבו רק לשייר גליון למעלה ולמטה, ומשמע שמן הצדדים אין צורך להניח כלום, וכמשמעות סתמא דש"ס. וגדולה מזו הרי הב"י עצמו בא"ח העיד עצמו על המנהג שלא נהגו לשייר במזוזה בתחלתו כדי לגול, ומיישב בזה דברי הרא"ש והטור. ועוד שלפי תי' הב"ח, הרי מזוזות שלנו א"צ שמירה, שמניחין אותן תוך שפופרת וזכוכית.

ועוד, שעיקר ד"ז להניח גליון מהצדדים, נלמד מס"ת, שצריך שיעור כדי לגול היקף או עמוד, ומבואר ברמב"ם (ס"ת ריש פ"ט) שכל השיעורי' אלו רק למצוה מן המובחר ולא לעיכובא, ע"כ הנח לישראל מנהגם אם אינם נביאים וכו' כי יש להם ע"מ שיסמוכו. וא"ת מה בכך נחמיר לכתחלה ויניח כדי לגול, זה אינו דהא יש לחוש שיכסו שם של שדי, ואי ינקב הגוויל יהיה גנאי כמו שכתבנו, לכן שוא"ת עדיף, והיכי דנהוג נהוג. עכת"ד השבו"י.

והגאון חזו"א (או"ח סי' י אות א. יו"ד סי' קעג אות א) כתב, דכפי הנראה מסגנון המחבר בשו"ע או"ח ויו"ד, דבמזוזה שנאמר בה בפירוש בגמ' חשש לדעת הרר"י, ובתפלין סתם כסה"ת, וכן נזכר בב"ח ובפרישה סברא זו לחלק ביניהם. והנה לענין דיעבד, הובא בפ"ת מספר ת"צ דגם במזוזה כשר בדיעבד, ומבואר שם דהמזוזה כשרה, והביא ראי' משיעור הגליון בס"ת דמבואר ברמב"ם דאינו רק למצוה, ואם שינה אינו מעכב. וסתמא קתני דאפי' לא השאיר אף כמלא אטבא כשר. ועוד הביא ראי' להכשיר בדיעבד אף במזוזה, והביא ראי' לזה מהברייתא דלא ימעט הכתב בשביל הגליון, ולפ"ד זהו המקור לדברי הרמב"ם דאינו רק למצוה. ולדעתי נראה דהשיעור גליון במזוזה ובס"ת אינו בשביל גוף הס"ת והמזוזה, רק במזוזה הוא כדי שבשעת הכתיבה שדרך לתחוב המזוזה באטבי דספרי שלא יכפול הקלף, צריך להניח שיעור האטבי חלק ממעל לכתב, כדי שלא תתחוב האטבי בגוף הכתב שזהו דרך בזיון לכתב, ואולי גם אח"כ אין לחתוך הריוח בשביל תיקון המזוזה לאחר זמן שאז יתחוב שוב באטבי דספרי, ובס"ת טעם הריוח והגליון הוא משום משמוש היד בהם כפירש"י שם בטעם החילוק בהריוח מלמעלה ומלמטה, ואף דאסור לאחוז הס"ת ערום יש קפידא גם באוחזו ע"י בגד שלא יגע בגוף הכתב דלא ליתי לידי מחיקה, ולהכי במזוזה ובתפילין דאין דרך למשמש בהם אחר הכתיבה לא חששו בגליון רק לפי הצורך בשעת הכתיבה שתוחבן באטבי דספרי, ולענ"ד מקום הניחו לי מן השמים בזה, ולפ"ז אין מקום כלל לחוש שום חשש בדיעבד, שאינו נוגע כלל דין הריוח בגוף הכשר המזוזה, ולענ"ד די בזה. עכ"ד החזו"א.

[וע"ע בילקו"י (יו"ד סי' רפה אות סח) לגבי כריכת המזוזה, שאינה מעכבת, ומן הדין מותר לקבוע המזוזה כשהיא שטוחה ומכוסה בזכוכית או בניילון, וכתיבתה נראית לעיני כל רואיה כשהיא קבועה כך במזוזת הבית. ובפרט כאשר היא כתיבה יפה. ואמנם לכתחלה אין לשנות מן המנהג לקובעה כשהיא מגולגלת בתוך נרתיק. ועכ"פ בדיעבד שכבר הוקבעה כשהיא שטוחה וגלויה יש להקל. ע' בילקו"י חופה וקידושין (עמ' תקפ). וראה עוד בשו"ת יבי"א ח"ח סי' ל].

ולענין הלכה, הנה הגם שבש"ע כתב להדיא שישייר במזוזה כדי לגול, שפיר י"ל שאין זה לעיכובא, ומסתבר לפרש דברי מרן בש"ע יו"ד, כמ"ש בב"י בא"ח סי' לב, ולא לומר שחזר בו. ואלא שכתב כן למיחש לכתחלה.

ולכן ראוי לעשות כן, אמנם בדיעבד ודאי שיש להכשיר. וכמו שטוען שכן מנהג העולם, שלא להקפיד בזה, [אמנם יש שמחמירים להזמין קלף מיוחד שיש בו ריוח בשופי].

וכן בתפילין ראוי להקפיד, אבל לא כולם מקפידים, ויש מן סוגרי הבתים שגם כשיש בקלף שיור בהתחלה, גוזרים אותו, בכדי שיכנס בריוח לבית, ולא יהיה עבה מידי. ואין ראוי לעשות כן.

שוב שמעתי, שאכן בקלף המיועד למזוזות שמוכרים כיום, יש שיעור כדי לגולל. ורק שבהרבה מזוזות צריך להחשיב שיעור זה כאשר יגלול אותם דק מאד, ולא כפי הגלילה בפועל שעושים גלילה פחות צפופה. ואפשר שסומכין שדי בזה שראוי לגול אילו היה גולל אותו דק כזה.

ולגבי התפילין, אחרי שמפורש בש"ע (סי' לב סעיף לב) שבתחלתן וסופן א"צ להניח כלל. אף שלכתחלה מהיות טוב ראוי לחוש למחמירים בזה, מ"מ מעיקר הדין ודאי שאין לנו אלא דברי מרן.

ומה שרבים מסוגרי הבתים חותכים את הקלף, שאלתי בעל מלאכה אחד, ואמר, שאם לא יעשו כן, הפרשיות של ראש, יכנסו בדוחק גדול, וזה גורם כמעט ודאי לשבירת האותיות כמו שראו כמה פעמים, ובכך התפילין נפסלים.

ומה שהעירו שהקלף הזה כבר נתקדש ואיך חותכים אותו (ע' ביריעות שלמה מ"ש בזה), צ"ל שסומכים על כך שעושים כן לצורך התפילין עצמם, שלא יפסלו.

בדין שיעור הנחת ריוח בגליון המגילה לכתחלה ובדיעבד

ולגבי מגילת אסתר, הנה בחזו"ע (פורים עמ' רנא) כתב, שלכתחלה יש לעשות גליון המגילה למעלה ג' אצבעות, ולמטה ד' אצבעות, ובין דף לדף ב' אצבעות, כדין ס"ת. ובדיעבד די למעלה ב' אצבעות ולמטה ג' אצבעות, ובין דף לדף אצבע. [ובילקו"י פורים החדש, לא הובא ד"ז. וראה להלן].

ואמנם מנהג העולם אינו כן. ובמגילות רבים אין מניחים כי אם רווח מעט.

והנה יש ליישב המנהג, לפי מה שכתבו כמה אחרונים, שכל שבס"ת בדיעבד כשר, במגילה כשר אפי' לכתחלה. ע"ש. והובאו בחזו"ע (דיני כתיבת המגילה במקורות אות יב), ולמד מזה לגבי כשרות אשה בתפירת היריעות של המגילה.

ולגבי ס"ת קי"ל שצריך להניח גליון למטה ד' אצבעות בגודל, ולמעלה ג' אצבעות, ובין כל דף ודף שני אצבעות. וכמבואר במנחות (ל.) ובש"ע (יו"ד סי' רעג ס"א). אמנם גם בס"ת אין זה רק למצוה מן המובחר, ואם שינה כשר.

והכי נקטינן שיכול לכתחלה לעשות יריעה של המגילה פחות משלשה עמודים. אע"פ שבס"ת קי"ל (מנחות ל.) שאין עושים יריעה פחות מג' עמודים. שבמגילה אין הכרח להקפיד בזה, כיון שנקראת איגרת. וזה לפמ"ש הר"ן (מגילה ו:), "ומסתברא דכי גמרינן מגילה מס"ת היינו לדברים הפוסלין ס"ת כתפירה בפשתן, אבל דברים שאין פוסלין ס"ת כגון אורך השטין ומנין הדפין וכו' וכיו"ב, במגילה כשר אפי' לכתחילה". וכ"כ בא"ר (סי' תרצא סק"ז).

וע"ש בא"ר, שכל שפוסל בס"ת אף בדיעבד, יש לחוש בו במגילה לענין לכתחילה. וביאר דבריו בשו"ת זרע אמת (ח"א סי' ק) שעיקר הדבר שנוי במחלוקת האם מגילה יש לה כל דיני ס"ת, שנחלקו בזה הרמב"ם ור"ת, ובפסקי מהרא"י (סי' כג) כתב, שהמדקדקים ומהדרים במצות יש להם לקיים דברי ר"ת, ולכן, די לנו לחוש לדברי ר"ת רק במה שפסול בס"ת אף בדיעבד, אבל בדברים שבס"ת יש לחוש להם רק לכתחילה, נחתינן חד דרגא במגילה, להקל אף לכתחילה. [וע"ע בשו"ת צפיחת בדבש (סי' לט) שכתב, שאפי' הגנת ורדים שהחמיר בס"ת היכא דמיחזי שהקדים המאוחר, מ"מ מגילה ודאי דקילא מס"ת, ואף הרב יודה להכשיר במגילה, וכמ"ש ה"ה (פ"ב מהל' מגילה) שאין המגילה כס"ת אלא לדברים שהושוה בה. ומזה למד בברכ"י להכשיר מגילה שנכתבה ע"י אשה או קטן. ע"ש. וה"ה שיש להכשיר בנ"ד וכו']. ומהר"י עייאש בספר מטה יהודה (ח"ב סי' תרצא, דף שלא.) הביא מ"ש הרב בעל מעיל שמואל שנסתפק אם יש להקפיד גם במגילה שלא יעשה יריעה פחותה מג' דפים, ושבמעשה רוקח

(דף רעה.) פשט לה שפיר מדברי הר"ן (פ"ב דמגילה) דכי גמרינן מגילה מספר תורה היינו דוקא לדברים שפוסלים בס"ת, אבל דברים שאין פוסלים בס"ת, במגילה יש להכשיר אפי' לכתחלה. ע"ש. וכ"פ מדנפשיה בערוה"ש (סי' תרצא ס"ז). ומ"ש הטור ובהגמ"י (פ"ב אות נ) בשם ר"ת, שמגילה יש לה דין ס"ת לכל דבר, לאו דוקא, שאין כוונתו אלא לדברים הפוסלים בס"ת מן הדין, הלא"ה משרא שרי לכתחלה, וכמ"ש הא"ר הנ"ל שם. [ולאפוקי ממ"ש בשו"ת שבט הקהתי (ח"ה ס"ס קיט), להוכיח מלשון הגמ"י הנ"ל דבעינן שתהיה ככל דיני ס"ת ממש, והשיג על הערוה"ש. וליתא, ולא ראה דברי המעשה רוקח והמט"י שהכשירו להדיא. גם לא זכר דבלא"ה הרמב"ם חולק על ר"ת, שהכשיר עיבוד קלף של המגילה שלא לשם מגילה. וכ"ד הסמ"ג והרשב"א והמאירי וה"ה והרדב"ז ומרן]. וכן נראה להקל בנ"ד מדברי הרשב"ץ (ח"ג ס"ס רעג). וכמ"ש כ"ז בחזו"ע (פורים עמ' רנא) במקורות לדין הנ"ל.

ויתירה מזו י"ל דגם למ"ש בהגמ"י (פ"ב מהל' מגילה אות נ) וז"ל, בקוצר אשיבך, כי ר"ת כתב, שמגילה יש לה כל דין ס"ת למנין שיטין, כדאי' במס' סופרים, ורוחב העמוד בג' למשפחותיכם, ובין שיטה לשיטה כמלא שיטה, ובין תיבה לתיבה כמלא אות קטנה, וכל אות מוקפת גויל, ושיעור גליון ג' אצבעות, ולמטה ד', ובין כל דף ודף כמלא רחב ב' אצבעות. וכל פרשיותיה סתומות, ומניח בסופה כדי לגול עמוד, ובראשה כדי לגול את כל המגילה, וכל גופן של האותיות כתב ג"כ כאשר ביארנו. ע"כ. לא דיבר על כל דיני ספר תורה ממש, וכפי שדייק קצת לשונו "יש לה כל דין ס"ת למנין שיטין וכו'".

ובקסת הסופר (בלשכת הסופר סי' כח אות ד) כתב, ובגליון המגילה למעלה ולמטה לא מצאתי מבואר, רק בספר מלאכת שמים כתב להניח למעלה ג' אצבעות ולמטה ד' אצבעות, ובין דף לדף ב' אצבעות, ולפע"ד מצד הסברא נראה כי די להניח כמו בחומשין וכו'. וחזר ע"ז (בתיקונים והוספות שבסוף הספר), שהביא דברי הר"ן הנ"ל שבדברים שאין פוסלים הס"ת, יש להכשיר במגילה אפי' לכתחלה, וכתב, שלפ"ז די להניח במגילה כמו בחומשין, למעלה ב' אצבעות ולמטה ג' אצבעות, ובין דף לדף אצבע (כמ"ש במנחות ל.). ע"כ.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' קסא) נשאל בדין זה, אם שיעור הריוח הנ"ל במגילת אסתר מעכב, וסייע דברי הקסת הסופר [שא"צ ד' וג' אצבעות כס"ת], מהירושלמי (מגילה פ"א ה"ט) דפליגי בזה ת"ק ורבי וכו' ובשאר ספרים צריך למעלה ב' אצבעות ולמטה ג' אצבעות. והנה פשטות הירושלמי שם דהוא הלל"מ, וא"כ יהיה לעיכובא, וכמ"ש האשכול (סי' טו). אע"פ שהפוס' לא כתבו כן, וגם הרמב"ם לא מנה זאת בין הדברים המעכבים. ומ"מ להלכה למעשה ודאי יש להורות שאינו מעכב. ולענין מגילה תמוה שלא הביאו האחר' דברי הר"ן, שדברים שאין פוסלין בס"ת, במגילה כשר לכתחילה.

ומה ששאל, אם יכול לכתוב מגילה באופן שלא ישאר אלא כס"מ וחצי מלמעלה, ושני ס"מ מלמטה, הנה ע"פ הר"ן היה מקום לצדד בזה להקל, בתנאי שיהיה עכ"פ יותר מגגו של למ"ד למעלה. אמנם כיון שהקסה"ס המיקל לא מיקל יותר מב' אצבעות למעלה וג' למטה, ישתדל לצאת לידי דעה זו ככל האפשר. עכ"ד שבט הלוי.

ובחזו"ע (פורים עמ' רנב) ה"ד הקסת הסופר הנ"ל, והעיר ע"ד, דלפלא שלא ראה דברי הגמ"י שכתב בשם ר"ת להדיא כדברי המלאכת שמים. וכן מפורש להדיא בשו"ת מהר"ם הקצרות (דפוס קרימונה סי' סו), ובשו"ת מהר"ם בר ברוך (ד"פ סי' שנא) בשם ר"ת. וא"כ בזה ראוי להחמיר לכתחלה כד' ר"ת.

איברא שלפי דעת הרמב"ם והרב המגיד ומרן, דס"ל דלא מדמינן מגילה לס"ת אלא למה שאמרו בהדיא. וכן לפמ"ש הסמ"ג להביא ראיה לדעת הרמב"ם מדין מגילה הכתובה בין

הכתובים, והרי שם הגליון הוא כמו בחומשים, וכדאיתא במס׳ סופרים (פ״ב ה״ד). ובביאורי הגר״א (ר״ס רעג). יש מקום לדברי הרב קסת הסופר. וכ״ה לפי דברי הר״ן. ומ״מ נראה דלכתחלה יש לחוש לר״ת להשוותה לס״ת, ורק בדיעבד יש להקל. ע״כ מחזו״ע.

ומבואר דעת מרן אאמו״ר זיע״א, שלגבי דין זה לכתחלה יש לחוש למה שמצאנו מפורש בדברי ר״ת ועוד, להשוות בזה מגילה לספר תורה, בשונה משאר דינים שאפשר להקל במגילה במקום שבס״ת כשר בדיעבד.

ומ״מ נראה שהלשון שכתב בחזו״ע שמגילה כזו כשרה רק בדיעבד, לאו בדוקא הוא, אלא נקט לשון דיעבד כלפי המעשה לכתחלה, כיון שלכתחלה ראוי ונכון לחשוש לשיטת ר״ת. ועכ״פ להניח ריוח של ב׳ אצבעות מלמעלה ולמטה ג׳ אצבעות, ובין דף לדף אצבע.

ולכן סופר ירא שמים יחמיר בכל זה לכתחלה היכא דאפשר. אלא שאין לערער מגילות שנכתבו כבר שאין מקפידין בזה.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב כו - מגילה כתובה בי״א שיטין

בס״ד, ו׳ כסלו תשע״ו, 342-2/ע״ו

לכבוד היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה, כש״ת ה״ה ר׳ **דניאל כהן** נ״י

למענה לשאלתו הנני להשיב:

בדבר ש״צ שקורא את המגילה שהיא כתובה בי״א שיטין, שלכתחלה עדיף לקרוא במגילה זו, האם הציבור השומע קריאתו ומכוונים לצאת י״ח, האם נחשב להם כאילו קראו במגילה זו, ואע״פ שיש בידם מגילה אחרת. [ע׳ בילקו״י פורים עמ׳ תקלא].

ועיין בספר ילקוט יוסף פורים (מהדורת תשע״ג בקונטרס אחרון סימן ג׳), דגדר שומע כעונה, שנתחדש לנו בהלכה זו, שכל דיני הקורא ישנם בשומע, כהתחברות השומע והמשמיע יחדיו, וכאשר בעינן לקרוא עשרת בני המן בנשימה אחת, או קריאה מתוך קלף, או אמירה בפה כמו קידוש ופרשת זכור, או קול רם בברכת כהנים, כ״ז השומע דינו כהאומר לגמרי. וחשיב כאילו קרא עשרת בני המן בנשימה אחת, וכאילו קרא מתוך הקלף, וכאילו אמר בפיו, וכאילו אמר בקול רם, וכפי הגדרת החזו״א, ולכן אף בזה שהשליח צבור קורא במגילה של י״א שורות, הקהל נחשב להם כאילו קראו במגילה זו.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב כז - ברכת בורא מאורי האש בלימוד קודם המגילה, וקריאת המגילה בבין השמשות

בס״ד, ח׳ אדר תשע״ז

האברך היקר והנעלה, שוקד באהלה ש״ת, כש״ת הרב רבי **נתנאל מנחם קנתן** שליט״א
מח״ס ״מנוחת נתנאל״

לשאלתו, כיום בזמן חורף שהיום קצר, מתארגנים בכמה בתי מדרש לערוך לימוד של אבות ובנים מיד לאחר תפילת ערבית של מוצ״ש, ואין עורכים הבדלה בבהכנ״ס, ושאל, הרוצה ללמוד קודם ההבדלה האם יברך על הנר. האם יש לדמות ד״ז לת״ב שחל במוצ״ש.

ע׳ במשנ״ב (סי׳ רח״צ סק״ד) שכתב, אם משער שיזדמן לו כוס בלילה, ורוצה ללמוד קודם שיבוא לידו הכוס, מצדד רעק״א בחי׳ שלא יברך עתה על הנר, וטוב יותר שיסדרם על הכוס.

ובאמת שהגרעק״א כתב להסתפק בזה, והביא מ״ש הב״י (בסי׳ תרצ״ג) לענין פורים שחל

במוצ"ש, דיש לברך בורא מאורי האש קודם קריאת המגילה, משום שאסור ליהנות מהאור קודם שיברך על הנר, ע"ש.

וכך כותב הכה"ח (שם סק"ו) ואם מותר ליהנות מן האור קודם ברכת מאורי האש זהו תלוי בפלוגתא, כמ"ש בסי' תרצ"ג, וכבר כתבתי בתשובה וכו' דדעת מרן ג"כ להתיר, ואפי' אם עדיין לא אמרו אתה חוננתנו. עכ"ד.

ולפ"ז בהיות ונתבאר בספר חזו"ע ובילקו"י פורים (עמ' תקפג) לחוש לדברי הכלבו ודעימיה, יש לברך על הנר קודם שילמדו, ודלא כהמשנ"ב ורעק"א, ע"כ שאלתו.

והנה לענין מקרא מגילה מבואר שם שנכון לברך לפני מקרא מגילה, ואינו חיוב. וי"ל דבמקרא מגילה כך היתה התקנה וכך נהגו כמבואר בראשונים. כמבואר בילקו"י שם. וקריאת המגילה היא הנאה גדולה לקרוא מגילה לאור הנר, כי א"א בלא זה, כי חייבים לקרותה מתוך מגילה ולא ע"פ, וגם הקריאה היא רק אחר צאה"כ שהוא לילה, וזו תקנה לכל הציבור. וראה להלן. משא"כ בכל מוצ"ש לענין לימוד לכל יחיד ויחיד, שא"צ לקרוא כל הזמן מתוך הספר, וגם לומדים ע"פ, וגם אפשר להתחיל בלימוד מפלג המנחה והלאה שיש קצת אור, וגם אין זו תקנה לכל הציבור אלא ליחידים הלומדים בשעה זו, וגם לא לומדים לאור הנר אלא לאור החשמל, י"ל דבזה לא חייבו לברך קודם, דדוקא בדבר הקבוע לרבים הצריכו לכתחלה לברך קודם הנר. ועדיף יותר לסדר ברכת מאורי האש על הכוס כנהוג, וע"כ מי שמיקל בזה יש לו ע"מ לסמוך, וכ"ש בזה"ז שלומדים לאור החשמל שא"צ להקפיד לברך קודם על הנר.

ב. עוד שאל לגבי פורים שחל במוצאי שבת. שנכון לברך על הנר קודם קריאת המגילה. איך ינהג מי שממתין לצאת השבת כפי שיטת ר"ת. הנה הדבר פשוט שאם אדם אחר מדליק את הנר יכול לברך עליו. ואם כולם ממתינים לזמן ר"ת, יאמרו לקטן להדליק. ואם אין לו מי שידליק עבורו, ודאי ימתין לברך אח"כ ולא ידליק בעצמו.

וגם כשיש בבית הכנסת תאורת לד או פלורסנט, באופן שאין שם חוטי אש, אעפ"כ יברכו קודם מאורי האש על נר. וכן השיב מרן אאמו"ר בתשובה מיום א' לסדר בשלח תשע"א, דדינם לענין זה כאש רק שאעפ"כ אין מבדילין עליהם. וכן השיב במכתב מיום י"ב טבת התשס"א, וכתב שם שאין לברך [מאורי האש] על סוג כל שהוא של חשמל.

קריאת המגילה בבין השמשות - סיום התעניות בביה"ש

ובמה שכתבנו דקוראים המגילה בצאה"כ, הנה יש לדון לענין ביה"ש דלכאו' הוי ספד"ר ולקו', וע' במאור ישראל (ברכות ד.) שהביא מרבי אלחנן וסרמן דבספק קבוע לא אמרי' ספד"ר לקולא. ומטע"ז אין מתירים את כל השבותים בביה"ש גם שלא לצורך מצוה. אולם לפמ"ש שם (מאו"י עמ' צב) דגם בספק קבוע אמרי' ספד"ר לקולא, לכאו' יהיה אפשר לקרוא את המגילה בביה"ש. ושמא הוי כדשיל"מ. אלא שבחזו"ע שבת ג' (עמ' קלג) הביא מחלו' בדין מעות שהונחו ע"ג כסא פלסטיק אי הוי דשיל"מ. וכ' דאפ"ה ספד"ר לקולא. ולפ"ז בנ"ד היה לנו להקל. [וע' בילקו"י איסור והיתר ג' (עמ' שפז) במי שנסתפק אם עברו שש שעות, דאינו בכלל דשיל"מ. ע"ש ג' טעמים. ולכאו' הכא איכא ס"ס לחו'. דשמא כר"ת דיום הוא, ושמא ביה"ש יום הוא, ושמא כר' יוסי].

וכיו"ב יש להעיר לגבי תעניות, דהא מבואר בראשונים ובאחרונים שבכל התעניות יש לאכול רק בצאה"כ, ולכאורה אמאי לא נקל בביה"ש של תענית י' בטבת, י"ז בתמוז, תענית אסתר, וצום גדליה, מצד ספד"ר לקו'. וע' בגמ' תענית יב. כל תענית שלא שקעה עליו החמה אינה תענית. ומפרש הרא"ש דהיינו סוף שקיעה, צאה"כ. וכך כותבים התוס' בשם ר"ת,

וכ״ה בס׳ הישר לר״ת, וכ״כ בספר המנהיג, הגהות מרדכי, הראבי״ה, והטור (סי׳ תקסב). ובב״י הביא שכך משמע גם בהגמ״י בשם סמ״ק. וכ״פ מרן בש״ע שם. דכל תענית שלא שקעה עליו חמה, דהיינו שלא השלימו עד צאה״כ, אינו תענית. ובמג״א ציין שכ״כ בהגמ״י [הנד׳]. וכך כותב הלבוש (סי׳ תקס״ד) דצריך להשלים התענית עד צה״כ. וכ״פ במשנ״ב בשעה״צ.

אמנם בערוה״ש הביא מרבינו יונה דהיינו שקיעה. וכותב שהמיקל אין מזניחין אותו. ומסתייע מהרא״ש בשבת. אלא שבקרבן נתנאל כתב דאיירי בהתנה. הלא״ה בעי׳ צאה״כ.

וצ״ל, שאנו מחמירין בבין השמשות משום שאין יודעין אם הלכה כרי״ה או כר״י, ותרי קולי לא מקילינן, וכ״כ בגבורת ארי (תענית יב:) דמה שאסור לאכול בביה״ש בתעניות כדי שלא יהיה תרתי דסתרי, שאם תתיר בהתחלה אז נתיר גם בסוף. וכן מבואר בשעה״צ (תקס״ב א). דמחמרינן להמתין עד צאה״כ דאין אנו בקיאין בזמן ביה״ש. ובפרט דאפשר שהלכה כר׳ יוסי, שבודאי לדעתו אין להקל בביה״ש שלנו. וכ״כ בק״נ. ולגבי ט״ב הוא מדינא דגמ׳ להמתין לצאה״כ, כמבואר בפסחים נד. דספק שלהן אסור.

וע״ע בביאה״ל (סי׳ רסא) שכ׳ דביה״ש הוי חסרון ידיעה ולא אמרי׳ ביה ספד״ר. וע׳ בעין יצחק ח״ב (עמ׳ רטז) דבספק חסרון ידיעה גם בד״ר לא אזלי׳ לקולא. וכדמשמע במרדכי (פ״ד מע״ז), וכ״כ הרדב״ז, המהרשד״ם.

אלא דבספק חסרון ידיעה לכל העולם אינו בכלל ספק חסרון ידיעה כמבואר שם. ובנ״ד הוי ספק חסרון ידיעה לכל העולם. וע״ש בעין יצחק, וכן ביבי״א ח״ח (יו״ד סי׳ כג). ובש״ע סי׳ תפט ס״א מבואר דמעיקר הדין אפשר לברך ולספור העומר בביה״ש, משום ספד״ר, כמ״ש התוס׳ במנחות סו. ורק המדקדקים ממתינים לצאה״כ, ומאי שנא תענית מספיה״ע.

וצ״ל דאם נתיר לו לאכול בביה״ש על הצד שהוא יום איבד את התענית, וכן לר׳ יוסי. וע׳ במאו״י (א, עמ׳ צב ועמ׳ ד). ובילקו״י חנוכה (עמ׳ רמג) דלגבי נ״ח אף שהוא דרבנן לא מקילין להדליק בביה״ש, כיון שמסתבר שחכמים קבעו חצי שעה לפי המציאות של תכלה רגל מן השוק. ומציאות זו מתחילה מצאה״כ.

בברכת התורה
יצחק יוסף
הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב כח - נתן מתנות לאביונים וחשב שהוא משלוח מנות

בס״ד, ז׳ אדר ב תשע״ט, 921-2/ע״ט

לכבוד היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה, כש״ת ה״ה **הר׳ יהושע אולמן** נ״י

שלום רב,

לשאלתו במצוות יום הפורים, מי שנתן לא׳ מתנות לאביונים, וחבירו חשב שהוא משלוח מנות, האם יצא י״ח מתנות לאביונים, אע״פ שבפשטות תלוי הדבר בנותן, ולא איכפת לן מהמקבל, אך בשו״ת קרן לדוד (סי׳ קס״ד) ובשו״ת אפרקסתא דעניא ח״א (סי׳ כ״ד אות ב׳) כתבו שתלוי בכוונת המקבל.

הנה הגר״י ענגיל בגליוני הש״ס (שבת י״:) כתב, שכיון שכתוב במגילה בלשון מתנות לאביונים, צריך להודיע למקבל ממי מקבל, ואם אינו יודע ממי קיבל לא מהני. אך אינו מוכרח, וכן העלה להקל בשו״ת קנין תורה חלק ג׳ (סי׳ ק״ב אות ד׳), שאדרבה כיון שמעלה גדולה במתן בסתר יוצא גם בלי ידיעה. וכן העלה בשו״ת בית אבי (חלק ד׳ סימן מ׳), ועיין עוד בספר מקראי קודש (פורים סימן ל״ט עמוד קנ״א), ובשו״ת רבבות אפרים חלק ד׳ (סימן קע״ב). וכן משמע מחזו״ע פורים (עמוד קעב הערה יז).

ועל כן במתנות לאביונים הדבר תלוי בנותן ולא במקבל, ואף אם המקבל חושב שהוא משלוח מנות ולא מתנות לאביונים, גדולה המצוה, שנותן בסדר, והמקבל לא מתבייש, שחושב שהוא משלוח מנות ויוצא בזה י״ח.

וכבר אמר שלמה המלך במשלי (פרק כא), מתן בסתר יכפה אף. ובמסכת דרך ארץ (פרק ז) שנינו, הוי שמח בממון שאתה נותן בתוך ביתך, כדי שיכפה ממך אף מלאך המות, שנאמר מתן בסתר יכפה אף. ומטעם זה למדו הפוסקים שהרוצה לקנות חפץ ויש לפניו נכרי וישראל המוכרים את אותו חפץ או סחורה, והנכרי מוכר זול יותר, אם הישראל זקוק למחייה ופרנסה, יש להעדיף לקנות מישראל, וזה בכלל מתן בסתר, שאינו יודע שקונה ממנו בשביל לסייע בידו לפרנסה. ומקור ד"ז מהתורת כהנים, ד"וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך", כשאתה קונה ומוכר קנה ומכור לעמיתך ישראל. ואמנם במקום שהישראל מוכר יותר ביוקר, אם זהו דבר מועט, גם כן ראוי ונכון להקדימו לישראל. ועיין בשו"ת מנחת יצחק חלק ג' (סימן קכט) שכתב דשיעור מועט היינו שיעור של הפרש שתות (שש עשרה וחצי אחוז בערך)

ועי' בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סי' תעז) שכתב, דנראה שאם היהודי מוכר ביוקר ומחוסר עבודה, ויש גוי שמוכר דבר זה יותר בזול, א"כ מה שמפסיד בהפרש שבין שניהם הוי צדקה, כיון שהיהודי הזה זקוק לפרנסה, ואין לך מצות צדקה גדולה מזה דהוי גם מתן בסתר שהמקבל אינו מרגיש שמקבל צדקה, ולכן יכול לנקות סכום זה שמפסיד מכסף מעשר, דמצוה גדולה קעביד להחיות נפש יהודי בפרנסה בכבוד, והצדקה שנותן בכה"ג הוא במדרגה גדולה שאפשר לקחת גם מכספי מעשר. ע"ש. [ואולם זאת כאשר היהודי זקוק מאד לפרנסה]. אבל במקום שההפרש הוא גדול, א"צ להקדים. וגם זה שבהפרש מועט יש להקדים הישראל, זהו דוקא בישראל שהוא שומר תורה ומצוות ומכבד את יראי ה', הא לאו הכי אף בהפרש מועט א"צ להקדימו.

וכמו כן בשני מוכרים שהם ישראלים, ואחד שומר תורה ומצוות ואחד לא, ומוכרים בשוה, יש להקדים את הישראל השומר תורה ומצוות, וראוי ללכת לקנות מישראל זה ששומר תורה ומצוות, אף שהוא בריחוק מקום עד מרחק מיל.

והיכא שהקונה הוא תגר וכיו"ב שזהו עיקר מחייתו ופרנסתו, יש להקל שאף בהפרש מועט א"צ להקדים הישראל אם הוא מיקר יותר מהנכרי, כי היא שמלתו לעורו, וכמתבאר מתשובת המהר"ם שיק (חחו"מ סי' לא) דבתגר שענין הקניה הוא כדי חייו א"צ להקדים הישראל, כשם שאין צריך להקדים הלואת ישראל בחינם לנכרי בריבית במקום שהוא כדי חייו.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב כט - משלוח מנות שאבד או נגנב בדרך

בס"ד, ט"ז סיון תשע"ט, 1411-2/ע"ט

לכבוד היקר והנעלה הבחור החשוב ה"ה **אברהם עבודי** נר"ו

מישיבת בית מאיר

מה שהעיר בענין משלוח מנות שאבד או נגנב בדרך, שבספר בני חיי (סי' תרצד סק"ג) כתב, דכיון שעיקר התקנה למשלוח מנות הוא משום שמחה, כיון שנגנבו ליכא שמחה וכו'. וכן הסכים בשו"ת משאת משה (ח"ב סי' ד). וכ"כ בשו"ת אהל יוסף מולכו (חאו"ח סי' טו) שמכיון שעיקר השמחה של משלוח מנות תלויה בשמחת המקבל, אם נאנסו בדרך, ולא הגיעו בפורים ליד המקבל, ולא שמח בהן, המשלח לא יצא י"ח, וצריך לשלוח לו מנות אחרות. וע"ע בברכ"י (סק"ז). וכן העלה בחזו"ע פורים, דנראה עיקר שהכל תלוי בשמחת המקבל, וכיון שלא קיבל אותן לא יצא המשלח. וכן פסקו בשו"ת פעולת צדיק (סי' צט), ובתשובה מאהבה (ח"ב דף מט), ובשו"ת שערי רחמים פראנקו (ח"א

א"ח ס"ס יא). וע"ע בספר משנת יוסף זילברמן (סוגיות ח"ב סי' מ אות יב). ובקונ' טוב להודות (ח"ג סי' ד), ובילקו"י מועדים מהדו"ק (עמ' שלז).

ואמנם בשו"ת בית שערים (סי' שפ), כתב לצדד שאפשר שקיום המצוה היא בשילוח, כלשון הפסוק ומשלוח מנות, אף שלא הגיעו ליד המקבל וכו'. וכן הגר"א ישראל בס' כסא אליהו (סי' תרצה סק"ג) כתב לצדד בזה. וכ"כ בס' יוקח נא (להגאון טהרת המים, סי' תרצה ס"ק לח) שיש לצדד ולומר שאם שלח משלוח מנות, ונגנבו או נאבדו, בעוד שעדיין לא הגיעו לידי המקבל, דשפיר יצא י"ח דמדכתיב משלוח מנות ולא כתיב ונתון מנות, משמע שהכל תלוי בשילוח, ומכיון שכבר קיים מצות שילוח יצא י"ח. ע"כ. העיקר להלכה שלא יצא, שהרי הכתוב אומר משלוח מנות איש "לרעהו", ואם כי שלח המנות, אבל לא נתקיים "לרעהו", מאחר שלא הגיעו לידו.

והנה הגאון יפ"ל (בשיירי יפ"ל שבסו"ס פדה את אברהם, סי' תרצה), הביא מ"ש הרמ"א שהשולח מנות לרעהו, ולא רצה לקבלם, או שהוא מוחל לו, יצא. וכתב: מכאן נראה ראיה דמי ששלח מנות לרעהו ונגנבו או נאבדו בדרך ולא באו ליד רעהו, דיצא השולח י"ח, ואינו חייב לשלוח מנות אחרות. ודלא כמ"ש בבית עובד (דקע"ד:), דלא יצא. דהשתא ומה במנות שנשארו ביד הנותן שלא רצה לקבלם האחר, עכ"ז יצא, כ"ש במנות שיצאו מרשות הנותן שלא נשארו בידו דפשיטא שהשולח יצא י"ח. עכ"ל.

ובחזו"ע (פורים עמ' קנז) תמה ע"ז, דמה דמות יערוך נידון זה לנידון הרמ"א, שהרי בנידון הרמ"א ראה המקבל את חיבתו של המשלח אליו, במה ששלח לו משלוח מנות כמו ריעים אהובים, אלא שמחל לו עליהם, ולטעמו של הרב מנות הלוי מיהא יצא, כמו שביאר החת"ס (א"ח סי' קצו) טעם דברי הרמ"א. ואילו בנ"ד שנגנבו או נאבדו קודם שהגיעו לתעודתם, ולא נראו כלל למי שנשלחו לו, ואין כאן חיבה כלל, והרי נאמר בכתוב "לרעהו", וכאן נגנבו בטרם יגיעו לרעהו, באופן שבין לפי טעמו של הרב מנות הלוי בין לפי טעמו של תה"ד לא יצא.

וע"ז כתבת להעיר, שנראה לחומר הקושיא דודאי היפ"ל לא כתב שיצא י"ח, אלא דוקא באופן שנודע למקבל על רצון המשלח לשלוח אליו מנות, ואבדו או נגנבו בדרך, וכמו שמצינו שחילק כן בשד"ח (אס"ד מע' פורים סי' ו ד"ה אם), דלטעם שמשלוח מנות הוא בשביל להרבות אהבה ואחוה, יתכן לומר שאם נגנבו ואבדו, ואח"כ הודיע השליח לנשלח שאבדו בדרך, יצא י"ח. וא"כ נוכל לפרש כן דברי היפ"ל. ובזה א"ש הדיוק מדברי הרמ"א. והבאת ראיה לדבריך ממש"כ היפ"ל עצמו בנד"מ (ס"ק לד) שתלה דין משלוח שנאבד או נגנב בטעמי המצוה הנ"ל, שלטעם הרב מנות הלוי שהוא משום חיבה יצא, וע"כ כשהוא יודע מקבלת המנות, דאל"כ מאי שמחה איכא. עכת"ד.

הנה מרן אאמו"ר זצוק"ל התייחס בהמשך דבריו (באותו עמוד) לשאלה הנ"ל, הוא ציין לדברי היפ"ל שציינת, אלא ששם העתיק מש"כ בתחילת דבריו שבנגנבו או אבדו צריך לשלוח שוב מנות אחרות, דאזלינן בתר שמחת המקבל, והוא לא שמח משום שלא הגיעו לרשותו. ומכאן הקשה למש"כ בשיירי יפ"ל הנ"ל, שאיך שכח מש"כ ביפ"ל. ובסוף דבריו ציין לשאלתך בזה"ל: והן עתה ראיתי ביפ"ל ח"ב שם, שרצה לתלות דין נגנבו ונאבדו בשני הטעמים של מצות משלוח מנות, וכתב שלדעת הרב מנות הלוי יצא בשילוח מנות, שהראה חיבתו. ורק לטעם התרוה"ד לא יצא, והשוה דין זה למ"ש החת"ס (סי' קצו), בדעת הרמ"א שאם מחל לו יצא. [והיא השאלה ששאלת, וע"ז השיב מרן אאמו"ר] ובמח"כ זה אינו, שלא קרב זה אל זה, שגם לדעת הרב מנות הלוי, בנגנבו ונאבדו שלא נראו ברשות המקבל כלל, לא יצא. עכ"ל. נמצא א"כ דדבריו של מרן אאמו"ר זצ"ל שרירין וקיימין. ודו"ק.

וזה דרך הפוס' להעיר מה שיש להעיר, הגם שאפשר לדחוק כוונת החכם המושג שנתכוין רק באופנים אחרים, דמ"מ העיקר שלהלכה יש לפסוק בנידון שעליו דנים, כפי שהוכיחו בדבריהם. ואדרבה אם נאמר שגם שאר חכמים שחלקו מודים לזה, ודברו רק באופנים אחרים, ניחא טפי.

ועוד, דבלא"ה זו סברא דחוקה, דדי שהמשתלח יודע שפ' שלח עבורו, שהרי יתכן לומר, שגם לטעם של ריבוי אהבה ואחוה, אין מועיל במה שיידע המשתלח שפלוני שלח אליו מנות, שיתכן שריבוי האהבה ואחוה נעשית דוקא ע"י שמחת המקבל ששמח במנות שהגיעו אליו, משא"כ אם נגנבו בדרך שאינו מרגיש בזה שום שמחה.

ודו"ק בזה בדברי היפ"ל עצמו בח"ב (סי' תרצה ס"ק יט), שהביא מ"ש בשו"ת בנין ציון (סי' מד), שנראה לו טעמו של הרמ"א במ"ש שאם מוחל לו המשלוח מנות יצא, משום שכתוב ומשלוח מנות, ולא כתוב, ונתון לרעהו מנות, כמו שכתוב (בשמואל א) ונתן לפנינה וכו' מנות, ולחנה יתן מנה אחת אפים, כמו שכתוב ומתנות לאביונים, מוכח שלא הקפיד הכתוב אלא על השילוח, דהיינו שיצא מרשות המשלח, אבל מתנה לא אקרי אלא רק אם באה לידי המקבל, ולכן במתנות לאביונים שנכתב לשון מתנה, אם אין העני רוצה לקבל, או שמוחל לו, לא יצא, ואפי' אמר הריני כאילו התקבלתי, כיון שלא קיים כמו שכתוב ומתנות לאביונים, ויקיים המצוה בעניים אחרים. אבל כאן לא כתוב אלא ומשלוח מנות, שאין המצוה אלא השילוח מן המשלח, מש"ה במוחל לו יצא. ע"כ. וכתב עליו ולא ידעתי איך נתיישבה דעתו בזה, והרי כתב בברכ"י (סי' תרצה סק"ו) בשם מהרח"א ומשאת משה, שאם נגנבו המנות או נאבדו חייב לשלוח מנות אחרות, ואם איתא לדברי הבנין ציון שאין החובה אלא רק מצות שילוח בלבד, למה בנגנבו או נאבדו יתחייב לשלוח מנות אחרות, הרי משלח יצא. ובאמת יציבא מילתא שלא יצא, שהרי עיקר מצות משלוח מנות איש לרעהו היא "להרבות בשמחה, שתלה הכתוב דבר זה בשמחה ומשתה", דהכי כתיב לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים, וכמו שאין האביונים שמחים אלא כשתגיע לידם המתנה לשמוח בה, כמו כן השולח מנות לרעהו לא יצא כל שלא הגיעו המנות לידו, ששמחה למקבל בעינן. וכמ"ש ג"כ באהלי יהודה נג'אר (דקכ"ה ע"ג). עכת"ד היפ"ל שם.

ולכאורה משמע שגם אם ידע המשתלח שנשלחו אליו ונאבדו בדרך, לא יצא, דסו"ס אין כאן שמחה. ויש עוד לפלפל בזה.

וכיון שגם לטעם השני של משלוח מנות אפשר שלא יצא, לכן להלכה עליו לשלוח עוד משלוח מנות.

והגאון אשל אברהם בוטשאטש (סי' תרצה) כתב סברא חדשה, לומר דשמא שלח ונאבדו יצא י"ח, כיון דהולך כזכי, וכבר זכה בהם המשתלח. ע"כ. אך העיקר כדברי הפוס' הנ"ל שהעלו שמוטל עליו לשלוח משלוח מנות אחר.

והנה בעיקר החקירה הנ"ל בטעם משלוח מנות, היה לנו לפסוק ספד"ר לקולא, וראה בילקו"י פורים (סי' תרצה ס"ד), שכתבנו בס"ד כמה נפ"מ בחקירה הנ"ל בטעם מצות משלוח מנות, אם משום שיהיה לכל אחד ואחד צרכי סעודת פורים, כמ"ש בתה"ד (סי' קיא), או בשביל להרבות אהבה ואחוה, כמ"ש בספר מנות הלוי למה"ר ר' שלמה אלקבץ (אסתר ט, יט. דף רח.). וא"כ היה לנו לפסוק לקולא בכל החקירות הנ"ל.

אולם אין זו דרך הפוס', וצ"ל שגם טעמים אלו אינם מוכרחים, שיתכן לתת טעמים נוספים, ובילקו"י שם הבאנו ט"ז טעמים למצות משלוח מנות, כמו לשמח לב כל אחד ואחד מישראל, או כדי לשתף את השמחה זה עם זה, וגם בריטב"א (מגילה ז.) משמע שמשלוח מנות

ומתל"א הם משום שמחה. וכ"כ בשו"ת בית ישראל הורביץ (חאו"ח סי' פח) שהטעם הוא כדי לשמח המקבל. וכ"כ בס' יוקח נא למהר"א הכהן מסאלוניקי (סי' תרצה ס"ק לג, לז). ומהר"ל בספרו אור חדש על מגילת אסתר כתב, להראות שהוא שמח כ"כ עד שמשפיע מטובו גם לאחרים. וכ"כ בכת"ס (או"ח סי' קמא), להראות שמחה חדוה וריעות, כדרך שעושים סעודת שמחה, שמשלחים לקרובים וריעים אהובים. וע"ש בילקו"י באורך.

והפוסקים נקטו להלכה שיתקיים ג"כ לשון הפסוק ומשלוח מנות איש לרעהו, שכיון שאין יודעים טעם המצוה, לכן עכ"פ יש להיצמד ללשון התקנה המפורש במגילה, ולפעמים פסקו שלא יצא, מחמת משמעות לשון הכתוב, ואין זו דרשה מדעתינו, אלא הכרעה לחומרא מספק, מטעם שאין יודעים את טעם המצוה. ואין דבר ברור בידינו בזה.

ולכן אף שמצינו שרבותינו האחרונים פלפלו לענין דינא בטעמים של משלוח מנות, ומהם בשו"ת חת"ס (חאו"ח סי' קצו). ובשו"ת כתב סופר (חאו"ח סי' קמא אות ב). ובשו"ת שבט סופר (חאו"ח ס"ס כג. וסי' כח). ובשו"ת בנין ציון (סי' מד). ובשו"ת אפרקסתא דעניא (סי' כה). ובשו"ת בית שערים (סי' שפ). ובשו"ת תורה לשמה (סי' קפח), ובשו"ת חלקת יעקב (או"ח סי' רלה), ובשו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' קכג). ועוד. וראה בחזו"ע פורים (עמ' קיז). מ"מ אין להוציא דין בהכרח ע"פ הטעמים, שאין ידוע לנו בבירור הטעם. וכ"כ החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' פב) לגבי מתנות לאביונים, שאין להוציא דין מכח הטעמים וכמ"ש מהרא"י (כתבי תה"ד סי' קח). ע"כ.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב ל - השתכר בבין השמשות והזיק

בס"ד, ו' ניסן תשע"ט, 1089-2/ע"ט

לכבוד היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה, כש"ת כה"ר **יוסף אביטבול** שליט"א,

שלום רב,

לשאלתו בדין שיכור שהשתכר בפורים, והזיק בבין השמשות של מוצאי פורים, האם פטור כיון שהשכרות באה מחמת מצוה, או הפיטור רק ביום פורים, הנה מבואר בילקו"י הלכות פורים (סי' תרצ"ה סעיף כ"ג), שמי שהשתכר ורקד ושמח ובתוך כך הזיק לחבירו, או טינף בגדיו, חייב לשלם כל מה שהזיק לחבירו, ואין הבדל בזה בין פורים לשאר ימות השנה. וע' בשו"ת יבי"א ח"ט (חו"מ סי' א' אות ב' ואות ה'). ולדעת הרמ"א שפוטר, מסתברא שגם אם הזיק בביה"ש, כיון שהוא המשך והתוצאה של משתה פורים, ולכן נראה שהוא פטור לדעות שפוטרים אותו, וע' בא"ר שכ' לגבי גניבה בפורים היינו בב' לילות ויום אחד, והובא במשנ"ב (סי' תרצו ס"ק לב) בענין המנהג לחטוף דברים שמוחלים, כתב המ"ב שם, שזהו מליל הקריאה עם ליל הסעודה שהם שני לילות ויום אחד. ע"ש. אלא דלהלכה חייב אף בפורים וכנ"ל.

ומה ששאל אם שלח לדודה שלו משלוח מנות אם יצא י"ח, יצא י"ח שגם בן ששולח משלוח מנות לאביו יצא. ובחזו"ע (עמנו' קלה) משמע שהדין כן גם לכתחילה. ושם בעמו' קמ מבואר בשם המג"א דבאשה נשואה מותר אף לכתחילה.

ומה ששאל מי ששכח לתת מתנות לאביונים ביום פורים, האם יש לו השלמה לתת אחר פורים כיון שהוא צדקה, הנה מצות מתנות לאביונים תיקנו רז"ל לתת אותם ביום פורים דוקא, שזו היא מצוה מחלק ממצוות היום, ולכן אין לתתם קודם פורים, וכמבואר בילקו"י שם (סי' תרצ"ד ס"ג), דמצוה זו דוקא בפורים, ואע"פ שמבואר בש"ע (סי' תרצ"ד ס"ד) דבמקום שאין עניים יכול לעכב מעות פורים שלו אצלו,

ונותנם במקום שירצה, היינו שמ"מ מפריש הוא אותם ביום פורים, רק שהוא אנוס שאינו מוצא עני לתת לו, לכן יכול לתת אחרי פורים, אבל מי שכלל לא הפריש ולא נתנם לא קיים את המצוה. ומ"מ בהיות וזה יתן אותם לעניים לאחר הפורים בתורת צדקה, כעין שלא יהיה גזל השבט.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב לא - משלוח מנות מפירות שביעית - הבהרה לילקו"י

בס"ד, ט"ו אייר תשע"ט, 1252-2/ע"ט

לכבוד האברך הנעלה, שוקד באהלה של תורה, כש"ת הרב **רפאל ציון חקק** נ"י

שלום רב,

מה ששאל אודות משלוח מנות מפירות שביעית שמובא בספר חזון עובדיה פורים (עמ' קנ"ד), בזה"ל: ומי ששלחו לו מנות ורוצה לחזור ולשלוח מנות מפירות שביעית למשלח, אם כבר יצא י"ח משלוח מנות לאחר, רשאי לחזור ולשלוח מפירות שביעית למשלח, שאינו אלא כגומל חסד לחבירו. ואילו בספר ילקו"י פורים (סי' תרצ"ה סנ"ז) מבואר, דמי שקיבל מחבירו משלוח מנות, אין המקבל רשאי להשיב לו בחזרה מפירות שביעית או מדמיהן, שמכיון שהוא חייב להשיב לו כפי המנהג וכו', הרי זה תשלום תגמולין שאסור בפירות שביעית, שנראה כאילו פורע חובו. ע"כ. וזה לא כמו שמובא בחזון עובדיה הנ"ל.

וע"ש בילקו"י שהסתמכנו עמ"ש בתורה לשמה (סי' קצג). ואיה"נ בחזו"ע לא חשש לזה, דסו"ס אין חיוב להחזיר. וע' בילקו"י שביעית (עמ' תקטו) משם התוספתא שאין משלמין מהם תשלומין, אבל משלמים מהם דבר של גמ"ח. ובחזו"ע קרא לזה חסד, אחר שכבר יצא י"ח משלוח מנות, ומה שנותן עוד לחבירו הוא גמ"ח, וזה שרי מפירות שביעית. ואילו בילקו"י היתה ההבנה דסו"ס אינו עושה זה לשם חסד, אלא לשם מצוה. כשמקפיד להחזיר משלוח מנות לכל מי ששולח לו.

ויתכן שבחזו"ע הסתמך על כך שרבים אינם מקפידים להחזיר משלוח מנות אחר שכבר יצאו י"ח. ובילקו"י איירי' לפי מנהג רבים שמקפידים להחזיר לכל מי ששולח להם משלוח מנות, דבזה נראה כפורע חובו בפירות שביעית, אף שכבר יצא י"ח. ועכ"פ העיקר כד' החזו"ע.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב לב - רשום שם אחר על המשלוח מנות

בס"ד, כ"ד ניסן תשע"ט, 1134-2/ע"ט

לכבוד הרב החשוב והנעלה, כש"ת כה"ר **מרדכי צבי הלוי ציון** שליט"א

שלום רב,

לשאלתו אודות מי ששלח משלוח מנות לחבירו, משלוח מנות שקיבל מאדם אחר, והיה השם של האחר על המשלוח מנות ושכח להסירו, וכשנתנו לחבירו לא היה בבית והניחו על הפתח, וכשחזר הלה לביתו מצא את המשלוח מנות עם השם של האדם האחר, ולא ידע שחבירו שלח לו משלוח מנות, האם יצא י"ח מצות משלוח מנות.

הנה בספר ילקו"י פורים (סי' תרצ"ה סעיף ל"ב) מובא שהשולח מנות לרעהו בעילום שם, שאין המקבל יודע מי שלח אליו המנות, י"א שלא יצא י"ח משלוח מנות, ולכן יחזור וישלח מנות לצאת י"ח, וה"ה בנידון הנ"ל, שדין זה תלוי בב' הטעמים של משלוח מנות, שלפי הטעם שיהיה למקבל כדי לעשות סעודת פורים, שפיר דמי, אבל לטעם שתרבה אהבה וחיבה בין איש

לרעהו, לא מהני, ולכן נכון להחמיר לחזור ולשלוח מנות לצאת י״ח אליבא דכ״ע, וכ״פ בשו״ת כתב סופר (סי׳ קמ״א) דלטעמא דתרוה״ד שיהיה לו לצורכי סעודת פורים מסתבר שיוצא, ואדרבה הצדקה באופן זה מעולה יותר. אבל לטעם הרב מנות הלוי להרבות החיבה שלום וריעות אינו יוצא, וכ״כ בשו״ת נחלת בנימין (סי׳ קל״ו), ובשו״ת בית אבי (ח״ד סי׳ מ׳) וכן מוכח בשו״ת מהר״ם שיק (סי׳ שמ״א). וכ״כ בשו״ת יבי״א (ח״ט סי׳ ע״א) שהשולח מנות לחבירו בעילום שם, ואין המקבל יודע מי שלחו, לטעם הרב מנות הלוי נראה שלא יצא י״ח, כיון שאינו יודע מי שלחו, וק״ו אם רשום שם אחר על המשלוח מנות, והוא חושב שהאחר שלחו, שלטעם זה לא יצא י״ח, וצריך לשלוח שוב.

בברכת התורה
יצחק יוסף
הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב לג - תושב ירושלים ששלח מנות לתושב ת״א - ובדיני מתנות לאביונים

בס״ד, ו׳ חשון תשע״ו, 138-2/ע״ו

לכבוד היקר והנעלה, שוקד באהלה ש״ת הרב **יוסף יהודע שמואלי** נר״ו

שלום רב,

למענה לשאלתו בדבר מה שנפסק בספר ילקו״י פורים, בדין משלוח מנות, שתושב ירושלים ששלח מנות ביום י״ד לשאר ערי הארץ שקוראים המגילה בי״ד, יצא ידי חובתו, אבל אם שלח מנות להם ביום ט״ו לא יצא, שאצלם אינו יום שמחת פורים, שעבר יומו בטלה שמחתו, שכל המנות המגיעים אחר פורים לא יצא. ובהערה בילקו״י מובא שכ״כ בשו״ת אהל יוסף מולכו או״ח (סי׳ ט״ו), וז״ל: ומיהו בן כרך ששלח לבן עיר ביום ט״ו לא יצא, ואפי׳ אם אכלו בו ביום, שמכיון שאינו יום שמחה בשבילו, עבר יומו בטלה שמחתו. אבל אם שלח בי״ד יצא י״ח.

ומ״ש בס׳ חזו״ע שכן מתבאר מהנידון שבסעיף הקודם, כוונתו למ״ש שבספר יד אהרן כתב, נסתפקתי, מי שיושב בחו״ל במדינת הים, ושלח לרעהו שבאר״י, שתי מתנות קודם פורים, או מי ששלח מתנות לאביונים קודם פורים, ויודע בבירור שהגיעו המנות או המתנות לתעודתם ביום הפורים, אם יצא י״ח, מפני שבפורים שהוא שעת החיוב הגיעו לתעודתם, או שמא כיון שבשעה ששלחן לא היה עדיין חייב בהם לא יצא י״ח, ומדברי בעל המאור שכתב שלא יתן המתנות לאביונים קודם פורים דילמא אכלי להו קודם פורים, משמע שאם ידענו בודאי שאוכלים אותם בפורים, יוצא י״ח, אע״פ שבשעה שנתן לא היה עדיין חייב במצוה זו, והטעם ששמחה ביומה בעינן. וה״ה בנ״ד אע״פ שהירושלמי נותן קודם זמנו, כיון שנותן להם בי״ד והם פרוזים שאוכלים ביום שמחתם, שפיר יוצא י״ח. וכבר מהר״י מולכו בשו״ת אהל יוסף הנ״ל ה״ד הרב יד אהרן במילואם, וכתב וא״כ דון מינה ואוקי באתרין, שהכל תלוי בשמחת המקבל. וכ״פ בשו״ת יהודה יעלה אסאד, ובפרט שביום י״ד הוא זמן קריאה לכל.

ומותר לתת מתנות לאביונים קודם פורים, ולומר לעני על מנת שיזכה בהם ביום פורים. וכן לגבי משלוח מנות מותר ליתן משלוח מנות קודם פורים, כשאומר שיזכה בהם ביום פורים.

ומי שרוצה ליתן לחבירו מתנות לאביונים ביומו מבלי לביישו, האם יכול להניח לו מעטפה עם כסף בתיבת הדואר ולצאת בזה ידי חובה, או שיש לחוש שמא לא יראה את המעטפה רק לאחר הפורים. נשאל בזה מרן אאמו״ר זיע״א, והשיב, דאפשר להקל בזה. וזה פשוט להלכה שיכול לתת מתל״א בעילום שם.

ועוד נשאל מרן אאמו״ר זיע״א, האם יכול לתת לו מתנות לאביונים ולומר לו שזה בתורת משלוח מנות, והשיב, שבמשלוח מנות צריך שידע שחבירו נותן לו להרבות אהבה ואחוה.

ויש מקומות שמארגנים כוללים מיוחדים ליום הפורים שבו יושבים אברכים ולומדים בהתמדה נפלאה, לנצל את הימים הללו, ומשלמים להם בעין יפה. ונשאל מרן אאמו"ר זיע"א האם יכול למסור כסף למנהלי הכולל בכדי שישלמו באותו יום לאברכים. ויש בזה גם מעלה שמקבלים זאת בדרך כבוד ולא בתורת מתנות לאביונים. והשיב, שאם המצב הכללי של האברכים במצוקה, יכולים למסור הכסף למנהלי הארגון.

ומותר לתת לעני שטר אחד כגון מאתים שקל, ולומר שחצי עבור מתנות לאביונים, וחצי זכר למחצית השקל. וכן השיב מרן אאמו"ר.

ובמה שהתיר בחזו"ע (פורים עמ' קע) לתת מתנות לאביונים ע"י צ'ק אף שהבנק סגור, נשאל מרן אאמו"ר (ביום א' לסדר בשלח תשע"א) היאך הדין כאשר הצ'ק הוא למוטב בלבד, והשיב שגם באופן זה יוצא בו י"ח מתל"א. [ואפשר לתת טעם בזה, שהעני יכול לתת צ'ק משלו, ואח"כ להכניס לחשבונו את הצ'ק שקיבל].

ומה שיש מצריכים שיהיה בזמן שהבנק פתוח, אינו מוכרח, כי היום ניתן להשתמש בו לרכישת מוצרים.

ואם אפשר ליתן מתנות לאביונים מכסף של זכר למחצית השקל, הנה בפרי מגדים (מש"ז סי' תרצד) כתב, דזכר למחצית השקל אם מחלקין לאביונים, יוצאין ידי מתנות לאביונים, עיין מגן אברהם (סק"ג).

אולם בשע"ת (סק"ב) העיר, דבמ"ב עצמו מבואר דלא קאי על מחצית השקל אלא על מעות פורים. וכ' ע"ד הבאה"ט דבמח"כ שגג בזה ע"י טעות שנפל במ"א, וחסר הציון על ס"ב, אין משנים מעות פורים וכו', וע"ז קאי המ"א, ומעולם לא עלה על הדעת שיהיה מנהג לתת מחצית השקל לחזן וכו'. יעוש"ב. ומעתה מה ראיה איכא בזה מדברי המ"א לענין מחצית השקל, דשפיר יש לחלק בשופי, דע"כ לא כ' דלא נפיק בזה ידי מתנות לאביונים עד שיחלקם לעניים, דמבו' מזה דאם מחלקם לעניים יוצא י"ח מתנות לאביונים אינו אלא במעות פורים, דכל עיקרם אינם אלא לקיום מצות מתנות לאביונים. משא"כ מחצית השקל דאינם אלא זכר למחצית השקל, ולא לקיום מצות מתנות לאביונים, י"ל דאפי' אם מחלק מהם לעניים לא נפיק בזה ידי מתנות לאביונים, מאחר דכ"א נדרש לעצמו, ולא ראי זה כראי זה. וכמו שביאר כ"ז בשו"ת ישכיל עבדי ח"א (סי' יט).

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב לד - קדושת בית המדרש בליל פורים - ודין משלוח מנות בבני ישיבות

בס"ד, ל' אדר א תשע"ט, 890-2/ע"ט

לכבוד היקר והנעלה, מרביץ תורה, כש"ת כה"ר רבי **יואל רועי משדי** שליט"א

ר"מ בישיבת "נזר התורה" מגדל העמק.

שלום רב,

א. לשאלתו במה שנוהגים בישיבות להביא תזמורת בפורים או קודם לכן, ושרים ורוקדים שם, אי שרי למיעבד הכי בבית מדרש שגם מתפללים ולומדים שם.

הנה בבן איש חי (פרשת ויקרא אות ה') כתב, חכמים ותלמידיהם מותרים לאכול ולשתות בבהכנ"ס מדוחק, אבל בבית המדרש מותרים אפי' שלא מדוחק. וכתב בספר הליכות עולם שהוא תימה, שהניח דעת מרן ופסק כהרמ"א, שהרי מרן הש"ע (סי' קנ"א ס"א) השוה דין בתי כנסת לבית מדרש, שחכמים ותלמידיהם מותרים לאכול ולשתות בהם מדוחק, וכ"ה דעת הרמב"ם (פרק י"א מהלכות תפלה ה"ו) וכמ"ש בב"י שם, ורק הרמ"א בהגה כתב וי"א שבבית המדרש מותר אפי' שלא מדוחק. ומה ראה הרה"מ לעזוב דעת מרן שקבלנו הוראותיו ולפסוק כהרמ"א, וידוע שקדושת בית המדרש גדולה מקדושת בהכנ"ס,

אא"כ נאמר שכיון שאמרו (מגילה כ"ח:) בי רבנן כביתא דרבנן לגמרי התירו כיון שלומדים שם בקביעות, וע' בשו"ת הרשב"א ח"ד (סי' רע"ח).

ומ"מ נתבאר בספר ילקו"י הלכות בהכנ"ס (עמ' רמ"ד) שכל דבר שנעשה לצורך מצוה, כגון אסיפה לחיזוק הישיבות, או להתקין תקנות לחיזוק ענייני הדת בעיר, מותר לעשותה בבהכנ"ס. וכן סעודת מצוה כגון סעודה שלישית, מותר לעשותה בבהכנ"ס, וע"ש (בעמ' ת"ד) שמותר לעשות סעודה בבהכנ"ס בליל הילולא של צדיק, אם אומרים שם דברי תורה לזכות את הרבים, ונמנעים מלשתות יין. וע"ש שכתבנו לדחות מ"ש בס' קול אליהו, להחמיר בסעודה שלישית בביהכ"נ, והביא כמה ראשונים שאסרו לאכול בביהכ"נ. ושכ"פ המג"א. אך עיקר הטענה של מרן אאמו"ר, דמה שהמג"א החמיר בזה מפני שלא ראה כמה ראשונים שהקילו בזה, שעדיין לא נדפסו, ואילו המג"א היה רואה את דבריהם, לא היה אוסר. ולכן יש להקל לערוך סעודה שלישית בביהכ"נ.

אשר על כן אם עושים בבית המדרש תזמורת ושירה בליל פורים על מנת לעודד את הבחורים, וגם כדי שלא ירעו בשדות זרים ח"ו, וכל המטרה לשמחם בשמחת פורים בתוך כותלי הישיבה, וזו שמחת מצוה בלא שתיית משקאות חריפים בביכ"נ, מותר לעשות זאת, וכמובן בתנאי שלא יהיה שם קלות ראש והוללות, ולא לבזות ת"ח ורבני הישיבה, רק ריקודים בשמחה והתלהבות. וכמבואר בספר ילקו"י פורים (עמ' תרפ"ב), ומה ששותים שם יין ומסתמכים על כך שזה בכלל מצוה דיום זה, עכ"ז יש להמנע מכך, ומטע"ז יש שהנהיגו לעשות את הריקודים ושמחת פורים בחדר האוכל של הישיבה, ולא במקום שמתפללים.

ואמנם בבתי כנסת שהגבאים הם קלי דעת, ומארגנים אחר קריאת המגילה ריקודי תערובת ר"ל, שעירים ירקדו שם, [ועוין ביאה"ל סי' שלט ס"ג ד"ה להקל]. בודאי שיש למנוע הדבר. ואם אין כח ביד חכם הקהל למנוע הדבר, ינעל את ביהכ"נ. ואף אם הדבר יגרום שחלק מהצבור יבטלו שמיעת מק"מ. ויארגן מק"מ בביתו וכדו'.

ומצינו בכמה דוכתי שביטלו איזה מצוה כדי למנוע מכשול חמור מהצבור. וכמו שמצינו בשבירת הלוחות, שכאשר משה ראה את העגל ומחולות, ויחר אף משה, וישלך מידיו את הלוחות, וישבר אותם תחת ההר (שמות לב יט). ולכאורה איך משה שיבר את הלוחות, דאף שראה אותיות פורחות באויר, מ"מ הרי חלה קדושה על הגליונות, ולא גרע מעצי הקדש, שנאמר במס' פסחים (מח.) שהשורפם לוקה, ואזהרתו מהפסוק לא תעשון כן. ותירץ הפנים יפות, ע"פ הנאמר בשבת (קטז.) אזל כתב אזל קדושתיה, דכי קדוש אדעתא דכתב קדש, וא"כ מובן היטב דכיון דפרחו האותיות, פקעה קדושתיה.

ובשו"ת חות יאיר (סי' טז) ובשו"ת אמרי דוד תירצו על פי המבואר במנחות (צט:) ביטולה זוהי קיומה. ולפ"ז כתב בחשוקי חמד (יומא דף פה עמ' ב) דכשם ששבירת הלוחות היא קיום הלוחות, כך סגירת ביהכ"נ באופן הנז'. ובפרט שהדבר מעורר קטרוג על עם ישראל, וכשם ששבירת הלוחות הקלה את חרון אף ה', כמבואר במדרש, ע"פ המשל באשה שסרחה בבעלה, ובא הסניגור שלה וקרע את כתובתה, והלוחות דומות לכתובה, ע"ש. כך גם בנ"ד, ביטולה של קריאת המגילה שתגרור בעקבותיה ריקודי תערובת, יש בזה סכנה ח"ו [של סילוק השכינה, והבאת פורענות], ולכן נדחית הקריאה גם מהאנשים הכשרים.

ובחור הנמצא בתוך שנה על אביו, רשאי להשתתף בשמחת פורים הנערכת בישיבה, ובלבד שלא יהיה שם כלי שיר.

ב. ומה ששאל אודות מצות משלוח מנות, האם בני הישיבות יכולים לקחת שתי מנות מחדר האוכל של הישיבה, ולהגביה אותן כדי לזכות בהם, ואח"כ שולחים משלוח מנות איש לרעהו, ומחלפי אהדדי, האם שרי למיעבד הכי, או י"ל

שהנהלת הישיבה נותנת אוכל לבחור לצורך אכילה בלבד, ולא כדי שיעשה בזה שימושים אחרים.

הנה בודאי שאין הישיבה מקפידה בזה שיעשו הבחורים בארוחת הבוקר או הצהרים משלוח מנות, ושישלחו איש לרעהו, שצורך מצוה היום היא, ואדרבה ניחא להם בזה שמקיימים מצות משלוח מנות ובפרט שאין זה בא על חשבון הישיבה, שבלא"ה מספקת לכל בחור הארוחות שלו, ואין להם נ"מ אם יעשה בזה משלוח מנות, לכן בודאי שרי לעשות כן.

ויש לדון אם מנה פלאפל עם ירקות וכו' נחשב למנה אחת או שתים, לגבי משלוח מנות. אם דמי לדג וביצה שעליו. ומרן אאמו"ר נשאל בזה והשיב, דודאי מנה פלאפל אינו דומה לדג וביצה שעליו.

ויש שדנו במי שאכל סעודת פורים והקיא, והפוסקים דנו לגבי שבת וכיו"ב, אם בעינן הנאת מיעיים, כמ"ש בשו"ת כת"ס (או"ח סי' צו), ומהרש"ם (ח"א סי' א). וע"ע בשד"ח (אס"ד מע' אכילה אות י. ח"ו עמ' 164), ונשאל בזה מרן אאמו"ר והשיב שטוב שיאכל שוב.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב לה - מתנות לאביונים בכלים ובגדים

בס"ד, כ' סיון תשע"ד, 1138-2/ע"ד

לכבוד האברך היקר ר' מאיר פרץ הי"ו
כולל יגל יעקב ישמח ישראל - באר שבע

שלום וברכה,

במה שהקשה עמ"ש בחזו"ע פורים בדיני מתל"א ה"א שאין יוצאין י"ח מתל"א בכלים בגדים וסדינים. ואע"פ שהלק"ט כתב דש"ד, מ"מ לא קיי"ל כדברי הלק"ט, [כמבואר בדיני משלוח מנות הע' ה]. וכ"פ האור שמח (פ"ב הט"ז), וכ"כ להחמיר הפמ"ג (סי' תרצד משז"ז סק"א). ע"כ. ולכאו' צ"ע, דגם בתרוה"ד (סי' קיא) מבואר דמהני לצאת י"ח מתל"א בכלים, שהרי לא כתב כן רק לגבי משל"נ, שהוא בשביל צרכי סעודה. ודקדק מלשון הרמב"ם דלגבי מתל"א כתב מעות או מאכל, ואילו לגבי משל"מ כתב דוקא מאכל. וא"כ מדמהני מעות, ה"ה כלים.

ועוד שהרמב"ן והריטב"א (ב"מ עח:) כתבו דהא דאין מדקדקין במעות פורים, וכל הפושט יד נותנין לו, היינו משום שהכל מטעם שמחה, שהכל ישמחו עמנו. דימי משתה ושמחה כתיב. והריטב"א (מגילה ז.) כתב דסגי בפרוטה. ולפי כ"ז משמע שדין מלת"א אינו בכדי שיהיה לעני מה לאכול, דא"כ היה לנו לבדוק, שאם הוא רמאי, הרי אינו נזקק לזה בשביל סעודת פורים, ועוד דאיך סגי בפרוטה, דאיזה מאכל יכול לקנות בפרוטה. אלא שהעיקר הוא לשמח את האביון, ולפ"ז ה"ה שיועיל לתת כלים בשביל מצות מתל"א. עכ"ד.

הנה י"ל שהרמב"ם הוצרך לפרט מעות או מאכל, ולמה הוצרך לפרט, הלא די בנתינה מכל סוג שהיא, אלא משמע דלא יועיל מטלטלין. והטעם, דרק מעות מקרבה הנייתן, ויש בזה תועלת לצרכי סעודה, [ובפרט שבמעות יכול לקנות כל סוג חפצו במאכל ומשתה], וגם שמחה טפי. וגם בתה"ד שהביא לשונו של הרמב"ם בזה, ודקדק מדבריו לדינא, קצת משמע דה"ה שיש לדקדק כן לגבי מתל"א.

וגם בא"ר (סימן תרצה סק"ג) משמע שמדקדק כן מדברי תה"ד. ע"ש שכתב: משל"מ דוקא מיני מאכל, ולא חלוקים וסדינים. אבל מתנות לאביונים הוי מאכלים או מעות (תרומת הדשן). ע"כ. גם בשו"ת דברי יציב (או"ח סי' רחצ) כתב שצריך דברי מאכל או מעות.

ומה שהביא מהראשונים שתקנו בשביל שמחה, אין מזה הכרח לגבי מהות הנתינה מה תקנו ליתן, ורק לענין למי לתת הקלו חכמים שלא לדקדק בזה, כיון שמטרת התקנה היא שיהיו הכל שמחים.

וי"ל עוד בה, שאחרי כל הדיוקים, אין לנו דבר

מוחלט בבירור מה הטעם שתקנו חז״ל משלוח מנות ומתנות לאביונים, ולכן לדינא יש לחוש לכל הטעמים. ואף את״ל שיש ראיה מכמה פוס׳ לחד גיסא, עדיין לא יצא הדבר מכלל ספק. ובדברי הרמב״ן והריטב״א הנז׳ יש לפלפל. ומה שמועיל פרוטה למתל״א, היינו משום שפרוטה מצטרפת, ובפרט בזמנם שהיה ערך לפרוטה לקנות בה דבר מאכל, ול״ד לזמן הזה.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב לו - בדיני משלוח מנות

בס״ד, כ״ג אדר תשע״ז, 804-2/ע״ז

לכבוד היקר והנעלה, ה״ה ר׳ **חיים אחרק** נ״י

לשאלתו אם יוצאים י״ח במשלוח מנות בבקבוק מים.

הנה בסתם מים שנותנים אותו בחינם לכל דורש, ומצוי הוא בכל מוסד צבורי ובבתי מדרש, לא יוצאים י״ח במשלוח מים, ויש לדון בבקבוק מים מינרלים הנמכרים בשווי כמה שקלים, אם יוצאים י״ח, ובשו״ת אבני ישפה ח״ו (סי׳ ק״ז) כתב שיש חסרון גם במים מינרלים שכיום מחזיקים בהרבה משרדים, וכן במקומות ציבוריים ובחנויות מסויימות יש מכונה של מים מינרלים עם כוסות לשתיה לציבור, וכל מי שרוצה לשתות מים יכול לקחת, והוא דבר שבקלות מקבלים אותו חינם, נראה שלא יוצאים י״ח בו במשלוח מנות, שהרי הערך שלו יורד, שכל מי שרוצה יכול להשיגו באיזה דרך חינם, ולא נחשב למנה, וכ״פ בשו״ת מציון תצא תורה להגאון אביגדור נבנצל שלי׳. וכ״פ הג״ר יצחק יעקב ניימן מקנדה, במאמר שכתב בקובץ נזר התורה כרך יד (תשס״ז, רעא). שהרי אין מברכים על המים אא״כ שותה לצמאו. ויש אופן שאין מברכים על המים. וכ״פ בשבות יצחק בשם הגרי״ש אלישיב. וכ״פ בספר שערי עיון פורים.

גם בספר יבקשו מפיהו (עמ׳ לג והלאה) כתב בשם הגריש״א, שאפשר לתת משקה חשוב כמו קולה, אבל לא מי סודה או מים מינרליים.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב לז - סעודת פורים בערב שבת

בס״ד, י׳ כסלו תשע״ח, 325-2/ע״ח

לכבוד היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה, כש״ת הרב **דוד אמויאל** שליט״א

שלום רב,

לשאלתו בדבר מ״ש בש״ע (סימן רמ״ט ס״ב), שאסור לקבוע בער״ש סעודה ומשתה שאינו רגיל בימי החול, ואפי׳ היא סעודת אירוסין מפני כבוד השבת וכו׳. ושואל, בשנה זו שחל ט״ו ביום ו׳, מי שהוא פרוז וחגג ביום חמישי, והגיע לחמיו לירושלים, וכולם מסובים לסעודת פורים, האם יכול גם הוא להשתתף עמם במאכל ומשתה או שכיון שהוא פטור לא יאכל עמהם סעודה גדולה.

נראה שכיון שיצאו י״ח סעודת פורים בעירם ביום חמישי, אינם יכולים לסעוד סעודה גדולה עם לחם, דאין להם קיום מצוה בזה, אך יכולים להשתתף ולטעום מעט בלי לחם, וע׳ במג״א (סי׳ רמ״ט סעק״ד) והשל״ה כתב, מורי מהר״ש מלובלין היה סנדק בער״ש ולא רצה לילך על הסעודה, מאחר שהיה שם מנין בלעדו, ושל״ה השיב לו ע״ש, וע׳ בסי׳ תקנ״א סעיף י׳, וע׳ במחצית השקל מה שביאר דבריהם, ומ״מ הוא דוקא להשתתף בסעודה מילה שיש בזה מצוה, אבל בסעודת פורים במוקפין לאנשי הפרזים אין מצוה, ולכן נראה שיש להמנע מלאכול סעודה גדולה.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב לח - שהחיינו על תחפושת חדשה, וללבוש קיטל בפורים, ועוד

בס"ד, א' אדר א' תשע"ו, 347-2/ע"ו

לכבוד הרה"ג היקר והנעלה, חובר חיבורים מחוכם, שוקד באהלה של תורה, רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א

אודות שאלתו שאלת חכם, במי שקנה בגד חדש עבור תחפושת לפורים, ושמח בו, האם מברך עליו שהחיינו.

הנה כתבו התוס' (ברכות נ"ט: ד"ה ר' יוחנן), וז"ל: ואומר ר"י דדוקא על בגדים חשובים מברך שהחיינו, דדומיא דבית חדש, נקט כלים חדשים, אבל אם אינם חשובים כל כך, כגון חלוק ואנפלאות ונעלים וכיו"ב, א"צ לברך עליהם. עכ"ל. וכ"כ המרדכי (סי' רי"ד) בשם ר"י. וכ"כ הרא"ה והריטב"א שם בשם התוס'.

אלא שהרא"ש פרק הרואה (סי' ט"ז), כתב, ויראה לי שהכל לפי מה שהוא אדם, ויש עני ששמח בחלוקו יותר מעשיר בבגדים חשובים וכו'. וכ"כ בשמו הטור. ור' דוד אבודרהם, ורבינו פרץ בהגהות הסמ"ק. ומ"מ להלכה לא נפקא מפלוגתא, שכבר מצאנו להמאירי שם שכתב וז"ל: כ' התוס' שלא נאמרה ברכה זו אלא בקונה כלים חדשים חשובים, אבל על חלוק או מנעלים אינו מברך מתורת חובה, ואינו נראה לי אלא כל כלים במשמעו. ע"ש. וסב"ל. והנה לגבי תחפושות נראה שגם אליבא דהרא"ש אין לברך שהחיינו, שגם אדם עני אינו יוצא לרחוב בבגדי תחפושת במשך השנה, ובודאי שאינו לכבוד, וע' בספר ילקו"י פורים (מהדו' תשע"ג עמ' תרפ"ה). דשם נידון אם הגיע זמן התפלה בפורים, ואין באפשרותו להחליף בגדי התחפושת בבגדים רגילים, אם מותר לו להתפלל בתחפושת, ואם מותר לליטאי להתפלל עם שטריימל, או לחסיד בכובע ליטאי וכיוצא. ע"ש. ואע"פ שנתבאר שם שמותר להתפלל, מ"מ בודאי זה אינו לכתחלה. ועכ"פ לענין שהחיינו נראה שאין לברך על תחפושת שהחיינו אע"פ שהוא שמח בה.

והנה נחלקו הראשונים בקונה בגד חדש, אבל אינו חשוב, כגון אנפלאות בגד שינה וכדומה, והוא שמח בזה, אם מברך ע"ז שהחיינו או לא, שדעת התוס' ברכות (נט:) ד"ה ורבי יוחנן, שאין מברך ע"ז שהחיינו, ואומר ר"י, דדוקא אבגדים חשובים מברך שהחיינו, דומיא דבית חדש נקט כלים חדשים, אבל אם אינם חשובים במיוחד, כמו חלוק ואנפלאות ונעלים, וכיו"ב, א"צ לברך עליהם. ע"ש. וכ"כ המרדכי (סי' רי"ד) בשם ר"י. וכ"כ הרא"ה והריטב"א בשם התוס'.

אולם הרא"ש (פרק הרואה סי' טז) כתב, ויראה לי שהכל לפי מה שהוא אדם, שיש עני שהוא שמח בחלוקו יותר מעשיר בבגדים חשובים, כדאיתא בנדרים מט: גבי רבי יהודה שלא היתה לו אלא גלימה רעועה, וכד נפקת דביתהו לשוקא מיכסיא בה, וכד נפיק רב יהודה לצלויי הוה מיכסי בה ומצלי. והוה מברך ברוך שעטני מעיל, לפי שהיה חשוב עליו כמו המעיל לעשיר. ע"ש. וכ"כ בשמו הטור ור"ד אבודרהם, ורבינו פרץ, והגהות סמ"ק.

ודעת הרב תרוה"ד (סי' לו) כדעת התוס', שכתב: עניים שמתקנים להם חלוק חדש אינם צריכים לברך שהחיינו. ואע"ג דהאשר"י (בפרק הרואה) כתב, דהכל לפי מה שהוא אדם, שיש עני שהוא שמח בחלוק חדש יותר מן העשיר בכלים חשובים וכו', ועיקר ברכת שהחיינו במידי דמשמח תליא מילתא, כדמוכח מההיא דהרואה את חבירו אחת לשלשים יום דמברך שהחיינו. וכתבו הגאונים דדוקא שהוא חביב עליו ושמח בראייתו וכו', וסיים שם, שיש סברא לנטות לכאן ולכאן, ואפי' בחורים עניים לא יברכו על חלוקים, דהממעיט בברכות לא הפסיד. ע"כ.

והנה גם בדעת התוס' יש שכתבו דבעני השמח בבגד שקנה, יכול לברך. וכמ"ש כן בתשובת הרדב"ז (ח"ג סי' אלף תתנ"ה, והובא במג"א שם סק"י, וח"א סי' שצה), דהתוס' איירי בעשיר שאינו שמח באנפלאות, ומש"ה אינו מברך על אנפלאות. אבל עני השמח בהם, מודים התוס' שיש לו לברך שהחיינו אף כשהדבר אינו חשוב. ואף דנראה שהתרוה"ד סבר, שהרא"ש חולק ע"ז, אני אומר דלא משווינן פלוגתייהו בכדי, דאף ר"י מיירי דוקא

בעשירים ובינוניים שהחלוק אינו חשוב בעיניהם, משא"כ עני שנקרע חלוקו, ומצאה ידו לקנות חלוק חדש והוא שמח בו, כי הוא כסותו לבדה, בודאי שיברך שהחיינו, וכן אני אומר, שאם היה עשיר גדול וקנה כלים חשובים, וכאין וכאפס נחשבו לו, ולא שמח בהם כלל, לא יברך שהחיינו. דבעינן כלים דומיא דבית שהכל שמחים בו. ע"ש.

והמאירי (בפ"ב דברכות) הבין בדברי התוס' שעל חלוק או מנעלים אין מברכים שהחיינו בתורת חובה. ומשמע שיש לו רשות לברך שהחיינו אם ירצה, רק שאינו חייב לברך. [אלא שהמאירי שם סיים, ואין נראה לי, אלא כל כלים במשמע].

ואמנם מלשון התוס' עצמם שכתבו "א"צ" לברך, אין לדייק שאין בזה חיוב, אבל אם ירצה יוכל לברך, שהרי בכל דוכתא בעניני ברכות שנאמר א"צ, היינו שאין לו לברך, ואם יברך הוי חשש ברכה לבטלה, דמה שהתירו להזכיר שם ה' ואין בזה לא תשא, היינו מפני שחכמים ציוו אותנו לברך, ואז אין בזה איסור לא תשא שם ה' אלהיך לשוא, דאינו לשוא. אבל כשאין לנו חיוב חכמים, ממילא יש כאן איסור לא תשא.

תדע, שהרי הרמב"ם (בפרק י' מהלכות גירושין הלכה ג') כתב, מי שגירש את אשתו בגט פסול מדבריהם, או שהיתה ספק מגורשת ורצה להחזירה, צריך לקדשה, אבל אינו צריך לברך שבע ברכות. וכ"ה בש"ע (אהע"ז סי' קנ סעיף ד'). וכתב הב"ש (שם סק"ו), דאינו צריך היינו איסורא נמי איכא לברך בספק מגורשת, שהרי אין מברכים על הספק. וכ"כ הרב המגיד. ע"כ. וכן העלה הגר"ש קלוגר בספר מי נדה (בקונטרס אחרון ס"ס קצב). והובא בשו"ת יבי"א ח"ח (או"ח סי' ח אות ב'), ודימה זאת למה שכתבו הרמב"ם (פרק א' מהלכות ברכות הלכה ב') והטור ומרן הש"ע (סי' רי) הטועם את התבשיל אינו צריך לברך. וכתב הא"ר שם, ונראה שמכיון שא"צ לברך אסור לברך, דהוי ברכה לבטלה. ע"ש. וכ"כ בערה"ש (סי' רי סק"ז) שאין צורך להגיה אין לברך, כמ"ש הב"ח, כי בהרבה מקומות כתבו הטור והש"ע א"צ לברך, ורצונם לומר שכיון שא"צ לברך, אם יברך הו"ל ברכה לבטלה. וכ"כ המאמ"ר שם. וע"ש עוד.

ואמנם אע"פ שא"א לפרש בדברי התוס' דא"צ היינו דאין חובה אלא דרשאי לברך אם ירצה, מ"מ בדברי המאירי הדברים מבוארים, דאין חובה לברך שהחיינו, ומשמע שאם ירצה יוכל לברך.

אולם מדברי הרב תרוה"ד הנ"ל מבואר להדיא שאין לברך שהחיינו על חלוקים. וכן משמע מדברי הרמ"א דלהלן.

ולענין דינא נחלקו בזה מרן והרמ"א, שדעת מרן בש"ע (סי' רכג סעיף ו') שעל כל דבר שאינו חשוב כל כך, כגון חלוק או מנעלים ואנפלאות, אין לברך עליהם. ואם הוא עני ושמח בהם יברך. אך דעת הרמ"א שם, דאפי' עני אינו מברך על חלוק ומנעלים, וכתב, שכן נוהגים.

ולמעשה נראה שגם לדידן יש לתפוס אף בעני שלא לברך שהחיינו, לחוש לדעת הרמ"א, משום דקי"ל דסב"ל אפי' נגד מרן, וכמ"ש מרן החיד"א בכיו"ב בשו"ת חיים שאל ח"ב (סי' טו). וגם כאן יש לחוש לדעת התוס' שבדבר קטן שאינו חשוב כל כך, אין מברכים שהחיינו. ואע"פ שהמברך שהחיינו אין מזניחין אותו, לפמ"ש מרן החיד"א שם, דאף דקי"ל דסב"ל נגד מרן, מ"מ העושה כדעת מרן בעניני ברכות, אין מזניחין, מ"מ לכתחלה נראה שלא לברך שהחיינו על דבר שאינו חשוב כ"כ, כגון חלוק או מנעלים ואנפלאות. וכן המנהג.

וכן משמע בבן איש חי (פר' ראה אות ג') שכתב, על חלוק ומכנסים ומנעל ואנפלאות לא יברך אע"פ ששמח בהם, אבל חצי בגד שקורין בערבי יל"ק, אם הם חשובים ושמח בהם יברך. ע"כ. ובהלכה ד' כתב, שאם הוא עשיר ועשה בגד חדש שאינו חשוב אצלו, ואינו שמח בו, לא יברך שהחיינו. אע"פ שאם היה אותו בגד אצל ענייים היה חשוב אצלם. זה הכלל, כל ששמח מברך. אבל אם אינו שמח אינו מברך. וכל אדם קים ליה בנפשיה איך הוא. ע"כ.

והיינו, דמ"ש זה הכלל כל ששמח וכו', איירי בבגד חשבו אצלו, ובזה תלוי בבני אדם, אבל בבגד שאינו חשוב, הרי שחשש לדעת הרמ"א, ולכן בחלוק ואנפלאות כתב שלא יברך, ולא חילק בין

עני לעשיר. אלא שמסיום דבריו זה הכלל וכו׳ היה נראה שתלה הדבר בשמחת הדבר, ולא בבגד חשוב, והוא כדעת מרן הש״ע, אך יש לבאר בדעתו, דאיירי בבגד חשוב אצלו, ובזה כתב שהכל תלוי בגברא אם הוא שמח בו או לא. אבל בבגד שאינו חשוב, כגון אנפלאות, הרי כבר כתב בסעיף הקודם שאין לו לברך שהחיינו. הרי שגם הבן איש חי חשש לדעת הרמ״א.

וכן יש לבאר במ״ש המשנ״ב (שם ס״ק יג) דכלים חדשים, בין מלבושים ובין כלי תשמיש ושתיה ואכילה, אם הם דברים שלב האדם שמח בהם, עני בראוי לו ועשיר בראוי לו, מברך שהחיינו. ע״ש. והיינו בכלים חדשים, אבל לא איירי בחלוק ואנפלאות שהם דברים לא חשובים, דבזה אין הדבר תלוי בשמחת האדם, אלא בכל גוונא על כלים שאינם חשובים אצל הכל אין לברך שהחיינו. והוא כדעת הרמ״א הנז׳.

וכן יש לבאר בחיי אדם (הלכות ברכות כלל סב אות ג׳), במה שכתב: שכל דבר שאינו חשוב אצלו, אין מברך עליו, והכל לפי מה שהוא אדם. שאם הוא עני ושמח בזה, מברך. ע״כ. ומתחלה היה נראה שכוונתו שהכל תלוי באדם, שאם הבגד חשוב אצלו, אף שאינו חשוב אצל אחרים, וכגון אנפלאות, יכול לברך שהחיינו, והיינו, שהכל תלוי בשמחת האדם, שאם הוא שמח בבגד מברך שהחיינו, ואין הדבר תלוי בחפצא, אלא בגברא. אלא דלפ״ז דברי החיי אדם שלא כדעת הרמ״א. ולכן צ״ל שכוונתו בדבר שאינו חשוב אצלו, אינו מברך, אבל בדבר שחשוב אצלו, אבל יש לו גם חשיבות אצל חלק מהבריות, ואינו כמו אנפלאות שאצל הכל אינם חשובים, בכה״ג דוקא מברך. ודו״ק.

אלא שראיתי לעורכי הספר אול״צ ח״ב (פרק מז אות ס׳) שכתבו, שאם קנה בגד שינה [פיג׳מה] חדשה, ושמח בה, מברך שהחיינו כפסק הש״ע, שהכל תלוי בבגדים ששמח בהם, ולכן אף בבגדי לילה הדבר תלוי אם שמח או לא. ובמקורות שם לא נכנסו כלל לכל מה שהוזכר כאן, אלא ציינו לדברי הש״ע שהכל תלוי בבגדים שהוא שמח בהם.

ולכאורה הרי בגד פיג׳מה אינו בגד חשוב, ולהפוסקים שכתבנו יש לחוש בזה לברכה לבטלה, ולמה כתב בפשיטות לברך בלא לחשוש לדעת החולקת. ודוחק גדול לומר שהפיג׳מה היא בגד חשוב, ואינה דומה לאנפלאות שלובשים תחת הבגדים, דסו״ס גם הפיג׳מה אינה בכלל בגד חשוב, שהוא רק לשינה.

ולדינא נראה שלא לברך שהחיינו על פיג׳מה, כדי לחוש לדעת הרמ״א, החיי אדם, בן איש חי, והמשנ״ב. וכלל גדול הוא סב״ל.

ואם מותר ללבוש קיטל בפורים ולהתחפש בו, שהרי הקיטל משמש לתפלות יוהכ״פ, ובמשנ״ב (סי׳ תרי ס״ק יח) כ׳ שיש בו קדושה ואין ליכנס בו לביה״כ. ולכאורה איך יעשה בו שימוש לשחוק של פורים. וכיו״ב יש לדון בילד הרוצה להתחפש לכהן גדול הלובש בגדי לבן. אולם נראה שאין לאסור בזה, דאמנם בגמ׳ יומא (כג:) אמרו, בגדים שנשתמשת בהן קדושה חמורה תשתמש בהן קדושה קלה? אך שאני בגדי כהונה שיש בהם קדושה חמורה, מהקיטל, שאין זו תחפושת של קלות ראש. ואדרבה יש בה כדי לעורר הלבבות. וכ״כ בס׳ חשוקי חמד (יומא כג:) והביא מ״ש הספורנו (ויקרא טז כג) ופשט את בגדי הבד אשר לבש בבואו אל הקודש, והניחם שם כי הקריבם לפני ה׳ ויקדשו קדושה יתירה, ולא יאות אפי׳ לכהן אחר, שעברה שעת מעלתו. עכ״ל. וכ״ז שייך רק בבגדי כהונה. והביא קצת ראיה לזה מהנאמר בגמ׳ שבת (לו.) דשופר ראוי לגמע בו מים לתינוק. ומשמע דאין בזה איסור. ועוד יש לחלק בין בגדי כהונה שהם תשמיש קדושה, לבין קיטל שהוא רק תשמיש מצוה כמו שופר.

וכבר הזהרנו בילקו״י פורים שאין לאיש להתחפש בבגדי אשה, וההיפך, וע׳ במשנה הלכות ח״ז (סי׳ מג). ובס׳ היראים השלם (סי׳שפה־שפו) ובהערת המו״ל שם אות ה׳.

ואם מותר להתפלל שמונה עשרה בבגד של תחפושת. כאשר הגוף מכוסה כהוגן, ועומד באימה כלפני המלך, יש להקל בזה כשאין לו כעת בגד אחר, כיון שאינו לשם קלות ראש אלא לשם

מנהג ישראל. וכמ"ש בשו"ת שבט הלוי ח"י (סי' י"ח). וראה בספר (עמ' שעב) דאם מחופש לדב עם מסכה, הנכון להסירו קודם שמונה עשרה.

ואם נכון להכניס ס"ת ביום הפורים או לדחותו, לכאורה כיון שיש שמחה יתירה בשתייה וכו', אין זה מענין שמחת הכנסת ס"ת שצריכה להיות בכובד ראש לכבודה של תורה. וכ"כ בשו"ת בצל החכמה ח"ג (סי' ה). אך בליל פורים אין מניעה בזה,

דסעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא י"ח (מגילה ז:), ואין רגילים לבסומי בליל פורים. ואף שהרמ"א כתב דמ"מ גם בלילה ישמח וירבה קצת בסעודה, מ"מ לא שכיח שכרות. ומצד אין מערבין שמחה בשמחה כבר כתבו התוס' (מו"ק ח:) "ועי"ל דלא חשיבי שמחה בשמחה כי אם סעודת נישואין לבד". וע' בילקו"י ספיה"ע על שבועות שהבאנו מהברכ"י (סי' תצד ס"ק יב) דהנותן ס"ת בעצרת כאילו הקריב מנחה חדשה. וכיון שאינו מחוייב לעשות סעודה אין בזה אין מערבין שמחה בשמחה. ואדרבה בשמחה זו יש לרמוז למה שאמרו (שבת פח.) הדור קיבלוה מרצון.

וכבר קראו תגר על אותם שמפזרין מעות לסעודת הכנסת ס"ת, והוצאות מרובות. וראה בחיי אדם (כלל לא סי' נ) ע"ש. ויש ללמד זכות שעושים כן לחבב התורה על לומדיה. וראה בקובץ הנפלא אשר הגיד מרדכי.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב לט - הרוצה להשתכר בפורים, והוריו אינם מרשים לו

בס"ד, י"ג אדר א תשע"ט, 793-2/ע"ט

לכבוד היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה, כש"ת ה"ה **פנחס מנחם ניימן** נ"י

לשאלתו מי שרוצה להשתכר ביום פורים, והוריו אינם מרשים לו, האם צריך לשמוע בקולם ממצות כיבוד אב ואם.

הנה צריך לשמוע בקולם, דהנה מרן בש"ע (סי' תרצ"ה ס"ב) כתב חייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. וכתב הרמ"א, וי"א דא"צ להשתכר כ"כ, אלא שישתה יותר מלימודו, וישן, ומתוך שישן אינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי. [כל-בו ומהרי"ל]. ע"כ. ויש שרצו לדייק מהש"ע שצריך להשתכר ממש. וראה בילקו"י פורים (קונטרס אחרון סי' ד').

ובאמת שלא ראינו אצלינו לחכמים לומדי תורה שהקפידו להשתכר דוקא, ובע"כ ס"ל שאין כן דעת מרן, ואין לנו הכרח בה, ואפשר דהוי חומרו קולו משום ביטול תורה. [ובנוסף החולשה שתגרם לו בימים שאחרי פורים מחמת חוזק היין], ודי בשתייה מועטת יותר מהרגלו, ובזה מקיים זכרון לנס. ויעשה כמ"ש הרמב"ם שישתה וישן וע"י כן אינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי. וכן היה מנהגו של מרן אאמו"ר זיע"א. וכ"כ בספר שלמי מועד (עמ' רפח) שהגרש"ז אויערבך זצ"ל היה מקפיד לנוח מעט ביום הפורים, כדי לקיים מצות עד דלא ידע. וע"ש עוד, שאב שציוה את בנו שלא ישתכר בפורים, ישמע לו, ויקיים את המצוה ע"י שתיית יין יותר מהרגלו ושינה לאחריה.

והנה לגבי כיבוד אב ואם קי"ל שאין חיוב במצוה זו אלא בדברים הנוגעים ישירות לאב ולאם, כמו ליתן בפניהם אוכל ולטרוח עבורם לצרכיהם, אבל במה שאינו נוגע להם ישירות, אין מצות כיבוד אב ואם. וכך דעת רוב הראשונים, כאשר ביארנו באורך בילקו"י כיבוד אב ואם פ"ו ופ"ט. ראה שם. ואמנם כתב המהרי"ק שבדבר שיש להורים צער ובזיון, יש מצות כיבוד ומורא אב ואם גם בדברים שאינם נוגעים ישירות אליהם. וכ"ש בנ"ד כשיש צער ובזיון להורים. ובזה יש גם כיבוד אב ואם.

ודע, דא"צ בדוקא לשתות יין בפורים, אלא ה"ה שאר משקאות חריפים שהם בכלל השמחה. [ואין ראיה מתשו' הרדב"ז ח"א סי' תסב, ודו"ק].

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב מ - חיקוי רבנים בפורים

בס"ד, ט"ז אדר א תשע"ו, 820-2/ע"ו

לכבוד הבחור היקר, שוקד באהלה של תורה, ה"ה **יחזקאל אלבז** נ"י

שלום רב,

אודות שאלתו אם מותר לבחור לחקות את הרבנים בפורים בהסכמתם, ובהסכמת ראש הישיבה. הנה כל שיש ביזיון לרבנים ולועגים להם אסור לבזותם לחקותם, ורק אם זה חיקוי בלי בזיון, כגון חיקוי של שיחה או שיעור כללי בלי לצחוק עליו מותר. וע' בשו"ת יחו"ד ח"ה (סי' נ). ובילקו"י פורים (עמ' תרצג). ובשו"ת קנין תורה בהלכה ח"ב (סי' קכה, ב), ובמועדים וזמנים (הל' פורים), ובנועם כ"א (עמ' שיז).

ולגבי מי שהזיק ממון חבירו בפורים בכוונה, עיין בתוס' (סוכה מה.) שלמדו מדברי רש"י, מכאן לאותן בחורים שרוכבים בסוסים לקראת חתן, ונלחמים זה עם זה, וקורעין בגדו של חבירו, או מקלקל לו סוסו, שהן פטורין, שכך נהגו מחמת שמחת חתן. ע"כ. אולם התם איירי שההיזק נעשה שלא בכוונה ולא מתוך שנאה, כמ"ש בספר האגודה (פרק לולב וערבה סי' מא), משא"כ כשנעשה הדבר מתוך שנאה שמצא לו בעל חוב לגבות את חובו. והא"ר (ס"ס תרצו) כתב בשם השל"ה: ושומר נפשו ירחק מזה, שזוהי שמחת הוללות, ולא בזה בחר ה'. ע"כ.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב מא - אבלות בפורים

ב"ה. י"ז סיון תשע"ט

לכבוד הרב הגאון כש"ת רבי **יניב עזיז** נר"ו

באשר שאל בדין אבלות בפורים בט"ו לפרוזים או להיפך, האם מאי דנקטינן דאין אבילות בפורים [זולת דברים שבצנעא], הוא דוקא ביום י"ד לבני הפרזים, ובט"ו למוקפין, אבל לא של זה בזה. או"ד בכל העולם אין אבלות נוהגת בשתי הימים, וכדמצינו לגבי הספד ותענית, שפסק מרן (סי' תרצו ס"ג), שיום י"ד ויום ט"ו אסורים בהספד ותענית לכל אדם בכל מקום, בין לבני כרכים ובין לבני עיירות.

הנה נקטינן לדינא, שאין האבלות נוהגת בפורים לא בי"ד ולא בט"ו [בין ביום ובין בלילה], ורק דברים שבצינעא נוהג. וימי הפורים עולים לו למנין שבעת ימי האבלות (ש"ע יו"ד סי' תא ס"ז).

נראה שפשט דברי הש"ע והפוס' הוא שאין אבילות נוהגת כלל לא בי"ד ולא בט"ו, בין לבני הפרזים ובין לבני המוקפין, וראה באריכות בילקו"י ארבע תעניות (עמוד תרא).

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב מב - מלאכה בפורים

לכב' ראש הכולל הגאון ר' **אושרי אזולאי** שליט"א

ראיתי מ"ש כת"ר בענין עשיית מלאכה בפורים, אם מותר לעבוד כנהג הסעות בפורים, לקחת בחורים לאסוף כסף עבור הישיבה שלהם. וכן אם מותר לפתוח חנות לממכר מיני מתיקה בפורים, ע' בתרוה"ד (סי' קיב) אודות מה שנוהגים לעשות כמה מלאכות בפורים בתפירות וציורים לצורך היום, דשפיר דמי, וכמו שאמרו במגילה (ה:) דרבי נטע נטיעה של מצוה. דאף שנטיעה מלאכה גמורה היא, יש שמחה בנטיעה של מצוה. אלא דקשה לי דבאשר"י (פ"ב דמגילה) אייתי ירושלמי אהא דתנן (מגילה יז.) היה כותב ודורשה, הדא אמרה פורים מותר בעשיית מלאכה. פי' מדשרי לכתוב המגילה. והשתא לפי סברתי דלעיל היכא מוכח דשרי במלאכה, דילמא משום דמלאכת שמחה היא, לא אסר כלל, דודאי כתיבת המגילה שהוא עיקר מצות פורים טפי חשיבי מלאכת שמחה ממלאכה שעושין לשמחת תחבולות. מיהא נראה בעי לאורויי אלא שלא קיבלו עליהם יו"ט ממש, כדאי' התם בגמ' דאי הוה יו"ט ממש ודאי היה אסורה לכתוב. ע"ש. הרי שהתיר מלאכת

מצוה ביום פורים. והעתיקו הרמ״א כאן להלכה. וא״כ כאשר מטרת אסיפת הכספים היא קודש לישיבה הוי מלאכת מצוה שמותרת בפורים. וע׳ במאירי (מגילה ה:) ובגר״א (ר״ס תרצו). כמו כן יש הוסיף מ״ש בשעה״צ (סק״ג) בשם הפמ״ג (מש״ז סק״א) דכל דבר שיהיה בו הפסד שרי, דכל דבר שמחה מותר בפורים. ע״ש. והכא זה יום שכל התתי״ם מחזרים אחר נהגי ההסעות, והוי דבר האבד. ואמנם יראה שלא להתבטל מסעודת ושמחת פורים וכמ״ש המ״ב (שם סק״ח) בשם היעב״ץ (סידור עמודי שמים שער הדגים, פרק מגילה עפה ט, ג).

ולגבי חנות לממכר ממתקים וכדו׳ בפורים, הנה כבר כתב הט״ז דפרמקטיא שרי בפורים דשמחה היא לו. וכ״כ בערוה״ש ובמשנ״ב. אלא שבכנה״ג כתב, דאע״פ שאנו מדמין לא נעשה מעשה להקל בסחורה. ובילקו״י מועדים נתבאר **שטוב** להחמיר כדבריו. אא״כ מוכר לצורך המשתה של יום פורים. ובפמ״ג (משז״ז סק״א) כתב דכל דבר שיהיה בו הפסד שרי, דכל דבר שמחה מותר, וממילא כל שמונע הפסד לעצמו, שמחה היא לו. וע׳ בערוה״ש (שם ס״ב) שכתב, וכן בפרקמטיא אין מנהג לאסור מפני שזהו שמחה לו, ולכן נהגו לישב בחנויות. ומ״מ השם ארחותיו ימעט בישיבת החנות בפורים, ויש יראי ה׳ שאין פותחין החנות בפורים. ע״ש. וראה בקובץ **הנפלא** אשר הגיד מרדכי.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב מג - שהחיינו על עיצומו של יום בפורים

בס״ד, כ״ו כסלו תשע״ח, 424-2/ע״ח

לכבוד הבחורים החשובים בישיבת ״נועם התורה״ קדימה

במה ששאלתם, במי שאין לו מגילה לקרוא בפורים, ראה במה שכתבנו בספר (עמ׳ תקמו) שאין לברך שהחיינו על עיצומו של יום בפורים, דברכה זו נתקנה רק בעת קריאת המגילה. וכן מבואר במאירי ועוד פוסקים. וראה להלן.

וכעת הראוני דבר מוזר בספרו של **הרב הלל**, שו״ת **וישב הים** ח״א (סי׳ יא) שכתב בהאי לישנא: וכן נמצא שיטה זו בשאילתות (פר׳ וישלח שאילתא כו) וז״ל: וכד מטי יומא דאיתרחיש להו ניסא לישראל כגון חנוכה ופורים, מחוייב לברוכי ברוך אשר עשה נסים לאבותינו בזה״ז וכו׳ עכ״ל. הרי מבואר שאין ברכת שעשה נסים תלויה בהדלקת וראיית הנרות מצד עיקר תקנתה, אלא בעיצומו של היום שבו נעשה נס לישראל. ע״כ.

אולם השמיט את המשך דברי השאלתות. וז״ל שם במדוייק: וכד מטי יומא דאיתרחיש להו ניסא לישראל כגון חנוכה ופורים מיחייב לברוכי ברוך אשר עשה ניסים לאבותינו בזה״ז בחנוכה על שרגא **בפורים על מקרא מגילה**. ע״כ. הרי שכתב להדיא ״בפורים על מקרא מגילה״. והיאך השמיט תיבות אלו.

והנה אנו מצווים לחנך את הצעירים לכבד חכמים, אבל מה נעשה שבדורינו זה יש חכמים שמפריעים לנו לחנך זאת, אחר שאנו רואים סילוף הדברים, כמ״ש במילואים בסוף ספר ילקו״י חנוכה, במה שעשה חכ״א לענין חיוב בני ישיבות בנ״ח, במחיקת כמה מלים מהשאלתות, רבנו ירוחם, המאירי, ועוד, כדי להורות איפכא מדעתו של מרן זיע״א. וכ״ז מפריע לנו בחינוך הצעירים.

ואמנם בספר המאורות (מגילה כא:) כתב, דמי שאין לו בפורים מגילה לקרות, מברך שהחיינו כמו שמברכים ביוהכ״פ. וכ״ד מהר״י מולכו הובא בברכ״י (סי׳ תרצ״א סק״א) שאם אין לו מגילה יברך שהחיינו, אך לא יברך שעשה נסים וברכת הרב את ריבנו. וסיים בברכ״י: אבל באחרונים כתבו שגם שהחיינו לא יברך. ע״כ. וע׳ בילקו״י חנוכה שהבאנו סתירה בדברי המאירי בד״ז, ודחינו מ״ש בברכת ה׳ ליישב, ע״ש. ועכ״פ לדינא סב״ל.

יצחק יוסף

הראשון לציון

מכתב מד - פסקי הרמ"א בתימן

בס"ד ימי החנוכה תש"פ

לכבוד מרן הראש"ל רבנו יצחק יוסף שליט"א

אחרי תת שלום וברכה כיאות לכבוד הדרת גאונו.

ראינו בחיבה מ"ש בספרו הגדול ילקו"י פורים (עמ' תשעו) מדברי השתילי זתים בהקדמתו, שבכל תימן היו רק שלשה ספרי ב"י, ושכמה מורים טעו בהרבה הלכות, וחשבו שפסקי הרמ"א הם אמורים כלפיהם.

וברשותו דהדר"ג אעיר, כי לא מצאתי כן בהקדמת השתילי זתים שהמורים טעו וכו', רק כתב שהשמיט דברי הרמ"א מה שסותר דברי מרן והמנהגים וכו'. [וגם יש להעיר דמ"מ כבר בדור ההוא נשתנה המצב, כמ"ש בשו"ת רביד הזהב (סי' מג, בתשובת מהר"א הלוי לרבינו יחיא בן המחבר), שכמעט אין בית אשר אין בו ש"ע וב"י, לפחות אין ביהכ"נ אשר אין בו ב"י].

ומילתא אגב אורחא, הנה בהקדמת השתילי זתים כתב, שאף שנהגו בכל עניניהם כהרמב"ם, זהו משום שלא היה להם ספרים אחרים זולתו אבל אחרי שהגיע להם ספרו של מרן הלכו אחריו בכל וכו', ולכן אין קוראים לו אלא בשם מרן שהוא מרא דארעא וכ"ש בארץ הזאת (תימן). ע"כ. ומשמע מדבריו שלא קבלו הוראות הרמב"ם בקבלה גמורה, משא"כ הוראות מרן היה קבלה גמורה. ולכן זה אלים ממה שנתקבלו דברי הרמב"ם. וכ"כ מהר"י מסעוד (חי בזמן המהרי"ץ) בתשובותיו בספר הזיכרון (בענין אכילת חדש בחו"ל) שאנו בכל עניננו הולכים אחר פסקי מרן הש"ע. ואף שבמהרי"ץ משמע שעדיין הרמב"ם נחשב מרא דאתרא, וכתב שהרמב"ם ומרן הם מארי דאתרין, הנה מהר"י משרקי השיב שגם לשיטה זו, אחרי שנתקבלו הוראות מרן, כבר נשתנה המנהג ממה שנהגו קודם, וכמו ששינו בשאר כל המקומות, הגם שנהגו כבר מנהגים קדומים. ומש"כ מהרי"ץ לחזור למנהגים הקדומים, וכמ"ש בענין גילוח בעומר. הרי מרן עצמו חיבר ש"ע, גם לאלו שנהגו כבר כדעת הרמב"ם. ובתש' (ח"ב סי' עו) כתב מהרי"ץ כלפי הוראות רבו השתילי זתים, שהדין כן להטות אחרי רב של דור, דכתיב ואל השופט, אפי' שהוא היפך המנהג הראשון, שהתורה נתנה לו רשות לפסוק כפי שיראה בעיניו, ועל פיו יחנו ועל פיו יסעו כמ"ש מהרשד"ם (יו"ד סי' מ). ולפ"ז מ"ש בהקדמת סידורו עץ חיים, בחומרת המשנים נוסח התכאליל, ודאי לא נתכוין למתפללים בנוסח השאמי, שהיו גדולי הדור מצוקי ארץ שרבינו מהרי"ץ היה מתבטל אליהם, כמו מהר"י עראקי ואחיו, וכן רבו השתילי זתים, ובודאי לא בא להוכיח את רבותיו. וכל הנוהגים כמותם, אין להרהר אחריהם. והדבר פשוט וברור כמ"ש מהר"י צובירי, שמעולם לא היה נוסח תפלה אחיד בתימן. וכן במנהגים הקדומים, רואים שלא היה מנהג אחיד לכולם, עד שהגיעו ספרי הרמב"ם ומרן לתימן.

ויש מי שרצה לומד דבדבר שאין מנהג יש לבני תימן ללכת אחר הרמב"ם, והביא ראיה מס' סערת תימן למהר"ע קורח, בשם פנקס ביה"ד דצנעא, שרוב הדברים היו כהרמב"ם. וגם זה דחוי, שהרי היו ב"ד רבים מאד, ועוד שבדורות האח' בתימן ביה"ד היה פוסק בעיקר באה"ע וד"מ, ולא בא"ח ויו"ד, ובזה כולם נהגו בדבר שאין מנהג ע"פ השתילי זתים וראשי בשמים, וגם חיבור זבח תודה על שחיטה וטרפות, נתחבר ע"ס הש"ע, וכן עוד חיבורים מרבני תימן. ורוב דברי הש"ע כהרמב"ם, ובב"י כתב דכ"ה סוגיין דעלמא בד"מ כפי דעת הרמב"ם. ואם אותו ב"ד באו לשנות מפסקי מרן, היו צריכים רק לתקן שילכו בכל כדעת הרמב"ם. אלא מוכח שנהגו ע"פ מרן גם בדברים שאין בהם מנהג. ובשם הגר"ח כסאר העידו, שהיו עוד דברים שאותו הב"ד עשו כדעת מרן. [וע"ע בהקדמת סידור כנה"ג ח"ב (אות יא) כתב, שכל גדולי הרבנים והדיינים ות"ח שהיו בערים הגדולות קבעו בקהלותיהם רוב לימודם דוקא בד' חלקי השו"ע].

בברכת התורה לכבוד הדר"ג ולא יעדי זיויה ויקריה מינן

אליה קרואני

זאת חנוכה התש״פ.

למעלת הרב היקר והנעלה כש״ת

הרה״ג ר׳ **אליה קרואני** שליט״א

מה שהעיר על דברינו בילקו״י פורים עמ׳ תשעו, בשם הקדמת הרב שתילי זיתים, שיש שטעו להוורות לבני תימן כדברי הרמ״א, והעיר שלא מצא כן בהקדמתו.

הנה בהקדמה שם כתב וז״ל: ״שנתפשט דרך ללומדים, לעשות את ספר הלבוש פירוש לדברי מרן בש״ע, ובאמת לא זו הדרך, ולא ידעו ולא יבינו שאינו הולך על דרך מרן, ובמקומות רבים הוא הורס בנין הש״ע, ועושה לו דרך אחרת בדינים ומנהגים, ורובם כדרך רבו הרמ״א. ובזו הדרך דרכתי גם אני כמה שנים, ולא עוד אלא שהעתקתי את דברי הש״ע א״ח יחד עם הגהותיו [של הרמ״א], והוספתי את טעמיו [של הלבוש] על כל דין ומנהג, ואח״כ ראיתי שזה שיבוש, ובאמת הרמ״א עצמו לא נתכוין לסתור דברי מרן ח״ו, אלא שחשש למה שהם כבר נהגו כפוס׳ אחרים כמו שתראה בהקדמתו, והלומדים וגם אני כאחד מהם לא עיינו בהקדמתו בתחילת לימודם. ומפני זה אבד כמעט הטעם שעליו יסד מהר״י קארו ביתו הגדול וכו׳ שלא תהא התורה כשתי תורות, וכעת לא תימצא הלכה בפי שום לומד, אלא כשזה אומר כך כתב הרב פ׳, זה אומר לא כי, כי כך כתב הרב פ״.

הרי שהעיד, שבמשך כמה שנים חשב שהלבוש מפרש דברי מרן, והלך אחריו כמו לומדים רבים. ולכן עשה תקנה להעתיק רק מקצת דברי הרמ״א מקור הלבוש. וכן להעתיק בתחילת ספרו את ההקדמות של מרן והרמ״א והלבוש.

ובשו״ת ציץ אליעזר (ח״ט סי׳ מא) העתיק מספר אבן ספיר (ח״א פרק מג) שכתב וז״ל: ״עוד ראיתי פה חיבור יפה בכת״י שנתפשט בכל המדינה על שו״ע או״ח ויו״ד, בשם שתילי זיתים, שהעתיק בפנים כל דברי מרן, ומעט מהגהת הרמ״א את אשר נראה לו והשאר השמיט, וחיבור הזה נתקבל בכל המדינה לפסק הלכה. וכאשר עברתי בין בתריו אחת הנה ואחת הנה, תמהתי על הרב המחבר הזה, ששגה מאד בהמעיטו בכבוד מאור הגולה הרמ״א שהעתיק דברי הרמ״א לחצאין וכו׳, והשיבו לי שאכן הגאון המחבר נענש ע״ז וכו׳. ע״כ. והנה ספר אבן ספיר הוא לר׳ יעקב ספיר הלוי לפני כ־150 שנה, ובאמת שבמחילת כבודו, אין דבריו מוכרחים כלל. שהרי הגאון המופלא בעל השתילי זיתים ביאר טעמו יפה בהקדמתו, שיש בזה חשש מכשול בהלכה, [ובפרט שלפעמים דברי ההגה נראין כאילו כ״ז מדברי מרן].

וכ״כ עוד בהסכמה לס׳ שתילי זיתים (הנפ״מ) שעינינו הרואות שבמחוזות שלא הגיעו אליהם ספריו של מרנא ורבנא מהרד״ם בעל השתילי זיתים שנשתבשו ונשתנו מנהגים ולזה עשה מרנא ורבנא מהרד״ם נע״ג וכו׳, וזכה והשיג את מטרתו שלא יתבלבלו הציבור מהגהותיו של הרמ״א במקומות שחולק קל מרן או כשהביא מנהגי אשכנז שאינם כמנהגינו. ע״כ. וכ״ש שמתחילה לא נדפס רק הש״ע לבדו מבלי דברי הרמ״א. והרב שתילי זיתים טרח ויגע להעתיק בספרו דברי הרמ״א אות באות, ורק ראה חובה להשמיט מה שיכול להיות תקלה בדבר הלכה.

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

קיצור ההלכות - סימן תרפה - מדיני ארבע פרשיות פרשת שקלים

א. בשבת שלפני ר״ח אדר הסמוך לניסן מוציאים ב׳ ספרי תורה, וקוראים בשני פרשת שקלים, בראש סדר כי תשא, ואם חל ר״ח אדר בשבת, מוציאים ג׳ ספרים, אחד לפרשת השבוע, השני לר״ח, והשלישי לשקלים. **לט**

ב. אין הנשים חייבות לשמוע קריאת פר׳ שקלים, ומותר להעלות לקריאה זו נער פחות מבן עשרים שנה. **נא**

ג. מפטירים ״ויכרות יהוידע״ שמדבר שם בענין השקלים. **נג**

ד. אם חל ר״ח ביום א׳, אומרים בסוף ההפטרה פסוק ראשון ואחרון של הפטרת מחר חודש. וכן נוהגים בר״ח אדר שחל בשבת, שמפטירין בו הפטרת פרשת שקלים, שאומרים פסוק ראשון ואחרון מהפטרת שבת ור״ח. **נג**

ה. יש שאין מעלים קטן למפטיר בפרשת שקלים והחודש. אחר שקוראים בס״ת שני. ויש מתירים. ובמקום שנהגו להקל אין למחות בידם, ובלבד שיהיה הקטן יודע למי מברכים ויותר משש שנים. **נג**

ו. אם חל ר״ח אדר בשבת וטעו וקראו פר׳ שקלים בשבת שלפניו, אינם צריכים לחזור ולקרוא פר׳ שקלים בר״ח. **נד**

ז. אם שכחו ולא קראו שקלים בשבת לפני ר״ח אדר והפטירו בהפטרת השבוע, ונזכרו אחר מוסף, חוזרים ומוציאים ס״ת וקוראים בפר׳ שקלים, והעולה מברך על הקריאה לפניה ולאחריה. ואחר הקריאה, אומרים חצי קדיש, ומפטיר ב״ויכרות יהוידע״ בלי ברכות לפניה ולאחריה. **נה**

ח. אם שכחו ולא קראו פרשת שקלים, ולא נזכרו עד שעת מנחה, עדיין יש תשלומין לפרשת שקלים בשבת הבאה אחר קריאת התורה בשחרית. **נו**

ט. אם טעו ולאחר שקראו פר׳ שקלים הפטירו הפטרת השבוע, אם נזכרו באמצע ההפטרה, יפסיקו ויפטירו ויכרות יהוידע ויברכו ברכות ההפטרה לאחריה. ולא יחזרו לברך ברכה ראשונה של ההפטרה לפני ויכרות יהוידע. ואם נזכרו לאחר הפטרת השבוע ובירכו לאחריה, חוזרים ומפטירין ויכרות יהוידע בלי ברכות. **נח**

י. שבת שקלים שמוציאים בה שני ספרי תורה, ונמצא טעות בפרשת השבוע, יגללו את הס״ת השני לסיים בו פרשת השבוע, ואח״כ יגללנו לפרשת כי תשא. **ס**

יא. ר״ח ניסן שחל בשבת, מוציאין ג׳ ספרי תורה, בראשון יעלו ששה עולים בפר׳ השבוע, והשביעי יקרא בספר השני בפרשת ר״ח, והמפטיר יקרא בספר השלישי בפרשת החודש. ואם הראו לעולה השביעי פרשת החודש, ועדיין לא בירך, יקראו בספר השני פרשת ר״ח. ואם אין להם ב׳ ספרים יגללו הס״ת לפרשת ר״ח, והמפטיר יקרא בפרשת החודש. ואם העולה השביעי טעה ובירך על הס״ת השני כשהראו לו פרשת החודש, יגללו הס״ת לפרשת ר״ח, ולא יחזור לברך. ואחר הקריאה יברך ברכה אחרונה, והמפטיר יעלה בס״ת השלישי. **סב**

סימן תרפה - פרשת זכור

א. בשבת שאחר ר״ח, מפסיקים מלהוציא ב׳ ספרי תורה, וקוראים באחד פר׳ השבוע. ואם חל א׳ אדר בשבת, קוראים פרשת שקלים, ולאחריה פרשת זכור. **סג**

ב. קריאת פרשת זכור היא בשבת הסמוכה לפורים. **פב**

ג. יש לדקדק בפרשת זכור, ולהוציא את הס״ת הכשר והמהודר ביותר. **פב**

ד. אף שפרשת זכור מה״ת, אין מברכים

אשר קדשנו במצותיו וצונו. **פד**
ה. ראוי להזהר לקרוא פרשת זכור ופרה מתוך ס״ת שעל קלף שאינו משוח. ואם אין אחר, יוצאים י״ח גם במשוח. **פה**
ו. בפרשת זכור יש להשתדל לקרוא בס״ת שעבר בדיקת מחשב. אך מעיקר הדין אין חובה לבדוק ס״ת במחשב. **פו**
ז. ס״ת שנמצאו בו ג׳ טעויות בזו אחר זו, בחסרון אותיות או חילופי תיבות, ומיד כשמצאו בו טעות אחת תיקנוהו, אף שא״צ להגיה מחדש את כולו, מ״מ לגבי פרשת זכור, נכון להחמיר להוציא ספר אחר. ואם אין ס״ת אחר, יוציאו ס״ת הזה גם בפר׳ זכור. **צב**
ח. על הש״צ הקורא בתורה לעורר דעת הקהל, לפני קריאת פרשת זכור, שיכוונו לצאת י״ח מצות זכירת עמלק ומחייתו שהיא מצוה מה״ת, ושגם הוא מצדו מכוין להוציא השומעים ידי חובתן. ואין חובה לומר ״לשם יחוד״. **צג**
ט. י״א שהקהל יכוונו לצאת י״ח גם בברכות התורה שקודם קריאת פרשת זכור ופרה, ולא לענות ברוך הוא וברוך שמו, ומעיקר הדין אין צריך ליזהר בזה. **צח**
י. ש״צ שקרא פרשת זכור ויצא י״ח, רשאי לחזור ולקרות פעם שנית בצבור אחר להוציאם ידי חובה. **קח**
יא. ראוי להזהיר את הקטנים לבל יפריעו בעת קריאת זכור. **קי**
יב. הצבור צריך לשתוק ולהאזין לקריאת פרשת זכור מהש״צ הקורא בתורה, ולא יקראו בפיהם מתוך החומש. **קי**
יג. אין חובה להבין כל מילה בפר׳ זכור. ודי להבין את הענין בכללותו. **קיב**
יד. אנשים הדרים במושב ובכפר שאין שם מנין, צריכים לשבות בעיר במקום שיש מנין כדי לשמוע קריאת זכור. **קיז**

טו. נכון שספרדי ישמע פרשת זכור במבטא ספרדי. ומס״ת בכתב ספרדי. וכן להיפך. ואם שומע פרשת זכור במבטא אשכנזי, ומכתב אשכנזי, יצא. ובשאר שבתות השנה יוצאים י״ח בקריאה במבטא אשכנזי, ומס״ת אשכנזי. **קכה**
טז. אין לשנות את המבטא שלנו גם בהזכרת שם ה׳, הן בברכות התורה שעל קריאת זכור, והן בקריאת פרשת זכור. **קל**
יז. יש אומרים שגם הנשים צריכות לשמוע פרשת זכור, ויש אומרים שהנשים פטורות. והנשים שמקילות בזה יש להן ע״מ שיסמוכו, ומ״מ ראוי לכל אשה להשתדל לבוא לעזרת נשים לצאת י״ח קריאת פרשת זכור. ורק אשה שיש לה ילדים קטנים, יכולה לפטור עצמה. **קלה**
יח. נהגו להוציא ס״ת במיוחד לנשים [בשעות שלאחר התפלה] לקרוא להן בפרשת זכור בלי ברכה. ומנהג נכון הוא. **קנא**
יט. אף לנוהגים להעלות סומא לס״ת, נכון שבפרשת זכור לא יעלו סומא לזכור, אף שהש״צ הוא זה הקורא. ואם עלה, והש״צ קרא, הצבור יצא י״ח. **קנה**
כ. לכתחלה אין להעלות קטן למפטיר בשבת ״זכור״, ונכון להחמיר גם בפרשת פרה. ואם כבר עלה הקטן למפטיר לא ירד, ויברך הקטן את ברכות התורה בקול, והש״צ יקרא להוציא הצבור י״ח. **קנח**
כא. מי שנאנס ואינו יכול לבוא לשמוע קריאת פרשת זכור בשבת זו, יכוין לצאת י״ח בפרשת כי תצא, כשקוראים בה פרשת זכור, ויכוונו לצאת ולהוציא. **קנח**
כב. צבור שלא קראו פרשת זכור בשבת זו, יסמכו על פר׳ זכור בסדר כי תצא. **קס**
כג. אם אין עשרה בביהכ״נ, ואין בית כנסת אחר בישוב, יש להוציא ס״ת, ולקרוא פרשת זכור בלי ברכות. **קס**

כד. אם קראו בס״ת בפרשת זכור, ונמצא אחרי כן שיש בס״ת פסול, יוציאו ס״ת אחר ויקראו שוב זכור בלי ברכות. **קסא**
כה. מותר להביא ס״ת ממקום למקום בשביל פרשת זכור ופרשת פרה. **קסא**
כו. ביכ״נ שאין להם ס״ת מהודר, או שאין להם ס״ת שאינו משוח, מותר להם בשבת זכור להביא ס״ת מהודר, או ס״ת שאינו משוח, מביכ״נ אחר. **קסב**
כז. נער שהגיע לי״ג שנה, ולא הובררו אם הביא ב׳ שערות, סומכים על חזקה שהביא שתי שערות, ומ״מ היכא דאפשר בנקל טוב שאת קריאת זכור יקרא גדול שידוע שהביא ב׳ שערות. **קסב**
כח. כשמוציאין שני ספרי תורה, אומרים שני קדישים, אחר עליית שביעי, ואחר מפטיר. ואם שכח לומר קדיש והתחיל בברכות ההפטרה, ימשיך בהפטרה ויאמר הקדיש אחר ברכות ההפטרה. **קסד**
כט. בשבת זכור נוהגים לומר פיוט ״מי כמוך ואין כמוך״ ולא יפסיקו באמירתו באמצע פסוקי דזמרה, אלא יאמרוהו אחר החזרה וקדיש תתקבל. **קסה**
ל. כשחל י״ג אדר בשבת, שהיא שבת זכור, אין לומר צדקתך במנחה. **קעד**
לא. אחר קריאת פרשת זכור מפטירים בשמואל א׳ (פרק טו) ״פקדתי את אשר עשה עמלק״. **קעד**

סימן תרפה סעיף ג - פרשת פרה

א. כשחל פורים בשבת, מפסיקים באותה שבת מקריאת ד׳ פרשיות, ובשבת כ״ב אדר קוראים פרשת פרה. **קעה**
ב. יש להקפיד לקרוא פרשת פרה מס״ת היותר כשר. והש״צ והקהל יכוונו לצאת י״ח מה״ת. **קפ**
ג. מפטירים ביחזקאל (פרק לו) בן אדם בית ישראל יושבים על אדמתם. **קפ**
ד. ראוי שהנשים תבואנה לעזרת הנשים בשבת פרשת פרה, לשמוע הקריאה. **קפ**
ה. אם טעה הקורא בתורה וסיים פרשת פרה בפסוק ״ולגר הגר בתוכם לחקת עולם״ לא יצאו י״ח, וחוזר ופותח הס״ת ומתחיל לקרות [בברכות שלפניה ולאחריה], מראש הפרשה עד ״והנפש הנוגעת וגו׳״ **קפא**
ו. גם אם טעה הקורא בתורה וסיים פרשת פרה בפסוק ״מים חיים אל כלי״, לא יצא י״ח וחוזר וקורא כאמור. **קפא**
ז. אם בירך על ההפטרה לפניה ולאחריה ואח״כ נזכר שטעה כנ״ל, אין צריך לחזור ולברך על ההפטרה כשמפטיר שנית. **קפב**
ח. המפטיר המברך עונה אמן אחר ברכת מקדש השבת. ומצוה להדר לקרוא ההפטרות מספר הכתוב על קלף. ומיהו נהגו לקרוא ההפטרה מחומש. **קפב**
ט. צבור ששכחו ולא קראו פרשת פרה, יקראוה בשבת החודש, באופן שיוציאו ג׳ ספרי תורה, ולאחר קריאת פרשת השבוע [ויקהל פקודי] יקרא משלים בספר שני פרשת פרה בברכותיה, ויאמר קדיש, והמפטיר יעלה בספר השלישי ויקראו פר׳ החודש, ויפטירו הפטרת פרשת החודש. **קפב**
י. מותר להביא ס״ת ממקום למקום בשביל פרשת פרה. **קפד**

פרשת החודש

א. בשבת הסמוכה לחודש ניסן, מוציאים שני ספרי תורה, וקוראים בשני פרשת החודש. ובר״ח ניסן שחל בשבת, מוציאים שלשה ספרים, וקוראים ששה אנשים בראשון, בפרשת השבוע, והשביעי משלים חובת היום בספר השני, ומתחיל וביום השבת שני כבשים וכו׳, ובראשי חודשיכם וגו׳. ואומר קדיש. ואח״כ המפטיר קורא בספר השלישי, בפרשת החודש הזה לכם, ואומר קדיש, ומפטיר ביחזקאל (פרק מ״ה), בראשון באחד לחודש תקח וגו׳. **קפד**

ב. כשחל ר״ח ניסן בשבת מנהג הספרדים לקרות אחר ההפטרה פסוק ראשון ואחרון של השמים כסאי. ובברכות ההפטרה אין המפטיר מזכיר ר״ח. **קפד**

ג. אם קראו בספר הראשון שבעה עולים או יותר, יאמר קדיש גם אחר הס״ת הראשון, וקדיש אחר הספר השני, וקדיש אחר הספר השלישי. **קפה**

ד. לעולם אין להפסיק בין פרשת פרה לפרשת החודש, ואם יש שבת בינתים מפסיקים רק בין קריאת שקלים לזכור, ובין זכור לפרה. **קפה**

ה. בר״ח ניסן שחל בשבת, אם טעה הקורא בתורה והתחיל לקרות אחר פרשת השבוע בפרשת החודש, יגמור ויאמר קדיש, והמפטיר יקרא בספר השלישי פרשת ר״ח, ויפטיר ״השמים כסאי״. **קפה**

ו. אם טעו וקראו סדר ארבע פרשיות הנ״ל באדר א׳, לא יצאו י״ח. **קפו**

ז. לא נהגו לקרוא ד׳ הפרשיות שנים מקרא ואחד תרגום. **קפו**

מהלכות חודש אדר

א. משנכנס אדר מרבים בשמחה, ולכן ישראל שיש לו קובלנא משפטית נגד גוי, ישתדל שהדיון יתקיים באדר. **קפז**

ב. היוצא בשיירא או מפליג באניה, ואינו מוצא מגילה כשרה, יכול לקרות המגילה בי״ג או בי״ב או בי״א בלא ברכה. ואם אי אפשר להמתין עד ימים הללו, יקרא מתחלת החדש, אך לא יברך על המגילה. אבל סעודת פורים ומשלוח מנות ומתנות לאביונים אינם נוהגים אלא בזמנם. **רח**

ג. מנהג חסידים ואנשי מעשה להתענות ביום ז׳ באדר. ונוהגים לעשות לימוד בליל שבעה באדר. אך תלמידי חכמים לא יתענו בז׳ אדר, אם ע״י כך ימעיטו בתורה. **רי**

ד. כשהשנה מעוברת נוהגים להתענות ביום ז׳ באדר ב׳. וטוב לעשות הלימוד גם בז׳ באדר א׳, וגם בז׳ באדר ב׳. **ריא**

ה. אף אם יש עשרה מתענים בז׳ באדר, לא יוציאו ס״ת, והש״צ יאמר עננו בחזרה בשומע תפלה, ולא ישאו כפים. **ריג**

ו. נולד באדר שנה פשוטה, והשנה שמלאו לו י״ג שנה היא מעוברת, נעשה לבר מצוה באדר ב׳, והנולד בשנה מעוברת באדר א׳, וגם השנה שמלאו לו בה י״ג שנה היא מעוברת, נעשה בר מצוה באדר א׳. **ריג**

ז. מי שנולד בניסן שנה פשוטה, והשנה שבו ימלאו י״ג שנה מעוברת, אינו נעשה בן י״ג עד חודש ניסן, ביום לידתו. **רטו**

ח. הנולד בשנה מעוברת באד״א, ואחר נולד באד״ב באותה השנה, אם שנת הי״ג היתה שנה פשוטה, שניהם יהיו גדולים באותו חודש אדר, לפיכך יתכן שמישהו נולד אחר חבירו ובכל זאת יהיה גדול לפניו, כגון, אחד נולד בכ״ט אד״א וחבירו בא׳ אד״ב, הרי אם שנת הי״ג היא שנה פשוטה, אזי השני יהיה גדול בא׳ אדר, וחבירו שנולד ראשון יהיה גדול רק בכ״ט אדר. **רטו**

ט. אדם שנולד בל׳ אדר ראשון, ונהיה בן י״ג בשנה פשוטה, שאז אין בשנה פשוטה ל׳ אדר כלל, יש להסתפק אם נהיה גדול רק בא׳ ניסן או כבר מל׳ שבט. **רטו**

י. הנולד בל׳ שבט בשנה פשוטה, ושנת הי״ג היא מעוברת, י״א שנעשה גדול בל׳ שבט שהוא א׳ דר״ח אד״א, וי״א שאינו נעשה גדול עד ל׳ אד״א, ויש להחמיר כשני השיטות. דהיינו להתחייב במצוות כגדול, שנעשה גדול מל׳ שבט, אך לענין להוציא אחרים י״ח, או להצטרף למנין לחזרה וס״ת, לא נעשה גדול עד ל׳ אדר א׳. **רטז**

יא. מי שמת לו אביו או אמו בשנה פשוטה, כגון בט״ו באב, והשנה שאחריה היתה מעוברת, יאמר קדיש במשך י״א חודש עד ט״ו סיון, ובשבוע הראשון של

החודש הי״ב יפסיק לומר קדיש, ויחזור לומר קדיש עד ט״ו אב, ויעשה האזכרה והלימוד, ביום ט״ו באב יום הפטירה, והאבלות מסתיימת בסיום י״ב חודש, דהיינו בט״ו תמוז. **ריח**

יב. יש מתענים בט׳ באדר שבו נחלקו ב״ש וב״ה. וי״ב אדר הוא יום טוריינוס, [אך נתבטלה מגלת תענית, ונתבטל גם יום זה]. **ריח**

סימן תרפו - דין תענית אסתר

א. בימי מרדכי ואסתר נקהלו היהודים בי״ג אדר לעמוד על נפשם מפני אויביהם ושונאיהם, וישבו בתענית באותו יום, והשי״ת שמע תחנתם וקיבל תשובתם ותעניתם ברצון, והרגו היהודים בשונאיהם שבעים וחמשה אלף איש, מלבד מה שהרגו בשונאיהם בשושן הבירה, ולא נפקד מאתנו איש. **רכא**

ב. יום תענית אסתר הוא יום המסוגל לקבל התפלות, ויאמר מזמור כ״ב בתהילים. **רלז**

ג. אם חל י״ג באדר בשבת מקדימים להתענות ביום חמישי בשבת. **רלט**

ד. מעוברות ומניקות פטורות מלהתענות בתענית אסתר. **רלט**

ה. מעוברת שאמרו היינו משלשה חודשים ומעלה. ואם סובלת מהקאות ומיחושים או חולשה רבה מותר לה לאכול. **רמ**

ו. מינקת אפי׳ אם פסקה להניק את בנה, כל שהיא תוך כ״ד חודש ללידתה, ויש לה חולשה יתירה הרי היא פטורה. **רמ**

ז. אשה שהפילה פטורה להתענות תוך ל׳ יום להפלתה. ואם מרגישה חולשה פטורה מתענית זו עד כ״ד חודש להפלתה. **רמו**

ח. חולה שאין בו סכנה פטור ואינו רשאי להחמיר על עצמו. **רמז**

ט. וכן זקן שהוא תשוש כח, וכן המצטער מכאב עינים לא יתענה, וכשיבריא יפרע תעניתו, אא״כ אכל ע״פ הוראת רופא. **רמח**

י. הכל חייבים להתענות [חוץ מהנ״ל], ואין לפרוש מן הצבור, בין אנשים בין נשים. ואפי׳ מי שבא בדרך וקשה עליו התענית ידחק עצמו ויתענה. **רמט**

יא. כשחל י״ג אדר בשבת והקדימו התענית ליום חמישי, אם טעו ואכלו ביום ה׳, טוב שיתענו ביום שישי. **רמט**

יב. חתן בתוך שבעת ימי המשתה שלו, לא יתענה בצום תענית אסתר. **רנ**

יג. וכן שלשה בעלי ברית, אבי הבן, הסנדק, והמוהל, ביום המילה, פטורים מתענית אסתר, אף כשחל בזמנו. **רנא**

יד. מי ששכח ובירך על דבר מאכל בתענית אסתר, יטעם מעט. **רנב**

טו. אם חל יום פדיון הבן בתענית אסתר, אין לאבי הבן לאכול ביום התענית. **רסב**

טז. אם יש ששה מתענים, מוציאים ס״ת וקורין ביחל בברכות, והש״צ אומר עננו בחזרה ברכה בפני עצמה. **רסב**

יז. כשקוראים בתורה במנחה בתענית, אין להעלות לתורה אלא מי שצם. ואם הלוי אינו צם, אין להעלותו לתורה, ויקראו לכהן המתענה במקום לוי. **רסד**

יח. ראוי להרבות בלימוד התורה ביום תענית אסתר. **רסה**

יט. בחנוכה ופורים מותר להתענות לפניהם ולאחריהם. **רסה**

כ. נוהגים ללבוש בגדי שבת קודם תפלת מנחה לכבוד קריאת המגילה. **רסה**

כא. מותר להתרחץ בתענית אסתר. **רסו**

סימן תרפז - הכל חייבים במגילה

א. חייבים לקרוא את המגילה בלילה ולחזור ולשנותה ביום. ושל לילה זמנה כל הלילה מצאה״כ עד עלות השחר. ואם התעכב מלקרוא המגילה עד סוף הלילה, באופן שיש לו זמן לקרות רק חצי מגילה עד עלות השחר, יקרא בלא ברכה. **רסז**

ב. במקום שיש אונס גמור, שא״א לקרוא המגילה בצבור אלא אחר פלג המנחה, מותר לקרוא את המגילה בשעה זו. **רעב**
ג. כאשר חל פורים ביום ראשון, ויש רופא הצריך לעשות ניתוח מיד במוצ״ש, נכון שלא יקרא המגילה מפלג המנחה של יום השבת. אלא ימתין לקוראה בביה״ש, ואז יכול לקוראה בברכה. **רעח**
ד. כשקוראים את המגילה בליל ט״ו, טוב להחמיר ולקרוא את המגילה לאחר שהגיע זמן ר״ת. וכשיש טורח צבור, יקראו המגילה אחר צאה״כ דהגאונים. **רעט**
ה. זמן קריאת המגילה של לילה, הוא כל הלילה, עד עמוד השחר. ואפשר לקרוא את המגילה גם אחר חצות לילה. אלא דזריזין מקדימין למצוות. **רפ**
ו. קריאת המגילה של היום זמנה כל היום, מהזריחה ועד השקיעה. ובדיעבד אם קראה אחר עמוד השחר, יצא. **רפב**
ז. אם לא קרא את המגילה ונזכר סמוך לשקיעה, אם יוכל לסיים קריאתה בתוך י״ג דקות וחצי שלאחר השקיעה, יברך על המגילה ויקרא. וכשסיים המגילה בביה״ש, יברך ברכה אחרונה כשיש שם עשרה. **רפג**
ח. אם נאנס ולא קרא המגילה בלילה אין לה תשלומין ביום לקוראה פעמיים. **רצג**
ט. מצוה מן המובחר לקוראה ברוב עם, משום פרסומי ניסא. **רצה**
י. מי שהגיע לביהכ״נ כאשר הקורא כבר גמר הברכות הראשונות, יקרא המגילה לאחר מכן ביחידות, עם הברכות. **שו**
יא. המתפלל תמיד במקום שיש שם מספר גדול של מתפללים, ובפורים רוצה להתפלל כותיקין ולשמוע המגילה, אלא שיהיו שם מועט מתפללים, יעדיף לקרוא המגילה מיד אחר הנץ. **שז**
יב. חולה המבקש מעשרה שיבואו אליו לקריאת מגילה, וע״י כך לא יוכלו לשמוע המגילה ברוב עם, ילכו לקרוא אצלו את המגילה לזכותו לקוראה בעשרה. **שח**
יג. ומ״מ אם יש הפרעות בביהכ״נ שאי אפשר להתגבר עליהם, יכול לקרותה בעשרה. **שיז**
יד. מי שאין לו אפשרות לשמוע קריאת המגילה רק פעם אחת, בלילה או ביום, יעדיף את קריאת היום. **שיז**

סימן תרפח - כרכים המוקפים חומה, ובן עיר שהלך לכרך

א. בכרכים המוקפים חומה מימות יהושע בן נון, אע״פ שאינם מוקפים חומה עכשיו, קוראים את המגילה בט״ו באדר. וכן כפרים הנראים עמהם, אפי׳ אינם סמוכים להם, כגון שהכפרים בראש ההר, או אם סמוכים להם בתוך מיל, [שהוא אלפיים אמה מהבית האחרון שבכרך, והשיעור הוא: 960 מטר]. אע״פ שאינם נראים עמהם, כגון שהכפרים בעמק, קוראים בט״ו. ועיירות שאינם מוקפות חומה מימות יהושע בן נון, קוראים בארבעה עשר באדר. חוץ משושן הבירה (המאדאן) שקוראים בט״ו, אע״פ שלא היתה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, הואיל ונעשה בה הנס. **שכד**
ב. בירושלים קוראים המגילה בט״ו באדר. והמנהג לקרות בכל ירושלים ״החדשה״ בט״ו, אף בשכונות המרוחקות מהחומה, תוך מיל. [וכגון שכונת בית הכרם, קרית משה, בית וגן, קרית יובל, קרית מנחם, קטמונים, גילה, ארמון הנצי״ב, רמת אשכול, רמת שלמה, גבעה הצרפתית, רוממה, נוה יעקב, ועוד]. **שכה**
ג. תושבי שכונת רמות בירושלים, קוראים את המגילה בברכה ביום ט״ו, וישלחו מנות איש לרעהו בו ביום. **שכו**
ד. בן עיר שחיוב קריאתו בי״ד, ולא קרא בי״ד, יקרא בט״ו בלא ברכה. **שלז**

ה. במושבות ועיירות חדשות שבארץ ישראל, קוראים בי״ד בלבד. **שלט**

ו. תושב ירושלים שעבר וקרא את המגילה בי״ד, יצא. ואם נודע לו בט״ו, יחזור ויקרא בט״ו [בלא ברכה]. **שלט**

ז. תושב ירושלים הנמצא ביום י״ד באדר באחד מערי הפרזות, כמו תל אביב, והיה שם כבר בזמן עמוד השחר של יום י״ד [כשעה ורבע לפני הזריחה, בשעות זמניות], יש לו לנהוג כל דיני פורים ביום י״ד, וכבר מערב י״ד אדר צריך לקרוא את המגילה, כשיודע שדעתו להיות שם בשעת עמוה״ש. [דאזלינן בתר מחשבתו]. אף אם דעתו לחזור לירושלים ביום י״ד אחר עמוה״ש. וכשיחזור לעירו בירושלים ישוב ויחוג את הפורים ככל דיניה. אלא שלא יברך על המגילה בליל ויום ט״ו. ונכון שלא יהיה ש״צ לקרוא את המגילה ברבים להוציאם י״ח. ואם נסע לת״א לאחר עמוה״ש של יום י״ד אדר, אינו נוהג דיני פורים בת״א. **שמ**

ח. תושב ירושלים שנסע מירושלים לתל אביב ביום י״ד באדר בבוקר אחר עמוד השחר, ושהה שם עד יום ט״ו באדר בשעת עמוד השחר, נפטר לגמרי מלחוג את הפורים, ולכן החרד לדבר ה׳ עליו להזהר שלא יעשה כן. ובדיעבד שעשה כן, יקרא המגילה ביום ט״ו בלא ברכה, ויאמר ״ועל הנסים״ בתפלה ובברהמ״ז, וישלח מנות ביום ט״ו באדר. **שמה**

ט. תושב אחד מערי הפרזות, כגון תל אביב או ב״ב, שבליל י״ד וביום י״ד באדר בבוקר בשעת עמוה״ש היה בעירו, וקיים את כל מצוות הפורים, בליל י״ד וביום י״ד, ובליל ט״ו אדר [או בעמוד השחר של יום ט״ו] הגיע לירושלים, אינו צריך לחזור ולקרוא את המגילה בירושלים, אחר שכבר קיים את כל מצוות הפורים בזמנו כפי מנהג עירו. ורק אם עקר דירתו בליל ט״ו אדר ועבר להתגורר בירושלים, ושהה בה כבר מעמוד השחר של ט״ו אדר, רק אז נחשב כמוקף בן יומו שנחשב כמוקף. והרוצה להחמיר לחזור ולשמוע המגילה ביום ט״ו, תבוא עליו ברכה, אך אינו יכול להוציא אחרים י״ח מק״מ. **שמה**

י. תושב אחד מהערים שהגיע לירושלים בליל י״ד אדר, ושהה שם י״ד וט״ו, יקרא בט״ו ולא בי״ד, ויצא ידי חובתו אליבא דכל הדעות. ואם עבר וקראה בי״ד צריך לחזור ולקרותה בט״ו, בלא ברכה. **שנב**

יא. הנמצא במקום שאיננו מקום יישוב בני אדם, או באניה, ובימי הפורים אינו לא בעיר ולא בכרך, חייב לנהוג פורים כפרזים שהם רוב העולם. **שנב**

יב. בן עיר שקרא המגילה בי״ד כמנהג עירו, ובלילה נסע לירושלים, ובבוקר יום ט״ו רוצה לעלות לס״ת בפרשת ויבא עמלק, לכתחלה לא יעלה, כיון שאין זה יום פורים שלו לקריאת המגילה ושאר מצוות הנוהגות בפורים. ומ״מ אם קראוהו בשמו כמו שנוהגים האשכנזים יכול לעלות לס״ת. **שנז**

יג. בן עיר שטעה בתפלתו או בברהמ״ז ואמר ועל הנסים ביום ט״ו, יצא, ואינו חוזר. וכן תושב ירושלים שטעה ואמר על הנסים בתפלה בי״ד אדר, יצא. **שנח**

יד. בן עיר שקרא המגילה ביום י״ד, ועשה את יום הפורים בי״ד, כדת, וביום ט״ו השכים ועלה לירושלים, ונתכבד להיות ש״צ, צריך לומר ״ועל הנסים״ בחזרת התפלה, שעל כל פנים הימים האלה ימי נסים לכלל ישראל, ולא הוי הפסק. **שנח**

טו. ש״צ ירושלמי שהוזמן לקרות המגילה בת״א בליל י״ד, אם לן שם וישאר עד למחרת יום י״ד אחר עמוד השחר, רשאי

לברך ולקרוא להם המגילה. ואם חוזר באותו ערב אינו רשאי לקרות להם המגילה. ואם אין אחר שיקרא להם המגילה רשאי לקרוא להם, אך טוב יותר שאחד מבני הקהל יברך את הברכות. וש״צ שבא מת״א, (בליל טו) אינו רשאי לקרות לבני ירושלים ביום ט״ו אדר. **שנח**

טז. מסורת בידינו שהעיר לוד היתה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, ואע״פ כן תושבי לוד שבזמנינו יקראו המגילה בי״ד בברכה, ויחזרו לקרוא בט״ו בלי ברכה. ושמחים בזה ובזה, במשתה ומשלוח מנות ומתנות לאביונים, גם בט״ו. **שנח**

יז. בעיירות המסופקות באיזה יום לקרות המגילה, קורין המגילה בי״ד ובט״ו, ומברכים בי״ד. וכן נהגו ביפו, ועכו, וצפת, ולוד, ובאר שבע, [טבריה]. **שסא**

יח. המנהג משנים קדמוניות לקרות בחברון בי״ד ובט״ו. **שסט**

יט. בעיירות המסופקות, אף שקוראים מגילה גם בט״ו בלי ברכה, מ״מ לא יקראו בתורה ״ויבא עמלק״. ואם הוא שני או חמישי יקראו בפרשת השבוע. **שסט**

כ. אפי׳ בעיירות המסופקות, אם נאנסו ולא קראו בי״ד, לא יברכו על קריאתה בט״ו. **שסט**

כא. בעיירות המסופקות דעת הב״י שמנהג טוב הוא לומר ״ועל הנסים״ בתפלה ובברכת המזון, בשני הימים. **שע**

כב. עיר שיש בה ספק אם היתה מוקפת חומה, צריכים לקיים בה את מצות סעודת פורים ומשלוח מנות ומתנות לאביונים ביום י״ד אדר, אך ראוי להחמיר לנהוג הקיים המצוות הנ״ל גם ביום ט״ו אדר. **שעב**

כג. עיר שהיא ספק אם היא מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, אינם עושים מלאכה בי״ד באדר, אבל בט״ו מותר. **שעב**

כד. בעיר בני ברק מכיון שהיא סמוכה ברצף ליפו, וכן בת״א, טוב שיקראו גם בט״ו בלא ברכה. ומ״מ א״צ לחייב בזה את הצבור, אחר שמעיקר הדין אין בזה חיוב, ובחיפה ראוי לנהוג לקרוא גם בט״ו בלא ברכה. וכן נוהגים בטבריה וחברון וצפת ועכו ויפו ולוד ורמלה ובית שאן, לקרות בי״ד בברכה, ובט״ו בלא ברכה. [אך ביפו שהיא ספק מוקפת חומה, לדעת החיד״א א״צ להחמיר בסמוך לספק]. **שעב**

סימן תרפח - דיני פורים משולש

א. אע״פ שבירושלים שהיא עיר המוקפת חומה, בכל שנה ושנה צריך לקרות בה המגילה בט״ו באדר, מ״מ בשנה שחל ט״ו באדר בשבת, מקדימין קריאת המגילה לי״ד באדר, ביום הששי. **שעג**

ב. כיון שבני המוקפין מקדימין לקרוא המגילה ביום שישי, לפיכך צריכים לקרוא פרשת זכור בשבת ח׳ אדר ב׳. ומפטירין פקדתי, וגם בשבת ט״ו אדר ב׳ מפטירין בירושלים פקדתי. אבל ביתר ערי הארץ מפטירין בסדר השבוע. **שעד**

ג. בכל שנה נותנים בירושלים את מחצית השקל ביום י״ד לפני מנחה, אך בשנה כזאת נותנים גם בירושלים את מחצית השקל ביום י״ג, לפני מנחה. **שעד**

ד. לובשים בגדי שבת ביום חמישי י״ג בערב, וכן למחרת ביום הששי. **שעד**

ה. ביתר ערי הארץ מתחילים תפלת ערבית של פורים במזמור למנצח על איילת השחר, ובירושלים אין אומרים מזמור זה בליל י״ד. **שעה**

ו. בירושלים אין לומר ועל הנסים בערבית של ליל י״ד, ובתפלות יום י״ד, וכן בברהמ״ז. ואם טעו והזכירו על הנסים בי״ד אדר, א״צ לחזור. ובני עיירות אומרים על הנסים בי״ד, ולא בט״ו. ועיר

שהיא מסופקת אם היא מוקפת חומה אומרים על הנסים בשני ימים. **שעה**
ז. מי שנאנס ולא קרא מגילה ביום ששי, והוא מהמוקפים, לא יקרא את המגילה בשבת שהוא יום ט״ו. **שעו**
ח. לכתחלה מצוה מן המובחר לקרות המגילה בעשרה. ויש להשתדל בשנה כזו לקוראה בירושלים בעשרה גם לנשים, ומ״מ אם אין עשרה, קוראים את המגילה בברכותיה לכתחלה. אבל לא יברך ברכה אחרונה אלא כשיש עשרה. **שעו**
ט. כשרוצים להדר לקרוא המגילה בשנה זו בעשרה, אין צריך להדר שיהיו רוב העשרה שעדיין לא יצאו, ודי בכך שאחד קורא ותשעה שכבר יצאו שומעין, או שעתידים לצאת, ונאספים כעת עבור האחד הרוצה לצאת י״ח כעת. ובלבד שגם הם יטו אוזן לכל המגילה. ואם יצאו מקצתם לאחר התחלת המגילה ונשאר רוב מנין הדבר נחשב כקורא בעשרה, ונחשב כאילו נעשה הענין בהידור של עשרה. ואם התחילו בעשרה, ויצאו מקצתן, אין לברך ברכה אחרונה. **שפ**
י. יש מי שאומר שבשנה זו שבירושלים מקדימים הקריאה לי״ד באדר, אין לשומעים לקרוא את המגילה עם הש״צ ממגילה כשרה. אך אין לחוש לזה. **שפא**
יא. יש אומרים שהשנה החיוב של בני המוקפין חומה הוא חיוב שווה, ולכן גם ירושלמי הנמצא בשנה כזאת בליל י״ד בערי הפרזות, יכול לקרוא שם את המגילה גם ביחידות. **שפב**
יב. גם בשנה כזאת אף שלגבי זמן קריאת המגילה מאוחדים הפרזים והמוקפים, מ״מ לשאר דיני הפורים חלוקים הם. ולכן צריך לדעת הדינים לגבי בן עיר שהלך לכרך ובן כרך שהלך לעיר. **שפב**

יג. תושב ת״א שקיים את כל מצוות הפורים בי״ד, ונוסע ביום ששי להתארח לשבת בירושלים, אינו אומר על הנסים בתפלה ובברהמ״ז בשבת. ואם נשאר בירושלים ביום ראשון פטור ממשלוח מנות ומסעודת פורים. **שפב**
יד. בן ירושלים שנסע ביום י״ד למקום שאינו מוקף חומה מימות יהושע בן נון, והיה שם מעמוה״ש, מתחייב לקיים את כל מצוות הפורים בי״ד. וכשחוזר לירושלים לשבת, אומר בתפלה ובברהמ״ז על הנסים, וביום א׳ מחוייב בסעודת פורים ומשלוח מנות. **שפג**
טו. ירושלמי הנוסע ביום ששי ביום לעיר פרזית, או לעיירות המסופקות לשבת, כיון שבשעת עמוה״ש היה בירושלים, מקיים ביום ששי רק מק״מ ומתנות לאביונים, ואומר בתפלות שבת על הנסים, וכשחוזר לירושלים במוצ״ש, צריך לקיים ביום ראשון סעודת פורים ומשלוח מנות. ולכתחלה אין לתושב ירושלים לנסוע לעיר פרזית ביום ששי לשבת, שיש לחוש שעוקר עצמו משאר מצוות היום, אחר שבעמוה״ש של יום ט״ו היה בעיר פרזית, ונפטר מסעודת פורים ומשלוח מנות שעושים ביום א׳. ולכן אם צריך לנסוע לשבת לעיר פרזית, נכון יותר שיצא מירושלים בליל שישי קודם עמוה״ש, שאז מתחייב בכל מצוות הפורים ביום שישי, כדין פרוז בן יומו. **שפג**

סימן תרפט - שהכל חייבים בקריאת המגילה

א. הכל חייבים בקריאתה אנשים ונשים וגרים. ולכן הנשים שאינן יכולות לבוא לביהכ״נ לשמוע קריאתה היטב מפי הקורא, מפני ההפרעות שבביהכ״נ, חייבות לשמוע קריאתה. **תכז**

ב. אע״פ שכבר יצא האיש ידי חובת קריאת המגילה בקריאה שבביהכ״נ, חוזר וקורא המגילה בביתו להוציא את הנשים. ואשה שיצאה י״ח מק״מ, יכולה להוציא אנשים ידי חובתם. **תכז**

ג. הקורא את המגילה בביתו להוציא את אשתו ובני ביתו מברך כל הברכות שלפניה. ואפי׳ אם הנשים יודעות לברך בעצמן, אם קשה להן לברך כל הברכות, יברך הוא את כל הברכות. אבל ברכה אחרונה אין לברך אלא בעשרה. **תכח**

ד. יש מהאשכנזים שנוהגים שהנשים מברכות ״לשמוע מק״מ״, אולם מנהג הספרדים שאף בקריאת המגילה לנשים יש לברך על מק״מ. **תמג**

ה. הנשים יכולות להוציא את האנשים י״ח, וכן עיקר למנהג הספרדים. ומ״מ נכון לחוש לדעת המחמירים ולכתחלה לא תוציא האשה את האיש י״ח אלא אם כן בשעת הדחק. **תמה**

ו. צריך לשמוע הקריאה מפי אדם שחייב במגילה, ולכן קטן אינו מוציא אחרים ידי חובתם, ואפי׳ הגיע לחינוך. **תמח**

ז. בשעת הדחק כשאין שם גדול יכול הקטן שהגיע לחינוך להוציאם י״ח, ונכון שבשעת קריאת המגילה יקראו אחריו מתוך מגילה כשרה מלה במלה. **תמט**

ח. מחנכים את הקטנים לשמוע מק״מ. וקטנים שלא הגיעו לחינוך אין להביאם לביהכ״נ, ואמנם אם האבא יכול להשגיח שהקטנים לא יפריעו בהכאות המן, יכולים להביאם לביהכ״נ. **תנה**

ט. חרש (המדבר ואינו שומע) שאינו יכול להשמיע לאזנו, אע״פ שהוא צריך לקרותה, מ״מ אינו יכול להוציא את אחרים ידי חובתם. **תנז**

י. מי שכבדו אזניו משמוע וצריכים לצעוק אליו בקול רם, חייב בקריאתה. ומוציא אחרים ידי חובתם. **תנז**

יא. מי שיכול לשמוע ע״י חצוצרות, אינו נקרא חרש לענין זה. **תנח**

יב. המניחים באזניהם מכונת שמיעה, אינו נקרא חרש, וחייב במק״מ, ומוציא אחרים י״ח. **תנח**

יג. השומע מק״מ ברדיו אינו יוצא ידי חובתו, אפי׳ בשידור חי. **תסב**

יד. השומע ברכות המגילה ברדיו [בשידור חוזר] אינו עונה אמן, אבל אם שומע בשידור חי, או דרך הטלפון עונה אמן. וכן השומע ברכה או קדיש בלויין, עונה אמן, אך אינו יוצא י״ח. **תסב**

טו. כשביהכ״נ רחב מאד, ומשמיעים המגילה ע״י רם־קול, היושבים סמוך לש״צ באופן שגם אם ינטל הרם־קול יוכלו לשמוע, יוצאים ידי חובתם. אבל היושבים רחוק שבלעדי הרם קול לא היו יכולים לשמוע, לא יצאו ידי חובתם. **תסז**

טז. סומא ואילם (שאינו מדבר) חייבים לשמוע מק״מ מאחר. **תסט**

יז. אף הגרים חייבים במק״מ. **תסט**

יח. עבדים חייבים במק״מ, וחייבים אף בקריאה ומוציאים אנשים. **תעב**

סימן תרצ - דיני קריאת המגילה

א. הש״צ צריך לברך ולקרות המגילה מעומד מפני כבוד הצבור. **תפ**

ב. נוהגים שכל הקהל עומד על רגליו בשעת הברכות של המגילה, ואח״כ יושבים וקוראים המגילה. **תפא**

ג. הנוהגים לעמוד בברכות, טוב שיעמדו בברכות גם כשקוראים בבית להוציא את הנשים ידי חובה. **תפג**

ד. טוב ששני אנשים יעמדו מימין ומשמאל הש״צ בברכות ובקריאה. **תפד**

ה. יש מתירים לאחוז המגילה בלי מטפחת.

וטוב ליטול הידים קודם שיאחז בה. **תפד**
ו. מי שנפלה מידו המגילה לארץ, א״צ להתענות, אך יתן פדיון תענית. **תפד**
ז. מי שיש בידו מגילה כשרה וקוראה יחד עם הש״צ, רשאי לברך בעצמו בלחש עם הש״ץ. ומ״מ עדיף יותר לשמוע הברכות מפי הש״צ. **תפה**
ח. יש מי שכתב שנכון שכל מי שיש בידו מגילה כשרה יברך על המגילה, ויסיים הברכה בעוד שהש״ץ מנגן ״כדי שיוכל לענות אמן אחר הש״ץ״. אולם למעשה אין לנהוג כן. ובדיעבד אם ענה אמן, לא יחזור לברך על המגילה. **תצב**
ט. קודם הקריאה יאמר הש״צ שהוא מכוין להוציא את הקהל ידי חובת הקריאה, וגם הקהל יכוונו לצאת ידי חובה. ויזהירם שאם לא ישמעו תיבה אחת, יקראו רק תיבה זו מתוך החומש. **תצב**
י. הקורא את המגילה אינו צריך לפושטה תחלה, אלא רשאי לברך ולהתחיל בקריאתה כשעודנה גלולה כס״ת. ומברך וקורא וכשמסיים העמוד הראשון אינו גולל כס״ת אלא מניחו פתוח, וכן הלאה בכל עמוד ועמוד, וטוב שהש״צ לבדו קודם הקריאה יפשוט המגילה כולה. **תצג**
יא. לכתחלה יש לקרוא המגילה בטעמיה, אך אם אין שם מי שיודע הטעמים, יקראו המגילה בלי טעמים. **תצד**
יב. הקורא לעצמו יזהר להשמיע לאזנו. אך בדיעבד אם לא השמיע לאזנו, אם ביטא בשפתיו, יצא. **תצד**
יג. אם דילג פסוק, ואחר כמה פסוקים קרא הפסוק שדילג, והמשיך משם, לא יצא, אלא חוזר לאותו פסוק שדילג, וממשיך משם על הסדר. **תקא**
יד. צריך לדקדק היטב בקריאת המגילה לבל ידלג אף תיבה. **תקא**
טו. במקום שהתינוקות מרעישים באמירת המן, על הש״צ להמתין עד שיעבור הרעש, ולחזור על התיבה ההיא. ואם אין הש״צ נוהג כן, או שאינו חוזר על אותם מלים שלא שמעו בעקבות הרעש, עדיף להתפלל ולקרוא מגילה במקום אחר. **תקב**
טז. עניים וכן גבאי צדקה לא יסתובבו בקופותיהם לקבל צדקה בעת מק״מ. **תקב**
יז. נכון שכל אדם יחזיק בידו מגילה כשרה, שבמקרה שלא שמע איזו תיבה מהש״צ יוכל לקרותה בעצמו במגילה כשרה. ולכל הפחות יקח בידו מגילה שאינה כשרה, שאם לא שמע איזה תיבות יוכל לאומרם מתוך הכתב. **תקב**
יח. מי שאוחז בידו מגילה שאינה כשרה [וכן מגילות המודפסות בדפוס, ולא בכתב יד, או שנכתבו על נייר ולא על קלף], יזהר שלא יקרא עם הש״צ, אלא שומע מהש״צ בשתיקה. **תקב**
יט. אין מדקדקים בטעויות מק״מ, שאם קרא יהודיים במקום יהודים או להיפך, יצא, אבל טעות אחרת, כגון שאמר ומרדכי ישב במקום יושב, והמן נפל במקום נופל, לא יצא. וצריך לחזור למקום הטעות ולקרוא כראוי משם ולהלן. **תקג**
כ. ספרדי השומע קריאת המגילה מפי אשכנזי הקורא אותה כמבטא אשכנז, יוצא י״ח. וכן להיפך. **תקג**
כא. יש נוהגים כשמגיעים לפרק ח׳ פסוק יא, כופלים: להשמיד ״להרוג״, ״ולהרוג״. כי ישנם ב׳ נוסחאות בזה. ובדיעבד אם לא חזר לומר ״ולהרוג״, וסיים המגילה, יצא, ואין צריך לחזור לקרוא המגילה. וכן יש נוהגים לכפול הפסוק: ואיש לא עמד ״בפניהם״ ולומר, ואיש לא עמד ״לפניהם״ בפעם השניה. **תקד**
כב. ומיהו לענין ויהי ״כאומרם״ אליו יום ויום, שהכתיב הוא באמרם, והקרי כאומרם, אין צורך לקרוא שניהם, אלא קוראים

"כאומרם" בכ"ף בלבד. **תקה**

כג. יש לקרוא כל איש "שורר" בביתו, בשין שמאלית, לשון שררה. **תקה**

כד. צריך לומר עשרת בני המן, ותיבת "עשרת" בנשימה אחת. **תקה**

כה. טוב לנהוג לומר בנשימה אחת החל מתיבות "חמש מאות איש" וכו', עד "עשרת". ומי שיש לו נשימה קצרה ומשער שאם יתחיל מן חמש מאות איש לא יוכל לומר עשרת בני המן בנשימה אחת, טוב שיתחיל מן "ואת פרשנדתא". **תקז**

כו. כל האמור לעיל [לומר עשרת בני המן בנשימה אחת] אינו אלא לכתחלה, אבל בדיעבד יצא. **תקז**

כז. אין הקהל צריכים לומר עם החזן את עשרת בני המן בנשימה אחת. **תקח**

כח. לכתחלה נכון להזהר כשקורא עשרת בני המן לקרות התיבות "ואת" של כל אחד מעשרת בני המן מתוך המגילה כראוי. ואם קרא תיבות "ואת" שלא מהכתב יצא. **תקט**

כט. בין פסוק לפסוק אנו נוהגים לפסוק כדי נשימה ולא יותר. **תקי**

ל. נוהגים לומר ארבעה פסוקים של גאולה כל הקהל ביחד בקול רם, והם: איש יהודי היה בשושן הבירה, בלילה ההוא נדדה שינת המלך, ומרדכי יצא מלפני המלך, ליהודים היתה אורה ושמחה. ובירושלים מוסיפים עוד פסוק: כי מרדכי היהודי משנה למלך אחשורוש. **תקי**

לא. כשהש"צ קורא לקרוא את הפסוק בלילה ההוא נדדה שנת "המלך", יטעים תיבת "המלך". כי שם רמז למלכו של עולם (מגילה טו:). **תקיא**

לב. שהה כדי לגמור את כולה במגילה, חוזר למקום שפסק. **תקיא**

לג. כשמסיים קריאת המגילה גולל המגילה מסופה לתחילתה, ולא יברך ברכה אחרונה עד שיסיים לגלול. **תקיא**

לד. אם טעה החזן והתחיל הברכה האחרונה קודם שגללו המגילה, והזכיר שם ה', אין להפסיקו באמצע הברכה. **תקיב**

לה. לא יגלול המגילה בעת הברכה. **תקיב**

סימן תרצא - דיני כתיבת המגילה

א. הגויל או הקלף של המגילה, אין צריכים עיבוד "לשם מגילה". **תקיג**

ב. מגילת אסתר שנכתבה בסתם מבלי שהסופר יאמר בפיו שהוא כותבה לשמה, ורק חשב שהוא עושה כן כדי שהקורא בה יצא י"ח מק"מ, מותר לקרות בה לכתחילה ולצאת בה י"ח, ואם יש לו מגילה אחרת שנכתבה לשמה, יש להעדיפה על פני מגילה זו. **תקיד**

ג. מגילה שנכתבה ע"י אשה, יוצאים בה י"ח אף לכתחלה. וקטן שהגיע לחינוך שכתב מגילה, בדיעבד יוצאים במגילה זו י"ח. ואם נכתבה בידי נער בר מצוה ולא נבדק אם הביא ב' שערות, כשר לקרות בה אף לכתחלה. **תקטו**

ד. אין כותבים את המגילה אלא בדיו שחור על גויל או קלף כמו ס"ת. ואם כתבה על נייר פסולה. וכן אם כתבה בשאר מיני צבעונים פסולה. **תקיז**

ה. העיקר לדינא להצריך שרטוט במגילה בכל שיטה ושיטה, כדין ס"ת. ואם לא שירטט בכל שורה ושורה אף בדיעבד המגילה פסולה. ואמנם תיבה אחת או שתים שנכתבו בלי שרטוט יש להקל לשרטט אח"כ. **תקיז**

ו. מגילה שנכתבה ביד שמאל, בדיעבד כשרה. **תקיז**

ז. מן הדין אין המגילה צריכה תגין, אפי׳ על אותיות שעטנז גץ, ומ״מ נוהגים לעשות לה תגין. **תקיז**

ח. מגילה שהסופר ניקד בה האותיות, נקודות הקריאה, כשרה לקרות בה. ומ״מ לכתחלה אין לנקד המגילה. וכן אם כתב הסופר טעמי המקרא לקריאת המגילה בטעמיה, המגילה כשרה לקרות בה ולצאת ידי חובה. וכן הדין אם כתב הסופר הברכות של המגילה בראש המגילה כשרה בדיעבד. **תקיט**

ט. המגילה צריכה עמוד בסופה וחלק בראשה כשיעור להקיף המגילה בו. ואם לא עשה עמוד בסופה, בדיעבד כשרה. ולכתחלה יש לתפור את העמוד עם המגילה בחוטי גידין של בהמה טהורה, ובדיעבד אם נתפר בחוטי פשתן וכיו״ב כשרה וקוראים בה בברכותיה. **תקכ**

י. מגילה שהשמיט בה הסופר באמצעה תיבות או פסוקים, אפי׳ עד חציה, וקראם הקורא על פה, בדיעבד יצא. **תקכ**

יא. וכן מגילה שהיו רוב אותיותיה מטושטשות או מקורעות, אם רישומן ניכר, כשרה. ואם אין רישומן ניכר, אם היה רובה שלם כשרה. וכן מגילה שנפלו בה טעויות בחסרות ויתרות כשרה. ואפי׳ נפל בה טעות שמשנה את הענין, או שטעה הסופר ותיקנה ע״י ״חק תוכות״, כשרה בדיעבד. ויכולים לברך עליה ולצאת בה י״ח. **תקכ**

יב. המגילה נקראת ספר ונקראת איגרת, נקראת ספר, שאם תפרה בחוטי פשתן פסולה, ונקראת איגרת שאם הטיל בה שלשה חוטי גידים כשרה, ובלבד שיהיו משולשים. וצריך לצאת ידי כולם. **תקכא**

יג. אשה שתפרה את הגידין במגילה, המגילה כשרה. **תקכא**

יד. מגילה שכתבה הסופר למפרע, שכתב תחלה הפרקים האחרונים של המגילה קודם שיכתוב את הפרקים הראשונים, יש אומרים שדינה כדין הקורא את המגילה למפרע, שלא יצא, במה דברים אמורים שתפר יריעות המגילה כסדר שכתב למפרע, אבל אם תפר המגילה כסדרה וכהלכתה, כשרה. **תקכב**

טו. מותר לסופרים כותבי המגילה להעתיק מתוך מגילה כשרה ומסודרת, באופן שכל עמוד מתחיל בתיבת ״המלך״, כדרך המגילה הכתובה לפניהם. ויש אומרים שראוי לסופרים להמנע מלהתחיל כל עמוד של המגילה בתיבת ״המלך״. אך עתה נהגו הסופרים שלא לחוש לזה. **תקכב**

טז. מגילות אסתר אשר חדשים מקרוב באו שלוקחים טבלאות של משי שחקוקים בהם עמודים שלמים של מגילות אסתר, ומניחים קלף מתחת לטבלאות המשי, ושופכים דיו על הטבלא וממרחים אותו הלוך ושוב במגב, והדיו יורד דרך נקבי המשי על הקלף, וכהרף עין נדפסים עמודים שלמים על הקלף, גילות אסתר אלה פסולות אפי׳ בדיעבד, ומיהו אם חלק מועט מהמגילה נעשה בדפוס, והרוב נכתב בכתב יד סופר כתיבה ממש, יצא. **תקכז**

יז. מה שנהגו כיום לכתוב ספרי תורה או מזוזות ותפילין ע״י שלחן אור, שלוקחים פילמים [שקופיות שכתוב בו כל הס״ת], ומניחים את הקלף מעל השקופית, וכותבים את האותיות בדיוק באותה צורה שכתובה על השקופית, אין בזה שום בעיא הלכתית. אבל אין להכשיר ס״ת תפילין ומזוזות שנכתבו ע״י חותמת. **תקכז**

יח. מותר לעשות לכתחלה יריעה של

המגילה, אפי׳ פחות משלשה עמודים, ובלבד שיתפרנה בגידים כדינה. ולכתחלה יש לעשות גליון המגילה למעלה ג׳ אצבעות, ולמטה ד׳ אצבעות, ובין דף לדף ב׳ אצבעות, כדין ס״ת. ובדיעבד די למעלה ב׳ אצבעות ולמטה ג׳ אצבעות, ובין דף לדף אצבע. **תקכח**

יט. לכתחלה יש לעשות כל פרשיות המגילה סתומות, ואם עשה כל פרשיותיה או מקצתן פתוחות כשרה. **תקכח**

כ. מגילה שרובה נעשית בדפוס, ומיעוטה בכתב יד הסופר, פסולה. וכל שכן צילום מכתב יד של המגילה. ואם היה רובה בכתב יד, ומיעוטה בדפוס, כשרה. ומ״מ מי שאין בידו מגילה כשרה כדת, טוב שיקח בידו מגילה מודפסת בחומש, שאם לא ישמע איזו תיבה מפי הקורא, יקראנה מתוך המגילה שבידו. **תקכח**

כא. עשרת בני המן צריך לכתבם בצורת שירה, שמניח כשיעור ט׳ אותיות חלק בין כתיבת שמותם, לבין כתיבת ״ואת״, ואם לא עשה ריוח בינתים פסולה. **תקכט**

כב. נוהגים לכתוב הדף של עשרת בני המן באותיות גדולות, ואם הרחיב בין השורות בין שיטה לשיטה כמלא שיטה מאותו כתב יש להכשיר. **תקלא**

כג. יש להקפיד לכתחלה לעשות אורך המגילה מלמעלה למטה י״א שורות בכל עמוד, כדי שהעמוד של עשרת בני המן יהיה שוה בכתיבתו לכל העמודים. מיהו אם היתה המגילה ארוכה יותר, והוצרך הסופר לכתוב הדף של עשרת בני המן באותיות גדולות על פני כל אורך העמוד, אין להקפיד, והמגילה כשרה. **תקלד**

כד. סופר שהשמיט כתיבת עשרת בני המן במגילה, המגילה פסולה. **תקלד**

סימן תרצב - דיני ברכות המגילה

א. הקורא את המגילה בלילה מברך לפניה, על מק״מ, שעשה נסים, ושהחיינו. וביום אינו מברך שהחיינו. **תקלה**

ב. אם שכח ולא בירך שהחיינו או אחת משאר הברכות, מברך במקום שנזכר כל עוד לא סיים קריאת המגילה. ואפי׳ אם נזכר בפסוק האחרון. **תקלט**

ג. אף מי שבירך כל הברכות וקרא המגילה בביהכ״נ, יכול לחזור ולברך הברכות כולם, להוציא את הנשים.**תקמא**

ד. יש מי שאומר שאין לאבל בתוך י״ב חודש על אב ואם, ובתוך שלשים לשאר קרובים, להיות ש״צ להוציא את הצבור י״ח מק״מ, וכן בתקיעת שופר. אולם מנהגינו פשוט שהאבל יכול להוציא י״ח אחרים גם במק״מ הנאמרת בשמחה. [ומ״מ אסור שהאבל יתקע בשופר בר״ה, ואחר יברך על התקיעות ברכת שהחיינו, דנראה כמי שמראה אבלות בפרהסיא]. **תקמג**

ה. אבל בתוך י״ב חודש על אב ואם, ובתוך שלשים לשאר קרובים, הקורא במגילה בצבור, מברך את כל הברכות, כולל שהחיינו. ואף למחמירים אם האבל הנ״ל הוא ש״צ קבוע ואין בביהכ״נ בקי בקריאת המגילה כמוהו, יכול לקרות המגילה בצבור עם כל הברכות. **תקמד**

ו. אבל בתוך י״ב חודש לאב או לאם, ובתוך שלשים לשאר קרובים, כשקורא מגילה לעצמו, או שקוראה בביתו להוציא הנשים י״ח לכל הדעות רשאי לברך גם שהחיינו בקריאתו. **תקמה**

ז. מי שאין לו מגילה כשרה ונמצא בספינה או במדבר, לא יברך שהחיינו בפורים על סעודת פורים, ויש מי שכתב שיש לכוין בעת שמברכים שהחיינו במק״מ של לילה, לפטור את מצוות היום

שמקיימים למחרת ביום פורים. אמנם א״ז אלא לרווחא דמילתא, ומעיקר הדין א״צ לכוין בזה על מה שיעשה למחרת. **תקמה**

ח. מי שאין לו מגילה כשרה ונמצא במדבר או בספינה, לא יאמר ההלל בברכות. אלא יקרא ההלל כולו בלי ברכות. **תקנא**

ט. אסור לדבר בעת קריאת המגילה עד לאחר הברכה האחרונה. **תקנב**

י. אם עבר השומע ודיבר דברים אחרים בעוד שהקורא ממשיך בקריאתו לא יצא, וחוזר לקרות מאותו פסוק והלאה. ויכול לומר כמה תיבות וכדומה מתוך החומש כשאין בידו מגילה כשרה. **תקנה**

יא. הקורא את המגילה לא יפסיק באמצע הקריאה, אלא באמצע הפרק שואל מפני היראה, ומשיב מפני הכבוד, ובבין הפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם, כדרך שהוא מפסיק בפסוד״ז, וכמו שפסק בש״ע (סי׳ סו ס״א). אבל אם שמע קדיש או קדושה או אמן דברכות יפסיק ויענה ואפי׳ באמצע הפסוק. ואמנם אם אין בידו מגילה כשרה ושמע קדיש או קדושה בעת שמיעת מקרא המגילה מהש״צ, לא יפסיק לענות, כדי שלא יפסיד מצות קריאת מגילה ע״י כך. **תקנב**

יב. הקורא את המגילה ונודע לו שזרחה הלבנה, וחושש שאם ימתין מלברך עד שיסיים המגילה תתכסה הלבנה בעבים, יפסיק באמצע הקריאה ויברך ברכת הלבנה. **תקנג**

יג. הקורא את המגילה כשהוא מתנמנם, יצא. אבל השומע את המגילה והוא מתנמנם לא יצא. **תקנג**

יד. השומע שנתנמנם באמצע קריאת המגילה, והתעורר בתוך כדי קריאתה, צריך לחזור ולקרות מהפסוק שנתנמנם בו, וימשיך עד סוף המגילה. **תקנד**

טו. אסור לאכול קודם קריאת המגילה, בין בלילה בין ביום. ומה שנהגו איזה נשים לפטור עצמן מקריאת המגילה של יום בטענה שעסוקות במשלוח מנות וכו׳, דבר זה הוא נגד ההלכה, וחובה להסביר לנשים שהן חייבות במק״מ כאנשים.**תקנד**

טז. ומ״מ מותר לטעום פירות קודם קריאתה, וכן פחות מכביצה פת או עוגה, ולשתות תה וקפה. **תקנה**

יז. היושב בתענית (בפורים דפרזים), וקשה לו להשאר בתענית עד אחר קריאת המגילה, רשאי אף לכתחלה לטעום פחות מכביצה פת או עוגה, או פירות, כפי עיקר הדין. ואם ביקש מאחד שיזכירהו לקריאת המגילה בצבור מותר באכילה. **תקנה**

יח. בנוסח ברכה אחרונה של המגילה יש לומר ״האל הרב את ריבנו״. **תקנח**

יט. בחתימת הברכה אומרים ״בא״י הנפרע לעמו ישראל מכל צריהם האל המושיע״. ויש מוסיפים ״האל הנפרע וכו׳״. והאומרים כן יש להם על מה לסמוך. אך לכתחלה אין לומר בחתימה ״האל״ הנפרע. **תקנו**

כ. כבר ביארנו לעיל [סעיף ט] דלכתחלה לא ידבר עד שיברך ברכה אחרונה, אבל אם שח בין המגילה לברכה אחרונה, אפי׳ שח הרבה, מברך אח״כ. וכן אין לדבר בין הברכה לתחלת הקריאה, בין השומע ובין הקורא, ואם דיבר שלא מענין המגילה, הפסיד הברכה. **תקנט**

כא. אם לא בירך לא לפני קריאת המגילה ולא לאחריה יצא י״ח. **תקנט**

כב. רשאי כל אחד מהקהל לברך ברכה אחרונה של המגילה בלחש עם הש״צ. **תקס**

כג. הקורא את המגילה ביחיד, אף שמברך לפניה כל הברכות, מ״מ לאחריה אינו מברך, שאין ברכה אחרונה אלא

בצבור. וכן הקורא את המגילה בביתו להוציא את הנשים מברך ברכות המגילה, אבל ברכה אחרונה "האל הרב את ריבנו" אין לברך אלא בעשרה. **תקס**

כד. נוהגים לומר אחר קריאת המגילה וברכתה האחרונה, ארור המן, ברוך מרדכי, ארורה זרש, ברוכה אסתר, ארורים הרשעים שונאי ה', ברוכים כל הצדיקים המאמינים בה'. וגם חרבונה זכור לטוב. ומנהגינו לכופלו שלש פעמים. **תקס**

כה. יש מי שכתב שבשעה שאומר הקורא במגילה שם "המן", יאמר השומע "ושם רשעים ירקב". אולם לא נהגו כן, ושב ואל תעשה עדיף. ודי במה שאומרים אחר המגילה ארור המן וכו'. **תקסא**

סימן תרצג - סדר תפלות פורים

א. בליל פורים נכנסים לביהכ"נ בבגדי יו"ט, ולא בבגדי חול. **תקסג**

ב. קודם תפלת ערבית אומרים מזמור "על אילת השחר". **תקסו**

ג. בתפלת ערבית אומרים "ועל הנסים" אף שעדיין לא קראו המגילה. **תקסו**

ד. בנוסח על הנסים יש לומר "ועל הנסים" עם וא"ו. **תקסו**

ה. בנוסח על הנסים צריך לסיים: ועשית עמהם "נסים ונפלאות" בלשון רבים, ולא "נס ופלא". **תקעא**

ו. אם טעה ולא אמר "על הנסים" בתפלה, אם נזכר באותה ברכה, קודם שיאמר "השם" בחתימת הברכה (של "הטוב שמך ולך נאה להודות") כגון שאמר "ברוך אתה" ונזכר, חוזר ואומר מודים אנחנו לך על הנסים וכו', וממשיך ועל כולם וכו'. ואם לא נזכר עד שהזכיר שם ה' (כדי לחתום הטוב שמך וכו') אינו חוזר. ויסיים החתימה "הטוב שמך ולך נאה להודות". אבל אם נזכר קודם שאמר ברוך אתה ה', אף שהזכיר שם שמים, שאמר "האל ישועתנו ועזרתנו סלה האל הטוב", וכן בברהמ"ז אם הזכיר שם שמים, שאמר "ועל הכל ה' אלהינו אנחנו מודים לך", אין בכך כלום, ורשאי לחזור לומר "ועל הנסים", ואח"כ ימשיך בתפלה "ועל כולם וכו'", ובברהמ"ז "ועל הכל", ויסיים משם והלאה. **תקעג**

ז. מי ששכח לומר "ועל הנסים" בתפלה, ונזכר אחר שסיים הברכה, קודם "שים שלום", אינו רשאי לומר שם "ועל הנסים" אפי' בלא חתימה, אלא כשיסיים אלהי נצור שבסוף התפלה, יאמר: "מודים אנחנו לך על הנסים ועל הפרקן וכו', עד ונודה לשמך הגדול סלה", יהיו לרצון וכו', עושה שלום וכו'. והוא הדין למי ששכח "ועל הנסים" בברהמ"ז, ונזכר לאחר שחתם "על הארץ ועל המזון", שאינו רשאי לומר שם "ועל הנסים". ואם נזכר כשחתם ברוך אתה ה', בין בתפלה בין בברהמ"ז, אינו רשאי לסיים "למדני חקיך", כדי לחזור לומר "ועל הנסים", אלא יסיים הברכה כנ"ל. **תקעג**

ח. אם טעה בהלכה, ואחר שסיים התפלה חזר להתפלל מפני ששכח "על הנסים", ושוב נזכר שלפי הדין אינו צריך לחזור, צריך להפסיק מיד, אפי' באמצע הברכה. ויאמר "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". ואינו מועיל שיסיים תפלתו על דעת תפלת נדבה. אבל בערבית ימשיך בתפלתו, ויכוין בדעתו שתהיה תפלה זו לנדבה, ויחדש בה דבר. **תקעד**

ט. אין לדלג או לקצר אמירת "ועל הנסים" כדי להספיק לקדיש או קדושה. והוא הדין בליל ר"ח, שאין לדלג "יעלה ויבא" משום כך. וכן בתענית צבור אין לדלג "עננו" בשביל זה. **תקעד**

י. אפי' אמר על הנסים, ולא המשיך בימי מרדכי ואסתר וכו', אלא המשיך ועל כולם, אם נזכר לפני הזכרת ה' צריך

לחזור ולפרט הנס של פורים. ואם לא פירט את הנס, או שטעה בפורים ואמר בימי מתתיהו בן יוחנן וכו', והזכיר שם ה' אינו חוזר. **תקעה**

יא. מי שטעה ואמר "על הנסים" בעבודה, דהיינו בברכת רצה, במקום יעלה ויבא, אם נזכר בהודאה, חוזר ואומרו במקומו כתיקון חז"ל, ואם לא נזכר אלא בסוף התפלה, אינו חוזר.**תקעה**

יב. גם בברהמ"ז של פורים צריך לומר על הנסים בהודאה, לפני "על הכל ה' אלהינו אנחנו מודים לך". ואם שכח, כל זמן שלא הזכיר "השם" בחתימה חוזר. ואם הזכיר שם ה' אינו חוזר. **תקעו**

יג. טוב שאם שכח על הנסים בברכת המזון, שבאמצע הרחמן יאמר: הרחמן הוא יעשה עמנו נסים ונפלאות, כמו שעשה לאבותינו בימים ההם בזמן הזה, בימי מרדכי ואסתר וכו'. **תקעז**

יד. מי שהתחיל לסעוד בפורים, והמשיך בסעודתו עד אחר צאה"כ, שהוא מוצאי פורים, אע"פ כן יאמר על הנסים בברהמ"ז. אבל אם התפלל ערבית באמצע הסעודה, ואח"כ מברך ברהמ"ז בלילה, לא יזכיר על הנסים בברהמ"ז. **תקעז**

טו. אין להזכיר מעין המאורע בפורים בברכה מעין שלש, ובדיעבד, אם הזכיר לפני החתימה, אינו חוזר ומברך. **תקעח**

טז. אחר העמידה יאמר חצי קדיש וקדיש תתקבל יאמר לאחר סדר קדושה שאומרים לאחר מק"מ. **תקעח**

יז. אחר קריאת המגילה בלילה, מתחילים ואתה קדוש וכו', וסדר קדושה. ואין מתחילין ובא לציון גואל. ואח"כ קדיש תתקבל, שיר למעלות אשא עיני, יהא שלמא, ועלינו לשבח. **תקעח**

יח. בשני ימי הפורים אין אומרים וידוי, למנצח יענך וכו' ותפלה לדוד. **תקעח**

יט. בשחרית יאמרו בתפלה "ועל הנסים", ואח"כ חצי קדיש. ואין נופלין על פניהם בי"ד ובט"ו. **תקעט**

כ. מוציאים ס"ת וקוראים בו ג' עולים בפרשת ויבוא עמלק, וכופלים הפסוק האחרון. ואם לא כפל הפסוק אין בכך כלום. **תקעט**

כא. אחר קריאת התורה אומר העולה חצי קדיש. [ואם אינו יכול לומר הקדיש, יאמר הש"צ]. ואומרים אשרי יושבי ביתך, ומדלגים יענך ה' ביום צרה. **תקעט**

כב. מתחילים ובא לציון עד ואתה קדוש, וקוראים המגילה בברכותיה, חוץ מברכת שהחיינו שכבר בירך בלילה. וכשמסיים המגילה גוללה מסופה לתחלתה ומברך ברכה אחרונה. ויאמר: ארור המן ברוך מרדכי וכו' ג' פעמים, ואח"כ יאמר ואתה קדוש וכו'. קדיש תתקבל, ומחזירים הס"ת למקומו. ומדלגים תפלה לדוד, ואח"כ אומרים בית יעקב, ושיר המעלות לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם, שנדרש על המן. **תקעט**

כג. ואחר כן אומרים היום כך וכך בשבת, ולא יסיים: "השיר שהיו הלויים". ומזמור שיר של יום, ולמנצח על איילת השחר. ואח"כ קדיש יהא שלמא. קוה אל ה' וכו', קדיש על ישראל, ועלינו לשבח. **תקפ**

כד. כשאומר ליהודים היתה אורה ושמחה וששון "ויקר", ימשמש בתפלין של יד ושל ראש וינשקם. וכשמגיע "אגרת הפורים הזאת" ינענע את המגילה. **תקפ**

כה. הנוהגים בכל יום להחליף תפלין של רש"י בתפלין של ר"ת לפני אשרי יושבי ביתך, גם בפורים ינהגו כן ויקראו את

המגילה בתפלין של ר״ת. ובתיבת ״ויקר״ ינשקו את התפלין של ר״ת. **תקפ**

כו. אם יש מילה, י״א שמקדימים המילה לקריאת המגילה. ויש סוברים שמניחים המילה לאחר כל סדר התפלה כמו בכל יום, וכן המנהג כסברא אחרונה. **תקפ**

סימן תרצג - פורים שחל במוצ״ש

א. פורים שחל במוצ״ש, אין להביא המגילה לביהכ״נ בשבת. ובמקום הצורך מותר להביאה (במקום שיש עירוב) אחר שקיעת החמה של יום שבת. **תקפא**

ב. כשחל פורים (של ערי פרזות) במוצ״ש, יאמרו חצי קדיש אחר העמידה, שובה ה׳ עד מתי, ויהי נועם וכו׳, יושב בסתר וכו׳, עד ואתה קדוש. ואח״כ יקראו המגילה. ואח״כ ההבדלה. **תקפג**

ג. נכון לברך לפני מק״מ בורא מאורי האש. ובהבדלה שבסוף התפלה ישמיטו בורא מאורי האש. וכשחוזר האיש להבדיל בביתו להוציא את הנשים, הנשים יברכו בעצמן מאורי האש. **תקפג**

ד. אם חל פורים במוצ״ש, גם הנשים חייבות בברכת מאורי האש. **תקפד**

ה. אם לא בירכו ״בורא מאורי האש״ קודם המגילה, יפסיק הש״צ בין הפרקים או בין פרשה לפרשה ויברך בורא מאורי האש, ואם לא עשה כן יברך בורא מאורי האש בהבדלה כמו בכל מוצ״ש. **תקפד**

ו. המנהג לומר הבדלה על הכוס אחר קריאת המגילה. **תקפד**

סימן תרצד זכר למחצית השקל

א. נוהגים לגבות לפני המגילה מעות ״זכר למחצית השקל״, ולא יקראו למעות הללו ״מחצית השקל״. **תקפד**

ב. צריך לתת סכום השוה לערך שלשה דרהם כסף טהור, שהם תשעה גרם כסף טהור מזוקק לפי מחיר הכסף הגולמי מדי שנה בשנה. **תקפז**

ג. טוב שיתן שלשה מטבעות מתכת לזכר מה שנאמר בפר׳ מחצית השקל ג׳ פעמים תרומת ה׳. ומ״מ גם שוה כסף או שטר כסף יספיקו לקיום מצוה זו. **תקצ**

ד. מי שמצבו הכלכלי קשה, די שיתן מטבע של חצי שקל. **תקצא**

ה. כל מי שהוא למעלה מגיל עשרים שנה צריך לתת ״זכר למחצית השקל״ הסכום הנ״ל. וטוב להחמיר ליתן גם למי שהוא למעלה מבר מצוה. **תקצב**

ו. גם הנשים יתנו מעות זכר למחצית השקל. וטוב לתת גם עבור ילדיו הקטנים. ואם אין ידו משגת כ״כ, יתן חצי שקל בעדו, ובעד כל אחד מבני ביתו מטבע יותר קטן כפי כוחו. **תקצב**

ז. מעות הללו שהם זכר למחצית השקל ינתנו לטובת הישיבות. **תקצג**

ח. הנוהגים ליתן מעשר כספים מדי חודש, לא יתנו לתת ממעשר זה לזכר למחצית השקל. רק אם מוסיף על חובתו בתרומה זו. **תקצד**

סימן תרצד - דיני מתנות לאביונים

א. מצוה לתת מתנות לאביונים בפורים, דהיינו מתנה אחת לכל אביון, שתי מתנות לב׳ אביונים. ויוצאים י״ח בין במעות, בין בדבר מאכל. אבל לא בכלים ובבגדים וסדינים. וטוב להחמיר לתת כשיעור שווי סעודה אחת של לחם ולפתן. **תקצו**

ב. מה שמפרסמים ששיעור מתנות לאביונים הוא עשרה שקלים לאביון, ובשביל נתינה חשובה הוא חמישים שקלים לאביון, אינו מעיקר ההלכה. **תרי**

ג. לא יתן מתנות לאביונים לפני יום הפורים. ואם נותן לגבאי צדקה האומר שיתן לאביונים ביום פורים, שרי. **תריח**

ד. גם נשים חייבות במצוה זו. **תרכ**

ה. הנותן פת לעני בפורים, מקיים מתנות לאביונים. **תרכו**
ו. הנותן שתי מתנות לאיש ואשתו אביונים יצא ידי חובתו. **תרכו**
ז. אם נתן מתנות לאביונים לאב ולבנו אביונים, יצא. **תרכז**
ח. אם באו לפניו שני עניים, ונתן לאחד מטבע גדול כשיעור ב׳ מתנות, שמחציתו יהיה בשבילו, ומחציתו לשני, יצא. **תרכז**
ט. הנותן שתי מתנות לאביון אחד לא יצא י״ח, וצריך לתת לעוד אביון. **תרכז**
י. מתנה על מנת להחזיר לא מהני לצאת בזה ידי חובת מתנות לאביונים. **תרכח**
יא. יוצאים י״ח בנתינה לקטן אביון. ואין יוצאים במה שמחלקים מתנות בפורים לעבדים ולשפחות נכרים. **תרכט**
יב. אין מדקדקים במעות פורים אלא כל אדם מישראל הפושט ידו נותנים לו. **תרל**
יג. מוטב לאדם להרבות כמיטב יכולתו במתנות לאביונים, מלהרבות בסעודתו ובמשלוח מנות לרעיו. **תרלג**
יד. אפי׳ עני המתפרנס מן הצדקה חייב במתנות לאביונים. **תרלג**
טו. עני שנתן פרוטה לחבירו לקיים מצות מתנות לאביונים, וחזר חבירו העני ונתן לו פרוטה, שניהם קיימו מצות מתנות לאביונים. **תרלד**
טז. אין הגבאים יכולים לשנות מעות פורים לצדקה אחרת. **תרלה**
יז. במקום שאין עניים מצויים, יכול לעכב את המעות פורים שלו אצלו, ונותנם במקום שירצה. **תרלה**
יח. מצות מתנות לאביונים ביום. **תרלה**
יט. מתנות לאביונים אין ליטול אותם ממעות ״מעשר כספים״. **תרלו**
כ. ואמנם אם אמר בפירוש בעת שהתחיל להפריש מעות מעשר ״בלי נדר״, והשעה דחוקה לו, רשאי לתת ממעות מעשר למתנות לאביונים. **תרלח**
כא. מי שנדר לתת לעניים שתי פרוטות בכל יום, ובפורים דחוקה לו השעה לתת בכפלים, ורוצה לפטור עצמו באותן שתי פרוטות ממתנות לאביונים, פטור ממתנות לאביונים בשתי פרוטות שנותן בעבור נדרו. ובודאי דלא סתרי אהדדי. **תרלט**
כב. מי שמחל את חובו לאביון, אינו יוצא ידי חובת מתנות לאביונים. ואפי׳ היתה עליו מלוה בשטר, ומחל המלוה את חובו לעני, והחזיר לו השטר, אע״פ כן אינו יוצא ידי חובה. **תרלט**
כג. המלוה לעני, ובפורים הגיע זמן הפרעון, ונגש העני אצל המלוה, ומעותיו בידו, לפרוע חובו, ואמר לו המלוה חובי מחול לך, שפיר יוצא בזה י״ח. **תרלט**
כד. הנותן המחאה (צ״ק) לאביון יוצא ידי חובת מתנות לאביונים. ואפי׳ הבנק סגור בו ביום, כיון שהצ״ק נמצא ברשותו, ואפשר לקנות בו מצרכים אצל מכירו, יוצא בו ידי חובה. **תרמ**
כה. הנותן מעות לגבאי צדקה, שהוא מחלקם לעניים בו ביום, יוצא ידי חובת מתנות לאביונים. **תרמא**
כו. מתנות לאביונים שניתנו לעני בפורים, ורוצה העני לקנות בהם מלבושים ונעלים לו ולבני ביתו, רשאי לעשות כן. **תרמב**
כז. מצות מתנות לאביונים היא לעניים סתם, וא״צ שיהיו עניים ביותר. **תרמב**
כח. ומ״מ צריך להקפיד לתת את המתנות לאביונים לעניים דוקא, ולא לקופת ביהכ״נ או ישיבה. **תרמד**

סימן תרצו - עשיית מלאכה בפורים

א. פורים מותר בעשיית מלאכה, ובמקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בפורים, אין עושים. והעושה מלאכה בפורים אינו רואה סימן ברכה מאותה המלאכה. וכעת

המנהג בכל מקום שלא לעשות מלאכה בפורים. אבל בליל פורים מותר. **תשסא**

ב. מעיקר הדין מותר להסתחר בפרקמטיא בפורים. ומ״מ טוב להחמיר, אלא אם כן מוכר כדי להרויח לצורך הסעודה והמשתה של יום פורים. ודבר האבד או צרכי רבים, מותר. **תשסד**
ג. יש מחמירים שלא להסתפר בפורים אלא ע״י גוי. ומ״מ גילוח הזקן מותר ביום פורים לצורך היום. **תשסה**
ד. אם חל פורים בער״ש, מותר להסתפר בפורים, ומכל שכן לבני המוקפים, שאינם נוהגים איסור בעשיית מלאכה ביום ששי, שמותרים להסתפר ביום ששי. **תשסה**
ה. מותר לעשות מלאכה בפורים ע״י גוי, אף מלאכות גמורות. ובארץ ישראל שיש מצוה לבנות בה בית, מותר לבנות בפורים ע״י גוי, ובפרט בקבלנות. **תשסה**
ו. מותר להצטלם ולצלם בפורים, וכן להסריט. **תשסו**
ז. מותר לגזוז צפורניים בפורים. **תשסו**
ח. מותר לכתוב חידושי תורה, וכן אגרת שלומים, ביום פורים. **תשסו**
ט. מותר לבני הפרזים לעשות מלאכה בט״ו באדר, וכן מותר לבני המוקפים לעשות מלאכה בי״ד אדר. **תשסז**
י. עיר שיש ספק אם היא מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, אסורים במלאכה רק בי״ד אדר. אך בטבריה, יש להחמיר בעשיית מלאכה בי״ד ובט״ו. **תשסח**
יא. ראוי לעורר ולהזכיר להתפלל ערבית במוצאי יום הפורים. **תשסח**

סימן תרצו - דין אונן בפורים

א. מי שמת לו מת משבעה קרובים בפורים, ועדיין לא נקבר, אע״פ שהוא אונן, מותר לו לאכול בשר ולשתות יין בפורים. ויש אומרים שכל זה ביום, אבל לא בליל פורים. **תשסח**
ב. חכם בפניו, דהיינו בשעת ההלוייה, מספידין אותו לכבודה של תורה. **תשפד**
ג. מלמד תינוקות של בית רבן וקובע עתים לתורה, דינו כת״ח. **תשפז**
ד. בשנה מעוברת, יום י״ד וט״ו שבאדר ראשון, אסורים בהספד ותענית, ואין מספידין בהם אלא לחכם בפניו, ואין נופלין על פניהם, ואין אומרים בהם בתפלה מזמור יענך ה׳, ותפלה לדוד. ואם חל בשבת אין אומרים צדקתך. **תשפח**
ה. אם חל י״ד באדר ביום ראשון, אין לומר ״צדקתך״ בשבת במנחה. **תשפח**
ו. א״צ לשלוח מנות ומתנות לאביונים באדר א׳. **תשפט**
ז. אין ספק שאבלות נוהגת בי״ד וט״ו של אדר ראשון. והוא לכולי עלמא. **תשפט**
ח. יש נוהגים לעשות משתה ושמחה בי״ד ובט״ו שבאדר ראשון. **תשפט**
ט. נאמר במגילת אסתר: וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים, ודרשו חז״ל, אפי׳ לימות המשיח, שאע״פ שכל זכרון הצרות יבטל, שנאמר, כי נשכחו הצרות הראשנות וכי נסתרו מעיני, ימי הפורים לא יתבטלו, כמו שנאמר, וזכרם לא יסוף מזרעם. וכן אמרו שכל ספרי הנביאים והכתובים עתידים ליבטל לימות המשיח, חוץ מהמגילה. **תשצ**

מפתח הכותרות

שיחות לפורים ..... ו

מבוא לד' פרשיות ..... כה

טעם תקנת ארבע פרשיות בחודש אדר ..... כט
ראש חודש ניסן הוא ראש השנה להנהגת הנסים של העולם ..... כו
ימי הפורים לא יתבטלו לעולם ..... ל, תשצ
אם החזיר עתיד להיות מותר ..... לב
להעביר על המדות ..... לה

סימן תרפה - מדיני ארבע פרשיות - פרשת שקלים ..... לט

מקור לקריאת פרשת שקלים - י' טעמים לקריאת פרשת שקלים. ..... לט, מ
אם כל הד' פרשיות מדאורייתא - יישוב תמיהת הגר"א על מרן הב"י ..... מח
קריאת פרשת שקלים פחות מבן עשרים ולענין נשים בפרשת שקלים ..... נא
אם נהגו להעלות קטן למפטיר בפרשת שקלים והחודש, אין למחות בידם ..... נד
אם חל ראש חודש אדר בשבת וטעו וקראו פרשת שקלים בשבת שלפניו ..... נד
אם לא קראו פר' שקלים בשחרית אם יקראו במנחה, ותשלומין לשבת הבאה ..... נו
אם טעה המפטיר ולאחר שקרא בתורה פרשת שקלים הפטיר הפטרת השבוע ..... נח
מצא טעות בספר תורה ראשון, אם יוציאו אחר, או שיקראו בם"ת השני ..... ס
ר"ח ניסן שחל בשבת, שקראו למשלים בפרשת ר"ח ..... סב

סימן תרפה - פרשת זכור

המצוה היא לזכור מעשה עמלק ולעורר איבתו ושנאתו ..... סג
תחנוני המן למרדכי - ומרדכי לא שעה לו לרחם עליו כלל ..... סח
הטעם שאומרים ארור המן ומכים את המן ..... סט
להתחזק בעניית איש"ר ולכוין שימחה זכר עמלק מן העולם ..... עא
אם מועיל קבלת גרים מזרע עמלק ..... עג
גר שנתגייר והכריז שרוצה לחזור להיות גוי חייב מיתה ..... עד
יתכן שיש ב' דינים במצוה זו מלחמת עמלק ואיבוד זרע עמלק ..... עח

קבלת גרים מצאצאי הגרמנים, ואם בכלל המצוה אלו שהולכים בדרכו של עמלק ..... עט
אם מותר לקנות עבד עמלקי, ואיך מרדכי קנה את המן לעבד ..... פא
אם צריך ציווי מיוחד בשביל מחיית עמלק, ואם הוא חובת יחיד או חובת ציבור ..... פא
יש להוציא לפרשת זכור ופרה את הספר תורה המהודר שבבית הכנסת ..... פב
לרוב הראשונים פרשת זכור מן התורה, והטעם שאין מברכים על מצות זכור ..... פג, פד
פרשת זכור מתוך ספר תורה שנכתב על קלף משוח ..... פה
מעיקר הדין אין חובה לבדוק את ספרי התורה במחשב, גם לגבי פרשת זכור ..... פו
חרקים שאינם ניכרים לעין רק על ידי זכוכית מגדלת וכדו' ..... פט
אם מותר להרוג כינים בשבת ..... צ
להוציא ספר תורה שמצאו בו ג' טעויות ותיקונוהו אך לא ברקוהו שנית ..... צב
לעורר את הצבור לכוין לשם מצות קריאת פרשת זכור, ואמירת לשם יחוד ..... צג
לשם יחוד אינה תקנה ולא חיוב - רק הנהגה טובה ונכונה לעורר הכוונה ..... צז
אם צריך שהקהל יכוונו לצאת גם בברכות התורה שקודם קריאת פרשת זכור ..... צח
יזהרו שלא לענות ברוך הוא וברוך שמו, ומעיקר הדין אין צריך ליזהר בזה ..... צח
גם פרשיות המועדים אינם חובת יחיד - אלא חובת ציבור ..... קג
אם חייב לשמוע את הברכות של העולים לתורה ..... קז
אף על פי שיצא מוציא במצוות דרבנן – והיכא שהשומע יודע לברך בעצמו ..... קח
להזהיר את הקטנים לבל יפריעו בעת קריאת פרשת זכור, והצבור לא יקרא בפיו ..... קי
אם צריך להבין את קריאת פרשת זכור ..... קיב
בכל השנה יש לחוש לשמוע קידוש דוקא במבטא ספרדי שהכל רגילים בו ..... קיד
אם קריאת פרשת זכור בעשרה היא לעיכובא מן התורה ..... קיז
מה יעשה מי שלא שמע פרשת זכור - בשבת זכור ..... קכב, קנח
אם הקריאה בפרשת זכור בטעמים - היא לעיכובא ..... קכה
ספר תורה בכתב אשכנזי – כשר לספרדים, וכן ההיפך – והדין בפרשת זכור ..... קכו
ספר תורה שאות צ' נכתבה באות יו"ד הפוכה – כשר לכתחלה ..... קכז
ספר תורה בכתב וועליש - שיש לספרדים מסורת קדומה מגדולי עולם ..... קכח
אין לשנות המבטא גם בהזכרת שם ה', הן בברכות התורה והן בפרשת זכור ..... קל
בן ישיבה ספרדי הלומד בישיבה אשכנזית ינהג כמנהג רבותיו הספרדים ..... קלא
אם ראוי להקפיד לקרוא במבטא הספרדי, כמו שמחלק בין ט"ת לתי"ו ..... קלד
אם נשים חייבות בשמיעת קריאת פרשת זכור בס"ת, ואם צריך מנין גברים ..... קלה
מד' הרשב"א מוכח שברכות ק"ש – חשיבי כמצוה שהז"ג שאין לנשים לברך ..... קלח

גם במקום שיש מנהג - ראוי להחמיר בספק תורה ..... קלט
מנהג נשים שלא לעבור מעל ילד קטן ..... קמא
אם מצות "זכור" חשיבא כזמן גרמא בגלל שאין הורגים עמלק בשבת ..... קמד
אם יש לחייב הנשים מצד ה"לא תעשה" של מצות "לא תשכח" הנאמר בעמלק ..... קמו
מעשה בר"א ששיחרר את עבדו – אם יש ראיה שנשים פטורות מפרשת זכור ..... קמז
אם יש לפטור את הנשים מפרשת זכור מפני דקריאת התורה ביום ולא בלילה ..... קמח
הרמב"ם לא מנה מצות זכור בכלל ששים מצוות הכרחיות ..... קמט
להוציא ספר תורה במיוחד לנשים לקרוא להן בפרשת זכור בלי ברכה ..... קנא
אם סומא עולה לספר תורה בפרשת זכור ..... קנה
לכתחלה אין להעלות קטן שלא הגיע למצות, (י"ג שנה ויום אחד) לפרשת זכור ..... קנח
אם די שיכוון בשעת הקריאה בפר' כי תצא בלי שיגיד לש"צ לכוין להוציאו ..... קס
מותר להביא ספר תורה ממקום למקום בשביל פרשת זכור ופרשת פרה ..... קסא
כשאין ס"ת מהודר, או שאינו משוח, מותר להביא ס"ת מהודר, ושאינו משוח ..... קסב
אם סמכינן אחזקה דרבא שהביא ב' שערות לענין פרשת זכור להוציא הרבים ..... קסב
המפטיר שכח לומר קדיש אחר הקריאה והתחיל בברכות ההפטרה ..... קסה
בשבת זכור נוהגים לומר פיוט "מי כמוך" ולא יפסיקו באמצע פסוקי דזמרה ..... קסו
אמנם אין להקל במנהגי ישראל שהסכימו עליהם גדולי הדורות ..... קע
מתי מנהג מבטל הלכה, ומתי אינו מבטל הלכה ..... קעא
שיש חילוק בין מנהגים שיש בהם צד איסור - למנהגים בסדרי תפילות וכדו' ..... קעב
מפורש בדברי מהר"י עייאש דס"ל כדברי הפרי חדש שמותר לשנות מנהג ..... קעג

סימן תרפה סעיף ג - פרשת פרה

ה' מקורות לחיוב קריאת פרשת פרה מה"ת, וטעם התקנה לקרוא פרשת פרה ..... קעה, קעז
בדברי המדרש שיהיו קורין פרה בכל שנה ..... קעח
נשים בפרשת פרה ..... קפ
המפטיר המברך עונה אמן אחר ברכת מקדש השבת ..... קפב
שכחו ולא קראו פרשת פרה, יקראוה בשבת החודש ..... קפג

פרשת החודש

כשחל ראש חודש ניסן בשבת - בברכות ההפטרה אין המפטיר מזכיר של ר"ח ..... קפד
לעולם אין להפסיק בין פרשת פרה לפרשת החודש ..... קפה

ר"ח ניסן שחל בשבת, וטעה והתחיל לקרות אחר פרשת השבוע בפרשת החודש..... קפו
אם טעו וקראו סדר ארבע פרשיות הנ"ל באדר הראשון של שנה מעוברת..... קפו
אם יש לקרוא ד' הפרשיות שנים מקרא ואחד תרגום..... קפו

מהלכות חודש אדר

משנכנם אדר מרבין בשמחה – אין מזל לישראל, מזלו של החודש נהפך מרעה לטובה..... קפז
נישואין בכל חודש אדר, ואם יש מזל לישראל בחודש אדר..... קפח קצ
מדוע לא נזכר במשנה וברמב"ם ובשלחן ערוך דמשנכנם אדר מרבין בשמחה..... קצ
שיעור השמחה בחודש אדר - טעם השמחה בחודש אדר..... קצא קצב
אם מרבים בשמחה גם בחודש אדר א'..... קצג
הטעם שעושים שמחת פורים באדר שני ולא באדר ראשון..... קצה
מה שיש נהגו להדביק על הפתחים "משנכנם אדר מרבין בשמחה"..... קצז
כ"ב טעמים למנהג התחפושת בפורים..... קצח
יש שכתבו שבזמן הגמרא היה מנהג להתחפש בפורים לחמור וכו'..... רב
מנהג שריפת המן - ח' טעמים למה מכין כשמזכירים שם המן..... רב
שלא להכות המן על ידי קולות נפץ כמו נפצים וכדו' בפרט בעת קריאת המגילה..... רג
טעמים למה שיש נוהגים לאכול אזני המן, ומנהגים שונים במאכלים..... רד, רה
אם כל מה שעושים בפרסום הנס – מקיימים בזה מצוה דאורייתא או דרבנן..... רו
מנהג שיש בו שמץ של איסור אין להתחשב בו..... רז
היוצא בשיירא או באניה, ואינו מוצא מגילה כדי שיוכל לקרותה בזמנה..... רח
מנהג חסידים ואנשי מעשה להתענות ביום ז' אדר יום פטירת משה רבינו..... רי
כשהשנה מעוברת מתי מתענים בז' באדר..... ריא
אם יש עשרה מתענים בבית הכנסת בז' באדר, אם מוציאים ספר תורה במנחה..... ריג
נולד בחודש אדר בשנה פשוטה, והשנה שמלאו לו י"ג שנה היא שנה מעוברת..... ריד
איך יתכן שראובן נולד קודם שמעון, ושמעון יהיה בר מצוה קודם ראובן..... רטו
נולד בל' אדר ראשון מתי נעשה לבר מצוה. נולד בל' חשון מתי נעשה לבר מצוה..... רטו
נולד בל' שבט שהוא א' דר"ח אדר בשנה פשוטה, ונעשה בר מצוה בשנה מעוברת..... רטז
מת אביו או אמו בשנה פשוטה, כגון בט"ו באב, והשנה שאחריה היתה מעוברת..... ריח
מה אירע בט' אדר ובי"ב אדר..... ריח

סימן תרפו - דין תענית אסתר

מקור תענית אסתר, ואם הוא מדברי קבלה או תקנת חכמים או מנהג ..... רכא
בענין ספר בשמים ראש ..... רכג
מתי התחילו לצום תענית אסתר, וי"ג טעמים אמאי מתענים תענית אסתר ..... רכד
הכי נקטינן לדינא – שאין תענית אסתר תקנת חכמים, וכן דעת הרמב"ם ומרן ..... רל
מעוברות ומניקות בתענית אסתר ..... רלא, רלט
יש אומרים שמלחמת יהושע בעמלק היתה ביום י"ג אדר ..... רלג
בכל הצומות טוב לתת צדקה במנחה - יום תענית אסתר - מסוגל לתפילה ..... רלו רלז
בדין יולדת תוך כ"ד חודש שאינה מניקה בפועל – אם פטורה מהתענית ..... רמ
חולה שאין בו סכנה פטור מתענית אסתר - ואינו רשאי להחמיר על עצמו ..... רמז
הפטורים מתענית אסתר - אם צריכים להשלים תענית לתעניתם ..... רמח
כשחל י"ג אדר בשבת והקדימו התענית ליום ה', וטעו ואכלו ביום ה' ..... רמט
חתן ובעלי ברית, לא יתענו בצום תענית אסתר ..... רנ רנא
שכח וביךך על דבר מאכל בתענית אסתר, ונזכר שהוא יום תענית, יטעם מעט ..... רנב
חולה האוכל בצומות אם תיקנו לו ברכת הנהנין ..... רנד
דברי הראשונים שיש ברכה על מאכל איסור ..... רנו
ספק דרבנן לקולא גם במקום שרוב הפוסקים החמירו ומיעוט הקילו ..... רנז
מועיל ס"ם אף שרוה"פ ס"ל שאין לברך על מאכל איסור, וכן שצריך ו' שעות ..... רנח
שלא להורות לאחרים נגד דעת גדולי הדור ..... רס
דברי הקובץ שיעורים שכל הנידון בהלכה הוא מי השופט אשר יהיה בימים ההם ..... רסא
פדיון הבן בתענית אסתר ..... רסב
אם אין "עשרה" מתענים בתענית אסתר, אם להוציא ס"ת לקרות בפרשת ויחל ..... רסג
צבור שאין מתענין מה יקראו בשחרית בתענית שחל בשני וחמישי ..... רסג
בתענית אסתר, אין להעלות לתורה אלא מי שצם, אף אם הכהן נשאר בביהכ"נ ..... רסד
ללבוש בגדי שבת קודם תפלת מנחה בתענית אסתר ..... רסה
רחיצה בתעניות ובתענית אסתר ..... רסו

סימן תרפז - שהכל חייבים בקריאת המגילה

לקרוא המגילה בלילה ולחזור ולשנותה ביום, ושל לילה זמנה עד עלות השחר ..... רסז
אם האנוס יכול לקרות מגילה של לילה בדיעבד עד הנץ כמו בקריאת שמע ..... רסח
התעכב מלקרוא המגילה בלילה, באופן שיש לו זמן לקרות רק חצי מגילה ..... רע

אין לסמוך לקיים "משלוח מנות" אחרי צאת הכוכבים קודם זמן ר"ת ..... רעא
כשיש אונס שאי אפשר לקרוא את המגילה אלא מבעוד יום, אחר פלג המנחה ..... רעב
אם קריאת מגילה בלילה מדברי קבלה או מדרבנן בלבד, ראה גם במילואים ..... רעד
אפשר להקל גם לפי זמן פלג המנחה שלנו אף שלר"ת וסיעתו עדיין יום הוא ..... ערה
אם סמכינן על סברא שקיום מצוה דרבנן שהוכשר מספק נחשב כודאי ..... רעו
בן ט"ו ששמע קריאת מגילה מבן י"ד שקורא קריאה של יום אחר פלג המנחה ..... רעז
רופא הצריך לנתח חולה במוצ"ש, האם יקרא את המגילה בשבת מפלג המנחה ..... רעח
אם ראוי להחמיר להמתין בקריאת המגילה עד זמן צאת הכוכבים לרבינו תם ..... רעט
האם יש חיוב להקדים הקריאה קודם חצות לילה ..... רפ
זמן קריאת המגילה עם הנץ, ואם קרא בעמוד השחר יצא, ומתי זמן נץ החמה ..... רפב
לא קרא את המגילה ביום ונזכר בבין השמשות – יברך על קריאת המגילה ..... רפד
ג' ספיקות בבין השמשות, ואין זה חשיב ספק ספיקא משם אחד ..... רפה
מהני לצרף שיטת ר"ת לספק ספיקא ב"בין השמשות". אבל לא בצאה"כ דהגאונים ..... רפו
מנהג בדבר שאינו קבוע אלא אירע כן, ומתי מתחשבים במנהג ..... רפו
לאכול סעודה שלישית בבין השמשות - חצי שעה סמוך לצאה"כ ..... רפז
פורים שחל בערב שבת ולא הספיק לקרוא המגילה עד שהגיע בין השמשות ..... רצב
פורים שחל בערב שבת ולא הספיק לקרוא עד שקיבל עליו שבת ..... רצג
אם נאנס ולא קרא המגילה בלילה אין לה תשלומין ביום לקוראה פעמיים ..... רצג
מצוה מן המובחר לקוראה ברוב עם, ולכן מבטלים תורה לשמוע מקרא מגילה ..... רצה
לבטל "מנהג" איזה נשים שלא לקרוא מגילה ביום מפני שעסוקות להכין הסעודה ..... רצו
אודות מנהגי מרוקו – ובשבח חכמי מרוקו ..... רצז
גם תלמוד תורה של רבים מבטלין לקריאת המגילה אא"כ של כל ישראל ..... רחצ
כמה ביאורים מדוע קריאת המגילה נחשב כביטול תורה ..... רצט
גדר ביטול תורה ..... שה
איחר לקריאת המגילה האם ישמע ברוב עם בלא הברכות, או שיקרא ביחידות ..... שו
לקרות את המגילה כותיקין, או להמתין מאוחר יותר כדי לקרות ברוב עם ..... שז
חולה המבקש מעשרה שיבואו אליו לקריאת מגילה ולא ישמעו ברוב עם ..... שח
אם עבר וקרא את המגילה ביחידות ונזדמן לו מנין האם ילך לשומעה שוב ..... שט
יכול לקרוא את המגילה ביחידות בדקדוק או לשמוע ברוב עם שלא בדקדוק ..... שי
אם גם סעודת פורים צריך לעשותה ברוב עם משפחה ומשפחה ..... שיא
אם גם בנשים יש עדיפות לשמוע מקרא מגילה בעשרה ..... שיב
מתי החלו לקרוא מגילה בלילה, וכמה חקירות בדין קריאת מגילה של לילה ..... שיח שיט

סימן תרפח - כרכים המוקפים חומה, ובן עיר שהלך לכרך

הטעם שחילקו בין כרכים המוקפין חומה לקרוא בט"ו, לפרזים שקוראים בי"ד ..... שכד
בירושלים החדשה קוראים המגילה בט"ו ואין צריך להחמיר לקרוא גם בי"ד ..... שכה
קריאת המגילה בירושלים בזמן שירושלים העתיקה היתה בשלטון הירדנים ..... שכה
בדין קריאת המגילה בשכונת רמות, וראה גם במילואים באורך ..... שכו
העירוב אינו מועיל לכל הדעות להחשיב את השכונה חלק מהעיר ..... שכט
קריאת המגילה בשכונת רמת שלמה [רכס שועפט], ראה גם במילואים ..... שלד
מסקנא דדינא מתי יש לקרוא את המגילה ברמות, ושלא יעשו אגודות אגודות ..... שלו
בן עיר שחיוב קריאתו ביום י"ד, ונאנס ולא קרא בי"ד, קורא בט"ו בלא ברכה ..... שלז
אם יש איסור לתא דבל תוסיף כאשר בן עיר קורא המגילה בלי ברכה גם בט"ו ..... שלז
אמאי לא קורין את המגילה בחו"ל ב' ימים משום ספיקא דיומא ..... שלח
תושב ירושלים שעבר וקרא המגילה בי"ד, יוצא בדיעבד, ועכ"ז יחזור לקרוא ..... שלט
תושב ירושלים שהיה פרוז בן יומו וחזר לכרך בט"ו אם חוזר לקרוא ..... שמ
אם הכל תלוי במחשבתו או במקום שנמצא בפועל ..... שמא
פרוז שהיה בירושלים בעמוה"ש של ליל י"ד, אם חייב להתעכב כדי לעשות פורים בי-ם שדמ
בן עיר שקרא המגילה בי"ד כדינו, ואח"כ הגיע לירושלים, ושוהה שם בט"ו ..... שמו
ההולך במדבר בפורים, והנמצא במקום שאיננו מקום יישוב בני אדם, או באניה ..... שנב
קריאת המגילה באיי הים - בי"ד לחוד או גם בט"ו מספק ..... שנה
אם איי איטליה היו בימי יהושע בן נון - ברכת עושה מעשה בראשית על איי איטליה ..... שנה
בן עיר שקרא המגילה בי"ד, ואח"כ נסע לירושלים, וביום ט"ו רוצה לעלות לתורה ..... שנז
תושב ת"א שקיים פורים בי"ד, ועובר כש"צ בירושלים, אם מזכיר על הנסים ..... שנח
קריאת המגילה בעיר לוד החדשה שבזמנינו - ראה בהוספות שבסוף הספר ..... שנח
ברכה על המגילה בעיירות המסופקות. - ואם הולכים בברכות אחר הרוב ..... שסא
ספק דרבנן לקולא - היכא דמיעקר המצוה - ורבי היכא נטע נטיעה בפורים ..... שסד
בגדר "דבר שיש לו מתירין" כשרוצה לעשות מלאכה גם בי"ד וגם בט"ו ..... שסו
הכל יוצאים י"ח – בדיעבד – בי"ד אדר - וראה בהוספות די"א דלא יוצאים בי"ד. ..... שסז
אם שייך לומר קבוע כמחצה על מחצה דמי – בעיירות המסופקות ..... שסח
המנהג לקרוא את המגילה בחברון בי"ד ובט"ו ..... שסט
עיירות המסופקות אם יקראו בתורה בט"ו אדר, וראה גם במליאים, עמוד,, ... שסט
בעיירות המסופקות מנהג טוב לומר ועל הנסים בתפלה ובברהמ"ז, בב' הימים ..... שע
אם צריכים לקרוא המגילה גם בט"ו – בב"ב, ועוד ערים. וראה במילואים עמ',,, ... שעב

סימן תרפח סעיף ו - דיני פורים משולש

לקרוא המגילה בפורים משולש גם בירושלים ביום שישי ..... שעג
נתינת זכר למחצית השקל בי"ג אדר - וללבוש בגדי שבת בי"ד אדר ..... שעד
לא לומר על הנסים בירושלים בי"ד אדר, והטועה ואמר על הנסים ביום שישי ..... שעה
קוראים המגילה בירושלים ביום שישי י"ד אדר – גם ביחיד ..... שעז
דין צבור האמור הוא אף אם כל התשעה יצאו כבר ידי חובת המגילה ..... שפ
אין צריך להדר שיהיו רוב העשרה מאלה שעדיין שלא יצאו ידי חובת המגילה ..... שפא
אם חלק מהצבור יכולים לקרוא בעצמם מתוך מגילה בעת קריאת הש"צ ..... שפא
אם ירושלמי יכול להוציא ידי חובת מגילה לתושב ת"א בפורים משולש ..... שפב
הדר בת"א והגיע לירושלים לשבת - ואם ירושלמי יכול לנסוע השנה לת"א לשבת ..... שפב
לומר סדר קדושה אחר המגילה גם בפורים משולש ..... שפד
מתנות לאביונים גם בירושלים ביום שישי ..... שפד
אם עדיף ליתן מתנות לאביונים במתן בסתר ..... שפה
עשיית מלאכה לבני ירושלים ביום שישי וביום ראשון ..... שפה
סעודת מצוה בערב שבת, ואם לומר על הנסים בברכת המזון בסעודות שבת ..... שפז
קריאת התורה וההפטרה בשבת ט"ו אדר ..... שפט
תושב ירושלים נכון שיוסיף מנה בשבת לכבוד פורים ..... שצב
אין עושין מצוות חבילות חבילות ..... שצב
ליל פסח וליל סוכות שחלו בשבת - אם צריך לאכול עוד כזית ..... שצד
טלטול מגילת אסתר בשבת ט"ו אדר ..... שצה
קטן הנעשה בר-מצוה בשבת ט"ו באדר, יוצא י"ח מגילה בקריאתה שבער"ש ..... שצו
אם צריך לומר הלל בירושלים בשבת ט"ו אדר ..... שצח
הגדיל בחוה"מ פסח לענין הלל - הגדיל ביום א' ט"ז אדר לגבי משלוח מנות ..... שצט
קטן שהגדיל – באמצע שבעה ימי אבלות ..... תא
קטן שהגדיל בערב פסח - וקטן שהגדיל לאחר שאמר קידוש לבנה ..... תב
קטן שהגדיל בליל שני אם חוזר להבדיל - וקטן שהגדיל במוצ"ש דינו בהבדלה ..... תב תטז
ברכת הגומל בקטן שהגדיל ..... תג
תשעה באב שחל בשבת, וחל יום ל"א ללידה ביום ראשון ..... תד
קטן שהגדיל לגבי שבע ברכות ..... תה
קטן שהגדיל בט"ז אדר לגבי מתנות לאביונים - קטן שקרא ק"ש בקטנותו ..... תה
קטן שהגדיל תוך כדי אכילתו ..... תה

קטן שהגדיל לגבי ספירת העומר ..... תח
בביאור דברי תרומת הדשן לגבי ספק ספיקא כשי"א שהיא מצוה דאורייתא ..... תי
קטן שהגדיל בליל שבת - לגבי קידוש ..... תיא
היה קטן והגדיל בבוקר יום שבת, או היה שוטה ונתפקח ביום ..... תטו
הגדיל ביו"ט שני בארץ ישראל - הגדיל ביו"ט אחר שהניח עירוב תבשילין בעיו"ט ..... תיז
קטן שהגדיל בחנוכה - וקטן שהגדיל – לגבי ברכת שהחיינו על נטילת לולב ..... תיז
קטן שהגדיל בחול המועד לענין עלייה לרגל ..... תיח
קטן שיגדיל ביוהכ"פ לענין הצום ..... תיח
סעודת פורים בירושלים ביום ראשון ט"ז אדר ..... תיט
דין משלוח מנות ביום ראשון ט"ז אדר ..... תכג
בעיירות המסופקות רשאים שלא לומר וידוי ביום ראשון ט"ז אדר ..... תכד
תענית לבני ירושלים ביום ט"ז אדר ..... תכה
כשעושים סעודת פורים ביום ראשון, אין לומר "ועל הנסים" בברכת המזון ..... תכה
סעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא ..... תכו
אין אבלות נוהגת בי"ד אדר גם בירושלים ..... תכו

סימן תרפט - שהכל חייבים בקריאת המגילה

בדין אף על פי שיצא מוציא – אם שייך גם בנשים ..... תכז
אם עדיף שהנשים ישמעו המגילה בביהכ"נ או ביחידות בבית ..... תכח
הקורא את המגילה להוציא את אשתו – מברך כל ברכות המגילה ..... תכט
אין מברכים ברכה אחרונה שאחר המגילה אלא בעשרה ..... תל
רש"י מפרש ולא פוסק - הערה על דברי הגאון אור לציון ..... תלב
אם עשר נשים חשיב כקורא בעשרה ..... תלד
אם קטנים מצטרפים לעשרה לפרסומי ניסא ..... תלו
המברך על המגילה ברכה שלאחריה ביחידות, אין לשומעים לענות אחריו אמן ..... תלח
עניית אמן אחר ברכה על תפילין של ראש, ואחר ברכת נפשות אחר קפה ..... תלט
אם בני אשכנז נהגו כדברי הרמ"א מכח ספק ..... תלט
ארץ ישראל אתריה דהרמב"ם דמרן וקמא קמא בטיל ..... תמ
עניית אמן אחר ברכת אשר יצר לאחר 72 דקות ..... תמג
נוסח הברכה כשקוראים המגילה לנשים ..... תמג
פעמים שהרמ"א הביא דעה החולקת ואינו מוכרח שפסק לגמרי כדעה זו ..... תמד

אם הנשים יכולות לקרוא מגילה ולהוציא אנשים ידי חובת מקרא מגילה ..... תמד
סתם ויש הלכה כסתם לגמרי ואין צריך לחוש ליש אומרים ..... תמז
בשעת הדחק הגדול כשאין שם גדול, יכול הקטן שהגיע לחינוך להוציא י"ח ..... תמט
שלא להביא ילדים קטנים לבית הכנסת שמפריעים לשמיעת המגילה ..... תנב
בענין המנהג להכות בעת הזכרת שם המן ..... תנג
חרש (המדבר ואינו שומע) שאינו יכול להשמיע לאזנו, אינו חשוב כל כך בר חיובא ..... תנז
מי שכבדו אזניו וצריכים לצעוק אליו בקול רם כדי שישמע, חייב בקריאתה ..... תנז
כבדי השמע המניחים באזניהם מכונת שמיעה חשמלית, חייבים במגילה ..... תנח
חיבור מכשיר שמיעה על ידי מגנט בשבת, באופן שאין שום מנורה נדלקת ..... תס
השומע מקרא מגילה ברדיו אינו יוצא ידי חובתו, אפי' בשידור חי, ועונה אמן ..... תסב
עניית אמן אחר ברכה ששומעים דרך הרדיו או הלויין ..... תסג
קריאת המגילה וברכות החופה על ידי רמקול ..... תסח
אם יוצאים ידי חובת הבדלה מהרדיו ..... תסט
בענין חיוב גרים במגילה ובנר חנוכה והטעם ..... תסט
האם עבדים חייבים במגילה ובנר חנוכה - בענין עבדים שאינם משוחררים ..... תעב
י"ב דרכים בביאור שיטת בה"ג שנשים חייבות ואין מוציאות את האנשים ..... תעה
גדר חיוב קטנים במגילה ומאיזה גיל יש לקרוא את המגילה לפניהם ..... תעט

סימן תרצ - דיני קריאת המגילה

השליח צבור צריך לברך ולקרות המגילה מעומד מפני כבוד הצבור ..... תפ
נוהגים שכל הקהל עומד על רגליו בשעת הברכות של המגילה ..... תפב
אם מותר לאחוז מגילת אסתר בלא מטפחת ..... תפד
מי שנפלה מידו המגילה לארץ, אין צריך להתענות על כך ..... תפד
אם מי שאוחז בידו מגילה כשרה יקרא עם הש"צ לכתחילה כשמברכים ביחד ..... תפה
כשמברך או קורא כל אחד לעצמו האם נחשב ציבור או ברוב עם. ראה במילואים ..... תפו
האם בדין השמעה לאזניו לעיכובא (לסברת הב"י) די ברוב המגילה ..... תפח
אם יכול לקרוא עם הש"צ בעל פה - ובדין מי ששח באמצע ..... תפט
כמה סיבות להעדיף לקרוא מתוך מגילה כשרה יחד עם השליח ציבור ..... תצא
היוצא ידי חובה בשמיעת המגילה, יכוין לצאת גם בברכות ולא יברך בעצמו ..... תצב
מצוות צריכות כוונה גם במצוות דרבנן ..... תצג
אם צריך כל אחד לפשוט המגילה כאגרת קודם הקריאה ..... תצג

אם השמעה לאזנו במגילה לעיכובא ..... תצד, תתנח
לענין הלכה במי שקרא את המגילה ולא השמיע לאזנו אם יצא ידי חובתו ..... תצח
י"א שבדברי תורה השמעה לאזנו מעכבת וכ"ש שצריך להוציא בפיו ..... תק
צריך לדקדק היטב בקריאת המגילה לבל ידלג אף תיבה אחת ממנה ..... תקא
אין מדקדקים בטעויות מקרא מגילה, שאם קרא יהודיים במקום יהודים יצא ..... תקג
ספרדי השומע מגילה מאשכנזי הקורא אותה במבטא אשכנז, יוצא ידי חובתו ..... תקג
להשמיד להרוג ולאבד, להשמיד ולהרוג וגו'. וכן איש לא עמד בפניהם, לפניהם ..... תקד
צריך לומר עשרת בני המן, ותיבת עשרת - בנשימה אחת, שכולם נתלו כאחד ..... תקה
טוב לומר בנשימה אחת החל מתיבות "חמש מאות איש" וכו', עד "עשרת" ..... תקז
אם לא אמר עשרת בני המן בנשימה אחת אינו מעכב ..... תקז
אין הקהל צריכים לומר עם החזן את עשרת בני המן בנשימה אחת ..... תקח
אם להעדיף קריאה בנשימה אחת או להעדיף קריאה מתוך הכתב ..... תקט
בין פסוק לפסוק אנו נוהגים לפסוק כדי נשימה ולא יותר ..... תקי
לומר ארבעה פסוקים בקול רם ..... תקי
שהה כדי לגמור את כולה במגילה, חוזר למקום שפסק ..... תקיא
כשמסיים הקריאה גולל המגילה מסופה לתחלתה, ולא יברך עד שיסיים לגלול ..... תקיב
אם טעה החזן והתחיל הברכה האחרונה קודם שגללו המגילה ..... תקיב
אין לגלול המגילה בעת הברכה, שאין להתעסק בשום דבר בעת שמברכים ..... תקיב

סימן תרצא - דיני כתיבת המגילה

כתב מגילת אסתר ולא חשב לשמה – אם מגילה זו כשר לקרוא בה ..... תקיג
מגילה שנכתבה על ידי אשה או על ידי קטן אם כשר לקרוא בה ..... תקטו
אין כותבים מגילה אלא בדיו שחור על גויל או קלף. ואם כתבה על נייר פסולה ..... תקיז
מעיקר הדין אין המגילה צריכה תגין ..... תקיז
מגילה שהסופר ניקד או כתב טעמים, או כתב ברכות בתחלת המגילה - כשרה ..... תקיט
תפירת יריעות המגילה - והדין באשה שתפרה בגידין את המגילה ..... תקכא
מגילה שכתבה הסופר למפרע, שכתב תחלה הפרקים האחרונים קודם הראשונים ..... תקכב
מגילות אסתר שנכתבו על ידי יריעות משי ..... תקכג
כתיבה על ידי חותמת - אינה כתיבה, ודין הדפוס ..... תקכו
לכתוב על ידי שלחן אור - ועל ידי חותמת ..... תקכז
לעשות יריעה של המגילה פחות משלשה עמודים ..... תקכח

מגילה שחלק נכתב על ידי סופר, וחלק בדפוס ..... תקכח
עשרת בני המן צריך לכתבם בצורת שירה ..... תקכט

סימן תרצב - דיני ברכות המגילה

הקורא את המגילה בלילה מברך לפניה שלש ברכות, וביום אינו מברך שהחיינו ..... תקלה
ספרדי השומע ברכת שהחיינו מאשכנזי שמברך שהחיינו ביום אם יענה אמן ..... תקלח
אם לא בירך שהחיינו או אחת משאר הברכות, מברך במקום שנזכר בקריאה ..... תקלט
נזכר באמצע קריאת המגילה שלא קידש את הלבנה, אם יפסיק באמצע ..... תקמ
אף מי שבירך כל הברכות וקרא המגילה, יכול לחזור ולברך להוציא את הנשים ..... תקמא
אף על פי שיצא מוציא – גם למי שבקי לברך בעצמו ..... תקמא
אבל תוך י"ב חודש להוציא הרבים ידי חובת מקרא מגילה ..... תקמג
מי שאין לו מגילה ונמצא בספינה, לא יברך שהחיינו בפורים על סעודת פורים ..... תקמה
ברכת שהחיינו בפורים - אינה על עיצומו של יום פורים, וראה גם במילואים ..... תקמו
לא בירך שהחיינו אם יכול לברך אחר קריאת המגילה ובעת משלוח מנות ..... תקנ
מי שאין לו מגילה כשרה ונמצא במדבר או בספינה, לא יאמר ההלל בברכות ..... תקנא
אסור לדבר בעת קריאת המגילה עד לאחר הברכה האחרונה, ודין קדיש וקדושה ..... תקנב
ברכת הלבנה באמצע קריאת המגילה ..... תקנג
הקורא את המגילה כשהוא מתנמנם, הואיל ולא נרדם בשינה, יצא ..... תקנג
דברים נוקבים נגד מנהג בקצת מקומות שנשים אינן קוראות מגילה ביום ..... תקנד
לא כל מנהג יש להחזיק בו ..... תקנה
היושב בתענית רשאי אף לכתחלה לטעום פחות מכביצה פת או עוגה ..... תקנו
נוסח ברכה אחרונה שאחר קריאת המגילה ..... תקנח
אומרים אחר המגילה, ארור המן, ברוך מרדכי, ארורה זרש, ברוכה אסתר וכו' ..... תקס

סימן תרצג - סדר תפלות פורים

בליל פורים נכנסים לביהכ"נ בבגדי יום טוב, ואין לבוא לבית הכנסת בבגדי חול ..... תקסג
אמירת מזמור על אילת השחר, ואמירת ועל הנסים בערבית קודם המגילה ..... תקסו
לומר בחנוכה ופורים "ועל הנסים" עם וא"ו – גם רבני תונים כתבו לומר עם וא"ו ..... תקסז
לומר "וחננו מאתך" עם וא"ו, משיב ע"ד הסידור איש מצליח שהקפיד לשנות ..... תקסח
מחיקת תיבת "מהרה" בברכת אהבת עולם, ומחיקת ומלכותיה "קאים" ..... תקסט
הניקוד בברכת "בורא נפשות רבות וחסרונן" וכו' ..... תקע

חתימת ברכת על המחיה, משיב ע"ד הספר הלכה ברורה שבחנם חלק על אביו..... תקע
שינויים בניקוד בתפלת שמונה עשרה- בנוסח על הנסים של פורים..... תקעא
בימים ההם בזמן הזה - למה קבעו פורים באדר ולא בניסן..... תקעב
השוכח על הנסים אם חוזר לפני הזכרת שם ה'..... תקעד
אם טעה בהלכה, ואחר שסיים התפלה חזר להתפלל מפני ששכח "על הנסים"..... תקעד
צריך לכתחלה לפרט הנס בפורים..... תקעה
מי שטעה ואמר "על הנסים" בעבודה, דהיינו בברכת רצה, במקום יעלה ויבא..... תקעה
יש לומר "על הנסים" בברכת המזון ואם לא אמר אינו חוזר..... תקעו
אמירת ואתה קדוש אחר קריאת המגילה..... תקעח
קריאת התורה בפורים - סדר התפלה ביום פורים..... תקעח
אם יש מילה בבית הכנסת ימולו אחר כל סדר התפלה..... תקפ

סימן תרצג - פורים שחל במוצאי שבת

אין להביא המגילה לביהכ"נ בעיצומו של יום השבת לצורך קריאתה בלילה..... תקפא
לברך בורא מאורי האש במוצ"ש קודם המגילה, ואם להפסיק באמצע מק"מ..... תקפג

סימן תרצד סעיף א - זכר למחצית השקל

במקור המנהג לתת זכר למחצית השקל - ומתי נותנים "זכר למחצית השקל"..... תקפד
י"א שמעות "זכר למחצית השקל" היה נהוג גם בימי מרדכי ואסתר..... תקפו
שלא לומר מעות אלו למחצית השקל..... תקפז
צריך לתת סכום השוה לערך ג' דרהם כסף טהור, שהם תשעה גרם כסף טהור..... תקפז
המנהג הזה איננו רק זכר למקדש אלא יש בו צורך לכפרה..... תקפט
טוב שיתן שלשה מטבעות מתכת..... תקצ
מי שמצבו הכלכלי קשה, די שיתן מטבע של חצי שקל לזכר מחצית השקל..... תקצא
מאיזה גיל צריך ליתן זכר למחצית השקל - ואם לתת עבור הנשים והקטנים..... תקצב
לאיזו מטרה יתנו את מעות "זכר למחצית השקל"..... תקצג
הנוהגים להפריש מעשר כספים בכל חודש, לא יתנו מזה למתנות לאביונים..... תקצד

סימן תרצד - דיני מתנות לאביונים

במה יוצאים ידי חובת דין מתנות לאביונים..... תקצו
מתנות לאביונים לעילוי נשמת משה רבינו - בגודל מעלת מתנות לאביונים..... תקצז

כמה טעמים למצות מתנות לאביונים - והנפקא מינה בזה ..... תקצט
מובא שיום פורים הוא יום כפרת עוונות כמו יום הכיפורים ..... תר
אם צריך לחזר על הפתחים בשביל מתנות לאביונים ושאר מצוות יום הפורים ..... תרב
חולה שקבעו לו תור לניתוח לליל פורים, אם ידחה אחר פורים ..... תרד
אם הגבאים חייבים ליתן לעני מעות כדי שיוכל לקיים מתנות לאביונים ..... תרה
הטעם שאין מברכין על מתנות לאביונים ומשלוח מנות, ועל קידוש ה' ..... תרה
שיעור מתנות לאביונים ..... תרי
מפורש בגאונים ובראשונים שאין קצבה למצות לאביונים ודי אפילו בפרוטה ..... תריב
בגדר פרוטה למתנות לאביונים אם מטבע היוצא או כשיעור חצי שעורה כסף ..... תריג
אפשר שאין צריך אפילו שוה פרוטה אלא כל דהוא ..... תריד
אינו מוכרח לחדש שצריך מתנה מכובדת שלא יתבייש בה העני ..... תרטו
לא יתן מתנות לאביונים לפני יום הפורים, דילמא אכלי להו קודם הפורים ..... תריח
שלח משלוח מנות קודם פורים והתנה שיהיו בידו עד פורים, יצא י"ח ..... תריט
דין נשים וקטנים במצות מתנות לאביונים ..... תרכ
אם מועיל מה שאחרים נתנו עבורו מממונו ..... תרכג
חולה מחוסר הכרה, אם יכולים בני ביתו, לתת עבורו מכספו משלוח מנות ..... תרכג
אם נתנו עבורו מתנות לאביונים כאשר היה ישן ..... תרכד
ב' מתנות לאדם אחד שיש לו ב' ראשים ..... תרכו
הנותן שתי מתנות לאביון אחד לא יצא ידי חובתו ..... תרכז
מתנה על מנת להחזיר לא מהני לצאת בזה ידי חובת מתנות לאביונים ..... תרכח
מתנות לאביונים שהגיע ליד העני רק לאחר הפורים ..... תרכח
מתנות לאביונים לקטן, ולנכרים ..... תרכט
כל הפושט יד נותנים לו ..... תרל
חיוב מתנות לאביונים אינו מחיוב צדקה, אלא כמו משלוח מנות, משום שמחה ..... תרלא
כל הפושט יד נותנים לו נאמר לקולא ולא לחומרא ..... תרלב
טוב להרבות במתנות לאביונים, מלהרבות בסעודתו ובמשלוח מנות לרעיו ..... תרלג
אפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב במתנות לאביונים ..... תרלג
אם מועיל בב' עניים, שכל אחד נותן מתנות לאביונים האחד לחבירו ..... תרלד
במקום שאין עניים מצויים, יכול לעכב את המעות פורים שלו אצלו ..... תרלה
מצות מתנות לאביונים ביום ולא בלילה. ויעשנה אחר קריאת המגילה ..... תרלה
מתנות לאביונים אין ליטול אותם ממעות מעשר שאדם מפריש בכל חודש ..... תרלו

אמר בעת שהתחיל להפריש מעשר "בלי נדר", אם רשאי לתת למתנות לאביונים..... תרלח
מחילת חוב במקום מתנות לאביונים..... תרלט
נתן מתנות לאביונים בצ'יק, והדין אם הצ'יק לא נפדה והעניים הרויחו ממנו..... תרמ
הנותן מעות לגבאי שמחלקם לעניים בו ביום, יוצא י"ח אף שאין העני יודע ממי..... תרמא
מתנות לאביונים שניתנו לעני, ורוצה העני לקנות בהם מלבושים ונעלים..... תרמב
מתנות לאביונים היא גם לעניים סתם, וא"צ לתת לאביונים שהם עניים ביותר..... תרמב
צריך להקפיד לתת מתנות לאביונים לעניים, ולא לצדקה אחרת, כמו לישיבה..... תרמד
נכון ללמוד שעה אחת קודם הסעודה או בתוך הסעודה..... תרמה
דברי החיד"א על גודל מעלת יום הפורים ועסק התורה בו..... תרמז
בדין חציו לה' חציו לכם בפורים..... תרמח
מתי תקנו סעודת פורים, ונכון להרבות בשירות ותשבחות בסעודת פורים..... תרמט
גם שמחת פורים וחוה"מ נחשב לשמחה של מצוה ומותר לשמוח בכלי זמר..... תרנ
מצוה לשמח גם את הקטנים בפורים במיני מתיקה, והנשים בבגדים..... תרנא
כשיערוך את השלחן לסעודת פורים א"צ להשאיר מקום פנוי, תענית הראב"ד בפורים... תרנב
מצוה להרבות בסעודת פורים - ואין צריך דוקא פת..... תרנג
אם מותר לאכול סעודת פורים בערב שבת אחרי חצות היום..... תרנו
מזכירין ועל הניסים בכל הסעודות שאוכל בליל פורים ויומו..... תרנז
נמשכה סעודתו עד אחר צאה"כ של מוצאי פורים מזכיר על הניסים..... תרנז
אף הנשים חייבות בסעודת פורים, אך ישתו רק מעט יין..... תרנט
אב שמצווה את בנו להגיש לו משקה משכר, אם רשאי לסרב, ראה במילואים..... תרס
אשה שחל טבילתה במוצאי פורים מותר לה לאכול בשר בפורים..... תרסא
מכריעים בהלכה על פי כתבי יד של ראשונים שנתגלו..... תרסב
הנשבע להתענות בפורים אין כח במצוות פורים לדחות שבועה בשם שמים..... תרסג
טוב לעשות סעודת הפורים יחד עם חביריו ובני ביתו בשחרית..... תרסד
ראוי לעשות סעודת פורים ברוב עם משפחה ומשפחה..... תרסו
האבל על אב ואם תוך י"ב חודש רשאי להשתתף בסעודת פורים..... תרסז
סעודת פורים שעשאה בליל פורים לא יצא ידי חובתו..... תרסז
חייב איניש לבסומי בפורים עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי..... תרסח
טעמי מצות השתיה והשכרות בפורים, ואם צריך דוקא להשתכר..... תרע
במעלת השתיה בפורים - ואם בפורים המשתה הוא העיקר..... תרעב
האם להלכה צריך להשתכר,- ראה גם בקונטרס אחרון סימן ד עמוד תתלד..... תרעג

בדברי החכם צבי והגר"א שכל מקום שאמרו חייב היינו עד מסירת נפש ..... תרעח
בענין קם רבה שחטיה וכו' ..... תרפא
המברך מעין שלש לא יזכיר על הנסים ..... תרפב
לבטל המנהג של רב פורים המזלזל ולועג על רבני הישיבה וכדו' ..... תרפג
מנהג התחפושות והמסיכות – ואם מותר להתפלל בתחפושת ..... תרפה
להלביש את הילדים בתחפושת בשבת כשחל פורים במוצאי שבת ..... תרפז
להתפלל עם כפפות, ואם מותר להתפלל עם פיג'מה, וראה גם במילואים ..... תרפז
אסור לנערים ללבוש בגדי נשים וכן לנערות ללבוש בגדי גברים לשמחת פורים ..... תרפח
אסור להזמין קוסם ביום פורים שעל ידי זריזות ידים נראה כמעשה להטים ..... תרצא
מי ששתה בפורים ונתבסם והזיק לחבירו או טינף בגדי חבירו, וראה גם במילואים ..... תרצג
יש נוהגים לאכול מאכל זרעונים בפורים ..... תרצד
סעודת חתן בפורים הנערכת בבית החתן ויש שם עשרה צריך שני פנים חדשות ..... תרצד

סימן תרצה סעיף ד - דיני משלוח מנות

סיים מסכת בפורים, ועושה סעודה לסיום מסכת, וכולל עמה סעודת פורים ..... תרצה
ט"ז טעמים למצות משלוח מנות ..... תרצה
כמה חקירות בקצרה בדין משלוח מנות ..... תרצח
הטעם שאין מברכים על משלוח מנות ..... תשג
מצות משלוח מנות נוהגת ביום ולא בלילה ..... תשד
השולח לחבירו משלוח מנות, אם גם המקבל מקיים מצות משלוח מנות בכך ..... תשד
אם יוצאים ידי חובת משלוח מנות בבשר חי לא מבושל ..... תשה
משלוח מנות בקופסאות שמורים סגורות ..... תשז
השולח דורון של בגדים וסדינים או ספרים, אינו יוצא בזה י"ח משלוח מנות ..... תשז
השולח מעות לחבירו כדי שיקנה מאכל אינו יוצא י"ח, שצריך מאכל ומשקה ..... תשט
השולח לחבירו קופסת סיגריות או טבק הרחה או דברי תורה - לא נחשב ל"מנה" ..... תשיא
אשה השולחת לחבירתה בגדי צבעונין אם יוצאת ידי חובת משלוח מנות ..... תשיב
השולח לחבירו בשר ובקבוק יין, או שתייה קלה, יוצא בזה י"ח משלוח מנות ..... תשיג
שני מיני משקין אם יוצאים ידי חובת משלוח מנות, ובדין קפה, סיגריות ותבלינין ..... תשיד
שלח בשר צלי ובשר מבושל – אם יוצא ידי חובת משלוח מנות ..... תשטו
לשלוח מיני מתיקה במשלוח מנות ..... תשטז
השולח לחבירו דג מטוגן עם ביצה, אם יוצא ידי חובה שתי מנות ..... תשיז

השולח לחבירו עיסה הממולאת בשר, אם יוצא ידי חובה שתי מנות ..... תשיח
פת ותבשיל אי חשיבי כב' מנות, ויזהר לשלוח מנות החשובות לפי ערך הנותן ..... תשיט
ראוי שיהיה בהם שיעור סעודה ..... תשכא
לכתחילה טוב לשלוח את שתי המנות בבת אחת, ולא בזה אחר זה ..... תשכב
אין צריך לחלק את שתי המנות שבמשלוח מנות בב' כלים נפרדים ..... תשכג
השולח דברים הרבה קטנים בכלי אחד ואין בכל אחד להחשב מנה נאה ..... תשכג
יתכן שמתנות לאביונים ומשלוח מנות הם מצוות שאין להם שיעור ..... תשכד
כל ששלח מנות כהלכה לאדם אחד, א"צ להזהר בכל הפרטים כששולח לחבריו ..... תשכה
לא לעשות סעודת פורים עד לאחר שיקיים משלוח מנות ומתנות לאביונים ..... תשכה
יוצא אדם ידי חובת משלוח מנות כששולח לרבו ..... תשכח
השולח מנות לעם הארץ יוצא י"ח משלוח מנות, אבל לגוי לא יצא ידי חובה ..... תשכט
אם מותר לשלוח מנות לחילוני שלא מברך על המאכלים ..... תשל
ליתן מאכל לחילוני שאינו מברך – שלא להרחיקו יותר ..... תשלא
בן ששולח לאביו משלוח מנות, וכן רב ששלח לתלמידו, ואב ששלח לבנו ..... תשלב
משלוח מנות משותף - לרב הקהלה ..... תשלג
דיין שקיבל משלוח מנות מאנשים רבים, ובתוכם היה אחד שבא להתדיין ..... תשלד
השולח משלוח מנות בעילום שם, ומשלוח מנות כשהמקבל לא היה בביתו ..... תשלה
אשה חייבת במשלוח מנות, ותשלח לרעותה ..... תשלו
אשה נשואה אינה יוצאת במשלוח מנות של בעלה בלבד ..... תשלז
בנים הסמוכים על שלחן אביהם, מי"ג שנים, והבנות מי"ב שנה, במשלוח מנות ..... תשלח
לחנך הקטנים במשלוח מנות ומתנות לאביונים ..... תשלט
בן ישיבה אף שסמוך על שלחן אביו חייב במשלוח מנות ומתנות לאביונים ..... תשלט
חולה המאושפז בבי"ח או חייל בצבא אם יכולים להחליף את המנות למשל"מ ..... תשמ
עני המתפרנס מן הצדקה אם חייב במשלוח מנות ..... תשמב
מתנה על מנת להחזיר במשלוח מנות ..... תשמב
אם יש להקפיד לשלוח משלוח מנות דוקא על ידי שליח [מלשון "משלוח"] ..... תשמב
משלוח מנות על ידי קטן או גוי ..... תשמג
חנות שמסדרים "משלוח מנות" ושולחים אותם בליל פורים ..... תשמד
השולח מנות לקטן לא יצא וצריך לחזור ולשלוח מנות לגדול ..... תשמה
השולח מנות לאדם "חשוב", אין אותו המקבל יוצא י"ח משלוח מנות בקבלתו ..... תשמה
השולח מנות לרעהו וסירב הלה לקבלם כגון שמחל לו עליהם, או שהחזירם לו ..... תשמו

משלוח לחבירו עם "הכשר" שחבירו מקפיד עליו ..... תשמז
גודל חומרת הענין של בשר "חלק" וגם למי שנהג להקל עד כה, ישנה מנהגו ..... תשמח
לא שייך לסתור דברי הראשונים מכח ראיות ולומר שטעו ..... תשנ
מרן הבית יוסף זכה לגלוי שכינה שהיתה מדברת מתוך גרונו ..... תשנ
אם מותר לחלוק בענייני הלכה על גדולי הדור לאחר התבוננות רבה ..... תשנא
מי ששלח מנות לחבירו איסור דרבנן ואכלו אם יצא ידי חובת משלוח מנות ..... תשנג
השולח מנות לחבירו מיני מתיקה, וחבירו אינו יכול לאוכלם מטעמי בריאות ..... תשנה
השולח מנות לרעהו, ויצא י"ח, ורוצה לשלוח לרעהו אחר מפירות שביעית ..... תשנו
השולח מנות לרעהו בפורים, והמנות הם מפירות של ערלה או של כלאי הכרם ..... תשנז
השולח עוף שחוט לחבירו מכלל המנות, ויצא טרף ..... תשנז
השולח מנות לחבירו ונגנבו או נאבדו צריך לשלוח מנות אחרות תחתיהם ..... תשנח
השולח מנות לרעהו, שהוא אביון, יוצא י"ח משלוח מנות ומתנות לאביונים ..... תשנח
תושב עיר פרזות, ששלח מנות לרעהו אשר בירושלים ביום י"ד ..... תשס
תושב ירושלים ששלח מנות בי"ד לשאר ערי הארץ שקוראים המגילה בי"ד ..... תשס

סימן תרצו - עשיית מלאכה בפורים

מלאכה בפורים, והדין כשאין לו מה לאכול ..... תשסא תשסד
להסתפר ולהתגלח בפורים ..... תשסה
אם חל פורים בערב שבת, מותר להסתפר בפורים לכבוד שבת, ומלאכה ע"י גוי ..... תשסה
מותר להצטלם ולצלם בפורים וכן להסריט - ודין לגזוז צפרנים ביום פורים ..... תשסו
לכתוב חידושי תורה בפורים ביד או במחשב אלקטרוני ..... תשסו
תושבי ערי הפרזים מותרים במלאכה בט"ו אדר ..... תשסז

סימן תרצו - דין אונן בפורים

דין אונן במקרא מגילה ובאכילת בשר ויין - ביום פורים ..... תשסח
אין אבלות בפרהסיא בפורים ..... תשע
מנהג התימנים לגבי אבלות בפורים בפרהסיא ..... תשעא
מנהג קדום נגד מרן – אם צריך לחזור ולעשות כדעת מרן ..... תשעג
בכל תימן היו רק ג' ספרי בית יוסף – עדות הרב רביד הזהב, וראה במילואים ..... תשעו
האבל חייב בתפילין בפורים אפילו ביום הראשון ..... תשעז
סעודת הבראה בפורים, וחיוב המגילה ומצוות הפורים באבל תוך שבעה ..... תשעח

מותר לשלוח מנות לאבל כל י"ב חודש על אביו או אמו, או תוך שלשים ..... תשעט
אם האשה אבלה תוך שבעה - שולחים מנות לבעלה ..... תשפ

סימן תרצו - לישא אשה בפורים

סימן תרצו - תחנון בי"ד וט"ו אדר א' ..... תשפב
עריכת הספד בפורים – והספד ת"ח בפורים - ואמירת צידוק הדין בפורים ובשבת ..... תשפג
גדר תלמיד חכם ..... תשפז
בשנה מעוברת, יום י"ד וט"ו שבאדר ראשון, אסורים בהספד ותענית ..... תשפח
א"צ לשלוח מנות ומתנות לאביונים באד"א ועשיית מלאכה בי"ד בט"ו באד"א ..... תשפט
נוהגים לעשות משתה ושמחה בי"ד ובט"ו שבאדר ראשון, אולם אין מנהגינו כן ..... תשפט

קונטרס אחרון

סימן א - אודות שינוי המבטא בין הספרדים לאשכנזים ..... **תשצב**

אין לשנות את המבטא גם בהזכרת שם ה', בברכות התורה ופרשת זכור ..... **תשצב**
יש מרבני האשכנזים שהתנגדו למבטא הספרדי ..... **תשצה**
מדברי רבינו בחיי נראה אדרבה להיפך שיש משם יש ראיה למבטא הספרדים ..... **תשצו**
עדות רבני האשכנזים על המבטא הספרדי ..... **תשצט**
אם יש ללמוד מרבי נתן אדלר שמותר לאשכנזי לשנות מבטאו למבטא ספרדי ..... **תת**
אשכנזי הרוצה לשנות מבטאו למבטא ספרדי ..... **תתג**
אשכנזי שהורגל במבטא הספרדים - ישאר במבטא זה ..... **תתז**
בחור ספרדי העולה ש"צ בישיבה אשכנזית אין לו לשנות את הנוסח והמבטא ..... **תתח**
גם מדברי האר"י מוכח כמבטא הספרדים ..... **תתט**
שינוי מנהג - מוציא לעז על הקדמונים ..... **תתיא**
שאין להקפיד כל כך לדקדק בביטוי התפלה על פי ספר חסידים ..... **תתיב**
מותר לספרדים לכתחילה להעלות ש"צ אשכנזי שמבטא שם ה' כפי מנהגם ..... **תתיג**
אם אשכנזי יוצא י"ח פרשת זכור במבטא ספרדי, וכן ההיפך ..... **תתטז**

סימן ב - בענין כשרות ספרי התורה של בני ספרד (כתב ועליש)

סימן ג - "שומע כעונה" - אי מהני גם כשצריך קול-רם וקריאה בספר ..... **תתטז**
חקירה בגדר "שומע כעונה" אם הוי כאילו דיבר או שיוצא י"ח כששומע ..... **תתכב**
אי מהני שומע כעונה במצות והגדת לבנך - שומע כעונה בספירת העומר ..... **תתכב**
המקדש ואחד מהמסובין הפסיק בדיבור קודם שטעם, אחר טעימת המקדש ..... **תתכג**
שומע כעונה בקידוש ..... **תתכד**
ברוב עם עדיף לשמוע הקידוש מבעל הבית, ולא שכל אחד יקדש לעצמו ..... **תתכד**
שומע כעונה בנשיאת כפיסתתכה, תתכז
שומע כעונה – אם סומא עולה לתורה ..... **תתכו**
שומע כעונה – קדושה באמצע תפלת הלחש, ודין שומע כעונה בפר' זכור ..... **תתכט**
שומע כעונה – בשומע דברי תורה מחבירו ..... **תתל**
ברך ברכת הנהנין וכיון לצאת, ושוב נמלך שלא לאכול ..... **תתלב**
כשיש מילה בשבת – מהני שתיית רביעית לקידוש במקום סעודה ..... **תתלג**

סימן ד - אם צריך להשתכר בפורים ..... **תתלד**

בביאור מה שאמרו בגמרא: קם רבה ושחטיה לרבי זירא, והיינו שלא כפשוטו ..... **תתלה**
האם צריך לשתות דוקא ביין או אפילו שאר משקים המשכרים ..... **תתלט**
מי שהיין מזיק לו ואינו רגיל לשתות יין ..... **תתמ**

סימן ה - אם ראוי להחמיר בקריאת המגילה לזמן רבינו תם ..... **תתמא**

מקרא מגילה בלילה – אם היא תקנה כבר מזמן המשנה ..... **תתמה**
לא אמרינן סב"ל במקום מנהג, ואילו לגבי פסק מרן י"א דאמרינן סב"ל ..... **תתמו**
אם יש להחמיר במידי דרבנן כרבינו תם ..... **תתמח**
תקנת הגאון מוהר"ח אבולעפיא לקרות המגילה ברוב עם ולפי זמן רבינו תם ..... **תתמט**
חובה קדושה לחוש ולהחמיר כשיטת רבינו תם – גם באקלים דארץ ישראל ..... **תתנ**
להחמיר כר"ת במוצאי שבת חנוכה ..... **תתנב**
לשון "חייב אדם" אם הוא חובה גמורה – חייב איניש לבסומי בפוריא ..... **תתנב**
הגאון מצאנז הבטיח בנים הגונים לכל אשה שלא תיטול לולב בברכה ..... **תתנג**
הטעם שבמקום מנהג לא חיישינן לסב"ל – מנהג נשים לברך אחר ההדלקה ..... **תתנד**
סב"ל במקום מנהג לא אמרינן – הוא רק במנהג שהונהג ע"פ גדולי הדורות ..... **תתנה**

סימן ו - קרא ולא השמיע לאזנו האם צריך לחזור ולקרוא ..... **תתנו**

אם חרש חייב בקריאת שמע למ"ד שהשמעה לאזנו לעיכובא ..... **תתנט**

סימן ז - אם יש להקדים מתנות לאביונים קודם משלוח מנות או שאין קפידא מה יקדים ..... **תתסב**

הוספות ומילואים

מכתב א - בדבר קריאת המגילה בשכונת רמות
ודין שכונות: הר נוף, רמת שלמה, הר שמואל, וגבעת זאב ..... תתסה
ביאור הדין שהכל יוצאים בי"ד ..... תתסה
בן ט"ו שקורא בי"ד אם יברך ..... תתסז
אי מהני נראה ברחוק יותר ממיל ..... תתסח
אי מהני סמוך בתוך מיל, או דבעינן חיבור של ע' אמה ..... תתע
אי מהני סמוך לסמוך ..... תתע
אי מהני לצרף את העירוב המחבר את השכונות ..... תתעא
אם יש שיעור מיל בין רמות לשאר שכונות ירושלים ..... תתעה
סמוך עד מיל – היינו מהבית האחרון מהעיר, ולא מהחומה ..... תתעו
דין קריאת המגילה בשכונת רמת שלמה (רכס שועפת) ..... תתעז
דין קריאת המגילה בשכונת הר נוף (נאות יוסף) ..... תתעח
אם מניחים קרוואנים בין רמות לירושלים - לקרוא בט"ו ..... תתעט
דעת מרן אאמו"ר בקשר לקרוואנים ..... תתעט
אי מהני בורגנין שאינו עשוי לבית דירה ..... תתפ
י"ג צירופים נוספים שיש לקרוא המגילה ברמות בט"ו אדר ..... תתפד
רמות נראית מהשכונות המחוברות לעיר העתיקה ..... תתפו
קבר שמואל הנביא - שכונת הר שמואל וישוב גבעת זאב ..... תתפז
המסקנא בדין זמן קריאת פורים ברמות ..... תתפח
מכתב ב – קריאת המגילה בהר גילה ..... תתצ
מכתב ג - קריאת המגילה בשכונת ירושלים "הר חומה" ..... תתצא
מכתב ד – קריאת המגילה בבאר שבע ..... תתצג
מכתב ה – קריאת המגילה באשדוד ..... תתצד
מקרא מגילה בתל אביב ובני ברק ..... תתצה
מכתב ו - קריאת המגילה בחיפה ..... תתצו
מכתב ז - קריאת המגילה במודיעין קרית ספר ..... תתצז
מכתב ח - קריאת המגילה בקרית גת ..... תתצח
מכתב ט - קריאת המגילה בטבריה ..... תתצט
מכתב י - קריאת המגילה בצפת ..... תתק

מכתב יא- קריאת המגילה בבית שאן ..... תתקב
בעיירות המסופקות, לא קרא בי"ד וקורא בט"ו – אם יברך ..... תתקב
בן עיר שלא קרא בי"ד לא יכול לקרות בט"ו ..... תתקד
מכתב יב - קריאת המגילה במבשרת ציון ..... תתקז
מכתב יג - מכתב נוסף לעשות אגודה אחת ביישוב מבשרת ציון ..... תתקח
מכתב יד – קריאת המגילה ביישובים: אורה, מוצא, שכונת קרית מנחם,
מושב בית זית, עמינדב, קיבוץ רמת רחל ..... תתקי
מכתב טו - קריאת המגילה ברמת בית שמש ..... תתקיא
מכתב טז - קריאת המגילה בלוד ..... תתקיד
מכתב יז - קריאת המגילה ומשלוח מנות ב"תל ציון" ו"בית אל" ..... תתקיז
מכתב יח – מנהגי התענית בשבעה באדר ..... תתקיח
כלי שיר בתענית אסתר ..... תתקיח
מכתב יט - חיילים שאינם יכולים לשמוע פרשת זכור ..... תתקיח
לקרוא פרשת זכור בליל שבת ..... תתקיט
קטנים וקטנות להביאם לבית הכנסת בפרשת זכור ..... תתקיט
שאין לאשה לקרוא מגילה בצבור ..... תתקכ
מכתב כ - עליית מפטיר של פרשת זכור- התובע בערכאות ..... תתקכא
מכתב כא – לאכול לפני מקרא מגילה של לילה ..... תתקכב
מכתב כב - מקרא מגילה של לילה מדרבנן ..... תתקכג
מכתב כג – אם נכון שכל אחד תהיה לו מגילה כשרה, ולקרוא ..... תתקכה
מכתב כד – קיים המצוות בי"ד והגיע לי-ם אם חוזר לקיימם בט"ו תתקכו
מכתב כה - בענין מגילת המלך, וריוח שבין הכתב לקלף ..... תתקכז
בדין שיעור הנחת ריוח בגליון המגילה לכתחלה ובדיעבד ..... תתקל
מכתב כו – מגילה כתובה בי"א שיטין ..... תתקלב
מכתב כז – ברכת בורא מאורי האש בלימוד קודם המגילה, וקריאת המגילה בבין
השמשות ..... תתקלב
קריאת המגילה בבין השמשות - סיום התעניות בביה"ש ..... תתקלג
מכתב כח – נתן מתנות לאביונים וחשב שהוא משלוח מנות ..... תתקלא
מכתב כט - משלוח מנות שאבד או נגנב בדרך ..... תתקלה
מכתב ל – השתכר בבין השמשות והזיק ..... תתקלח
מכתב לא – משלוח מנות מפירות שביעית – הבהרה לילקו"י ..... תתקלט

מכתב לב – רשום שם אחר על המשלוח מנות ..... תתקלט
מכתב לג – תושב ירושלים ששלח מנות לתושב ת"א ..... תתקמ
מכתב לד – קדושת ביהמ"ד בפורים – משלוח מנות בבני ישיבות ..... תקמא
מכתב לה - מתנות לאביונים בכלים ובגדים ..... תתקמג
מכתב לו – בדיני משלוח מנות ..... תתקמד
מכתב לז – סעודת פורים בערב שבת ..... תתקמד
מכתב לח – שהחיינו על תחפושת חדשה, וללבוש קיטל בפורים ..... תתקמה
מכתב לט - הרוצה להשתכר בפורים, והוריו אינם מרשים לו ..... תתקמח
מכתב מ – חיקוי רבנים בפורים ..... תתקמט
מכתב מא – אבלות בפורים ..... תתקמט
מכתב מב - מלאכה בפורים ..... תתקמט
מכתב מג – שהחיינו על עיצומו של יום בפורים ..... תקנ
מכתב מד- פסקי הרמ"א בתימן ..... תתקנא