

מהות עמלק, והתנהגות כלל ישראל

אסתר מן התורה מנין שנאמר ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא. וזהו להיפך מהמן ועמלק שהם תולים אפילו את הנסים הגלויים במקרה.

ויש להוסיף עוד, דכיון שעמלק כופר בהשגחה, כי הוא תולה את הכל המקרה, לכן כתוב שכל זמן שעמלק קיים אין הכסא שלם, כי הכוונה באין הכסא שלם היא שיש בהעולם אנשים שכופרים בזה שהקב"ה הוא מלך שמולך ומשגיח, ובזה אין כסא מלכותו שלם.

ולפי הנ"ל נראה לומר עוד, שכדי שלכלל ישראל תהי' הזכות לעמוד נגד עמלק ולנצח הרי הם צריכים להיות חדורים באמונה, דהיינו האמונה שיש באמת מלך והשגחה, ובדרך דרוש יש לפרש שלכן כתוב על משה רבינו בשעת המלחמה נגד עמלק ויהי ידיו אמונה וגו'. וכן לכן כתוב אצל מרדכי ויהי אומן את הדסה וגו' דיש לפרש על דרך דרוש שהכניס בה אמונה, וזהו מה שנתן לה את הכח לנצח את המן.

וע"ע באות ט"ו שביארתי על פי הנ"ל כמה דברים בנוגע להנס והחג של פורים.

(ב) בענין שעמלק שואף להפריד, ובענין המנהג להקל קצת בכבוד הרב בפורים.

הנה בפורים נהגו להקל קצת בכבוד הרב. ונראה שהמקור לזה הוא ממה שאמר

(א) בענין השקפת עולמו של עמלק, והכח לנצח אותו.

הנה אחרי יציאת מצרים ראו כל הגוים שהקב"ה מנהיג את כלל ישראל בדרך נסית, שהרי ראו את כל הנסים הגלויים, וכשראו שיש השגחה נסית כלפי כלל ישראל נתמלאו יראה ופחד, וכמו שכתוב שמעו עמים ירגזון חיל אחז וגו', חוץ מעמלק שלא פחד אלא בא להתגרות בהם מלחמה, וקפץ לתוך האמבטיא הרותחת.

ונראה דהיינו משום שעמלק תלה את הכל במקרה, ובדרך דרוש יש לפרש על פי זה את מה שכתוב אשר קרך בדרך (דברים כ"ה י"ח), דהיינו שעמלק תלה את כל הנסים במקרה, ועשה מכס 'מקרה'.

ועוד נראה שיש לפרש על דרך זה גם את מה שמרדכי הגיד להתך "את כל אשר קרהו", כלומר את מה שהמן, שבא מעמלק, תולה אותו ואת עניניו במקרה ולא בהשגחה.

וגם להלן שם (אחרי שהמן הרכיב את מרדכי על הסוס) כתוב שהמן סיפר לזרש אשתו ולכל אוהביו את כל אשר קרהו, וגם שם יש לפרש שתלה את הדבר במקרה.

והנה אצל כלל ישראל הרי זה להיפך, דהיינו שאפילו במצב של "הסתר אסתיר פני", דהיינו מצב שעל פניו נראה שהכל הוא במקרה, גם במצבים כאלו כלל ישראל מבינים שיש השגחה מיוחדת כלפיהם, שגנוזה בתוך הטבע, ושבתוך ה"הסתר" יש "אסתר" וכמאמרם בחולין דף קל"ט ע"ב

בהכנעה וריצוי (ורק באין ברירה הי' מוכן גם ללחום).

ונראה שהטעם לזה הוא משום שעשו בא להשמיד אותו בגשמיות, ובנוגע למאבקים על גשמיות ידו של עשו היא על העליונה, שהרי נאמר בו על חרבך תחי' (בראשית כ"ז מ'), כלומר שבמאבקים שלו עם אחרים, שהם כמובן מאבקים על ענינים גשמיים, עשו ינצח, ולכן אי אפשר ללחום אתו על גשמיות כי בודאי נפסיד, אלא הדרך הוא להתיחס בהכנעה, אבל לבן, אע"פ שבתחילה ביקש לעקור את הכל ולהרוג את יעקב וכדכתיב ארמי אובד אבי (דברים כ"ו ה'), אבל לבסוף כשהקב"ה אמר לו השמר לך וגו' (בראשית ל"א כ"ד) כבר לא ניסה להורגו, אבל ניסה לשבור אותו ברוחניות עם הוכחות שיעקב הוא גנב ורמאי, וברוחניות הרי אנחנו בעלי הכח, וא"כ כשרוצים ללחום אתנו מלחמה על רוחניות, שפיר יש לנו כח להתנגד ולנצח.

וזהו גם הסיבה למה נגד המן לא ניסו ללחום וללכת בכח, אלא בחרו בתפילה וצום והשתדלות אצל אחשוורוש, והיינו משום שהמן בא לכלות אותם בגשמיות, דהיינו להשמיד ולהרוג ולאבד, ובהמערכה הזאת היתה ידו של המן על העליונה, כי המן בא מעמלק נכדו של עשו שנאמר בו על חרבך תחי' וכהנ"ל, משא"כ היונים באו לכלות אותם ברוחניות, ולכן נגד היונים לחמו ולא הלכו בדרך הכנעה, כי במערכה על רוחניות שפיר יש לנו כח לנצח, אפילו בכח גשמי, כיון שהמלחמה היא על רוחניות.

משה רבינו ליהושע בחר לנו אנשים (שמות י"ז ט'), דמזה שכלל את עצמו ואת יהושע במלה אחת דרשינן באבות דרבי נתן בפרק כ"ז ברייתא ד' שיהא כבוד תלמידך חביב עליך כשלך וכמו שהביא רש"י בחומש על הפסוק הנ"ל, והרי איירי שם במלחמת עמלק, ולכן נוהגים בפורים להשוות קצת את הרב והתלמיד כי פורים הוא חג על הנצחון על המן שבא מעמלק.

ונראה שהטעם שמצינו ענין זה דוקא כשמדובר בעמלק, הרי זה כי טכסיסו של עמלק הוא להפריד בין הדבקים, ולשבור קשרים, דהנה מצינו שלא בא עמלק קודם יציאת מצרים ולא אחרי מתן תורה, אלא עמלק בא דוקא בין יציאת מצרים למתן תורה, כי רצונו להפסיק את התהליך של גירות, דהיינו להפסיק בין המילה במצרים להטבילה במתן תורה. וכן מצינו שזקנו עשו רצה לשבור את ההמשך מיצחק ליעקב, שהרי ניסה להראות שהוא הבן הצדיק שמכבד את אביו. ולכן כדי ללחום במדה זו של פירוד, תפס מרע"ה את ההיפך ופעל להדק קשרים, ולכן הוריד את המחיצה שבין רב לתלמיד ואמר "בחר לנו".

ג) בענין למה נגד היונים לחמו אבל נגד המן לא לחמו.

הנה גם לבן וגם עשו רדפו אחרי יעקב אבינו כדי להזיקו, ואילו בלבן אנו מוצאים (בסוף פר' ויצא) שלא התיחס אליו יעקב בהכנעה, אלא אדרבה טען כנגדו, משא"כ לעשו (בתחילת פר' וישלח) התיחס

עמה, כי אילו הי' הדבר ידוע, בודאי הי' המן מוצא את הדרך איך להעליל עלי' עלילות, ולסלקה מהממלכה, ורק אח"כ לשפוך את חמתו על היהודים.

והנה בודאי היו לו למרדכי הרבה הזדמנויות באותן שנים להשתמש באסתר להרוחת מצבם של תלמידי חכמים וכלל ישראל בתוך גלותם. ובודאי היו הרבה אנשים שבקשו ממנו שאסתר תגלה את עמה ומולדתה ותשתמש במעמדה כדי להשיג טובות מאחשורוש. ובודאי שלהרבה מהם היו תערומות על מרדכי עבור זה. ובודאי הי' גם מקום למרדכי עצמו לחשוש שמא באמת לצורך זה אירע כך לאסתר שהרי עברו כבר כמה שנים, אבל כנראה שהחליט שלא יתכן שלשם הרחבה כספית נלקחה הצדקת הזאת לבית אחשורוש (ועוד הראני ידידי' הנ"ל שבהפירוש המיוחס להרמב"ם על מגילת אסתר (ב' כ') איתא בזה"ל, צא וראה מעלת אותו הדור שידעו כולם והכירו שאסתר היא בת דודו של מרדכי, ולא נמצא מי שימסור לאחשורוש כדי שיקבל ממנו בעד זה כבור ויקר, ומשום כן היו ראויים להצלה עכ"ל).

ובאמת אין אנו יודעים למה הקדים הקב"ה את לקיחת אסתר כל כך הרבה זמן, דהא הי' יכול לסדר שאסתר תגיע לאחשורוש רק זמן קצר לפני שהפיל המן את הפור.

אבל עכ"פ מזה צריך כל אחד ואחד ללמוד מוסר השכל לענין הסבל הפרטי שלו, דהיינו שלפעמים הרי זה לוקח הרבה זמן עד שהקב"ה מגלה לנו את הסיבה להסבל, והתועלת שיוצאת ממנו, ושהסבל הי' בגדר השגחה פרטית.

שו"ר את דרכו של הקובץ הערות בענין זה, בסי' י' מביאורי אגדות אות ח' וט' שכתב וז"ל, שאם הגזירה היא על הגופות כבימי המן, זוהי מעשה ה', ותכליתה היא להחזירנו למוטב, וגדולה הסרת טבעת, ובאופן זה אין מקום למלחמה, והיא לא תצלח, אבל אם הגזירה היא על הנפשות, ותכליתה היא להעביר ישראל על דתן, ולא להחזירם למוטב, אין זה מעשה ה', כי אם מעשה שטן, וכדי להחליש כח השטן דרוש שישראל ימסרו עצמן להריגה במלחמה ממש עכ"ל (ועיי"ש לעיל שביאר מה היא הכוונה במעשה שטן).

ד) מוסר השכל מההתנהגות של מרדכי.

הנה אסתר לוקחה לאחשורוש בשנת שבע למלכותו, ואילו המעשה עם המן הי' בשנת י"ב למלכותו, וא"כ יוצא שעברו חמש שנים שלא הבין מרדכי מה הסיבה שאירע כן לאותה צדקת, ואיזה טעם יש להשגחה העליונה בזה, אבל מסתמא הבין שבודאי אם אירע כך לאותה צדקת הרי זה הכנה לישועת ה' (והראני ידידי' הרב הגאון רבי משה קסלר שליט"א שבמדרש לקח טוב בד"ה או וכו' איתא ששש שנים אין אסתר מגדת וגו', ולכאורה היינו בצירוף י"ב חדשי ההכנה תחת ידי הגי שומר הנשים, ושכספר מעם לועז [ב' י'] איתא ט' שנים, ולכאורה הרי זה כי ס"ל ששך חמת המלך זמן מועט אחרי שסולקה ושתי וכבר אז לוקחה אסתר לבית המלך, דהיינו בעוד שנתו השלישי של אחשורוש). ובאמת לבסוף יצא שמרדכי עשה צעד נכון בזה שצוה לאסתר שלא תגיד את

מצות זכירת מעשה עמלק

ה) בענין הטעם של המצוה של זכירת מעשה עמלק.

הנה החינוך במצוה תר"ג כתב שהטעם של מצות זכירת מעשה עמלק הוא משום שהוא הי' הראשון שיצא נגד הקב"ה, וצריכים לזכור דבר זה כדי להודיע שכל המיצר לישראל הוא שנוא להקב"ה.

מיהו נראה שיש ליתן גם טעם נוסף, דהנה פעולת עמלק גרמה להפיג את הפחד שהאומות הרגישו מכלל ישראל, ולצנן את האמבטיא הרוחחת, ולגרום שגם אומות אחרות יוכלו להתגרות בנו, וכדכתיב אשר קרך בדרך (שמות כ"ב י"ח) וכמו שפירש"י שם, ונצייר לעצמינו משל, דלמה הדבר דומה, לצבא שלוחם, ונפלו החיילים הראשונים, דאם לבם של הנשארים מתמלאים רגש של כעס ורצון לנקום הרי זה מלכד אותם ושומר על הכחות שנשארו עוד, אבל בלי ההרגשים האלו הרי נפילת הראשונים עלולה לגרום יאוש, ולכן המפקד משתדל באותם רגעים לעורר בהם כעס על האויב ורצון לנקום, ומעתה י"ל שלכן צוותה התורה להקפיד על העם הראשון שפרץ והזיק לכלל ישראל, כי ע"י שנזכור את מה שעשה, יתעורר קפידא עליו, ויהי' קבוע בלבנו רצון לנקום ולמחות אותו, וזה יעזור ללכד את הכחות שיש בנו לעמוד כנגד הבאים אחריהם לכלותינו בגשמיות או ברוחניות.

ובאמת יש לכל אחד את העמלק הפרטי שלו, כי לכל אחד קרה פעם שהתחיל

תקופה של עלי', עם חשק ועם צפיות, והי' ממש בבחינת אמבטיא רותחת, עד שבא העמלק שלו, וציננו, וגרם שבהמשך יוכלו גם אחרים להזיק לו ברוחניות, וכוונתי היא להראשון שנתן לו סיגרי', או שהעלה אותו לפנימי' באמצע הסדר, או שהעזו להתחיל לדבר עמו דברים בטלים כשהוא באמצע לימוד. וכל אחד חייב לזכור את העמלק הפרטי שלו, ולקבוע בלבו קפידא גדולה, כי זה יעזור לו ללכד את כחותיו ולגרום שלא יכרסמו בו יותר, דוגמת המשל הנ"ל שהבאנו.

ו) בענין תוכן הזכירה של מצות זכירת מעשה עמלק.

הנה הרמב"ם בפ"ה מהל' מלכים ה"ה הזכיר שצריכים לזכור "מעשיו הרעים ואריבתו כדי לעורר איבתו".

ברם מהרמב"ן בסוף פרשת כי תצא משמע שצריכים לזכור גם שנצטוינו למחותו. ועי' במ"ב בסי' תרפ"ה בסקט"ז שהביא את לשון הרמב"ן.

וכן מבואר מדברי החינוך במצוה תר"ג שכתב שרק זכרים חייבים לזכור כי להם לעשות המלחמה.

והנה יש לעיין במה היא כוונת הרמב"ם שם במה שסיים "כדי לעורר איבתו", דהא אין דרכו של הרמב"ם להביא בספר היד את טעמי המצות, וגם לא כתב שלשנא אותו הוא מגוף מעשה המצוה, אלא כתב

רק שלזכור את מעשיו הרעים היא המצוה. ברם בספר המצות במ"ע קפ"ט כלל גם את השנאה וגם את הזכירה ללחום בו בכלל גוף המצוה וז"ל, היא שצונו לזכור מה עשה לנו עמלק בהקדימו להרע לנו, ולשנוא אותו בכל עת ועת, ונעורר הנפשות במאמרים להלחם בו, ונזרו העם לשנוא אותו עד שלא תשכח המצוה, ולא תחלש שנאתו ותחסר מהנפשות עם אורך הזמן עכ"ל.

וגם בל"ת נ"ט כתב וז"ל, הזהירנו משכוח מה שעשה לנו עמלק והקדימו להזיק לנו, וכבר בארנו במצוה קפ"ט ממצות עשה לזכור מה שעשה לנו עמלק ולחדש שנאתו עכ"ל.

מיהו ברשימת המצות שלפני ספר היד הזכיר רק לזכור את מעשיו, וכן ברשימת המצות שלפני תחילת הל' מלכים כתב רק לזכור מה שעשה לנו עמלק. ואולי כיון שבמקומות הנ"ל הזכיר את המצוה בקיצור מש"ה הזכיר רק את לשון המקרא.

ז) בענין מה שמקיימים מצות זכירת עמלק פעם אחת בשנה.

הנה בנוגע למה שמקיימים מצות זכירת עמלק פעם אחת בשנה, עי' בשו"ת חת"ס בחלק אה"ע סי' קי"ט שביאר שהטעם הוא משום שזהו השיעור של שכחה וכמו שכתב הרמב"ן שהטעם למה בבתי ערי חומה יש להמוכר זכות לפדותו רק במשך שנה הרי זה משום שאחרי שנה כבר נשכח מלבו הכאב שהוצרך למכור את ביתו. ועוד כתב החת"ס, דהנה בבתי ערי חומה השיעור הוא תמיד שנה, לא שנא אם היתה שנה

פשוטה ולא שנא אם היתה שנה מעוברת (וביאר שם דהיינו משום שהמהות של שנה, עם כל החגים השונים וכדומה משכיחה את הכאב מלבו לא שנא שנה מעוברת ולא שנא שנה פשוטה), וכתב שממילא גם בנוגע לפרשת זכור בשנה מעוברת סגי בפעם אחת בשנה אע"פ שכבר עברו יותר מי"ב חודש, ואע"פ שדבר זה אינו נוגע לנו כי אנחנו זוכרים את עמלק גם באמצע השנה כשקוראים פרשת בשלח ופרשת כי תצא, אבל הלא בני מערבא היו מסיימים את התורה רק פעם בשלש שנים, וא"כ יוצא שבהשנה האמצעית, במשך כל השנה, לא היו מזכירים את עמלק, אלא רק בשבת שלפני פורים, והרי לפעמים היתה השנה ההיא שנה מעוברת, וא"כ בהשנה ההיא, כשהגיעה השבת שלפני פורים, כבר עברו יותר מי"ב חודש מאז שהזכירו את עמלק, וא"כ בע"כ צ"ל שלא איכפת לך בזה כיון שעוד לא עברה שנה.

והמהר"ם שיק במצוה תר"ה כתב שהחת"ס הי' מחמיר בשנה מעוברת להתכוין לצאת בפרשת כי תצא.

ח) בענין קריאת פרשת זכור מתוך הכתב.

עיין במנחת חינוך שכתב שפשוט הוא שמה שצריכים לקרוא פרשת זכור דוקא מתוך הכתב הרי זה רק מדרבנן.

מיהו ממגילה דף י"ח ע"א מבואר לכאורה שצריכים מתוך הכתב מהתורה שהרי אמרינן שם בזה"ל, קראה (את המגילה) על פה לא יצא, מנלן, אמר רבא

אתיא זכירה זכירה, כתיב הכא והימים האלה נזכרים, וכתיב התם כתב זאת זכרון בספר, מה להלן בספר (כלומר שהכוונה בזכור אשר עשה וגו' היא לקרוא בספר) אף כאן בספר, וממאי דהאי זכירה קריאה היא דלמא עיון בעלמא, לא סלקא דעתך, דתניא זכור יכול בלב, כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמור, הא מה אני מקיים זכור, בפה, פי' שהכוונה בכתוב זאת זכרון בספר אינה רק שישתמשו בהספר לעיון בעלמא מתוך הספר, אלא הכוונה היא לקרות בפה מתוך הספר, כי הכוונה בזכור אשר עשה לך עמלק היא לזכור בפה, וכיון שנאמר כתוב זאת זכרון בספר נקטינן שהכוונה היא שאת הזכור בפה יעשו מתוך ספר, והרי זה כאילו כתיב כתוב זאת כדי שיוכל להיות זכרון בפה מתוך הספר.

הרי שנקטה הגמ' שהכוונה ב"זכור בפה" היא למתוך הספר, וא"כ חזינן שצריכים מתוך הספר בפרשת זכור מהתורה.

מיהו יש לדחות שלעולם הרי זה רק מדרבנן, והילפותות שם הן בגדר אסמכתא בעלמא.

וממה שהביא המג"א בסי' תרפ"ה מהתרומת הדשן בשם הרא"ש והתוס' שאנן ותוס' הקצרות בברכות משמע שמתוך הכתב הוא מן התורה וז"ל, ובת"ה (ר"ת ובתרומת הדשן) סי' ק"ח כתב וז"ל, באשר"י פ"ו דברכות כתב דעשה דאורייתא לקרות פרשת זכור בעשרה, ובתוס' שאנן כתבו דאין שום קריאה דאורייתא רק פרשת זכור, ובתוס' הקצרות בברכות פ"ב פי' דפרשת זכור

ופרשת פרה חייבם לקרותם מן התורה עכ"ל,

והנה מדברי הש"ס הנ"ל במגילה דף י"ח ע"א שם לכאורה צריך לצאת שאם קרא מיעוט מפרשת זכור בעל פה הרי הוא יוצא כמו בנוגע לקריאת המגילה, דהא ילפינן מגילה מפרשת זכור ובכל זאת חזינן שמיעוט על פה אינו פוסל את קריאת המגילה, וא"כ חזינן מזה שהה"ג לפרשת זכור, ונהי שאינו יוצא בזה ידי הדין של קריאת מפטיר, כי הקריאה של המפטיר הרי היא פרשת זכור כולה, אבל בכל זאת הרי הוא שפיר יוצא ידי הדין של זכירת עמלק. והנה נקטתי בהנ"ל שגם כדי לקיים את הדין של קריאת מפטיר תיקנו שיקרא את כל הט' פסוקים שבפרשת זכור, אבל באמת אין זה מוכח, וא"כ אם קרא מיעוט של פר' זכור בעל פה, דהיינו ארבעה פסוקים מתוך התשעה, עדיין יוצא הוא ידי מפטיר בזה שקרא חמשה פסוקים מתוך הכתב, וצ"ע.

והנה הרמב"ם בפ"ה מהל' מלכים ה"ה כתב רק שחייבים לזכור איבתו ושנאתו בפה, אבל לא הזכיר שזכירת עמלק צריכה להיות מתוך הכתב, ואע"פ שהתם איירי בהמצות עשה דאורייתא וכמו שהקדים "מצות עשה לזכור", וא"כ י"ל דס"ל שמתוך הכתב הוא רק מדרבנן, אבל מ"מ הי' לו להזכיר גם את הדין דרבנן. וצ"ע. והנה בפ"ג מהל' תפילה ה"כ שפיר הזכיר הרמב"ם שבהשבת השני' של הארבע פרשיות קוראים פר' זכור, אבל התם איירי בהדין של מפטיר, ולא בהחיוב המיוחד של זכירת מעשה עמלק, וא"כ אכתי יוצא מהשמטתו שאת הדין המיוחד

הזה יוצאים גם שלא מתוך הספר ואפילו מדרבנן, וצ"ע.

ט) בענין קריאת פרשת זכור בעשרה.

עי' במגן אברהם בסי' תרפ"ה שהביא את דברי התרומת הדשן שהרא"ש סובר שמהתורה צריכים לקרות פרשת זכור בעשרה (הובאה לשונו בהאות הקודמת), והמ"ב בשער הציון תמה דמנין לנו דבר זה, וכתב שעייין בדברי הרא"ש ושאיין שם

הכרח לדברי התה"ד. וראיתי בקרן אורה על מס' ברכות (בעמוד י"ז של הספר, ועמוד כ"ז בהדפוס החדש) בד"ה ואידי דאיירינן וכו' שהוכיח שאין צריכים ציבור מהתורה מהגמ' במס' מגילה שהבאנו בהאות הקודמת, דהא אם צריכים עשרה הרי פשיטא שלא סגי בלב אלא צריכים בפה, כי אל"כ אין זה נקרא שהדבר נעשה בעשרה. ועוד כתב שהסברא להצריך ציבור הרי היא כי גם עצם המלחמה הרי היא חובה על הציבור ולא על היחיד.

מצות מחיית עמלק

לכם מכל אויביכם וגו' והי' המקום אשר יבחר ה' וגו' (דברים י"ב י' - י"א), וכן הפסוק שכתוב ויהי כי ישב המלך וגו', ואילו הרמב"ם הביא רק את הפסוק השני. ועיין ברדב"ז ובלח"מ מה שכתבו על דברי הרמב"ם.

עוד צ"ע, למה הביא הרמב"ם דין זה בריש הלכות מלכים, דהא לכאורה אין זה מדיני מלך, ואין שום תוספת קיום במצות שום תשים בזה שמעמידים את המלך לפני כריתת עמלק ובנין בית הבחירה, אלא האמור בזה הם דינים בכריתת עמלק ובנין בית הבחירה, דהיינו שכריתת עמלק צריכה להיות אחרי העמדת מלך, ושבנין בית הבחירה צריך להיות אחרי כריתת עמלק, וא"כ הי' לו להרמב"ם להביא דברים אלו בהל' בית הבחירה ולהלן בהל' מלכים, כי המקום לומר שבנין בית הבחירה צריך להיות אחרי כריתת עמלק הוא בהל' בית הבחירה, וכן המקום לומר שכריתת עמלק צריכה להיות אחרי העמדת מלך הוא להלן בהל' מלכים איפוא שהביא דיני מחיית עמלק.

ונראה מזה דס"ל להרמב"ם שדברים אלו הרי הם באמת מדיני המלך עצמו, והיינו שאע"פ שכל הציבור מצווין הם בכריתת עמלק ובנין בית הבחירה וכמש"כ הרמב"ם בסה"מ בסוף מנין המ"ע (וכן מבואר גם ביד החזקה) וכ"כ החינוך במצוה צ"ה ותר"ד, אבל מ"מ הדבר מסור

י) בענין שמחיית עמלק מסורה להמלך.

עיין בסנהדרין דף כ' ע"ב דתניא שג' מצות נצטוו ישראל בכניסתם לארץ, להעמיד להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ולבנות בית הבחירה. ובהמשך הסוגיא ילפינן מקראי שצריכים לקיימן על הסדר דוקא, דהיינו שהקמת מלך קודמת למחיית עמלק, ומחיית עמלק קודמת לבנין בית הבחירה.

ועיין ברמב"ם בפ"א מהל' מלכים ה"א שכתב וז"ל, שלש מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתם לארץ, למנות להם מלך שנאמר שום תשים עליך מלך, ולהכרית זרעו של עמלק וכו', ולבנות בית הבחירה וכו', מינוי מלך קודם למלחמת עמלק שנאמר אותי שלח ה' למשחך למלך עתה לך והכיתה את עמלק (שמואל א' ט"ו א'), והכרתת זרע עמלק קודמת לבנין הבית שנאמר ויהי כי ישב המלך בביתו וה' הניח לו מסביב מכל אויביו ויאמר המלך אל נתן הנביא אנכי יושב בבית ארזים וכו' (שמואל ב' ז' א - ב) עכ"ל. ועיין בכ"מ שהקשה שהרי בגמ' מיייתנן קרא דכי יד על כס י-ה מלחמה לה' בעמלק מדר דר (מדור דור) (שמות י"ז ט"ז) כדי לומר שהעמדת מלך קודמת למחיית עמלק (כי כס היינו מלך), ואילו הרמב"ם הביא קרא אחרינא דכתיב אותי שלח וגו'. ועוד דבגמ' הביאו שני פסוקים להא שמחיית עמלק קודמת לבנין בית הבחירה, דהיינו הפסוק שכתוב והניח

הוא להמלך, ועליו מוטל לסדר את סדר המלחמה והבנין (ואולי גם אין העם חייבים להתאמץ בדבר אם לא בהנהגתו של המלך), ולכן העמדת מלך קודמת למחיית עמלק ובנין בית המקדש, וזוהי כוונת הרמב"ם בהלכה זו, וגם בנוגע להדין קדימה של כריתת עמלק לבנין בית הבחירה י"ל שהוא דין מדיני המלך, ונאמר בזה שהמלך חייב להכריח זרעו של עמלק קודם בנין בית הבחירה, וא"כ שפיר הביא הרמב"ם גם את זה בהל' מלכים, דהא גוף הדין האמור בזה הוא דין מדיני המלך וכהנ"ל (ברם אע"פ שהנ"ל מספיק כדי לבאר את דעת הרמב"ם אבל החינוך במצוה תר"ד סובר שנאמר גם דין שני שגם יחיד הפוגש עמלקי יחיד חייב להורגו. ודברי החינוך הנ"ל שה"ה ליחיד מובאים במנ"ח שם, וכן במל"מ בסוף ספר פרשת דרכים, ונדפסו בהוצאת מכון ירושלים, אבל בהדפוס הישן של החינוך שנדפס יחד עם המנ"ח הרי הוא נשמט מדברי החינוך).

ומיושב בזה גם הא דלא הביא הרמב"ם קרא דכי יד על כס וגו', והיינו משום שמהתם לא חזינן אלא שכריתת עמלק באה לאחר הקמת מלך, אבל אכתי לא חזינן שהדבר מסור ומוטל על המלך עצמו, ומש"ה הביא הרמב"ם קרא דאותי שלח ה' וגו', דהא מהתם חזינן ששמואל צוה לשאול עצמו לערוך כריתת עמלק, וס"ל דהיינו משום שעליו ה' הדבר מוטל וכהנ"ל.

ומשום האי טעמא גופא לא הביא הרמב"ם קרא דוהניח לכם מכל אויביכם

וגו' שהביאה הגמ' כדי לומר שמחיית עמלק קודמת לבנין בית הבחירה, והיינו משום שמהתם לא חזינן אלא שבנין בית הבחירה בא לאחר כריתת עמלק, אבל אכתי לא מצינו שבנין בית הבחירה מוטל על המלך דוקא, ומש"ה הביא הרמב"ם קרא דויאמר המלך אל נתן וגו', כי מזה שרוד עצמו התאמץ בכך חזינן שהוא מוטל על המלך, והיינו כהנ"ל שהדבר מסור ומוטל על המלך.

מיהו אכתי צע"ק, דאם באמת מוטלת היא כריתת עמלק על המלך למה לא הביאה הברייתא גם הך קרא דאותי שלח ה' וגו', ולמה הביאו רק קרא דכי יד על כס י-ה וגו', דהא מהתם חזינן רק שהיא באה לאחר הקמת מלך, אבל אכתי לא חזינן שהיא מסורה להמלך.

ועיין עוד ביראים במצוה תל"ה שכתב להדיא שמחיית עמלק מוטלת היא על המלך, אלא שהביא שם רק קרא דכי יד על כס י-ה וצ"ע.

ועכ"פ לפי ביאורנו כאן אין סתירה מדברי היראים למה שכתב הרמב"ם שכל הציבור חייבים (ודלא כבעל ההערות שם שכתב דשפיר פליגי), כי נהי שכל הציבור חייבים וכדברי הרמב"ם, אבל היינו רק בהנהגת ופקודת המלך וכדברי היראים.

מיהו לשון היראים היא "למדנו מכאן שמצות למחות זכר עמלק על המלך מוטלת ולא על שאר אנשים", ומזה שסתם והזכיר לענין חיוב רק את המלך משמע שבאמת כל החיוב הוא רק על המלך.

ובאמת כן משמע גם מהרמב"ן בסוף

עמלק כי י"ל שנתכוין לומר לשאול רק שכיון שהוא המלך א"כ עליו להוציא את העם למלחמה, אבל לעולם אפשר להכרית את זרעו של עמלק גם ע"י שופט לפני מלוך מלך בישראל כיון שגם השופטים היו יכולים לערוך מלחמות כמו שרואים בספר שופטים (ומ"מ נראה שלאחר שהמליכו את שאול, היתה הרשות נטולה משמואל לערוך מלחמות, ומש"ה אכתי קשה מה שהקשינו דדלמא צוה את שאול משום שצריכים שהמלך יוציא).

ועכ"פ אין להקשות על הברייתא עצמה למה צריכים דרשה כדי לומר שהעמדת מלך קודמת למלחמת עמלק, תיפוק לי' משום שבע"כ צ"ל שהיא קודמת משום שצריכים מלך כדי להוציא את העם, דהא ליתא, וכמו שהבאנו שגם להשופטים הי' כח לערוך מלחמה, וא"כ עדיין לא היינו יודעים שצריכים העמדת מלך.

והנה לכאורה יש להקשות על מה שכתבנו שבמלחמת מצוה צריכים שהמלך יוציאם, דאיך שייך לומר כן, דהא מכיון שמחויבים הם בהדבר, א"כ למה אין יוצאים גם בלא שהמלך יוציאם. מיהו נראה שלק"מ משום שלעולם מצד הדין הי' צריך להיות אסור להלחם בשביל קיום מצוה מסוימת, דהא וחי בהם כתיב, ופיקוח נפש דוחה את כל המצות, רק שבהדין של מלחמה חידשה התורה שע"י מלחמה כדין מותרים הם, וגם חייבים הם, לסכן את עצמם, וא"כ מכיון שמהתנאים של מלחמה הוא שהמלך יוציאם, ובלא"ה אינה בגדר מלחמה כדין תורה, א"כ שוב אסור לצאת משום פיקוח נפש.

פרשת בשלח שכתב וז"ל, ויש מפרשים כי כאשר תהי' יד על כסא ה' תהי' מלחמה לה' בעמלק וכי, והענין כי כאשר יהי' מלך בישראל יושב על כסא ה', ילחם בעמלק, והוא רמז לשאול המלך הראשון, וכן תהי' מדור לדור, והענין כי כאשר יהי' מלך בישראל חייב להלחם בהם עד שימחו עכ"ל (והנה לעיל שם כתב שאם היו גומרים להכרית את שבעת הגוים וגומרים להנחיל את הארץ בימי יהושע הי' יהושע מוחה את עמלק. וצ"ע דהא לפי דבריו הנ"ל ששאול הי' המלך הראשון א"כ לא הי' יהושע מצווה בדבר. וכבר הארכתי בספרי על חומש בפר' יתרו על הפסוק "לאכל לחם" ובההערה שם בענין מה שמוכח מכמה מקומות שגם ליהושע הי' דין מלך).

אמנם אכתי צ"ע על הדרך הנ"ל בדעת הרמב"ם, והיינו משום שבאמת גם מהך קרא דשמואל ושאול שהביא הרמב"ם לא חזינן שכריתת עמלק מסורה היא בידי המלך, דהא לעולם י"ל דמה שצוה את שאול הרי זה משום שאין יוצאים למלחמות, ואפילו לא למלחמת מצוה, אלא על פי המלך, וכדמשמע מדברי הרמב"ם בפ"ה מהל' מלכים ה"ב שהוא המוציא גם למלחמת מצוה עיי"ש, וא"כ לעולם איכא למימר שכריתת עמלק אינה מסורה להמלך יותר מלכל ישראל, רק שצוה את שאול משום שהיו צריכים שהוא יוציא את העם כמו בכל מלחמות דעלמא. ובאמת זה יכול להיות הטעם למה הברייתא לא הביאה פסוק זה, והיינו משום שמפסוק זה לא חזינן אפילו שהעמדת מלך קודמת למחיית

יא) בענין אם נשים חייבות במחיית עמלק, וכן כמה כללים בגדר 'זמן גרמא'.

א. דברי האבני נזר בענין זה.

עי' בחינוך במצוה תר"ד שכתב שנשים פטורות מזכירת מעשה עמלק משום שאינן בנות עשיית מלחמה, כלומר דלכך הרי הן פטורות ממצות מחיית עמלק, ומש"ה גם אינן במצות זכירה. והקשה האבני נזר בחלק אר"ח חלק ב' סי' תק"ט דהא החינוך כתב שם שמצות מחיית עמלק אינה רק במערכות המלחמה, אלא הוא הדין ליחיד שבא לידו עמלקי יחידי הרי הוא חייב להורגו, והרי דבר זה שייך גם בנשים, וכמו שמצינו שיעל הרגה את סיסרא, וא"כ למה נשים פטורות מדבר זה (ודברי החינוך הנ"ל שה"ה ליחיד מובאים גם במנ"ח שם, וכן במל"מ בסוף ספר פרשת דרכים, ונדפסו בתוך דברי החינוך בהוצאת מכון ירושלים, אבל בהדפוס הישן של החינוך שנדפס יחד עם המנ"ח הרי הוא נשמט מדברי החינוך).

וכתב לתרץ דהיינו משום דחשיב מצוה שהזמן גרמא אשר נשים פטורות מהן, והיינו משום שאע"פ שבשעת מלחמה ממשיכים ללחום גם בשבת ולא מפסיקין וכמו שמבואר בשבת דף י"ט ע"א דהכי ילפינן מ"עד ורתה", דדרשינן עד ורתה אפילו בשבת, אבל מה שיחיד חייב להרוג עמלקי יחידי הרי זה דומה למיתת ב"ד שאינה נוהגת בשבת כדילפינן ביבמות דף ו' ע"ב ובסנהדרין דף ל"ה ע"ב מהא דכתיב לא תבערו אש בכל מושבותיכם, ומש"ה הרי זה נחשב זמן גרמא.

ושוב הקשה על זה, דנהי שהחיוב של

הריגת עמלקי יחידי אינו נוהג בשבת, אבל אכתי בדין הוא שלא תיחשב בגדר זמן גרמא כיון שהציור של מלחמה נוהג אפילו בשבת. וכוונת קושייתו היא דמה שציור מסוים אחד של קיום המצוה נוהג רק בזמן מסוים אינו קובע שם לעצמו להיות נחשב בגדר זמן גרמא כיון שכלל המצוה שייכת בכל זמן, ולכן הדין נותן שנשים יהיו חייבות לקיים אפילו את הציור שנוהג רק בזמן מסוים.

ויש להביא דוגמא לזה ממה שהמג"א בסי' תכ"ו הביא מהשל"ה שנשים פטורות מקידוש לבנה כיון שהיא בגדר זמן גרמא. והקשה בשו"ת מהרי"ל דיסקין בהקונטרס אחרון בסי' ה' אות כ"ו למה לא כתבו הפוסקים שהן פטורות גם מברכת החמה בתקופתה אחת לכ"ח שנה. ות"י באחד מתירווציו דהיינו משום שבברכת החמה הברכה היא "עושה מעשה בראשית" שהיא ברכה כללית על דברים נדירים בהבריאה, והרי חיוב זה שייך בכל זמן, ונהי שהציור של חמה בתקופתה אינו נוהג בכל זמן, אבל הציור הזה אינו קובע שם לעצמו להיות נחשב בגדר זמן גרמא, אבל על הלבנה מברכים ברכה מיוחדת בפני עצמה, וא"כ הרי זה מראה שקידוש לבנה הוא חיוב בפני עצמו, והרי חיוב זה הוא בגדר זמן גרמא.

ותי' האבני נזר על קושייתו הנ"ל דשאני כאן במחיית עמלק כי נשים נחשבות עם בפני עצמן, ומש"ה אם נשים היו חייבות להרוג עמלקי יחידי, ה' נחשב שיש ציווי מיוחד לאנשים, וציווי מיוחד לנשים, והציווי הזה לנשים שייך לקיימו רק בחול ולא בשבת, ואילו הציור של מלחמה

שנוהג גם בשבת אינו שייך להציווי של נשים, ומש"ה הציווי לנשים הי' שפיר נחשב בגדר זמן גרמא.

והנה האבני נזר נקט בדבריו הנ"ל שמה שאין הדבר נוהג בשבת מחמת האיסור של מלאכת שבת הרי זה גורם שיחשב בגדר זמן גרמא, והרגיש האבני נזר את הקושי שבדבר, כי הרי זה רק עיכוב מסיבה צדדית ולא הלכה עצמית של 'זמן' בגוף דיני המצוה, אלא שכתב להוכיח שגם דבר כזה מיקרי זמן גרמא, והיינו מהמשנה בכריתות דף ז' ע"ב דאמרינן שם שבת הלל סוכרים שאם יולדת הפילה בליל שמונים ואחד ללידתה הראשונה הרי היא חייבת קרבן יולדת גם על הלידה השני' (כלומר על מה שהפילה) כי ליל פ"א הוא כבר לאחר הימי טהרה של לידתה הראשונה, ואילו בית שמאי פוטרם כי לא יצאה לשעה שראוי' להבאת קרבן על הלידה הראשונה כי אין מקריבין קרבנות בלילה, והקשו בית הלל לבית שמאי דמה תגידו היכא שהפילה ביום פ"א שחל להיות בשבת שהרי גם אז אין מקריבים קרבן יולדת, וכי תאמרו שגם זה מיקרי שלא יצאה לשעה שראוי' להבאת קרבן, והשיבו בית שמאי דשאני שבת שראוי' לקרבן ציבור, וזה"ל שם, אמרו להן ב"ה והלא המפלת ביום שמונים ואחד שחל להיות בשבת תוכיח שלא יצאה לשעה שהיא ראוי' להביא קרבן וחייבת קרבן, אמרו להן ב"ש לא אם אמרתם יום שמונים ואחד שחל להיות בשבת שאף על פי שאינו ראוי לקרבן יחיד ראוי לקרבן ציבור וכו'. וכתב האבני נזר דחזינן משם שמה שאי אפשר להקריב קרבן יולדת בגלל איסור מלאכת שבת הרי זה קובע

שאינו נחשב זמן הקרבן (אלמלא קרבן ציבור) אע"פ שהעיכוב הוא דבר צדדי ולא הלכה בגוף המצוה, וא"כ הה"נ דחשיב זמן גרמא.

מיהו לכאורה יש לפקפק על הדמיון, כי נהי שחזינן שם שאינו נחשב זמן הבאת הקרבן, אבל אולי כדי להחשב זמן גרמא לענין לפטור נשים לא סגי בזה שמיקרי שאינו זמן המצוה, אלא צריכים שהדבר שגורם לזה שאינו זמן המצוה, יהי באמת המהות של הזמן, דהיינו שעצם המהות של הזמן אינו מתאים להמצוה, וכגון מצות לולב שרק הזמן של חג הסוכות מתאים למצות לולב, משא"כ ביולדת במס' כריתות שם נהי דחזינן שבשבת (אלמלא קרבן ציבור) הרי זה נחשב שהשעה אינה ראוי' לקרבן, אבל בכל זאת הסיבה אינה עצם הזמן אלא האיסור מלאכה, וא"כ אולי בשביל להיות נחשב בגדר זמן גרמא בעינן שעצם הזמן יהי הדבר שגורם את הפטור, ולא האיסור מלאכה של שבת.

ובאמת יש ראיות שונות מדברי הראשונים והאחרונים בענין אם היכא שדבר צדדי פוטר הרי זה נחשב בגדר זמן גרמא או לא, ונזכיר כמה מהם.

א', עיין בתוס' בקידושין דף כ"ט ע"א בד"ה אותו וכו' שכתבו שלפי המ"ד שסובר שמילה שלא בזמנה אינה נוהגת בלילה הרי היא נחשבת בגדר זמן גרמא, אבל לפי המ"ד שסובר שהיא נוהגת גם בלילה אינה נחשבת בגדר זמן גרמא עכ"ד, והרי לכו"ע מילה שלא בזמנה אינה דוחה שבת, וא"כ חזינן שדבר זה אינו גורם שתהי' נחשבת בגדר זמן גרמא כיון שהפטור הוא משום סיבה צדדית.

בהמציאות אינו קובע שם של זמן גרמא. ד', עי' עוד דוגמאות בספרי על קידושין בחלק ב' באות ת"א, וכן בחלק ההערות שם על דף ל"ו בהערה כ"ה.

ב. דברי המרחשת בענין נשים במחיית עמלק.

והנה גם בספר מרחשת בח"א סי' כ"ב אות ג' דן בדברי החינוך הנ"ל שכתב שנשים פטורות ממחיית עמלק כי אין דרכן לעשות מלחמה, וכתב שיש לומר עוד טעם, והיינו משום שהוא באמת מ"ע שהזמן גרמא כי אין המצוה נוהגת בלילה, דהביא שם את הגמ' במגילה דף ג' שהמלאך אמר ליהושע אמש בטלתם תמיד של בין הערבים ועכשיו בטלתם תלמוד תורה, ופירש"י בד"ה אמש בטלתם וז"ל, כשהעריב היום הי' לכם להקריב תמיד הערב, ובטלתם אותו, ונשתיתם במארב העיר חנם, שאין זמן מלחמה בלילה משתחשך עכ"ל, וכתב המרחשת שאין כוונת רש"י לומר שבמציאות אין הדרך ללחום בלילה, דהא מצינו מלחמה גם בלילה וכדכתיב במלחמת אברהם אבינו נגד המלכים ויחלק עליהם לילה, ועוד דאפילו אם אין זה הדרך אבל אם בכל זאת החליטו לעשות מלחמה גם בלילה הרי גם בזה יש מצוה של החרם תחרימם והעוסק במצוה פטור מן המצוה, וא"כ בע"כ צ"ל שכוונת רש"י היא שבאמת מצד הדין אין עושין מלחמת ז' עממין או מלחמת עמלק בלילה כי הרי זה דומה למיתת ב"ד שנוהגת רק ביום מהא דכתיב והוקע אותם לה' נגד השמש כדאמרינן בסנהדרין דף ל"ד ע"ב (וגם הריגת עמלקי יחידי אינו

מיהו יש לדחות שאין משם ראי', כי בכל זאת מילה נוהגת אחרי שמונה ימים בכל הזמנים, כי בשבת מילה נוהגת כשהיא בזמנה, ובלילה הרי היא נוהגת כשהיא שלא בזמנה, ומודדים את כל המצוה יחד ולא כל ציור בנפרד, וזהו כהיסוד שכתבנו לעיל שאם כלל המצוה נוהגת בכל הזמנים, אז אפילו הציורים שאינם נוהגים בכל הזמנים אינם נחשבים בגדר זמן גרמא.

ב', עי' בתוס' במנחות דף צ"ג ע"ב בד"ה ידו וכו' שכתבו שסמיכת קרבן חשיבא בגדר זמן גרמא כיון שאין סמיכה בלילה, וכתבו שני טעמים למה אין סמיכה בלילה. א', משום שצריכים תיכף לסמיכה שחיטה, ואין שחיטת קרבן בלילה אלא ביום אחרי הקרבת התמיד, ומש"ה יוצא שצריכים גם לסמוך ביום, ב', שיש היקש בין שחיטה לסמיכה, ומש"ה גם זמנה של סמיכה הוא ביום כמו שחיטה, ומעתה הרי בטעמם הראשון נקטו תוס' שמיקרי בגדר זמן גרמא אע"פ שהעיקוב הוא משום דבר צדדי, דהיינו שצריכים נוכחות שחיטה, ואין העיקוב משום שנאמר בסמיכה עצמה הגבלה של זמן. ועי' בספר עמק ברכה שתמה באמת על דרכם הראשון של תוס' שם למה חשיבא בגדר זמן גרמא.

ג', כבר הבאנו את דברי המג"א בשם השל"ה שנשים פטורות מקידוש לבנה כי חשיב בגדר זמן גרמא כיון שהוא נוהג רק בהחצי הראשון של החודש. ובהגהות חכמת שלמה על המג"א שם הקשה שדבר זה אינו בדין שיקבע שם של זמן גרמא, כי הסיבה אינה הזמן אלא העובדא שבסוף החודש חסרה לבנה בחידושה, ועיקוב שהוא משום חסרון

נוהג בלילה מטעם זה), ואין לומר שכוונת רש"י היא רק שלמעשה כיון שהם לא עשו מלחמה בלילה לא הי' להם לשהות שם, כי לפ"ז הי' רש"י צריך לכתוב "ונשתהיתם במארב העיר חנם כיון שלא עשיתם מלחמה בלילה" ולא לכתוב בדרך החלטי "שאינן זמן מלחמה בלילה".

ומעתה מכיון שבלילה אין מצוה הרי זה בגדר זמן גרמא ולכן נשים פטורות.

ג. טעם חדש למה לא חשיב בגדר 'זמן גרמא'.

והנה יש לומר עוד טעם למה לא שייך כאן הפטור של זמן גרמא, והיינו על פי היסוד שכתבתי בספרי על חומש בפרשת תרומה שהפטור של זמן גרמא נאמר רק על מצות שאדם חייב בהן בתורת יחיד, אבל היכא שהמצוה היא חובת ציבור, וכל יחיד ויחיד חייב רק בגלל היותו חלק מהציבור, בחיובים כאלו לא נאמר הפטור של זמן גרמא.

וכתבנו כן שם לענין מצות בנין בית הבחירה דכתב הרמב"ם בספר המצות אחרי מנין המצות עשה שהיא חובת ציבור ולא חובת יחיד.

ומעתה כן י"ל גם בנוגע למצות מחיית עמלק כי הרמב"ם שם כתב שגם מצות מחיית עמלק היא חובת ציבור (ואפילו אם כל יחיד שפוגש עמלקי חייב להורגו וכמו שסובר החינוך, הובא לעיל באות י'), אבל בכל זאת אין זה בתורת יחיד, אלא הרי הוא חייב מצד היותו חלק מהציבור, והציבור חייב להכרית זרעו של עמלק.

והנה לעיל באות י' הארכתי לבאר שהרמב"ם מפרש שמה שמחיית עמלק

באה אחרי הקמת מלך, וכדאמרין בסנהדרין דף כ' ע"ב, אין זה רק סדר של קדימה, אלא הכוונה היא שהמלך הוא זה שמוטל עליו לסדר את סדרי המלחמה, והדבר מסור להנהגת המלך, ולכן הביא הרמב"ם דבר זה בפ"א מהל' מלכים ה"א בתוך דיני המלך, וביארנו שאין זה סותר את דברי הרמב"ם שהיא חובת ציבור כי אע"פ שהיא חובת ציבור אבל בכל זאת הדבר מסור להמלך להנהיג את הציבור בענין זה.

ועיין עוד ביראים במצוה תל"ה שכתב להדיא שמחיית עמלק מוטלת היא על המלך, ולפי ביאורנו כאן אין סתירה מדברי היראים למה שכתב הרמב"ם שכל הציבור חייבים (ודלא כבעל ההערות שם שכתב דשפיר פליגי), כי נהי שכל הציבור חייבים וכדברי הרמב"ם, אבל היינו רק בהנהגת ופקודת המלך וכדברי היראים.

מיהו לשון היראים היא "למדנו מכאן שמצות למחות זכר עמלק על המלך מוטלת ולא על שאר אנשים", ומזה שסתם והזכיר לענין חיוב רק את המלך משמע שבאמת כל החיוב הוא רק על המלך.

ובאמת כן משמע גם מהרמב"ן בסוף פרשת בשלח שכתב וז"ל, ויש מפרשים כי כאשר תהי' יד על כסא ה' תהי' מלחמה לה' בעמלק וכו', והענין כי כאשר יהי' מלך בישראל יושב על כסא ה', ילחם בעמלק, והוא רמז לשאול המלך הראשון, וכן תהי' מדור לדור, והענין כי כאשר יהי' מלך בישראל חייב להלחם בהם עד שימחו עכ"ל (והנה לעיל שם כתב שאם היו גומרים להכרית את שבעת העממין

וגומרים להנחיל את הארץ בימי יהושע, הי' יהושע מוחה את עמלק, וצ"ע דהא לפי דבריו הנ"ל ששאל הי' המלך הראשון א"כ לא הי' יהושע מצווה בדבר. וכבר הארכתי בספרי על חומש בפר' יתרו על הפסוק "לאכל לחם" ובהערה שם בענין מה שמוכח מכמה מקומות שגם ליהושע הי' דין מלך).

והגרי"ז נקט שמצות מחיית עמלק היא רק בשעת מלחמה, ושהמלחמה תהי' ע"פ נביא, ושהו הכוונה במלחמה לה' בעמלק מדור דור, דהכוונה היא שהמצוה היא ע"י מלחמה, ורק לה', כלומר על פי ה' דהיינו נביא, ועוד נקט שם שמשום כך רק הציבור יכולים לעשות את המצוה, כי רק ע"י ציבור הרי זה נחשב בגדר מלחמה, אבל יחיד שפוגש עמלקי אינו חייב להורגו (דלא כהחינוך במצוה תר"ד), כי אין זה נקרא מלחמה, ולכן לא כתב הרמב"ם בנוגע לעמלק שגם יחיד חייב כמו שכתב בנוגע לז' עממין. ועוד מבואר בחי' הגרי"ז שם שזהו כוונת הרמב"ם במש"כ שזה חובת ציבור, דכוונתו לומר שרק ציבור ביחד יכולים לקיים את המצוה כי צריכים את השם של מלחמה. ודבריו הם דלא כדרכנו הנ"ל בכוונת הרמב"ם שהמצוה היא חובה כללית על הציבור ולא חובה על כל יחיד ויחיד (רק שבאמת גם יחיד חייב למחות יען היותו חלק מהציבור).

ולהלן באות י"ד כתבתי דרך שבמחיית עמלק המלחמה בכלל אינה חלק מגוף המצוה, ואין תנאי בהמצוה שתהי' דוקא בדרך מלחמה, ואם הי' אפשר ע"י תכסיס אחר הי' סגי בכך (ודלא כהגרי"ז), ואפילו אם נאמר שיש תנאי מיוחד שצריכים שעת

מלחמה אבל מ"מ אכתי י"ל שעצם מעשה המלחמה כשהוא לעצמו אינו מגוף קיום המצוה, ומש"ה סובר רש"י בריש סנהדרין שמלחמת עמלק מיקרי מלחמת רשות ולא מלחמת מצוה (לענין אם צריכים רשות הסנהדרין כדי לערוך אותה), משא"כ בנוגע להשבעה עממין יש קיום מיוחד בעצם המלחמה, ומש"ה הרי היא שפיר נחשבת מלחמת מצוה, ואע"פ שכתבו החינוך והרמב"ם שגם יחיד שפוגש יחיד מהז' עממין חייב להורגו, אבל בכל זאת יש קיום מיוחד במלחמה מקראי דכיבוש והורשה.

ועי' במשך חכמה בדברים שם שכתב שלפי מש"כ רש"י שצריכים להשמיד גם את הבהמות צ"ל שהטעם למה דוד ואנשיו לקחו לעצמם את הבהמות של העמלקים שפשטו על צקלג, הרי זה כי אין מצות מחיית עמלק על יחיד שפגש עמלקי, ודלא כהחינוך במצוב תר"ד שכתב שחייב להורגו (ודברי החינוך הנ"ל שה"ה ליחיד מובאים במנ"ח שם, וכן במל"מ בסוף ספר פרשת דרכים, ונדפסו בהוצאת מכון ירושלים, אבל בהדפוס הישן של החינוך שנדפס יחד עם המנ"ח הרי הוא נשמט מדברי החינוך).

יב) בענין למה להשמיד גם את הבהמות של עמלק ונכסיהם.

הנה על הפסוק בפר' כי תצא שכתוב תמחה את זכר עמלק (דברים כ"ה י"ט) פירש"י וז"ל, מאיש ועד אשה מעולל ועד יונק משור ועד שה (כמו ששמואל צוה את שאול) שלא יהי' שם עמלק נזכר אפילו

על הבהמה לומר בהמה זו משל עמלק היתה עכ"ל.

ופי' השפתי חכמים שלומדים כן מהמלה "זכר". ולפי"ז לכאורה ה"ה לשאר חפצים ששייך לומר עליהם שהיו של עמלק.

וכדברי רש"י מבואר באבן עזרא (בדברים שם) וז"ל, תמחה את זכר עמלק, זהו "והמתה מאיש ועד אשה, מעולל ועד יונק, משור ועד שה, שלא יאמר זה השור הי' משל עמלק, ודברי התורה כלל ודברי שמואל הנביא פרט עכ"ל.

ובמכילתא בפר' בשלח, עמלק, פר' ב' (קרוב לסופו) איתא בזה"ל, רבי אלעזר המודעי אומר נשבע הקב"ה בכסא הכבוד שלו אם אניח נין ונכד של עמלק תחת כל השמים, שלא יאמרו גמל זה של עמלק, וא"כ מסתמא זהו גם כוונת המצוה.

ובמדרש איכה בסוף פר' ג' הוסיפו שלא יאמרו "אילן זה של עמלק". וממה שהזכירו גם אילן מבואר שמדובר לא רק בבהמות, שהוזכרו בשמואל שם, אלא ה"ה לשאר חפצים שמספיק חשובים לומר עליהם שהיו של עמלק.

וגם הרד"ק בשמואל א' ט"ו ג' כתב את הטעם הנ"ל וז"ל, כי אם יהיו מהם שור או חמור יאמרו זה הי' משלל עמלק, והרי לא נמחה זכר עמלק, והכתוב אומר תמחה את זכר עמלק עכ"ל.

והמנ"ח במצוה תר"ד תמה על רש"י מנ"ל דבר זה, דנהי שמצינו שכן צוה שמואל את שאול בשליחות הקב"ה אבל לדורות מנין. מיהו כבר הבאנו שכן משמע מהמלה "זכר".

מיהו עי' בבעל הטורים על מה שכתוב

בשמות כ"ב י"ז "מכשפה לא תחי" שכתב טעם אחר לכריתת הבהמות וז"ל, במדרש יש שעמלקים מכשפים היו, ועשו עצמם כדמות בהמות למלט עצמם, לכך צוה הקב"ה והמתה מאיש ועד אשה, מעולל ועד יונק, משור ועד שה עכ"ל.

וכן מבואר ברש"י בשמואל א' ט"ו ג' שכתב וז"ל, משור ועד שה, שהיו בעלי כשפים, ומשנין עצמן ודומין לבהמה עכ"ל. ולפי"ז לכאורה הציווי קאי רק כשאפשר לחשוש לכשפים.

ורבינו בחיי בפר' כי תצא כתב כדברי רש"י בפרשת כי תצא שם, והוסיף בלשון "ועוד" את הטעם שהביא רש"י בשמואל. ובפר' בשלח כתב שמ"מלחמה לה" לומדים שנכסיהם "אסור בהנאה, ויהי הכל לה' ולא לבני אדם", ושמפני זה נענש שאול, ושמפני זה כתוב במגילת אסתר ובביזה לא שלחו את ידם.

והרלב"ג בשמואל א' ט"ו ו' כתב וז"ל, הכוונה היתה בהחרמת עמלק בזה האופן שצוה השם יתברך שלא יהנו ישראל כלל מנכסיהם, להעיר כי הכוונה האלקית היתה בזה ללקיחת נקמה ממה שעשה עמלק לישראל בדרך בצאתם ממצרים אשר זנב בהם כל הנחשלים אחריהם, למען ייראו הבאים מעשות כדבר הרע הזה, ולא היתה הכוונה בזאת המלחמה לקחת שללם וליהנות מנכסיהם, וכאשר פשטו שאול וישראל ידיהם בשלל, הראו כי לא היתה כוונתם בזה לנקמה אך להועיל עצמם, וזה הי' היפך הכוונה האלקית, וידמה שלזאת הסיבה העצמה נשמרו בימי מרדכי ואסתר משלוח ידם בכיזת אויביהם שהיו מעמלק כמו שסופר

ובביזה לא שלחו את ידם עכ"ל. ועי' במשך חכמה בדברים שם שכתב שלפי מש"כ רש"י שצריכים להשמיד גם את הבהמות צ"ל שהטעם למה דוד ואנשיו לקחו לעצמם את הבהמות של העמלקים שפשוטו על צקלג, הרי זה כי אין מצות מחיית עמלק על יחיד שפגש עמלקי, ודלא כהחינוך במצוה תר"ד שכתב שחייב להורגו (ודברי החינוך הנ"ל שה"ה ליחיד מובאים במנ"ח שם, וכן במל"מ בסוף ספר פרשת דרכים, ונדפסו בהוצאת מכון ירושלים, אבל בהדפוס הישן של החינוך שנדפס יחד עם המנ"ח הרי הוא נשמט מדברי החינוך).

והנה כבר הבאנו שבימי מרדכי ואסתר כתוב ובביזה לא שלחו את ידם, ורבינו בחיי בפר' בשלח והרלב"ג נקטו שאותה מלחמה היתה בגדר מלחמת עמלק, וכתבו שלכן לא לקחו את הביזה, ולפי הטעמים שכתבו הם (דהיינו איסור הנאה, ולהראות שהכוונה היא לנקום) אתי שפיר למה לא השמידו את הביזה, כי מספיק בזה שלא שלחו בה את ידם, אבל לפי הטעם של 'זכר', צ"ע דאם נדמה את המלחמה ההיא למלחמת עמלק, למה לא השמידו את הביזה כדי שלא יזכר שם עמלק.

ברם יש טעמים למה לא לדמות המלחמה בימי מרדכי ואסתר למלחמת עמלק, והיינו משום שאע"פ שהיו ציבור אבל לא הי' שם מלך, והיראים סובר שרק המלך חייב, ואע"פ שהוא עורך את המלחמה ע"י שהוא מוציא את העם, והם חייבים לשמוע לו, אבל הרי זה רק כדי לא להיות מורדים במלכות, ולא משום שהם חייבים במלחמת עמלק.

וכן לפי הגר"ז שמחיית עמלק צריכה להיות דוקא על ידי מלחמה ודוקא ע"י נבואה שעליהם לערוך את המלחמה, וכדכתיב "מלחמה לה", הרי התם לא היתה נבואה, וגם לא היתה מלחמה על פי דין תורה כי אין מוציאים לשום מלחמה בלי מלך כי הוא צריך להיות המוציא, וא"כ מה שלחמו לא הי' בגדר מלחמה על פי דין תורה אלא לחמו פשוט כדי להציל את עצמם מהקמים עליהם, והא דבביזה לא שלחו את ידם י"ל דהיינו מהטעם שכתב רש"י שם דהיינו שלא לגרום לאחשוורוש צרות עין כלפיהם, א"נ כדברי האבן עזרא שם שהיתה עצה טובה שהביזה תהי' לאוצרות המלך כדי לרצותו.

והנה אכתי צ"ע על רבינו בחיי והרלב"ג שדימו את הנעשה בימי מרדכי ואסתר למלחמת עמלק, כי לפי הטעמים שכתבו הם למה צריכים להכרית גם את הבהמות וכדומה, נהי שמספיק בזה שלא לקחו את הביזה לעצמם ולא היו צריכים להשמידו, אבל מצינו שאחשוורוש נתן את בית המן לאסתר, וא"כ איך הותר לאסתר ליהנות מבית המן הלא הי' מעמלק.

וי"ל דהיינו משום שאחשוורוש לקח את הבית לעצמו, ומש"ה הי' נחשב שהיא מקבלת את הבית מאחשוורוש ולא מהמן, ולכן לא הי' אסור.

מיהו לפי הטעם של 'זכר' לכאורה סוף סוף אכתי הי' נזכר שמו של המן עי"ז, דהיינו שזה הי' פעם ביתו של המן, וא"כ איך הותר לאסתר לקבל את הבית.

ויש לומר שכיון שלא היתה יכולה להשמידו, כי אחשוורוש בודאי לא הי'

מסכים לזה, א"כ יוצא שגם אם לא היתה לוקחת אותו לעצמה אכתי יהי נזכר עליו שמו של המן, וא"כ שוב לא היתה סיבה למה לא תקחנו היא. ועוד דכיון שאחשורוש צוה אותה על בית המן, אם היתה מסרבת לקבלו, הי' בודאי נחשב שהיא ממריאה את פיו של אחשורוש, והי' אחשורוש מתמלא חמה, כדרכו, והי' עלול לצוות להורגה כדרך שעשה לושתי ולהמן, וא"כ הי' בזה משום פיקוח נפש.

ועוד י"ל כהשיטה שעל יחיד הפוגש עמלקי אין דין של מחיית עמלק, והרי אחשורוש נתן את בית המן לאסתר מיד עם הריגת המן שקרה קרוב לשנה לפני שהגיע זמן המלחמה.

ועכ"פ נהי שיישבנו לפי הטעם של 'זכר' למה לקחה אסתר את בית המן, אבל אכתי צ"ע למה הסתפקו ב"בביזה לא שלחו את ידם", ולא השמידו את הביזה משום הטעם של 'זכר', דהא אם חייבים להשמיד משום 'זכר' לכאורה לא מהני הטעמים שהבאנו מרש"י ומהאבן עזרא.

וצ"ל שאלו שסוברים את הטעם של 'זכר' יסברו שלא היתה המלחמה בגדר מחיית עמלק, וכבר כתבנו טעמים לזה.

יג) מחיית עמלק והלאו של לא תקום.

הנה החינוך במצוה רמ"א, בדבריו על הלאו של לא תקום, ביאר שטעם הלאו הוא משום שהדבר שהשני עשה נגדו נגזר מהקב"ה, כי הכל הוא מאת הקב"ה וכמו שאמר דוד לאחר ששמעי בן גרא קילל אותו ש"ה אמר לו קלל ומש"ה אין סיבה

לנקום. ולפ"ז צ"ע למה אמרה התורה למחות את זכר עמלק, הלא אין סיבה לקפידא כמו שביאר החינוך שלא שייך שאדם ירע להזולת מעצמו. ובאמת עיין ברש"י בפרשת בשלח שהביא שמעשה עמלק הי' עונש בגלל מה שאמרו היש ה' בקרבנו.

מיהו באמת בספרי על חומש, בפרשת וישב, הבאתי הרבה מקורות בענין אם אפשר להרע להזולת בלי שיהי' נגזר או לא, ושיש שסוברים דלא כהחינוך. ואולי י"ל כעין הכרעה, והיינו שבאמת שפיר אפשר, רק שגם על זה יש פיקוח ולפעמים הקב"ה מעכב אותו, ואם אדם הצליח להרע להזולת הרי זה סימן שהקב"ה הסכים על ידו. ואע"פ שהי' בדעתו של הקב"ה להפרע מאותו אדם בדרך אחרת, ובלי שאדם זה בחר ויזם להרע לאותו אדם לא הי' הקב"ה גורם לאדם זה להרע לו, אלא הי' פורע מאותו אדם בדרך אחרת, אבל עכשיו הרי הקב"ה מסכים להפרע מאותו אדם על דרך זה כיון שהאדם הזה עצמו בחר ויזם לעשות כן.

ומעתה לפ"ז שפיר יש מקום לנקמה, כי סו"ס הרי שפיר הרע לו בכח בחירתו, רק שבישראל הקב"ה צוה לא להסתכל על זה, אלא להסתכל על העובדא שהדבר קיבל את אישורו של הקב"ה, אבל נגד עמלק צוה הקב"ה ששפיר ננקום את נקמתנו.

ברם מלשון החינוך שם משמע ששייך להרע להזולת רק אם הקב"ה גזר כן בפועל, ולא יתכן על ידי בחירת האדם (בצירוף מה שאין הקב"ה מעכב).

מיהו גם לפ"ז יש לומר שיש מקום

בזה לחוד שמוחים את זכר עמלק, ואם הי' אפשר ע"י תכסיס אחר, הי' סגי בכך [ואפי' אם נאמר שיש תנאי מיוחד מצריכים שעת מלחמה*] אבל מ"מ אכתי י"ל שעצם מעשה המלחמה כשהוא לעצמו אינו מגוף קיום המצוה וכהנ"ל], וא"כ י"ל דס"ל לרש"י שאינה נחשבת מלחמת מצוה לענין שלא נצטרך רשות ע"א אלא היכא שיש קיום מצוה בעצם מעשה המלחמה, וזהו שכתב שלא חשיבא מלחמת מצוה אלא מלחמת יהושע שהיתה לכבוש את הארץ. ואע"פ שמצות החרם תחרימם להרוג ז' עממים קיימת גם שלא בשעת המלחמה כמו שכתבו הרמב"ם בפ"ה מהל' מלכים ה"ד והחינוך במצוה תקכ"ח, אבל מ"מ י"ל דס"ל לרש"י שמלבד מהחרמת ז' עממים, הי' גם קיום מיוחד של מלחמה מהפסוקים של הורשה וכיבוש [במדבר ל"ב, כ"א וכ"ט*], וס"ל שבאופן שהיו צריכים לכך, היתה עצם המלחמה נכנסת לקיום המצוה, ואולי אפי' אם אירע שלא היו צריכים, הי' דין לכתחילה לעשות דוקא ע"י מלחמה, ומש"ה היתה נחשבת מלחמת מצוה.

אולם, אכתי יש לעיין בסברת הדבר, דהא סוף סוף מכיון שמחיית עמלק היא מצוה, א"כ למה אינם רשאים לצאת גם בלא רשותם, ואיזה מקום יש כאן לומר שתהא רשות ב"ד מעכבת, דהא גם בלא רשותם הרי הם מחויבים לקיים את המצוה. מיהו נראה שלק"מ, והיינו משום

לנקמה, והיינו אם העושה עשה שלא לשם שמים, דהנה ע"י ברמב"ן בפרשת לך לך שכתב שהטעם למה נענשו סנחריב ונבוכדנצר אע"פ שהי' נגזר מהקב"ה על כלל ישראל הרי זה כי עשו שלא לשם שמים, וא"כ גם לפ"ז יש ליישב שנהי שבישראל צוה הקב"ה להסתכל על העובדא שהדבר נגזר מהקב"ה, ולא על העובדא שהעושה עשה שלא לשם שמים, אבל בעמלק צוה הקב"ה להסתכל על מה שלא נתכוין לשם שמים.

יד) בענין מלחמת עמלק ועוד סוגים של מלחמה.

ע"י במתניתין בריש סנהדרין דתנן שאין מוציאין למלחמת הרשות אלא ע"פ ב"ד של ע"א. ופירש"י בד"ה במלחמת הרשות וז"ל, כל מלחמה קרי רשות לבד ממלחמת יהושע שהיתה לכבוש את ארץ ישראל עכ"ל. והקשה הערוך לנר דהא איכא נמי מלחמת עמלק שהיא מלחמת מצוה, ובאמת הרמב"ם בפיה"מ שם כתב להדיא שגם מלחמת עמלק היא בגדר מלחמת מצוה ואין צריכים בה רשותם של ע"א. ועיי"ש בערל"נ מש"כ בזה.

ונראה ש"ל דס"ל לרש"י שאע"פ שבודאי נמנית היא מחיית עמלק למ"ע, אבל מ"מ אכתי לא נאמר שום קיום מצוה בעצם עריכת המלחמה, ואינה חלק מעצם קיום המצוה, אלא כל הקיום מצוה הוא

מלחמה מדכתיב מלחמה לה' בעמלק. (** ועי' בלשון הרמב"ן במנין המצות עשה שהוסיף על חשבונו של הרמב"ם במצוה ד'.

(* והגרי"ז פ"י ששמואל הרג את אגג מדין רוצח (כאשר שכלה נשים חרבך"), ולא משום עמלק, כי הי' כבר אחרי המלחמה, וצריכים דוקא שעת

שלעולם מצד הדין הי' צריך להיות אסור להלחם למטרת קיום מצוה מסוימת, כי יש בזה סכנת נפשות וכתוב וחי בהם שפיקוח נפש דוחה את כל המצות, וא"כ היו צריכים לחפש דרך אחרת בלי לסכן את עצמם, רק שבדין מלחמה חידשה התורה שע"י מלחמה כדת וכדין מותרים הם לסכן את עצמם, וא"כ שוב שייך לומר שמהתנאים של מלחמה כדין הוא שתהי' ע"פ ב"ד ושבלי זה אינה נחשבת מלחמה כדין תורה, וממילא שוב אסור לצאת משום פיקוח נפש (ואע"פ שהדבר ברור שיתנו רשות כיון שהיא מצוה, אבל מ"מ אין זה שאלה בחנם אלא שואלים רשות כדי שיתפללו עליהם כמש"כ רש"י בברכות דף ג' ע"ב בד"ה ונמלכים בסנהדרין).

ועיין בסוטה דף מ"ד ע"ב דפליגי רבי יהודה ורבנן במלחמה שהיא למעוטי עכו"ם דלא ליתי עלייהו אם חשיבא מלחמת מצוה או מלחמת הרשות, ואמרינן שם שנפ"מ לענין אי חשיב עוסק במצוה דפטור מן המצוה. ולכאורה צ"ע, דהא יש נפ"מ בדיני המלחמה עצמה, דהא אם היא נחשבת מלחמת מצוה לא בעינן בה רשותן של ע"א, משא"כ אם היא נחשבת מלחמת הרשות שפיר בעינן בה רשותן של ע"א כמו בכל מלחמת הרשות, וא"כ בדיני המלחמה עצמה אפשר למצוא נפ"מ. אמנם ע"פ הנ"ל א"ש, דהא בודאי גם בהך מלחמה של למעוטי עכו"ם דלא ליתי עלייהו לא נאמר שום קיום מצוה על עצם מעשה עריכת המלחמה, אלא כל הקיום מצוה הוא בזה לחוד שממעטים את העכו"ם ומרחיקים את הסכנה, ואם הי'

אפשר ע"י תכסיס אחר הי' סגי בכך, וא"כ אפי' למאן דקרי לה מלחמת מצוה אבל מ"מ הרי זה דוקא לענין הדין של עוסק במצוה פטור מן המצוה, משום שגם בכה"ג הרי הם נחשבים עוסקים במצוה, אבל לענין רשות ע"א, מכיון שאין בה קיום מצוה מחמת עצמה, אכתי חשיבא כמלחמת הרשות ובעינן בה רשותן של ע"א.

והנה עיי"ש בהסוגיא בסוטה דמבואר שאפי' למאן דקרי לה מלחמת מצוה וששייך בכה"ג הכלל של עוסק במצוה פטור מן המצוה, אבל מ"מ אכתי חוזרים מעורכי המלחמה, ורק מלחמת יהושע לכבוש את הארץ חשיבא מלחמת מצוה לענין שיצא חתן מחדרו ואין חוזרים מעורכי המלחמה. ולפי הנ"ל הדבר מבואר היטב, והיינו משום שגם בכדי לומר שאין חוזרים מעורכי המלחמה בעינן מלחמה שיש קיום מצוה בעצם מעשה המלחמה, דהיינו מלחמת יהושע לכבוש את הארץ, אבל מלחמה שאין בה שום קיום מצוה מחמת עצמה, לא חשיבא מלחמת מצוה לענין זה, ומש"ה במלחמה דלמעוטי עכו"ם דלא ליתי עלייהו, אע"פ שהוא נחשב בגדר עוסק במצוה, אבל מ"מ שפיר חוזרים בה מעורכי המלחמה מאחר שלא נאמר בה שום קיום מצוה מחמת עצמה. ולפי דברינו יוצא שגם במלחמת עמלק חוזרים מעורכי המלחמה לדעת רש"י, דהא גם במלחמת עמלק ס"ל שאין קיום עצמי. ומעתה יש לברר את דעת הרמב"ם בכל הנ"ל, דהנה כבר הבאנו לעיל את דברי הרמב"ם בפיה"מ שגם מלחמת עמלק

חשיבא מלחמת מצוה ולא בעינן בה רשות ע"א. ומעתה עיין עוד בדבריו בפ"ה מהל' מלכים ה"א שכתב וז"ל, אין המלך נלחם תחלה אלא מלחמת מצוה, ואי זו היא מלחמת מצוה, זו מלחמת שבעה עממים ומלחמת עמלק ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם, ואח"כ נלחם במלחמת הרשות, והיא המלחמה שנלחם עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו עכ"ל. ועיי"ש בלח"מ שביאר דס"ל שההלכה היא כדברי חכמים שלמעוטי עכו"ם דלא ליתיה עליהו הויא מלחמת הרשות ונכללת היא במש"כ להרבות בגדולתו ושמעו, כלומר שיראו ממנו ולא יבואו עליו. ברם, להדיא חזינן מדברי הרמב"ם הנ"ל שאע"פ שההלכה היא כחכמים, אבל מ"מ המלחמה של עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם חשיבא שפיר מלחמת מצוה. ובאמת יש לדקדק כן מלשון הגמ' בהסוגיא בסוטה, דהא אמרינן שם שפליגי בלמעוטי עכו"ם דלא ליתיה עליהו אי חשיבא מלחמת מצוה או לא, ומשמע להדיא שהיכא שכבר באו עליהו, לכו"ע הרי זה נחשב שפיר מלחמת מצוה וכהנ"ל. ועיין עוד שם בה"ב שכתב הרמב"ם וז"ל, מלחמת מצוה אינו צריך ליטול בה רשות ב"ד אלא יוצא מעצמו בכל עת וכופה העם לצאת, אבל מלחמת הרשות אינו מוציא העם בה אלא ע"פ ב"ד של שבעים ואחד עכ"ל. ומדבריו יוצא שגם להמלחמה של עזרת ישראל מיד צר לא בעינן רשות של ע"א, דהא כתב לעיל בה"א שהיא מלחמת מצוה, וא"כ נכללת היא במש"כ שבמלחמת מצוה לא בעינן רשות של ע"א (ואין לומר שהיינו משום

שמחמת פיקוח נפש מותרים לערוך מלחמה גם בלא דיני מלחמה, דהא מדבריו משמע שגם לכתחילה לא בעינן ככה"ג רשותן של ע"א ושנקראת מלחמה כד"ן).

והנה בנוגע למה שכתב שמלחמת עמלק נחשבת מלחמת מצוה י"ל שהיינו משום דס"ל שאיכא קיום מצוה בעצם מעשה המלחמה (ואולי משום דכתיב ב' מלחמה לה' בעמלק, עי' בהערה הראשונה לעיל כאן). מיהו בנוגע לעזרת ישראל מיד צר הרי בודאי אין קיום עצמי בעצם המלחמה אלא הי' סגי גם בדרך אחרת, וא"כ בע"כ צ"ל דהא דס"ל שלא בעינן בה רשותן של ע"א הרי זה משום שהוא חולק על דעת רש"י הנ"ל וס"ל שגם כשאין קיום עצמי בעצם המלחמה, חשיבא מלחמת מצוה לענין שאין צריכים רשותן של ע"א, ומש"ה שפיר כתב שמוציאין לה אפילו בלא רשותן של ע"א. ולפ"ז י"ל שגם בנוגע למלחמת עמלק הרי הוא סובר שאין בהמלחמה קיום עצמי, ומ"מ א"ש הא דס"ל שלא בעינן בה רשותן של ע"א וכהנ"ל. ולפ"ז גם במלחמה דלמעוטי עכו"ם דלא ליתיה עליהו לא בעינן רשותן של ע"א לפי ר"י דס"ל דהויא מלחמת מצוה, ואע"פ שגם ר"י מודה שחוזרים בה מעורכי המלחמה כיון שאין בה קיום עצמי, אבל מ"מ לענין רשותן של ע"א סגי גם בתורת הכשר לחוד בכדי להחשב מלחמת מצוה, וכמו דס"ל להרמב"ם במלחמת עמלק ועזרת ישראל. אמנם לפי הרמב"ם אכתי צ"ע למה לא אמרינן שאיכא בינייהו רשותן של ע"א וכהנ"ל.

(ולפי דרכינו הנ"ל בדעת הרמב"ם אכתי

יוצא שלעולם גם במלחמות אלו חוזרין מעורכי המלחמה. מיהו עי' בלח"מ שכתב שבכל הנך מלחמות מצוה שהזכיר הרמב"ם שם אין חוזרים בהן מעורכי מלחמה. ברם ע"פ דרכינו הנ"ל אם כי אפשר לומר במלחמת עמלק שיש קיום עצמי בעצם המלחמה, אבל מ"מ במלחמת עזרת ישראל מיד צר בודאי א"א לומר כן, וא"כ בודאי חוזרין בה מעורכי המלחמה וכדמוכח בהסוגיא בסוטה שם ע"פ דרכינו הנ"ל שבמלחמה שאין בה קיום עצמי הדין הוא שחוזרין. וגם המעיין בכ"מ שם יראה שכוונתו לומר שבהך מלחמה של עזרת ישראל מיד צר אין קיום עצמי ובאמת חוזרין בה מעורכי המלחמה, ומש"ה תמה על הרמב"ם דהי' לו לעשות ג' חילוקי מלחמה).

והנה עיין עוד ברמב"ם בפ"ד מהל' ע"ז ה"ו שכתב וז"ל, והיאך דין עיר הנדחת וכו' אח"כ שולחים להם שני ת"ח להזהירם ולהחזירם, אם חזרו ועשו תשובה מוטב, ואם יעמדו באולתן ב"ד מצווין לכל ישראל לעלות עליהן לצבא והן צרינן עליהן ועורכין עמהן מלחמה עד שתבקע העיר וכו' עכ"ל. והנה נראה פשוט שלא הויה מלחמה זו דין מיוחד בעיה"נ דוקא, אלא הה"נ לכל היכא שא"א לדון אלא ע"י מלחמה, אלא שהזכיר כן הרמב"ם רק בעיר הנדחת כי רק כנגד עיר שלימה יתכן לפעמים שצריכים מלחמה.

והנה לכאורה כוונת הרמב"ם בזה שכתב שב"ד מצווין לכל ישראל לעלות עליהן לצבא הרי היא לרשותן של ע"א, ושגם למלחמה זו בעינן רשותן של ע"א. אמנם צ"ע למה לא חשיבא הך מלחמה בגדר

מלחמת מצוה דלא בעינן בה רשותן של ע"א, דהא גם מלחמה זו, מצוה ללחום אותה, ואע"פ שכל עיקרה של מלחמה זו אינה אלא בגדר הכשר להבאתם לב"ד, ואין בה שום קיום עצמי, אבל מ"מ הרי הוכחנו שס"ל להרמב"ם שגם בכה"ג לא בעינן רשותן של ע"א, וכמו בעזרת ישראל מיד צר, וא"כ למה צריכים במלחמת עיה"נ הציווי של ב"ד (מיהו אולי לא חשיב בגדר מלחמת מצוה כי היא רק הכשר דהכשר, כי גם אחרי הנצחון צריכים עוד להביאם לב"ד שגם זה הוא רק בגדר הכשר. ברם אולי הכל נחשב הבאה ארוכה).

וי"ל ששאני הך מלחמה שהיא כדי להביא את הנידון לב"ד משאר מלחמות דעלמא בהא ששאר מלחמות מסורות הן ביד המלך, והוא המוציא את העם למלחמה כמו שהבאנו כבר, רק שיש גזיה"כ שצריכים גם רשותן של ע"א, משא"כ מלחמה זו שהיא בכדי להביא את הנידון לב"ד הרי היא מסורה כולה ביד ב"ד, והם הם המוציאים, ולא בעינן מלך, דבכלל חיובם לדון נאמר שיש להם כח להוציא את העם למלחמה כדי להביא את הנידון לב"ד, וזהו שכתב הרמב"ם שב"ד מצווין את העם לעלות לצבא, דאין כוונתו לרשותן של ע"א, שהרי לא כתב לשון רשות, והיינו משום שבודאי מכיון שהיא לדבר מצוה לא בעינן בה הך רשות ע"א שצריכים בשאר מלחמות המסורות ביד המלך, אלא כוונתו היא שכל המלחמה כולה מסורה היא בידיהם, והם אלו שמוציאים, מה שאין הם יכולים לעשות בשאר מלחמות, וממילא שפיר צריכים את הציווי שלהם אע"פ שהיא לדבר מצוה.

חג פורים

טו) בענין היסוד של הנס של פורים, ודינים ומנהגים שמסתעפים מזה.

הנה בהברכה שלאחר המגילה אנחנו אומרים "הדן את דיננו הרב את ריבנו והנוקם את נקמתנו וכו'", הכל בלשון הווה, ואילו בחנוכה, בעל הנסים, אנחנו אומרים את אותו נוסח אבל בלשון עבר, דהיינו "דנת את דינם רבת את ריבם נקמת את נקמתם", ושינוי זה צריך טעם.

ונראה לבאר את השינוי הנ"ל על פי היסוד הידוע שהנס של פורים שונה מהנסים של שאר החגים בזה שעיקר הנס הי' בדרך הטבע, משא"כ בחנוכה הרי הנס של המנורה הי' שלא בדרך הטבע, וכן הנס של המלחמה הי' שלא בדרך הטבע, כי בדרך הטבע לא ימסרו רבים ביד מעטים וגבורים ביד חלשים, ונהי שלא הי' בזה שינוי במעשה בראשית, אבל בכל זאת הי' בגדר דבר שאינו בדרך הטבע. והנה ידוע שאת ההשגחה של שלא בדרך הטבע ונסים גלויים אין לנו כעת בתקופת הגלות, אבל מכל מקום גם בגלותנו הקב"ה משגיח עלינו ועושה לנו הרבה טובות ונסים נסתרים בדרך הטבע.

ומעתה, מכיון שהברכה על הנס של פורים היא ברכה על נס שבדרך הטבע, אנו יכולים לכלול בה גם את הנעשה עמנו, כי גם כלפינו נוהג הקב"ה עם הסוג הזה של השגחה, ולכן כוללים אנו בתוך הברכה גם שבח על זה שהקב"ה נוהג גם עמנו במדה

זו, אבל בנס חנוכה, מכיון שהנס הי' שלא בדרך הטבע, הרי אנו יכולים לומר רק בלשון עבר - דנת את דינם וכו', כי אתנו אין הקב"ה נוהג במדה זו.

מיהו כדי לקיים את דרכנו הנ"ל צריכים לומר כמו שכתבנו שבנס חנוכה גם הנצחונות בהמלחמות היו נחשבים בגדר נס שלא בדרך הטבע כיון שהיו כל כך מעטים, דהא הנוסח של רבת את ריבם וכו' קאי על המלחמות. ובאמת מזה שכתוב "איכה ירדוף אחד אלף ושנים יניסו רבבה" משמע דחשיב באמת שלא בדרך הטבע, דהא אם הוי בדרך הטבע לא שייך לומר כן בלשון תמי'. מיהו ראיתי במהר"ל על שבת דף כ"א ע"ב שכתב שהנס של המלחמה, אע"פ שנמסרו רבים ביד מעטים, לא יצא מכלל דרך הטבע, והיתה קיימת אפשרות שיתלו את הנצחון בכחם ועוצם ידם, ושבאמת לא הי' נס, כי אע"פ שהיו מעטים אבל היו מאד גבורים.

והנה ידוע מה שדרשו חז"ל בחולין דף קל"ט ע"ב אסתר מן התורה מנין שנאמר ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא. ונראה שהכוונה היא כך, דגם כשאין לנו את ההשגחה של למעלה מדרך הטבע אלא יש כאן הסתר פנים, אבל גם בתוך ההסתר פנים יש אסתר, כלומר שגם בהמצב של הסתר פנים הקב"ה עושה לנו הרבה טובות ונסים נסתרים בדרך הטבע כמו שעשה באסתר.

והנה במגילה דף י"ד ע"א אמר רב

נחמן שאין אומרים הלל בפורים כי עצם קריאת המגילה נחשבת בגדר הלל, ולכאורה צ"ע למה אין אומרים כן בשאר החגים, וכגון בפסח, למה לא אמרינן שהקריאת התורה בפר' בא, שמסופר שם על יציאת מצרים, הרי היא בגדר הלל, כמו שאומרים לענין קריאת המגילה.

ברם י"ל ששאני התם שההלל ביום פסח אינו על הנס, אלא על עצם היו"ט.

ברם אכתי קשה על ההלל שאומרים בליל פסח, דהא ההלל שאומרים בליל פסח הוא על הנס כמו בפורים, וא"כ למה לא אמרינן שקריאת ההגדה היא בגדר הלל.

ושמעתי בשם הגאון רבי יצחק הוטנר זצ"ל שרק בפורים שייך לומר כן, כי כיון שהנס הי' בדרך הסתר, כמו כן הרי אנו מהללים את הקב"ה בדרך הסתר, כלומר הלל נסתר בצורת קריאת המגילה.

ונראה שמזה נובע המנהג ללבוש מסכות ותחפושות בפורים, כי המהות של מסכה ותחפושת הרי היא מצב שאין תוכו כבדו, ושמה שבפנים אינו דומה למה שרואים בחוץ, אלא 'הפנים' הוא דבר אחד ואילו ה'חוץ' מראה על מציאות אחרת, והרי כן הי' גם בנס פורים, שאע"פ שמבחוץ הי' נראה שיש הסתר פנים, אבל ה'פנים' לא הי' כן, אלא גם אז היתה השגחה מיוחדת לכלל ישראל בדרך נסים נסתרים, וא"כ יוצא שהקב"ה הראה לנו שמה שנראה כהסתר פנים הרי זה רק כעין תחפושת, אבל אין תוכו כבדו בענין זה, ולכן גם אנחנו משמחים בדרך זה כי אופן זה של שמחה הוא מעניינא הנס של פורים.

ועל דרך זה יש להסביר גם את המנהג לאכול כרוב ממולא עם בשר בפורים, דהיינו מאכל כזה שאין תוכו כבדו, כי מה שרואים בחוץ אינו דומה למה שיש באמת בפנים.

וי"ל עוד שזהו גם הענין של להשתכר עד דלא ידע, כי כמו שהקב"ה הראה לנו שה'פנים' שלו, וה'הסתר' שלו, הם לטובת ישראל, כמו כן ע"י "נכנס יין יצא סוד", וע"י "יש שותה וטוב לו" הרי אנו מראים שגם ה'פנים' שלנו הרי הוא דביקות בהקב"ה, וכמו שאמר רבי אלכסנדר בברכות דף י"ז ע"א שרצוננו לעשות רצונך אבל מה מעכב שאור שבעיסה, כלומר היצר הרע, ושיעבוד מלכויות, אבל הרצון הפנימי הוא להתדבק בהקב"ה (ונראה שדברי רבי אלכסנדר הם המקור של דברי הרמב"ם במש"כ בפ"ב מהל' גירושין ה"כ בביאור למה מהני כופין אותו עד שיאמר רוצה אני עיי"ש).

ובאמת בכל הסיפור של נס פורים בולטת נקודה זו, דהיינו שלפעמים אין ה'פנים' דומה לה'חוץ', והישועה הגיעה דוקא ע"י תופעה זו וכמו שנבאר, והטעם לזה הוא כהנ"ל כי זה הוא מה שנתגלה אצל הקב"ה עצמו בנס פורים, דהיינו שאין תוכו כמו ההסתר פנים שהוא מראה כבדו, ועכשיו נבאר דברינו.

הנה מצינו שכחו של עמלק הוא ע"י להעמיד פנים כוזבות, דהא על וישמע הכנעני מלך ערד הביא רש"י את דברי חז"ל שבאמת הם היו עמלקים, רק שעשו עצמם ככנענים ודיברו בלשון כנענים כדי שיתפללו כלל ישראל על האומה הלא

נכונה. ובאמת את המדה הזאת יש להם בירושה מזקנם עשו, דהא כתיב "יכרסמנה חזיר מיער" ודרשו חז"ל בבב"ר ס"ה א' ובעוד מדרשים שזה עשו, כי כמו שלחזיר יש סימן אחד של טהרה, שהרי הוא מפריס פרסה, והרי הוא מראה את עצמו כאילו הוא כשר, אבל בתוכו אינו כשר, שהרי בתוכו אינו מעלה גרה, כמו כן עשו הראה את עצמו ליצחק כאילו הוא כשר וצדיק, שהרי שאל אותו כיצד מעשרין את המלח ואת הקש. הרי שגם כחו של עשו הי' בזה שאימץ חיצוניות כוזבת.

ונראה שלכן באו עליהם דוקא עמלק אחרי כשלונם ברפידים, כי חטאם ברפידים הי' בזה שאמרו היש ה' בקרבנו אם אין, כלומר שנתרשמו מההסתר פנים שהי' נראה לעין, ולא ראו את האסתר שבתוך ההסתר, אלא שמו את הדגש על מה שראו עיניהם בהחיצוניות, ולכן עונשם הי' להמסר בידי עמלק שכל כחו הוא בזה שהוא מרמה ע"י העמדת חיצוניות כוזבת וכמו שביארנו.

ומעתה, מכיון שעשו ועמלק השתמשו בכח זה כדי להרע, לכן כשהקב"ה מגלה שאצלו קיימת התופעה הזאת כדי להיטיב, הרי זה התגלה דוקא ע"י נצחון על עשו ועמלק, כדי להראות שה"אין תוכו כברו" שלו, שהוא לצד הטוב, גובר על ה"אין תוכו כברו" שלהם שהוא לצד הרע.

ולא עוד אלא שעצם הנצחון של כלל ישראל על המן הי' ג"כ בדרך זה, דהיינו ע"י שאסתר לא הגידה את עמה ואת מולדתה, וניצחה ע"י שאימצה חיצוניות של גוי, ואחשורוש והמן לא הכירו מי היא באמת, כי אילו הי' המן מכיר את

עמה ואת מולדתה בודאי הי' מוצא את הדרך לסלקה מהמלכות לפני שהי' מתקומם נגד כלל ישראל, וא"כ יוצא שהנצחון בא דוקא ע"י תופעה זו של חיצוניות מטעה. ואין זה במקרה, אלא כאן התגלה שיש בכחו של כלל ישראל לנצח את עמלק בעצם האומנות של עמלק. וע"י שאין אסתר מגדת את עמה ואת מולדתה באה לכלל ישראל נקמה על "וישמע הכנעני מלך ערד" וכמו שהבאנו לעיל שגם העמלקים הסתירו את עמם ומולדתם.

ומכאן המנהג לאכול אזני המן בפורים, דהנה השם המקורי באידיש הוא "המן טאש", דהיינו הארנק של המן, והרי המהות של ארנק הוא שהוא סגור ולא יודעים מה יש בו או כמה יש בו, וזהו מהותו של המן ועמלק, דהיינו שאין תוכו כברו, אלא שבכרוב ממולא הרי הבשר סגור ומסוגר בפנים, אבל באזני המן מה שבפנים מציץ החוצה, והיינו משום שהתחפשות של המן ועמלק ועשו אינן מרמים אף אחד,

ובאמת רק לצד הרע תופס עמלק את המדה הנ"ל של אין תוכו כברו, אבל לצד הטוב אין עמלק מכיר בהעובדא שיתכן שיש יד מכוונת מאחורי מה שנראה כמו טבע, אלא אדרבה הרי הוא תולה אפילו את הנסים הגלויים במקרה, ואינו מכיר שיש מנהיג מאחורי הקלעים, שאינו נראה, שעושה את כל הנסים האלו.

ובדרך דרוש יש לפרש על פי זה את מה שכתוב אשר קרץ בדרך (דברים כ"ה י"ח), דהיינו שעמלק תלה את כל הנסים במקרה, ועשה מכם 'מקרה'.

ועוד נראה שיש לפרש על דרך זה גם את מה שמרדכי הגיד להתך "את כל אשר קרהו", כלומר את מה שהמן, שבא מעמלק, תולה אותו ואת עניינו במקרה ולא בהשגחה.

וגם להלן שם (אחרי שהמן הרכיב את מרדכי על הסוס) כתוב שהמן סיפר לזרש אשתו ולכל אוהביו את כל אשר קרהו, וגם שם יש לפרש שתלה את הדבר במקרה.

ויש להוסיף עוד דכיון שעמלק כופר בהשגחה, כי הוא תולה את הכל במקרה, לכן כתוב שכל זמן שעמלק קיים אין הכסא שלם, כי הכוונה באין הכסא שלם היא שיש בהעולם אנשים שכופרים בזה שהקב"ה הוא מלך שמולך ומשגיח, ובוה אין כסא מלכותו שלם.

ולפי הנ"ל יוצא שכדי לעמוד נגד עמלק צריכים אמונה, דהיינו האמונה ששפיר יש באמת מלך והשגחה, ובדרך דרוש יש לפרש שלכן כתוב על משה רבינו בשעת המלחמה נגד עמלק ויהי ידיו אמונה וגו'. וכן לכן כתוב אצל מרדכי ויהי אומן את הדסה וגו' דיש לפרש שהכניס בה אמונה, וזהו מה שנתן לה את הכח לנצח את המן.

ויש להוסיף, דהנה החג קרוי פורים על שם הפור, ולכאורה הדבר תמוה, שהרי העובדא שהפיל פור ובחר את יום האיד ע"י גורל, לא הי' עובדא מרכזי עד שראוי שכל החג יהי' קרוי על שמו. מיהו על פי הנ"ל י"ל שמה שהמן הפיל פור הרי זה הי' כדרכו ושיטתו שהכל הוא במקרה, דלכן השאיר את הדבר ביד הגורל, כלומר ביד "מקרה", ומה שהפיל פור הרי זה עובדא שמסמל את כל דרכו של המן, וכל

עיקר החג של פורים בא לאפוקי מהשקפה זו, ולכן החג נקרא על שם הפור, בלשון סגי נהור.

טז) בענין החיוב דרבנן של מקרא מגילה והחיוב מדברי קבלה של מקרא מגילה.

הנה השערי תשובה בריש סי' תרפ"ז הביא מהנודע יהודה במהדורא קמא סי' מ"א קרוב לסופו בקטע ואין לומר וכו' שהחיוב של קריאת המגילה בלילה הוא מדרבנן, ואילו החיוב ביום הרי הוא מדברי קבלה.

מיהו ע"י במשנה ברורה בסי' תרצ"ב סקט"ז שכתב בשם הפמ"ג שאם הוא מסופק אם קרא את המגילה אפשר דלא אמרינן בזה שספיקא דרבנן לקולא משום דהוי מדברי קבלה, ולא חילק שם המ"ב בין ביום לבין בלילה. והמעין בדברי הפרמ"ג שם (במשבצות זהב בסק"ג) יראה שהזכיר דברי קבלה גם על הקריאה בלילה).

יז) בענין דיני אגרת.

ע"י בשערי תשובה בסי' תר"ץ סק"א שהביא מספר בית יהודה בסי' נ"ג שיש מדינות שנהגו שם לקרות את המגילה בלי טעמים. ונראה דהיינו משום שמצינו שבקריאת המגילה נוהגים דברים שמתאימים לקריאת אגרת, ולכן קוראים בלי טעמים כמו בקריאת אגרת.

ומטעם דאיברי אגרת ס"ל לדעה אחת

שמובאת בהג"מ בפ"ב מהל' מגילה אות א' שיקפיד שלא להפסיק בנשימה בין הפסוקים אלא יחברם בנשימה אחת.

יח) בענין עד דלא ידע.

א. דברי רבא, ושיטת רבינו אפרים שאין הלכה כמותו.

הנה במגילה דף ז' ע"ב אמר רבא שחייב אדם לבסומי נפשי' בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, ושוב הביאה הגמ' שרבה ורבי זירא אכלו יחד את הסעודת פורים, ומתוך שכרותו קם רבה ושחט את רבי זירא, ולמחר ביקש רחמים והחיהו, ובשנה הבאה שוב רצה רבה לאכול יחד עם רבי זירא, ורבי זירא סירב משום שלא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא. והר"ן והבעל המאור שם הביאו מרבינו אפרים שהגמ' הביאה את המעשה של רבה ורבי זירא כדי לדחות את המימרא של רבא, כי אם ישתכר כל כך, עלול לצאת מזה קלקול כמו שקרה עם רבה ורבי זירא.

ב. דעות הפוסקים בענין כמה צריכים לשתות לפי רבינו אפרים.

ולפי דעה זו הביא הבית יוסף בסי' תרצ"ה בשם האורחות חיים "שישתה יותר מלימודו מעט", אבל הב"ח שם כתב שלפי שיטה זו "צריך לשתות הרבה מלימודו שייטב לבו במשתה ויהא שתוי, ואפילו שכור שאינו יכול לדבר לפני המלך, רק שיהא דעתו עליו". והרמ"א שם כתב בשם הכל בו ש"ישתה יותר מלימודו" בלי לתת שיעור לשתייתו.

ג. הסוברים שגם רבא לא התכוין לומר שישתה עד דלא ידע וכו' כפשוטו.

מיהו הדרכי משה שם הביא שיש ראשונים שפירשו שכוונת רבא בעד דלא ידע וכו' אינה שיגיע לכעין שכרותו של לוט שאינו יודע מה נעשה אתו, דהאגודה כתב שארור המן עולה בגימטריא כמו ברוך מרדכי, ושהכוונה היא שהוא צריך להשתכר עד שאינו מסוגל לערוך חשבון זה.

ומהמנהגים הביא שהי' להם פיוט מסוים שאחרי בית אחד היו עונים ארור המן, ואחרי הבית הבא היו עונים ברוך מרדכי, וחוזר חלילה, והכוונה בעד דלא ידע היא עד שיתבלבל עד שאינו יכול להחזיק חשבון איזו עני' הוא צריך עכשיו לענות.

והט"ז פי' שהכוונה בעד דלא ידע וכו' היא כך, דהנה היו שם ב' טובות לכלל ישראל, א', מפלתו של המן, ב', הרמת קרנו של מרדכי שלא רק שניצל כמו כל ישראל אלא גם עלה לגדולה, "על כן אמר צריך לבסומי עד שלא ידע מעלתינו מן ארור המן שזה מפלתו שלו, לברוך מרדכי שזה מעלתינו שני", והכוונה מדאמר עד דלא ידע, מכלל שקודם שכרות שלו, ידע ונתן שבח על זה, בזה נתכוונו שלא יפסיק מליתן שבח על זה בשמחה עד שיבוא לידי כך שלא יבחין עוד, ואז פטור מזה כנלענ"ד". מיהו לא ידעתי אם כוונתו היא שכבר אינו מבחין שהיו שם ב' טובות, או שאינו יודע איזו היתה גדולה יותר (אע"פ שפשיטא שההצלה היתה יותר גדולה). ובמשנה ברורה מובא פירוש זה בלשון

"עד שיבוא לידי כך שלא יבחין עוד מה בין טובה זו לזו".

ד. דעת הרמב"ם.

והרמב"ם בפ"ב מהל' מגילה הט"ו כתב וז"ל, ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרותו עכ"ל.

והי' אפשר לפרש שהרמב"ם פוסק כרבא, רק שגם הוא סובר שאין כוונת רבא לומר שישתכר בשכרותו של לוט, אלא שישתה עד שיגרום לו לישן ובזמן שהוא ישן הרי אינו יכול להבחין בין ארור המן לברוך מרדכי. ועוד הי' אפשר לפרש בלשונו שלעולם אין קיום מיוחד בעצם הדבר שהוא ישן מחמת היין ואינו מבחין בין ארור המן לברוך מרדכי, אלא כל הקיום הוא רק העובדא שהוא עושה משתה ושותה כפי יכולתו, רק שהשיעור הוא כמות כזו שתגרום לו לישון, דזה נקרא ששתה כפי יכולתו. ברם לפ"ז הי' רבא צריך לומר רק שחייב לבסומי נפשי' עד שירדם, ולמה תיאר את השינה בלשון של עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. ומזה נראה שהקיום הוא באמת בזה שאינו יודע להבחין בין ארור המן לברוך מרדכי, רק שצריכים להגיע להמצב הזה מתוך משתה יין, אלא שלפ"ז הי' הרמב"ם צריך להביא את הלשון של רבא ולומר עד שישתכר וירדם בשכרותו, ואינו מבחין בין ארור המן וכו', דהא אין העיקר השינה בזכות עצמה אלא בגלל שאינו מבחין בין ארור המן לברוך מרדכי.

ואולי באמת הרמב"ם אינו פוסק כרבא, והיינו שהוא סובר כרבינו אפרים שרבא כיון כפשוטו, שצריך להשתכר ממש

כשכרותו של לוט, רק שהרמב"ם אינו פוסק כרבא אלא כהסתמא דגמ' שדחתה את דברי רבא כמו שביאר רבינו אפרים, אלא שהרמב"ם סובר שגם לפי הסתמא דגמ' הרי הוא צריך לשתות השיעור המירבי שהוא מסוגל בלי לאנוס את עצמו, והשיעור הזה הוא שיעור שיגרום לו לישון, והיינו שהוא צריך לשתות יותר מלימודו, אבל לא רק מעט יותר כמש"כ האורחות חיים, וגם לא רק "הרבה" ואפילו "עדי כדי שאינו יכול לעמוד בפני המלך" כמש"כ הב"ת, אלא עד כדי שירדם מחמת היין.

ה. דברי הרמ"א בשו"ע.

ומעתה יש לעיין בדברי הרמ"א בשו"ע שם שכתב וז"ל, וי"א דאין צריך להשתכר כל כך אלא שישתה יותר מלימודו (כל בו), ויישן ומתוך שישן אינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי (מהרי"ל), ולא ידעתי כעת אם כוונתו היא להביאם כשתי דעות נפרדות לגמרי, דהיינו שהכל בו סובר שמספיק בזה ששותה יותר מלימודו אפילו אם אינו מספיק כדי להרדימו, והמהרי"ל סובר שמספיק אם הוא ישן ואפילו אם לא בגרמת שתייתו, או האם כוונת המהרי"ל היא שישתה יותר מלימודו עד שישתה שיעור שיגרום לו לישון וכדברי הרמב"ם. ואין לי כעת האפשרות לעיין בדברי המהרי"ל בפנים. ועכ"פ ממש"כ הרמ"א "ויישן" עם ו' החיבור משמע שדבר זה הוא המשך ממה שכתב יותר מלימודו.

ועכ"פ המהרי"ל מייחס את המצב של שינה לכוונת רבא וכביאור אחד שכתבנו גם בדעת הרמב"ם.

ו. שיטת הפרי חדש.

והנה הפרי חדש בסי' תרצ"ה שם השיג על דברי רבינו אפרים שכוונת הגמ' במה שהביאה את המעשה של רבה ורבי זירא היא לדחות את דברי רבא, כי אם מה שקרה שם היא סיבה לסבור שלא ישתכר כל כך, א"כ קשה על רבה ורבי זירא עצמם, למה רבה הזמין אותו בהשנה השני' כיון שיצא מזה קלקול, וכן למה הי' רבי זירא צריך להתנצל ולהשתמט ע"י נתינת תירוץ, הלא התגלה שממש אסור כיון שעלול לצאת מזה קלקול, וא"כ צ"ל שאדרבה, הגמ' הביאה את המעשה של רבה ורבי זירא כדי להראות שדברי רבא הם כפשוטם, דהיינו שצריך להשתכר ממש עד דלא ידע וכו' עכ"ד השגתו. ולפ"ז צ"ל שמותר כי דבר רחוק הוא שיקרה תקלה כמו מה שרבה שחטי' לרבי זירא, ואין חוששין לזה, רק שרבי זירא שפיר חשש כיון שכבר קרה.

והסיק הפרי חדש שם שבכל זאת בימינו "שהדורות מקולקלים ראוי לתפוס סברת רבי אפרים ז"ל ושלא לשתות אלא מעט קט יותר ממה שמורגל ביום טוב, ובזה יוצא ידי חובתו כיון שכוונתו לשמים כדי שלא להכשל ח"ו בשום מקרה רע, וישא ברכה מאת ה'".

ויש לפרש שכוונתו היא שבאמת הפסוק של יום משתה מחייבתו לעשות משתה עד קצה השיעור שהוא שייך לשתות דהיינו עד דלא ידע ממש, רק שהיכא שעלול לבוא לידי קלקול כמו בהדורות שלנו, הרי זה אסור, והרי זה נקרא שהוא אנוס מלקיים את החיוב ההוא, רק שבכל זאת ישתה "מעט קט יותר ממה שהורגל ביו"ט" כי

גם על זה יש שם של משתה, והרי הוא מקיים את הפסוק של יום משתה אע"פ שלא קיים את השיעור המירבי של משתה. ואין זה נקרא שעשה רק חצי שיעור של המצוה, אלא גם בזה ששתה יותר מעט מהרגלו יש כאן קיום של יום משתה, רק שגם אחרי זה, המגילה מחייבת אותו להמשיך ולעשות את היום יום משתה וממילא הרי הוא חייב לשתות עוד, אבל בכל זאת כל שתי' ושתי' היא קיום שלם של יום משתה.

ברם לפ"ז צ"ע למה מספיק ב"מעט קט יותר" ולמה אינו חייב לשתות גם יותר מזה כל שאינו חושש שיצא מזה קטטה. ומזה הי' נראה שחשיב באמת שהוא עושה רק חצי שיעור, ולכן כיון שבין כך ובין כך אינו עושה את השיעור השלם, אין חילוק בין מעט יותר לבין יותר מזה כיון שבלא"ה אינו השיעור השלם. ויתכן שסובר הפר"ח שבאמת לא מגיע לו שום שכר עבור עצם המעשה שתי' שעשה, כי הרי זה רק חצי שיעור, וס"ל שאין חיוב לעשות חצי שיעור של מצוה, רק שכיון שכוונתו היא לשם שמים, והוא רוצה באמת לשתות ולקיים את המצוה, הרי זה נקרא שהוא רוצה לעשות מצוה ונאנס שנותנים לו שכר כאילו עשה.

מיהו לפ"ז צ"ע למה צריך לשתות אפילו קצת, הלא כיון שאין בזה שום קיום מצוה למה לא מספיק בזה שאינו שותה כלל, רק שהי' רוצה לשתות עד דלא ידע. וצ"ל שלעולם אזיל ששפיר חייבים לעשות חצי שיעור של מצוה, ומספיק בזה ששותה מעט יותר מלימודו, כי כיון שאינו יכול לשתות עד דלא ידע אין חיוב לעשות

עוד קצת פחות מכשיעור, ומכיון שהוא רוצה לקיים את החיוב המלא, רק שהוא אנוס מלעשות כן, "ישא ברכה מאת ה'".

ז. דברי הגהות מיימוניות.

והנה ההגהות מיימוניות שם הביא מהראב"י בזה"ל, כתב הראב"י דכל הני למצוה בעלמא ולא לעכב עכ"ל. ולכאורה הכוונה ב"כל הני" היא למה שכתב הרמב"ם שכיצד חובת סעודה זו, שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו ושותה יין וכו', וכיון שהרמב"ם כלל כל זה בדיני הסעודה כתב הראב"י שהיינו רק למצוה אבל לא לעכב כי גם בלי זה הרי הוא מקיים את החיוב של סעודת פורים.

ברם לפ"ז יוצא שיש חיוב של סעודה גם בלי משתה. וצ"ע מנ"ל חיוב זה.

וביותר נראה שלעולם החיוב של סעודה הוא משום שמשתה הוא ע"י סעודה, ואין כוונת ההגהות מיימוניות להיכא שאינו שותה כלום, אלא כוונתו היא להיכא שהוא שותה רק יותר מלימודו, ולא עד כדי כך שהוא נרדם, ועל זה קאמר שגם ע"י פת לחוד ושתי' יותר מלימודו הרי הוא מקיים את הדין של משתה, כלומר סעודת פורים שדינו הוא להיות בגדר משתה.

וע"ע בדרכי משה שכתב וז"ל, כתב הגהות מיימוניות פ"ב (פי' ההג"מ בשם הראב"י שציטטנו) צריך להשתכר, היינו למצוה, אבל ידי פורים יצא אפילו לא השתכר עכ"ל, הרי שהשמיט את מה דאיתא בהג"מ "כל הני", אלא הביאו רק על להשתכר. ועכ"פ נראה שחסרה בדברי הדרכי משה מלה ושצ"ל אבל ידי סעודת פורים יצא.

מקבץ הלכות נחוצות

יט) מקרא מגילה

א) אם קרא מיעוט של המגילה בעל פה יצא, חוץ מהפסוק הראשון והפסוק האחרון שצריכים לקרוא אותם דוקא מתוך הכתב. ממילא אם חיסר מילה אחת אפשר להשלימה בעל פה או מתוך חומש, רק שיש אומרים שצריך להשמיע לאזניו כי הם סוברים שיוצאים ידי מקרא מגילה רק אם השמיע לאזניו.

וגם צריך להזהר שלא להפסיד את מה שממשיך הבעל קורא לקרוא.

ולכתחילה טוב שישמע מתוך מגילה כשירה כי אז אין כאן מיעוט בעל פה אלא הכל בכתב.

ב) אם חיסר באמת, צריך להשלים מאותו מקום עד הסוף, ואם כבר הסיח דעתו מהמגילה צריך להתחיל מההתחלה.

ג) אם טעה טעות שאינה משנה את המלה, כגון שבמקום יהודים אמר יהודיים, יצא. אבל אם שינה פירוש המלה כגון שבמקום יושב (לשון הוה) אמר ישב (לשון עבר) לא יצא.

ד) ליטאי ששמע בהברה חסידית וכדומה יצא, כי לא גרע משאר לשונות ומגילה נקראת בכל לשון (ואע"פ שאנחנו אין סומכים על שאר לשונות, אבל הרי זה כי אולי התרגום אינו מדויק, אבל בהציור הנ"ל הרי זה שפיר מדויק).

ה) הגאון רבי ניסים קרליץ שליט"א סובר שאם חיסר אות אחת, אבל שמע מספיק כדי להבין את המלה, כגון שלא

ביטא הבעל קורא מספיק את האות האחרונה, יצא, אבל הרב אלישיב זצ"ל סובר שאינו יוצא.

ו) אם איחר את הברכות יכול לברך באמצע כשדופקים המן.

ז) אסור לדבר באמצע אבל אינו צריך לחזור ולקרוא (אם לא חיסר מהקריאה).

ח) יכול לכתחילה לישב בשעת הקריאה, רק שיעמוד בשעה שהוא שומע את הברכות.

ט) הקורא שכבר יצא, והוא קורא עכשיו בשביל אשה, מברך לשמוע מגילה, ואינו מברך הרב את ריבנו אפילו אם יש שם הרבה נשים (ושייך לומר "ריבנו" בלשון רבים).

י) אסור לטעום כלום קודם המגילה, אפילו מים, חוץ ממי שצריך לטעום כדי ליישב את דעתו.

והרב אלישיב זצ"ל מתיר תה.

יא) צריך ליטול ידיו לפני שנוגע במגילה כשירה.

כ) משלוח מנות

א) רבי נסים קרליץ שליט"א אומר שאשה אינה חייבת לשלוח בפני עצמה כי שולחים מהבית וגם היא בכלל, ומספיק בזה. והרב אלישיב זצ"ל התבטא מפני שבעלה שולח בשבילה.

ב) קטן אינו חייב כי אין לו כסף משלו, ועוד שהוא סמוך על שולחן אביו, ולפי הטעם השני גם בנים גדולים אינם חייבים

- אם הם סמוכים על שולחן אביהם. ולכאורה הכוונה בטעם זה הוא משום שנשלח בשביל כל הבית כמו שכתבנו לענין אשה.
- ועל כל פנים ראוי לחנך קטנים לזה.
- ג) צריכים לשלוח שני מינים. ושני מיני בשר נחשבים שני מינים.
- ד) צריך להיות דבר שנחשב מנה של אוכל, למעט תה וקפה ומי סודה ומים מינרליים. יש מחלוקת אם יוצאים על ידי דבר שצריך בישול.
- ה) יש אומרים שאינו יוצא אם שולח לאדם חשוב דבר זול.
- ו) לא ישלח דבר שהמקבל אינו אוכל, כגון עוגות למי שהוא על דיאטה, או למי שאסור לו לאכול את הדבר מטעם בריאות.
- ז) הנותן צריך להטביל את הכלי ששולח בו.
- ח) פתק שכתוב עליו "משלוח מנות איש לרעהו" אינו חייב גניזה, אע"פ שהן מלים מהמגילה, כי כותב כן למליצה בעלמא.