



**פרשת השבוע "תצוה זכור כי תשא-פורים" (ובו י"א עניינים בביאור הפרשיות
ופרק "נחשבה")**

הרב רבי יאיר וינשטוק שליט"א

צדיק מצרה נחלץ סיפור לפורים

[הגיליון הפעם דו שבועי, בשל לחץ השבוע הבא].

יחסר אחד מהבגדים לא יהיה ריצוי ציץ, דכוח הריצוי הוא כשהוא לבוש בהם ואפילו אם אינו עובד בפועל הרי זה כעין עבודה, שהכהן צריך לרצות על עוון הקדשים שנעשה בשעת העבודה, או שבאמת אף ר' יהודה מודה לר' שמעון שריצוי אינו חלק מהעבודה, אלא שישנו תנאי שיהיה על מצחו בשעת הריצוי ואף אם ילבש את הציץ לחוד בלי יתר בגדי הכהונה ירצה.

והנה דעת הרמב"ם (פ"ח מכלי המקדש הל' י"ב) דכהן הדיוט אסור ללבוש בגדי כהונה רק בשעת העבודה, אבל שלא בשעת העבודה אסור לו ללבוש את הבגדים משום איסור כלאים שיש באבנט שלבוש בו, אבל לכהן גדול אין איסור ללבוש את כל שמונת הבגדים שלו אף שלא בשעת העבודה אף שיש בהם כלאים (ויעוין בהשגות הראב"ד).

וצ"ב מה החילוק שיש ביניהם?

ברם אפשר לומר דהחילוק הוא פשוט, דהבאנו מהרמב"ם שפוסק שאין הציץ מרצה רק אם עזרו על מצחו, ועתה אם ננקוט אליבא דהרמב"ם דבעינן לצורך הריצוי ללבוש כל שמונת הבגדים, ע"כ דמותר לו ללבוש את הבגדים אף שלא בשעת עבודה, שהרי הבגדים נצרכים לו בשביל הריצוי, ולמעשה נאמר שאין מצב שהכהן גדול אינו בשעת עבודה, דכל עוד הוא לובש את הציץ בשביל לרצות על עון

**(א) האם ציץ יכול לרצות גם אם
הכה"ג לא ילבש את יתר הבגדים?**

איתא בפרשה תצוה "ויהיה על מצח אהרן ונשא אהרן את עון הקדשים אשר יקדישו בני ישראל לכל מתנות קדשיהם והיה על מצחו תמיד לרצון להם לפני ה'".

ובפרש"י: אי אפשר לומר שיהא על מצחו תמיד שהרי אינו עליו אלא בשעת העבודה, אלא תמיד לרצות להם אפילו אינו על מצחו, שלא היה כהן גדול עובד באותה שעה. ולדברי האומר עודהו על מצחו מכפר ומרצה ואם לאו אינו מרצה, נדרש על מצחו תמיד מלמד שלא יסיח דעתו ממנו.

ומקור דברי רש"י הוא מהגמ' ביומא (דף ז' ע"ב) תניא "ציץ בין שישנו על מצחו בין שאינו על מצחו מרצה, דברי ר' שמעון, ר' יהודה אומר עודהו על מצחו מרצה, אין עודהו על מצחו אינו מרצה". ופסק הרמב"ם (פ"ד מהל' ביאת מקדש הל' ח') כשיטת ר' יהודה, דאין הציץ מרצה אלא בשעת עבודה אבל שלא בשעת עבודה אינו מרצה.

והנה בבית הלוי (ח"א סי' ג') הסתפק אליבא דר' יהודה, אם יוצרך הכה"ג ללבוש את כל שמונת בגדי הכהונה גדולה לצורך הריצוי משום שזה חלק מהעבודה, וכפי שאי אפשר לעבוד בלי שמונת הבגדים ואפילו אם יחסר בגד אחד עבודתו פסולה (דנחשב הוא כזר, דדרשו "אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם") כך אם

לכהן גדול לצאת עם בגדי הכהונה למדינה, משום דלדעת הרמב"ם ריצוי ציץ הוא כעין עבודה, לפיכך צריך שיהיה במקדש בשעת העבודה, אבל במדינה שזה לא מקום עבודה לא יועיל ריצוי ציץ, דהוי כאילו אינו על מצחו שאינו מרצה, לפיכך לא הותר לו ללבוש את בגדי הכהונה במדינה.

אבל לשיטת התוס' דמהני ללבוש רק את הציץ ודאי שאין הריצוי מדין עבודה, אלא ודאי צ"ל שיש בציץ כוח ריצוי שאינו שייך למעשה עבודה, ממילא מה לי אם הוא במקדש או במדינה, דלא נאמר בזה שהכהן צריך להיות במקדש רק לשאת את הציץ על מצחו, לפיכך אם הציץ הוא על מצחו של כהן גדול הוא פועל ריצוי אף אם יהיה במדינה, לפיכך אינו צריך ללכת את כל שמונת הבגדים לצורך זה, וגם אין לו איסור לצאת עם הציץ למדינה, וזו הייתה בעצם עצת הרשע של אותו אלעזר בן פועירה שילבש את הציץ לבד על מצחו, דבר שמוותר רק לכהן גדול ואסור לכהן הדיוט וכ"ש לזר ונראה אם ימחו בו חכמי ישראל, וכפי שאכן היה שמחה בו אחד מחכמי ישראל שיניח את הציץ ויסתפק במלוכה, וסיבת המחאה הייתה שהיה רינון על ינאי שהוא ספק חלל וממילא אינו ראוי לכהונה ואסור לו לשאת את הציץ ולא הייתה המחאה על זה שהוציא את הציץ למדינה, דעל הצד שהיה ראוי להיות כהן גדול כדין עשה, ובזה הצליח אותו לץ להוכיח לינאי שחכמי ישראל שונאים אותו ואינם שמחים בהצלחותיו, שהרי מיחו בו על שלבש את הציץ.

נמצא שתוס' והרמב"ם חלוקים ביסוד דין ריצוי ציץ, אם זוהי הלכה של עבודה או שזה מעשה ריצוי שאינו קשור כלל לעבודה, דעת הרמב"ם שזוהי עבודה ולפיכך הצריך את כל שמונת הבגדים לזה, ואילו דעת ר"ת שזה מעשה ריצוי שאינו קשור כלל לעבודה, רק תנאי שיהיה על מצחו של אהרן הכהן ובלא זה אינו פועל את מעשה הריצוי.

ברם יש להבין את שיטת התוס', דכיון שהצריכה התורה שהכהן הגדול ילבש את הציץ על מצחו ולא די בציץ עצמו (כשיטת ר"ש) הרי שיש כאן הלכה של לבישה, איך מועילה לבישה של ציץ בלי שיהיה כה"ג לבוש בכל שמונת הבגדים, והרי שמונת הבגדים קשורים זה בזה וכשיחסר בגד אחד הרי זה כאילו אינו לבוש כלל, וא"כ היאך

הקדשים שנעשו בטומאה א"כ הוא עסוק בשעת עבודה כל זמן שנצרך לעבודה, לפיכך מותר לו ללבוש את בגדי הכהונה אף שאינו עושה עבודה בפועל.

איברא מצינו שתוס' חלוקים על הרמב"ם בעניין זה, דאיתא בגמ' בקדושין (דף ס"ו ע"א) שאמר לינאי לץ אחד (אלעזר בן פועירה) ליבם של הפרושים עליך (שאינם שמחים בהצלחותיו) ושאלו ינאי איך ידע אם דבריו נכונים, אמר לו, הקם להם בציץ שבין עיניך,

ובפרש"י: תן ציץ הקודש על מצחך ויעמדו על רגליהם, לפי שהשם חקוק בו והם יגלו את לבם למחות בך. ואע"ג דלאו שעת עבודה, כדאמר בפ"ב (דף נ"ד ע"א) בגדי כהונה ניתנו ליהנות בהם. ובתוס' (ד"ה הקם להם בציץ שבין עיניך), תמחו על פירוש, שהרי משם משמע להיפך, דתיכף שיכולים לפשוט צריכים הם לעשות כן, שהרי אמרו שם, לא ניתנה תורה למלאכי השרת, שיצטרכו לפשוט תיכף לאחר גמר העבודה, לפיכך לא הקפידו אם יהנו מהם גם לאחר שעת העבודה, אבל שלא צורך ודאי שיהיה אסור וא"כ מה שעשה ינאי היה שלא צורך? לפיכך פירש ר"ת, שינאי לא לבש שמונה בגדים רק את הציץ, דכיון שנאמר בו "והיה על מצחו תמיד" משמע דמותר ללבושו אף שלא בשעת עבודה, אבל את יתר הבגדים לא היה יכול ללבוש, וכן הוא בתוס' יומא (דף ס"ט ע"א ד"ה בגדי כהונה) הרי לנו שיטת ר"ת שמוותר לכהן גדול ללבוש את הציץ לחוד ודלא כדעת הרמב"ם שהבאנו לעיל.

(ברם קושית תוס') לא תקשה לדעת הרמב"ם דכיון דבעינן שיהיה הציץ תמיד על הכהן ואי אפשר לציץ בלי ללבוש את כל בגדי הכהונה א"כ מותר לינאי ללבוש את כל שמונת הבגדים, ברם צ"ע דאף לשיטת הרמב"ם מותר לכה"ג ללבוש את הבגדים רק במקדש ולא במדינה והיאך יכול ינאי ללבוש את הבגדים והלא לא חגג במקדש כי אם במדינה ושם אסור אליבא דהרמב"ם ללבוש את הבגדים כי אין במדינה דין ריצוי ציץ ובלאו הכי יכולים היו למחות בו על שעבר על לאו של לבישת בגדי כהונה שלא בשעת העבודה שאסור מחוץ למקדש, וצ"ע.

ונראה דמה שהרמב"ם הצריך את כל שמונת הבגדים ע"כ משום דלדעתו ריצוי ציץ זוהי עבודה וכן מבואר בבית הלוי שם, דלהכי אסור

יעלה על פלשתים) בשלמא לשיטת המייד ב' ארונות היו במשכן אחד שנמצא במקדש תמיד ואחד שיוצא עמהם למלחמה, שפיר יכלו להישאל באורים ותומים באמצע המלחמה, אבל לדברי האומר ארון אחד היה ולא היה יוצא למלחמה, א"כ איך נשאלו באמצע המלחמה? אלא ודאי צ"ל דלאותו מייד נשאלו מול הצץ ואף הוא נקרא שכינה, משום שהשם חקוק בו ושפיר חשוב שעומד מול השכינה ונשאל.

והכי איתא להדיא בירושלמי (פ"ו משקלים) דהנה איתא בפסוק (שמואל א' פ"ד) "ויאמר שאול אל אחיה הגישה ארון האלוקים" מהו ארון האלוקים? ואיפליגו ביה תרי תנאי, חד אמר ב' ארונות היו ואחד יוצא עמהם ולדבריו כוונת הפסוק לארון ממש, אבל מייד השני פליג עליה וסי' דרק ארון אחד היה ולא היה יוצא מהמקדש וכוונת שאול הייתה לצץ, הרי לנו שצץ עצמו ראוי להיקרא שכינה והרי הוא כמו ארון.

ולפי זה מבאר מרן הגר"ח את פשר המחלוקת בילקוט, מה היו כלי הקודש אשר בידם אם היה זה ארון או צץ, דמאן דסבר דשני ארונות היו ויצא הארון למלחמה, יש לומר שכלי הקודש שבידם היינו הארון, ברם למייד השני דסובר דרק ארון אחד היה ולא היה יוצא עמהם, א"כ לא היה הארון יכול להלך עם בני ישראל במלחמת מדין, על כן יש לפרש דכלי הקודש בידם הכוונה לצץ הקודש.

לפי"ז שורש הפלוגתא שביניהם יכולה להיות כפולה, האם יש לצץ דין כלי קודש בפני עצמו או שהוא רק חלק משמונת בגדי הכהונה והוי רק חפצא של בגדי כהונה של כהן גדול, דאם נסובר דהוי רק בגד של כהן גדול, א"כ ודאי שאינו יכול להיחשב ככלי קודש שהרי הוא חלק מבגדי הכהונה לפיכך כלי שרת קאי רק על הארון, אבל למייד השני שסובר שכלי קודש קאי על הצץ, נוכל לומר תרי דינים יש לצץ, אחד שהוא אחד משמונת בגדי כהונה שהכהן גדול צריך לעבוד בהם ובלעדיו נחשב הוא למחוסר בגדים, ודין שני קיים בצץ שהוא גם כלי קודש כיון שחקוק בו שם הויה ברוך הוא, לפיכך ראוי לשמש במקום הארון לעניין שאלה באו"ת.

לפי זה רוצה בעל ה"גבורת יצחק" לומר, דיש לחקור אליבא דסברת מייד דצץ שם כלי קודש

מצינו שם לבישה על צץ לבד? וצ"ל דבאמת אף לדעת ר' יהודה שמצריך שיהיה על מצחו תמיד אין זו הלכה של לבישה, דאף הוא מודה לר' שמעון שאינו צריך להיות לבוש בצץ כדי שיפעל את מעשה הריצוי, אלא עצם הצץ עצמו הוא המרצה, אבל נחלק על ר' שמעון בזה, שלר' שמעון אין כלל ההלכה שיהיה על מצחו של אהרן אלא הצץ מצד מהותו פועל ריצוי בלי כל שייכות לאהרן, ומה שנאמר 'והיה על מצחו תמיד' נדרש שהכהן גדול צריך למשמש בצץ בכל שעה ושעה שנמצא עליו כדי שלא יהיה לו היסח הדעת שנטשא את הצץ הקדוש בו חקוק שמו הגדול של הקב"ה, לפיכך נצרך למשמש בו בכל עת למנוע את היסח הדעת.

אבל ר' יהודה דורש את הפסוק כפשוטו, שיהיה הצץ על מצחו של אהרן כדי שיוכל לרצות, דתנאי איבא בכפרה שאינה חלה רק אם הצץ נמצא על מצח הכהן הגדול, אבל אין בזה תנאי לבישה לפיכך אף אם יהיה צץ על הכהן גדול בלא יתר הבגדים יפעל ריצוי.

ותדע שהרי אליבא דר"ת יכול הצץ לפעול ריצוי אף במדינה, אף שאין תורת לבישת בגדי כהונה בחוץ. אבל לדעת הרמב"ם שחולק על ר"ת, ריצוי הוא מעשה עבודה ומדין עבודה הוא פועל כוח הריצוי לפיכך בעי שילבש את כל שמונת הבגדים ובלא זה נחשב כאילו לא לבש כלום.

וב"גבורת יצחק" הוסיף בעניין דבר נפלא, על פי מה שמבואר בכתבי מרן הגר"ח זי"ע על יומא, ונביא את יסוד הדברים של מרן הגר"ח. איתא בילקוט שמעוני (על פרשת מטות גבי מלחמת מדין) על הפסוק "וכלי הקודש בידם", דכלי הקודש קאי על הארון וי"א זה הצץ. ויש להבין מה יסוד הפלוגתא של התנאים, אם כשיצאו בני ישראל למלחמת מדין לקחו איתם את הארון או את הצץ?

וביאר מרן הגר"ח זי"ע על פי מאי דאיתא ביומא (דף ע"ב ע"א) בסדר שאלת אורים ותומים, דהשואל עומד ופניו כלפי שכינה, והנה הרמב"ם ז"ל (פ"ד י"ב מהל' כלי המקדש) פירש את כוונת הגמ' דפני השואל צריכים להיות כלפי הארון, ותמה מרן הגר"ח אם כן דכוונת הגמ' שצריכים לשאול באורים ותומים רק במעמד הארון, איך נשאלים בחוץ בשעת המלחמה (ומצינו גבי דוד ששאל כמה פעמים באו"ת באמצע המלחמה אם

שמתחייבים בצבא. וכפרשיי: לימודך כאן שאין פחות מבן עשרים יוצא לצבא ונמנה בכלל אנשים. וא"כ לענין מחצית השקל נחשב בן י"ג שנים ויום אחד כקטן.

והכי איתא להדיא בחינוך (מצוה ק"ח) וכן נקט בפירוש רע"ב במסי שקלים (פ"א משנה ג') בד"ה קטנים, אפילו הביאו שתי שערות והוא פחות מבן עשרים. וכן פסק זאת הרמ"א להלכה (או"ח סי' תרצ"ד ס"א). ברם הרמב"ם (פ"א מהל' שקלים הל' ז') כתב שכל בן י"ג ויום אחד שהביא ב' שערות נחשב כגדול וחייב ליתן מחצית השקל. וכן היא דעת הרמב"ן ז"ל בפירושו על הפסוק.

ולטאורה צ"ע בדבריהם אמאי חייבו בן י"ג שנים ויום אחד במצוות מחצה"ש והלא איתא בפסוק "כל העובר על הפקודים" והרי בני י"ג שנה לא עברו על הפקודים רק מגיל עשרים שנה ומעלה. אכן בדברי הרמב"ן בפירושו נראה שכמה מנינים היו במשכן שאינם קשורים זה לזה, אחת היא לתרומת האדנים וזוהי הייתה יד כולם שווה, אחת אחרת לתרומת המשכן וזוהי נתנו כל אחד לפי נדיבות לבו ועוד אחת הייתה לתרומת הקרבנות.

והנה לענין תרומת הקרבנות לא היה החיוב מגיל כ"ו ולמעלה אלא מבני י"ג שנה (שהרי מגיל זה מתחייבים בכפרה, ממילא חייבים הם בקרבן לכפר על עצמם) וכן פשוט הלשון של המשנה בשקלים מורה כי הפטור הוא בקטנים, דלא מצינו בשום מקום שבני י"ג שנה ומעלה יתכנו בשם קטנים בשום ענין ולמה נקטה כאן המשנה לשון קטנים? אלא ודאי קטנים ממש, ורק לענין תרומת האדנים נאמר הלשון "כל העובר על הפקודים" שבא לציין שרק אלו שנתחייבו בצבא הם החייבים בתרומת האדנים וזוהי אכן יהיה החיוב מגיל כ"ו שנים, אבל לגבי תרומת מחצית השקל שבאה לצורך הקרבנות אינו בדין שיחשבו מבני כ"ו אלא מבני י"ג שנים ויום אחד כיון שהם כבר גדולים וברי כפרה.

ברם יש לתמוה על כך, דבמשנה בשקלים (פר' א' משנה ד') איתא: אמר ר' יהודה, העיד בן בוכרי ביבנה, כל כהן ששוקל אינו חוטא, אמר לו ר' יוחנן בן זכאי, לא כי, אלא כל כהן שאינו שוקל חוטא, אלא שהכהנים דורשים מקרא זה לעצמן, וכל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל, הואיל ועומר ושתי הלחם ולחם הפנים שלנו, היאך

עליו וראוי להיות מקום שכינה, מאיזה דין יחול הדין ריצוי ציץ, האם מדין בגדי כהונה שהכהן הוא זה שמרצה על ידי שלובש את בגדי הכהונה, או שזה דין בכלי קודש שיש בכוחו למחות העון.

והנה זה ברור שלדעת ר' שמעון שסובר שהציץ מרצה גם אם אינו על מצחו של כהן גדול, שזה לא קשור לבגדי הכהונה אלא זה רק דין בציץ עצמו, משום שהציץ עצמו הוא כלי קודש. ברם לשיטת ר' יהודה שמצריך שהציץ יהיה על מצחו של אהרן ורק באופן הזה הוא מכפר, עדיין יש לחקור אם זה דין בלבישת בגדי הכהונה או שזו הלכה של כלי קודש.

ונראה היה לומר, דבזה גופא נחלקו הרמב"ם ור"ת, דשיטת הרמב"ם דדין ריצוי ציץ אינו תלוי בזה שהוא כלי קודש, אלא בזה שהוא אחד משמונת בגדי הכהונה והכהן עצמו המרצה דרך הציץ, לפיכך בעי שיהיה במקום עבודה משום דזו חפצא של עבודה ורק בדרך זה חל ריצוי הציץ, לפיכך בעינן שיהיו עליו כל שמונת בגדי הכהונה כדי שיחול ריצוי ציץ.

אבל ר"ת סבר שדין ריצוי ציץ אינו תלוי כלל בזה שהוא אחד מבגדי הכהונה, רק בעי תנאי אחד שיהיה בשעת הריצוי על מצחו של הכהן, דזהו מקום הציץ בשעת הרצאה, אבל אין זה שייך כלל לעבודה, לפיכך יכול הוא לרצות גם אם מלובש בכלי זה בלבד, לפיכך לא אכפת לנו שאין בזה מעשה לבישה, שהרי אינו תלוי כלל בבגדי הכהונה, רק הלכה שתלויה בציץ עצמו, שמשמש ככלי קודש והוא זה שמחיל את ההרצאה, לפיכך אינו מוגבל בבגדים ובמקום ויכול ללבוש את הציץ גם במדינה, לפיכך מותר היה לינאי אם היה ראוי לשמש בכהונה גדולה ללבוש את הציץ גם במדינה, ודו"ק היטב.

ב) מאיזה גיל מתחייבים לתת מחצית השקל?

איתא בפרשת כי תשא (פר' ל' פס' י"ג י"ד) "זה יתנו כל העובר על הפקודים מחצית השקל בשקל הקודש עשרים גרה השקל מחצית השקל תרומה לה' כל העובר על הפקודים מן עשרים שנה ומעלה יתן תרומת ה'".

פשטות לשון הפסוק מורה שרק מגיל עשרים שנה מתחייבים במחצית השקל, כיון שזהו הגיל

ראוי להקנות, ואף שמוענות הפעוטות (כבני ז' שנים) יכול להקנות ברם כ"ז רק מדרבנן, אבל מדאורייתא אינו בר הקנאה כלל עד שיגיע לגדלות, א"כ לא הוי מסירתו להקדש ראויה ואי אפשר לצרף מתנתו למניין התרומות (ולכאורה תלי בשאלה בראשונים ז"ל אי קניין דרבנן מהני לדאורייתא יש לומר דלאחר שכבר תיקנו לו קניין חל הקניין שהקנאה שלו לבדק הבית מהני מדאורייתא, לפיכך שפיר נוטלים ממנו)

ושקיל וטרי בזה רבי יצחק נוניס טובא ולבסוף אסיק בעניין דבטיל ברוב, ואף דמטבע הוי דבר חשוב ואינו ראוי להתבטל! כל זה הוא מדרבנן אבל מדאורייתא חייל ביטול (ודלא כתנסי במעילה דף כ"א ע"ב ד"ה פרוטה שהסיק דמטבע אינה בטילה כלל) לפיכך נוטלים ממנו שקלו

(ברם יש לתמוה ע"ז בשלמא אי נטלו בלא ידיעתם לא יקשה היאך לא חיישינן למתנתו שלא תעכב אם אין מטבע בטלה, על זה מתרץ שם שפיר דמדאורייתא המטבע בטילה ברוב, ברם יש לתמוה איך לכתחילה נוטלים את שקלו אף שיודעים שהוא קטן ואינו בר הקנאה, אם לא שנאמר שמצרפים לזה עוד רבנן דכיון שהגיע לכלל עונת הפעוטות ומדרבנן הקנאתו הוי הקנאה לפיכך נוטלים שקלו, אלא דמ"מ קשה שהרי מדאורייתא לא חלה הקנאה ואם יטילו זאת בין כל המטבעות לא תתבטל כיון שמטבע אינה בטילה, ע"ז תירץ דמדאורייתא חייל ביטול לפיכך לא חיישי לטול אף מן הקטן ועדיין הדברים דחוקים מאד).

ובאבני מילואים (סי' כ"ח סקל"ג) תמה בדברי "שער המלך" מהא דאיתא במס' ביצה (דף ל"ח ע"ב) גבי נתערב לאדם קב חיטין בעשרה קבין של חברו יאכל הלה וישמח? דמוכח מינה דאין ביטול לממון כלל ורק באיסורים חל דין ביטול וא"כ אף אם מהני הקנאה לקטן מדרבנן כיון שמדאורייתא לא מהני הקנאה הרי זה ברשות הקטן ולא יועיל בזה ביטול!

ברם באמת איכא בזה נדון בירושלמי במס' תרומות (פ"ר ה' הלכה ג') בעניין סאה תרומה טמאה של ראובן שנפלה במאה חולין של חברו שמתבטלת אצל חברו ואינה מטמאה כלל ומותר לאכול את הסאה אלא שבעל החולין חייב ליתן סאה אחת לכהן. ויש לדון אלו פירות חייב הוא להשיב לכהן? שהרי בעת הנפילה לא היו

נאכלים? וברע"ב (וכן הוא ברש"י ותנ"י) מנחות דף כ"א ע"ב) ביאר דבן בוכרי ור' יוחנן בן זכאי נחלקו בפירוש יכל העובר על הפקודים דבן בוכרי דורש כל העובר על צבא הפקודים וכיון ששבט לוי אינו עובר על הפקודים נפטרו מליתן את מחצית השקל ואם יתנו הרי יביאו את העומר ושתי הלחם מכספם הם וזה יחשב מנחת כהן עליה נאמר דין כליל תהיה שטעונה הקטרה על גבי המזבח ואינה נאכלת לכהנים, ואילו העומר ושתי הלחם ולחם הפנים נאכלים לכהנים ואם יתנו מחצה"ש יכשילו את הכהנים שיאכלו מנחת כהן, לפיכך אינם תורמים כלל כדי שלא להכשיל, ואילו ר' יוחנן בן זכאי סובר כל העובר על ים סוף וזה כולל את הכהנים והלוויים, לפי"ז חייבים ואם אינם נותנים הם חוטאים.

וא"כ המחלוקת היא בפשט הפסוק כל העובר, אם הולך על אלו שצריכים לעבור בצבא העבודה או העוברים בים סוף, ולא הוי הנדון כביאור הרמב"ן, דיש הפרש בין תרומת האדנים לתרומת הקרבנות, דרק בתרומת האדנים נאמרה ההלכה של כל העובר על הפקודים ובזה הכהנים והלוויים יהיו פטורים, אבל לגבי תרומת מחצית השקל שהיא תרומת הקרבנות לא נאמר כל העובר וכל הכלל חייבים בהבאת הקרבנות שזה כולל את הכהנים ולויים.

(לפי"ז יש להקשות למה נשים תהיינה פטורות ממחצית השקל הלא אף הן בכלל חייבי כפרה וכמו כן אף הן עברו בים סוף. ומאידך ניתן להקשות איפכא, כיון שלהלכה קיימ"ל כדברי ר' יוחנן בן זכאי שכל כהן שאינו שוקל הרי הוא חוטא א"כ פירוש הפסוק הוא כדברי ר' יוחנן בן זכאי כל העובר על ים סוף וא"כ בודאי שיש לחייב כל בן י"ג שנים ויום אחד שהביא שתי שערות במחצית השקל, ויש לתמוה על כל הראשונים שסוברים שהחוב הוא מגיל כ' ומעלה, וצ"ע לעי"ט).

ב"שער המלך" (פ"א מהל' שקלים הל' א) תמה על שיטות הרמב"ם והרמב"ן שמחייבים מגיל י"ג שנה ואילך במחצה"ש, מהא דאיתא בשקלים (משנה ה') "קטן ששקל שקלו מקבלים הימנו" והנה בשלמא אליבא דרע"ב וסייעתיה דמפרשים קטן פחות מכ' שנים אתי שפיר, שהרי ראוי הוא להקנות לפיכך אם הפריש נוטלים ממנו. ברם אם נפרש כשיטת הרמב"ם והרמב"ן, דקטן היינו פחות מ"ג שנים, יש לתמוה, שהרי קטן אינו

לו דין ממון רק דין איסור (שאין הלכה של גזילה של ממון בהקדש אלא דין מעילה שנהנה מרשות הקדש ואינו מחמת דין גזילה כיון שאין זו רשות בעלות שמחמת הממון שלה אין רשות לזר ליהנות אלא הלכה שהגבוה אסר ליהנות מממון שניתן להקדש.

מעשה, יש כאן נדון שלם אי חפץ ממוני שייך להתבטל, כפי שהעלה ב"פרי יצחק" דבאבני מלואים השווה ממון הקטן לגבי מחצית השקל לקב חיטין שנתערב בעשרה קבין של חברו שאין הממון מתבטל ואף מטבע של קטן אינה בטלה בממון הכלל, ממילא אי אפשר יהיה לקנות קרבנות בשל ממון הקטן שאינו מוקנה להקדש, אבל אליבא דהפרי יצחק וכן נראה שזו סברת "שער המלך" יש ביטול של מטבע עצמה מצד החפצא שמפקיע ממנה שם ממון של הקטן רק שיש חיוב של הקדש כלפי הקטן, ואינו דומה לקב חיטין שנתערב בעשרה קבין של חברו שהנדון הוא שיוכל השני ליהנות מכל החיטים ולא לשלם לחברו כדן ביטול גמור שאין יותר שייכות לדבר שהתבטל לשמו הקודם, אבל כאן הנדון אם יוכלו להשתמש בכל המטבעות שנמצאות ברשות הקדש. דהמטבע מצד עצמה בטלה ואיכא רק חוב של הכלל כלפי הקטן שנמחל בלאו הכי כיון שיש לקטן כוח הקנאה מדרבנן מעונת הפעוטות. אבל האבני מלואים סובר שאין מטבע מתבטלת כפי שמוכח מדברי התוס' במעילה (דף כ"א ע"ב ד"ה פרוטה) לפיכך שפיר הקשה על דברי השער המלך.

ברם יש לדון בנושא אחר על דברי הרמב"ם והרמב"ן, ועמד בזה שם בספר "שער המלך" (ויעויין במנ"ח מצוה רצ"ב סק"ד) דאיתא בגמ' ב"מ (דף ק"ח ע"ב) אין מקבלים נדבה מן היחיד דחיישינן שמא לא ימסרנו לציבור יפה יפה, למה לא נחוש במחצה"ש אם ימסור הקטן את שקלו לציבור שמא לא ימסרנו יפה כיון שלא חייב מצד הדין ותשאר כמתנת יחיד ולא נוכל להביא קרבנות שצריכים לבוא מכספי ציבור.

ובגרעק"א (ח"ג סי' י"ב) תירץ דמירי בקטן שהגיע לעונת נדרים דהוי מופלא סמוך לאיש ועדיין בגדר קטן אלא שלגבי נדריו נחשב כגדול. וצ"ב בדבריו, דמאי מהני זה שהוא בגדר מופלא סמוך לאיש והלא הוא בכלל אלו שפטורים מליתן מחצית השקל הקדש ועדיין יש לחוש שמא לא ימסור את מתנתו יפה ולמה כאן לא

הפירות ראויים לאכילה כלל רק להסקה נמצא שהפסיד לכהן רק דמי הסקה שזה דמי עצים בעלמא, או שצריך ליתן לו פירות שראויים לאכילה, שהרי לאחר הביטול ראויים הם לאכילה ונמצא משתרש ממון של חברו? והעלו בירושלמי דיש לחלק את השבח בין שניהם, כלומר שיש לדון שמכח שניהם הושבחו הפירות והרי הם כשותפים ברווח. ואי נימא שאין ביטול בממון כלל היאך נחשיב שהושבח בין שניהם והלא ממון של הכהן הוא והיאך יהנה ישראל מממון חברו? אלא ודאי שדברי הירושלמי אמרין ביטול ממון, כך העלה בשו"ת "עמודי אור" (סימן נ"ה).

(ברם יש לעיין בזה), שהרי בפועל כשנפלה הסאה לא היה לכהן בסאה יותר מדמי עצים וא"כ באמת לא הוי ממון הכהן סאה שלימה אדרבה להיפך, אם יקבל מחצה הרי הוא מקבל ממון של ישראל, שהישראל השביחו מכוח ממון שביטל את האיסור, אם לא שנאמר שכוונתו כך היא, שאף שבעת הנפילה היה שוה רק דמי עצים, אבל לאחר שבטל האיסור חזר להיות ממון הכהן סאה שלימה ורק מכיון שנתערבה ולא ידעין איזו סאה שלו היא משיב לו הישראל סאה של תרומה, אלא שאינו נותן לו סאה שלימה רק חצי סאה, הרי שבפועל מכוח הביטול הרוויח ישראל חצי סאה ולכאורה אי לא מהני ביטול בפועל מה אכפת לן שעזר לו הישראל לעשות את הסאה טהורה אבל בפועל הייתה לו לכהן סאה ונמצא ישראל מרוויח חצי סאה אלא ודאי מועיל ביטול.

ובשו"ת פרי יצחק (ח"א סי' נ"ה) העלה מהגמ' בנדרים (דף נ"ח ע"א) כל דבר שיש לו מתירין כגון טבל מעשר שני הקדש וחדש לא נתנו בהם חכמים שיעור, משמע שהקדש אינו בטל רק מדין שיש לו מתירין וכל דבר שיש לו מתירין אינו בטל אפילו באלף. ואלמלא הוי הקדש דבר שיש לו מתירין היה בטל בסוג ביטול מסוים, ולכאורה אם לממון אין ביטול למה צריכים לטעם שהקדש יש לו מתירין תיפוק ליה דלממון אין מועיל ביטול כלל? והעלה שם דהסברא היא משום דהחפץ עצמו מתבטל ואין לו שם חפצא של הקדש, רק יש למבטל חוב להקדש.

ברם בעניין זה דן גם בשב שמעתתא (ש"ו פ"ד) ואף הוא הקשה כן על הגמ' בנדרים אלא אתי מטעם אחר למה מהני ביטול, משום דהקדש אין

האדם שרוצה שהנדבה תחשב על שמו, אלא אי"כ היא מצוה של כל הקהל וכבר יסד הרשב"א בקידושין שבאומדן כזה אין חסרון של דברים (שבלב ודו"ק),

לפיכך יש לעיין בקטן אפילו אם הוא הגיע לעונת הנדרים שהוא מופלא סמוך לאיש האם יש לו כוח מסירה יפה במקום שאין ליקח מנדבת היחיד וזו למעשה עצם התמיה לכל אורכה.

ברם מצינו בספרי זוטא (פרשת פנחס) וז"ל "צו את בני ישראל, משל ציבור התמידין באין, בני ישראל להזהיר גדולים על ידי הקטנים להנהיגם במצוות. וצ"ב מה כוונת הספרי בזה, ובפירוש "אמבוחא דספרי" ביאר את כוונת הדברים, דהאבא יכול לשקול אף עבור בנו הקטן, כפי ששינוי במשנה בשקלים (פ"א משנה ה') ואין הכוונה מדין חינוך קטן שהרי זה אינו אלא מדרבנן ולכאורה משמע בספרי שזה דין דאורייתא אלא צ"ל שנתחדשה הלכה שהאבא יכול לשקול אף עבור בנו הקטן אף שבנו פטור מלשקול את שקלו.

והדברים צריכים ביאור, מהו גדר דין זה וכי יכול אדם ליתן פעמיים? והלא נאמרה ההלכה בו 'העשיר לא ירבה והדל לא ימעט', דאין ליתן לנדבת הקרבנות רק מחצית השקל ותו לא? ברם הכוונה בזה פשוטה, שרק אם בא ליתן שקלו לחיובו ורוצה להוסיף בזה מזהירה התורה שאי אפשר ליתן מעבר למחצית, אבל יכול ליתן עבור מישהו אחר, ונתחדשה בזה הלכה שיכול ליתן עבור חיוב של חברו (כגדר זכין לאדם ע"י אחרים) וחיוב זה הוא חיוב חדש ששייך לשקלו של השני שלא רק החייב צריך ליתן אלא יכול הוא להפריש על חברו, ואין זה בגדר מתנת יחיד שצריך למוסרה יפה לציבור אף שאינו חייב בזה מעיקר הדין אלא הרי זה כשוקל את חיובו מעיקר הדין, וכפי שכלפי עצמו לא נאמרה ההלכה שצריך למסור לציבור יפה, אף בזה נתחדשה ההלכה שיכול אחד להפריש לחבירו מעיקר הדין והוי מחויב מעיקר הדין.

ואולי אף באותו גדר דין נתחדשה ההלכה במופלא סמוך לאיש וע"ז נתכוין הגרעק"א, דכאשר מופלא סמוך לאיש מוסר את נדבתו הרי הוא כמכניס את עצמו לכלל חיוב מחצית השקל, שכיון שחידשה התורה כוח נדר של מופלא סמוך לאיש כשל גדול אף בנדבת קטן מופלא סמוך

חששו (ולגבי התמיה הראשונה של בעל שער המלך היאך קטן יכול להקנות את שקלו הרי אינו בר הקטנה? אפשר דהקנאת מופלא סמוך לאיש הוי דאורייתא דומיא דהפלאה אבל לעניין מסירה לציבור לכאורה אין מקום לחלק).

והנה בכל אלו שחייבים ליתן לא בעיני מסירה יפה, אף שבאים מכל יחיד (לא מצינו מי שעורר בעניין) כיון שמוחויבים בדבר ויודעים שצריך שההקדש יבוא מכל הציבור ודאי כך שיעור הנתנה שכאדם נותן מצד החיוב אין לו פניה ואינה נחשבת כנדבה שבאה מצד רצונו העצמי לפיכך לא בעיני בכל מקום שידרשו לכל הציבור שיתנו לציבור יפה, וכל החשש בא רק במקום שמעיקר הדין הוא פטור לגמרי בזה יש לחוש שמא לא תהיה מסירתו יפה ונשארת הנתנה בגדר מתנת יחיד, לפיכך עדיין צ"ב, גם לעניין מופלא סמוך לאיש שמעיקר הדין פטור מליתן, נחוש בזה שמא לא ימסור לציבור יפה.

הן אמת דניתן לתמוה גם להיפך, למה בכלל חיישין בנדבת יחיד שמא לא ימסור לציבור יפה והלא כלל גדול איכא בש"ס דברים שבלב אינם דברים, למה לא נתפוס את המעשה שלו כעיקר ואת מחשבתו נבטל כדברים שבלב? (וכבר עמד בזה במל"מ פ"ד משקלים הל' ז).

אמנם נראה לומר דגדר נתינה לציבור כך הוא: הממון שניתן באופן של יחיד אין שום שייכות לנתינה שלו, כאילו שלא ניתן ממנו כלל, אלא הוא שייך לציבור שיעשה בו ככל הנדרש בלא כל שייכות אליו, כיון שכן איכא אומדן דעת כזה שאדם נותן מתנתו בנתינה גמורה בלי כל שיקול אחר ובלא זה חסר בערך הנתנה, אף שהממון כבר ניטל ממנו לצורך ההקדש אבל הוא יהיה בגדר נדבת היחיד, לפיכך כל שנותן את נתינתו מכוח המצוה שיועד שמחויב בה כמצוות מחצית השקל אין לו בזה שום חשבונית, לפיכך אגן סהדי דהנתנה היא גמורה, אבל כל היכא שהנתנה באה מכוח התנדבות היחיד בכהאי גוונא צריכים אנו ראיה ברורה והחלטית שכך גמר בדעתו שכספו ינתן לבדק הבית בלי כל שייכות אליו ובוזה בעיני מסירה יפה וגמורה.

(ובזה תיושב היטב קושיית המל"מ הנ"ל, דיש לומר דבנדבת יחיד הוי דברים שבלבו ובלב כל אדם שאין כוונתו בנדבה שאינה חייב מעיקר הדין למוסרה לציבור יפה, כי זה נגד מהות

המגילה ארוך המן ברוך מרדכי ארוה זרש ברוכה אסתר **ארורים כל הרשעים ברוכים כל ישראל** גם חרבונה זכור לטוב, ובאבודרהם (תפילת פורים): ואמרינן בירושלמי שצריך לומר אחר קריאת המגילה ארוך המן ברוך מרדכי ארוה זרש ברוכה אסתר, **ארורים כל העושים ברוכים כל ישראל**. גם חרבונה זכור לטוב, משום שנאמר זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב, ובארוחות חיים (הלכות סדר התפילה סי' ל"א): "ואחר המגלה מברך הרב את ריבנו. תנן במסכת סופרים א"ר פנחס וצריך שיאמר אחר מקרא מגלה ארוך המן ברוך מרדכי ארוה זרש ברוכה אסתר **ארורים כל העושים ברוכים כל היהודים** וחרבונא זכור לטוב, ע"כ, ואנו לא נהגנו כן", ובטור או"ח סי' תר"צ: "ירושלמי, צריך שיאמר ארוך המן ברוך מרדכי ארוה זרש ברוכה אסתר **ארורים כל הרשעים ברוכים כל הצדיקים**, א"ר פנחס וצריך שיאמר וגם חרבונה זכור לטוב", ובשו"ע שם (סט"ז): "צריך שיאמר ארוך המן, ברוך מרדכי, ארוה זרש, ברוכה אסתר, **ארורים כל עובדי אלילים ברוכים כל ישראל**, וצריך שיאמר וגם חרבונה זכור לטוב".

והמעין יראה שברוב הראשונים כתבו 'ברוכים כל ישראל' [או 'כל היהודים'] ולא 'כל הצדיקים', ומובן מאליו שההיפך מ'ברוכים כל ישראל' הוא 'ארורים כל הערלים' [או 'כל הגויים']. ומה שכתוב בראשונים 'עושים' וכן מה שכתוב בשו"ע 'עובדי אלילים' פשוט שהוא שינוי הצנזורה, כידוע שכמעט כל מקום שכתוב בגמרא או בראשונים עושים הוא משינוי הצנזורה.

וכן כתב רבינו ירוחם (נ"י ח"ג): "צריך לומר אחר קריאת המגלה ארוך המן ברוך מרדכי ארוה זרש ברוכה אסתר **ארורים כל הערלים ברוכים כל ישראל** וגם חרבונה זכור לטוב, זה פשוט בירושלמי דמגלה" [משום מה לא שלטה בו הצנזורה], וכן הנוסח בתוס' רא"ש מגילה ז' ע"ב ובסמ"ק מצורך [שלא שלטה בהם הצנזורה כיון שנדפסו מכת"י], וכן הוא בכתב יד אחד של המחזור ויטרי (ראה במחזור ויטרי מכון אוצר הפוסקים כרך ב' עמ' שנט), וכן הוא בסידור רש"י. וראה גם בטור השלם החדש (הוצאת מכון ירושלים) בהגהות והערות (אות יח) שהביא שכן הוא בכתבי היד של הטור, ובדפוס פייבי די שאקו שלוניקי וספרד.

ויש לציין שבסידור רס"ג אחרי ברכת הרב את ריבנו כתב: "ארוך המן ברוך מרדכי ארוה זרש ברוכה אסתר ברוכים אתם וכל ישראל", ואולי

לאיש שימסור שקלו לציבור הוא כגדול ממש ששוקל על עצמו ונדבתו מתקבלת לציבור יפה, משא"כ בשומרי ספיחים שאינם חייבים ליתן הספיחים משל עצמם לצורך הציבור ואם זכו בספיחים לעצמם וימסרום לציבור תהיה זו נדבת יחיד, שהרי לא יתחייב בזה לעולם, לפיכך חששו ע"ז רבנן שמא לא ימסור את נדבתו לציבור יפה, אבל במחצית השקל של מופלא סמוך לאיש כיון שהגיע לשיעור גדלות כזו שנדריו נדרים נתנו לו כוח נתינה לגבי מחצית השקל כשל גדול שמוסר את נדבתו לכתחילה ואין חוששים למסירתו שלא נעשתה יפה ועדיין הדברים צריכים ביאור רב.

עוד אפשר לומר בעניין, דהנה מצינו שאם שקל את שקלו עבור בנו אפילו פעם אחת חייב בה לעולם, ויש לעיין וכי כך יהיה הדין בכל חיוב שקיבל על עצמו פעם אחת שיתחייב בה לעולם (וכבר העיר בזה מו"ר הגאון הגדול רבינו ישראל בונם שרייבר שליט"א גאב"ד ק"ק אשדוד באחד משיעוריו) אלא צ"ל שגם הקטנים שייכים לחיוב מחצה"ש רק שיש להם אפשרות להפקיע את עצמם מכלל החיוב, אבל כל שהכניס עצמו לחיוב עבור בנו הרי הוא חייב עבור כפרת בנו וא"כ הוא הדין כשקטן יתן נתינתו יש לנתינה הזו מקום לחול, ועדיין יש לחלק וצ"ב (אשמח לשמוע דעת גדולי התי"ח המעיינים בדברים

(מהרה"ג החו"ב בעל ויברך דוד שליט"א)

ג) הנוסח האמיתי: **ארורים כל הערלים ברוכים כל ישראל**

מה שאומרים [או שרים] אחרי קריאת המגילה 'ארורים כל הרשעים ברוכים כל הצדיקים', וגם חרבונה זכור לטוב, אינו פיוט בעלמא אלא הוא דין המבואר בראשונים בשם הירושלמי, שצריך לומר כך אחרי קריאת המגילה, אך דא עקא [וכבר העירו על זה כמה חכמים, ואנכי רק כמלקט אחר הקוצרים] שהנוסח האמיתי נשתבש על ידי הצנזורה, ומצוה לידע ולהודיע נאמנה בקרב ישראל שהנוסח הנכון הוא **ארורים כל הערלים ברוכים כל ישראל**. וכמו שיבואר:

כתבו התוס' מגילה ז' ע"ב (ד"ה דלא): "[בירושלמי] ארוה זרש ברוכה אסתר **ארורים כל הרשעים ברוכים כל היהודים**", וברא"ש שם כתב: "אמרינן בירושלמי שצ"ל אחר קריאת

פנחס וצריך לומר חרבונא זכור לטוב, ע"כ. והראשונים סדרו לומר ארור כנגד ברוך, ואחר כך הוסיפו לזה חרוזים.

למה איננו אומרים 'ארורים בניו'

אמנם תימה למה אין אנו אומרים "ארורים בניו", שזה גם כן נזכר בירושלמי והמדרשים ובמסכת סופרים, וכתב במנהיג שכן נהגו לומר בצרפת, וכן הוא במחזור ויטרי. ואמנם גם התוס' והרא"ש והרבה ראשונים לא הביאו נוסח זה, אך הא גופא צריך ביאור.

וביערות דבש (ח"א דרוש ח) כתב שהוא משום שמבני בניו נתגירו ולמדו תורה בבני ברק, ואין אנו רוצים לקללם. ולפי דרכו צ"ל דבזמן רב עדיין לא נתגירו בני בניו של המן, אכן ידוע שהגירסא הנכונה בגמרא (גיטין נז: וסנהדרין צו:) היא: "מבני בניו של המן לימדו תורה בבני ברק ומנו **רב שמואל בר שילת**" (כמ"ש בעין יעקב בסנהדרין שם, ובשל"ה מסכת תענית תורה אור אות פד, ובספר יוחסין אות ש', ועוד), והרי הוא היה בדורו של רב, כדאיתא בב"ב (ח.): "ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד אלו מלמדי תינוקות, כגון מאן, אמר רב כגון רב שמואל בר שילת, **דרב אשכחיה לרב שמואל בר שילת** דהוה קאי בגינתא" וכו'. ובנו רב יהודה היה תלמיד של רב כנזכר בגמרא בהרבה מקומות (כגון בתענית כ"ט ע"א): "אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה כך משנכנס אדר מרבין בשמחה", וכתב בפרי צדיק חודש אדר אות א' דהוא על דרך שאמרו בסנהדרין (לט:): עובדיה גר אדומי היה והיינו דאמרי אינשי מיניה וביה אבא ניזיל ביה נרגא).

ואפשר לקיים את דברי היערות דבש, דהנה בפרי צדיק (פורים אות ב') הביא את הקושיא הידועה איך קבלו גרים מזרע עמלק, הא אמרינן במכילתא שאין מקבלין גרים מזרע עמלק, וכתב: "נראה דרב שמואל בר שילת יצא מאחד מהם שבא על בת ישראל ויצא מהמן שלא מדעת", וביאר בזה מה שמצינו בתשובות הגאונים (הרכבי סי' תמ"א, ועוד) שהיו כמה אמוראים שיחסו אותן בגמרא אחר אמותיהן, כיון שהיו גדולות וחשובות מאבותיהן, ואחד מהם הוא רב שמואל בר שילת, שהיה בן אחותו של ר' חייא, כדאמרינן "אבו והאנא ושילת ומרתא ור' חייא כולהו בני אבא בר אחא סלא מכפרי" (כך גרסו הגאונים בסנהדרין ה.). והקשה היוחסין איך אפשר שמשפחת ר' חייא שבאו משמע' אחי דוד התחתנו עם משפחת גרים, וכתב הפרי צדיק שלפי דבריו ניחא.

כוונתו היתה לומר גם 'ארורים כל הערלים' אך הוא הסופר השמיטו זאת מפחד האומות.

וברוב הסיפורים הישנים לא כתוב כלל "ארורים כל.. ברוכים כל..", ובערוך השולחן (סי' תר"צ סכ"ב) כתב: "ותמיהני שבסידורים לא הדפיסו ארורים כל הרשעים ברוכים וכו'", אך באמת הוא השמטת הצנזורה, וכמו שכתב בליקוטי מהרי"ח ש'נשמטו מחמת היראה'. והסיפורים החדשים רצו להחזיר את הנוסח, ומשום מה מתוך כל הנוסחאות שנדפסו בראשונים בחרו המדפיסים להביא דוקא את הנוסח המשובש ביותר (שנדפס רק בטור) שלא נזכרו בו לא הערלים ולא ישראל.

על כן על כל דברי האגרת הזאת נכון וכשר הדבר וראוי לפני כל דורש ה', לידע ולהודיע ולהודיע נאמנה, שכל הרוצה לקיים את דין הירושלמי והפוסקים כהלכתו, עליו לומר את הנוסח הנכון שהוא: 'ארורים כל הערלים ברוכים כל ישראל'.

וה'ערלים' שנזכרו כאן הם כל הגוים, כדתנן בנדרים (לא:): "קונם שאני נהנה לערלים מותר בערלי ישראל ואסור במולי גוים שאני נהנה למולים אסור בערלי ישראל ומותר במולי גוים שאין הערלה קרויה אלא לשם גוים שנאמר כי כל הגוים ערלים וכל בית ישראל ערלי לב" וכו'.

בירור נוסח הירושלמי

ובעיקר מה שכתבו הראשונים בשם הירושלמי, הנה בירושלמי שלפנינו (מגילה פ"ג ה"ז) כתוב: "רב אמר צריך לאמר ארור המן ארורים בניו, א"ר פנחס צריך לומר חרבונה זכור לטוב", וכן הוא באסת"ר (י ט), ושם נוסף גם: "ארורה זרש אשתו". ובמדרש שמואל (א ב). ובב"ר (מט א) כתוב: "רב כי הוי מטי להמן בפורים אמר ארור המן וארורים בניו לקיים מה שנאמר ושם רשעים ירקב, א"ר פנחס חרבונה זכור לטוב". ובמסכת סופרים (פי"ד ה"ג) כתוב: "ואחר כך מקלס לצדיקים, ברוך מרדכי, ברוכה אסתר, ברוכים כל ישראל. ורב אמר צריך לומר ארור המן, וארורים בניו, אמר ר' פנחס וצריך לומר חרבונא זכור לטוב".

וידוע שהירושלמי שלפנינו נדפס רק ע"פ כתב יד אחד ויש בו הרבה השמטות. ונראה לשער שלפני הראשונים היה כתוב בירושלמי במגילה נוסח הכולל את דברי המדרשים והמסכת סופרים יחד, כעין הנוסח דלהלן: **"ואחר כך מקלס לצדיקים, ברוך מרדכי, ברוכה אסתר, ברוכים כל ישראל. ורב אמר צריך לומר ארור המן, וארורים בניו ארורה זרש אשתו ארורים כל הערלים, אמר ר'**

נפרש את סוף הפסוק על בכור, מכ"מ אין הכוונה שיהיה מצות לא תעשה בפדה"ב, אלא לבאר את הצורך בפדיון הבן לאחר שנתחלפו בלויים, ולזה ביאר הכתוב שלא יראו פני ריקם, כלומא שמאחר שנתייחדו להשם, אין להשיבם ריקם, ועדיין יש בהן סגולה מיוחדת לתורה ועבודת השם, ולא לומר שיש בזה לאו.

ומקור הדברים הם ברבינו בחיי שם שכתב וז"ל, מי שזוכה שהוא בכור מעלה גדולה היא וכו', ואח"כ נפסלו הבכורות במעשה העגל והופרשו הלויים במקומם שתהיה העבודה בהם ולא בבכורות, ואע"פ שאין העבודה בהם, יש להם מעלה ויתרון על שאר בני אדם מצד שהם בכורות וכו', ויצטרך הבכור שיחזיק בתורה וביראת שמים יותר משאר בני אדם מצד המעלה שבו שהוא בכור וכו' ע"כ.

ובספרי (על הפסוק אספה לי שבעים איש וגו') איתא, שבכל מקום שנאמר "לי" הרי זה קיים לעולם ולעולמי עולמים וכו' בבכורות הוא אומר כי לי כל בכור בבני ישראל וכו'. ומבואר דבחירת הבכורות קיימת לעולם ועד, וקשה הרי המשך הפסוק הוא "ואקח את הלויים תחת כל בכור בבני ישראל" הרי שנתבטלה ייחודם של הבכורות. וכתב הנצי"ב (בעמק הנצי"ב) לבאר שקדושתם היום היא לענין פדיון הבן, והוסיף עפ"ד רבינו בחיי דלעיל, שעדיין יש לבכורות מעלה יותר משאר בני אדם וכו"ל.

ובעיקר מצוות פדיון הבן יעויין בחינוך (מצוה יח) שביאר את טעם המצוה וז"ל, משרשי מצוה זו, שרצה השם לזכותנו לעשות מצוה בראשית פרינו, למען דעת כי הכל שלו, ואין לו לאדם דבר בעולם רק מה שיחלק לו השם יתברך בחסדיו. ויבין זה בראותו כי אחר שיגע האדם כמה יגיעות וטרח כמה טרחים בעולמו והגיע לזמן שעשה פרי. וחביב עליו ראשית פריו כבבת עינו, מיד נותנו להקדוש ברוך הוא. ומתרוקן רשותו ממנו ומכניסו לרשות בוראו. ועוד, לזכור הנס הגדול שעשה לנו השם יתברך בבכורי מצרים, שהרגם והצילנו מידם ע"כ. ומבואר בחינוך שיש שני טעמים למצות פדיון הבן, אחד כדי לתת להקב"ה את הפרי הראשון לדעת שהכל שלו, והשני זכר לנס של מכת בכורות.

ונראה דשני טעמים אלו נרמזים בפסוק בפרשת בהעלותך (פ"ג יג): כי לי כל בכור בבני ישראל באדם ובבהמה, ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי אותם לי. ופסוק זה ניתן לחלקו

ולפי דרכו נמצא שאביו של ר' שמואל בר שילת היה גוי מזרע עמלק, ולפי זה מבואר יותר מה שייחסו את רב שמואל בר שילת אחר אמו ולא אחר אביו [ואולי הגאון ידע זאת ולא רצה לכתוב, וכן לגבי מה שכתב הגאון כך על רב מרי ברה דבת שמואל, ידוע מש"כ רש"י (ב"מ עג:): "בת שמואל הוה ונשבית, ונשאה נכרי ונתגייר, ושמייה איסור גיורא, ורב מרי הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה, ומחמת כבודו תלאוהו על שם אמו", ואפשר שכן היה הדבר כאן]. ואם כנים הדברים אפשר שבזמנו של רב עדיין לא ידעו מי הוא אותו גוי שבא עליה, או שידעו מי הוא אך לא ידעו שהיה מזרע עמלק, ורק אחר זמן נתברר הדבר.

מהגאון רבי צבי כהן שליט"א (ד) בעניני פדיון הבן.

כל בכור בניך תפדה, ולא יראו פני ריקם (לד כ)

וכתב רש"י וז"ל, לא יראו פני ריקם - לפי פשוטו של מקרא דבר בפני עצמו הוא, ואינו מוסב על הבכור, שאין במצות בכור ראיית פנים, אלא אזהרה אחרת היא וכשתעלו לרגל לראות לא יראו פני ריקם, מצוה עליכם להביא עולת ראיית פנים. ולפי מדרש ברייתא מקרא יתר הוא, ומופנה לגזרה שוה, ללמד על הענקתו של עבד עברי שהיא חמשה סלעים מכל מין ומין, כפדיון בכור, במסכת קדושין (יז א) ע"כ.

וכוונת רש"י דלא נטעה לפרש שהעובר ואינו את בנו עובר בלאו דלא יראו פני ריקם, אלא אזהרה בפני עצמה היא שלא לעלות לרגל בלא הבאת קרבן.

אמנם יעויין בגמ' (בכורות נא:) שדרשו את תיבת "ריקם" על פדיון הבן, ופרש"י דלאו פנים ממש קאמר דהא לאו בעזרה מייתי לה, דלכהן יהיב ליה ע"כ (ועי' רש"י ב"ב סו ב שהוכיח מכאן ש"ריקם" אינו בהכרח ריק לגמרי, שהרי הפודה את בנו בפחות מחמש סלעים חשיב ריקם), ומבואר לכאורה שהעובר ואינו את בנו עובר בלאו, ותימה דמעולם לא שמענו כן.

וי"ל ע"פ דברי הנצי"ב בהעמק דבר שכתב וזה לשונו, כל בכור בניך תפדה ולא יראו פני ריקם, דאע"ג שיצא מאותה מעלה שמכבר, מכ"מ אחר שהוא לי עדיין יש בו איזה מעלה ולא יראו פני ריקם, ויש בו סגולה מיוחדת לתורה ועבודת ה', זהו פשטא דקרא ע"כ. ולפי"ז ניחא, דאף אם

היה קודם מכת בכורות ולאיזה צורך יש לפדות את הבכורות, ועוד דמאי נפק"מ מי יצא ראשון, וממנ"פ צריך האב להביא חמש סלעים לכהן על איזה מהם שיצא ראשון.

ולפי"ד החינוך ניחא, דהטעם הראשון של פדה"ב שייך גם קודם יציאת מצרים, וגם יש ענין לדעת איזה בן פודה, שיהיה חביב עליו ביותר ואזי יתנהו להשם (אף שלהלכה ודאי אינו מעכב) ודו"ק.]

ה) כפייה על מצוות פורים.

קיימ"ל דכופין על המצוות, וכדתיניא (כתובות פו א), בד"א וכו' אבל במצות עשה כגון שאומרין לו עשה סוכה ואינו עושה לולב ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו. ויש לדון לגבי ארבעת המצוות של פורים, במי שאינו רוצה לקיימם אי מכין אותו עד שתצא נפשו כמו בשאר מצוות.

והנה נחלקו הראשונים האם דין זה של כופין על המצוות נאמר רק במצוה דאורייתא, או גם במצוות שהם מדרבנן. דשיטת רש"י (שם צא:) שהטעם שאין כופין את היתומים לפרוע חובת אביהם, דהטעם משום שאין לבית דין לכופן על כך, דלאו מצות עשה מפורשת היא כסוכה וכלולב אלא מצוה בעלמא דרבנן ע"כ, הרי שאין כופין על מצוות דרבנן. והתוס' (שם פו.) השיגו דאשכחן דכופין אף על מצוות דרבנן וכגון במצוה לקיים את דברי המת.

ומעתה לשיטת רש"י שאין כופין על מצוות דרבנן, כתבו האחרונים (פמ"ג באו"ח תרפז א"א סק"ב ובראש יוסף מגילה ב. ובשושנת העמקים כלל ט, וכו"כ נכד הנה"מ בחסד לאברהם או"ח תנינא סי' פג, ועי' שד"ח מע' כף סי' לט) שה"ה שאין לכוף על מצוות פורים שהם מדרבנן ע"ש. ומשה"ק בספר קהלת חיים (סי' תרפז), דשמא מצוות הפורים שהם מדברי קבלה חמורים יותר משאר מצוות דרבנן, ואף לדעת רש"י יש לכוף עליהם, כבר תירץ בשו"ת פני מבין (או"ח סי' רלז) דמלשון רש"י משמע שאין כופין אלא על מצות עשה מפורשת כסוכה וכלולב, ומשמע שאף במצות דאורייתא כל שאינו מפורש אין כופין, וכ"ש בדברי קבלה. [אלא שיש להעיר שיש סוברים שגם רש"י מודה שכופין על מצוות דרבנן ודחו את ראיית התוס' מרש"י, יעויין בתומים (סי' קז סק"א) ופנ"י (כתובות שם).]

ולשיטת התוס' שכופין אף על מצוות דרבנן, לכאורה פשוט שיש לכוף אף על ארבעת המצוות

לשנים (ועד"ז כתב הספורנו ע"ש): "כי לי כל בכור בבני ישראל באדם ובבהמה" - מרמז על הטעם הראשון של החינוך, שעצם היותו בכור הוא סיבה לפדיונו, שידע שהכל של הקב"ה. "ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי אותם לי" - מרמז על הטעם השני, לזכור את הנס של מכת בכורות ויציאת מצרים.

והנה בפרשת בא כתוב, וכל בכור בבניך תפדה, והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת, ואמרת אליו בחוזק יד הוציאנו ד' ממצרים מבית עבדים, והיה כי הקשה פרעה לשלחנו ויהרוג ד' כל בכור בארץ מצרים מבכור אדם ועד בכור בהמה על כן אני זובח לד' כל פטר רחם וכל בכור בני אפדה ע"כ.

ובפשטות שאלת הבן "מה זאת" קאי אקרא דלעיל מיניה, וכל בכור בבניך תפדה, דאם ישאל הבן מה זאת ולאיזה טעם פודים את הבכור, יש לענות לו שהוא זכר ליציאת מצרים שהכה אז השם את בכורותיהם, וכ"כ בתרגום יונתן "מה דא מצותא דבוכריא", וכ"כ החזקוני ועוד. וזוהי מבואר המשך הפסוק "על כן אני זובח להשם כל פטר רחם וכל בכור בני אפדה", שזהו התשובה לשאלתו מה זאת מצות בכור.

ולפי"ז יש לנו טעם מפורש בפסוק למצות פדיון הבן, שהוא לזכר יציאת מצרים, ואכן כ"כ הפמ"ג (או"ח סי' ח מ"ח סק"ח) שצריך לכוון בשעה שפודה את בנו זכר ליציאת מצרים, ועי' אור החיים שלמד מכאן שיש מצוה מן התורה לענות לבנו השואלו לטעם הפדיון, כדכתיב והיה כי ישאלך בנך וגו' ואמרת אליו וגו', ומצאתי שכן מפורש בשו"ת הרא"ש (כלל כד סי' ב) שאין חיוב להגיד בפה בשעת פדיון הבן שעושה כן זכר ליציאת מצרים, אלא שאם ישאל הבן מפרשים לו. וצ"ב דבחינוך משמע שעיקר הטעם אינו משום זכר ליציאת מצרים, אלא ליתן את הפרי הראשון להקב"ה.

ונראה דהחינוך פירש את הפסוק באופן אחר, דשאלת הבן "מה זאת" אינו על מצות הבכור, אלא על קרבן פסח, וכן מפורש במדרש תנחומא שם, וכן מצינו בהגדה של פסח, תם מה הוא אומר מה זאת, מבואר ששאלתו היא על הפסח ולא על בכור.

[והנה בפרשת וישב כתיב, ותקשור על ידו שני לאמר זה יצא ראשונה, והקשו בעלי התוס' (מושב זקנים ופענח רזא) לאיזה צורך יד לדעת מי יצא ראשונה, ותירצו שנפק"מ לפדיון הבן, וצ"ב דהא

ולענין מצות משלוח מנות, נסתפק הפמ"ג שם שמא אין כופין עליה, לפי מש"כ הרמ"א (סי' תרצו ס"ו) שאם אין המקבל רוצה אינו חייב, וא"כ מצוה זו אינו תלויה בדעת חבירו, ושמא אין כופין בכה"ג (ודחה דבאונס שגירש כייפי' ליה להחזיר אע"ג דתלוי בדעתה ע"ש).

והנה בפשטות מה דכתב הרמ"א שכשאין המקבל רוצה לקבלם יצא, לכאן הכוונה שקיים בזה מצות משלוח מנות. ואמנם הדבר צ"ב למה יצא יד"ח מאחר שלמעשה לא קיבל הלה את המשלוח מנות, ועי' שו"ת חת"ס (שו"ת או"ח סי' קצו) מה שביאר בזה ע"פ מה דנחלקו רבנותא בטעם תקנת משלוח מנות, דיש סוברים שתקנוה בכדי שיהיה לכולם מספיק לסעודתם (תרוה"ד סי' קיא), ויש סוברים שטעמו כדי להרבות אהבה ורעות, היפך מה שאמר המן הרשע מפוזר ומפורד בין העמים, ולפי הטעם הראשון אם לא רצה לקבלו אכן לא יצא, אבל לטעם השני כיון ששלח משלוח מנות הרי נתרבה אהבה ורעות אף באופן שלא קבלם המקבל למעשה עכ"ד. ועכ"פ מבואר ברמ"א שמקיימים מצות משלוח מנות אף באופן שהלה אינו מקבלם בפועל, וא"כ תמוה מה כוונת הפמ"ג שהמצוה תלויה בדעת אחרים ולכן לא כייפין עליה, והרי המצוה תתקיים בין אם ירצה המקבל ובין אם לא ואינה תלויה בדעתו כלל.

ובע"כ שהפמ"ג סבר דאין כוונת הרמ"א לומר שקיים את מצות משלוח מנות אף כשלא רצה בהם המקבל, וכביאור החת"ס, אלא שכיון שאין מזכין לו לאדם בע"כ, אינו מחוייב במצות משלוח מנות בכה"ג, דהמצוה היא לתת למי שרוצה בה, וכשאינו רוצה לקבלם נפטר הנותן מהחוב. וכ"מ בראש יוסף של בהמשך דבריו (ובהערות שם ציינו לדברי הפמ"ג תרצב א"א סק"א שאין מברכים על משלוח מנות דשמא לא ירצה הלה לקבל, כמו דאין מברכים על הצדקה מטעם זה, ותמהו בדעת"ש שם ובמהרצ"ח במגילה הא בכה"ג יוצא יד"ח כמ"ש הרמ"א, ולהנ"ל ניחא דהפמ"ג אזיל לשיטתו שבכה"ג לא קיים את המצוה). ואכן בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' שמב) כתב שאם יכול לתת לאחרים מחוייב לעשות כן.

ויש שנסתפקו שמא אין כופין על מצות משלוח מנות מטעם אחר, דלפי הטעם השני במצות משלוח מנות, דמטרתו היא להרבות אהבה ורעות, אפשר דכשמקיימו מתוך כפיה אי"ז מרבה אהבה ורעות, וצריך ליתנו דוקא מרצונו (כ"כ בעל שרידי אש ובמשנת יעב"ץ להגר"ב ז'ולטי ועוד).

של פורים, דמכיון שכופין על מצוות דרבנן, כ"ש על דברי קבלה דחמירי טפי.

אמנם בפמ"ג שם נסתפק לגבי מצות מתנות לאביונים, שמא אין כופין עליו, והוא ע"פ משה"ק התוס' (ב"ב ח ב), איך כופין על מצוות צדקה, והרי מתן שכרה בצדה, כי בגלל הדבר הזה יברכך וגו'. ותירצו דאכן א"א לכוף על העשה דפתוח תפתח, וטעמא דכופין על הצדקה הוא משום דאית ביה לאו דלא תאמץ ולא תקפוץ ע"ש. ומעתה י"ל דבמתנות לאביונים אין שייך לכוף, שהרי כשנותן את המתנות לאביונים בודאי מתברך גם כן כמו בכל צדקה, ומאי דרך כשימנע מלתת לא יעבור על לאו (באופן שיצא כבר יד"ח צדקה), וא"כ א"א לכוף וכקושיית התוס' עכ"ד, וכ"כ בשו"ת בית שערים (או"ח סי' שעט).

ויל"ע בזה, דהא הטעם דאין כופין על מצוה שמתן שכרה בצדה, פרש"י (חולין קי ב) דלכך פירש מתן שכרה, לומר אם לא תקיימנה זהו עונשו, שלא תטול שכר זה ע"כ, וי"ל דזה שייך דוקא כשנכתב מתן שכר על מצוה זו, וגלי' לן קרא דאין לכוף ולהכות וסגי ליה בעונש של הפסד השכר, אבל בנד"ד שמתן השכר נאמר על מצות צדקה בכללות, ואין לנו גילוי שלא לכוף על מתנות לאביונים, שפיר כופין עליה אע"פ דמקבלים עליה שכר.

ומצאנו סברא זו במל"מ (פ"ג מעבדים הי"ד) לגבי הענקה, דל"ח מצוה שמתן שכרה בצדה, כיון דלא נכתב השכר בסמוך למצוה אלא במקום אחר, ועד"ז מבואר במנ"ח (מצוה תעט) ובנחלת צבי (יו"ד סי' רמה) לגבי מצוה מזוזה, שנכתב פעמיים בתורה ורק באחד מהם נכתב מתן שכר, דשפיר כופין על המצוה השניה, הרי מבואר דאף מצוה שמפורש מתן שכרה בתורה, כל שלא נכתב כגילוי שלא לכוף על מצוה זו עצמה, כופין עליה. וק"ו מצות מתנות לאביונים, שמתן השכר לא נאמר בפרטות על מצוה זו, אלא שממילא נכללת בשכר הכללי של מצות צדקה. וכנראה הפמ"ג חולק על האחרונים הנ"ל וסובר שאין לחלק בזה (ואגב יש להעיר במש"כ הפמ"ג (סי' קכח מ"ז סקל"ט) דכופין על מצות ברכה כהנים, וקשה הרי מתן שכרה בצדה דזוכין לברכה, ובשלמא למ"ד בחולין מט. דהא דמתברכים ילפי' מואני אברכם, י"ל דאינו כשכר על הברכה, אלא גלי' לן שלא גריעי מישראל שמתברכים על ידם, אלא למ"ד שם שמתברכים מקרא דואברכה מברכין, תיקשי, וי"ל).

והקשו הראשונים דא"כ שמקודם גזירות אחשורוש היה מודעה רבה לאורייתא, אמאי נענשו בבית ראשון על עוונותיהם, ותירץ הרמב"ן שכיון שנכנסו לארץ נתחייבו לשמור מצוות, דעל דעת זה קבלוה.

וכתב המשך חכמה (דברים פ"ד ד), דלפי"ז הא מכין עד שתצא נפשו על קיום מצוות, היינו דוקא משנכנסו לארץ, אבל קודם שנכנסו א"א לכוף, דאינם מחוייבים לקיימה מאחר שיש להם מודעא. וביאר בזה את הפסוק ללמד אתכם חוקים ומשפטים 'לעשתכם אותם בארץ', לעשותכם בלשון עישוי וכפיה, ולכן אמר הכתוב לעשותכם אותם בארץ, שדוקא משנכנסו לארץ אפשר לכוף על המצוות וכנ"ל עכ"ד.

ולפי"ז יש להוסיף שאף לאחר שנכנסו לארץ, מכל מקום בחו"ל אין לכוף על המצוות, דשם לא שייכא סברת הרמב"ן דעל דעת זה נכנסו לארץ, והא דכופין שם על המצוות היינו רק לבתר דקבלוה באהבה בתקופת אחשורוש וכמבואר בשבת שם.

אך נראה עוד, דאף בארץ ישראל לא היו כופין על מצות סוכה ולולב קודם זמן אחשורוש, דהנה יש לתמוה מה מועילה הכפיה לקיים את המצוה, והרי קיימ"ל מצוות צריכות כוונה, וכיון שעושה בכפיה לכאורה אינו מתכוון לקיים את המצוה.

אלא דמצינו כמו"כ בגמ' (קדושין נ.) בהא דכופין על גיטי נשים, ולא חיישי' דבליביה לא ניחא ליה, משום דמצוה לשמוע בדבר חכמים, וביאר הרמב"ם (פ"ב מגירושין ה"כ) דאי"ז אונס, דאדרבא כיון שרצונו להיות ישראל רוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות, אלא שיצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואומר רוצה אני כבר גרש לרצונו ע"ש. וכמו"כ י"ל בכל כפיה על המצוות שמתכוון לקיים את המצוה לאחר הכפיה. ועי' ריטב"א (ר"ה כח א) שאכן דימה דין כפיה על המצוות לכפיה על גיטין, וכן החת"ס (שו"ת או"ח סי' רב) יישבו עפ"ד הרמב"ם הנ"ל.

[ולפי"ז בכל כפיה על המצוות צריך שיאמר רוצה אני כמו לגבי גט, וכ"מ בבית יעקב כתובות שם ובאו"ש פ"ג מממרים ה"ד, ועי' בבעל המאור (ב"ק לו ב) בשם ר' האי גאון, שכתב לענין כפיה על צדקה שצריך לומר רוצה אני וכנ"ל. והטעם דלא נזכר בגמ' שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני, יעויין בערל"נ (ר"ה כח.) דהברייתא מיירי בכפיה 'לעשות' סוכה ולולב, ולא 'לישב' בסוכה וליטול לולב, וזה לא בעי כוונה.

אך אין הדברים מוכרחים, דהא מצד המקבל שפיר מתרבה האהבה בינו לנותן, ועוד דחז"ל לא חילקו בקיום המצוה בין כשנתרבה למעשה אהבה ורעות או לא, ופשוט שאף הנותן משלוח מנות בפנים רעות וכדו' ולא שמח המקבל במתנתו, יצא יד"ח (ויש שדנו מטעם אחר, עפ"ד המחנ"א פי"ט מזכיה ומתנה בשם הר"י מיגש, בנותן מתנה ע"מ להחזיר והחזירו ע"י כפיה, דלא חשיב חזרה, דכשנותן ע"י כפיה ל"ח נתינה, וצ"ע בזה).

ולענין מצות משתה ושמחה, לא נזכר בפמ"ג אי כופין או לא, ועי' שו"ת פני מבין שם דמסתברא דכופין, אך כיון שלא נזכר שיעור כמה מחוייב לאכול, כופין אותו עכ"פ שלא להתענות ע"ש. ולכא"צ"ב דאף לאחר שיאכל מעט, שמא לא קיים את המצוה בריבוי סעודה, ונמצינו מכין אותו לחנם, אלא דאפשר לומר עפ"ד התשב"ץ (ח"ג סי' רחצ) שמדברי קבלה המצוה היא שלא להתענות, וריבוי הסעודות היא רק מדרבנן, וא"כ מהני הכפיה לכה"פ לקיים את המצוה מדברי קבלה.

אלא דבעיקר הדין יל"ד שמא אין שייך כפיה על משתה ושמחה, דהא עיקר הכפיה היא לשמוח ע"י הסעודה, וכשעושה כן אינו שמח בכך (ודמיא למצות תשובה דאין כופין עליה מה"ט, דאין שייך מצות תשובה אלא כשעושה כן מדעתו), ואכן לענין מצוה שמחה ביו"ט יש שכתבו שאין כופין עליה מטעם זה (כ"כ במנחת אברהם סי' נא). ובשלמא כשנמנע ממשתה ושמחה מחמת עצלותו וכדו', שפיר י"ל שכשכופין אותו לאכול שמח בכך, אבל אם אינו רוצה לשמוח ולקיים את המצוה לא שייך ע"ז כפיה. ובפרט לדעת הסוברים שדין כפיה עד שתצא נפשו הוא דוקא כשנמנע מלקיים מתוך מרד (עי' חמדת ישראל ח"א קו"א דף קמג) ועי'.

ו) הדר קבלוה באהבה

ובעיקר דין כופין על המצוות, יתכן לומר שדין זה התחדש רק מזמן מרדכי ואסתר ואילך, ומקודם לכן לא היו כופין על המצוות, וכדלהלן.

דהנה בשבת (פח א) אמרינן, ויתיצבו בתחתית ההר, אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא, מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם אם אתם מקבלים התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם, אמר רב אחא בר יעקב מכאן מודעא רבה לאורייתא, אמר רבא אף על פי כן הדור קבלוה בימי אחשורוש, דכתיב קימו וקבלו היהודים קיימו מה שקיבלו כבר ע"כ.

כוונה ועדיין לא היה שייך לומר מצוה לשמוע דברי חכמים, ודוקא במצוות צדקה או פריעת בע"ח וכדו' שאי"צ כוונה ניתן לכופ באר"י וכדברי המשך חכמה, אבל בשאר מצוות שצריכות כוונה לא שייך בהו כפיה אלא מתקופת אחשוורוש ואילך דהדר קבלוה באהבה וכנ"ל.

מהגאון בעל "גינת אגוז" שליט"א

פרשת תצוה

ז) איסור היסח דעת בצייץ ותפילין והמסתעף בנייהוגי כבוד בהם

והיה על מצחו תמיד (כח, לח)

א) שנינו יומא ז, ב [מנחות לו, ב שבת יב, א] אמר רבה בר רב הונא חייב אדם למשמש בתפיליו בכל שעה ושעה ק"ו מציץ, ומה ציץ שאין בו אלא אזכרה אחת אמרה תורה "והיה על מצחו תמיד" שלא יסיח דעתו ממנו, תפילין שיש בהם אזכרות הרבה על אחת כמה וכמה.

ומטו בי מדרשא לחקור בגדר הדין שלא יסיח דעת מן הציץ ותפילין, אם הוא משום האזכרות שבהם, והיינו דדין הוא שלא יסיח דעת מהאזכרה שעליו, או דמשום האזכרה איכא קדושה בצייץ ובהתפילין ואסור להסיח דעתו מהם משום קדושתן, אבל אין דין היסח הדעת מהאזכרות אלא מהציץ והתפילין משום קדושתן דאית בהו מחמת האזכרה.

ומרן הגרי"ז זצ"ל אמר, בדברי הגמ' מוכח דאינו דין היסח הדעת מהאזכרה, דאמר' ק"ו, ומה ציץ שאין בו אלא אזכרה אחת כ"ש תפילין שיש בהם אזכרות הרבה, ואי הוי דין משום האזכרה א"כ לאו ק"ו הוא זה, שהרי אין חומר בהתפילין, אלא דכל אזכרה אית בה הדין שלא יסיח דעתו, וכשיש הרבה אזכרות המחייבות שלא להסיח דעת מהן אי"ז חומר כלל, שהרי כל אזכרה ואזכרה מחייבת מצד עצמה הדין שלא להסיח דעת הימנה. ומדאמר' ק"ו ע"כ דהוי זה דין משום קדושת הציץ והתפילין מחמת האזכרות שבהם, וזהו חומר בתפילין דאית ביה אזכרות הרבה, וא"כ קדושתן חמורה מקדושת הציץ, והוי ק"ו שלא יסיח דעתו מהם. עכ"ד.

ב) והנה בתוס' (יומא ח, א ד"ה ומה) כ' וז"ל, תימה לי ליפרך מה לציץ שכן השם הוא בגלוי תאמר בתפילין שהן מחופין עור וכו', ונ"ל דאינו ק"ו גמור דאורייתא אלא מדרבנן, וה"ק נהי נמי דאיכא חומרא

אך יש חולקים דבכפיה על המצוות אי"צ לומר רוצה אני, וכ"כ ביום תרועה ר"ה שם בשם המזרחי, ומצאנו בזה כמה טעמים: א. ביום תרועה שם ביאר דאע"פ דבמצוות צריכות כוונה, סגי לן בכוונה של הכופה ואי"צ כוונת העושה, וציין לדבריו המשנ"ב (סי' תעה סקל"ב). ב. בשו"ת קול אליהו (סי' לד) ביאר דמדאורייתא מצוות אי"צ כוונה, ורק מדרבנן צריכות כוונה, ולכן כופין אותו לקיים את המצוה דאורייתא. ג. עוד י"ל דדוקא בגט דכתיב לרצונו בעינן שיאמר רוצה אני, אבל בעלמא דסגי בכוונה, והיינו שעושהו מחמת צווי ד', (ואי"צ שיתכונן לצאת יד"ח, וכמ"ש החזו"א (או"ח סו"ס כט). ד. עוד יל"ד לפי מש"כ המחנה חיים (ח"א סי' כא) שאף בלא כוונה אינו נחשב כעובר על העשה אף שאינו מקבל שטר, ואפשר דלהכי מהני הכפיה שלכה"פ לא יעבור על העשה, אך באמת נראה דהכפיה אינה שלא יעבור בביטול עשה, אלא שיקיים את העשה, וראיה דאל"כ למה מכין אותו שתצא נפשו, עדיף שיטלו את ממונו עד שעשיית הסוכה תהיה ביותר מחומש מממונו ויפטר מהמצוה ודו"ק.]

והנה האי דינא שאפשר לכוף על גיטין משום דמצוה לשמוע בדבר חכמים, כתב החת"ס (שם סי' קפה) שהוא רק מזמן אחשוורוש דהדר קבלוה באהבה, דאז קבלו את התורה באהבה וברצון גמור, ואזי מי שיצרו תוקפו ניתן להכותו לשבור את כח היצר ולחזור לרצון העיקרי, אבל קודם לכן כיון שקבלת התורה היתה באונס ולא מרצון גמור א"א לומר דודאי ניחא ליה ועיקר רצונו לקיים את התורה (ויש לציין דכן משמע מדברי התוספתא שקבלת התורה לא היתה בלב שלם, וזה לשון התוספ' בב"ק פ"ז: וכן מצינו כשהיו ישראל עומדין על הר סיני בקשו לגנוב דעת העליונה שנ' כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע, כביכול נגנב הוא להם ת"ל מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי וגו', אם תאמר שאין הכל גלוי לפניו והלא כבר נאמ' ויפתוהו בפיהם ובלשונם יחזבו לו ולבם לא נכון עמו ולא נאמנו בבריתו, אף על פי כן והוא רחום יכפר וגו'). ויישב עפ"ז הא דאמר' בקדושין שם אהא דיקריב אותו מלמד שכופין אותו כו', דהיינו משום דניחא ליה לשמוע בדברי חכמים, כמו לענין כפיה על הגט, ולהנ"ל ניחא דכיון דנלמד מהפסוק, א"כ היו כופין על הקרבנות אף קודם דהדר קבלוה באהבה, וע"כ משום ניחוחא דכפרה ודו"ק.

ומעתה מקודם זמן אחשוורוש, לא ניתן לכוף על המצוות אף בארץ ישראל, כיון דמצוות צריכות

נמצא א"כ דפליגי בזה הראשונים, דהרמב"ם ס"ל דהדין שלא יסיח דעתו הוא מהציץ והתפילין משום קדושתן, ולהא עבדין ק"ו דתפילין שיש בהם אזכרות הרבה קדושתן חמורה מציץ, והתוס' ס"ל דקדושת הציץ גדולה מקדושת תפילין, והדין שלא יסיח דעתו היינו מהאזכרות, וליכא ק"ו מציץ לפי שהשם בו גלוי משא"כ תפילין, אלא דמדרבנן הוא, דסברא הוא לתקן בתפילין שיש בהם אזכרות הרבה שלא יסיח דעתו מהם.

ג) והנה ז"ל היראים (מ' שצט), אמר רבה בר"ה חייב אדם למשמש בתפיליו בכל שעה ק"ו מציץ וכו' ואע"ג דאמר' בפ' במה אשה יוצאה (שבת סב, א) שקמיעין כיון שמחופין עור מותרין להכניסן בבית הכסא ותפילין ה"ט דאסירי משום שי"ן דל"ת ויו"ד, אלמא אזכרות שבפנים מהני להו חיפוי עור, וא"כ ליכא ק"ו דהא בתפילין נמי חדא אזכרה איכא, הא לא קשיא, דלענין הכנסת ביה"כ הוא דמהני חיפוי עור, אבל לענין דריסת רגלים דאתי על ידי היסח הדעת לא מהני חיפוי עור הלכך איתא לק"ו, ותדע דציץ חמור מתפילין לענין בזיון דלא דמי לדריסת רגלים, דתנן במס' תמיד ובסוטה פ' אלו נאמרין (לח, א) במקדש כהנים נושאים כפיהם למעלה מראשיהם חוץ מכהן גדול שאינו מגביה ידיו למעלה מן הציץ, אבל בשאר כהנים משום תפילין לא חיישינן. עכ"ל.

וביאור דבריו מש"כ "דריסת רגלים דאתי ע"י היסח הדעת" ביאר שם בתועפות ראם (אות סט) דנקט היראים בזה טעם חדש לדין שלא יסיח דעת, שהוא משום שלא יפלו וירמסם ברגליו, [ובזה ביאר מש"כ הב"י (או"ח סו"ס רנב) דגם באווחז בידו אסורים בהיסח הדעת, עי"ש].

והנה דעת היראים מפורשת דס"ל דציץ חמור מתפילין, והוכיח כן מהא דמגביהין כהנים ידיהם למעלה מן התפילין, והכ"ג לא הרים ידיו למעלה מן הציץ, אלא דלענין היסח הדעת שהוא משום חשש שיפול וירמסם ברגלים, תפילין חמירי משום דאית בהו אזכרות הרבה מציץ שאין בו אלא אזכרה אחת, והיינו דהדין שלא יסיח דעתו משום האזכרות הוא ולא משום קדושתן, וכן מבואר ממה שהק' דמשום שהאזכרות מחופין עור ושרי ליכנס בהם לביה"כ לא יהיה תפילין חמור מציץ, ואי משום קדושתן מה אכפ"ל אם מחופים הם או מגולים, וע"כ דס"ל דהדין שלא להסיח דעת משום האזכרות הוא, ולהכי חלוק כשהאזכרה בגלוי, וכמ"ש התוס'.

טפי בציץ כדמפרש, מ"מ כיון דאיכא בתפילין צד חשיבות זה טפי, שיש בהן אזכרות הרבה, סברא הוא שמן הדין יש לחכמים לתקן למשמש בהן כל שעה, עכ"ל, והנה בקושייתם שהק' דמשום דהשם בציץ גלוי יהא זה טעם דדוקא בציץ בעי' שלא יסיח דעתו, מבואר דס"ל דהוי דין משום האזכרות, דאם משום קדושת הציץ מה לי אם השם בגלוי או אם מכוסה הוא, וע"כ דס"ל דהוי דין משום האזכרה, וע"כ סברא איכא דאזכרה שהיא בגלוי טפי בעי' שלא יהא היסח הדעת ממנה.

וכן נקט בדבריהם בבאר שבע סוטה לח, א דאיתא שם במתני', כהנים נושאים את ידיהם כנגד כתפיהן ובמקדש על גבי ראשיהן חוץ מכהן גדול שאינו מגביה את ידיו למעלה מן הציץ, ע"כ, והק' בבאר שבע, דהא אמר' חייב אדם למשמש בתפילין ק"ו מציץ שאינו בו אלא אזכרה אחת כ"ש תפילין שיש בהן אזכרות הרבה, וא"כ נימא מכא הא ק"ו שיהא אסור אפילו לכהנים הדיוטים להגביה ידיהם על ראשיהם מחמת התפילין שבראשם. וכו' ליישב, דבאמת ציץ חמור טפי, והא דאמר' ק"ו מציץ, הן כ' התוס' יומא דאינו אלא מדרבנן, והיינו דמשום הצד חשיבות שיש בהן מציץ יש לחכמים לתקן למשמש בהם כל שעה. הרי דנקט בדעת התוס' דציץ חמיר מתפילין, אלא דדינא דרבנן הוא שימשמש ולא יסיח דעתו מהן, ולפי"ז דציץ חמיר, ע"כ צ"ל דכל הך דינא שלא יסיח דעתו אינו אלא משום האזכרה, דכיון דבתפילין איכא אזכרות הרבה הוי סברא לתקן בהם שלא יסיח דעתו, ולא תיקשי הוכחת הגרי"ז דאי הוי דין שלא להסיח דעת מהאזכרה, הא כל אזכרה שבתפילין מחייבת הדין שלא יסיח דעתו ול"ש למימר ק"ו ברבוי האזכרות, שהרי אין הדין חמור בהן כלל, דלד' התוס' אינו אלא מדרבנן, ואכן לאו ק"ו הוא.

אמנם הנה הרמב"ם פ"ד מה' תפילין הי"ד כ' וז"ל, חייב אדם למשמש בתפיליו כל זמן שהן עליו שלא יסיח דעתו מהן אפילו רגע אחד, שקדושתן גדולה מקדושת הציץ, שהציץ אין בו אלא שם אחד ואלו יש בהן אחד ועשרים שם של יוד הא בשל ראש וכמותן בשל יד, עכ"ל. הרי מפורש בדבריו, דקדושת תפילין גדולה מקדושת הציץ משום שיש בהן אזכרות הרבה, והדין שלא יסיח דעתו מהם משום קדושתן הוא, וכמו שהוכיח הגרי"ז מדעבדין ק"ו היינו דהדין היסח הדעת הוא מהציץ והתפילין משום קדושתן מחמת האזכרות שבהן.

איסור היסח הדעת שנאמר בציץ ותפילין רמי עליהם גופן, שנאמר האיסור היסח הדעת שלא יפול הציץ, וכן התפילין, ולא נאמר אופן קיום הדין על האזכרות, היינו שלא יפלו האזכרות, אלא על הציץ ועל התפילין שלא יפלו. דבאמת הלא חשש הנפילה הוא על התפילין שלא יפלו, ולא על האזכרות. ומעתה הרי י"ל דחמיר טפי שמירת תפילין שיש בהן אזכרות הרבה, משמירת ציץ שאין בו אלא אזכרה אחת, לפי שהדין שמירה שנאמר בתפילין בא מסיבת כ"א אזכרות, ואילו ציץ אין הדין שעל הציץ אלא מסיבת שם אחד שבו. ושפיר עבדין ק"ו תפילין מציץ לאיסור היסח הדעת מהן.

(ד) והנה הריטב"א בסוגיין כ' ז"ל, תפילין שיש בהם אזכרות הרבה וכו', פי' אע"ג דלקדושה ולמילי אחריני ציץ חמור, שאינו אלא בכ"ג ובמקדש, אפי' הכי לענין שמירת היסח הדעת שהזכרה שבו גורם אותה, תפילין חמורין, שיש בהן כמה אזכרות, עכ"ל. אשר מבואר בדבריו דנקט דקדושת הציץ גדולה משל תפילין, וא"כ לא משום קדושת התפילין הוא דאמרי' ק"ו לאיסור היסח הדעת, אלא משום האזכרות, וזהו שכל דהאזכרה גורם דין זה. והנה לדבריו תקשה קושיית הגרי"ז, מאי חומר בתפילין משום רבוי האזכרות, והרי כל אזכרה ואזכרה צריך שלא יסיח דעת, ומה חומר בכמה אזכרות מאזכרה אחת. וצ"ע.

אכן כד דייקנין בדבריו, ז"ל, לענין שמירת היסח שאזכרה שבו גורם אותה, עכ"ל, דלכא' הו"ל למימר דלענין היסח הדעת שהוא מן האזכרה תפילין חמורין, ומהו שכל דהאזכרה גורם הדין איסור היסח הדעת. אכן מפורש בזה, דקיום הדין איסור היסח הדעת הוא שלא להסיח דעת מן הציץ ומן התפילין, ומה שגורם דין זה, זהו האזכרות שבהן, היינו שהאזכרות רק גורם הדין איסור היסח הדעת, אבל אין קיום הדין בהאזכרות עצמן שלא להסיח דעת מהן, ועל כן איכא חומר בתפילין, שהאיסור היסח הדעת מהן בא מחמת האזכרות שבהן.

ובביאור דבריו י"ל דפי' כמשנ"ת בד' היראים דנאמר בזה דין שמירה על התפילין שלא יפלו וירמסו ברגלים, ורמי קיום דין זה על התפילין. או דיל"פ בדבריו, דס"ל דאמנם קדושת הציץ גדולה משל תפילין, אולם הדין היסח הדעת אינו אלא כשיש אזכרות, ומשום האזכרות נאמר איסור היסח הדעת בתפילין, וא"כ איכא חומר בהתפילין, שבהם קדושת

אלא דאם כן דמשום האזכרות הוא דלא יסיח דעתו, צ"ע מה דעבדין בגמ' ק"ו דתפילין דאית בהו אזכרות הרבה כ"ש דלא יסיח דעתו, דמה שייך ק"ו הלא לאו חומר הוא בתפילין, אלא דכל אזכרה יש בה הדין שלא יסיח דעתו וליכא חומר באזכרות הרבה, וכמו שהוכיח מרן הגרי"ז, ואכן בדעת התוס' דס"ל נמי שהוא משום האזכרות נתבאר דלאו ק"ו הוא, רק דסברא הוא משום כן שיתקנו רבנן אף בתפילין שלא יסיח דעתו, אולם דעת היראים דס"ל דלענין זה תפילין חמיר משום האזכרות ועבדין ק"ו צ"ע.

והנה בד' היראים נתחדש לן דהאיסור היסח הדעת דציץ ותפילין הוא לשומרם מפני נפילה, והיה אפשר לדון לפי"ז, דאף דהדין שלא להסיח דעת מן האזכרות, אמנם איכא חומר בתפילין שבנפילתם איכא בזיון לכ"א אזכרות, ואילו בציץ אין הבזיון אלא לאזכרה אחת, וזהו חומר בתפילין מביציץ. אכן אכתי תמוה, דמה ענין אזכרה אחת לחברתה, ומשום כל אחת ואחת יש לאיסור היסח שלא תפול, ומה נוסף חומר כשיפול עם אזכרה אחרת.

ואשר נראה בביאור שיטתו בעזה"י, דהנה בפשטות גדר ואופן הדין היסח הדעת דציץ ותפילין, אי שלא יסיח דעת מהן או מן האזכרות שבהן, תלי בהנך צדדי שנתבאר בסיבת ויסוד הדין, דאי אמרי' דהאיסור היסח הדעת משום קדושת הציץ והתפילין הוא, א"כ גדר ואופן קיום הדין הוא שלא יסיח דעת מן הציץ והתפילין, ואם האיסור משום האזכרות הוא, א"כ גדר ואופן קיום הדין הוא שלא יסיח דעת מן האזכרות הוא, שלא יסיח דעת מן האזכרות גופייהו, ולהכי זהו שהוכיח הגרי"ז דאי הדין היסח הדעת משום האזכרות הוא והיינו שלא להסיח דעת מהן, א"כ ליכא חומר בתפילין שיש בהן אזכרות הרבה, שהרי כל אזכרה ואזכרה דין הוא שלא יסיח דעת הימנה וליכא חומר בכמה אזכרות בחדא תפילין.

אכן הנה אי נימא מאיזה טעם, דאמנם סיבת דין האיסור היסח הדעת משום האזכרות הוא, אולם גדר הדין ואופן קיומו שלא יסיח דעת מן התפילין, שוב שפיר מצי למיעבד ק"ו על קיום הדין, דהייסח הדעת בתפילין חמיר לפי שיש בהן אזכרות הרבה.

והנה ודאי לענין היסח הדעת מעצם האזכרה ליכא חומר באזכרות הרבה, לפי שכל אזכרה מצד עצמה מחייבת איסור היסח הדעת הימנה, אכן בד' היראים דנתחדש לן דדינא שלא יסיח דעת כל עיקרו משום חשש נפילה, לשיטתו זו נראה לומר, דקיום הדין

ויראו ממך, עכ"ל. הנה נקט בזה דה"וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך" לאו ראיית השם ממש, ואין הכוונה על השם ש-די שבתפילין [וכן פי' התוס' ברכות ו, א], ובזה ביאר מה דלא נאמר דין עמידה בפני שם זה. אמנם הנה במנחות לב, ב אהך מימרא דכי שם ה' נקרא עליך אלו תפילין שבראש, פירש"י ז"ל, שכתוב בהם רוב השם שי"ן וזל"ת, הרי להדיא דפי' כפשוטו דקאי על השם ש-די הכתוב על התפילין, ולפי"ז הא קיימא קושיא בדוכתא, דאמאי לא נאסר הגבהת יד מעל התפילין, וכן אמאי ליכא דין עמידה בפניהם, מפני השם ש-די שבהם הנראה מבחוץ.

ובאמת היראים עמד בזה בדבריו, וכל דכיון דקדושת הציץ חמורה מן התפילין ליכא ק"ו, למילף לאסור הגבהת יד מעל התפילין [ולא עבדין ק"ו אלא לענין היסח הדעת שהוא משום נפילת האזכרות וכמשנ"ת]. אולם לדעת הרמב"ם דקדושת התפילין גדולה מן הציץ, א"כ אף אמנם דמשום האזכרות שבפנים אין לאסור להרים ידיו למעלה מן התפילין, לפי שאינם נראים וכמשנ"ת, אולם אכתי צ"ע דמשום השי"ן דל"ת יו"ד שבחוץ לא ירימו הכהנים ידיהם למעלה מן התפילין, בק"ו מציץ שקדושת תפילין חמורה ממנו.

אכן נראה בס"ד, דלהרמב"ם לשיטתו שפיר אין לאסור להרים ידיו למעלה מן התפילין משום השי"ן דל"ת ויו"ד שבהם, דהנה כל הרמב"ם פ"ג מה' תפילין ה"א ז"ל, שמונה הלכות יש במעשה התפילין כולן למשה מסיני וכו' ואלו הן וכו' ושיהיה קשר שלהן קשר ידוע כצורת דאל (דלת), עכ"ל.

ובחי' מרן רי"ז הלוי כל לדייק מלשונן דהדל"ת של תפילין מהלמ"מ, אין פירושו דנאמר דההלכה שיהיה אות דלת בהרצועות והקשר, רק עיקר ההלכה הוא על צורת הקשר, שיהיה הקשר בצורה זו, וחלוקה ההלכה דל"ת שאינה אלא על צורת הקשר, ולא שיהא אות דל"ת, מההלכה דשי"ן דהוי ההלכה שיהא נכתב על הבתים צורת שי"ן מימין ומשמאל ויחול עליהם תורת כתב, ובזה ביאר הגרי"ז ד' הרמב"ם פ"ג הט"ז ז"ל, אין עושין התפילין אלא ישראל שעשייתן ככתיבתן מפני השי"ן שעושין בעור כמו שאמרנו, לפיכך אם חיפן הנכרי או תפרן פסולות, והוא הדין לכל הפסול לכותבן שלא יעשה אותן, עכ"ל, וצ"ע למה נקט הרמב"ם דוקא מפני השי"ן, והלא הדל"ת אף היא מהלמ"מ כמש"כ הרמב"ם, ולפי המתבאר בד' הרמב"ם דהדל"ת

האזכרות לענין היסח הדעת גדולה משל ציץ, מחמת רבוי האזכרות.

ה) והנה צ"ב לשי' הרמב"ם, מה שעמדו היראים והבאר שבע, בהא דהכהנים מגביהין ידיהם מעל תפילין שבראשם, ואמאי לא אמרי' ק"ו מציץ שאין הכ"ג מגביה ידו למעלה מן הציץ, ולשיטתו יישב היראים דבאמת קדושת הציץ גדולה משל תפילין, [והבאר שבע תי' כד' התוס' היסח הדעת דתפילין מדרבנן הוא], אמנם לשי' הרמב"ם דקדושת תפילין גדולה מקדושת ציץ, ומה"ט איכא דין איסור היסח הדעת בתפילין בק"ו מציץ, תמוה א"כ דאף לענין הרמת היד לא יאה דין תפילין קל משל ציץ.

והביאור בזה נראה, דהאיסור להגביה ידיו למעלה מן הציץ, שהוא דרך בזיון, אינו אלא משום דהשם בציץ גלוי, והוי זה דרך בזיון כשמגביה ידו באופן שניכר ונראית ההגבה למעלה מן השם, אולם אם השם מכוסה כמו בתפילין ליכא להא מילתא.

שוב מצאתי בס"ד סברא זו שאמרה חד מקמאי, רבינו יהודה ב"ר קלונימוס משיפרא, (נדפס בקובץ שיטות קמאי), שעמד בהא דאי' בקידושין סו, א שאמרו לינאי המלך שיתן הציץ על מצחו, ומפני השם הקדוש צריכין כל רואיו לעמוד ולקום מפניו, וא"כ, כמו דילפי' ק"ו תפילין מציץ לענין היסח הדעת דתפילין חמיר דאית ביה אזכרות הרבה, ה"נ נימא לענין עמידה מפני תפילין ק"ו מציץ דניבעי עמידה בפניהם. ותי' ז"ל, דציץ היינו טעמא דצריך לעמוד מפני שם הקדוש הנראה בכתבו והכל רואין אותו ואין דרך לישב בפניו, אבל תפילין אע"פ ששי"ן של תפילין נראה אין השם בכתבו, דנהי נמי דקדוש לענין זה שאין נכנסין בהן למקום הטינופת מפני ששי"ן של תפילין במקום שם של ש-די, מיהו לענין עמידה אין צריך, אעפ"י שאזכרות כותבין בשם וכו', מחופין הן ואין נראין מבחוץ וכו'. עכ"ל. הרי דלענין דברים דיש לנהוג בהן משום כבוד השם שבציץ, היינו משום שהשם בגלוי, ולהכי ליכא לענין זה חומר בתפילין משום רבוי האזכרות שבו שאינם גלויין.

והנה בסו"ד שם כל ז"ל, ואע"ג דבכמה דוכתי (ברכות ו, א) אמרי' וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך, ותניא ר"א הגדול אומר אלו תפילין של ראש (והיינו דחשיב השם שבתפילין שהוא נראה), לאו ראייה ממש, אלא כיון שראוין שישאל מקיימין מצות תפילין, ויודעין שכתוב בהן שם המיוחד ארבע פרשיות, שהם אמונת השם הנכבד ועול המצות

(א) כ' הרמב"ם פ"ה מביאת מקדש ה"ג, אין הכהן צריך לקדש בין כל עבודה ועבודה, אלא פעם אחת מקדש בבקר, ועובד והולך כל היום כולו וכל הלילה, והוא שלא יצא מן המקדש, ולא יישן, ולא יטיל מים, ולא יסיח דעתו, ואם עשה אחת מארבעתן צריך לחזור ולקדש. ובכס"מ כ' הדטעם דיין בעי קידוש יו"ר, דסתם ישן מסיח דעתו.

ובחס"ד (לתוספתא מנחות פ"א ה"ז) הביא לתמוה ע"ד הכס"מ דהא שינה לאו בכלל היסח הדעת, וכמ"ש הב"י עצמו באו"ח סי' מד לענין היסח הדעת בתפילין בשם הרא"ש ותלמידי רבינו יונה, דשינה לא הוי היסח הדעת, וא"כ מהו שכל הכא דשינה בעי קיו"ר משום היסח הדעת.

וכ' ליישב, דבאמת אין ענין היסח הדעת דקיו"ר להיסח הדעת בתפילין, דהא דאסור להסיח דעתו מן התפילין כל זמן שהן עליו, כ' הרא"ש (ברכות פ"ג ס"ח) ותר"י (יד, ב מדפי הרי"ף) דלא נאסר אלא שחוק וקלות ראש, ופשיטא דשינה אינה בכלל זה, דאדרבה הרי מתבטל מכל הבלי העולם, וז"ל הרא"ש שם אהא דאיתא בסוכה (כו, א) דשינת ארעי מותר בתפילין, וא"ת היאך שינת ארעי מותר, והלא אסור להסיח דעתו מהם ובשעה שמתנמנם נמצא מסיח דעתו, והיה אומר ר' יונה מתוך דברי רבינו משה ז"ל מצאנו תירוץ לדבר זה, דודאי היסח הדעת לא הוי אלא כשעומד בקלות ראש ובשחוק, אבל כשעומד ביראה ומתעסק בצרכיו, אע"פ שעוסק במלאכתו ואין דעתו עליהם ממש, אין זה היסח הדעת, דאי לא תימא הכי איך יוכל אדם להניח תפילין כל היום, וכן נמי מתנמנם אין כאן היסח הדעת כי הוא שוכח הבלי העולם ואין כאן קלות ראש, עכ"ל.

ומשא"כ דין היסח הדעת דקיו"ר דטעמא דהיסח הדעת דכל דאסח דעתיה מעבודה חשיב הפסק, וכל דהדר אתי הו"ל תחילת גישה, וא"כ פשיטא דה"ה לשינה, וכדחזינן נמי גבי אכילת פסחים דשינה הוי הפסק לענין דחשוב אח"כ אכילה אחרת (עי' פסחים קכ סוע"א) והכא נמי לא שנא. עכ"ד.

(ב) אמנם צ"ע דהנה בדעת הרמב"ם לא מצינו לפרש כן דין היסח הדעת בתפילין, דכל בפ"ד מהל' תפילין ה"ג ז"ל, מצטער ומי שאין דעתו נכונה ומיושבת עליו פטור מן התפילין, שהמניח תפילין אסור לו להסיח דעתו מהן, עכ"ל, וכ' השאגת אריה (סי' לט) דבד' הרמב"ם לא מצינו לפרש כד' הרא"ש ורבינו יונה דהיסח הדעת האסור בתפילין אינו אלא שחוק

מעיקר ההלמ"מ רק תורת קשר עליה ולא תורת כתב, מיושבים היטב דבריו לענין דין ישנו בקשירה, דעשייתן ככתיבתן מפני השי"ן, והיינו משום דרק השי"ן דמעיקר ההלמ"מ תורת כתב עליה, ממילא דקאי גם עליה דינא דכל שאינו בקשירה אינו בכתיבה, משא"כ הדל"ת דרק תורת קשר עליה, דלא בעינן כלל שיהיה אות דל"ת בהרצועה והקשר, רק שיהיה בצורה זו, ממילא דאינו בכלל כתיבה ולא קאי עליה הך דינא דכל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה.

ואשר לפי"ז דדעת הרמב"ם דאין הדל"ת מתורת כתב, דלא בעינן כלל שיהיה אות דלת בהרצועה והקשר, ואינו אלא הלכה בצורת הקשר, הלא מעתה אין השי"ן דל"ת ויו"ד שבתפילין בכלל אזכרה, דאין בכולם תורת כתב ולא אות הן כלל, ועל כן אין מקום לאסור להכהנים להרים ידיהם מעל התפילין.

ואמנם בדעת רש"י כ' הגרי"ז דמבואר להדיא דגם הדל"ת והיו"ד שברצועות אותיות גמורות הן, דפי' הא דאמר' במנחות לד, ב תפילין של ראש חמורה קדושתה, וז"ל, שרובו של ש-די נעשה בשל ראש שי"ן דל"ת, אבל בשל זרוע אין אלא יו"ד וכו', עכ"ל, וכן שם לה, ב מה שהובא לעיל מד' רש"י אהא דאמר' שם שם ה' נקרא עליך אלו תפילין שבראש, דפי' דהיינו משום שכתוב בהם רוב השם שי"ן ודל"ת, והמבואר דס"ל לרש"י דעיקר ההלמ"מ ה' שיהיה בהקשר של ראש אות דל"ת ובהקשר של יד אות יו"ד, ושיחול בהם תורת אותיות, ולהכי השי"ן דל"ת יו"ד חשיבי שם.

והנה בד' היראים מבואר דהשי"ן דל"ת ויו"ד שבתפילין חשיבי אזכרה, [ואי לאו דקדושתן קלה מקדושת הציץ אין לחלק בהן לענין איסור להרים יד מעל התפילין], וי"ל דס"ל כדעת רש"י דהלמ"מ דשי"ן דל"ת ויו"ד היתה שיהא בהו שם אותיות, והרי כאן אזכרה בחוץ, ולהכי אי לאו דקדושת הציץ חמורה מן התפילין, הרי אין להכהנים להרים ידיהם מעל התפילין משום אזכרה זו.

פרשת כי תשא

(ח) היסח הדעת בקידוש יו"ר, בתפילין, בסעודה ובקדשים

ועשית כיור נחשת וגו' ורחצו אהרן ובניו ממנו את ידיהם ואת רגליהם. בבאם אל אהל מועד ירחצו מים ולא ימותו או בגשתם אל המזבח וגו' (ל, יח-כ)

(ד) ואשר נראה בעזה"י בביאור דעת הרמב"ם בדין היסח הדעת דתפילין ומה דשרי לישן בהם שינת ארעי [כשהן מכוסים], דס"ל דדין היסח הדעת בתפילין שהוא איסור ולא מצוה כמשנ"ת, לא נאסר אלא אופן שהוא סתירה לדעת על התפילין, שנותן דעתו על ענין אחר, וזהו דינא דמצטער ומי שאין דעתו נכונה ומיושבת עליו, דמשום דדעתו נתונה לענין אחר, והוי סתירה לדעת על התפילין, והוי באיסור היסח הדעת מן התפילין, אולם ישן שאין דעתו נתונה כלל לשום ענין, אינו בכלל היסח הדעת שנאסר בתפילין, [והנה אי הוי מצוה שלא להסיח, וליתן דעתו על התפילין, אין מקום לזה, דסו"ס בעינן נתינת דעת על התפילין, ברם הלא בדעת הרמב"ם נתבאר דאיסורא הוא שנאמר בזה, ונראה דזהו גדר האיסור] שלא נאסר אלא נתינת דעת על ענין אחר שהוא סתירה לדעת על התפילין.

והדברים מבוארים להדיא בתוס' ישנים יומא ח, א דישן לאו בכלל היסח הדעת, וז"ל וא"ת למה לי טעמא שלא ישן בהן שמא יפיה בהן, בשבת פ' במה טומנין (מט, א), תיפוק ליה משום היסח הדעת דהכא, וכו' א"נ אומר ה"ר אלחנן דטעמא דהיסח הדעת לא שייך אלא כשהוא ניעור, עכ"ל. והיינו דדוקא בניעור שייך נתינת דעת על דבר אחר, ומשא"כ בישן ל"ש ביה נתינת דעת כלל.

(ה) ואשר מעתה הנה מה שתמה רבינו שמחה מק"ש ותפלה [והיינו לשיטתו דס"ל דהוי זה מצוה, וא"כ איך יבטל מצוה זו], לפמשנ"ת דעת הרמב"ם נראה די"ל בזה בתרתי, חדא, דכיון דס"ל דהוי זה איסור משום בזיון שנותן דעתו על ענין אחר, אפשר שלא נאסר אלא היסח הדעת דרך בזיון, ובעוסק בחפצי שמים [שמחויב בהם עתה] זה אינו בזיון מה שנותן דעתו על המצוה ואין דעתו נתונה להתפילין, והוי כישן דאף שאין נתינת דעת על התפילין, לאו בכלל היסח הדעת, דההיסח הדעת שנאסר הוא מה שהוא דרך בזיון.

ועוד נראה בס"ד, ובהקדם, דהנה אי' בשו"ע או"ח קעח סעיף ז, אדם שישן בתוך סעודתו שינת עראי לא הוי הפסק. וכל בביאור הגר"א, דהא דאי' בתוספתא (ברכות פ"ד) בעל הבית שהיה אוכל, קראו חבירו לדבר עמו אין צריך לברך למפרע, הפליג צריך לברך למפרע, ע"כ, ופסק ליה בשו"ע שם סעיף ב, בקראו חבירו לדבר עמו דאם הסיח דעתו צריך לחזור ולברך, לא דמי הא לישן, דהתם איכא היסח הדעת, אבל שינת ארעי ליכא היסח

וקלות ראש, דהא המצטער ומי שאין דעתו נכונה ומיושבת עליו, אינם עומדים בשחוק וקלות ראש כלל, והרמב"ם פטרן מהנחת תפילין משום דאסור להסיח דעתו מהם, וע"כ דדין היסח הדעת בתפילין לאו הינו שלא יהא בשחוק וקלות ראש, ושוב הדרא הקושיא לד' הכס"מ שכל דטעמיה דהרמב"ם בישן דבעי קי"ר משום דסתם ישן מסיח דעתו, והלא בתפילין שנאסר היסח הדעת בעודן עליו, ולא נאסר שינת ארעי משום הא.

אכן בעיקר שי' הרמב"ם צ"ב, דא"כ דהיסח הדעת הוא אף כשאינו עומד בשחוק וקלות ראש, תקשה קושיית הרא"ש איך שרי לישן בהם, והרמב"ם בהט"ו כ' וז"ל, תפילין צריכין גוף נקי וכו' לפיכך אסור לישן בהם שינת קבע ולא שינת ארעי אבל אם הניח עליהן סודר וכו' ישן בהם שינת ארעי וכו', עכ"ל, ואי היסח הדעת היינו אף שלא בעומד בשחוק וקלות ראש, א"כ קשה דאמנם בהך שינת ארעי ליכא חסרון משום גוף נקי, אולם אכתי הא איכא היסח הדעת ואיך שרי לישן בהם שינת ארעי.

(ג) והנה בשיטמ"ק מנחות לו, ב כ' וז"ל, הקשה הר"ר שמחה כיון דתפילין בעו כוונה איך יכול להתפלל או לקרא ק"ש בהם דהא אינהו נמי בעי כוונה, ותיריך דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, כיון דאי אפשר לו לקיים שניהם ביחד, עכ"ל. הנה דעת רבינו שמחה דלא כהרא"ש ורבינו יונה דל"ה היסח הדעת אלא כשעומד בשחוק וקלות ראש, דלדידהו לא קשה מידי מק"ש ותפלה, אלא ס"ל דכל היסח הדעת מהתפילין הוי בכלל זה. ובת' דכ' דמשום דעוסק במצוה הוא פטור ממצוה זו שלא יסיח דעתו מהם, מבואר דנקט דלאו איסורא הוא שלא להסיח דעת מן התפילין, אלא מצוה בפני עצמה היא.

אולם בדעת הרמב"ם עמד בעמק ברכה (תפילין אות ה) דמפורש דלאו מצוה בפני עצמה היא, שהרי פוטר מי שמצטער ושאיין דעתו נכונה ומיושבת עליו, ואי אי"ז אלא מצוה בפני עצמה, א"כ נהי דמצוה זו א"א לו לקיים, מ"מ למה יפטר משום כן מעיקר המצוה של תפילין, וע"כ דס"ל דאיסורא הוא דאיכא בהיסח הדעת מן התפילין, ולהכי כל שאין יכול לקיים מצות תפילין כדינה פטור מן התפילין, וא"כ לד' הרמב"ם תקשי נמי קו' רבינו שמחה, איך יכול לקרא ק"ש ולהתפלל בתפילין, דהא לדידיה דאיסורא הוא, ול"ש בזה משום עוסק במצוה, וכל היסח הדעת הוי בכלל זה כמבואר ממה דפטר מצטער ומי שאין דעתו נכונה ומיושבת עליו.

רבינו שמחה מק"ש ותפילה דבעו כונה ונמצא מסיח דעת מן התפילין, דלפמשנ"ת לק"מ, דתפילה לא חשיב כלל נתינת דעת לד"א, דמשום המצוה מפסיק לזה, ולאויסח הדעת חשיב.

ו) ומעתה יתיישבו ד' הכס"מ, דטעמא דישן בעי קיו"ר, משום דסתם ישן מסיח דעתו, דאף אמנם דלענין תפילין לא חשיבא שינה היסה"ד, אכן לא דמי לזה קידוש יו"ר, דהנה דעת הרמב"ם פ"ה מביאת מקדש ה"ד וז"ל, יצא מן המקדש וחזר ועבד ולא קידש אם לא הסיח דעתו עבודתו כשירה, עכ"ל, והמבואר בדין קיו"ר דלרחיצת וקידוש הידים אתי, וכשלא הסיח דעתו וזכור בהן, שפיר בקדושתן קיימי, וא"כ הרי כל שאין דעתו עליהן ואינו זכור מהן, וכגון בישן שאין דעתו עליו, אף שאינו נותן דעתו לד"א, הא טעון הוא קידוש ידים ורגלים משום היסח הדעת. [אכן דעת רש"י זבחים כ, ב דיוצא שטעון קידוש יו"ר לאו משום היסח הדעת הוא, אלא כדין פסול קדשים ביציאה, ועיי"ש תוס' דפליג, ולפי"ד אפשר דאף היסה"ד דקיו"ר הוא דין פסול, ואולי בהא נמי לא יפסל רק בנתינת דעתו לד"א, וצ"ע].

ועוד שמעתי לבאר לפי"ז, הא דחלוק היסח הדעת דקיו"ר מתפילין, לפמש"כ בחס"ד שהובא לעיל (ברי"ש הדברים) דהיסח הדעת הוא הפסק, וכי הדר אתי הוא תחילת גישה. והנה לדבריו דנקט דמשום תחילת גישה הוא דבעי קיו"ר, ואין היסח הדעת גופא מצריך קיו"ר, רק דמשום ההיסח הדעת תו חשיב תחילת גישה דבעי קיו"ר, לפי"ז לכא' כל דאין דעתו על העבודה הא הוא תחילת גישה.

ז) והנה בד' התוס' ישנים דיומא שהובא לעיל, דתירץ שם ה"ר אלחנן הא דשרי לישן בתפילין שינת ארעי ואמאי לא הוא היסח הדעת, דהיינו משום דהיסח הדעת לא שייך אלא כשהוא נייעור, הנה באו"ש פ"ד מתפילין הי"ז כ' בבבאור דבריו, דאזיל ה"ר אלחנן לשיטתו בחגיגה ר"פ חומר בקדש (כא, א ד"ה האונן) דפירש שם הא דאם נאבד הבשר לא נפסל משום היסח הדעת, כיון דלא שייך למיפסל קדשים משום היסח הדעת רק היכא שהיה בידו ואסח דעתיה מיניה, אבל היכי שאין בידו כגון שאבד, לא שייך לפסול משום היסח הדעת, וה"נ בישן הוא כאילו אינו בן דעת, והרי"ז כנאבד דאין שייך לאסור משום היסח הדעת.

וראיתי בס' ממדבר מתנה [לידידי הרה"ג ר"א זכריש] להעיר, לפמש"כ באחיעזר (יו"ד סי' א סק"ז) דכל ד' ה"ר אלחנן בתוס' חגיגה דבנאבד ליכא

הדעת, ותדע דאמרי' בפ"ב דסוכה דישן שינת ארעי בתפילין, ואע"ג דאסור להסיח דעתו מהם, עכ"ד.

ובס' דמשק אליעזר תמה על דבריו, דהא טעמא דשרי לישן שינת ארעי בתפילין, משום דלא נאסר בתפילין אלא שחוק וקלות ראש, ובשינה אדרבה שוכח הבלי העולם כמ"ש הרא"ש ותר"י, ומה ענין זה להיסח הדעת בסעודה.

והנה עוד שם (סעיף ו) כתב השו"ע, דמי שנזכר בתוך הסעודה שלא התפלל ועמד והתפלל לא הוא הפסק. וצ"ב טובא, מאי שנא עמד להתפלל בתוך סעודתו דלא חשיב היסח הדעת מן הסעודה, אף שאינו זכור בה בשעת תפילתו, ואי"צ לחזור ולברך, ממדבר עם חבריו דבהפליג והסיח דעתו דצריך לחזור ולברך, והנה לענין נט"י כ' שם המג"א דהוי היסח הדעת, וצ"ב אמאי לענין הסעודה, לא חשיבא תפילה היסח הדעת והפסק.

ואשר מבואר בזה, דהדין היסח הדעת בסעודה דחשיב הפסק להצריכו לחזור ולברך, לאו היינו כל היכא שאינו זכור מהסעודה, אלא מה דחשיב היסח הדעת היינו כשנותן דעתו לענין אחר, וכגון שמדבר עם חבריו ומפליג, אולם תפילה דלאו משום דידיה מסיח דעתו, רק משום המצוה הוא שצריך להפסיק ולהתפלל, זה לא חשיב היסח הדעת מן הסעודה, ולא בכלל נתינת דעתו לדבר אחר מן הסעודה.

ומעתה הנה לפמשנ"ת בדין היסח הדעת דתפילין, דהיינו שלא ליתן דעתו לדבר אחר, וזהו דבישן ליכא משום היסח הדעת, לפי שאינו נותן דעתו לדבר אחר כלל, הרי זהו דמדמי הגר"א דין היסח הדעת דסעודה להיסח הדעת דתפילין, דהא תרוויהו עניינם לא עצם זכרון התפילין או הסעודה, אלא שלא ליתן דעת לדבר אחר, בתפילין אסור משום בזיון, ובסעודה כה"ג חשיב הפסק להצריכו לחזור ולברך, ולהכי שפיר לא חשיב שינת ארעי היסח הדעת והפסק בסעודה. [אולם כ"ז לענין הסעודה, אכן לענין נט"י דמשום נקיות ידו הוא, דכיון שאינו זכור שמא לא שמר ידיו לזה כ' המג"א דהוי היסח הדעת].

ואשר לפי"ז, דנפקא לן דלענין היסח הדעת בסעודה לא חשיב תפילה היסח הדעת, ונתבאר לן בס"ד, דמה שהוא משום מצוה כמו להתפלל, לא חשיב נתינת דעת לדבר אחר, ולאויסח הדעת חשיב, והגר"א הא מדמי לזה הדין היסה"ד דתפילין, א"כ הרי נתבאר לן היטב שי' הרמב"ם במה שתמה

יקרע. וגם בכדי לחדש לאו מיוחד האוסר את קריעת המעיל, אף לאחר עשייתו. ונמצא שישנם שני ציוויים נפרדים, ציווי אחד הוא עשיית שפה לפי המעיל, בכדי שלא יקרע; והציווי השני הוא לא לקרוע את המעיל לאחר עשייתו.

ולכאורה אפשר לדייק כן מלשונו של ספר המצוות לרמב"ם (לא תעשה פח) שכתב: "והמצוה הפח היא שהזהירנו מקרוע פי מעיל כהן גדול אבל יהיה ארוג כמו שהוגבל. והוא אמרו ית' (שם) כפי תחרא יהיה לו לא יקרע. ומי שחתכו במספריים או דומה לו חייב מלקות". ומשמע שיש בזה שני עניינים, לארוג את הבגד כפי שהוגבל; ולא לחותכו לאחר מכן במספריים.

אלא שדברי רש"י והרמב"ם טעונים ביאור, שלכאורה דבריהם אינם מתאימים לסוגיית הגמרא. שזה לשון הגמרא (יומא עב, א): "אמר רחבא אמר רב יהודה המקרע בגדי כהונה לוקה, שנאמר לא יקרע. מתקיף לה רב אחא בר יעקב ודילמא הכי קאמר רחמנא נעביד ליה שפה כי היכי דלא ניקרע. מי כתיב שלא יקרע. אמר רבי אלעזר המזיח חושן מעל האפוד, והמסיר בדי ארון לוקה, שנאמר לא יזח ולא יסרו. מתקיף לה רב אחא בר יעקב ודילמא כי קאמר רחמנא חדקינהו ועבדינהו שפיר כדי שלא יזח ולא יסור, מי כתיב שלא יזח ושלא יסור".

ואם כן קשה על רש"י שהעתיק גם את ההור"א של הגמרא שפירוש המילים "לא יקרע" הוא נתינת טעם לעשיית השפה, וגם העתיק את מסקנת הגמרא שהמילים "ולא יקרע" כוונתם לומר שיש לאו למי שקורע את המעיל לאחר מכן. וצריך עיון היכן מצא רש"י את הביאור הזה בגמרא [וכבר תמה על זה הנחלת יעקב כאן]. וכן יש להקשות על משמעות לשון הרמב"ם בספר המצוות.

ועוד קשה, שמדברי הגמרא ביומא משמע שהלאו של "לא יקרע" נאמר על כל בגדי הכהונה, ואילו הרמב"ם נראה כסותר דעת עצמו. בספר המצוות משמע שרק על המעיל נאמר האיסור, בניגוד לדברי הגמרא ביומא; ואילו בהלכות כלי המקדש (ט, ג)

משום היסח הדעת, מסברא דרק כשהוא בידו שייך לפוסלו משום היסח הדעת, היינו למ"ד (בפסחים לד, א) דהיסח הדעת פסול הגוף ואפילו יבא אליהו ויטהרנו, די"ל דדוקא היכא דבידו לשומרו ומסיח דעתו פסלה תורה, אבל למאן דס"ל דפסול טומאה היינו דכל שלא שמרו חיישי' שמא נטמא, א"כ מאי נפ"מ בין שהוא בידו לשומרו ובין שהוא אבוד ממנו, סוף סוף הוא לא נשמר. [ועי' חזו"א טהרות סי' י סק"ו שהשיג על דבריו]. ולפי"ד האחיעזר, אי דין היסח הדעת דתפילין היינו כדן היסה"ד דקדשים, מבואר א"כ דבתפילין האיסור לאו דין שלא יסיח דעת אינו משום חשש שמא יבא לידי בזיון התפילין, רק דעצם היסה"ד נאסר, וזהו דדמי לקדשים דהיסח הדעת פסול הגוף, וכל שאין בידו לשומרו כנאבד, לא נאמר הך דינא. אלא דאכתי צ"ב, דבשלמא בפסול היסה"ד דקדשים דהוי חלות פסול, שפיר מחלקין דהיכא דאין בידו לשומרו אינו נפסל, אולם בתפילין שנאסר להסיח דעתו מהתפילין, מה סברא יש לחלק בין אם בידו ליתן דעתו או לא.

ולפמשנ"ת דהדין היסח הדעת דתפילין, לאו הלכה ליתן דעתו עליהן, וליכא כללדין כלל לזכור התפילין, אלא דין הוא שלא ליתן דעתו לדבר אחר, הרי שפיר יש לחלק ולומר, דהיכא דלאו בידו לא חשיב נתינת דעת לדבר אחר, מה שאין דעתו על התפילין, דרק כשבידו ליתן דעתו עליהן ומסיחה לדבר אחר הוי בכלל היסח הדעת שנאסר בתפילין, ודמי שפיר לקדשים שנאסר בהם היסח הדעת משום פסול הגוף, שלא נאסר בהיסח הדעת במקום שאין בידו.

"ממדבר מתנה" - עיונים בפרשה (מהרה"ג רבי בניהו כהן שליט"א)

ט) בענין קריעת המעיל ושאר בגדי כהונה

א כתוב בפסוק (שמות כח, לב): "וְהָיָה פִי רֹאשׁוֹ בְּתוֹכוֹ שֶׁפֶה יִהְיֶה לְפִיו סָבִיב מֵעֵשֶׂה אֲרָג כְּפִי תַּחְרָא יִהְיֶה לוֹ לֹא יִקְרַע". וברש"י על אתר כתב: "לא יקרע - כדי שלא יקרע, והקורע עובר בלאו, שזה ממנין לאוין שבתורה, וכן (פסוק כח) ולא יזח החשן, וכן (שמות כה, טו) לא יסורו ממנו. הנאמר בבדי הארון". והיינו שמבואר ברש"י שכוונת התורה במילים "ולא יקרע" היא כפולה. גם לגלות את טעם הציווי של עשיית שפה לפי המעיל, שהוא כדי שהמעיל לא

בהלכות כלי המקדש מדבר הרמב"ם על קריעה בדרך השחתה שהיא אסורה בכל הבגדים. והביא ראיה לדבריו מדברי הגמרא בזבחים (צה, א) שכתוב שם: "אמר ריש לקיש מעיל שניטמא מכניסו בפחות משלש על שלש ומכבסו משום שנאמר לא יקרע". ונפסק כן ברמב"ם (מעשה הקרבנות ח, יט – כ). ומזה שנקט ריש לקיש דוקא מעיל, מוכח שבשאר בגדים מותר לעשות כן, כיון שאין הקריעה דרך השחתה, ודוקא במעיל אסור לעשות כן, כיון שבמעיל אין חילוק באופן הקריעה. וממילא תמה המנחת חינוך אמאי המשנה למלך דחה את דברי הקרבן חגיגה בלי טעם. ובאמת שכלפי הראיה מכיבוס בגדים, המשנה למלך (כלאים ט, יא) כתב שדין זה נוהג גם בשאר בגדים. אלא שדברי הקרבן חגיגה צריכים ביאור, מנין יצאו כל איסורים אלו, וכל חילוקי דינים אלו. ד. והנראה לומר, שהנה לכאורה אפשר להקשות לשם מה הוצרכה התורה לכתוב לאו מפורש לאסור את קריעת המעיל, והא בלאו הכי יש איסור של הריסת דבר מבית המקדש, וכלשון הרמב"ם (בית הבחירה א, יז): "וכן הנותץ אבן אחת מן המזבח או מכל ההיכל או מבין האולם ולמזבח דרך השחתה לוקה שנאמר ונתצתם את מזבחותם וגו' לא תעשו כן ליי אלהיכם" [וכן הקשה החתם סופר (יומא שם)]. ובעל כרחך צריך לומר שבמעיל התחדש ענין מיוחד יותר משאר הבגדים. ולפי זה אפשר לומר שנחלקו בגמרא ובראשונים מהו גדר החילוק, הגמרא ביומא נקטה שבמעיל התחדש דין שאף קריעה התווספה לדין ניתוץ, כלומר שהיה מקום לומר שרק שבירה ופירוק של משהו נכללים בלאו של לא תעשו כן, וזה התחדש במעיל שאף קריעה בגרמא או קריעה בשיעור כל שהוא גם נאסרה. וממילא כיון שכל הבגדים הוקשו זה לזה, אין חילוק בין הבגדים ובכל בגדי הכהונה נאמר איסור קריעה, אבל איסור הקריעה בהם הוא הרחבה של איסור "לא תעשו כן". אמנם במעיל עצמו שבו נאמרו המילים "לא יקרע" שם נוסף איסור חדש של קריעה, ועל כן גם

כתב הרמב"ם: "והקורע פי המעיל לוקה שנאמר לא יקרע, והוא הדין לכל בגדי כהונה שהקורע אותם דרך השחתה לוקה". ב. עוד יש לדקדק, שהנה הריטב"א (יומא עב, א) כתב: "והכין קיימא לן שכל אלו לאוין גמורין הם, והכי איתא בהדיא נמי בפרק אלו הן הלוקין, ושלא כדברי הרמב"ם ז"ל". והרואה עומד ותמה, היכן מצא הריטב"א שדעת הרמב"ם אינה כן. [וכבר עמדו על כך האחרונים. יעויין בפירוש הגר"פ פערלא לספר המצוות (הקדמה, שורש החמישי, דף יג, א)]. ועוד צריך עיון גדול, שהנה בעל ההלכות גדולות בהקדמת ספרו מנה את מנין הלאוים והעשים, וכתב שם: "אלו לאוין שבמלקות ארבעים וכו' (סה) לא יסורו ממנו. (סו) ולא יזח החשן". וצריך עיון גדול מפני מה השמיט את הלאו של "לא יקרע", והלא בגמרא ביומא נשנו כל הלאוים ביחד. [וכבר עמד בזה הגר"פ פערלא שם. ויעויין שם בתירוץ שסמך הבה"ג על הסוגיא במסכת מכות. אלא שעדיין צריך ביאור מפני מה דחה הבה"ג את הסוגיא ביומא מפני הסוגיא במכות]. אלא שבאמת גם דברי הגמרא ביומא צריכים ביאור, מנין יצא לרחבא שהפסוק שנאמר במעיל כולל בתוכו לאו על כל בגדי הכהונה, ואף שיש היקש בין הבגדים עדיין אפשר לומר שהאיסור נאמר רק במעיל ולא בשאר בגדים. ובאמת החינוך (מצוה קא) כתב: "שלא להכרית פי המעיל של כהן גדול שנאמר לא יקרע". ומבואר מדבריו שדברי הפסוק הם כפשוטם שרק במעיל נאמר איסור קריעה. אלא שמאידך גיסא, דבריו של החינוך אינם תואמים לדברי הגמרא ביומא. ג. והמנחת חינוך (שם) הביא את דברי ספר קרבן חגיגה (סימן סח, דף ל, א) שחילק בין המעיל לשאר בגדים, שבמעיל לוקין בכל ענין, ואילו בשאר בגדים רק אם קורע אותם דרך השחתה. ולפי דבריו נמצא שאין סתירה ברמב"ם, ובספר המצוות מדבר הרמב"ם על קריעת המעיל שאסורה בכל ענין, ואילו

(י) בגדרי מצות מחיית עמלק

א הנה החינוך (מצוה תרג) כתב: "ונוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן, בזכרים כי להם לעשות המלחמה ונקמת האויב, לא לנשים". והמנחת חינוך על אתר (אות ג) תמה עליו: "והרב המחבר פוטר נשים ממצוה זו ונראה קצת דפוטר אותם מהלאו ג"כ, ובר"מ אינו מבואר זה, וצריך ראייה לפטור נשים ממ"ע שאין הזמן גרמא, ובפרט במקום לאו ג"כ, ומה שכתב כי להם לעשות המלחמה ולא לנשים, באמת מלחמת מצוה הכל יוצאין אפילו כלה מחופתה כמבואר בש"ס (סוטה מד, ב) ובר"מ פ"ז כאן, גם מי עמד בסוד ד' יתברך אם הטעם מחמת הנקמה, דאפשר גזירת הכתוב שנזכור שנאתו מאיזה טעם, ואנחנו אין יודעים, ואפשר אף בביאת משיחנו שיכרת עמלק מכל וכל ולא יהיה זכר להם מ"מ הזכירה יהי' תמיד מצות עשה לזכור ולא לשכוח, על כן צ"ע דפוטר נשים ממצות עשה זו. ונראה דכל אישי ישראל חייבים כמו כל מצות עשה שאין הזמן גרמא כן נראה ל".

והיינו שהמנחת חינוך תמה על דברי החינוך מנין לנו לפטור נשים מדין מחיית עמלק, והרי כלפי מלחמה זו שנקראת היא מלחמת מצוה אף נשים חייבות בזה, ואם כן מנין לנו לפוטרים [ואין זה נוגע לדין קריאת פרשת זכור לנשים, שהאריכו האחרונים בזה, אם חיוב הקריאה נובע מחיוב המחייבה או לא. ויעויין בבנין ציון (החדשות סימן ח), ובשו"ת תורת חסד (או"ח סימן לז)].

ובאבני נזר (אורח חיים סימן תקט אות ב) כתב: "אך יש לומר דהוי מצות עשה שהזמן גרמא שאינו בשבת דלא חמור חיוב מיתה דעמלק משאר חייבי מיתות שאין דוחין שבת. בשלמא בשעת מלחמה נאמר (דברים כ, כ) עד רדתה אפילו בשבת (שבת יט, א). אך כיון דלאו בנות מלחמה הן רק אם יבוא יחיד לידה ואז לא ידחה שבת. וכיון דשבת לאו זמן מצוה זו בנשים חשוב שאינו זמנו כלל וכו'. ואין להקשות כיון דזמן מצוה זו באנשים בשעת מלחמה. לא קשיא

שלא בדרך השחתה, אסור לקרוע [ואולי אפשר ליישב בזה את קושיית המנחת חינוך על הקרבן חגיגה].

ובביאור טעם החילוק בין המעיל לשאר בגדים נראה לומר שהוא מפני שבמעיל גילתה התורה שיש לה רצון מיוחד שהוא לא יקרע, וממילא הרצון הזה מייצר איסור מיוחד נוסף, מלבד האיסור הכללי של לא תעשון כן.

ומיושבים דברי רש"י והרמב"ם בספר המצוות והחינוך, שהזכירו את הלאו של יקרע רק על המעיל, שכן האיסור המיוחד הזה נאמר רק במעיל. ומה שכתב רש"י "כדי שלא יקרע", כוונתו לומר, שעל כן יש טעם לחלק בין המעיל לשאר בגדים [ויעויין בספר לב שמח (דף סא, א – ב) שכתב כעין חילוק זה, אלא שדבריו טעונים ביאור. ובעיקר זה שאפשר לחלק במצוה מכח טעמי המצוה, יעויין באבני נזר (יר"ד תסט, ו – ז) שהאריך בזה, אם אפשר לבנות דין מחמת הטעם או לא. ויעויין עוד בשו"ת מהרש"ם (חלק ט, יר"ד סימן נד, דף עו ד"ה ומ"ש)].

וממילא אין גם סתירה ברמב"ם, הרמב"ם העתיק את איסור לא יקרע רק לגבי המעיל, ומה שכתב שגם מי שקורע את שאר בגדי כהונה לוקה, כוונתו מצד הלאו של לא תעשון כן. אמנם הריטב"א הבין בגמרא ביומא שכל הבגדים נאסרו מצד הלאו של לא יקרע, ועל כן הוקשה לו על הרמב"ם בספר המצוות שחילק בין הבגדים.

אמנם הבה"ג סבר שכוונת התורה "לא יקרע" היא רק טעם בדין עשיית השפה בעשיית המעיל, ולא כלפי השחתתו, משום שהשחתת המעיל דומה להשחתת שאר בגדים שנאסרה מדין לא תעשון כן, ועל כן הוא לא מנה את האיסור לא יקרע, כיון שזהו רק נתינת טעם לעשיית השפה. ואילו את האיסור של לא תעשון כן מנה הבה"ג אחר כך.

שם". וממילא יש להעיר שנמצא שדברי האבני נזר סותרים זה את זה. וצריך עיון. והוסיף וכתב שאפשר לקיים מצוה זו בשבת על ידי שנים שיעשו כן ביחד, שלגבי קיום מצות המחיה ודאי שנחשב שיצאו ידי חובת המצוה, שהרי רק לגבי דיני שבת ממעטים שנים שעשו, כמבואר בגמרא (שבת צג, א), וכל שכן אם נאמר שאף על ידי גרמא מקיימים את המצוה. וציין לדברי המהר"ט (קידושין כט, א ד"ה מיהו קושיא) שכתב: "מיהו קושיא מעיקרא ליתא דאטו מעקה ושילוח הקן וכמה מצות שאין יכול לעשותן בשבת זמן גרמא מקרי. אין הדבר כן. אלא כל שמצותן נוהגת אחר עשייתן לעולם אף בשבתות וי"ט לאו זמנן גרמא מקרי דעשייתן מחמת איסור נגעו בה שאין דוחין שבת, ואטו אם נעשו בין בהיתר על ידי עכו"ם בין באיסור מי לא מתקיימא מצוה".

ובאמת שטענה זו היא טענה גדולה כנגד דברי האבני נזר. ויעויין עוד בחידושי אביו (חידושי הגרמ"ז סימן כח) לגבי מצות צדקה, שהביא מהחרדים (סימן ז) שצדקה נוהגת רק בזמנים ידועים, כיון שבלילה אין ליתן צדקה [ויעויין ברבינו האר"י (פרי עץ חיים שער מנחה ומעריב, שער יד, פרק ב) שכתב שבערבית כיון שהדינים גוברים אין ליתן צדקה], והקשה על זה מדברי החינוך (מצוה תעט) שכתב שצדקה נוהגת בין באנשים ובין בנשים, ולפי דברי החרדים נמצא שזהו מצות עשה שהזמן גרמא. ויש שיישבו על פי דברי החיד"א (פתח עינים ב"ק טז, ב) שהנותן צדקה בלילה אף לפי דברי רבינו האר"י נוטל שכרו משלם [ויעויין בדבריו בשו"ת חיים שאל (חלק ב סימן כה) שנראה מדבריו שאין ליתן כלל לפי דעת רבינו האר"י. ואולי תלוי הדבר בחילוק הלשונית ברבינו האר"י, שבעוד שבפרי עץ חיים כתוב: "אבל עכשו בערבית להיות שאז זמן שהדין גובר לכן אין זמן צדקה", ואילו בשער הכוונות (ענין תפילת ערבית דרוש א ד"ה בתפילת) כתוב: "ובענין הצדקה אין צורך לתת קודם תפילת ערבית כמו בשחרית" ומשמע שרק אין צורך אבל עדיין יש מצוה], ונמצא

דקיימא לן (שבת סב, א) נשים עם בפני עצמם. וכיון דלנשים אין מחיית עמלק כלל בשבת. לא חשיב לגבייהו זמן מצוה זו כלל והוה לגבייהו זמן גרמא". והיינו שהאבני נזר מבאר שאף על פי שחיוב מחיית עמלק נשאר על כל יחיד ויחיד, ואין זה נוגע לדיני מלחמה, אך כיון שאין מצוה זו דוחה שבת, ממילא נחשב הדבר כמצות עשה שהזמן גרמא, ועל כן נשים פטורות.

ב. והנה בספר גור אריה יהודה (קונטרס המועדים, סימן כא) [לבנו של רבי מנחם זמבה שנפטר בימי עלומיו, ויום פטירתו (ו אדר תרפד) חל בימים אלון תמה הרבה על דברי האבני נזר. שהרי מלבד המצוה של מחיית עמלק במעשה, יש גם מצוה שלא ישאר מזרע עמלק בעולם, ולפי זה אף יעשה כן על ידי בהמתו שתינגח את העמלקי ותמית אותו גם כן יקיים מצוה זו, אף על פי שאין זה נקרא מעשיו של האדם, כמבואר בגמרא (ב"ק י, ב). והוסיף וכתב שאף אם יאמר לגוי אחר שימית את העמלקי, גם כן מקיים מצוה זו, כדן ובערת הרע מקרבך. וכעין מה שמצינו בתשובת הריב"ש (סימן רלח) שכתב לגבי הריגת רודף: "כמו רודף שהיה רודף אחר חברו להורגו בין בעצמו בין בגרמא מצילין את הנרדף בנפשו של רודף" [אמנם כלפי מה שהביא מדברי הריב"ש במחל"ת שגג בהבנת דבריו, הריב"ש דן על אדם שרוצה להרוג את חברו בידים או בגרמא, ולא כלפי הריגת הרודף על ידי גרמא. אמנם מצד הסברא דבריו נראים, משום שלא מסתבר לומר שיש מצוה להרוג רודף דוקא בידים, ואיני יודע למה הוצרך להסתייע בדברי הריב"ש].

ובעיקר דבריו שכתב שעל ידי גרמא מקיימים את המצוה, יש לציין לדבריו במקום אחר (קונטרס המועדים דיני פסח, סימן י, אות יב) שכתב: "דהנה בשולחן ערוך (מגן אברהם תמו, ב) במוצא חמץ ביו"ט דמבערו ע"י גוי. והקשה רעק"א ז"ל (שם) דאיך מקיים המצוה במה ששורפו הגוי. וראיתי באבני נזר (או"ח שיט) דחידש דהיכא דהמצוה הוא סילוק הדבר מן העולם אזי סגי בגרמא לחוד לקיום המצוה יעויין

אֲשֶׁר עָשָׂה לְךָ עֲמֶלְקָה, וְכָתוּב אַחַר אֹמֵר זְכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ (שמות כ, ח), הַיֵּאֵךְ יִתְקַיְּמוּ שְׁנֵיהֶם, זֶה זְכוֹר וְזֶה זְכוֹר. אֹמֵר לָהֶם מֹשֶׁה לֹא דוֹמָה כּוֹס שֶׁל קוֹנְדִיטוֹן לְכוֹס שֶׁל חֲמֵץ, זֶה כּוֹס וְזֶה כּוֹס, זֶה זְכוֹר לְשֹׁמֵר וְלְקַדְּשׁ אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת, שֶׁנֶּאֱמַר זְכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ, וְזֶה זְכוֹר לְהַשְׁמִיד וְלְהַכְרִית אֶת כָּל זָרְעוֹ שֶׁל עֲמֶלְקָה, שֶׁנֶּאֱמַר זְכוֹר אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה לְךָ עֲמֶלְקָה.

ובמדרש תנחומא (פרשת כי תצא אות ז) איתא: "כאן כתיב זכור ובשבת כתיב זכור שניהם שוין, אמר שלמה אמרתי אני בלבי כמקרה הכסיל גם אני יקרני ולמה חכמתי אני אז יותר ואמרתי כי אין זיכרון לחכם עם הכסיל לעולם (קהלת ב, טו - טז), אף על פי שכתוב בשבת זכור ובעמלק זכור אינן שוין, אמר שלמה כמקרה הכסיל גם אני יקרני משל למה הדבר דומה למלך שעשה סעודה וזימן את האורחים נכנס הקערה לפניו מלא כל טוב אמר זכור פלוני אוהבי, משקינח את הקערה אמר זכור פלוני שונאי, א"ל אוהבי זה הזכרת וזה הזכרת, א"ל לזה הזכרת על קערה מלא כל טוב ולזה הזכרתי על קערה ריקה, כך השבת כתיב בה (שמות כ, ח) זכור את יום השבת לקדשו ולכבדו במאכל ובמשתה ובכסות נקייה ובעמלק כתיב זכור את אשר עשה לך עמלק על מה אתה זוכרו על שולחן ריקה שנאמר תמחה את זכר עמלק מתחת השמים".

והדברים צריכים ביאור גדול מה הדמיון בין שתי הזכירות הללו. ובשו"ת נודע בשערים (חלק א, דרושים, פרשת זכור, דף קכ ע"ג, ד"ה בדרך אחר) ביאר: "בדרך אחר נראה לי לפרש שאלת ישראל היאך יתקיימו שתי זכירות הללו, כלומר אתה מצונו לזכור את יום השבת לקדשו שלא לעשות בו שום מלאכה רק לשבת השקט איש במקומו ולענג את השבת, ועוד אתה מצונו לזכור מעשה עמלק לתגר בו מלחמה, והנה אם יזדמנו שתי זכירות הללו בבת אחת איך נצא ידי שניהם, אם נלחם בו בשבת נבטל מצות זכור את יום השבת, ואם נשבות נבטל מצות זכור את אשר עשה לך עמלק. והשיב להם משה זה

שאף שאין חיוב ליתן בלילה מכל מקום יש מצוה למי שנתן צדקה בלילה, ועל כן אין זה נקרא מצוה עשה שהזמן גרמא, ולפי זה אפשר לומר כן גם בנידון דידן.

ושוב העלה לתלות ענין זה בחקירה שחקר אביו הגאון [הגאון רבי מנחם זמבה הי"ד] האם מצות מחיית עמלק היא מדין עונש על מעשיהם הרעים או שזהו סתם מצות עשה. שאם זהו מדין עונש, כמבואר במכילתא (בשלח פרשה ב) [ובאבני נזר (או"ח תקט אות ד)], אסור לעשות כן בשבת, כמבואר ברמב"ם (לא תעשה שכב) שאין מלקים בשבת, לפי שאסור להעניש את החוטאים בשבת, ומבואר מזה שאף שאין אסור מלאכה במלקות, אף על פי כן אסור לעשות כן בשבת, ולפי זה נמצא שאין להעניש עמלקי בשבת [אמנם על עיקר דברים אלו, יש לדחות מדברי המגן אברהם (שלט, ג) שנקט שרק אם יש בעונש מלאכה האסורה בשבת, אסור לעשות כן בשבת. ולגבי מלקות ביאר שטעם האיסור הוא לפי שחוששים שמא יחבול בו. ויעויין באבני נזר (או"ח מו) שהאריך בדברי המגן אברהם, והעלה שזהו מחלוקת בין המכילתא והירושלמי. ויעויין עוד בדבריו (או"ח רכח מאות ג ואילך) שהביא מבעל המאור (שבת קו, א) שמיתת בית דין נחשבת מלאכה שאינה צריכה לגופה. וממילא ברור שבמחיית עמלק לא שייך לומר כן].

אבל אם נאמר שזהו מצות עשה שאינה בגדר עונש, אפשר לדמותה להריגת רודף, שכתב בספר מרכבת המשנה (שבת כד, ז) שמותר להרוג אותו אפילו בשבת, כיון שאין זה מצד עונש בית דין, אלא דינו מסור לכל אדם [ויעויין במשנה למלך שם שכתב שברודף להרוג ודאי שמותר בשבת כיון שזהו פיקוח נפש, אלא שמסתפק שם ברודף אחר הערוה, ואילו לפי דברי מרכבת המשנה מותר גם ברודף אחר הערוה כיון שהריגתו מסורה לכל אדם]. ונמצא שאין זה נחשב מצות עשה שהזמן גרמא.

ג. והנה בפרקי דרבי אליעזר (פרק מד) איתא: "אָמְרוּ לוֹ יִשְׂרָאֵל, מֹשֶׁה רַבְּנוֹ, כָּתוּב אַחַד אֹמֵר זְכוֹר אֶת

שקריאתה אינה תורה רק קריאתה זו הלילא ופרסומי ניסא ולא מבעיא למ"ד נאמרה לקרות ולא נאמרה לכתוב דא"ש אלא אפילו למ"ד נאמרה לכתוב אין הציווי לכותבה כדי ללמוד מתוכה כמו נביאים וכתובים רק משום מצות קריאה שכך תיקנו על פי רוח הקודש לקרותה מתוך הכתב וגם למ"ד לא נאמרה לכתוב מודה שניתנה לכתוב מדרבנן כמ"ש התוספות ומכל מקום כשקורין בה אין בה רק משום קיום מצות קריאה שהקריאה אינה כדי להתלמד רק למען יספרו לבניהם דור אחרון אשר הגדיל ד' לעשות עמנו ופרסום תקפו של נס ואינו דומה לשאר נביאים וכתובים שנאמרו ברוה"ק ומסרום לעם ד' בתורת דברי קבלה כדברי תורה ללמוד בהם ולתכלית זה הם כתובים ומסורים לעם ה' אלה משא"כ במגילה שניתן לכתוב לשם מצות קריאה ואין מקיים מצות תלמוד תורה בקריאתה רק מצות חכמים בקריאתה לבד". ומבואר מדבריו חידוש גדול מאוד, שקריאת המגילה אינה נחשבת כתלמוד תורה.

והגאון בעל אבני נזר (או"ח תקיז, י) כתב שלא יתכן שדברים אלו יצאו מתחת ידו של הבית אפרים. ודחה את הדברים בחריפות: "וגוף הדברים שכתב בשם הבית אפרים לא אאמין שיצאו דברים אלו מפי אותו צדיק שלא יקיים תלמוד תורה בלימוד מגילה ואם כן בחנם טרחו חז"ל בעלי הש"ס והמדרש שפירשו כל דברי המגילה ודרשו בה דרשות. ולפי דבריו היו כל יגיעם לריק חס ושלום כי מצות קריאה ודאי מקיים אפילו אינו יודע כל הדרשות האלה ואפילו לא ידע פי' המלות מקיים המצוה מידי דהוי אחשתרנים בני הרמכים [עי' מגילה יח ע"א]. ומי התיר להם זה לבטל מדברי תורה ולעשות מדרש מגילת אסתר. אלא ודאי מגילת אסתר תורה כמו נביאים וכתובים כי יש בה כמה למודים בכל קוץ וקוץ הן בנגלה הן בנסתר. והרי מגילת אסתר מכלל ספרי קודש שצריך תלמיד חכם להיות בקי בהם".

זכור לקדשו וזה זכור להשמיד ולהכרית וכו'. ויתבאר על פי מה שאמרו בשבת (סט, ב) היה מהלך בדרך ואינו יודע אימתי שבת וכו', ואסיקנא כל יום ויום עושה לו כדי פרנסתו אפילו ההוא יומא, וההוא יומא במאי מינכר ליה בקידושא ובאבדלתא עכ"ל, וכן קיי"ל דמלחמת מצוה דוחה שבת שנאמר עד רדתה ואפילו בשבת, ויתקיים זכור את עשה לך עמלק וגם מצות זכירת שבת יקיים בקידוש היום, וזה שאמר להם משה זה זכור לקדשו וזה זכור להכרית מארץ זכרו, ואתם יכולים לצאת ידי מצות הזכירה אפילו בדחיית שבת". ונמצא מדבריו שמחיית עמלק דוחה שבת. ויש לדון האם גם יחיד יוכל להרוג בשבת, והדברים יהיו תלויים במה שמבואר לעיל.

יא) בענין ביטול תורה לקריאת המגילה

א הנה בגמרא (מגילה ג, א) איתא: "תניא נמי הכי כהנים בעבודתן, ולוים בדוכנן, וישראל במעמדן כולן מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה. מכאן סמכו של בית רבי שמבטלין תלמוד תורה ובאין לשמוע מקרא מגילה, קל וחומר מעבודה. ומה עבודה שהיא חמורה מבטלין, תלמוד תורה לא כל שכן". ומבואר מהגמרא שקריאת המגילה דוחה תלמוד תורה.

והנה בשו"ת בית אפרים (או"ח סז) נשאל מאת רבי יעקבא לנדא, בנו של הנודע ביהודה: "חייב אינש לבסומי כיום הזה עד אשר לא אדע מה זה שאמרו של בית רבי מבטלין ת"ת ובאין לשמוע מקרא מגילה הלא קריאתה זו היא תלמוד תורה וכן השומע כעונה ומה ביטול תורה שייך לומר על העוסק בקריאת המגילה ומה גם למאי דמסיק אסתר ברוח הקודש נאמרה הרי היא כאחד הכתובים מקראי קודש המה ודאי הן דברי תורה". והיינו מה שייך לומר שקריאת המגילה נחשבת ביטול תורה והלא היא עצמה דברי תורה.

והבית אפרים (סימן סח) ענה לו: "ואומר אני עד שכבוד תורתו שואל ודורש בזה שניתן לדחות ולומר

בנשים אפילו לא היתה לו אלא אחת לא היה מצוי אצלה תמיד כשאר הטפשים, שנאמר אל תתן לנשים חילך על הסרת לבו הקפידה תורה שנאמר ולא יסור לבבו שלבו הוא לב כל קהל ישראל לפיכך דבקו הכתוב בתורה יותר משאר העם שנאמר כל ימי חייו".

ותמה האבן האזל: "יש לדקדק במה שכתב הרמב"ם דין מיוחד במלך שדבקו הכתוב בתורה יותר משאר העם שנאמר כל ימי חייו ולכן חייב לעסוק בתורה יותר משאר העם וקשה דבהלכות תלמוד תורה (א), וכתב עד אימת חייב ללמוד תורה עד יום מותו שנאמר ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך ומבואר דזה דין בכל אדם מישאל, ונראה דכאן אנו דנין באיסור המלך לשתות אף שרוצה להתענג בשתייה, וכן בהלכה ו שרוצה להיות מצוי אצל אשתו וזה אינו אלא במלך אבל הדיוט מותר לו להתענג אף שזה יגרום לבטול תורה בהכרח ע"י השכרות או בעילות נשים, ולהדיוט אינו אסור אלא לבטל תורה בלי כל סיבה שאז אם הוא מסיר לבו מהתורה עובר על ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך ועוד הרבה פסוקים מחיובי ת"ת", ומבואר מדבריו שעוברים על איסור ביטול תורה רק כשמבטלים מלימוד התורה בלי סיבה [ולא כמו שחידשו כמה מבעלי המוסר שכל עיסוק שאינו לימוד תורה נחשב ביטול תורה, ויעויין בברכת שמואל (קידושין כז, אות ד ואילך)].

ואם כן קשה היאך יתכן לומר שמקרא מגילה נחשב ביטול תורה. וכי זה גרוע ממי שמבטל תורה עם סיבה נכונה. והיה אפשר לומר כתירוץ הערוך השולחן (תרפז, ה) שכוונת הגמרא היא לזמן ההליכה וההמתנה עד הקריאה [וכן נקט רבי יעקבא לנדא בתוך דבריו], וגם זהו קצת דוחק, וכי מי שהולך ללמוד תורה שייך להחשיב את זמן הליכתו כביטול תורה [ויעויין עוד בהגהות חכמת שלמה (תרפז, ב) שכתב שכוונה אחת אינה עולה לב' עניינים, וכוונת הגמרא לומר שאפשר לכוון לשם קריאה ולא לשם לימוד תורה].

ובאמת שדברי הבית אפרים צריכים ביאור מה כוונתו.

ב. והנה בשו"ת צפנת פענח (רעו, ג) כתב: "בגדר אם קריאת הסדרה בפני עצמה נחשב לתלמוד תורה דרבים, אכן קיימא לן מקרא מידה ואינה מידה, עיין ב"מ (לג, א), וכו', וכן מגילה (ג, א) מוכח דמקרא מגילה אינו בכלל גדר תלמוד תורה, דאמרינן מבטלין תלמוד תורה ובאין לשמוע מקרא מגילה, והרי גם תלמוד תורה יוצאים בשמיעה, עיין תוס' (ברכות כ, ב ד"ה כדאשכחן בסיני), משום דזה מקרא".

והיינו שהצפנת פענח מבאר שאין לומר שהביאור בגמרא הוא מצד שהציבור רק שומעים את מגילת אסתר ולא מוציאים אותה מפהם, ועל כן נחשב הדבר לביטול תורה, משום שמצות תלמוד תורה מתקיימת אף דרך שומע כעונה, ובעל כרחך שזהו מצד שמקרא לבד נחשב מידה ואינה מידה.

וצריך ביאור כוונת דבריו וכי בגלל שאין זה מידה, כיון שעדיף ללמוד משנה ותלמוד לפי שיש בהם טעמי הדינים, או כמו שביאר רש"י (ב"מ שם ד"ה ואינה מדה): "שהמשנה ותלמוד יפים ממנה, מפני שתלויין בגירסא ומשתכחים, שבימיהם לא היה גמרא בכתב, וגם לא היה ניתן לכתוב, אלא לפי שנתמעטו הלבבות התחילו דורות אחרונים לכתבו", נחשבת קריאת המגילה כביטול תורה.

והיה אפשר לומר שקריאת המגילה נחשבת ביטול תורה, כיון שכנגד זה היה יכול ללמוד הלכות ודינים, וכל שהיה יכול ללמוד הלכות ודינים, ולא עשה כן נחשב ביטול תורה [וכן נקט במועדים וזמנים (חלק ב סימן קסט)].

אבל קשה לומר לשון ביטול תורה על לימוד כזה, שהנה ידועים דברי האבן האזל (מלכים ג, ה - ו) שדקדק מדברי הרמב"ם שכתב: "המלך אסור לשתות דרך שכרות שנאמר אל למלכים שתו יין, אלא יהיה עוסק בתורה ובצרכי ישראל ביום ובלילה שנאמר והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו. וכן לא יהא שטוף

(ב) בַּיָּמִים הָהֵם כְּשֶׁבָתוּ הַמֶּלֶךְ אֶזְרָאֵל עַל
 כֶּסֶף מַלְכוּתוֹ אֲשֶׁר בְּעוֹשֵׁן הַבִּירָה:
 (ג) בְּשֶׁנֶּת עֲלוֹשׁ לְמֹלְכוֹ עָשָׂה מִשְׁתָּה לְכָל־שָׂרָיו
 וְעַבְדָּיו וְזִילָן פָּרַס וּבְזָרֵי הַפְּרָתָמִים וְיִשְׂרֵי הַמְּדִינָה
 לְפָנָיו: (ד) בָּהָרְאָתוֹ אֶת־עֵשֶׂר כְּבוֹד מַלְכוּתוֹ
 וְאֶת־יָקָר תַּפְאֶרֶת הַדּוֹקְתוֹ יָמִים רַבִּים שְׁמוֹנִים¹

¹ ויהי בימי אחשורוש הוא אחשורוש וכו' עשה משתה לכל שריו ועבדיו חיל פרס ומדי הפרתמים ושרי המדינות לפניו: בהראתו את עשר כבוד מלכותו ואת יקר תפארת גדולתו ימים רבים שמונים ומאת יום: ובמלואת הימים האלה עשה המלך לכל העם הנמצאים בשושן הבירה למגדול ועד קטן משתה שבעת ימים בחצר גנת ביתן המלך וכו' ויין מלכות רב כיד המלך: והשתיה כדת אין אנס כי כן יסד המלך על כל רב ביתו לעשות כרצון איש ואיש: גם ושתי המלכה עשתה משתה נשים בית המלכות אשר למלך אחשורוש'. יש בפסוקים אלו ארבעה תמיהות. ראשית מדוע לשרים עשה מאה שמונים יום ולכל המון העם עשה רק שבע ימים, שלכאורה היה צריך להיות הפוך. עוד קשה מדוע מפורט בדיוק איך היה נראה ביתן החצר ולא מפורט איך היה נראה בית המלך, והרי ממשמע שכתוב שכולם היו בחצר נראה שהשרים היו בתוך הבית ומדוע לא מתארים אותו. עוד קשה מה הכוונה יין מלכות, שאם הכוונה ליין משובח הרי זה תלוי כמה כסף יש לאדם ומדוע זה קשור למלך. ועוד קשה מה הכוונה 'השתיה כדת אין אנס – כי כן ציוה המלך' והרי זה ברור שלא יאנסו לשתות את היין כמו שלא יאנסו לאכול בשר ומדוע צריך ציווי מיוחד.

והתשובה שיש בזה אפשר לומר – שהשרים והפרתומים הכוונה לאנשים המרוממים יותר אנשים אלו מתחילים להתכונן מאה שמונים יום לפני פורים שזה יוצא שבועיים לפני ר"ה, ודוקא שבועיים מפני שצריך 'ב' שבתות' לפני ר"ה בכדי להגיע לדרגה של התנתקות מהעולם הגשמי ורק אז השפעה גדולה ביותר על האדם מכוח ר"ה, ואחרי שחיים בכזה עולם מכאלו השפעות האדם חי בעולם עילאי יותר 'שא"א לתארו בדברים' – כדברי היסוע"ה, ולפיכך לא מבואר כביכול איך נראה 'בית המלך' שאצל השרים א"א לתאר מה בדיוק יש בעולם הרוחני, אלא זה סוג חיים אחרים.

משא"כ שאר האנשים הפשוטים באים רק שבוע אחד שזה השבוע של פורים שמי"א אדר עד י"ז אדר יש דעות

ג. והנראה לומר שכיון שמבואר בחז"ל (ע"ז יט, א) שאין אדם לומד אלא ממקום שליבו חפץ, נמצא שכאשר צריך האדם להפסיק מלימודו לצורך מקרא, ובפרט שאין הוא קורא בפועל אלא רק מקשיב, מצוי הדבר שדעתו מוסחת ואין הוא עוסק כולו באותו ענין. לפי שטבע האדם לחבב דברים שהוא מבין ולעסוק בדברים המושכים אותו,

וכדברי המאמר מרדכי (אר"ח תקנג, ב) שהובאו בביאור הלכה (תקנג ד"ה ולכן): "אומר אני שאין זה מספיק לפי שאין אדם לומד אלא מה שלבו חפץ ועיניו הרואות דכמה ת"ח מתרשלים בלימוד המותר ביום תשעה באב עצמו משום דצער הוא להם ללמוד במה שאינם רגילין וגם אני בעוה"ר כאחד מהם".

ואם כן יש לומר שזה כוונת הגמרא, שאף על פי שוודאי שמי שעוסק במגילה ומעיין בה, ודורש ומדקדק ברמזיה וסודותיה, מקיים מצות תלמוד תורה, וכמו שהוכיח האבני נזר, אך מי שרק שומע אותה בבית הכנסת ואין היא חלק מסדר לימודיו, נמצא שאין הוא עוסק בה בשלימות, ונחשב הדבר כביטול תורה. ואולי זהו כוונת הצפנת פענח שמקרא נחשב מידה ואינה מידה, לפי שמקרא בלא פירוש קשה על האדם לעסוק בו, ואפשר שלזה כיוון הבית אפרים. ואולי זה גם כוונת הרש"ש (מגילה שם). ויעויין עוד במהר"ץ חיות שם.

(ב) גרגירים מועטים מהמגילה
 שנערכה על פי "אדני פז" של
 הרה"ג החסיד רבי אברהם נח
 זלצמן שליט"א בעל "אדני פז" על
 סוגיות הש"ס.

פרק א

(א) ויהי בימי אֶזְרָאֵל הָאֵל אֶזְרָאֵל הַמֶּלֶךְ
 מִהָרֹד וְעַד־כּוֹשׁ עָלֵה וְעִשְׂרִים וּמֵאָה יוֹדֵעַ:

השרים נהנו מכך מה זה משנה, עם למלך זה טוב וישר בעיניו, לא משנה דעתם.

ונראה שיש כאן מסר עמוק שיהודי יידע שכל העולם הזה על תענוגיו זה מעשה ידי הקב"ה, והוא יכול לבחור אם להנות מזה או לא ואם ירצה להנאות הוא אכן יראה שהכל הולך לפניו, ולא שזה הדרך האמת אלא כי כן ייסד המלך לעשות כרצון איש ואיש. ואם הוא רוצה שזה יהיו ההנאות שלו הוא יקבל זאת. שלדרך שאדם רוצה לילך 'מוליכין אותו', ולכן הוא אפי' מקבל סיוע כדרך בן שנוהג לא כשורה שהוריו מאהבתם אליו יתנו לו מבקשו אף שאי"ז דרכם ורצונם.

והנה כאשר בא שבת קודש הקב"ה רוצה להראות למלכים המקטרגים, שיהודי אפילו שהוא נמצא במצב הירוד ביותר אעפ"כ בשעה של רוממות הנפש הוא בוחל בעולם הזה על תענוגיו, ויחזור לאביו המלך ויחפוץ לעשות את רצונו. וזה מה שכתוב שהמלך הזמין את ושתי להראות יופיה, היינו את הנשמה שבפנימיותה היא טהורה, וע"ז נאמר 'ותמאן' שבשעת הבחירה יהודי חש שהוא עדיין לא מסוגל להחליט שהוא יחיה חיים מרוממים, ולהתנתק מכל התאוות של העולם הזה שמושכות אותו.

וע"ז 'ויקצוף המלך' והוא כביכול קורא לשרים לשואל אותם מה לעשות, וע"ז עונה ממוכן 'לפני המלך והשרים' היינו לפני הקב"ה ואברי הגוף שצריך להחליף נשמה, להתחיל לחיות חיים אחרים באופן נעלה, שכל הסיבה שיהודי לא מחליט לפרוש מהתאוות זה משום שהרקע של חייו הוא גשמי, ולכן אין לו כ"כ חיות מרוחניות, ואינו שלם בקרבו ששווה לוותר על גשמיות, שאולי שיא התענוג שיש לו בעוה"ז לא יהיה לו בעולם הרוחני הזך. וזה אינו נכון רק מי שהוא מגושם חושב כך.

וע"ז נאמר 'וייטב לפני המלך והשרים' שלא רק הקב"ה מסכים לזה אלא אף האדם בכל מצב שהוא

(ה) **וּבְמִלּוּאת הַיָּמִים הָאֵלֶּה עָשָׂה הַמֶּלֶךְ לְכָל־הַעָם הַנִּמְצָאִים בְּעוֹשֵׁן הַבִּירָה לְמַגְדוֹל**

שאפשר לקרוא את המגילה, והיינו מפני שזה ימים קדושים יותר, ובימים האלו מתארים לכל אחד איזה חוויות רוחניות יש בתקופה זו.

והמשך לזה הוא 'יין מלכות' והכוונה היין שהקב"ה שולח ליהודי, שזה המתנות הצפונות בתוכם פנימיות גדולה ביותר היינו קריאת מגילה והסעודות פורים שהם מלאי תוכן, שבהם יכול יהודי להתרומם. אך אעפ"כ אף שהקב"ה נותן ליהודי את היכולת להתרומם 'אין אונס' – כי כן ציוה המלך' הקב"ה לא מכריח את האדם להתרומם 'אין אונס'. 'כי כן ציוה המלך' שיהיה בחירה בעולם והבא ליטהר מסייעין בידו, והבא ליטהר פותחין לו.

² 'ובמלואת האלה עשה המלך לכל העם הנמצאים בשושן הבירה למגדול ועד קטן משתה וכו' והשתיה כדת אין אונס כי כן ייסד המלך על כל רב ביתו לעשות כרצון איש ואיש'. 'ביום השביעי כטוב לב המלך ביין אמר וכו' להביא את ושתי המלכה וכו' בכתר מלכות להראות את יפיה כי טובת מראה היא' ותמאן וכו' ויקצוף המלך מאד וחמתו בערה בו' 'ויאמר ממוכן לפני המלך והשרים לא על המלך לבדו עותה ושתי המלכה כי על כל השרים וכו' אם על המלך טוב ייצא דבר מלכות מלפניו ויכתב בדתי פרס ומדי ולא יעבור אשר לא תבוא ושתי וכו' ומלכותה יתן המלך לרועתה הטובה ממנה' 'ונשמע פתגם המלך אשר יעשה בכל מלכותו וכו' וייטב דבר הדבר בעיני המלך והשרים וישע כדבר ממוכן', ע"כ.

ידועים הדברים שכל 'המלך' שכתוב במגילה שהכוונה לקב"ה, ומה שייך בכל הפרשה הזו הקב"ה, שנראה רק תיאור על כך שבני ישראל נהנו מהסעודה ואיך אחשרורש הכין את ביתו לכך, ואת פרשיית ושתי ועצת המן להרוג אותה ואיך כל זה מתפרש לקב"ה, וכמו"כ לא מובן דברי ממוכן 'לפני המלך והשרים' הרי כשמדברים עם המלך הוא העיקר, וכמו"כ מדוע כתוב שגם

(יד) והקרב אליו כרענא שתר אדמתא תרשיש מרס מרסנא ממוכן שבעת שרין פרס ומדי ראי פני המלך הישבים ראשונה במלכות: (טו) כדת מדה-לעשות במלכה ושתי עלן אשר לא-עשתה את-מאמר המלך אושורוש ביד הסרסים: ס (טז) ויאמר ממוכן לפני המלך והשרים לא עליה-מלך לכהו עותה ושתי המלכה כי על-כליה-שרים ועל-כליה-עמים אשר בכל-מדינות המלך אושורוש: (יז) כייצא דבר-המלכה על-כליה-נשים להבנות בעליהן בעיניהן באמרם המלך אושורוש אמר להביא את-ישתי המלכה לפני ולא-באה: (יז) והיום הזה תאמרנה שרות פרס-ומדי אשר שבעו את-דבר המלכה לכל שרי המלך וכדי בן-יון וקצף: (יט) *אם-עליה-המלך טוב יצא דבר-מלכות

³ **אם על המלך טוב יצא דבר מלכות וכו' וישלח ספרים וכו' להיות כל איש שרר בביתו ומדבר כלשון עמו' צ"ב**, שהרי הסיבה שכתבו את הכתבים זה מחמת המעשה של ושתי, והמסר שהיה צריך להיות כתוב בספרים זה שאישה שתעשה שלא כרצון בעלה תיענש, בכך שתוחלף באישה אחרת וכיוצ"ב, וזה הרי לא נכתב באיגרות, אלא רק נכתב שהבעל הוא זה ש'ישרור בביתו' אך לא כתוב מה יקרא אם זה לא יתבצע, וא"כ מה התועלת במה שכתוב באיגרות.

ואפשר בזה, עפ"י מה שמבאר האדמו"ר זשיש פגמים שהם בבחינת מקרה, שאז רק צריך להקפיד לשמור לא להמשיך להיכשל, אך יש פגמים שהם בבחינת עצם, ואז אין עצה כי אם להתחדש, ולהתחנן לה' לב טהרו ברא לי אלוקים ורוח נכון חדש בקרבי, לעשות שינוי מהותי. והדרך ליידיע האם הפגם הוא עצם או מקרא זה תלוי במשיכת הלב של האדם, אם האדם נמשך לרע או אם לא מעניין אותו כלל לעשות את רצון ה'. ופורים שהוא זמן של עת רצון, וכל הפושט יד נותנים לו, זהו הזמן לבקש לב טהור ברא לי אלוקים, להתחדש לבריה חדשה.

וזהו ביאור הכתוב שאמר ממוכן שמחמת שושתי העיזה פניה למלך היינו שהנפש הבהמית שבאדם

ועדיקטון משתה שבעת ימים בונער גנת ביתן המלך: (ו) זורו כרפס ותכלת אוזו בוז-בלי-בין וארגמן על-גלילי כסף ועמודי שיש מטות וזהב וכסף על רצפת בהט-ושש ודר וסוזרת: (ז) והשקות בכלי זהב וכלים מפלים שונים ויין מלכות רב כיד המלך:

(ז) והשתיה כדת אין אנס כייקן יסד המלך על כלי-רב ביתו לעשות כרעון איש-ואיש: (ט) גם ושתי המלכה עשתה משתה נשים בית המלכות אשר למלך אושורוש: ס (י) ביום השביעי פטוב לב-המלך ביון אמר למהיוכן בנתא זור-בונא בנתא ואבנתא ותר וכרפס שבעת הסרסים המשורתיים את-פני המלך אושורוש: (יא) להביא את-ישתי המלכה לפני המלך בכתר מלכות להראות העמים והשרים את-יפיה כייטובת מראה היא: (יב) ותמאן המלכה ושתי לבוא בדבר המלך אשר ביד הסרסים וקצף המלך מאד וזמיתו בערה בו: (יג) ויאמר המלך לזוכמים ידעי העתים כייקן דבר המלך לפני כלי-ידעי תת ורין:

מסכים לעשות שינוי אך קשה לו כל השלבים ואם תנתן לו אפשרות להתחיל את החיים מהתחלה עם נשמה חדשה, או שיתנו לו כוחות להתעלות ודאי שיחפוץ בכך (וכמו הסיפור שהיה ר' מוטל מספר בעיו"כ, בשם ר' פינחס קורציער, שנגנב ליהודי תרנגול, והלך אותו יהודי לשוחט בכדי ששם יוכל לתפוס את הגנב, והנה הוא רואה את הגנב מגיע עם התרנגול שלו, אך הוא קצץ לו את כנפיו ומרט את שערותיו וחבל בו בכדי שלא יזה אותו הבעל הבית, וא"ל אותו יהודי 'הב לי את התרנגול שלי' וא"ל הגנב לא היה לך כזה תרנגול, וענהו 'נכון שקצץ כנפיו ומרטת את שערותיו וא"א לזהותו, אך תניח אותו לרגע אחד על הקרקע, ונראה למי הוא יילך אליך או אלי', וכאן גהה ר' מוטל בבכיה, שאף יהודי כל השנה הוא נתפס בידי היצר, אך אם רק לרגע אחד יניח לו היצר, הוא מיד ירוץ אל אביו שבשמים, לא משנה איך הוא נראה ובאיזה מצב רוחני הוא). 'ויעש כדבר ממוכן' בפורים הקב"ה נותן ליהודי את הכוחות להתעלות ולהתגבר על הגשמיות 'להיות כל איש סורר בביתו וכו' שהוא ישלוט על יצרו ולא שישלט יצרו עליו.

פרק ט

(א) ובשנים עשר זרדש הואיזדש ארר בשלושה עשר יום בו אשר הגיע דברי המלך ודחו להעשות ביום אשר שברו איבי היהודים לשלוט בהם והפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשנאייהם: (ב) נקתלו היהודים בעריהם בכלי מדינות המלך אזשורוש לשלחו יד במבקשי רעתם ואיש לא עמד לפנייהם כי נפל פוזהם על כל העמים: (ג) וכלי שרי המדינות והאזשורפנים והפוזות ועשי המלאכה אשר למלך מנשאים את היהודים כי נפל פוזד מרדכי עליהם: (ד) כי גדול מרדכי בבית המלך ועמיו הולך בכל המדינות כי האיש מרדכי הולך וגדול: (ה) וכן היהודים בכל איבייהם מכת יורב והרג ואבהן ועשו בשנאייהם כרצונם: (ו)

⁴ 'ניכנ היהודים בכל איבייהם מפתח רב והרג ואבדו ועשו בשנאייהם כרצונם', מדקדוק לשון הפסוק מתבאר שישנם שני זרגות אויבים, שאותם הרגו, ושונאים שעשו בהם כרצונם, ומשמע שנהגו בהם באופן אחר, וביארו בזה במפרשים באופנים שונים האלישך מבאר שאויב זה מי ששנאתו גלויה ולכן יכלו להרוג משא"כ שונא שנאתו מוסתרת ולכן יכלו רק לגנותם ולהשפילם, והאור חדש מבאר שעשו בהם 'כרצונם' היינו שהותר להם להורגם אפי' במיתה משונה כמו שהם רצו לעשות להם.

ואפשר לפרש בעוד אופן שהחילוק בין אויב לשונא, הוא שלאויב יש סיבה למריבה, חילוקי דעות אשר לכל אחד יש נקודת מבט על המציאות של החיים לפי ראות עיניו, ולפי דעתו הוא צודק, וממילא גם הרגשות שלו כלפי אויבו. אכן שונא מודע לכך שהרגשות שלו כלפי השנוי עליו, אינם טובים, ואין להם הצדקה, אך הוא ממשיך לחיות עם הרגשות אלו ולהרע לו. ולכן באויבים יכלו

מלפניו ויקתב בדתו פרסיומי ולא יעבור אשר לאתבוא ושתי לפני המלך אזשורוש ומלכותה יתן המלך לרעותה הטובה ממנה: (כ) וישמע פתגם המלך אשר יעשה בכל מלכותו כי רבה היא וכל הנשים יתנו יקר לבליהן למגדול ועדיקון: (כא) וייטב הדבר בעיני המלך והשרים ויעש המלך כדבר ממוכן: (כב) וישלחו ספרים אלי כל מדינות המלך אלי מדינה ומדינה ככתבה ואליהם ועם כלשונן להיות כלי איש עקר בביתו ומדבר כלשון עמו:

מעוזה פניה, לעשות את כל תאוות ליבה, נגד רצונו של הקב"ה. אזי בכל תחומי החיים הרוחניים כך האדם יעשה, שזה פרט שייצא ללמד על הכלל, שאם האדם מסוגל להעזי פניו לעשות דברים שהם נגד רצונו של מקום, זה מראה שאין לו קשר עם הקב"ה, והפתרון לזה הוא 'ומלכותה יתן המלך לרעותה הטובה ממנה', לקבל כוחות נפש חדשים.

וזהו ההמשך 'וייטב הדבר בעיני המלך וכו', שהקב"ה נותן כל בקשה שהיא על ענינים רוחניים, ולפיכך נותן לאדם כוחות נפש חדשים שיוכל להנהיג את עצמו ואת ביתו באופן נעלה מקדם, שהחסם מהתחדשות אצל האדם זה התחושה שהוא כבר מורגל בהנהגה פחותה וכן הורגל בביתו, ולזה נותן הקב"ה כוחות נפש לחדש את הרמה הרוחנית באדם ובאווירת ביתו. וכמו"כ ומדבר 'בלשון עמו', הרי זה כמו שכתוב על יהודה שנטרד מעולם הבא מחמת הערבות על בנימין, וכאשר הכניסו משה רבינו, לא ידע מה לומר, ואח"כ יידע לומר אך לא נפסק כמותו, והתפלל משה שאף יוכל להכריע (עירובין), והנה פעמים ואף אחרי שהאדם משתנה אך הוא שוכח את השפה, איך לתקשר עם הקב"ה, איך לדבר באופן נעלה, ואיך לעשות שכל מעשיו יהיו לשם שמים, איך להתנהג כעובד ה', ואת זה ג"כ נותן הקב"ה בפורים שהאדם יהיה 'מדבר כלשון עמו'.

לֹא שְׁלוֹזוּ אֶת־יָדָם: (יא) בָּיָם הֵהוּא בָּא
 מִסֵּפֶר הַהֲרוּגִים בְּשׁוֹשֵׁן הַבִּירָה לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ:
 ס (יב) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לְאַסְתֵּר הַמַּלְכָּה
 בְּשׁוֹשֵׁן הַבִּירָה הֲרָגוּ הַיְהוּדִים וְאַבְדַּד זִמְנֵי
 מֵאוֹת אִישׁ וְאֵת עֲשֵׂרֶת בְּנֵי־הַמֶּן בְּשֵׁאֵר
 מַדְיָנוֹת הַמֶּלֶךְ מִהָ עֲשׂוּ וּמִה־שִׂאֲלֹתָהּ וַיִּנְתֵּן
 לָהּ וּמִה־בְּקִשְׁתָּהּ עוֹד וַתַּעֲשֵׂ: (יג) וַתֹּאמֶר
 אֶסְתֵּר אִם־עַל־הַמֶּלֶךְ טוֹב יִנְתֵּן זָם־מִזֶּזֶר
 לַיהוּדִים אֲשֶׁר בְּשׁוֹשֵׁן לְעֵשׂוֹת כְּדַת הַיּוֹם
 וְאֵת עֲשֵׂרֶת בְּנֵי־הַמֶּן יִתְּלוּ עַל־הָעֵץ: (יד)
 וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לְהַעֲשִׂיֹת כֵּן וַתִּנְתֵּן הֵת בְּשׁוֹשֵׁן
 וְאֵת עֲשֵׂרֶת בְּנֵי־הַמֶּן תָּלוּ: (טו) וַיִּקְהֲלוּ
 הַיְהוּדָיִים הַיְהוּדִים אֲשֶׁר־בְּשׁוֹשֵׁן זָם בָּיָם
 אַרְבָּעָה עָשָׂר לְזוֹדֵשׁ אֲדָר וַיְהִרְגוּ בְּשׁוֹשֵׁן
 שְׁלֹשׁ מֵאוֹת אִישׁ וּבְבִיָּהּ לֹא שְׁלוֹזוּ אֶת־יָדָם:
 (טז) וּשְׂאֵר הַיְהוּדִים אֲשֶׁר בְּמַדְיָנוֹת הַמֶּלֶךְ
 נִקְהָלוּ וַעֲמִיד עַל־נַפְשֵׁם וְנִזְוּ מֵאֲבִיָּהֶם וְהִרְגוּ
 בְּשִׂנְאֵיהֶם זִמְנֵיָהּ וּשְׁבָעִים אֲלָף וּבְבִיָּהּ לֹא

5 וּשְׂאֵר הַיְהוּדִים אֲשֶׁר בְּמַדְיָנוֹת הַמֶּלֶךְ נִקְהָלוּ
 וַעֲמִיד עַל־נַפְשֵׁם וְנִזְוּ מֵאֲבִיָּהֶם וְהִרְגוּ בְּשִׂנְאֵיהֶם,
 ובמפרשים תמהו, שבפסוק ה' כתוב מכת הרב
 וחרב באויביהם, ולעשות בשונאיהם כרצונם,
 משמע שהורגים את האויבים, ואילו את שונאים
 לא הרגו. ובפסוק האמור משמע הפוך לכאורה,
 שאת האויבים לא הרגו ואת השונאים כן.
 ואפשר לפרש שבתחילה כתוב, שהמטרה של
 פעולה של היהודים בגויים היה 'ונהפוך הוא,
 אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם' ובדבר זה
 מתאים לשלוט בשונא כפי שנתבאר לנצל את
 הכוחות של היצר הרע לקדושה, היינו לעשות
 בהם כרצונם. אכן שכל זה מתאים באופן שרוצה
 לשלוט ביצר, אך פעמים והיצר גובר על האדם,
 ואין את הכוחות נפש לשנות את התשוקות, ויותר
 קל להתחיל מהתחלה מאשר לתקן תיקונים
 בכזה מצב מתאים הרג בשונאים, [כלומר שבמצב
 שאפשר להשלים את עם השונא ולשלוט בו מוטב
 ואם לא להורגו]. וזה ההבדל בפסוק ה' מדובר
 לשלוט בו אך בפסוק טז מדברים על אנשים

וּבְשׁוֹשֵׁן הַבִּירָה הֲרָגוּ הַיְהוּדִים וְאַבְדַּד זִמְנֵי
 מֵאוֹת אִישׁ: (י) וְאֵת פְּרִשְׁתָּתָא וְאֵת דְּלִפְוֹן
 וְאֵת אֶסְפֵּתָא: (יז) וְאֵת פּוֹרְתָא וְאֵת אֶרְכֵּיָא
 וְאֵת אֶרֶדְתָּא: (ט) וְאֵת פְּרִמִּישְׁתָּא וְאֵת
 אֶרֶיִסִי וְאֵת אֶרְכֵי וְאֵת וְזִתָּא: (י) עֲשֵׂרֶת בְּנֵי
 הַמֶּן בְּיְהוּדִים עֲבַר הַיְהוּדִים הֲרָגוּ וּבְבִיָּהּ

להרוג, אך שונאים שהשנאה היתה ללא סיבה
 אלא רק 'שנאת ישראל' יכלו לנהוג בהם כרצונם.
 ואפשר לפרש על דרך העבודה, שליצר הרע
 ישנם שבע שמות כמבואר בגמ' סוכה נב ע"א,
 ואחד משמותם הוא 'שונא' שאין לו חילוקי דעות
 עם האדם מה טוב וראוי לעשות, אלא גורם לו
 ליפול על אף ידיעתו שזה לרעתו.

ומה הדרך להתמודד עימו כתב שלמה המלך 'אם
 רעב שנאך האכילהו לחם ואם צמא השקהו מים
 כי גחלים אתה חותה על ראשו וה' ישלם לך',
 ודרשו ע"ז בגמ' שם 'אל תקרי ישלם לך, אלא
 ישלימנו לך', ומבאר רש"י 'ישלימנו לך - שיהא
 שלם יצר עמך, ואוהבך, ואל ישיאך לחטוא וליאבד מן
 העולם' ע"כ.

כלומר שישנם ביצר הרע גורמים שמפעילים את
 האדם לעשות דברים שהורסים אותו, על דברים
 אלו א"א להתפשר אלא פשוט להילחם עד הסוף,
 אך פועלות שקשורות לנפש האדם כלומר
 לרצונות ולתאוות לא שייך להילחם בפועל כיון
 שזה דבר נפשי והמלחמה היא על הרצון הפנימי,
 וזה דבר שא"א לשנות בקלות, אלא האדם צריך
 לגייס את הכוחות הנפש שלו לקדושה, וממילא
 לא יהיה מקום ליצר הרע בלבן, וזהו 'ייעשו
 בשונאים כרצונם' שהפכו את כוחות הנפש של
 היצר הרע, לטוב, דבר זה שייך אחת בשנה, בחד
 פורים השמים נפתחים ויש להאדם הארה מיוחדת
 להפוך את נפשו, אשר ישלטו היהודים המה
 בשונאיהם, ולא כתוב באויביהם, כי מה ששולט
 על האדם זה לא האויב אלא שונא, שזה היצר
 הרע.

ועל־זרעם ועל כְּלֵה־זָלוּם עֲלֵיהֶם וְלֹא יַעֲבֹר לְהַזִּית עֲשִׂים אֶת שְׁנֵי הַיָּמִים הָאֵלֶּה כְּכַתְּבָם וְכַמִּנְהַם בְּכִלְשֵׁנָה וְשִׁנָּה:

(ד) (כזו) וְהַיָּמִים הָאֵלֶּה זָכָרִים וְנִעֲשִׂים בְּכִלְדֹּדֶר וְדֹר מִשְׁפָּזָה וּמִשְׁפָּזָה מִדִּינָה וּמִדִּינָה וְעִיר וְעִיר וְיָמֵי הַפֻּרִים הָאֵלֶּה לֹא יַעֲבֹרוּ מִתּוֹךְ הַיְהוּדִים וְזָכָרָם לֹא־יִסּוּף מִזְרַעָם: ס (כט) וְתַכְתֵּב אֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה בְּתַאֲבוּיָוִל וּמַרְדֳּכָי הַיְהוּדִי אֶת־כִּלְתֻּקָּף לְקָרָם אֶת אֲגֵרַת הַפֻּרִים הַזֹּאת הַשְּׁנִית: (ל) וַיִּשְׁלֹז סְפָרִים אֲלֵי־כָל־הַיְהוּדִים אֲלֵי־שֹׁבַע וְעֲשָׂרִים וּמֵאָה מִדִּינָה מִלְּכוּת אוֹשֵׁרוּשׁ דְּבָרֵי שְׁלֹם וְאַמֵּית:

(ה) (לא) לְקָרָם אֶת־יָמֵי הַפֻּרִים הָאֵלֶּה בְּזִמְנֵיהֶם כַּאֲשֶׁר קָרָם עֲלֵיהֶם מַרְדֳּכָי הַיְהוּדִי וְאַסְתֵּר הַמַּלְכָּה וְכַאֲשֶׁר קִיְּמוּ עַל־נַפְשָׁם וְעַל־זָרַעָם דְּבָרֵי הַעֲמֹת וְזִקְתָּם: (לב) וּמֵאִמֶּר אֶסְתֵּר קָרָם דְּבָרֵי הַפֻּרִים הָאֵלֶּה וְנִכְתְּבָ בְּסֵפֶר:

פ ר ק י

וַיִּשֶׁם הַמֶּלֶךְ אוֹשֵׁרֶשׁ אוֹשֵׁרוּשׁוֹ מִסֵּ עַל־הָאָרֶץ וַיֹּאמֶר הַיָּם:

(ב) וְכָל־מַעֲשֵׂה תִקְפוֹ וְגִבּוֹרָתוֹ וּפְרִשְׁתֵּי גִדְּרָת מַרְדֳּכָי אֲשֶׁר גִּדְּלוֹ הַמֶּלֶךְ הַלְוֵאִים כְּתוּבִים עַל־סֵפֶר דְּבָרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי מִדְיָ וּפָרְסָ: (ג) קִיְּמוֹ מַרְדֳּכָי הַיְהוּדִי מִשְׁנָה לְמַלְכָּה אוֹשֵׁרוּשׁ וְגִדּוֹל לַיְהוּדִים וְרָצוּי לְרֹב אוֹזְרוֹ דָרֵשׁ טוֹב לְעַמּוֹ⁷ וְדָבַר שְׁלֹם לְכִלְדֹּדֶרֶעוֹ:

שִׁלְזוּ אֶת־יָדָם: (יז) בְּיוֹם־שִׁלְשֵׁה עֲשָׂר לְאוֹדֵשׁ אָדָר וְזוּזוּ בְּאַרְבַּעַה עֲשָׂר בּוֹ וְעֵשֶׂה אֹתוֹ יוֹם מִשְׁתֵּה וְשִׁמּוּזָה: (יז) וְהַיְהוּדִים אֲשֶׁר־בְּשִׁשָּׁן נִקְהְלוּ בְּשִׁלְשֵׁה עֲשָׂר בּוֹ וּבְאַרְבַּעַה עֲשָׂר בּוֹ וְזוּזוּ בְּזִמְנֵה עֲשָׂר בּוֹ וְעֵשֶׂה אֹתוֹ יוֹם מִשְׁתֵּה וְשִׁמּוּזָה: (יט) עַל־כֵּן הַיְהוּדִים הַפָּרוּזִים הַיֹּשְׁבִים בְּעָרֵי הַפָּרוּזֹת עֲשִׂים אֵת יוֹם אַרְבַּעַה עֲשָׂר לְאוֹדֵשׁ אָדָר שִׁמּוּזָה וּמִשְׁתֵּה וְיוֹם טוֹב וּמִשְׁלֹז מְנוּחַ אִישׁ לְרַעְיוֹ: פ (כ) וְנִכְתְּבָ מַרְדֳּכָי אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיִּשְׁלֹז סְפָרִים אֲלֵי־כָל־הַיְהוּדִים אֲשֶׁר בְּכָל־מִדְיָנוֹת הַמֶּלֶךְ אוֹשֵׁרוּשׁ הַקְּרוּבִים וְהַרוּזוּקִים: (כא) לְקָרָם עֲלֵיהֶם לְהַזִּית עֲשִׂים אֵת יוֹם אַרְבַּעַה עֲשָׂר לְאוֹדֵשׁ אָדָר וְאֵת יוֹם־זִמְנֵה עֲשָׂר בּוֹ בְּכִלְשֵׁנָה וְשִׁנָּה: (כב) כַּיָּמִים אֲשֶׁר־זוּזוּ בָהֶם הַיְהוּדִים מֵאוֹיְבֵיהֶם וְהַזָּדֵשׁ אֲשֶׁר גִּהַפֵּר לָהֶם מִנְּזוּן לְשִׁמּוּזָה וּמֵאֵבֶל לְיוֹם טוֹב לַעֲשׂוֹת אוֹתָם יְמֵי מִשְׁתֵּה וְשִׁמּוּזָה וּמִשְׁלֹז מְנוּחַ אִישׁ לְרַעְיוֹ וּמִתְנֻחַת לְאֲבִיוֹנִים:

(כג) וְקִבְּלוּ הַיְהוּדִים אֶת אֲשֶׁר־הִזְכִּירוּ לַעֲשׂוֹת וְאֵת אֲשֶׁר־כְּתֵב מַרְדֳּכָי אֲלֵיהֶם: (כד) כִּי הָמֵן בֶּן־הַמִּדְיָא הָאֲנָנִי עָרַר כָּל־הַיְהוּדִים וַיִּשָׁב עַל־הַיְהוּדִים לְאַבְדָּם וְהַפִּיל פוֹר הוּא הַגּוֹרֵל לְהַמָּם וְלֹא־בָדָם: (כה) וּבְבֹאֵה לְפָנַי הַמֶּלֶךְ אִמֶּר עַם־הַסֵּפֶר יֵשׁוּב מִזִּשְׁבֹּתוֹ הַרְעָה אֲשֶׁר־זָדַשׁ עַל־הַיְהוּדִים עַל־רֹאשׁוֹ וַתְּלוּ אֹתוֹ וְאֶת־בְּנָיו עַל־הָעֵץ:

(כו) עַל־כֵּן קָרָאוּ לְיָמִים הָאֵלֶּה פֻּרִים עַל־שְׁמֵם הַפּוֹר עַל־כֵּן עַל־כִּלְדֹּדֶרֶי הָאֲגֵרַת הַזֹּאת וּמֵה־רָאוּ עַל־כִּפְכָּה וּמֵה הִגִּיעַ אֲלֵיהֶם: (כז) קִיְּמוּ וְקִבְּלוּ הַיְהוּדִים⁸ עַלֵיהֶם

[U1] עם הערות: עמוק מאוד

דברים חדשים. 'ועליהם ועל זרעם' שיש שהאדם מחליט להתרומם ויכול, אך יש והאדם עושה חשבון שלפי הנהגתו הלא טובה זה ישפיע על זרעו גם לנהוג כך הן מצד התולדה והן מצד שלומדים מהאב כך, ולפיכך מקבל על עצמו להתקדש יותר עד שיתנהג בקדושה שישפיע על זרעו, וזהו חשבון רוחני עמוק וגדול יותר.

⁷ וַיִּשֶׁם הַמֶּלֶךְ אחשרש אֲשֶׁר־זָרְזוּ מִסֵּ עַל־הָאָרֶץ לכאורה לא כ"כ מובן מה קשור לעניין שהמלך עשה מיסים וכו', מילא ההמשך שהשבחים על מרדכי כתובים במקו"א, אך מה העניין של המיסים. ויתכן שהמילה באה להזכיר שלפני שתכף אחרי פורים, והקבלות והרצונות הטובים, החיים חוזרים למסלולם, עם היצרים האפלים, ועם כל ההתמודדויות, וכאשדם מתרומם בפורים שיקח זאת בחשבון.

שאינם יכולים לשלוט ביצר אלא נקהלו 'ועמד על נפשם', והם צריכים לעשות הכל בכדי להצליח גם דברים פחות נכונים בשיגרה, לכן נה מאויביהם והרג בשונאיהם.

⁶ 'קיימו וקיבלו היהודים עליהם ועל זרעם'. קשה שני דברים, ראשית מה הכוונה 'קיימו וקיבלו' היה צריך להיות הפוך 'קיבלו וקיימו' ועוד קשה מהו 'עליהם ועל זרעם' מילא האדם על עצמו יכול לקבל אך איך יקבל על 'זרעו' מי אמר שזרעו יחפוץ בכך. ואפשר בזה 'שקיימו וקיבלו' ע"ז שיהודי מקיים את מה שבעבר יקבל על עצמו יש לו כבר תקיפות ועוצמת נפש לקבל על עצמו

"נחשבה" – הגאון מורנו רבי יהואל הלוי נוביק שליט"א רז"ב "דעת יוסף" אשדוד

ידוע שבפרשת תצוה לא מוזכר שמו של משה רבינו ע"ה, בזמן שבכל פרשה בתורה, מפרשת שמות – בה מסופר מלידת משה – מוזכר שמו. והוא משום שאחר הטא העגל אמר משה רבינו, **מחני נא מספרך אשר פתבת**. כמו דאיתא במדרש. ועי' בעל הטורים ריש פרשת תצוה, דעת זקנים מבעלי התוספות פרשת כי תשא, ובספר הנוכת התורה פרשת תצוה.

והנה יתכן לומר דאף שלא הוזכר שמו בפרשה זו, מ"מ בדווקא כאן רואים את גודל מעלתו של משה רבינו, שהרי לאורך כל הפרשה הקב"ה מדבר ופונה אל משה רבינו בלשון נוכח, **ואתה תצוה, ואתה תדבר, ואתה הקרב וכו'**. והיינו שאף שלא הוזכר במפורש שמו של משה רבינו ע"ה, אין זה משום שלא מדובר עליו בפרשה זו, שהרי אדרבה כל הפרשה כולה היא מספרת מה שהקדוש ברוך הוא מדבר אל משה רבינו. וגדולה מזו כתב באברבנאל בתחילת פרשת תרומה, שכל ציווי המשכן באו בדבור אחד בלבד, והוא אומר: **"וידבר יי' אל משה לאמר דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה"** (כה, ב). ותחת אותו הדבור באו כמה מצות ואזהרות מכל המלאכה והכלים, ויוכללו בו כל סדר **"ויקחו לי תרומה"** וכל סדר **"ואתה תצוה"**, כי לא נאמר עוד **"וידבר יי' אל משה לאמר"** עד תחלת פרשת **"כי תשא"**. עכ"ד. והרי שבעצם העובדא שלא הוזכר שמו של משה רבינו יש בזה תוספת מעלה למשה רבינו, והיינו שיש כאן בעצם גילוי של הדביקות של משה רבינו ע"ה עם הקב"ה, שבדאי כאשר הקב"ה פונה אליו בלשון **ואתה, ואתה**, כמה דביקות יש כאן, אין לשער. ובפרט שכל זה הוא המשך של ה"וידבר יי' אל משה לאמר" דמעיקרא.

והנה יתכן לפרש שלכל זה זכה משה רבינו עליו השלום, בגלל מסירות נפשו עבור עם ישראל, שהי' מוכן ששמו ימחה מספר התורה. ולכן דווקא בפרשה זו שנמחה שמו על פי בקשתו, זכה לגילוי של גודל מעלתו, שכל הפרשה היא דיבור של הקדוש ברוך הוא אליו. והיינו שכאשר משה רבינו ע"ה התחבר אל עם ישראל במסירות נפש כמה שאמר **מחני נא**, זכה להתחבר עם הקב"ה. דקב"ה אורייתא וישראל חד הוא. ודו"ק.

והנה כתיב בפרשת קדושים, **ואהבת לרעך כמוך – אני ד'**, ויתכן לבאר כך, דעל ידי אהבת ישראל הוא נדבק כביכול בקדשא בריך הוא. ועוד יבואר בזה, אשר בדוקא על ידי משלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים, שמקיימים ביום הפורים, זוכין בההוא יומא גופא לדרגת קימו וקבלו – שהוא קבלת התורה באהבה, ועל כן זכו ישראל שבאותו דור שקימו למעלה מה שקבלו למטה, ועל ידי וקבל היהודים – כאיש אחד בלבד אחד, היתה ליהודים אורה – זו תורה, ושמחה וששון ויקר, והיתה לך המלוכה... והנה העולם עומד על שלושה דברים – תורה עבודה וגמילות חסדים, – כנגד קדשא בריך הוא אורייתא וישראל דחד אינון. ועל כן נקרה – והיא ד' למלך על כל הארץ, ומלאה הארץ דעה את ד' כמים לים מכסים, והאלילים כליל יחלפו.

והנה מצינו שלא הוזכר בכל מגילת אסתר שמו של הקדוש ברוך הוא, אמנם כל המגילה תוכנה וענינה הוא סיפור מעשה השם – בגילוי – כי נורא הוא, ומשום הכי אין צריך להזכיר בפירוש את השם, מפעם לפעם, שהרי הכל מעשה השם הוא בלא יוצא מן הכלל, והוא על דרך הנ"ל ודו"ק. ובמיוחד הדבר ברור כאשר נמחה עמלק, שאו הרי האמונה וההכרה ברורה בלא שום ספק (בגימטריא עמלק). והרי השם שלם והכיסא שלם, ואין קץ מגולה מזה. **כי בחר השם בציון אזה למושב לו, כי יעקב בחר לו קה ישראל לסגולתו**. והמשכילים יבינו, והמבינים ישכילו ויגילו, וישישו כעל כל הון, כי הדברים מאירים ושמייחין מצד עצמם. ובא לציון גואל במהרה דידן אמן.

הרב רבי יאיר וינשטוק שליט"א

צדיק מצרה נחלץ

סיפור לפורים

ישב "הסבא משפולי" הרה"ק רבי אריה לייב במסיבת אנשיו כמה ימים לפני פורים. נתגלגלה השיחה אודות סיפורי מעשיות המסופרים בפי צדיקים. מהם סיפורים ומעשיות שהיו, ומהם שאינם אלא משלים לשבר את אחזי הבריות.

בקשו ממנו החסידים שיספר גם הוא סיפור מעין זה. מעשיה נאה לכבוד ימי הפורים המתרגשים ובאים עליו לטובה.

נעתר להם הסבא משפולי וסיפר להם אגדת-עם עתיקה, המלמדת כי תמיד, עיני ה' פקוחות להציל את ישראל ממזימות הרשע של אויביהם הקמים עליהם לכלותם. וכמו שבימים ההם, בימי מרדכי ואסתר, כאשר עמד עליהם המן הרשע וביקש להשמיד ולאבד את כל היהודים והקב"ה ברחמי הרבים הפיר את עצתו וקלקל את מחשבתו והשיב לו גמולו בראשו וכאשר זמם על מרדכי לתלותו על העץ, כן עשו לו ותלו אותו ואת בניו על העץ. כן יאבדו כל אויביך ה' הקמים על עמך ישראל בימים אלו ומבקשים כהמן האגגי בשעתו להשמיד את כל עם ישראל שבארץ ישראל.

וכך סיפר הסבא משפולי:

*

מעשה במלך זיגמונד הגדול שהיה לו ארמון מפואר. אלא שלא הייתה לו נחת מארמונו. לפי שאותו בנאי ואדריכל שבנאו, לא היה מן המסודרים במחשבותיהם. ראשו תמיד המה כגלגל ואלפי רעיונות ותוכניות התרוצצו להם בראשו בעת ובעונה אחת. וכך בנה האדריכל את ארמונו של המלך כליל תפארת מברו - ובוקה ומבולקה מתוכו. חדר השינה של המלך נבנה בקצה השמאלי המרוחק, ליד טרקלין הנשפים, ואם בקשה המלכה לפרוש למנוחה בעוד המלך זיגמונד חוגג ומתהולל עם ידידיו, נגזר עליה לסבול את קולות הזמרה והשירה עד השעות הקטנות של הלילה. צהלות שיכורים וצווחות גילופין היו מעירים אותה מתוך שנתה כמעט מדי לילה למרבה רוגזה וחרוונה. המטבח רחוק היה מטרקלין הסעודה כרחוק מזרח ממערב ועד שהסיעו המשרתים את מגשי האוכל, לאורך הארמון הענק, התבשילים היו מצטננים לגמרי. המלך והמלכה ואורחיהם, נאלצו לגמוע מרק צונן ולאכול כרעי צאן שאבד טעמם.

"מה זאת" היה שואג זיגמונד בחרון, "וכי נגזר עלי לעמוד מדי יום במטבח ולגמוע את מרק האורז הישר מתוך הסיר, אם חשקה נפשי במרק חם?! האם כדי לאכול צלעות פרה טעימות, עלי להתגלגל במטבח כאחרון המשרתים?"

"אמנם כן" השיבה לו המלכה מזווית המטבח, והיא מיטיבה את לבה בביצה מטוגנת חמה ועסיסית. "אם לא תרחיק את חבריך השיכורים מחדר השינה, גם לא תאכל אוכל חם לעולם ועד בטרקלין, כדרך מלכים ובני מלכים, ותצטוך לבלות את סעודותיך עמוק במטבח, סמוך ונראה לדוודים ולהבות האש".

"כלומר?" תהה המלך ורוטב שומן אוזים ניגר מזווית פיו אל זקנו האפרפר המחודד.

"עליך להרוס את הארמון הקיים עד היסוד, ולהזמין אדריכל גדול שיבנה את הארמון מחדש, מן המסד ועד הטפחות" חרצה המלכה ונעצה שיניה בחריץ גבינה מלוח. "בהזדמנות זו יתכנן מחדש בצורה מושכלת וחכמה את הארמון כולו ולא יזווג את מחסן הנשק עם מרתף היינות, ריח הגופרית והדינמיט אינו מיטיב להתמזג עם ניחוח יין בורגונדי. ולמען השם ינתק סופית את חדרי הילדים מחדר מועצת המלחמה. מזדוע בננו ויליאם בן החמש צריך לשמוע את כל דיוני שרי הימייה במקום להקשיב למטפלת שלו, המבקשת להרדימו עם סיפור אמא ברוחה ששטה עם ששת אפרוחיה על פני האגם?"

קיצורו של דבר. המלך, כמו כל אבך כולל ממוצע, שמע בקול מלכתו. פרסם מכרז לבנייתו מחדש של ארמון המלוכה והזמין את מיטב אדריכלי המדינה להגיש את התוכניות הטובות ביותר בתוך תשעים יום.

אדריכלים ובנאים רבים ניגשו אל התחרות. התשלום שהציע המלך העשיר, חרג מכל דמיון.

ברם, זיגמונד פסל את רוב האדריכלים ללא שום נימוק סביר. כמלך, לא היה חייב לנמק את מעשיו באחזי אף אדם, אולם המלכה ידעה גם ידעה, מה הסיבה. המלך והמלכה ששבעו אנדרלמוסיה וחוסר משטר וסדר, רצו את התוכנית המסודרת ביותר. כו שותווה לארמון המלוכה תנאי מגורים פשוטים וחמימים כמו בכל בית

הגיל. כיון שרוב האדריכלים בקשו להרשים את המלך עם שרטוטים חובקי עולם, שהכל היה בהם, ורק לא מעט סדר וחמימות ביתית, נדחו הללו על הסף.

עד שהגיע האדריכל היהודי...

*

שמריל קופרמן לא נראה כמו אדריכל, מעולם לא למד אדריכלות, וידע לקרוא עיתון סיני ותווי נגינה ביתר קלות משרטוטים של בנייני מגורים, ומה גם ארמונות מלוכה. אבל בניגוד לאדריכלים בעלי כשרון בינוני שבילו כמה שנים בהיכלי שן אוניברסיטאיים, בשמיעת הרצאות מלומדות מפי פרופסורים משעממים בעלי דיפלומות, הוא נולד עם כשרון אדריכלות טבעי ובנה בראשו ארמונות ומבצרים עוד בטרם מלאו לו שבע שנים.

כשראה את המכרז המלכותי ניגש גם הוא לתחרות. כאשר נשאל היכן הניירות משך בכתפיו ואמר "אין לי צורך בניירות, הכל נמצא כאן". והוא הצביע אל ראשו.

האיש נזרק ככלי אין חפץ בו ושום גורם מן המקורבים לשלטון לא לקח אותו ברצינות.

עד שאחרי סדרת ראיונות עם כל האדריכלים לא נותר אפילו אחד שימצא חן בעיני המלך, והוא רקע ברגליו בחרון וזעק: שומו שמים! אפילו אדריכל אחד ראוי לשמו אין בכל המדינה!?

מנהל הארמון כחכח בגרונו במבוכה וקרץ אל היועץ הראשון. זה השתעל בקול ותופף קלות על רגלו של היועץ השני, והלה פנה אל המלך בפנים סמוקות ובגמגום כבד:

"אדוני המלך, ישנו עוד אדריכל אחד, יהודי, שבא אלינו בלי ניירות, והוא גם נראה לא טוב. שמן ונמוך עם קרחת חלקה למשעי ואף נשרי ארוך טווח".

"מה מעניין אותי איך הוא נראה?" שאג המלך והטיח אגרוף בשרני בטבלת השולחן. "מצדי יכול הוא להראות כהיפופוטם. האם הוא מבין באדריכלות או לא?"

היועצים והאחשדדפנים החליפו ביניהם מבטים דאוגים. "הוא דיבר מאד לעניין, אבל איזה מין אדריכל הוא שלא הביא אתו אפילו שרטוט אחד. גרשנו אותו הביתה".

"שוטים שבעולם!" צווח זיגמונד במלוא גרונו. "קראו לו תיכף ומיד!".

מרכבת צב רתומה לצמד פרדות יצאה בשעטה מהירה מחצר הארמון אל הרובע היהודי בעיר, ועצרה בחריקת גלגלים ליד בית גוי ורחב כמתכונת בעליו. משרתי המלך כמעט התפרצו פנימה בבהילותם ובקשו משמריל האדריכל לבוא עמהם בדחיפות הארמונה.

שמריל רצה להשיב להם בדבריו של יפתח לזקני גלעד "הלא אתם שנאתם אותי ותגרשוני... ומדוע באתם אלי כאשר צר לכם". אולם הוא לא רצה להתקוטט עם עבדי המלך, המייצגים כידוע את המלך עצמו ועלה בדממה על המרכבה המפוארת, כאשר אגב ק' מתברר לכל מאן דבעי, כי שנאת ישראל שדברה מתוך גרונו של היועצים ציירה אותו בקווים מכוערים. הוא אמנם היה מעט גוי ושמן אך אפו לא היה ארוך יתר על טפח אחד, וקרחתו אשר מתחת לכובעו לא הייתה כה בוהקת.

כשהגיעו אל הארמון התקבל בכבוד גדול. המלך הושיבו על כורסת קטיפה רכה וסיפר לו את כל תלאותיו. האדריכל היהודי ביקש לסייר בארמון ומשאלתו התקיימה על אתר. הוא עבר על כל האגפים והחדרים מן המרתפים התחתונים, שלוש קומות מתחת לפני האדמה ועד לצריחי מגדלי השומרים. כתום הביקור שאלו זיגמונד, "מה חוות דעתך" ושמריל ענה בצחקוק קליל. "אינני מבין איך יכולת לגור כאן אפילו יום אחד. ארמון מבלבל כזה לא ראיתי מעולם".

"אתה יכול לבנות טוב ממנו?" שאל המלך בנימת תחנונים.

האדריכל המהם. "תן לי שנה אחת, ועל חורבותיו של ארמון אוילי זה יתנוסס ארמון לתפארה. בית חם וטוב מתוכנן בקפידה בטוב טעם ודעת שיניח את דעתך ואת דעת מלכתך לאורך ימים ושנים. אתה תהיה מרוצה עד השמים! כל בני המדינה ידברו רק על הארמון שלך, אדוני המלך. זה יהיה הדבר היפה ביותר במדינה".

"קח לך כמה כסף שאתה צריך" הכריז זיגמונד בהתלהבות. "מיד אתן לך מכתב אל שר האוצר, שיעמיד לרשותך תקציב בלתי מוגבל. עשה כהבנתך. אל תקמץ בהוצאות ואל תחסוך. זכור את הכלל אין עניות במקום עשירות! בבית המלך אין מקום לקמצנות. הכל מן הטוב ביותר".

*

בשעה ששוחח האדריכל עם שר האוצר נתברר לו כי הלה חדש בתפקידו וזה לו בקושי שלושה חודשים מאז החל לשמש בכהונתו הרמה.

"מה קרה לשר האוצר הקודם?" בירר האדריכל.

שר האוצר נאנח קלות. "מלכנו זיגמונד רב החסד הוא הפכפך ומהיר חימה. נוח לכעוס וקשה לרצות. שר האוצר הקודם, קארול, דיבר מעט בחוצפה באחת משיבות מועצת השרים. המלך קצף וחמתו בערה בו. כלא אותו בבית הסוהר לעשרים שנה בשל התחצפות קלה".

ידיו של שמריל החלו לרעוד. עליו להזהר ולהישמר לא להרגיז את המלך!

הוא החל בעבודתו. שכר צוות גדול של פועלים שהרסו ראשית כל את הארמון הישן והחריבוהו עד היסוד ואחר כך החלו בבניית הארמון החדש. מדי פעם בא המלך לבקר באתר הבניה ומה שראה מאד מצא חן בעיניו. לנגד עיני רוחו כבר התנוסס הארמון המושלם, כליל תפארת והדר. הוא התגורר בינתיים בארמון קטן וישן והיה מוכן לכל הקשיים ובלבד שיגיע בבוא העת אל המנוחה ואל הנחלה.

האדריכל היהודי הלך לבקר בהיחבא בבית הסוהר את קארול, שר האוצר הקודם, ורקם עמו יחסי חברות עמוקים. בכל ביקור שלו היה מביא לו מתנות קטנות ומיני תרגימה שאין להשיג מאחורי חומות הכלא. קארול הכלוא היה אסיר תודה לאדריכל היהודי, ונפעם לשמוע מפיו כי הוא מתכנן להוציא אותו לחרות בבוא היום.

היום לא רחק להגיע.

כעבור שנה עמד הארמון בנוי ברוב יופי ונוי. הוא היה גדול מעט יותר מקודמו אבל יפה ממנו עשרת מונים. כל רואיו לא גמרו עליו את ההלל, ולא שבעה העין מן השכלולים והיופי. כל חדר מעוצב היה בצורה שונה, כל אולם וטרקלין נבנה לפי מתכונת אחרת וכולם יחד שלימות הרמונית.

עיקר העיקרים: סדר ומשטר.

הארמון הזה היה היפוכו של קודמו. הקודם היה סמל האנדרלמוסיה וזה היה דוגמה של תכנון קפדני ומושכל, ועדות לסוף מעשה במחשבה תחילה. היו אגפי מגורים, ואגפי אירוח. אולמות לנשפים וטרקליני אוכל הסמוכים מאד אל המטבחים, אך לא בטווח דליפת ריחות. מרתפי היין קבעו ברכה לעצמם והורחקו מרחק רב ממרתפי כלי הנשק. חדר מועצת השרים היה באגף השלטוני, הרחק מאגף המגורים.

רק פרט אחד חסר לארמון כדי להיות מושלם: חלונות.

מיאה וכנאה לארמון מלוכה מפואר - רצה המלך לשבץ בכל חלון זגוגית מיוחדת וצבעונית, מעוצבת ומצוירת לפי כל הכללים. ומה לעשות, אדריכלנו דן, לא התמצא כלל בנושא זה ששמו עיצוב חלונות ושמשות.

"את זה אני תמיד משאיר לאחרים, אמני זכוכית שמלאכתם בכ" הסביר מיוזענו למלך בענווה גדולה.

אולם רוחו של המלך לא נעגמה בשל עיכוב זטור זה. הכל התנגד מול שלמותו של הארמון שהיה יחיד במינו ביופיו. לאחר שהמטיר על ראש האדריכל שיר הלל ושבח, ולאחר שהרעיף עליו זהובים למאות ואלפים, והיו שאמרו, מאות אלפים. שאל אותו בהתלהבות גדולה.

"לאדם כמנך שהניח כן את דעתי בבניית הארמון, חפץ אני להשיב בדורון מיוחד. האם יש לך משאלה מיוחדת? עד חצי המלכות!"

היהודי קד בהכנעה בראשו. "לא אבקש אפילו עד רבע המלכות. את כל המלוכה אשאיר לאדוני זיגמונד רב החסד. ברם, יש לי משאלת לב פעוטה. משהו קטן לגמרי. אם על המלך טוב ואם כשר הדבר בעיניו, ישחרר ממאסרו את ידי הטוב, שר האוצר הקודם. חושבני שנענש די!"

פניו של המלך קדרו. "יהודי - הקשית לשאול. אילולא התחייבתי לך עד חצי המלכות, כי אז הייתי משיב פניך ריקם. שר האוצר החציץ פניו נגדי ועל פי חוקי המלכות צריך הייתי להתיר את ראשו באותו רגע. אלא שחסתני על חייו. עבד נאמן היה לי ולמדינה מאז ומתמיד. חמלתי עליו ושילחתי אותו לבור כלא. ואתה מבקש כי אשחרנו?!"

הוא התהלך בחדר הלך ושוב, מפזם ניגונן לא ברור ולבסוף חרץ: "השר ישחרר, אולם אתה בתמורה תתחייב להשיג לי בתוך חודשיים ימים לכל היותר, אמן זכוכית מומחה בעל מוניטין שיקבע שמשות חגוגיות בכל הארמון, ואם לא - דמך בראשך".

"על דברתי" החווה היהודי קידה נוספת לפני המלך הרוגז, ובלבו מהדהדים דברי הפסוק "שלח לחמך על פני המים כי ברוב הימים תמצאנו". הוא עצמו לא ידע מדוע הרהיב עוז להתגרות במלך הכעסן כדי כן, אלא שהרגיש בתוך תוכו כי לשר האוצר קארול נעשה עוול גדול, והלך כסומא לאור צו מצפונו.

*

לאחר חיפוש ממושך מצא היהודי אמן זכוכית בעל שם עולמי. גי ערל בשם סטפן שהיה שונא ישראל מושבע משחר נעוריו, ואת דעותיו האנטישמיות הפיץ תחת כל עץ רענן. אולם היהודי לא השגיח בכך ובא אל האומן סטפן לשאול, האם ירצה להפגין את יכולתו באמנות הזכוכית בארמון היפה ביותר בתבל.

סטפן לא הסתיר כי מאז שמע על ארמונו הנבנה של המלך, ראה עצמו כאמן הראוי ביותר למלאכת הזכוכית. הוא הסכים בהתלהבות על אתר למרות שדווקא יהודי מאלו שהיו שונאי נפשו היה המציע.

כאשר הגיע לארמון המלך וטייל בו לאורכו ולרוחבו כמעט שיצאו עיניו מחוריהן מרוב קנאה ושנאה. "היהודי הארוז!" עלה קצף של חרון על שפתיו. "מהיכן יש לכן הגזע המקולל כה הרבה כישרון?!"

את מילותיו אלו אמר בלחישתו. חשש שמא המלך לא יאהב את מי שמדבר סרה באדריכל האהוב עליו. הוא נקב במחיר גבוה מאד, והמלך הסכים ללא ניד עפעף, אלא שדחק בו להתחיל בעבודה ללא שיהוי של זמן. ברם, אמן הזכוכית הסביר כי כדי שהמלאכה תעלה יפה, עליו לעבוד בכובד ראש ובמתנות ולא בחיפזון. לשרטט את המידות ולשלוח אותם לעיר ונציה שבאיטליה. "אמן בעל שם עולמי כמוני, אינו עובד אלא עם זכוכית ונציאנית שאין כמותה בעולם ליופי".

נאות המלך וסטפן החל באותו יום במלאכתו.

שנתיים ימים התארכה עבודתו ובכל אותו זמן היה מתבונן בטיב עבודתו של קודמו למלאכה, היהודי שמריל, ולבו געש בקרבו. לא יכול היה לסבול שיהודי יעשה עבודה יפה כזו ואט אט בשלה בקרבו ההחלטה:

להגות את היהודי מן העולם! ---

*

לאחר שהגיעו הזוגיות המושלמות בספינה מוונציה ונקבעו ברוב פאר והדר, כל זוגית במשבצתה ומסגרתה, היה הארמון כליל שלמות.

שבעה ימים ושבעה לילות חגגה עיר הבירה כולה את שמחת חנוכת הארמון החדש.

רק קומץ חדי עין שמו לב לעובדה התמוהה כי המלך זיגמונד שהיה אמור להיות בגילופין מרוב שמחה, לפי שתאוות לבו באה על סיפוקה, מתהלך במסיבה ופניו חמצמצות מעט. לא ידעו אלו מה דברים החליפו ביניהם המלך וסטפן, אמן הזכוכית.

"אדוני המלך רב החסד" מרח האמן על פניו הבעת חנופה מבחילה. "בכל לב הייתי חפץ להיות שותף לשמחתך. אבל מה אעשה וכאשר חושב אני על העתיד הצפוי לך, מתמלא לבי עצבות".

"וכי חוזה בכוכבים אתה" התבדח המלך, "מלאכתך בזכויות היא ולא בשמים".

האומן השתחוה מלוא קומתו. "איני מתבונן בשמים אלא בארץ. ארבעים שנה מזגג אני בכל מיני זוגות שבעולם. ציירתי וזיגגתי בכל ארמונות המלכים והנסיכים".

והוא החל לספור עשרות שמות של מלכי ארץ ושועי עולם בנשימה אחת, "ויכול אני להישבע בהן צדק, כי בכל מלכי מזרח ומערב אין אחד שיופי ארמונו מגיע לקצה קרסולו של יופי ארמונו. על דברתי. הנה, בימים הבאים תזמין את כל יושבי עיר הבירה לסייר בארמונו המושלם, ואחריהם יגיעו מכל ערי המדינה. בטוחני כי לאחר שיראו את מלאכתו הנפלאה של שמריל האדריכל היהודי, יגיעו מכל קצווי תבל לבקר ולהתרשם מהיכלך המשוכלל בכל מיני נוי והוד שבעולם. הכל יודו והכל ישבחו והכל יאמרו כי אין שום נברא שבעולם שיכול לחקות את מלאכתו המושלמת של היהודי".

"רק אדם אחד יוכל לעשות זאת" המשיך האמן, וזיק מרושע מבליח באישונו. "זהו היהודי עצמו. תוכנית הארמון חקוקה ורשומה במוחו, ובטוחני כי לא ירחק היום ושכנך המלכים, יבואו ויבקשו ממנו לבנות להם העתק של ארמונו. ומה אז? באותו יום תאבד את כל הייחוד והפאר של בית מלכותך".

"ומה אתה מציע", שאל המלך וחיזורו עז כמוות פושה בפניו.

האמן עטה הבעת אדישות אם כי רצה לשאוג בשמחה. "בטרם יעשה מעשה נפשע זה, ובטוחני שיעשה, כי היהודים כולם רודפי בצע המה, השלך אותו אל הים".

"מה???" התחלחל זיגמונד.

"ממש כך" לא חזר בו המן הרשע. "ייקחו נא משרתך סירה קלה. ישיטו אותה ללב ים ושליכו את היהודי בעומק המים, מקום אשר אף אנוש שבעולם לא יוכל להצילו. יטבע היהודי ולך תהא הרווחה".

כה אמר האמן שהפך עצמו ליועץ. ובגין כך התהלך המלך במסיבו ופניו אינן כתמול שלשום.

הוא חשב על הענין רבות בשעה שכל יועציו שריו ומלחכי פנכתו כרעו בך לפניו בעת המסיבה ופיהם מלא שירה כים. מחשבותיו נסבו רק על ענין אחד שנגע בציפור נפשו, האם יבגוד בו היהודי ויעתיק את תכנון הארמון עבור מלכים אחרים. ככל שהפך בענין בדעתו הגיע יותר ויותר למסקנה כי אכן, היהודי החממן בודאי לא ישמור לו אמונים וימכור את השרטוט המבוקש לכל מלך מתחרה שיעטרנו בזהובים.

"חייבים לבער את הרשע מן העולם ויפה שעה אחת קודם" לחש לעצמו בתום המסיבה וגילה את הרעיון לשלושת השרים הקרובים אליו. שלושת אלו גילו את הסוד לשלושת חבריהם הטובים ביותר, ומכאן דלף הסוד הלאה עד הגיע לאוזניו של קארול, שר האוצר לשעבר שהיה אסיר לשעבר ואסיר תודה בהווה, ליהודי ששחררו מן הכלא. עד עתה לא מצא הזדמנות להשיב לו כגמולו הטוב.

באישון לילה בא קארול לביתו של האדריכל היהודי ולחש לו על דבר המזימה הנפשעת להטביעו בלב ים.

האדריכל היהודי נרעד וכמעט שלא מת משבץ הלב, כאשר נתברר לו כי עומדים להכחידו מן העולם כתגמול על טובתו. אלא שלקארול הייתה תכנית ערוכה לפרטי פרטים כיצד להציל את האדריכל ממוות ודאי. הוא עקב בסתר מי הם הימאים שנבחרו למלאכה הבזויה, שיחדם בכסף מלא (שר אוצר לשעבר!) ובהגיע יום הגזירה - במקום להשליכו בלב ים הורידוהו הללו סמוך לחוף מרוחק. חזרו המשרתים אל הארמון ודיווחו בצהלת צחוק פרוץ, כיצד פרפר היהודי בידי וברגליו עד שטבע בלבב ימים.

*

שנתיים עברו על האדריכל היהודי בדירת מסתור שבנה עבורו קארול על חוף הים, נחבאת בין עצי קוקוס וסלעים. בכל יום יצא אל החוף לדוג לו דגי מאכל כשרים ולכבס את בגדיו, עד שנקעה נפשו ורצה בכל מאודו לחזור לביתו ולחיייו הקודמים. אלא שידע כי אם ישוב - בן מות הוא.

התפלל לה' שיגאלנו ממאסרו ותפילתו התקבלה.

ללא שום סיבה מוסברת, סר חינו של שר האוצר הנוכחי בעיני המלך. בלי לחשוב פעמיים הדיחו ומינה תחתיו את קארול, שר האוצר הקודם. ותגדל האהבה אשר אהב זיגמונד את קארול מהשנאה אשר שנאו מקודם. ידידותם של המלך ושר האוצר החדש-ישן התהדקה מיום ליום.

יום אחד יצא המלך לרחוץ בים ושר האוצר אתו. שחו שניהם להנאתם ולפתע נשמטה טבעתו של המלך מאצבעו. והייתה טבעת זו חביבה עליו ביותר, לפי שמשובצת הייתה ביהלום שאין כמוהו בעולם. מכל קצווי תבל היו באים להתבונן ביהלום וליהנות ממראהו.

בכה המלך "טבעתי, טבעתי".

כבר אמרנו כי עזות מצח הייתה טבועה בקארול. הוא פלט מפיו ביטוי קשה. "רק משוגעים הולכים להתרחץ בים עם יהלום כה יקר".

נעלב המלך מדברי השר שנאמרו בפזיזות. הרעים עליו בקולו, "לא די לך בחוצפתך הראשונה שאסרתך עליה, ואתה שב לסוך ככלב השב על קיאו. אם לא תחזיר לי את הטבעת עם היהלום בתוך שבעה ימים, כי אז אעשה לך כאשר עשיתי לאדריכל היהודי ואשלך אותך לים".

שב השר לביתו ופניו לא היו לו עוד, לפי שהכיר באכזריות המלך ההפכפך יותר מכל אדם אחר. עוד באותו יום חמק בסירה קטנה ליטול עצה מידידו היהודי בדירת מסתורו ומצא אותו צוהל ושמוח. "מה לך שמח?" שאל את היהודי.

"ומה לך עצוב?" החזיר שמריל בשאלה.

ספרו איש לרעהו את הסיבה ונתברר כי מסבב כל הסיבות זמן לשניהם רפואה למכתם. באותו יום יצא היהודי כהרגלו לדוג דגים למאכלו, וימן ה' לידי דג גדול ובעת שפתח את בטנו מצא בתוכו טבעת יהלום גדולה, ולפי שהכירה שטבעת המלך היא, שמח כי עתה ידע כבר את הדרך איכה יוכל לשוב לביתו ולבני משפחתו.

שמחו שניהם על המציאה כמוצאי שלל רב, והיהודי מצא מקום לגומול טוב למצילו, ולהשיב שבעתיים אל חיקו של שונאו בנפש שביקש לאבדו מן העולם.

"תן לי את הטבעת ואשיבנה אל המלך בטרם תיכרך טבעת החנק סביב גרוני" ביקש שר האוצר בלהיטות.

"לא, לא, יש לי רעיון הרבה יותר טוב", ענה שמריל ולחש לתוך אוזנו של השר את תוכניתו.

*

למחרת בבוקר כאשר ראשוני הדייגים הטילו את חכותיהם הימה שמעו לפתע זעקות שבר בוקעות מתוך ארגז עץ גדול המוטל על החוף. "קחו אותי אל המלך, קחו אותי אל המלך".

מבוהלים ניגשו אל הארגז, פתחוהו ונדהמו לראות אדם שחציו איש וחציו דג, זועק שוב ושוב "קחו אותי אל המלך".

"מי אתה, אדם או דג, ושמא שד?"

"אדם אני" השיב שמריל היהודי, לבוש עורות דגים ממותניו ומטה (הוא צד דגים לרוב במשך שנות גלותו). "ויש לי מסר חשוב ממלך הדגים אל המלך זיגמונד".

הודיעו למלך שמצאו על החוף ספק אדם ספק דג והלה מצווח שיש לו מסר חשוב למסור למלך. "הביאו אותו" פסק המלך, "והו זהירים בו, שאיני יודע אם מן השדים הוא או מן הרוחות".

הביאו אותו לפני המלך. נשכב היהודי על הארץ, קרטע בסנפיריו כדג זקן ורגיל ואמר "שלום לך מלכי".

"מי אתה?" מצמץ זיגמונד בפליאה. "אדם או שד?"

"אדם אני, אנוש ככל בן אנוש, אלא שנגזר גורלי להתהפך לדג", נאנח היהודי, "האם אין המלך זוכרני? בגלגולי הקודם הייתי אדריכל, ובניתי לכבודו ארמון מלכה".

נדהם כולו סקר המלך היטב את פניו של האדם-דג והנה, לאט לאט זיהה את פניו של אדריכלו לשעבר. אך התקשה להאמין למראה עיניו. הרי את היהודי בלע הים כבר לפני שנתיים!?

"כיצד נשארתי בחיים?" שאל בזעף, "האם בגדו בי משרתי?"

"משרתיים נאמנים יש לך" מיהר היהודי להעמיד דברים על (אי) דיוקם. "זרקוני הימה וטבעתי ביון מצולה. שקעתי במים, נזרקתי מגל לגל, ואכן חשבתי שהקיץ עלי הקץ. לפתע הגיע דג גדול, בלע אותי והקיאתי אל פיו של דג אחר. השני בלעני ופלט אותי הישר לפיו של דג שלישי. כך התעללו ושיחקו בי הדגים שעה ארוכה, סבל קשה ונורא עברתי עד שלבסוף הגיע דג אחד גדול שבלעני והביאתי לקרקעית הים, אל מלך הדגים ירום הודו. המלך קיים עמי שיחה ידידותית ושאלני מה מקצועי, וכאשר סחתי לו כי אדריכל ארמונות אני, ביקש ממני לבנות לו ארמון גדול במעמקי הים. זה עתה סיימתי את מלאכתי, ועתה דרוש למלך אמן זכוכית בעל מוניטין, שיקבע זכוכיות צבעוניות בחלונות הארמון המפואר שבניתי לו. באתי אפוא לבקש ממך שתשלח את סטפן הזגג ברוב חסדך".

"טוב ויפה" השתאה המלך למשמע הסיפור המופלא. "ברם, כיצד אדע האם סיפורך אמת, או שמא בדית אותו מראשך?"

"מלך הדגים חכם גדול הוא" ענה היהודי, "ידע שתחשוד בי ולכן שלח אתי הוכחה חותכת לאמינות דברי".

והוא פשט את כף ידו הקמוצה והוציא ממנה את טבעת המלך האבודה, המשובצת כזכור ביהלום אגדי. "אצלנו, הדגים, נהוג להביא כל דבר טוב אל המלך". אמר בפשטות. "כשם שהביאו אותי אל המלך, כך אותו דג שבלע את טבעתך, מיד הביאה אל המלך. הכרתיה ובקשתי ששיבנה לך".

שמח המלך שמחה גדולה עד אין שיעור בטבעתו, וכעת האמין בלב שלם בסיפורו של היהודי. מיד קרא לסטפן והודיעו כי לאות תודה למלך הדגים ששיגר לו את טבעתו מן התהומות, רוצה הוא לשלחו אליו כדי שיתקין לו שמשות וחלונות בארמונו החדש שבנה שמריל שהפך לדג.

סטפן לא היה טיפש כמו מלכו. הוא הבין כהרף עין את מהות התחבולה של שנאו נפשו והחל זועק בקול גדול, "אל תאמין לאף מילה שלו, היהודי לא טבע וכעת הוא רוצה לנקום בי ולהרוג אותי".

"אל תהיה כה טיפש" נזף בו המלך. "אתה תחזור כמו שהיהודי חזר. הרי לך ההוכחה, הטבעת שלי חזרה. את הסיפור יכול היהודי לבדות, אבל את הטבעת – לא! רק מלך הדגים יכול היה למצוא אותה"...

ראה הגוי כי כלתה אליו הרעה. בכה וילל כתינוק, אבל המלך פייסו בכל לשון של פיוס, פקד עליו לקחת את כלי אומנותו אל הים, ולא עוד אלא ציוה ליהודי לקחתו המימה ולשקענו במצולות הים.

"סיפרתי למלך כי סבל רב סבלתי עד שהגעתי אל מלך הדגים, מבקש אני למנוע סבל זה מידידי האמן סטפן" היה שמריל מלא רצון טוב ונדיבות. "אקחנו מעל המקום המדויק בו נמצא ארמון המלך וכך יגיע למטה ללא סבל מיותר".

"כך נאה וכך יאה" הנהה זיגמונד ושיגר עם היהודי והגוי עוד כמה משרתיים והללו דאגו להכביד את גופו של סטפן במשקולות עופרת כבדים שנקשרו לרגליו, כדי שלא יסבול ושקע ללא קושי הישר לטרקלינו של מלך הדגים...

*

"כאשר עשה, כן יעשה לו, גמולו השיב בראשו" סיים הסבא קדישא משפולי את סיפור האגדה. "לכשתרצו, הרי זה בדיק סיפור המגילה. מחשבת המן בן המזדא האגדי אשר חשב על היהודים להומם ולאבדם ותלו אותו ואת בניו על העץ אשר הכין למרדכי. צדיק מצרה נחלץ ויבוא רשע תחתינו, כן יקויים בנו עד לדור אחרון. כן יאבדו כל אויביך השם".

