

## פרק א

### פרשת זכור

יפוד מצוות זכירת מעשה עמלק - אם הזכירה והמחיה תל"א הא בהא והנפק"מ ביניהם עיין בגמ' מגילה (יח.) שאין די בזכירת מעשה עמלק בלב, דמדכתיב: "לא תשכח", הרי שכחת הלב אמור, הא מה אני מקיים "זכור", בפה. ועיין בספר החינוך (מצוה תרג) שכתב דחיוב זכירה זו היא בלב ובפה, כדי שלא ישכח הדבר, פן תחלש איבתו ותחסר מהלכות באורך הזמנים. ונוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן, בזכרים, כי להם לעשות המלחמה ונקמת האויב ולא לנשים. עיי"ש. חזינון שמצוות הזכירה בפה ובלב אינם התכלית בפני עצמם, אלא לצורך הנקמה כדי שתשמר איבתו בלבנו תמיד ונקיים מצות המחיה כראוי. עיי"ש"א. ועיין במנחת חינוך (שם) שהקשה, דמי עמד בסוד ה' יתברך אם הטעם מחמת הנקמה, דאפשר גוה"כ שנוכח שנאתו מאיזה טעם ואנחנו אין יודעים, ואפשר אף בביאת משיחנו שיכרת עמלק מכל וכל ולא יהיה זכר להם מ"מ הזכירה יהיה תמיד מצות עשה לזכור ולא לשכוח. על כן צ"ע דפוטר נשים ממצות עשה זו. עיי"ש. ועיין גם ברמב"ם (ספר המצוות - מצוה קפט) שמשמע מדבריו דמצות הזכירה היא לצורך המחיה, דכתב, שצונו לזכור מה שעשה לנו, ונעורר הנפשות במאמרים להלחם בו. וכן ברמב"ן (פרשת כי תצא) משמע כן, שכתב: ונספר זה לבנינו לדורותינו, לומר להם 'כך עשה לנו הרשע', ולכך נצטוינו למחות את שמו. עיי"ש. אמנם עיין בספר מלאכת שלמה (על המשניות - מגילה פרק ג משנה ד) בשם ספר 'חן טוב', שכתב וז"ל: 'ובזה



א. ועיין עוד שם שכתב, לתת אל לבנו שכל המיצר לישראל, שנאוי לפני הקב"ה, וכי לפי רעתו וערמת רוב נזקו תהיה מפלתו ורעתו, כמו שאתה מוצא בעמלק, כי מפני שעשה רעה לישראל שהתחיל הוא להזיקם, ציוונו ב"ה לאבד זכרו מיני ארץ ולשרש אחריו עד כלה. עיי"ש. ולכאורה נמצא לדבריו שצריך להשריש זאת גם בתוכנו בפה ובלב שהקב"ה דואג בשבילנו, ואומה או כל אחד ש"מתחיל" אתנו, כביכול מתחיל עם הקב"ה. אמנם עיין בפנים שהבאנו שבעל החינוך עשה נפק"מ רק לפי טעם הראשון (שהזכירה היא כדי להילחם).

**ועוד** ראיתי שיש שדייקו בדברי הרמב"ם ששינה סדר ההלכה מסדר הפסוק, דבתורה הסדר הוא: זכור - תמחה - לא תשכח, והרמב"ם הקדים מצות המחיה לזכירה, הן בספר המצוות והן ביד החזקה (שם), דכתב שם: "מצות עשה לאבד זכר עמלק שנאמר וכו', ומצות עשה לזכור תמיד מעשיו הרעים", והקדים מצות המחיה, מפני שהיא התכלית של מצות הזכירה, ואפשר שזה נלמד מסדר הפסוקים, דמצות המחיה מפסיקה בין 'זכור' לבין 'לא תשכח' שענינם אחד, כדי ללמד שמצות הזכירה היא לצורך המחיה, כלומר: זכור - כדי שעל ידי הזכירה תמחה, ולא תשכח - כדי שעי"ז תמחה.

ב. אמנם עיין בספר מצות המלך (מצוה קפט) שלמד אחרת בפירוש דברי הרמב"ם, והוא משום שבספר הי"ד (הלכות מלכים פרק ה הלכה ה) כתב: "ומצות עשה לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריבתו, כדי לעורר איבתו, שנאמר: זכור את אשר עשה לך עמלק", הרי דכתב

ב. אמנם עיין בספר מצות המלך (מצוה קפט) שלמד אחרת בפירוש דברי הרמב"ם, והוא משום שבספר הי"ד (הלכות מלכים פרק ה הלכה ה) כתב: "ומצות עשה לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריבתו, כדי לעורר איבתו, שנאמר: זכור את אשר עשה לך עמלק", הרי דכתב

נתרץ למה אנחנו בגלותינו מצווין לקרות פרשת זכור בצבור מן התורה, כיון שאין אנו יכולין לעשות עמו רעה, אמנם הכוונה היא לזכור הגורם שהוא העון ונשוב לה, שהרי גם בבוא משיח צדקנו תשאר מצות זכור קיימת, שהיא א' מתרי"ג מצות, והרי נמחה עמלק מהעולם א"כ מה לנו לזכרו עוד, אלא ודאי כמו שכתבנו, לזכור הגורם ביאת עמלק, שזאת היתה לו לעמלק תמיד, שלא בא על ישראל אלא ע"י תביעת עון, כמו ברפידים ע"י רפיון התורה". עיי"ש. ויוצא ממעמים אלו כמה נפק"מ לדינא, שאם הזכירה היא רק בשביל המלחמה ממילא נשים פטורות, וכן שאין המצוה נוגעת לאחר ביאת המשיח<sup>2</sup>, ועיין בספר הררי קדם (פורים סימן קפה - וכן איתא גם בספר שכות יצחק להגר"י דרוי שליט"א - פורים דף קלה) עוד נפק"מ, שאפשר שצריך לקרוא



**ושמעתו** מחכ"א שליט"א בשם הגר"נ פרצוביץ זצוק"ל (ראש ישיבת מיר, וסיפר הנ"ל שהגרנ"פ היה אומר זאת ב"בלאט" שיעור שלו), שהקשה, איך יתכן שיואב לא שמע את פרשת זכור בבהכ"נ, והלא יש חיוב לשמוע פרשת זכור. ותרץ עפ"י דברי הרמב"ם (מלכים פרק א הלכה א) שכתב ששלוש מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ, למנות להם מלך וכו', ולהכרית זרעו של עמלק וכו', ולבנות בית הבחירה וכו'. ובהלכה ב (שם) כתב שמינוי מלך קודם למלחמת עמלק. עיי"ש. ואמר ר' נחום זצ"ל שליט"א אתי שפיר, כי דוד עדיין לא היה מלך בזמן זה, וממילא לא היה שייך עדיין להכרית זרעו של עמלק, ואם כל הסיבה שצריך לזכור מעשה עמלק הוא כדי לעורר שנאתו כדי להילחם עמו, אזי בזמן שאי אפשר להילחם עמו אין שום ענין לזכור את מעשיו. עכ"ל. וזה יותר חידוש מדברי החינוך הנ"ל, כי לפי דברי החינוך לאחר ביאת המשיח לא יהיה עמלק בעולם כלל, וא"כ שפיר אפשר להבין שלא יהיה שייך העניין של לזכור את מעשיו כדי לעורר השנאה ולהילחם בו שזוהו תכלית הזכירה. אבל לפי דבריו של הגרנ"פ יהיה עוד שייך במציאות ענין מחיית עמלק בזמן מינוי המלך, רק שעכשיו באופן זמני לא שייך המצוה, וממילא היה אפשר לשמוע שעניין זכירת מעשיו עדיין נוגע כדי לעורר השנאה בלבנו, וכדי שכאשר יגיע זמן המצוה ילחם בו, ואפילו שאין זה נוגע כעת ממש. אמנם מהלך זה קשה לומר שהגאון הנ"ל אמרו למעשה בדברי הגמ' (מלבד זה שלא כתבו זאת בספרו על מסכת בבא בתרא), כי גם אם לא שמע זאת יואב בשעת קריאת פרשת זכור כי לא היה חיוב לקרוא את פרשת זכור בתקופה שהדבר אינו נוגע לענין להילחם עם עמלק, האיך שייך לומר שלא שמע זאת בקריאת התורה של מדי שבת בשבתו בהגיע זמן קריאת פרשת כי תצא, וא"כ הדרא קושיא לדוכתה. וצריך לומר שגם בבהכ"נ כששמע הקריאה טעה, או כל תירוץ אחר, וא"כ

ג. עיין בתרגום יונתן בן עוזיאל שכתב על לאו ד'לא תשכח': "ואפילו ליומי מלבא משיחא לא תתנשי", ועיין בספר שבות יצחק (הובא בפנים) שמדייק שלכאורה ס"ל דהיתור של 'לא תשכח' הוא ללמד על ימות המשיח, וא"כ אין יתור ללמוד ממנו מצות זכור בפה, ולגמ' דידן אין יתור ללמוד ממנו דהזכירה היא גם לימות המשיח. מיהו אפשר שהתרגום לא למד זאת מיתור הפסוק, אלא מסדר הפסוק, מפני שמצות 'לא תשכח' נאמרה אחר המחיה (שהרי סדר הפסוק הוא: זכור-תמחה-לא תשכח).

**עוד** איתא בתרגום יב"ע בפרשת בשלח עה"פ "מלחמה לה' בעמלק מדור דור" (מתורגם ללש"ה"ק): "ויאמר, כי נשבע מאמר ה' בכסא כבודו, שהוא במאמרו יעשה מלחמה בבית עמלק וישמיד אותם לשלשה דורות, מדור העולם הזה, ומדור המשיח, ומדור העולם הבא". עיי"ש. ומבואר דגם אחר ימות המשיח שייך עדיין מחייה בידי שמים.

**ועיין** בגמ' ב"ב (דף כא-כא:), שכשיואב הגיע לדוד וסיפר לו שהרג את כל הזכרים של עמלק, שאל דוד את יואב מה הטעם שעשה כן שהרג רק את הזכרים, אמר ליה דכתיב: "תמחה את זכר עמלק", דהיינו שיואב ניקד תיבת זכר ב"קמץ", והיינו הזכרים. ודוד טען ואמר לו שאנו קוראים 'זכר' בצירי (או בסגול), ומשמעו בין זכרים ובין נקבות, וענה יואב ואמר שהמלמד שלו לימדו כשהיה קטן לנקד 'זכר' בקמץ. הלך יואב לרבו ושאל לו: איך הקרית לי?, ענה לו: 'זכר' בקמץ (שמשמע שצריך להרוג רק את הזכרים). לקח יואב החרב להרגו, שאל לו רבו למה הוא רוצה להרגו וכו'. עיי"ש. (ויש שביארו שרבו לימד אותו עם סגול או צירי, ויש באופן זה יותר תביעה על רבו מאשר אם גם רבו טעה, שהרי אם רבו ידע הפשט והתרגום הנכון ולא מסר זאת לתלמיד, ולא עמד ע"ז שתלמידו אינו מבין, יש בזה תביעה גדולה יותר מאשר באופן שניהם טעו).

דוקא פרשת זכור, שיש בה פירוט רשעותו של עמלק, כדי לעורר הנפשות להלחם בו, ואין די בקריאת פרשת 'ויבא עמלק'. וכן עיין במג"א (הובאו דבריו במשנ"ב סימן תרפה ס"ק טו) שיוצאים ידי חובת מצות זכירת מעשה עמלק בקריאת פרשת 'ויבא עמלק' הנקראת בפורים, והמשנ"ב (שם) העיר בזה וכתב, לענ"ד עיקר דינו של המג"א צ"ע, דהא כתיב בתורה 'זכור את אשר עשה וכו' אשר קרך בדרך ויזנב כך וכו' תמחה וכו', והכונה היא שלא לשכוח מה שעשה לנו עמלק ונספר זאת לבנינו ולדורותינו לומר להם: כך עשה לנו הרשע ולכך נצטוינו למחות את שמו, כמו שכתב הרמב"ן בבאורו, וזה הרי לא נזכר בפרשת 'ויבא עמלק'.

יפוד המחלוקת המג"א והמשנ"ב

**ועיין בספר מנחת אשר** (פורים דף קלח) שכתב שבעיקר המחלוקת בין המג"א להמשנ"ב, שלכאורה הדברים תלויים במה שיש לעיין ביחס שבין שתי המצוות בסוגיא זו, מצוות הזכירה ומצוות המחייבה, האם הא בהא תליא, ושני צדדים הם של אותו מטבע, או שמא הא לחודא קאי והא לחודא קאי, ולא נצטוינו אלא לזכור רשעותו ולשמור איבתו, אבל אין מצוות הזכירה ענף למצוות מחייבת עמלק וכו', והנה אם מצווים אנו לזכור כדי להלחם בו מסתבר כדברי המשנ"ב שאין יוצאין יד"ח מצוה זו אלא בפרשת כי תצא, ששם נצטוינו "תמחה את זכר עמלק מתחת השמים", אבל אם אין המצוה אלא לזכור איבתו אפשר לצאת יד"ח גם בפרשת 'ויבא עמלק', ולפי"ז יתחדש שלדעת המשנ"ב נשים פטורות (כי לאו בני מלחמה ניהו), וזהו חידוש, ולא רק שדברים אלה חידוש הם, אלא שלפי"ז סותר המשנ"ב את דברי עצמו, שהרי בספרו 'ספר המצוות הקציר' (מצוה עו) כתב דבמצוה זו חייבים הכל אנשים ונשים, ודבריו נראין כסותרין זא"ז. אך באמת אפשר דלאו הא בהא תליא, והיה מקום לטעון כשיטת המשנ"ב נגד המג"א, משום דמצוות הזכירה מקורה בפרשת כי תצא, ולמד מזה שזו היא הפרשה שמצווים אנו לזכור, ולפי"ז השאלה אם נשים חייבות אינה תלויה בהכרח במחלוקת המג"א והמשנ"ב אם יוצאים יד"ח בפרשת 'ויבא עמלק', אמנם באמת כתב המשנ"ב להדיא לפקפק בדברי המג"א, משום דנצטוינו לזכור כדי למחות זכרו, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, ומשו"כ נראה דאף אם אכן נצטוינו לזכור בשביל המחייבה, אין הכרח לפטור את הנשים, דגם הן צריכות לסייע למלחמה זו ולחזק את רוח בעליהם ולתמוך במחיית עמלק בעצה ובתושיה. עיי"ש<sup>7</sup>. ועיין במה שכתבנו ע"ז לקמן ביסוד חיוב נשים בקריאה זו.



אין ראייה מזה שלא קראו זאת בפרשת זכור משום סברת ד. ועיין בספר שבות יצחק (פורים דף קג) שכתב בשם כי היכא דלא שייך מחייה לא שייך זכירה. הרבנית זקס ע"ה - בתו של החפץ חיים, שאביה היה

להלכה אם אפשר לצאת בשמינת פרשת ויבא עמלק

**ולהלכה** עיין בספר שמענתא דמשה (שמועות משה - פורים דף תעה) שכתב שהג"ר משה פיינשטיין זצ"ל פסק שאם לא שמע פרשת זכור יכול לצאת במה שקורין בפרשת כי תצא, אך לא בקריאת ויבא עמלק שקורין בפורים. וכן איתא בספר קובץ הלכות (פסקי הג"ר שמואל קמנצקי שליט"א פורים דף יב). אמנם עיין בספר הליכות אבן ישראל (פורים דף תז) שפסק הגרי"י פישר זצ"ל שמי שלא שמע פרשת זכור יכול לצאת ידי מצות זכור בשמיעת קריאת ויבוא עמלק כשקורין אותה בפורים. ובספר קובץ מבית לוי (פסקי בעל שבט הלוי זצ"ל - פורים דף כט) כתב שמי שלא שמע פרשת זכור י"א שיכול לצאת ידי חובת זכירת מחית עמלק בפורים בקריאת פרשת ויבא עמלק או בפרשת כי תצא. ועיין בספר שבות יצחק (דף קלח-קלט) ששמע מהגרי"ש זצ"ל שצריך להקפיד לשמוע דוקא פרשת זכור, ולא לסמוך לצאת ידי חובה בפרשת ויבא עמלק. אמנם מי שהיה אנוס ולא שמע פרשת זכור יכול לצאת בפרשת ויבא עמלק בפורים. וחשוב להעיר, שמי שרוצה לצאת ידי חובת קריאת פרשת זכור בקריאת התורה שחרית בפורים, צריך להודיע לבעל קורא שיכוון בקריאתו להוציא ידי מצות זכירת מעשה עמלק, ואין לסמוך ע"ז שכל ש"ץ כוונתו בסתמא להוציא אחרים בקריאתו, חדא, דסתם קריאת התורה הוי החיוב על הציבור בכלליות, ואין צריך לצאת ידי הקריאה כלל, שלכן מן הסתם אין הבעל קורא מכוון להוציא הציבור בקריאתו, וגם בלא"ה הא צריך לכוון שקריאתו היא לשם מצות זכירת מעשה עמלק.

**וראוי** להביא מש"כ בספר ארחות רבינו (מהדורה חדשה חלק ג דף קנט) שאמר הסטייפלר זצ"ל שהוא מכין גם כשקוראים פרשת זכור בשבת פרשת כי תצא, שמא לא שמע היטב הכל בשבת זכור, והמדקדקים נוהגים לכוין ארבע פעמים בשנה, פעמיים בקריאת פרשת זכור, בשבת זכור ובשבת פרשת כי תצא, ופעמיים בקריאת ויבוא עמלק, בפרשת בשלח ובפורים.

זמן חיוב הזכירה אם הוא מדי יום או מדי שנה או יותר

**עיין בספר החינוך** (מצוה תרג) שכתב שזמן חיוב המצוה של זכירת עמלק הוא פעם אחת בשנה, או פעם אחת בשנים או שלש שנים. עיי"ש. ועיין עוד שם בסוף דבריו שכתב: "ועובר על זה ולא זכר בלבו וקרא בפיו מעולם מה שעשה עמלק לישראל, בטל עשה זה" וכו'. ולכאורה משמע מלשון זה דכל



אמר שאין אשה צריכה לילך לשמוע פרשת זכור, ולפ"ז (בספר המצוות) דנוהגת מצוה זו בנקבות היינו מש"כ

לזכור בפה, ואין צריך לזה שמיעת קריאת פרשת זכור. עיי"ש.

שאמר פעם אחת בחייו יצא יד"ח, ורק כשמעולם לא הזכיר מעשה עמלק ביטל מצוה זו, ולכאורה דבריו סותרים זא"ז. ועיין בספר מנחת אשר (פורים דף קמב-קמו) במה שרצה ליישב סתירה זו. אמנם הרבה מהראשונים כתבו דחיבו הוא בכל שנה ושנה, עיין בסמ"ק (סימן קמו) שכתב: "לזכור מעשה עמלק, דכתיב: 'זכור את אשר עשה לך עמלק', זהו בשבת לפני פורים שמזכירין פרשת זכור". עיי"ש. ועיין בתרומת הדשן (סימן קח - הובא במג"א סימן תרפה) שכתב לענין בני הישובים שבאים לעיר לשמוע מקרא מגילה, דטפי עדיף לשמוע פרשת זכור בציבור שהוא מה"ת, ועדיפא ממקרא מגילה. עיי"ש. ואי נימא דחיובא דפ' זכור אינו מה"ת בכל שנה, א"כ ודאי דמקרא מגילה עדיפא, שהרי חיובו מדברי קבלה.

**אמנם** עיין ברמב"ם (הלכות מלכים פרק ה הלכה ה) שכתב: "ומצות עשה לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריבתו", וכן הוא להדיא בספר המצוות: "שצונו לזכור מה שעשה לנו עמלק וכו', ושנאמר זה בכל עת ועת" עיי"ש. וכ"כ הסמ"ג (מצוה קטז) שמוצוה לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריבתו בדרך, לעורר איבתו תמיד. עיי"ש. ועיין בספר חרדים (מצות עשה בפה - כא) שמדייק מלשון הרמב"ם והסמ"ג שמשמע דמצות זכירה היא בכל יום. עיי"ש. ועיין במג"א (בשם האר"י ז"ל סימן ס"ק ב) שכתב לכוון בברכת קריאת שמוע כשאומר "לשמך הגדול" - לזכירת מעשה עמלק, שאין השם שלם. עיי"ש. ועיין בערוך השלחן (סימן ס סעיף ד-ה) שכתב: "ודע, זכירות אלו שנדפסו בסידורים ויש שאומרים אותם אחר התפלה, אינם אלא הידור בעלמא, דלא מצינו בגמ' ובפוסקים חיוב זכירות אלו, רק זכירת יצ"מ כל יום ערב ובוקר, דכתיב: 'כל ימי חיך', וזכירת עמלק הוא חיוב מדאורייתא לקרא פעם א' בשנה, וזכירת שבת היא חיוב בכל שבת בתפלה וקידוש, אבל שאר הג' זכירות לא מצינו חיוב כלל להזכירם עיי"ש.

המקור שזמן החיוב הוא אחת בשנה, אפי' מעוברת

**ובעניין** המקור לזה שחייבו לזכור פעם אחת בשנה, ידוע מה שאמר בזה הג"ר ישעיה פיק זצ"ל בספרו מיני תרגימא (ליקוטים סוף הספר דף לח, וכן איתא במהר"ם ש"ק מצוה תרה, ובפעולת שכיר על ספר מעשה רב אות קלג) עפ"י הגמ' (ברכות נח:) שאין המת משתכח מן הלב עד לאחר י"ב חודש, מעתה הוא הדין במצות זכירת עמלק דכתיב ביה 'לא תשכח', בעינן שיהא בו זכירה עד שלא תשכח, וסגי בזה פעם אחת בי"ב חודש. עיי"ש. ועיין בשו"ת חת"ס (אהע"ז חלק א סימן



ה. ועיין בתוס' (ברכות ג.) שמביא מהמחזור ויטרי שעניית "יהא שמיה רבא" בקדיש היא תפילה שאנו מתפללין שימלא שמו, כדכתיב "כי יד על כס י-ה", שלא יהא שמו שלם וכסאו שלם עד שימחה זרעו של עמלק, ופירושו כך: יהא שמי"ה - שם י-ה, רבא, כלומר שאנו מתפללין שיהא שמו גדול ושלם. ומבורך לעולם' הוי תפלה אחרת, כלומר ומבורך לעולם הבא. עיי"ש.

ה. ועיין בתוס' (ברכות ג.) שמביא מהמחזור ויטרי שעניית "יהא שמיה רבא" בקדיש היא תפילה שאנו מתפללין שימלא שמו, כדכתיב "כי יד על כס י-ה", שלא יהא שמו שלם וכסאו שלם עד שימחה זרעו של עמלק,

קיט) שכתב לחדש, דבשנה מעוברת אין שכחה אלא לאחר י"ג חודש, שגרמת השכחה אינה ע"י חילוף זמן בלבד, אלא ע"י תקופות השנה, דלאחר שעברו על האדם מעגל וימי החג והמועד – שולטת השכחה, אבל כל עוד לא עברו כל ימי החג, אף שעברו י"ב חודש, עדיין אין כאן שכחה, ומצות הזכירה מתקיימת. אמנם החת"ס בעצמו החמיר בזה, וכן ציוה לתלמידיו – כפי שמעיד תלמידו המהר"ם שי"ק (מצוה תרד), שבשנה מעוברת אמר החת"ס שיש לכוון בקריאת פרשת זכור שבפרשת כי תצא לצאת יד"ח. אמנם עיין בשו"ת תורת חסד (או"ח סימן לו אות ג) שחולק וסובר שאין הענינים שווים (דהיינו הדמיון בין הא שהמת משתכח מן הלב, לקריאת פרשת זכור), וכתב שלכאורה היה נראה לומר בזה שהכתוב מסר זה לחכמים להזכיר מעשה עמלק בעוד שלא יבא לכלל שכחה, כדכתיב "לא תשכח", וחכמים שיערו כן שצריך להזכיר בכל שנה, וממילא הוא זה מדאורייתא. עיי"ש.

הלכה למעשה בענין שנה מעוברת

**ולהלכה** למעשה בענין זה, עיין בספר הליכות שלמה (דף שכג) שכתב שלענין שמיעת פרשת זכור בפרשת כי תצא כשהשנה שלאחריה מעוברת, לא חש הגרשז"א זצ"ל לנהוג כן, הואיל ולא הזכירו הפוסקים דבר זה כלל. והוסיף, דבלא"ה בהרבה שנים משכחת לה שיש בין שבת זו לשבת זכור שלפניה יותר מי"ב חודש מיום ליום, וע"כ דלא תליא מילתא בי"ב חודש מצומצמים דוקא. עיי"ש. וכן ראיתי בשם הגרי"ש זצ"ל, עיין בספר אשרי האיש (פורים רפא) שהביא שאמר הגרי"ש זצ"ל שיש שכתבו שבשנה מעוברת צריך להתכוון לצאת ידי מצות הזכירה בקריאת פרשת כי תצא, היות דזמן השכחה הוא י"ב חודש, ועד שיגיע אדר שני יעבור על "לא תשכח", ולמעשה אין להקפיד בזה ואין צריך כוונה מיוחדת בקריאת פרשת כי תצא בשנה מעוברת. וכן הוא בספר קובץ מבית לוי (פסקי בעל שבת הלוי זצ"ל – פורים דף ל) שכתב שלהלכה א"צ בשנה מעוברת לכוין בפרשת כי תצא את מצות זכירת עמלק, וע"כ המנהג שאין מכריזים בשנה מעוברת בפרשת כי תצא לכוון לצאת יד"ח מצות זכירה מכיון שיעברו י"ב חודש עד פורים. וכן איתא בספר פסקי שמועות (פורים דף לב) שכתב בשם הגר"ח קנייבסקי שליט"א שלא ראינו שנוהגים כן. עיי"ש. אמנם עיין בספר הליכות אבן ישראל (פורים דף תח) שכתב בשם הגרי"י פישר זצ"ל שבשנה שלפני שנה מעוברת, שמפורים שעבר עד פורים הבא יש י"ג חודש, יש לכוין לצאת ידי מצות זכור בקריאת זכור שבפרשת כי תצא, או בקריאת זיבוא עמלק שבפרשת בשלח. עיי"ש.

אם צריך קריאה בספר או דסגי בעי"פ

**עיין ברמב"ם** (מצוה קפט) שכתב, שצונו לזכור מה שעשה לנו עמלק בהקדימו להרע לנו, ונעורר הנפשות במאמרים להלחם בו, ונורזו העם לשנוא אותו. עיי"ש. ועיין ב"ד החזקה (הלכות מלכים פרק ה הלכה ה) שכתב דהמצוה היא לזכור מעשה עמלק. עיי"ש. ובשתי מקומות אלו לא הזכיר שצריך קריאה בספר או אמירת הפרשה, ומבואר א"כ שאין צריך קריאת הפרשה בספר. ועיין ברמב"ן (סוף פרשת כי תצא) שכתב: "ולא ידעתי מה היא הזכירה הזו בפה וכו', 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 להודיע לבנינו ולספר בו לדורות וכו', כדי שתהא אזהרת לשון הרע שומה בפינו, מפני שהוא חטא גדול וגורם רעות רבות ובני אדם נכשלים בו תמיד, כמו שאמרו: והכל בלשון הרע" עיי"ש. ומבואר דהמצוה היא סיפור בפה, כזכירת מעשה מרים, וא"צ לא אמירת הפרשה ולא ספר. ועיין במו"א (או"ח סימן ס"ק ב) שהקשה לדעת הראשונים שהמצוה מן התורה איננה בדווקא בספר, שצריך טעם למה תקנו לקרות פרשת עמלק, מה שלא תקנו בזכירות אחרים. וכתב ש"ל דמתן תורה יש לנו חג עצרת, וה"ה שבת שהימים עצמם הם זיכרון, ומעשה מרים ומעשה עגל לא תקנו שהיה גנותן של ישראל. עיי"ש. ועיין בראש יוסף (לבעל הפמ"ג - מגילה דף כט. ד"ה משנה - על פי דברי המג"א האלו) דכתב דליכא שום קריאה דבר תורה, אפילו זכור ופרה, ומ"מ יש לזיזר לבא למנין, בפרט זכור ופרה. ועוד כתב (ברכות דף ת. ד"ה ישרים), שכל אדם מחויב לשמוע קריאת התורה כל השנה, ופרשת זכור יש בו חיוב יותר. עיי"ש. ועיין בספר מנחת אשר (פורים דף קלד) שכתב שלפי פשוטן של דברים זכירה זו כשאר הזכירות היא, ומן התורה אין בה נוסח מסויים אלא כל אחד לפי צחות לשונו צריך להזכיר רשעת עמלק ומצוות מחייתו, וזכירה זו גדרה כמצות "זכור את יום השבת לקדשו", דמן התורה מזכיר כל אחד לפי צחות לשונו קדושת היום ושבתו וכו'. עיי"ש.

**אמנם עיין בתוס'** (ברכות יג. ד"ה בלשון) שמבואר דמה"ת חייב לקרוא פרשה זו שבתורה, ולא די בזכירה בעלמא כל אחד לפי צחות לשונו, שהרי דחו פירש"י שכתב דנפק"מ הא דאם כל התורה בלשון הקודש נאמרה או בכל לשון, לענין קריאת התורה, דהלא קריאת התורה מדרבנן, ותקנת עזרא היא. וכתבו ליישב: "דמייירי בפרשיות המחוייבין לקרות מדאורייתא, כמו פרשת זכור". עיי"ש. ומכיון שדברים שבכתב אינו רשאי לאומרם בע"פ, צריך לקרותו מן הכתב.

א בעינן קריאתה בעשרה דווקא

**ועיין ברא"ש** (ברכות פרק שביעי סימן כ) שחידש יותר מזה, והביא המעשה דר"א ששחרר עבדו להשלים לעשרה, ופריך בגמ', היכי עביד הכי, והרי המשחרר עבדו עובר בעשה, ומשני, מצוה דרבים שאני. וכתב: "מצוה דרבים שאני, דאלימ עשה דרבים, דכתיב: 'ונתקדשתי בתוך בני ישראל', דהיינו עשה שמקדשין את השם בעשרה ברבים, ואפילו הוי מילתא דרבנן כגון לשמוע קדושה וברכו, שלא מצינו לו עיקר מן התורה, אפ"ה דחי עשה דיחיד, דלא מסתבר דמיירי בעשרה דאורייתא כגון לקרות פ' זכור שהוא מן התורה, דמשמע דבכל ענין מיירי". עיי"ש. ועיין בתרומת הדשן (סימן קח - הובאו דבריו במג"א סימן תרפה) שלמד בדעת הרא"ש שצריך לקרות פרשת זכור בעשרה מדאורייתא. עיי"ש. אמנם עיין בשער הציון (סימן תרפה ס"ק ה) שכתב, איני יודע שום מקור לזה (להצריך לקרות פרשת זכור בעשרה מדאורייתא), והאי דר"א שחרר עבדו הוא משום דעיקר קריאת זכור הוא מ"ע דאורייתא, ורבנן תקנו לקרותה בציבור. ועיינתי ברא"ש, ואין הכרח לדברי התרוה"ד, וצ"ע. עיי"ש. ועיין בתוס' הרא"ש (ברכות דף מז:ו) שגרס "עשה דאורייתא" במקום "עשרה דאורייתא", ונראה שזהו סברת השער הציון, או שסברתו היא כמבואר בספר מנחת אשר (פורים דף קלה-קלו) שכתב שאפילו בגירסא זו ברא"ש ("עשרה דאורייתא") אפשר דכל כוונתו רק לומר, דאם היינו מעמידין את המעשה בקריאת זכור, אין לנו ראייה אלא שמצוה "שעיקרה מה"ת" דוחה עשה ד'לעולם בהם תעבודו', ולא מצוה "שכל עיקרה מדרבנן". אך כיון שדוחק לאוקמה בפרשת זכור, מוכח דאף מצוה דרבנן אם מצוה דרבים היא דוחה עשה ד'לעולם בהם תעבודו'. עיי"ש. ולהלכה פסק השו"ע (או"ח סימן תרפה סעיף ז, וסימן קמו סעיף ב): "שי"א שפרשת זכור וכו' חייבים לקרותה מן התורה". ועיין במשנ"ב (תרפה ס"ק יד וס"ק יז). ובהלכות קריאת ספר תורה כתב השו"ע (או"ח סימן קמו): "דקריאת פרשת זכור בעשרה היא מדאורייתא". עיי"ש<sup>1</sup>.

מנעם דבעינן קריאה בתורה ובעשרה

**ויש** לעיין מדוע צריך קריאה בס"ת וכן קריאה בציבור כדי לקיים מצוה זו, וכי מה בין זכירה זו לשאר זכירות שאין בהם חובת קריאת התורה. ועיין בספר קרן אורה (ברכות ה). שכתב שכיון שכל מצות הזכירה קשורה למצות מחיית עמלק, ונצטוינו לזכור כדי למחות, אזי כשם שמצות מחיית עמלק מוטלת על



שהוא מה"ת, ולכאורה לסוברים שהא מדרבנן הוי 'בל תוסיף' כשמכוון מה"ת, וראוי שלא להכריז. וענה שמכריז לחוש, דהיינו מספק.

1. ועיין בספר מועדי הגר"ח (פסקי הגר"ח קנייבסקי שליט"א מכת"י - חלק א דף שיג) ששאל להגר"ח קנייבסקי שליט"א שיש מכריזין קודם פרשת זכור



הציבור, כך גם מצוות הזכירה מצות הציבור היא, דהיינו קריאת התורה בציבור. עיי"ש ז.

**ויש** להעיר כי אין זה דבר מוסכם על הכל שמצוות הזכירה שייכת וקשורה למצוות מחייה (עיין לעיל שהרחבנו בזה טובא).

**ועיין** עוד מהלך בזה בספר **פעולת שכיר** (במעשה רב סימן קלג) שכתב שכיון שאין השם שלם ואין הכסא שלם עד שימחה שמו של עמלק, ושאר דרשות האמורות באגדות בענין זה, מיחשב זכירת מחיית עמלק דבר שבקדושה, ואין דבר שבקדושה פחות מעשרה. עיי"ש. ועוד נראה לבאר על פי מש"כ הלבנוש (סימן תרפה סעיף ב): "שבשבת שניה הוא פרשת זכור, בשבת שקודם פורים, כדי להקדים זכירת מחיית עמלק לעשייתה, דכתיב (אסתר פרק ט פסוק כח): 'זוכרים ונעשים', וצריך זכירה בפה, שכך אמרו חז"ל (גמ' מגילה יח.): 'זכור, יכול בלב, ת"ל לא תשכח, הרי זכירת הלב אמור, הא מה אני מקיים 'זכור', הוי אומר בפה'. והרי מכאן שפרשת זכור דאורייתא לפי דעת קצת פוסקים אחרונים, אע"פ שאם היא דאורייתא אין בה טעם למה קבעה בשבת זו, ואדרבה, בחודש אייר היה לנו לקובעה, שכן היתה מלחמת עמלק בהיותם ברפידים. ואפשר שמן התורה לא נצטוינו לעשות בשבת זו, אלא מצות עשה היתה לעשותה באחד



אלא כיחיד בעלמא. ומעתה אולי שני השיטות אחת הן, וכן נקטו כמה מהאחרונים. אולם עדיין יש לעיין, דאולי אה"נ דמלך בעי עפ, אבל מנ"ל דעם בעי מלך. ולכן לדעת הרמב"ם אולי גם בלא מלך, כל שהעם עושה המלחמה קיים מצות מחייה, משא"כ לדעת היראים. ובפשטות מקורם י"ל שהוא מהא דכתיב בסוף פרשת בשלה: "מלחמה לה' בעמלק", דמבואר דתורת מלחמה היא, א"כ לזה בעינן ציבור, דאין מלחמה ביחיד, וגם בעי מלך למצות מחייה דהמלך הוא שמוציא את העם למלחמה, וכמבואר ברמב"ם (הלכות מלכים פרק ה הלכה ב). ובדעת החינוך (מצוה תרד) יש לעיין טובא, דכתב: "וזאת המצוה מן המצוות המוטלות על הציבור כולן, וכענין שאמרו ז"ל: "שלש מצוות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ, למנות להם מלך ולבנות להם בית הבחירה ולהכרית זרע עמלק. ובאמת בי גם על כל יחיד מישראל הזכרים מוטל החיוב להרגם ולאבדם מן העולם אם יש כח בידם בכל מקום ובכל זמן". והנה ממה שכתב שהוא מן המצוות המוטלות על הציבור, מבואר דסבר כדעת הרמב"ם דמחיית עמלק דין מלחמה היא, ולכן חובתו על הציבור, אולם מסוף דבריו שכתב שגם היחיד חייב להרגם מבואר דלאו חובת מלחמה היא. וצ"ע, דסותר את עצמו מרישא לסיפא.

ז. עיין ברמב"ם (סוף מניין מצוות העשין - לאחר מצוה רמח), דמצות מחיית עמלק היא מחובת הציבור ולא של כל יחיד ויחיד, שכתב: וכשתסתכל כל אלו המצוות שקדם זכרם, הנה תמצא מהם מצוות שהם חובה על הציבור, לא כל איש ואיש, כמו בנין בית הבחירה והקמת מלך והכרתת זרעו של עמלק. וכן דייק הגר"ז זצ"ל (בסטנסיל עה"ת - על ספר שמואל א פרק טו פסוק א) מהא דכתב הרמב"ם (בהלכות מלכים פרק ה הלכה ד) לענין מצות 'החרם תחרימם' דו' עממין: "וכל שבא לידו אחד מהן ולא הרגו, עובר בלא תעשה וכו'", ואילו שם (הלכה ה) לענין מחיית עמלק לא כתב דבר זה ד'כל שבא לידו' וכו', ומבואר דמצות מחיית עמלק על הציבור הוא ולא על היחיד. ועיין ביראים (יראים השלם סימן תלה) שכתב דמצות מחיית עמלק על המלך היא מוטלת ולא על שאר ישראל. והנה גם ברמב"ן (סוף פרשת בשלה, שמות פרק יז פסוק טז) משמע דחויבא דמלך הוא, שכתב: "והענין כי כאשר יהיה מלך בישראל יושב על כסא ה' ילחם בעמלק וכו', כי כל מלך בישראל חייב להלחם בהם עד שימחו". ויתכן ששיטה זו המצריכה מלך למחיית עמלק אינה שיטה חדשה, אלא היא כשיטת הרמב"ם הנ"ל דמצות מחייה מצות הציבור היא, והמלך אינו אלא שליח הציבור. דהנה זה פשוט דמלך שהלך מעצמו להלחם בלא צורך העם אין זה כדון מלך שלחם,

מן שבתות השנה באיזה שירצה, ומסרה ליד ב"ד, אלא שבימי מרדכי ובית דינו קבעוה לסמכה בכל שנה למעשה המן שהיה מזרעו". עיי"ש. הרי דס"ל דמצות זכירת מחיית עמלק היא מצוה מה"ת והכתוב מסרה לחכמים, דוגמת דין מלאכה בחוה"מ שהוא מה"ת לכמה פוסקים, ומסרן הכתוב לחכמים להבין דעת התורה איזה מלאכות אסורות ואיזה מלאכות מותרות, וה"ה בנידו"ד מסר הכתוב את עצם גדר קיום המצוה לחכמים, והם תיקנו שיהא בקריאה בס"ת כשר ובציבור.

נמצא לאחר זמן פסול בס"ת אם צריך לקרוא שעת

**עיין בספר הליכות שלמה** (פורים דף שכד) שכתב שספר תורה שקראו בו בשבת שלפני פורים פרשת זכור, ונמצא בו פסול לאחר זמן, אף אם נתברר שכבר היה פסול בזמן הקריאה אין צריך לחזור ולקרואה שנית, וגם אם נמצא פסול ודאי מ"מ מעולם לא שמענו שיחזרו ויקראו פרשת זכור משום כך. וכן עיין בספר **אשרי האיש** (פורים דף רפא) שהביא בשם הגרי"ש זצ"ל שגם אם לאחר זמן נמצא פסול בס"ת שקראו בו פרשת זכור אין צריך לחזור ולקרוא הפרשה. ועיין בספר **שבות יצחק** (פורים דף קמג) שכתב ששמע מהגרי"ש זצ"ל דלקריאה שמצותה בספר ודאי בעינן ספר כשר, ואם נמצא טעות בספר, או אנוס שלא שמע פרשת זכור, וכן בעל תשובה, סומכים על כמה צירופים: א. די"ל שחובת הקריאה מן התורה אינה בכל שנה דווקא. ב. דאולי הלכה כהסוברים שיוצאים באמירה בפה וכו'. עיי"ש. אמנם עיין בספר **הליכות אבן ישראל** (פורים דף תח) שפסק הגרי"י פ"י זצ"ל שאם נמצא פסול בספר תורה לאחר שקראו בו פרשת זכור, תלוי, שאם נמצא הפסול באותו שבת צריך לחזור ולקרוא שנית, ואם נמצא הפסול לאחר שבת פרשת זכור יכוין לצאת בקריאת 'ויבוא עמלק' שקוראין בפורים, ואם נמצא הפסול לאחר פורים, אם יש ודאי עשרה אנשים ששמעו הקריאה בס"ת זה יקראו עכשיו פרשת זכור בס"ת אחרת כשרה, ואם אין ידוע מי היו המתפללים ואין כבר עכשיו עשרה שלא יצאו, יכוין לצאת מצות זכור בפרשת כי תצא. ועל אף שלא מצינו בפוסקים דאם נמצא פסול בס"ת שקורין שנית בפרשת זכור, זה אינו ראייה שאין הלכה כן. ועיין בשו"ת **תשובות והנהגות** (חלק ג סימן רכא) שמביא מהגר"נ קרליץ שליט"א שאם נמצא פסול באמצע השנה יכוונו לצאת בפרשת כי תצא, ואם עברה פרשת כי תצא ונמצא הטעות יש לקרות בפרשת זכור בס"ת כשר, ותמה עליו שלא מצינו בפוסקים דאם נמצא פסול בס"ת שקורין שנית בפרשת זכור.

אז בעינן לדקדק אחר ס"ת מהודר לפרשת זכור

**עיין בספר לקט יושר** (דף קנג): וזכורני שאמר (התרומת הדשן) שצריך ליקח ס"ת לפרשת זכור שהיא מוחזקת ושהיא מדוייקת. וכן איתא בספר **שערי אפרים**

(שער ז הלכה פה פרשת זכור) ש"א שחיוב קריאתה מן התורה, לכן יש לדקדק יותר להוציא ס"ת לקריאה זו, אותה שהיא מוחזקת בכשרות מדוייקת ומוגהת ביותר. ועיין בספר קובץ מבית לוי (פסקי בעל שבט הלוי זצ"ל - פורים דף כח) שכתב שיש לדקדק להוציא לפר' זכור את הספר המהודר ביותר. עיי"ש. ויש פוסקים שחולקים וסוברים שרק צריכים ס"ת כשר, אבל אין הבדל אם הוא מהודר וכו', וכל בית מדרש ינהג עפ"י מנהגו.

שמענת פרשת זכור מס"ת הכתוב בכתב האריז"ל

**ולעניין בני אשכנז** לצאת בקריאה בס"ת הכתוב בכתב האריז"ל, עיין בספר הליכות שלמה (תפילה דף נא) שאמר הגרשז"א זצ"ל על דבר היצדי' ההפוכה, שמותר לכתחילה לקרות בו בברכה ולצאת בו ידי חובה, אפילו לקריאת פרשת זכור, ואף הקפיד ביותר על הגבאי בישיבת 'קול תורה' ששאלו בעש"ק פרשת זכור אם עדיף לסדר בחשאי שלא יקראו בישיבה בס"ת כזה את פרשת זכור, באמרו שאין להקפיד בדבר שמעולם לא הקפידו עליו גדולי הדורות. אמנם עיין בספר ארחות רבינו (מהדורה חדשה חלק ג דף קנט) דהוי עובדא שבעל המחבר הנ"ל שהיה בטבריה בשבת פרשת זכור, ושאל משם את הסטייפלר זצ"ל ביום ה' שלפניה בנוגע לקריאת פרשת זכור בס"ת שאותיות היצדי' כתובים בכתב האריז"ל (שראשיהן הפוכות), וכל הס"ת שם היו בכתב כזה, ואמר לו לצאת יד"ח זכור בקרה"ת בפורים בבני ברק.

חיסר ולא שמע כמה תיבות מהקריאה

**עיין בספר הליכות שלמה** (דף שכג-שכד) שהשומע פרשת זכור וחיסר כמה תיבות, כל ששמע עיקר ענין זכירת עמלק יד"ח, ונהי זכירת מעשה עמלק בפה ילפינן לה מקרא, וגם דין קריאתה בעשרה מתוך ספר תורה יש סוברים שהוא מן התורה, מ"מ מסתבר דלא בעינן בזה שמיעת כל תיבה ותיבה, ואין מעכב כל הנוסח אלא עיקר מעשה מלחמת עמלק. ועיין גם במג"א (סימן תרפה ס"ק א) דיוצא יד"ח גם בשמיעת פרשת זיבא עמלקי שקורין בפורים, אף שאין הפרשיות שוות בכל פרטיהן, אלמא דלא מעכב אלא עיקר הענין. וכן ראיתי בשם הג"ר משה פיינשטיין זצ"ל, עיין בספר שמעתתא דמשה (שמועות משה - פורים דף תפב) שכתב שהג"ר משה פיינשטיין זצ"ל פסק שאף אם לא שמע כל תיבה יוצא ידי קריאת פרשת זכור. וכן פסק בספר קובץ הלכות (פסקי הג"ר שמואל קמנצקי שליט"א פורים דף יז) שיש ליזהר לשמוע כל תיבה של פרשת זכור, ובדיעבד אם חיסר כמה תיבות, כל שאין הענין משתנה בחסרונם יצא. עיי"ש. אמנם עיין בספר מנחת אשר (פורים דף קלט) שמחמיר וחולק על הגרשז"א זצ"ל, הג"ר משה זצ"ל, והג"ר שמואל קמנצקי שליט"א, וסובר שאם "חיסר תיבות" לא יצא יד"ח, וכתב

שנראה דכיון דנקטינן כדעת התוס' והרא"ש וכו' דמצוה זו קריאת פרשה שבתורה היא, ע"כ צריך לקרוא או לשמוע כל הפרשה כולה, דמה בין קריאת שמע לקריאת פרשת זכור, ואין ראייה כלל מדברי המג"א, דאף לשיטתו צריך לקרוא פרשת עמלק, אלא דס"ל דיוצא יד"ח בכל אחד משתי הפרשיות שבתורה שיש בהן רשעת עמלק ומחייתו. אך לשיטתו אין המצוה אלא בקריאת פרשה שבתורה כמו שכתב בשו"ע, ומהי"ת להקל אם לא שמע אלא מקצת הפרשה, ובאמת אף אם קריאה זו מדרבנן תמוה לומר דבעיקר העניין סגי, דמה בינה ובין מקרא מגילה וקריאת שמע למאן דאמר דרק פסוק ראשון מה"ת, ואעפ"כ פשוט דאם דילג תיבה אחת לא יצא יד"ח, וע"כ דכל שצריך לקרוא פרשה מסויימת צריך לקרות כולה, ומאי שנא פרשת זכור. וצ"ע.

**ונראה** ברור בהבנת דברי הגרשז"א זצ"ל ודעימיה, דאף לדעת המג"א עיקר מצות הזכירה בפרשת כי תצא היא, אלא שבדיעבד יוצא גם בפרשת ויבא עמלק, ולפי"ז הוכיח שבדיעבד יוצא בעיקרא דמילתא. אך יותר נראה דאם באמת נקטינן דעיקר המצוה בפרשת כי תצא, לכשיקראו פרשת ויבא עמלק עיקר חסר מן הספר, כיון שאין בפרשה זו לא מצות הזכירה ולא מצות המחיה כנ"ל, ונראה יותר דלדעת המג"א יוצא מה"ת בקריאת "פרשת עמלק", וכל אחת משתי פרשיות אלו די בה לצאת יד"ח מה"ת אף לכתחילה כמבואר לעיל. וכן עיין בספר יבקשו מפיחו (חלק ב דף עז) שכתב שהגרי"ש זצ"ל אמר שצריך לשמוע כל המילים, אמנם דשפיר מיייתי הגרשז"א זצ"ל ראייה מהמג"א דיצא אף אם חיסר איזה תיבות, אבל המג"א שם קאי על החיוב דאורייתא של זכירת מעשה עמלק, וקאמר דיצא בקרה"ת של פורים, אבל גם הוא מודה שיש תקנה דרבנן לקרוא פרשת זכור בשבת שלפני פורים (וי"ל עוד, דגדר התקנה הייתה לקיים מצות התורה באופן זה ובשבת זו). ואם חיסר תיבה אחת מהקריאה, י"ל שלא יצא ידי תקנת חכמים, וכדאמרינן במקרא מגילה. עיי"ש.

אם הבין רק את עיקר הענין ולא את פירוש המלות

**ובעניין** אם שמע כל תיבות הקריאה, אמנם לא הבין את פירושם אלא את עיקר ענינם, עיין בספר אמת ליעקב (שו"ע - דף רנה) שפסק הג"ר יעקב קמנצקי זצ"ל שאין צריך להבין פירוש המלות, וידעת הענין מספיקה. עיי"ש. וכן כתב בספר אשרי האיש (פורים דף רעט) שאמר הגרי"ש זצ"ל שאין צריך להבין כל מילה בפרשת זכור, והעיקר הוא להבין את הענין. ועיין בספר אגרת הפורים (דף י) שכתב ששמע מהגר"נ קרליץ שליט"א וכן מהגר"ח קנייבסקי שליט"א דמסתבר שמספיק להבין הענין של פרשת זכור וא"צ להבין כל המלים. ועיין בספר נטעי גבריאל (דף קמה) שכתב שצריך לדעת פירוש המלות, שאם אינו

מבין פירושם אינו מקיים המצוה כראוי, שעיקר המצוה לזכור מעשה עמלק ולהשריש השנאה עליו בכל עת. ולמעשה קשה לומר שמי שאינו מבין פירוש המילות לא יצא, ולא שמענו שום מנהג לפרש בפני ע"ה את פירוש המלות, לכן נראה שבזה גופא שמזכירים וקוראים פרשת זכור משרישים השנאה למחוק זכר עמלק, שהרי סו"ס כל אחד מבין ויודע קצת שקוראים בענין מחיית עמלק, ובה מקיימים המצוה אפילו בלי ידיעת פירוש המילות, אבל בודאי שלכתחלה צריך להבין פירוש המילות. עיי"ש.

ביאורים בפירוש המילות בפרשת זכור

**וכיון** שיש דעות שדבר זה נחוץ לכתחילה לדעת פירוש המילות, ראוי לצרף כאן כמה ביאורים בפשוטו של מקרא בפרשת זכור. עיין רש"י (דברים פרק כה פסוק יח ד"ה אשר קרך בדרך) שמביא שלשה ביאורים במילים "אשר קרך בדרך": א. לשון מקרה. ב. לשון קרי וטומאה, שהיה מטמאן במשכב זכור. ג. לשון קור וחום וכו' שהיו העובדי כוכבים יראים להלחם בכס, ובא זה והתחיל והראה מקום לאחרים, משל לאמבטי רותחת שאין כל בריה יכולה לירד בתוכה, בא בן בליעל אחד קפץ וירד לתוכה, אע"פ שנכוה הקרה אותה בפני אחרים. ועיין עוד ברש"י (ד"ה ויונב בך) שכתב בביאור המילים "ויונב בך" - מכת זנב, חותך מילות וזורק כלפי מעלה, ובשפתי חכמים כתב ע"ז, כלומר, שהטיח דברים כלפי מעלה לומר: מצוה שצוית לעמך ישראל, מה הועיל להם. ועיין עוד ברש"י (ד"ה ולא ירא) שכתב שה"ולא ירא אלקים" חוזר וקאי על עמלק. עיי"ש.

**ועיין** בספר הליכות שלמה (פורים דף שכג-שכד) שכתב שאם כיון בקריאת פרשת זכור עה"פ "ואתה עיף ויגע ולא ירא אלקים" דקאי הכל על ישראל, ודלא כפירש"י ושאר המפרשים שפירשו ד"ולא ירא" וכו' קאי על עמלק, יצא יד"ח. דכיון דבעיקר כוונת הזכירה כיוון כהלכה לזכור מעשה עמלק, שפיר דמי. וגם



מלחמה כנהוג, והתנפל דוקא על נחשלים חסרי כח, ובזמן שכל האומה היתה עיפה ויגיעה ואינה מסוגלת להלחם, ועוד השתמשו בכישוף ובאסטרולוגיה, כמ"ש רש"י בפרשת בשלת, ובחר לו לחיילים דוקא באנשים שעפ"י המזלות אינם נופלים ביום ההוא, כדאיתא בירושלמי פרק ג דר"ה, וא"כ עמלק היה ירא מכל דבר וחשש כל חשש שיכול לעלות על הדעת, בעשותו חשבונותיו ותחבולותיו איך להלחם, "ולא ירא אלקים" - ורק את האלוקים ית"ש שהוציא את בני"מ מצרים כו', והכה לפרעה ולכל עמו בנסים ונפלאות, רק אותו ית"ש לא הכניס כלל לחשבונותיו, ולא ירא מפניו ית"ש כלל וכלל, ע"כ החמירה עליו תורה מאד.

ח. עיין בספר קימו וקבלו (דף יט) שהביא שהקשה הנרי"ז זצ"ל, שלאחר שהכתוב מונה כל מיני רשעות ושפלות ואכזריות וכו' של עמלק, מסיים בטענה נוספת: "ולא ירא אלקים", כאילו שלאחר כל הטענות שיש על עמלק על גודל רשעתו, טענת "ולא ירא אלקים" עולה על כולם. ואמר מרן זצ"ל עפ"י הגמ' (ב"ק עט:): מפני מה החמירה תורה בגנב לשלם כפל יותר מבגולן, "זה השהו כבוד עבד לכבוד קונו", ופירש"י - לא ירא מבני אדם כדרך שלא ירא מהקב"ה, אבל גנב לא השהו עבד לקונו אלא כיבד העבד יותר מקונו, שהוא ירא מבני אדם, ומעין של מעלה לא נזהר. עכ"ד. ועל זה החמירה עליו תורה, וכן הוא בעמלק שהיה ירא מאד מכל פגעי העוה"ז, ולכן התנפל באופן פתאומי מבלי להכריז

דיש אומרים דקאי על ישראל (עיין במכילתא דר' ישמעאל פרשת בשלח). ועיין בספר **שבות יצחק** (דף קמא) שכתב בשם הגר"ש זצ"ל שעל הכתוב "אשר קר" וכו' פירש"י ג' פירושים, וכיון שכולם אמת יכול לכיין אחת מהפירושים.

"זכר" מנוקד בסגול או בצירי

**עיין** בספר **מעשה רב** (אות קלד) שכתב **שכשהגר"א** קרא פרשת זכור קרא 'זכר' בסגול תחת הזי"ן, ובמכתב הגר"ח **מוולאזין** לבעמ"ח ספר 'מעשה רב' כתב, ואשר כתב לקרות בפרשת זכור "זכר" בשש נקודות (סגול), אני שמעתי מפה קדוש שקרא בחמש נקודות (צירי), ולא ידעתי אם השומעים שמעו וטעו לומר בשש נקודות, או אולי בזקנתו חזר בו, יחקור נא לעמוד בזה על האמת. ועיין **בתוספת מעשה רב** (אות לה) שנהג הגר"ח זצ"ל לקרות פרשת זכור בעצמו, וקרא 'זכר' בחמש נקודות (צירי), ואמר שטעות נפל בעולם בשם הגר"א לקרוא בסגול. עיי"ש. ועיין **בפעולת שכיר** (שם) שמביא עדות שהגר"א קרא בסגול. עיי"ש. ועיין **במשנ"ב** (סימן תרפה ס"ק יח) שכתב, דע, דיש אומרים שצריך לקרות "זכר עמלק" בצירי, ויש אומרים שצריך לקרות "זכר עמלק" בסגול, ועל כן מהנכון שהקורא יקרא שניהם. עיי"ש. ולא מבואר בדבריו אופן וצורת קריאת ב' האופנים.

**וראוי להביא כאן האיך נהגו ונוהגים גדולי ישראל בעניין זה.**

**בעל האגרות משה זצ"ל** - עיין בשו"ת **אגרות משה** (או"ח חלק ה סימן כ אות לב) שכתב, הנה לחזור כל הפסוק וודאי אין להצריך, דאין בזה משום "כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן", דהכל שומעין שהוא אותו הקרא, והחזרה הוא רק בשביל שמא לא קרא כהוגן, שרק חד מנהון הוא קריאה, ואיך הוא קריאת טעות בעלמא, שאינו מחזיר את כל הקרא אלא מה שטעה בלבד. אבל יותר ראוי שיתחיל לחזור מ"תמחה", היינו שיאמר הקורא "תמחה את זכר עמלק", "תמחה את זכר עמלק", מטעם דכשיקרא את "זכר" - "זכר" עמלק, הא אפשר לטעות שהפירוש הוא שהציווי הוא למחות רק את "זכר הזכרים" של עמלק, ושייך גם שיטעו לומר שכן כתוב בתורה, ואם יקרא את "זכר עמלק" - "זכר עמלק" אף שלא שייך שיטעו שכן כתוב בתורה, אפשר שיטעו השומעין שהוא פירוש על מה שקרא בתורה, שימחו זכר עמלק - שהוא סגי במה שיהרגו את הזכרים. ואף שאין דרך הקורא לפרש, יהיה הטעות אצל המתרגם בזמן שהיו מתרגמין. ואף שסגי באם יקרא "את זכר עמלק" - "את זכר עמלק", אבל כיוון שצריך להוסיף, יותר ראוי להוסיף מ"תמחה" שהוא התחלת המצווה, וזה טוב לכתחילה לעשות וכו', אבל **בדיעבד** מסתבר שאם יחזור לומר תיבת הספק בקריאת שניהם סגי. אבל לכתחילה צריך וגם נוהגין כדכתבתי. וכבר

הוריתי דכמו שחוששין לקרוא שניהם "זכר" - ו"זכר" בקריאה דפרשת זכור, צריך גם לקרוא כן בפרשת השבוע. עיי"ש טעמו. ועיין בספר מסורת משה (פסקי הג"ר משה פיינשטיין זצ"ל - חלק א דף קצד) שמאן דהו התקשר ושאל את הג"ר משה פיינשטיין זצ"ל שבפרשת זכור שנהוג שהבעל קורא חוזר על מילת 'זכר' וקורא "זכר ו'זכר" (פעם בצירי ופעם בסגול), וטעה בפעם שני וקרא זכר (עם קמץ שמשמעו הוא 'הזכרים'), האם יוצאים הקריאה בזה. וענה, שקודם כל איני מאמין שכך טעה, ומסתמא השואל טעה במה ששמע או זכר, ובכלל תמוה המנהג למה חוזר על מילה זו בפרשת זכור, דהלא גם יוצאים מצות זכירה באיך שיהיה, ואם רוצים להקפיד עליהם להקפיד בשבת הרגילה שקוראים פרשה זו, והיינו בפרשת כי תצא (כי בפרשה יש דין קריאה, משא"כ כאן יש דין לשמוע את העניין. ועיין לעיל שהבאנו שדעת הרבה פוסקים שאפילו אם חיסר כמה תיבות, כל ששמע את עיקר העניין שפיר דמי). ולמעשה פסק שאם קרה מקרה כמו שמוסר השואל, ג"כ אין הקפדה, דהלא יצאו במה שאמרו בפעם הראשון, דמה שהפסיק באמירת מילה שאינה נכונה אינו מבטל את שאר הפסוק.

**הגרשז"א זצ"ל** - עיין בספר שלמי מועד (פסקי הגרשז"א זצ"ל דף רס) שכתב שבבית הכנסת של הגרשז"א זצ"ל נוהג היה הבעל קורא בפרשת זכור לחזור ולכפול את כל הפסוק האחרון: "והיה בהניח" וכו', אך העיר שבשנים קודמות חזרו רק על המילים "תמחה את זכר עמלק" ולא על כל הפסוק. והוסיף, דאיך שעושין יוצאין יד"ה. ועיין עוד שם שהעיר הג"ר אביגדור נבנצל שליט"א דעדיף שלא לקרוא כל הפסוק, כי אז קורים ממ"נ פסוק שבו שם (היינו שם ה) - בשיבוש.

**הגרי"ש זצ"ל** - עיין בספר אשרי האיש (פורים דף רפא), שהביא שאמר הגרי"ש זצ"ל שיש שהקפידו להקדים לקרוא את "זכר" עמלק בסגול ואחר כן קורין בצירי, ולמעשה אין נפק"מ בזה ואפשר להקדים ולאחר כרצון הקורא. גם אין קפידא לחזור על כל הפסוק, ודי במה שחזר על המילה "זכר". ושהקורא בבהמ"ד של הגרי"ש זצ"ל היה חוזר על ד' מילים "תמחה את זכר עמלק".

**בעל אילת השחר זצ"ל** - המנהג בבית מדרשו של בעל אילת השחר זצ"ל היה לקרוא "תמחה את זכר" - "תמחה את זכר", ולא את כל הפסוק. ובאחד השנים פנה הג"ר זאב אידלמן זצ"ל לבעל קורא - וביקש ממנו שיחזור על כל הפסוק, ושאל רבי נחום את מרן זצ"ל מה לעשות, ואמר לו: הרי הג"ר שמחה זעליג זצ"ל בבריסק היה קורא "זכר" - "זכר" ולא היה חוזר את כל הפסוק. וגם יש לו בזה טעם (עיין לקמן). אולם אמר מרן זצ"ל להבעל קורא: תקרא איך

שר' זאב רוצה, כדי שהוא יהיה מרוצה. והציע למרן זצ"ל פשרה, שהוא יקרא את ה"זכר" פעמיים ואח"כ יקרא את כל הפסוק פעמיים. וענה לו: אם ר' זאב יהיה מרוצה אני מסכים, ואם לאו – תעשה כמו שהוא מבקש. ועיין בספר שלמי תודה (פורים דף נה) שכתב, שמעתי בשם הגר"ל שטיינמן זצ"ל דיותר נכון שלא לסיים הפסוק, שהרי מסתבר דהנידון אם לקרוא 'זכר' בצירי או בסגול, כל זה אינו אלא לענין לכתחילה, אבל בדיעבד בכל ענין שקרא יצא, וא"כ אם יקרא מתחילה בצירי ויסיים הפסוק, הרי כיון שזהו הפסוק האחרון וכבר סיים הקריאה, א"כ כבר יצא ידי חובתו בקריאה זו, ואחר שיצא מה תועלת יש במה שיחזור ויקרא שנית. אבל אם לא יסיים הפסוק ויחזור ויקרא שנית, שפיר יש תועלת בחזירתו, שכיון שעדיין לא סיים המצוה ולא יצא ידי חובתו, שפיר יכול לתקן הקריאה על צד היותר טוב, דכל זמן שלא גמר את כל המצוה אף שכבר קרא תיבות אלו יכול לשנות ולתקן שיהא הקריאה יותר בהידור, אבל אם כבר יצא ידי חובתו לא שייך לקיימה פעם אחרת בתוספת הידור<sup>מ</sup>. ונשאל בעל אילת השחר זצ"ל, שלכאורה יש לחלק בין הידור גרידא, דבהא יש לדון אם יכול לחזור אחר שקיים עיקר הדין, אבל הכא שזהו ספק בעיקר דין הקריאה, א"כ הוי ספק בקיום המצוה לכתחילה, ובוה אין נידון אם יועיל להשלים גם לאחר שכבר יצא ידי המצוה, וככל ספק. והשיב דלא נחשב ספק בעיקר מעשה המצוה כיון שאין ספק שיוצא בקריאה בכל גוני שיקרא, וכל הנידון אינו אלא לדיוק הקריאה. ועיין במה שכתב בספר שלמי תודה (דף נו) לתרץ את המנהג לקרוא כל הפסוק פעמיים, שדעת הקורא והשומעים לצאת באופן היותר מועיל, וכשקוראין תחלה 'זכר' בצירי, אמדינן לדעתיהו שכונתם שאם אין זה הקריאה המובחרת והקריאה בסגול היא יותר נכונה, אין דעתם לצאת בקריאה זו, ולהכי יכול לחזור ולקרוא שנית בניקוד האחר אע"פ שקרא תחילה לכל הפסוק בניקוד הראשון. כי לצד שיש בזה תיקון, הרי עדיין לא יצאו בקריאה ראשונה, ושפיר מועיל התיקון שחזור וקורא בסגול אע"פ שגמר מתחילה את כל הפרשה. עיי"ש.

**בעל שבט הלוי זצ"ל** - עיין בספר קובץ מבית לוי (פסקי בעל שבט הלוי זצ"ל - פורים דף כח) שכתב שקורים "תמחה את זכר עמלק" בצירי, וחזור וקורא



בלקחה זו, ושוב אין תועלת אם יקח את האתרוג השני המהודר, כי גם אם הוא כשר אין הידור במה שלוקח עכשיו אתרוג זה שהרי כבר יצא ידי חובתו קודם לכן, ומה תועלת בלקחה זו, והידור שייך רק בעת קיום המצוה ולא אחר שכבר יצא ידי חובתו. ועיין במה שכתבנו בזה לקמן לגבי קריאת הפסוק האחרון מד' פסוקי המגילה שנהוג שנקראים ע"י הציבור בקול רם,

מ. וכעין זה ידוע בשם הגר"ח פברסק זצ"ל לענין מי שיש לו שני אתרוגים, אחד שהוא כשר אבל אינו מהודר, והשני שהוא מהודר יותר בגידול ובנקיות אבל יש ספק אם הוא כשר לברכה, דיותר נכון שיקח תחילה את האתרוג שהוא מהודר וספק אם הוא כשר, ואח"כ יקח את האתרוג השני. כי אם יקח תחילה את מה שהוא בודאי כשר ואינו מהודר, הרי כבר יצא ידי חובתו



"תמחה את זכר עמלק" בסגול, ואינו חוזר וקורא כל הפסוק. ובשאר הקריאות (פרשיות בשלה - כי תצא - ובפורים) קורים פ"א בלבד 'זכר' בצירי. עיי"ש.

**הגרי"י פישר זצ"ל** - עיין בספר הליכות אבן ישראל (פורים דף תו) שכתב שהיה נוהג הגרי"י פישר זצ"ל שלאחר אמירת "תמחה את זכר עמלק" (בסגול), חזר מיד ואמר "תמחה את זכר עמלק" (בצירי), ולא חזר על כל הפסוק.

**הגר"ח קנייבסקי שליט"א** - עיין בספר פסקי שמועות (פורים דף מ) שכתב בשם הגר"ח קנייבסקי שליט"א שצריך לומר לפחות כמה מילים, ולא רק את המילה (זכר) בפני עצמה.

שמיעת פרשת זכור בהברה השונה ממסורת אבותיו

**עיין בספר הליכות שלמה** (פורים דף שכג) שכתב שיוצא אדם ידי חובתו בשמיעת פרשת זכור בהברה השונה ממסורת אבותיו, אולם לכתחילה ראוי להימנע מכך, ואף אם טרחה היא לו - נכון שיהדר בכך הואיל והיא מצוה הנוהגת פעם אחת בשנה. וכן הורה הגרשו"א זצ"ל פעם לשואל שהתפלל עם מארחיו בבית הכנסת שקראו בו פרשת זכור בהברה ספרדית, שילך (בצנעא ובאופן שלא ירגישו בו



במי שאין לו מגילה כשירה. עיי"ש.

אחת, משא"כ במכה דמצוי הוא. עיי"ש.

**וראוי** לציין מה שמוזב מהגרי"ש זצ"ל (ספר הערות - מסכת ברכות ד.) בעניין 'כדי לטהר אשה לבעלה' (שהבאנו לעיל). שיש לדקדק, ממ"נ, אם טמאה היא מה שייך לטהרה, ואם טהורה היא הרי לא דוד טיהרה. אלא הביאור בזה נראה, שכשבא ספק לפני דוד הרי שהאשה בחזקת טמאה, כיון שספק דאורייתא לחומרא [וכמו שמבואר בפוסקים שעל כל ספק שנתעורר, בין על מראה ובין על כתם, צריך לנהוג עם אשתו כאילו היא נידה ודאית עד שמבררים אם היא טהורה, ואין אומרים על כתם שהוא ספק דרבנן (לקולא), כי אפשר וגם דעתם לברר זאת. וכן הדין על כל ספק שנתעורר לגבי הטבילה, שעד שמבררים זאת יש לנהוג בה כאילו היא טמאה ודאי]. אלא שבאו לפני דוד לראות אם יכול לטהרה, נמצא שמטרת התעסקותו של דוד אכן היתה לטהר נשים שהם טמאות מספק. אמנם פשוט שאין הביאור חלילה שדוד טיהר נשים שטמאות מן הדין. ואומרים בשם אדם גדול דכשבאים בשאלות אלו לפני הרב צריך לחשוב בדעתו שבא להכשיר ולטהר אשה לבעלה, אמנם מה אפשר לעשות אם באמת אי אפשר להכשיר. עיי"ש. וצ"ע, כי עכשיו נמצא שדהע"ה היה מטמא אותם 'בודאי' ולא רק מתורת ספק, וא"כ שפיר היה יכול לומר 'לטמא אשה לבעלה' ולברר את הספק. וגם נראה שלא הורה אותו גדול לטהר משהו טמא. אלא שדהע"ה (והגמ') השתמשו בדווקא בלשון זה של

י. וסברא מעין זו מצאתי בספר שערים המצוינים בהלכה (מהדורה חדשה - חלק ד דף עב), שכתב שעל אף שנידה היא בכלל שאר עריות שבתורה (עיין ברמב"ם איסורי ביאה פרק ד הלכה א), מוצאים אנו [בפרט בתשובות האחרונים שאחר השו"ע] שהתאמצו מאוד להמציא כל דרך ואופן להקל בה, ולעומת זאת בהלכות מקואות שהנידה מיטהרת בה החמירו ביותר אע"פ דעפ"י השו"ע המקוה כשירה. והמקור לזה הוא פשוט, דמצינו בגמ' (ברכות ד.) שאמר דוד המלך ע"ה: ואני ידי מלוכלכות בדם שפיר ושליא כדי לטהר אשה לבעלה. הרי שלא אמר 'כדי להוציא דינה כפי הנכון' אלא אמר 'כדי לטהר אשה לבעלה' וכו' והביאור בזה י"ל, שכשבונים מקוה הוא על כמה וכמה שנים, ובונים אותו רק פעם אחת, ולזה למה לא נפור מעות כדי שתהיה כשירה לכל השיטות. משא"כ נידה, שהוא בכל חודש וחודש, וגם חולשה רבה ירדה לעולם עד שאין לך כמעט אשה שאינה מבקרת מפעם לפעם אצל רופאים, ואם נחוש לכל השיטות אי אפשר לה לילך למקוה להיטהר רק אחר זמן ארוך. ועיין בגמ' (עירובין סג:) שנענש יהושע על שביטל את ישראל מפו"ר לילה אחת, ומבואר מזה דאפילו על לילה אחת הקפידו (ועיין בשו"ע יו"ד סימן קצו סעף ב). ועיין עוד בבית יוסף (יו"ד סימן קצג) דהטעם דמחמירים בדם בתולים ולא תלינן בבתולים כמו שתלינן במכה, משום דבעלת בתולים היא רק פעם

מארחיו כלל) לשמוע הקריאה שנית בהברה אשכנזית כמסורת אבותיו, אבל אשתו פשיטא שלא תלך, דהעיקר להלכה שאין הנשים חייבות בשמיעת פרשת זכור. ועיין בספר אשרי האיש (פורים דף רפא) שמביא שהגרי"ש זצ"ל אמר שיש להשתדל שכן אשכנזי ישמע את הקריאה במבטא אשכנזי, ובן ספרד ישמע את הקריאה במבטא של עדות המזרח. וראוי לציין מה שמובא בספר הליכות שלמה (פורים דף שכג) שאמר הגרשו"א זצ"ל שאין לקרוא באותו מעמד בכמה הברות בציבור, שמלבד שאין זה כבוד הציבור אין גם טעם לדבר כלל, ומעולם לא שמענו שינהגו כן א.

כוונה בברכות שלפני הקריאה

**עיין במשנ"ב** (סימן תרפה ס"ק יד) שכתב שהקורא צריך לכוון להוציא כל השומעים, וגם השומעים צריכים לכוון לצאת, ובעניין הברכה שלפני הקריאה עיין בספר שמעתתא דמשה (שמועות משה - פורים דף תפא) שכתב שהג"ר משה פיינשטיין זצ"ל פסק שאין דינים מיוחדים בברכה של פרשת זכור, ואין צריך להוציא הציבור בברכת התורה. וכן איתא בספר ארחות רבינו (מהדורה חדשה חלק ג דף קנח), שאמר הסטייפלר זצ"ל שזהו דבר חדש (לכוון להוציא בברכה), ולא נהגו כן מעולם. וכן איתא בספר קובץ מבית לוי (פסקי בעל שנט הלוי זצ"ל - פורים דף כח) שכתב דסגי בכוונה בגוף הקריאה, וא"צ כוונה לצאת יד"ח הברכות, דהברכות דינם ככל ימות השנה, דכשקוראים בציבור בתורה צריך לברך. אמנם ידוע שהחת"ס היה נוהג לומר קודם הברכות שכל אחד יכוין לצאת בברכתו. וכמו"כ עיין בספר אשרי האיש (פורים רפב) בשם הגרי"ש זצ"ל שבשעת הברכה על התורה יש לכוון שזו תהיה כברכת המצות על זכירת מחית עמלק. וכן שמעתי מידי"נ הג"ר בנימין קירשנער שליט"א (בן ביתם של משפחת הגרי"ש זצ"ל) שכך נהגו ונהגים בבית מדרשו של הגרי"ש זצ"ל להכריז לכוון גם בברכות, ועיין עוד בספרו הנהגת רבינו (ענייני פורים). ועיין בספר מועדי הגר"ח (פסקי הגר"ח קנייבסקי שליט"א מכת"י - חלק א דף שיב) ששאל להגר"ח קנייבסקי שליט"א מאי טעמא לא תיקנו ברכה (ברכת המצות) על פרשת זכור, וענה שיוצא בברכה"ת. עיי"ש. אמנם אפילו



סעיף א) דלאחר שיצאו - שוב אין לתקוע עוד בתנב, משום איסור שבות דיו"ט וכו', ופנה לצאת. אבל כשהתחילו כבר לתקוע המתין והאזין לתקיעות אלו, ובפרט להתקיעות בנוסח בני תימן. ופעם ביקש בעצמו לאחר התפילה מאברך שהתפלל במחיצתו - לאחר שנודע לו שהוא מבני תימן, שיתקע התקיעות כמנהגם, ונשנה סדר זה מדי שנה בשנה, אולם כשהאריכו לתקוע בכמה וכמה אופנים פנה הגרשו"א זצ"ל בעודם תוקעים והלך לביתו וכו'. עיי"ש.

"לטהר אשה לבעלה" במקום "לטמא אשה לבעלה". (וכפי שהסברנו גם היה מתאים להשתמש עם המילים "כדי לטמא אשה לבעלה" - אם אין הולכים עם דיוקו של הגרי"ש זצ"ל), כדי להראות שיש לשים יותר דגש ומאמץ על זה. ודו"ק.

יא. ועיין בספר הליכות שלמה (הלכות ר"ה דף ל) שמביא שכשרצו בבית הכנסת שהתפלל בו הגרשו"א זצ"ל להוסיף לתקוע אחר התפילה סוגי תקיעות שונים, כמו שיש שעושין כן, אמר בתמיהה: "הרי כבר יצאנו ידי חובתנו", וכתב הרמ"א (סימן תקצו

באופן שלא שמעו הברכות כלל הוא אינו לעיכובא, עיין בספר פסקי שמועות (פורים דף לג- לד) שהביא ששאלו להגר"ח קנייבסקי שליט"א במי שהגיע לביהכ"נ לאחר ברכות התורה שמברך העולה לפרשת זכור, האם זה מעכב ויצטרך לשמוע שוב, וענה שאינו צריך.

קריאת העולה לתורה יחד עם הבעל קורא

**עיין בשו"ע** בהלכות קריאת התורה (סימן קלט סעיף ג, ובמשנ"ב שם) שכתב שהעולה צריך לקרוא עם הש"צ, וגם צריך להקשיב לש"צ שהוא המוציא את הציבור בקריאתו, ונחשבת קריאה בציבור. ולפיכך סומא אינו עולה כי אינו קורא עם הש"ץ מתוך הכתב, וכן עם הארץ. ואף שנהגו להקל כמהרי"ל, מ"מ לפרשת פרה ופרשת זכור נכון שלא לקרותם לכתחילה. עיי"ש. ומבואר דגם לפרשת זכור צריך לקרותה עם הש"צ, וכן איתא בספר **שבות יצחק** (פורים דף קמא) בשם הגרי"ש זצ"ל. אמנם עיין בשו"ת **רבנות אפרים** (חלק ז סימן שדמ) שכתב על הגר"מ סולובייציק זצ"ל שכשקיבל עלייה לפרשת זכור לא היה קורא יחד עם הבעל קורא, דכיון שהיה צריך לצאת ידי חובה מדין שומע כעונה וכו', אילו היה גם הוא קורא לעצמו היה מקלקל הענין ע"י אמירת כל מלה פעמיים, ויתכן שאין יוצאים באופן כזה, ולכן היה שותק ויוצא רק בקריאת הבעל קורא. משא"כ בשאר קריאות של כל השנה כולה שאינו מחוייב לצאת דוקא מקריאת הבעל קורא, אלא במה ששומע לקרה"ת. עיי"ש. ומבואר מדבריו שיש הבדל בין קריאת התורה של שאר ימות השנה דבעינן בהו רק "לשמוע", לבין קריאת פרשת זכור שצריך בה "אמירה", ויוצאים יד"ח מדין 'שומע כעונה' ב.

אם מה שיוצא בשמיעה הוא מדין 'שומע כעונה'

**ועיין** בספר **קובץ הלכות** (דף ז) שחידש שם, שמה שיוצאין ידי חובת פרשת זכור על ידי הבעל קורא אין זה מדין שומע כעונה, שאין חיוב על כל אחד לקרוא הפרשה בעצמו, אלא הוא דין זכירת מעשה עמלק ע"י קריאת הפרשה, ומתקיים הזכירה ע"י קריאה, בין בקריאה בפיו ובין בשמיעת הקריאה מן הש"ץ, ואין צריך לזה דין 'שומע כעונה', דמסתברא דגדר דהך חיובא לאו היינו שכל אחד צריך לזכור ע"י דיבור בפיו שיהא הוא הקורא את הפרשה בעצמו, אלא זהו "דין זכירה ע"י קריאת הפרשה, דרמיא על כל יחיד ויחיד לזכור מחיית עמלק ע"י קריאת הפרשה בציבור". וזה מתקיים בין אם קורא



בלחש, ואין בזה חסרון מצד שאין זו קריאה בציבור, כיון שקורא עמו ביחד.

**יב.** ועיין בספר שמעתתא דמשה (שמועות משה - פורים דף תפא) שכתב שהג"ר משה פיינשמיין זצ"ל פסק שהעולה לתורה מותר לו לקרוא עם הש"ץ

ובין אם שומע קריאת הש"ץ שהש"ץ קורא בפיו, והוי הזכירה בפה ע"י שמיעת קריאת הפרשה בפה. והא דכתוב בגמ' (מגילה יח.) "וממאי דהאי זכירה קריאה היא, דלמא עיון בעלמא, לא סלקא דעתך, דכתיב 'זכור', יכול בלב, כשהוא אומר 'לא תשכח' הרי שכחת הלב אמור, הא מה אני מקיים 'זכור', בפה", עיקר כוונת הגמ' היא דקס"ד שאין חיוב לזכור ע"י קריאה כלל, אלא ע"י זכירה בלב בעלמא, כדמפורש התם, ובה קמ"ל שמעשה הזכירה הוא כך דבעי לקיימה ע"י קריאה בפה, ומקיים מעשה הזכירה בפה ע"י שמיעת קריאת פרשת עמלק בציבור, שבה נתקיים הזכירה בפה בקריאת הפרשה בציבור. עיי"ש. ועיין בספר מעשה רב (סימן קלג) דאיתא שם שהגר"א הקפיד לקרוא פרשת זכור בעצמו בתורה. ובפשוטו הטעם הוא משום 'מצוה בו יותר מבשלוחו', ואין מזה סתירה מוכחת למש"כ בספר הנ"ל, דהא סו"ס ודאי דכשקורא הפרשה בעצמו הוי מעשה קריאת הפרשה בעצמו, ושפיר איכא בזה משום 'מצוה בו יותר מבשלוחו'. ועיין בשו"ת משיב דבר (חלק א סימן מז ד"ה סימן קכח) ושו"ת הר צבי (או"ח חלק א סימן נח) שנקטו דקריאת פרשת זכור שפיר הוי מדין שומע כעונה.

ביסוד חיוב נשים בזכירת ומחיית עמלק ובקריאה

**עיין בספר החינוך** (מצות תרג) שכתב דחיוב זכירה זו היא בלב ובפה כדי שלא ישכח הדבר, פן תחלש איבתו ותחסר מהלבבות באורך הזמנים, ונוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן בזכרים, כי להם לעשות המלחמה ונקמת האויב ולא לנשים. עיי"ש. חזינן שמצות הזכירה בפה ובלב אינם התכלית בפני עצמם, אלא לצורך הנקמה, כדי שתשמר איבתו בלבנו תמיד ונקיים מצות המחייבה כראוי. ועיין לעיל שדייקנו מדברי הרמב"ם והרמב"ן שסוברים ג"כ שכל התכלית של הזכירה היא לעשות מלחמה, אמנם יש שלמדו שיש תכלית לזכור מעשיו של עמלק "בעצם", בלא שום קשר למלחמה, והבאנו שם שאחד מהנפק"מ הוא אם יש חיוב לנשים בקריאה זו. ועיין במנחת חינוך (שם), וכן איתא באבני נזר - או"ח סימן תקט) שהקשה, שבגמ' (פסטה מד): איתא דבמלחמת מצוה אפילו חתן יוצא מחדרו וכלה מחופתה, וכן פסק הרמב"ם (הלכות מלכים פרק ז הלכה ד), ולפ"ז לכאורה מלחמת עמלק שהיא מלחמת מצוה גם נשים מחוייבות בה, וא"כ מדוע שתהיינה פטורות מלזכור את מעשיו<sup>1</sup>. ומצאתי כמה מהלכים לתרץ דברי החינוך הנ"ל, עיין



<sup>1</sup> ועיין בחיי אדם (כלל קנה) שכתב בגדר המצוה, דמצות עשה מן התורה לזכור מעשה עמלק, ולשנוא אותו שנאה קבועה בלב, עד שאם היה באפשר למחות אותו מן העולם שלא ישאר ממנו שום זכר בין אדם ובהמה וכליו ומטלטליו שלא יזכר שמו לומר שזה הוא

מעמלקי, כדכתיב: "זכור וכו' תמחה את זכר עמלק". עיי"ש. ועיין בספר שבות יצחק (דף קמז) שדייק, שמבואר שמצות הזכירה היא גם לצורך מחיית כליו ומטלטליו של עמלק, וזה גם נשים יכולות לקיים. וצ"ל שכיון שאינן מחוייבות במחיית האנשים שהוא העיקר,

בספר המרחשת (סימן כב אות ו) שכתב לחדש חידוש גדול, דרך במלחמת יהושע חייבות הנשים, משום שעיקר ענינה ישוב ארץ ישראל, ואשה חייבת בישוב ארץ ישראל, אבל בשאר מלחמת מצוה נשים פטורות. עיי"ש. ועיין ברש"ש (סוטה מד): שכתב: "אפילו כלה מחופתה, משמע דגם נשים יוצאות למלחמה, וחידוש הוא, ואולי אינן יוצאות אלא לבשל ולאפות וכדומה לצורך הנברים אנשי המלחמה". עיי"ש. וכן איתא ברדב"ז (על הרמב"ם הלכות מלכים פרק ז הלכה ד) שכתב: "שקשה, וכי דרך הנשים לעשות מלחמה דקתני 'וכלה מחופתה', והא כתיב: 'כל כבודה בת מלך פנימה', וי"ל, דה"ק, כיון דחתן יוצא מחדרו כלה יוצאה מחופתה, שאינה נוהגת ימי חופה, ואפשר דבמלחמת מצוה הנשים היו מספקות מים ומוזן לבעליהן, וכן המנהג היום בערביות. עיי"ש. ומבואר מדבריהם שאינן הולכות למלחמה במלחמת מצוה אלא הולכות לספק צרכי האנשים הלוחמים, וא"כ שפיר דמי דברי החינוך שאין צריך לעורר שנאתן ואינן מחוייבות בזכירת מצות עמלק, כי תכליתה הוא בשביל המלחמה עצמה, והן לא הולכות לזה. וצריך גם לומר שאין הבדל במה שהן עושות בהכנת המים וכו' בשביל מלחמה שהוצרכה לעורר שנאה בליבה לפני כן, לבין מלחמה רגילה, וזה שמתעורר שנאתה לא ישפיע יותר על אופן הכנתה אם יש לה זכירה של רשעות האויב לפני זה, שממילא הדבר יגרום לה להכין באופן אחר.

מצנן מה שנשים חייבות בהריגת שבעה עממין

**ועיין במנחת חינוך** (מצות תרד אות ט) שכתב שמבואר בדעת החינוך שנשים פטורות ממחיית עמלק, וצ"ע מ"ש מו' עממין שכתב החינוך (מצוה תכה) שגם נשים חייבות. ועיין באבני נזר (או"ח סימן תקט) שתירץ, דחלוק מחיית עמלק מו' עממין, דעמלק הוא מחויב מיתה בעצם, א"כ דין מיתתו אין דוחה את השבת, דאין חמור משאר חיובי מיתות שאין דוחין את השבת (מלבד אם הוא במלחמה, דבזה נאמר: "עד רדתה"). ולכן לענין נשים הוי מ"ע שהזמן גרמא ופטירי, אולם בז' עממין יסוד חיובם הוא שלא ילמדו ממעשיהם, א"כ דומה להריגת המזיקים דחשיב מלאכה שאינה צריכה לגופה, ממילא חשיבי כנוהגת בשבת ולכן גם נשים חייבות בה. עיי"ש. וביאור דבריו, שחלוקים הם עמלק וז' עממין ביסוד חיובם, דעמלק הוא מחויב "מיתה בעצם" כדין מי שחייב עונש מיתה, ולכן הוא גם בדין דאין עונשין בשבת, וכעין לשון הרמב"ן (סוף פרשת בשלח) שכתב: "וטעם העונש שנענש עמלק יותר מכל העמים" וכו', דמבואר דמתורת עונש הוא י'.



עממין וכו', וכבר אבד זכרם (ולא נוהג בזמן הזה). ועיין ברדב"ז (שם) שכתב, משום שבא סנחריב ובלבל את העולם. עיי"ש. אולם לענין מחיית עמלק (שם הלכה ה)

י"ל דפטורות גם ממחיית המטלטלין. עיי"ש. יד. ועפ"י יסוד זה יש לתרץ הא דכתב הרמב"ם (הלכות מלכים פרק ה הלכה ד): מצות עשה להחרים שבעה

פטור נשים ממצות זכירה - מדין תלמוד תורה

**ובעצם פטור נשים ראיתי חידוש בספר הררי קדם** (פורים סימן קפה) שכתב ש"ל טעם אחר לפטור נשים ממצות זכירת עמלק, דעיין ברמב"ן (סוף פרשת



אחד ואחד למחות את כל אחד מזרעו של עמלק, והשנית להלחם בעמלק בתורת עם, וכדכתיב בפרשת בשלח: "מלחמה לה' בעמלק מדור דור", דהיינו שכל הציבור מחויב להלחם 'בעם העמלקי', ומצוה זו אינה רק על זרע עמלק גרידא, אלא כל אומה שעומדת עלינו לכלותינו או מצווים להלחם בה, והיא מלחמת מצוה, משא"כ מצוות 'מחיית' עמלק שעל כל יחיד ויחיד האמורה בפרשת כי תצא, אינה אלא על זרע עמלק בלבד.

**ועיין באבן עזרא** (שמות פרק יז פסוק יד) שכתב בפירוש הפסוק (שם פסוק יג): "ויחלוש יהושע את עמלק ואת עמו", דצ"ב מי הוא עמלק ומיהו עמו, וז"ל: "וי"א כי עמלק היה שם המלך, בעבור שאמר הכתוב 'את עמלק ואת עמו', או עם אחר שנתחבר עמו". וא"כ כבר במעשה עמלק נתחברו עמו אחרים, ולכן גם לדורות, כל מי שחובר לדרכו של עמלק הוא בכלל עמלק. ועיין במכילתא (פרשת בשלח על הפסוק 'מחה אמחה') שדורש המכילתא: "כל הדור ההוא". ופירש הנצי"ב: "כל הדור ההוא הבאים עם עמלק, אע"פ שלא בניו של עמלק הם". וכ"ז הוא ג"כ לדורות, וזהו שלא כתב הרמב"ם דכבר אבד זכרם של עמלק, משום דבאמת דין מלחמת עמלק עדיין קיים בכל אומה אחרת הזוממת לכלותינו, וגם לאחר שהתבלבלו האומות שייכת מצוה זו של מלחמת עמלק. ואף שדברי הרמב"ם מוסבים גם על דין 'מחיית' עמלק שבכל יחיד ויחיד שהוא רק בורע עמלק, מ"מ כיון שחובת מלחמה בעמלק שייכת גם באומה אחרת - לא כתב הרמב"ם להא מילתא שאבד זכרם. ואפשר שזהו כוונת הרמב"ם (הלכות מלכים ריש פרק ה) שכתב: "ואיזו היא מלחמת מצוה, זו מלחמת שבעה עממים ומלחמת עמלק ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם". והיינו שגם מלחמת 'עזרת ישראל מיד צר' שבא עליהם הוי נמי בכלל פרשת מלחמת עמלק, ואף שהזכיר הרמב"ם מלחמת עמלק בלחוד, מ"מ י"ל דגם 'עזרת ישראל מיד צר' שעומד עליהם לכלותם משתייכת לפרשה זו. עי"ש.

**והנה** חידוש עצום הוא זה, דמדברי האבן עזרא והמכילתא (ע"פ הנצי"ב) ראינו רק שעמים ש'מתחברים' להם - חל עליהם דין עמלק, אבל מנין לנו לעלות ולחדש שאף עם ש'דומה להם בהנהגתם' מבלי להתחבר עמם - יש להם ג"כ דין עמלק. והנראה לומר בזה, דזיל בתר טעמא, דטעם מה שעם שנתחבר עמם נעשים כמותם - היינו משום שדומים להם בהנהגתם, וא"כ כל מי שידמה להם בהנהגתם - אפילו בלא להתחבר עמם - חל עליהם דין עמלק. וצ"ע.

לא כתב הרמב"ם דאינו נוהג בזה"ז משום דכבר אבד זכרם, והדבר צ"ב, מ"ש ז' עממין מעמלק לענין זה. ותירוץ מפורסם בעולם התורה הוא, דחלוקין הם דין 'החרם תחרימם' הנאמר בז' עממין מדין 'מחייה' הנאמר בעמלק בעיקר יסוד דינם, דהנה יסוד חיוב איבוד ז' עממין מפורש בקרא (דברים פרק כ פסוק יח): "למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות ככל תועבותם", ומבואר דזהו יסוד המצוה ולא רק טעם המצוה. ועיין בגמ' (פסחה לה: - והובא ברש"י שם) דמזה ילפינן שאם היו חוזרין בתשובה היו מקבלין אותן. הרי דזהו יסוד החיוב, דהרי יש בזה גם נפק"מ לדינא. ונמצא דמצות הריגת ז' עממין הוא מחמת מה שעלולים לעשות בעתיד, ולכן זה הוא רק כשהם בתורת עם דעל ידי זה יש מקום לחשוש שילמדו ממעשיהם, אבל משבא סנחריב ובלבל את העולם שוב ליכא אותו חשוש. אולם בעמלק יסוד המצוה ד'מחייה' לא הוי משום לימוד ממעשיהם בעתיד, אלא על מה שעשו כבר, א"כ ליכא נפק"מ אם הם עכשיו בתורת עם, אלא דה'חפצא דעמלקי' הוא המחייב דין מחייה, ולכן ליכא נפק"מ בזה דבא סנחריב ובלבל, דלמעשה עמלקי הוא וחיוב מחייה.

**ומעתה** יש להוסיף דזהו יסוד החילוק ביניהם גם לענין אם מהני הא דבלבל סנחריב את כל העולם, דבעמלק כיון דחיובו הוא 'מתורת עונשו', מאי נפק"מ אם בלבד העולם, מ"מ עדיין בעונשו קאי, משא"כ בז' עממין שהחיוב בהם הוא מחמת הרחקה, א"כ כיון שבלבל סנחריב את כל העולם תו ליכא מהם חשוש מכשול.

**ועיין** עוד בספר הררי קדם (פורים דף שיד) שכתב מהלך מחודש בשם הג"ר משה סאלאוויצ'יק זצ"ל (בנו של הגר"ח זצ"ל), לתרץ את הסתירה בהרמב"ם מאי שנא מלחמת ז' עממין שכתב בהם הרמב"ם שכבר אבד זכרם ולא נוהג בזה"ז משום שבלבל סנחריב את העולם, ממצות מחיית עמלק שלא כתב בה שאינו נוהג בזה"ז בגלל שאבד זכרם וכו'. וכתב שבאמת הרי התורה מעידה שעמלק עדיין קיים בעולם, צא וראה מה אמרה תורה: "מלחמה לה' בעמלק מדור דור", ואי אפשר לעמלק להימחות מן העולם עד ביאת המשיח, וכמו שאמרו חז"ל: "אין הכסא שלם ואין השם שלם עד שימחה זרעו של עמלק", ואף שהאומות נתבלבלו וכנ"ל, וי"ל שכל אומה המתנבלת לבלות את כנסת ישראל הופכת ע"פ הלכה לעמלק, והיינו שנצטוונו בענין מחיית עמלק בשתי מצוות, האחת למחות את זכרו של עמלק כדכתיב בפרשת כי תצא: "מחה תמחה את זכר עמלק", והיא מצוה המוטלת על כל

כי תצא) שהביא לשון הספרא: "מה אני מקיים 'זכור', שתהא שונה בפיד", ועיין בפירוש הראב"ד (ריש פרשת בחוקותי) שכתב דהיינו שתהא שונה בפיד הלכות מגילה, ונראה מלשון זה דעיקר הקיום של זכירת עמלק הוא ע"י תלמוד תורה של עניינים אלו, ולימוד ההלכות של מחיית עמלק וכל אביזריהו. ומאחר שכן, כיון דנשים פטורות מתלמוד תורה, יש לומר דגם חיוב זה של לימוד תורה לא חל עליהן. עיי"ש.

הלכה למעשה בחובת נשים בקריאת זכור

**עיין בשו"ת בנין ציון** (חלק ב סימן ח) בשם הגאון רבי נתן אדלר זצ"ל שסבר שנשים חייבות, משום שסבר שהוא מצוות עשה שלא הזמן גרמא כיון שאין קפידא לקרוא בזמן מסויים רק שצריך פעם אחת בשנה. וכן הובאו דבריו במהרש"ם (דעת תורה סימן תרפ"ה), וכן הובא בכת"ס (דרשות חלק ג עמוד צב). ובשו"ת מהרי"ל דיסקין כתב דפטורות מדאורייתא וחייבות מדרבנן. אמנם עיין בשו"ת תורת חסד (סימן לו) דכתב דמעולם לא ראינו ולא שמענו מי שהצריך את הנשים לשמוע קריאת פרשת זכור, ומנהגן של ישראל תורה.

וראוי להביא כאן האיך נהגו ונהגים גדולי ישראל בעניין זה.

**החפץ חיים זצ"ל** - החפץ חיים כתב בספר המצוות הקצר (מצוה קצד), מצוות לא תעשה שלא לשכוח מעשה עמלק, שנאמר: "זכור את אשר עשה לך עמלק וכו' לא תשכח", והיינו בלב, שאסור לשכוח איבתו ושנאתו ממנו, ונוהג בכל מקום ובכל זמן בזכרים ובנקבות. ועיין עוד שם (מצוות עשה עו) שכתב, מצוות עשה לזכור מעשה שעשה לנו עמלק, שנאמר: "זכור את" וכו', והיינו לזכור בפה מעשיו הרעים ואריבתו עלינו כדי לעורר לבנו לשנוא אותו, ונוהג בכל מקום ובכל זמן בזכרים ובנקבות. ועיין בספר שבות יצחק (פורים דף קג) בשם הרבנית זקס ע"ה - בתו של החפץ חיים, שאביה היה אומר שאין אשה צריכה לילך לשמוע פרשת זכור, ולפ"ז מש"כ דנוהגת מצוה זו בנקבות היינו לזכור בפה, ואין צריך שמיעת קריאת פרשת זכור.

**החזו"א זצ"ל** - עיין בספר טעמא דקרא (הוראות והנהגות מהחזו"א איש זצ"ל דף תכד) שכתב שאין נשים חייבות לשמוע פרשת זכור.

**הגרי"ז זצ"ל** - עיין בספר עובדות והנהגות לבית בריסק (חלק ב דף קא) שכתב שפעם אמר מרן הגרי"ז זצ"ל, שעד שהגעתי לירושלים לא ידעתי מענין כזה שנשים הולכות לשמוע פרשת זכור.

**בעל האגרות משה זצ"ל** - עיין בספר מסורת משה (פסקי הג"ר משה פיינשטיין זצ"ל - חלק ב דף קנה) שכתב שאמר ר' משה זצ"ל, שאצלנו לא נהגו להקפיד כ"כ שהנשים ישמעו פרשת זכור. ועיין בספר שמחת המועדים (דף רפה) שמביא מהגר"א פורכהיימר שליט"א (מו"ץ דשיבת לייקווד בחו"ל) שהעיד שאמר לו ר' משה זצ"ל שפטורות.

**הגרשו"א זצ"ל** - עיין בספר הליכות שלמה (פורים דף שכג) שכתב שהגרשו"א זצ"ל שלח לקרוא לזוגתו הרבנית ע"ה לשמוע קריאת פרשת זכור, להדר כהסוברים שגם הנשים חייבות. אמנם העיקר להלכה שאין הנשים חייבות בשמיעת פרשת זכור.

**הגרי"ש זצ"ל** - עיין בספר שמחת המועדים (דף רפה) שכתב שאמר הגרי"ש זצ"ל: "אמא שלי לא הלכה". ועיין בספר שבות יצחק (פורים דף קנא) שכתב, שמעתי מהגרי"ש זצ"ל דבירושלים נהגו הנשים לשמוע פרשת זכור. ועיין בספר אשרי האיש (פורים דף רפ) שכתב שבזמנינו נהגו הנשים לילך, אמנם אינה צריכה לעשות מאמץ מיוחד לזה. אמנם אשה שנהגה ג' פעמים לשמוע פרשת זכור יש בזה חשש נדר, ואם רוצה להפסיק לשמוע צריכה התרת נדרים, והתרת נדרים בערב ר"ה מהני לזה.

**בעל אילת השחר זצ"ל** - עיין בקובץ 'כאיל תערוג' (שנת תשע"ה דף צח) שאמר הגרא"ל שטיינמן זצ"ל שבזמנו בבריסק לא הלכו הנשים לשמוע פרשת זכור, ורק כאן בארץ ישראל ראה מנהג זה.

**בעל שבט הלוי זצ"ל** - עיין בספר קובץ מבית לוי (פסקי בעל שבט הלוי זצ"ל - פורים דף כח) שכתב שנשים רבות נוהגות לשמוע פרשת זכור, אמנם מן הדין אין הנשים חייבות בשמיעת פרשת זכור.

**הגרי"י פישר זצ"ל** - עיין בספר הליכות אבן ישראל (פורים דף תו) שפסק הגרי"י פישר זצ"ל שנשים חייבות בפרשת זכור, ושהמנהג הוא שהולכות הנשים לשמוע קריאת פרשת זכור בבית הכנסת.

קריאת זכור במיוחד לנשים

**עיין בספר שמעתתא דמשה** (שמועות משה - פורים דף תעט) שכתב שהג"ר משה פיינשטיין זצ"ל פסק שאין מוציאין ס"ת לקרוא פרשת זכור אלא אם כן יש עשרה אנשים שיוצאין בזה ידי הקריאה, וכן אין מוציאין ס"ת לקרוא לנשים שלא שמעו עדיין פרשת זכור. והטעם, משום דלא חל חיוב קריאה בתורה אלא כשיש עשרה או לכל הפחות ששה שלא שמעו עדיין פרשת עמלק<sup>טו</sup>, ובפרט



שמעיקר הדין אין הנשים חייבות לשמוע פרשה זו מס"ת דווקא אלא יוצאות בקריאה מחומש, ולכן אין לעשות מילתא חדתא כי האי, כי קרוב הדבר להיות בזיון לתורה. ויותר מזו, שמה שנוהגין לקרות פרשת זכור אחה"צ לנשים, אין זו עצה, ואפי' אם יש שם י' אנשים אם אין יוצאין עכשיו הקריאה לא מהני, דבעינן שיעלה בברכה, ואין קורין בברכה פחות מג' עולין. אמנם בשבת במנחה מותר לקרוא פרשת זכור מיד לאחר שקראו פרשת השבוע ואפילו בדליכא ששה וכו' שלא שמעו פרשת זכור. וכן כתב בספר אשרי האיש (פורים דף רפ) בשם הגר"ש זצ"ל שלא היתה דעתו נוחה מקריאת זכור לנשים כשאין שם עשרה אנשים שלא שמעו קריאת התורה, שאין קוראים בציבור בלא ברכה. ובמקומות שקוראים לנשים שלא בזמן הקריאה בבית הכנסת בבוקר צריכים לדקדק שיהיו עשרה אנשים בבית הכנסת וכו', ונכון שיהיו כאלו שעדיין לא יצאו חובת הקריאה, ואז יוכלו לברך.

**ועיין בספר שבות יצחק** (פורים דף קנג) שהביא ששמע מהגר"ש זצ"ל דאפשר לסדר שעשרה ישמעו פרשת זכור מאוחר יותר, ויברכו על הקריאה וההפטרה, ויתפללו מוסף אחר כך, כדי שלא לשנות מהסדר. ויכולים לאכול אכילת עראי קודם לכן, שהיא עד כביצה פת או מזונות. גם אם הם נמצאים בבית הכנסת בזמן הקריאה וההפטרה יכולים לכיין לא לצאת כדי שיוכלו אחר כך לקרוא בברכה, או שיקראו פרשת זכור בתפילת מנחה באופן שהעולה השלישי כיין בברכה גם על קריאת זכור. ואחר שיקראו בפרשת השבוע יגללו הספר ויקראו פרשת זכור, ואח"כ יברך ברכה אחרונה. דלצורך זה אפשר לדלג ממקום למקום. ומשום כבוד הציבור שמתעכבים בגלילת הספר שרי כשהציבור מוחלין על כבודם. ולא יוציאו ספר אחר שיקרא בו השלישי זכור, דאיתא בשו"ע (סימן קמד סעיף ד) דאין קורין לאדם אחד בשני ספרי תורה משום פגמו של ראשון. ועוד, דמבואר בגמ' ביומא (ע.) דכל ספר טעון ברכה. עיי"ש. ועיין בספר קובץ מבית לוי (פסקי בעל שבט הלוי זצ"ל - פורים דף כח) שכתב שאין להוציא ס"ת לקרוא עבור נשים גם כשיש מניין אנשים, ובודאי שאין לקרוא בלא מנין. ועיין עוד בשו"ת מנחת יצחק (חלק ט סימן סח).

**וראוי לציין** מה שראיתי בספר קובץ הלכות (פורים דף יג), שכתב שמי שלא שמע פרשת זכור בשבת בקרה"ת שחרית ויש לו ברירה לשמוע קריאת פרשת זכור בקרה"ת לנשים, או לצאת ידי חובתו בקרה"ת דפורים שחרית (עיין לעיל שהרחבנו בזה), עדיף לצאת ידי חובתו בקרה"ת דפורים שחרית, דכיון דנשי



לא חשיבי ציבור א"כ לדעת כמה פוסקים לא יצא ידי חובתו, ולכן עדיף לצאת בקרה"ת דפורים שחרית. עיי"ש.

קטן לענין לעלות לתורה לפרשת זכור

**עייין בספר מסורת משה** (פסקי הג"ר משה פיינשטיין זצ"ל - חלק א דף קצד-קצה) שכתב שבחור (בשבת שלפני הבר-מצוה, כך היתה שם השאלה) **בשעת הדחק** יכול לקבל העלייה לפרשת זכור, אבל אינו יכול להיות הבעל קורא. ועיין עוד בשו"ת אגרות משה (או"ח חלק ב סימן עב). עיי"ש. ועיין **במשנ"ב** (סימן רפב ס"ק כג שהביא מהאליה רבה ועוד) שיש מחמירין שלא לקרות קטן לעליית פרה וזכור (אפילו מבלי שהוא הבעל קורא), ו**בביאור הלכה** (שם ד"ה או) הביא מהגרע"א שלא להעלותו לתורה בכל הארבע פרשיות (אפילו מבלי שהוא הבעל קורא). עיי"ש. ולכאורה אם הוא כבר נעשה בר-מצוה אין סיבה שלא לקרוא אותו (לעליה מבלי לקרוא) בכל ד' הפרשיות כולל פרשת זכור, מלבד אי נימא דצריך לחשוש שיוציא את הציבור בברכות, וע"ז לא סמכינן על החזקה וכו' (ולכאורה מזה שלא הזכיר המשנ"ב דבר זה בסימן רפ"ב כסיבה שקטן לא יעלה לברך הברכות של עליית מפטיר בפרשת זכור וכו', רואים לכאורה שלא חשש לחומרא זו). ועיין בספר **יבקשו מפייהו** (פסקי הגרי"ש זצ"ל חלק ב דף קעא) שכתב שמוותר להעלות נער לעלייה (בלא לקרות) בשבת שלאחר הבר מצוה, או אפילו בשבת שנעשה בר מצוה בו ביום. והטעם, כי הברכות אין חיובם מדאורייתא, ובדרבנן סמכינן על חזקה דרבא שמסתמא הביא סימנים. עיי"ש. אמנם עיין בספר **קובץ הלכות** (שבת דף תרט - במה שמביא בשם המהרש"ל). עיי"ש.

קטן לענין לקרוא בתורה פרשת זכור

**וראיתי** חידוש בספר **שמעתתא דמשה** (שמועות משה - פורים דף תפב) שכתב שהג"ר משה פיינשטיין זצ"ל פסק שבן י"ג שנים מותר לקרוא בתורה פרשת זכור אף שלא נתמלא זקנו, וסומכין על חזקה דרבא שהוא גדול, ואף בדאורייתא. עיי"ש. וראיתי שיש עוד פוסקים שסוברים שלענין פרשת זכור שפיר יש לסמוך על חזקה דרבא ורשאי להוציא אחרים ידי חובתם משום שיש בזה ספק ספיקא להקל, דשמא כבר הביא שתי שערות והרי הוא כגדול לכל דבר, ואם תמצי לומר שלא הביא שתי שערות ועדיין קטן הוא - שמא אין חיוב פרשת זכור מן התורה בקריאת ספר תורה דוקא, וכמו שנתבאר לעיל, וגם שמא אין חיוב לקרוא פרשת זכור פעם אחת בכל שנה אלא מדרבנן, ומן התורה די לו בפעם אחת בכמה שנים או בפעם אחת בכל ימי חייו. וכנראה מנהג העולם אינו כן, ורוב הפוסקים סוברים שצריך לדעת בבירור שהביא ב' שערות, או שנתמלא זקנו. וראוי לציין, שקטנים שהגיעו לחינוך (ואינם מפריעים לקריאה) יש להביאם לבית הכנסת לשמוע קריאת פרשת זכור, דדינו כשאר מצוות שיש

## לחנכם.

קריאת זכור לחולה ולמי שאינו יכול לילך לביהכ"נ

**עיין במשנ"ב** (סימן קלה ס"ק מו) שכתב שחולה וכל מי שאינו יכול לילך לביהכ"נ מותר להביא אליו ס"ת ממקום אחר ויקראו עבורו פרשת זכור במנין, ואם המנין כבר שמעו קריאת פרשת השבוע בביהכ"נ חוץ מפרשת זכור יכולים לברך שם ברכת התורה על הקריאה. עיי"ש. וכתבו הפוסקים שאם אין בתוכם ששה אנשים שיוצאין יד"ח בקריאה זו נראה שאין לברך על הקריאה. ועיין בשו"ת **תשובות והנהגות** (חלק ג סימן רכא) שהביא עובדא דהוה אצל מרן הגרא"מ שך זצ"ל, שהיה חולה וביקש ממנין בחורים לבוא אצלו כדי לקרוא פרשת זכור לבד בלא קריאת פרשת השבוע, והסתפק אם עליו לברך ברכת התורה. והביאו לו פסק ממרא דאתרא דשם הגר"ש וואזנר זצ"ל שיש לברך. ושם בספר הנ"ל מפקפק ע"ז, דאפשר שלא תיקנו לברך על קריאה זו אא"כ הוא בסוף קריה"ת של ז' גברי כתקנת חז"ל. ועיין בספר **אגרת הפורים** (דף טו) שהביא מהגר"נ קרליץ שליט"א שאם עדיין לא קראו בתורה יש לצדד שלא לברך על זכור בלבד, אבל אם כבר קראו הפרשה בביהכ"נ ואח"כ הלכו לבית של חולה לקרוא פרשת זכור שפיר יכולים לברך. ומהגר"ח קניבסקי שליט"א הביא שאם כבר קראו כל הפרשה חוץ מזכור, יכול עתה לקרותה בברכה. עיי"ש. ועיין ברמ"א (סימן תרפה סעיף ז ובמשנ"ב ס"ק יז) שכתב שאם אין בידו לאסוף מנין יקרא פרשת זכור לעצמו עם הניגון והטעמים, ויהדר לקרות זה מתוך הספר, ועיין גם במשנ"ב (שם ס"ק יד).

הכאה לאחר שמינת עמלקי בפרשת זכור

**עיין בספר שערי ימי הפורים** (דף נט) שכתב, מזה שבשנים האחרונות יש מקומות שהחלו להכות גם בפרשת זכור אחר הזכרת שם עמלק, אף שכוונתם רצויה מ"מ אין להוסיף על המנהג, כי כל המוסיף גורע, ויש בזה חשש בזיון בית הכנסת להרעיש רעשים נוספים במקום שלא תיקנו, ואבותינו הנהיגו להכות רק בהזכרת שם 'המן' ולא על הזכרת שם שאר רשעים. אמנם עיין בספר **נטעי גבריאל** (דף קמו) שמביא מקורות נאמנים ומנהגי קהילות שנוהגים להכות ברגליהם בשעת הזכרת שם עמלק ולאחר הקריאה. עיי"ש. ואין לערער אחר אלו שמנהגם כך.

אכילה לפני שמינת פרשת זכור

**עיין בספר הליכות אבן ישראל** (דף תו) שכתב שהגרי"י פישר זצ"ל הקפיד שלא לעשות קידוש קודם קריאת פרשת זכור. עיי"ש. וכן ראיתי שרוב הפוסקים נקטו שלא לאכול יותר מטעימה לפני שמינת הקריאה. ובפשטות הוא משום

שזהו ככל המצות התלויות בזמן שהזכירו בעלי השו"ע והפוסקים שיש איסור אכילה משהגיע זמן המצוה קודם שיקיים המצוה. וכן מפורש לגבי מצות תפלין (משנ"ב סימן ע"ס"ב) תפלת מנחה (סימן רלב סעיף ב) ותפלת ערבית וק"ש של ערבית (סימן רלה סעיף ב) ותפלת מוסף (סימן רפו סעיף ג) ובדיקת חמץ (סימן תלא סעיף ב) וספירת העומר (סימן תפט סעיף ד) ונטילת לולב (סימן תרנב סעיף ב) ונר חנוכה (מג"א סימן תרעב ס"ק ה) ומקרא מגילה (סימן תרצב סעיף ד). ועיין לעיל במה שכתבנו לגבי אכילה לפני מצוות היום וקריאת המגילה. עיי"ש. ואין לומר שהוא חלוק משאר מצוות התלויות בזמן, דהתם אם יעבור הזמן יתבטל המצוה משא"כ הכא דאפילו אם יעבור היום אפשר לקיים המצוה בקרה"ת דפורים בשחרית ואפשר לקיימו גם בקרה"ת דפרשת כי תצא, דמה"ת ליכא שום זמן קבוע למצוה זו, זה אינו, דהא גם בבדיקת חמץ אם יעבור הזמן יכול לקיימו למחר ואפ"ה אסור לאכול משהגיע זמנה כדמפורש בשו"ע (סימן תלא). וע"כ דכיון דעיקר זמנה בליל י"ד לא משגחינן במה שלא יתבטל המצוה אם יעבור הזמן, דסו"ס קיום המצוה כתיקונו שפיר נתבטל. וכן נראה דעת המהרש"ם (בהגהותיו לספר חותם קודש סימן ט ס"ק טו) שאבי הבן אסור לאכול קודם המילה. עיי"ש.

**אמנם** עיין בספר קובץ הלכות (פורים דף יא-יב) שכתב שמי שלא שמע קריאת פרשת זכור בשבת שחרית מאיזה סיבה וכבר התפלל תפילת שחרית ומוסף, מותר לו לאכול סעודתו אע"ג דעדיין לא קיים מצות זכירת מחיית עמלק, דמצות זכירת מחיית עמלק לא הוי כמו חובת היום, וכמבואר במג"א (ריש סימן תרפה): "דאטו מי כתיב בתורה שיקראו דוקא שבת זו, אלא שחכמים תקנו בשבת זו הואיל ושכיחי רבים בביהכ"נ, וסמוך לפורים, כדי לסמוך מעשה עמלק למעשה המן". הרי דמה שתיקנו לקרותה בשבת הוא רק מצד דשכיחי רבים בביהכ"נ ומצד שהוא סמוך לפורים, ובודאי שאין שייך בזה ענין 'חובת היום' דוקא, דאי משום דבעינן סמוך לפורים א"כ יכול לקיימו גם בקרה"ת דפורים שחרית וכמ"ש המג"א (שם), וגם לכתחילה שפיר דמי למיעבד הכי (עיין במג"א הנ"ל), ואין בזה דין מיוחד לקרותה בשבת דוקא, שלכן לא חשיב כלל כחובת היום ומותר לאכול קודם שיקיימנה. עיי"ש. וכן עיין בספר ארחות רבינו (חלק ג דף קנט) שאמר הסטייפלר זצ"ל שמש"כ שפרשת זכור יוצא עפ"י הדחק במה שישמע הקריאה בפורים פרשת זיבוא עמלק, פירש שמה שכתוב עפ"י הדחק קאי על התקנה שיקראו אותה בשבת לפני פורים, אבל מצות זכור יצא לכתחילה בקריאה זו, כדמוכח במגילה (יה.), שזהו מקורו של המג"א בדין זה. עיי"ש.

בענין הלכות תענית אסתר עיין בחיבורנו "ומתוקים מדבש" על הלכות תענית ג' השבועות ותשעה באב.

## פרק ב

### מקרא המגילה

מבטלים ת"ת למקרא מגילה

**עיין בגמ'** (מגילה דף ג:) **דמבטלים** תלמוד תורה למקרא מגילה, והובא להלכה **בשו"ע** (סימן תרפז סעיף ב). ומקשים העולם, דאיזה ביטול תורה יש כאן, הרי מגילה עצמה תורה היא מ"ו. והנה הערוך השלחן (שם) נשמר מקושיא זו, וכתב לתרץ "ואע"ג דגם מגילה הוי לימוד תורה, מ"מ ההילוך ועד הזמן שיתאספו כל העם ויתחילו לקרות מגילה הוי ביטול תורה". עיי"ש. וכן תירץ במהר"ץ חיות (מגילה ג. ד"ה מכאן). ועיין ברש"ש (מגילה ג.) שכתב: "לענ"ד מיושב עפ"י המבואר בשו"ע (יו"ד סימן רמו סעיף ג.). עיי"ש. ועיין בשו"ע (שם) שכתב שחייב אדם לשלש לימודו שליש בתורה שבכתב כו' שליש במשנה כו' שליש בתלמוד כו'. במה דברים אמורים בתחילת לימודו של אדם, אבל כשיגדיל בתורה ולא יהיה צריך ללמוד תורה שבכתב כו' יקרא בעיתים מזומנים תורה שבכתב כו' ויפנה כל ימיו לתלמוד בלבד לפי רוחב לבו וישוב דעתו. עיי"ש. ועיין בגמ' בברכות (י:) דגדול הקורא ק"ש בעונתה יותר מהעוסק בתורה, והקשה הרשב"א (שם) דפשיטא, דאף היא תורה, ועדיפא משום דבעונתה. ותירץ שהחידוש הוא שגדול הוא אפילו מן השונה (משנה וכדו) וכו'. עיי"ש. והביא דבריו בשו"ת בית אפרים (או"ח סימן סח), וביאר שם לתרץ גם את הקושיא דלעיל, דלימוד המשנה וגמ' עדיפא ממקרא, ומי שיש לו לב לעוסק במשנה ותלמוד ועוסק במקרא הרי זה ביטול תורה. עיי"ש. ולא ברור אם כוונתו לומר שבדרך כלל לומדים את המשנה וכו' ביתר עמקות, וכידוע בעולם שיש ביטול תורה "באיכות" (כך ראיתי מוכא בשם הגר"ח מברסק זצ"ל), או שדבריו נאמרו 'בעצם', שמי שיכול ללמוד תורה או משנה וכו', עדיף ללמוד משנה, ובלי קשר לדרגא של העמקות שלומד בו. אמנם א"כ מדוע באמת יש עדיפות ללמוד משנה יותר מתורה. וצע"ק.

**ועיין בדעת תורה** (מהרש"ם סימן תרפז סעיף ב) שכתב לתרץ הקושיא דלעיל, שיי"ל דאף דשומע כעונה, מ"מ עונה עדיף, וזהו שאמרו מבטלין ת"ת, שכל אחד לומד בפיו, אעפ"כ מבטלין אף לשמוע מקרא מגילה, שהוא רק שומע ולא עונה ממש. עיי"ש. ומטו משמיה דהמהרי"ל דיסקין זצ"ל, שהגמ' אומרת (מגילה יח.)



דלא ידעינן פירושא ד"האחשתרנים בני הרמכים", וא"כ אמירת ג' תיבות אלו הוא קריאת מגילה בלא תלמוד תורה. ועיין בחכמת שלמה (בהגהות לשו"ע בסימן הנ"ל) שהביא קושית העולם הנ"ל, ותירץ "דהכוונה לשני דברים לא מהני, ואם מכוין לת"ת אינו עולה לשם מצות מקרא מגילה, ואם מכוין למקרא מגילה אינו מקיים בו ת"ת". עיי"ש. ועיין בספר משמרת חיים (להגרה"פ שיינברג זצ"ל - ענייני פורים חלק ב אות א) שכתב שקשה להבין סברת החכמת שלמה, דאמאי אין יכול להיות מקרא מגילה ות"ת בבת אחת, ולמה יהא אחד סתירה לחבירו. ותירץ שנראה בסברת הדבר, דת"ת הוא ענין לימוד וידיעה, אבל מקרא מגילה הוא ענין של קריאת הודאה ושבח, כמו שאמרו בגמ' (מגילה דף יד.) "קריאתה זו הלילא", ובעצם הם ענינים סותרים זה את זה, או שלומד או שקורא המגילה לשבח והודאה, וכוונתו קובעת מה הוא עושה, ולכן אם מכוין למקרא מגילה וקורא לשם שבח והודאה אין כאן ענין של לימוד התורה, ושפיר קרי לה הגמ' ביטול תורה. עיי"ש.

**ועיין בספר אגרת הפורים** (דינים ומנהגים מהחזו"א שנכתבו ע"י הגר"ה קנייבסקי שליט"א - מכת"י דף ב) וכן איתא בארחות רבינו (חלק ג דף לה) בכמעט אותו לשון: "שמקשים, שמבטלים ת"ת למקרא מגילה, הא גם מגילה ת"ת הוא, אמר (החזו"א) שכשמכוין למצות מגילה אין לו מצות ת"ת, שהוא "שם אחר". וכעין זה אמר (החזו"א) על מה שכתב החפץ חיים (בפתיחה לח"ח) שעל לשון הרע עוברין ג"כ בלאו דביטול תורה ועוד לאוין כע"ז, ואמר (החזו"א) שאינו כן, שכשמדבר לשון הרע אין ע"ז רק השם לשון הרע. וכעין זה שמעתי (-הגר"ה קנייבסקי שליט"א) ממנו (החזו"א) על מלאכות 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 נודמנו ב' דברים אז שייך לחייב שתים. עיי"ש. ובפשטות היה נראה שמקורו הוא מהחכמת שלמה (הנ"ל, וכן כתב בספר אגרת הפורים), אמנם נפק"מ גדולה יוצאת בין האופן שלמד ה"משמרת חיים" (הנ"ל) את דברי החכמת שלמה, לאופן שהחזו"א למד, כי לפי דברי המשמרת חיים רק כאן לגבי קריאת מגילה (שהם שני ענינים הסותרים זה את זה, דת"ת הוא ענין של לימוד וידיעה, ומקרא מגילה הוא ענין של קריאת הודאה ושבח) אין יוצאים שני דברים ביחד, משא"כ לפי מה שלמד החזו"א יש דין כללי שבעצם לא יתכן להיות "שתי שמות" על מעשה אחד. ועיין עוד ב**מושג"ב** (סימן מז ס"ק יז בשם הגר"א) שכתב דאין ברכת אהבה רבה פוטרת ברכת התורה אא"כ למד מיד אחר התפלה, ואינו מועיל מה שקורא ק"ש דהוי רק כדברי תפלה כיון שאינו אומר זה לשם לימוד. ומקורו בב"י שכתב, ועוד י"ל דק"ש ותפלה לא חשיבי לימוד לענין זה, דדברי תחנונים ותפלה לחוד

ודברי תלמוד תורה לחוד, וק"ש כדברי תפילות הוא. אמנם עיין בגמ' (מנחות צט:): א"ר יוחנן משום רשב"י, אפילו לא קרא אדם אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים 'לא ימוש וגו'', וכ"כ הרמ"א (יו"ד סימן רמו סעיף א), ומשמע דהקורא ק"ש בעונתה קיים גם מצות ת"ת. ובגמ' בברכות (י:) איתא, גדול הקורא ק"ש בעונתה יותר מהעוסק בתורה, והקשה הרשב"א (שם) דפשיטא, דאף היא תורה. ומשמע דלא כדברי החזו"א הנ"ל (וגם קשה לפי מה שהסברנו את דברי הב"י). ועיין בספר אגרת הפורים (שם) במה שתירץ ופלפל בכ"ז. עיי"ש.

**וראוי** לסיים ענין זה עם מש"כ בספר הליכות שלמה (פורים דף שלב-שלג) שמי שנתאחר והגיע לביהכ"נ ביום הפורים כשמתחילין לקרות המגילה והוא עדיין לא בירך ברכת התורה, ואין לו מגין אחר, ישמענה בלא ברכת התורה לפניו, כדי שלא יפסיד קריאתה בציבור. ואחת מן הסברות שלו להקל הוא, שבכה"ג יש לסמוך על השיטות (עיין לעיל) דלא חשיבא קריאת המגילה כת"ת גמור, ואינה חייבת בברכת התורה. ועיין במשנ"ב (סימן מז ס"ק ז) שלכולי עלמא מותר לעשות איזה פעולת מצוה קודם ברכת התורה, אף על גב דבעת מעשה בוודאי הוא מהרהר בדין זה, אפילו הכי מותר, דכל שאינו מתכוין ללימוד אין צריך ברכה, וא"כ ה"ה בנדו"ד, בשעת הדחק אפשר לשמוע המגילה בלי ברכת התורה. עיי"ש.

## קריאתה ביום ובלילה

א. חיוב קריאת המגילה ביום ובלילה

**עיין** בגמ' (מגילה ד.), וכן איתא בשו"ע (תרפז סעיף א) שחייב אדם לקרות המגילה בלילה, ולחזור ולשנותה ביום י'. ועיין בתוס' (שם) דעיקר מצות הקריאה ופרסומי ניסא הוי ביום ולא בלילה, כדכתיב: "אקרא יומם" וכו', כלומר אע"ג שאני קורא ביום שהוא העיקר, מ"מ גם "לילה לא דומיה לי", ועיקר סעודת פורים הוי ביום וכן משלוח מנות, וכתיב: "והימים האלה נזכרים ונעשים", איתקש זכירה לעשייה, מה עשייה ביום אף זכירה ביום. ועיין בר"ן (מגילה ב.) שהסביר איך נהגו בני הכפרים, שבהם נאמר הדין 'מקדימין ליום הכניסה' (יא-ג), ובפשטות היינו שאת הקריאה של היום הם קוראים ביום הכניסה, שאז הם באים לעיר, אבל לא שמענו שנצריך אותם להקדים ולבא מבערב, וא"כ מה יעשו עם הדין של "חייב אדם לקרות המגילה בלילה



ותפילין ושופר ולולב, או רק בלילה כגון אכילת מצה וספירת העומר, עיי"ש מה שתירץ.

יז. ועיין בערוך השלחן (סימן תרפז סעיף א) שהקשה איך אפשר דמצוה אחת תנהג גם ביום וגם בלילה, שהרי רוב המצות או שנוהגות רק ביום כגון ציצית

ולחזור ולשנותה ביום". וכתב הר"ן: "ומגילה דלילה אפשר דלא קרו לה בני כפרים, דמגילה דיום עיקר וכו', וכשם שהקלו על בני כפרים להקדים, כן הקלו עליהם שלא לקרות אלא מגילה של יום" וכו'. עיי"ש. ועיין במאירי (מגילה ב.) שתירץ באופן אחר י"ח.

**ובשו"ע** (סימן תרצב סעיף א), הקורא את המגילה מברך לפניה שלש ברכות, על מקרא מגילה, ושעשה נסים, ושהחיינו, וביום אינו חוזר ומברך שהחיינו. וברמ"א (שם), וי"א אף ביום מברך שהחיינו, וכן נוהגין בכל מדינות אלו. ובמג"א (ס"ק ב) דעיקר מצות קריאתה ביום י"ח. וכתב הפמ"ג (א"א שם), ויראה דמרדכי ואסתר תחלה תקנו ביום ואח"כ תקנו ג"כ בלילה, מק"ו הלל דפסח, מעבודות לחירות ואומרים בלילה ויום, כ"ש ממיתה לחיים. עיי"ש.

ב. הקריאה בלילה - כדי שיהא אפשר לשנותה ביום

**ועיין** חידוש גדול בשפת אמת (מגילה ד. ד"ה ריב"ל) שדקדק בלשון הגמ' "חייב לקרותה בלילה ולשנותה ביום" דהו"ל למימר 'חייב לקרותה בלילה וביום'. וביאר זו"ל: ואפשר דהא דאמר "ולשנותה", משום דעיקר מצותה ביום היא, והקריאה בלילה היא רק שיהיה ביום קריאה שניה, ונפק"מ בהא דהיכא דביממא



ולא דומיה ל'. ועיי"ש ברש"י (שם ד"ה ולשנותה ביום) שכתב שבימי הנס (של מרדכי ואסתר) היו זועקים בימי צרתן יום ולילה, וה"נ יש לנו ג"כ לצעוק בלילה וביום ע"י קריאת המגילה שלנו שהוא ג"כ בבחינת תפילה. וגם בגמ' (ברכות שם) ילפינן לה להא דיהוור ויתפלל מדכתבי: "קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה'", ופירש"י (שם): "קוה והתחזק ולא תמשוך ירך, אלא חזור וקוה", וזהו כמו בפורים שהיו זועקים יום ולילה. עיי"ש. ולענין עצם דברי בעל ה'הררי קדם' נראה שחידוש הוא לומר שקריאת המגילה שלנו היא "תפילה ממש" (לריב"ל), והייתי אומר באופן אחר, שהקריאה שלנו היא זכר לזה שכלל ישראל התפללו בזמן סיפור המגילה, וכמדויק בלשון רש"י (שהבאנו לעיל): "ולשנותה ביום - זכר לנס שהיו זועקין בימי צרתן יומם ולילה", ואתי שפיר שריב"ל למד את דינו מפסוק שמשמעותה היא תפילה, דהיינו "אלוקי אקרא יומם ולא תענה, ולילה ולא דומיה ל'. ועיין במהרש"א (שם) במש"כ לפרש את שתי הלימודים מפסוקים שונים. עיי"ש.

**יח.** עיין במג"א (סימן תרפז ס"ק א) שהעיר על הדין שבשו"ע שזמן קריאת הלילה הוא עד עמוד השחר, ואע"ג דקריאת שמע עד חצות דוקא (וא"כ אמאי התירו לקרוא את המגילה כל הלילה), הכא לא גורינן דילמא אתי למיפשע אידי דחביבא להו (הרא"מ, ה"ר אליהו מזרחי בסמ"ג). ולפי מה שכתבתי לעיל דעיקר מצותו ביום לא קשה מידי. עיי"ש.

יח. ועיין בספר חררי קדם (פורים סימן קצב) שמביא שתי הדרשות, ומקורות שיש לקרות המגילה בלילה וביום, עיין בגמ' (מגילה ד.): "אמר ריב"ל, חייב אדם לקרוא את המגילה בלילה ולשנותה ביום, שנאמר: 'אלוקי אקרא יומם ולא תענה, ולילה ולא דומיה ל'. ולהלן בגמ' (שם): "איתמר נמי, אמר רבי חלבו אמר עולא ביראה, חייב אדם לקרוא את המגילה בלילה ולשנותה ביום, שנאמר: 'למען יזמך כבוד ולא ידום ה' אלקי לעולם אודך". והנפק"מ בין הני תרי דרשות, דדרשת עולא ביראה מקרא ד'למען יזמך כבוד', היא ע"פ המבואר בגמ' להלן (יד.): "מ"ט לא אמרינן הלל בפורים, רב נחמן אמר, קרייתא זו הלילא", וה"נ אית ליה לעולא ביראה דקריאת המגילה יש בה קיום הלל, וילפינן מהך קרא ד'למען יזמך כבוד ולא ידום' וכו' שצריך לומר את ההלל פעם אחת בלילה ולחזור ולאומרה עוד פעם ביום, ואשר מה"ט הוא שקורין את המגילה בלילה ושוב קורין אותה ביום, ואילו ריב"ל מסכים להלכה עם עולא ביראה, אך מטעמא אחרינא לגמרי, דיש בקריאת המגילה משום קיום של "תפילה", שעיי"ז שאנו קוראין במגילה האיך התכנסו כל היהודים וצמו והתפללו וזעקו ונענו, הרי בזה נופא אנו מתפללים בדרך רמזיה להקב"ה, שכמו שגאל את אבותינו בימים ההם, כך יגאל אותנו כמו כן בזה", ובתפילה הרי קיי"ל בגמ' (ברכות לב.): "אם ראה אדם שהתפלל ולא נענה (בפעם הראשונה) יחזור ויתפלל" (בשניה), וזהו יסוד קריאת המגילה בלילה וביום, וכפירושא דהך קרא 'אלקי אקרא יומם ולא תענה, ולילה



לא יהיה עליו חיוב, גם בלילה פטור. עיי"ש. הרי דס"ל דאין קריאת הלילה דין ומצוה בפנ"ע, אלא היא חובה אחת עם מצות היום, דכל כולה של קריאה דליליא היא מחמת לתא דקריאה דיממא, ובתורת הכנה לקריאת היום, באופן דאם ליתא לקריאה דיממא ליתא לקריאה דליליא<sup>ב</sup>.

ג. חיוב הקריאה ביום ובפ"ע - מדברי קבלה או מדרבנן

**והנה** קריאה דיממא היא מדברי קבלה, כדמפורש בט"ז (סימן תרפו סק"ב, ועוד אחרונים). ולגבי קריאתה בלילה כתב המשנ"ב בב' מקומות (בשער הציון סימן תרצ"ס"ק מא, ושם בסימן תרצב"ס"ק כז) שקריאת המגילה בלילה הוי מדרבנן וקריאתו ביום הוא מדברי קבלה, וכדברי תורה דמיא. וכן איתא בטורי אבן (מגילה ד. ד"ה כגון). ועיין בשערי תשובה (סימן תרפו סק"א ד"ה חייב) שהביא מהנוב"י שקריאת הלילה הוי מדרבנן. אמנם עיין בפמ"ג (סימן תרצ במשכחות זהב ס"ק י') ובערוך השלחן (שם סעיף יט) שכתבו שבמגילה הכל מודים שצריכה כוונה, משום שדברי קבלה כדברי תורה דמי לענין זה, ולא חילקו בין של לילה לשל יום (כהשער הציון הנ"ל). וכן איתא בשו"ת חת"ס (או"ח סימן קסא ד"ה ואמנם) שהוא מדברי קבלה.

ד. נפק"מ לדינא - באפשר רק או ביום או בפ"ע

**ועיין בערוך השלחן** (תרפו סעיף ג) שכתב נפק"מ לדינא, דאם אין לו להשיג קריאת המגילה רק פעם אחת, ביום או בלילה, מוטב שיבחר ביום מבליילה, כיון שהוא העיקר. אולם אפשר"ל דאע"ג דקריאת היום היא העיקר, מ"מ לא יעבור על המצוה ויקראנה בלילה שהיא קודמת, ואין מעבירין על המצות, וכן נ"ל עיקר לדינא. עיי"ש. אמנם עיין בספר קובץ הלכות (פסקי הג"ר שמואל קמנצקי שליט"א - פורים דף פג) שכתב, ומי שא"א לו להשיג קריאת המגילה רק פעם אחת, ביום או בלילה, מוטב שיבחר קריאת היום כיון שהוא העיקר. עיי"ש טעמו. וכן ראיתי בשם הגר"ח קנייבסקי שליט"א, וכן איתא בספר פסקי שמועות (פורים דף נב) בשם הגר"נ קרליץ שליט"א שעדיף לשמוע ביום ולא בלילה. וכל זה רק אם ברור לו שיוכל לשמוע למחר, אבל אם יש לו צד שלא יוכל לשמוע למחר, בודאי לא משהינן. אמנם עיי"ש (בהערה) שיש שהביאו משמו שכל דבריו הם כשאינו יכול לקרוא ממש עכשיו, אלא או היום (בהמשך הזמן) או מחר, אבל



ביום הוא, והקריאה בלילה היא רק שיהיה ביום קריאה שניה. ועפ"ז צידד דאפשר שאם נאנס ולא שמע קריאתה בלילה שפיר יש לשמוע קריאתה ביום ב' פעמים, שזהו עיקר החיוב שיקראנה ב' פעמים, אך סיים דמשמעות הפוסקים אינו כן. עיי"ש.

כ. ועיין עוד שם שהביא את דברי הברכ"י (סימן תרפו סעיף א) שפסק שאם לא קראה בלילה אין לה תשלומין ביום, ושוב כתב די"ל דחייב לקרותה ב' פעמים ביום בכה"ג, דהא באמת יל"ע בלשון חייב אדם כו' ולשנותה ביום, דהו"ל לכתוב חייב לקרותה בלילה וביום, ואפשר דהא דאמר ולשנותה משום דעיקר מצותה

אם יכול לקרוא ממש עכשיו י"א שאין דוחים מצוה הבאה לידך כעת אף שמחר תהיה מצוה יותר חשובה. עיי"ש.

ה. עוד נפק"מ לדינא

**ועיין** בספר **נשעי גבריאל** (פורים דף רנח) שכתב שאם נסתפק אם החסיר לשמוע תיבה אחת במגילה, או נסתפק אם קרא תיבות שלא כהוגן באופן שנשתנה משמעות התיבה, תלוי, דאם הספק הוא בקריאה של לילה דקריאתו מדרבנן, הוי ספיקא לקולא, אבל אם הספק הוא בקריאה של יום דחמיר טפי דהוי מדברי קבלה, אפשר דלא אמרינן בזה ספיקא דרבנן לקולא. עיי"ש. ועיין בספר **שלמי תודה** (פורים סימן ט) עוד נפק"מ בפלוגתא זו אם קריאה של לילה הוי מדרבנן או מדברי קבלה. עיי"ש.

## זמן קריאת הלילה

א. מאימתי קורין דינבד, מפלג המנחה, מבין השמשות

**עיין במשנ"ב** (סימן תרצב ס"ק יד) **ובביאור הלכה** (שם) פלוגתא אם בשעת הדחק יכול לקרוא מפלג המנחה, שדעת הפר"ח והגר"א דאפילו בדיעבד אינו יוצא קודם צה"כ, דבקריאת המגילה בעינן לילה ממש, וכמו שדרשו חז"ל מקרא 'ולילה ולא דומיה לי', ומסיק במשנ"ב ובביאור הלכה שהמקיל לחולה או יולדת למהר קריאתו מבעוד יום קצת (בין השמשות), יש לו על מי לסמוך, ואפשר שבמקום הדחק גדול אף בציבור יש להקל לקרות אף שאין עדיין לילה גמורה (היינו מבין השמשות). עיי"ש. **ובפמ"ג** (סימן תרפז משבצות זהב סוף סק"א) כתב דאפילו בין השמשות י"ל דלא יצא, ולא אמרינן ספק דרבנן לקולא משום שקריאת המגילה הוי דברי קבלה (ומזה מוכח דסבירא ליה שבלילה הוא ג"כ מדברי קבלה, ועיין לעיל). עיי"ש. אמנם עיין **בערוך השלחן** (תרפז סעיף ד) שכתב שאם קראה בין השמשות נ"ל דיצא בדיעבד, דספיקא דרבנן לקולא, וא"צ לחזור ולקרוא פעם אחרת (ומזה מוכח דסבירא ליה שקריאת המגילה בלילה הוי מדרבנן, ועיין לעיל). עיי"ש.

ב. עד מתי סוף זמן קריאת המגילה ש"ל לילה

**עיין בשו"ע** (סימן תרפז סעיף א, ובמשנ"ב שם) שזמן קריאת המגילה של הלילה הוא מצאת הכוכבים עד עלות השחר. ועיין **בערוך השלחן** (תרפז ס"ק ד) שכתב שפשיטא דזריזין מקדימין למצות, ויקרא בתחילת הלילה. עיי"ש. ועיין **במג"א** (סימן תרפז ס"ק א) שהעיר על הדין שבשו"ע שזמן קריאת הלילה הוא עד עלות השחר, ואע"ג דקריאת שמע עד חצות דוקא (וא"כ אמאי התירו לקרוא את המגילה כל הלילה), הכא לא גזרינן דילמא אתי למיפשע אידי דחביבא להו (הרא"מ, ה"ר

אליהו מזרחי בסמ"א). ומסיק, שלפי מה שכתב דעיקר מצותו ביום לא קשה מידי. עיי"ש. ויש אחרונים שדייקו בדבריו, שאף לכתחילה זמנה כל הלילה, וליכא דין להקדים לפני חצות. אמנם עיין באליה רבה (סימן תרפח ס"ק יט) שכתב שיש להקפיד לקרותה קודם חצות הלילה. עיי"ש.

ג. נאנם ולא קרא עד עלות השחר

**עיין במג"א** (ריש סימן תרפז) שכתב שלאחר עלות השחר לא יקרא מגילה של לילה, דלא דמי לק"ש שאם היה אנוס ולא קרא בלילה קוראה לאחר עמוד השחר, דשאני התם דלא כתיב "לילה" אלא "ובשכבך", אבל הכא לא מהני. אמנם עיין בט"ז (סימן תרפח ס"ק ו) דאם היה אנוס קורא אחר עלות השחר קודם הנץ, וכמו בקר"ש של ערבית (עיין בט"ז סימן רלה ס"ק ד). ועיין בפמ"ג (סימן תרפז משבצות זהב סק"א, ואשל אברהם שם) שכתב לבאר שיטות אלו שמותר לקרות אחר עלות השחר עפ"י דברי רש"י (מגילה דף ד). שכתב דהא דקוראין המגילה בלילה זכר לנס שהיו צועקים לילה ויום, היינו אף בשעה שבנ"א ישנים היו צועקים, ובעלות השחר היו ישנים הרבה בנ"א ואיכא זכר לנס. כוונת דבריו, שמכיון דאחר עלות השחר עדיין ישנים בני אדם ומשו"ה הוי זמן שכיבה לענין קר"ש, לכן מה"ט נמי יכול לקרוא אז המגילה של לילה שיש בזה זכר לנס שהיו צועקים גם בזמן שהיו בני אדם ישנים, והם לא ישנו והיו צועקין על גודל צרתם, ולהכי הוא דעבדינן זכר לנס ויכול לקרוא המגילה לפני הנץ. עיי"ש. ולהלכה כתבו פוסקי זמנינו כדעת המג"א, וכן איתא במשנ"ב (תרפז ס"ק א). עיי"ש. ויש פוסקים שמכריעים דאם לא קרא עד עמוה"ש יקרא עד הנה"ח בלא ברכה ויכוין להדיא שאינו רוצה לצאת בזה ידי קריאת היום אלא קריאת הלילה (עיין שו"ת רבבות אפרים חלק ו סימן ת).

## זמן קריאת היום

א. מאימתי זמן קריאתה ביום

**עיין במשנ"ב** (סימן תרפז ס"ק ו) שאם קרא משעלה עמוד השחר יצא, ואם היה אנוס קצת יכול לקרותה לכתחלה משעלה עמוד השחר. ועיין בספר הליכות שלמה (פורים דף שלב) שכתב שהקורא את המגילה ביום בין עלות השחר להנץ החמה להוציא אחרים, ואין כוונתו לצאת בקריאתו, יש מקום להסתפק אם יצאו השומעים ידי חובתם. עיי"ש צדדי הספק.

ב. עד מתי סוף זמן קריאת המגילה של יום

**עיין בשו"ע ובמשנ"ב** (סימן תרפז סעיף א) שביום זמנה מהנץ החמה עד שקיעת החמה, ואם נמשך לאחר שקיעה לבין השמשות יקרא בלא ברכה. ועיין

בספר קובץ הלכות (פורים דף עט) שכתב דמדנקט המשנ"ב שאם נמשך עד בין השמשות יקראנה בלא ברכה משמע דאפילו התחיל ביום, מ"מ אינו מברך על קריאתה, כיון שהקריאה נמשכת עד בין השמשות, דכיון שלא גמרו ביום נמצא דבמציאות חסר לו חצי המצוה בזמנה, שלכן אע"ג דיש מקום לומר דכיון שהתחיל הקריאה ביום קודם השקיעה אזלינן בתר ההתחלה, דוגמת מ"ש התוס' (ברכות ז: ד"ה שאלמלי) לענין קללת בלעם, דכל שהיה מתחיל קללתו באותה שעה שהיה הקב"ה זועם היה מוזק אפילו לאחר כן, אפ"ה בנידו"ד ליכא למימר הכי, וי"ל שלא יברך (ועוד, דבאמת אין סומכין על דברי התוס' לדינא, כדמבואר בפוסקים לענין זמן תפילה וק"ש דצריך לגמור התפילה בזמנה, וכמבואר במג"א (סימן פט סק"ד) ומשנ"ב שם סק"ה, ולכן י"ל דאין לברך בנידו"ד). עיי"ש. אמנם עיין בספר נטעי גבריאל (פורים דף רו) שמביא מכמה אחרונים שהפרזים שקוראים ביד או המוקפים שקוראים בו כשחל י"ד בער"ש, ושכחו ולא קראו עד ביה"ש, רשאים לקרות בברכה, כיון שגם יום ט"ו הוא זמן קריאה. עיי"ש.

#### אכילה לפני קריאת המגילה

**עייין ברמ"א** (סימן תרצב סעיף ד, ובמשנ"ב ס"ק יד-טז) שכתב שאסור לאכול קודם שישמע קריאת המגילה, ואפילו אם התענית קשה עליו, ודוקא אכילה אסור, אבל טעימה בעלמא שרי, ואפילו טעימה אין להקל אלא לצורך גדול, דהיינו חולה קצת, או מי שמתענה והתענית קשה לו. ואם הוא אדם חלוש והשהייה תזיק לבריאותו ויכול לבוא לידי חולי, וטעימה מעט אינו מספיק לו, שרי לאכול, אך יבקש מאחד שיזכירנו לקרוא את המגילה אחר אכילתו. ועיין בספר מסורת משה (פסקי הג"ר משה פיינשטיין זצ"ל חלק א דף קצו) שכתב שתמה בעל האגרות משה זצ"ל למה מחמירים שלא לאכול קודם מגילה ואין מחמירים שלא לאכול קודם תקיעת שופר, ובאמת מותר להנהיג שיאכלו כל הציבור סעודת עראי. ופעם אחרת אמר כלשון זה, שאם מקילים לאכול קודם שופר כל שכן שקודם מגילה מותר, ואפשר כן לנהוג לכל הציבור. עיי"ש. ועיין בספר נשמת אברהם (חלק א סימן תרצב סעיף א) שהביא שכתב לו הגרשו"א זצ"ל שצ"ע למה לא יאכל לפני קריאת המגילה אם הוא צריך, דמאי שנא מלפני תקיעת שופר שרבים נוהגים להקל. עיי"ש. ועיין בספר נטעי גבריאל (פורים דף רו) שכתב, הנה מעודי לא הבנתי למה החמירו כ"כ שאסור אפילו לטעום קודם קריאת המגילה, הלא כיון שכבר לילה עבר התענית, ובשביל מצות מגילה לשתרי לטעום כמו בכל מצוה דאסור לאכול אבל טעימה שרי, כדאיתא בשו"ע (סימן תרנב סעיף ב ומג"א ס"ק ד. וכאן בסימן תרצב ס"ק ז התיר רק לצורך גדול, וכלשון המשנ"ב לעיל). ומדברי הלבוש (סימן תרצב סעיף ד) הבנתי ישוב לזה, שכתב: "אבל אסור לאכול קודם

שישמע קריאת המגילה אפילו התענית קשה עליו, שכן תקנו לקרות המגילה קודם האכילה, שלא יבוא לבטלה". מבואר מדבריו שכן היתה תקנת חז"ל, להתענות עד אחר קריאת המגילה, ולהכי מחמירין בזה. ונראה לבאר דבריו, דחז"ל חששו שמא מחמת חלישות הלב משום שרעב מהתענית, עלול לשכוח את קריאת המגילה, לכן החמירו בזה. וכ"כ האליה רבא (שם סק"א): "נ"ל, כיון ששרוי בתענית, אם נתיר לו טעימה ודאי ימשוך לאכול". עיי"ש. וכן ראיתי מובא בשם הגרי"ש זצ"ל שהיות שזמן הקריאה הוא לאחר הצום, יש יותר חשש של 'שמא ימשך', ולכן מחמירין בזה יותר. ולפי סברא זו לכאורה צריך להקפיד בזה רק בקריאת המגילה בלילה, שזהו אחרי הצום, אבל בבוקר שאין שייך חשש זה יהא מותר לשתות תה או קפה לפני התפלה [והקריאה], וכן איתא בספר שמחת המועדים (דף רצט) בשם הגר"ח קנייבסקי שליט"א ובשם הגרי"ש זצ"ל עיי"ש כא.



ולעשות מים מתוקים אסור, ואינו עיקר. אבל עם חלב נ"ל דאסור, דחלב משביע, ועוד דבא מדם, דדם נעכר ונעשה חלב, ושייך בזה 'קודם שתתפללו על דמכם'. והעולם נוהגים היתר גם בחלב לפי שאינו בא אלא להטעים המים. וגם קאו"א (קפה) מותר לשתות, אע"ג דנראה דקאו"א משביע, מ"מ כתבו הגדולים דמותר. עיי"ש. ועיין בדעת תורה (מהרש"ם סימן פט סעיף ג) שג"כ מתיר בקפה עם חלב. עיי"ש. ועיין בספר הליכות שלמה (תפילה דף ח) שכתב שהמרגיש צורך לשתות קודם תפילה מותר לו לשתות קפה עם חלב וסוכר, דכיון שבזמנינו כל אדם שותה כך, אין זה נקרא משקה חשוב לעניין זה, ואין זה דרך גאוה כלל, ולכן כשמרגיש צורך בכך שרי, וכן נהוג עלמא. אך יתכן שנכון לומר קודם לכן דבר בקשה כגון 'שמע ד' וחנני' וכו'. וכן נהג הנרש"א זצ"ל בזמנים שהרגיש צורך בדבר ואמר אז הפסוקים: 'אליך ד' אקרא' וכו' עד 'ד' היה עוזר לי'. ועל מש"כ המשנ"ב דכשנותן הסוכר בתוך המשקה חמיר טפי, אמר דבזמנינו נשתנה הדבר, ואדרבה, י"ל דכשאוזן את חתיכת הסוכר בידו הוי דרך חשיבות טפי, והכל לפי הענין. עיי"ש. וכן איתא בספר שמחת הלבבות (דף כד) שהגרי"ש זצ"ל אמר לו במפורש שמותר לכתחילה לשתות תה וקפה עם סוכר וחלב לפני התפילה. עיי"ש.

#### משקאות קלים וממתקים

ועיין בספר פניני תפילה (דף נו-נז) שמביא מהגרי"ש זצ"ל שמותר ג"כ לשתות קולה וכדו' לפני התפילה, ורק יין ובירה אסור. עיי"ש. אמנם עיין בספר שמחת הלבבות (דף כד) שכתב שהגר"ח קנייבסקי שליט"א אמר לו שאסור לשתות מיץ או פטל לפני התפילה. עיי"ש.

**כא. ובעצם עניין אכילה ושתייה לפני תפילת שחרית בשאר ימות השנה נביא כאן בירור הלכה מהשו"ע וגדולי הפוסקים.**

#### אכילה ושתייה לפני התפילה

**עיין בשו"ע** (או"ח סימן פט סעיף ד) שכתב שלא לאכול (ואפילו טעימה בעלמא אסור) ולא לשתות (ורק מים מותר) קודם התפילה (מלבד אם רעב או צמא ביותר, וכש"כ חולה). ועיין במשנ"ב (ס"ק כא - שהביא מהגמ' ברבות י: ומהרמב"ם) שהעובר ע"ז עליו אמר הכתוב "ואותי השלבת אחרי נוך", אמר הקב"ה, לאחר שאכל ושתה ונתגאה, קבל עליו עול מלכות שמים. וגם הסמיכו דבריהם על הפסוק "לא תאכלו על הדם", דהיינו לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם. עיי"ש. ועיין בבבאור הלכה (ד"ה ולא לאכול) נפק"מ בין הטעמים, שלפי הטעם של "לא תאכלו" אסור לאכול אפילו אחר שקבל על עצמו עול מלכות שמים בק"ש, כל זמן שלא התפלל תפילת י"ח. עיי"ש.

#### שתיית תה וקפה, עם או בלי סוכר וחלב

ועיין עוד במשנ"ב (ס"ק כב) ש"טה" ו"קפה" מותר לשתות לפני התפילה כדי שיוכל לכווין דעתו, ובפרט במקומות שרגילין בהם ואין מתישב הדעת בלחם. ועיי"ש במה שכתב בעניין נתינת סוכר וחלב לתוך התה והקפה. עיי"ש. ועיין בערוך השלחן (סימן פט סעיף כג) שכתב שהמנהג הפשוט הוא לשתות מים חמים עם עשב שקורין טי"י (תה) קודם התפילה, וע"פ רוב מועיל לנקיות כידוע, ויש שאסרו לשתות עם צוקע"ר (סוכר), ואינו יודע הטעם, דאטו שם אכילה יש בזה, והרי אינה אלא להטעים את החמין קצת. ויש שהתירו לשתות עם צוקע"ר כשהצוקע"ר בפיו, אבל להטילה בחמים

נשים השומרות על ילדיהן - אכילה לפני הקריאה

**נשים** השומרות על ילדיהן ומחכות לקריאת המגילה עד שבעליהן יחזרו מבית הכנסת, מותרות בטעימה, דמן הסתם קשה עליהן להמתין בצום זמן רב



#### נשים באכילה לפני התפילה

וכ"ז הוא לגבי גברים, אבל נשים באכילה לפני התפילה הוא קיל יותר, עיין בשו"ת אנרות משה (או"ח חלק ד סימן קא אות ב) ובהליכות שלמה (תפילה דף ט). עיי"ש.

#### רחיצה במקלחת לפני התפילה

ובעניין רחיצה במקלחת לפני התפילה, עיין בשו"ע (סימן פט סעיף ז שמקורו מהרמב"ם) שכתב שמותר להסתפר וליכנס למרחץ סמוך לשחרית, שלא גזרו אלא סמוך למנחה שהוא דבר המצוי. ועיין במשנ"ב (ס"ק לו בשם האליה רבא) שדווקא סמוך לשחרית, דהיינו קודם שעלה עמוד השחר, אבל משעלה עמוד השחר אסור. עיי"ש. והמעין באליה רבא (שם ס"ק יב) בפנים יראה שמביא גם מהכל בו (הלכות תפילה ותחינה - במהדו"ח דף רצב) שאינו מחלק בין קודם עמוד השחר לאחריו, וכתב שבכל אופן מותר להתרחץ לפני שחרית. עיי"ש. ועל אף שנפסק בשו"ע (סימן פט סעיף ג - מגמ' ברכות דף יד.) שאסור לאדם להתעסק בצרכיו או לילך לדרך עד שיתפלל שחרית, ראיתי באחרונים שחילקו בין עשיית חפציו דהיינו מלאכה ומו"מ של סחורה (כמו שאסר השו"ע בסעיף ג) לבין צרכי גופו כתספורת ומרחץ דשרי (וכדחתיר בשו"ע סעיף ז - לפי דעה זו באליה רבא).

#### דעת פוסקי דורנו בענין זה

**ולמעשה** ראוי להביא כאן את דעתם של הפוסקים זצ"ל ושליט"א בעניין זה: בעל האגרות משה זצ"ל - עיין בספר דברי חכמים (פרק א אות א) ששאל האם מותר לרחוץ כל גופו במקלחת או להתגלח קודם התפילה, והגר"מ פיינשטיין זצ"ל התיר ברחיצה, דעי"כ יתפלל ביתר כונה, ומסופק בתגלחת. הגרשו"א זצ"ל - עיין בספר הליכות שלמה (תפילה דף יב) שכתב שאין ראוי לרחוץ הגוף בסבון וכדומה קודם התפילה, אבל לשטוף במים בלבד אפשר דמותר, שמקילים להחשיב את הרחיצה כצורך תפילה, והו"ל חפצי שמים דמותר. מ"מ רחיצה בסבון הרי הוא צרכי עצמו בלבד, ואין לראותה כצורך התפילה, ולכן מסתבר להחמיר (וגם בעיקר הדין יש מקום לומר, דכיון דהטעם שלא גזרו על מרחץ סמוך לשחרית כתב הב"י (סימן פט) שהוא מפני שאין זה מצוי, א"כ בזמנינו שרגילים ברחיצה בבוקר מסתבר שאם יתרחץ בסבון יכנס גם באמבטיה וימשך, כמו בשאר הדברים שאסרו חז"ל שמא ימשך, ולכן המחמיר תבא עליו ברכה - ואפילו במים ולפני עלות השחר). ומ"מ אם הוא לפני זמן תפלתו הקבוע אפשר

דמותר (ואפילו עם סבון), הואיל וזמנו להתפלל עדיין לא הגיע. עיי"ש. ועיין עוד שם שכתב שהגרשו"א זצ"ל הוסיף לשואל, שגם הטובלין במקוה שמקפידין לרחוץ גופם במים קודם הטבילה, מ"מ ראוי שלא ירחץ בסבון, שהרי אינם מקפידים אלא על רחיצה משום נקיות ולא דוקא בסבון, ואף אם עי"ז יצטרך לרחוץ אחרי התפילה וימנע מלימוד באותו זמן, דבוה יתכן דשרי, מ"מ לא יעשה כן, שלא ילמדו ממנו אחרים להיתר בכל גווני עיי"ש. הגר"ש זצ"ל - עיין בספר דברי חכמים (פרק א אות א) ששאל להגר"ש זצ"ל האם מותר לרחוץ כל גופו במקלחת או להתגלח קודם התפילה, והתיר שניהם, רחיצה ותגלחת, אך צריך להעמיד שומר שיוכירו לאחר מכן להתפלל. בעל שבט הלוי זצ"ל - עיין בשו"ת שבט הלוי (חלק ט סימן א אות ב) שכתב שצריך להחמיר לכתחילה שלא לרחוץ בסבון לפני התפילה, אבל כאשר מתרחצים לפני כניסתם למקוה וכו' יש ללמד זכות, כיון דעיקר כניסת בני"א למקוה הוא לטבול טבילת טהרה, טבילת מצוה להתפלל בטהרת הגוף ונפש, אע"פ שאין חיוב לעשות זאת. ומה שרוחצים תחת המקלחת כדי להעביר כל לכלוך, כעין חפיפה, וגם עצם עמידה תחת המקלחת מבלי לשבת במים חמים בכל הגוף, הוא רק רחיצה ארעית כלפי הלכה זו, ואין חשש שיבא לידי ביטול תפילה עי"ז. אבל פשוט ש"עמי הארצים" המאריכים ברחיצה זו, זהו דבר מגונה. עיי"ש. הגר"ש פיינברג זצ"ל - עיין בספר דברי חכמים (פרק א אות א) ששאלו האם מותר לרחוץ כל גופו במקלחת או להתגלח קודם התפילה, וענה הגר"ש פיינברג זצ"ל ששניהם מותרים, היות שע"י דברים אלו ילמד אח"כ יותר טוב, ומשום ביטול תורה התירו לעשותם לפני התפילה. בעל הרבבות אפרים זצ"ל - עיין בשו"ת רבבות אפרים (חלק ח סימן כג אות ג) שכתב שהרוחץ את גופו לפני התפילה בסבון זה נקרא כמתעסק בצרכיו לפני התפילה, שלכאורה אסור, אבל העולם מקילין בזה. עיי"ש. ועיין עוד ברבבות אפרים (חלק ו סימן ב) במש"כ בזה עיי"ש. הגר"ש שמואל קמנצקי שליט"א - עיין בספר קובץ הלביות (פסקי הג"ר שמואל קמנצקי שליט"א - שבת חלק א דף נח) שכתב שאמר הג"ר שמואל קמנצקי שליט"א דמותר לרחוץ במקלחת קודם שחרית, ואע"ג שכתבו הפוסקים דמשעלה עה"ש אסור ליכנס למרחץ קודם שיתפלל שחרית, היינו דוקא כניסה למרחץ, שיש בו קביעות ונמשכת זמן רב. ואע"ג שגזרו ליכנס אפילו להזיע, במקלחת שלנו לא שייך זה, ומותר קודם שחרית. עיי"ש. וראוי לציין מש"כ בספר אמת לעינקב (להג"ר יעקב קמנצקי זצ"ל - שו"ע סימן

כזה. אבל בעצם הדין אין נפק"מ בין איש לאשה, וכן ראיתי בשם הגרי"ש זצ"ל.

## נשים בקריאת המגילה

א. חובת נשים בקריאת המגילה

**איתא** בגמ' (מגילה ד.): אריב"ל, נשים חייבות במקרא מגילה, שאף הן היו באותו הנס. ורש"י (שם ד"ה שאף הן) וכן התוס' (ד"ה שאף הן) ביארו זאת, שאף על הנשים גזר המן 'להשמיד להרוג ולאבד מנער ועד זקן טף ונשים', וברשב"ם (הובאו דבריו בתוס' הנ"ל) פירש, משום שעיקר הנס בפורים היה על ידי אסתר. ובשו"ע (סימן תרפט סעיף א) כתב שנשים חייבות בקריאת מגילה, ועיין במשנ"ב (ס"ק א) שאף דהקריאה היא דבר שהזמן גרמא, מ"מ חייבות, שאף הן היו באותו הנס, דמתחילה היתה הגזירה גם עליהן כדכתיב בקרא. עיי"ש.

ב. חיוב נשים לשמוע המגילה בציבור

**עיין במגן אברהם** (סימן תרפ"ט ס"ק א) שכתב על הדין שנשים חייבות בקריאת המגילה, שלפיכך צריך לקרותו בביתו בפני הבתולות. מבואר מדבריו דלגבי נשים ליכא שום עדיפות של ציבור (משום 'רוב עם' או 'פרסומי ניסא' ששייכים אצל קריאת המגילה). אמנם יש פוסקים שכתבו שגם המג"א מודה שיש עניין ומצוה מן המובחר שנשים ישמעו המגילה בציבור, ומ"ש שצריך לקרותה בביתו לפני הבתולות, יתבאר עפמ"ש הפמ"ג (שם) שאף הנשים ההולכות לביהכ"נ בעזרת נשים אין שומעות כלל המגילה, ואני תמה היאך יוצאין. עיי"ש. ועוד כתב הפמ"ג (שם א"א ס"ק ו), וכבר כתבנו דצ"ע דנשים אין שומעין כלל המגילה, אף בעזרת נשים א"א לשמוע להם. עיי"ש. הרי שרק כיון שהיה קשה מאד לנשים לשמוע הקריאה בביהכ"נ לכן כתב המג"א שיקרא לפני הנשים בביתו. ונמצא שאם אפשר להן לשמוע בביהכ"נ, בודאי שיש להן ללכת לשם לשמוע מקרא מגילה. ועיין בדרכי משה (סימן תרצ ס"ק ח) שכתב בשם הגהות אשר"י, שאותם בני אדם שמניחין בית הכנסת וקורין המגילה ביחיד, לא טוב הם עושין, אלא צריכים לבא לבית הכנסת הם ונשותיהם וילדיהן. עיי"ש. ועיין בב"ח (סימן תרפו ד"ה ואכת) שכתב, והילכך צריך כל אדם, אפילו עוסק במצוה רבה, ליהרר בה ביום ובלילה לקרותה ברוב עם עם הציבור, ולבא עם אשתו וילדיו לביהכ"נ. עיי"ש. ועיין בחיי אדם (כלל קנה סעיף ז) שכתב שמבטלין ת"ת לשמוע מקרא מגילה בציבור, ואפילו



פט דף נא) שלעזור בצרכי הבית כגון להוציא האשפה או להכין עגלת הילדים וכדומה קודם התפלה, מותר, משום שזה גמ"ח לאשתו, והו"ל חפצי שמים שמתר. עיי"ש.

יכול לכנוס עשרה, מ"מ מצוה מן המובחר לילך לביהכ"נ הוא ואשתו ובניו לשמוע המגילה ברוב עם. עיי"ש.

**וראיתי** שיש לדחות שאין ראיה (מדברי הדרכי משה הב"ח והחיי אדם) לזה שהאשה צריכה לילך ולשמוע המגילה בציבור, דיתכן שדבריהם הם בדרך זה, שעיקר החיוב הוא על האיש שלא יקרא לעצמו בבית, אמנם בעקבות כך שהוא הולך לבית הכנסת לשמוע מגילה, ממילא גם אשתו תלך למצוה מן המובחר, וגם שמשום זריזין מקדימין אין ראוי להמתין עד שהאיש יחזור מביהכ"נ ויקרא לפניו. וראיה לדבר, שהרי גם כתבו ילדיהן, והרי בשו"ע (סימן תרפט סעיף ו) כתב דקטנים אינם חייבים לשמוע בבהכ"נ מדינא, רק מצד מנהג טוב, וא"כ ע"כ צריך לפרש דהחיוב לא קאי על אשתו ובניו. אמנם עין בביאור הלכה (שם ד"ה מנהג טוב) שכתב שטעם הבאת קטנים וקטנות (כלשון המחבר שם) לבית הכנסת לשמוע מקרא מגילה בציבור הוא כדי לפרסם הנס ביותר ולחנכם שגם בגדלותם ישמעו הקריאה בציבור. עיי"ש. ומשמע שיש עניין לאשה שתשמע בגדלותה בציבור. אמנם עיין בספר אגרת הפורים (דף נג) שכתב בשם הגר"ה קנייבסקי שליט"א שאינו מוכרח שזהו ראיה, דיתכן דאגב הקטנים לקחו גם הקטנות שלא להשאירם בבית. עיי"ש. ועיין במשנ"ב (סימן תרפט ס"ק א) שכתב, ולכן צריך האיש לקרותה בביתו לפני הבתולות והמשרתות (ומקורו מהמג"א הנ"ל), ובקצת מקומות נוהגין שהם הולכות לבית הכנסת לעז"נ לשמוע הקריאה, אכן צ"ע איך יוצאים שם נשים, דאי אפשר לשמוע שם כדן. עיי"ש. ומשמע מדבריו שאינו חובה, אלא שהוא מנהג בקצת מקומות. ועיין בערוך השלחן (סימן תרפט סעיף ג) שכתב, וכיון שנשים חייבות, לכן הבתולות שהגיעו לי"ב שנים ויום אחד חייבות לשמוע מקרא מגילה, וכל אדם צריך לקרות בביתו לפני הנשים והבתולות, או שילכו לבהכ"נ של נשים. עיי"ש. וגם מדבריו משמע שאין באשה חיוב או עדיפות לשמוע ברוב עם וכו'. אמנם מהקיצור שו"ע (סימן קמא סעיף ז) שכתב שחייב כל אדם בין איש בין אשה לשמוע קריאת המגילה בלילה וביום, ולכן גם הבתולות יש להן ללכת לבית הכנסת, ואם אינן הולכות צריכין לקרות לפנין בבית וכו'. עיי"ש. משמע שיש עדיפות ונכון להם לבוא לבהכ"נ לשמוע קריאת המגילה.

וראוי להביא כאן איך פסקו בזה כמה מגדולי ישראל זצ"ל ושליט"א.

**הגרשז"א זצ"ל** - בנשים לא נאמר הדין של ברוב עם הדרת מלך, ואם מחמת איזה סיבה מעדיפה לשמוע את הקריאה בבית, רשאית לכתחלה לעשות כן (שלמי מועד דף רעד).



**הגר"ש זצ"ל** – דין 'ברוב עם' לא נאמר לגבי נשים, וגם בביתן אינן צריכות לאסוף מנין נשים לצורך הקריאה (אשרי האיש חלק ג פרק מג אות ל).

**הגר"ח קנייבסקי שליט"א** – יש ענין שנשים ובנות ישמעו קריאת המגילה ברוב עם, וכן המנהג, אבל החיוב בזה אינו ברור, ולכן אם יכולות ילכו לבהכ"נ, ואם קשה להן או שהוא טירחא או שלא יקשיבו שם, אזי ישמעו בבית (אגרת הפורים דף נג). ועיין בספר פסקי שמועות (פורים דף פד) שכתב בשם הגר"ח שליט"א שתמיד עדיף ללכת לבהכ"נ, ולא לשמוע בבית, וימצאו לזה זמן כמו שמוצאים לדברים אחרים. עיי"ש.

**הגר"ר שמואל קמנצקי שליט"א** – הנשים מחוייבות במגילה, ויש להן ללכת לבית הכנסת לשמוע מקרא מגילה בציבור (קובץ הלכות – פורים דף קג).

**הגר"נ קרליץ שליט"א** – אמר שנשים חייבות לשמוע המגילה ברוב עם (אם אפשר להן), וילכו לעזרת נשים (אם יוכלו לשמוע שם), ושאלוהו שלפי"ז אם יש בבית תינוק וכן ילד שהגיע לחינוך, לכאורה עדיף שהילד ישאר בבית לשמור על התינוק וישמע מגילה אח"כ ביחיד, והאשה תלך לבית הכנסת, כי האשה חייבת מעיקר הדין, והילד רק מדין חינוך. וענה דעל האב רמיא מצוה לחנך את בנו, ועל כן יש להביאו לבית הכנסת, וממילא האשה תצטרך להשאר בבית ולשמוע ביחידות, דאין האיש מחויב לדאוג ולסדר לאשתו אפשרות שתוכל לילך לבית הכנסת (אגרת פורים דף נג-נד) כב.

ג. נשים אם חייבות בקריאה או בשמיעה, ונפק"מ – להוציא אנשים

**יש** מחלוקת בגמ' (ערכין ג.) בין רש"י (ד"ה לאתויי נשים) לבין הבה"ג (הובאו דבריו בתוס' שם ד"ה לאתויי נשים) במאי דאיתא שם שנשים חייבות במקרא מגילה מפני שאף הן היו באותו הנס, אם הכוונה היא שהן חייבות במקרא מגילה כמו זכרים ויכולות אפילו להוציא אותם (כפי שנקט רש"י), או שהן רק חייבות בשמיעת המגילה ולא בקריאתה, ולכן אינן יכולות להוציא זכרים שחייבים גם בקריאה



קובץ הלכות (פורים דף קמא) שכתב שמי שיש לו בן קטן שהגיע לחינוך ואיכא ברירה שיקח את בנו הקטן עמו לביהכ"נ לשמוע מגילה בציבור, באופן שתצטרך אשתו להשאר בבית ותשמע מגילה אח"כ ביחיד, או שתלך אשתו לביהכ"נ לשמוע מגילה בציבור, באופן שיצטרך הקטן להשאר בבית וישמע מגילה אח"כ ביחיד, יש להסתפק איזה מהם יש להעדיף. ולמעשה נראה שיקח האב את בנו הקטן עמו לביהכ"נ. עיי"ש.

**כב.** אמנם עיין בספר פסקי שמועות (פורים דף פה) שכתב ששאלו להגר"ח קנייבסקי שליט"א אם אשה צריכה לשמור על תינוק בזמן הקריאה, ואפשר לתת לקטן שהגיע לחינוך לשמור, מי עדיף שישמור, האשה או הקטן, באופן שאם האמא לא תשמע כעת במנין תצטרך לשמוע אח"כ בלא מנין, האם עדיף שהאמא תשמע בציבור או הקטן. וענה שאפשר דקטן שהגיע לחינוך עדיף שישמור, כי אולי נשים חייבות מעיקר הדין לשמוע בציבור. וצ"ע. עיי"ש. ועיין בספר

(וכפי שנקט הבה"א). ועיין בקונטרס הנוכה ומגילה (מהגרר"א טורצין זצ"ל - סימן יד בקונטרס מגילה, וכן איתא בשו"ת רבנות אפרים חלק א סימן תמט, ועיי"ש שהביא מעוד הרבה אחרונים לבאר מחלוקת זו) שהביא חקירה של הגרי"ז זצ"ל כדי להבין מחלוקת זו. שיש לחקור, מה הגדר של 'אף הן היו באותו הנס', האם הוא בא לומר דבגלל זה אין להן הפטור של מ"ע שהזמן גרמא וממילא יש להן אותו חיוב של אנשים, או דבעצם יש להן עדיין הפטור של מ"ע שהזמן ג, רק דיש חיוב חדש לענין מגילה שהן חייבות אע"פ שהיא מ"ע שהזמן ג. ולפי צדדי חקירה זו, בנדו"ד לגבי אם יכולות להוציא זכרים, אם אמרין דסברא של 'אף הן היו באותו הנס' מגלה שאין להן הפטור של מ"ע שהזמן ג, יוצא שהוא אותו חיוב כמו הזכרים, וא"כ יכולות להוציא אותם, אבל אם זה חיוב חדש א"כ י"ל דרק חיבו אותן בדיני שמיעה ולא בדיני קריאה, ולכן אינן יכולות להוציא אנשים. עיי"ש כג.

**ועיין בשו"ע** (סימן תרפט סעיף א) שכתב שהכל חייבים בקריאת המגילה, אנשים ונשים. וממשיך השו"ע (שם סעיף ב) וכותב דאחד הקורא ואחד השומע מן הקורא, יצא ידי חובתו (ומשמע מזה שזה הוא כלל אצל כל השומעים וכל הקוראים, ובתוכם גם נשים). וממשיך וכותב, וי"א שנשים אינן מוציאות את האנשים (או משום שאינן מחויבות בקריאה, או משום שזה אינו כבוד הציבור, כמו בקריאת התורה). עיי"ש. וכלל נקוט בדינו, שכשהמחבר מביא "סתמא ויש אומרים - הלכה כדעת הסתמא" (וכך מבואר בשער הציון - תרפט ס"ק טז). נמצא שלדעת השו"ע נשים חייבות בקריאה, ואף בפשטות יכולות להוציא אנשים. ועיין בספר מעשה רב (הלכות פורים אות רמו) שפסק הגר"א כדעה זו שבשו"ע, ובפשטות אף להוציא האנשים ג"כ כד.

ד. אשה יש לה לכתחילה לשמוע מאיש את המגילה

**ועיין ברמ"א** (תרפט סעיף ב) די"א דאם האשה קוראת לעצמה מברכת "לשמוע מגילה" ולא "על מקרא מגילה", כיון שאינה חייבת בקריאה, ולכן כתב



להוציא אשה אחרת, והוא הדין קטן לאשה או לקטן אחר. עיי"ש. ועיין עוד במשנ"ב (סימן רעא סק"ה, ובשער הציון שם ס"ק ט) ובשו"ת רע"א (חלק א סימן ז) בענין ערבות בנשים. עיי"ש. ועיין עוד בשו"ת אנרות משה (או"ח חלק א סימן קצ ד"ה והנכון לענ"ד בזה).

**כד**, אמנם עיין שם במילואים (מעשה רב מהדורה חדשה סימן רמו) שכתב שעל אף שהגר"א פסק שנשים מחויבות בקריאה, עדיין אינן יכולות להוציא אנשים, וכהיש אומרים במחבר, וזהו בגלל שזה אינו כבוד הציבור, וכקריאת התורה. עיי"ש.

**כג**. ועיין בפמ"ג (א"א סימן תרפט ס"ק ד) שנסתפק באשה שכבר יצאה ידי חובת הקריאה, אם יכולה להוציא אשה אחרת, עפ"י דעת הרא"ש (ברכות דף כ) דנשים ליתנהו בכלל ערבות, וההלכה שמי שיצא מוציא מטעם ערבות, א"כ הסתפק הפמ"ג אם יכולה להוציא אשה אחרת. ובספרו ראש יוסף (מגילה ד. בד"ה ובתוס') כתב דתליא במחלוקת הראשונים, אי ס"ל דנשים חייבות בקריאה אזי י"ל דאם כבר יצאה שוב אינה מוציאה, דאינה בכלל ערבות, אבל לדעת הבה"ג דנשים חייבות רק בשמיעה, שפיר יכולה להוציא, שהרי במציאות שומעות הן. והניח זה בצ"ע. עיי"ש. ועיין בביתאור הלכה (סימן תרפט ד"ה ונשים) שכתב שלכאורה אם היא כבר יצאה ידי חובתה אין יכולה

**המשנ"ב** (ס"ק ח) דלהלכה למעשה בוודאי לכתחילה יש לאשה לשמוע מאיש, לחוש לדעת הרמ"א, אבל בדיעבד שאין שם איש יש לה לקרוא לעצמה, משום שיטת המחבר והגר"א. אלא שהוסיף בשער הצינון (אות טו) דאע"פ שבדיעבד בשאין איש יכולה אשה להוציא את חברתה, מ"מ לנשים רבות אין לה להוציא כיון דזילא בהו מילתא. עיי"ש. ועיין בספר נטעי גבריאל (פורים דף רכא) שכתב שבשעת הדחק אשה יכולה להוציאה נשים רבות (ועיין לקמן במה שהבאינו מהגרשו"א זצ"ל לגבי אשה להוציא את הרבים בברכות המגילה, וה"ה בנידון דידן).

ה. אם איש יכול לצאת בקריאת אשה או קמן

**ועיין בשו"ת רבבות אפרים** (חלק א סימן תמט) שהביא מאחרונים, דבדיעבד אם אשה קראה לפני איש בלי טעמים יצא ידי חובתו בזה. ועיין בספר שערי ימי הפורים (דף קג) שבשעת הדחק אפשר לאיש לשמוע המגילה מאשה, ואם אין שום אפשרות אחרת לכאורה אפשר להקל שכל אשה תקרא לו בלא ניגון הטעמים. ואם יש לו אפשרות לשמוע או מקטן שהגיע לחינוך או מאשה, לכאורה עדיף לשמוע מאשה, כי לדעת השו"ע אשה יכולה מעיקר הדין להוציא איש וכנ"ל, אבל קטן אף שהגיע לחינוך אינו יכול להוציא גדול, ומ"מ בשעת הדחק גדול שאין שום אפשרות אחרת, מוטב שקטן שהגיע לחינוך יוציאנו, ממה שלא ישמע המגילה כלל. עיי"ש.

ו. כשאיש קורא לפני אשה - מי מברך

**עיין במשנ"ב** (סימן תרצב ס"ק י) שהביא דעות אם מותר למי שכבר יצא לברך עבור אחר, וכתב שמנהג העולם להקל. ובמקום אחר (סימן תקפה ס"ק ה לגבי תקיעת שופר) כתב המשנ"ב דעדיף יותר שיברכו היוצאים בעצמם. עיי"ש. ובאופן שיש הרבה נשים, עיין בספר הליכות שלמה (פורים דף שכט) שכתב שנשים השומעות קריאת המגילה בעצמן מברכת אחת מהן הברכות ומוציאה את חברותיה, וכן נהגו בבית הגרשו"א זצ"ל, שהיתה זוגתו הרבנית ע"ה מוציאה את שאר הנשים, והגרשו"א זצ"ל או אחד מב"ב קראו את המגילה כ"ה. וכן איתא בספר קובץ הלבבות (פסקי הג"ר שמואל קמנצקי שליט"א - פורים דף קלח) שמי שקורא המגילה עבור אשה והוא כבר יצא ידי חובתו, טוב שתברך היא בעצמה, ואם הקריאה היא עבור הרבה נשים, יכולה אשה אחת לברך ולהוציא את כל הנשים בברכתה. עיי"ש. וכן



(סימן תרפט אות טו), צ"ע, דהרי מבורר בשו"ע (סימן קצט סעיף ו) דנשים מזמנות לעצמן, אלא שגם בעשרה דינם כג' שאינן מזמנות בשם, אבל עכ"פ אחת מברכת לכולן, וה"ה לשאר ברכות, וכן נהוג לענין קידוש, ולכן נראה דהדין עם הנרימ"מ זצ"ל שכתב בלוח אר"י דשפיר מוציאה נשים רבות ידי חובתן. עיי"ש.

כה. ומש"כ התוס' (סוכה לח. ד"ה באמת) שאשה אינה מוציאה את הרבים במקרא מגילה משום דזילא בהו מילתא, היינו להוציא אנשים (וכ"ה בתוס' הרא"ש שם), אבל נשים אחרות שפיר מוציאה. ומש"כ הקרבן נתנאל (מגילה פרק א סימן א אות מ ואות ס) לפרש דבריהם לענין אשה להוציא נשים אחרות, והביאו השער הצינון

כתב בספר אגרת הפורים (דף נד) בשם הגר"ש זצ"ל, שאשה אחת תברך ותוציא את כולן, ואמר שאין בזה חשש זילותא (כמו שיש באשה שקוראת את המגילה ברבים - עין לעיל), וכ"ה בלוח א"י. ועיין עוד שם (אגרת הפורים) ששאל להגר"נ קרליין שליט"א והורה שכל אחת תברך לעצמה, ושגם הגר"ח קנייבסקי שליט"א פסק שכל אחת מברכת לעצמה, ואמר (הגר"ח קנייבסקי שליט"א) שכשהיה צעיר, כמה פעמים קראו את המגילה בבית אביו בפני נשים, והורו להן שכל א' תברך לעצמה. עיי"ש טעמו. ועיין עוד בשו"ת מנחת יצחק (חלק ג סוף סימן נד) ובשו"ת שלמת חיים (סימן רסט) ובספר הליכות אבן ישראל (פסקי הגר"י פישר זצ"ל - פורים דף תלח) שכתבו ג"כ שהנשים ירכו בעצמן. עיי"ש. ועיין בספר נטעי גבריאל (פורים פרק לד הערה ד) שהביא בשם הגר"מ פיינשטיין זצ"ל שכשיש הרבה נשים, אמנם מצד הדין עדיף שאחת תברך ותוציא את כולן משום "ברוב עם", אבל המנהג הוא שכל אחת מברך לעצמה. עיי"ש.

#### ז. נוסח הברכה לנשים

עיין ברמ"א (תרפט סעיף ב) דאם האשה קוראת לעצמה, מברכת "לשמוע מגילה" ולא "על מקרא מגילה", כיון שאינה חייבת בקריאה. עיי"ש. וכ"ה הנוסח במושנ"ב (סימן תרצב ס"ק יא), אך המושנ"ב במקו"א (סימן תרפט ס"ק ח) כתב נוסח של "לשמוע מקרא מגילה". וכך הביא בספר אגרת הפורים (דף נה) בשם הגר"ש זצ"ל, הגר"ח קנייבסקי שליט"א, והגר"נ קרליין שליט"א, לברך בנוסח "לשמוע מקרא מגילה". עיי"ש. וכן בקובץ מבית לוי (פסקי בעל שבט הלוי זצ"ל - פורים דף מז) כתב שהקורא עבור נשים תברך האשה "לשמוע מקרא מגילה". עיי"ש. אמנם עיין בלוח א"י וכן הורה הגרשו"א זצ"ל (הליכות שלמה דף של) שהנוסח הוא "לשמוע מגילה" (וראו להוסיף שלפי המחבר והגר"א שהבאנו לעיל הנוסח הוא "על מקרא מגילה", וכמו אצל אנשים). ובדיעבד, כל מה שבירכה, ואפילו 'על מקרא מגילה' יד"ח. וזה מוכח ממוש"כ המושנ"ב (תרצב ס"ק יא) כשאיש מברך לנשים טוב שיברך 'לשמוע מגילה', כי יש פוסקים שסוברים דאשה אינה חייבת בקריאה, רק לשמוע. ומדנקט בלשון 'טוב' משמע שאין זה מעכב, ובדיעבד אם בירכו 'על מקרא מגילה' יצאה. ובאמת שהדבר מוכרח, דאי נימא שאין הנשים יוצאות בברכת 'על מקרא מגילה', א"כ נמצא שנשים ששומעות המגילה עם הציבור בביהכ"נ אינן יוצאות בברכת הש"ן, דהא הוא מברך 'על מקרא מגילה', וע"כ דגם אם אמרו 'על מקרא מגילה' יצאו בדיעבד, אלא שלכתחילה עדיף שיברכו בנוסח שנקבע להן. וכן פסק בשו"ת שלמת חיים (או"ח סימן שעג) דמדברי הפוסקים הראשונים שלא הביאו נוסח אחר לברכת המגילה לנשים, משמע דאפילו אמרה 'על מקרא מגילה' כאנשים אין קפידא. וכן איתא בספר קובץ הלכות (פורים דף קלז-קלח). עיי"ש. ועיין בשו"ת וישמע משה (חלק ג סימן קעג) שמביא מחלוקת פוסקי זמנינו אם בירך לאנשים

לשמוע מקרא מגילה' במקום 'על מקרא מגילה'; אם צריך לחזור לברך עוד פעם, ולא הכריע. וישאל שאלת חכם.

ח. אם נשים מברכות ברכת הרב את ריבנו

עיין בספר הליכות שלמה (תפילה פרק כג בדבר הלכה' אות ג) שכתב שכמו שאמרו בגמ' (ברכות מה:): "מאה נשי כתרי גברי דמיין", ה"ה לגבי נשים בברכת 'הרב את ריבנו', שאפילו אם יש עשר נשים, לא נהגו לברך. עיי"ש. וכן איתא בספר יבקשו מפיהו (דף קמב) בשם הגרי"ש זצ"ל, ובספר קובץ הלכות (פורים דף קלה) בשם הג"ר שמואל קמנצקי שליט"א. עיי"ש כו.

## קטנים בקריאת המגילה

א. חובת קטנים במצות מקרא מגילה

עיין בשו"ע (סימן תרפט סעיף א) שכתב שמחנכים את הקטנים לקרותה, ושם (בסעיף ו) כתב שמנהג טוב להביא קטנים וקטנות לשמוע מקרא מגילה. עיי"ש. ועיין בביאור הלכה. ועיין במשנ"ב (ס"ק ג, יז-יח) שרק קטנים שהגיעו לגיל חינוך, וגם הקטנות בכלל, כי בגדלותן יהיו מחוייבות בקריאת המגילה. ועכשיו בעוונותינו הרבים נהפוך הוא, שלבד שאינם שומעים, אלא הם מבלבלים, שגם הגדולים אינם יכולים לשמוע, וכל ביאתם הוא רק להמות את המון, ובוהו אין האב מקיים מצות חינוך כלל. ובאמת שמצד מצות חינוך צריך כל אב להחזיק בניו הקטנים אצלו ולהשגיח עליהם שישמעו הקריאה, וכשיגיע הקורא לזכור שם "המון האגני", רשאי הקטן להכותו כמנהגו. אבל לא שיהיה זה עיקר הבאת הקטן לבית המדרש. עיי"ש. ועיין בבב"ג (הלכות מגילה) שכתב דנשים ועבדים וקטנים פטורים מקריאת המגילה, אלא שמחוייבין לשמוע, שהכל היו בספק להשמיד להרוג ולאבד.



(סימן קמג סעיף א) שאין קורין בתורה בפחות מעשרה גדולים בני חורין, ומעולם לא שמענו שהנשים מצטרפות לעשרה, ואע"ג דקיימ"ל בשו"ע (סימן רפב סעיף ג) דנשים עולין למנין שבעה, מ"מ הא מיהת דלא שמענו שיכולין לצרף הנשים לקרוא בס"ת בברכותיה. ובפמ"ג (סימן נה אשל אברהם ס"ק ד) הביא בשם הכסף משנה (הלכות תפילה פרק יב הלכה ג) דבעינן עשרה כמו קדושה, וא"כ ה"ה לענין ברכה אחרונה דמגילה אין הנשים מצטרפות לברך אפילו אי נימא דמצטרפות לענין פרסומי ניסא, דאפילו נימא דמצטרפות לענין פרסומי ניסא מ"מ לא מקרי ציבור, וגם בלא"ה הא עכ"פ ספיקא מיהא הויא, אם הנשים מצטרפות לענין דליחשיב כפרסומי ניסא מעליא. עיי"ש.

כו. ועיי"ש טעמו, דאיתא ברמ"א (סימן תרצב סעיף א) שאין לברך לאחר קריאת המגילה אלא בציבור, והמקור לדבריו הוא בכל בו (סימן מה) בשם הירושלמי (מגילה פרק ד הלכה א), והמעין בירושלמי יראה דילפינן ברכה שלאחר המגילה מברכת התורה, דכמו דהתם מברכין לפנייה ולאחרייה, דילפי' מברהמ"ז, ה"ה במגילה. ומסקינן: אמר רב שמואל בר אבדימי, לא למדו ברכת התורה מברכת המזון אלא לרבים. ובביאור הגר"א (סימן תרצב ד"ה ואין) כתב שזהו מקור דברי ה'כל בו', והשיג עליו, דדברי הירושלמי נאמרו רק לענין ברכת התורה. ועכ"פ מתבאר דלדעת ה'כל בו' ודעימיה שפיר מדמינן ברכות המגילה לברכת התורה. ומעתה הנה לענין קריאת ס"ת בברכותיה קיימ"ל בשו"ע

ב. קטנים שאינם בנו

**ובשו"ת** רבבות אפרים (חלק ח סימן רעה) הקשה, שלכאורה אף בלי זה, הרי קטנים יש להם חיוב לשמוע מדין חינוך. וחידש שצריך לומר דב' דברים יש כאן, חובת החינוך הוא על אב לגבי בנו, אבל לא לגבי קטנים אחרים, אבל אם יש שם קטנים אחרים חייב לקרוא להם מטעם דהם היו בספק להשמיע וכו'. ומסתפקנא אם רק בקטנים הסמוכים על שולחנו שהם כבני ביתו, או אפילו סתם קטנים וכו'. עיי"ש.

ג. הקטן עצמו אם חייב במצוות חינוך

**ועיין** עוד שם (ברבבות אפרים חלק ח סימן תפד) שהעירוהו שיש לבאר את דברי הבה"ג על פי מחלוקת הראשונים הידועה לגבי קטן שהגיע לחינוך, האם החובה היא רק על אביו לחנכו במצוות, ואילו הקטן עצמו אינו חייב לקיים את המצוות מדין חינוך, או שמא גם הבן הקטן בעצמו חייב לקיים את המצוות מדין חינוך. ואפשר לומר דהבה"ג סבר כרוב הראשונים הסוברים דכל החיוב הוא על האב בלבד, ואילו על הבן אין כל חיוב, ולכן כתב דלולא הטעם דאף הם היו באותו הנס' היו פטורים מקריאת המגילה כשאר המצוות שקטן אינו חייב לקיימם, לא כן עתה שאף הם היו באותו הנס' יש על הקטן חיוב מדרבנן לקרוא את המגילה. עיי"ש. ודברים אלו הם לפלפולא (בדברי הבה"ג), ולא מצאתי בפוסקים שום חילוק בין מצות חינוך בקריאת המגילה לשאר מצוות כו'. מלבד מה שמתייחם לענין זה **בביאור הלכה** (סימן תרפ"ה מנהג טוב להביא), שהקשה על דברי השו"ע (סימן תרפ"ט סעיף ו) שכתב שמנהג טוב להביא קטנים וקטנות לשמוע מקרא מגילה, שכבר כתב השו"ע (בסעיף א) שמחנכים הקטנים לקרותה, ובודאי כאן (בסעיף ו) מדובר על קטנים שהגיעו לחינוך, כי קטנים ביותר רק מבלבלין, ואם כן מאי שייך מנהג טוב, הלא מדינא מחוייב לחנכם בקריאת המגילה או על כל פנים בשמיעה. ותירץ הביאור הלכה, שאולי דבזה היה יוצא אם היה קורא לפניהם בביתם, אבל כדי לפרסם הנס ביותר, מנהג להביאם לבית המדרש כדי שישמעו בציבור, כדי לחנכם שגם בגדלותם ישמעו בציבור. עיי"ש כח.



הגיע לגיל חינוך מחוייב לשמוע. וא"כ לא קשיא מדי. **כח.** וראיתי שיש שהעירו על דברי הביאור הלכה, אמאי אין חיוב להביא את הקטן לבית המדרש לשמוע כרבים מדין חינוך עצמו, ומדוע זה רק 'מנהג' מאחר שהוא הרי האופן הנכון שבו יצטרך לקיים מצווה זו בגדלותו. ויש לתרץ.

**כו.** ועיין בראבי"ה (מגילה סימן תקסט) שכתב דגרסינן בירושלמי (פרק ב הלכה ה): בר קפרא אמר, צריך לקרותה בפני אנשים ונשים ובפני קטנים, שאף הן היו בספק להשמיע ולהרוג ולאבד. רבי יהושע בן לוי עבד כן ומכניש בני ביתה וקרי לה לקמיהון וכו'. ומיהו נראה לי, כיון דתלי טעמא מפני שהיו בספק, ואפילו קטן שלא הגיע לחינוך רק שידוע להבין, צריך לשמוע מקרא מגילה. עיי"ש. ומשמע שזהו החידוש, שאפילו קטן שלא

**ובעיקר** דברי הביאור הלכה היה אפשר לדון, דמה שכתב המחבר (בסעיף ו) מדובר על קטנים שלא הגיעו לחינוך, אמנם רק כאלה שאינם מבלבלים, ויש עניין להביאם לביהכ"ס מצד הימנהג טוב, וכפי שלכאורה מבואר במג"א (שם ס"ק יא) שכתב 'ובלבד שלא יביאו קטנים ביותר שמבלבלים דעת השומעים', ומשמע קצת שמביאים גם קטנים שלא הגיעו לחינוך לשמוע מקרא מגילה, רק שידקדק שלא להביא קטנים ביותר, שלא יבלבלו. ובאמת כך למד בשו"ת הלקת יעקב (סימן רלב) כדי לתרץ את קושיית הביאור הלכה, וכתב שזהו כוונת המחבר (כמה שכתב בסעיף ו שמנהג טוב להביא הקטנים וכו'). אך בביאור הגר"א (שם ד"ה מנהג) כתב על מ"ש המחבר (בסעיף ו שמנהג טוב להביא כו') וז"ל: "ירושלמי הנ"ל". וכוונתו למ"ש בסעיף א (ד"ה ומחנכים - על המחבר שם שכתב שמחנכים קטנים לקרותה): "ירושלמי פרק ב הלכה ה - בר קפרא אומר צריך לקרותה לפני אנשים ונשים וקטנים, שאף הן היו באותו הנס, ריב"ל עביד כן, מכנש (מקבין) בניו ובני ביתו, וקרי לה קומיהון וכו', ואינו אלא חינוך כמו בכל מצוות". ומבואר דגם הך דסעיף ו קאי בקטן שהגיע לחינוך, ומשום חינוך, וכן איתא בספר קובץ הלכות (דף קמ) עיי"ש. ומבואר שצריך את התשובה של הביאור הלכה הנ"ל.

ד. מאימתי נקרא 'הגיע לחינוך מצוות מגילה'?

**ענין בשו"ע** (סימן תרפט סעיף א,ו) שהכל חייבים בקריאתה אנשים ונשים וגרים וכו', ומחנכים את הקטנים לקרותה, ומנהג טוב להביא קטנים וקטנות לשמוע מקרא מגילה. ענין במשנ"ב (סימן שמג ס"ק ג) דשיעור החינוך במצוות עשה הוא בכל תינוק לפי חריפותו וידיעתו בכל דבר לפי ענינו כו', בין במצוות עשה, בין בשל דברי סופרים. עיי"ש. וענין בקובץ מבית לוי (פסקי בעל שבת הלוי זצ"ל - פורים דף לה) שכתב, שמצוה לחנך הקטנים בקריאת המגילה כמו בשאר המצוות, וגדר קטן שהגיע לחינוך בקריאת המגילה הוא כשיכול לשמוע כל המגילה, אלא שגם באינו יכול לשמוע קריאת כל המגילה יש לחנכו לכתחילה עד כמה שיכול. עיי"ש. אמנם ענין בספר יבקשו מפיהו (פורים דף פט) שהביא בשם הגרי"ש זצ"ל שאם אינם יכולים לשמוע כולה, לא מקרי 'בר חינוך' ואינו חייב לשמוע מקצתה. וענין בספר פסקי שמועות (פורים דף פו) ששאל האם יש להביא קטנים לקריאת המגילה אף בשלא הגיעו לחינוך, ומהו גדר 'הגיע לחינוך' לענין קריאת המגילה. והביא שם מהגרי"ש זצ"ל שאם אין הקטן מפריע מצוה להביאו, ובלבד שישארו בשתיקה, אבל אם מפריעין אסור להביאן. וגדר 'הגיע לחינוך' לענין זה הוא אם יכול הקטן לשמוע המגילה מתחילתה עד סופה, שהרי גדר 'הגיע לחינוך' הוא שיכול לקיים המצוה כמו שצריך, וזהו מה שצריך כאן, לשמוע את המגילה. עיי"ש. וענין בספר לקט יושר (דף 158) שכתב שקטן שהגיע לחינוך, היינו בן ט'

וכו' חייב במגילה, מ"מ המנהג להביא קטני קטנים משום שמחה לשמוע המגילה. עיי"ש.

## הלכות וגדרי 'שמיעת המגילה'

א. גדר דין יתקורא צריך להשמיע לאזניו

**הקורא** את המגילה צריך להשמיע לאזניו, ויש אומרים שהוא לעיכובא, ואם לא השמיע לאזניו לא יצא. ואע"פ שבקריאת שמע וברהמ"ז אינו מעכב בדיעבד, כאן החמירו יותר משום פרסומי ניסא (כן הוא פשוט דעת השו"ע סימן תרפט סעיף ב). ועיין **במשנ"ב** (תרפט ס"ק ה, ועיין במג"א ס"ק ג) שפסק שאינו מעכב (ואפילו בחרש גמור שאינו שומע כלל – דעת הרבה אחרונים שיכול להוציא הרבים). **ובביאור הלכה** (שם ד"ה חרש) מצדד דאף המחבר מודה, ולא החמיר רק בחרש שלא יוציא אחרים יד"ח, אבל הוא עצמו יצא אע"פ שלא השמיע לאזניו. עיי"ש. וכ"כ בשו"ת **שבט הלוי** (חלק ט סימן קמח). עיי"ש. אמנם בודאי שלכתחילה יש עניין להשמיע לאזניו, ולכן מי שלא שמע איזה תיבות מהחזן צריך לכתחלה לקרוא בעצמו באופן שישמיע לאזניו. ועיין **בכף החיים** (סימן סב ס"ק ד) שכתב שביחסד לאלפים לבעל הפלא יועץ נסתפק במי שעומד במקום בלבול וקול רבים, אם צריך להרים קולו בקריאת שמע לכתחילה עד שישמיע לאזניו, או סגי בקול דהוה מצי למשמע אי הוי קאי במקום אחר יחידי. עיי"ש. ועיין בספר **הליכות שלמה** (תפילה דף רנח) שכתב שהנמצא במקום שיש רעש גדול, יש להסתפק אם צריך להגביה קולו עד כדי שישמיע לאזניו, דלכאורה נראה פשוט דדין זה שצריך לכתחלה להשמיע לאזניו הוא ענין של מציאות, שישמיע לאזניו בפועל, ולא רק גדר בדיבורו אם חשיב כמדבר בקול או לא. וכן נראה ממה שאמרו בגמ' (ברכות יג): "השמע לאונך מה שאתה מוציא מפיך", ואם לא השמיע לאזניו בפועל, לא קיים דין זה, אך מ"מ למעשה צ"ע. עיי"ש. ועיין בספר דרך שיחה (חלק א דף רכה) על הפסוק "ויצא משה ואהרן מעם פרעה ויצעק משה על דבר הצפרדעים" וכו', שדיברו עם הגר"ח קנייבסקי שליט"א לגבי הדין שצריך להשמיע לאזניו בקריאת המגילה ובקריאת שמע, אם הוא רק שיעור בדיבור, או שצריך שישמע בפועל. והנידון היה כאשר מוציא מפיו אך אינו שומע מחמת רעש המולה, דינו מהו. ואמר הגר"ח שליט"א שמתברר שהוא רק שיעור בדיבור, אבל ר' יחיאל לדרמן זצ"ל היה אומר בשם הישפתי חכמים טעם למה במכת הצפרדעים היה צריך משה לצעוק אל ה', כיון שלא יכול היה להשמיע לאזניו מחמת רעש הצפרדעים. עיי"ש. ובספר **שערי הברכה** (פרק י הערה כ) כתב בשם הגר"ש ואזנר זצ"ל שהנמצא במקום שיש רעש, אף אם במציאות אינו שומע מה שמברך, מ"מ אם אומר באופן שיכול לשמוע, אין זה מעכב מה שלא שמע ממש. ובספר



יבקשו מפייהו (פרק ב סימן י) מביא מהגרי"ש זצ"ל שענין זה היה אין ולא ורפיא בידיה. ועיין בכ"ז ועוד בספר אגרת הפורים (דף מב).

ב. שמינת המגילה ע"י מכשיר שמיעה - "Hearing Aid"

**עיין במושנ"ב** (תרפט ס"ק ה) שמביא דעת הרבה אחרונים שאפשר לצאת בשמיעת המגילה מחרש גמור (היינו המדבר ואינו שומע כלל), ומ"מ כולי עלמא מודים שעדיף לכתחילה שלא יוציא הרבים יד"ח (ולשיטת המחבר יתכן שמעכב אף שבדיעבד). וזהו רק בחרש גמור, אמנם אם שומע כשמדברים לו בקול כתבו הפוסקים שלכתחילה יכול להוציא הרבים יד"ח. ועיין בשערי תשובה (תרפט ד"ה לא יצא) שכתב שהשומע ע"י כלי כמין חצוצרה, שאינו נחשב כחרש. וכן איתא במושנ"ב (תקפט ס"ק ד) לענין חיובו במצות שופר. ולכאורה היה אפשר להביא ראיה משם לענין "מכשיר שמיעה", שמי ששומע רק על ידו נחשב לשמיעה מעלייתא וגם יכול להוציא אנשים יד"ח. אמנם עיין בשו"ת מנחת שלמה (חלק א סימן ט אות א ד"ה והתינה - וחלק ב סימן יח) כתב לחלק בין שמיעה ע"י חצוצרה ששומע קול הראשון האמיתי, לבין שמיעה במכשיר שמיעה שרק שומעים "קול הברה" ואין זה קול האדם. כי מכשיר השמיעה ממיר את גלי קול האדם לזרם חשמלי שנהפך בחזרה לאחר מכן באופן מכני לגלי קול. וכתב עוד, מצטער אני, שלפ"ז נמצא שהאנשים אשר אזנם כבדה משמוע ומשתמשים במכשיר של "מיקרופון וטלפון קטן" לקרב את קול המדבר לאוזנם, אינם יוצאים כלל חובת שופר ומקרא מגילה וכו'. ועכ"פ אינם רשאים לברך על שמיעה זו וכו'. עיי"ש. וכן הוא דעת הגר"א וייס שליט"א (שו"ת מנחת אשר חלק ב סימן צו אות א) שאין יוצאים ידי חובת שופר ומגילה וכו' עם מכשיר שמיעה. עיי"ש.

**ועיין בספר הליכות שלמה** (פורים דף שכט) שכתב שהגרשו"א זצ"ל מאז היותו בר מצוה היה קורא את המגילה לפני אמו הרבנית צבי ע"ה שכברו אזניה משמוע, והתכוון לכך ימים רבים לקראה בטעמיה ודקדוקיה, והתאמץ לקרוא בקול רם סמוך אליה כדי שתשמע קולו בלא להזדקק למכשיר השמיעה שהשתמשה בה. וסיפר בן הגרשו"א זצ"ל שכעבור עשרות שנים קרא הוא את המגילה לפני זקנתו, ואמר אח"כ לאביו שכמדומה לו שאינה שומעת כל תיבה ותיבה. ואמר לו הגרשו"א זצ"ל: דע לך בני, כי מעולם לא עלה על דעתי שהיא שומעת, וכל מה שעשיתי לא היה אלא להפיש דעתה ולכבדה. עיי"ש. ועיין עוד בספר הליכות שלמה (תפילה דף רמג) שאם אישה שרה עכשיו, אף שהשמיעה היא ע"י מכשיר חשמלי (השירה או השמיעה), חשיב כערוה ואסור. עיי"ש. ועיין בשו"ת מנחת יצחק (חלק ב סימן קיג) שהביא מהגרצ"פ פראנק זצ"ל לחלק בין שופר למגילה, דדוקא בשופר אם קול הברה שמוע לא יצא, דבקול שופר מעכב

אם יש בקול תערובת של שופר אחר, או שאינו ממין שופר, אבל בקריאת התורה או במגילה הרי שומע קול הקורא, אלא שמעורב גם קול אחר, יש לדון דשפיר יוצא גם כשמתערב בו מקול אחר, והכל הוא מכח הקורא, וכל הקולות כשרים, אלא שיהיה מכח בר חיובא (עיין עוד במקראי קדש סימן יא). וראיתי בשם הגרי"ש זצ"ל שאם בלי המכשיר אינו שומע רק קול הברה, אינו מוציא יד"ח, אבל אם גם בלי המכשיר שומע קול דברים אלא שהמכשיר נועד להטיב לו את השמיעה, יכול להוציא אחרים. אמנם עיין בספר אגרת הפורים (דף מג) שכתב, שכבר העירו על זה (פסקו של הגרי"ש זצ"ל הנ"ל), דלפי המציאות, אחרי ששומע קול הזק דרך המכשיר שוב אינו שומע כהלכה הקול האמיתי, בפרט במכשיר שסותם את האוזן. עיי"ש.

**ועיין בקובץ הלכות** (פסקי הג"ר שמואל קמנצקי שליט"א דף צט) שכתב שהנה הג"ר משה פיינשטיין זצ"ל הורה דשפיר יוצא מקרא מגילה במכשיר שמיעה, וחלוק משמיעה במייקרופון (עיין לקמן במה שכתבנו בזה מבעל האג"מ זצ"ל), דבמייקרופון י"ל שהקול אינו קול המדבר, רק שנעשה רושם הברותיו במכונה, ומה שנשמע הוא קול הברה. אבל במכשיר שמיעה לא מסתבר שהוא קול אחר, דהא לא נעשה הקול יותר רם מכפי שנשמע מהאדם, ומה שנשמע להחרש עי"ז הוא משום משיכת הקול לתוך האוזן ממש, וליכא הפסק בינתיים, או שמגדיל כח שמיעתו שיש לו מעט, ולכן חשיב קול הקורא ממש. ופסק הג"ר שמואל קמנצקי שליט"א שבדיעבד יכולין לסמוך על דבריו, ובאמת שמסתברא כדבריו, דאף שיאמרו המומחים שגם במכשיר לא נשמע קול האדם אלא קול אחר שנעשה מקולו, מנין לנו עצם כח השמיעה איך הוא, שאולי הוא ג"כ באופן זה שנברא איזה דבר באויר ומגיע לאזנו, שזהו גופא מושג גלי קול' ההולכים עד האוזן ויש שיהיו מועט בהילוכו ומ"מ הוי זה קול האדם. והעיקר בזה שכשמגיע ישר לאזנו ונשמע ממש כקול המקורי בלי שינוי – י"ל דנחשב קול המדבר, ודומה לשמיעה ע"י חצוצרה שבאזנו המצמצם הקול ומוליכו להאוזן דיצא ידי חובתו אע"ג שהקול נשמע ע"י זעזוע דופני החצוצרה שחוזרים ומזעזעים אח"כ את האויר, ועל ידם נשמע הקול, דזהו גופא גלי קול' המקורי, וכל שנשמע כאותו קול ה"ה קול המדבר ממש. ואע"ג דלכתחילה יש לחוש להסוברים שבמכשיר שמיעה לא הוי קול המדבר ממש, מ"מ בדאיכא סיבה שאין יכול לסלקו יכול שפיר לצאת ידי חובתו ע"י מכשיר שמיעה. עיי"ש כ"ב.



ג. שמיצה ע"י רמקול - "Microphone" - ומלפון

**ע"ן בספר מנחת שלמה** (חלק א סימן ט) שהאריך להוכיח דלא שייך כלל לצאת יד"ח בשומע כעונה ע"י רם קול, כי קולו נפסק ונעלם לגמרי ונהפך רק



אמנם ממש"כ הגרשו"א זצ"ל משמע שלא חשש לדבר, והתיר לדבר אל החרש להדיא.

הגר"ש זצ"ל - דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל היא שאסור לדבר אל אדם שיש באוזנו מכשיר שמיעה, משום שהדיבור מגביר את זרם החשמל ועל ידי זה נשמע הקול. אמנם מותר להיות בעל תפילה ובעל קורא בבית כנסת שיש בו אדם שיש באוזנו מכשיר שמיעה, והטעם, משום שבעל התפילה משמיע את קולו באופן כללי אל הציבור, והאדם ההוא שומע את הדברים ממילא, וכל כה"ג אין המלאכה מתייחסת אל בעל התפילה (ארחות שבת חלק ג דף עד).

הגר"ג קרליץ שליט"א - בענין אדם הרוצה לדבר עם חברו, ואדם שיש לו מכשיר שמיעה שומע את הדיבורים ממילא באופן שהוא פ"ר דלא ניחא ליה, אפשר שיש להקל משום שיש בזה ספקות נוספים כיצד משפיע הקול שבמכשיר, אך לענין מקרה שהוא בגדר פ"ר דניחא ליה כגון בבעל תפילה, הרי זה גרע טפי. אמנם נוהגים להקל גם בזה (חוט שני חלק א קונטרס החשמל - ספר ארחות שבת חלק ג דף עד).

#### חרש השומע רק עם מכשיר - אם דינו כחרש

**ובענין** חרש ששומע רק ע"י מכשיר שמיעה (שהרי חרש שפטורו מכל המצוות הוא רק זה שאינו שומע ואינו מדבר), האם דינו כשוטה או פיקח, ע"ן בשו"ת אנרות משה (אבהע"ז חלק ג סימן לג) שמחד גיסא נקט דדינו כחרש גמור, דכל שאינו שומע באופן טבעי אלא ע"י מכשיר שמיעה חשיב כאינו שומע, ואף שאומרים הרופאים דמי שהוא חרש גמור שניטלו ממנו אברי השמיעה לא יועיל לו מכשיר שמיעה, אין בזה כדי להחשיבו כשומע, דכשם שכתבו האחרונים דאין איסור אכילת תולעים במה שאינו נראה לעיניים, ומשו"כ מותר לנשום אויר העולם אף שהאויר מלא חיידקים ויצורים זעירים, דכל שאין האדם רואה בעין בלתי מזויינת חשיב כמי שאינו כך, גם שמיעה זו שאינה ניכרת אין בה ממש וכאילו איננה, ודינו כחרש לכל דבר. אך מאידך גיסא נקט דכיון שיש לו התחברות עם אנשים ע"י מכשיר זה והוא שומע בפועל מה שמדברים ויכול לתקשר עמם ע"י כתב או בשפת סימנים, חשיב כבר דעת לכל דבר. ויסוד סברתו, דכיון דחרש המדבר ואינו שומע כפיקח הוא, ע"כ דמה שהוא מתחבר עם בנ"א ע"י דיבור גובר על הקול שבמחוץ שהוא סיבת החרשות, וע"י מכשיר השמיעה הוא מתחבר עם בנ"א. עיי"ש. וע"ן בשו"ת מנחת אשר (חלק ב סימן צו אות א) שכתב שנהנה פשוט וברור לענ"ד דאדם המסוגל לשמוע ע"י מכשיר שמיעה

החזו"א זצ"ל והסטייפלר זצ"ל, והגר"ח קנייבסקי שליט"א - ע"ן בספר ארחות רבינו (מהדו"ח

חלק א דף רסח) שכתב, בנוגע למכשיר השמיעה של החרשים אמר הגר"ח קנייבסקי שליט"א ששמע שהחזו"א זצ"ל אסר כמו חשמל, ואסר לדבר אל החרש בשבת בשלובש מכשיר זה. וכן אמר הסטייפלר זצ"ל שאיסורו כמו הדלקת החשמל. וכן אמר הגרשו"א זצ"ל, שלשיטת החזו"א בהדלקת חשמל בשבת דחייב מדאורייתא משום בונה, ה"ה במכשיר החרשים לענין פתיחתו וכיבוי והחלפת המצברים, דחייב משום בונה. עיי"ש. וע"ן בספר דרך שיחה (חלק א דף רעח) שהגר"ח קנייבסקי שליט"א נמנע שנה שלימה להיות ש"ץ בבניהכ"ס, כי היה בו יהודי עם מכשיר שמיעה, וגיסו הג"ר שאול ברזם זצ"ל טען שמותר דהוי פסיק רישיה דלא ניחא ליה במקום מצוה, אבל כשמדבר עמו ממש הוי פסי"ר דניחא ליה, וזו שאלה. עיי"ש.

הגרשו"א זצ"ל - ע"ן בספר שמירת שבת בהלכתה (פרק לד אות כה) ובתיקונים ומילואים פרק לד הערה קח) שכתב שמותר להשתמש במכשיר שמיעה בשבת ובתנאי שהמכשיר יהיה מופעל מבעוד יום, וכשהמכשיר מופעל מותר לשנות את עוצמת הקול שבמכשיר וכו', ועוד הוסיף הגרשו"א זצ"ל דמותר לדבר בשבת עם אדם הלוכש מכשיר שמיעה, שאף שהקולות העוברים דרך המכשיר מקטינים או מגבירים את פעולת חלק ממעבירי הקול, מ"מ הואיל והשינויים הם פחות אפילו מרגע כמימריה, אין זה בגדר של בונה וסותר, ואפילו לדעת החזו"א זצ"ל (וכמו"כ התיר הגרשו"א זצ"ל במנחת שלמה (חלק א סימן ט) אם בטעות או בשוגג התחיל "רדיו" וכדו' לשהמיע קול דיבור או זמרה בשבת, אזי משום הפעולה האלקטרונית מותר לסבב את גלגל הנמכת הקול, ומשום חשש מוקצה יסובבנה כלאחר יד. עיי"ש. אמנם כ"ז הוא אם זה אינו מכשיר דיגיטלי, ואין מתחלפים מספרים על המסך וכדו', כי א"כ יש בפעולת הנמכת הקול משום שינוי אלקטרוני, ואסור לעשות זאת).

בעל האג"מ זצ"ל - בשו"ת אנרות משה (או"ח חלק ד סימן פה) העלה ג"כ להתיר השימוש, אלא שכתב דכשאפשר טוב שלא ידברו ביחוד להחרש, ותועיל המכונה לרוב הדברים שצריך לשמוע, שהוא למה שמדברים בכלל לעלמא, כגון מה שצריך לשמוע כשהוא נמצא ברחוב ובניהכ"ס. ועל דברים ששואל ישיבו לו שלא בדיבור אלא ברמיוה. ואם א"א, כעובדא זו (ששאלוהו שם) שהיא קטנה בת שש שמוכרחים להשיב לה ולפעמים דוקא בדיבור, אין לאסור וכו'. עיי"ש.

לגלי זרם ובסוף מתהפך שוב לגלי קול. ומסיק שם שאי אפשר כלל לצאת בשמיעה זו בשום דבר שחייבים לשמוע מפי אדם. ואף שיודע אני שרבים יתמהו על כך, וכמו זר יהיה דבר זה בעיניהם, עם כל זאת האמת היא כדברינו, וברור הוא בעיני שזה רק לאלה שאינם יודעים כלל מה טיבם של מכשירים האלה, אבל לא ליודעים את האמת, כי בדברי בזה עם מביני מדע ויודעים בהלכה כולם הסכימו לי. ובהערה (שם) כתב שלאחר שכבר נדפס מאמר זה, נודמן לו לדבר עם מרן בעל החזון איש זצ"ל, ואמר לו שלדעתו אין זה כל כך פשוט, ויתכן דכיון שהקול הנשמע נוצר ע"י המדבר, וגם הקול נשמע מיד בדרך המדברים, אפשר דגם זה חשיב כשומע ממש מפי המדבר או התוקע (מכשיר שמיעה). וכמדומה לי שצריך לומר לפי"ז דמה שאמרו בגמ' 'אם קול הברה שמע לא יצא', היינו מפני שקול ההברה נשמעת קצת לאחר קול האדם, משא"כ בטלפון ורם קול. ולענ"ד הוא חידוש גדול מאד ולא זכיתי להבינו. ע"כ דברי הגרשז"א זצ"ל.

**אמנם עיין בשו"ת אגרות משה** (או"ח חלק ב סימן קח, וחלק ד סימן קכו, וסימן צא ס"ק ד) שכתב לעניין קריאת המגילה ע"י רמקול, שאף אם אינו קול האדם אלא קול אחר שנעשה מקולו, יתכן שנחשב כקול האדם, כיון שנעשה בקולו האדם בעת שמדבר. וכן כתב (שם) בעניין שמיעה דרך הטלפון, שאפשר לצאת בה בשעת הדחק (וכן צריך לענות אמן מספק על ברכה ששומעין ע"י טלפון או ע"י מיקרופון), אך הוסיף שאף שמסתבר כן, מ"מ כיון שלא ברור להיתר והוא ענין חדש בכלל, יש למנוע, כדי למנוע מלרדוף אחרי חדשות אחרות, שלהוטים בזה במדינות אלו (וגם שקשה לומר בזה הלכה ברורה, כי לא נתברר כראוי איך נשמע ע"י מכשיר זה ע"י אנשים הראויים לסמוך עליהם). וכן איתא בשו"ת שבט הלוי (חלק ה סימן פד): שאין אני מסכים להתיר, אע"פ שבעיקר דין הקריאה גם בעניי מכבר הריני נוטה למש"כ ידידינו הגר"מ פיינשטיין בספר אגרות משה שאין זה דומה לקול הברה וכו', דהתם הוא תערובת קול אחר, והכא הוא אותו קול אלא שהוגבר ע"י הרמקול, מ"מ חלילה להנהיג חדשות, כי זה תחילת הריסה וכו', והן אמת אם אחד כבר שמע דיעבד ע"י רמקול הייתי מחייבו לשמוע פעם ב', אבל בלי ברכה, כיון דמעיקר הדין קרוב שיצא. וכי אם יולד מציאות של ביטול הקריאה



שבתוך אזנו, והרי הוא כמי ששומע ע"י חצוצרה שכבר כתבו באחרונים שאין דינו כחרש. עיי"ש. ועיין עוד שם במה שפלפל בדברי האגרות משה הנ"ל.

אין דינו כחרש אלא כפקח, וככל כבד שמיעה, שהרי מי שאין לו כלי שמיעה כלל לא יועיל לו המכשיר, ואין מכשיר השמיעה אלא כמעין רמקול זעיר הנתון בתוך אזנו המגביר את הקול כדי שישמע ע"י כלי השמיעה

לגמרי אם לא ע"י רמקול, הייתי דן עו"פ בה, אבל לא נשאלתי ע"ז וכו'. אבל בנדון הגיל חלילה להתיר חדשות. עיי"ש.

## דין קריאה בציבור

א. צורת חיוב היחיד במגילה, קריאת התורה, חזרת השי"ן

ע"ן בברכת שמואל (יבמות סימן כא) שכתב שחקר הגר"ח מבריסק זצ"ל אם חובת מקרא מגילה קריאת התורה וחזרת השי"ן לא חלים על עשרה יחד דוקא, או



### ל. ביקור חולים דרך הטלפון

**ובענין** מצות ביקור חולים ע"י הטלפון ראוי להביא כאן איך שהנהיגו כמה מגדולי ישראל זצ"ל ושליט"א.

בעל האגרות משה זצ"ל - אף שמקיים מצוה דביקור חולים ע"י שאלה בטלפון, אבל אינו שייך לומר שיצא ידי חובתו, כיון שחסר בביקור זה הענינים האחרים שיש בביקור חולים. ואם אי אפשר לו לקיים בהליכה לשם לא נפטר לגמרי, אלא צריך לבקר במה שאפשר לו, לכל הפחות ענין אחד או שנים, שהוא גם ע"י הטלפון. וגם מחמת שמהראיה מתרגש המבקר יותר ומבקש ביותר תחנונים, וגם אולי מתקבל שם התפלה ביותר משום דהשכינה מצויה שם עם החולה וכו'. אך אם לא אפשר לבקר, בין מצדו בין מצד החולה, מחוייב לקיים הביקור שאפשר לו, וע"י הטלפון ג"כ יש קיום איזה ענינים (שו"ת אגרות משה יו"ד חלק א סימן רכג).

הגר"ש זצ"ל - ע"ן בשו"ע (סימן שלה סעיף ד) שכתב, אין מבקרין החולה בג' שעות ראשונות של יום מפני שכל חולה מיקל עליו חליו בבוקר, ולא יחוש לבקש עליו רחמים. עיי"ש. מכאן למדנו שמצוות ביקור חולים היא כדי שיקשו עליו רחמים, וכשרואים את מצבו של החולה מתעוררים לכך, על כן ביקור חולים ע"י הטלפון אינו יכול להחשב קיום המצוה. ועוד מצאנו, דביקור חולים הינו גם כדי לכבד ולרביץ לפניו וכמובא במעשה דרבי עקיבא (נדרים דף מ). ונפסק בשו"ע (שם סעיף ח), וברור שאי אפשר לקיים דבר זה על ידי הטלפון (שו"ת ישא יוסף להגר"י אפרתי שליט"א - יו"ד חלק א סימן עא).

הגר"נ קרליץ שליט"א - לבקר חולה ע"י שמתקשר אליו בטלפון צ"ע אם מקיים בזה מצות ביקור חולים, והנה איתא (שו"ע יו"ד סימן שלה סעיף ח) בחולי מעיים דנכנסין לבית החיצון ושואליו, אבל בלאו הכי משמע קצת דצריך לבקר ממש. ועכ"פ הטעם דביקור חולים הוא ההתעניינות וההתייחסות לחולה, וזה על ידי שבא אליו ממש, אבל גם כשמתקשר אליו בטלפון יש משהו של

חסד. עיי"ש. ובהערה שם כתב: וכי ביקור חולים ע"י טלפון נוטל ממנו אחד משישים בחליו?! (חוט שני - ביקור חולים ורפואה דף שעט).

בעל המנחת אשר שליט"א - פשוט שבוודאי אין מקיימין מצוה זו בטלפון, דגם אם שייך לחזק רוחו ע"י שיחת טלפון, הרי אמרו שצריך לבקר את החולה, ואפשר לקיים מצוה זו רק ע"י ביקור ממש ולא ע"י שיחה מרחוק, וצריך לקיים מצוות התורה ותקנות חז"ל כפשטות מעשיהן, ולא בכל דבר אולינן בטר טעמא וכו'. ולדידי פשיטא שאין לשבש ולשנות את עיקר צורת המעשה שתקנו חז"ל, משום הענין הפנימי שיש בה, ואפילו אם מסברא אין לחלק ביניהם וכו'. ומשור"כ נראה דאף דבכל שלשת הטעמים (א - שיתפלל על החולה. ב - שישמשנו. ג - שיחוקנו בדברים) אפשר לפעמים לקיים חלק ע"י שיחת טלפון, מ"מ אין בזה מצות ביקור חולים אלא גדר גמילות חסד בעלמא. ובודאי ראוי לנהוג כן כשאין בידו לקיים מצות הביקור כפשוטו מצד החסד שבמעשה, אך אין בזה עיקר מצות ביקור חולים (מנחת אשר פרשת וירא אות ד).

### ניחום אבלים בטלפון

**ובענין** ניחום אבלים ע"י הטלפון ע"ן בשו"ת ישא יוסף (להגר"י אפרתי שליט"א - יו"ד חלק א סימן עא) שכתב, שמעתי מהגר"ש זצ"ל שאמר בשיחת טלפון לבעל שבט הלוי זצ"ל (גם בזמן שהגר"י זצ"ל ישב באבילות על פטירת הרבנית ע"ה, וגם כשישב באבילות על פטירת הרבנית אויערבאך ע"ה) כשהוא ניחמו בטלפון, שניחום אבלים הינו גמילות חסד גם עם החיים וגם עם המתים (רמב"ם הלכות אבילות פרק יד הלכה ז), ומשום כך אם אין אבלים, הולכים עשרה ויושבים במקומם (ע"ן גמ' שבת דף קנב), ובשיחה בטלפון יוצאים יד"ח חלק המצווה כלפי האבלים החיים. וכדברי הגר"ש זצ"ל פסק בשו"ת אגרות משה (או"ח חלק ד סימן מ אות יא). וע"ן עוד בדרך שיחה (חלק א דף קכה) שכתב בשם הגר"ח קנייבסקי שליט"א שהנשמה נמצאת במקום, וגם היא מתנחמת, והיא אינה שומעת טלפון. עיי"ש.

שהחיוב חל על כל יחיד ויחיד, אלא שאינה נאמרת אלא בעשרה. ותלה בזה את הנידון אם שייך כאן דין "רובו ככולו", שאם החיוב לא חל אלא ע"י עשרה, א"כ כשאין עשרה אין חיוב כלל, ולא שייך לומר "רובו ככולו", אבל אם חל החיוב אפילו על היחיד, ויש כאן רק דין נוסף שאין קריאת התורה נאמרת אלא בעשרה, א"כ יועיל בזה דין "רובו ככולו", שהרי יש כאן רוב המחייב. עיי"ש. ועיין בספר מעשה רב (להגרא"א - אות קעה) שכתב שבשבת חול המועד פסח וסוכות, ובשבועות כיום ב' וכו', קורין המגילה וכו' (שיר השירים, קהלת, ורות) ממגילה הנכתבת בגליון כס"ת עם עמודים, והקורא מברך שתי ברכות, על מקרא מגילה ושהחיינו. ועיין בפעולת שכיר (שם) שכתב, שמעתי שהקשה חכ"א לרבינו זצ"ל (הגרא"א) דאם איתא שקריאת המגילות הללו הם חיוב כ"כ, איך מותרין לקרותן בשבת, ולמה לא נגזור עליהן גזירה דרבה דשמא יעבידו ארבע אמות ברה"ר כשם שגזרו במגילת אסתר. והשיב שגזירה דרבה לא שייכא אלא בחיובים המוטלים על כל יחיד ויחיד, כשופר, לולב, ומגילה בזמנת. והיינו דדייק רבה ואמר (ראש השנה כט: וכן איתא במגילה ד: - על קריאת המגילה "שהכל



שעונים שפיר דמי (ועיין במשנ"ב ס"ק לב שמביא מחלוקת בזה). ולכאורה דברי השו"ע סותרים זה לזה. ועיין בשו"ע הרב וקיצור שו"ע שתייצר, שבסימן נ"ה מיירי באופן שצריך לומר קדיש או ברכו, אבל לחזרת הש"ץ כיון שהשליח ציבור כבר התפלל בלחש, א"א לו לחזור התפילה בלא תשעה עונים. ועיין בערוך השלחן (סימן נה סעיף יג) שכתב שלכתחילה צריך תשעה עונים, אמנם בשעת הדחק די ברוב מנין, וכלשון השו"ע: "שקריב להיות ברכותיו לבטלה", ע"כ צריך להתרחק מזה, אבל בשעה"ד מוקמינן אעיקרא דדינא, ומשום חסרון עניית אמן אין ברכותיו לבטלה ממש. ובחיי אדם (כלל כט הלכה א) כתב כהערוך השלחן, אמנם רק הקיל באחד העומד עדיין באמצע תפילתו, ולא בארבע. עיי"ש. ועיין בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יב סימן ט) שהאריך בזה והסיק לדינא שלכתחילה צריך להמתין לחזרת הש"ץ עד שיגמרו עוד תשעה להתפלל, אבל כשיש נחיצות, ולדוגמא כשיש חשש שבנתיים יתפור המנין, או משום טורח הציבור לבטלם ממלאכה וכו', אפשר בכגון דא למיעבד עובדא אפילו לבתחילה ולהתחיל התפילה בקול רם. עיי"ש.

**וכדאי** לסיים ענין זה עם המובא בספר מגד נבעות עולם (חלק ג דף קב) שהביא מהגרשו"א זצ"ל, שבשערי חסד נהגו להתחיל חזרת הש"ץ לכתחילה אחר שסיימו ששה ולא המתינו שיהיו עשרה, וסברתם הייתה על פי הסתירה בשו"ע שהבאנו, והמשנ"ב (שהבאנו לעיל) שברוב מנין שגמרו ועונים די. עיי"ש. ועיין בארוכה מזה בספר שיח תפילה (דף קמז-קמח).

#### **לא. אם סגי ברוב מנין שלא שמעו חזרת הש"ץ כדי לאמרו, ולענין תפילת הציבור**

**ובענין חזרת הש"ץ אם סגי ברוב מנין שלא שמעו חזרת הש"ץ, עיין בשו"ת אנרות משה (חלק א סימן כח-ל) שכתב דלענין לענות דבר שבקדושה וכן לענין חזרת הש"ץ סגי ברוב חייבין ומיעוט שכבר יצאו יד"ח. ועיי"ש שלענין תפילה בציבור צריך עשרה שיתפללו יחד. אמנם עיין בשו"ת מנחת יצחק (חלק ט סימן ו-ז) ושו"ת שבט הלוי (חלק יא סימן כ) דשפיר נקרא תפילה בציבור ברוב מנין מתפללים. ועיין ברמב"ם (הלכות תפילה פרק ח הלכה ד) שכתב שאפילו היו מקצתן שכבר התפללו ויצאו יד"ח משלימים להם לעשרה, והוא שיהיו רוב העשרה שלא התפללו. (ועיין לעיל במה שכתבנו בענין המתחיל להתפלל אחר שהציבור התחיל, כמה זמן יכול לאחר בהתחלת תפילתו כדי שעדיין יחשב כתפילה בציבור).**

#### **אם סגי ברוב מנין להתחיל חזרת הש"ץ**

**ובענין אם יכול הש"ץ להתחיל חזרת הש"ץ אם יש רק רוב מניין שגמרו תפילת הלחש ואין כעת עשרה עונים, באופן שהיו עשרה שהתפללו ביחד, עיין בשו"ע (סימן קכד סעיף ד) שכתב, כשש"ץ חוזר התפילה, הקהל יש להם לשתוק ולכוין לברכות שמברך החזן ולענות אמן, ואם אין תשעה מכוונים לברכותיו קרוב להיות ברכותיו לבטלה וכו'. אמנם עיין בשו"ע (לעיל סימן נה סעיף ו), שאם אחד מתפלל ואינו יכול לענות עמהם, אפ"ה מצטרף עמהם וכו'. הרי שגם אם חסר אחד שעונה, וה"ה יותר, כל עוד שיש רוב מנין**

חייבין" וכו'): "הכל חייבין בשופר, הכל חייבין בלולב" וכו', אבל קריאת מגילות הללו לא הוקבעו כלל על היחיד כי אם על רבים, כמו בדין קריאת ס"ת שאם אין מנין עשרה אין חיוב כלל על היחיד. ובדבר שאין חיובם מוטל כי אם על הרבים ליכא למיחש שמא יעבירונו וכו', כדאמרינן בעלמא דרבים מדכרי אהדדי' (עיין עירובין ג.).

**ועיין בשו"ת בנין שלמה** (סימן לה) שכתב דבזה יתיישב מה שהקשה התוספות יו"ט (פרק קמא דמגילה משנה ב), האיך קורין בס"ת בשבת, הא שייך גם בזה גזירה דשמא יעבירונו. ודחק ליישב. אבל לפי דברי הגר"א זצ"ל יש לומר, דגם בקריאת התורה של שבת שהיא מתקנת משה רבינו לא הייתה התקנה אלא על הציבור, שאם יש עשרה יחד אז מוטל עליהם חיוב קריאה בס"ת, אבל אינו חובה על כל יחיד ויחיד, והלכך לא שייך גזירה זו. עיי"ש.

**והנה** לפי דברי שניהם היה עדיין אפשר לומר שקריאת התורה היא חיוב על היחיד כשנמצאים עשרה אנשים, דהיינו שהחיוב שלו נוצר כאשר יש ציבור, ובדברים אלו עדיין ישאר החילוק שכתבו, שיש לחלק בין חיוב שהוא "אך ורק" על היחיד, לבין חיוב שאף שהוא על היחיד, אבל מתחיל לחול רק כאשר יש ציבור, כיון דאז שייך הסברא של רבים מדכרי אהדדי'. אמנם לא משמע הכי מדבריהם, אלא משמע שקריה"ת היא חיוב שכל עיקרו שייך רק בציבור.

**ובעין** דברינו ראיתי שיש היכי תמצוי נוספת של חיוב על היחיד שהדרך לקיימו הוא רק בציבור, שראיתי שהקשו (שו"ת בנין שלמה חלק ב סימן סה) שלכאורה יש סתירה גדולה לדברי הגר"א זצ"ל הנ"ל בדבר המוטל על היחיד גזרו שמא יעבירונו וכו' ועל הציבור לא גזרו, והוא מדתיקנו חז"ל לקרות פרשת זכור בשבת, והלא פרשת זכור היא ג"כ חיוב על כל יחיד ויחיד, כקריאת המגילה, ותדע, דהרי כתב השו"ע (תרפה סעיף ז) שהכפרים מחויבין לבוא לעיר לשמוע פרשת זכור. וא"כ קשה טובא, אמאי לא חששו בזה לגזירה דרבה. וראיתי שתירצו, שפרשת זכור על אף שהוא חיוב על כל אחד ואחד, מ"מ הצורה שבה מקיימין את החיוב היא בעשרה (עיין ברא"ש פרק ג ברמות סימן ס), וא"כ הוא חיוב על היחיד המתקיים במנין, משא"כ מגילה בזמנה שקורין אותה אפילו ביחיד. ויש להקשות לפי"ז על שיטת הגר"א מדברי המאן דאמר השני בגמ' (מגילה ה.) שהוא רב אסי, שסובר שבין בזמנה ובין שלא בזמנה הקריאה היא בעשרה דוקא, אמאי אין יכולים לקרוא את המגילה בשבת, הרי אין שייך בו החשש של שמא יעבירונו מכיון דצריך לקוראה בעשרה. ועל אף שיש חיוב על היחיד, מ"מ הוא מקיים את חיובו רק בעשרה, וכבפרשת זכור (ואולי אפשר לומר שסובר הגר"א דבפרשת

זכור החיוב לקרוא בעשרה הוא מדאורייתא, וכן ראיתי שתירצו). ואפשר לומר, שהוא (רב אסי) סבר כהטעם השני שגרם לגמ' לפסוק שלא לקרוא בשבת, והיינו מפני שעניי העניינים נשואות למקרא מגילה כדי לקבל צדקה. אמנם צ"ע על זה, שהתוס' (ד"ה ורב יוסף וכו') כתבו דרב יוסף (שאמר את הטעם של עניי העניינים וכו') לא פליג על טעמיה דרבה (של שמא יעבירונו), דהא גבי שופר ולולב ליכא טעמא אחרינא. ומכל מקום קאמר הכא טעמא אחרינא משום דאיכא נפקותא מיהא במקדש דליכא שבות, ואפ"ה אסור משום האי סברא דקאמר רב יוסף. עיי"ש. ואם כנים דברינו, הו"ל להתוס' לומר שיש נפק"מ בשיטת רב אסי שסובר שקורין את המגילה בעשרה בין ביחיד ובין ברבים, דטעמא דרבה דשמא יעבירונו וכו' אינו שייך לשיטתו, מדאיכא רבים שיזכירו להדדי וכו'. וצ"ע. ויוצא מכ"ז שקיימים ארבע אפשרויות חיוב. א. חיוב שהוא אך ורק על הציבור. ב. חיוב שהוא אך ורק על היחיד. ג. חיוב על היחיד אבל כל עיקר חיובו נוצר רק בזמן שהוא נמצא בציבור. ד. חיוב על היחיד שהאפשרות היחידה לקיימה הוא בציבור. וצריך לדון על כל ציור בפנ"ע.

ב. גדר חיוב קריאת התורה בכל ימות השנה

**בעניין קריאת התורה בציבור, עיין בביאור הלכה** (סימן קמג סעיף א ד"ה בפחות מעשרה) שכתב לגבי קריאת התורה דסגי ברוב ציבור שלא קראו. עיי"ש. ומשמע מדבריו שהוא חיוב על היחיד, שהרי כל האפשרות להתחיל לדון דיני "רוב" ו"רובו ככולו" הוא רק אם הוא בעצם חיוב על היחיד. אמנם עיין בביאור הלכה (בסימן קלה ד"ה אין מביאין - על דברי השו"ע שכתב שלא להביא ס"ת לאלו החבושין בבית האסורים) שכתב שאין מצות קריאת התורה חלה על היחיד בזמן שאינו יכול לילך לבית המדרש, אבל כשיש עשרה חלה עליהם חובת הקריאה. עיי"ש. ומשמע מדבריו שזהו חיוב על הציבור. וראיתי פוסקים שתירצו שזהו חיוב על היחיד, אבל חיובו נוצר רק בזמן שיש עשרה (וכאפשרות ג' שהבאנו לעיל). ועיין בבית יוסף (סימן קמו בשם השבלי הלקט) שמקשה על שיטת הרא"ש והתוס' שסוברים שמותר ללמוד בלחש בשעת קריאת התורה, דהרי על כל איש ואיש מוטל החיוב דתקנת עזרא (עיין ב"ק פא.). עיי"ש. חזינן דסובר שזהו חיוב על היחיד. ועיין בשו"ת אגרות משה (או"ח חלק ד סימן מ אות ד) שנקט שקרה"ת הוא חיוב על כל יחיד ויחיד, ואם לא שמע פסוק או תיבה אחת לא יצא וכו', משום דאיכא חיוב על כל אחד לשמוע כל התורה במשך השנה, משבת בראשית עד שמחת תורה שקורין וזאת הברכה, ואף שהם דברים פשוטים וברורים, אינם ידועים להרבה אינשי. עיי"ש. ועיין בערוך השלחן (סימן סט סעיף יד) שכתב, דהנה ברכו וקדושה אומרים גם בשביל ששה שלא שמעו, ואפילו בשביל יחיד, אבל



בקריאת התורה נ"ל ברור דכל דליכא עשרה שלא שמעו קרה"ת אין לקרות בתורה, ודווקא ענייני תפילה שכל יחיד חייב בזה לכן עושין בעדו ברכו וקדושה, שזהו מענייני תפילה, אבל קרה"ת אין עיקר החיוב רק בעשרה וכו', וכן נ"ל להורות הלכה למעשה, ואפילו יש מקצת שלא שמעו, עד שיהיו עשרה שלא שמעו. עיי"ש. ומבואר מדבריו שזהו חיוב על הציבור לב.



### לב. תפילה בציבור – חיוב או רק מעלה בעלמא

**ובעניין תפילה בציבור שצריך עשרה, האם זהו חיוב או רק מעלה בעלמא, עיין בספר עמק ברכה (הלכות ברכות ק"ש - א) שכתב שני"ל שתפילה בציבור אינו כלל חיוב מצוה ככל מצות דרבנן, וראיה לזה מהא דאיתא בגמ' ברכות (ז):** א"ל ר"י לר' נחמן, מ"ט לא אתי מר לבי כנישתא לצלו, א"ל לא יכילנא, א"ל לכנפי למר עשרה וליצלי, א"ל טריחא לי מילתא וכו'. עיי"ש. ואי נימא דהוי חיוב מצוה ככל המצות המחויבות, מה טענה היא זו 'טריחא לי מילתא', הא חייב אדם להשתדל ולטרוח במצות אפילו אם קשה לו הדבר וכו'. וע"כ מוכח מזה דתפילה בציבור מצד עצמה אינה מצוה, ולפיכך אין שוב חיוב להתפלל עם הצבור, אלא כיון שאין תפילת היחיד נשמעת בכל עת אלא בציבור, לפיכך צריך האדם להשתדל להתפלל עם הציבור כדי שתקובל תפילתו, וזהו כל עיקר ענין תפילה בציבור. וכן מבואר הוא בלשון הרמב"ם (הלכות תפילה ריש פרק ח) וז"ל: 'תפלת הצבור נשמעת תמיד, ואפילו היו בהן חוטאים, אין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים, לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הצבור, ולא יתפלל יחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הצבור'. ולשונו זה 'ולא יתפלל יחיד כ"ז שיכול להתפלל עם הצבור' מורה להדיא שאינו חיוב כלל אלא השתדלות שתקובל תפלתו וכו'. עיי"ש. ועיין בשו"ע (סימן צ סעיף ט) שכתב: 'ישתדל אדם להתפלל בבית הכנסת עם הציבור' וכו'. ומשמע מדבריו שלא כתב בלשון 'מחויב', שזהו רק מעלה ולא חיוב. אמנם עיין בשו"ת אנרות משה (או"ח חלק ב סימן כז) שכתב שלהתפלל בעשרה הוא חיוב מצוה על האדם, ולא רק הידור ומעלה בעלמא, דהא לפרש"י (פסחים דף מו, וחולין דף קכב) מחוייב לילך עד ד' מילין כשהוא לפניו, בהולך בדרך, אף שטוב לפניו יותר ללון כאן, וגם מחוייב לחזור לאחוריו עד מיל, ונפסק כן בשו"ע (סימן צ סעיף טז), ומזה מובן שעד מיל מחוייב לילך אף כשהוא בביתו. ומפורש כן בערוך השלחן (שם סעיף כ) ובמשנ"ב (שם ס"ק נב) וכו'. וכיון דחזינן שצריך לטרוח הרבה, מוכרחין לומר שהוא חיוב מצוה על האדם להתפלל בעשרה וכו', ובמצוה זו דהצריכו להתפלל בצבור הקילו להחשיב זה לאונס כשהוא הולך יותר ממיל, והטעם אולי, מכיון שעושה עכ"פ מעשה מצוה דתפלה באותה שעה, הקילו לפוטרו ממצוה זו דבצבור דווקא, אף באונס קטן זה דטריחא. ול"ד לשאר מצוה אף

דרבנן שלא יעשה כלום בענין המצוה כשיתעצל, שלכן החמירו שלא יתחשב לאונס אלא הוצאת ממון בסך גדול, ולא טירחא אף גדולה. אבל בתפלה שעושה עכ"פ מצוה דתפלה, הקילו עליו במתעצל בשביל טירחא גדולה דהליכה יותר ממיל, שלא יצטרך לילך לקיים גם תפלה בצבור. ואין לדייק מלשון 'ישתדל אדם להתפלל בביהכ"נ עם הצבור' לומר שהוא רק מעלה בעלמא, דגם ע"י חיוב שייך לשון זה וכו', ומזה שכתב הרמב"ם דבציבור נשמעת תפילתו תמיד, הוא גופא מה שעושה החיוב, דאם לא היתה אפשרות לתפילתו של אדם להתקבל, אפשר שלא היתה נחשבת תפילה כלל, ולא היה יוצא ידי מצות תפילה וכו', ולכן כיון שבצבור נשמעת תמיד, ותפלת יחיד אף של אדם גדול וצדיק אינו ברור שתתקבל, יש חיוב על כל אדם שיתפלל בצבור, והוי טעם זה שתפלת הצבור נשמעת יותר, עצם הדין ממילא. עיי"ש. ועיין בספר ארחות יושר (תפילה דף צד) שכתב הגר"ח קנייבסקי שלי"צא שיש להשתדל להתפלל בציבור, והוא חיוב גמור מדינא, כדאיתא בגמ' (פסחים מו) שחייב לילך עבור זה לפניו עד ד' מילין או לאחוריו עד מיל. וכן נפסק בשו"ע. וכ"ש שחייב לקום ממתנו ולילך לביהכ"נ וכו'. עיי"ש.

### מי שאינו מכוון בתפילה – האם נחשב כתפילה, והמתפלל צמו אם נחשב כתפילה בציבור

**וידועים** דברי הגר"ח הלוי זצ"ל (בחינושי רבינו חיים הלוי על הרמב"ם – הלכות תפילה פרק ד) שמפרש שיש ב' סוגי כוונות בתפלה, האחד כוונה של פירוש הדברים, ויסודה הוא דין כוונה, והשנית שיכוין שהוא עומד בתפלה לפני ה', וכוונה זו אינה מדין כוונה, רק שהוא 'מעצם מעשה התפילה', ואם אין לבו פנוי ואינו רואה את עצמו עומד לפני ה' ומתפלל, אין זה מעשה תפילה, והרי הוא בכלל מתעסק, דאין בו דין מעשה, וע"כ מחשבת כוונה זו בכל התפלה, דבמקום שהיה מתעסק דינו כלא התפלל כלל, וכאילו דילג מילות אלו. עיי"ש. והחזו"א (בגליונות) טען שלא שייך 'מתעסק' באדם העומד להתפלל, דלעולם יש בו ידיעה כהה שהוא מתפלל לפני הקב"ה, ובידיעה קלושה סגי בדיעבד. ועיין בספר והאיש משה (חלק ב דף קפג) שהג"ר משה סולובייצ'יק זצ"ל הסביר דטענה זו נובעת מרוב קדושתו של החזו"א, שלא יכול היה לתאר לעצמו שיהיה בן ישראל מנותק מתפילה כ"כ עד שיגיע למצב

ג. קריאה בציבור וברוב עם

**עיינ** בגמ' (מגילה ה.) ושו"ע (סימן תרצ סעיף יח) דקיי"ל שמגילה בזמנה קורין אותה אפילו ביחיד בברכה. ושלא בזמנה – אם קורין אותה ביחיד קורין בלי ברכה. ועיין בשער הציון (סימן תרצ ס"ק סא) טעם שקריאה שלא בזמנה אין מברכין עליה בלי עשרה. עיי"ש. ועיין ברש"י (שם) שכתב שהסיבה שבמגילה שלא בזמנה צריך בעשרה דווקא, היינו משום שכשהיא בזמנה, מתוך שהיא חובה בו ביום על כל יחיד ויחיד דהכל קורין בו, איכא פירסום הנס, משא"כ בשלא בזמנה שאין הכל קורין בה צריכים עשרה כדי לפרסם הנס. עיי"ש. ועיין בשו"ע ובמשנ"ב (סעיף יח וס"ק סא) שכתבו שאפילו בזמנה צריך לחזור אחר עשרה לקרותה. ועיין במשנ"ב (סימן תרפז ס"ק ז ובשער הציון שם) שמבטלין תלמוד תורה לשמוע מקרא מגילה, ואפילו חבורה גדולה של מאה אנשים שלומדים באיזה בית צריכים לבטל ולילך לקרותה בציבור שבבית הכנסת משום ברוב עם הדרת מלך, ואפילו מי שיש לו מנין קבוע בביתו מסתברא דצריך לילך לביהכ"נ שבעיר משום פרסומי ניסא. אבל מי שמתפלל כל השנה בקביעות בבית מדרש שמיעוט אנשים מתפללים שם, אינו מחויב לילך לביהכ"נ גדולה. עיי"ש. ועיין בשו"ת תשובות והנהגות (חלק ב סימן שנו) שכתב דגם אם יש ציבור שמתפללין בקביעות לעולם באיזה בית, מותרים להתפלל שם גם בפורים, דמאי שנא מנין קבוע בביהכ"נ או במקום אחר, וכוונת המשנ"ב שאם יש לאחד מנין בביתו לצרכו, ואם הוא אינו נמצא מבטלין המנין, בזה ראוי להם לבטל המנין גם לקריאת המגילה, אבל מנין שהוא קבוע לעולם – לא. ומנין שהוא קבוע לשבתות ויו"ט בלבד, מצדד שם שבפורים לא יתפללו שם אלא ילכו לביהכ"נ. עיי"ש.

**ועיין בערוך השלחן** (סימן תרצ סעיף כה) שכתב שאם בביהכ"נ אי אפשר לשמוע בטוב מפני הבלבול של הכאת המון וכדומה, טוב יותר לקרות בעשרה בבית. עיי"ש. ועיין בספר קובץ הלכות (פסקי הג"ר שמואל קמנצקי שליט"א - פורים דף קח) שדייק בדברי הערוך השלחן שבאופן הנ"ל אם אינו יכול לקבץ עשרה לקרוא



וא"כ אע"פ דאינו יוצא יד"ח תפילה, מ"מ עכ"פ זה נחשב "חפצא של תפילה", וא"כ אותו יחיד שמכוי, עכ"פ יש לו ג"כ תפילה בציבור. ויוצא מדברי הגרי"ז זצ"ל חידוש, שכדי שיהיה נחשב תפילה בציבור אין צריך עוד תשעה וכו' "שיוצאים ידי מצוות התפילה" עמו עכשיו, ודי במה שיש עוד תשע ש"מתפללים" ועושים "מעשה תפילה" (וראיתי שהגרא"ל שטיינמן זצ"ל העיר ע"ז, דצריך ביאור, דכל זה לכאורה דלא כהגר"ח, דלדבריו דהוי "מתעסק" א"כ אין זה אפילו כמנחה, ודלא כדברי הכתר ראש').

שנוכל לומר שנחשב הוא בכלל 'מתעסק'. עיי"ש. ועיין באספת גליונות והערות מגדולי ישראל (על חידושי הגרי"ח זצ"ל דף יז) שמובא שם דהגרמ"א שטרן זצ"ל הקשה, דלדברי הגר"ח שמי שלא כיון בכל השמו"ע לא יצא יד"ח תפילה, א"כ כדי להתפלל בציבור לא די לי שאכוון, אלא צריך שיהיו עשרה שמכוונים בתפילתם. והשיב לו הגרי"ז זצ"ל שבספר כתר ראש (מהגר"ח מוולאזין - אות כב) כתב ש"תפילה בלא כוונה כגוף בלי נפש (נשמה), ואמר רבינו ז"ל (הגר"א) שאם אינה נחשבת כקרבן שיש לה נפש, בכל זאת נחשבת למנחה שאין לה נפש, ובכוונה נחשבת לקרבן תמיד".

בביתו צריך ללכת לשמוע מקרא מגילה בבית הכנסת. עיי"ש. ועיין בשו"ת שבט הלוי (חלק ט סימן קמה אות ב) שציידד להקל במי שמתפלל בקביעות בציבור גדול, ובפורים רוצה להתפלל בבית כנסת של ציבור קטן מפני שהוא דחוק לדרך מצוה, דעיקר דין פרסומי ניסא יכול לקיים בציבור הקטן. עיי"ש. ועיין בספר פסקי שמועות (פורים דף נד) ששאלו להגרי"ש זצ"ל אם כשמחפשים להשלים מנין לאנשים שאינם יכולים לילך לביהכ"נ עדיין יש לו להדר אחר רוב עם, וענה שיצטרף אליהם, לפי שמצוות גמ"ח אינה פחותה ממועלת ברוב עם. עיי"ש. ועיין עוד שם ששאלו להגר"ח קנייבסקי שליט"א במה שמבואר לחזר אחר רוב עם, האם זהו גם אם רוצה להתפלל בנין החמה, ואז אין לו רוב עם, ובאופן שאחר כך יהיה לו רוב עם. וענה שעדיף להתפלל בנין אפילו שיפסיד ברוב עם בקריאת המגילה. עיי"ש לג.



והכי אמרינן לענין מגילה והלל וברכות ולענין תפילה, וקרא כתיב: "ברוב עם הדרת מלך", וכתיב נמי: "הן קל ככיר לא ימאס", ובשלמא יחיד ההולך להתפלל בבית הכנסת אחר, הרי נוסף על אותו הקהל, ואיכא הכי ברוב עם, אבל צבור המתחלק, אע"פ שהם רשאים הואיל ואיכא עדה בכל אחד מהם, מ"מ לא יפה עושי, דברוב עם הדרת מלך וכדכתיבנא. עיי"ש. ועיין בספר שיח תפילה (דף תכב-תכד) שכתב כמה סיבות פרקטיות למה אין לחלק מניין, כי אם המנין השני הוא בחדר הסמוך למנין הראשון מצוי שהמנין השני מפריע לציבור שבמנין הראשון להתפלל, כי ידוע שרעש מפריע לכיון, ובפרט בתפילת הלחש. וגם שיש מצוה להתפלל במקום קבוע, ואם האבל לוקח את המתפללים ממקומם הקבוע כדי להתפלל במקום אחר הרי הם מפסידים מעלה חשובה זו בתפילתם. ואם אנשים אלו הם לומדים במקום ההוא, הם גם מפסידים את הענין החשוב להתפלל במקום שלומדים בו, המבואר בגמ' (ברכות ח.). ויש שבאים עם טענה שהרי יש מצוה לחלק את המנין לעשות חסד עם האבל כדי שיוכל להתפלל לפני העמוד, ואמת ונכון שצריך לעשות חסד עם החיים ועם המתים, אולם החסד הוא אם עי"ז יהיה עילוי נשמה לנפטר כאשר בנו מתפלל לפני העמוד, אבל אם אין לו עילוי נשמה מזה, ורק הבן מטעה את עצמו, אז שוב החסד הוא להסביר לו מה היא טובת הנפטר באמת. ושמעתי פעם מאדם גדול זצ"ל, שברוחניות אין מודדים כמו בגשמיות, שאחד ועוד אחד הוא שנים, אלא כל מה שמוסיפים, המעלה וגם השכר גדול יותר ויותר, וכמו שאמרו חז"ל: "אינו דומה מרובים העושים את המצוה ליחידים העושים את המצוה", כי כמו שנאמר "איכה ירדוף אחד אלף, ושנים יניסו רבבה", ה"ה במצות, ששכר שנים העושים מצוה ביחד הוא פי אלף מאחד העושה המצוה לבד. ועשרים אנשים העושים המצוה יחד הם פי אלפי אלפים מעשר

לג. עיין בערוך השולחן (סימן תרפו סעיף ה) שכתב דכל מה שהציבור יותר גדול יש יותר פרסומי ניסא. ועיין בספר יד פורים (דף עב) שמביא מהגר"נ קרליין שליט"א דמה דיש נוהגים לעשות בביהכ"נ עוד מנינים בשטיבלעך של הביהכ"נ, אין נכון הם עושים, אלא צריכים כולם לקרוא במקום אחד משום שברוב עם הדרת מלך. עיי"ש.

#### בדין 'ברוב עם' - לחלק מנין לשניים

**ובדין** "ברוב עם" לענין לחלק לשתי מניינים בשאר ימות השנה עבור אבלים כדי שיוכל כל אבל לגשת להיות ש"ץ, עיין בשו"ת אגרות משה (יו"ד חלק ד סימן סא אות ד) שכתב, שהנה לחלוק אלו שבאו להתפלל לשני מניינים, שמנין אחד יתפללו בביהכ"נ ומנין אחד יתפללו בחדר שני, לענ"ד אין לעשות זה, לא מיבעיא אם חדר השני אין שם ס"ת, שהוא גרוע, דהרי חזינן שאין נפילת אפים כשליכא ס"ת (עיין בר"ט"א או"ח סימן קלא סעיף ב), דלכן מסתבר שאף התפילה עצמה עדיפא כשאיכא ס"ת (עיין בזה עוד באג"מ יו"ד חלק ג סימן קכט אות ב), וכן אם חדר השני אין עליו קדושת ביהכ"נ, הרי ודאי עדיפא להתפלל במקום שאיכא קדושת ביהכ"נ (עיין גמ' ברכות דף ח.), אלא אף שיש גם שם קדושת ביהכ"נ, הרי ודאי עדיף להתפלל ברוב עם (עיין במשנ"ב סימן צ ס"ק כח), ואף אם הם אבלים שאינן אחין נמי אין לעשות כן, אלא כשיש בלא זה שני מניינים, והמנין השני מתפלל בחדר אחר מאיזה טעם, טוב שכל אבל אף כשהן אחין, אם יכול לעבור לפני החיבה יתפלל במנין אחר. וכן הוא באבלים שאינם אחים. עיי"ש.

**ועיין** בשו"ת הרדב"ז (חלק ג סימן תקקי) שכתב דהא אמרינן דאינו דומה קלוס המלך והדרתו במתקלס באנשים מרובים, לקלוס שהוא מתקלס באנשים מעטים,

ד. צירוף נשים וקטנים לעשרה לפרסומי ניסא

**לעניין צירוף נשים וקטנים לעשרה** כדי שיהא פרסומי ניסא, עיין ברמ"א (סימן תרצ סעיף יח) שכתב: ויש להסתפק אם נשים מצטרפות לעשרה. ובפמ"ג (אשל אברהם ס"ק כד) ביאר את ספיקו של הרמ"א, שאולי זהו פריצותא שיצטרפו נשים עם אנשים להשלים לעשרה, או שאף בלא"ה יתכן שנשים חייבות רק בשמיעה ולא בקריאה כאנשים, וצריך שכל העשרה יהיו בעלי אותו סוג חיוב. עיי"ש. ועיין בחזו"א (או"ח סימן קנה ס"ק ב) שמביא מכמה ראשונים שנשים מצטרפות. עיי"ש. ובמשנ"ב (שם ס"ק סג) כתב דאפשר דכיון דהוא רק משום פרסומי ניסא סגי אף בנשים. ומדלא הזכיר הרמ"א 'קטנים', משמע דסבירא ליה דקטנים בודאי אין מצטרפין לעשרה, דלאו בני חיובא ניהו, וחיובם רק מטעם חינוך. עיי"ש. אמנם לעניין קריאה שלא בזמנה עיין במשנ"ב (תרפח ס"ק ט) שיתכן שקטנים מצטרפים לעשרה. עיי"ש טעמו.

ה. קריאה בלחש לענין צירוף לעשרה

**דברים ידועים הם שהגרי"ז זצ"ל** (עיין במועדים וזמנים - חלק ב סימן קעג בהגהה) סבר דדווקא היכא שאחד קורא את המגילה וכולן שומעין נחשב כקריאה בציבור, כיון דכולן יוצאין בקריאה זו. אבל כשהיחיד קורא לעצמו, אף שהוא בתוך העשרה אינו נחשב כקריאה בציבור. ועיין בספר שמחת המועדים (דף שב-שג) שכתב שאע"ג שיש שרוצים לטעון דמהא דהגרי"ז זצ"ל בעצמו היה קורא יחד עם הבעל קורא יש להוכיח שאמר את הדין דלעיל רק היכא דהיחיד אינו קורא ממש יחד עם הבעל קורא, אבל אם קורא מילה במילה יחד עם הבע"ק נחשב כקורא בציבור, מ"מ יש לציין דמהא דבפורים המשולש שאז העשרה הוי לעיכובא (עיין לקמן בדין זה), והרב זצ"ל לא היה קורא אז יחד עם הבעל קורא, חזונו דנקט שגם אם קורין ביחד מילה במילה זה לא נחשב כקריאה בציבור, אלא דבשנה רגילה שעשרה לא הוי לעיכובא היה עדיף ליה לקרוא בלחש עם הבעל קורא, שמא יחסיר לשמוע אות א', שזה הוא לעיכובא (עיין לקמן בנושא זה), אבל בפורים



לחלק המנין ולהתפלל ברוב עם, יש בו כבוד שמים ויש יותר עילוי נשמה לנפטר אם כל הצבור מתפללים ביחד והאבלים עושים תורנות להתפלל לפני העמוד, מלחלק המנין וכל אחד יתפלל תמיד לפני התיבה. עיי"ש. ועיין עוד בשו"ע (או"ח סימן קצג סעיף א) וברמ"א (שם סוף סעיף ב) ובמשנ"ב (שם ס"ק יא). אמנם עיין בספר שמחת הלכבות (דף טז) שכתב שראה אצל הגרי"ש זצ"ל דכשאתו הרבנית ע"ה נפטרה, שהבנים שלו התחלקו לשני מנינים נפרדים בהסכמתו של הגרי"ש זצ"ל. עיי"ש.

העושים המצוה יחד. על כן להיות ש"ץ במנין של עשרים איש לדוגמא, הוא שוה פי כמה מלהיות ש"ץ במנין של עשרה, ועדיף להתפלל במנין הגדול, ולא להיות ש"ץ תמיד, אלא להתחלק עם האבל השני וכו' ולהיות ש"ץ לסירוגין שם, כי יש בזה יותר עילוי נשמה בסך הכל מלהיות ש"ץ תמידי במנין קטן. ולמסקנא, לחלק מנין כדי שאבל יוכל להתפלל לפני התיבה, יתכן שאין בו איסור, אבל מ"מ אין בזה מעלה, כי מפסידים בזה הענין החשוב של 'ברוב עם הדרת מלך'. ואף אם יש כבוד אביו בזה שבנו מתפלל לפני העמוד, אבל לא

המשולש שיש דיעות שעשרה הוי לעיכובא, שתק והקשיב. ועיין בחזו"א (או"ח סימן קנה ס"ק ב) שסבר דגם בכה"ג נקרא בציבור, דהוי כמו תפלה בציבור, דכל שקבעו עשרה להתפלל אף שאחד מזדרו ואחד מתעכב, מקרי 'בציבור', וה"ה בקריאת המגילה ל"ד. ולכאורה נראה שהמשנ"ב (סימן תרצ ס"ק טו בשם הפמ"ג) נקט ג"כ כסברת החזו"א, דהרי כתב דהיות שא"א לשמוע הכל מן הש"ץ, והנערים מבלבלים, לכן כל ירא שמים נכון שיהיה לו מגילה כשירה בידו, ולקרוא מילה במילה בלחשישה (וכמובן שישמיע לאזניו), ולא מצינו שמחלק בין פורים המשולש לפורים הגיל. ובספר הנ"ל (שמחת המועדים שם) הביא שראה אצל הגר"ש זצ"ל שתמיד היה קורא יחד עם הבעל קורא מתוך מגילה כשירה, וגם בפורים המשולש, וכן היה ממליץ לתלמידיו לנהוג כן (לקרוא עם הבעל קורא ממגילה כשירה) כדי שלא יהיו ספיקות של היסח הדעת היכא דאינו קורא יחד עם הבע"ק. (ואע"ג שמכיאים בשמו שאם אינו קורא ביחד עם הבע"ק אבל ידו אוחות עדיין במקום הנכון, זה לא נקרא היסח דעת). עיי"ש.

#### ו. קריאה בעשרה בפורים המשולש

**ועיין במשנ"ב** (סימן תרצ ס"ק סא) שכתב, שכאשר יום ט"ו חל בשבת (פורים המשולש), וצריכין המוקפין להקדים ולקרותה בערב שבת (עיין שו"ע סימן תרפ"ח סעיף ו), בודאי שצריך לקבץ עשרה לקריאתה, ואי ליכא עשרה לא יברכו המוקפין עליה. עיי"ש. ועיין בשער הציון (שם ס"ק נט) שכתב שאף שבשנה זו (פורים המשולש) כולם קוראים אותה בערב שבת, מ"מ הקריאה נדחתה מזמנה הקבוע של ט"ו, ודינה כקריאה שלא בזמנה (שצריכה בעשרה דוקא). עיי"ש. ויש לדון בזה, דהרי רש"י (מגילה דף ה.) כותב שהסיבה שבמגילה שלא בזמנה צריכים בעשרה דווקא, זהו משום שכשהיא בזמנה, מתוך שהיא חובה בו ביום על כל יחיד ויחיד, דהכל קורין בו, איכא פירסום הנס, משא"כ בשלא בזמנה שאין הכל קורין בה צריכים עשרה כדי לפרסם הנס. והנה בשלמא באופן דמיירי רש"י דה'שלא בזמנה' היה לבני כפרים שהקדימו ליום הכניסה, אתי שפיר, שלא הכל



תפתח' קודם הציבור אין קפידא). אמנם עיין בשו"ת אנרות משה (או"ח חלק ג סימן ד) שכתב דפשיטא ליה דנקרא תפילה בציבור אפילו אם אינו מתחיל את השמו"ע עם הציבור, כל שעדיין יש ציבור של מתפללים, דהרי אף כשהתחילו הציבור להתפלל בשוה, נמי הא אין מתפללין בדיוק ביחד, אלא זה עומד באתה קדוש וזה ברפאינו וזה בעל הצדיקים וכו', וגם אין גומרין כאחת, שיש שמאריכים עד שרוב התפילה מתפללין אחרי שכבר ליכא עשרה מתפללין. ושגם הפמ"ג (הנ"ל) מסכים שזה נחשב כתפילה בציבור, ורק אין לה אותה דרגה כמי שמתחיל בשוה ממש. עיי"ש.

ל"ד. וראוי לציין מה שכתב הפמ"ג (או"ח סימן קט - אשל אברהם ד"ה לקדיש), שהקשה, איך כתב הפמ"ג (שם ס"ק ב - באמצע דבריו) דתפילה בציבור עדיף מ'אמן' יהא שמייה רבא', והלא נפסק בשו"ע (סימן קט סעיף א) דמי שנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור מתפללין אם יכול להתחיל ולגמור קודם שיגיע שליח ציבור לקדושה או לקדיש, יתחיל, ואם לאו לא יתחיל. ותיירץ, דהיכא דמתחיל בשהציבור כבר באמצע שמו"ע, זה לא הוי ממש תפילה בציבור. עיי"ש. ועיין בביאור הלכה (ריש סימן קט) שמשמע שההלכה כמותו. ועיין במשנ"ב (סימן סו ס"ק לה) שכתב שצריכים הציבור והש"ץ להתחיל שמו"ע בשוה (ורק אם התחיל ה' שפתי

היו קורין בה, ולכן צריכים לפרסומא ניסא ע"י עשרה, אבל בפורים המשולש שכולם קורין ביום שישי אמאי א"א לקרותה ביחיד. ועיין בחזו"א (סימן קנה ס"ק ב ד"ה ולענין) שמדייק מהרמב"ם (מגילה פרק א הלכה ז), דשלא בזמנו הנאמר בגמ' הוא חוץ מי"ד וט"ו, אבל בני חמיסר הקורין בארביסר, איכא פירסומא טובא, ולא נקרא שלא בזמנו. עיי"ש. וכן איתא באור שמח (הלכות מגילה פרק א הלכה ז). ובשו"ת שלמת חיים (סימן שעא-שעב) כתב דכשחל ט"ו בשבת וקורין בי"ד, גם יחיד יכול לברך אז על המגילה. עיי"ש. ועיין בספר הליכות שלמה (דף שנה) שכתב שבפורים המשולש אם אינו יכול לקרות המגילה בעשרה, קוראה ביחידות בברכה. עיי"ש.

החסיר תיבה אחת בקריאתה

**עייין במשנ"ב** (סימן תרצ ס"ק ה) שאפילו אם חיסר תיבה אחת מן המגילה (שלא שמע או לא קרא בעצמו) לא יצא יד"ח. עיי"ש. ועיין בשער הצינון (ס"ק ה) שזה לאפוקי ממאן דאמר בגמ' דעיקר חיובא הוא מ"איש יהודי" או מ"אחר הדברים האלה", ששם מתחיל עיקר הנס. עיי"ש. ועיין בשו"ע (תרצ סעיף יד, משנ"ב ס"ק נא, ובביאור הלכה ד"ה אין) שכתבו שאם טעה הקורא בקריאת איזו תיבה באופן שאין הענין משתנה כגון שאמר יהודיים במקום יהודים, אין מחזירין אותו, ואם הוא באופן שהענין משתנה כגון שאמר ישב במקום יושב, או נפל במקום נופל, מחזירין אותו, ואפילו סיים אח"כ כל המגילה חוזר וקורא בלא ברכה ממקום שטעה עד הסוף לה.

**ועיין בספר נטעי גבריאל** (פורים דף רנח) שכתב שאם נסתפק אם החסיר לשמוע תיבה אחת במגילה, או נסתפק אם קרא תיבות שלא כהוגן באופן שנסתנה משמעות התיבה, הדבר תלוי, אם הספק הוא בקריאה של לילה דקריאתה מדרבנן, הוי ספיקא לקולא, אבל אם הספק הוא בקריאה של יום דחמיר טפי דהוי מדברי קבלה, אפשר דלא אמרינן בזה ספיקא דרבנן לקולא. עיי"ש.

החסיר אות אחת בקריאתה

**עייין בביאור הלכה** (סימן תרצ ד"ה אין) שכתב שאם החסיר אות אחת, הדבר תלוי, אם הענין משתנה עי"ז, כגון "ומתנות לאביונים" - והשמיט אות מ"ם, לא



הקריאה או שסיים הקריאה ולא הסיח דעתו ממנה, אין צריך לחזור ולברך בחיסר תיבה כזו לכו"ע. אמנם בקובץ מבית לוי (פסקי הגר"ש ואזנר זצ"ל - חלק יז דף קטז) כתב דלדינא חוזר וקורא בלא ברכה בכל ענין, שכבר פטר כל המגילה עד סופה בברכתו הראשונה. עיי"ש.

לה. ועיין בביאור הלכה (ד"ה אין) שכתב, משא"כ אם חיסר תיבה אחת חוזר ומברך, ובחיי אדם חושש לדעת הרי"א"ז שסובר שאפילו בהשמיט תיבה כל זמן שלא נשתנה הענין וכו' אין צריך לחזור. לפיכך סובר שאם השמיט תיבה שאינה מפסדת הקריאה, אין צריך לברך כשקורא אותה שוב. ואם עדיין לא סיים את

יצא וחוזר וקורא, ואם אין הענין משתנה א"צ לחזור (ולגבי הברכה דינו כדלעיל). עיי"ש. ויש פוסקים שרצו לומר שכוונתו שהשמיט אות מ"ם מתיבת "ומתנות", שזהו שינוי גמור שבלעדיו אין לו הבנה, אבל אם השמיט אות מ"ם מתיבת "לאביונים", וכמו שמצוי אצל הקוראים שלא בחיתוך אותיות שמבליעים אות אחרונה מסופי תיבות כשאין בה הברה, יצא, שאין זה מפסיד המשמעות, דכך נמי הענין מובן שהכוונה לאביוני דעלמא (וכמו "אביוני עמיד"), שהרי אומר 'ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים'. אמנם עיין בספר אגרת הפורים (דף לט) שהביא שהגר"ח קנייבסקי שליט"א אמר לו דיותר נראה שכוונת הביה"ל שהשמיט אות מ"ם מתיבת לאביונים, וזהו שינוי משמעות, משום שמשמע "לאביוני" דהיינו לאביון יחיד שלי. עיי"ש לו.



בכה"ג, משא"כ אם הקורא אמר הכל, ויש כאן ברכה מתוקנת אצל הקורא, ורק השומע לא שמע אות אחת, בזה סגי במה ששמע עיקר הענין. והגר"ח קנייבסקי שליט"א השיב, שבהשמיט אות מ"ם מתיבת לאביונים – גרע, משום שיש כאן משמעות אחרת, דהיינו אביון שלי, אבל בהשמיט אות אחת באופן שאין לו משמעות אחרת, בזה סגי במה ששמע הענין, כיון שמוכן בודאי שהכוונה לתיבת זו (וצע"ק מהערת הגרשו"א זצ"ל הנ"ל מתיבת "גפה" במקום הגפן, שיש כאן משמעות אחרת).

**ועיין** עוד בשו"ת אור לצינן (פורים פרק נד סעיף ח) שכתב שבקריאת המגילה אם חיסר מילה צריך לחזור ולקרוא משם והלאה, אבל אם החסיר רק סוף המילה כגון אות מ"ם או נו"ן ספיות שאינן משנות את המשמעות יצא יד"ח. עיי"ש. ובספר יבקשו מפייהו (דף קי) כתב בשם הגר"ש זצ"ל שהשומע מבעל קורא שאינו חותך היטב את האותיות, ולפעמים אין שומעין אות "רי"ש" מתיבת ויאמר וכדומה, אפ"ה שפיר יצא. ונראה שאין זה סותר למה שכתבנו לעיל בשמו, דכל שקרא כדרך הקוראים שלא בדקדוק, אע"פ שהבליע איזה אות הרי זה בכלל 'קרא ולא דקדק באותיותיה' דקי"ל דיצא.

**וסמך** לדבר, בשו"ע הלכות ק"ש סימן סא סעיף כא, שצריך להפסיק בין 'ולמדתם' ל'אותם' – ובין 'אותם' לתיבת 'את' שלאחריה שלא נראה כקורא "מותם" או "מת", ואפ"ה בדיעבד יצא כדמשמע בב"ח ומשנ"ב (שם ריש סימן סב), ואע"פ שבעצם השמיט אות אלף מתיבת "אותם" ומתיבת "את", מ"מ כל זה הוא בגדר 'קרא ולא דקדק באותיותיה', וה"ה השומע ממנו כל מה שאמר יצא, אבל אם היה רעש באמצע וניכר שחסר לו חלק משמיעת הקורא באופן שמפסיד המשמעות בזה, ס"ל דלא יצא, משום שאף הקורא שלא בדקדוק אינו קוטע האמירה באמצע בצורה כזו. עיי"ש. עכ"ד. ועדיין צע"ק הגדרים בזה, אבל הא מיהת יש

לו. וראוי לציין עוד את מה שמבואר בספר החשוב הנ"ל, היות שהדבר מצוי מאוד בקידוש והבדלה, במה שאין שומעים אות אחרונה כגון אות "ת" של מקדש השבת, או אות "ל" של בין קודש לחול, שיש להסתפק אם הדבר מעכב. ושאלו את הגר"ש זצ"ל ואמר שלא יצא, משום שהאומר מקדש "השב", אין לו משמעות, ולכן השומע כך צריך לחזור ולקדש. ולפי"ז צריך המקדש ליותר מאד שלא להאריך בתיבת אחרונה של הברכה שלא יבואו לענות אמן טרם סיומו ולא ישמעו הסוף ולא יצאו יד"ח. ועיין בספר הליכות שלמה (תפילה פרק ט סוף הערה 11) שכתב שהגרשו"א זצ"ל היה מדקדק לקצר בניגון של סיום קידוש והבדלה, כי השומע צריך לצאת יד"ח מדין שומע כעונה, ואם אינו שומע אות אחרונה של הברכה לא שמע מלה בעלת משמעות. עיי"ש. ושאלו את הגרשו"א זצ"ל כמי ששמע ברכת בורא פרי הגפן ולא שמע אות "נו"ן", רק שמע בורא פרי "הגפ", אם יצא ידי חובתו, וענה "אין גמרא שטייט אז גפה איז א וואנט" (פירושו: בגמ' כתוב ש"גפה" זה קיר – עיין גמ' ב"מ כב:). ועיין בספר מעשה איש (חלק ה דף טז) שהביא מהגר"ח קנייבסקי שליט"א בשם החזו"א זצ"ל שאמר שאם שמע קידוש מאחר, ובתיבות 'בורא פרי הגפן' לא שמע ה'נו"ן" של הגפן יצא, כי את הענין שמע. עיי"ש. ועיין בספר חוט שני (שבת חלק ד דף קי) שכתב, אם לא שמע את האות "ל", בתיבת לחול, אינו חוזר ומבדיל, כיון שאינו מאבד בזה את משמעות הברכה. ועוד כתב שמי שעשה תנאי שאם לא ישמע בנוסח ההבדלה את האות "ל" של לחול אינו רוצה לצאת בהבדלה זו, ולא שמע, חוזר ומבדיל. עיי"ש. וצ"ע מאי שנא מדברי הביאור הלכה הנ"ל שכתב שאם השמיט אות מ"ם כשאמר 'ומתנות לאביונים' דלא יצא.

**וביאר** הגר"נ קרליץ שליט"א, שיש מקום לומר דדוקא אם הקורא השמיט אות אחת לא יצא

שמענת הקריאה במבטא שאינו נוהג בו

**השומע** את המגילה בהברה שונה מנוסח ההברה של אבותיו יצא, דכיון שרבים רגילים לדבר כך יש לזה דין של 'לשון'. וידועים דברי האג"מ (או"ח חלק סימן ה), שכל סוגי המבטא הן לשון הקודש, דאל"ה נמצא דאצל האשכנזים הוי חליצת הספרדים חליצה פסולה, וזה לא שמענו. עיי"ש. ועיין עוד באג"מ (או"ח חלק ד סימן כג) שכתב דכל סוגי המבטא חשיבי לשון הקודש ויכול לצאת ידי חובתו בכולן. ועיין עוד במ"ש באג"מ (שם סימן סה). ועיין בספר שלמי מועד (דף רעא) שכתב בשם הגרשו"א זצ"ל דבן אשכנז יכול לצאת ידי קריאת המגילה מבעל קורא בהברה ספרדית, אבל יותר טוב ללכת לביהכ"נ שקוראין שם בהברה אשכנזית אם אפשר לו.

**וכיון שעסקנו בענין זה של מבטא ונוסחאות, הן בהלכות פרשת זכור** (עיין לעיל) וכן כאן בהלכות קריאת המגילה, מצאתי נכון לצרף בסוף חיבורנו זה כמה דברים כלליים וחשובים הנוגעים לנוסח התפילה והנוסחאות השונות שיש בכלל ישראל. ובחלק מהדברים נעזרתי ממש"כ בספר החשוב שמחת הלכות (דף כח-לא, ורמז-רמה), אמנם הוספתי לדבריו ג"כ הרבה מדילי.

קריאה בעל פה, ומגילה שאינה כשירה

**עיין בשו"ע ברמ"א ובמשנ"ב** (סימן תרצ סעיף ג) שכתבו שצריך לכתחילה שתהא כל המגילה כתובה לפניו, אבל בדיעבד אם השמיט הסופר עד חציה וקראם הקורא בעל פה, יצא ידי חובתו (ואם אין לו אחר קורא בו לכתחילה), ובלבד שלא יחסר תחלתה וסופה (ואפילו בחסר רק פסוק ראשון או אחרון, דבזה נראה כספר חסר), ולא יחסר ענין שלם. וכן ההלכה גם לגבי שמיעה, שבדיעבד יכול לקרוא עד חציה בעל פה או ממגילה שאינה כשירה. ועיין בביאור הלכה (שם ד"ה דווקא דלא השמיט) שכתב שדין זה של אם חסר פסוק ראשון וכו' או ענין שלם וכו' הוא רק דין ב"מגילה", כי אז דינו כספר חסר, (משא"כ בנשמיט פסוק באמצע, אינו אלא כספר שיש בו טעויות) ז'. משא"כ בקריאה בע"פ מותר לקרוא עניין שלם או פסוק ראשון



**ועיין בשו"ע ובמשנ"ב** (סימן תרצא סעיף ט) שכתב שמגילה שהיא מנוקדת, וכן אם היה כתוב בה טעמים, אינה נפסלת בכך. וכל זה משום שהיא נקראת "אגרת" ולא "ספר". והנה לגבי ס"ת עיין בשו"ע (יו"ד סימן רעד) שכתב דספר תורה המנוקד וכן ספר שיש בו פיסוק פסוקים פסול. ועיין בבית יוסף (שם) שצריך שיהיה כנתינתו מסיני, ויש אם למקרא ולמסורת, ואם היה מנקדו אין כאן מסורת. ועיין בנודע ביהודה (יו"ד סימן עד) שכתב שגם פסקי טעמים פוסל הס"ת, ויש לו אותו הדין, דגם לענין הטעם יש הפרש גדול בין כתיב לקרי. עיי"ש. ועיין בשו"ת בצל החכמה (חלק ו סימן

ללמוד, דכל שקרא קריאה רגילה ולא היה רעש מיוחד, והוא עמד שם לא ממרחק ושמע הקריאה, יצא, וא"צ לחוש מן הסתם לאותיות וסופי תיבות שנבלעו או שלא נשמעו תוך כדי הקריאה).

**לז.** ועיין ברמ"א (תרצא סעיף ב) לענין פסול של חסרות ויתרות שאין לפסול משום כך את המגילה, דלא גרע מאם השמיט בה הסופר אותיות, שבזה כשרה. ועיין במשנ"ב (שם ס"ק ו) שכתב לענין פסול "חק תוכות", שאם הוא רק במיעוטה הרי"ז כשר, דלא גרע מאם השמיט בה תיבות שכשרה. ועיין בערוך השלחן (שם סעיף ד) שהוא הדין לגבי שאר פסולים דינא הכי.



ואחרון בע"פ כל זמן שלא קרא חציה בע"פ. ועיין במשנ"ב (שם ס"ק ט) שכתב, וחציה עצמה יש לעיין אם כשרה בדיעבד. עיי"ש לח.

קריאה תוך כדי עיון בחומש לסירוגין

ועיין יסוד גדול בעניין קריאה על פה בשו"ת אגרות משה (או"ח חלק ג סימן יט) שכתב לגבי קריאה בעל פה בקריאת התורה, שאם הקורא אינו יודע בע"פ



למעשה קשה לשנות מדרכי אבותינו, וישתדל מאד להשיג בעל קורא, ואין עניות לציבור, אבל כשאין בעל קורא אחר והוא לא יודע אפילו להפסיק כהוגן יש להתיר וכהנ"ל. כנלע"ד. עיי"ש.

**לח.** ועיין בביאור הלכה (סימן תרצ ד"ה אבל אם השמיט) שכתב שחשבון של 'חציה' אינה לפי אותיות אלא לפי המילים, והכוונה היא לחצי מספר המילים. ועיין בספר חשוך חמד (מגילה דף רמו) שבימינו בדקו ומצאו שמספר המילים במגילה אינו זוגי, וא"כ לא יתכן שתהיה המגילה כתובה רק חציה, אלא או רובה כתובה או רובה חסירה. ואמר הגר"ש זצ"ל שספק זה יתכן בכל זאת כשהמגילה אינה כתובה בלשון הקודש אלא בלשון לע"ז, שאז יתכן שמספר המילים שבמגילה הכתובה בשפה זו יהיה זוגי (עיין בשו"ע תרצ סעיפים ט"י ובמשנ"ב שם, שאם קראו המגילה בלשון אפילו כשלא מבין יד"ח, ומי שלא מבין לשה"ק מותר לכתוב ולקרוא המגילה בשאר לשונות אם מבין את אותו לשון, והבעל קורא יהיה גם ממי שאינו מבין לשה"ק ומבין אותו לשון שקוראים בו).

**חזו"נ** מדברי הגר"ש זצ"ל שכאשר מתרגמן את המגילה ללשון אחר יש לו מהות ומציאות אחרת וחדשה, כי אם לפני התרגום היה המספר בלתי זוגי ועכשיו אחרי התרגום מתאפשר שהמגילה תהיה במספר מילים זוגי, א"כ אין אומרים בהתרגום נשאר עם אותו מספר מילים שהיה מקודם, רק שעכשיו הוא מתורגם, אלא שע"י התרגום יש לו מספר אחר של מילים, וכפי התרגום. ולפי"ז יש לחקור, אם אחד קרא 51% מהמגילה בלשון ואח"כ קרא את שאר ה-49% בתרגום של שאר לשון בע"פ, שאם לומדים כהפשוט שתרגום של המגילה הוא אותו דבר, רק שהוא מתורגם, למעשה הוא קרא את רוב המגילה מן הכתב, אפילו שיכול להיות שבמה שמתורגם יש רוב מילים. אמנם אם לומדים שכאשר מתרגמן את המגילה זה מהות אחרת לגמרי, וכפי שהגרי"ש זצ"ל נקט, יש לומר שאם רוב המילים היו בעל פה יש לדון אותה כקריאה בע"פ, ויש לחלק. וצ"ע, כי לא ראיתי בפוסקים שדנו ע"ז.

**וראיתי** עוד לתרץ את הקושיא שתיבות המגילה הם במספר אי זוגי, שהמלה "האחד" הפנים היא באמת שתי מילים (עיין אבן עזרא מגילת אסתר פרק ג פסוק יב), ומילה זו כתובה במגילה שלש פעמים, וא"כ במקום שלש מילים שהוא מספר אי זוגי, יש בסך הכל

קצט) שיש לו צד גדול לומר דרך אם כותבים הניקוד והוא הדין הטעמים בדיו, אז הוי פסול. אמנם הביא שם מהמהר"ם ש"ק (סימן עח) דגם היכא שרשם עם עפרון הרי זה פסול. ועיין בספר שמחת הלבבות (דף רפב) שהביא ששמע מהגר"י פ"ש זצ"ל דאם רשם בתוך הס"ת אפילו פיסוק הטעמים ואפילו בעפרון - הוי ס"ת פסול.

**ועיין** בשו"ת תשובות והנהגות (חלק ג סימן סו) שכתב לגבי לשים ניילון שקוף על הס"ת עם נקודות וכו', שנראה לומר שראייה כשמכוסה בזכוכית או ניילון, אינו מועיל. ועיין בנימוקי או"ח (סימן תרעא) שאין מדליקין נ"ח בלנטרנא לראות דרך זכוכית, שאין זה ראייה, ולא דמי לבתי עינים, שהדבר מגולה והם בטלים לעיניו, ודרך ראייה אצלו בכך, אבל כשמכוסה הדבר בזכוכית לא נקרא ראייה. וכעין זה מצינו בברכת מאורי האש (או"ח סוף סימן רחצ) שאין לברך על הנר המכוסה בעששית. ואף דלדינא קיי"ל כהרשב"א שמקיל בזה, מ"מ כבר כתב בביאור הלכה (שם בתחילת הסימן) דיש כמה ראשונים דס"ל כהבנת הב"י בזה, וע"כ לכתחילה יש להתמיר בזה, ובדאי מצוה מן המובחר אין בזה. עיי"ש. וה"ה בענינינו. ואף דלענין ערוה בעששית מפורש בגמרא דהוא בכלל ז'לא יראה בכ ערות דבר', פשוט דהכל לפי הענין, דלענין ערוה דעיקר האיסור הוא שמביא לידי הרהור, ע"כ אף ראייה בעששית חשיבא הרהור, ולא דמי לענינינו, דהכא כיון דבעינן קריאה מגוף הס"ת, חייבים לקרוא מהס"ת להדיא בלא שיפסיק זכוכית, דלענין קריאת התורה בעינן שיקרא כדרכו. ואמנם אפילו נימא דקריאת התורה יסודה כלימוד התורה ואין לפסול כה"ג, יש לחשוש שאם נראה כמנוקד וקורא כן, יסברו שזה כתוב בתורה, והאמת שאסור לנקד התורה כיון שיש בזה ביאורים בלי שיעור כניקודים אחרים ג"כ, וקצרה שכלנו מהבין. והקריאה שלנו צריך לידע שקורין כן מפני שכך פשוטו של מקרא, ולא שזהו אופן הקריאה היחיד, וע"כ יש לומר דגם כשקורא לבד כאילו מנוקד אין לעשות כן. אמנם כשאין דרך אחרת, נלע"ד שתלוי הדבר, דאם רק אינו יודע את נגינות הטעמים - אינו מעכב, אבל אם אינו בקי בניקודי ופסקי הטעמים, נראה שאם הבעל קורא אינו יודע אפילו להפסיק באתנחתא באמצע, אפשר להקל לעשות כן. ומיהו שמעתי שמצוי שהטעמים מסתירים חלק מהאותיות ואינו רואה כל האות, וכה"ג אין מקום להקל. מיהו

את הטעמים ומניח החומש על השולחן ורואה בחומש כל מילה ומילה, ואומר שאח"כ מביט בס"ת וקורא מהס"ת, אין להניחו לעשות כן, כי אין להאמינו לזה, והוא בעצמו נמי א"א לו לידע זה, שבקל יכול לטעות בזה שיהיה נדמה לו שקורא מהס"ת, ובאמת קורא מזכירתו במה שראה בהחומש. ויותר טוב לשמוע מבעל קורא השני שקורא מהס"ת ממש אף שאינו יודע את הטעמים, ובלבד שיפסיק הפסוקים כראוי, שיהיה ניכר סופי הפסוקים, שאסור להפסיק במקום דלא פסקיה משה, ואסור לחבר מה שפסקיה משה. וכן טוב להחמיר באתנחתא אם אפשר, וזה יכול איש אחר לעמוד על הבימה ולעיין בחומש ולהגיד לו סופי הפסוקים והאתנחתא, כמו שעושין בכמה מקומות כשליכא בעל קורא טוב, ובזה יהיה שלום בגבולם ושלום על כל ישראל. ואני מסתפק, שאפשר שכל זמן שזוכרים כל בני"א מראיתם בספר לקרא התיבות כמו שכתובין, נחשב כקורא מספר ההוא אף שהוא אחר כדי דבור, וממילא איכא חומרא, שאם ראה בחומש לא יהני כלל מה שיראה תיכף בהס"ת, שלכן אף אם נאמינו שראה בס"ת תיכף אחר שראה בחומש אינו מועיל, ואם הוא בתוך כדי דיבור מסתבר שודאי לא יועיל, דהא תכ"ד כדבור דמי לכל התורה כולה. ואיכא קולא מזה, שאם ראה בס"ת ומאיזה סבה הוצרך לעצום עיניו, שנחשבה קריאתו קריאה מהס"ת, ובתכ"ד מסתבר שודאי יכול לקרא. וצ"ע לדינא. עיי"ש.

נכון שיהיה לשומע מגילה או חומש, ואם יקרא בלחש

**עיין במשנ"ב** (תרצ ס"ק כו בשם הפמ"ג, וכן איתא במשנ"ב סימן תרפט ס"ק יט) שכתב שכל ירא שמים נכון שיהיה לו מגילה כשירה בידו, ולקרו מילה במילה בלחשיה (ועיין לעיל בענין "קריאה בלחש לענין צירוף לעשרה"). ועיין **במשנ"ב** (סימן תרצ ס"ק יט בשם הפמ"ג) שכתב שצורך גדול להיות לכל אחד חומש, כי בעוד שמכין הנערים המן וכיוצא, אי אפשר לשמוע כמה תיבות משליח ציבור, ויוצא מה שקורא על פה מחומש, ויוצא על כל פנים דיעבד (אם הוא פחות מחציה של המגילה). ועיין **בשו"ע** (סימן תרצ סעיף ד, ובמשנ"ב ושער הציון שם) שכתב שמזאת שתופס בידו מגילה שאינה כשרה לא יקרא עם השליח ציבור אלא שומע ושותק, דשמא יתן השומע לבו לזה הקורא ולא לשליח ציבור, ויש שמחמירין אפילו אם יש רק אדם אחד שמקשיב לקריאת המגילה, כי נותן דעתו לקריאתו ואינו משגיח למה שאומר הש"ץ. ועיין **בשו"ת אבני ישפה** (חלק ה סימן צח ענף ט) שכתב, שלמרות שהמשנ"ב פסק שלא יקרא יחד עם הבעל קורא מתוך חומש, אבל מי שחושש שלא יוכל לשמוע ולהקשיב נראה לי שעדיף שיקרא יחד עם הבעל



ש, שהוא מספר זוגי שאפשר לחלקו לשנים.

קורא, רק יזהר באמת שיקשיב לבעל קורא ולא לעצמו, והסכים עמו הגר"ש זצ"ל. עיי"ש. וכמובן שזה הוא רק אם קורא בלחש שלא ישמע מישהו היושב לצידו וכנ"ל. ועיין במושנ"ב (סימן רפה ס"ק יד, ובסימן קמו ס"ק טו בשם המג"א) שכתב לגבי קריאת התורה, שאף שצריך לשמוע כל תיבה ותיבה ואין לסייע לקורא כלל, מ"מ יכול לקרוא בלחש מילה במילה עם הבעל קורא, כיון שמכוין לשמוע כל תיבה מהקורא, ואף לכתחילה נכון לקרוא בלחש מילה במילה עם הקורא, כי בלא זה אי אפשר לכון ולשמוע. עיי"ש ל"ט.

**ואם** היה לפניו מגילה כשירה ג"כ יש להזהר לקרוא בלחש ולא לסייע להחזן, אם לא כשמכוין להוציא לכל מי שיתן לב לקריאתו ולא לש"ץ. ועיין בשו"ע (סימן תרצא סעיף י - ובמושנ"ב שם) שכתב שאם אין מגילה כשירה, קורים אותה בחומש בלא ברכה, ובחומשים שלנו (שאינם עשויים בגלילה שנאלו דיבר השו"ע) ראוי ג"כ לקרות בלא ברכה, כדי שלא תשתכח תורת מגילה. ועיין בערוך השלחן (סימן תרצא סעיף יד) שכתב שיש לקרוא בחומש שלנו כדי לזכור את הנס. ועיין במושנ"ב (או"ח סימן קמג ס"ק ט) שישוּב שאין להם ס"ת שנכון שיקראו בחומש בלא ברכה כדי שלא תשתכח תורת קריאה. ועיין במושנ"ב (או"ח סימן תרמט ס"ק נד) שכתב לעניין ד' מינים, שאם אין אפשרות להשיג כשרים, נוטלים פסולים בלא ברכה כדי שלא תשתכח תורת לולב מישראל.



(עיין בביאור הגר"א סימן קמו ד"ה ויש מחמירין - שהיות ו'עמדו' הוא לשון של 'שתקו' ולא עמידה ממש, לכן א"צ לעמוד, והעיקר כהמחבר, וגם שבירושלמי וכו' כתוב שאסורים הקורא והמתרגם בישיבה, ומשמע שלשאר אדם אין קפידא). וכתב הגר"ה הלוי זצ"ל (בפירושו על סידור הגר"א - הובאו דבריו ב'מעשה רב' החדש בקובץ מפרשים אות קלא) שלפי"ז מובן שיטתו שלא לקרות עם הבעל קורא, דכיון שלמד שתיבת 'עמדו' משמעותה 'שתיקה', שוב א"א לקרוא בעת הישיבה, דצריך לקיים הפסוק של 'עמדו' (דהיינו לשתוק). ועיין בספר שמחת הלל בכות (דף רצט) שמעיד שהיה רואה את הגרשז"א זצ"ל, הגר"ש זצ"ל, והגר"ש וואזנר זצ"ל שהיו יושבים ושותקים בשעת קריאת התורה, ושכן נוהג הגר"ח קנייבסקי שליט"א. עיי"ש. אמנם ראוי לציין שהמושנ"ב (או"ח סימן רפה ס"ק יד) ג"כ מביא את דברי הגר"א במעשה רב שצריך לשמוע כל תיבה ותיבה ולראות בחומש, ולא יסייע להקורא כלל, אמנם משמע מדבריו שקריאה בלחש אינה סותרת את זה. עיי"ש.

**ל"ט.** ועיין בספר מעשה רב (סימן קלא) שכתב שצריך לשמוע כל תיבה ותיבה ולראות בחומש, ולא יסייע להקורא כלל. עיי"ש. ויש שביארו זאת על פי מה שמבואר בשו"ע (או"ח סימן קמו סעיף ד) שאין צריך לעמוד בשעת קריאת התורה, וברמ"א כתב (שם - וכן עשה המהר"ם) דיש מחמירים ועומדים. ועיין במושנ"ב (ס"ק יט) שכתב שצריך האדם להעלות בדעתו כששומע הקריאה מפי הקורא כאילו קבלה אותה שעה מהר סיני, ובהר סיני היו כל העם עומדים, כדכתיב (דברים ה, ה): 'אנכי עומד בין ה' וביניכם' וכו'. וגם המהר"ם מודה שמדינא שרי, רק סובר שיש הידור בעלמא לעמוד. והגר"א והפרי חדש היו נוהגים לשבת. עיי"ש. ועיין בטור (סימן קמו) ובבית יוסף (ריש סימן קמא בשם ההלכות קטנות) שמביאים מקור להעמידה בשעת קריאת התורה מהפסוק בנחמיה (ח, ה) 'ובפתחו עמדם כל העם'. אלא דלמעשה יש לומר ש'עמידה' הוא לשון 'שתיקה' ולא עמידה כפשוטה ממש (עיין סוטה לט.). ולא הביאו את מקורו של המשנ"ב, וזה שכתבנו ש"ל (עפ"י הגמ' בסוטה) שעמידה הוא לשון שתיקה - זה הוא מקורו של הגר"א שנהג לישב בשעת קריאת התורה

שהייה באמצע הקריאה

**עיין בשו"ע** (סימן תרצ סעיף ה) שכתב שאם קרא את המגילה לסירוגין, דהיינו שפסק בה ושהה ואחר כך חזר למקום שפסק, אפילו שהה כדי לגמור את כולה מרישא עד סיפא יצא. ועיין במשנ"ב (שם ס"ק נב) שבקריאת המגילה, בין פסוק לפסוק יפסיק רק כדי נשימה, מפני שצריך לקרותה כאגרת. עיי"ש. ועיין בשער הציון (שם ס"ק נו) שכתב שאסור לכתחילה להפסיק יותר מכדי נשימה. ועיין בערוך השלחן (שם סעיף כא) שכתב שבין פרק לפרק יפסיק וינוח מעט. ועיין במשנ"ב (שם ס"ק יח) דמה דאמרינן דבשהה אפילו כדי לגמור את כולה מרישא עד סיפא שחזור למקום שפסק, היינו רק בשהה מרצון, אמנם אם שהה מחמת אונס וכגון שהוצרך לנקביו, או שהמקום אינו ראוי כגון שיש שם צואה וכדו' ואי אפשר לקרות (עיין משנ"ב סימן סה ס"ק ב) אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש וקורא בלא ברכה<sup>מא</sup>, כי דווקא כששהה מרצון אין השתיקה נחשבת הפסק, כיון שאם היה רוצה היה יכול להמשיך ולקרוא, אבל כששהה באונס נחשבת השהייה הפסק כיון שלא היה יכול לקרות באותו זמן. ועיין במשנ"ב (תרצב ס"ק ב בשם האליה רבה ועוד אחרונים, ודלא כהמג"א) שכתב, שאם נשתתק הקורא באמצע המגילה אין צריך הקורא השני העומד תחתיו להתחיל בראש, רק יתחיל ממקום שפסק הראשון, וכל שכן שאין צריך לברך מחדש, דיצאו כל הקהל בברכת הראשון, והוא טרחא דציבורא. עיי"ש. ועיין בספר נפעי גבריאל (פורים דף רסא) שכתב שבמקום דליכא טירחא דציבורא יש להחמיר שיחזור לקרות המגילה מתחילתה בלא ברכה, וה"ה אם הציבור מסכים להתחיל מראש. עיי"ש.

דיבור באמצע הקריאה

**וברמ"א** (שם) כתב שאפילו אם סח בינתיים (כאופן ששהה כדי לגמור את כולה – כל זמן שלא הפסיד מילה וכדלעיל)<sup>מב</sup> חוזר למקום שפסק, מיהו גוערין במי



דאינו יוצא כששח באמצע שמיעת המגילה היינו דוקא משום דלא שמע בעת ששח, דמן הסתם אמרינן שכשמדבר בענין אחר אינו יכול לשמוע היטב באותה שעה. ואע"ג דמה שיוצא ידי חובת המגילה ע"י שמיעתו הוא מדין 'שומע כעונה', ליכא בזה חסרון מצד דיבורו באופן דנימא דא"א להחשיבו כעונה באותה שעה כיון שאין יכול להוציא ב' דברים מפיו בבת אחת, דמ"מ כיון ששומע באותה שעה למה שהקורא אומר – שפיר חשיב כעונה אף שהיה מדבר או דברים אחרים.

**תעין ברמ"א** (סימן תרצ סעיף יז) שכתב שנהגו התינוקות לצור צורת המן על עצים ואבנים, או לכתוב שם 'המן' עליהם, ולהכותן זה על זה כדי שימחה שמו על דרך 'מחה ממחה את זכר עמלק' וישם רשעים

**מ.** ועיין עוד שם ששהייה מחמת אונס אחר שלא מחמת האיש או מחמת המקום, וכגון ליסטים וכדומה, הרי"ז כמי ששהה מרצון ולא מחמת אונס.

**מא.** ועיין בביאור הלכה (סימן סה ד"ה קראה) שכתב הטעם למה אין מברכין עליו בשהה באונס. עיי"ש.

**מב.** ועיין בספר קובץ הלכות (פסקי הג"ר שמואל קמנצקי שליט"א – פורים דף צא) שכתב שאם שח באמצע קריאתה, ובעודו שח הקשיב להקורא, וברור לו שלא חיסר אפילו תיבה אחת, יצא ידי חובתו, כי לשונו של המשנ"ב (תרצ ס"ק יט, וכע"ז בתרצב ס"ק ט), ועיין בב"י תרצב ד"ה ומ"ש רבינו ובפמ"ג (שם) הוא, שהשומע ששח ולא שמע ע"ז הקריאה, אפילו חיסר רק תיבה אחת, דעת כמה פוסקים דלא יצא. ומבואר דהא

שסח בינתיים. וכן איתא בשו"ע (תמצב סעיף ב) שאין לשוח בעוד שקוראין אותה. ועיין בשו"ע (סימן תרצ סעיף יג) שכתב לגבי לכוין לצאת ידי מצות קריאת המגילה, שאם היה דורשה, שקורא פסוק במגילה ודורשו, אם כיון לבו לצאת יד"ח יצא, אמנם לא יפסיק בה בעניינים אחרים כשדורשה, שאסור להפסיק בה בעניינים אחרים. ועיין בשער הציון (שם ס"ק מג) שכתב, ומשמע שבעניינו של יום לא חשיב הפסק כלל, ואפילו לכתחילה שרי. עיי"ש. ועיין עוד בשער הציון (שם ס"ק נו) שכתב שהלבוש היה אומר "ושם רשעים ירקב" בעת זכירת המן, ולא היה חשיב הפסק כיון שהוא מענינו של יום מנ. וראיתי בשם הגר"נ קרליין שליט"א שהמארכים בהכאת המן ומפריעים לקריאה, שמותר למונעם מכך אפילו בדיבור, ואין זה הפסק.

הפחת הדעת משמעת הקריאה

**עין בשו"ע** (סימן תרצ סעיף יב) שאם שמע המגילה מתנמנם לא יצא. ועיין במג"א (שם ס"ק טו, ונדעת תורה למהרש"ם שם סעיף יד) שיש קצת לימוד זכות לאלו ה"חולמים" בשעת קריאת המגילה. עכ"ד. וגם אפשר להוסיף דאך אפשר למי שאינו מבין לשה"ק (שמבואר בשו"ע שיצא יד"ח) לכוין ולא "לחלום" באמצע קריאת המגילה, והרי הוא אינו מבין שום מילה, ואפילו הכי יד"ח. והרבה אחרונים כתבו שמי שאינו מבין לשה"ק הרי אצלו הקריאה היא כסתם קולות בעלמא, ומן הסתם מי ששומע קולות בלא משמעות לא יצליח לשלוט במחשבתו לכוין רק לקולו של בעל הקורא במשך זמן רב בלא לפנות לבו לדברים אחרים, ואפ"ה יצא, משום שאינו חייב אלא לשמוע, ואינו חייב לחשוב ולכוין לכל דברי הקורא. דוגמא לדבר, תקיעת שופר, שהחויב הוא לשמוע קול שופר ואינו חייב לחשוב על עצם הקול, אלא יכול לכוין בשעת התקיעות כוונות נשגבות כמבואר בספה"ק.



קנייבסקי שליט"א, שאם דיבר אינו יוצא אף אם בשעת הדיבור שמע את הקריאה, משום דהפסק באמצע תיבה מעכב. עיי"ש. וכן איתא בספר הליכות שלמה (פורים דף של) שכתב שם שבכל פעם דאיתרמי שלא שמע כראוי וקורא התיבות מתוך החומש, ידקדק לגמור בעוד שלא המשיך החזן לקרוא התיבה הבאה, דאל"ה יודקק לקרוא גם אותה, דכשקורא בעצמו אינו שומע כראוי, ויש לדון בזה גם מצד שמיעה ואמירה בבת אחת דאולי הוי גם כקורא למפרע. עיי"ש.

**מנ.** אמנם למעשה מסיק השער הציון (כפי שהובא בהערה הקודמת) שלא לעשות כן משום שיכול לבוא לידי קלקול גדול שלא ישמע או איזה תיבות מן הש"ץ ע"י זה ולא יצא או בקריאת המגילה, לכן טוב שלא יאמר כלל. עיי"ש. ועיין בשו"ת אנרות משה (או"ח חלק א סימן קצב) במש"כ בזה. עיי"ש.

ירקב, ומה נשתרבו המנהג שמכים המן כשקורים את המגילה בביהכ"נ. ובמנ"א (שם ס"ק כא) ובלבוש (שם סעיף יז) כתבו שבשעה שאומרים המן יאמר 'ושם רשעים ירקב'. ובשער הציון (שם ס"ק נו) כתב, שלא העתקתי מה שהביא המג"א בשם הלבוש שהיה אומר 'ושם רשעים ירקב' בעת זכירת המן, דאף אם נימא דזה לא חשיב הפסק משום שהוא מענינו של יום וכדמוכח, עכ"פ יוכל לצמוח מזה קלקול גדול, שלא ישמע או איזה תיבות מן הש"ץ עיי"ז, ולא יצא או בקריאת המגילה. לכן טוב שלא לומר כלל. ומבואר כהנ"ל דרק אם לא ישמע או איזה תיבות מן הש"ץ לא יצא, אבל אם ישמע התיבות שפיר יצא אף שהוא אומר או 'ושם רשעים ירקב', והרי דאפילו אם מדבר בעת ששומע המלות מן הקורא המוציאו שפיר יוצא מדין שומע כעונה. וכן מפורש ברא"ש (ברכות פרק ו סימן לה) - ועיין כעין דבריו בשער הציון סימן קסז ס"ק מג). אמנם עיין בספר פסקי שמועות (פורים דף צד) שמביא בשם הגר"ח

ועיין בספר אגרת הפורים (דף מג) שכתב שהשומע קריאת המגילה ולא כיון בכל הקריאה שלא היה מרוכז, אפילו שט במחשבתו בדברים אחרים יצא כיון ששמע באזניו כל דברי החזן. אבל אם הסיח דעתו לדברים אחרים לגמרי ועל ידי זה לא שמע מהקורא – לא יצא וכו'. עיי"ש. וראיתי בשם הגרי"ש זצ"ל שאם רואה שידו אוחזת עדיין במקום הנכון, או שיודע לומר היכן אוחזים, ודאי יצא יד"ח. ועיין בספר הליכות שלמה (תפילה דף קמג) שכתב לגבי קריאת התורה, שמי שנתהרהר תוך כדי שמיעת קריאת התורה, או אפילו שח, כל שלא הסיח דעתו מן הקריאה, והיינו שאם היה הקורא טועה היה הוא מרגיש בכך, אינו צריך לחזור ולשמע קריאת התורה וכו'. אבל אם ריכו מחשבתו במשך זמן הקריאה בדבר אחר ולא שמע כלל את הקריאה באופן כזה שיבחין אם תהיה טעות – לא יצא. עיי"ש.

מנהג הכאה באמירת המן

**עין ברמ"א** (סימן תרצ סעיף יז בשם האבודרהם והב"י) דנהגו התינוקות לצור צורת המן על עצים ואבנים או לכתוב שם המן עליהם ולהכותן זה על זה, כדי שימחה שמו. על דרך 'מחה תמחה את זכר עמלק', ושם רשעים ירקבו. ומזה נשתרבב המנהג שמכים המן כשקורים המגילה בבית הכנסת, ואין לבטל שום מנהג או ללעוג עליו כי לא לחינם הוקבעו. עיי"ש. ואע"פ שמלשונו משמע שדוקא התינוקות נהגו כן, עיין במשנ"ב (שם ס"ק נט) דהיעב"ץ כתב על אביו היחכם צבי שהיה מכה ורוקע ברגלו וטופח בסנדלו כשהגיע לזכירת המן. ועיין בספר שמחת המועדים (ש-שא) שמביא שכך העידו שנהג החת"ס זצ"ל מד החפ"ץ חיים זצ"ל ומרן הרב שך זצ"ל להכות וכו' באמירת המן. וכך ראה אצל מרן שר התורה הגר"ח קנייבסקי שליט"א. עיי"ש. ועיין בספר ארחות רבינו (חלק ג אות לג) שכתב שהסמייפלר זצ"ל בקריאת המגילה בביהכ"נ היה רוקע ברגלו בכל 'המן'. ועיין בספר קובץ הלכות (פורים דף קג) שכתב שהג"ר שמואל קמנצקי שליט"א נוהג להכות ורוקע ברגלו וכו' כשמגיע לזכירת המן. והוסיף שעיקר המנהג הוא מצד הציבור, ור"ל דכל שהציבור מכים מתקיים המנהג בהקריאה ואין צריך כל יחיד ויחיד לדקדק מצד המנהג להכות. עיי"ש. וכבר הביא ספר המנהגים של רבנו אייזיק טירנא זצ"ל רמז לזה, דסופי תיבות של והיה אם בן הכות הרשע וכו' הוא 'המן'. וכן הביא רמז



מד. ועיין בהנהגות חת"ס (לשו"ע שם) שכתב: 'ונראה לי הטעם של ההכאה הוא כדי להרעיש ולבלבל אוזן השומעים שלא ישמעו שם זה המחוי האגני'. עיי"ש. ובודאי אין לומר שכונתו היא שלא ישמעו כלל את תיבת 'המן', שהרי הוא חלק מהמגילה, ואם לא שמע

מילה זו לא יצא יד"ח, אלא לכאורה כוונתו היא שבפעם הראשונה שהבעל קורא קורא אותו (לפני שחזור, וכמנהגיני שחזור תמיד על תיבה זו), שלא לתת לו לגמור התיבה ולהכות ולהרעיש מיד.

זה בלבוש (סימן תרצ סעיף י). ועיין בשו"ע הרב (בסוף הספר, מנהגי הרב) שכתב שמכין המן איזה פעמים במשך הקריאה במקום שנוכר באיזה תואר 'האגני', 'הרע', וכיו"ב. עיי"ש. ועיין בכף החיים (סימן תרצ ס"ק קי) שמשמע שהכה רק בפעם הראשון ובפעם האחרון, וכן איתא בבן איש חי (פרשת תצוה אות י). ועיין בספר קובץ הלכות (שם) שכתב דפשוט שגם בזה מתקיים המנהג, ולכן ציבור שרוצים לקבוע להכות פעם אחת במשך הקריאה, שפיר דמי למיעבד הכי, ואי"ז כמבטלים המנהג. עיי"ש.

שלא להכות יותר מדא

ועיין עוד במשנ"ב (הג"ל) שמביא מהפמ"ג שאלו שמכים, דיצא שכרם בהפסדם שמבלבלין הרבה. עיי"ש. ועיין במשנ"ב (תרפט ס"ק יח) שכתב, שעכשיו בעוונותינו הרבים נהפוך הוא, שלבד שאין הילדים שומעים, אלא הם מבלבלים, שגם הגדולים אינם יכולים לשמוע, וכל ביאתם הוא רק להכות את המן, ובוה 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 האגני רשאי הקטן להכותו כמנהגו, אבל לא שיהיה זה עיקר הבאת הקטן לבית המדרש עיי"ש. ועיין בספר ארחות רבינו (חלק ג אות לד) שכאשר הילדים הרבו לדפוק ולהרעיש מדי בהכאת המן בקריאת המגילה, הקפיד הסטייפלר זצ"ל, והורה להפסיק. עיי"ש. ועיין בשו"ת גבורות אליהו (להג"ר יוסף אליהו הענקין זצ"ל - סימן קסח ס"ק א) שהרעיש נגד מנהג ההכאה, דהראשונים היתה כוונתם לש"ש, אבל עתה ניכר בו פריקת עול והוללות, ובעת קריאת המגילה צריך לבטל המנהג בחזקת יד, ואף שברמ"א כתב שאין לבטל שום מנהג או ללעוג עליו, זהו כשאינו דרך הוללות ואין גורם ביטול המצוה, אבל בכה"ג שיש בו הוללות וגורם לבטל מצות קריאת המגילה, שפיר יש לבטל המנהג. עיי"ש. ועיין בספר פסקי שמועות (פורים דף צז) שמביא ששאל את הגר"ח קנייבסקי שליט"א שיש מקומות שמארגנים מנין ומכריזים על דעת הגבאים או על דעת המקום שאין לדפוק בקריאת המן, האם טוב הם עושים, משום שברמ"א מבואר דאין לבטל שום מנהג. וענה שאין זה דבר טוב, משום שזה מנהג שהוזכר בפוסקים, ואפשר אולי לומר שלא לדפוק הרבה. ועל אותה שאלה ענה הגר"נ קרליץ שליט"א שתלוי כמה דופקים, אם דופקים הרבה עד שזה מפריע לקריאת המגילה, אפשר לומר שידפקו קצת. ועיין שם בהערה למטה שמביא ששאל להגר"נ קרליץ שליט"א על דבר מה שנוהגים בבית מדרשו, שבמנין של ותיקין אין דופקים בהמן, ואמר שכשממהרים זה אחרת, שלפעמים יש מנין שני אחרי המנין הראשון. עיי"ש מה.



ועיין בספר שמחת המועדים (שם) שכתב שהיה אצל הגרי"ש זצ"ל כאשר שאלוהו אם מותר לעשות תקנה שהבעל קורא מכוין בפירוש שלא להוציא את אלו שדופקים הרבה מדי ומבלבלים הציבור, וענה שא"א לעשות תקנה כזו. והסביר בספר הנ"ל, דחוץ מזה שלא היה ניחא ליה מאלו שרוצים לבטל המנהג של להכות בהמן, גם חשש הוא לדברי הרמ"א (סימן תקפא סעיף א) דאם יהיה לש"ץ שונא ומכוין שלא להוציא, גם אוהביו אינם יוצאים בתפלתו. עיי"ש. ועיין בספר שערי ימי הפורים (דף נט) שכתב שמטרת ההכאה היא כדי לבזות את הרשע, אולם יש המרעישים ברעשים מינים ממינים שונים וכלים מכלים שונים, ואף מנגנים בהזכרת שמו, וזה כבר אינו בזיון אלא כבוד, וח"ו לכבד את הרשע. וכן יש אנשים שיורים אז באויר או זורקים זיקוקין ומרעישים בפצצות מפצצות שונות, ויש לדעת שאצל אומות העולם דבר זה נחשב אות כבוד, ואין לתת לרשע שום סרך חשש כבוד, אפילו מה שרק נדמה לכבוד בנימוסיהם. וצריך להכות רק בשם המן, ולא בשם של צדיק, כמו בפסוקים "וירא המן כי אין מרדכי" וכו', או "וכראות המן את מרדכי" וכדומה. ואם לא הספיק הקהל להכות ולהרעיש במילת המן עד שהבעל קורא המשיך ואמר 'מרדכי', שוב אין להכות, כי אין זו הכאה להמן אלא למרדכי, ואין לעשות כן. ומה שבשנים האחרונות יש מקומות שהחלו להכות גם בפרשת זכור, אחר הזכרת שם עמלק, ואף שכוונתם רצויה, מ"מ אין להוסיף על המנהג, כי כל המוסיף גורע, ויש בזה חשש בזיון בית הכנסת להרעיש רעשים נוספים במקום שלא תיקנו, ואבותינו הנהיגו להכות רק בהזכרת שם המן, ולא על הזכרת שם שאר רשעים. עיי"ש.

אמרת די פסוקים ש' גאולה עיי' השומעים

עיין ברמ"א (סימן תרצ סעיף יז) שכתב שיש שכתבו שנוהגין לומר ד' פסוקים של גאולה בקול רם, דהיינו "איש יהודי" וכו', "ומרדכי יצא" וכו', "ליהודים



היהודים מנער ועד זקן טף ונשים, לזאת אנו אוספים הקטנים לבית הכנסת להשתתף בקריאת המגילה, ואפילו לא הגיעו בעלמא לחינוך וכו', וי"ל דכדי לזרז לבוא תיקנו להכות המן כדי שישמחו לבוא. עכ"פ נראה דאין לבטל שום מנהג בישראל, כי בקודש יסודו, והכא עיקרו לזרז לבוא להשתתף בהקריאה. עיי"ש. ואמנם אף שזה הוא חידוש גדול, מ"מ עיין מעין יסוד זה במשנ"ב (סימן תרפט ס"ק טז בשם הלבוש) שמבאר את טעם הדין המובא ברמ"א להקריא את ד' פסוקי הגאולה של המגילה, שעושים כן לעורר הקטנים שלא יישנו, ויתנו לבם על הקריאה, ומקרים אותם פסוקים כדי לחנכם. עיי"ש.

בהכאת המן, והגבאי רגז מאד על המכים המן שמפריעים לקריאת המגילה, ורצה לתקן שלא יבואו ילדים לבית הכנסת רק מגיל שש ומעלה, וגם אז לדפוק רק פעמיים או שלש, והציבור שאלו הדין בזה. וענה דהנה הרמ"א הביא מנהג הכאת המן וסיים 'ואין לבטל שום מנהג או ללעוג עליו, כי לא לחנם הוקבעו'. ושורש המנהג להכות המן נראה עפ"מ"ש הגר"א על מגילת אסתר חידוש פלא, דכתיב: "וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים, וזכרם לא יסוף מזרעם", ופירש הגר"א, 'לא יעברו מתוך היהודים' - היינו הגדולים, 'וזכרם לא יסוף מזרעם' - היינו על קטנים, דאפילו קטנים חייבין. נמצא לפ"ז דקטנים במגילה אינם מדין חינוך בעלמא, אלא תקנה מיוחדת היא הואיל והמן הרשע רצה לאבד את כל



היתה אורה" וכו', "כי מרדכי היהודי" וכו', וכן נוהגין במדינות אלו, והחזן חוזר וקורא אותם. עיי"ש. ועיין במשנ"ב (שם ס"ק נח) שכתב שהוא משום שמחה, ועיין עוד במשנ"ב (סימן תרפט ס"ק טז בשם הלבוש) שעושים כן לעורר הקטנים שלא יישנו, ויתנו לבם על הקריאה, ומקרים אותם פסוקים כדי לחנכם. עיי"ש. ועיין עוד במשנ"ב (תרצ ס"ק נח) שכתב שהטעם שהחזן חוזר וקורא אותם הוא כדי להשמיע לציבור, שמצוה לכתחילה לשמוע כל המגילה מתוך הכתב. עיי"ש. ועיין בערוך השלחן (שם סעיף כג) שכתב שנהגו שהציבור אומרים ד' פסוקים של גאולה בקול רם, ואח"כ חוזר הקורא ואומר אותם, כי מה שאמרו בעל פה לא יצאו. ואלו הן: איש יהודי וכו', משום רבוה הוא עיקר הישועה. עיי"ש.

לכוון שלא לצאת בקריאת עצמו את ד' הפסוקים

**וראיתי** פוסקים שכתבו שמי שאין לו מגילה כשרה צריך לכוון בפסוקי הגאולה שקוראין הציבור בקול רם שלא לצאת בקריאת הציבור, משום דקיי"ל דאם קרא מיעוט המגילה בע"פ יצא יד"ח בדיעבד, וא"כ שוב לא יוכל לצאת יד"ח מקריאת הש"ץ, ותחסר לו המעלה של קריאת המגילה מתוך מגילה כשרה. ועיין בספר הליכות שלמה (פורים דף של) שכתב שהפסוקים שנהגו לאומרם כל הקהל בקול, אם אינו קוראם ממגילה כשרה, לכתחילה יכוון בקריאתם בפירוש שלא לצאת אלא בשמיעתן מפי הקורא, שהרי מה שהחזן חוזר וקוראן לאחר שסיימו הקהל הוא משום דלכתחילה מצוה לשמוע כל המגילה מתוך הכתב, ואם לא יכוין שלא לצאת באמירתו י"ל דיצא כבר בע"פ, ותו לא יהני שמיעתו שנית מפי הקורא, והואיל ואין מקפידין על כך (לכוין שלא לצאת בקריאת עצמו), בסתמא יש לתלות שכוונתו לצאת מפי החזן. עיי"ש.

ביאור הדעה שאין להקפיד אלא בפסוק האחרון

**ויש** שסברו דיש להקפיד על כך רק בפסוק האחרון של המגילה, שהוא א' מד' פסוקי הגאולה שהציבור קוראין בקול רם. ויש שביארו שהוא על פי דברי הגר"ח מבריסק זצ"ל דכל מצוה שכבר יצא בה יד"ח בדיעבד, כשיעשנה שנית בהידור לא יצא יד"ח הידור כיון שכבר יצא יד"ח המצוה (כלומר, שאי אפשר



שהבאנו לענין בע"ק שנשתתק - מחלוקת המג"א ושאר אחרונים מהיכן מתחיל לקרוא הבע"ק החדש.

**מז.** וראיתי עוד בפוסקים, שהכוונה הרצויה היא, שרוצה לצאת יד"ח באופן הכי מהודר שאפשר, וזה גם עוזר בצירוף שאחר שקרא הפסוקים בעצמו, ולא שמע אותם מהבע"ק אח"כ, משא"כ אם מכיון "שלא לצאת" עם הקריאה של עצמו.

**מו.** ולא הביאו האחרונים ראייה מכאן למחלוקת הידועה בין הגר"ע א' להחזו"א (עיין בספר קהילות יעקב - ברכות סימן יא, ועיין במשנ"ב סימן קפג ס"ק כו ובשער הציון סימן קכד ס"ק מז) אם שייך מושג של 'שומע כעונה' בחצי דבר. ובפשטות יש לחלק, דהכא הבע"ק באמת קורא את הכל, משא"כ בשאר הצירים. ונפק"מ יהיה אם יש יותר מבע"ק אחד, דהיינו שאין בע"ק אחד הקורא את הכל, ואכמ"ל ודו"ק. ועיין לעיל במה

לקיים הידור מצוה אחר שכבר קיים את המצוה, וה"נ, מיד בקריאתו את הפסוק האחרון נשלמה המצוה, ושוב לא יוכל לצאת יד"ח הידור בשמיעתו מהש"ץ, משא"כ בשאר ג' פסוקי הגאולה דבקריאתם הוא עדיין עוסק במצוה, ולא השלימה, אפילו אם כיון לצאת בקריאתם, אם חזר ושמעם בהידור מהש"ץ מהני ליה. ועיין בספר נטעי גבריאל (פורים דף רסג) שכתב שדברי הגר"ח זצ"ל אינם דומים לנידון דידן, כי הגר"ח מדבר על דבר ששייך בו הידור, כגון גבי מילה בשבת, ששיטת הרמב"ם היא דעל ציצין שאינם מעכבין אינו חוזר אף בחול אם כבר גמר מעשה המצוה, והסביר שהוא כיון דלא הוי רק הידור, והידור שייך רק בשעת קיום המצוה, אבל כיון שקיים כבר את המצוה בלא הידור, הרי המצוה כבר מקוימת, ואין שייך לעשות הידור אח"כ, ולכך אינו חוזר. ולפי"ז אמרינן עוד דאם יש לו ב' אתרוגים, אחד מהודר וספק מורכב, והב' ודאי שאינו מורכב אבל אינו הדר, אמרינן שיטול קודם את המהודר, כי אם יקח קודם את הודאי אינו מורכב, כבר יצא יד"ח, ושוב לא יוכל לקיים עוד פעם את המצוה בהידור. אבל בנדו"ד זה אינו גדר של 'הידור' אלא של לכתחילה או דיעבד, ובוה ודאי שאם יצא יד"ח המצוה רק בדיעבד, מדוע ששוב לא יוכל לצאת ידי המצוה באופן של לכתחילה, וכי לפי דברי הגר"ח אם קיימו מצוה באופן של דיעבד שוב א"א לקיימם באופן של לכתחילה, הרי לגבי לכתחילה עדיין לא קיים המצוה. משא"כ לגבי הידור, הרי כבר קיים את המצוה, אלא שחסר הוא את הפרט של 'הידור', וזה א"א להשלים. עיי"ש.

אמירת עשרת בני המן בנשימה אחת, ועיי' הציבור

**עיין בשו"ע ברמ"א ובמשנ"ב** (סימן תרצ סעיף טו) שכתבו שצריך לומר עשרת בני המן ו"עשרת", הכל בנשימה אחת, להודיע שכולם נהרגו ונתלו כאחד. ודווקא לכתחילה, אבל בדיעבד אם הפסיק ביניהם יצא. ולכתחילה נוהגים לומר בנשימה אחת מתחילת "חמש מאות איש ואת פרשנדתא" כו' עד "עשרת", משום דעשרת בני המן היו שרי חמשים על חמש מאות איש. ומי שיש לו נשימה קצרה ומשער שאם יתחיל מן 'חמש מאות איש' לא יוכל לומר כל עשרת בני המן בנשימה אחת, טוב יותר שיתחיל מן 'את פרשנדתא' וכו', כי זהו מדינא דגמרא, אבל 'חמש מאות איש' הוא מנהג. עיי"ש. ועיין במשנ"ב (שם ס"ק נב) שכתב בשם החיי אדם שמה שנוהגין במקצת מקומות שכל הקהל אומרים עשרת בני המן אינו מנהג, אלא הקורא יאמרם לבד והשאר ישמעו כמו כל המגילה. עיי"ש. ועיין בערוך השלחן (שם סעיף נג) שכתב שנהגו שהציבור אומרים ד' פסוקים של גאולה בקול רם, ואח"כ חוזר הקורא ואומר אותם, כי מה שאמרו בעל פה לא יצאו, ואלו הן: "איש יהודי" וכו', וגם "חמש מאות

**איש" עד "עשרת",** ועשרת' בכלל, אומרים הציבור, משום דבזה הוא עיקר הישועה. עיי"ש. ועיין בספר **אמת ליעקב** (להג"ר יעקב קמנצקי זצ"ל - שו"ע דף רנח) שכתב שקרוב לודאי שמנהג זה נתייסד משום הדין שצריכים לקרוא י בני המן בנשימה א', וא"כ מכיון שממהר בודאי יפסיד את קריאת ה"ואת" בפנים המגילה, ואם אומרו בע"פ הלא אינו יכול להוציא את הציבור, ולכן נהגו שכל הקהל אומרים י בני המן לעצמם. עיי"ש. וכאותו טעם של הג"ר יעקב קמנצקי זצ"ל כתב בשו"ת **תשובות והנהגות** (חלק ב סימן שנח). ועיין בספר **צפנת פענח** (השמטות להלכות גירושין חלק ג דף 113) שכתב שכיון שצריך לאומרם בנשימה אחת, אין השומעים יכולים לצאת ידי חובת "אמירה בנשימה אחת" ע"י שמיעה, כי שומע כעונה אינו נחשב שאמר ממש באותו אופן שאמר חברו, וממילא רק את הקריאה עצמה אפשר לצאת מדין שומע כעונה, אבל לא את הנשימה אחת. ועיין בספר **תורת המועדים** (שהביא שם הגר"ה קנייבסקי שליט"א את דעת החו"א זצ"ל, סימן תרצ ס"ק יד) ששומע כעונה מועיל גם שיחשב כנשימה אחת. עיי"ש. ועיין בספר **פסקי שמועות** (פורים דף צה-צ) ששאלו להגרי"ש זצ"ל האם כשאומרים הציבור את עשרת בני המן בנשימה אחת זה דווקא מתוך מגילה, או אף מתוך חומש צריך להגיד בנשימה אחת. וענה שאפילו מי שאין לו מגילה כשרה יאמר בנשימה אחת כמו החזן. וכן איתא בספר **קובץ הלכות** (פורים דף קב) שכתב שנוהגים שכל הקהל אומרים עשרת בני המן בקול רם, וצריכים גם הם לאומרם בנשימה אחת, ואפילו הקוראים מן החומש יש להם לעשות כן. עיי"ש. ומסתבר שאז יצטרך לשמוע מהחזן היטב את עשרת בני המן, משום שלא קראה מתוך מגילה כשרה. ואמנם לענין הנשימה אחת צריך לקרוא בעצמו, ואפילו מתוך חומש, אבל לענין עצם הקריאה לכאורה צריך לקרוא מתוך מגילה כשרה, ולכן יצטרך לדקדק לשמוע מהש"ץ את מה שכבר קרא בעצמו. וצ"ע.

קריאת המגילה בעמידה או בישיבה

**עייין** במשנה (מגילה כא.), הקורא את המגילה עומד ויושב וכו' יצא. ועיין בר"ן (שם) דהלשון הוא לאו דווקא, ואפשר לשבת אף לכתחילה. ועיין ברש"י (שם) שכתב שאם רצה עומד, אם רצה יושב. אמנם עיין ברמב"ם (מגילה פרק ב הלכה ז) שכתב דלא יקרא בציבור יושב לכתחילה מפני כבוד הציבור. ועיין בטורי **אבן** (תחילת הפרק ד"ה הקורא את המגילה) שמקשה על הרמב"ם, דהא הגמ' (שם כא.) אומרת - משא"כ בתורה, דבקורא בתורה א"א בין יושב בין עומד, והא אי במגילה סובר הרמב"ם דלכתחילה צריך בעמידה, מה בין מגילה לתורה, והרי בתורה ודאי יוצאין בדיעבד בישיבה. ועיין במש"כ הגרמ"ד סולובייציק שליט"א (שיעוריו זבחים יט: דף שעט) שבאמת אין הבדל בין תורה למגילה, דבשניהם קורים

לכתחילה בעמידה ויוצאין בדיעבד בישיבה, אלא דהם חלוקים בעצם יסוד הדין, דבתורה צריכים לעמוד מעיקר הדין, כדילפינן מקרא ד'ואתה פה עמוד עמדי' וכו', משא"כ במגילה מעיקר הדין אפשר בישיבה, ורק דמצד הדין של כבוד הציבור אמרי' דלכתחילה יעמוד. והיינו דמה דאיתא בגמ' "משא"כ בתורה" הכוונה היא דבתורה הוי מעיקר הדין, ולא הוי כמגילה דהוי רק משום כבוד הציבור. עיי"ש מח.

ברכות המגילה אם צריכים להיות בעמידה

**ועיין בשו"ע ובמשנ"ב** (סימן תרצ סעיף א) שכתבו שקורא אדם את המגילה בין עומד בין יושב (מיהו הברכה יברך בעמידה בכל גווני), אבל לא יקרא בציבור יושב לכתחילה מפני כבוד הציבור (וכדברי הרמב"ם). ועיין בשער הצינון (שם ס"ק א) שגם הציבור מחוייב לשמוע הברכה בעמידה, בגלל שיוצאין על ידי זה מדין "שומע כעונה", משא"כ לגבי שאר המגילה שהוא רק ענין של כבוד הציבור, שזה אינו ענין הנוגע לכל אחד ואחד לעמוד בשביל זה מס.

**וראיתי** שיש שחקרו, אמאי מברכינן ברכת המצוות בעמידה, האם משום שזה הוא דין בעצם הברכה, דברכה על מצוה היא חשובה כ"כ עד שצריך שתהא בעמידה, או שזה הוא דין במצווה, דהיות שהמצוה צריכה להיעשות בעמידה, ה"ה ברכתה צ"ל בעמידה, דהמצוה והברכה צריכים להיות שווה בשווה, אבל לו יצויר מצוה מסויימת שאפשר לקיימה בישיבה, ה"ה שברכתה הייתה יכולה להיות בישיבה<sup>2</sup>. ואם האי דינא שצריך לעמוד בברכת המצוות הוא בשביל



כפים היא". ומבואר דבכל חזרת הש"ץ לא נהגו לעמוד. וגם בחידושי אור גדול (על המשניות סוף פרק ד דר"ה) הביא הרבה ראיות לכך, וכתב דאולי גם ב'הגהות ומנהגים' (שהוא מקור דברי הרמ"א) לא כתב זה אלא לחומרא בעלמא. עיי"ש. ועיין בערוך השלחן (סימן קכד סעיף ט) שכתב ש"א שכל העם יעמדו בעת חזרת הש"ץ (רמ"א), וכן יש לנהוג, אא"כ אינו בבראותו דאז מותר לו לישב, וכן נוהגין כל יראי ה'. עיי"ש. ועיין בספר שמחת הלבבות (דף רמא) שהעיד שכן היה רואה שנוהג הגרשו"א זצ"ל, ושכן העידו שכן היה נוהג הגר"ז זצ"ל לישב בזמן חזרת הש"ץ. עיי"ש. ומ"מ מנהג רוב הישיבות וכו' הוא לעמוד בחזרת הש"ץ.

**ג.** עיין בערוך השלחן (סימן מז סעיף ז) דיכול לברך ברכת התורה בין בעמידה בין בישיבה. עיי"ש. ושיטה זו מבוארת היטב לפי מ"ש הפני יהושע (מגילה דף כא. ד"ה הקורא את המגילה) דהכלל בדין עמידה בברכות המצות תלוי בהא, דאם עצם המצוה היא בעמידה גם ברכתה כן, מה שאין כן מצוה דאפשר

**מח.** ועיין במצפה איתן (בסוף הגמרא - על רש"י ד"ה משא"כ בתורה) שכתב דנפקא מינה לענין דין "סומך", דלגבי קריאת התורה אסור משום דצריך להיות באימה, משא"כ במגילה חשיב כעמידה, כיון דהישיבה אסורה רק משום כבוד הציבור. עיי"ש, ועיין במשנ"ב (סימן תרצ ס"ק ב) ובביאור הלכה (שם ד"ה אבל לא יקרא וכו') שכתב שעמידה ע"י סמיכה שרי לעניין מגילה.

**מט.** ועיין ברמ"א (סימן קכד סעיף ד) ש"א שכל העם יעמדו כשחוזר הש"ץ את התפילה, ועיין במשנ"ב (ס"ק כ), דכיון שמכוונים ושומעים מהש"ץ, הוי בגדר של 'שומע כעונה' וכאילו מתפללים בעצמם דמיא. וראוי להביא כאן מש"כ בספר הליכות שלמה (תפילה דף קכו) לעניין עמידה בחזרת הש"ץ, עיי"ש שכתב שלעניין העמידה בחזרת הש"ץ העיר הגרשו"א זצ"ל דמלשון המאירי (סוטה מ. וכן במגילה כד): שכתב: "נהגו ברוב מקומות להיות הכל עומדים בשעה זו (של אמירת הש"ץ או"א ברכנו וכו' כשאין כהנים) שהרי במקום נשיאת

המצוה (וכנ"ל שהיות והמצוה צריכה להיעשות בעמידה ה"ה ברכתה צ"ל בעמידה, דהמצוה והברכה צ"ל שווה בשווה), לא היו צריכים לעמוד בברכת המגילה, דהרי חוץ מהבע"ק אין ענין לעמוד בשעת המצוה בעצמה, ואפילו לבע"ק זה הוא רק לפי דעת הרמב"ם, וכן שזה הוא רק באופן של קריאה לציבור של אנשים. וא"כ לכאורה חזינן מהלכה זו (שצריך לעמוד בברכת המגילה) שנוקטים שזה הוא דין בברכה עצמה, דמפני חשיבות הברכה צריכים לעמוד (ודלא כהפני יהושע שהבאנו בהערה למטה). וצ"ע. (ועוד, שהרי בודאי שיש מצוות שאף לכתחילה מברכין בישיבה וכמו 'לישב בסוכה', ואילו היה דין עמידה ב"ברכה" – אמאי אין מברכים בעמידה ואח"כ יושבים. ואכמ"ל). ולענין ברכת שהחיינו עיין בספר אשרי האיש (חלק ג פרק מג אות כב) שמביא מהגר"ש זצ"ל שיכולים לשבת, ורק בשתי הברכות הראשונות יש לעמוד.

ברכות המגילה אם מעכבות, וכיצד ינהג כשהפסידים

**עיין בשו"ע** (סימן תרצב סעיף א) שכתב שאם לא בירך לא לפניו ולא לאחריה, יצא. ועיין במשנ"ב (ס"ק ו) שכתב הטעם, משום שהברכות אינן מעכבות. ועיין עוד שם שכתב שאם נזכר באמצע הקריאה שלא בירך, יברך בין הפרקים. ועיין בשער הציון (שם ס"ק ז) שביאר, דלא חמיר מקריאת שמע דקיימא לן דבין הפרקים שואל מפני הכבוד. עיי"ש. ולמעשה, אם הגיע לבית המדרש כשהבעל קורא התחיל כבר הברכות, או שהחסיר לשמוע תיבות מהברכות, צריך לברך בעצמו, ויזהר לסיים הברכות לפני שהבעל קורא מתחיל הקריאה. ואם אינו יכול לסיים הברכות לפני שהבעל קורא מתחיל לקרוא, אם יש לפניו מגילה כשרה יברך בעצמו הברכות ויקרא לעצמו מהר עד מקום שהקורא אוחז, ואם אין לפניו מגילה כשרה או שאינו יכול לקרות לעצמו (מפני שמתבלבל), יכוון לצאת מהקורא בלא הברכות, וכשיגיע הקורא לבין הפרקים – אם יש לו פנאי יאמר שם הברכות או עכ"פ ברכת 'על מקרא מגילה', ואם אין לו פנאי – לא יברך, שהברכות אינן מעכבות (ועיין לעיל בענין "מבטלים ת"ת למקרא מגילה", מה שהבאנו מהגרשו"א זצ"ל במי שלא בירך ברכה"ת ורוצה לשמוע מקרא מגילה).

ברכת הרב את ריבנו אם צריך להיות בעמידה

**יש** לדון האם דין העמידה בשעת ברכת המגילה הוא גם לענין ברכת הרב את ריבנו שלאחריה, או רק לענין ברכה שלפניה, דהרי הקשה הר"ן (מגילה יב. בדפי הרי"ף – הובאו דבריו בב"י סימן תרצב) על ברכה זו דאמאי פותחת בברוך, והא הוי ברכה הסמוכה לחבירתה, ותירץ דהאי ברכה אחרונה לאו אקריאת



גם ברכת התורה שייך לברך בישיבה.

לקיימה בישיבה, לא חילקו ברכתה ממנה ואפשר לברך גם כן בישיבה. ואם כן לימוד התורה דאפשר בישיבה,

המגילה אלא הוי ברכה בפנ"ע שנתקנה על הנס. וכן מביא השער הציון (סימן תרצב ס"ק יב) בשם בעל העיטור, דהוי הודאה בפ"ע. וא"כ אין נדון ברכה זו שייך לברכת המצוות, אלא הוי בגדר של ברכת השבח. ולכאורה לפ"ז יש צד גדול לומר שיכול לברך ברכה זו בישיבה. אמנם לכתחילה ראוי לעמוד, וכן נראה המנהג נ"א.

**וראיתי** חידוש בספר מסורת משה (פסקי הגר"מ פיינשטיין זצ"ל - חלק ב דף קנו) שכתב ששאלו את הגר"מ פיינשטיין זצ"ל אמאי אין ברכת "הרב את ריבנו" נאמרת ע"י הש"ץ אלא כל אחד מברך לעצמו, וחשב ואמר שבאמת אפשר לעשותו ע"י הש"ץ ג"כ, אבל כנראה כך נוהגים (שכל אחד יאמר בלחש). אבל באמת מותר ואפשר שגם עדיף לעשותו ע"י הש"ץ. ועיין ברמ"א (סימן תרצב סעיף א) שכתב שאין לברך אחריה אלא בציבור, וא"כ יש קצת הוכחה דשפיר שייך לברך ע"י הש"ץ.

ברכת שהחיינו

**עיינ** בזה לעיל בהלכות מתנות לאביונים שהרחבנו והארכנו לבאר על אילו ממצוות היום צריך לכוין בברכת שהחיינו של היום.

אי צריך או שרי להקיץ את אביו לשמוע קריאת המגילה

**עיינ** בענין זה בתשובה שכתבנו בס"ד, הובא בסוף הספר.

"קריאתה זו הלילא"

**איתא בגמ'** (מגילה יד.) שלש סיבות בטעם מה שאין אומרים הלל בפורים, א. משום שהוא נס שאירע בחו"ל ב. שקריאתה זו הלילא. ג. משום דאכתי עבדי אחשורוש אנן נב. וידועים דברי המאירי (שם) שכותב שלפי טעם "קריאתה זו הלילא" - "אם היה במקום שאין לו מגילה, שקורא את ההלל, שהרי לא נמנעה קריאתו אלא מפני שקריאת המגילה במקומו. ומכל מקום טעם אחר נאמר בה בגמ', והוא מפני שעדיין עבדי אחשורוש היו ולא יצאו מעבדות לחירות, ואין לשון 'עבדי



**נא.** והנה יש מחלוקת לענין ברכת השבח אי מברכין בישיבה, הפמ"ג (בהקדמתו להלכות ברכות אות י"ח) כתב שרשאי לברכו לכתחילה בישיבה (אמנם עיין בפמ"ג סימן תלב משבצות זהב ס"ק א - שמסתפק בדבר), וכן סובר הגר"ח קניבסקי שליט"א. אבל הגר"י עמדין (בסידורו בברכת אשר יצר) נוקט דיש לברכו בעמידה, וסיים בדבריו דאם המצוה נעשית בעמידה גם הברכה בעמידה, ואם בישיבה - אפשר לברך בישיבה. ועיין בספר וזאת הברכה (פרק יז) שהביא בשם הגר"ש זצ"ל שטוב לעמוד לכתחילה בברכת השבח, וכ"כ בשו"ת תשובות והנהגות (חלק ג סימן עו) שברכת השבח ראוי לכתחילה לברך מעומד. וכן הביא בספר

הליכות שלמה (תפילה פרק כ הערה 104) שהגרשו"א זצ"ל דקדק לומר ברכת אשר יצר במעומד, וכן נהג הגר"מ פיינשטיין זצ"ל לעמוד לברכת ברקים ורעמים (מובא בשו"ת רבבות אפרים חלק ו סימן תס). ועיין בחוט שני (שבת חלק ב בקובץ עניינים אות י) שכתב שברכת רעמים או ברקים, מעיקר הדין אין צריך לעמוד בכרכתם, אך מנהג העולם לעמוד, אמנם נראה שאם הוא באמצע הלימוד אין צריך לעמוד. עיי"ש.

**נב.** והנה בסוף המגילה לאחר סיפור כל הנס, כתיב (בפרק י פסוק א): "וישם המלך אחשורוש מס על הארץ ואיי הים". ויש לעיין מה שייך סיפור זה

ה" נופל אלא בנס שאפשר לומר בו 'עבדי ה' לבד וכו', ולטעם זה אף מי שאין בידו מגילה אינו קורא את ההלל, וראשון נראה יותר". עיי"ש. ועיין בברכי יוסף (או"ח סימן תרצג-ג) שהביא את דברי המאירי, וחלק עליו כיון דרבא אמר טעמא משום דאכתי עבדי וכו', והלכה כרבא דהוא בתרא. מיהו ב'מחזיק ברכה' חזר בו וכתב דכיון דהבה"ג והרמב"ם הביאו גם הטעם דקריאתה זו הלילא, חזר הדין דמי שאין לו מגילה יאמר הלל. ועיין בשערי תשובה (או"ח סימן תרצג) שמבאר טעם זה, דכיון דקריאתה זו הלילא לא נתקנה כלל תקנת הלל בפורים. עיי"ש. ועיין במנחת אשר (פורים דף קעז) שכתב שאין הכונה שהמגילה כוללת אף מצות הלל ובקריאת המגילה יוצא ידי מצות ההלל, אלא כמ"ש הר"ן (שם) דקריאתה בזמנה וזכרון תקפו של נס, זהו כהלל, דהיינו שהוא במקום הלל, וכיון שקוראים את המגילה לא תיקנו חכמים לומר הלל. ואף לדברי המאירי דמי שאינו קורא את המגילה חייב בהלל, נראה ביאורו דכל שאינו קורא את המגילה, שוב חייב לקרוא את ההלל, אבל הקורא מגילה פטור מן ההלל, דבאמת אין מובן איך יצא יד"ח הלל במגילה, שאין בו לא הלל והודיה ולא שיר ושבת, אלא סיפור דברים בלבד. עיי"ש. וראיתי שיש שכתבו שלפי טעמו של המאירי צריך לכיון בקריאת המגילה גם למצות אמירת הלל, ולפי דברי המנח"א הנ"ל אין מקום לצד זה.



באופן אחר, ע"פ מה דאמרינן במגילה (יא) "אחשורוש" - שהכל נעשו רשין בימיו, שנאמר: "וישם המלך אחשורוש מס", וכוונת הכתוב לומר בזה, שאף שראה נסים גדולים כ"כ נשאר רשע גמור, ורושש את עמו. וכדאיתא שם בהמשך הגמ': "הוא אחשורוש" - הוא ברשעו מתחילתו ועד סופו. עיי"ש. ומובא בכמה מקומות בשם הגר"ז וצ"ל תירוץ באופן אחר, דהנה לאחר כל הפרשה של תליית המן ובניו שהיו משרי המלוכה, וההרג שעשו היהודים בשונאייהם, הרי מטבע הדברים הייתה צריכה להיות מרידה עצומה במלך מצד כל יושבי ארצות המלוכה, וכן היה מסתבר שהגויים ינקמו ביהודים על כך, אולם בדרך נס הייתה המציאות הפוכה, ומלכותו של המלך אחשורוש נתחזקה יותר עד שהיה בכוחו להטיל מיסים נוספים על מדינותיו, ודבר זה היה חלק מנס הפורים, ומשום כך נכתב במגילה.

שאחשורוש שם מיסים על הארץ ואיי הים, לנס פורים, ואמאי הוצרכו לכותבו. וראיתי שיש שתירצו, שהפסוקים שלפני כן עד סוף הפרק שלפני זה עוסקים בדינים של יום הפורים, וזה מתחיל בפסוק (פרק ט פסוק כח): "והימים האלה נזכרים ונעשים". וברש"י (שם בשם הירושלמי): "נזכרים" בקריאת המגילה, ו"נעשים" בימי משתה ושמחה. וא"כ מיד מתעוררת השאלה, מדוע אין אומרים הלל בפורים על הנס, ובגמ' (שהבאנו בפנים) מבואר שאת מן הטעמים הוא משום "דאכתי עבדי אחשורוש אנן", והשתא לפי טעם זה מבואר שפיר הכוונה בפסוק "וישם המלך" וכו', שבא לומר לנו דגם לאחר הנס הגדול עדיין לא נושענו לגמרי, וטרם סיימנו את גלות פרס ומדי, ואכתי עבדי אחשורוש אנן, והראיה לכך (שעדיין לא נושענו) הוא: "וישם המלך אחשורוש מס" וכו'. ועיין עוד בספר טעמא דקרא (להגר"ח קנייבסקי שליט"א - מגילת אסתר דף רפט) שביאר

## פרק ג מתנות לאביונים

### א. גדרי העני מדין צדקה או גדר חדש והנפק"מ

האם יש לתת לאביון דוקא

**במגילת אסתר:** ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים. הנה בקרא איתא שקיום המצוה הוא באביון, (שהוא יותר נצרך מהעני - עיין בב"מ קיא:), אמנם לכאורה אין קפידא לחזור בדווקא אחר אביון, ויוצא ידי חובתו בנתינה לעני רגיל (שלקמן יבואר מיהו העני הראוי לקבל מתנות לאביונים), וכפשטות לשון הרמב"ם (הלכות מגילה פרק ב הלכה טז) שכתב שחייב לחלק לעניים ביום הפורים וכו' עיי"ש. וכן הוא לשונו של הטור (סימן תרצד) שכתב בסתמא 'חייב כל אדם ליתן מתנות לעניים', ולפחות שתי מתנות לשני עניים, ע"כ. וכן הוא לשון השו"ע (תרצד סעיף א) ש'חייב כל אדם ליתן לפחות שתי מתנות לשתי עניים', הרי ששינוי מלשון הכתוב דכתיב 'אביונים', ומשמע שאין לדקדק בזה.

אביון - לרבותא, וכל שכן לעני

**ועיין בספר טעמא דקרא** (למון שר התורה הגר"ח קנייבסקי שליט"א - דף קנט) ששאלו להגר"ח שליט"א, הרי 'אביון' גדול מעני, כמבואר בב"מ (קיא:), וא"כ איך יוצאין יד"ח בעניים סתמא מאחר דבקרא כתיב 'אביונים'. והשיב שנראה לומר, דבב"מ (שם) מבואר דעני מתבייש לבקש אף כשצריך, ואביון כבר הורגל לבושת ואינו מתבייש לבקש, וקמ"ל קרא הכא דגם' באביונים יוצאין ידי המצוה, וכ"ש בעני שיותר מצוה לתת לו (משום שהוא מתבייש לבקש). עיי"ש. ועיין בערוך השלחן (תרצד סעיף ג) שגם כתב כסברא זאת, שכיון דבמגילה כתיבא ומתנות 'לאביונים' נימא דדווקא אביון ולא עני, ומ"מ אינו כן, וראיה דבפרשת ראה כתיב כי יהיה בך אביון וגו', כי לא יחדל אביון וגו', פתח תפתח את ידך לאחיק 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, ואע"פ שהוא בעצמו מבקש ממוך, וכ"ש לעני שמתבייש לבקש ואתה מקדים ונותן לו, שיש מצוה יותר. עיי"ש. ויוצא הלכה מדבריהם שיש הידור ועניין יותר לתת לעני מאשר לאביון, וקמ"ל קרא שיוצאים "אפילו" באביון, ואע"ג שיש לו דרגא יותר גדולה



של עניות, אבל מאידך יש לו מעלה וצד עדיפות במה שאינו מתבייש לבקש, הלכך העני קודם נ.

בצדקה אביון קודם, ובשכר פועל - עני קודם

**ויש** להעיר, שלגבי דין תשלום לפועל - העני קודם להאביון אע"פ שלגבי מצות צדקה האביון קודם. וכדאי תא בספר **אהבת חסד** (חלק א פרק עשירי הלכה ח) שאם שכר שני פועלין ואחד מהם עני, ואין לו מעות לשלם בזמנו רק לאחד מהם, העני הוא קודם וכו', ואם השני פועלים ששכר - אחד מהם עני והשני אביון, [אביון הוא מעונה יותר מעני, והורגל לבשת, ונקרא אביון האובה ואינו משיג מה שנפשו מתאוה], גם בזה העני הוא קודם, ואם אחד אביון ואחד עשיר האביון קודם. עיי"ש. ולגבי מצוות צדקה יש לאביון קדימה להעני וכדנפסק להלכה שם (חלק א פרק ו נתיב החסד ס"ק יב. ועיי"ש במה שחילק בין קדימות העני בשכר שכיר לקדימת האביון במצוות צדקה והלואה. ובפשטות נראה, שכאשר יש בעל חוב שחייב כסף, בזה יש יותר סברה שהעני שאין לו פה לתבוע הוא קודם להאביון שיש לו פה לתבוע, משא"כ במצות צדקה שאין בעל חוב ונתבע, ואין זה שייך ל"כח התביעה"). עיי"ש. וכן נראה **בהגהות הגר"א** (שו"ע סימן רנא ס"ק יג) עיי"ש, וכן נפסק להלכה בספר **באורח צדקה** (דף קט) עיי"ש.

אם יש למתנות לאביונים גדר מצות צדקה

**ולפי"ז** אי נימא דלמצות מתנות לאביונים יש גדר של מצות צדקה, לכאורה היה צריך להקדים האביון על פני העני, ומה שכתבו בספרים הנ"ל



לפשוט יד, וא"כ אפשר היום למצוא אביון, שהרי רבים מת"ח ובעלי בתים חשובים שמעולם לא היו מתבזים לשאל מאחרים, וכ"ש לפשוט יד, מ"מ כאשר צריכים לחתן בן או בת זקוקים כ"כ למעות עד שמוכרחים לנדוד ולהתבזות לפשוט יד, אף שפניהם משתנים ככרום מבזיונות, ואין להם ברירה מפני שבלי זה לא יכול לחתנם. ולכן אפילו שיש לו מעט לצרכיו ההכרחיים, מ"מ כיון שכ"כ זקוק שבע"כ מוכרח לנדוד ולהתבזות לבקש מאחרים, הוא אביון מהודר לכל דבר, ובעו"ה רבו מאלו. ואולי יש לצדד שגם אם הנצרך בעצמו אינו מחזר על הפתחים רק אחרים מחזרים בשבילו, מ"מ אם הוא מסכים שיזכירו שמו שאוספים בשבילו - הוא אביון, דכיון שהוא זקוק כ"כ עד שמוכן להתבזות שיזכירו שמו, הוא כבר אביון. מיהו אף שהוא אביון מהודר, מ"מ לקיום מצות מתנות לאביונים לכתחילה, בעינן שיחסר לו לצרכיו אוכל. עיי"ש.

**וכן** נפסק בספר נמעי גבריאל (פורים דף שע), עיי"ש שכתב: לכתחילה יהדר לתת המתנות לעני שאין לו כלום לסעודת פורים, אך יוצא גם בעני שאין לו כל

**נב.** אמנם יש הסוברים ש"אביון" הוא בדווקא, עיין בשו"ת תשובות והנהגות (חלק ה סימן רלה אות א) שפסק שיש לומר שמקיימין את המצוה גם בעני, אבל הידור הוא ליתן לאביון, ומקורו הוא מספר מקור חיים (לבעל החוות יאיר - או"ח סימן תרצד) שכתב שיש לדקדק לשלוח לעניים מרודים ומופלגים הנקראים אביונים. ועיין עוד שם שמגדיר בזמנינו מה נקרא "אביון", שכיום לא שייך לקיים ההידור ליתן לאביונים, שבזמנינו מי שפושט יד בעצמו בבתי כנסיות וכדומה, כבר יש לו ברווח לצרכיו ההכרחיים, ושוב אינו אביון כלל, שפירושו "שתאב לכל דבר מפני שאין לו לצרכיו ההכרחיים", ובימינו אין לנו מי שבעצמו פושט יד ואין לו לצרכיו ההכרחיים, ולא מצאנו לזה תשובה מספקת. ומה עוד, שמקרא מלא 'כי לא יחדל אביון מקרב הארץ'. אמנם שוב התיישב בדבר, וכתב דעיקר גדר אביון הוא שכ"כ זקוק למה שחסר לו עד שאין לו ברירה ומוכרח להתבזות לפשוט יד, ומה שפירש רש"י שאביון הוא מי שתאב לכל טובה, היינו משום שמי שאין לו לצרכיו ההכרחיים אין לו ברירה לוותר ע"ז, ומוכרח להתבייש לפשוט יד, שאם יש לו לצרכיו ההכרחיים אינו מתבזה

שלאביון אין לו בושה וכו', זה לא שייך לגדר של צדקה והלואה אלא לעניין שכר שכיר. אמנם ראיתי בפוסקים שכתבו לדון שאולי מתנות לאביונים אינו מדין צדקה, אלא חיוב אחר (מדין פורים) וכמו משלוח מנות וכו', עיין בשיטה מקובצת בשם הריטב"א (ב"מ עה:) שכתב שנותנים לכל אדם שיבא ויתבע, שאין יום זה מדין צדקה בלבד, אלא מדין שמחה ומנות, שהרי אף בעשירים כתיב ומשלוח מנות איש לרעהו, עיי"ש. וכן איתא ברמב"ן (שם), ועיין בב"ח שכתב שאפי' עני המקבל צדקה חייב לתת ממה שנתנו לו לשאר אביונים בפורים, דאין דין מתנות אביונים בפורים כדין שאר צדקה, דהכשר מצות פורים כן הוא לתת מתנות לאביונים, וכדין ד' כוסות בפסח עיי"ש. ומבואר מדבריהם שיש צד לומר שמתנות לאביונים הוא חיוב "בעצם", שאינו קשור למצות צדקה (ולהריטב"א הוא תוספת דין, ובפשטות דברי הב"ח הוא חיוב חדש ואחר מאשר צדקה). וכן נקט הט"ז (תרצד ס"ק א) כדבריו. וכן נפסק במשנ"ב (תרצד ס"ק א).

עניים ובחורי ישיבה אם חייבים במתנות לאביונים

**ועיין בספר ירושלים במועדיה** (פסקי הגר"א נבצל שליט"א פורים דף תיו) שכתב ששאלוהו האם עניים ובחורי ישיבה חייבים במתנות לאביונים, והשיב שחייבים. ויתכן לדון שאף לחזר על הפתחים חייבים הם בשביל לקיים מצוות מתנות לאביונים, מדין פרסומי ניסא. עיי"ש. אמנם עיין בפרי חדש (שם) שתמה בהלכה זו, ואף דלגבי משלוח מנות כתב שאף שהוא עני חייב בה, לגבי מתנות לאביונים ס"ל דפטור. ויש שביארו שזהו יסוד מחלוקתם, שלדעת הפרי חדש גדרו של מתנות לאביונים שווה לגדרו של צדקה, ומשום כך עני פטור, משא"כ הב"ח ודעימיה סוברים שיש כאן דין וגדר חדש.

כוונה בברכת שהחיינו על מת"א

**ועיין עוד במגן אברהם** (תרצב ס"ק א) שכתב שבברכת שהחיינו על המגילה בבוקר יש לכוין גם על מצות משלוח מנות וסעודת פורים. עיי"ש. והנה לא הזכיר לכוון גם על מתנות לאביונים, אך ראה בפמ"ג (שם) ושלחן שלמה (שם) ובחיי אדם (כלל קנה סעיף כז) וקשו"ע (סימן קמא סעיף יב), שכתבו לכוון גם על מתנות לאביונים. אכן הדרך החיים והמשנ"ב העתיקו לכוון רק על משלוח מנות וסעודת פורים. ועיין בספר נטעי גבריאל (פורים דף רצא) שכתב דפליגי בהאי חקירה, דהמג"א ס"ל דמצות מתנות לאביונים בפורים לא הוי מצוה חדשה לגמרי, אלא הוי מחיוב צדקה שבכל השנה, רק שביום זה חייבוהו לקיים מצוה זו, ולכן לא שייך לברך ע"ז שהחיינו, כיון שנוהגת מצוה זו בכל יום. ואילו



הפמ"ג והשלחן שלמה ס"ל שחיוב מתנות לאביונים הוי מצוה חדשה, ושייך לברך עליה שהחיינו, ולכן שפיר כתבו דייש לכוון בברכת שהחיינו גם על מתנות לאביונים. עיי"ש. וכן איתא בשו"ת רבנות אפרים (חלק ו סימן שפא), עיי"ש שכתב "ואולי החקירה אי מתנות לאביונים הוא חלק מצדקה או לא, שהמג"א סובר דכן, ולכן לא צריך לכוון, והשלחן שלמה סובר דלא, אלא היא מצוה מיוחדת לפורים". עיי"ש. אמנם א"כ קצת קשיא, דדברי המשנ"ב קצת סתרי אהרדי (לפי מה שביארנו), שלגבי דין חיוב עני במתנות לאביונים פסק שחיוב, ובפשטות הוא משום שאינו מגדרי צדקה של כל ימות השנה, ומאידך לגבי דין 'שהחיינו' פסק שלא לומר על מתנות לאביונים, וכפי דברי הנטעי גבריא אל הטעם הוא משום שיש לו גדר של צדקה של כל ימות השנה. וצע"ק יד.

מתנה על מנת להחזיר

**ועיין** עוד בספר נטעי גבריא אל (שם) שכתב שבזה יובן ספיקת הפמ"ג (משבצות זהב סימן תרצד ס"ק א הובא בניאור הלכה סימן תרצד סעיף א ד"ה ליתן) שכתב: נסתפקתי במתנות לאביונים אי מהני מתנה ע"מ להחזיר, וכתב בעל הספר הנ"ל שנראה דמספקא ליה בעיקר חיוב מתנות לאביונים אי גדר המצוה כדי שיהיה



נתינה יש בזה קיום מצוה, ואם מכין שלא לצאת ממצוה ממצות היום, ומשום חשש חסרון הידור, נמצא מבטל מעצמו מצוה, ואין לחשוש לחסרון שהחיינו, כיון שבאמת לא תיקנו שהחיינו על מצות מתנות לאביונים, ואף למשלוח מנות וסעודת פורים מובא במג"א שלא תקנו שהחיינו, הואיל ונוהג תמיד בכל שבת ויו"ט, רק שהידרו לצאת בשחיינו גם עליהם, וגם אם חושש להוציא בהשהחיינו גם מתנות לאביונים, הנה ודאי ימשיך לתת מתנות לאביונים גם לאחר קריאת המגילה, א"כ ברכת שהחיינו תעלה לו לנתינתו אלו, וכמ"ש שהמצוה נמשכת וכל פעם מקיים המצוה, וכמו כל ברכת המצוות ושהחיינו שיכול לברך כל זמן שלא נגמרה המצוה, אבל לא ימנע מלתת לפני שהחיינו. עיי"ש. ועיין בספר הליכות אבן ישראל (פסקי הגרי"י פישר זצ"ל - פורים דף תמג) שכתב שלכתחילה יש ליתן מתנות לאביונים לאחר קריאת המגילה, דהא מכוונים בברכת שהחיינו על מצוות היום ובהם מצות מתנות לאביונים, אמנם אם באים העניים מקודם, צריך ליתן להם אף לפני הברכה, אמנם לא היה ניחא להגרי"י פישר זצ"ל במה שבאים לפני קריאת המגילה, כי ע"י זה שבאים לפני שמברכים ברכת שהחיינו מקיימים המצוה לפני הברכה. עיי"ש. ומוכח מפסקו זה של הגרי"י פישר זצ"ל, שחשש וסבר שברכה זו גם קאי על מתנות לאביונים, עד כדי כך שלא רצה לקיים המצוה לפני ששמע ברכה זו.

**נד.** והנה מובא בפוסקים עוד טעמים על מה שמבואר לכאורה במג"א שלא לכוון בברכת שהחיינו על מצות מתנות לאביונים, על פי מה שמבואר בפוסקים הטעמים שלא לברך שהחיינו על מצות צדקה דעלמא (ואף אם מתנות לאביונים אין לה גדר של צדקה רגילה, מ"מ שייכים כאן טעמים אלו), וגם על רובם של המצוות שבין אדם לחבירו. כתשובות הרשב"א (חלק א סימן יח) וכן הוא על פי האבודרהם (בהלכות ברכת המצוות): שמא העני לא ירצה לקבל או ימחול (ועיין במעשה רוקח מה שהקשה ע"ז מברכת האירוסין), ועיין בספר דרך אמונה (להגר"ח קנייבסקי הלכות מתנת לאביונים פרק ז בציון ההלכה אות א) שמביא שהראב"ד כתב טעם לגבי צדקה משום שהיא מצוה שיש בה קלקול אחרים, דהיינו שיש עני, ואם יברך נראה כמודה על אותו קלקול. עיי"ש. אמנם למעשה פסק הגר"ח קנייבסקי שליט"א שאם בין כך אומרים את הברכה, ראוי לכוין גם על מצות מתנות לאביונים. וראוי לציין שבשו"ת תשובות והנהגות (חלק א סימן תד) כתב שראה ת"ח אחד שדקדק שלא לצאת ידי מצות מתנות לאביונים עד אחר ברכת שהחיינו של קריאת המגילה ביום, ואם נתן נתכוין שלא לצאת ידי המצוה מתנות לאביונים, שרצה לקיים המצוה לאחר ברכת שהחיינו, ונראה עיקר שיש לתת ולכוין לצאת ידי המצוה גם לפני שהחיינו, דשהוי מצוה לא משהינן, ויכול לזכות גם אז למצוה מדברי קבלה שאין לה שיעור, וכמבואר ברמב"ם (הלכות מגילה), ובבל

לאביון כמו שאר צדקה, ואז בוודאי דלא מהני ע"מ להחזיר (כמבואר בש"ד יו"ד סימן רנח ס"ק כה), או דילמא המצוה הוא מעשה נתניה לאביון, א"כ מהני כבכל התורה דמתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה. עיי"ש. וסברא זאת איתא גם בספר שלמי תודה (להרב"צ פלמן זצ"ל פורים דף רעח). עיי"ש. ונמצא גם מזה קושי על דברי המשנ"ב (הג"ל) שפוסק שעני חייב במתנות לאביונים, וא"כ סובר שאינו מגדר של צדקה של שאר ימות השנה, וא"כ אמאי מסופק כאן בביאור הלכה אם מהני במתנה על מנת להחזיר. וצע"ק.

כל הפושט יד נותנים לו הוא רק במעות פורים או גם במת"א

**עוד** נפק"מ יתכן, במה שכתב בשו"ע (סימן תרצד סעיף ג) שאין מדקדקין במעות פורים, אלא כל מי שפושט ידו ליטול נותנים לו, ובמקום שנהגו ליתן אף לעכו"ם, נותנים. עיי"ש. ויש לדון האם דין זה במעות פורים קשור ושייך למצות מתנות לאביונים, ובא א"כ לחדש שיוצאים ידי חובתן אפילו מבלי לבדוק אחר העני, וגם מקיימין המצוה בכך, ודלא ככל צדקה בשאר ימות השנה שצריך לבדוק אם הוא עני הראוי לקבל (עיי"ן יו"ד סימן רנא סעיף ז), וגם אין יוצאים מצות צדקה אם העני אינו הגון וראוי לקבל צדקה. או שזהו דין חדש ואינו קשור כלל למצות מתנות לאביונים.

**ונידון** נוסף התלוי בהא, האם בהלכה זו בא להחמיר ולומר שיש דין חדש שכל הפושט ידו חייבין לתת לו, או שמא בא להקל בעיקר דין מתנות לאביונים ולומר שאפשר לקיים ולצאת ידי חובה בכל מי שפושט ידו וכו'. אמנם אין עניין וכש"כ שום חיוב לאחר שקיים המצוה לתת לכל הפושט ידו.

**ועיין ברמב"ם** (הלכות מגילה פרק ב הלכה טז) שכתב: "וחייב לחלק לעניים ביום הפורים, אין פוחתין משני עניים, נותן לכל אחד מתנה אחת או מעות או מיני תבשיל או מיני אוכלין, שנאמר 'ומתנות לאביונים' שתי מתנות לשני עניים, ואין מדקדקין במעות פורים אלא כל הפושט יד ליטול נותנין לו" וכו'. ולכאורה מבואר בדעת הרמב"ם דמה שאמרו 'אין מדקדקין במעות פורים אלא כל מי שפושט ידו ליטול נותנין לו' דהכונה היא דיוצאין בזה דינא דמתנות לאביונים. אמנם ממה שהוסיף המחבר 'ובמקום שנהגו ליתן אף לעכו"ם נותנין, לכאורה נראה שזה הוא דין אחר שאינו קשור למצות מתנות לאביונים, שהרי אין צד לומר שיוצאים ידי חובת המצוה בנתניה לעכו"ם.

**ולמעשה** מצינו בזה מחלוקת הפוסקים, עיין בספר הליכות אבן ישראל (פסקי הגר"י פ"ש זצ"ל פורים דף תמד) שכתב דמה דאיתא בשו"ע "כל הפושט יד נותנים לו", אין הכונה שמחוייב בפורים ליתן לכל הפושט יד, אלא אדרבה,

הכונה בזה לקולא, שיכול ליתן ב' המתנות לכל מי שפושט יד, ואין צריך לדקדק אחריו אם הוא עני מהוגן, דהיינו שבדין מתנות לאביונים יכול לתת למי שפושט יד, ולא שחייב לתת לכל הפושט ידו מלבד הב' מתנות לב' אביונים. עיי"ש. ועיין דיוק נפלא לסברא זו בספר **טעמא דקרא** (למון שר התורה הגר"ח קנייבסקי שליט"א בפירושו למגילת אסתר דף רסו) מעצם כתיבת מילת "אביון" בפסוק, עיי"ש שכתב "ומתנות לאביונים" – ברוב המקומות כתיב 'אביונים' מלא וי"ו, וכאן כתיב חסר, וי"ל שהטעם משום דקיי"ל (ירושלמי מגילה פרק א הלכה ד) שאין מדקדקין במעות פורים, אלא כל הפושט יד נותנין לו ויוצאין יד"ח, וא"צ לבדוק אחריו, לכך כתיב אביונים חסר עיי"ש.

**אמנם** עיין בספר **שבות יצחק** (פורים דף קח) שכתב בשם הגריש"א זצ"ל דמצות מתנות לאביונים מקיימים דוקא בעני שראוי ליתן לו צדקה, ולא בכל הפושט ידו, וכן מתבאר מדברי השו"ע שכתב בדין כל הפושט יד, דבמקום שנהגו ליתן אף לעכו"ם, נותנים. והרי בזה ודאי אין מקיימים מצות מתנות לאביונים, ומבואר דכל הפושט נותנים לו אינו דין בקיום מצות מתנות לאביונים. עיי"ש. ויתכן שזה ג"כ תלוי בנדון הנ"ל, שאם הוא דין חדש אזי נתחדש כאן שאפשר לצאת ידי חובה בכל עני, ואינו קשור לגדרי מצות צדקה דעלמא (דהיינו שצריכים לבדוק אם ראוי לקבל), אמנם אם גדר של צדקה דעלמא יש בו, בודאי שאין יוצאים ידי נתינה לכל מי שפושט יד. ועיין בספר **שלמי תודה** (להגרב"צ פלמן זצ"ל – פורים דף רסד-רסה) שכתב שהנה השו"ע כתב שאין מדקדקים במעות פורים, אלא כל מי שפושט ידו ליטול נותנים לו, ולכאורה ר"ל במעות שגבו לצורך עניים בפורים, ולא איירי במעות שגבו הגבאים לצורך קיום מצות מתנות לאביונים, דלזה ודאי בעינן מי שהוא אביון באמת, וא"כ לפ"ז אותם האנשים המקבצים מעות ואין ידוע אם הם אביונים או לא, הרי זה ספק אם מקיימים מצות מתנות לאביונים אם נתנו להם, מיהו אפשר דדין כל הפושט יד נותנים לו' הוא גם לענין קיום מצות מתנות לאביונים, דלקיום מצוה זו אין צריך לחקור אם הוא אביון או לא, אלא כל הפושט יד נותנים לו, וסגי לקיום המצוה. ואף דבודאי ראוי טפי ליתן למי שהוא ודאי עני, או לאותן גבאי צדקה המקבצים עבור עניים נצרכים, מ"מ מדינא אפשר דמקיים המצוה בכל מי שפושט יד ונותן לו, כדאמרינן בירושלמי 'אין מדקדקין וכו' אלא כל מי שהוא פושט את ידו ליטול נותנים לו'. אולם הפוסקים הזכירו דין זה רק לענין מעות פורים, ומעות פורים אין זה מעות שניתנו לשם מתנות לאביונים דוקא, אמנם מסיק דמשמע דמתנות לאביונים אין מקיימים אלא במי שהוא עני באמת, ושני עניינים הם. עיי"ש.

להשלים מתלי"א לאחר הפורים

**ועיין בשו"ת וישמע משה** (פסקי הגרי"ש זצ"ל חלק ב דף קפד) ששאלו להגרי"ש זצ"ל במי שנתן מתנות לאביונים בפורים, ונודע לו לאחר פורים שהאביון אינו אביון, ואדרבה הוא עשיר גדול ונוכל שהוציא בערמה כסף מאנשים בפורים, האם יכול להשלים את חיובו אחר הפורים, והאם חייב להשלים תיקף אחר הפורים, או שיכול להמתין. וענה שחייב לתת תיקף אחר הפורים כשיעור מתנות לאביונים, כיון שנשתעבד בפורים על כך. עיי"ש.

**ונראה** שלפי דעת הגרי"י פישר זצ"ל דלעיל שהוא קולא במצות מתנות לאביונים, אין שום צורך להשלים לאחר הפורים, משום שכבר יצא ידי חובתו בפורים אפילו אם העני אינו הגון.

אונן - אם מותר לו לתת מתלי"א

**עוד** נפק"מ יתכן, במה שמבואר בשו"ת מנחת שלמה (חלק א סימן צא - כה אות ד), עיי"ש שהגרשו"א זצ"ל הסתפק אם אונן חייב בצדקה לעניים, דאע"ג שיש גם לאו דילא תאמץ ולא תקפוץ וכו', מ"מ שומר אבידה הרי פטור מריפתא לעניא, והיינו משום דכל היכי דליכא בעשה של 'נתון תתן', פקע גם הלאו, וא"כ אולי גם אונן פטור מזה, ורק אם נותן לעי"נ של המת, מסתבר דכמו שמותר לומר קדיש, כך מותר גם בזה, וממילא יתחייב גם בפורים במתנות לאביונים. עיי"ש. והיינו דרק אם מצות מתנות לאביונים שייכת למצות צדקה - אזי אפשר לדון אם עוברים האוננים באיסורי לאוין וכו', משא"כ אם יש למתנות לאביונים גדר שונה - בודאי שיהיה אונן פטור מלקיימו.

**עוד** יוצא מדבריו לכאורה, שאם רוצה לתת צדקה לעילוי נשמת מתו ובה ממיילא יקיים מצות מתנות לאביונים, יהיה מותר בזה. ויש א"כ לחקור האם יהיה מותר לאונן לקיים כל מצוה לעי"נ מתו, דנהי דמצד המצוה עצמו הוא פטור, אמנם אם מטרתו לעשות לשם עילוי נשמת הנפטר שפיר יכול לעשות ולקיים המצוה לזכותו. וחקירה זו תלויה רבות בהבנת הפטור של אונן, האם לא נאמרו כלפיו המצוות כלל, או שמא באמת יש עליו חיוב, רק שהוא פטור מחיוב זה. ובפשטות - לא נאמר עליו חיוב כלל, וא"כ לא מהני עשיית מצוה לעילוי נשמת הנפטר, כי אין כאן "חפצא" של מצוה מאחר שלא נאמרה עליו מצוה זו כלל. אמנם כל זה הוא לגבי מצוות שבין אדם למקום, משא"כ לגבי מצוות שבין אדם לחבירו, הרי סוף סוף חבירו נהנה טובא ממעשיו, ואפילו בלא הציווי כלל יש במעשה זה הטבה לשני כדי שיהיה עילוי נשמה להנפטר.

דין עניי עירך קודמין במת"א

**עוד** נפק"מ, במה שמפרסמים קופות הצדקה כיום שיש להקפיד במתנות לאביונים על דין "עניי עירך קודמים". עיין בספר **שמחת המועדים** (דף שיח) שמביא ששמע מהגרה"פ שיינברג זצ"ל שבמתנות לאביונים אין ענין להקפיד על עניי עירך, כיון שזה לא מדין צדקה של כל השנה. עיי"ש. אמנם עיין בהוראות שנכתבו לקופת העיר' ע"י הגר"נ קרליץ שליט"א (מובא בספר פסקי שמועות - פורים דף קלב) שצריך לדעת שאמנם עניי עירך קודמין, אבל יש חיוב לתת גם לעני ממקום אחר. עיי"ש. וכן ראיתי מובא בשם הגריש"א זצ"ל שיש עניין של קדימת עניי עירך במצוות מתנות לאביונים. ועיין בספר **שאלת רב** (פסקי הגר"ח קנייבסקי שליט"א דף שצו) שמסופק בדבר, עיי"ש ששאלוהו האם עניי עירך קודמין במתנות לאביונים, וענה: 'אולי'. עיי"ש. וכן ראיתי בעוד מקומות בשם הגר"ח שליט"א לשונות מעין אלו שמסופק בדבר.

אם יש עדיפות לתת מת"א עיי' של"ח

**ויתכן** עוד נפק"מ, והוא חידוש שראיתי בספר **שערי ימי פורים** (דף קלג), שכתב שאפילו שהמשנ"ב רק הביא צד שעדיף לתת משלוח מנות ע"י שליח (סימן תרצה ס"ק יח), ולא הביא את זה לגבי מתנות לאביונים, זהו בגלל שבכל צדקה עדיף לא לתת לעני בעצמו, אלא לשלוח ע"י שליח, כדי שלא לבייש את העני, וכדאיתא בשו"ע (יו"ד סימן רמט סעיף ו) שמונה מעלות שיש בצדקה זו למעלה מזו, ומונה שם נתינה ע"י שליח לפני ע"י עצמו, וא"כ מתנות לאביונים אינו שונה משאר צדקה, ופשיטא שעדיף לתת ע"י שליח כדי שלא ידע העני ממי מקבל ולא יתבייש כ"כ, ומה שלא הביאו המשנ"ב משום שזה פשוט, על כן יש הידור לא לתת מתנות לאביונים בעצמו לעניים, אלא למוסרם לגבאי צדקה שהם יתנו עבורו באופן מכובד. אמנם בודאי אם בא אליו עני בפורים אין למנוע מלתת לו אף ע"י עצמו. ונראה להוסיף שאם העני מבקש ממנו, הרי אינו מתבייש, ובאופן כזה עדיף לתת לו בעצמו, ולקיים מצוה בו יותר מבשלוחו מלתת לו ע"י שליח. עיי"ש.

**ועיין** שם שמביא ראייה לדבריו מהמקור חיים (להחזות יאיר - הלכות פורים) שכתב: "בשלוח מנות מצוה בשלוחו יותר מבו, ואפילו במתנות, דפרסומא ניסא עדיף" (ויתכן לבאר זאת, שהפרסומי ניסא הוא כיון שאם נותן בסתר ממילא רק הוא עצמו יודע מזה, משא"כ אם שולח ע"י אחר הרי גם האחר יודע מזה ויש בזה קצת פרסומי ניסא). והנה מעצם הדבר שהמקור חיים מוכיח שעדיף לתת מתנות לאביונים ע"י שליח משום "פרסומי ניסא", מזה עצמו ראייה שלא כדבריו (של השערי ימי פורים הג"ל), כי אם היה במתנות לאביונים דין של צדקה של שאר ימות השנה, הרי פשוט

שעדיף לתת ע"י שליח וכביאורו של בעל המחבר הנ"ל וא"צ להא לפרסומי ניסא. ומדכתב זאת רק מדין פרסומי ניסא מוכח שלשלוה ע"י שליח אינו מדין צדקה של שאר ימות השנה, אלא איפכא, שהיה צד שלא לתת ע"י שליח, והטעם שיש לשלוה ע"י שליח חידש בעל החוות יאיר שהוא משום שבנתינה ע"י שליח יש יותר "פרסום הנס". שלגבי צדקה רגילה הצניעות עדיפה, משא"כ במצות מתנות לאביונים.

**ויוצא** א"כ נפק"מ רבתא, שאם מתנות לאביונים הוא אותו גדר ומדין צדקה של שאר ימות השנה – בודאי שהיה עדיף לתת ע"י שליח, וכדברי ה"שערי ימי הפורים", משא"כ אם יש במתנות לאביונים גדר חדש, אזי על אף סברתו של המקור חיים, מ"מ זהו הרי חידוש, ואינו מוכרח בדווקא, ומהיכי תיתי לחייב במתנות לאביונים שיהיה בדווקא ע"י שליח כדי לפרסם את הנס, ולהפסיד מעלת "מצוה בו יותר מבשלוהו". (שהרי במתנות לאביונים לא נכתב לשון "ומשלוהו", ואפילו לגבי משלוה מנות סברו הרכה פוסקים שעדיף לתת בעצמו משום כללא ד"מצוה בו יותר מבשלוהו"). וכן ראיתי כתוב בשם הגריש"א זצ"ל (בקובץ בנתיבות ההלכה גליון כח דף קצה) שאין צריך לשלוה את המתנות לאביונים דוקא על ידי שליח, ולהיפך, יש יותר ריבוי אחוה ורעות כששולח בעצמו. וכן ראיתי עוד פוסקים שכתבו כן, שאין ענין לתת מתנות לאביונים ע"י שליח בדווקא.

**וא"כ** ממה שביארנו שיש צדדים לומר שגדר מתנות לאביונים לא דמי לגדר של צדקה של שאר ימות השנה, מובנים פסקיהם של הערוך השלחן והגר"ח קנייבסקי שבמתנות לאביונים יש לעני דין קדימה על פני האביון, ולא קשה מידי ממה שבמילי דצדקה בעלמא יש להאביון קדימה להעני. (ובמתנות לאביונים יש יותר צד לומר שהוא דומה לשכר שכיר, דעין לעיל שביארנו החילוק שבין שכר שכיר לצדקה, וכאן במצות מתנות לאביונים יש הרי חיוב לתת, ואפילו יש צד שיש חיוב לתת לכל מי שפושט יד, א"כ הוא דומה יותר לשכר שכיר, וכיון שלאביון יש יותר כח והעזה לתבוע ממילא יש דין קדימה להעני).

גדר חדש - שני דיעים במת"א, צדקה ושמחה

**ועיין** עוד בספר מנחת אשר (להגר"א וייס שליט"א - פורים סימן כח) שכתב גדר אמצעי ואחר במצות מתנות לאביונים, עיי"ש שכתב בתו"ד שלכאורה היה נראה דיש שני דינים במתנות לאביונים, דין צדקה ודין שמחה, ומחמירין ככל צד וכו'. ובאמת נראה דלא שני דינים יש כאן, אלא דין אחד וגדר אחד ששתי פנים יש לו, דבאמת פשוט דמתנות לאביונים הוי מצות צדקה, דהלא פשוט דכל הנותן משלו לעני ואביון הוי זאת עצם מצות צדקה, אך הסיבה שחייבו



חכמים ליתן מתנות לאביונים ביום זה דווקא אינה אלא כדי להרבות שמחת פורים, ומשום כך תיקנו מה שתיקנו שיהיו הכל שמחין וכדי להרבות בשמחת הפורים עיי"ש.

מה נקרא עני לענין לצאת בו ידי מת"א

**ולעניין** גדר מה נקרא "עני" כדי לקיים בנתינה לו מצות מתנות לאביונים, עיין בספר באורח צדקה (פסקי הגרי"ש זצ"ל בסוף הספר דף שמו) שכתב ששאלו להגרי"ש זצ"ל מהו גדר עני למתנות לאביונים, וענה שגדר עני שיוצאים בו ידי חובת מתנות לאביונים הוא מי שאין לו מאתיים זוז, והיינו סכום כסף כדי לחיות שנה שלימה, ומי שיש לו משכורת קבועה וזה לא מספיק עבורו ועבור בני משפחתו הסמוכים על שולחנו לגמור את החודש, ואין לו כסף בצד להשלים את המשכורת החודשית למשך שנה שלמה, הרי הוא עני גמור, ויוצאין בו ידי חובת מתנות לאביונים. עיי"ש.

**ועיין** בספר הליכות שלמה (פורים דף שמו) שכתב שהגדרת 'אביון' שמצוה ליתן לו מתנה ביום הפורים הוא מי שאין לו לצרכים ההכרחיים לפרנסת ביתו, ומיהו מה שכבר קיבל מתנות כדי פרנסת ביתו לאותו יום לית לן בה, ושפיר מקיים בו גם אח"כ מצות מתנות לאביונים. עיי"ש. ומבואר מדבריו שאינו סובר את הגדר של "אין פרנסת ביתו לשנה". ועיין בספר מעדני שלמה (פסקי הגרשו"א זצ"ל דף רלג) שכתב ששמע מהגרשו"א זצ"ל שאנשים אשר מצבם דחוק מאד שצריכים לחתן ילדיהם וכדומה, אע"פ שמצוה לעזור לאנשים אלה, מכל מקום דין עני אין להם, ואמר שבזמנינו קשה למצוא מי שדינו כעני באמת. עיי"ש. וכן עיין בספר קובץ הלכות (פסקי הג"ר שמואל קמנצקי שליט"א דף קנו) כלל גדול בדבר שקשה מאד לקבוע בזה שיעורא, ואם אמנם ש"א שגדר עני שיוצאים בו ידי חובת מתנות לאביונים תלוי באם יש לו סכום כסף כדי לחיות שנה שלימה, ור"ל דכל שאין לו כסף כדי שנה שלימה מיקרי עני אע"ג שיש לו הרבה כסף, מ"מ חידוש גדול הוא לומר כן, ומן הסתם סומכים אנו על מה שנותנים לאלו שמוחזקים לעניים, וצ"ע. עיי"ש.

בע"ח חוב - אם מקרי עני לענין מת"א

**בענין** לתת מתנות לאביונים לאנשים שהם בעלי חובות, עיין בספר באורח צדקה (בסוף הספר בפסקי הגרי"ש זצ"ל) שכתב שההוראה בזה היא כך, דבזמנינו שאין מצויין עניים שאין להם מה לאכול לצרכי פורים, נוהגין ליתן עבור חובות הכרחיות, כגון הכנסת כלה ורפואות וכדומה. וכמו כן מי שהוא בעל חוב לצורך הוצאות פרנסתו ואינו יכול להסתדר עם החובות הללו, וחייב תמיד לגלגל מזה

לזה, הוא בכלל עני הראוי ליטול. אבל מי שפשע בעצמו כגון שהוציא הוצאות מרובות על מותרות ופאר או פשט רגל בעסקיו מחמת שנכנס לסיכונים גבוהים כדי להעשיר הרבה, או השקיע במניות ונפל, אינו יכול להטיל עצמו על הציבור, אלא חייב לראות לפרוע ולגלגל חובותיו. דאדעתא דהכי נכנס לעסקים אלו, ע"מ שאם יפסיד יפרע ויגלגל חובותיו. ורק אם אינו יכול להסתדר כלל ורבו הנושים והדוחקים ואינו יכול לגלגל כלל, אזי הוא יכול ליטול. ומ"מ כל הנ"ל קודמין לו. עיי"ש. ועיין עוד בספר הנ"ל (פסקי הגר"ש זצ"ל בדף שמה) שכתב שאפילו שמי שהוא מסודר בפרנסתו ויש לו כדי מחייתו למזונות ולמלבושים עברו ועבור בני ביתו, אבל יש לו במשך השנה הבאה חובות הכרחיים כגון הכנסת כלה או הוצאות רפואיות או שכירות דירה, וכמו כן מי שהוא בעל חוב לצורך הוצאות חייו ואינו יכול להסתדר עם החובות, וחייב תמיד לגלגל מזה לכל אלו, הרי הם בגדר אביונים דפורים ומקיימים בהם מצות מתנות לאביונים דפורים. וכמו"כ מה שנהגו בזמנינו לגבות ולאסוף צדקה עבור אלמנות ומשפחותיהם, וחתנים וכלות יתומים ויתומות עבור הכנסתם לחופה ולפרנסה ומלבוש, כל אלו חשיבי אביונים ומקיימא בהם מצות מתל"א דפורים. אמנם אם לאלמנות ויתומים הוקם ונוסד קרן, ויש להם מספיק עבור כל הוצאותיהם למשך השנה הזאת, וגובים עבורם רק בכדי שיהיה להם גם למשך השנים הבאות, או כדי להכניסם לחופה בהגיע פרקם, הרי הם אינם בכלל אביונים דפורים, מאחר שעבור כל הוצאותיהם לשנה זו יש להם, שוב לא חשיבי אביונים לקיים בהם מצות מתל"א דפורים. עיי"ש.

נתנת מתל"א לבחורי ישיבה

**ובעניין** אם מקיימים מצות מתנות לאביונים בנתינה לבחורי ישיבה, עיין בספר **הליכות והנהגות** (פסקי הסטייפלר זצ"ל דף לו) שכתב שבן ישיבה שאביו אינו שולח לו כסף ואין לו שום רכוש עצמי, הוא נקרא עני ממש. ופעם נתן לאברך בפורים כסף, ואמר לתת לשני בחורים מתנות לאביונים, כיון שבחורי ישיבה הם האביונים האמיתיים. עיי"ש. ועיין בספר **אגרות וכתבים** (סוף הספר, הוראות מהחזו"א מכתבי הגר"ח קנייבסקי שליט"א) שכתב, שמעתי בשמו שנסתפק בבחורי ישיבה שאביהם עשיר ונותן להם צרכיהם, אם הבן מקרי עני ויכול לקבל מתנות לאביונים (עיין רמ"א יו"ד סימן רנג סעיף א, ובקהלות יעקב סוכה סימן כט). והגר"ד לגדא שליט"א אמר שהשיב לו כמדומה שבזמן היותו בישיבה יש לדון, ובבין הזמנים שהוא בבית – ודאי דינו כעשיר. עיי"ש. ועיין בספר **הליכות שלמה** (דף שמ) שכתב, שפשוט דבן הסמוך על שלחן אביו אין לו דין אביון לענין זה, וכן אין יוצאין מצות מתנות לאביונים בצדקה שנותנים לארגוני הת"ת שבישיבות, דכיון

שכהיום יש לבחורי הישיבות בדרך כלל די צרכיהם ההכרחיים, לא חשיבי אביונים. אך פשוט שיש לזה דין צדקה מעולה דהחזקת ת"ח. עיי"ש.

בני משפחה אחת - האם חשיבי כבי אביונים

**עיין בשו"ת בנין עולם** (להגאון רבי יצחק אייזיק חבר זצ"ל - או"ח סימן לו) שבעל ואשתו חשיבי כבי אביונים. אמנם עיין בערוך השלחן (תרצד סעיף ב) שכתב: ויראה לי דאם נתן לאיש ולאשתו או לאיש ולבנו או לבתו שהם על שלחן אחד, לא יצא בזה ידי חובת שני אביונים, דכאחד חשיבי. עיי"ש. וכן ראיתי בשו"ת וישמע משה (פסקי הגרי"ש זצ"ל חלק ב דף רלג) שכתב, שאמר הגרי"ש זצ"ל שיש להחמיר לתת לשני אביונים משתי משפחות דוקא. עיי"ש. ועיין בספר לקט הלכות פורים (דינר, דף פב) שמביא ששאלו להגרי"ש זצ"ל האם כשנותנים לאב ובנו נחשב נתנה לשני אביונים, וענה שאם הבן סמוך על שולחן אביו הוא כאביון אחד, וכשאינו סמוך על שולחן אביו הוא כשני אביונים. עיי"ש.

נתינת מתל"א לבן משפחתו

**ובענין** קיום מצות מתנות לאביונים לאחד מבני משפחתו (שאינו סמוך על שלחנו), ראיתי בפוסקים דמהני, ודימו זאת למש"כ בשו"ע (יו"ד סימן רנא סעיף ד).

## ב. שיעור ואופן הנתינה במתנות לאביונים

אם פני בשווה פרוטה ואם אפשר לתת שאר דברים

**עיין במשנ"ב** (סימן תרצד ס"ק ב) שכתב שרשאי ליתן מאכל או מעות, ולא מצאתי כעת כמה יהיה שיעור מתנות (פמ"ג), ובחידושי הריטב"א כתב: אפילו שתי פרוטות, דשוה פרוטה חשובה מתנה, אבל לא בפחות. עיי"ש. ובשערי תשובה (שם ס"ק א) מביא שאם נותן מעות, צריך שיתן שיעור שיקנה ג' ביצים אוכל. ולפי"ז אם מחלק לעניים לכל אחד פרוטה לא יצא ידי חובתו. עיי"ש. ועיין בספר דרך החיים (סימן תרצד) שכתב בשם הפמ"ג שאף לכתחילה אפשר ליתן בגד, אמנם המעיין בדברי הפמ"ג (שם) יראה שכתב שלכתחילה לא יתן בגד, ורק בדיעבד מהני. עיי"ש. ובאור שמח (פרק ב מגילה הלכה טז) כתב דאם נתן בגדים וכדומה לא קיים המצוה, כיוון דלאו מידי דמיכל, ולא מיקרבא הנאתו. עיי"ש. ועיין בספר הליכות שלמה (דף שמו) שכתב שהיה משיב הגרשז"א זצ"ל לשואלים, דהרוצה לצאת מכל ספק יתן מתנה החשובה הן לנותן והן למקבל. עיי"ש. וכן ראיתי מובא בשם הגרי"ש זצ"ל שאדם עשיר חייב לתת יותר למצות מתנות לאביונים מאדם רגיל. ועיין בספר ירושלים במועדיה (מהג"ר אביגדור

נבנצל שליט"א - פורים דף תטו) שכתב בענין שיעור הנתינה שי"א פרוטה, וי"א כדי סעודה. ונראה שמועיל ליתן כדי לחם לסעודה.

בזמנינו אם סגי בשווה פרוטה

**ועיין בספר שבות יצחק** (פסקי הגרי"ש זצ"ל - חלק ז פורים דף קיב, קיד) שכתב שגם בזמן המשנ"ב בפרוטה אפשר היה לקנות מצרכים, והיה בה כדי לשמח אביון לפי מצבם אז, משא"כ בזמנינו, ובזמנינו אין ערך לפרוטה כלל, ולכו"ע אין יוצאים בזה ידי מתנות לאביונים, ובעבר האביונים היו שמחים במנת אוכל, שהיתה נחשבת בעיניהם לדבר גדול, והיום בדרך כלל חסר להם כסף, וכדי לקיים המצוה כראוי אליבא דכו"ע יתן חמישים שקל לכל אביון, וכשאינן לו אפשרות ליתן סכום כזה ונותן פחות מזה לא יפחות מעשר שקל לכל אביון וישתדל למצוא אביון שישמח בזה. עיי"ש. ועיי"ש עוד שכתב שמוטב ליתן שתי מתנות חשובות, אפילו יותר מחמישים שקלים, מאשר לחלק מתנות מועטות להרבה עניים וכו', דאמנם לתת להרבה עניים זה יותר מצות צדקה, הכא שאני דכשנותן מתנה המשמחת מקיים יותר בשלמות את עיקר המצוה לשמח לשני אביונים. עיי"ש. ועיין בספר באורה צדקה (פסקי הגרי"ש זצ"ל בסוף הספר דף שמו) שכתב שנראה דצריך שיעור נתינה חשובה, שלא יהא בושה לעני לקבלה, וגם שיהא שמח בזה, ושיהא עליה שם מתנה. ולכן בזמנינו לא סגי בשיעור פרוטה או ג' ביצים בזה, אלא צריך מתנה חשובה. ובשנת תשס"ב הורה דצריך לתת לכל אביון בערך חמישים שקל. עיי"ש. ועיין בספר שו"ת וישמע משה (פסקי הגרי"ש זצ"ל חלק א דף רלג) שכתב ששאלו להגרי"ש זצ"ל מה השיעור לקיום מצות מתנות לאביונים, כי אומרים בשמו שצריך לתת חמישים שקלים לכל אביון לקיים המצוה למהדרין, וענה שהשיעור הוא חמישים שקלים, אמנם מי שהאפשרות בידו יהדר ליתן יותר מזה, כי בימינו שוב אין כל כך חשיבות לחמישים שקלים. עיי"ש. וראיתי בספר הנהגת רבינו (פסקי הגרי"ש זצ"ל פורים - מאת ידיד נפשי הג"ר בנימין קירשנער שליט"א) שכתב שאמר לו הגרב"צ קוק שליט"א (תלמידו המובהק של הגרי"ש זצ"ל) שפעם שאלו להגרי"ש זצ"ל על בחורים שאין להם הרבה כסף לתת, האם מקיימים המצוה בנתינת 'שקל'. וענה הגרי"ש זצ"ל שיוצאים. ואמר הגרב"צ קוק שליט"א שיש ראיה לדבריו, כי היתכן לומר שאם מקדש אשה בזמנינו בשוה פרוטה דלא הוי קידושין משום ששוה פרוטה בזמנינו לא שוה כלום!?! ח"ו לומר דבר כזה. (ומסתמא לפי דבריו בהבנת רבו הגרי"ש זצ"ל, היו יוצאים מעיקר הדין אפילו בנתינת פרוטה, וכן ראיתי בעוד מקומות בשם הגרי"ש זצ"ל שבדאי בדיעבד יוצא יד"ח בנתינת פרוטה אפילו בזמנינו). ועוד כתב בספר הנ"ל שפעם אחת היה המחבר שליט"א בבית מדרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א כאשר שאלו אותו שיש אומרים שבזמנינו

אין יוצאים ידי חובת נתינת מתנות אביונים בפרוטה, וטרם סיים השואל את דבריו אמר הגר"ח ד'סוכריה' הוי שוה פרוטה, ובדיעבד יצא יד"ח בזה. ויש נפק"מ גדולה בנדון זה לגבי מצות חינוך, שהרי אין שייך לתת לכל ילד חמישים שקל, ובשביל דין חינוך לכאורה סגי בנתינת פרוטה לכל ילד, וכעיקר הדין. עיי"ש.

**ועיין גם בספר קובץ הלכות** (להג"ר שמואל קמנצקי שליט"א פורים - דף קמח) שכתב ששיעור מתנות לאביונים הוא שוה פרוטה, ויש אומרים דצריך שיהא בו כדי נתינה חשובה, ועכ"פ נראה דנתינת "דולר" הוא בודאי נתינה חשובה. עיי"ש. ועיין שם עוד (דף קנו) שכתב שמי שיש לו הרבה מעות ליתן לצדקה, עדיף שיתן מתנה מועטת להרבה עניים מליתן מתנה מרובה לב' או ג' עניים, ודלא כפסק הגרי"ש זצ"ל שהבאנו לעיל.

מחילת חוב, אם יוצא בה ידי חובה

**עיין בספר הליכות שלמה** (פורים דף שמב) שכתב שאין אדם יוצא ידי חובת מתנות לאביונים במחילת חוב שיש לו על העני, דמלוה להוצאה ניתנה, ולכן דייננו ליה כאין המעות בעין ואין כאן נתינה לענין זה. ותו, דהמצוה היא ליתן לו מעות שיוכל להשתמש בהם כרצונו, ולא כשנותן לו למטרה מסוימת בלבד. ומשום כך הוא הדין בנותן מעות בעין לאביון אלא שמתנה עמו שיפרע בהם חובו, או מוסרם לחנוני לפרוע בכך בסתר חובותיו של האביון וכל כיו"ב, דאינו יוצא בזה מצות מתנות לאביונים, כי המצוה היא ליתנם לו שיעשה בהם כרצונו. עיי"ש. ואולי זהו כוונתו של תלמידו הג"ר אביגדור נבנצל שליט"א (הובאו דבריו בספר החשוב שו"ת מציון תצא תורה ליד"ג הגרי"א סקוצילס שליט"א דף קיד), עיי"ש ששאלוהו על אדם שמוחל חוב של עני החייב לו האם הוא מקיים מצוות מתנות לאביונים על ידי זה, וענה - רק אם על ידי זה יכול העני לקנות לחם. ועיין עוד בספר הנ"ל (שם) ששאלוהו על אחד שאינו יכול לתת מתנות לאביונים, האם יכול לצאת ידי חובתו ע"י שיאמר לעני ללכת למכולת ולקנות דברים על חשבונו, וענה דמהני. עיי"ש.

מת"א עיי המחאה [צ"ק] או בכרטיס אשראי

**עיין בספר הליכות שלמה** (פורים דף שמב) שכתב, שיוצאין ידי חובת מתנות לאביונים בנתינת המחאת בנק - "צ"ק". ואין חילוק בין אם הגיע כבר זמן פרעונו אם לאו. וכן אין חילוק אם הבנק פתוח עדיין בו ביום או לאו. אלא כל שאם ירצה יוכל לקבל תמורתו בו ביום משכנו או מבעל החנות וכדומה,

שפיר מיקרי נתינה. עיי"ש נה.

**ולעניין** תשלום בכרטיס אשראי כדי לקיים מצות מתנות לאביונים, עיין בספר **ירושלים במועדיה** (להג"ר אביגדור נבנצל שליט"א - פורים דף תטז) שכתב, שאפילו שב"צ"ק" מועיל, לעניין כרטיס אשראי שהחברה נותנת משלה, והלקוח מחזיר לה אח"כ (וק"ו כשאינה נותנת כלל, וקופת הצדקה נותנת משלה לעני על סמך התחייבות זו), יש לדון אי מהני מדין עבד כנעני, או דבעינן נתינת הנותן דווקא. ומביא שם שדעת רבו הגרשז"א זצ"ל והגר"ח קנייבסקי דמהני. עיי"ש.

## ג. נשים וקטנים במצוות מתנות לאביונים

חובת האשה במצוות מת"א

**עיין בשו"ע** (סימן תרצד סעיף א) שכתב, שחייב כל אדם ליתן לפחות שתי מתנות לשני עניים. ועיין **במשנ"ב** (שם ס"ק א) שכתב: בין איש ובין אשה. עיי"ש. ועיין **ברמ"א** (סימן תרצה סעיף ד) שכתב שאשה חייבת במתנות לאביונים ומשלוח מנות כאיש. ועיין **במשנ"ב** (ס"ק כה) שכתב הטעם, שכולן היו באותו הנס, וצריכה היא לשמוח ולשמח לב אביונים, וכתבי קיימו וקיבלו היהודים וכו', וגם נשים בכלל. וכתב **המגן אברהם** לא ראיתי נזהרין בזה, ואפשר דוקא באלמנה אבל אשה שיש לה בעל, בעלה משלח בשבילה לכמה אנשים, ומכל מקום יש להחמיר (דהיינו שכל הנשים חייבות). עיי"ש. אמנם עיין **בפרי חדש** (סימן תרצה) שמביא **מהערך לחם למהריק"ש** שאין נשים חייבות, כי בפסוק כתיב (לגבי משלוח מנות) "איש" לרעהו, איש ולא אשה. ועל אף שמקורו של הפרי חדש הוא מהמהריק"ש שכתב רק שפטרו אותם ממצות משלוח מנות, הפרי חדש הבין שהוא הדין לגבי מתנות לאביונים. ויש פוסקים שדייקו ג"כ בדברי הגהות הגר"א (לשו"ע סימן תרצה - מאחר שמביא בדבריו לעיין בפרי חדש), שהוא ג"כ סובר כמו הפרי חדש לפטור נשים ממתנות לאביונים ומשלוח מנות.

**ועל** עיקר טענת הפרי חדש - עיין **בערוך השלחן** (סימן תרצה סעיף יח) שכתב, שלשון "איש" אינו למועטי אשה, וכמו דכתיב בפרשת משפטים "וכי יפתח איש בור", "וכי יגוף שור איש" וכו', דכל התורה בלשון זכר נאמרה. עיי"ש. ועיין גם בשו"ת **שבות יעקב** (חלק א סימן מא - הובאו דבריו בשערי תשובה סימן תרצה ס"ק ט) שתירץ קושית הפר"ח על פי הגמ' בקידושין (ל:): ת"ר, איש אמו ואביו



תיראו, 'איש' אין לי איש, אשה מנין, כשהוא אומר 'תיראו' הרי כאן שנים. א"כ מה ת"ל 'איש'; איש ספק בידו לעשות, אשה אין ספק בידה לעשות, מפני שרשות אחרים עליה, וא"כ הוא הדין פה דאף דאשה ג"כ חייבת במשלוח מנות וכו', מ"מ כתיב 'איש' לפי שספק בידו לעשות, משא"כ האשה.

אופן נתינתה של האשה

**ובענין** אופן נתינתה של האשה, עיין בערוך השלחן (סימן תרצד ס"ק ב) שכתב שנ"ל דאיש ואשתו שניהם יוצאים בב' מתנות, דכגוף א' הם. עיי"ש. דהיינו שהוא סובר שהאשה יוצאת בנתינת בעלה. אמנם בנו ובתו הסמוכים על שולחנו, חייבים ליתן בפני עצמם. עיי"ש. וצע"ק, שלגבי משלוח מנות כתב (הערוך השלחן סימן תרצה סעיף יח): ואפילו שיש לה בעל אינה נפטרת עם נתינתו, דזהו מצוה דרמי עליה, ויש לחלק וצ"ע. ובפשטות אם רוצה להדר לתת בשבילה (וכמדומה שכך נוהגין) אפשר לתת מבלי לזכות ע"י אחר בשבילה, משום שהיא כשותף ברכושו.

**ובשם הגרי"ש זצ"ל** ראיתי מובא שנותן אדם לגזבר מעות למתנות לאביונים עבור אשתו, והיות והמצוה צריכה להתקיים בממונו של מקיים המצוה לכן יתן לגבאי הצדקה שזכה עבור אשתו וב"ב קודם שיתנם לעני. וראוי שאשתו ובני הבית ידעו קודם נתינת המעות שהכסף ניתן לעני ושהבעל נתן עבורם, כדי שיתכוונו לזכות את העניים במה שזכו מאביהם. אכן א"צ שליחות ממש, ולכן אין צריך להודיע לה מיד כאשר ממנה את גבאי הצדקה, וכן א"צ לפרט לגבאי עבור מי הוא זוכה, ודי במה שיתכוון הגבאי למי שהנותן מתכוון להקנות עבורו. וכן ראיתי מובא בשם הגרישז"א זצ"ל שטוב שיאמר הבעל לאשתו שהוא נותן גם עבורה, ועכ"פ יתן להן רשות לתת.

משלוח מנות לאשה

**ולגבי** לשלוח מנות לאשה, הנה עיין ברמ"א (הג"ל) שכתב שבמתנות לאביונים איש יכול לתת לאשה, וכן להיפך – אשה לאיש. משא"כ במשלוח מנות – איש יתן לאיש ואשה תתן לאשה. ועיין בדרכי משה (סעיף ז) ובמשנ"ב (ס"ק כו-כז) **ובערוך השלחן** (תרמה סעיף ג) טעם לחילוק בין הני תרי דינים. עיי"ש.

חובת חינוך קטנים למת"א

**ולענין** קטנים במצוות מתנות לאביונים, הנה עיין ברמ"א (הג"ל) שכתב שאשה חייבת במתנות לאביונים ומשלוח מנות כאיש. ועיין בפמ"ג (א"א ס"ק יד) שכתב: ויראה שקטנים מחנכין ככל חינוך, אף בדרבנן. עיי"ש. וכן איתא בספר מסורת משה (פסקי הג"ר משה פיינשטיין זצ"ל חלק ב דף קנט) ששאלו לר' משה זצ"ל

איזה מצוות חייב לחנך קטנים בהם בפורים, ובפרט האם יש ענין לחנכם במצוות מתנות לאביונים, וענה שיש לחנכם בכל מצוות שיכולים לקיים, גם במתנות לאביונים. ושאלוהו אם הדרך לחנכם הוא ע"י ליתן להם קצת כסף שהם יתנו לעניים, וענה שכן, זהו הדרך הרגיל, והיינו דאפילו שאין להם ממון שלהם, בכל אופן מרגיל אותם לתת, וזהו החינוך. וה"ה בצדקה יש מדין חינוך להרגילם שיתנו אף אם אין הממון שלהם. אמנם במתנות לאביונים הוא פשוט אף יותר, דאף אם נאמר דלגבי מצוות צדקה לא יהא שייך דין חינוך על ממון שאינו שלו, אבל במתנות לאביונים שיסודו בלהרבות רעות' בוודאי שאין זה מעכב מה שאין הממון שלהם, דסו"ס נותן. וכן איתא בספר חוט שני (חלק ד - חינוך קטנים דף שט) שמשלוח מנות ומתנות לאביונים בפורים, אם הוא קטן פחות מעונת הפעוטות אין דין חינוך על מצוות שמצוותם בנתינה, כיון דמן הדין אין הם יכולים לתת, ומסתברא דלא תיקנו חינוך במצוה שהיא לתת לחבירו כגון משלוח מנות ומתנות לאביונים. ואף שאפשר לעשות שיהא להם אפשרות ליתן, מ"מ אין זה מחייב בחינוך, וכן קודם תקנת הפעוטות לא היה על זה כלל דין חינוך, אבל כשהגיע לעונת הפעוטות יש ליתן להם מאכלים שישלחו משלוח מנות וכן מתנות לאביונים. ושאיני מצדקה דאם אין לו מה ליתן הרי הוא פטור ממצוות צדקה, משא"כ בפורים אף שאין להם, הרי היו משלחים ומחליפים את מנותיהם זה עם זה, כדאמר במס' מגילה (ז:). וכן במתנות לאביונים, הרי אפילו עני חייב. עיי"ש. ועיי"ן ג"כ בספר אגרת הפורים (דף סז) שמביא מהגרי"ש זצ"ל שקטן שהגיע לגיל פעוטות, שזהו בגיל שש או שבע, יקנה לו האב מעות משלו ויתנם הקטן לעני, ויכוון הקטן לקיים בזה מצוות מתנות לאביונים, שבגיל זה בכוחו להקנות מעות צדקה לאחרים, אך פחות מגיל זה שאין לו הקנאה כלל, לא יזכה האב את המעות לקטן, רק יאמר לו לתת את המעות לעני כדי להרגילו במצוות נתינה. עיי"ש.

**אמנם** עיין בספר קובץ הלכות (פסקי הג"ר שמואל קמנצקי שליט"א פורים דף קנד) שכתב דסתם קטן אין לו ממון של עצמו, וכיון דדין מתנות לאביונים הוא כך שנותן משל עצמו לעניים, א"כ ליכא דין לחנכו כיון שאין לו מעות, ועיי"ש שביאר את החילוק בין מצוה זו לכל מצוה (כגון לולב) שאפילו כשאין לו חייב האב לקנות לו בשביל מצוות חינוך. עיי"ש. וכן פסק גם באשל אברהם (בוטשאטש סימן תרצה סוד"ה בהשעור) שאין חוששין לחנך קטנים במתנות לאביונים, כיון שע"פ רוב אין להם מעות משלהם כלל, ולא שייך בזה חינוך. וכן איתא בספר ארחות רבינו (להסטיפלר זצ"ל חלק ג פורים סעיף נא) שאין חיוב לחנך קטנים במשלוח מנות או מתנות לאביונים, דלא שייך כאן חינוך כיון שאין לו מדיליה.



עיי"ש. וכך נפסק בספר **כאיל תערוג** (למרו הגרא"ל שטיינמן זצוק"ל - פורים דף לד) שקטן פטור ממשלוח מנות ומתנות לאביונים, לפי שאין לו משלו. עיי"ש.

**אמנם** חשוב להעיר, דגם לפי שיטות אלו, אם יש לקטן מעות משלו לכאורה חייב האב לחנכו במצוה זו. אמנם ראיתי בספר **פסקי שמועות** (פורים דף קכא) שמביא מהגר"ח **קנייבסקי שליט"א** שלדעת הסוברים שאין חיוב חינוך במצות מתנות לאביונים משום שבדרך כלל אין לקטן מדיליה, גם במקרה שיש לו אין צריך לחנכם, משום שאין זה מצוי שיהיה לקטן כסף, ובמה שלא מצוי לא תיקנו חז"ל. עיי"ש.

קטן ששלח מת"א והגדיל בפורים

**ובנדון** קטן ששלח המעות לפני שנעשה בר מצוה ע"י שליח, ובפורים נעשה בר מצוה, עיין בספר **לקט הלכות פורים** (דינר, דף פג) שמביא מהגר"ש **זצ"ל** שאם קטן נתן מתנות ע"י שליח מערב פורים, ובפורים נעשה גדול - יצא יד"ח ואין צריך ליתן פעם שניה. עיי"ש.

בן הסמוך על שולחן אביו אם חייב לתת בעצמו

**ולעניין** בן גדול הסמוך על שלחנו של אביו, עיין בערוך **השלחן** (סימן תרצד סעיף ב) שכתב שבנו ובתו הסמוכים על שולחנו חייבים ליתן בפני עצמם. עיי"ש. ועיין בספר **ארחות רבינו** (חלק ג דף מז) שכתב **שהסטייפלר זצ"ל** לא היה מחייב את בנותיו ונכדותיו הפנויות לתת מתנות לאביונים ולא משלוח מנות, רק בנו ונכדיו הזכרים לאחר הבר מצוה נותנים מעצמם ושולחים מעצמם.

נתינת מת"א לקטן - אם יוצא בו

**ולגבי** נתינת המתנות לאביונים לקטן כדי לצאת ידי חובתו, עיין בערוך **השלחן** (סימן תרצד סעיף ב) שכתב שיוצאין ידי חובה בין שנותנין לאנשים או נשים, ואפילו לקטנים וקטנות, שהרי גם הם צריכין לפרנסו. עיי"ש. ועיין לעיל במה שכתבנו בשם הערוך **השלחן** שהנותן לאב ובנו הסמוך על שלחנו חשיב כעני אחד, דעיקר הנתינה מתייחסת אל האב. וצ"ע. וצ"ל דדין זה נוגע רק ביתום קטן שהוא עני, ואינו סמוך על שלחן אחרים. ועיין בספר **כף החיים** (תרצד ס"ק יב) שכתב לגבי נתינה לקטן, שצריך לדקדק שיבינו שנותנין להן מתנות לאביונים, ואז יוצאין יד"ח בנתינה להם. אך בספר **קובץ הלכות** (פסקי הגר"ש קמנצקי שליט"א פורים - דף קנט) כתב דדוקא במשלוח מנות קפדין על זה, אבל במתנות לאביונים אפילו אינם מבינים שהוא מעות פורים יצא ידי חובתו. אלא כל שיוודעים לקבל המעות וצריכין פרנסה שפיר דמי.

## ד. זמן המצוה

זמן הנתינה קובעת או זמן ההנאה

**יש** לחקור במצות מתנות לאביונים האם צריך שהעני יהנה מהמעות בפורים, אבל הנתינה עצמה יכולה שתהיה לפני פורים, או שמא יש דין "נתינה" ביום הפורים עצמו, ואפילו אם העני יהנה בפורים מהמעות, אם לא נתן לו ביום הפורים עצמו לא יצא יד"ח. ומצינו בזה מחלוקת הפוסקים, עיין **בביאור הלכה** (סימן תרצד ד"ה לשני עניים - בשם המג"א ומחצית השקל) שכתב, שלא יתן להם קודם פורים דלמא **אכלי** להו קודם פורים, ומנהג העולם ליתן קודם פורים אף דמתנות לאביונים מצותו דוקא ביום פורים, צריך לומר דעל כרחק נותן שתי מתנות לאביונים גם ביום פורים, וגם יש הרבה עניים החוזרים על הפתחים בפורים. עיי"ש. ומשמע מדבריו שאם יודע שהעני לא יאכלנו לפני פורים היה שייך שפיר לתת המתנות לאביונים לפני פורים, והבעיה היא "טכנית", שמא יאכל העני את המעות לפני פורים, ואין זה בעיה בנתינה של הנותן (ולא ברירא לי מילתא אם יתן באופן זה אם יצא יד"ח למעשה לדעת המג"א, דאפשר דאחר שנותן במצב וזמן "שאפשר" לאכול המעות לפני פורים, לא פלוג, ולא יצא יד"ח בנתינה זו).

**אמנם** עיין בערוך השלחן (סימן תרצד סעיף ב) שכתב שחייב ליתן דווקא ביום הפורים עצמו, אבל קודם פורים אפילו נתן מפורש על פורים (ולא אכלי להו), אינו מועיל, דזהו חובת היום דווקא. עיי"ש. ויש ליישב כי מקור הביאור הלכה הוא מהמג"א, ולא יתכן שהערוך השלחן יחלוק על סברת המג"א מבלי להזכיר רמז לזה. וצע"ק. (ואפשר, שהערוך השלחן סובר כמו שכתבנו לעיל בדעת המג"א, שמאחר שבנתינה לפני פורים 'אפשר' לאכול המעות, אינו יוצא בנתינה זו אפילו אי לא אכיל המעות. אמנם קצת קשיא מלשונו שכתב שזהו "חובת היום דווקא").

נתינה לשליח לפני פורים שיהלך בפורים

**אמנם** לגבי לתת לשליח לפני פורים שהשליח יחלק המעות ביום הפורים עצמו, אפילו הערוך השלחן מסכים דמהני, עיין בערוך השלחן (שם) שכתב: ופשוט הוא דא"צ ליתן בעצמו, ויכול ליתן גם ע"י שליח, ויכול להעמיד שליח קודם פורים שיתן בשבילו בפורים מתנות לאביונים. עיי"ש.

**ויש** עוד נפק"מ במחלוקת שבין הביאור הלכה להערוך השלחן, אם צריך לומר לשליח שלא לזכות המעות להעני לפני פורים, דלהערוך השלחן צריך "נתינה" בפורים, ולפי פשטות דעת הביאור הלכה באופן זה שנותן לגבאי צדקה לפני פורים והוא לא יתן המעות להעני עד פורים, אין חשש שיאכל המעות,

ואפילו אם הוא יזכה את המעות בשביל העני לית לן בה, כי אמנם לא היתה נתינה בפורים, אבל מ"מ הרי העני יקבל ויהנה מהם בפורים. ועיין בספר שערי ימי הפורים (דף קכח) שחשש לסברת הערוך השלחן וכתב שעל הנותן והגבאי לחשוב שאין הגבאי זוכה בכסף מיד עבור העני או העניים, אלא שהכסף יהיה שמור אצלו בפקדון מבעל המעות עד שימסרנו לעני בפורים. עיי"ש. ועיין עוד שם שכתב בתור עצה טובה ושראוי לתת את הכסף לגבאי דווקא לפני פורים, שבאופן מעשי אם מחכים עד פורים כדי לתת את הכסף לגבאי, לפעמים שוכחים מזה מחמת טרדות שאר מצוות פורים, או שלא מוצאים את הגבאי, או שמאחרים את הזמן עד שהגבאי כבר חילק את המתנות, על כן בדרך כלל עדיף לתת לגבאי לפני פורים. ומי שסבור שיש הידור למסור לגבאי דוקא בפורים עצמו יוכל לתת סכום נוסף בפורים עצמו. עיי"ש.

**ועיין בספר פסקי שמועות** (פורים דף קכח) שכתב ששאלו לבעל שבט הלוי זצ"ל מה הדין במי ששולח לחברו מתנות לאביונים לפני פורים בתנאי שיזכה בזה בפורים, האם יוצא בזה ידי חובת המצוה. וענה שפשוט דאף דהנתינה עצמה ביום הפורים היא שלימות מצוה יותר, מכל מקום אין זה ריעותא בגוף התקנה, דעכ"פ נותן ב' מתנות לאביונים גם בפורים, וגם יש עניים שמחזרים על הפתחים ונותן להם. עיי"ש.

נתינת בן י"ד לבן פ"ז או להיפך

**עייין בספר אגרות וכתבים** (סוף הספר בהוראות מהחזו"א - מכתבי הגר"ח קנייבסקי שליט"א) שכתב שהפרזים אינם יכולים ליתן להמוקפין מתנות לאביונים בי"ד, שאצלם אינו פורים היום. עיי"ש. ועיין בספר הליכות שלמה (פורים דף שמ) שכתב שמתנות לאביונים יתנו בני עיר לאביוני העיר, ובני כרך לאביוני הכרך, אבל לא יתן בן עיר לבן כרך שפורים שלו למחרת, וכן להיפך. עיי"ש. ועיין עוד שם שמביא עובדא דהוה באלמנה הדרה בירושלים שאספו עבורה מתנות לאביונים בבני ברק, והורה הגרשז"א זצ"ל שעליה לבוא להיות ביום י"ד בבני ברק בכדי שיהיה לה דין פרוזה, כדי שיוכלו לקיים בה מצות מתנות לאביונים כדן. עיי"ש. אמנם עיין בספר הליכות אבן ישראל (פסקי הגר"י פ"ש זצ"ל - פורים דף תמה) שכתב שפרוז בן י"ד יכול לתת מתנות לאביונים לעני בן ט"ו, וכן להיפך, ויוצאין בזה ידי חובה. עיי"ש. וכן ראיתי בשם עוד מגדולי הפוסקים שהקילו בדבר, וכפי שרואים הרבה ששולחים מחו"ל מעות לצדקה כדי לחלקם בירושלים.

אכילה לפני קיום מצוות מת"א

**הנה** בכל המצות התלויות בזמן הזכירו השו"ע והפוסקים איסור אכילה משהגיע זמן המצוה, קודם שיקיים המצוה. כן מפורש לגבי מצות תפלין (משנ"ב

סימן ע ס"ק ב, תפלת מנחה (סימן רלב סעיף ב), ותפלת ערבית וק"ש של ערבית (סימן רלה סעיף ב), ותפלת מוסף (סימן רפו סעיף ג), ובדיקת חמץ (סימן תלא סעיף ב), וספירת העומר (סימן תפט סעיף ד), ונטילת לולב (סימן תרב סעיף ב), ונר חנוכה (מג"א סימן תרעב ס"ק ה), וכן לענין מקרא מגילה כתב הרמ"א (סימן תרצב ס"ק ד) דאסור לאכול קודם שישמע מקרא מגילה. ועיין במג"א (שם ס"ק ז) שכתב שזה דומה לשאר מצות התלויות בזמן שאסור לאכול משהגיע זמנם. עיי"ש.

**אמנם** לגבי שאר מצוות היום בפורים (משלוח מנות ומתנות לאביונים) לא נמצא מפורש אם יש איסור לאכול קודם קיומן. ועיין בספר לקט יושר (הלכות פורים) שכתב: "טוב לשלוח מיני מאכל קודם האכילה". עיי"ש. ועיין בספר הליכות שלמה (דף שלד) שכתב שראוי שלא לאכול ביום הפורים קודם שיקיים מצוות היום, כדין כל המצוות שאין לאכול קודם קיומן. והגרשו"א זצ"ל היה מזרז את בני ביתו מיד בעלותו לביתו מבית הכנסת, לשלוח מנות לקיים מצות היום. עיי"ש. ועיין בספר קובץ הלכות (פסקי הג"ר שמואל קמנצקי שליט"א פורים דף קמה) שכתב, שהפוסקים סתמו ולא הזכירו שאסור לאכול קודם שיקיים מצות היום, והעולם נהגו בזה להקל לגמרי, ומסתמא הטעם בזה הוא משום שהרגילות שהעניים מסתובבים בביהכ"נ בבוקר ופושטים יד ליטול ונותנים להם אז. ואולי מהני גם מה שמסתובבים כל היום ומבקשים. וכן לענין משלוח מנות, אולי כיון שהרגילות שזה שולח לזה וזה שולח לזה, א"כ ודאי שייכור במשך היום. וצ"ע. ומ"מ נראה שא"צ להחמיר בזה, ויכול לסמוך על המנהג להקל בזה. אפילו שלעצמו כן נוהג הגאון הנ"ל ליהרר ליתן משלוח מנות ומתנות לאביונים מיד בבוקר קודם שיאכל כלום. עיי"ש. ועיין עוד שם שמדברי הלקט יושר (הני"ל) אין ראיה שלא כדבריו, כי אפשר לפרש ולדחות דכוונתו למ"ש רבו (התרומת הדשן בסימן קיא) דטעם משלוח מנות הוא כדי שיהא לכל אחד די סיפוקו לקיים הסעודה כדינא, וכדמשמע בפ"ק דמגילה (:) דאביי בר אבין ורב חנינא בר אבין הוו מחלפים סעודתייהו בהדדי, ונפקי בהכי משלוח מנות. אלמא דטעמא משום סעודה היא, ושלכן צריך לשלוח מידי דמיכלי או דמישת, ולפ"ז י"ל שמטעם זה נקט שטוב לשלוח מיני מאכל קודם האכילה, ר"ל קודם שעה שבג"א אוכלים סעודת פורים, כי זהו עיקר טעם משלוח מנות, ולא מיירי כלל בדין אכילה קודם שיקיים מצוות היום.

ועיין גם בספר פסקי שמועות (פורים דף קב) ששאלו להגרי"ש זצ"ל האם יש איסור אכילה קודם קיום מצות משלוח מנות ומתנות לאביונים, וכמו לגבי אכילה קודם המגילה שנאסר, וענה שאין איסור אכילה קודם קיום מצוות אלו, ועוד כתב (שם), שכששאלו להגר"ח קנייבסקי שליט"א ע"ז, ענה שיש להדר ליתן

מתנות לאביונים לפני שאוכלים (וכמו שהבאנו לעיל מהגרשז"א זצ"ל), אבל אכילת עראי מותרת. אבל בסעודת פורים אין קפידא לא לאכול לפני כן, משום דכל מה שאוכל באותו היום חשיב סעודת פורים, ואפילו שאינו מתכוון לכך. עי"ש.

## פרק ד משלוח מנות

### א. זמן המצוה

לשלוח המנות לפני פורים

**עיין בערוך השלחן** (סימן תרצה סעיף טז-יז) שכתב, אם העמיד שליח קודם פורים שביום הפורים ישלח בעדו מנות לפלוני, יצא, דשלוחו של אדם כמותו וכו'. ואם שלח מנות לרעהו שבמרחקים קודם פורים ויגיעו לו בפורים, לא יצא, דבעינן משלוח מנות בפורים עצמו. ועוד, דהא עיקר המשלוח מנות הוי משום שמחה, ואיזה שמחה היא לו עתה מה ישלח מקודם. עיי"ש. אמנם עיין בבאר היטב (תרצה ס"ק ז) שמביא אחרונים שסברו דיצא יד"ח אם שלח לפני פורים (בלי שליח וכו'), וכן איתא בפמ"ג (א"א סימן תרצה ס"ק ג) עיי"ש. ולכאורה יש לחקור מהו העיקר במצווה זו, הנותן או המקבל (או שאפילו שהמקבל הוא העיקר היה אפשר לומר שצריך "מעשה נתינה" מהנותן כדי שהמקבל יקבל ביום הפורים). ועיין בשו"ת תורה לשמה (סימן קפח) שתלה מחלוקת זו בטעמי המצוה, דלסברת התרומת הדשן דטעם המצוה היא משום הסעודה שיהא לו בהרוחה, א"כ הדבר תלוי במקבל, וכיון שקיבל ביום הפורים ויש לו הרוחה שפיר דמי, ולסברת בעל המנות הלוי דטעם המצוה היא משום ריבוי ריעות ואחזה וריעות, א"כ תלוי דבר זה בשולח, וצריך שהמעשה המורה לריבוי ריעות ואחזה יהא מצידו ביום הפורים, וכיון ששלחו ויצא מתחת ידו קודם פורים לאו שפיר דמי. עיי"ש. ועיין עוד בשו"ת רבבות אפרים (חלק ד סימן קעג אות לב) מש"כ בזה. ועיין בספר שלמי תודה (פורים דף רעח) שהביא עוד ציור שהסתפק בו הג"ר ניסים קרליץ שליט"א אם יצא בו, והוא במי שישלח מנות לבית חברו קודם פורים, ואומר לו שיזכה בו רק ביום הפורים, או אם הוא מזכה לו את המנות קודם פורים ע"מ שיחול הקנין בפורים, כי אין המשלח עושה כלום בפורים, אלא שהמקבל מגביה המנות וזוכה בהם, ואולי לא מהני ולא מיקרי שילוח (משא"כ מה שהבאנו לעיל מהערוך השלחן אם שולח ע"י שליח, שפיר מהני). עיי"ש.

קיום מצוות משלוח ומתליא בלילה

**עיין ברמ"א** (סימן תרצה סעיף ד) שכתב שיש לשלוח מנות ביום ולא בלילה, ובמשנ"ב (ס"ק כב) כתב: והוא הדין מתנות לאביונים, אם לא שקיים המצוה

דשילוח מנות לאיש אחד ומתנות לשני אביונים ביום, אין נפקא מינה במה שרוצה להוסיף עוד בלילה. עיי"ש. ועיין דיוק נפלא בספר **אמת ליעקב** (ממון הג"ר יעקב קמנצקי זצוק"ל - שו"ע תרצה-ד) שכתב שמלשון זה משמע דקאי אליל ט"ו, אמנם ברור דהרמ"א כיון לליל י"ד, דמקורו מהרא"ש (והמשנ"ב בעצמו לעיל סק"ב כתב דקאי דין השו"ע אליל י"ד), וצ"ל דטעות סופר יש כאן, וצ"ל אם לא שיקיים המצוה דשילוח מנות וכו' ודו"ק. עיי"ש.

מה קודם, משלוח מנות או מתנות לאביונים

**הנה** מחד גיסא עיין ברמב"ם (הלכות מגילה פרק ב הלכה טו-טז) שכתב את הלכות משלוח מנות לפני הלכות מתנות לאביונים, וזהו כסדר הפסוק (אסתר פרק ט פסוק כב), וכן איתא בספר **מקור חיים** (להחיות יאיר סימן תרצה-ד), אמנם בשו"ע התחיל (סימן תרצד) עם הלכות מתנות לאביונים, ואח"כ (סימן תרצה סעיף ד) כתב הלכות משלוח מנות, ומשמע שאין קפידא בדבר. ועיין בספר **ישמח ישראל** (דרדק, דף צג) שמביא שכתב לו הגר"ח קנייבסקי שליט"א שכל אדם יכול לעשות כרצונו. עיי"ש.

## ב. טעם המצוה

טעם מצות משלוח מנות

**ידועים** הדברים שהפוסקים מנו ג' סיבות עיקריות למצות משלוח מנות, עיין בספר **תרומת הדשן** (סימן קיא) שכתב, שהמצוה היא כדי שיהא לכל אחד די וסיפק לאכול בסעודת פורים ולקיים המצוה כדינא. עיי"ש. ועיין ברמב"ם (הלכות מגילה פרק ב הלכה טו) שכתב: כיצד חובת סעודה זו, שיאכל בשר וכו', וכן חייב אדם לשלוח שתי מנות וכו', ומשמע דמשלוח המנות הוא מדיני הסעודה ושייך לסעודה. עיי"ש. וכן עיין בטור ובשו"ע (סימן תרצה) שכתבו את הלכות סעודת פורים, והמשיכו מיד לאחמ"כ במצות משלוח מנות. ואף בשו"ע קרא את שם הסימן שבו מופיעים הלכות משלוח מנות "דיני סעודת פורים", למרות שאת הסימן שלפני זה (תרצד) קרא בשם "דיני מעות פורים לעניים" וקבעו את זה להלכות מתנות לאביונים בלבד, והיה לו לקבוע להלכות אלו של משלוח מנות בסימן נפרד. וקצת משמע מזה שהלכות משלוח מנות שייכי לדיני סעודה. אמנם אפשר לדייק איפכא מהרמב"ם והשו"ע, דהנה שניהם כתבו את הלכות משלוח מנות לאחר הלכות הסעודה, עיין ברמב"ם (פרק ב הלכה טו) שכתב: כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה וכו', ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרותו, (ותיכף המשיך:) וכן חייב אדם לשלוח שתי מנות בשר. ע"כ.

ומשמע שהסעודה כבר נגמרה מהא דכתב "וירדם בשכרותו". וגם עיין בשו"ע (סימן תרצה סעיף א-ג) שמדבר תחילה מדיני הסעודה, ובסוף מדיני ברכת המזון, והלכות על הניסים, ואח"כ ממשיך (בסעיף ד) וכתב שחייב לשלוח מנות, וכסדרו של הרמב"ם. ומשמע א"כ איפכא, שמשלוח מנות אינו קשור כלל להסעודה (ולפירוש זה קשה קצת למה לא קבע השו"ע את דיני משלוח מנות בסימן לעצמו, וכמו שעשה למצוות מתנות לאביונים).

**ואפשר** לדחוק ולומר שמזה שכתבו זאת אחר גמר הסעודה עדיין אין מכך ראייה שזה אינו קשור להסעודה, כי כך הוא הסדר, לדאוג על סעודת עצמו, ואח"כ על סעודת חבריו. אמנם הנראה מכ"ז שאין ראייה מוכרחת לכאן או לכאן. כנ"ל.

**אמנם** בספר **מנות הלוי** (לרבי שלמה אלקבץ זצ"ל בפירושו על המגילה – פרק ט פסוק טז) כתב דטעם המצוה היא כדי להרבות באהבה ואהבה שלום וריעות, היפך ממה שאמר הצר הצורר: עם "מפוזר ומפורד". עיי"ש. ועיין בב"ח (סימן תרצה ד"ה וצריך לשלוח) שכתב עוד טעם להמצוה, והוא משום שמחת האדם עם אוהביו ורעיו, ובה ביאר הטעם מה שבמשלוח מנות נותנים רק לאדם א', ולא הוי כמתנות לאביונים דצריכים לתת לשני בני אדם, והוא בגלל שבשמחת האדם עם אוהביו ורעיו, **אולי לא ימצאו לאדם אוהבים רבים**, ואמרו וקנה לך חבר, וע"כ המצוה לשלוח לרעהו הטוב כדי להיות שש ושמח אתו על התשועות. עיי"ש. ומשמע שגדר המצוה הוא "לשמוח עם חבריו", ולא "לעשות מעשה לגרום את האהבה" (כדברי המנות הלוי).

**ועיין בשו"ת מנחת חן** (להגר"א אהלבוים שליט"א - רב ואב"ד דק"ק נחלת יצחק (הומנא) ניו יורק – חלק א סימן נה) שהביא דברים נחמדים **מהגאון רבי מנחם זעמבא זצוק"ל** ביסוד הפלוגתא בין התה"ד והמנות הלוי בטעמא דמצות משלוח מנות, והוא דתליא בדברי הגמ' במגילה (יב), דהכי איתא התם: "שאלו תלמידיו את רשב"י, מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה, אמר להם אמרו אתם, אמרו לו מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע, ופריך, אם כן שבשושן יהרוגו, שבכל העולם כולו אל יהרוגו, אמרו לו אמור אתה, אמר להם, מפני שהשתחוו לצלם". ומבואר מזה דאיכא ב' סיבות לגזירות המן, וכאשר ה' הצילנו ממייתה לחיים תיקן מרדכי מצות משלוח מנות זכר לנס. ואמר הגרמ"ז זצוק"ל, דאם נימא דהגזירה באה מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע, אז תיקן מרדכי מצות משלוח מנות להרבות בסעודת מצוה, וזהו עיקר מהות המצוה, שיהא לכל אחד די לקיים הסעודה, וכשיטת התה"ד הנ"ל. אבל אם נימא דהגזירה



באה מפני שהשתחוו לצלם, שוב תיקן מרדכי מצות משלוח מנות להרבות אהבה וריעות בישראל, וכשיטת המנות הלוי הנ"ל, שעל ידי זה יתקן חטא דע"ז, וכמאמרם במדרש תנחומא (פרשת צו): גדול השלום שאפילו ישראל עובדין ע"ז ועושין חבורה אחת, אין מדת הדין נוהגת בהם. עיי"ש.

עיקרו של מצוות משלוחם אם הוא הנתינה או הקבלה

**ולענייננו**, דברים אלו הם חלק מהנפק"מ להלכה שמצאתי בשלשה מהלכים אלו, ויסוד גדול של הרבה מהנפק"מ האלו הוא, האם עיקר הדגש הוא על "מעשה הנתינה" או על "מעשה הקבלה", דלהתה"ד שהוא מדיני סעודת פורים בודאי שהעיקר הוא הקבלה של השני, משא"כ להמנות הלוי וכו' לכאורה היה אפשר לשמוע שתלוי בהנתינה והרצון לתת, והיינו אפילו אם בפועל לא הגיע המשלוח"מ ליד השני, עיין ברמ"א (סימן תרצה סעיף ד) שכתב: אם שולח מנות לרעהו והוא אינו רוצה לקבלם, או מוחל לו, יצא יד"ח<sup>ג</sup>. ועיין במשנ"ב



היכא דבאמת מוסיף ריעות במה ששלח לו, שחבירו מקבלו בסבר פנים יפות אלא שאינו רוצה לקבלו משום איזה טעם, אבל אם קבלו כבעם ואומר שהלואי ולא שלח לו, דזה רק ממלאו רוגזו במה ששלח לו, נראה דלא יצא כלל, דאיזה הוספת שלום וריעות אית כאן, ולכן כיון שיש ספק אולי יקבלו ברוגזו ולא יקיים המצוה, זה שוב נכלל בכלל הנ"ל דהיכא דתלוי ביד אחר אם יקיים המצוה או לאו אינו מברך עליה. עיי"ש.

**ועיין** בספר שלמי תודה (להגרבי"צ פלמן זצ"ל - פורים דף ערב) שכתב ג"כ כזאת: ואפשר ליישב, דהרי סברת הרמ"א דיצא אפילו אם לא קיבלו חבירו הוא משום ששלח והראה חיבתו, וכבר הרבה בזה ריעות, א"כ זה דוקא אם לא קיבל מחמת שמחל לו וכיו"ב, ולא מחמת שנאה וכעס וכו', וא"כ יש לחוש שמא לא יקבל חבירו מחמת כעס, וממילא לא יקיים המצוה, כיון דליכא ריעות בשילוח זה, ולהכי לא תיקנו ברכה על זה. עיי"ש.

**עוד** טעם שאין מברכין על כלליות המצוות שבין אדם לחבירו, הוא עפ"י דברי הערוך השלחן (יו"ד סימן רמ סעיף ד) שכתב שיש ששאלו למה אין מברכין על מצוה זו (כיבוד אב ואם), ועל עוד כמה מצוות יש שאלה זו, כגון צדקה וגמ"ח וכיוצא באלו. ולענ"ד נראה דכיון דכל אדם ולשון עושים אותם, נהי שעושים מפני השכל, מ"מ כיון שבעשייה שוים הם, וההפרש הוא רק במחשבה שבלב, שאלו עושים מפני ציווי הקב"ה, ואלו מפני השכל, לא תקנו ברכה על זה שיאמרו "אשר קדשנו במצותיו וצונו". עיי"ש. ולפי דבריו יוצא שכל מצוה שהאומות עושים והשכל מחייב אותם אין מברכים עליהם, ואע"פ שאנו עושים אותם בגלל הציווי והם עושים אותם מחמת השכל מחייב לעשותם, מ"מ כיון

11. ויש שהקשו, דלהרמ"א שסבר שיוצאים אף אם חבירו מוחל או אינו רוצה לקבלם, אמאי אין מברכים על מצוות משלוח מנות, שהרי כללו של הרשב"א (שו"ת סימן יח) שאין מברכים על מצוה שאינה תלויה כולה ביד העושה, כי אפשר שלא יתרצה במ חבירו (כגון צדקה הלואה וכו'), וטעם זה הרי אינו נוגע כאן, שהרי אפילו אם לא יתרצה חבירו הא קיים המצוה לדעת הרמ"א. והיה אפשר לתרץ שהוא משום לא פלוג, ולא מברכין על שום מצוה שהיא בין אדם לחבירו. ובאמת עיין בהנהרות מהר"ן חיות (מגילה ז. - ד"ה תני רב יוסף) שדחה דברי הרשב"א ומהלכו בטעם הדבר שאין מברכין על הרבה מצוות, עפ"י דברי הרמ"א (הנ"ל), דבמשלוח מנות אף אם לא ירצה חבירו לקבלו נמי קיים המצוה, ועיי"ש מש"כ בזה. ועיין בספר משמרת חיים (להגר"פ שיינברג זצוק"ל) שתירץ בשני אופנים. א. שעצם המצוה של משלוח מנות אינו השילוח גרידא אלא להרבות שלום בין איש לרעהו, כמבואר בגמ' מגילה, וזהו טעמו של הרמ"א, דאף אם לא יקבלם יקיים מצותו, דאין המצוה מה ששולח לרעהו מנות, אלא במה שמרבה שלום במה שמראה לו שרוצה לתת לו מנות, ואף אם אינו מקבלם מ"מ הרבה שלום במה ששלח לו. וכיון שכן נראה דלא שייך לברך על זה מטעם אחר, דהבית יוסף (סימן תלב) כתב דלא שייך לברך על ביטול חמץ כיון דהמצוה בלב, וחז"ל לא תקנו ברכה אלא על מעשה ולא על מה שבלב, ולכן גבי משלוח מנות כיון דהמצוה היא מה שמרבה שלום, וזהו דבר התלוי בלב, לא שייך לברך עליה כיון דהמצוה תלויה בלב (ויוצא לפי"ז שמעשה המצוה הוא רק כדי להגיע "לתכלית", ואם אפשר לקיים "התכלית" בלא המעשה מצוה ג"כ יצא, וזהו חידוש). ב. שהרמ"א מירי

(פ"ק כד) שמביא דעת הפרי חדש שחולק ע"ז, ודעת החת"ס שתמה על דין זה. ועיין בשו"ת חת"ס (או"ה סימן קצו) שתולה המחלוקת בין הפרי חדש להרמ"א בשני הטעמים למצוות משלוח מנות, דלפי טעם התרומת הדשן שהמנות הם כדי לספק צרכי הסעודה, מנ"ל שיצא אם חבירו אינו רוצה לקבלם או מוחל, אמנם להמנות הלוי שטעם המשלוח מנות הוא להרבות בריעות עם חבריו, מובן שאם מחל חבירו או אינו רוצה לקבלם שיצא יד"ה. כי עצם הדבר שחבירו ראה שרוצה לתת לו, זה כבר הרבה ריעות, ועשה את תכלית המצוה, ומעשה המצוה הוא הרצון לתת לו. ובסוף דבריו הסכים החת"ס עם הפרי חדש (כמו שהובא במשנ"ב), משום שמנ"ל להרמ"א להכריע כדיעה זו (המנות הלוי כנגד התרומת הדשן). עיי"ש.

**ועיין** בספר שלמי תודה (פורים דף ערב) שהקשה, שצ"ע לומר שהמחלוקת בין הרמ"א להפרי חדש תלוי בסיבת התקנה למצוות משלוח מנות, כי הלבוש (סימן תרצה ס"ק ד) כתב דטעם המצוה הוא משום הסעודה, וכמו שכתב התרומת הדשן, ומ"מ כתב (שם) דאם שולח לחבירו והוא אינו רוצה לקבלם או מוחל לו דיצא. עיי"ש, וצ"ע. (ועיין להלן במה שכתבנו ליישב סתירה זו).

## נפק"מ בין טעמי המצוה

א. שליחת איסורי הנאה לחולה מפוכן

**ועיין בשו"ת שבט הלוי** (חלק ג סימן פז) שכתב לגבי חולה המסוכן הצריך לאכול איסור הנאה, וחבירו שולח לו בפורים איסור הנאה זה, האם יצא בזה ידי משלוח מנות איש לרעהו. וכתב לעיין בתשובת מהר"ם שיק דמוכח כהרמ"א



ובאמת עיין בספר תמים דעים (להראב"ד - סימן קעט - בשם בעל העיטור שאמר כסברת הרשב"א) שבסוף דבריו מסיים: והלכתא, צריך לברך בשילוח הקן, ובמעקה. ובפדיון הבן ומילה - כיון דקטן הוא, כבינו לבין עצמו דמי. עיי"ש. ולעומת זאת בערוך השלחן (חו"מ סימן תכו סעיף י) כתב שיש לברך על מצות מעקה (עפ"י שיטת הרמב"ם), וביאר, שאע"פ שלא היה צריך לברך (וכפי שהסברנו משום שלא ניכר בעשייתו ה"אשר קדשנו"), מ"מ מחדש ודוחק שהיא ג"כ אינה מצוה שכלית, כי ע"פ השכל כל ההולך שם ישמור את עצמו (וצ"ל גם את ילדיו וכו'), וא"כ אין סיבה שכלית לשים מעקה, א"כ אפשר לברך. עיי"ש. וחידוש גדול הוא זה לומר שמצות מעקה אינה מצוה שכלית, אבל רואים בזה שהערוך השלחן כ"כ החזיק מסברתו זו למה אין מברכין על הרבה מצוות, עד כדי כך שדחה מצוה זו מפשטותה.

שלא ניכר ב"מעשה המצוה" את ה"אשר קדשנו", כי גם הם עושים אותם, ואפילו שבמחשבה זה אחרת לגמרי, מ"מ זהו כבר בחינה של אין מברכין על דברים שבלב.

**ולפי** דבריו אין שום קושיא על פסק הרמ"א שאפילו אם מוחלין וכו' יצא ידי חובת מצות משלוח מנות, והקשינו א"כ היה לו לברך, דקושיא זו היא רק לפי דעת הרשב"א שסבר שהטעם שאין מברכין על מצוות אלו הוא משום שקיומם תלוי באחרים, משא"כ לדעת הערוך השלחן, לא משנה כלל אם יצא אפילו כשלא קבל, דס"ס זהו מצוה (נתינת אוכל לחבר) שאין ניכר במעשה המצוה ה"אשר קדשנו", כי גם עכו"ם נותן מתנות לחבירו וכו'.

**עוד** נפק"מ בין ב' הטעמים, במצוה כגון מעקה, דלהערוך השלחן יש יותר צד שלא לברך, משא"כ להרשב"א אין כאן צד שני שהמצוה תלויה בו.

דאפילו מחל לו קיים המצוה, דעיקר משלוח מנות היא החזקת טובה, ולחזק שרשרת האהבה בין ישראל, וזה הלא קיים כיון דשלח לו, ופסק שיצא ידי הנתינה בזה. עיי"ש. חזינן שבעל שבט הלוי זצ"ל סבר שעיקר הסברא היא (כמו שמבואר בהרמ"א) – להרבות ידידות ורעות.

ב. אם משלוח מנות הוא ע"י שליח בדוקא

**עוד** נפק"מ בין הני תרי דעות מובא בפוסקים, לגבי דברי המשנ"ב (סימן תרצה ס"ק יח בשם התשובות בנין ציון) שהסתפק אם הביא בעצמו המנות ולא ע"י שליח, אי יוצא, כיון דכתיב 'ומשלוח' נימא דבעינן דוקא ע"י שליחות. עיי"ש. דלהתה"ד דהעיקר הוא שיגיע לחבירו צרכי סעודה, לא איכפת לן איך יגיע לידו (ע"י שליח או ע"י עצמו), משא"כ להמנות הלוי אפשר לדון מה גורם יותר קירבה וחיבור ביניהם, ע"י שליח או ע"י עצמו.

ג. שצריך שידע המקבל מי שלח לו

**ועיין בשו"ת כתב סופר** (או"ח סימן קמא) שכתב שבאופן ששולח ע"י שליח יוצא עוד נפק"מ, שלפי המנות הלוי צריך המקבל לידע מי שלח לו המשלוח מנות, כדי שעיי"ז יתרבה אחוה וריעות. ועיין בספר שלמי תודה (פורים דף רעג) שכתב, מיהו אם שלח מנות לחבירו והוא לא היה בביתו, והניחו ע"י פתח ביתו בחוץ, וכתב ע"ג נייר את שמו, והניחו שם כדי שיידע חבירו מי שלח זאת, בכה"ג ודאי דיצא, כיון שהגיעו המנות לחבירו בפורים כשחזר לביתו, והוא יודע מי שלח לו. אבל אם חזר לביתו רק אחרי פורים, לכאורה לא יצא המשלח. והנה זה המקבל אם רוצה לחזור ולשלוח אותן המנות לאחר, יזהר להסיר הנייר שכתוב בו שמו של חבירו, כי אם לא יסיר הנייר וישלחנו לאחר, ויחשוב המקבל שהשולח הראשון שלח לו זאת, לא יצא הוא בשלוח זה, שהרי אין כאן ריבוי אחוה וריעות בינו לזה שקיבל המנות, וא"כ לסברת המנות הלוי שטעם המצוה הוא משום אחוה וריעות לא יצא, שהרי המקבל אינו יודע שהוא זה ששלח לו. עיי"ש.

**וכן** עיין בספר פסקי שמועות (פורים דף קסו) שמביא בשם הגרי"ש זצ"ל שיש ענין שהמקבל ידע ממי זה, משום שיש מי שסובר דעיקר משלוח מנות הוא בכדי להרבות אחוה ורעות. וכשיש עירבוב, ישימו פתק בפנים, ויכתבו ממי זה. עיי"ש.

ד. אם יש שיעור למשלוח מנות

**עוד** נפק"מ יתכן, במה שמצינו מחלוקת הפוסקים בשיעור של משלוח מנות, דלפי המנות הלוי אפשר לשמוע יותר שאין "שיעור מדוקדק", בגלל שעצם

הדבר שיודע חברו שחשב עליו מרבה ריעות, ואין שיעור מדוייק לזה, משא"כ אם הוא דין בסעודה אפשר לדון על שיעורים "מדוייקים" דהיינו מה נחשב סיוע לסעודה.

ה. זמן מצוות משל"מ בפורים שחל בשבת

**עוד** נפק"מ שמצאתי בפוסקים הוא לענין דין ט"ו אדר שחל בשבת, דקיי"ל **בשו"ע** (סימן תרפ"ח סעיף ו) שעושים סעודת פורים באחד בשבת, ואומרים על הניסים וקורין ויבא עמלק בשבת, וגם דין שמחה הוא בשבת שהוא יום הפורים, וא"כ אימתי הוא זמן מצות משלוח מנות, באחד בשבת שהוא זמן הסעודה או בשבת שהוא יום הפורים עצמו? וכבר נחלקו בזה הפוסקים, **דהמשנ"ב** (ס"ק י"ח) כתב שזמנה באחד בשבת כזמן הסעודה, כי המנות שייכים לסעודה, והוה בכלל משתה ושמחה. אמנם עיין **בקרנן נתנאל** (מגילה ה. - אות ד) שכתב דזמנה בשבת שהוא יום הפורים עצמו (אמנם לא בגלל חילוק זה). עיי"ש טעמו. ונראה שאפשר שיש לתלות דבר זה בטעמי המצוה, דאם הטעם משום הסעודה, מסתבר דזמנה באחד בשבת שאז הוא זמן הסעודה, ואם הטעם משום ריבוי אחוה וריעות מסתבר דזמנה ביום הפורים עצמו שהוא בשבת, כשם שאומרים על הניסים וקורין בתורה בשבת. כי גם ענין הריבוי אחוה וריעות שתיקנו בפורים מסתברא דזה תקנה ליום הפורים עצמו שהוא בשבת. ועיין **במג"א** (שם ס"ק י) שהביא דעת **מהרלב"ח** שגם הסעודה היא בשבת, ודלא כהשו"ע שהיא באחד בשבת, וכתב מהרלב"ח דגם המשלוח מנות זמנם בשבת, כי המנות הם מהסעודה. ומבואר דס"ל דמשלוח מנות הוא מדיני הסעודה, וזמנה בזמן שעושין את הסעודה.

ו. משל"מ במתנה על מנת להחזיר

**נפק"מ** נוספת מובאת בספר **שלמי תודה** (פורים דף רעח), במה שמבואר **בביאור הלכה** (ריש סימן תרצד בשם הפרמ"ג) שבמשלוח מנות לא מהני מתנה ע"מ להחזיר (משא"כ במתנות לאביונים מסופק בזה - עיין לעיל), כי המצוה היא לשלוח מאכל ומשקה שישמחו בו בפורים, ומנות לשון הכנת 'מון' מזון הוא, ובעל מנת להחזיר אינו יכול לשמוח בו בפורים. וכן איתא **בשערי תשובה** (סימן תרצה סק"ז בשם ספר בני חיים) דלא יצא, דעיקר התקנה משום שמחה, וכיון שחוזר ונוטלו ליכא שמחה. ויש לעיין, דהא תינח לסברת התרומת הדשן דטעם המצוה היא משום הסעודה, א"כ כששולח על מנת להחזיר כיון שאינו ראוי ליהנות בו בסעודה לא מהני, אבל לסברת המנות הלוי דטעם המצוה היא משום ריבוי אחוה וריעות, למה לא מהני כששולח על מנת להחזיר, והרי גם זה מתנה הוא דהוה, כדאמרינן **בקידושין** (ו:), דבכולהו מתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה לבד מקידושי אשה. וי"ל דמתנה על מנת להחזיר מתנה גרועה היא, ואין בזה ריבוי אחוה וריעות.

ז. בשליחה לפני פורים עיי' שליח

**עוד** נפק"מ הוא במה דאיתא בערוך השלחן (סימן תרצה סעיף טז-יז) שאם העמיד שליח קודם פורים שביום הפורים ישלח בעדו מנות לפלוני, יצא, דשלוחו של אדם כמותו וכו', ואם שלח מנות לרעהו שבמרחקים קודם פורים ויגיעו לו בפורים, לא יצא, דבעינן משלוח מנות בפורים עצמו, ועוד דהא עיקר המשלוח מנות הוא משום שמחה, ואיזה שמחה היא לו עתה מה ששלח מקודם. עיי"ש. אמנם עיין בבאר היטב (תרצה ס"ק ז) שמביא אחרונים שסברו דיצא יד"ח אם שלח לפני פורים (בלי שליח וכו'), וכן איתא בפמ"ג (א"א סימן תרצה ס"ק ג). עיי"ש.

ח. העיקר הקובע במצוה - הנותן או המקבל

**ויש** לחקור מי הוא העיקר במצוה זו, הנותן או המקבל (או שמוא אפילו אי נימא שהמקבל הוא העיקר היה אפשר לומר שצריך "מעשה נתינה" מהנותן כדי שהמקבל יקבל ביום הפורים). ועיין בשו"ת תורה לשמה (סימן קפח) שתלה מחלוקת זו בטעמי המצוה, דלסברת התרומת הדשן דטעם המצוה היא משום הסעודה, שיהא לו בהרוחה, א"כ הדבר תלוי במקבל, וכיון שקיבל ביום הפורים ויש לו הרוחה שפיר דמי, ולסברת בעל המנות הלוי דטעם המצוה היא משום ריבוי אחוה וריעות, א"כ תלוי דבר זה בשולח, וצריך שהמעשה המורה לריבוי ריעות ואחוה יהא מצידו ביום הפורים, וכיון ששלחו ויצא מתחת ידו קודם פורים לאו שפיר דמי. עיי"ש. ועיין עוד בשו"ת רבבות אפרים (חלק ד סימן קעג אות לב) מש"כ בזה.

ט. אם יוצא בשליחת כלים וחפצים או דוקא באוכלין

**ונפק"מ** נוספת היא, אי יוצאין ידי מצות משלוח מנות בכלים או חפצים וכו', או דבעינן דוקא מידי דמיכל. עיין בתרה"ד שכתב בעצמו דלא יצא משום דטעמא דמצות משלוח מנות הוא כדי שיהיה לכל אחד די וסיפק לקיים הסעודה כדינא, ועוד משום דלא אשכחן בשום מקום דמיקרי מנות אלא מידי דמיכלי. וכן משמע מסתימת לשון השו"ע (סימן תרצה סעיף ד) שכתב שחייב לשלוח לחבירו ב' מנות בשר או של מיני אוכלים. ועיין בט"ז (ס"ק ד) שפסק כוותיה. וכן איתא במשנ"ב (ס"ק יט). ובפשטות אף בדיעבד אינו מקיים מצות משלו"מ כשנותן שאר דברים, ומעות בכלל. ולכאורה לפי דברי המנות הלוי היה צריך לצאת יד"ח אפילו בשאר דברים שמרבה ריעות, אמנם קשה קצת להגיד כן, כי הבאנו לעיל שמפשטות לשון הרמ"א שסבר שמהני מחילה וכו' במשלוח מנות, הרי מוכח שסובר שטעם המצוה הוא להרבות ריעות, וא"כ היה לו לכתוב בהגה לשו"ע דמהני גם שאר דברים מלבד בגדים. ובפרט שבדרכי משה עצמו (סימן תרצה ס"ק ה) הביא את דברי התרוה"ד האלה לענין שאינו יוצא יד"ח משלוח מנות אלא בדברי מאכל ולא בדברים אחרים. אמנם נראה בפשטות שאין זה

סתירה, די"ל שהוא משום דלא אשכחן בשום מקום דמיקרי 'מנות' אלא מידי דמיכלי או דמישתי (כטעם השני שכ' התרה"ד). ולכאורה זה פשוט, דהיעלה על הדעת שיוצא לפי המנות הלוי בנתינת "קומפלימנט" (מחמאה), ודאי שלא, ולכאורה אמאי, הרי אין לך ריבוי ריעות יותר מזה, אלא הדבר פשוט וכפי שהסברנו.

מהלך מחודש: התרה"ד והמנות הלוי לא פליגי

**וצע"ק** לפי טעם המנות הלוי אמאי צריך להרבות את הריעות דווקא באוכל. ובכדי לתרץ שאלה זו ועוד שאלות בענין זה ראוי להביא מהלך מחודש (שאמנם מתיישב על הלב, וגם מתרץ הרכה קושיות גדולות שיש בנושא זה בין התרומת הדשן להמנות הלוי). ועיין בספר **מנחת אשר** (להגר"א וייס שליט"א - גאב"ד דרכי תורה - פורים סימן כז) עיי"ש שכתב שמוסתברא **דלא נחלקו התה"ד והמנות הלוי בגדר המצוה להלכה, ולכו"ע נתינת המנות לצורך הסעודה היא, ומשום כן נראה דלא כתב המנות הלוי דבריו אלא כטעם נוסף, בדרך הדרוש והמוסר ולא להלכה. ועל הראיה שהבאנו לעיל בשם החת"ס שמוכח שהרמ"א סובר כהמנות הלוי מאחר שפסק שאם המקבל מוחל וכו', עדיין קיים הנותן המצוה, טוען בספר הנ"ל שזהו תימה, דהאיך נימא דעזב הרמ"א טעמא דהתרה"ד שהיה מגדולי פוסקי אשכנז, ובכל מקום הלך הרמ"א לאורו, וכאן הלך אחרי המנות הלוי מקדושי ספרד בן דורו. ומה שהרמ"א פסק שאם חברו מוחל וכו', שעדיין יש את הקיום של משלוח מנות, הוא משום שבא לחדש שחובתו של אדם במצוה זו היא בשילוח המנות גרידא, ויותר מזה אינו בידו, ובזה שסירב הלה לקבלם לא הפסיד זה מצוותו עיי"ש נ"ז.**

**ועיי"ש** עוד (במנחת אשר) ראיות שמביא ליסוד שלו, ואחת הראיות היא מזה שהרמב"ם והשו"ע כתבו את דיני משלוח מנות כהמשך ובתוך הלכות סעודת פורים.

מה שיש להשיג על מהלך זה

**אמנם** אפשר לדייק איפכא מהרמב"ם והשו"ע (וכפי שכבר כתבנו לעיל), דהנה שניהם כתבו את הלכות משלוח מנות לאחר הלכות הסעודה, עיין **ברמב"ם** (פרק ב הלכה טז) שכתב: כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה וכו', ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרותו, (ותיכף לאחמ"כ ממשיך:) וכן חייב



11. ולפי דבריו יתורץ מה שהקשינו לעיל דיש סתירה בדברי הלבוש, שהלבוש (סימן תרצה ס"ק ד) כתב בהדיא דטעם המצוה הוא משום הסעודה, וכמו שכתוב בתרומת הדשן, ומ"מ כתב (שם) דאם שולח לחברו והוא אינו רוצה לקבלם או מוחל לו דיצא, וכפי הסבר המנות בפנים.

12. ולפי דבריו יתורץ מה שהקשינו לעיל דיש סתירה בדברי הלבוש, שהלבוש (סימן תרצה ס"ק ד) כתב בהדיא דטעם המצוה הוא משום הסעודה, וכמו שכתוב בתרומת הדשן, ומ"מ כתב (שם) דאם שולח לחברו והוא אינו רוצה לקבלם או מוחל לו דיצא, וכפי הסבר המנות בפנים.

אדם לשלוח שתי מנות בשר, ומשמע שהסעודה כבר נגמרה מהא דאמר "וירדם בשכרותו", ואח"כ כתב לשלוח את המנות. ועיין גם בשו"ע (סימן תרצה סעיף א-ג) שכתב את דיני הסעודה, ואח"כ דיני ברכת המזון ועל הניסים, ואח"כ ממשיך (בסעיף ד) וכותב שחייב לשלוח מנות, וכסדרו של הרמב"ם, ומשמע ממש איפכא, שמשלוח מנות אינו קשור כלל להסעודה (ולפירוש זה קשה קצת למה לא קבע השו"ע דיני משלוח מנות בסימן לעצמו, וכמו שעשה במצוות מתנות לאביונים). ואפשר לדחוק ולומר שמוזה שהלכות משלו"מ נכתבו אחר גמר הלכות הסעודה אין ראייה שאין זה קשור לסעודה, כי כך הוא הסדר, לדאוג על סעודת עצמו ואח"כ על סעודת חבריו. אמנם עכ"פ בודאי שאין ראייה מוכרחת מכאן שהוא כן קשור לדיני הסעודה.

**וב"ה** שאח"כ מצאתי קצת סמך לדברינו, עיין בספר ליקוטי מהרי"ח (פרק שחרית דפורים ד"ה ועיין בפמ"ג) שכתב דנקטינן כסדרא דקרא 'משתה ושמחה' ואח"כ 'ומשלוח מנות', ומה"ט סידר השו"ע בסימן תרצ"ה דין משלוח מנות אחר סעודת פורים. עיי"ש. (ועל טענתו של המנח"א איך עזב הרמ"א את פסקו של התרומת הדשן שהיה מגדולי פוסקי אשכנז, והלך אחר פסקו של המנות הלוי שהיה מגדולי ספרד בן דורו של הרמ"א, י"ל שהחת"ס לא בא לומר שהרמ"א פסק כהמנות הלוי כנגד התרומת הדשן, אלא שהרמ"א סבר בעצמו סברא זו, שהיא סברא שנמצאת מפורשת בספר המנות הלוי, ופשוט. שוב ראיתי שסברת המנות הלוי לא כתבה מעצמו, עיי"ש (פרק ט פסוק יט) שמביא את המהלך המפורסם שלו בשם הר"י בן שושן שהיה תלמיד מהר"י אבוהב – שהב"י מכנה אותו 'רבינו הגדול'). ועם כל זאת יוצא שלדברי המנחת אשר' שגם המנות הלוי סובר כהתרומת הדשן, רק שבא להוסיף עוד חומרא ועניין בעשיית המצוה, מובן מה שפסק הרמ"א שיוצא רק עם דברי מאכל, וגם אמאי כתיב בפסוק בלשון "מנות".

**ועל** אף שדברי המנחת אשר ראויים למי שאמרם, והם דברים המתיישבים על הלב, מ"מ הוא בא וחולק על החת"ס ועוד חבל של גדולי האחרונים שלמדו שיש מחלוקת בין התרומת הדשן והמנות הלוי (ולא מצאתי כדבריו בשום אחד מן הפוסקים). אמנם אח"כ מצאתי מקור נאמן לדבריו בספר יוסף אומין (להחיד"א סימן פב אות ה) שכתב מפורש שאין לעשות נפק"מ לדינא מחמת הטעמים. עיי"ש.

אם להעדיף רעהו או שעדיף לגרום שיהא רעהו

**והנה** הנפק"מ שכתבנו עד כה היו חילוקים בין שיטת המנות הלוי (והב"ח) לבין שיטת התרומת הדשן. אמנם עוד נפק"מ שיכול להיות בין המנות הלוי להב"ח, דהיינו האם עדיף לשלוח למישהו שאין ביניהם קשר טוב, או דבעינן

בדווקא למישהו שיש ביניהם קשר יותר חזק. שלהב"ח שהמצוה היא משום שמחת האדם עם אוהביו ורעיו, ובוזו ביאר הטעם דבמשלוח מנות נותנים רק לאדם א' ולא הוי כמתנות לאביונים דצריכים לתת לשני בני אדם, והוא משום שבשמחת האדם עם אוהביו ורעיו, אולי לא ימצאו לאדם אוהבים רבים, ואמרו 'וקנה לך חבר', וע"כ המצוה לשלוח לרעהו הטוב כדי להיות שש ושמה אתו על התשועות. עיי"ש. ומשמע שגדר המצוה הוא "לשמוח עם חבריו", ולא לעשות מעשה לגרום את האהבה (כדעת המנות הלוי), ונמצא שיש עניין לשלוח לחבר בדווקא דהיינו 'רעהו' וכפשטות הפסוק. משא"כ להמנות הלוי שהתפקיד הוא "לגרום" את האהבה, יש יותר צד לומר שיש להעדיף לתת למי שאינו חברו (הפשט בפסוק לדבריו הוא משלוח מנות כדי "לגרום" שהוא יהיה רעהו). ועיין בספר **שלמי תודה** (פורים דף רעו) שכתב שהגרי"ז זצ"ל חשב לדברי הב"ח, עיי"ש שמביא את המעשה הידוע עם מרן הגרי"ז מבריסק זצ"ל, כשנסתלק ידידו הגאון מחרקוב זצ"ל, אמר כי מעתה יקשה עליו יותר קיום מצות משלוח מנות כדינה, כי נסתלק רעהו הטוב מן העולם.

אם יש עדיפות לשלוח לשונאו דווקא

**אכן** בספר **פלא יועץ** (עניני פורים) כתב דטוב יותר לשלוח מנות למאן דאית ליה קפידא עליה, כדי להרבות אהבה ושלוש וריעות עמו. והנה לסברת המנות הלוי דטעם המצוה הוא משום ריבוי אהבה וריעות – שפיר מסתבר כדברי הפלא יועץ, שמצד עיקר דיני המצוה יש להעדיף לשלוח למי שצריך להרבות הריעות עמו. אכן י"ל דגם לפי סברת התרוה"ד דהמצוה היא משום הסעודה כדי שיהא לכל אחד די וסיפק מה לאכול בסעודת פורים, דלפ"ז מצד עיקר דיני המצוה אין נ"מ למי הוא שולח, מ"מ אפשר שיש עדיפות לשלוח למי שהריעות עמו רפויה אצלו כדי לחזק את האחוה ע"י קיום מצוה. ואפי" שיעקר טעם המצוה אינה משום זה, והוא על פי הגמ' בב"מ (לב): דאיתא: אוהב לפרוק ושונא לטעון – מצוה בשונא כדי לכופ את יצרו, ואף שפריקה קודמת לטעינה משום צער בעלי חיים דאורייתא, מ"מ מצוה בשונא לטעון כדי לכופ את יצרו. ובספר **אהבת חסד** (דיני מצות הלואה פרק ד הלכה ג) ו**בנתיב החסד** (שם אות ג) כתב דהוא הדין במצות הלואה ושאר עניני חסד, מצוה להקדים לשונאו כדי לכופ את יצרו, וילוח לשונא תחלה. ולפי"ז אפשר דלענין משלוח מנות נמי לדעת האהבת חסד דאף במצות הלואה איכא דין הקדמה לשונא כדי לכופ את יצרו, וילפינן מההיא דפריקה וטעינה לשאר מילי, א"כ גם לענין משלוח מנות יש עדיפות לשלוח לשונא כדי לכופ את יצרו. ואע"פ דשורש המצוה אינה משום ריבוי האחוה והריעות אלא משום צרכי הסעודה, מ"מ יש בזה טעם דכדי לכופ



את יצרו ומצוה בשונא. וכל שכן לסברת המנות הלוי דעיקר המצוה היא משום ריבוי אחוה וריעות, ודאי מסתבר דעדיף לשלוח לשונא, שיכול ע"י זה להשלים עמו כדי להרבות שלום וריעות (מיהו יש לעיין, דשמא טעמא דכדי לכוף את יצרו שייד רק אם השונא לפניו, כההיא דפריקה וטעינה, או כשהשונא בא לבקש ממנו הלואה וכיו"ב, אבל במשלוח מנות שאין השונא לפניו לא, וצ"ע). אולם לדעת הב"ח עיקר המצוה היא דוקא לשלוח לרעהו הטוב, כדכתיב ומשלוח מנות איש לרעהו, דשורש המצוה לדידיה היא משום שמחת האדם עם אוהביו וריעיו, והשמחה היא יותר אם שולח לאוהביו ורעיו ושמח עמם, ולכן עדיף לשלוח להם מלשלוח לאחר שאינו רעהו כל כך, ולא שייד בזה הא דמצוה בשונא כדי לכוף את יצרו, כיון דמעיקר גוף המצוה הוא זה שישלח לרעהו. ועיין בספר שמעתתא דמשה (פסקי הג"ר משה פיינשטיין וצ"ל פורים דף תפט) שכתב שאינו יוצא רק אם שולח מנות למי שמכיר, ויש לו קצת ידיעה, אבל אם שולח למי שאינו מכיר כלל אינו יוצא. עיי"ש.

## ג. משלוח מנות ע"י שליח

משלוח מנות ע"י שליח אם הוא לעיכובא או לאו דוקא

**כתיב בקרא:** "ומשלוח מנות איש לרעהו". וידועים דברי המשנ"ב (סימן תרצה ס"ק יח - בשם התשובות בנין ציון לבעל הערוך לנר) שהסתפק אם הביא בעצמו המנות ולא ע"י שליח אי יוצא, כיון דכתיב 'ומשלוח' נימא דבעינן דוקא ע"י שליחות. עיי"ש. ועיין בספר מקור חיים (לבעל החוות יאיר בסימן תרצה) שכתב שמשלוח מנות מצוה בשלוחו יותר מבו. עיי"ש. ומשמע שאינו מעכב, אלא מצוה בשלוחו יותר. משא"כ בצורה שהמשנ"ב הביא את הבנין ציון משמע שיש צד שהוא לעיכובא. אמנם כד הזינן דברי הבנין ציון בפנים יראה שהוא בעצמו מסיק שבודאי בדיעבד יצא בלי לשלוח ע"י שליח, ורק כותב בלשון "אולי לכתחילה טוב יותר לשלוח המנות ע"י אחר". וצע"ק אמאי הביא המשנ"ב רק את הספק, שמשמע מזה שיש צד שלא יצא בנתינה שלא ע"י שליח (ועיין לעיל שכתבנו שיתכן שהצדדים אם יש עדיפות לשלוח ע"י שליח או לא - תלויים בטעמי המצוה). ובשו"ת שלמת חיים (לרבי יוסף חיים זוננפלד זצוק"ל - סימן שעח) איתא שהטעם שכתוב בפסוק "ומשלוח" הוא משום שבדרך כלל "מצוה בו יותר מבשלוחו", וקמ"ל דבזה מותר ע"י שליח אף לכתחילה, והוא כדי שלא יתבטל עצמו ממצות שמחת הפורים, אמנם בודאי בעצם אין הידור יותר ע"י שליח, ואם עושה בעצמו יש לו מעלת ה"מצוה בו". עיי"ש. ויוצא מדבריו שהחידוש הוא ש"אף" שליחות מהני (וקצת דומה למה שכתבנו לעיל לענין מתנות לאביונים, דמהני "אף" אביון).

מצינו לשון שליחות שלא ע"י שליח

**ועיין בספר כף החיים** (סימן תרצה ס"ק מא) שכתב שאין לדקדק מזה (מתבת "ומשלוח") שדוקא ע"י שליח, שהרי מצינו בתורה בכמה מקומות לשון משלוח ואינו ע"י שליח, כמ"ש בפרשת נח - וישלח ידו ויקחה, וגבי אברהם וישלח אברהם את ידו, וכי תשלחנו חפשי מעמד, וכאלה רבות. עיי"ש.

**וראו להביא כאן איך נהגו ונוהגים כמה מגדולי ישראל וצוק"ל ושל"ט"א בעניין זה.**

**הגרשז"א זצ"ל:** החמיר לעצמו לשלוח ע"י שליח

**בעיקר** הדין אמר דתמוה הוא להסתפק בכך (היינו ספיקת הבנין ציון), דמנלן לדרוש דרשות מעצמנו, דהא בכמה מקומות מצינו דכתיב לשון שליחה, ולא בעינן בהו שליחות דוקא, ובפרט דעיקר המצוה הוא להרבות רעות וכו', אלא דמ"מ הואיל ונפיק מפומיה דגברא רבה היה הגרשז"א זצ"ל מזהדר ליתן לכל הפחות פעם אחת ע"י שליח (הליכות שלמה - פורים פרק יט הערה 44). אמנם עיין בספר **מעדני שלמה** (פסקי הגרשז"א זצ"ל מתלמידו הגר"י פריד שליט"א דף רלג) שכתב שמהנהגת הגרשז"א זצ"ל היה נראה שרצונו היה להדר שימסרו את המשלוח מנות דוקא על ידי שליח. עיי"ש. ועיין עוד בספר **שלמי מועד** (דף רפב) שהביא בשם הגר"ר אביגדור **נבנצל שליט"א** שהגרשז"א העדיף לעצמו לשלוח ולמסור את המנות ע"י שליח, אך לאחרים הורה שאין צריך להקפיד בזה. עיי"ש.

**הגריש"א זצ"ל:** לא הקפיד לשלוח ע"י שליח

**דעתו** דלמעשה מקילין בזה שאין צריך לשלוח ע"י שליח, ובפרט לטעם שמשלוח מנות הוא כדי להרבות אחוה וריעות, וזה יש יותר אם מביא בעצמו (אשרי האיש - פורים דף שיג). וכן איתא בספר הנפלא הנהגות רבינו (פסקי הגרי"ש זצ"ל דף יב - ליד"נ הגר"ב קירשנער שליט"א - בן בית במשפחת הרב אלישיב), שהגרי"ש זצ"ל לא הקפיד לתת משלוח מנות ע"י שליח בדווקא. עיי"ש.

**הגרי"ז** (הרב מברסק) זצ"ל: היה נותן בעצמו

**מה** שיש מחמירים לשלוח דוקא ע"י שליח אמר מרן הגרי"ז זצ"ל דאין צריך לחוש לזה, כי אין כוונת הפסוק על שליחות, והוא עצמו נתן משלוח מנות בכל שנה (עובדות והנהגות לבית בריסק חלק ב דף קב).

**הגרי"י פישר זצ"ל:** לא חשש לזה

**דעתו** היה לא לחוש לזה כלל (הליכות אבן ישראל - פורים דף תנא).

**החזו"א, הסטייפלר זצ"ל, ולהבחל"ח מרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א:** אין הלכה כהבנין ציון

**הסטייפלר זצוק"ל** היה נותן את המשלוח מנות שלא ע"י שליח, וכן מרן החזו"א זצוק"ל נתן משלוח מנות בעצמו ולא ע"י שליח, ואמר (החזו"א) להגר"ח ק, שאין הלכה כהבנין ציון (ארחות רבינו חלק ג דף נג).

**בעל שבט הלוי זצ"ל:** מן הדין אין צריך

מן הדין אינו צריך לשלוח ע"י שליח (קובץ מבית לוי ענייני פורים דף נא – ועיין שם בהערה שמביא את דברי החזו"א הנ"ל שחלק על הבנין ציון).

**בעל המנחת אשר שליט"א:** תמה על דרשת הבנין ציון

מה סברא יש לומר דאין קיום המצוה אלא ע"י שליח ולא בנתינת השולח עצמו, דאף דכתיב "ומשלוח" מ"מ דרשה זו לא דרשוה חכמי התלמוד ורבותינו הראשונים, וא"כ מנ"ל למדרש כה"ג, ותמיהני אמאי הביא המשנ"ב שיטה רחוקה זו (ספר מנחת אשר – פורים סימן כז אות ב). (וזה כמעט כדברי הגרשו"א זצ"ל שהבאנו לעיל מספר הליכות שלמה, אלא שהגרשו"א סיים: דהואיל ונפיק מפומיה דגברא רבה יש ענין להדר ליתן לכל הפחות פעם אחת ע"י שליח. עיי"ש).

**הגר"ר משה שטרנבוך שליט"א:** ראוי להדר

ראוי להדר ולשלוח ע"י שליח (שו"ת תשובות והנהגות חלק א סימן תז).

**הגר"ר שמואל קמנצקי שליט"א:** יש הידור בזה

יש הידור לשלוח ע"י שליח (קובץ הלכות פורים – דף קפב).

הוכחה מהאמוראים דמיהלפי סעודתיהו

ועיין בספר שמחת המועדים (דף שיט) שכתב, שאמר הגר"מ פיינשטיין זצ"ל דרבינו חיים הלוי הביא ראיה מגמ' מגילה (:) דאביי ור"ח מיחלפא סעודתיהו בהדדי, ולכאורה מכאן ראיה שאין צריך שליח. עיי"ש. אמנם הוכחה זו תלויה באופן איך לומדים את דברי הגמ' האלו, עיין ברש"י (שם) שכתב: "זה אוכל עם זה בפורים של שנה זו, ובשניה חבירו סועד עמו". ובפשטות מבואר מדבריו דע"י שהזמינו לסעוד עמו קיים מצות משלוח מנות. ועיין בבית יוסף (סוף סימן תרצ"ה) שתמה, דכיון שאינו שולח לחבירו אלא שחבירו בא לסעוד אצלו, איך יוצא בזה, והא 'משלוח מנות' כתיב ובעינן שילוח ממש. ובדרכי משה (שם סק"ז) תירץ, דס"ל לרש"י ד'משלוח' לאו דוקא, ואין צריך לשלוח לביתו

דוקא. ולכאורה יש מכאן ראייה שכיון ד'משלוח' לאו דוקא ואפילו מזמנינו לאכול עמו בביתו שפיר דמי, ה"נ היכא דשולח לביתו אינו צריך לשלוח ע"י שליח (ואף להב"י שהקשה דבעי שישלח לביתו משום דצריך משלוח דוקא דרך כבוד וריעות, מ"מ י"ל דעצם השילוח אין צריך שיהיה ע"י שליח, ואפילו אם שולח בעצמו לביתו שפיר דמי). ועיין בב"ח (ס"ק ו) מה שתירץ את קושית הב"י, והאיך יצא החבר השני יד"ח. עיי"ש. ולסיכום קשה לומר שדין זה של לשלוח ע"י שליח, שהטענה היא שבאופן זה הוא יותר מכובד ומרבה יותר ריעות (אם זהו טעם המצוה, ועיין לעיל), [ואפילו ע"ז אפשר לדון וכדהבאנו לעיל מהפוסקים שיש שסוברים שכאשר שולח בעצמו הוא יותר מכובד וכו'], גובר על דין של מצוה בו יותר מבשלוחו. וגם, שהמעין בבנין ציון עצמו יראה שכתב שלא ראה מי שנתעורר בדבר, ומצוה זו מתקיימת בכל שנה ושנה, ואין אחד שיעיר בזה.

הוכחה ממה שלא נהגו ישראל בזה

**והנה** לכאורה זה עצמו שכלל ישראל לא נהגו כן, מהווה ראייה גדולה שאין צריך לנהוג כן. וסברא דומה לזה ראיתי פעם מבעל האגרות משה זצ"ל (הובאו דבריו בספר מסורת משה חלק ב דף ג), ששאלוהו האם יש חיוב שילדים ירחצו ידיהם שחרית, והשיב שמדינא אין חיוב, וכמו שמוזכר בשו"ע הרב (סימן ד סעיף ב), ואע"ג שהמשנ"ב (סימן ד ס"ק ז) כותב שיש לזוהר שהקטנים יטלו ידיהם בשחרית כי נוגעים במאכל, הלא מקורו הוא מהפרי מגדים (משבצות זהב ס"ק ז), ושם כתוב (לגבי נטילה לקטנים - ומשמע מגיל צעיר מאוד): גם קטנים איני יודע למה אין נוהרין בזה, וראוי לרחוץ ידיהן בכל בוקר כי חמירא סכנתא מאיסורא. עכ"ל. ורואים מדבריו שלמעשה לא נהגו בזה, אמנם בוודאי יש בזה ענין של חינוך, שהוא מהגיל שהילד שייך לחינוך. עיי"ש. ורואים בעצם הדבר שלא נהגו בזה, ואע"פ שהפמ"ג היה לו קשה מדוע לא נהגו בזה. ודייק ר' משה זצ"ל שמזה עצמו ראייה שהמנהג אינו כן, וצריכים לתרץ את המנהג.

**ועיין עוד במשנ"ב** (רפד ס"ק א) שמביא דברי הלבוש שכתב, תמהתי על שלא ראיתי נוהגין לכתוב ההפטרות כדין ספר, כי היה נ"ל שאין יוצאין כלל בקריאת הפטרה בחומשים הנדפסין וכו'. ועיין בט"ז ובמג"א (שם) שישבו המנהג. עיי"ש. ואפשר לומר שמזה עצמו שלא נהגו כן - ראייה שיש סיבה וטעם לכך, ורק צריכין לתרץ המנהג. ועיין עוד בשו"ת כתב סופר (או"ח סימן נא) ויש הרבה דוגמאות מעין אלו, ואכמ"ל.

שליחות המנות ע"י קמץ, גוי, וכל הפסולים לשליחות

**והנה** לשיטת המחמירין לשלוח ע"י שליח (עיין לעיל), לכאורה אף דנתמעט עכו"ם מדיני שליחות, אין זה אלא מדין "שלוחו של אדם כמותו" אבל מ"מ

שליח הוי, וא"כ בענייננו יוכל לשלוח ע"י עכו"ם וכו' כיון דסו"ס שליח הוי. וכמו"כ בשליחות קטן, משום שלא נתמעט אלא מדין שלוחו של אדם כמותו, אך לא מדין שליחות בעלמא. וכן איתא בחת"ס (גיטין כב:) שכתב דאף דאין שליחות לקטן, מ"מ יכול לשלוח מנות ע"י קטנים, דלא בעינן שליחות אלא במה שנצטוו לעשות בעצמו, אבל כאשר נצטוו לשלוח פשוט דיכול לשלוח ע"י קטן, דמ"מ שלח. וממשיך וכותב: "והבן זה, כי כבר טעו בו גדולים וטובים ממני". ועיין בספר לקוטי חבר בן חיים (חלק א דף לו:) שכן הקשה הגרעק"א, האך יוצא אדם יד"ח מצות משלוח מנות כששלחם ביד קטן, הא קי"ל דקטן לאו בר שליחות הוא. ותירץ לו החת"ס דאין מצוה זו בנתינה אלא בשילוח, ואף המשלח מנותיו ביד קטן קיים שפיר מצותו דהרי שלח, ולא בעינן לדין שליחות אלא במצוה שענינה בעשיה, ואזי אמרינן דשלוחו של אדם כמותו ונחשב כאילו עשאו הוא, אבל הכא אין מצותו אלא בשילוח. עיי"ש. וכן איתא בספר המקנה (חלק ב כלל כג פרט ז) שהרעק"א נסתפק אם יוצא יד"ח משלוח מנות כששלח ע"י עכו"ם, והחת"ס השיב לו דאילו היה המצוה להוביל בעצמו, וע"י שליח ג"כ היה יוצא מדין שלוחו של אדם כמותו, היה שייך דין שליחות, אבל מאחר שהמצוה היא 'משלוח' דוקא, מצי לשלוח אפילו ע"י גוי. עיי"ש.

ועיין בספר מנחת אשר (פורים סימן כז אות ב) שכתב שנראה לענ"ד שאין כלל מקום וצורך לא בקושית הגרע"א ולא בתירוץ החת"ס, דהא במצות הצדקה נאמר בה "נתן תתן", ואעפ"כ פשוט וברור דאף השולח מעות צדקה ביד קטן וכו' קיים מצותו בהידור, דמצוה שעיקרה בתוצאה לא בעינן בה לדין שליחות. ולכן השולח מנותיו, בכל ענין שישלחם יצא יד"ח, לפי שענין המצוה בתוצאה הוא, שייזכה ויקבל זה את הנשלח עבורו, בין אם הטעם כדי להרבות בסעודה ובין אם להרבות אחוה וריעות, פשיטא דאף כה"ג קיים שפיר מצות משלוח מנות עיי"ש. אמנם עיין לעיל שכתבנו שהדבר תלוי אם עיקר הדבר הוא הנתינה או הקבלה. (ועיין בספר מחנה אפרים בהלכות שלוחין סימן יא שכתב דיכול לבנות מעקה ע"י גוי וקיים מצותו, דמ"מ נעשה מעקה על ידו ולא יפול הנופל. עיי"ש).

## נפק"מ להלכה מהא דכתיב 'רעהו'

א. אם קטן מקרי רעהו

עיין בספר ערוך השלחן (סוף סימן תרצה) שכתב דנראה שיוצא ידי מצות משלוח מנות בנתינה לקטן, דהא 'רעהו' כתיב וגם קטן בכלל. כדמוכח מקרא דכי יגוף שור איש את שור רעהו, והנוגח שור של קטן חייב. עיי"ש. אמנם עיין

בספר **כף החיים** (סימן תרצד ס"ק יב) שפסק שלא יצא ידי חובה בנתינה לקטן כיון שאינו נחשב לרעהו. ועיין בספר **שאלת רב** (פסקי הגר"ה קנייבסקי שליט"א - חלק ב פרק לט שאלה כ) ששאלוהו האם יוצא יד"ח מצות משלוח מנות כששולח לקטן, וענה שמסתבר דיוצא. אמנם עיי"ש (בהערה למטה) ששאלו להגרי"ש זצ"ל אותה שאלה, וענה שאינו יוצא, משום דכתיב "רעהו" דמשמע גדול. עיי"ש.

ב. רבו, אינו מכיר

**ועיין במהרש"ם** (דעת תורה סימן תרצה סעיף ד) בענין תלמיד השולח לרבו דיוצא יד"ח, ואע"ג דכתיב ומשלוח מנות איש לרעהו, גם רבו נקרא רעהו. עיי"ש. ועיין בספר **שמעתתא דמשה** (פסקי הגר"ה משה פיינשטיין זצ"ל פורים דף תפט) שכתב שאינו יוצא רק אם שולח מנות למי שמכיר ויש לו קצת ידיעה, אבל אם שולח למי שאינו מכיר כלל אינו יוצא. דבעינן "רעהו", וכיון שאינו מכירו כלל אינו רעהו. עיי"ש.

ג. אינו שומר תורה ומצוות

**ובענין** משלוח לאחד שאינו שומר תומ"צ וכו' האם נחשב כרעהו לקיים מצות משלוח מנות, עיין בספר **פסקי שמועות** (פורים דף קסב) ששאלו להגר"נ קרליץ שליט"א בענין שכן בבנין שאינו שומר תורה ומצוות, האם יש ענין שלא לתת לו משלוח מנות כדי לא להרבות עמו רעות. ומה הדין אם השכן שאינו שומר תו"מ הקדים לתת משלוח מנות האם לא להחזיר לו. וענה שאולי יש ענין שלא לתת, אבל אם הם מביאים, לא לדחות אותם, ויחזיר להם. ואין צריך לחשוש שלא יברך על המאכלים ששלחוהו, ואפשר לתלות שהוא יתן את זה לאחרים. ועיין עוד שם שכתב בשם הגר"ק שעדיף שלא לתת להם יין (שאינו מבושל). עיי"ש. ועיין בשו"ת **תשובות והנהגות** (חלק ג סימן רלו) שהשולח מנות למחלל שבת ר"ל, לא יצא יד"ח. דלא נקרא "רעהו" לענין זה, ואין לנהוג בו ריעות וידידות. ובתינוק שנשבה מסתפק שם ומסיק להחמיר. עיי"ש. ועיין בספר **שלמי מועד** (דף רפד) שהביא שהגרשז"א זצ"ל נסתפק ג"כ בזה, דאפשר דהשולח מנות למי שאינו רעהו במצוות לא יצא יד"ח. עיי"ש. ועיין בספר **יבקשו מפיהו** (פורים דף ע) שכתב בשם הגרי"ש זצ"ל דמומר להכעיס לא נחשב "רעהו", ומומר לתיאבון נקרא רעהו. ומ"מ אסור לשלוח לו מנות מטעם לפני עור שיאכלנו בלא ברכה. עיי"ש. ועיין בספר **ירושלים במועדיה** (פסקי הגר"ה אביגדור נבנצל שליט"א - פורים דף תיג) ששאלוהו האם במשלוח מנות למומר יוצא ידי חובתו, וענה שאינו יוצא, שהרי נאמר ומשלוח מנות איש לרעהו ומומר אינו בכלל רעהו, ושוב שאלוהו האם במשלוח מנות לשאינו שומר תומ"צ יוצא ידי חובתו, וענה שתלוי, אם הוא מומר דהיינו שהוא כופר בתורה ואינו מאמין בה, אינו יוצא

ידי חובתו, ואם לאו קיים את המצוה. ובהערה (שם) הביא שמרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א ס"ל דאין חילוק בין מומר להכעים לבין מומר לתאבון, והרי הם כבהמה לעניין זה, ואינו בכלל ירעהו. עיי"ש. וראוי להעיר כאן ולהביא מש"כ בספר הליכות שלמה (תפילה דף כ) לגבי פועלים שאינם שותומ"צ העובדים בין שומרי תורה, שמותר ליתן להם משלוח מנות בפורים, שדבר זה גורם לקרב לבם למצוות, דאע"פ שמסתמא לא יברכו מותר, משום דודאי מצוה גדולה היא. וכן הורה לענין בת שהוריה אינם שומרים תורה ומצוות, וניסתה בדרכי נועם לשדלם לברך על מאכל ומשקה שהיא מגישה להם, ולא עלה בידה, שרשאית להגיש להם כל מה שצריכים, כי ע"י התנהגותה עמהם בנימוס המקובל, אולי תתקרב דעתם, ובמשך הזמן יבואו לקיים המצוות כמוה. עיי"ש.

נגיעת אינו שומר תומ"צ בין

**ובעניין** נגיעתם בין (שאינו מבושל) שהבאנו לעיל מהגר"ר ניסים קרליין שליט"א שעדיף לתת להם מבושל, עיין בספר הליכות שלמה (פסח דף שכג) שכתב שמחללי שבת בפרהסיא המתקרבים לשמירת תורה ומצוות ועוסקים בלימודי היהדות לשם שמים, ובכוונה כנה ואמתית, שוב אין מגעם אוסר את היין, אף שעדיין אינם מקיימים מצוות בשלימות. כיון שכך היא הדרך, ומצוה גוררת מצוה, וע"י שנעודדם ונתנהג עמם כשומרי מצוות, בודאי יצאו במשך הזמן מכלל מחללי שבת בפרהסיא. ובאלו שלא נתקרבו עדיין כראוי הורה הגרשו"א זצ"ל שבשעת הדחק יש לסמוך דכל שבוש לחלל שבת עכ"פ בפני אדם גדול, אינו בכלל מחללי שבת בפרהסיא. ועיין במשנ"ב (סימן שפה ס"ק ו) שכתב סברא זו בשם האליה רבא. עיי"ש.

## ד. שיעור וסוגי המנות למשלוח מנות

אם צריך מנה חשובה

**עיין** בספר ערוך השלחן (סימן תרצה סעיף טו) שכתב שאין די בכזית או ברביעית, דבעינן מנה יפה, דזהו לשון "מנות", כעניין חתיכה הראוי להתכבד, שיהא דבר חשוב. עיי"ש. ועיין בספר קובץ הלכות (פסקי הג"ר שמואל קמנצקי שליט"א - פורים דף קסז) שכתב דאע"ג דלדינא קמ"ל כיסוד דברי הערוה"ש שהמנה צריכה להיות דבר שרגיל לכבד בו את חבריו המתארח אצלו, מ"מ מ"ש הערוה"ש דכזית או רביעית אינו די למשלוח מנות הוא חידוש, דהא זהו שיעור חשוב שרגילין לכבד בו את חבריו הבא לבקרו, ואינו מדין חתיכה הראויה להתכבד וכו', אלא הוא שיעור מנה חשובה שרגילין לכבד בו את חבריו, ואין מתחשבים

כלל עם שווי המנות, אלא העיקר שתהא מנה שמגישים לפני חבריו המתארח אצלו. ולחומרא – פשוט דחשיבות 'בריה' לא מהני לענין משלוח מנות, כגון אם נתן ב' ענבים לחבירו, אע"ג שכל ענב לעצמו הוא כבריה שלימה, אפ"ה אין עליו שם 'מנה', דלעולם לא יתן אדם לחבירו הבא לבקרו ענב אחד לאכול. עיי"ש. ועיין בספר פסקי שמועות (פורים דף קנד-קנה) שכתב ששאלו להגרי"ש זצ"ל מה שיעור משלוח מנות, וענה שאין המשקל קובע, אלא החשיבות שבה, שתהיה חתיכה ראויה להתכבד לפי הדרך. והגר"ח קנייבסקי שליט"א ענה שצריך מאכל חשוב, ופחות מזה לא חשיב. עיי"ש.

השולח לעשיר, תשיר השולח

**ועיין בביאור הלכה** (סימן תרצה ד"ה חייב לשלוח לחבירו) שמביא מהריטב"א והחיי אדם שאם שולח לעשיר דבר פחות אינו יוצא בזה ידי משלוח מנות. אכן שארי פוסקים לא הזכירו דבר זה, ונכון לזוהר בזה לכתחלה. עיי"ש. ומשמע עכ"פ מדבריו שהדבר תלוי רק במקבל. וכן איתא בספר קובץ הלכות (דף קסח). אמנם עיין בספר הליכות אבן ישראל (פסקי הגרי"י פישר זצ"ל פורים דף תנב) שכתב שהשולח מנות לעשיר, לכתחילה לא ישלח דבר פחות, וכן עשיר לא ישלח לחבירו דבר פחות. עיי"ש טעמו. וכן איתא בקובץ בנתיבות ההלכה (קובץ לד – פורים דף 224 פסקי הגרי"ש זצ"ל), עיי"ש שכתב שלכתחילה ראוי לשלוח דבר שיהיה חשוב למקבל, וכן שיהיה חשוב לנותן, דהיינו שלא יהא עשיר שולח דבר פשוט שלא לפי ערכו. עיי"ש. ועיין בספר שבות יצחק (פורים דף קנג) שמביא בשם הגרי"ש זצ"ל שאין הכונה שצריך שווי כספי שיש בו כדי לשמח את המקבל, וא"כ בעשיר גדול לא יוכלו לקיים המצוה גם בכמה אלפים, אלא כיון שהמצוה היא לכבד בסעודה, די במנות אוכל חשובות לפי כבודו של המקבל. עיי"ש.

בפחות משה פרומה

**בדיעבד** יש פוסקים שכותבים שיצא ידי חובתו ואפילו בנתנה של פחות משה פרומה, וכמו שכתב בספר לקט יושר (פורים – הלכות משלוח מנות בשם רבו התה"ד) שיוצא אדם בשליחת תאנה א' ותמרה א', אע"פ ששניהם אינם שוים פרומה. עיי"ש. אמנם עיין בספר שבות יצחק (שם) שכתב בשם הגרי"ש זצ"ל שאין ראיה משם, דשאני בזמנו ובמקומו של התרוה"ד, דתמרה היתה חשובה, והיה בזה כדי לכבד, משא"כ בזמנינו. עיי"ש. וחשוב להעיר דפשוט שאפילו אם דבר שאין לו חשיבות לעצמו (כגון בוטן אחד), מ"מ כאשר נותנים הרבה יחד (כמה בוטנים) נחשבים שפיר למנה.



אם יוצאים ידי משלוח מנות במשקין

**הט"ז** (סימן תרצה ס"ק ד) מביא בשם התרומת הדשן דשתיה בכלל אכילה, ויוצא בה ידי חובת משלוח מנות. שכן מוכח מהגמ' (מגילה ז): דאיתא התם: רבי יהודה נשיאה שדר ליה לרבי אושעיא אטמא דעיגלא תלתא, וגרבא דחמרא, ואמר לו רבי אושעיא קיימת בנו רבינו 'ומשלוח מנות' (עיין רש"י שם). וכן כתב **במג"א** (שם ס"ק יא), וכן פסק **המשנ"ב** (שם ס"ק יט). [וראיתי שיש פוסקים שהעירו שלכאורה אולי מגמ' זו יש ראייה רק שיכול לצאת יד"ח ביין, וזה מש"כ בגמ' (הג"ל), אבל מדיכתי תיתי דאף בשאר משקין, כי יין הוא מעיקר דיני הסעודה, ואם אמרינן שמשלוח מנות הוא חלק מהסעודה (וכדלעיל), ובסעודה בעי יין דוקא (לכמה שיטות, או משקה המשכר לרוב השיטות), לפי"ז יוצאין יד"ח רק ביין (או שאר משקה המשכר) אבל לא בשאר משקין, ואין שום ראייה מהגמ' הנ"ל לעניין שאר משקאות. אמנם להלכה לא נקטו הפוסקים כך, ושפיר יוצא עם שאר משקין]. ועל אף שהיה אפשר לדייק מהא דאיתא **ברמב"ם** (הלכות מגילה (פרק ב הלכה טו) "חייב אדם לשלוח שתי מנות בשר או שני מיני תבשיל או שני מיני אוכלים וכו", וכן מהא דאיתא **בשו"ע** (סימן תרצה סעיף ד) שחייב לשלוח להבירו שתי מנות בשר או של מיני אוכלים וכו", שאין יוצאים יד"ח עם משקין, מ"מ להלכה לא קיי"ל הכי. ואף דאיתא בספר **פעולת שכיר** (מעשה רב אות רמט) שאין מקיימים המצוה עם משקה, לא קיי"ל הכי להלכה (והוא תלוי אך לומדים פשט הגמ' בירושלמי מגילה פרק א הלכה ד עיי"ש).

השולח משקין, אי בעינן עכ"פ מנה אחת של מאכל

**ואם** אפשר לשלוח שני מיני משקין או שיש הקפדה לשלוח לכל הפחות מאכל אחד, עיין **בלבוש** (סימן תרצה סעיף ד) שכתב "או מיני מאכל או מיני שתייה", ומשמע מדבריו שאפשר לשלוח שני מיני משקין. וכן מוכח ממה דאיתא **באליהו זוטא** (שם) שמוסיף על דברי הלבוש "או מיני שתייה", וה"ה מין א' מאכל או מין א' שתייה. עיי"ש. ועיין **במשנ"ב** (שם ס"ק ט) שכתב: "וה"ה משקה, דשתיה בכלל אכילה, וכן סגי בא' אוכל וא' משקה". ומשמע שהבין שגם מותר לשלוח ב' משקין. ועיין **בערוך השלחן** (שם סעיף יד) שכתב מפורש "או שני מיני משקין". עיי"ש.

מיני משקין: מים רגילים ומינרליים, סודה, פמ"ל, משקה ק"ל ולימונדה

**ולעניין** נתינת מים כאחד מן המשקין, ראיתי בפוסקים שהדבר פשוט שאין יוצאין ידי חובת משלוח מנות ע"י שליחת מים, שאין לו שום חשיבות. ואפילו במים מינרליים, עיין בספר **מועדי הגר"ח** (פסקי הגר"ח קנייבסקי שליט"א מכתב"י חלק א פורים דף שמט) שכתב ששאלוהו האם יוצא יד"ח משל"מ כששולח מים

מינרליים, וענה: לא. עיי"ש. אמנם עיי"ש שלעניין סודה ענה: "אולי". אמנם עיין בספר ירושלים במועדיה (פורים דף תמה) שלא חילק, עיי"ש ששאלו את הג"ר אביגדור נבנצל שליט"א האם מים מינרליים או סודה נחשבים משקה לענין משלוח מנות, וענה שלא. ושוב שאלוהו: אמאי, וענה: אלה מים בעלמא. עיי"ש. ובעניין פטל וכו' עיין בקובץ בנתיבות ההלכה (קובץ לד - פורים דף 224 פסקי הגרי"ש זצ"ל) שמביא מהגרי"ש זצ"ל שיוצאים ידי חובת משלוח מנות גם במשקה, ושני סוגי משקאות מחולקים נחשבים לב' מנות, וגם משקה קל עם טעם נחשב למשקה. אך מי סודה אין דנים בו כמשקה. עיי"ש. ועיין בספר קובץ הלכות (פסקי הג"ר שמואל קמנצקי שליט"א פורים דף קע-קעא) שכתב ד"סלצר" (מי סודה) אין לו חשיבות יותר מסתם מים, דמה שהוסיפו "גאז" בתוך המים אינו מועיל לענין שיחשב מאכל מעליא, וה"ה הסלצר שיש בהם טעם אינו כלום, שאינו אלא ריחא בעלמא, ולא מידי הוא והוא רק מיא בעלמא. ובענין "לימאנאד" (לימונדה), מסתברא שיוצאין ידי חובת משלוח מנות וכו', כיון שהוסיף בהם מי פירות, ושפיר יש עליה חשיבות מאכל לענין זה, שמשו"ה אין יוצאין ידי חובה בסלצר" דחשיבא רק מיא בעלמא. עיי"ש. ועיין בספר שו"ת מציון תצא תורה (פסקי הג"ר אביגדור נבנצל שליט"א ליד"נ הגרי"א סקוצילס שליט"א דף קיז) ששאלוהו האם יוצאים יד"ח משלוח מנות בבקבוק קטן של מים שיש לו פקק מיוחד לשתיה ונמכר בשווי כמה שקלים בחנויות, וענה: לענ"ד לא. עיי"ש. והיה מן התימה לי להאמין שאין יוצאים עם בקבוק מים יוקרתי ויפה וכדו', שהרי בודאי זה נקרא חשוב, אמנם לא מצאתי בפוסקים שהתירו, וכולם סברו שאין למים חשיבות "בעצם".

## מה נחשב לשני מינים

א. בי חתיכות או חלקים מאותו מין, מעמים חלוקים

עיין בספר ראש יוסף (לבעל הפמ"ג, מגילה ז). שהסתפק אם אפשר לצאת יד"ח משלוח מנות גם באותו המין אם התכו לשנים, או דבעינן שני מינים דווקא. עיי"ש. ועיין בספר ערוך השולחן (סימן תרצה סעיף יד) שכתב: וברור הדבר דצריך לשלוח שני מיני אוכלין או שני מיני משקין, או מין אוכל ומין משקה, אבל שני חתיכות ממין אחד אינו מועיל. דכי מפני שחתכן נחשבם לשנים. והרמב"ם כתב "וכן חייב לשלוח שתי מנות בשר או שני מיני אוכלין או שני מיני תבשיל", הרי שכתב שני מינים, ובע"כ צ"ל דזה שכתב 'שתי מנות בשר' היינו משני מיני בשר, או דאפשר דטעות הדפוס הוא, וכצ"ל "שני מיני בשר" כמו שני מיני אוכלין וכו'. עיי"ש. ועיין בספר הליכות שלמה (פורים דף שלז) שפסק הגרשז"א זצ"ל כדבריו. ובספר מאור השבת (חלק ג בפניני המאור תשובה מ) כתב בשם הגרשז"א

זצ"ל שאם נותנים החלק העליון והתחתון של העוף, נחשב לב' מנות (השאלה היתה שם לגבי דין בורר בשבת, דמבואר בשו"ע שיי"ט סעיף א' ג' דאם בורר ב' מיני אוכלין הוי בורר, ואם בורר מין אחד כגון חתיכות גדולות וקטנות לא הוי בורר. ואמר הגרשז"א זצ"ל דבבשר עוף אם בורר החלק העליון מהתחתון הוי בורר דהווי כב' מינים. וה"ה לענין משלוח מנות דהווי כשתים). ויש לדון האם חולק הגרשז"א זצ"ל על הערוך השלחן הנ"ל שכתב ש"באותו מין אם חתכו לשנים" אין מועיל. אמנם עיין בספר קובץ הלכות (פסקי הג"ר שמואל קמנצקי שליט"א - פורים דף קסד) שכתב ששני חלקים ממין אחד ומסוג אחד החלוקין בטעמם, כגון חלק העליון והתחתון של בשר עוף וכדומה, לא חשיבי ב' מינים, דהא סו"ס שניהם מין אחד הם. וכן תפוח אדום ותפוח ירוק אף שחלוקים בטעמם לא חשיבי ב' מינים אלא מין אחד, וכן יין אדום ויין לבן חשיבי מין אחד. אבל עוגת שוקולד ועוגת ספוג (טורט) מסתברא דחשיבי ב' מנות. ואפילו נחשוב ב' חלקי העוף כב' מינים שונים לענין מלאכת בורר, אין זה קובע לענין ב' מינים במשלוח מנות, דאי נימא דתלוי בגדרי בורר א"כ לדעת הט"ז (סימן שיט סק"ב) שהבורר גדולות מתוך קטנות הוי בורר א"כ ה"ה לענין דידן נימא דגדולות וקטנות ב' מינים הם!?! וע"כ שאין הנדונים שוים, דלכן גם לדין דקיימ"ל דגדולות וקטנות נחשבים מין אחד ולא מקרי בורר, מ"מ גדר הדין בענייננו לא ישתנה, שאין הדבר תלוי בדיני ברירה, והעיקר בזה הוא דתלוי אי נחשב כמו סוג אחד ומין אחד אצל אינשי, ובזה אצל אינשי הרי שניהם 'עוף', ולא משנה כ"כ מה שהם משני חלקים החלוקים בטעמם. וכן ביין לבן ויין אדום אצל אינשי הרי שניהם יין, ולא משנה כ"כ מה שאחד אדום ואחד לבן. וכן בתפוחים אף שיש חלוקים בטעמם. אבל עוגת שוקולד ועוגת ספוג הרי חלק מן עצם תואר המאכל הוא טעמו, ואין זה כסתם טעמא בעלמא, אלא זהו גופא מן עצם המאכל, שלכן שפיר נחשב כשני מינים. עכ"ד. ומבואר מדבריו דצריך "שתי שמות ממינים שונים". ויש שסברו דסגי ב"טעמים" שונים כדי להחשיבם כב' מינים, עיין בספר ירושלים במועדיה (פורים, דף תג) ששאלו להג"ר אביגדור נבנצל שליט"א אם אפשר לשלוח שתי פרוסות מאותה העוגה, והשיב: לא. ועוד שאלוהו אם שלח ב' פרוסות מאותה העוגה אך פרוסה א' היתה עם קרם והשניה בלי, או עם קרם אחר, האם אפשר לצאת בזה, וענה שאפשר. העיקר הוא שיהיה ב' טעמים שונים וזה מחשיב אותם לשני מינים. ועוד כתב שם שאם שולח שקית ממתקים ויש בה כמה צורות של הממתק, שכולם באותו טעם אך בצורה שונה, אין זה נחשב לשני מינים. אך טעמים שונים נחשבים לשני מינים. עיי"ש.

**וראוי** לציין מש"כ בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יד סימן סה) לחלוק על עיקר דינו ודיוקו של הערוך השלחן בהרמב"ם, ופוסק שאפילו מין אחד שחתכו לשנים (כגון חתיכות בשר וכו' - אפילו מאותו מקום, וא"צ להיות א' תחתון וא' עליון וכו') יוצא יד"ח בזה כל זמן שהוא מנה חשובה. עיי"ש.

ב. בי מצעם שיש שייכות ביניהם ונאכלים יחד

**ועיין בבאר היטב** (סימן תרצה ס"ק ז) שכתב שמי ששלח לחבירו דג וביצה שעליו, או פת ופניו טוחות בביצה, יש להסתפק אי יוצא י"ח משלוח מנות. עיי"ש. ועיין בערוך השלחן (תרצה סעיף יז) שכתב, וראיתי מי שמסתפק בדג וביצה שעליו, אי זהו שני מנות כמו בערובי תבשילין. ולי נראה דבעינן דבר חשוב. ממילא דטיח הביצה שעל הדג אינו עולה למנה אחת, וכן כל כיוצא בזה. עיי"ש. ובהליכות שלמה (פורים דף שלו) הביא שאמר הגרשז"א זצ"ל לשואל על מנה של בשר עם תוספות בצדה בצלחת, שצריך להוסיף עוד מנה. ועיי"ש שכתבו דהיינו משום ספיקא דהבה"ט, ושהגרשז"א זצ"ל מחמיר כהערוך השלחן, או משום חשיבות. אמנם בספר ירושלים במועדיה (שם) כתב שנשאל הג"ר אביגדור נבנצל שליט"א האם סלט פירות או סלט ירקות נחשב למין א' או לשני מינים, וענה שלמעשה נחשב למין אחד כיוון שהם נאכלים יחד. וכן לגבי ירקות או פירות שלמים כגון עגבניות שרי או ענבים וצימוקים, אם הם נאכלים כאחד הרי הם מין א', ואם נאכלים בפני עצמם נחשבים לשני מינים. עיי"ש.

## מיני מאכל הנאכלים רק בתערובת או שאינם ראויים עתה לאכילה

א. דברים המשמשים לתביל - קפה תה פוכר שמן ותבלינים

**לענין** קיום מצות משלוח מנות ע"י שלוח חבילת קפה או תה, עיין במשנ"ב (תרצה ס"ק יט - בשם המג"א שמקורו מהמהרי"ל) שכתב דבעינן שיהיה מין אוכל המבושל ולא בשר חי, דמשלוח מנות הראוי מיד לאכילה משמע. עיי"ש. ולפי"ז נמצא בפשטות שקפה וכדו' שהם דברים שאינם מוכנים מיד לאכילה, לכאורה לא יצא יד"ח בנתינתם. וכן איתא בקובץ בנתיבות ההלכה (קובץ כח פורים - פסקי הגרי"ש זצ"ל דף 190) ששאלו להגרי"ש זצ"ל האם אפשר לתת קפה כמשלוח מנות, וענה שלא, משום שהוא נחשב כמו תבלין. עיי"ש. וכן כתב בספר ירושלים במועדיה (פורים דף קג), עיי"ש ששאלו להג"ר אביגדור נבנצל שליט"א האם שקיות תה או צנצנת קפה יכולים להחשב כאחד ממיני משלוח מנות, וענה שלמעשה לא, כיוון שהם מחוסרים מעשה ואי אפשר לאוכלם, ועדיין אין זה מנה. עיי"ש.

ועיין בספר מועדי הגר"ח (פסקי הגר"ח קנייבסקי שליט"א מכת"י חלק א דף שנג) ששאלו להגר"ח קנייבסקי שליט"א אם יוצא יד"ח משל"מ בסוכר וקפה, וענה שלא מסתבר לכאורה. עיי"ש. וכן איתא בספר קובץ הלכות (פסקי הגר"ח שמואל קמנצקי שליט"א פורים דף קעד), עיי"ש שכתב, השולח שקיות טה או פח של קפה נמוס הטעונים נתינה למים לא יצא ידי חובתו. והיה אפשר לדון, דהא דלא מיקרי מנות היינו דוקא במידי דצריך הכנה רבה או עכ"פ שצריך לטרוח בו קצת, שבזה שפיר לא מיקרי מנה, אבל היכא דלא בעי אלא תיקון קל כגון נתינה למים, והמים מצויים אצל כל אחד ואחד, אפשר דשפיר מיקרי מנה. אך למעשה פסק דלא מיקרי מנה אלא מידי דראוי לאכול כמות שהוא בלי תיקון והכנה. וזהו מיסוד דברי המג"א, דגם בזה סו"ס צריך תיקון והכנה ולכן לא יצא. עיי"ש. ועיין בשו"ת תשובות והנהגות (חלק ה סימן רלד סעיף ב) שכתב שעיקר דינו של המשנ"ב תמוה, דהלא מפורש בגמ' (מגילה ז:) "שלח ליה מלא כסא דזנגבילא ומלא כסא דפלפלא אריכא", והרי הם אינם אלא תבלין לאוכל (והרי כתב במשנ"ב בס"ק יט - שצריך "הראוי מיד לאכילה", ומשמע - בלי שיצטרפו לערבבו עם דבר אחר), ומפורש שגם בתבלין יצא ידי המצוה. וע"כ צריך לחלק דרק כשצריך "לתקן בבישול דוקא" גרע. וכן המנהג שיוצאין ידי משלו"מ בתבלין כגון קפה ותה. אבל מצאתי בשו"ת דובב מישרים (חלק א סימן צב) שפלפלין וזנגבילא לא מיירי ביבשתא, שהם תבלין, רק ברטיבתא שראוים לאכילה כמות שהם וכו'. ואם כן לפ"ז בקפה ותה ותבלינים אין יוצאין. עיי"ש. אמנם עיין בספר נטעי גבריאל (פורים דף שיט) שכתב שיוצאים ידי משלוח מנות גם בדברים שאינם נאכלים לעצמם רק עשויים להוסיף טעם במאכלים כגון פלפלים וכדומה. והוכיח כן מדשדר ליה מלא כסא דפלפלתא. וראיתי בספר הלכות חג בחג (קארפ - פורים דף קנח) שכתב שיוצאים בנתינת סוכר ושמן, כי שניהם ראויים לאכילה בפני עצמם. עיי"ש.

ב. דברים הנאכלים בתערובת - קטשופ וחרדל<sup>5</sup>

ועיין בספר קובץ הלכות (פורים דף קעא-קעב) שכתב שלא יוצאים יד"ח בנתינת בקבוק קטשופ או חרדל וכדו', כיון שצריך דבר "הראוי מיד לאכילה", ושאינו מחוסר מעשה כמו בשר חי, וגם בלי צורך לערבב עם דבר אחר. עיי"ש. וצ"ע, כי גם מאכלים כמו טחינה וחמום וכדו' הרי גם אינם נאכלים בפני עצמם בדרך כלל, ואם כן אטו אין יוצאים בהם?! וצריך לחלק בין דבר שהוא "מאכל" כמו חמום וטחינה שאפשר לאכול אותם לבד, לבין "רוטב" שלעולם אין אוכלים אותם בפני עצמם אלא עם דבר אחר, ולפיכך אינם נחשבים ראויים לאכילה.

ג. עוף שחוט אבל אינו מבושל

**ובעיקר דברי המשנ"ב עיין בספר פרי חדש** (תרצה סעיף ד) שכתב דבעינן דבר מוכן, דהיינו בשר ותרנגולים שחוטין, שכן משמעות 'מנות' לשון הכנה. אבל אם שלח לחבירו תרנגולים חיים יראה שלא קיים המצוה. ומשמע מדבריו שאין צריך דווקא דברים מבושלים אלא סגי כשהם שחוטין. ועיי"ש טעמיו, הובאו דבריו במשנ"ב (ס"ק יט). עיי"ש.

ד. לשלוח לחולה - מאכל המסוכן לו

**עיין בספר נשמת אברהם** (חלק א דף שנג-שנד) שכתב שהשולח לחבירו מאכל שמטעמי רפואה אסור לו לאכול, כגון השולח ממתקים לחולי סכרת, מסתבר שמכיון שאין לחולה הסכרת שמחה מזה אינו יוצא יד"ח. והג"ר יצחק זילברשטיין שליט"א העיר שדברים אלו צריכים ראיה, דמבואר בתוס' (בב"ק פה. ד"ה עבר על דברי הרופא) שהאוכלו אינו חשוב פושע כל כך, ואם כן יתכן דיצא יד"ח מאחר שאין זה פשיעה כ"כ כל שאין בזה משום פקו"נ. ועוד, הגע עצמך, אם המקבל אכל מאכל בשרי בסוף יום הפורים ואז קיבל משלוח מנות של חלב וכעת אסור לו לאכול, וכי נימא דלא יצא יד"ח?! ויתכן לומר שאנשי כנה"ג וחז"ל שקבעו דין דמשלוח מנות התכוונו לתקן זאת על דרך העולם בעלמא, שלהם זהו שמחה, ואפילו אם לאדם פרטי מסויים הדבר אינו גורם שמחה, אין התקנה זזה ממקומה. ובפרט בדבר הראוי ליתנו לאחרים, או גם לו – לאחר זמן כשיתרפא. והסכים הגרשו"א זצ"ל עם סברא זו. עיי"ש. אמנם עיין בספר פסקי שמועות (פורים דף קס) שמביא מהגר"נ קרליץ שליט"א שאם יכול לאכול מזה אפילו קצת, יצא ידי חובה. אבל אם אינו יכול לאכול כלל משום דזה סכנה בשבילו, לא יצא יד"ח. עיי"ש.

יסוד הספק - אי אזלינן בתר המקבל או בתר עלמא

**ויתכן** לומר שיסוד הספק בזה הוא האם במשלוח מנות אזלינן בתר המקבל או בתר עלמא. ומספק זה יתכנו עוד שתי נפק"מ, באופן ששלח מאכל אשר ההכשר שלהם הוא הכשר שמקובל בעולם, אמנם המקבל עצמו אינו נוהג לאכול מכשרות זו. או באופן הפוך, שלהמקבל מותר מחמת מצב בריאותו לאכול דברים ששאר העולם לא יאכלו. ולפי דברי הגרשו"א זצ"ל (שהבאנו לעיל) הכל תלוי בדרך העולם כולו, וכך, באופן זה תיקונו חז"ל, וממילא לכאורה אם המאכל הוא ב"הכשר מקובל" מסתמא יצא. ובציור השני באופן שרק לו [לחולה] מותר לאכול דברים מסויימים, מסתמא לא יצא. אמנם מצאתי בשו"ת שבט הלוי (חלק ג סימן נג) שהקיל בזה, וסברתו היא בגלל שסו"ס הרבה ריעות בזה. עיי"ש.

ה. משלוח מנות של בשר וחלב

**ועיין בספר שיח התורה** (מכת"י הגר"ח קנייבסקי שליט"א - חלק א דף שכ) ששאלוהו, מי ששולח לחבירו בשר וגבינה קשה במשלוח מנות, ולא נשאר ו' שעות בכדי שיוכל לאכול את שניהם עד סוף היום, אזי להשיטות דבעי שיוכל לאכול המנות בפורים, האם סגי מזה שכל מין מצד עצמו יכול לאכול, או כיון שעפ"י דין אינו יכול לאכול שניהם היום לא יצא. וענה, יתכן שאם יקיא מה שאוכל, יותר (יהא מותר) לו מזה שאכל. עיי"ש. וזהו חידוש, כי לדינא בפשטות אפילו לאחר הקאה צריך לחכות שש שעות. (וצע"ק אם מזמן ההקאה או מזמן האכילה, ובפשטות מזמן האכילה, כי הקיא הוא פגום, ועוד טעמים). כי לשיטת הרמב"ם טעם המתנת ו' שעות הוא משום הבשר בין השיניים - איך מהני ההקאה נ"ח. (ולחלכה



### נח. הגבינות הקשות כהיום - אם צריך המתנת ו' שעות

**ולעצם** העניין היה נראה לומר שיוצא בשליחת בשר וגבינה משום עוד טעם, והוא שלשיטת הרבה פוסקים אין לנו כיום גבינה קשה שצריך המתנת ו' שעות ויכול לאכלה קודם, עיין בט"ז (יו"ד סימן פט ס"ק ד) וש"ך (שם ס"ק טו) שכדי שתהא עליה דין גבינה קשה צריכה היא להיות מתולעת או ישנה ששה חדשים. ועיין בדרכי משה (סימן פט ס"ק ב) שכתב שגבינה קשה היא כשעברו עליה י"ב חודש. אבל הש"ך (ס"ק טו) כתב ו' חדשים (כמו שהבאנו), ובדרכי משה (שנדמ"ח) הוכיח שט"ס יש בדרכי משה. וצ"ע. ועיין בספר מלאכת שמואל (דרז"י - חלק קונטרס הזכרונות - דינים ומנהגים מהחזו"א וצ"ל מרשימות וכת"י של הגר"ח קנייבסקי שליט"א דף יא-יב) שכתב: "שאלתי (הגר"ח קנייבסקי שליט"א להחזו"א וצ"ל) על איזה גבינה צריך להמתין אחריו ו' שעות, ואמר, דוקא אם "שהתה שנה", והניח הגר"ח שליט"א דברי החזו"א בצ"ע (מה שאמר שנה ולא ו' חדשים כהש"ך ושאר פוסקים). ועיין באגרות וכתבים דרך אמונה (אגרת צג) דכתב הגר"ח קנייבסקי שליט"א: "שמעתי ממרן החזו"א וצ"ל שאין להמתין ו' שעות רק אחר גבינה שיבשה י"ב חודש, ולא ידעתי מקורו. עיי"ש. ושמעתי מרבתי בשם הג"ר משה פיינשטיין וצ"ל שכמעט כל הגבינות הנמצאות בינינו אינם בגדר זה, מלבד כמה יוצאות מן הכלל [ואין אומרים שהתהליך שהגבינה עוברת היום וכו' עושה ופועל בה "כאלו" עברו עליה ששה חדשים, ועוד טענות שיש שהעיר]. ועיין בספר שמחת המועדים (דף תכג) שכתב שאמר לו הגר"ש פירמנט שליט"א (תלמיד מובהק של הגר"מ פיינשטיין וצ"ל - ודומו"ץ אגודת ישראל שיקאגו ארה"ב) שהוא הראה למרן הג"ר משה הגבינות הצהובות של "העולם" (חברה של גבינה צהובה בארה"ב), ואמר לו ר' משה להקל. [וכלל לא התייחס לטענה שכיום מכניסים מרכיבים חזקים שהם ממהרים

התהליך שהיה אמור לקחת ששה חדשים]. וכן אמר לו הגר"ח פ' שיינברג וצ"ל דרך הוא מנהג העולם להקל בזה, אע"פ שהוא בעצמו (הגר"ח פ' שיינברג וצ"ל) מחמיר. עיי"ש. ועיין בספר קיצור שו"ע בשר בחלב (חלק א דף קלח) שמביא עדות מהגר"א קוטלר וצ"ל ש"מעשה בבחור שהוזמן לאכול אצלו (הגר"א קוטלר וצ"ל), וכאשר הגישו לפניו בשר אמר בבחור שהוא אכל גבינה צהובה, ואסור באכילת בשר, אמר לו: הגבינה הצהובה המצויה בינינו איננה הגבינה הקשה עליה דברו הפוסקים, שהיא היתה כ"כ קשה שהיו צריכין לריב אייון' (מגדרת) לחותכה". הרי מעשה רב מהגר"א קוטלר וצ"ל שאין לחוש כלל להמתין אחר הגבינות הצהובות המצויות. עיי"ש.

**אמנם** ידועה שיטת הנרי"ש וצ"ל (הובאו דבריו בקובץ תשובות חלק א סימן נח) שהחמיר בזה, ואפילו לאחר שהגבינה נמסה וכגון ב"פיצה". עיי"ש. וכן עיין בקובץ מבית לוי (פסקי ה"שבט הלוי" וצ"ל גליון ט דף כג) ובשו"ת שבט הלוי (חלק ב סימן לב) שכתב שראוי להחמיר בגבינות קשות צהובות בזמנינו ולהמתין שש שעות מאכילתן לאכילת בשר, כי יש בחנויות גבינות כאלה שהם יותר מששה חדשים, וקשה לדעת ולהבחין ביניהם. גם יש לומר דאף שכהיום הגבינות הצהובות עומדות רק בערך כחודש, מ"מ כיון שמעמידים אותם ע"י חומרים חזקים, י"ל שמתקשה והתהליך נותן חוזק טעם בגבינה כמו בהעמדה ששה חדשים וכו'. עיי"ש. ועיין בספר מעדני שלמה (פסקי הגרשו"א וצ"ל דף רמב) שכתב שאמר להגרשו"א וצ"ל ששמע אומרים בשמו שהגבינה צהובה שלנו יש לה דין של גבינה קשה ויש להמתין אחריה לאכילת בשר ו' שעות. וענה שאין זה נכון שכך פסק, שהרי אומרים שכיום אין זה בכלל גבינה ישנה ששעורה ששה חודשים, כיון שכיום ממתנים רק חודשיים. ואמרו לו שחכם אחד פוסק בשמו דדינה כגבינה קשה, וענה שבאמת בספרו של הג"ר לוי רבינוביץ וצ"ל (בעל

אנו מחמירין כשני הטעמים להמתנת ו' שעות, א. משום משיכת טעם. ב. משום בשר בין השיניים. עיין ש"ך יו"ד סימן פט ס"ק ב).



וכך נכתב ב'קובץ מבית לוי' בשם הגר"ש ואונר שליט"א (זצ"ל). ולענ"ד אין להחמיר בזה, דהלא מקור דברי הרמ"א (מרדכי בשם מהר"ם) שהחמיר משום שמצא גבינה בין שיניו לאח"ז, וברור כשמש שבגבינה צהובה דידן הנמס בפה לא שייך כלל שישאר בין השיניים לאחר שעה, ופשוט גם דאין זה בכלל גבינה קשה שהפוסקים דברו בה, שהיה קשה מאד עד שנשאר לאחר שעות בין השיניים כמו בשר וכו', ואין זה דומה כלל לגבינה צהובה שבמקומותינו. ומה שכתב הגר"ש שליט"א (זצ"ל) שיש בגבינה שומן רב וטעמו נמשך, אף שהטור (סימן פט) כתב דמטעם זה החמירו להמתין אחר אכילת בשר (ומקורו ברש"י לגבי בשר), צ"ע איך יש בידינו לקבוע גדר זה למעשה, איך נתת דבריך לשיעורין, וכי בכל דבר ודבר נחליט לפי הנראה לנו, הלא אין לנו אלא דברי הפוסקים, ומכל דבריהם משמע דרק בגבינה קשה העומדת ששה חדשים נאמרה הלכה זו. וכיון שאין מדובר לא בספיקא דאורייתא ולא בספיקא דרבנן אלא במנהג בעלמא שרבים חלקו עליו (עיין ש"ך ס"ק יז בשם המהרש"ל דהוי מינות), ואף הרמ"א כתב דאין למחות ביד המקילים בעיקר מנהג זה אף בגבינה קשה, מה"ת להחמיר בזה כולי האי. משום כ"ז נלענ"ד דאין להחמיר בגבינה צהובה או גבינה המשולשת המצויה בזמנינו. עיי"ש.

**והרבה** מאופן ההכרעה בזה תלוי איך המ"ז (סימן פט ס"ק ד) והש"ך (סימן פט ס"ק טו) למדו את הגדר של גבינה קשה. עיי"ש. ונראה לדינא שהמקיל יש לו על מי לסמוך.

**וראוי** להביא כאן שאפילו המחמירין כשיטת הגר"ש שליט"א, יש בכל זאת בשתי אופנים שאפשר להקל. א. כפי שראיתי מתלמידי שאם ישן אחר אכילת הגבינה צהובה אפשר בודאי להקל (שלגבי אכילת חלב לאחר אכילת בשר הוא מחלוקת הפוסקים - עיין הערות (להגרי"ש זצ"ל מסכת חולין דף קה). שמביא שהג"ר אברהם מטשעכנוב בשו"ת שבסוף סידור זיעש אברהם' (סימן נא) כתב דאף דאם ישן שינת קבע יכול לאכול גבינה אחר בשר אף שלא עברו שש שעות, דהשינה והבל הפה גורם לעיכול, אבל ודאי אינו כן כשהלך לישון קצת בכונה ע"מ לאכול אח"כ. וכן לא בבשר בהמה, ולא בשינת יום. עיי"ש. ואני שמעתי בשם הגר"ש זצ"ל שהמקיל יש לו על מי לסמוך, ואפילו לאחר שינה של שתיים ושלוש שעות, אמנם הרבה פוסקים חולקים על עיקר פסק זה וסוברים שאין השינה גורמת היתר כלל, עיין בקובץ מבית לוי (פסקי בעל ה"שבט הלוי" זצ"ל חלק ט דף כג) שכתב שגם מי שישן לאחר אכילת הבשר צריך להמתין שש שעות. עיי"ש. ב. באופן שמצוי מאוד, במי שאכל מאכל עם גבינה קשה

המעדני השלחן) שהוא ת"ח חשוב כותב שבירר תהליך היצור של הגבינה, ופסק משום כך שדינה כגבינה קשה, ושאלוהו והרי מרן פוסק בזה לקולא, ולא הסכים, ואמר הרי בביתנו נוהגים להמתין ו' שעות מגבינה צהובה לבשר. ושוב טענו לו שאין ראייה ממה שמחמיר על עצמו למה שסובר לדינא, אולם השתמש מלפסוק בזה דבר ברור לדינא ולהכריע לכאן או לכאן. עיי"ש. ועיין בתשובתו הנדפסת בספר מאור השבת (חלק ג סימן ל"ח) שכתב בשם הגר"ש זצ"ל שיש מחמירים מפני שבאופן מלאכותי נעשית כגבינה ישנה. עיי"ש.

**ובחבורת** 'מהדרין' (חוברת יב) כתב הגר"מ רובין שליט"א שהגר"ש זצ"ל אמר לו הורות למעשה: דמדינא אין צריך להמתין, אבל המנהג להמתין. עיי"ש. ועיין בספר הליכות שלמה (שבועות דף שפג) שכתב שבזמננו ראוי להמתין שש שעות בין אכילת גבינה צהובה לאכילת בשר (והיינו אפילו בשר עוף). עיי"ש. ועיין בחוברת 'נתיב החלב' (תנובה, חוברת ד) שהביא מהרב יהודה שלזינגר (מ'ועדת מהדרין תנובה) שבדק את תהליכי היצור של הגבינות, וגם ביצע בדיקת טעמי הגבינות, והסיק שבגבינות המצויות כגון מלוחות, כולל גבינה בולגרית, וגבינות צהובות, אינן בגדר גבינה קשה שעליה דיברו הפוסקים, לא מצד קשיותן ולא מצד טעמן. ועיין שם עוד מה שכתב להסיק לעניין הלכה למעשה. והיה די בזה כדי להסיק שאין צריך להמתין אחר הגבינות המצויות, אלא שלגבי גבינה צהובה יש פקפוק מפני דעת הגר"ש אלישיב זצ"ל. והביא גם בשם הגר"ש זצ"ל ששאל לו על גבינה צהובה, ואמר לו הגר"ש זצ"ל שגבינה קשה נחשב מה שהיה בצעירותו גבינות שהיו קשות כאבן, וכדי לאוכלן היו צריכים לפורסן עם גרון ואח"כ לגרדן במגרדת. והוסיף הגר"ש זצ"ל לומר שבכל אופן הוא מחמיר על עצמו, אבל זה לא מעיקר הדין. ולמרות כל זאת כיון דנפיק מפומיה דהגר"ש זצ"ל שיש להחמיר, יש שיראים להקל בזה. ועוד כתב הרב שלזינגר במאמרו הנ"ל, שלפני מספר שנים נכנס אל הגרי"ש זצ"ל ופירט לו את תהליך היצור של גבינה צהובה בת ימינו, ואמר הגרי"ש זצ"ל שאי"צ להמתין אחרי גבינה זו גם מצד המנהג, לא מצד קשיותה ולא מצד משיכת טעמה, אבל בכל אופן כדאי לחשוש ולהמתין שש שעות. עיי"ש.

**וראוי** להביא בענין זה את דברי הנר"א וי"ט שליט"א (הובאו דבריו בספרו 'מנחת אשר' - פרשת שמות סימן סא אות ב) שכתב: ולא אמנע מלהעיר על מה שראיתי בספר קובץ תשובות להגר"ש אלישיב שליט"א (זצ"ל), שהחמיר להמתין ו' שעות אחרי גבינה צהובה שבימינו, כיון שיש לה שומן רב וטעמו נמשך.



ו. קיום משלוח מנות עם מאכל קפוא

**ובעניין** קיום מצוות משלוח מנות עם מאכל קפוא, ראיתי בספר אחד שכתב דתלוי אם יש עדיין זמן מספיק להפשירו עד סוף יום הפורים, דאם יש זמן יצא, ואם אין מספיק זמן לא יצא. ונ"ל שדבר זה תלוי במציאות של כל מאכל, וכמו שכתבו הפוסקים שמותר לצרף לחם קפוא ללחם משנה כיון שנאכל ע"י הדחק, וא"כ הוא הדין בנדון דידן נ"ל. ואולי יש לחלק בין לחם לשאר מאכלים. וראיתי שיש שכתבו שהואיל שאפשר לחמם המאכל בתנור או מיקרוגל, יצא יד"ח בזה. אמנם אין זו מענה, דא"כ כהיום גם יהא מותר לשלוח בשר חי ולבשלו תוך זמן קצר בתנור וכו', וא"כ גם בשר חי יחשב כראוי לאכילה. ואולי אפשר בין דבר שהוא כבר מאכל בעצם ורק חסר לו חימום, לבין מאכל שחסר בעצם, והיינו שצריך עדיין לבשלו וכדו'. ובאמת הא דצריך שיהיה ראוי לאכילה הכוונה היא שהאוכל יהא מוכן לאכילה עכשיו וכמות שהוא. ועיין בשו"ת רבבות אפרים (חלק ו סימן שפו) במה שכתב בזה. עיי"ש.

ז. דברים שאינם אוכל - בגדים, סיגריות, מנות לקניית אוכל

**ענין בתרומת הדשן** (סימן קיא) ששאלוהו, בני אדם השולחים לחבריהם בפורים חלוקים וסדינים וכה"ג, האם יוצאים ידי משלוח מנות או לאו. וענה, יראה דאין יוצאים בהן, דנראה טעם המשלוח מנות הוא כדי שיהא לכל אחד די



ב) שמותר לצרף לחם קפוא ללחם משנה, כי גם קפוא נחשב לחם, ולא חילק אם ראוי לאכילה או לא. עיי"ש. **ובאותו** עניין, מצוי מאד שרוצים לשאול לחם משנה מהשכנים, וכתב בספר בשמירת שבת כהלכתה (שם אות יג ובהערה מג) שאם אין לו לחם שני ללחם משנה יכול הוא לשאול לחם משכנו לברך ברכת המוציא, ולבצוע מן הלחם שלו, ולהחזיר לבעליו את שלו. והגרשו"א זצ"ל העיר דצ"ק, דאולי בעינן שיהא דומה ללחם משנה של המן במדבר, שהיה ראוי לאכול משניהם, ואילו זה ששאל משכנ הרי אסור משום גזל. עיי"ש. אמנם עיין בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יא סימן כג, וחלק יב סימן לו) שהתיר בלי פקוק. וכן איתא בשו"ת שלמת חיים (סימן רמז) ששאלוהו (להגר"ח זוננפלד זצ"ל), אם משום איזה סיבה לא הכין לחם משנה, אם מחוייב ביום השבת לשאול אצל שכניו אולי יש להם להשאילו וכו', וענה דפשיטא שישתדל להמציא ע"י שאלה אם אפשר, וכתב בהגהה שנראה מדברי רבינו שאף שאינו יכול לבצוע ממנו מפני שמחזירו לבעליו בשלימות לאחר הברכה, מ"מ יצא יד"ח לחם משנה. עיי"ש. וכן כתב בספר קובץ הלכות (שם) שאפילו נימא שצריך לחם הראוי לאכילה, מ"מ י"ל דבכה"ג שבעצם ראוי הוא לאכילה, אלא שאין רשאי, מסתברא דשפיר יכול ליקחו לחם משנה. עיי"ש.

בערב שבת, ולא עברו שש שעות עד סעודת השבת, ראיתי מתלמידי הגר"ש זצ"ל שעד כדי כך לא מחמירים.

#### נ. השתמשות בלחם קפוא או שאול ללחם משנה

**ולעצם** דין השתמשות בלחם קפוא ללחם משנה, עיין בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק נה אות יב) שכתב שמותר לצרף לחם משנה לחם קפוא שרק עכשיו הוציאוהו מתא הקפאה. ועיי"ש (בהערה לט) שמביא מהגרשו"א זצ"ל דיתכן דבשעה שהלחם קשה כאבן ואינו ראוי לאכילה אינו יכול להצטרף ללחם משנה, ולא דמי למצה בערב פסח בשבת וכדומה, דעכ"פ הוא גם עכשיו נחשב אוכל. אך אם בדעתו להאריך בסעודתו עד שיהיה ראוי למאכל, אפשר דחשיב כרותח שצריכים להמתין עד שיצטנן. עיי"ש. אמנם עיין בספר חוט שני (חלק ד - שבת דף קה) שכתב, לחם משנה שהוא קפוא יוצא בו ידי חובתו ללחם משנה כיון שבקושי אפשר לאוכלו. עיי"ש. וכן כתב בספר קובץ הלכות (פסקי הג"ר שמואל קמנצקי שליט"א שבת דף תקכד-תקכה) שיכול לצרף לחם משנה ככר קפוא, והנסיון יוכיח שגם לחם קפוא ממש ראוי לאכילה, שלכן אין ספק דשרי ליקחו לחם משנה אף לכתחילה. עיי"ש. וכן איתא בשו"ת אור לציון (תשובות ב פרק כא הלכה

וספק לקיים הסעודה וכו', ועוד, משום דלא אשכחן בשום מקום דמיקרי מנות אלא מידי דמיכלי. עיי"ש. וכן משמע מסתימת לשון השו"ע (סימן תרצה סעיף ד) שכתב שחייב לשלוח לחבירו ב' מנות בשר או של מיני אוכלים. ועיין בט"ז (שם ס"ק ד) שפסק כהתרומת הדשן, וכן איתא במשנ"ב (שם ס"ק יט). ובפשטות אף בדיעבד אינו מקיים מצות משלו"מ כשנותן שאר דברים. ומהאי טעמא לכאורה אף מעות בכלל אלו שאינו יוצא. אמנם עיין בבאר היטב (שם ס"ק ז) שהביא דעה שהשולח מעות כסות וכלים בשביל משלוח מנות, אם יכול למכרם מיד לקנות לצורך סעודה מהני, וסיים שמדברי התרומת הדשן משמע קצת דלא יצא. עיי"ש. ועיין בשו"ת אור לציון (תשובות ד פרק נט הערה א) שכתב שנראה שהנותן לחבירו כרטיס לאכילה במסעדה, אם חבירו אוכל במסעדה ביום פורים יוצא בזה ידי חובת משלוח מנות. עיי"ש. ובפשטות נראה דבנתנת סיגריות ספרים וכו' לא יצא יד"ח, ואפילו שראיתי שיש לדון בזה להתיר, אמנם להלכה לא קי"ל הכי, וכן איתא בשו"ת רבבות אפרים (חלק ג סימן תעג אות ב, חלק ז סימן שכד). עיי"ש. ובשו"ת ידון משה (פסקי הגרי"ש זצ"ל לידדי שליט"א - פורים שאלה לה) איתא שישאל להגרי"ש זצ"ל על השולח במשלוח מנות סיגריות וטבק, האם הם נחשבים עם השני מנות או לא, וענה דבעינן מידי דראוי לאכילה ממש. עיי"ש.

ועיין בסוף הקונטרס שצירפתי מאמר מיוחד בענייני העישון וכו' בזמנינו, וכמה הלכות שנוגעים לענין זה הנובעים מכמה מחלקי השו"ע. וראיתי לנכון לצרף זאת כאן כיון שיש הרבה מצעירי הצאן שלדאבוננו מעשנים ביום קדוש זה. ועיין בספר שערי ימי הפורים דף עה שכתב שמה שנוהגים נערים וילדים לעשן סיגריות בפורים אין טעם לזה, כי מי שלא רגיל לעשן אינו נהנה מזה מלבד הגאווה שיש בדבר, ואין רוח חכמים נוחה מזה, וראוי לבטלו. ובפרט שעיי"ז נמשכים לעישון ומתרגלים לזה גם במשך כל השנה, ושוב קשה מאוד להפסיק וכו'. עיי"ש.

## ה. נשים וקטנים במשלוח מנות

אם נשים חייבות במשלוח מנות

עיין ברמ"א (סימן תרצה סעיף ד) שכתב שאשה חייבת במתנות לאביונים ומשלוח מנות כאיש, ועיין במשנ"ב (ס"ק כה) שכתב שהוא מפני שכולן היו באותו הנס, וצריכה היא לשמוח ולשמח לב אביונים, וכתב: קיימו וקיבלו היהודים וכו', וגם נשים בכלל. וכתב המגן אברהם, לא ראיתי נוהרין בזה, ואפשר דוקא באלמנה, אבל אשה שיש לה בעל, בעלה משלח בשבילה לכמה אנשים, ומכל מקום יש להחמיר (דהיינו שכל הנשים יקיימו המצוה). עיי"ש. וכן איתא בערוך השלחן

(סימן תרצה סעיף יח) שנשים חייבות במשלוח מנות, ואינה נפטרת בנתינת בעלה בזה, דזהו מצוה דרמיא עליה (ועיין בערוך השלחן (סימן תרצד ס"ק ב) שכתב שנ"ל דאיש ואשתו שניהם יוצאים בב' מתנות, דכגוף א' הם. עיי"ש. וצ"ע מאי שנא ממשלוח מנות, ויש לחלק). ועיין בספר הליכות שלמה (פורים דף שלח) שכתב שכיון שהאשה חייבת במצוות הפורים כאיש, טוב שיאמר הבעל לאשתו וכן לבתו שהגיעה לחינוך וסמוכה על שלחנו, שהוא נותן גם עבורן מתנות לאביונים ומשלוח מנות, או שיתן להן רשות לתת בעצמן. שהנה המג"א כתב: לא ראיתי נוהרין בזה, ואפשר דדוקא באלמנה אבל אשה שיש לה בעל – בעלה משלח בשבילה לכמה בני אדם, ומ"מ יש להחמיר. ונראה דמש"כ שיש להחמיר, אין כוונתו שצריכה בדוקא לתת ולשלוח בעצמה, וגם אין צריך שיזכה לה בעלה את המעות והמנות ע"י אחר, דלא כתיב בהו "לכם", אלא שיחמירו שישלח הבעל גם בשבילה, ויודיע הדבר לאשתו וכן למקבלי המנות, שידעו שהמשלוח הוא גם ממנה, וכן כששולחים בשם כל המשפחה יודיע לשולחים ולמקבלים מי ומי במשלחים (ואם ירצה להחמיר ולזכות לה בקנין גמור, והיינו ע"י אחר בביהכ"נ וכדומה, יש לחוש דכיון דהוי ממוון שלה לגמרי, בעינן הסכמתה ודעתה בנתינה, ולכן הדרך הישרה היא ליתן עבורה בלא הקנאה ורק יודיענה). עיי"ש. וכן עיין בספר קובץ הלכות (פסקי הג"ר שמואל קמנצקי שליט"א פורים דף קעו-קעז) שאשה נשואה יכולה לצאת ידי חובת משלוח מנות ע"י נתינת בעלה, ומדינא אינה צריכה לצוות את בעלה ליתן בשבילה, ומ"מ ראוי לבעלה להודיעה שנותן משלוח מנות בשבילה. וכשבעלה נותן בשבילה יכול לתת ב' מנות לחבירו בנתינה משותפת משניהם יחד, ואין צריך ליתן מנות מיוחדות בשבילה. ומה שכתב המג"א שיש לאשה להחמיר, הכוונה שתזהר לוודא שבעלה יתן מתנות בשבילה, אבל אינה צריכה לתת המתנות בעצמה, דכיון שבעלה נותן בשבילה שפיר דמי, דהא המתנות שנותן הוא משלה ג"כ, וכיון שנתן מתנות גם בשבילה שפיר יצאה ידי חובתה. עיי"ש.

**אמנם עיין בפרי חדש** (סימן תרצה) שמביא מהערך לחם למהריק"ש שאין נשים חייבות, כי בפסוק כתיב (לגבי משלוח מנות) "איש" לרעהו, "איש" ולא אשה. ויש פוסקים שדייקו בדברי הגהות הגר"א (לשו"ע סימן תרצה) מאחר שמביא בדבריו לעיין בפרי חדש, דייקו שהוא ג"כ סובר כהפרי חדש לפטור נשים ממתנות לאביונים ומשלוח מנות. ועל עיקר טענת הפרי חדש, עיין בערוך השלחן (סימן תרצה סעיף יח) שכתב שלשון "איש" אינו למועוטי אשה, וכמו דכתיב בפרשת משפטים "וכי יפתח איש בור", "וכי יגוף שור איש" וכו' (שודאי שהכוונה גם לאשה), דכל התורה בלשון זכר נאמרה. עיי"ש. וכן עיין בשו"ת שבות יעקב (חלק א סימן מא - הובאו דבריו בשערי תשובה סימן תרצה ס"ק ט) שתירץ קושיית הפר"ח על פי

הגמ' בקידושין (ל): ת"ר איש אמו ואביו תיראו, "איש" אין לי איש, אשה מנין, כשהוא אומר 'תיראו' הרי כאן שנים. א"כ מה ת"ל 'איש', איש סיפק בידו לעשות, אשה אין סיפק בידה לעשות, מפני שרשות אחרים עליה. ע"כ. א"כ הוא הדין הכא דאף דאשה ג"כ חייבת במשלוח מנות וכו', מ"מ כתיב "איש" לפי שסיפק בידו לעשות, משא"כ האשה. עיי"ש.

#### משלוח מנות לאשה

**ולגבי** לשלוח מנות לאשה, עיין ברמ"א (הנ"ל) שכתב שבמתנות לאביונים איש יכול לתת לאשה וכן להיפק, משא"כ במשלוח מנות – איש יתן לאיש ואשה תתן לאשה. ועיין בדרכי משה (סעיף ז) ובמשנ"ב (ס"ק כו-כו) ובערוך השלחן (סימן תרמה סעיף ג) טעם החילוק ביניהם. עיי"ש.

#### אם קטנים חייבים במשלוח מנות

**ולעניין** קטנים במצוות משלוח מנות, עיין ברמ"א (הנ"ל) שכתב שאשה חייבת במתנות לאביונים ומשלוח מנות כאיש, ועיין בפמ"ג (א"א ס"ק יד) שכתב: ויראה שקטנים מחנכין ככל חינוך, אף בדרבנן. עיי"ש. וכן איתא בספר מסורת משה (פסקי הג"ר משה פיינשטיין זצ"ל חלק ב דף קנט), עיי"ש ששאלו לר' משה זצ"ל איזה מצוות חייבים לחנך בהם קטנים בפורים, ובפרט האם יש ענין לחנכם במצוות מתנות לאביונים. וענה שיש לחנכם בכל מצוות שיכולים לקיים וכו'. עיי"ש. וכן איתא בספר חוט שני (חלק ד - חינוך קטנים דף שט) שכתב שמשלוח מנות ומתנות לאביונים בפורים, אם הוא קטן פחות מעונת הפעוטות אין דין חינוך על מצוות שמצוותם בנתינה, כיון דמן הדין אין הם יכולים לתת, ומסתברא דלא תיקנו חינוך במצוה שהיא לתת לחבירו, כגון משלוח מנות ומתנות לאביונים. ואף שאפשר לעשות שיהא להם אפשרות ליתן, מ"מ אין זה מחייב מדין חינוך, וכן קודם תקנת הפעוטות לא היה על זה כלל דין חינוך. אבל משהגיעו לעונת הפעוטות יש ליתן להם מאכלים שישלחו משלוח מנות וכן מתנות לאביונים. ושאינו מצדקה דאם אין לו מה ליתן הרי הוא פטור ממצות צדקה, משא"כ בפורים אף שאין להם, הרי היו משלחים ומחליפים את מנותיהם זה עם זה, כדאיתא במס' מגילה (ו):. וכן במתנות לאביונים, הרי אפילו עני חייב. עיי"ש.

**אמנם** עיין בספר ארחות רבינו (להסתייפלר זצ"ל חלק ג פורים סעיף נא) שאין חיוב לחנך קטנים במשלוח מנות או מתנות לאביונים, דלא שייך כאן חינוך, כיון שאין לו מדיליה. עיי"ש. וכך נפסק בספר כאיל תערוג (למרו הגרא"ל שטיינמן זצוק"ל - פורים דף לד) שקטן פטור ממשלוח מנות ומתנות לאביונים לפי שאין לו משלו. עיי"ש. אמנם חשוב להעיר דאם יש לקטן מעות משלו לכאורה חייב האב לחנכו במצוה זו גם לשיטות אלו. עיי"ש.

קיום משלוח מנות ע"י שליחה לקטן

**ולענין** קיום מצות משלוח מנות ע"י שליחה לקטן, עיין בספר ערוך השלחן (סוף סימן תרצה) שכתב דנראה שיצא ידי מצות משלוח מנות בנתינה לקטן, דהא 'לרעהו' כתיב וגם קטן בכלל, כדמוכח מקרא ד'כי יגוף שור איש את שור רעהו', והנוגח שור של קטן חייב. עיי"ש. ובס' א"א בוטשאטש מהד"ת מסתפק לגבי קטן. אמנם עיין בספר **בף החיים** (סימן תרצד ס"ק יב) שפסק שלא יצא ידי נתינה לקטן משום שהוא אינו נחשב 'רעהו'. ועיין בספר **שאלת רב** (פסקי הגר"ח קנייבסקי שליט"א - חלק ב פרק לט שאלה כ) ששאלוהו האם יוצא יד"ח מצות משלוח מנות כששלח לקטן, וענה שמסתבר דיוצא, אמנם עיי"ש (בהערה למטה) ששאלו להגר"ש זצ"ל אותה שאלה, וענה שאינו יוצא, משום דכתיב "רעהו" דמשמע גדול. עיי"ש.

## ו. עניינים שונים במשלוח מנות

הנחת שתי המנות בס"א אחד

**עיין בשו"ת תורה לשמה** (להבן איש חי - או"ח סימן קפט) שכתב שכל שהניחם בכלי אחד, חשיב מנה אחת ואין כאן ב' מנות לרעהו, דע"י הכלי נעשים מנה אחת. עיי"ש. אמנם להלכה לא נקטינן הכי, וכן המנהג הפשוט אצל האשכנזים, שאף לכתחילה מניחים שתי המנות בכלי אחד, כגון בסלסלה וכיו"ב, ולא חששו כלל. ועיין בשו"ת **שבט הלוי** (חלק ג סימן צו אות ד) שכתב, ובענייני פשוט דאין זה לדינא (דברי התורה לשמה), דודאי כיון דבעצם ב' מנות הם, יוצאים ידי חובתו. עיי"ש. וכן איתא בשו"ת **תשובות והנהגות** (חלק או"ח סימן שמו). עיי"ש.

להחזיר משלוח מנות למי ששלח לו

**עיין בספר קובץ הלכות** (פסקי הג"ר שמואל קמנצקי שליט"א - פורים דף קפט) שכתב שמי שקיבל מנות מחבירו ראוי ממדת דרך ארץ שיחזור הוא ויתן מנות להנותן לו. עיי"ש טעמו. ועיין בשו"ת **מנחת שלמה** (חלק א סימן כו דף קסה) שכתב שמסתבר שאדם שנותן משלוח מנות לחברו על תנאי שיחזיר לו ג"כ משלוח מנות, דחשיב "כסחורה" ולא חשיב משלוח מנות. עיי"ש.

משלוח מפרות שביעית

**עיין בספר הליכות שלמה** (פורים דף שלח) שכתב שמותר לשלוח מנות מפרות שביעית, ואף להחזיר ג"כ מותר, ואין בזה משום פריעת חוב, כיוון שאין זה חוב ממון שניתן לתובעו בדיינים, אלא חוב מחמת מצוה בלבד הוא, ולכך אין בו משום סחורה. וכן איתא בחוט שני (שביעית דף שלח) שמותר לשלוח לחבירו

משלוח מנות בפורים מפירות שביעית, דאינו אלא קיום מצוה, ולא פרעון חוב, דלא נאסר פרעון חוב בשביעית אלא חוב שמחויב לחבירו מחמת דבר שקיבל הימנו. ונראה דמותר גם להחזיר משלוח מנות מפירות שביעית לחבירו שכבר קיבל ממנו, ולא נקרא פרעון חוב אלא מתנה. מ"מ אם מרגיש כעין הרגשת חיוב מחמת שקיבל ממנו משלוח מנות, אפשר דמיקרי כפרעון חוב. וצ"ע. וכן צ"ע כששולח משלוח מנות לחבירו שמרגיש כלפיו כעין הרגשת חיוב, כגון הורים של תלמידים למלמד של בניהם, אי חשיב כפרעון חוב. וצ"ע עיי"ש. אמנם עיין בספר שלמי תודה (פורים דף שה) שמביא מהאבי עזרי זצ"ל שאמר דלשלוח פירות שביעית ודאי דשרי, כיון דאין זה חוב ממון אלא מצוה, ודמי לקידוש והבדלה מיין של שביעית. ואין זה כפורע חובו מדמי שביעית. אבל להחזיר לו מדמי שביעית אסור משום דהוה כמו תגמולין דאסור. עיי"ש. וכן עיין בקובץ מבית לוי (פסקי בעל שבט הלוי זצ"ל - פורים דף נב, וכן איתא בשו"ת שבט הלוי חלק ז סימן קפג) שכתב שמשלוח מנות הראשון ששולח לחיוב לא ישלח מפירות שביעית, והמקבל משלוח מנות יש להחמיר שלא ישלח בחזרה מפירות שביעית, ותוספת מנות שרגילים לשלוח מותר מפירות שביעית. עיי"ש. וכן איתא בספר שבות יצחק (שביעית דף עו) שכתב בשם הגרי"ש זצ"ל שלא להחזיר משלוח מנות מפירות שביעית, והוסיף שגם את המשלוח מנות הראשון שבו הוא מקיים את חובתו ימנע מלשלוח מפירות שביעית, מפני שחיוב המצוה הוא כחוב המוטל עליו. עיי"ש. ועיין בשו"ת תורה לשמה (סימן קצג) מוש"כ בזה. עיי"ש.

אם יש חשש רבית במשלו"מ למלוח

**ולעניין חשש ריבית בנתינת משלוח מנות למלוח, הכלל בזה הוא דאם היה נותן לו אפילו בלא שהלוה לו, שרי. ואכמ"ל.**

כמה עניני טבילת כלים הנוגעים למשלוח מנות ולכל השנה

**עיין בט"ז** (בשם הב"י - יו"ד סימן קכ ס"ק י) שכתב ש"כלי סחורה" אינם צריכים טבילה (רק "כלי סעודה"), ועיין בספר טבילת כלים (דף קסד) שכתב שכלי שדעתו ליתנו במתנה לאחר לא יטבילו קודם נתינתו, ובהערה (שם) כתב ששמע מהגרשו"א זצ"ל שגם אם יזכהו לחברו לא מהני, דיש לחשוש שכבר יש לחבירו כלי כזה, או שמא ירצה בסוג אחר, ויחזור וימכרנו לאחר. וכיון שכן, נמצא דעדיין לא חל עליו שם "כלי סעודה". עיי"ש. ואם בכל זאת טבל אותו, יש מחלוקת גדולה בפוסקים אם מהני הטבילה בדיעבד, ומשו"ה טוב לחזור ולטבול הכלי בלא ברכה, בפרט בכלי מתכת וכדו' שחיוב טבילתם מדאורייתא (לדעת רוב הראשונים).

**ובאותו עניין**, בנוגע לחנויות המוכרות כלי עכו"ם (אפילו אם בעלי החנויות הם יהודים), לא יטבילום אלא לאחר שקנאום הלקוחות, כי הם כעת "כלי סחורה" ועדיין אינם כלי סעודה. ובעניין אחר, מכח אותה סברא יש קולא, שיש שהתירו למלונות ומסעדות וכדו' שלא לטבול הכלים שלהם, כי עבור בעלי העסק נחשבים הכלים כ"כלי סחורה" ואכמ"ל<sup>פ</sup>.

**ועיין** בספר קובץ הלכות (פסקי הג"ר שמואל קמנצקי שליט"א דף רד) שכתב שמי שקנה כלי חדש בכדי להניח בו המנות ולשלחו לחבירו בפורים, יש לו לטבול את הכלי בברכה. דאע"ג שקנאו על דעת לתתו לחבירו במתנה, אין זה מחשיבו "ככלי סחורה", דדוקא בחנווני שקנייתו אינה מתייחסת לעצמו כלל, אלא הוא כל כולו קנייה בשביל אחרים, ומתנהג בהם כאילו אינם שלו כלל, בזה דעתו קובעת דמקרי כלי סחורה ולא כלי סעודה, ואינו בר טבילה. אבל יחיד שקונה כלי על דעת לתתו לחבירו, חשיב קנייתו בשביל עצמו, והכלי הוא שלו, אלא שבדעתו לתתו לחבירו, ובזה לא חשיב כלי סחורה אלא כלי סעודה מיקרי ויש לו לטבולו בברכה. עיי"ש. אמנם זה הוא דלא כהגרשז"א זצ"ל שהבאנו לעיל, שיש לחוש שמא יחזיר זאת לחנות שוב. עיי"ש.

**ולעצם** העניין אם מותר לשים את המאכלים של המשלוח מנות בכלי שאינו טבול, עיין ברמ"א (יור"ד סימן קכ סעיף ח) שאסור לכתחילה להשתמש בכלי סעודה שאינם טבולים אפילו בדרך עראי ובאופן חד פעמי. וכן ראיתי שיש פוסקים שהחמירו ויעצו לשים את המנות בתוך שקית על הכלי. ונראה שחומרא יתירא היא. וכן איתא בספר ירושלים במועדיה (פסקי הג"ר אביגדור נבנצל שליט"א - פורים דף תיג) שפסק שאפשר להשתמש עם כלי שאינו טבול למשלוח מנות, ויודיע למקבל שאין הכלי טבול, כי אינו משתמש בזה ל"סעודה" אלא ל"מתנה", א"כ הוי כ"כלי סחורה" שאינם צריכים טבילה ואפילו כשמניח אוכלין בתוך הכלי. עיי"ש.

משלוח מנות בזמן אביזות וכן לרב קהילה באביזות

**עיין בשו"ע וברמ"א** (סימן תרצו ס"ק ו) ובמשנ"ב (ס"ק יז-כא) שכתבו שהאבל אפילו בתוך שבעה חייב במשלוח מנות ומתנות לאביונים כמו שחייב בכל התורה כולה. אמנם לא ישלח תפנוקים ודברים של שמחה. אבל אין שולחין לאבל



ההשתמשות אינו אלא מדרבנן, דאמרו לן "אל תשתמש בכלי אלא תטבילו תחילה", וא"כ כל זה כשיכול להטבילו, אבל במלון וכדומה שלא יתנו לו לקחת ולהטבילו, כיון דרוצה לאכול ולשתות שרי ליה. עיי"ש.

ס. ועיין בשו"ת מנחת שלמה (חלק ב סימן סו אות יד) שכתב לענין אכילה בכתי מלון וכדומה בכלים שאינם טבולים, שלא נראה מ"ש האחרונים להחשיבם כ"כלי סחורה", אולם יש להקל בזה לפי מש"כ דאיסור

מנות כלל בכל משך ימי האבילות שלו, כדין שאילת שלום. אבל מותר לשלוח לו מתנות לאביונים ואפילו בתוך השבעה. ובמקומות ששואלין בשלום האבלים מותר לשלוח להם בתוך השנה (לאבילות) מנות שאינם של שמחה, אבל לא תוך השלושים. עיי"ש. ועיין בספר חוט שני (אבילות דף תיא) שכתב שלמעשה נוהגים שלא לשלוח משלוח מנות לאבל בפורים אפילו דברים שאינם של שמחה. עיי"ש. וכן איתא בקובץ מבית לוי (פסקי בעל שבט הלוי זצ"ל קובץ טו דף מה) שאין שולחים מנות לאבל כל י"ב חדש, ולשאר קרובים כל ל' יום, ואפילו דבר שאינו של שמחה. עיי"ש.

**ועיין בשו"ת וישמע משה** (פסקי הגרי"ש זצ"ל חלק א דף רלב) ששאלו להגרי"ש זצ"ל מה שכתבו הפוסקים שאבל בתוך שנת האבילות לא יקבל מתנות, ואף לא משלוח מנות בפורים, מה הדין ברב של קהילה שהוא בתוך שנת אבלו, האם יש להקל בדין זה וכו', והגרי"ש זצ"ל לא רצה להקל, ונתן עצה לתת המשלוח מנות להרבנית. ואז שאלוהו הלא מבואר ברמ"א שאסור לאיש לתת משלוח מנות לאשה, וענה שבנידון דידן מותר כי גלוי וידוע שבאמת ברצונו היה נותן להבעל. ושאלוהו האם בשעת הדחק אפשר לתת לו, וענה שבשעת הדחק יתן לו את המינימום שאפשר. עיי"ש. ועיין בשו"ת דברי מלכיאל (חלק ה סימן רלו) שמתיר לרב לקבל משלוח מנות לכתחילה. עיי"ש. ועיין בספר קובץ הלכות (פורים דף ה) שכתב שמסתימת דברי הפוסקים מוכח דהא דקפדינן באבל היינו רק שלא ישלח תפנוקי שמחה, אבל יכול לשלוח לכמה בני"א כמנהגו מידי שנה בשנה, ואין צריך למעט כלל בזה, שאין האבל חייב למעט בכמות המתנות ששולח, ויכול לשלוח לכמה אנשים כהרגלו מידי שנה בשנה. עיי"ש. וכן ראיתי בשם הגר"ח קנייבסקי שליט"א.



## פרק ה

### משתה ושמחה

חקירה בגדר חובת השתיה עד דלא ידעי והנפק"מ בזה

**ידועים** דברי הגאון רבי ישראל סלנטר זצוק"ל (הובאו דבריו בספר עמק ברכה דף קכו) שפירש הא דאמרינן בגמ' (מגילה ז:): "חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע" וכו', דאין פירושו **שחייב להשתכר** ואינו יוצא ידי המצוה אם לא נעשה שכור מהיין, אלא עיקר המצוה היא רק **לשתות** יין ולהתבסם, ויוצא בזה, רק דבזה אינו נפטר, וחל עליו עוד חיוב חדש לחזור ולשתות עוה"פ, וכך נמשך חיוב מצוה זו של משתה ושמחה, דבכל פעם חייל עילויה חיוב מצוה מחדש לחזור ולשתות, ואינו נפטר **ממנה** עד שישתכר ולא ידע וכו', שאז נפטר ממצוה זו כדין שיכור ושוטה שפטור מכל המצוות. ונמצא דהשיעור עד דלא ידע אינו שיעור ב"קיום" שרק בשיעור זה מקיים המצוה, אלא רק "שיעור בפטור", דהיא מצוה נמשכת עד שישתכר ויפטר<sup>א</sup>.

**ועיין בשפת אמת** (מגילה ז:): שכותב ג"כ כמעט כאותו גדר, שנראה לפרש דאין הכוונה שמחויב להשתכר כל כך עד שלא ידע, אלא דכל היום מחויב לעסוק במשתה, ועד דלא ידע עדיין החיוב עליו. לאפוקי כשהגיע לשיעור זה. אבל אפילו קודם זה השיעור יוצא כל שעוסק במשתה. עיי"ש. ועיין בעין יסוד זה בשו"ת **אגרות משה** (אבה"ע חלק ב סימן יח) לענין מצות פו"ר, דאין המצוה לידת הבנים, דלאו ברשות האדם הוא להוליד, ובפרט דוקא זכר ונקיבה, אלא יסוד המצוה היא ההשתדלות, והיינו מעשה הביאה, ומקיים עי"ז מצוה בכל ביאה וביאה, רק דאם לא הוליד אז חל עליו כל פעם חיוב מחדש להשתדל עוד פעם, ואם עלתה בידו והוליד בן ובת, אז נפטר שוב מלהשתדל עוד. עיי"ש. (ועיין ב'ומתוקים מדבש' (בכת"י) ענייני פרו ורבו ומילה – שהארכנו בזה, ואכמ"ל).



**סא.** אמנם עיין בספר "החפץ חיים חייו ופעליו" (חלק ג דף תתקכח) שכתב שמספרים על הגאון רבי ישראל מסלנט זצוק"ל שהתאמץ לקיים מצות חז"ל בפורים כפשוטה, ושתה הרבה יותר מהרגיל, אך למרות התאמצותו לא נשתכר, וידע לשוחח עם תלמידיו בדברי תורה ולהבדיל בין נס גדולת מרדכי לבין נס מפלת המן, ואמר: אני מצדי התאמצתי לקיים דברי חז"ל, ואם למרות זאת הנני יודע להבדיל בין ארור המן לברוך

מרדכי, הריני אנוס, ואונס רחמנא פטריה. עיי"ש. ולפי שמועה זו מבואר דס"ל להגרי"ס זצוק"ל דעיקר המצוה היא להגיע לידי שכרות, ולא רק לשתות יין ולהתבסם, ואם שתה הרבה ולא הגיע לידי שכרות הוה כאנוס בקיום המצוה, אפילו ששתה יין כל היום, ואין זה כמו שהביא בשמו בספר עמק ברכה. ואולי אח"כ חזר בו ופירש המצוה בענין אחר.

ועיין בספר מנחת חן (להגרנ"א אהלבוים שליט"א אב"ד נחלת יצחק נ.ג. - הגדת פסח דף צג) שכתב, דאיתא בשו"ע (סימן תפא סעיף ב) שחייב אדם לעסוק בהלכות פסח וביציאת מצרים ולספר בנסים ונפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו "עד שתחטפנו שינה". ומבואר מזה דשיעור חיוב מצוה בסיפור יצי"מ הוא עד שתחטפנו שינה. והקשה שלכאורה לפי"ז נמצא דהרבה מישראל שאין מרבין כ"כ בסיפור עד כדי שיעור הנ"ל אין יוצאין כלל עניין זה וצ"ב סב.

**ועיי"ש** שרוצה לתרץ את קושייתו עם היסוד שביארנו לעיל, שאין הביאור דלא מקיים מצות סיפור יצי"מ עד שיאריך כדי שתחטפנו שינה, דודאי מקיים מצוה בכל סיפור וסיפור, דאין לו שיעור (וכמ"ש הראשונים דלכן לא תקנו ברכה על מצות סיפור יצי"מ, דאין לו קצבה). אלא דמ"מ לא מיפטר, רק חל עליו עוד חיוב לספר מחדש, וז"ש חייב אדם וכו' עד שתחטפנו שינה, היינו דחיובו מתחדש עליו מחדש לספר עוה"פ, ולא מיפטר עד שתחטפנו שינה. אבל מ"מ לענין קיום המצוה - כבר נתקיים בסיפור כל שהוא. עיי"ש.

**ויש כמה נפק"מ היוצאים מחקירה זו, אי אמרינן ד"עד דלא ידע" הוא שיעור של קיום המצוה ואין מקיימים המצוה עד שמוגיע לידי כך, או שמא הוא "פטור", דהיינו שהמצוה היא לשתות, ורק כשמוגיע למצב של "עד דלא ידע" נפטר.**

א. בחזר ונשתפה לאחר השכרות

**נפק"מ א',** אם לאחר שהשתכר בשיעור זה של "עד דלא ידע" חזר לקדמותו ושפיותו לפני גמר יום הפורים, אם יש עניין לחזור ולשתות עוד. דאי אמרינן דעד דלא ידע הוא שיעור קיום, א"כ אין עניין לשתות שוב, כי כבר קיים המצוה. אמנם אם המצוה היא לשתות, ועד דלא ידע הוא "פטור", א"כ יש עניין לשתות שוב (וכן הוא לענין סיפור יצי"מ בליל הסדר, שאם עסק בסיפור יציאת מצרים "עד שתחטפנו שינה", ואח"כ שוב התעורר משנתו במשך הלילה, האם יש חיוב לחזור ולספר עוד ביציאת מצרים, כי אם זה "פטור", עכשיו שאין השינה חוטפתו אין לו פטור זה, אבל אם הוא שיעור בקיום, כבר קיים את המצוה).



**שליט"א.** ועיין בספר חוט שני (פסח דף ריג) שכתב שאין הכונה שהחיוב הוא עד שנרדם ואז פטור כדין אנוס וכו', אלא פירוש 'עד שתחטפנו' הוא, דאם השינה טורדתו כגון שראשו כבד עליו, אין צריך ללחום עמה, ומותר לו לילך לישון. עיי"ש. א"כ אין מקום כלל לקושייתו.

**סב.** עיין בספר קובץ הלכות (פסקי הנ"ר שמואל קמנצקי שליט"א פסח דף שסח) שכתב שהגדר של "עד שתחטפנו שינה" בליל הסדר הוא עד שירגיש עייפות שמחמתו רגיל לילך לישון, ובדרך כלל לאחר הסדר רוב בני"א הם בגדר של תחטפנו שינה, ואין הכוונה שצריך שירדם בפועל על השלחן. וכן איתא שם מהגר"ש זצ"ל, וכן ראיתי בשם הגר"ח קנייבסקי

ב. אם יש עדיפות ל"ין חזק או ח"ש

**עוד** נפק"מ ראיתי בפוסקים, כשיש לאדם ב' מיני יין, אם יש עניין לשתות את היין היותר חזק. שאם "עד דלא ידע" הוא שיעור בקיום המצוה, לכאורה כדאי לשתות יין יותר חזק בכדי להגיע לקיום המצוה, אמנם אם הוא "פטור" והמצוה היא לשתות, אולי עדיף לשתות יין חלש יותר כדי שלא יגיע למצב של פטור במהרה.

ג. השוטה פחות משיעור זה - אם צריך כלל לשתות

**עוד** נפק"מ יתכן, במי שאין בדעתו לשתות עד שיגיע לכלל 'עד דלא ידע', או מי שהרופאים גזרו עליו שאסור לו לשתות הרבה יין לפי מצב בריאותו, אבל יכול הוא לשתות רביעית יין ולא יותר, אם יש עליהם מצוה לשתות יין עכ"פ מה שאפשר להם, על אף שהוא פחות משיעור זה של 'עד דלא ידע', ואף שיודע בנפשו שרביעית יין אינו פועל עליו שום פעולה. שאם המצוה היא לשתות, ועד דלא ידע הוא "פטור", אזי בודאי שיש להם עניין לשתות. אמנם אם 'עד דלא ידע' הוא שיעור במצוה, אולי אין להם עניין להתחיל כלל לשתות.

בירור בטעם דעד דלא ידע הוא שיעור בפטור

**ולמעשה** צ"ע על מהלך זה [ש'עד דלא ידע' הוא "פטור", והמצוה הוא לשתות], מחמת שני טעמים. א. דהלכה מפורשת ברמ"א (תרצה סעיף ב בשם הכל בו ומהרי"ל) שיש אומרים דאין צריך להשתכר כל כך, אלא ישתה יותר מלימודו וישן, ומתוך שישן אינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי. עיי"ש. ואי נימא ד'עד דלא ידע' הוא רק "פטור", מה מהני זה שהולך לישון, הרי ברגע שקם משנתו שוב חייב במצוה. וגם משמע מפורש בדברי הרמ"א שכל תכלית המצוה היא כדי להגיע למצב זה, ולא שהשתייה היא המצוה. ודו"ק. ב. הרי בכל התורה כולה ידוע ששוטה וכו' פטור מכל המצוות, ומה צריך לחדש לנו כאן פטור של 'עד דלא ידע'. ואי נימא שהפשט של 'עד דלא ידע' הוא רק "פטור", היה יותר נכון לכתוב בגמ' "חייב איניש לבסומי בפורי"א ותו לא מידי, והיינו יודעים ממילא שהמצוה היא השתייה, וכאשר יגיע למצב של 'עד דלא ידע' דהיינו כשיהיה בגדר שוטה ואנוס יהא פטור מהמצוה וכבבכל התורה כולה דשוטה פטור. ואולי יש לומר שהגמ' באה להגיד השיעור של הפטור, כי היה יכול להיות הו"א שהפטור קורה בשלב מסויים עוד לפני דלא ידע, וכגון כשהוא במצב של אינו יכול לעמוד לפני המלך, או בשכרות כלוט, קמ"ל שהשיעור של הפטור הוא "עד דלא ידע", והוא עד שגשטתה לגמרי. ואכן חידוש הוא, ולכן היה צורך לחדש "עד דלא ידע".

דין עד דלא ידעי - באיזה אופן מקיימים

**עין בר"ן** (מגילה ז: שהביא דעת רבינו אפרים) דמהוה עובדא דקם רבה בסעודת פורים ושחטיה לרבי זירא אידחי ליה מימרא דרבה (של חייב אינש לבסומי וכו'), ולא שפיר למיעבד הכי. עיי"ש. ועין בפרי חדש (סימן תרצה ס"ק ב) דתמה על דברי רבינו אפרים, וכתב שאין זה נכון, דא"כ אמאי אישתמיט רבי זירא מלמעבד סעודה אהדדי ואיצטריך לומר ליה לאו כל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא, כיון שראו שיצא קלקול עון שפיכות דמים מסיבת שיכרותם ראוי היה להם למנוע עצמם מלבסומי כולי האי ומלשתות אלא יותר מעט מכדי הרגילם, אלא משמע דאפילו הכי היו משתכרים יותר מדאי, ולהכי מיייתי תלמודא ההוא עובדא לאשמועינן דמימרת רבה כפשטה, דמחייב איניש לבסומי עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי וכו'. עיי"ש. וסברא זו כבר נמצאת בספר האשכול (הלכות חנוכה ופורים חלק ב אות ח) שכתב שאמר רבא מחייב אינש לבסומי בפורי' עד דלא ידע וכו', והרב ר' אפרים כתב מדמייטי עלה עובדא קם רבה ושחטיה לר' זירא ע"י דאבסום, ולשנה הבא כדאמר ליה נעבד פורים בהדדי א"ל רבי זירא לאו בכל שעתא מתרחיש ניסא, ממילא אדחי מימרא דרבה, ולא שפיר דמי למיעבד הכי. ולי הכותב נראה דמכאן ראי' דצריך לבסומי, דאי לא – הול"ל נעבד סעודה בהדדי ולא נבסם. עיי"ש. והנה מפשטות לשון השו"ע (תרצה סעיף ב) דחייב איניש לבסומי עד דלא ידע וכו', נראה שזו היא הלכה פסוקה, אמנם עין בביאור הלכה (שם ד"ה חייב) שזהו רק למצוה ולא לעיכובא. ויש כמה מהלכים בפוסקים איך לפרש מימרא זו, ואיך לקיים ה"ע דלא ידע" (ועין לקמן שהרחיבו בזה בביאור המימרא "בין ארור המן לברוך מרדכי", והרבה תלוי בזה איך מפרשים את המימרא "בין ארור המן לברוך מרדכי").

**ועין ברמב"ם** (הלכות מגילה פרק ב הלכה טו) שכתב: ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרותו. עיי"ש. ועין בערוך השלחן (סימן תרצה סעיף ב) שלומד שהרמב"ם סובר כשיטת הרמ"א, דהיינו שברגע שהוא נרדם אין לו ידיעה בין ארור המן לברוך מרדכי. עיי"ש. ועין בספר קובץ הלכות (פסקי הג"ר שמואל קמנצקי שליט"א פורים דף ריב) שכתב שמדברי הרמב"ם מבואר דס"ל שאין צריך להשתכר, דהנה אע"ג שהרמב"ם כתב ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרותו, הא בהכרח אין כוונתו שמשתכר ממש, דהא הרמב"ם (שם) כתב ששותה יין בתוך הסעודה, ובהלכות דיעות (פרק ה הלכה א) כתב שהשתייה שהיא בכלל האכילה אינה משכרת, וע"כ שאין כוונתו שמשתכר הרבה ביין בפורים, אלא שהיין גורם לו להרדם וכדעת הרמ"א. עיי"ש. וכע"ז כתב בדרכי משה (תרצה סק"א) עצמו. עיי"ש.

**ועיין** בספר מועדים וזמנים (להג"ר משה שטרנבוך שליט"א - חלק ב סימן קצ) שכתב, ונסתפקתי בכוונת הרמב"ם 'עד שישתכר וירדם בשכרותו', אי כוונתו שהשינה בכלל המצוה, שבזה מקיים 'עד דלא ידע' וכמבואר ברמ"א, וא"כ בעינן שיישן ביום הפורים דוקא, שיקיים המצוה בזמנו. או נימא דזהו שיעור בשתייה, דכששותה כ"כ עד שעומד לישון ולא ידע, קיים מצותו ששתה כשיעור, אבל אין שינה מעיקר מצות האי יומא כלל, רק שיעור בשתייה, וא"כ השינה מהני גם בלילה כשעבר הפורים. וכלענ"ד, ועדיין צ"ע. עיי"ש. ועיין בספר אגרת פורים (דף פב) שמביא מהגר"ח קנייבסקי שליט"א שהשינה צריכה להיות ביום דווקא. עיי"ש. וצ"ל דסבירא ליה שהשינה בכלל המצוה ולא רק שיעור בשתייה (אמנם אין הכרח שהוא סובר שכך הוא הפשט ברמב"ם, ויתכן שפסק כן משום דברי הרמ"א).

**והנה** מלשון הרמב"ם עצמו משמע שצריך שירדם מתוך הסעודה ושכרות היין, באופן שאם שתה מעט יין ואח"כ הלך לישון י"ל שלא קיים מצותו, וכן דקדק בספר מקראי קודש (פורים סימן מד). עכ"פ פשטות לשון רבנו הרמ"א דדי בשינה ושתייה לבד, ולא שהשינה צריכה להיות מתוך השתייה (וכבר ראיתי שיש שהעירו, שלפי הרמ"א למה אינו יכול לילך לישון מבלי לשתות, כי אם השינה היא התכלית, שילך לישון, וממילא לא ידע בעת שינתו בין ארור המן וכו').

וראוי להביא כאן ההנהגה למעשה מכמה מגדולי ישראל זצ"ל ושליטיא בענין זה.

**החפץ חיים** - ועיין במשנ"ב (תרצה ס"ק ה בשם הפמ"ג) שכתב, שראוי לעשות כמו שמובא ברמ"א. עיי"ש.

**הגר"א** - עיין בתוספת מעשה רב (ס"ק ע) שכתב שאדמו"ר החסיד עשה סעודתו תיכף אחר התפלה, ואח"כ ישב על שולחנו כל היום ואכל, ושתה הרבה למאד לקיים חיוב 'עד דלא ידע', ולעת ערב בירך ברכת המזון, ופג יינו, והתפלל ערבית. ועיין בשדי חמד (חלק ג מערכת חי"ת כלל צב) שהביא שמועה בשם הגר"א ז"ל שהיה משתכר בפורים כפשוטו עד לסכנה, כי מחייב איניש לבסומי בפוריא, ו'חייב' - כמו מתחייב בנפשו. ועיין מש"כ בני רבינו הגר"א בהקדמתם לביאור השו"ע בענין קיום מאחז"ל 'כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה' (וצ"ע אם יש לסמוך על שמועה זו).

**הגאון רבי ישראל סלנטר זצוק"ל** - עיין בספר החפץ חיים חיינו ופעליו (חלק ג דף תתקכח) שכתב שמספרים על הגאון רבי ישראל מסלנט זצוק"ל שהתאמץ לקיים מצות חז"ל בפורים כפשוטה ושתה הרבה יותר מהרגיל, אך למרות התאמצותו לא נשתכר וידע לשוחח עם תלמידיו בדברי תורה ולהבדיל בין נס גדולת מודרכי לבין נס מפלת המן. ואמר: אני מצדי התאמצתי לקיים דברי

חז"ל, ואם למרות זאת הנני יודע להבדיל בין ארור המן לברוך מרדכי, הריני אנוס, ואונס רחמנא פטריה.

**הג"ר ירוחם ליבוביץ זצ"ל**, הג"ר לייב מאלין זצ"ל, והחזו"א – עיין בספר שמחת המועדים (דף שכו) שכתב שאמר לו הג"ר מיכל פיינשטיין זצ"ל דבמיר בליטא כל הבחורים המצויינים כמו ר' לייב מאלין השתכרו לגמרי, וגם ר' ירוחם בעצמו היה שתוי מאוד. ועיין עוד בספר הנ"ל שכתב ששמע מהרבנית רוטברג (אשת ר"י בית מאיר) שבפורים בצהריים החזו"א היה בא מוילנא לבקר את אביה הג"ר מאיר קרליץ זצ"ל כדי לעשות שמח, והיה נכנס לבית עם הכובע שלו הפוך, ושתוי מאוד מהרבה יין. עיי"ש. וכן עיין בספר ארחות רבינו (חלק ג דף קפו) שכתב שאמר הסטיפלר זצ"ל שמרן החזו"א בחו"ל לפני שחלה במחלת הסכרת (כי חלה כאן בארץ), היה שותה בפורים הרבה עד דלא ידע. עיי"ש.

**הסטייפלר זצ"ל** – בצעירותו שתה בפורים הרבה, והשתכר פעם בפורים מיי"ש והרגיש לא בטוב אחר פורים. בשנים האחרונות היה שותה רק קצת יין יותר מהרגלו, ומקיים את ה'דלא ידע' ע"י שינה, כרמ"א (ארחות רבינו חלק ג דף קפו).

**הגרשז"א זצ"ל** – נהג כדברי הרמ"א (הליכות שלמה – פורים דף שמג הערה 78), ועיין בספר מעדני שלמה (פסקי הגרשז"א זצ"ל – דף רלו) שכתב ששאלו את הגרשז"א זצ"ל אם הוא נוהג לישון בפורים לקיים 'עד דלא ידע' כמש"כ הרמ"א, והקפיד (על השואל), דאין צריך לשאול דבר כזה, ואמר: כך כתוב, מה אתה שואל אותי. והוסיף שזה תלוי אם מזדמן לו לעשות (לישון) מחמת דוחק הזמן. עיי"ש.

**הגראי"ל שטיינמן זצ"ל** והג"ר משה סולובייצ'יק זצ"ל – סיפר הגראי"ל שטיינמן זצ"ל שידיד נעוריו רבי משה סולובייצ'יק זצ"ל היה משתכר בפורים והיה מדבר דברים נשגבים וגבוהים מאד בעניני יחוד ה', ועל כגון אלו דברו חז"ל, והעיד ר' אהרון לייב זצ"ל על עצמו, שמימיו לא נשתכר, וכשנשאל פעם על שיכור שהדליק עלקטרי בשבת רח"ל, התבטא בפשיטות: "בודאי המעשה לא היה עם בן תורה", ומנהגו של הגראי"ל שטיינמן זצ"ל היה לשתות יין בתוך הסעודה, ואח"כ ללכת לישון, ולקיים בזה דברי הרמ"א (כאיל תערוג - מגילת אסתר פורים דף כז סג).



**סג.** והגראי"ל שטיינמן זצ"ל היה אומר ע"ד דרוש בדברי הגמ' 'חייב איניש לבסומי עד דלא ידע', שנראה דקודם צריך האדם להיות 'איניש', ורק אח"כ יכול להשתכר, דיש ב' צורות של כניסה לשכרות, יש

**וראוי** לסיים ענין זה עם דברי הביאור הלכה (סימן תרצה ד"ה עד דלא – בשם החי אדם) שצריך להיות זהיר בנטילת ידים וברכת המוציא וברהמ"ז ומנחה ומעריב, ומי שיודע בעצמו שאם ישתכר יזלזל אז במצוה מן המצוות, או שינהוג קלות ראש, מוטב שלא ישתכר, וכל מעשיו יהיו לשם שמים. עיי"ש.

ביאור בענין "בין ארור המן לברוך מרדכי"

**עיין במשנ"ב** (סימן תרצה ס"ק ד בשם הט"ז והגר"א) שהכוונה ב'עד דלא ידע' וכו' היינו שגדולת מרדכי שבירכו הקב"ה הוא טובה יתירה על מפלת המן, ואחז"ל שלא יפסיק מליתן שבח ע"ז בשמחה עד שישתכר שלא יבחין עוד מה בין טובה זו לזו. ועיין בשער הציון (שם ס"ק ה שהביא מהמג"א, וכן איתא בלבוש) ד'ארור המן' בגימטריא כמו 'ברוך מרדכי' (תק"ב), ומשנשתכר עד שלא ידע לחשוב הגימטריא, פטור מלהשתכר עוד. עיי"ש. ועיין בספר מעדני שלמה (פסקי הגרשז"א זצ"ל דף רלה) שכתב פשט ממוצע, שאמר הגרשז"א זצ"ל שלדעתו הפשט הכי קרוב לאמת ב'עד דלא ידע' וכו', הוא מש"כ הלבוש (סימן תרצה) שבגימטריא שוה ארור המן לברוך מרדכי, וצריך לשתות יותר מלימודו עד שלא יוכל לעשות את החשבון הזה. וכוונת הלבוש, שיש שחושבים שהנס הגדול ביותר הוא זה שניצלנו ממות, ויש אחרים שחושבים שמפלת הרשע הוא הנס הגדול, ולכן צריך לשתות עד שלא יהיה הבדל בין זה לזה, מפני שהכל אותו נס, גם המפלה וגם ההצלה. ועיין עוד בשער הציון (שם) שכתב לעיין ביד אפרים, והמעין שם יראה שכתב שנתפרש לו בחזיון לילה שהפירוש 'עד דלא ידע' הוא עד ולא עד בכלל, דהיינו שכוונת המצוה שיתן הודאה להקב"ה על הנסים מתוך שמחה, וישתה יין כי יין משמח, וחיוב השתיה בזה הוא עד גבול דלא ידע, ולא יותר, משום שתכלית המצוה להודות לה', ואם ישתה יותר שוב אינו מכיר תוקף הנס. עיי"ש. ועיין בהרש"ש (מגילה ז:) שכתב שהיה לקדמונים פיוט, ובסיום החרוזים אמרו פעם ארור המן ופעם ברוך מרדכי, ומי שהוא שתוי קצת ואינו ביישוב הדעת כל כך, יוכל להחליף. עיי"ש. וידועים דברי הרמ"א (סימן תרצה סעיף ב) שיש אומרים דאין צריך להשתכר כל כך, אלא ישתה יותר מלמודו, וישן, ומתוך שישן אינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי. עיי"ש. ועיין בספר החשוב אגרת פורים (דף פא) שכתב שראה מובא בשם האריז"ל שהכוונה ממש עד שיאמר 'ברוך המן', אבל אין הענין כפשוטו לברך את המן, אלא ע"ד סוד ליתן ברכה לניצוץ קדושה שיש בקליפה. וכמדומה שזה אינו נוגע לנו, שאין לנו עסק בנסתרות. עיי"ש.



**וראוי** לסיים ענין זה בהבאת חידוש שראיתי בספר הלכות שלמה (פורים פרק יט הערה 78), שבעיקר החיוב דיעד דלא ידע' כתב הגרשו"א זצ"ל (בחי אגדה) וכן היה מרגלא בפומיה בע"פ, דמסתבר שלעתיד לבא אע"פ שימי הפורים לא יבטלו, מ"מ חיוב זה ישתנה, שהרי באמת אין השכרות מומדתן של ישראל כלל, ולכן נראה שעיקר הטעם הוא דכיון שתקנת פורים היתה בימי הגלות, והרי לא יתכן לשמוח שמחה שלימה בזמן שערבה כל שמחה בחורבן ביהמ"ק וחשכת הגלות, וכדאמרו בגמ' דלא אמרינן הלל משום דאכתי עבדי אחשורוש אנן וכו', לכן ציוו חז"ל להתבסס עד דלא ידע וכו', כדכתיב "תנו שכר וגו' ויין למרי נפש", שע"ז נשכח מצרות הגלות ונוכל לשמוח בשמחת פורים, הגם שע"י השכרות השמחה פגומה, אבל לעתיד תהא השמחה שלימה ולא נזדקק לשכרות. עיי"ש.

תקנת השתייה תוך הסעודה דווקא או שאפשר בכל היום

**עין ברמב"ם** (הלכות מגילה פרק ב הלכה טו) שכתב: כיצד חובת סעודה זו, שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו, ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרותו וכו'. ומשמע מסדר והמשך הדברים שיש דין לשתות דווקא בתוך הסעודה, ושעיקר מצות שתיית היין נתקנה בתוך הסעודה דווקא. ועיין בספר שלמי תודה (פורים דף שכה) שהביא דיוק זה מהגר"ז זצ"ל, וכן משמע מדברי וסדר השו"ע (תרצה סעיפים א-ג) שהתחיל בדיני סעודת פורים (סעיף א), ואח"כ מביא הדין של "חייב איניש" וכו' (סעיף ב), ואח"כ כתב דיני ברכה"ז ועל הנסים (סעיף ג). עיי"ש. ועיין בשו"ת התעוררות תשובה (לבן הכתב סופר זצ"ל חלק ג סימן תצא סעיף א), שבגמ' איתא (מגילה ז:): "רבה ורבי זירא עבדי סעודת פורים בהדי הדדי, איבסום, קם רבה ושחטיה לרבי זירא כו', לשנה הבאה א"ל ניתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי, אמר ליה לאו בכל שעתא מתרחיש ניסא". קשה הא יכולים לעשות סעודה בהדי הדדי ולא ישתו עד אחר הסעודה, והוכיח מזה דצריך לשתות יין בתוך הסעודה דוקא. עיי"ש. ועיין בחיי אדם (כלל קנה סעיף ל), שהיודע בעצמו שיזלזל אז במצוה מן המצוות, בנטילת ידים וברכה, וברכת המזון, או שלא יתפלל מנחה או מעריב, או שינהג קלות ראש, מוטב שלא ישתכר. עיי"ש. וכן איתא בביאור הלכה (סימן תרצה סעיף ב ד"ה עד). עיי"ש.

**ועיין** דיוק נפלא בספר קובץ הלכות (פסקי הג"ר שמואל קמנצקי שליט"א פורים דף ריא) דמדהזכירו שע"י השכרות עלול לבא לזלזל בנט"י וברכה, ע"כ דס"ל דמקיימים מצות שתיית יין בפורים גם קודם שנוטל ידיו לסעודה, ומי ששותה קודם הסעודה שוב א"צ לשתות בתוך הסעודה, דהא שתיית יין בפורים נחשב משתה מצד עצמה. עיי"ש. וכן נ"ל מפשטות דברי הרמ"א (תרצה סעיף ב) שכתב



שיש אומרים דאין צריך להשתכר כל כך, אלא ישתה יותר מלימודו, וישן, ומתוך שישן אינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי. עיי"ש. ומבואר מפשטות דבריו שזה לא בתוך הסעודה, כי איך יכול להמליץ לקיים את המצוה מתוך שינה באמצע הסעודה מבלי לברך ברכהמ"ז. ואפילו אם נרצה לומר שבאמת סבירא ליה דשותים בתוך הסעודה ומברכים ברכהמ"ז ואח"כ מקיימים המצוה עם השינה, מהא גופא יש ראייה שקיום המצוה אינו בתוך הסעודה, וחידוש הוא לומר ש"מעשה המצוה" צריך להיות בתוך הסעודה, אמנם "קיום המצוה" יכול להיות אח"כ. ועיין עוד בספר מעדני שלמה (פסקי הגרשז"א זצ"ל דף רלו) שכתב שהגרשז"א זצ"ל רצה למזוג לו מיין ענבים במקום יין, בטענה שבעל המחבר הנ"ל נוהג במכונות ולא כדאי לשתות יין, והדר ביה באמרו שאין יוצאים ידי חובת היום בשתיית מיין ענבים אלא דוקא ביין, ואז מוג קצת יין. ומזה למד בעל המחבר הנ"ל דסבר הגרשז"א זצ"ל דהך חיובא דחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע וכו', אינו רק דין בסעודת פורים, אלא מתקיים כל היום, ויש להקפיד לקיימו כשבא לשתות - דוקא ביין. עיי"ש.

מצוות השתיה בין דווקא או אף בשאר משקה המשכר

יש לעיין אם המצוה להתבסם בפורים הוא ע"י יין דוקא, או אף בכל מיני משקין המשכרים. והנה בגמ' (מגילה ז:) לא הוזכר דהחיוב להתבסם הוא ע"י יין, וכן מסתימת לשון הטור והשו"ע (תרצה סעיף ב) משמע שאין קפידא. אמנם עיין ברמב"ם (הלכות מגילה פרק ב הלכה טו) שכתב: ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרותו. וכן עיין ברש"י (מגילה שם) שכתב: לאבסומי - להשתכר ביין. עיי"ש. אמנם יש לדחוק, דעיין ברש"י (ברכות כט:): על דברי הגמ' "לא תרוי ולא תחטי", ופירש"י: לא תרוי - "לא תשתכר ביין". והתם ודאי אין האזהרה על שכרות מיין דוקא, אלא ה"ה שאר משקין, דמשכרין הרבה יותר מיין, וע"כ דמה שנקט רש"י יין הוא משום דרגילין להזכיר שכרות מיין. וא"כ י"ל דה"ה בנדו"ד אין הכוונה יין דוקא. ועיין בזה בשו"ת רבנות אפרים (חלק א סימן קצה אות ב), ועיין עוד בשו"ת הרדב"ז (חלק א סימן תסב) דנסתפק באחד שנדר שלא ישתה יין, אם מותר ביין של מצוה כגון קידוש וארבע כוסות ופורים. עיי"ש. ואי נימא דבפורים יכול לקיים המצוה אף בשאר משקין המשכרים, א"כ למה יהא מותר ביין, והרי יכול לקיים המצוה בשאר משקין המשכרים ולא יעבור על שבועתו. וגם אין זה כנשבע לבטל את המצוה. אלא ודאי דסבירא ליה דהמצוה היא ביין דוקא. ועיין בביאור הלכה (סימן תרצה ד"ה חייב בשם האליהו רבה) שכתב, אם תאמר האיך יחייבו חז"ל מה שנזכר בתורה ובנביאים בכמה מקומות השכרות למכשול גדול, ויש לומר מפני שכל הניסים שנעשו לישראל בימי אחשורוש היו על ידי משתה, כי

בתחלה נטרדה ושתי על ידי משתה, ובאה אסתר, וכן ענין המן ומפלתו היה על ידי משתה, ולכן חייבו חכמים להשתכר עד כדי שיהא נזכר הנס הגדול בשתיית היין וכו'. עיי"ש. ומשמע שכדי לזכור את הנס שהוא כל הסיבה של השתייה, צריך יין דווקא, כי כל הנס קרה ע"י יין. ועיין בספר שלמי תודה (פורים דף שכו) שכתב מהגר"נ קרליין שליט"א שודאי מצוה מן המובחר הוא ביין, כיון שהנס היה ע"י יין, אבל מ"מ אין זה מעכב בעיקר המצוה, ומקיים המצוה גם בשאר משקין המשכרים, כמו שמצינו כעין זה גבי נרות חנוכה דמצוה מן המובחר בשמן זית כיון שהנס נעשה בשמן זית, ומ"מ גם שאר שמנים כשרים, וה"נ יוצא גם בשאר דברים המשכרים אף שהנס היה ביין. עיי"ש.

**ועיין בערוה"ש** (סימן תרצה סעיף ה) שכתב: ולמעשה יש להתרחק מן השכרות ובפרט שתיית יי"ש, שבשכרותו יתמלא קיא צואה. עיי"ש. ומבואר דיוצא בהם ידי חובתו אלא שיש להתרחק מכך. ועיין באורחות רבינו (חלק ג סימן צב) שכתב שאמר הסטייפלר זצ"ל שמש"כ לבסומי בפורים, לאו דוקא ביין, אלא אפשר גם בשאר משקאות המשכרים, אלא צריך לשתות גם קצת יין משום 'משתה', שזה דרכו ביין. עיי"ש. וכן עיין בספר שמחת המועדים (דף שכו) שכתב ששמע מהגרי"ש זצ"ל דאפשר לקיים מצות פורים ע"י שאר משקין, וא"צ דווקא יין. עיי"ש.

חייב נשים וקטנים בשתייה

**עיין ברמ"א** (סימן תרצה סעיף ד) שאשה חייבת במתנות לאביונים ומשלוח מנות כאיש, ועיין בביאור הגר"א (שם) שכתב שמקור דברי הרמ"א הוא הגמ' (מגילה ד.) "אמר ריב"ל, נשים חייבות במקרא מגילה כאנשים, שאף הן היו באותו הנס". והפוסקים למדו משם שנשים גם חייבות בסעודת פורים. ועיין בספר עמק ברכה (דף קטו) שכתב: וממו"ר הגאב"ד דבריסק שליט"א (הגרי"ז זצ"ל) שמעתי שאמר, הא דנשתנה שמחת פורים מכל שאר השמחות של מועדים, דלא מצינו בשום שמחה דין כזה שיתחייב לבסומי בשתיית יין עד דלא ידע וכו', משום דבכל המועדות עיקר מצות שמחה אינו אלא לשמוח בהשם, ובשר ויין אינו אלא סיבה לעורר השמחה וכו', אבל בפורים כיון דכתיב "משתה ושמחה", נמצא שהמשתה עצמה היא היא גוף המצוה, בלי שום תכליתים של שמחה וכו', ונמצא לפ"ז שהנשים צריכות לשתות יין בפורים, דאע"ג דגבי מצות יו"ט קימ"ל (סימן תקכט סעיף ב) שהאנשים אוכלין בשר ושותין יין, והנשים קונה להן בגדים ומקיימין בהכי מצות שמחת יו"ט, מ"מ בפורים כתיב "ימי משתה ושמחה", הרי שנתקן לשמוח ע"י משתה, והמשתה הוא גוף המצוה, וזה א"א להתקיים בבגדי צבעונים.

אמנם אין אצלם העניין של "עד דלא ידע", דריבוי יין לנשים הוא איסור גמור וגנאי (עיין גמ' כתובות סה.). ע"כ דברי העמק ברכה.

**ועיין** בספר ארחות רבינו (חלק ג ס"ק צז) שכתב שהסטייפלר זצ"ל אמר שנשים חייבות לשתות רביעית יין בפורים. עיי"ש. והא דשינונו בגמ' (פסחים קה.) "אמר ריב"ל נשים חייבות בד' כוסות, שאף הן היו באותו הנס", הרי דמטעם אף הן היו באותו הנס' מחייבין להו בשתיית ד' כוסות יין בפסח, וא"כ ה"ה במצות משתה ושמחה, עיין בספר קובץ הלכות (דף ריז) שכתב שהסיבה שנשים אינן מחוייבות לשתות 'עד דלא ידע' הוא ע"פ המבואר בפוסקים דדין חייב אינש לבסומי אינו עיקר הפצא דמצות משתה ושמחה, אלא הוא דין שניתוסף במצות המשתה, ולמצוה בעלמא ולא לעיכובא, וכדאיתא בביאור הלכה (תרצה ד"ה חייב איניש בשם הא"ר), שמכל מקום כל זה [היינו הא ד'עד דלא ידע'] למצוה ולא לעכב, וכיון דגנאי לנשים לשתות יותר לא הטילו חכמים עליהן מצוה זו, כי מקיימות עיקר דין של שמחה, ובודאי שחייבות בעיקר הדין טו.

**ועיין בשו"ת שבט הלוי** (חלק י סימן יח ס"ק ב) שכתב דפשוט דאע"ג דנשים חייבות במצות היום, אינן מחוייבות במצות 'עד דלא ידע', דהא חז"ל הקפידו (כתובות סה.) מלידתן ריבוי יין לאשה, וגם אם בעלה עמה אין דרך עד דלא תדע כמובן. עיי"ש.

**ובעניין קטנים עיין בהגר"א** (בפירושו על מגילת אסתר פרק ט פסוק נח) עה"פ "וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודיים", שפירש ש"ימי הפורים" - היינו המשתה ושמחה, "לא יעברו מתוך היהודיים" - שהם הגדולים, "וזכרם" דהיינו קריאת המגילה - "לא יסוף מזרעם", שאפילו קטנים חייבין בקריאת מגילה. עיי"ש. וצ"ב, הלא משהגיעו לחינוך חייבין בכל המצות (עיין לעיל לגבי משלוח מנות ומתנות לאביונים מה שכתבנו), והיינו נמי במשתה ושמחה. ויש שהסבירו שכוונתו שהקטנים פטורים ממשתה ושמחה של יין, אבל בסעודת פורים יש



הוא יותר גנאי ופשוט. ועל עצם דברי הביאור הלכה היה קשה לי, שעל אף שהנס קרה ע"י יין, מהיכי תיתי לקפוץ לדרגה גבוהה כ"כ ולחייב לשתות כשיעור של "עד דלא ידע", כי היה די בשתיית רביעית וכו' כדי לזכור את הנס, ומנ"ל שיעור זה. ועל אף שהנס בתחלה קרה ע"י שיעור זה של עד דלא ידע [כאשר נטרדה ושתי על ידי משתה ובאה אסתר], לכאורה בסופו [המן ומפלתו] לא נזכר שיעור זה, והיה די לזכור את הנס עם שיעור פחות, וא"כ איך מתרץ הא"ר את קושייתו. וצ"ע.

**סד.** ועל אף שעצם הדבר של שתיה ושכרות הרי גם לגבי אנשים גנאי הוא, וכדהקשה הביאור הלכה (הנ"ל בשם הא"ר): ואם תאמר, האיך יחייבו חז"ל מה שנוצר בתורה ובנביאים בכמה מקומות השכרות למכשול גדול, ויש לומר, מפני שכל הניסים שנעשו לישראל בימי אחשוורוש היו על ידי משתה, כי בתחלה נטרדה ושתי על ידי משתה ובאה אסתר, וכן ענין המן ומפלתו היה על ידי משתה, ולכן חייבו חכמים להשתכר עד כדי שיהא נזכר הנס הגדול בשתיית היין. עיי"ש. מ"מ לגבי נשים

לחנכן. וראיתי בפוסקים שמסתברא שאין חיוב לחנך קטנים במצות שתיית יין בפורים, ולכן אין חייבים לחנכם אפילו בשתיית מעט יין.

הורים שציוו לבנם שלא להשתכר

**עיין בספר הליכות שלמה** (פורים דף שמב) שכתב שאם ציוה האב לבנו שלא ישתכר בפורים – ישמע לו, ויקיים המצוה על ידי שתיית יין יותר מלימודו, ושינה לאחריה, וכמו שכתוב ברמ"א דמתוך שישן אינו יודע בין ארור המן וכו'. עיי"ש. ועיין בספר שו"ת מציון תצא תורה (פסקי הג"ר אביגדור נבנצל שליט"א שנערך ע"י ידידי הגרי"א סקוצילס שליט"א דף קכא) ששאלו לתלמידו (של הגרשו"א) הג"ר אביגדור נבנצל שליט"א, אם ההורים מתנגדים לשתות ולהשתכר בפורים ומצטערים על ידי כך, האם בכל זאת הבן יכול לשתות, וענה שיעשה באופן שלא יודע להורים. עיי"ש.

הזיק מתוך שמחת הפורים

**עיין ברמ"א** (סימן תרצה סעיף ב) שכתב שיש אומרים אם הזיק אחד את חברו מכח שמחת פורים, פטור מלשלם. ועיין במשנ"ב (ס"ק יג-יד) שאין המנהג לפטור בהזיק גדול (בין בגוף ובין בממונ), רק בהזיק קטן שבא מחמת שמחה, ולא באופן שהתכוון להזיק. עיי"ש. ועיין בפמ"ג (אשל אברהם ס"ק ז-ח) שכתב שהטעם הוא דמסתמא בפורים מוחלין, וגם נחשב לאונס קצת. ועיין בתוס' (סוכה מה.) ובמרדכי (שם), ובדרכי משה (ח"מ סימן שעשה סעיף ה). עיי"ש. ועיין בערוך השלחן (סימן תרצה סעיף י) שכתב שעכשיו בעוה"ר ערבה כל שמחה, ואין אנו נוהגים לשמוח כל כך עד שיבא להזיק, ולכן עכשיו כשהזיק חייב לשלם. עיי"ש. ועיין בספר הליכות שלמה (דף שמג) שכתב שיש להתיישב היטב מה נכלל בשמחת פורים ומהו קלות דעת סתמא שבה לא פטרוהו כלל וכלל. עיי"ש. ועיין בספר מעדני שלמה (פסקי הגרשו"א זצ"ל דף רלו) שכתב שאחד שאל את הגרשו"א זצ"ל אמאי מזיק בפורים פטור מלשלם, וענה לו דאיתא בפוסקים שפטור רק אם שתה יותר מלמודו, ומה ששותים היום אינו מספיק לזה. עיי"ש. ועיין בשו"ת וישמע משה (פסקי הגרי"ש זצ"ל חלק א דף רלא) ששאלו להגרי"ש זצ"ל האם בזמננו מקובל לפטור את המזיק מתוך שכרותו בפורים, וענה שהמנהג היום שמושלמים על זה. עיי"ש. ועיין עוד בספר יבקשו מפיהו (פסקי הגרי"ש זצ"ל חלק ב דף תרנו) שכתב שלא פטרו מזיק אלא כשעצם ההזיק הוא חלק מהשמחה, אבל אם אינו מוסיף כלום לשמחה, אע"פ שבא כתוצאה של השמחה והשתיה חייב. עיי"ש. ופלא היה בעיני שראיתי שדיין גדול כתב לפטור בהזיק שנעשה גם בזמנינו בפורים משום שגם היום המנהג לא השתנה, ושכן נוהגין, וזה דלא דעת רוב גדולי הפוסקים.

דין שיכור בתפילה וברכהמיז

**עיין בשו"ע** (סימן קפה סעיף ה, ובמשנ"ב סק"ו) שכתב שמי שבירך ברכת המזון כשהיה שיכור כל כך עד שאינו יכול לדבר לפני המלך, נסתפקו התוספות והרא"ש אם יצא ידי חובתו, ומסקנת האחרונים דאם אירע שנשתכר כ"כ אעפ"כ יברך. ולכתחלה יזהר לברך קודם שיבא לידי כך. עיי"ש. ועיין בשו"ע (סימן צט סעיף א) שכתב שאסור לשיכור כזה להתפלל תפילת י"ח, ואפי' בדיעבד תפילתו תועבה וצריך לחזור ולהתפלל כשיסיר יינו מעליו, ואם בינתיים עבר זמן התפלה משלים אותה בתפלה שלאחריה. ועיין במשנ"ב (שם סק"ז - לענין יו"ט) שאם יכול לדבר לפני המלך אלא שהוא שתוי, יש להקל גם בפורים שיתפלל לכתחלה, אע"פ שכל השנה מחמירים בזה לכתחלה. עיי"ש.

שמחה ויראה - דרך הצבודה הראויה

**עיין בספר מעדני שלמה** (פסקי הגרשו"א זצ"ל - דף רלו) שכתב בעל המחבר שהיה אצל הגרשו"א זצ"ל בפורים וכו' ואחד עבר על ידו ואיחל לו פורים שמח, ואח"כ אמר שזה לא טוב שחושבים שרק בפורים צריכים להיות בשמחה, דבאמת לעולם צריך אדם להיות בשמחה, ואמר: **בשערי תשובה** (תרצו סעיף ב) כתב, דכתיב: "טוב לב משתה תמיד" (סיומו של הרמ"א בשו"ע או"ח) סה, וכתיב "שויתי ה' לנגדי תמיד" (תחילת דברי הרמ"א בשו"ע או"ח), וצריך להיות "שני תמידים כסדרן". עיי"ש. וכיאר הגרשו"א זצ"ל שצריך שיהיה יראה ואח"כ שמחה, ואח"כ תיפול עליו שוב יראה ושוב שמחה וכו', והוסף שהוא חושב שזה אינו מספיק, אלא צריך שיהיו שני התמידים הללו בהדי הדדי, לשמוח בחדא מחתא יחד עם הרגשת 'שויתי ה' לנגדי תמיד', ואף שקשה להגיע לזה, מ"מ כך צריך לעשות. ואמרו לו שלכאורה זה מפורש בקרא "וגילו ברעדה", ואיתא בגמ' (ברכות ל:): "במקום גילה שם תהא רעדה", ונענע בראשו בהסכמה. עיי"ש. חזינן מהרמ"א שהתחיל את השו"ע ב'שויתי' וכו', שבתחילה צריך "יראת שמים", וכעין מה שכתוב: "ראשית חכמה יראת ה'", ואח"כ כשעבר וסיים כל השו"ע יחד עם דקדוק המצוות - אפשר וצריך לשמוח. אמנם אנשים שאומרים "סתם" להיות בשמחה וכו' בלא היראת ה' האמיתית הכוללת שמירת כל דקדוק של הלכה, לא זו הדרך. ובאמת שאפשר לומר שזה אינו שמחה אלא הוללות, וכדברי הגרשו"א זצ"ל (ומקורו בפסוק) שצריך בשעת השמחה עצמה את היראת ה' (ובודאי שכולל שמירת כל התורה בדקדוקה), ואז יכולים וחייבים לשמוח בשמחה כזו תמיד.



**סה.** ועיין בפירושו הנר"א (משלי פרק טו פסוק טו) על הפסוק "טוב לב משתה תמיד", שבדרך כלל כששותים יין, יש "שיא" ("high"), ואחר שפג יינו מרגיש שלא בשמחה, משא"כ אדם אם הוא "טוב לב" - הוא נשאר "תמיד" במצב של משתה, ואף פעם אין לו את הירידה שאח"כ, וכמו שיש בשתייה רגילה.

## פרק ז

### סעודת פורים

סעודת פורים אי בעינן על הפת בדווקא

**עיין במג"א** (סימן תרצה סק"ט) שכתב דלא מצינו שחייבים לאכול פת בפורים, ומצי למיפטר נפשיה בשאר מיני מטעמים, וכן איתא בשע"ת (סק"א מהברכ"י). ועיין בשו"ת שבט הלוי (חלק א סימן רה בהערות לסימן תרצה) שכתב לעיין ברא"ש (ברכות פרק ז סימן כג בשם רבינו יהודה), דחויב אכילת פת ביו"ט (עיין במשנ"ב סימן תקכ"ג) הוא משום "שמחה", א"כ לכאורה נמי בפורים ד'משתה ושמחה' כתיב, יש חיוב לאכול פת. עיי"ש. וקצת קשה, שהרי מקורו של המשנ"ב (שם בהלכות יו"ט) הוא המג"א, וכאן (בסימן תרצה) כתב המג"א במפורש שאין חיוב פת בסעודת פורים. ועיין בערוך השלחן (סימן תרצה סעיף ז) שכתב, ראיתי מי שמסתפק אם יוצאים ידי סעודה במאכלים טובים בלא לחם, ולי נראה דלא יצא, דומיא דשבת ויו"ט. ועוד, דאין משתה בלא לחם, כדכתיב בלוט "ויעש להם משתה ומצות אפה ויאכלו" וכו', והמג"א לא כתב כן, והנלענ"ד כתבתי. עיי"ש.

חובת האכילה בסעודה - בשר, יין, או שניהם

**עיין ברמב"ם** (הלכות מגילה פרק ב הלכה טו) שכתב: כיצד חובת סעודה זו, שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו, ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרותו. עיי"ש. ועיין בערוך השלחן (תרצה סעיף א) שכתב שמשמע מדבריו אלו של הרמב"ם דבשר וודאי צריך, דבלעדי זה אין חשיבות. עיי"ש. ועיין בשו"ע (סימן תרצו סעיף ז) שכתב שיש מי שאומר שאונן מותר בבשר ויין, דלא אתי עשה דיחיד דאבילות ודחי עשה דרבים דאורייתא, דלשמוח בפורים דברי קבלה נינהו, שהם כדברי תורה. עיי"ש. ועיין בעמק ברכה (פורים דף קנו) שכתב דאף דבשמחת החג לא בעינן בשר ויין שניהם ביחד, אלא יוצאין ידי שמחה ביין לחודא, כדאיתא בגמ' (פסחים קט.), הכא שאני כיון דכתיב "משתה ושמחה", ואין שמחה אלא בבשר ויין, וכיון דכתיב 'משתה' והיינו יין, הרי יין כבר אמור, א"כ מה אני מקיים 'ושמחה', ע"כ דהיינו בשר, וע"כ בעינן כאן שניהם ביחד בשר ויין. עיי"ש. ועיין במג"א (סימן תרצו ס"ק טו) שנסתפק אם יש חיוב באכילת בשר בפורים, ולשיטתו דגם ביו"ט אין חיוב בזה"ז. אמנם דעת הרבה פוסקים לחייב גם בזה"ז. ובפמ"ג (שם) מבואר דמסקנת המג"א דגם בפורים מצוה עכ"פ איכא. עיי"ש. ועיין עוד בשו"ת שבט הלוי (חלק י סימן יח אות א), ועיין בספר קובץ הלכות (פורים דף רח) שכתב שנראה דסגי בבשר עוף. עיי"ש טעמו.

אכילת בשר בסעודת פורים לפני ליל הטבילה

**עיין בשו"ע** (יו"ד סימן קצח סעיף כד) שכתב שיש נוהגות שלא לאכול בשר ביום לכתן לבית הטבילה, מפני שהוא נכנס בין השיניים יותר ממאכל אחר, ואף על פי שבדקות וחוצצות השיניים, חוששות דילמא תשתייר מיניה ולא אדעתה ס, ומנהג יפה הוא. עיי"ש. ועיין בביאור הגר"א שמקורו של מנהג זה הוא מהרמב"ם (מאכלות אסורות פרק ט הלכה כה) שלפי שיטתו לאחר אכילת בשר חוששים לבשר שבין השיניים [לענין לאכול אחריו חלב], וכן נפסק להלכה (יו"ד סימן פט סעיף א), וכן המנהג אצלנו. ועל אף ששם (ביו"ד) החשש הוא רק למשך שש שעות, זהו בגלל שכלפי "טעם" נחשב אחר ש"ש כפרש בעלמא, משא"כ בנדר"ד שהבעיה היא מחמת החציצה, ולא משום 'טעם', ופשוט. והפוסקים כתבו שמנהג זה חל החל מבוקר יום הטבילה. ועיין בשיעורי שבט הלוי (דף שלה) שהמנהג הוא בין לבשר בהמה ובין לבשר עוף ס, וה"ה בשאר מאכלים שמבעם להכנס בין השיניים (כגון תירס פופקורן וכהאי גוונא). וכדגים אין חשש. עיי"ש. אמנם עיין בספר חומ שני (נדה דף שיה) שכתב שאר דברים כגון דגים תפוחים ותפוזים וכיוצ"ב מותר, דאם באנו לחוש גם בשאר מאכלים איכא למיחש בהרבה מאכלים. עיי"ש. ועיין במ"ז (ס"ק כה) שכתב שכל דין זה אינו מעכב בדיעבד, וגם בשבת ויו"ט המנהג שאוכלים בשר. עיי"ש. והפוסקים הזכירו שגם בחול המועד ופורים יכולה לאכול כדרכה (והרבה פוסקים הקילו גם בסעודת ברית ופדיון הבן וכדו', וכל סעודת מצוה, ואפילו שאין לה חיוב לאכול בסעודה זו בשר), ולפני הטבילה תקפיד לנקות היטב בין השיניים. ועיין בספר מסורת משה (פסקי הג"ר משה פיינשטיין זצ"ל חלק א דף קצז) שכתב ששאלו את בעל האגרות משה זצ"ל אם מותר לאשה שצריכה לטבול בליל מוצאי פורים לאכול בשר בסעודת פורים, וענה מרן זצ"ל שבוודאי מותר, כי יש בפורים חיוב יותר גדול מבשבת, ורק כמובן תזהר לנקות שיניה היטב, ואם אפשר כדאי לאכול קצת מוקדם. וגם אמר שלסתם חתונה או ז' ברכות לא כדאי לאשה להקל לאכול סמוך ללילה שבו טובלת. עיי"ש. ועיין בקובץ מבית הלוי (פסקי הג"ר שמואל ואונר זצ"ל - פורים דף נד) שכתב ששמעו מבעל השבט הלוי זצ"ל דבני י"ד



בשעת הטבילה, ואח"כ נתקע שם וכדו', ובצירוף זה שלא הרגישה בזה עד הטבילה, וגם עשתה את העיון והחפיפה וכו' כדן, זהו בכלל 'מיעוט שאינו מקפיד'. ויש גם חילוק בזה אם לנתה עם בעלה כבר, ולפעמים החתיכה גם יכולה להיות נדונית כבלועה, ותשאל שאלת חכם. וכבר היו מעשים שאשה מצאה פופקורן תוך פיה ביום שלאחר הטבילה, והעידה על עצמה שלא אכלה מאכל זה אחר הטבילה, רק כמה ימים לפני כן, ואכמ"ל.

**פז.** ויש מחלקים בין סתם בשר לבשר טחון, וי"א דלא מצינו חילוק בזה, וראוי לשאול בזה שאלת חכם.

**פו.** והיינו באופן שמקפדת ע"ז, אבל אם אין מקפדת, הרי בדרך כלל הבשר שבין השיניים הוא בודאי מיעוט, ובגלל שזו אינה מקפדת יהא מותר. ומה שמאוד מצוי בזה הוא, באופן הרגיל בדרך כלל, שעשתה בדיקה טובה לפני הטבילה וחצצה היטב בין שיניה, ולאחר הטבילה מצאה חתיכה בין השיניים, ולא הרגישה בזה בשעת הטבילה וכדו'. ויש הרבה פוסקים שמקילים בנידון זה, והוא משום שבדקה היטב לפני זה, ויכולין לתלות שזה בא אח"כ. ואפילו אם לא אכלה ונתעסקה בדברים אלו, כל זמן שיש "משהו לתלות", תולים. וכגון תלייה שבאמת החתיכה הייתה "בתוך הפה" ולא "בתוך השן"

בט"ו ובני ט"ו בי"ד לא יאכלו בשר ביום טבילה, דאף שיש חיוב שמחה, מ"מ אין חיוב בבשר, אבל למי שנוהג יומיים מספק של סמוך ונראה, יש להקל ולאכול בשר. עיי"ש. ופשוט שכל ההיתר הוא לאכול בשר ביום של הסעודה, ולא בלילה שלאחריו (באופן שהסעודה נמשכת לתוך הלילה), וכמו שמבואר במשנ"ב (תרצו ס"ק כד). עיי"ש.



## פרק ז

### מנהגים בפורים

#### מנהג התחפושת

א. טעם ומקור המנהג להתחפש

**עיין ברמ"א** (סימן תרצו סעיף ח) שמביא מנהג ללבוש פרצופים בפורים, וז"ל: ומה שנהגו ללבוש פרצופים בפורים, וגבר לובש שמלת אשה ואשה כלי גבר, אין איסור בדבר מאחר שאין מכווין אלא לשמחה בעלמא". וזה הוא הטעם הפשוט למנהג זה. אלא שצ"ע שלא נהגו כן במועדים וימי שמחה אחרים, וא"כ צריכים אנו לתירוצים שנביא להלן.

**עיין בספר שערי ימי הפורים** (דף עז) שכתב שמנהג מפורסם להתחפש בבגדים ובמסיכות בפורים, וכמה טעמים נאמרו למנהג נאה זה, ו"א שטעמו הוא משום שנס פורים היה נס נסתר, בהסתר פנים, וזכר לזה נהגים להסתיר את הפנים, וי"א שהוא זכר ללבוש מלכות שיצא בו מרדכי מלפני המלך, וי"א דהטעם לזה הוא משום שבזמן גזירת המן להשמיד ולהרוג ולאבד היו יהודים שהתחפשו לגוים כדי להנצל, ואח"כ כשנהפכה הגזירה וניתנה רשות ליהודים לשלוח יד במבקשי רעתם, היו גוים רבים שהתחפשו ליהודים כדי להנצל, וזכר לנס הגדול הזה מן הקצה אל הקצה ע"י התחפושות נהגים להתחפש. עיי"ש. ויש שהביאו טעם לזה שלא לבייש את העניים המבקשים כסף ביום זה.

ב. להתחפש באופן מיוחד, לגוי, לכומר

**ועיין בספר פסקי שמועות** (פורים דף קעה) כמה שאלות בענייני התחפושות, עיי"ש ששאלו את הג"ר ניסים קרליץ שליט"א אם בפורים יש לזוהר מלהתחפש בצורה מיוחדת, וענה שיש להמנע מזה, שהפחד מביא לידי סכנה. ועוד שאלו להגר"ח קנייבסקי שליט"א אם יש בעיה להתחפש לגוים, כגון להמן או לאחשורוש, וענה שמדינא אין איסור, אך אין ראוי להתחפש לזה (ועיין בספר ארחות רבינו חלק ג פורים אות קח שסיפר הגר"ח קנייבסקי שליט"א שאביו הסטייפלד זצ"ל סיפר לו שבישיבה שלמד עשו כל שנה 'משחק פורים', והבחורים התחפשו למרדכי אחשורוש והמן וכו', ותמיד הבחור שהתחפש להמן באותה השנה לא נשאר בלימוד ועזב את הישיבה באותה השנה, וכך זה היה קורה עם כל בחור שהתחפש באותה שנה להמן. עיי"ש). ושוב שאלו להגר"ח זצ"ל אם

מותר להתחפש לכומר וכדומה, וענה: אין להתחפש לזה משום דזה שייך לעבודה זרה, ויש בזה איסור "ושם אלוהים אחרים לא ישמע על פיך". עיי"ש. ועיין בספר ירושלים במועדיה (פסקי הג"ר אביגדור נבנצל שליט"א - פורים דף תמג) ששאלו להג"ר אביגדור נבנצל שליט"א אם מותר להתחפש לרשע או ערבי או גוי, וענה שמותר להתחפש לכל אלו, אלא שיש להזהר שאם מתחפש ליגלח' (כומר) שח"ו לא יהיה לו שתי וערב.

ג. אם מותר להתפלל בלבוש תחפושת

**ובעניין** אם מותר להתפלל עם התחפושת עיין בשו"ת שבט הלוי (חלק י סימן יח אות א) שכתב שאם משנה בגדיו מחוג אחד לאחר כגון מליטאי לחסיד, מותר, כי אין חיצוניות המלבוש קובעת אלא אופן עמדו לפני ה' בתפילה (עיין שו"ע או"ח סימן צ"ח, דיחשוב כאילו שכנה כנגדו, ועומד בפני מלך העולם), וכיון שמתפלל עפ"י הלכה והוא מכוסה כהלכה ואינו עושה שום שחוק, אין נפק"מ באיזה בגד עומד. עיי"ש. וראיתי שהסתפק בספר אגרת הפורים (דף פג) בכוונתו בזה, שיש לדון, אם הוא בתחפושת כזו שאף אחד לא היה עומד בו בפני אנשים חשובים כל השנה מפני פחיתות הכבוד, ורק בפורים נהוג להתלבש כך, אם מותר להתפלל בו בפורים, או שרק התיר שטריימל וכדו', שבעצם הוא בגד חשוב. וצ"ע. אמנם ראיתי בספר שערי ימי הפורים (דף נז) שכתב בפשט דברי השב"ל שנראה שמותר להתפלל רק בסוג תחפושת שהזכיר שם (השבט הלוי בתשובה הנ"ל), כגון שמחליף בגדיו לשל חוג אחר, אבל אם לובש תחפושת שהיא משונה מאוד, אין ראוי להתפלל כך. עיי"ש. ועיין בספר תורת המועדים (על ספר שונה הלכות - קולדצקי, פורים דף תלא) שכתב שצריך לזכור כשהולכים להתפלל שלא יתפלל עם התחפושת, שהרי אין דרך לעמוד כן לפני המלכים, ואין שום היתר להקל בזה. ועיין בספר ירושלים במועדיה (פורים דף תמב) ששאלו להג"ר אביגדור נבנצל שליט"א אם מותר להתפלל עם תחפושת, וענה - לילדים מותר. עיי"ש. ועיין בספר במחיצת רבינו (הנהגות הג"ר יעקב קמנצקי זצ"ל דף מז) שפעם בפורים באו כמה אנשים לתפילה מנחה בבית הכנסת מלובשים בתחפושת, איש אחד התחפש כמו דוב וכו', הג"ר יעקב קמנצקי זצ"ל הביט עליו בחיוך ואמר לו, נראה לי שאתה חסר קצת "הכון" (עיין גמ' שבת י: היום. עיי"ש).

ד. הכנה משבת לחול - בהלבשת התחפושת

**ובעניין** אם מותר להלביש ילדים בתחפושת בשבת כשחל פורים במוצ"ש, עיין בשו"ת אגרות משה (חלק ד סימן קה) שנשאל אם מותר להלביש ילדים בשבת בבגדים שצריכים לשינה במוצאי שבת, כשיודע שלא ילכו לישון קודם הבדלה, אם נחשב זה הכנה משבת לחול. וכתב שם שכפי הידוע רוב הילדים

דבני שתים עד בני ארבע ואולי קצת יותר, אין חושבין לישון כלל עד אחר איזה 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 לאיסור. אבל איסור ברור קשה לומר בזה, כי הרבה פעמים טוב להחליף את בגדיהם שכבר לכלכו אותן, וכיון שהוא קרוב לזמן שינה מלבישתן האם בבגדים אלו, שזה הא ודאי מותר אף שנמצא שלא תצטרך לעשות זה בלילה. או שהולך בבגדים חמים, ולהניח ערום אינה רוצה, מלבישה אותו בבגדים אלו שתצטרך להלבישן בעוד זמן קצת, דג"כ הוא מותר. וכן איכא כיוצא בזה הרבה אופנים, ותלוי זה רק בידיעת האם המלבישתן, אם הוא רק כדי שלא תצטרך להלבישן אחר הבדלה יש לאיסור. עיי"ש. ועיין בספר חשוקי חמוד (מסכת מגילה דף קפג) שפסק על פי דברי האג"מ אלו [לענין השאלה דלעיל להלביש התחפושת בשבת] 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 מבעוד יום משום הכנה. עיי"ש ס"ה.

ה. איסור לא ילבשי בתחפושות

**עייין ברמ"א** (סימן תרצו סעיף ח) שכתב: מזה שנהגו ללבוש פרצופים בפורים וגבר לובש שמלת אשה ואשה כלי גבר, אין איסור בדבר, מאחר שאין מכוונים אלא לשמחה בעלמא (עייין לקמן בענין מקורו של הרמ"א), וכן בלבישת כלאים דרבנן, ויש אומרים דאסור, אבל המנהג כסברא הראשונה. עיי"ש. ועיין במשנ"ב (ס"ק ל) שכתב שיש לבטל מנהג זה הן בפורים הן בשמחת נשואין וכו', ואם כל המלבושים שרובם הם של איש ורק מלבוש אחד של אשה וניכרים הם, אפשר שאין למחות בהם. אמנם מסיק בסוף דבריו שיזהירו להרחיק מזה. עיי"ש. והמעין



(וה"ה בכל הכנה למבחן הנוגע ללימוד התורה, שבוודאי יש בו משום צורך לאותו היום ג"כ ללמוד תורה, שעליו נאמר ות"ת כנגד כולם, ואפילו אם ניכר שעושה כן בשביל המבחן). ועיין עוד שם (הערה רכ) דלענין לימודי חול, אם אין כוונתו בשביל לדעת אלא רק כדי להצליח במבחן שיערך ביום חול, יש להסתפק אם מותר לעשות כן.

**סח.** ועיין בספר שמירת שבת כהלכתה (מהדורה חדשה - פרק כח הערה קעח) שכתב שמותר להתלמד בשבת קריאת המגילה בטעמיה כדי לקרותה בערב כהלכתה, ואין לאוסרו מטעם הכנה משבת לחול, אע"פ שבנדו"ד ניכר מתוך מעשיו שעושה כן לצורך חול. דמ"מ בכל כגון דא יש בכך משום צורך אותו יום ג"כ, כי גם עצם ידיעת הטעמים היא צרכו, וידיעה זו הריהו כבר מעכשיו

**בדרכי משה** (תריצו סעיף ה) עצמו בפנים, יראה שאין דעתו נוחה ממנהג זה, ורק כתב טעם ליישב את המנהג, וסיים שם שטוב להחמיר. עיי"ש. וכיון שהרמ"א התיר במפורש, קשה לומר שמי שמקיל עושה שלא כדן. אמנם הרבה מגדולי הפוסקים בזמנינו סוברים שאין רוח חכמים נוחה מהנהגות כאלו, וכל אחד ישאל שאלת חכם<sup>ס</sup>.

**ועיין** יסוד גדול בעניין זה בספר **חוט שני** (שבת חלק ד דף רעט), שהביא מעשה באב שנכנס בפורים עם בתו הקטנה כבת 4-5 למרן החזו"א, והילדה התחפשה לילד ולבשה מכנסיים ליום הפורים, אמר החזו"א לאביה שאסור לעשות כן שאין זה צנוע, וביאר החזו"א את דבריו, שהרי כל מה שהותר להתחפש בפורים, ואף שגבר ילבש שמלת אשה ואשה כלי גבר, היינו שיסודו של האיסור הוא משום שלא להתדמות לאיש או לאשה, אבל לא משום חסרון צניעות, וכשעושה כן בפורים לשם שמחת פורים אין בזה איסור, אולם מה שנוגע לחסרון צניעות אין לזה שייכות להיתר זה, שהרי סוף סוף איכא בזה חסרון צניעות ומה שייך להתיר זה משום שמחת פורים. ואח"כ נתן החזו"א לאבי הבת מגבת לכסות בה את בתו עד שתגיע לביתה. עיי"ש. ועיין עוד שם שפסק הגר"נ קרליץ שליט"א שבאמת בדור שלנו שהדור פרוץ היה ראוי לאסור בפורים לאיש ללבוש בגדי אשה ולאשה בגדי איש. ועוד, דמה שיי"א (ברמ"א) שהתירו ללבוש בפורים לאיש בגדי אשה, הוא משום שמחה, אבל אלו המתחפשים כדי להראות כמו אשה כדי שיוכלו להתערב בנשים וכדומה, ודאי שיש בזה איסור דאורייתא של 'לא ילבש', ואין לזה שייכות להיתר זה בפורים. עיי"ש. וכן עיין בקובץ **מבית לוי** (פסקי בעל ה"שבט הלוי" זצ"ל - קובץ טו דף מג) שכתב שאין לאיש ללבוש בגדי אשה ולא אשה בגדי איש בפורים, ובודאי שאין זה מדרכי החינוך. עיי"ש. וכן איתא בשו"ת **וישמע משה** (פסקי הגר"ש זצ"ל - חלק א דף רלג) ששאלו להגר"ש זצ"ל אם מותר לילדה בגיל ארבע להתחפש לילד, או שיש בזה משום 'לא תלבש', ולא התיר. שוב שאלו עד איזה גיל יש להתיר, וענה שדבר זה לא מתאים בשביל חינוך. עיי"ש.

**אמנם** עיין בספר **ארחות רבינו** (חלק ג אות קה) שכתב שאמר הסטייפלר זצ"ל שעד גיל חינוך אפשר להקל בתחפושת משום 'לא ילבש', ובהגיע לגיל חינוך יש להחמיר שלא להתחפש בתחפושת שיש בה משום 'לא ילבש'. עיי"ש.



**סמ**. ועיין הרבה שאלות מעניינות בעניינים אלו בשו"ת **מציון תצא** תורה (פסקי הג"ר אביגדור נבנצל שליט"א - לידידי הגר"א סקוצילס שליט"א - דף קכו-קכט).

ו. אם נקמינו דכל שנהגו בו הגויים אין בזה משום ילא ילבש

**ומצאתי** לנכון לצרף כאן שתי הלכות, שהרבה מהלכות 'לא ילבש' תלויים בהם (וגם אלה השייכים לפורים). עיין **בטור** (סימן קפב) שכתב בשם הרמב"ם שלא אסרו העברת שער אלא במקום שאין מעבירין אותו אלא הנשים, שלא יתקן עצמו בתיקון נשים. אבל במקום שמעבירין השער הנשים, אם העבירו אין מכין אותו. עיי"ש. וצריך להבין האיך הנהיגו עצמם הנשים לעשות כן, הלא עכ"פ בתחילת המנהג היה אסור מטעם 'לא ילבש'. ולכאורה י"ל בפשטות שכוונתו למקום שמעולם היו נוהגים כן גם הנשים. אמנם עיין בפרישה (ס"ק ה) שמביא שתי תירוצים. א. דר"ל אנשים עכו"ם, דכיון דנהוג נהוג וכו'. ב. י"ל דעל ישראל קאמר, דהיכי דהנהיגו כן כולם יחד אין מוחים בידם. עיי"ש. ויש מחלוקת באחרונים אם הפרישה פסק גם כתירוץ הראשון (ובזה הסביר שמה שכתב הרמב"ם 'מקום שנהגו אנשים היינו עכו"ם'), דהיינו דהיכי שנהגו עכו"ם כך אין איסור 'לא ילבש', או שמא פסק רק כתירוץ השני (דהיינו שהסביר ברמב"ם הוא במקום שהנהיגו כל ישראל, וכמו ההו"א שכתבנו) וחזר בו מטעמו הראשון. עיין ברע"א (יו"ד סימן קפב סעיף א) שפסק שגם הולכים בתר מנהג העכו"ם בזה, ולמדין ממנהג ההוא דגוים. עיי"ש. אמנם עיין בשו"ת מהרש"ם (חלק ב סימן רמג ד"ה והנה) שכתב שהפרישה חזר בו מהפירוש הראשון, וח"ו לסמוך על פירוש הראשון, דהיינו לסמוך על מה שעכו"ם עושים וכו', כי כל הדברים העכו"ם עושים כן, ואתה עוקר עיי"ז כל דיני השו"ע. עיי"ש. ואי נקטי באמת שיש בזמנינו סברא להקל כרע"א, נמצא שיש הרבה אופנים הנוגעים בזמנינו שאפשר להקל בהם, וכדברי המהרש"ם (בזמנו וכש"כ בזמנינו) שאם נלך בתר העכו"ם – כמעט שלא יהיו נוגעים כיום הרבה מהלכות אלו.

**ולהלכה יש פוסקים** שפסקו כרע"א, ויש שרק צירפו דעתו להקל, או בשעת הדחק, ויש שחלקו לגמרי והחמירו כדעת המהרש"ם, ויעשה שאלת חכם.

ז. היתרו של הבי"ח דבאינו מתכוין לשם איסור - שרי

**עוד ראוי לציין** בענין זה, דעתו הידועה של הבי"ח (יו"ד סימן קפב ס"ק ה), שאיסור 'לא ילבש' אינו נוהג אלא בדבר שהוא לנוי וקישוט, וזה רק אם האשה עושה כדי להתדמות לאיש, וכן באיש הלובש בגדי אשה כדי להתדמות לאשה, אבל אם לובשים בגדים של אשה או של איש כדי להגן מפני החמה או הקור מותר, וכן נקט הט"ז (יו"ד סימן קפב ס"ק ד) להלכה. ועיי"ש בהב"ח שכל היתר זה הוא דוקא כשאי אפשר בענין אחר. ומדברי הרמ"א (המובא לעיל שמקורו הוא המהר"י מינץ) לגבי פורים, שאף שגבר לובש שמלת אשה ואשה כלי גבר, אין

איסור בדבר מאחר שאין מכוונים אלא לשמחה בעלמא (ולא לשם ניאוף), שדבריו אלו הם יותר לקולא מהב"ח, מ"מ אפילו לשיטתו אין ראייה להתיר בשאר זמנים (ואפילו בפורים עצמו - הב"ח חלק ע"ז. עיי"ש). ועיין בספר יד הקטנה שהשיג על שיטת הב"ח, וכתב שאף דקיימא לן דדבר שאינו מתכוין מותר, זהו דוקא כשבעצם עושה פעולה המותרת, ורק ממילא מסתבב מזה אפשרות של מלאכה, כגון המהלך על גבי עשבים בשבת, שעצם ההליכה מותרת אלא שיש חשש שיתלוש עשבים דרך הילוכו, בכה"ג אמרינן דבר שאינו מתכוין מותר. אבל איש הלובש בגדי אשה או להיפך, עצם מעשה הלבישה אסור, ואפילו אם אינו מתכוין על ידי לבישה זו להתדמות לאשה, מ"מ הרי הוא מתכוין ללבוש הבגד שהתורה אסרה עליו. ולפי זה (דהיינו אם נסמוך על קולא זו) כבר נוכל להתיר כל איסורי תורה, ואין לסמוך על דברי הב"ח באיסור תורה. עיי"ש.

**ולמעשה יש פוסקים המקילים כשיטת הב"ח, ויש פוסקים שרק מצרפים שיטתו להקל, או בשעת הדחק וכו'. ויעשה שאלת חכם.**

ח. הפתילות בבגדי איש המחופש לאשה והמסתעף

**ועיין בשו"ת רבנות אפרים** (חלק ג סימן תע אות ג) שכתב, שהעירני דאסור להסתכל בפורים על גבר המחופש לאשה בתחפושת אע"ג דאינו אשה, וזהו משום דלא גרע מבגדי צבעונין דאסור להסתכל בהם כיון דע"ז בא לידי הרהור עבירה, וכ"ש בגבר המחופש לאשה. וסיים שהעולם כמדומה לי מקילין בזה. עיי"ש. וראוי להעיר על עוד שני ציורים דומים, עיין בשו"ת שבט הקהתי (חלק ה סימן רכו) שנשאל, אם אשתו שאלה בגדים צבעוניים מחברתה ולובשת הבגד, האם אסור להבעל להסתכל על הבגדים, דהא אסרו חז"ל להסתכל בבגדים צבעוניים של אשה אחרת שמכירה, אפילו אינם עליה. וכן אי מותר לאשה לקנות בגדים צבעוניים מאשה אחרת שלבשתן, והבעל מכיר מי היו הבעלים הראשונים של הבגדים, ויסתכל עליהן. וענה שודאי עדיף טפי שלא תודיע האשה להבעל למי היה שייך הבגד מקודם, אבל נראה שגם אם הבעל יודע של מי היה הבגד ג"כ מותר לו להסתכל, דכיון דעכשיו פקע שם של בעלות האשה מהבגד ואינו שייך כבר לה אלא שייך עכשיו לאשתו, כבר אינו חושב על האשה האחרת בעת



עיי"ש. ונפק"מ, בבלוע תרופות כדי לגרום שהשערות הלבנות יחזרו לקדמותם, עיי"ש שפוסק לאסור בזה. ועוד נפק"מ יהיה באופן שעכו"ם הלביש או עשה את המעשה (אפילו בלא ציווי הישראלי), אי נימא דהישראל עבר את האיסור. ועיין עוד בשו"ת מהרש"ם (חלק ב סימן רמג) מש"כ בזה.

ע. ועיין בשו"ת אנ"מ (יו"ד חלק ב סימן פב) עוד יסוד גדול בעניינים אלו, שחוקר שם בדבריו אם איסור זה דלא ילבש שהוא גם על כל תקוני נשים, אם הוא על עצם המעשה (פעולה) שלובש ומתקשט במלבושים וקשוטים שעושות הנשים, או שהאיסור הוא על מה שיוצא מזה (תוצאה), שהוא מלובש ומקושט כמו הנשים.

שרואה וכו', ואם אין לו הרהור בשעה שהוא מסתכל אין חשש. עיי"ש. וכן עיין בפוסקים בנידון אם מותר להסתכל על "בובות" המונחות בחלונות ראוה וכדו', ולכאורה בפשטות אם הן נראות כנשים והן פרוצות וכו' (ואפילו בצנועות יש לדון), אסור להסתכל עליהן באופן שאסור להסתכל על שאר נשים, כי זה עלול לגרום להרהור וכו'.

## מנהגים מגונים בפורים שיש למנוע

א. דעת גדולי ישראל על השימוש בנפצים בפורים

**נצטט כאן קול קורא** מרבני העיר בני ברק (בחתומת הגר"ש ואונר זצ"ל והגר"נ קרליץ שליט"א מתאריך אדר א' תש"ס): "מצוה לקחת מילדים נפצים המבהילים, וראוי היה לבי"ד להכות קטן מבהיל, כידוע תינוק שנבהל הרי הוא בסכנת נפשות (כמבואר ביומא פד:). שמצוה לחלל שבת להציל אותו מבהלה. "וארור האיש המגדל כלב המבהיל נשים" (ב"ק פרק ז), ולכן מצוה על כל אדם למנוע שימוש בנפצים, וליטול מהילדים את כלי המשחית כדי להפרישם מאיסור חמור הגובל בפיקוח נפש, וכמבואר בב"ק (דף כח) 'וחתול רע המזיק לקטנים כל המוצאו הורגו וזוכה בעורו' (עיין חו"מ סימן רסו סעיף ד). וכתב המשנ"ב (סימן שמג ס"ק ט) שקטן שמזיק ראוי לבית דין להכותו, ומצוה לשבור זרוע רשע ולמסור את הסוחר בנפצים למשטרה ואין עליו שם מוסר, אלא אדרבה תבוא עליו ברכות טוב, ואשרי ההורים המחנכים בניהם בדרך ישרה ומונעים מהם קולות נפצים, ובזכות זה יזכו לשמוע מהם קול ששון קול שמחה וקול תורה". ועיין בספר ירושלים במועדיה (פסקי הג"ר אביגדור נבנצל שליט"א פורים דף תמד) ששאלו להג"ר אביגדור נבנצל שליט"א, אם רואה אחד שמשתמש בנפצים האם יכול להתקשר למשטרה, וענה שיזהירנו קודם שמתקשר. עיי"ש. ועיין בספר פסקי שמועות (פורים דף קעה) שכתב ששאלו להגר"נ קרליץ שליט"א במי שמפוצץ חוזים ומבהיל ילדים ומבוגרים, האם מותר לקחת מהם החוזים, וענה שמותר לקחת מהם ואפילו בחזקה. עיי"ש. ועיין בספר שערי ימי הפורים (דף עט) שכתב, והנה יש איסור דאורייתא לצער כל יהודי אפילו צער מעט, וכל שכן בקולות כאלו המפחידים מאוד, וכבר אסרו חז"ל להחזיק כלב נובה בגלל שמפחיד אנשים ונשים. עיי"ש.

ב. לחקות אנשים בהצגות בפורים

עיין בספר ירושלים במועדיה (פסקי הג"ר אביגדור נבנצל שליט"א - פורים דף תמוג) ששאלו להג"ר אביגדור נבנצל שליט"א אם מותר לחקות אנשים בפורים, וענה, אם זה מבזה אותם אסור, ואין זה דומה למה שכתוב ברמ"א שאם הזיק

בפורים הרי זה פטור, כיוון שמדובר באופן שלא נתכוון להזיק אלא בדרך שמחה, אך כאן הוא מתכוון לבזות, וזה אסור, ובאמת אם מתכוון להזיק – בזה לא נאמר הדין שפטור. עיי"ש.

## דינים ומנהגים שונים בפורים

א. מנהג איסור עשיית מלאכה בפורים

**עייין** בגמ' (מגילה ה:) ש"יום טוב" (דאיתא בקרא) - מלמד שאסור בעשיית מלאכה. ומסיק, הספד ותענית קבילו עליהו, מלאכה לא קבילו עליהו, דמעיקרא כתיב "שמחה ומשתה ויום טוב" ולבסוף כתיב "לעשות אותם ימי משתה ושמחה" ואילו יום טוב לא כתיב. עיי"ש. ועייין בשו"ע (סימן תרצו סעיף א) שכתב שפורים מותר בעשיית מלאכה, ובמקום שנהגו שלא לעשות אין עושין. עיי"ש. דאע"ג שמלכתחילה לא קיבלו עליהם לעשותו יו"ט, אכן אח"כ נהגו מעצמן באיזה מקומות שלא לעשות מלאכה. וברמ"א (שם) איתא, והאידנא נהגו בכל מקום שלא לעשות, ודוקא מלאכה ממש, מלאכות כבדות, אבל פרקמטיא מותר, ששמחה היא לו. והעושה מלאכה בפורים אינו רואה סימן ברכה מאותה מלאכה לעולם, אלא אם הוא בנין של שמחה כגון בית חתנות לבנו וכו'. עיי"ש. ובביאור הלכה (ד"ה אין עושין) הביא שהפמ"ג כתב דדוקא ביום, אבל בלילה עד הנץ שרי לעשות אף במקום שנהגו שלא לעשות. ובתשובות חתם סופר החמיר בזה. עיי"ש. ולהלכה ראיתי שהמנהג הוא להקל בלילה.

**ובדין** זה של איסור מלאכה יש כמה אופנים יוצאים מן הכלל: א. עייין בשער הציון (שם) שכתב שכל דבר שיהיה בו הפסד שרי, דכל דבר שמחה מותר בפורים. ב. מותר לעשות כל מלאכת מצוה (משנ"ב ס"ק ו). ג. מותר לעשות אפילו מלאכות גמורות אם הם לצורך פורים, עייין בספר פסקי שמועות (פורים דף קסט) שמביא מהגרי"ש זצ"ל שמותר להסתפר וכדו' בפורים עצמו, אם התספורת היא לכבוד פורים. עיי"ש. אמנם עייין בספר קובץ הלכות (פסקי הג"ר שמואל קמנצקי פורים דף סא) שכתב שמה שנהגין שלא לעשות מלאכה בפורים היינו דוקא במלאכות של טורח, שצריכים עיון וגורמים היסח הדעת משמחת היום, אבל מלאכות שאין בהם טורח ואין צריכים עיון מותר לעשותם בפורים אף במקום שנהגו שלא לעשות. ולכן מותר לכבס בפורים במכונת כביסה כיון שאין בו טורח כלל, והוא הדין דמותר לגלח ולהסתפר בפורים, וכ"ש דנטילת צפרניים מותר, כיון שהן מלאכות דלית בהו טורח ועיון. עיי"ש. ומשמע מדבריו דאפילו אם זה אינו לכבוד פורים שרי, כי בעצם אין בעיה במלאכה זו. ד. מותר לעשות



מלאכה ע"י אינו יהודי (משנ"ב סק"ב). ה. עיין בקובץ מבית לוי (פסקי הג"ר שמואל ואזנר שליט"א חלק טו דף מג) שכתב שמנהגנו לא לאסור לבני י"ד בט"ו, ובני ט"ו בי"ד. עיי"ש. ועיין בספר ירושלים במועדיה (פורים דף תלו) ששאלו להג"ר אביגדור נבנצל שליט"א, במקומות שנוהגין בהן פורים בשני הימים מספק, מה דינם לגבי איסור מלאכה. וענה שאיסור מלאכה נוהג רק בי"ד, כיוון שזהו זמן פורים לרוב העולם, ואין צריך להחמיר גם בט"ו. עיי"ש. וכן איתא בשם הגר"ש זצ"ל בספר אשרי האיש (פורים). עיי"ש. אמנם עיין בספר כף החיים (תרצו ס"ק טו). ו. עיין בערוך השלחן (תרצו סעיף ב) שכתב דפרקמטיא מותר, ולכן נהגו לישב בחנות, ומ"מ השם ארחותיו ימעט בישיבת החנות בפורים, ויש יראי ה' שאין פותחין החנות בפורים וכו'. עיי"ש.

### ב. אמרת על הנסים בברכהמי"ז ובתפילה

**עיין ברמ"א** (תרצה סעיף א) **ובמשנ"ב** (שם) שכתבו שאומרים על הנסים בתפלה ובברכהמי"ז, ואם התחיל הסעודה בפורים ונמשך עד הלילה הולכים אחר התחלת הסעודה ואומרים על הנסים. ועיין בשו"ע (סימן תרפב סעיף א, ומשנ"ב שם) וברמ"א (סוף סימן קפז) שכתבו שאם שכח על הנסים בין בתפלה בין בברכהמי"ז, אם נזכר קודם שאמר השם של חתימת הברכה, אפילו אמר ברוך אתה - חוזר, ואם אמר השם אינו חוזר, וכשיגיע להרחמן הוא יזכור יאמר 'הרחמן הוא יעשה לנו נסים ונפלאות כשם שעשית (ו"א יכמו שעשה) לאבותינו בימים ההם בזמן הזה; בימי וכו'. וכן בתפלה יאמר כן קודם 'היו לרצון'. ומי שטעה ואמר על הנסים בשמו"ע בברכת רצה במקום שרגילים לומר יעלה ויבוא ונזכר בטעותו בברכת מודים, כתבו האחרונים שיחזור ויאמר על הנסים במקומו כתקנת חז"ל, ואינו יוצא במה שאמרו שלא במקומו. ובערים המסופקות שקוראים בהם המגילה בי"ד בברכה ובט"ו בלא ברכה, וכן שאר מצוות פורים נוהגים בשני הימים מספק, עיין בספר שערי ימי הפורים (דף עה) שהביא דהנה דעת רוב הפוסקים היא לומר על הנסים בשני הימים, וכן היה המנהג הקדום, אבל דעת האריז"ל היתה לומר רק בי"ד ולא בט"ו, כנראה מחשש הפסק. ומובא בספרים דלהלן - ספר ארץ חיים - מנהגי ארץ ישראל לבני ספרד, וספר פאת השלחן - במנהגי בני אשכנז, ועוד ספרים, שכיום נוהגים כהאריז"ל שלא לומר בט"ו. עיי"ש. אמנם עיין בספר פסקי שמועות (פורים דף קיג) ששאלו להגר"ש זצ"ל האם כשקורא את המגילה מספק בלא ברכה משום שספק אם חייב, האם יאמר על הנסים בתפלתו, וכן האם יקיים שאר מצוות היום, וענה שעל הנסים אומרים כשיש קריאה מספק, וכן שאר מצוות היום. עיי"ש.

## נספח א'

### קונטרס בענין העישון

#### עצם העישון אם מותר או אסור

א. דעת המקילין ומתירים לעשן, אך לא להתרגל לכך

**בענין העישון** ידועים דברי השו"ת אגרות משה (ח"מ חלק ב סימן עו) שכתב שאלו הרגילין בזה נהנין מזה מאד, ומצטערין כשאין להם סיגריות עוד יותר מחסרון מיני אוכלין טובים, ואף יותר מחסרון אוכלין לגמרי לזמן קצר, והקלקול לחלות מזה הוא עכ"פ רק מיעוט קטן, וכש"כ להחלות מזה בסרטן ובעוד מחלות מסוכנות הוא קטן ביותר, דאף שמע"כ (השואל) ראה הרבה חולים, שמע"כ (השואל) שהוא רופא ונמצא בבית החולים ורואה כמעט בכל יום חולים בסרטן הריאה והגרונן וגם באיברים אחרים, שנמצאו יותר באלו שמעשנים סגריות, וכן הוא נמי גם בשאר בתי חולים, מ"מ ודאי כל החולים הנמצאים בבתי החולים וגם בצירוף אלו שלא באו לבתי החולים הוא מיעוטא לגבי אלו דעלמא שנמצאו בבתיים שלא נחלו כלל, ובחשש כזה אמרינן 'שומר פתאים ה'". אבל ודאי מן הראוי לכל איש ובפרט לבני תורה שלא לעשן, מאחר שהוא חשש סכנתא ואין בזה שום תועלת והנאה לאלו שלא הורגלו לזה, וממילא ודאי אין להתרגל לזה, ולא יניח אדם לבניו הקטנים שיתרגלו בזה אף אם הוא עצמו נתרגל. וגם בלא ענין חשש הסכנה יש לאסור להתרגל בזה, דהא ודאי אין להמשיך עצמו לרבי תאוות והנאות, אלא אדרבא מהראוי לכל אדם למעט עצמו מתאוות ותענוגים יתרים. עיי"ש. ועיי"ש עוד שהוכיח סברתו מדברי הרמב"ם (פרק יא הלכות רוצח הלכה ד-ו), שכתב דהעושה דבר שיש בו סכנה מבטל מצוה דשמירת הנפש. והביא דברים הרבה שאסרו חז"ל משום סכנה כמו הגילוי וכדומה. ובפרק ד' מהלכות דעות כתב דיש מאכלים המזיקים לגוף כמו בשר שמן, ויש להמנע מאכילתם, אבל לא כתב שיש איסור באכילתם, וע"כ משום דיש בני אדם שאינם ניזוקים ממאכלים אלה. עיי"ש. וחזר על עצמו בתשובה אחרת (יו"ד חלק ב סימן מט), עיי"ש שכתב, הנה בדבר עישון סיגריות, ודאי מכיון שיש חשש להתחלות מזה מן הראוי להזהר מזה, אבל לומר שאסור מאיסור סכנתא, מכיון שדשו בה רבים כבר איתא בגמ' (שבת דף קטט, ובגדה דף לא) שבכה"ג אומרים 'שומר פתאים ה'". ובפרט שכמה גדולי תורה מדורות שעברו ודורנו שמעשנין,

וממילא אף לאלו שמחמירין לחוש להסכנה ליכא איסור לפנ"ע בהושטת אש וגפרורים למי שמעשן. עיי"ש.

**וכן** דעתו של הגרשו"א זצ"ל (מובא מעדות תלמידו ששמע מפיו - בספר מעדני שלמה דף תלא), עיי"ש שכתב, ואף שלא ברור האיסור בעישון סיגריות, דעל אף שטוענים שמזיק, אבל דבר זה נתקבל בעולם ואמרינן על זה 'שומר פתאים ה'. עיי"ש. ומבואר מדבריהם (האג"מ זצ"ל, והגרשו"א זצ"ל) שכיון שהוא דבר מקובל בעולם וכו', אומרים בזה שומר פתאים ה'. ועיין עוד בספר מעדני שלמה (דף תל) שמביא מהגרשו"א זצ"ל דדין שומר פתאים ה' הוי הנהגה לכתחילה ולא רק היתר למי שרוצה לנהוג כך, כיון שדשו ביה רבים והוא הנהגת העולם. וכך נפסק לדינא פעמים רבות בש"ס להתיר משום שומר פתאים ה', וא"צ להחמיר יותר מההלכה. אולם מאידך גם מי שרוצה להדר בזהירות במאכלים כגון הטבעונים וכדומה רשאי לעשות כך, דאף שדרך העולם לאכול באופן אחר ואינם חוששים שהמאכלים הרגילים מזיקים להם, מ"מ מי שסובר שיהיה בזה תוספת לבריאותו רשאי להחמיר על עצמו ולאכול מאכלים טבעוניים ובריאים יותר, וכל אחד יעשה כפי הבנתו בזה ע"א.

### ב. דעת המחמירים ואוסרים

**ועיין בשו"ת ציץ אליעזר** (חלק טו סימן לט) שאסר העישון כיון שכבר התפרסמו הנזקים לבריאות הכרוכים בעישון, ויתכן שכיום שבמקומות רבים בעולם נתקבל כחוק לאסור עישון במקומות ציבוריים וכדומה, יתכן שכבר לא שייך כ"כ ההיתר של שומר פתאים ה'. עיי"ש (כי לא שייך הא דדשו ביה רבים - שהוא הבסיס של ההיתר של 'שומר פתאים ה' - במצב שיודעים שהדבר מסוכן, ותליא הא בהא). ועיין בשו"ת תשובות והנהגות (חלק ד סימן קטז) שכתב, שמעתי בשם רבינו החזו"א זצ"ל שהעישון מזיק לזכרון וכשרון, מלבד מה שמקשה על כלי הנשימה, ויש לומר שעובר בזה בלאו ד'לא תשכח', שאם במעשיו גורם שכחה עובר בלאו



נאמר על נסיעה ללא חגורה שומר פתאים ה'. וענה הגרשו"א זצ"ל שאולי אפשר לומר כן. עיי"ש. ועיי"ש עוד שמי שרוצה לקפוץ מאווירון כדרך הצנחנים לשם הנאה, ודאי שדבר זה אסור, ולא שייך בזה ההיתר של שומר פתאים ה' כיון שמכניס עצמו לסכנה, וליכא בזה דשו ביה רבים. אולם אמר שאין ללמוד מזה לאסור לטייל בהרים כמו שנוהגים הרבה, ואף שהוא מקום גבוה, כיון דבזה הוא חושב ומשער בנפשו שיכול ללכת לאט ובוהירות, משא"כ בקפיצה מאווירון עצם המצב הוי סכנה והוא נופל במהירות על כרחו, ולכן דבר זה ודאי אסור משום סכנה. עיי"ש.

**עא.** ועיי"ש עוד (במעדני שלמה), שמשום הסברא דדשו ביה רבים, הנהגים שלא לחגור עצמם בנסיעה בתוך העיר קרינן בהו שומר פתאים ה', וממילא אין צורך לחגור. וגם הגרשו"א זצ"ל לא היה חוגר, וכעבור זמן חוקקו חוק המחייב לחגור חגורת בטיחות גם בתוך העיר, ובפעם הראשונה שהמחבר הסיע את הגרשו"א זצ"ל לאחר שהחוק התקבל, חגר את עצמו והזכיר לפניו שיש חוק כזה, וענה שאכן הוא מודע לכך, ועזר לו לחגור, ודן לפניו האם כעת לאחר שהחוק התקבל ומסתמא רוב האנשים יקיימו את החוק ויחגרו, האם מעתה כבר אין זה נחשב דשו ביה רבים, וממילא לא

זה ע"כ. ועיין בספר מעשה אי"ש (חלק ששי דף פח) שכתב שאמר החזו"א להמשגיח הג"ר



### עב. איסור שכחת התורה

**ויש** לציין שיש מחלוקת גדולה בין הפוסקים, אם יש איסור דאורייתא לשכוח את התורה, ובומנינו בפרט, עיין בגמ' (מנחות דף צט:): שכל המשכח דבר אחד מתלמודו עובר בלאו, שנאמר: "השמר לך ושמור נפשך מאוד פן תשכח את הדברים", רבינא אמר עובר בשני לאוין, 'השמר' ו'פן', רב נחמן בר יצחק אמר בשלשה לאוין, שנאמר: "השמר לך ושמור נפשך מאוד פן תשכח את הדברים", יכול אפילו מחמת אונסו, ת"ל: "ופן יסורו מלבבך", במסירם מלבו הכתוב מדבר. רבי דוסתאי ב"ר ינאי אמר: יכול אפילו תקפה עליו משנתו (פירש"י: שלא יכול להעמיד גירסתו), ת"ל: "רק". ועיין בתוס' ד"ה יכול) שציין להמשנה בפרקי אבות (פרק ג משנה ח): תנן, כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו, שנאמר: "רק השמר לך ושמור נפשך מאוד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך", יכול אפילו תקפה עליו משנתו, ת"ל "ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך", הא אינו מתחייב בנפשו עד שישב ויסירם מלבו. ויש לציין שהרמב"ם והחינוך לא מנו לאו זה של "פן תשכח" במנין הלאוין.

**ועיין ברמב"ן** (במצות שהשמיט הרמב"ם ממצות ל"ח) שביאר שהפסוק "השמר לך" וכו' משמעותו שהתורה מצווה שלא נשכח את מעמד הר סיני ולא נסיר אותו מדעתינו. אמנם הסמ"ג (ל"ח מצוה יג) והסמ"ק (סימן ט וסימן קה) וחיראים (סימן כח) מנאוהו כלאו. ועיין בשו"ע הרב (הלכות ת"ת פרק ג בקונטרס אחרון) שמבאר שהרמב"ם לא מנה זאת כלאו בפני עצמו כיון דס"ל דהוא בכלל העשה של תלמוד תורה, וכוונת הגמ' במנחות לאסמכתא בעלמא. עיי"ש. ועיין בספר דרך מצוותיך (לבעל המשנה למלך וספר פרשת דרכים - חלק ב אזהרה ט) במה שביאר את דעת הרמב"ם בזה. ועיין בספר הליכות הגר"א ומנהגיו (דף רב) שכתב שאיסור לאו לשוכח דבר אחד ממשנתו נאמר רק לדורות הראשונים שלמדו בע"פ, אבל לנו אין איסור זה. ועיין בהערה (שם) שכתב שדבר זה הוא מתורת תלמידו הגר"ח מוולוז'ין זצ"ל (בשאלות) ששמע ששאלו אותו (היינו את הגר"א) על איסור לאו דשוכח דבר אחד ממשנתו, והשיב שזה נאמר בדורות הראשונים שלמדו הכל בע"פ, שהיה אסור להם לשכוח מה שלמדו, אבל עלינו לא נאמר. אמנם עיין בשו"ע הרב (הלכות ת"ת פרק ב הלכה ד) שמאריך בפרטי דין זה, ופשיטא ליה שגם בזמן הזה שיש ספרים אין הדבר מועיל להפקיע את הלאו, דמיד ששוכח עובר, וכן התורה לא משנתה ח"ו במשך הדורות, וע"כ הלאו נוהג תמיד גם בזמן הזה. ולכן פוסק הלכה למעשה דמי שבטבעו שוכח - חייב ללמוד כל פרק מאה פעמים עד שזוכרו לדוג' לחודש אחד, ובביתיים מוסיף עוד ללמוד, אבל בסוף החודש

חוזר לפרק שלמד כדי שלא לעבור על הלאו. ואף שבדרך זה נשאר בידו מעט, לא עליך המלאכה לגמור, ואפילו נשאר בידו רק מסכתא אחת, אם זוכרו די. אבל לדבריו בכה"ג ראוי לו לבחור להקדים ללמוד דברים הנוגעים למעשה דוקא.

**ועיין** בהגהות הג"ר משה שטרנבוך שליט"א (לספר הליכות הגר"א ומנהגיו - שם) שכתב, ואני תמה אקרא שבדרך זה ח"ו הלא תשכתח תורה מישראל, ולא מצאנו ידינו ורגלינו, שכולנו עוברים ח"ו בהאי לאו, שיחידים ממש בדור בכוחם לטעון שלומדים באופן שאינם שוכחים דבר ממשנתם לעולם, וכל מה שאנו מרבין ללמוד היום לכאורה אנו מרבין לעבור בזה האי איסור, ומעולם לא שמענו מ"ח חסידים וקדושי עליון נוהרין בכך לקבוע לימודם בצורה שלא ישכחו דבר ממשנתם לעולם. וא"כ היאך קבע הגר"ז זצ"ל הלכה למעשה בהלכות תלמוד תורה שזהו עיקר חובת המ"ע, ולא הרגיש שהדבר מופרך מינה וביה ממנהג כל בית ישראל, וח"ו לומר שכולם עוברים ח"ו ל"ת שבתורה וכו'. ואני תמה שלא נתעוררו בזה. ושוב מצאתי בספר "אחר האסף" (קונטרס מהגאון רבי יחזקאל סרנא זצ"ל - ריש הספר במאמר מצות ת"ת) שביאר את גדר מצות תלמוד תורה, ומביא את דברי הגרש"ז, ותמה שזהו חומרא גדולה מאד ולא שמענו מעולם שלומדים יקבעו לימודם כפי זכרונם. ולכן מסיק דרך אחר, ולדבריו, הראשונים (סמ"ג וסמ"ק ורא"ם) פירשו את גדר האסור בפירוש מן התורה דוקא, ואז כששוכח אפילו דבר אחד עובר, אבל אם לומד, אף ששוכח אינו עובר. עיי"ש. והסיק הג"ר משה שטרנבוך שליט"א, ולענ"ד נראה שאנו סומכין על הא דאיתא בגמ' (קידושין ל.) שחייב אדם לשלש שנותיו ללמוד יום יום מקרא משנה וגמרא, כל חדא שלישי, ופירשו התוס' (שם) ד"ה לא צריכא ליומי) שהיום אנו סומכין על כך שתלמוד בבלי בלול, והיינו שבלול בו הכל. וכן איתא בשו"ע (יו"ד סימן רמו סעיף ד), ובלימוד סוגיות הש"ס לומדים הכל, והוא הדין בנידון דידן נראה שכל סוגיא תלויה בחברתה, ובלימוד גמרא לומדין הכל. ויש בזה בסופו של דבר 'חזרה', אף שאינו חוזר מה שלמד ממש, ולכן בתלמוד יוצאין כיון שיש תמיד חזרה. (ועיין בספר רוח חיים (מהגר"ח מוולוז'ין זצ"ל - פרקי אבות פרק ה משנה כב) שכתב שאמר הפך בה וכו', כמו שאמרו חז"ל בגמ' (עירובין נד:) למה נמשלה התורה לדד, מה הדד וכו', והנה כמו הדד שעצמותו בשר והתינוק מוציא ממנון חלב, כן התורה - למשל מדין סוכה יכולים להוציא להתיר עגונה וכדומה, אף שלפי הראות נראה שכמה דינים אינם נצרכים ואינם נהוגים לנו עתה, ולא כן הוא, כי יכולים ללמוד דין אחד מתבירו, ודבר זה ידוע להוגים בה). ואם כי יש לחלק בין מצות לימוד לאיסור שכחה,

יחזקאל לוינשטיין זצ"ל שאלו המעשנים סיגירות מאבדים שבעים אחוז מכח הריכוז שלהם. עיי"ש. ועיין עוד בשו"ת תשובות והנהגות (חלק א סימן שמו) שכתב שהמחמיר ואינו מעשן מקיים כראוי המ"ע 'ונשמרתם מאד לנפשותיכם', ויש מקום לאסור מדין תורה של ונשמרתם וכו'. עיי"ש. וגם הגרשו"א זצ"ל עצמו במנחת שלמה (חלק ב סימן נה אות ו) כתב לכאורה לאסור, עיי"ש שכתב, שהמעשן חובל כל הזמן את עצמו מתחילה ועד סוף, ואני מודיע בזה שמעולם לא הצטרפתי לדעת המתירים את העישון גם בזמננו. עיי"ש (אמנם אולי יש לדייק מדברים אלו שגם לא היה מן האוסרין. וצ"ע).

ג. דעות נוספות בענין זה

**ועיין בשו"ת רבבות אפרים** (חלק ב סימן נה) שמביא מהג"ר אביגדור מילר זצ"ל, שהגדר הוא, שאם איש משוכנע דעישון הוא סכנה, אז לו אסור לעשן. עיי"ש. ועיין בשו"ת מנחת אשר (חלק א סימן לה) שנותן גדר מיוחד בענין האיסור לעשן, עיי"ש שכתב שאין איסור בעישון מסויים של סיגריה מסוימת, אמנם יש איסור גמור להתמכר לעישון, וכיון שרוב המעשנים מתמכרים לעישון ושוב אין בידם להגמל, יש להמנע מהרגל מגונה זה. עיי"ש מילתא בטעמא.

ד. נפק"מ בין המנמים - קצית סיגירות והושטת אש לזולת

**וראיתי** שדנו הפוסקים בשאלה על אב שמבקש מבנו לקנות לו סיגירות וכו', ודנו האחרונים להחמיר בזה בגלל שכשאב מצוה את בנו לעבור על דברי תורה אסור לשמוע לו, ובבקשתו לסיגירות אפשר שעובר על מה שנאמר ונשמרתם וכו' (והבן מסייע לו). ונראה דהא ודאי שלפי דברי האגרות משה הנ"ל שכתב שליכא איסור לפנ"ע בהושטת אש וגפרורים למי שמעשן, מותר. אלא דגם לפי הבנת הג"ר אשר וייס שליט"א אין מקום להחמיר, כי אי אפשר להגיד על "סיגריה זו" שהיא הבעיה ושהיא הגורמת את ההתמכרות, כי עצם ההתמכרות היא האיסור, וזאת אי אפשר להגיד על סיגריה או קופסא בודדת, וא"כ זה לא שייך לקנייה שהבן עושה. ודו"ק. ועיין בספר **שער המועדים** (ספטימוס - הלכות פסח דף קנו) שכתב ששאל להג"ר משה שאול קליין שליט"א אם מותר לבחור



**ועיין** בספר **מעשה אי"ש** (תולדות החזו"א זצ"ל - חלק ו דף מא) ששאלו להחזו"א זצ"ל אודות המבואר בשו"ע הגר"ז שאין להוסיף בלימוד חדש עד ששגורים הלימודים הקודמים ושמורים בזכרונו, וכן מה שכתב בזה בשאלות הגר"ח מוולוז'ין זצ"ל שעלינו לא נאמר זאת. ולא ענני על זה (כדרכו לפעמים כידוע). עיי"ש. ועיין בספר ישראל ואורייתא (דף רסו) שמביא עדות מהדברי יואל זצ"ל שלא קיימ"ל כהשו"ע הרב בזה. ועיין עוד בספר שמירת הגוף והנפש (חלק א - מבוא לפרק יז) במה שהאריך מו"ר שליט"א בענין זה.

נראה שגם בזה העיקר כמ"ש, וכמו שמוכיח המנהג בזה. **אמנם** כל זה אם לומד נמי על מנת לזכור, וחוזר בלימודו כמה פעמים וכן לתקופות, שיועד חובתו שיהיו כל דברי תורה מחודדין בפיו, ואז אף ששוכח בינתיים לא איכפת לן ואינו עובר בזה על לאו שבתורה. אבל המדמה בלבבו שאינו צריך לזכור רק מספיק ללמוד מעט, כמה דפים בכמה מסכתות, ואינו מקבל ע"ע כלל עול חזרה לזכור התורה, נראה שעבר בלאו שבתורה, דהוה בזה כמסירם מלבבו, ועיקר הלאו לכה"ג, ושפיר הלאו שייך לעולמי עולמים. עיי"ש.

בישיבה למכור סיגריות לחבריו שביקשו ממנו, וענה לו בשם רבו בעל "שבט הלוי" שאסור משום "לפני עור". עיי"ש. ולכאורה זה גם תלוי בהנ"ל.

**ויש** לחקור אם בזמנינו שייך עדיין הסברא של שומר פתאים ה' וכו', או שכיום זה כבר נידון כסכנה ודאית, וא"כ אין אומרים את הסברא הנ"ל עי.

עישון במקום ציבורי שמפרע לזולת ובביהמ"ד משום קלות ראש

**ובעניין** העישון בבית מדרש וכדומה במקום שזה יפריע לאחרים שלומדים שם, עיין בשו"ת **אגרות משה** (ח"מ ח"ב סימן יח) שנשאל אם מותר לעשן במקום ציבורי, וכתב דברים נמרצים לאסור זאת כיון שיש בזה פגיעה ונזק לאחרים. עיי"ש. וכן כתב לאסור בשו"ת **ציץ אליעזר** (חלק טו סימן לט). עיי"ש.

**ובעניין** העישון בבית המדרש, עיין בערוך השלחן (סימן קנא אות ה) שכתב, מיהו זהו וודאי לעשן שם עלים מרורים כנהוג ולהעלות שם עשן, ודאי איסור גמור יש בזה, ואין לך קלות ראש גדול מזה, ולא הותרה רק להיושבים ולומדים שם כל היום או חצי היום, דזהו כאכילה אצלם, ולכן מותר להם בבהמ"ד ולא בבהכ"נ, ושאר כל אדם איסור גמור הוא. ולזה לא מהני תנאי, ולכן ראוי לגעור בהעושים כן. עיי"ש. וכל ההיתר הוא מטעם ביטול תורה, ודוקא ללומדי ביהמ"ד, אבל פשיטא שאפי" ת"ח כשאינו לומד בביהמ"ד אין לו היתר לעשן שם. ועיין עוד בספר **משנת יוסף** (הלכות בית הכנסת סימן כו) שהאריך הרבה בזה. עיי"ש.



#### עג. איסור עישון סמים

**ובעניין** עישון סמים [ח"ו], עיין בשו"ת **אגרות משה** (יו"ד חלק ג סימן לה) שאוסר זאת מכמה טעמים, עיי"ש שכתב, הנה בדבר אשר התחילו איזה בחורים מהישיבה לעשן "חשיש" פשוט שהוא דבר אסור מכמה עיקרי דינים שבתורה: חדא, שהוא מקלקל ומכלה את הגוף, ואף אם נמצאו אנשים בריאים שלא מזיק להם כל כך, אבל מקלקל הוא את הדעת ואינם יכולים להבין דבר לאשורו, שזה עוד יותר חמור, שלבד שמונע עצמו מלמוד התורה כראוי, הוא מניעה גם מתפילה וממצות התורה, שעשיה בלא דעת הראוי הוא בלא קיימם. ועוד, שהוא גורם תאוה גדולה אשר הוא יותר מתאוה אכילה וכדומה הצריכים להאדם לחיות, ויש שלא יוכלו לצמצם ולהעביר תאותם, והוא איסור החמור שנאמר **בבן סורר ומורה** על תאוה היותר גדולה שיש לו לאכילה, אף שהוא לאכילת כשרות, וכש"כ שאסור להביא עצמו לתאוה גדולה עוד יותר, ולדבר שליכא שום צורך להאדם בזה, שהוא אסור. ואף שלמלקות נימא שאין עונשין מן הדין, מ"מ לאיסורא ודאי עובר על לאו זה, ואיכא גם הטעם דאיכא בבן סורר

ומורה, שסופו שילסטם את הבריות. ועוד, שהאב והאם של אלו שמעשנין זה מצטערין מאד, אשר עוברין על מצות כבוד אב ואם (ואפשר לדון מצד זה על המצוי יותר בזמנינו, בענין עישון סיגריות). ועוד איכא איסור העשה ד'קדושים תהיו' כפירוש הרמב"ן בחומש, וגם הם גורמים לאיסורים הרבה אחרים לבד זה. סוף דבר, הוא פשוט וברור שהוא מאיסורים חמורים, וצריך להשתדל בכל היכולת להעביר טומאה זו מכל בני ישראל, ובפרט מאלו שלומדין בישיבות. עיי"ש.

**ועיין** דעתו של הגרשו"א זצ"ל בזה בספר מעדני שלמה (דף תלא), עיי"ש שכתב שודאי יש איסור מצד הדין לקחת סמים, לא רק מצד ההשקפה שאין זה ראוי, משום דלקיחת סמים כמו שעושים ברחוב – ודאי מזיק את גופו ואסור משום חבלת גופו דאיסור גמור הוא. ואף שלא ברור האיסור בעישון סיגריות, דעל אף שטוענים שמזיק אבל זה נתקבל בעולם ואמרינן על זה שומר פתאים ה', מכל מקום בסמים דאסור בכל העולם, והנפס בזה נידון כעכריין, הוא ודאי משום שדעת כל הרופאים דהוא דבר שמזיקו ואסור. עיי"ש.

השלכת בדלי סגרויות על רצפת בית המדרש

**ובענין** השלכת בדלי סגרויות על רצפת בית מדרש, ראיתי בספר מעדני שלמה (דף מב) שהביא בשם הגרשו"א זצ"ל דאף שמדינא יתכן שאין איסור בהשלכת בדלי סגרויות על רצפת בית המדרש, ולא שייך לומר על זה שהוא דבר אסור, אבל אין לנהוג כן. עיי"ש.

**עיין בשו"ע משנ"ב ושער הציון** (סימן קנא סעיף ז) שמן הדין מותר לרוק בבית הכנסת, ובלבד שישפשפנו ברגליו, או שיהיה שם תבן או חול שלא יהיה נראה. ומדת חסידות שלא לירוק כלל בבית הכנסת אלא יבליענו במטפחת כדי שלא יתראה הרוק באויר בית הכנסת. ואותם האנשים שמקפידים בביתם על הרקיקה, אפשר שאסור להם לרוק בבית הכנסת מדינא. עיי"ש. ולפ"ז לכאורה שייך גדר זה גם לענין בדלי הסגרויות, ואם לא היו עושים כן האנשים בתוך ביתם וכו' אה"נ שאסור להם לעשות כן תוך בית הכנסת ע"ד.

## זמנים שאין ראוי לעשן בהם

א. עישון לפני התפילה

**ולענין** עישון לפני התפילה, בפשטות י"ל שכשם שהעישון לא מיקרי אכילה לגבי תשעה באב וכדו', כך הוא גם לגבי דין אכילה לפני תפילה. ועל אף שהיה מקום לדון בזה משום שהרי לאו דווקא אכילה אסורה לפני התפילה, אלא כל מעשה גאווה (כדאיתא בחז"ל: "אותי השלכת אחר גוך", אמר הקב"ה, לאחר שאכל ושתה ונתגאה קבל עליו עול מלכות שמים. ויש עוד דרשה בחז"ל מהפסוק "לא תאכלו על הדם", ודרשו - לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם. ויש נפק"מ וצורך לשתני הלימודים, ואכמ"ל). אמנם הפוסקים הקילו משם שהעישון נצרך לחיזוק גופו, ולכמה בנ"א מסייע הדבר לנקיות גופם וכו', וגם מיישב דעתם לתפילה, אבל עישון לתענוג בעלמא ולכבוד יש מקום לאסור.

ב. עישון לפני הבדלה

**ולענין** עישון לפני הבדלה, דהרי אסור ליהנות מן האור לפני שמברך עליה בהבדלה בורא מאורי האש, דנו הפוסקים להתיר כיון שבעישון לכאורה



בביהכנ"ס שלאחר התפילה הצית סיגריה והשליך את האפר ואת הסיגריה על הרצפה, וחשש מאוד שיהיה קטרוג גדול בשמים, היאך מבזים את כבוד ביה"כ, האם בביתו היה מעז לעשות כן. ולכן כדי שלא יהיה קטרוג הלכתי לביתי ועשיתי כן, שאם יהיה קטרוג יגידו: הנה גם פלוני עשה כן בביתו.

**ע"ד** ומסופר על גדול אחד זצ"ל שפעם בא לביתו והדליק סיגריה ושאף את העשן, ואת האפר השליך על הרצפה, לאחר מכן השליך את הסיגריה על הרצפה ומעכה ברגלו והשחיר את המרצפות. בני הבית תמהו על מעשה זה, אבל משום כבודו לא העזו אפילו לשואלו מדוע עשה כן. לאחר שעות התגלגלה השיחה ואז הסביר את מעשיו, וסיפר להם שבאותו בוקר ראה אדם

נהנים מן האש ולא מן האור. עוד איתא בפוסקים דגם לגבי איסור אכילה ומלאכה קודם הבדלה שרי, דאינו נחשב כאכילה לגבי הבדלה. והמקיל יש לו על מי לסמוך אם הוא זקוק לכך.

ג. נגתה בסיגריה ועישון לפני נמי"י שחרית

**עיין במשנ"ב** (סימן ד ס"ק יד) שכתב: וכן אין לשתות עשן טבא"ק קודם נטילת ידים שחרית. עיי"ש. ועיין בספר **אשי ישראל** (פרק ב הערה ט) שחוקר, דיל"ע האם האיסור הוא מצד שנוגע בידיו בפה בשעת העישון, וגם נגיעה בשפת הפה אסורה, ולפי"ז אם אינו נוגע בידיו בפה מותר. או מצד שטימא בידיו את הטבק שבסיגריה ואת זה שואף לפיו. וגם אולי יש לחלק בין טבק לעישון, דשאני טבק דמכניס לנחיריו את הטבק, משא"כ סיגריה הרי היא נשרפת ונכנס לפה רק העשן. עיי"ש. אמנם ראוי להזהר בזה (ואם רק נוגע בחלק הלבן של הסיגריה ולא בטבק, וגם לא נוגע בפה בכלל, לכאורה אין לחוש. וצ"ע).

ד. עישון בתשעה באב

**לגבי** עישון בתשעה באב, בפשטות אין בו איסור משום אכילה ושתיה וכו', אלא כל הנידון בזה הוא משום ההנאה בצום, עיין ברמ"א (סימן תקנה סעיף ב) שכתב שבתשעה באב צריך למעט מכבודו והנאתו בכל מה שאפשר. עיי"ש. ועיין **במשנ"ב** (ס"ק ח) שכתב שאסור לעשן טיטון (טבק - שקורין רייכערין"ן - עישון) אפילו בארבעה צומות וכל שכן בתשעה באב, ומי שמעשן בתשעה באב היה ראוי לנדונו, ויש מהאחרונים שמקילין, ועל כן מי שדחוק לו שמורגל בו ביותר יש להקל אחר חצות בצנעא בתוך ביתו. עיי"ש. וכן פסק בקובץ מבית לוי (פסקי הג"ר שמואל ואונר זצ"ל בין המצרים דף ל), עיי"ש שכתב שאין לעשן בט' באב, ומי שמורגל בו ביותר יש להקל לו לעשן אחר חצות היום בצנעא בתוך ביתו. עיי"ש. ובענין חומר ענין העישון בת"ב אפילו בתקופתנו - עיין בשו"ת רבבות אפרים (חלק ד סימן קלה אות ה) שכתב שנקיי הדעת שבירושלים אינם מעשנים בט"ב משום אם אשכחך ירושלים וכו', ומה שאחד עישן אחרי קינות בליל ט"ב, בודאי לא טוב עשה שזה נגד הדין. ובפרט שהוא נשיא של ישיבה, ואוי לנו שממנים אנשים כאלו שאין ידוע להם דין פשוט לכהן כנשיא ישיבה קטנה וכו'. ואם לא איסור לשון הרע הייתי מפרסם שמו שיתרחקו ממנו, אבל אסור. עיי"ש. ועיין בספר פניני רבינו הקהלות יעקב (חלק ב דף סה - על הסטייפלר זצ"ל - רשימות הג"ר משה מרדכי הלוי שולזינגר זצ"ל) שכתב שהסטייפלר זצ"ל היה תמה על מה שהובא בשם כנסת הגדולה (שהוא המקור של המשנ"ב לאסור, ושראוי לנדונו מי שמעשן בת"ב) שהחמיר מאד בענין עישון בתשעה באב וכתב שהיה ראוי לנדונו על זה, ותמה מאי כולי האי, עד שעייין בפנים הכנה"ג ומצא דאחד מן הטעמים



היה מפני שאצל הישמעאלים בתענית שלהם אסור ד"ז, ועל כן אם ישראל בתעניתם יהיו מעשנים יהיה חילול ה' עי"ז (שהם חושבים שגם לנו אסור לעשן בתענית, ויסברו שאנו מזלזלים בתורתנו, והוה החילול ה'). וסיים הסטייפלר זצ"ל דבזה ניהא היטב, דעל חילול ה' מובן דהיה ראוי לנדות, ויתכן שהוסיף אז דלפי"ז במקומנו אין שייך ענין זה. עיי"ש. ועיין בספר דעת תורה (מהרש"ם סימן תקנט סעיף ג) שהביא מהפוסקים שיש לאסור העישון בט"ב משום היסח הדעת מאבילות, וגם משום חילול ה' שהעכו"ם אוסרים העישון ביום תעניתם (כנה"ג). עיי"ש. ועיין במור וקציעה (סימן תקנו) שכתב וז"ל: שאיפת עשן טוטון אסר בכנה"ג, ונידה על זה, והדין עמו, אי משום החשיב תענוג וטיול, ואי משום דמיהת מסיח דעתו מן האבילות, מ"מ נראה דלא עדיף ממלאכה וכו'. עיי"ש. ומבואר דס"ל דשייך נדוי משום טעמים אלו, ולא הזכיר משום חילול ה' וכהסברו של הסטייפלר זצ"ל הנ"ל. ועיין בשו"ת משנת יוסף (חלק יא סימן קמה) שמביא מפוסקים (שו"ת זכר יוסף סו"ס קצח) שהכנסת הגדולה החמיר כל כך (מכל הסבות הנ"ל) רק משום דכת ש"צ שר"י ביטלו צום ט"ב, ולהוציא מלבם אסר גם תענוגים אחרים שבעצם אינם אסורים. עיי"ש. ומזה סיבה להקל יותר בזמנינו. ועיי"ש עוד שמביא מכמה גדולי הפוסקים להקל אף בליל ט"ב וגם ביזמו לאלו המעשנים לא לשם תענוג ולהעביר הזמן אלא לצורך בריאותם כגון לפעולת המעיים וכדומה. ודווקא בצינעא. עיי"ש.

ה. עישון ביו"ט

**נחלקו** גדולי הפוסקים בענין עישון סיגריות ביו"ט, והרבה מהסברות בענין שוה לכל נפש תלויים בענין איסור העישון בזמנינו בכלליות (עיין לעיל) ודו"ק. עיין בביאור הלכה (סימן תקיא סעיף ד ד"ה אין עושים מוגמר) שהביא פלוגתת אחרונים בזה, ומסיק שהנוהגים להקל אף ביו"ט ראשון במקום שהעולם רגילין לזה והוא דבר השוה לכל נפש, אין למחות בידן. ורק שיזוהרו בענין כיבוי. עיי"ש. וידוע שיש מחלוקת בביאור גדר 'שוה לכל נפש', האם צריך שיהיו הרבה אנשים שרגילין בזה, ולאלו שאינם רגילים בזה – לכל הפחות מתאווים לזה, או שמא לא איכפת לנו אם מתאווים האחרים, ודי במה שיש הרבה שרגילין לזה, עיין בפני יהושע (שבת לט:) ובשו"ת כתב סופר (או"ח סימן סו), ועיין עוד במשנ"ב (שם ס"ק כה).

וראוי להביא כאן האיך סברו ונהגו כמה מגדולי ישראל זצ"ל ושליט"א בענין זה:

**החזו"א והסטייפלר זצ"ל** - עיין בארחות רבינו (חלק ב דף קו) שכתב שדעת החזו"א זצ"ל שאסור לעשן ביו"ט, ומהאי טעמא אמר שהם מוקצה

ואסור לטלטלם ביו"ט. והסטייפלר זצ"ל היה מעשן עוד משחרותו, והיו תקופות שהיה מפסיק, אמנם ביו"ט לא היה מעשן. וכמדומה שאמר שבחול"ל היה מעשן ביו"ט שני משום עונג יו"ט, ורק בר"ה לא היה מעשן בשני הימים מאימת הדין. ואמר שכן נהג גם הגאון ר"י סלנטר זצ"ל. עיי"ש.

**בעל האגרות משה זצ"ל** – כתב שלמעשה נתפשט המנהג שרוב המעשנים בחול מקילים לעשן גם ביו"ט, ולדינא כיום, הגם שאפשר לטעון שמאחר שיש הרבה שאינם מעשנים מחמת שמחזיקים זה לסכנה (עיין מש"כ לעיל בשם בעל האגרות משה זצ"ל בעניין העישון בזמנינו) וממילא עישון סיגריות כיום נעשה אינו שווה לכל נפש, מ"מ קשה להכריע כנגד מה שנהגו העולם, בפרט שאפשר שלדינא אין נפקא מינה בטעם הדבר מדוע עניין מסויים אינו נהוג לכל אדם, אם הוא מחמת סכנה או מחמת טעם אחר, וממילא לא נשתנה הדין מן הזמן שכתבו הפוסקים המתירים, שגם אז לא כולם עישנו. עוד יש לומר, שמעשה שמאות מליונים אנשים בעולם עושים, נחשב שווה לכל נפש, הגם שיש אנשים רבים שאינם מעשנים. ולפיכך למרות שבוודאי שראוי לבעל נפש להחמיר בזה, לדינא קשה לאוסרו (הובאו דבריו בשו"ת אגרות משה או"ח חלק ה סימן לד).

**הגרשו"א זצ"ל** – מהגרמ"ש אויערבאך שליט"א שמעתי בשם אביו הגרשו"א זצוק"ל, שהיה רגיל לומר "לעולם לא הייתי מן המתירים", אבל הוא גם לא אסר. ועיין עוד בזה בשו"ת מנחת שלמה (חלק ב סימן י, וסימן נח אות ו).

**הגרי"ש זצ"ל** – מובא בשמו, כבר גיליתי דעתי לפני כמה שנים, דבזמנינו אין שום היתר לעשן ביו"ט (הובאו דבריו בקובץ תשובות חלק ב סימן לב). ועיין בשו"ת ישא יוסף (או"ח חלק א סימן קיב) שכותב תלמידו הג"ר יוסף י. אפרתי שליט"א שדעת הגרי"ש זצ"ל היה שברור שאין הימים הללו כימים שעברו, שכבר נקבע שאין בעישון משום רפואה, אלא ברור שיש בזה חשש שגורם למחלות ה"י, ובודאי חשיב הדבר כאינו שווה לכל נפש, ויש לאסור את העישון ביו"ט מן הדין. עיי"ש.

**בעל שבט הלוי זצ"ל** – כתב דיש דעות בפוסקים, יש אוסרים משום דהבערה זו אינה שווה לכל נפש, ויש מתירים דכיון דעכשיו הרבה רגילים בזה נעשה שווה לכל נפש, ואף בזמנינו שנתברר שהעישון מזיק לבריאות, מ"מ למתירים את העישון אי אפשר לאסור גם בזמנינו (הובאו דבריו בקובץ מבית לוי חלק יב דף מז).

**הגרי"י פישר זצ"ל** – עיין בשו"ת אבן ישראל (חלק ט סימן כג, וחלק ח סימן כט, ובספר הליכות אבן ישראל - יו"ט דף רסג) שכתב, שאפילו אם יש אנשים

שהפסיקו לעשן, עדיין יש הרבה מאוד שכן מעשנים, ומיקרי שווה לכל נפש, ועוד לא שמענו על אף מפעל של סיגריות שנסגר מחמת שהפסיקו לעשן, וגם אין איסור משום מוחק בעישון סיגריות שכתוב עליהם אותיות. עיי"ש.

**הגר"נ קרליץ שליט"א** - למעשה בזמנינו שהרופאים קבעו שהעישון מזיק לבריאות הגוף, אי אפשר לומר שיש כאן היתר של בריאות הגוף, וכל שכן שאסור לעשן ביום טוב, ולא ביום טוב שני (הובאו דבריו בספר חוט שני יו"ט דף צח).

**הגר"א וייס שליט"א** - שמעתי ממנו בעניין בחור שלא היה יכול להישאר ער בליל שבועות מבלי לעשן, שלדעתו העישון ביו"ט הוא איסור גמור, והוא אינו יכול להתיר, ומי שאינו יכול להישאר ער מבלי זה – עדיף שישן כל ליל שבועות ולא יעשן, מאשר שיעשן וישאר ער כל הלילה.

ו. עישון לאחר סדר ליל פסח

**ולעניין** אם העישון מותר לאחר סדר ליל פסח אי נימא שמבטל טעם מצה (עיין שו"ע או"ח סימן תפא סעיף א, ועיין באר היטב ס"ק א), יש לדון אם סיגריות בכלל זה, כי איסור האכילה לאחר האפיקומן הרי אינו תלוי באוכל אלא בביטול טעם, ולכאורה יש להחמיר. אמנם ראיתי בפוסקים שבשעת הדחק ובמקום צורך כגון להפיג שינה ורוצה להישאר ער כדי לעסוק בהלכות פסח וכו' יש מתירים, ויעשה שאלת חכם.

## עניינים שונים בהלכה השייכים לעישון

ברכה על העישון

**בעניין** אם עישון סיגריות טעון ברכה, עיין במג"א (סימן רי ס"ק ט) שכתב שצ"ע באותן שנותנין עשב שקורין טובא"ק לתוך השפופרת ומדליקין אותו ושואבין את העשן לתוך פיהם וחוזרין ופולטין אותו, צ"ע אי דמי לטועם ופולט שאין צריך ברכה, או דלמא דומה לריח שצריך לברך עליה, וקל וחומר כאן שגם הגוף נהנה ממנו, שהרבה שבעין ממנו כמו שאכל ושתה. וצ"ע, עיי"ש. ועיין בשו"ת כתב סופר (סימן כד) שהאריך בזה, וסיים דבמילי דברכות אזלינן להקל. עיי"ש. וכן פסק בספר שערים המצויינים בהלכה (חלק ראשון דף רעז), וכן העלה בספר בית ברוך על ספר חיי אדם (חלק שלישי דף קסא), עיי"ש שכתב, ועל עישון טבק או עישון סיגריות נסתפק המג"א אם צריך ברכה, והאחרונים החליטו בפשיטות שאין לברך על עישון טבק, ואסור לו לברך דהוי ברכה לבטלה. עיי"ש. ועיין בערוך השלחן (סימן רטז סעיף ד) שכתב שיש שתמהו למה

אין אנו מברכים בשאיפת עשן טאבא"ק בפיו או בנחירים אף שיש בהם ריחות טובות. ואין זה תמיה כלל, דידוע שעיקר דבר זה לא נעשה בשביל ריחו הטוב, ואדרבא, הוא חזק ומר עד שיש הרבה בני אדם וביחוד נשים שאין יכולין לסבול כלל הריח הזה, והוא נעשה תחלתו לרפואת האיצטומכא ולביטול מחשבות ולבלות העת, ולכן גם אם יש שמערב בו ריח טוב אין כוונתו בשביל הריח הטוב אלא לגרש הריח החזק והמר שבהטאבא"ק, והוי כבשמים של בית הכסא שאין מברכין עליו. עיי"ש.

שימוש באפר הסיגריות לדבר מצוה

**ובענין** השתמשות באפר הסיגריות כדי להניח על ראש החתן, או בשביל שאר דבר מצוה כגון אכילת אפר בערב תשעה באב, לכאורה הוא מותר, ואין אומרים שכיון שיש פוסקים האוסרים את עצם העישון א"כ הוא מאוס לדבר מצוה. וכן ראיתי בספרי הליקוטים בשם הגר"ח קנייבסקי שליט"א לענין אפר על ראש החתן, ולכאורה הוא הדין לכל דבר מצוה וכהנ"ל, כי מנ"ל לחלק בדבר, ופשוט.

חתן אם ראוי שיחלק סיגריות

**ועיין** בספר **שער המועדים** (ספטימוס - הלכות פסח דף קנז) ששאל את הגר"ח קנייבסקי שליט"א אם מותר לבחור שהתארס לחלק סיגריות לחבריו כנהוג בכמה ישיבות, והשיב לאיסור, וכן אמר לו הגר"ח קרליץ שליט"א שאין לחתן לחלק סיגריות, רק יחלק סוכריות. עיי"ש.

לעשן מסיגריה שנישנה אשתו בזמן שאיננה מהורה

**עיין בפתחי תשובה** (יו"ד סימן קצה ס"ק ו) שמביא מתשובת יד אליהו שכתב, באשה נדה שהריחה טאב"ק כמו חצי כלי, שמותר לבעלה להריח המותר, דזה לא דמי לאכילה. עיי"ש. והיה נראה שאפשר לחלק, ששאיפת העשן כבסיגריה של זמנינו דומה יותר לשיירי אכילה ושתיה מאשר הרחת שיירי טבק מכלי, ויש מקום לאסור לעשן שיירי סיגריה שלה. וגם עצם הדבר שכשמשמשת בסגריה היא שמה את שפתיה ע"ז, ואח"כ שם הבעל את שפתיו על הסיגריה, אולי יש סברא לומר שיש בזה משום חיבה יותר מאשר הרחה בכלי. אמנם ראיתי בפוסקים שהקילו, עיין בשו"ת משנת יוסף (חלק יא סימן קמה) שהקיל משום שזה אינו בגדר שיורי מאכל שלה, וגזרו רק על שיורי מאכל וכו', וכלשון החוט שני (הלכות נדה - דף שסד אות ו) "שבשאר דברים חוץ מאוכלין ומשקין אין בזה משום שיורי מאכלה, משום שדרך חיבה שייך יותר בדברי אכילה ושתיה, ובזה גזרו ואסרו חז"ל". עיי"ש.

כלי של עישון אם חייב בטבילה

**עיין בשו"ת משנת יוסף** (חלק יא סימן קמה) שפסק שכלי עישון כגון "נרגילה" וכו', פטורים מטבילת כלים כי אינם "כלי סעודה" (עיין יו"ד סימן קכ סעיף א). עיי"ש. ואפילו אם רוצים להשתמש אח"כ עם הכלי בשביל מאכל היה נראה לפוטרו מטבילת כלים עפ"י היסוד הידוע של הג"ר משה פיינשטיין זצ"ל, שכך התקבל אצל הרבה בני תורה להקל (בפרט בחו"ל), שאחר שקונים בקבוקי שתייה מזכוכית ומרוקנים אותם ואח"כ ממלאים אותם להשתמש בהם שוב, אין טובלים אותם. והסברא היא משום שיהודי עשה את הבקבוק לכלי, כי לפני זה לא היה שם כלי עליהם משום שהם היו מיועדים לשימוש "חד פעמי", וכמו שהרבה פוסקים מקילין להשתמש עם תבניות אלומיניום בזמנינו פעמים רבות בלי טבילה, כי לא היה תורת כלי עליהם מאחר שהם מיועדים לשימוש חד פעמי וזמן מועט, ולכן פטורים הם מטבילה (עיין שו"ת אגרות משה חלק ג סימן כג). ועכשיו כשבא הישראל ורוצה להשתמש בהם הרבה פעמים, הרי זה דומה ליהודי שעשה כלי (ובצירוף דעת הרבה פוסקים שאלומיניום אינו נכלל במיני המתכות שבתורה החייבים בטבילה - עיין בספר אמת ליעקב - להג"ר יעקב קמנצקי זצ"ל - על התורה פרשת מטות, ועל שו"ע יו"ד סימן קכ) ע"ה.

**אולם** לכאורה נידון זה של כלים חד פעמיים אינו דומה לנדון דידן, כי ב"נרגילה" כבר היה עליו שם "כלי", רק לא שם של "כלי אכילה", משא"כ בנדון דברי האג"מ לא היה "שם כלי" עליו מעולם כיון שהוא מיוחד לשימוש חד פעמי וכמו שכתבנו. ויותר נראה לדמותו למה שראיתי בפוסקים (עיין שו"ת מחזה



בטבילה, אך הוסיף להצדיק דברי האג"מ, דאפשר דבארה"ב שאני, דאולי שם אין דרך כלל להשתמש שוב בכלים כאלה, רק הדרך לזורקם לאשפה, ואפשר דבכהאי גוונא חשיב דנעשה אצלו הכלי. אולם באר"י דמצוי טפי שממלאים את הכלי לשימוש חוזר, כבר חל עליהם שם כלי קודם לכן. עיי"ש. ועיי"ש שהעיר המחבר שליט"א שמה שאמר הגרשז"א זצ"ל ליישב דברי האג"מ דאפשר שזה תלוי במקומות אם רגילים להשתמש בהם שימוש חוזר, לכאורה מדברי האג"מ (יו"ד חלק ב סימן מ) נראה לא כן, דעיי"ש שכתב בתו"ד, וגם כפי שזכור אני מקטנותי לא הצריכו לטבול באלו הקנקנים של יי"ש שהיו נקנים ברוסלאנד בזמן שהיה שם מלך רק מחנויות המלכות, והשאריו לעצמם להשתמש בהם לדברים אחרים, וחושב אני שהוא מהטעמים שכתבתי, והתם היו החנויות חוזרות בעד הקנקנים כשהיו מביאים בחזרה איזה מטבע (ערכון), ומ"מ לא הצריכו טבילה. ומשמע דגם במקומות שנהגו לחזור ולהשתמש בהם ג"כ לא היו מטבילים כשבאים להשתמש בהם. עיי"ש.

**ע"ה.** ועיין בספר מעדני שלמה (פסקי הגרשז"א זצ"ל - דף רמז-רמח) שכתב בשם הגרשז"א זצ"ל אודות בקבוקים ופחיות שקונים מנכרים ויש בהם מאכלים או משקאות, דאף שבשימוש הראשון אין צריך להטבילם קודם לכן, לפי שאין דעתו ורצונו על הכלי אלא על המאכל או המשקה שבהם, וכמו שכתב בשו"ת מהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון - סימן קטו): "ודע עוד, דהקונה כלי עם משקה אין צריך לשפוך המשקה ולהטבילה, דשב ואל תעשה הוי ולא נקרא שימוש", אולם כשנתרוקנו ורוצה להשתמש בהם שימוש חוזר חייבים בטבילה, שהרי גילה דעתו שרוצה להשתמש בכלי, ואז נתחייב בטבילה. ואמר בעל המחבר הנ"ל להגרשז"א זצ"ל, שבארה"ב מקובל בשם הג"ר משה פיינשטיין זצ"ל שאין צריך טבילה, והטעם משום שקודם לכן לא היה זה בגדר כלי לשימוש ורק היה כיסוי למאכל והמשקה, ורק עתה כשנתרוקן ונמלך עליו למלאותו ולא לזרוקו, אז נעשה כלי ביד ישראל, ושוב אין צריך טבילה. ולא קיבל הגרשז"א זצ"ל דבר זה, ואמר שבאמת חייבים

אליהו חלק א סימן ק-קא) לגבי אם יש חיוב טבילת כלים על מחט שנעשה מעיקרא לחיתולים (טיטולים), ונתייחד אח"כ ע"י ישראל לתלות על ידו כבד בשעת צלייתו, עיי"ש שהחמיר בגלל שהיה לו "שם כלי" כבר, והישראל רק ייחד את זה ל"כלי סעודה". עיי"ש.

**ויתכן** עוד שהיה מקום להצריך לטבול את כלי העישון הזה (ה"נרגילה") על פי חידוש גדול שראיתי בשו"ת רבבות אפרים (חלק א סימן קכב) שכתב להצריך להטביל כלי הנטלה של נטילת ידים (יחד עם כלי אחר שחייב טבילה בברכה), עיי"ש שטעמו הוא משום שמבואר ברמ"א (יו"ד סימן קכ ס"ק ה) שטוב לטבול סכין של שחיטה בלא ברכה, והפרי תואר (ס"ק ח - ועיין גם בש"ד ס"ק יא) כתב שהטעם הוא משום שלפעמים משתמשים בו באקראי לאוכלים, וא"כ ה"נ יתכן שלפעמים ישתמשו בכלי זה (הנטלה של נטילת ידים) לצורך מאכל. וכתב הפרי תואר שאין הולכים בזה בתר רוב תשמישו, וכסכין של שחיטה. עיי"ש. אמנם למעשה זהו חומרא יתירה שלא נתקבל אצל רוב הפוסקים, וי"ל כי סכין הוא בעצם כלי סעודה, משא"כ הנטלה ע"י.

יפוד בקירוב רחוקים המעשנים לעת עתה בשבת

**מעניין** לעניין ראוי לציין יסוד גדול שראיתי בספר דעת יהודה (מהג"ר יהודה שפירא זצ"ל מגדולי תלמידי החזון איש זצ"ל, ומראשי כולל חזון איש, סימן קד) ששאלוהו, כשמתעסקים עם המתקרבים לשמירת תורה ומצוות ומחזיקים בשלב של קיום מצוות באופן מעשי, וכידוע כשתופסים הרבה בבת אחת לפעמים נשברים הבעלי תשובה ולא נשאר בידם כלום, האם מותר להדריך אותם שיקיימו רק חלק מהמצוות ולא הכל, וכן האם מותר לייעץ להם למעט באיסורים כגון המעשן סיגריות בשבת - לומר לו שיפחית ממה שרגיל ויעשן רק כך וכך, וכיו"ב. וענה שחלילה, אין פשרה בדת ובאיסורין, וא"א ללמד שימעט באיסור. ואמנם בתחילת דרכו אפשר לומר לו - קבל על עצמך את החמורות תחילה, אל תחלל שבת, תניח תפילין, ובעניינים אחרים ישאר בשוגג. ועוד השיב על זה, אענה דרך כלל, אין להתיר שום איסור מפני שאולי לא יקיים את החמורות, אבל אפשר לא לגלות כל האיסורים ושיהיו שוגגין בזה עיי"ש.



וכסברא הנ"ל של "המחט". אמנם יש מקום לחלק, שסכין הוא "בעצם" דבר שהוא כלי אכילה, ואולי רק לגביו שייך הסברא שתמיד היה שם כלי עליו, אפילו שלגבי האדם שמשמש בו זה עדיין לא "כלי אכילה", משא"כ בנדונים של נטלה נרגילה ומחט וכדו'.

עו. ויש להעיר שלא הקיל הרמ"א מן הטעם שזה (הסכין) לא היה כלי אכילה לפני כן והיהודי עשה אותו כלי אכילה, כי זה פשוט שהיה "שם כלי" עליו לפני כן, ובזה סגי לחייבו בטבילה אח"כ אפילו באופן שהיהודי ייחד אותו ל"כלי אכילה", וזה גדר מענין בכלי שחייב טבילה

## נספח ב'

# בענין נוסחאות ומבטאים שונים בתפילה

י"ב שערים בשמים, וכנגדם י"ב נוסחאות התפילה

**עיין במג"א** (בהקדמתו לאו"ח סימן סח) שכתב דהמנהגים שנהגו בשרשי התפילה אין לשנות ממנהג מקומו, כי י"ב שערים בשמים הם נגד י"ב שבטים, וכל שבט יש לו שער ומנהג לבד. ועיין במשנ"ב (שם ס"ק ד) שכתב שהמנהגים שנהגו בשרשי התפילה לכולי עלמא אין לשנות כל אחד ממנהג מקומו, כגון מנוסחא אשכנזי לספרד או להיפך וכל כהאי גוונא וכו'. ולענין דינא, האשכנזים המתפללים עם הספרדים או להיפך, יצאו ידי חובת תפילה. וכל זה רק במנהגים שנהגו בשרשי תפילה, אבל מה שנוצר בגמרא או בדברי הפוסקים שלמדו מהגמרא, הוא שוה לכל, ואין רשות לשום אדם לנהוג במנהגו. עיי"ש. ועיין עוד בשו"ת מנחת יצחק (חלק ג סימן ט) שכתב דאין לאף אחד לשנות המבטא שקיבל במסורת אבותיו למבטא אחר. עיי"ש.

נוסח האריז"ל - נוסח כולל לכל השבטים

**ועיין בשו"ת חת"ס** (חלק א סימן טז) שמביא מה שכתוב בספר 'ליקוטי אמרים' שחוץ מהי"ב שערים יש שער י"ג, וזה מה שלימד רבינו האריז"ל לבני התערובות שאינם יודעים מאיזה שבט הם, דתיקן וליקט מכמה נוסחאות יחד וסידר מה שנקרא היום 'נוסח האריז"ל' שמתפללים כל החסידים. אבל החת"ס דוחה את זה, כי א"כ כהנים ולויים שיודעים שבטם לא יוכלו להתפלל נוסח האריז"ל. ועוד, שכתב הרא"ש (בתשובות) דכל מסורת בני אשכנזי הוא מרבותינו, דהוי ירושה להם מאבותיהם מימי החורבן, והוי יותר מקבלת בני ספרד, וכל הראשונים כגון רש"י תוס' הרא"ש והטור וכן ר' שמעון הגדול שחיבר פיוטים שאומרים בר"ה ויו"כ, שהאריז"ל אמר עליהם שהם ע"ד האמת - התפללו בנוסח אשכנזי אע"פ שלא ידעו שבטם, ועלתה תפילתם השמימה. ועיי"ש (בתשובה טו) שגם מה שהאריז"ל תיקן סודות וכוונות התפילה עפ"י נוסח הספרדים, זהו בגלל שהוא עצמו היה ספרדי, אבל לו יצויר שהיה אשכנזי או היה נמצא באשכנזי איש כמוהו, היה עושה כיוצא בזה בנוסח אשכנזי. ועיין מש"כ הגאון ר' בצלאל הכהן מוילנא (בהסכמתו לסידור הגר"א עפ"י נגלה ונסתר), שצריך להודות להקב"ה שזכינו בדורינו שנתקיימו דברי מרן החת"ס ע"י שנתגלה תורת רבינו הגר"א, אשר העלה ברוח קדשו כל הסודות הקדושים על סדר כל העולמות כולם על נוסח תפילת אשכנזי. עיי"ש.

מותר לשנות מנוסח ספרד לאשכנז ולא להיפך

**ועיין** שם (בשמחת הלכות) שמביא מהגרי"מ חרל"פ זצ"ל בשם רבותיו קבלה מהגאון ר' יהושע'לה מקוטנא זצ"ל דלא מובא בשום מקום באריז"ל ובכתבי תלמידיו שיש מושג הנקרא 'שער הי"ג', ומה שמביאים בשמו כך – אינו מדויק. ואמר לו הגר"ח קנייבסקי שליט"א שהחזו"א זצ"ל ס"ל שמי שהוא מבני ספרד (עדות מזרח) אין לו לשנות לנוסח אשכנז מושום 'אל תיטוש תורת אמך', ומ"מ מי שבא מעדת החסידים מותר לו לשנות מנוסח ספרד לנוסח אשכנז, דהרי הוא רק חוזר לנוסח המקורי שנהגו בו אבותיו שהיו לפני שנוסדה תנועת החסידות. ועיין בשו"ת אגרות משה (או"ח חלק ב סימן נד) שכתב שאין אנו מערערים על אלו ששינו, כי ודאי היה להם טעם שרשאיין לשנות בזה, מ"מ אין לנו אלא דברי מרן החת"ס שביטל סברא שנוסח ספרד הוא נוסח כללי, ובוודאי מי שרוצה יכול לחזור לקדמותו ולהתפלל בנוסח אשכנז. וכן פסק הגרי"ש זצ"ל שמותר לשנות מנוסח ספרד לנוסח אשכנז, ופעם שאל בחור אחד את הגר"א קוטלר זצ"ל שאולי במוסף של ר"ה יהיה טוב שהוא יתפלל בנוסח אשכנז כנוסח הישיבה, אע"פ שתמיד מתפלל בנוסח ספרד, וענה לו ר' אהרון זצ"ל, אתה לא חייב, אבל אם אתה רוצה דבר טוב, הרי דבר טוב הוא אם תשנה תמיד לנוסח אשכנז.

המצדדים שאין לשנות גם מספרד לאשכנז

**אמנם** עיין בספר מעדני שלמה (פסקי הגרשו"א זצ"ל דף סה) שהביא את דברי החזו"א זצ"ל (הנ"ל) בפני הגרשו"א זצ"ל, ואמר שלדעתו סברא זו שייכת יותר לתחילת הזמן ששינו, אבל כיום שמתפללים בנוסח זה כמאתיים שנה, יש להם דין 'קהילה חשובה' עם מנהגים קבועים, ואסור לשנות במקומם מפני המחלוקת. עיי"ש. וכע"ז עיין בספר הליכות שלמה (תפילה דף ע) שכתב שאירע פעם שקמו לעורר על קטעים בפיוט מסוים לומר שיתכן שאין מקורו טהור ח"ו, וכשבאו לפני הגרשו"א זצ"ל ציוה לבדוק במחזורים ישנים אם מופיע שם פיוט זה, וכשבדקו ומצאו שהוא מופיע כבר במחזורים שנדפסו לפני מאתיים שנה אמר ששוב אין צורך לחקור עוד כלל, כי כל מה שנקבע ונתפשט בישראל במשך זמן רב, בזה אין לערער כלל וכלל. עיי"ש. ועיין עוד בשו"ת דברי חיים (חלק ב סימן ח), ושו"ת מנחת אלעזר (חלק א סימן יא), ושו"ת מנחת יצחק (חלק ז סימן ד) שלימדו זכות על אלו שמתפללין בנוסח ספרד. עיי"ש.

להחליף נוסח כדי לסייע להתאקלם בישיבה

**והנה** אע"פ שהבאנו (לעיל) שבני עדות המזרח אין להם לשנות נוסחתם מושום 'אל תיטוש', מ"מ עיין בספר מעדני שלמה (דף סה) שהביא מהגרשו"א



זצ"ל שבן עדות המזרח הלומד בישיבה שנוסח התפילה שהם מתפללים הוא נוסח אשכנז, וכן להיפך, אינו רשאי לשנות מנוסח תפילתו, ויש בזה איסור 'אל תטוש'. אולם במקרים מסויימים שאם לא ישנה יפריע לו הדבר להתאקלמותו במקום, ודבר זה יפריע לו בלימודו, יעשה שאלת חכם. וכן עיין בספר הליכות שלמה (תפילה דף ע) שכתב שבחור הלומד בישיבה וחושש שעל ידי שיהיה שונה במנהגיו יחסר לו בדיבוק החברים ולא יצליח בלימודו כראוי, יעשה שאלת חכם. עיי"ש. ועיין עוד שם (דף עא) שכתב שפעם נשאל הגרשז"א זצ"ל בעניין בחור ספרדי החפץ לשהות בימים הנוראים בישיבה אשכנזית שלומד בה, וקשה לו להתפלל שם בנוסחתו, והתיר לו להתפלל כפי הנוסח שבישיבה. עיי"ש. ועיין בספר דעת יהודה (מהגר"י שפירא זצ"ל - תלמידו של החזו"א זצ"ל - דף כו) ששאלו לו האם נכון הדבר שמרן החזו"א זצ"ל הורה שספרדי הלומד בישיבה אשכנזית יש לו להתנהג בדינים ונוסח התפלה כאשכנזים, וענה שנכון הדבר. עיי"ש. ועיין עוד בשו"ת שבט הלוי (חלק ו סימן נט) עיי"ש.

להחליף מבטא משום עת לעשות להי

**ובקריינא דאגרתא** (להסתייפלר זצ"ל - חלק א סימן קלח אות ג) כתב בנוגע לשאלה אם מותר לאשכנזים לעבור לקרוא במבטא הספרדים, שוודאי דאסור לשנות ממה שנהגו אבותיו משום 'אל תטוש' וכו'. אלא דאיסור זה נדחה לפעמים כאשר הדבר נוגע לקיום התורה, כגון במקום אשר ההורים דורשים בדווקא חינוך כזה, ואם ינהיגו החינוך בהברה אשכנזית ישלחו ההורים את הבנים ח"ו לבי"ס של חופשיים רח"ל, דאז יכולים לשנות משום 'עת לעשות', שהרי החסידים עמדו ושינו מנוסח אשכנז לנוסח ספרד משום שראו שבזה יהיה להם חיזוק יותר בעבודת הקב"ה, וכן שינו סדר התקיעות לתקוע בתפילת לחש, ועוד כמה שינויים, ומה"ט הנהיגו החינוך העצמאי בהברה זו, מאחר שבלא זה לא היו כמה ואולי רוב ההורים שולחים בניהם לשם, וזה היה זמן רב קודם קום המדינה, רק מחמת ההורים ומחמת הילדים שכבר הורגלו בהברה זו מעריסתו, כדי שלא יעברו ח"ו לחפשיים הוכרחו להתנהג כך וכו'. עיי"ש.

המתפלל בבנינים שהנוסח שם שונה משל

עיין בספר הליכות שלמה (תפילה דף ע) שכתב שהקובע מקום תפילתו בביהכ"נ שבו הנוסח שונה מנוסח אבותיו כגון ספרדי או המתפלל בנוסח ספרד בביהכ"נ שמתפללים בו בנוסח אשכנז וכדו', אינו רשאי לשנות נוסח תפילתו משום איסור 'אל תטוש'. ומכל מקום את בניו יחנך להתפלל בנוסח בית הכנסת שהוא מתפלל בו. אך מי שהתחנך מקטנותו להתפלל כן, וקשה עליו לחזור לנוסח אבות, רשאי להמשיך בנוסח שהורגל, אבל אם אין בזה קושי מיוחד

חייב לחזור למנהג אבותיו בנוסח ובהברה וכו'. עיי"ש. ועיין במשנ"ב (סימן סח ס"ק ד) שכתב שבני ספרד המתפללים יחד עם בני אשכנז, כל אחד בנוסחו, מצטרפים למנין ויוצאים ידי חובת תפילה בציבור. עיי"ש. וחשוב להעיר מה שמובא בספר תפילה כהלכתה (דף תקלח) שהביא מהגרס"פ שיינברג זצ"ל שהבא לביהכ"נ ואין שם סידור בנוסח שמתפלל בו, נראה לענ"ד דאין נכון להפסיד עבור זה אפילו תפילה בציבור, דאחר שעיקר הברכות שווה, רק יש עוד תיבות שונות, א"כ יצא בדיעבד. עיי"ש.

הורג' בנוסח שונה ממנהג אבותיו אם ישנה

**עייין בספר מעדני שלמה** (דף סו) שכתב ששאל את הגרשו"א זצ"ל בנוגע לבחור בעל תשובה אשר אביו ספרדי, וחונך כל ימיו בישיבות אשכנזיות, אם יש לו לשנות חזרה למנהג אבותיו. והגרשו"א זצ"ל ביטל את השאלה, ואמר דפשיטא שישאר במנהגו ויתנהג בכל דבר כאשכנזי, ואע"פ שלמד להניח תפילין מאביו כמנהג הספרדים, עליו לשנות ממנהגו ולהניח כמנהג האשכנזים, דלא מסתבר שימשיך כך וינהג בחלק מהדברים כמנהגים אחרים. ומ"מ מה שמתעטף בטלית בתפילה כפי שלמד מאביו, יכול שפיר להמשיך בזה, כיון דיש מהאשכנזים שגם כן נוהגים כן אף בבחורותם.

בעל תשובה אם יתנהג כרבותיו או כבית אבותיו

**ועיין בספר הליכות שלמה** (תפילה דף ע) שכתב שבעל תשובה שאביו לא חינכו כלל לשמירת תו"מ, מסתבר שצריך לכתחילה לנהוג כמנהג בית אבות, שהרי חייב אדם גם בכבודו של אבי אביו, ועוד, דמנהג אבות הוא כעין קבלה לדורות, ולכן אף אם אביו הוציא את עצמו מהכלל רח"ל, מ"מ למה יפקיע הוא גם את עצמו ממנהג טוב שקבלו אבותיו על עצמם. אך אם הוא קשור לרב ולסביבה שהצילו אותו והחזירוהו למוטב, רשאי להתפלל כמנהגם, דרואה אותם כאילו הם ילדו אותו. עיי"ש. ועיין עוד שם (דף עא) שכתב דהוה עובדא בבחור מעדה אחת מעדות המזרח שבמשפחתו לא נהגו כבר ככל מנהגי עדתם, וגם היה קשה לו לברר היטב מנהגם בכל דבר, והורה הגרשו"א זצ"ל שמותר לו לקבוע עצמו כמנהג רבותיו וחבריו בישיבה שנתחנך בה. אבל בפני האב ימשיך לנהוג כאביו. עיי"ש. ועיין בספר מעשה אי"ש (חלק ה דף פז) שמביא מהגר"ח קנייבסקי שליט"א, ששאלו למרן החזון איש זצ"ל על בחור ספרדי שהחזירוהו אשכנזים בתשובה, ואמר שהיות והוריו אינם שומרי תורה ומצוות, אלו שהחזירוהו בתשובה הם הם ה'תורת אמך', והוא יכול להתפלל בנוסח אשכנז. עיי"ש. ועיין עוד בקובץ תשובות (להגר"ש זצ"ל - חלק א סימן יב).

איך ינהג גר שנתגייר

**ועיין** עוד בספר מעדני שלמה (דף סו) שכתב בשם הגרשו"א זצ"ל שגר שנתגייר ראוי לו לנהוג את המנהג דניחא ליה, כמנהג אשכנז, חסידים, או בני עדות המזרח. ותמה מאוד על מה שיש רבנים הנוהגים לקבוע לו את מנהגיו לפי ארץ מוצאו, ליטא, או עירק וכדומה. עיי"ש.

אשה לאחר נישואיה באיזה מנהג תנהג

**ובעניין** הנהגת האשה לאחר נישואיה במנהגים שנהגה בנערותה, עיין בשו"ת **אגרות משה** (או"ח חלק א סימן קנח) שכתב שצריכה לנהוג כבעלה, וא"צ התרת נדרים, וטעם הדבר הוא בגלל שהאשה משועבדת מן התורה להיות עמו בביתו, והרי היא נחשבת כהולך ממקום למקום שנותנים עליו דיני המקום שהלך לשם, בין לקולא ובין לחומרא. ועיין בשו"ת **אגרות משה** (אבהע"ז חלק א סימן נט) שכתב דבת עדות המזרח הנשואה לבן מבני אשכנז, וכן להיפך, צריכה לנהוג כמנהג עדת בעלה. ועיין עוד בשו"ת **מנחת יצחק** (חלק ד סימן פג-פד). ועיין בשו"ת **אגרות משה** (אבהע"ז חלק ד סימן ק אות ד, וחלק ב סימן יב) שכתב שבדברים שהוא נוהג מצד חומרא אינו יכול להטיל זאת על אשתו. ועיין **במנחת יצחק** (שם) דאם הוא מקפיד על כך, צריכה לנהוג כמוהו מצד איזו היא אשה כשירה העושה רצון בעלה. עיי"ש. ודין זה נוהג משעת כניסתה לחופה, אפילו קודם שנכנסה לביתו. וכן משמע בשו"ת **אג"מ** (שם) מדלא חילק בזה. אולם **במנחת יצחק** (שם) כתב דאינו נוהג אלא משעה שנכנסת לביתו, ולא משעת כניסה לחופה. עיי"ש.

ועיין בספר **מעדני שלמה** (דף סה) שאמר הגרשו"א זצ"ל שאיש ואשה שמנהגיהם שונים לאחר נישואיהם, צריכה האשה לנהוג ככל מנהגי בעלה, בין לקולא ובין לחומרא. והטעם בזה הוא משום שעבודה לבעלה, דכיון שמשועבדת לשמשו, נוהגת כמותו בכל דבר, ואין לה דין 'הולך ממקום למקום' (ודלא כמבואר באג"מ הנ"ל, הגרשו"א זצ"ל סבר שאין זה מדין 'הולך ממקום למקום', אלא מדין שעבוד). אמנם הוסיף דרשאי הבעל למחול לה על זה, ואז תוכל להמשיך במנהגיה הקודמים. וביאר הטעם, דכיון שכל החיוב הוא רק מחמת שעבודה לבעל ולא מדין 'הולך ממקום למקום', לכן מהני מחילה (ובזה יש נפק"מ בין טעמו של האג"מ לטעמו של הגרשו"א זצ"ל, דלטעם האג"מ שדינה כהולכת למקום בעלה, לא שייך בזה מחילת הבעל, וצריכה לנהוג כמנהגו גם כשמוחל. ועיין לקמן עוד טעם לדבר). ואמר שמעשים בכל יום שהבעל מוחל לאשתו שתמשיך להתפלל בנוסח בו הייתה רגילה להתפלל בבית אביה, ואף אם כבר נהגה כמנהג הבעל מעת הנישואין ולאחר מכן רצונה לחזור למנהגה הקודם, גם בזה רשאי הבעל למחול לה ואינה צריכה התרת נדרים על מנהגיה שנהגה קודם נישואיה, דמכיון שאין ידוע בימי נערותה למי תנשא, על כן מתחילה

אין חלין עליה חיובי המנהגים בבית אביה אלא עד הזמן שתנשא לבעלה וכו', ולכן אינה צריכה התרה עליהם. אלא שאם נהגה כמנהג בעלה לאחר הנישואין, בזה צריכה התרת נדרים כדרך שנשאלין לדבר מצוה. וכן להיפך, אם נהגה כמנהגה הקודם לאחר הנישואין מפני שהבעל מחל לה בעת הנישואין, אם רצונה לאחר מכן לשנות מנהגה ולנהוג כמנהג בעלה צריכה התרת נדרים. עיי"ש. אמנם עיין בספר קובץ תשובות (חלק ד סימן י) שכתב הגרי"ש זצ"ל שהאשה תמשיך להתפלל בנוסח שהתפללה תמיד. עיי"ש.

#### הברות ומבטאים שונים בישראל

**עייין** בספר קיצור שלחן ערוך (סימן יח סעיף ה) שכתב שיתפלל כל אחד לפי הנוסח שלו, הן אשכנזי הן ספרד וכדומה, שכולם יסודתם בהררי קודש, אבל אל יערב תיבות מנוסחא לנוסחא, כי כל נוסחא תיבותיה מנויות וספורות ואין להוסיף או לגרוע. ועיין בספר שערים המצויינים בהלכה (על הקצש"ע שם בס"ק ד) שכתב, עמדתי על המחקר בענין שבזמנינו נתאספו יחד מכל שבטי ישראל ממדינות שונות, וההברות והמבטאים שונים, כמו מבטאי אשכנזי, ספרדי, ליטאי, פולני, והונגארי, האם מוציא הש"ץ הליטאי את ההונגארי, או להיפוך. ועוד יותר, שפעמים הש"ץ בעצמו מערב ההברות והמבטאים, פעם אומר בהברה הפולני, ופעם בהברה הליטאי, בפסוק אחד אומר בהברה הפולני, ובפסוק אחר בהברה הליטאי וכו', וזהו צחוק מכאיב שסותר עצמו בטעמים ונקודות. ובחפשי בספרים בענין זה מצאתי בספרי זמנינו שמדברים מזה, דהיינו אי הש"ץ ממדינה זו שיש לה הברה מיוחדת מוציא את בני מדינה אחרת שיש לה ג"כ הברה מיוחדת וכו'. והביא בשם הגרי"א הענקין זצ"ל דשינוי ההברות והמבטאים הוא בכלל מה שאמרו די"ב שערים יש ברקיע נגד כל השבטים וכל שבט יש לו נוסח אחר, וכיון דלדידיה הברה נכונה היא כפי המסורת שבידם, מוציא האחד את חברו. וסיים בעל השערים המצויינים בהלכה שעד כאן לא דברו אלא שמוציא אחר את חברו, אף שמבטא שפתם משונה, אבל לערב מבטא שפתם מזה לזה, בודאי סותר עצמו, ובודאי שאינו יוצא. עיי"ש. והנה במה שהביא בשם הגרי"א הענקין זצ"ל מקורו הוא המג"א (שהבאנו לעיל תחת כותרת י"ב שערים וכו'), ובפשוטו כוונת המג"א בי"ב השערים הוא לענין ה"נוסחאות" (וכן הבין המשנ"ב בשם הפמ"ג בדבריו), אמנם הגאון הנ"ל הבין שזה גם נוגע ל"הברות ומבטאים". ועיין בשו"ת אגרות משה (או"ח חלק ג סימן ה, וחלק ד סימן כג) שכתב שכל הברה שהיא יש לה דין לשון הקודש, דהרי בחליצה יש דין מדאורייתא שמעכב שצריך לקרוא בלשון הקודש, ואעפ"כ אין מלמדים לאשה היבמה כל ההברות שבעולם, ולא שמענו מפוסק שהעיר שאם היבמה רוצה להתחתן עם מישהו המדבר במבטא שונה

משלה שיחזור היבם ויעשה את מעשה החליצה שוב כפי מבטאו של בעלה החדש. עיי"ש. ועיין עוד בשו"ת מנחת יצחק (חלק ג סימן ט) שכתב דאין לאף אחד לשנות המבטא שקיבל במסורת אבותיו למבטא אחר. עיי"ש.

שי"ן המתפלל במבטא שונה מהציבור

**ועיין בספר קריינא דאירתא** (להסטיפלר זצ"ל - חלק ב סימן פג) שכתב לגבי קריאת התורה, אין לי כח לעיין ולהורות הלכה למעשה, ולענין בדיעבד, ודאי מסתבר שיוצאין בין בקריאה אשכנזית, בין בספרדית, בין שהקורא אשכנזי, ובין שהקורא ספרדי, וזכור אני שבחול"ל היה בבתי מדרשים אנשים מפולין וליטא, והקורא קרא כאחד מהן, וכולם יצאו בזה, ולא היה מי שמערער בדבר. וכתבתי כ"ז בלא עיון, ולענין למעשה יתיישבו נא עם רב בעל הוראה. עיי"ש. ועיין בשו"ת **אבני ישפה** (חלק א סימן יד ענף ו) שכתב שיש לברר אם יכול השי"ן לשנות מנוסח הציבור לענין המבטא, וכגון שמבטא הספרדי הוא לבטא על הקמ"ץ כמו הפת"ח, והאשכנזי יעשה בציבור ספרדי כמנהגו ביניהם וכו', ונראה דיכול לומר כמנהגו ואינו חייב לשנות כמו נוסח הציבור. וכן נראה מהגמ' (מגילה ד:), שאין מורידים לפני התיבה לא אנשי בית שאן ולא אנשי וכו', מפני שקוראין לאלפי"ן עייני"ן ולעייני"ן אלפי"ן. ועיין רש"י (ד"ה מפני) שכתב שאם היו עושים ברכת כהנים היו אומרים יאר - יער ה' פניו, ולשון קללה הוא וכו', ומעי"ן עושים אלפי"ן ופוגמים תפילתם. עיי"ש. ויש לעיין מדוע הוצרך רש"י לומר טעם משום שנמצא שאומרים לשון קללה או פוגמים תפילתם, תיפוק ליה מצד שמשנים את המבטא של הציבור ואומרים כפי המבטא של מקומם, אלא מוכח מזה דאין בשינוי מבטא משום מחלוקת. ואין לחלק ולומר דשאני התם ולא יכלו לומר כמבטא הציבור אפילו אם רוצים לומר כמבטא הציבור, דמה בכך, דאם יש איסור בדבר לשנות, על כל פנים אסור להם לעבור לפני התיבה. וכן פסק הגר"ש ואזנר זצ"ל דאין בשינוי מבטא משום שינוי נוסח הקהל. עיי"ש.

איך להאריך בדלי"ת שבתוכה אחד

**וראוי להביא כאן מה דאיתא בספר אמת ליעקב** (להג"ר יעקב קמנצקי זצ"ל - שו"ע דף לז) שכתב שלכאורה איך מאריכים בדל"ת (עיין בשו"ע סימן סא סעיף ו - ויארך בדלי"ת של אחד (בק"ש) שיעור שיחשוב שהקב"ה יחיד בעולמו) בלי לשבש את ביטוי התיבה, כי אם מאריכים את הדל"ת ואומרים "אחעדע", הרי זו תיבה משובשת. ונראה שמוכח מזה אמיתות מבטא התימנים שאצלם דל"ת רפויה מבטאה כמו תי"ו רפויה אצל האשכנזים (קצת כעין מבטא "the" באנגלית), ובה שפיר אפשר להאריך בדלי"ת. עיי"ש. אמנם עיין בשו"ע הרב (סימן סא סעיף ז) שפסק שצריך להדגיש בדלי"ת שלא תהיה כרי"ש, ולא שיקראנה בדגש, שהרי

אין בה דגש, אלא שיטעימנה בפה יפה. וכל שכן שלא יפה עושים המדגישין ומאריכין יותר מדאי, ונראה כאלו הד' נקודה בשו"א. ומה שאמרו להאריך בד' של אחד, לא אמרו להאריך ולמשוך בקריאת הד', שהרי כל אות שבסוף התיבה ואין נקודה תחתיה היא נחטפת לגמרי, אלא יאריך במחשבתו להמליכו בד' רוחות בקריאת הד' וכו'. עיי"ש.

איסור י"א תתגודדו במנהגים חלוקים

**נחלקו** הראשונים במסכת יבמות (ג:) אם הטעם שיש איסור "לא תתגודדו" דלא תעשו אגודות אגודות הוא משום דנראה כנוהגין ב' תורות (וכפירוש רש"י שם), או דזה הוא משום שגורם למחלוקות גדולות, וכלשון הרמב"ם (פרק יב הלכות עכו"ם הלכה יד), וכן איתא בספר החינוך (מצוה תשז). עיי"ש. והאחרונים כתבו שאחד מן הנפק"מ הוא לגבי מנהגים, דכל החשש של 'נראה כשני תורות' הוא רק לגבי איסורים, דלגבי מנהג אפשר לומר שכל אחד יודע דמפאת מנהג הוא דאתינן עלה, ואיכא מנהגים שונים, ולא יהא נראה כשתי תורות, משא"כ לשיטת הרמב"ם והחינוך דהאיסור הוא כדי שלא ירבו מחלוקות בישראל, שוב שייך האיסור גם במנהגים, דבדאיכא מנהגים שונים בעיר עלולים השינויים לגרום ח"ו מחלוקת בישראל. ולפי"ז מי שמתפלל בנוסח אשכנז ונמצא במקום שמתפללים בנוסח ספרד, או להיפך, יהא תלוי זה במחלוקת הראשונים דלעיל אי צריך הוא לנהוג כמותם או לא.

המתפלל בצבור אם רשאי להתפלל בנוסח שונה

**ועיין בשו"ת אגרות משה** (או"ח חלק ב סימן כג) שכתב, בדבר (אדם) אחד שמתפלל בביהכ"נ שהצבור מתפללים בנוסח אחר מכפי שהוא מתפלל, הנכון לענ"ד שבדברים שצריך דוקא בצבור, כמו קדושה, מוכרח לומר הנוסח של הצבור, ואף כשיאמר בלחש אינו יכול לומר נוסח אחר, דהא כל האמירה עשה הצבור, שהוא בעצמו לא היה יכול לומר כלל, דאין אומרים קדושה ביחיד, ואף שהעיקר מה שהצבור צריכים לומר בקדושה הוא רק קדוש, וברוך, וימלוך, ושינוי הנוסחאות נקדש או נקדישך וכדומה הוא רק חיוב להש"צ, מ"מ למנהגנו שאומרים הצבור גם זה וכו' הוי גם כחלק מהקדושה וכו'. והתפילה יכול לומר כנוסח שרגיל בו כיון שהוא בלחש וכו'. ואף שאומרים בשתי נוסחאות, נחשב זה תפילה בצבור כיון שמתפללים ביחד. ופסוד"ז וברכות ק"ש שרשאי לאומרם גם בקול רם הנשמע לאחרים הסמוכים אצלו, יש להסתפק אם רשאי לאומרם בנוסח שרגיל בלחש שלא כהצבור וכו'. ולכן אם קשה לפניו לומר שלא כהרגלו, יאמר בלחש כהרגלו, אבל אם לא קשה לפניו יאמר כנוסח הצבור. עיי"ש. וכן פסקו הג"ר יעקב קמנצקי זצ"ל והגר"ח קנייבסקי שליט"א (הובאו דבריהם בספר שמחת

הלבבות דף רמד). ועיין בספר הליכות שלמה (תפילה דף עא-עב) שכתב בשם הגרשז"א זצ"ל שהחלקים הנאמרים בציבור רשאי לומר כהציבור, ולכן בחלקים אלו בכל דבר הניכר עליו לנהוג כמותם, אבל מה שאומר בלחש ואינו ניכר יכול לומר כמנהגו. ולפיכך לענין התחלת התפלה במזמור שיר חנוכת וכו' או בהודו, יתפלל כמנהגו בלחש, ובנוסף הקדושה אם עונה בקול יענה כהציבור, ואם עונה בלחש יכול לענות כמנהגו וכו'. עיי"ש. ועיין בשו"ת אבני ישפה (או"ח חלק א סימן נד) שמביא שאמר לו הסטייפלר זצ"ל כדברי האג"מ זצ"ל הנ"ל, אמנם שהגרי"ש זצ"ל חולק וסובר שיכול לנהוג איך שרוצה בזה, כי אין הכרע לשום צד בשאלה זו. עיי"ש. (ובספר שמחת הלבבות הנ"ל הביא שהגרי"ש זצ"ל אמר לו שאם הציבור אומרים "כתר" במוסף כדאי לומר את זה עמהם). ועיין עוד שם (באבני ישפה) שכתב שבנקודה השניה שכתב בעל האג"מ זצ"ל (שאף כשיאמר בלחש אינו יכול לומר נוסח אחר) אין המנהג כמותו, דחוי מן הקדושה או כדומה שהציבור גורם לו, נהוג לומר הכל כמו הנוסח של עצמו, ולא כנוסח הציבור, ושנראה לו טעם המנהג, משום שגם האגרות משה כותב דאם קשה לפניו לומר שלא כהרגלו יאמר בלחש כהרגלו, ואם כן הרי זה מצוי בכל אדם שקשה לו לשנות מן הנוסח שרגיל בפיו וכו'. והביא עוד שם שכן שמע מהגרי"ש זצ"ל, שרשאי בפסוד"ז וברכות ק"ש להתפלל כמנהגו. עיי"ש. ועיין עוד שם (באבני ישפה) שכתב שאם מתפלל יחד עם הש"ץ כל תפילת י"ח שהש"ץ מתפלל בקול רם, יש לעיין אם יכול להתפלל כפי הנוסח שלו, כיון שאמירתו הוא עם הש"ץ, וכפי סברת האגרות משה (שהבאנו לעיל), דהרי אמירתו נחשבת כאומר עם הש"ץ. אמנם כתב דאין זה דומה, דשאני קדושה שמן הדין הוא ליה לש"ץ לאומרו (וכמו שכתב בשו"ע שרק הש"ץ אומר), אבל כאן אף שהוא מתפלל עם הש"ץ, כיון שאינו זקוק לתפילת הש"ץ כדי להתפלל בלחש אלא עושה כן משום המעלה של תפילה בציבור, שפיר יכול להתפלל כפי הנוסח שלו, ואינו זקוק לשנות לנוסח שמתפלל הש"ץ. עיי"ש.

הש"ץ בתפילת הלחש אם יכול להתפלל בנוסח שרגיל בו

**עיין בשו"ת אגרות משה** (או"ח חלק ב סימן כט) שכתב שיש"צ שמתפלל בעצמו בנוסח ספרד ויורד לפני התיבה במקום שהציבור מתפללין בנוסח אשכנז, ולהיפך, צריך גם כשמתפלל בלחש להתפלל בנוסח המקום שמתפללים הציבור, משום שטעם שהש"צ מתפלל בלחש הוא כדי שישדיר תפלתו ולא יכשל בלשונו כשיתפלל בקול רם לפני הציבור, וכן מפורש במג"א (סימן קנד ס"ק א) דלדינא מה שהש"צ מתפלל בלחש הוא כדי להסדיר תפלתו, וצריך להסדיר אף תפילות של כל השנה, משום דאף דרגילין בהו החמירו בצבור (עיין במחצית השקל שם). וא"כ כ"ש דלהתפלל הש"צ בלחש בנוסח אחר מכפי שצריך להתפלל לפני

הצבור בקול רם, שאסור, שהרי אדרבה יתגרע עוד בסדורו זה, דיערב שתי הנוסחאות, ולכן ברור שמוכרח גם בלחש להתפלל כהנוסח שיתפלל בקול רם. עיי"ש. ויש טענו דשאני בזמנינו שמתפלל הש"ץ מתוך הסידור, וא"כ מובטח לו שלא יתבלבל. ועוד טענו שיש לחלק ולומר שאינו חייב להסדיר תפילתו כמנהג הציבור, שהרי אפילו אם יטעה, הרי כל טעותו תהיה בחילוף הנוסחאות, ואין זה מעכב, וא"כ יש לומר שלא הזכירו שש"ץ יסדר תפילתו רק לענין דברים המעכבים את התפילה, אבל כאן שהוא מסדיר את תפילתו לדברים שאינם מעכבים, א"כ תו ליכא קפידא. ועוד טענו, שמי שרגיל בנוסח מסוים אינו יכול לכוון בנוסח אחר, כי משים לבו לשינוי הנוסח, ולכן כיון שע"י שנחמיר עליו לסדר תפילתו יפסיד מכוונתו בתפילתו בלחש, בודאי יש כאן סניף להקל כהסברות הנ"ל. וכן פסק בשו"ת מנחת יצחק (חלק ו סימן לא אות א), וכן סבר הגרי"ש זצ"ל (הובאו דבריו בשו"ת אבני ישפה חלק א סימן יד).

נוסח הקדיש כשמתפלל בביכני"ם שנוסחתם שונה

**עין בספר יגל יעקב** (דרדק - דף עד) שהביא תשובה מכת"י של הגר"ש דבליצקי שליט"א זצ"ל: "מי שנוהג כפי נוסח הגר"א, ובקדיש אינו אומר 'זיתהלל' (עין ספר מעשה רב אות נד), מכל מקום זה דוקא כשמתפלל במנין שישם נוהגים כן, או שמתפלל בביכני"ם שאין שם שום נוסח כלל, וכל הרוצה לעבור לפני התיבה באיזה נוסח שירצה הרשות בידו, אבל אם מתפלל באיזה מנין שיש שם עכ"פ איזה מנהג של איזה נוסח, צריך לומר הקדיש כפי הנהוג שם, ואם שם אומרים 'זיתהלל', צריך לומר גם בקדיש שאומר לעצמו, לא בתורת ש"ץ, וכמו כן אם אומרים שם 'ויצמח פורקניה', צריך לומר גם כן. ולאידך גיסא, במנין של אשכנז אין לומר 'ויצמח פורקניה'. עיי"ש. וכן איתא בשו"ת אבני ישפה (שם) שכתב שנראה דמחוייב לומר כמו הנוסח של הקהל, שהרי מי שאומר קדיש הוי כשליח צבור של הקהל, ואין לשליח צבור לשנות את הנוסח של הציבור. וכן מוכח במג"א (סימן קכה ס"ק א) דאמירת הקדיש היא להוציא את הקהל והוי כשליח ציבור, ונתקן דדוקא השליח ציבור יאמר ויוציא את הקהל וכו', והדברים נאמרים בכל הקדישים בין שנאמרים על ידי הש"ץ בלבד ובין על ידי אחד מן הציבור. עיי"ש. אמנם עיין בספר שו"ת אור לציון (חלק ב פרק ה אות יא) שישאלוהו על בן ספרד שאומר קדיש בציבור של בני אשכנז שאין נוהגים לומר בנוסח הקדיש 'ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה', האם צריך לומר את הקדיש כפי הנוסח שלהם. וענה הגר"צ אבא שאול זצ"ל שאין צריך לומר כפי הנוסח שלהם אלא כפי הנוסח שרגיל בו, ומכל מקום באמירת 'הא שלמא' וכו' יקצר כפי הנוסח שרגילים בני אשכנז. עיי"ש טעמו. ועיין בשו"ת אבני ישפה



(שם) שכתב שבחור ספרדי יכול לענות קדיש כמנהגו, דהיינו שהוא מוסיף לענות לא רק 'יהא שמויה רבא' אלא כל הנוסח עד 'דאמירן בעלמא'; ולא הוי משנה מנוסח הציבור. עיי"ש טעמו.

## נספח ג' תשובה בענין להקיץ את העומד להפסיד מצוה

**נשאלתי** מאת ידיד נפשי החו"ב סוע"ה, מלפנים ראש חבורה בישיבת מיר המעטירה בירושלים עיה"ק תובב"א, מחשובי האברכים פה עיה"ת ביתר וממייסדי קהילתנו מנין לבני חו"ל, הגאון רבי אלכסנדר טברסקי שליט"א, בענין בנו נ"י שכבר עבר את גיל הבר-מצוה, וערב אחד לאחר יום מתייש ומעייף (אחרי טיול בבין הזמנים) הלך לישון לפני שהגיע זמן ק"ש בלא שקרא ק"ש, האם הוא מחוייב עפ"י דין להעירו בהגיע זמן ק"ש או שמשום שכעת הוא אנוס ופטור מק"ש יכול להשאירו בשינתו עד הבוקר.

**תשובה:** הנה עיין בשו"ע (סימן סג סעיף ד) שכתב, אם היה ישן מצעדים אותו ומעירים אותו עד שיקרא פסוק ראשון, והוא ער ממש, מכאן ואילך אין מצעדים אותו כדי שיקרא והוא ער ממש, שאף על פי שהוא קורא ומתנמנם יצא. עיי"ש. ולכאורה לפי פשטות לשונו מיירי באדם שישן ממש, וצריך להעירו משנתו לקיים את המצוה, רק שבפסוק ראשון צריך להיות ער ממש, ובשאר פסוקי ק"ש סגי במצב של 'מתנמנם' ע"י ואין צריך שיהיה ער ממש. ויש שחלקו וסברו שאין להעיר את הישן כלל, משום שהישן פטור מן המצוות לגמרי (עיין בשו"ת שאילת יעב"ץ חלק ב סימן צו - דהישן אינו בר חיובא ופטור מן המצוות. עיי"ש). וצ"ל א"כ שפירוש דברי המחבר כמה שכתב "שאם היה ישן" אין הכוונה שהיה ישן ממש, אלא נתנמנם, אבל אם היה ישן ממש אין צריך להעירו כיון שהוא פטור ממצוות. ורק בפסוק ראשון צריך להעירו היטב מהנמנום. משא"כ לשאר פסוקי ק"ש אין צריך לצערו ולהעירו מהנמנום ויכול לקרוא במצב זה. ועיין בספר מקור חיים (לבעל החוות יאיר על השו"ע סימן סג אות ה) שהבין כך בדברי המחבר, וכתב ש'ישן' - פירושו 'מתנמנם'. עיי"ש. ועיין בערוך השלחן (סימן סג סעיף ז) שלא גרס במחבר תיבת 'ישן' וגרס במקום זה 'מתנמנם'. ואולי כ"כ משום שאין חיוב להעיר את הישן כיון שהוא פטור ממצוות, רק שחייבים להעיר המנמנם כדי שיהיה ער בפסוק ראשון, וכמו



ער בשעת קריאת פרשת שמע, והתנמנם אח"כ. ב. כשהיה ישן והעירו אותו, ואח"כ לאחר פרשה ראשונה התחיל להתנמנם.

עז. ו'מתנמנם' שכתב המחבר 'מכאן ואילך אין מצעדים אותו כדי שיקרא והוא ער ממש, שאף על פי שהוא קורא ומתנמנם יצא', יתכן בב' אופנים. א. באופן שהיה

שכתבנו לעיל. עיי"ש שכתב, וכיון שעיקר הכוונה הוא בפסוק ראשון, לכן אם היה מתנמנם מצערים אותו ומעירים אותו, עד שיקרא פסוק ראשון והוא ער ממש וכו'. עיי"ש. ועיין בלבוש (סימן סג סעיף ה) שכתב, אם היה קורא פסוק ראשון "ונאנס בדמדום שינה" עד שאינו יכול לקרות בכוונה, צריכים לנער ולעוררו עד שיקרא פסוק ראשון והוא ער ממש וכו'. עיי"ש. ומשמע מדבריו שאין מדובר בשינה גמורה אלא בהתחלת שינה וכעין נמנום.

**והנה** לכאורה כל זה תלוי במחלוקת ראשונים, עיין בגמ' ברכות (יג) - שהוא מקור דין זה של השו"ע: "אל ר' נחמן לדרו עבדיה, בפסוקא קמא צערן וכו' (היינו שרב נחמן אמר לעבדו לצערו ולהעירו כדי לקרוא את פסוק הראשון של ק"ש). עיי"ש. ועיין רש"י (שם ד"ה בפסוקא קמון צערן) שכתב: אם ראיתי מנמנם צערני עד שאנער יפה בפסוק ראשון. עיי"ש. ויוצא מפורש מדבריו שכל האי דינא נאמר רק בנמנום, ואין כל ראיה שמחוייב להעירו אם הוא ישן ממש. אמנם עיין ברמב"ם (הלכות ק"ש פרק ב הלכה ג) שכתב שאם היה ישן מצערים אותו ומעירים אותו עד שיקרא פסוק ראשון וכו'. ועיין בגמ' (ברכות יג) לפני הקטע שנוכר לעיל שהוא מקור דין זה של השו"ע: אמר ר' אילא וכו' משמיה דרב, אמר "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד" ונאנס בשינה יצא. ולאחמ"כ המשך הגמ': אמר רב נחמן לדרו עבדיה בפסוקא קמא צערן וכו'. עיי"ש. ועיין ברמב"ם (פרק ב הלכה ג שציטטנו לעיל) שכתב, אם היה ישן מצערין אותו ומעירין אותו עד שיקרא פסוק ראשון, ומכאן ואילך **אם אנסתו שינה אין מצערין אותו.** עיי"ש. ומשמע מדבריו שמדובר בישן ממש (וכפי שביארנו לעיל), ורק לפסוק ראשון צריך להעירו, ולשאר פסוקי קריאת שמע - אם הוא ישן אין צריך להעירו כלל. אמנם עיין בכסף משנה (שם ס"ק ג ד"ה היה ישן - בשם הרבה ראשונים) שהבין שהקטע הראשון של הגמ' (אמר ר' אילא וכו' משמיה דרב, אמר "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד" ונאנס בשינה יצא) מדובר במצב שהנאנס אינו במצב של שינה גמורה, שהרי הוא צריך לקרות את שאר פסוקי קריאת שמע ואיך יצא ידי חובתו כשישן, אלא בהכרח שהשינה' כאן היא רק 'נמנום', ואז צריך להעירו ממצב זה של נמנום להיותו ער ממש לקריאת הפסוק הראשון, וזאת כדי שקריאת הפסוק הראשון תהיה במצב של 'ער' ממש, ויוצא בזה. משא"כ את שאר הפסוקים יכול לקרות במצב של נמנום. וביותר בהמשך הדברים כאשר הגמ' ממשיכה להביא ראיה ליסוד זה (אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה, בפסוקא קמא צערן, וטפי לא צערן וכו') - בהכרח ללמוד שהפשט הוא ש"פסוק ראשון צערן" היינו להעירו מהנמנום, "וטפי לא צערן" היינו שבזה יוצא אף בנמנום. אבל אם לומדים בהא ד"פסוקא קמא צערן" היינו להעירו מהשינה (ולא מהנמנום), א"כ הא

ד"טפי לא צערן" – בהכרח הכוונה שלא יעירונו כלל ולהשאירו במצב של שינה ממש, וזהו כנגד ההלכה, שהרי צריך לקרוא את כל פסוקי קריאת שמע. ודו"ק.

**ועיין** עוד שם (בכסף משנה הנ"ל) שהבין שכך הוא גם הפשט בדברי הרמב"ם. ועל אף שכתב "אם היה ישן מצערין אותו ומעירין אותו עד שיקרא פסוק ראשון, ומכאן ואילך אם אנסתו שינה אין מצערין אותו", ומשמע שאין צריך להעירו כלל בשביל השאר וכמו שכתבנו לעיל, מ"מ מסיק שבוודאי שמסכים הרמב"ם שצריך לקרוא את כל השמע. ומה שכתב בתחילת דבריו "שאם היה ישן" וכו' הפירוש הוא שהיה במצב של 'נמנום' ושצריך להעירו שיהיה 'ער' ממש. וכאשר כתב "ומכאן ואילך וכו' אין מצערין אותו" – הפירוש הוא שאז אינו צריך להיות ער ממש אלא סגי במצב של נמנום. עיי"ש. נמצא שלפי דבריו פירוש דברי הרמב"ם במילים "היה ישן" – היינו "נמנום".

**ועיין בבית יוסף** (סימן סג ס"ק ה - ד"ה ומה שכתב וכו') שהזכיר על שיטתו שמש"כ הרמב"ם 'ישן' היינו 'נמנום', וכן מסיק בעצמו להלכה למעשה (מהסוגיא הנ"ל). נמצא א"כ לפ"ז שכשכתב בשו"ע 'הישן' – בהכרח שהפשט הוא שמנמנם. וא"כ אין להביא שום ראיה מהשו"ע ששיטתו היא שביישן חייבים להעירו (ואין מוכרח שפסק כן משום שסבר שהישן פטור מהמצוות, אלא משום שכך צריך בהכרח ללמוד בפשט מהלך הסוגיא בכדי שיתאים עם ההלכה שחייב לקרות כל פסוקי השמע ולא רק פסוק ראשון. ודו"ק). נמצא א"כ שהדיוקים שדייקו הלבוש המקור חיים והערוך השלחן שכוונת השו"ע כשכתב "ישן" היינו לימנמנם – נכונים ומכוונים ממש להלכה.

**ועם** כל זאת עיין בהליכות שלמה (תפילה דף שלה) שדן בנושא זה טובא, ותוכן דבריו הוא: דהנה מצד הסברא נראה ברור דמעיקר הדין בשעה שהאדם ישן אין עליו חיוב ק"ש ותפלה, והריהו אז כשוטה גמור, ולא יענש על זה שלא התפלל משום 'ביטול עשה', משום דאנוס הוא. וכן הוואה אדם ישן ועליו בגד של ד' כנפות (בלא ציצית) אינו צריך להעירו, כי בשעה זו אין עליו שום חיוב להטיל ציצית, שהרי החיוב חל רק בשעה שלובש, והישן שהוא כשוטה אין לבישתו לבישה המחייבת כלל. וכמו כן לענין סוכה נראה דאיסור השינה מחוץ לסוכה לא נאמר אלא לאדם ניעור בשעה שנשכב לישון, אולם מי שכבר ישן דאינו בר חיובא ופטור מן המצוות – יש לדון שאינו חייב כלל במצוות סוכה באותה שעה, ומותר להוציאו תוך כדי שינתו מן הסוכה. אלא שאם יודע כשנשכב לישון שמפאת חוסר מקום וכדומה יש שרוצים להוציאו כשיישן, אסור לו לשכב לישון שם וכו'. ולפי זה מי שנרדם לאונסו חוץ לסוכה אין חייבים להעירו משום דלא קעביד שום עבירה. ולא דמי לתפלין שהישן בהם חייבין להקיצו, דהוא

מפני בזיון התפלגין. וכן מה שחייבים להעיר כהן שישן באהל המת הוא מפני שהמושך הטומאה הוא גם כשהאדם ישן וקעביד עבירה לאונסו וכו'. מיהו לענין נדון דידן (להעיר את חברו לק"ש ותפילה) נראה דודאי ראוי שיקיצנו משינתו כדי שיקרא ק"ש ויתפלל, דאף שאין עליו חיוב כלל ולא יענש ע"ז שלא התפלל משום 'ביטול עשה' דאנוס הוא, מ"מ סברא הוא שיש לזכותו שלא להפסיד קיום מצות ק"ש ותפילה. ושאיני מסוכה, דהתם אין מוטלת עליו מצוה לישן בסוכה, אלא שאסור לישן חוץ לסוכה, אלא ה"ז דומה לישן בליל יו"ט ראשון של סוכות דודאי מצוה להעירו כדי שיאכל כזית בסוכה ולא יפסיד המצווה. עיי"ש.

**ועיין בשו"ת רבנות אפרים** (חלק ו סימן תו) שכתב שהישן עצמו אינו עובר איסור במה שישן בזמן ק"ש, דהנה המגן אברהם (סימן כא סק"ב) הביא מכתבי האר"י ז"ל דצריך לישון עם ציצית בטליתו, וראיה לזה הביא מהגמ' מנחות (לו:): דאיתא התם דדוד היה ערום בבית המרחץ ואמר שאין מה שיגן עליו, ואחר כך נזכר במילה. ואילו לא היה לובש ט"ק בלילה א"כ כבר בלילה היה צריך לפחד (ועיין במג"א במה שמפלפל בדברי האר"י ז"ל). והקדן אורה (במנחות שם) דחה ראייתו, דשאני ישן שאינו בר חיוב כלל, משא"כ ערום בר חיוב הוי. עיי"ש.

**אמנם עיין בשו"ת שבט הלוי** (חלק ה סימן לח) שפסק למעשה, שדבר פשוט מאוד דאם לא קרא עדיין (ק"ש) מחויבים אפילו לצערו ולהקיצו, כמבואר בברכות (יג:) ובשו"ע (סימן סג סעיף ד) שאם היה ישן מצערים אותו ומעירים אותו וכו'. עיי"ש. חזינן שהבין את דברי השו"ע (והרמב"ם) כפשוטם. ופליאה דעת ממני איך לא דייק בדברי הכסף משנה וה'בית יוסף' בדברי הרמב"ם שבהכרח ששיטתו הוא שישן היינו מנמנם' ופי שביארנו לעיל. וצ"ע. (אמנם אפשר לומר שאין מוכרח דברינו, כי לשון השו"ע הוא: "אם היה ישן מצערים אותו ומעירים אותו עד שיקרא פסוק ראשון והוא ער ממש, מכאן ואילך אין מצערים אותו כדי שיקרא והוא ער ממש, שאף על פי שהוא קורא מתנמנם יצא". עיי"ש. וממה שכתב "אם היה ישן" אפשר להבין שהיה ישן ממש. ואין מקום לטעות שלפי זה הרי יוצא שאח"כ אין צריכים לגמור הק"ש (וכפי שדייקנו בגמ'), שהרי כותב מפורש שאח"כ צריך לגמור הק"ש, שאפילו במצב של 'מנמנם' אפשר לסיים את הק"ש. ודו"ק.

**תבנא** לדינא, שעל אף שאין ראייה לכאורה מדברי השו"ע לכאן או לכאן, ועל אף שיש לצדד טובא ולומר שבשעת שינה הוא אנוס ופטור מהמצוות, לענ"ד צריך להעירו, וכדברי הגרש"ז א זצ"ל. וכן הסכים עמי לדינא מו"ר הג"ר מאיר שמחה [בן להבחל"ח הגרש"ז] אויערבאך שליט"א, וכן ראיתי בספר נטעי גבריאל (יו"ט חלק ב דף רסח), עיי"ש שכתב שמחוייב להעיר את חברו משנתו כדי שלא יעבור על זמן קר"ש. עיי"ש.

**ועיין בחיי אדם** (כלל סז סעיף יא מה שמביא מספר חסידים מצוה שלז) שאין להעיר את אביו, אבל אם בא ריוח לאביו ואם לא יקיץ אותו יותר מצטער מפני מניעת הריוח, מצוה להקיצו מאחר שאביו שמח בזה, וכן כשמקיצו ללכת לבית הכנסת או לדבר מצוה, שכולם חייבים בכבוד המקום. עיי"ש ע"ה. ולכאורה לגבי דבר מצוה מיירי כשאביו אינו שמה שמעירים אותו, דאל"ה הרי אף שלא לדבר מצוה מותר להעירו, וא"כ אמאי יעירו, הרי אביו פטור מן המצות ואם מעירו עובר על עשה, אלא על כרחך דסבירא שיש מצוה להעיר את הישן כדי לקיים מצוה. וכן ראיתי שדייק הגר"י זילברשטיין שליט"א (חשוקי חמד - ב"ק דף לב:). עיי"ש. וחכ"א העיר לי מהתוס' (ב"ק ד. ד"ה כיון דכיף וכו') שמביא מהירושלמי (ב"ק פרק ב הלכה ח לגבי הויק כלים בשנתו) דהישן אינו מחוייב אלא כשהשכיב עצמו אצל הכלים, אבל אם ישן והביאו כלים אצלו ושברן פטור, דהם גרמו לו. וכן אם היה ישן והלך חבירו לישן אצלו והזיקו זה את זה הראשון פטור והאחרון חייב. עיי"ש. ומוכח מדבריו שכל זמן שהיה לאדם לצפות שיקרה דבר מה, הוא חייב, ואפילו בעת שישן, כי הו"ל לחשב זאת טרם לכתו לישון. וכן הוא בנידון דידן, ואפילו אם נאמר שהישן פטור מן המצוות בעת השינה (ואפילו אם הלך לישון לפני שהגיע זמן המצוה). ולדוגמא בענין ק"ש - היה לו להכין מקודם ולחשב לפני השינה שזמן ק"ש עומד לבוא ולסדר את שינתו באופן שיוכל לקום בבוא העת. ואם לא עשה כן יש כאן קצת "פשיעה" מצדו. וזהו ההלכה בכל תפילה וק"ש וכדומה. ועליו להעמיד שומר וכדו' או להעמיד שעון מעורר ולדאוג לכך שיתעורר. מלבד במקרים מסויימים כגון שהלך לישון מרוב עייפות בצהריים וכדומה ועל פי הטבע היה צריך לקום לפני סוף זמן ק"ש, ונמשך בשינה ע"פ. וכך אמר לי הגר"א וייס שליט"א שלדעתו אין מחוייבין להעירו באופן שהלך לישון בהיתר מרוב עייפות וכו'. אבל אם לא עשה כן (דהיינו שהלך לישון בפשיעה כדלעיל) ודאי שראוי להעיר אותו. ודו"ק.

**ועיין בספר גם אני אודך** (תשובות מכת"י מרן שר התורה הגר"ח קנייבסקי שליט"א חלק ב - עניינים שונים דף יד) שיש לעיין האם צריך להעיר את הישן כדי שישפיק לקרוא קריאת שמע בזמן ק"ש של המג"א, או דבישן סגי להעירו בזמן קריאת שמע של הגר"א ובעל התניא. וענה שבשעת הדחק אפשר לסמוך על הגר"א. עיי"ש. ושמועתי ממרן רשכבה"ג הגראי"ל שטיינמן זצ"ל שאם בחור בר-מצוה ישן



**עמ.** ובאמת שכך מבואר בפירוש בדברי הגרשו"א זצ"ל שהבאנו לעיל לגבי הישן בסוכה, שכתב: "שאם יודע כשנשכב לישון שמפאת חוסר מקום וכדומה יש שרוצים להוציא כשיישן, אסור לו לשכב לישון שם" וכו'.

**עח.** ועיין בערוך השלחן (סימן רמ סעיף מ) שמביא את דברי הספר חסידים הנ"ל, ומסיים דמ"מ טוב יותר להקיצו ע"י אחר ולא ע"י עצמו, וכמדומני שכן המנהג, וכן נכון לעשות. עיי"ש.

בבית הוריו והגיע זמן ק"ש וכו' בבוקר, שצריך להעירו, אמנם לא לנדנד אותו, ואם הוא קם - הוא קם, ואם לא קם - לא קם.

**ומדי** דברי בענין זה, ראיתי לנכון לצרף כאן כמה דברים הנוגעים למושג "גזל שינה" הנוגעים בפרט בימי הפורים וד"ל. עיין בספר פתחי חושן (גניבה ואונאה פרק טו דף תכו) שכתב שגזל שינה אינו ממש מדין איסור גזל, אלא כיון שיש צער גדול לשני - הוא בכלל "לא תגנו", וגם משום "ואהבת לרעך כמוך". וכך משמע בגמ' (בבא בתרא דף נח:): שאסור להונות חברו בדברים, ולא בדברים בלבד אלא כל דבר שגורם צער לחבירו הוא בכלל האיסור. עיי"ש שהאריך בדבר. ועיין בגמ' בבא בתרא (דף כ:): שאדם יכול למנוע חברו מעשיית דברים שמפריעים אותו משנתו, אבל לא איתא שם שאם מפריעו משנתו עובר בגזילה, אלא שמצד דיני חושן משפט יכול למנוע ממנו לעשות את הדברים המפריעים את שנתו. עיי"ש. וכן עיין בשו"ת שבט הלוי (חלק ז סימן רכד) שכתב שגזל לא שייך רק בגזול חפץ שהגולן ישתמש בו או יהנה ממנו, משא"כ ביטול שינה שהיא בגדר מבטל תועלת וטובת חברו, אבל יש בזה איסור. עיי"ש. ועיין בשו"ת קרן לדוד (או"ח סימן יח - שדן שם שאולי אסור להקיץ חברו למצוה שאינו מחוייב בו כי עובר איסור בדבר), שאסור מן התורה להקיץ חברו משנתו משום צער. עיי"ש. ועיין בספר שערי תורת הבית (דף שכא) שכתב שבדרך כלל העיקרון הוא שהכל כמנהג המדינה, ובזמן שמקובל שאנשים הולכים לישון אין להקים רעש העלול להפריע לשכנים, ובזמן שמקובל שאין אנשים ישנים מותר לעשות דברים רעשניים כפי הצורך. עיי"ש. ועיין בשו"ת אבני ישפה (חלק ג סימן א) שכתב בעניין חיוב נטילת ידיים שחרית ע"י המטה, כשהיא גורמת להעיר חבר שישן בחדר, עיי"ש שכתב שנראה שמנהג העולם להקל (ללכת ד' אמות לפני הנטילה), ויש להם על מה שיסמוכו, ולכן נראה שאין לו היתר לגרום גזל שינה לחבירו, שנמצא חומרו קולו, וכמה פעמים גורם צער הגוף לחבירו שאינו יכול להרדם שוב אחרי שהתעורר ע"י נטילתו. ונמצא שאם הוא רואה שחבירו מתעורר מנטילתו יטול מחוץ לחדר, וכיון שעושה כן לשם מצוה שלא לפגוע בחבירו, שומר מצוה לא ידע דבר רע, ולא ינוק כלל. אמנם מו"ר גאון אחד שליט"א (הגרי"ש זצ"ל) אמר שנתפשט המנהג כדברי המ"ב שאין לילך ד' אמות, ולכן אם ישן עם עוד אחד בחדר אין צריך להפסיד בגלל שחבירו רוצה לישון, וה"ה באיש ואשתו. אבל לגבי אורח שרוצה ליטול ידיו, אמר שיש להסתפק. וכן אמר הגר"ש ואזנר זצ"ל, שאין להפסיד המצוה בגלל אשתו. אמנם בעל הרבבות אפרים זצ"ל הסכים לו (לבעל האבני ישפה), וכן הסכים לו הגר"פ שיינברג זצ"ל לאלו המקפידים ע"ז (ודנתי בזה במקו"א), ואמר שכיון שנוהר מלהכשל בעון של מוזק לחבירו, גם הרוח

רעה לא תזיק, וכן הוכיח ממה שפסק הגר"א שביום הכפורים אין ליטול בבוקר לרוח רעה, דכיון שיש איסור – הרור לא תזיק. עיי"ש.

כה דברי ידידך בלז"ג החפץ בשלומך  
זאב יהודה סטארק