

מצוות קריאת המגילה

אימתי נכתבה המגילה

אימתי נכתבה מגילת אסתר: במסכת בב"ב בדף טו. איתא: 'אנשי כנסת הגדולה כתבו יחזקאל... ומגילת אסתר'. רש"י שם בד"ה 'אנשי כנה"ג' באר כי אנשי כנסת הגדולה היו: 'חגי זכריה ומלאכי, זרובבל ומרדכי וחבריהם'. אך הקשה רש"י שם בד"ה 'כתבו יחזקאל' מדוע לא כתב יחזקאל עצמו את ספרו: 'ואיני יודע למה לא כתבו יחזקאל בעצמו. אם לא מפני שלא נתנה נבואה ליכתב בחוצה לארץ, וכתבום אלו לאחר שבאו לארץ. וכן ספר דניאל שהיה בגולה, וכן מגילת אסתר'. נמצא שרק משבאו לארץ כתבו הספרים, כולל מגילת אסתר.

לעומת זאת, רש"י באסתר פ"ט פ"כ כתב: 'ויכתב מרדכי – היא המגלה הזאה כמות שהיא', הרי שמיד כתב מרדכי את המגילה, ולא רק אחר ששב לארץ. וכן בסדר עולם רבה פרק כט הובא שמיד כתבו את המגילה: 'ובאותו הזמן לשנה הבאה נאמר, ותכתב אסתר המלכה בת אביחיל'.

הגרי"ז סולובצ'יק בחידושו בהל' מגילה פ"ב עמ' יג באר שלא ניתנו כתבי הקודש להכתב בחו"ל – ע"י רוח הקודש ונבואה, ולא נכנסו לכתבי הקודש אלא ע"י אנשי כנסת הגדולה משנכנסו לארץ, אך כן נכתבה המגילה בחו"ל לשנה הבאה בלא קדושת כתבי הקודש.

הגמ' במגילה בדף ז. העמידה את הסובר שמגילת אסתר לא מטמאת את הידים כר' יהושע שנקט שלא ניתנה מגילת אסתר להכתב, ובאר רש"י שם בד"ה 'הוא דאמר': 'אבל במגילה לא ניתנה ליכתב, אלא לגורסה על פה ולקרותה'. ולדברי הגרי"ז, הלא לכו"ע ניתן היה לכתבה כמגילה בפנ"ע. וצ"ל, שכל שלא נכנסה לכתבי הקודש, אין שם כתיבה על כך.

אולם ניתן לבאר עפ"י דברי התוס' במגילה בדף ז. בד"ה 'נאמרה' שסברו: 'לא ניתנה ליכתב ברוח הקודש, אבל מדרבנן ניתנה ליכתב ולקרות'. הרי שהמגילה הכתובה הינה אכן תקנתא דרבנן ולא נתנה להכתב ברוח הקודש, ואכן מיד כתבה מרדכי ובי"ד, ולא נכנסה לכתבי הקודש אף משבאו לארץ אלא מתקנת חכמים.

הקדמת קריאת המגילה

תלמוד תורה נדחת מפני מגילה – ככל מצווה, או דין מיוחד: הגמ' במסכת מגילה ב"ב, ג. למדה כי ת"ת נדחה מפני קריאת המגילה: 'מכאן סמכו של בית רבי שמבטלין תלמוד תורה ובאין לשמוע מקרא מגילה, קל וחומר מעבודה. ומה עבודה שהיא חמורה מבטלינן, תלמוד תורה לא כל שכן. ועבודה חמורה מתלמוד תורה, והכתיב... אמש בטלתם תמיד של בין הערבים, ועכשיו בטלתם תלמוד תורה. אמר לו על איזה מהן באת. אמר לו עתה באתי. לא קשיא הא דרבים, והא דיחיד'. וכן פסק הרמב"ם בהלכות מגילה פ"א ה"א: 'מבטלים תלמוד תורה לשמוע מקרא מגילה, קל וחומר לשאר מצוות של תורה, שכולן נדחין מפני מקרא מגילה'.

והנה צ"ב, דבגמ' במועד קטן ב"ב, ט: מבעי להו: 'כתיב יקרה היא מפנינים וכל חפצין לא ישוו בה, הא חפצי שמים – ישוו בה. וכתיב וכל חפצים לא ישוו בה, דאפילו חפצי שמים לא ישוו בה. כאן במצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, כאן במצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים', ופסק כן הרמב"ם בהלכות ת"ת פ"ג ה"ד. הרי שכל מצווה דוחה ת"ת, ומאי רבותא איכא שמגילה דוחה ת"ת, ומדוע נצרכו ללימוד ק"ו מעבודה, שת"ת נדחית מפני מגילה. ועוד קשה, הכיצד הקישו מכך שנדחית מצוות ת"ת על כל המצוות שדינן להדחות מפני מקרא מגילה, והא שאני מצוות ת"ת שנאמר בה קרא, שאין בה דין של העוסק במצווה, ונדחית מפני המצוות כולן.

בקונטרס מגילה לגר"ח טורצין סי' ד באר כי אכן פשיטא שתלמוד תורה נדחה מפני מגילה, והכא נאמרה הלכה שקריאת המגילה עדיפה בציבור מפני הפרסומי ניסא שבקריאתה. ודייק כן בדברי הגמ': 'עבודה ומקרא מגילה מקרא מגילה עדיף... אמר רבא פשיטא לי ת"ת ומקרא מגילה, מקרא מגילה עדיף', הרי שישנה עדיפות למגילה מת"ת מעבר לדין דחייתה מפני כל המצוות. וכן עולה מדברי הריטב"א שם בד"ה 'סמכו של בית רבי', שהחידוש הוא רק שמבטלין תלמוד תורה ובאין לקרוא את המגילה כדי לקרותה בציבור, הגם שיכלו לקרוא המגילה אח"כ ביחידות: 'ואין צריך לומר שמבטלין תורתן לגמרי מפני מקרא מגילה, דמקרא מגילה מצוה עוברת היום ותלמוד תורה אפשר למחר, וכשם שמבטלין מפני תפלה וק"ש לכל אדם, ומפני ק"ש אפילו למי שתורתו אומנותו'. הרי שפשיטא ליה, כי מחוייב לבטל ת"ת בכדי לקיים מצוות מגילה, ככל המצוות כולן, אלא שהתחדש הכא שקריאתה בציבור הוי צורך חשוב טפי ומבטלין למענו מצוות ת"ת. וזהו פשטן של דברי התוס' שם בד"ה 'מבטלין', שהקשו שהכהנים לא יבטלו עבודתן, ויקראו המגילה לבדם. והשיבו: 'דטוב לקרות עם

הציבור, משום דהוי טפי פרסומי ניסא, וזהו נתחדש בסוגיין, שפרסומי ניסא דוחה מצוות.

בברכת שמואל בקידושין בסי' כו באר שמצות תלמוד תורה אינה נדחת מפני מצווה עוברת, אלא חובת לימוד התורה הינה רק בשעה פנויה ממחייתינו ומכל מצווה עוברת שאינה יכולה להעשות ע"י אחרים, וכ"כ המשנ"ב סי' קנה סק"ד: 'וחיובה הוא כל היום כ"ז שיש לו פנאי'. נמצאנו שלא נדחת מצות ת"ת מפני המצוות, מלבד מגילה, שילפינן בגמ' שנדחת מפניה. אלא דצ"ב, מדוע גרעה מצות מגילה, שלא נימא ככל המצוות שאינו מחוייב בהאי שעתא ללמוד בשל המצווה שקאי עליה.

אולם מו"ר הגר"מ שטרנברג שליט"א באר שחיוב ת"ת של כל היום הינו חיוב אחד ללמוד יומם ולילה, תמיד, ולא ימיש. והמתבטל לצורך קיומו אינו מבטל את היותו לומד תמיד, ורק בלא סיבה 'מוצדקת' לביטול מלימודה, הוי ביטול מ"ע כמבואר בגר"א שנות אליהו בריש פאה, שכן פוגם הוא בחיוב הלימוד 'תמיד'. נמצא שחידשו בחיוב המגילה כי יש צורך בקריאתה, ואינו מבטל את חיובו של ימיש'.

הקשה הלחם משנה על הרמב"ם שם, שבגמ' נראה כי ת"ת דיחיד נדחה מפני קריאת המגילה, שכן אף עבודה החמורה ממנו נידחת. ואילו ת"ת דרבים חמיר מעבודה ולא נידחה מפני מקרא מגילה, ומדוע לא חילק כן הרמב"ם בדין הפסקה למגילה בין ת"ת דיחיד לת"ת דרבים. ובאר, כי למד הרמב"ם מקושיית הגמ' בדין הפסקת קבורת מת מצווה למקרא מגילה, כי אף ת"ת דרבים הפחות ממנו, מתבטל לצורך זה. אך המאירי במגילה בדף ג. באר בתחילה כי מקרא מגילה דוחה רק ת"ת דיחיד ולא דרבים, אך הביא דיעה נוספת שהבינה כי הא דסמכו של בית רבי מיירי בת"ת דרבים: 'וי"א שאף תלמוד תורה של רבים נדחה מפני המגלה, והם קורין ישיבתו של ר' תלמוד תורה דרבים, מצד שהיה נשיא. ואין שיטת הסוגיא מוכחת כן, אא"כ היא ישיבה כללית לכל העם, כענין האמור ביהושע'. ולשיטה זו, יש מקור שמקרא מגילה דוחה אף ת"ת דרבים. והוא דין מיוחד, משום פרסומי ניסא.

מקרא מגילה – דוחה מצוות, או מבטל מצוות: הריטב"א במגילה דף ג. באר שמגילה דוחה עבודה, דוקא כשיכול לקיים שניהם, ודיני קדימיות נאמרו הכא: 'וכששתיהם לפניו, דאע"פ שיש שהות ביום לעבוד עבודתם ולקרוא אח"כ המגילה, אפילו הכי מבטלין מעבודתן כדי לקרוא עכשיו בצבור משום ברוב עם הדרת מלך... ונראין דברים דדוקא כשיכולים לחזור לעבודתן הא לאו הכי לא. ומה דאמרינן לקמן, עבודה ומקרא מגילה דוקא מגילה עדיף.... היינו דמקדמינן מקרא מגילה כדי לקרותה

בציבור'. והוסיף שם, שהאי כללא נאמר רק בטרם התחיל לעסוק בעבודה ובמצווה שלפניו, אך אין להפסיק מהעבודה שהתחיל לעסוק בה – אם יוכל לקרוא את המגילה לאחר מכן: 'ונראין דברים, שכל שהתחילו בעבודתן אין מבטלין אותן, אלא בשאי אפשר לקיים שתייהם כלל. שאם יעבדו תחלה, שוב לא יהיה להם קורא המגילה, דבהא אפשר שמבטלין אחר שהתחילו, וחוזרין לעבודה. הא לאו הכי, אין מבטלין'. למדנו מדבריו תרתי; א. אם אין אפשרות לקיים את שניהם, ויכולים לקיים מצווה אחת בלבד, אין להפסיק את המצווה שהתחיל בה. ב. אם לא יהיה אפשרות לקרוא מגילה לאחר מכן, מותר להפסיק עבודה, בתנאי שיוכל לחזור לעבודה, ולא תבטל. וכך סבר הר"ן בדף ב: מדפי הרי"ף שהעבודה נדחית מפני מקרא מגילה רק בשיכולים אח"כ להשלים את העבודה, הא לאו הכי אין מבטלין את העבודה שהינה מדאורייתא מפני מגילה שהינה מדרבנן, וכך סבר הרמ"א בס"י תרפז סעי' ב.

ובפני יהושע במגילה בדף ג. הקשה דמנא לן שהמגילה דוחה עבודה, דילמא הפסוק משפחה ומשפחה בא לרבות שהלויים שבדוכנם והישראל שבמעמדם ילכו לשמוע את המגילה, ולא יעמדו על הקרבן, כדינם לכתחילה. אך אין לבטל את העבודה ולא לדחותה מכללה, והכהנים ימשיכו בעבודתם. ויישב, כי כיון שסברי התוס' שמירי שיש שהות ביום אח"כ להקריב, מחוייבים הכהנים להמתין ללויים ולאנשי המעמד שיצטרפו, כדינם לכתחילה. ונמצא, שבהעדר הנוכחים בהקרבה משום המגילה, נדחת העבודה. אולם הרמב"ם בהלכות מגילה פ"א ה"א לא חילק ולא הבדיל בין אם התחיל כבר במצווה בה עסוק, ופסק: 'כהנים בעבודתן מבטלין עבודתן, ובאין לשמוע מקרא מגילה'. ולכאורה, אף שתבטל העבודה שהתחיל בה לגמרי, וכך פסק השו"ע שם, וכך הכריעו הט"ז שם סק"ב והגר"א שם. וצ"ב במאי פליגי.

הנה הריטב"א שם באר, כי החידוש שסמכו של בית רבי שמבטלין תלמוד תורה ובאין לקרוא את המגילה: 'כדי לקרותה בציבור. ואין צריך לומר שמבטלין תורתן לגמרי מפני מקרא מגילה, דמקרא מגילה מצווה עוברת היום ותלמוד תורה אפשר למחר, וכשם שמבטלין מפני תפלה וק"ש לכל אדם, ומפני ק"ש אפילו למי שתורתו אומנותו'. הרי שפשיטא ליה שת"ת נדחה מפני מקרא מגילה, והתחדש לן, כי היכא שיכול לקיים שניהם, יש להעדיף קריאת המגילה בציבור למרות שהתחיל מכבר במצווה אחרת. ברם הרמב"ם לא חילק בדין זה, ופסק בכללות כי העוסקים בהקרבה והלומדים מחוייבים להפסיק למקרא מגילה. הרי שהבין, כי ישנו חידוש בעצם הפסקת הלימוד והעבודה – אף כאשר יכול לקיים שניהם. ומחלוקתם אומרת דרשני.

נחלקו הראשונים בדין פטורו של העוסק במצווה משאר מצוות, אם הוא אונס, או שהוא פטור, ובקובץ שיעורים ח"ב סי' לב הסתפק בכך. כלומר האם העוסק במצווה מנוע מפאת עיסוקו במצווה זו מלקיים מצוות אחרות הגם שמחוייב בהם, ואנוס הוא, או שהוא לא מחוייב כלל במצוות אחרות בשל עיסוקו במצווה זו (ובהרצף או"ח ח"ב סי' קג הביא מהגר"ש מסלנט נפק"מ, אם יקיים מצווה אם יעשנה). הריטב"א במסכת סוכה ב"ה כה. בד"ה 'שלוחי מצווה' כתב: 'דכיון דפטור מן האחרת, הרי היא אצלו עכשיו כדבר של רשות, ואסור להניח מצותו מפני דבר שהוא של רשות'. דהיינו שאינו מחוייב כלל במצוות אחרות בשל עיסוקו במצווה זו, והתחדש בדין זה כי הוא כדבר רשות לגמרי, ופשיטא שאין לו לזנוח דבר מצווה שעוסק בו ולקיים מצווה אחרת שהינה רשות לגבי דידיה. ולפיכך, סבר הריטב"א כי אין לו להפסיק ולהבטל מהמצווה בה עוסק בכדי לקרוא מגילה, כיון שאינו מחוייב בה (אך אם יוכל לחזור ולקיים את מצוותו שעוסק בה ושהתחיל לעבוד עבודה, יש לו להפסיק לצורך מקרא מגילה שעלול להפסידה. שכן אף שכל מצווה שלא עסק בה הוא כדבר רשות לגביה דידיה, צ"ל דשאני מקרא מגילה שיש לה מעלה פרסום הנס, והינה מצות רשות חשובה, והיא שיכול לחזור למצווה שעוסק בה הצריכוהו להפסיק לצורך פרסומי ניסא). ברם בשיטת הרמב"ם י"ל כשאגת אריה בסי' לו שלא נפטר מחיובו בשל עיסוקו במצווה זו, אלא שאנוס הוא בהיותו עוסק במצוותו ואינו יכול לקיים מצווה אחרת שמחוייב בה. ומש"ה סבר כי לעולם יש לשקול את מעלת המצוות המונחות לפניו, ולהעדיף את המצווה בעלת משקל רב יותר, אף שעוסק כבר במצווה אחרת.

הט"ז בסי' תרפז שם הקשה על שיטת הר"ן, כי מגילה דוחה תלמוד תורה ומבטלת לגמרי, ותלמוד תורה עדיף מעבודה, ומדוע סבר הר"ן שמגילה אינו מבטלת עבודה כשנדרש לכך. וכן הקשה הגר"א שם על שיטה זו, מבעיא דרבא 'מקרא מגילה ומת מצוה, הי מינייהו עדיף'. ותימה, מה ספק איכא לשיטת הר"ן, פשיטא שמת מצווה עדיף, שכן הוא אף מבטל עבודה, ואילו מקרא מגילה רק דוחה עבודה אך אינו מבטלה.

בקונטרס מגילה לגר"ח טורצין בסי' ד באר זאת עפ"י דברי התוס' ב"ה ג. בד"ה 'מבטלין' שהקשה מדוע מבטלין את העבודה לגמרי, בעוד יש שהות הרבה לכך אחר קריאת המגילה, ויישב: 'כיון דמשהאיר היום הוי זמן עבודה, והם מניחין אותה בשביל הקריאה, משום הכי קרי ליה ביטול'. הרי שאף שרק מאחרים מלעבוד הוי כביטול גמור, שכן את זמן התלמוד תורה שאינו עוסק בזמן זה – אינו יכול להשלים, וכן זמן עבודת היום במקדש מיד כשהאיר היום אין להשיב, וחשיב ביטולה ולא רק דחייה. אלא שלשיטתם, אין לבטל את העבודה לגמרי משום שחיובא דאורייתא ואינה מתבטלת מפני מגילה שחיובא מדרבנן. הרי ששונים מת מצווה ועבודה שמתבטלים

לגמרי מפני מגילה, אילולי שמגילה היתה דין דרבנן. נמצא, שלכו"ע דין ביטול מצווה איכא הכא.

ואפשר שיסוד מחלוקת בדבר יכולת המגילה לבטל מצוות אחרות, נעוצה ביסוד חיוב מקרא המגילה, שכן אם חיוב קריאתה מדברי קבלה, שפיר ילפינן שדוחה הוא מצוות מדאורייתא. אולם אם חיוב קריאתה מדברי חכמים, הכי צד יבטלו ממצוות דאורייתא, ובמצוות ראייה בסי' תרפו, ב באר שמכח שיש לחכמים לעקור בשוא"ת, מבטלת המגילה שאר מצוות.

אם קריאת המגילה הוי כתלמוד תורה: הגמ' במגילה בדף ג. אומרת כי מבטלין ת"ת למקרא מגילה. והביא הרש"ש שם 'שמבטלין' שהקשו, מדוע הוי ביטול תורה בעת שקורא את המגילה, והלא המגילה הינה מכתבי הקודש. ויישב הרש"ש, שמירי הגמ' בכהאי גוונא שרק התלמידים כבר שמעו קריאת המגילה והרב טרם יצא יד"ח, וקמ"ל שמבטל תלמידיו והולך לשמוע מגילה. האור שמח בהלכות ת"ת ייסד שישנם שני מרכיבים במצוות תלמוד תורה, ומעבר למצווה בשינון התורה, מחוייב כל אחד לעמול וללמוד לפי כוחו והשגתו. ולדבריו, גם אי נימא שקריאת המגילה מקיים מצוות תלמוד תורה, מ"מ מתבטל מלימודה לפי כוחו, והרי כביטול תורה למדרגתו.

בשו"ע הרב בהל' ת"ת פ"ג ובקונטרס אחרון סבר שהיתר להפסיק מת"ת נאמר רק על המצות עסק התורה, אולם ישנה מצווה בידיעת התורה שלמענה לא הותר להפסיק מתלמודו. ולדבריו, לא נאמר להפסיק ידיעת התורה, אף לצורך המגילה. ובהאי טעמא יש לבאר שסברו בתחילה בגמ' מגילה בדף ד.: 'למיתנא מתניתין דידה ביממא', בכדי לקיים דין ו'לשנותה ביום', שכן הבינו שדין ת"ת איכא הכא. וביארה הגמ' שיש לקרואה בשנית לפרסומי ניסא, ולא כחובת תלמוד תורה. בשו"ת בית אפרים או"ח בסי' סח האריך בקושיא זו, ובאר שלמ"ד שנאמרה המגילה לקרות ולא נאמרה לכתוב, וודאי אין כאן מצוות ת"ת. ואף למ"ד שנאמרה לכתוב, אין הציווי לכותבה כדי ללמוד מתוכה כמו נביאים וכתובים רק משום מצות קריאה. וכל היכא 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'. וכראיה לכך, הביא מהדין שהלועז ששמע אשורית יצא יד"ח מצות מגילה, לאפוקי ממצות ת"ת שניתנה ללמוד ולהבין. והוכיח עוד

מהמשנה בשבת פט"ז מ"א שאין קורין בכתובים בשבת, מפני ביטול בית המדרש. ופרש"י שם בדף קטו: 'ובתוך הדרשה היו מורין להן הלכות איסור והיתר, וטוב להן לשמוע מלקרות בכתובים': 'אלמא דבקריאה בעלמא, ודאי ביטול בית המדרש הוא'. ובכך באר את בקשת דוד המלך במדרש ריש תהילים ובילקוט שמעוני תהלים רמז תריג על הקוראים ועוסקים בספר תהילים: 'היו קורין בהם והוגין בהן, ונוטלין שכר עליהן כנגעים ואהלות': 'ולמה היה צריך לבקש רחמים, אלא ודאי דאין ערוך לעוסק במקרא', וביקש שיהא שכר לאמירת תהלים כעוסק בנגעים ואהלות. ובחכמת שלמה סי' תרפ"ז כתב כי כשמכוון למצות מגילה, אינו יכול לצאת יד"ח ת"ת, ולא באר מאי טעמא.

הגרי"ז סולובצ'יק הובא בקונטרס מגילה לגר"ח טורצין סי' ד בהערה בעמ' יב באר כי חייבו חכמים לקרוא את המגילה משום פרסומי ניסא, ולא כחובת תלמוד תורה, ולכן לועז ששמע אשורית יוצא יד"ח הגם שאינו מבין, הרי שאין דינה בלימודה אלא בפרסום הנס. והוכיח כן מהירושלמי במגילה פ"ב ה"ב שאין מדקדקין בקריאתה, וכן פסק הרמב"ם בהלכות מגילה פ"ב ה"ז, הגם שבהלכות תפילה פ"ב ה"ו פסק שמחזירין את הקורא בתורה אפילו טעה בדקדוק אות אחת. ודין דקדוק בקריאה הוא דווקא בקריאת תורה, כדילפינן בגמ' במגילה בדף ג: 'ויקראו בספר תורת האלוהים מפורש, ושום שכל, ויבינו במקרא... מפורש, זה תרגום. ושום שכל, אלו הפסוקין. ויבינו במקרא, אלו פיסקי טעמים'. הרי שהאי דינא שאין מדקדקין בקריאתה, הינו משום שאין בקריאתה קיום מצות תלמוד תורה, אלא רק פרסומי ניסא.

ובהאי טעמא באר בקונטרס מגילה שם בעמ' יג את המחלוקת שהביא הגה' מיימוניות בהל' מגילה פ"ב ה"א בדין הפסקת הפסוקים: 'נהגו בקריאת מגילה שלא להפסיק בין פסוק לפסוק, אלא תיכף לסיום פסוק זה מתחיל באותה נשימה פסוק שלאחריו שהרי קרי אגרת, וכן נמצא בשם רב יהודה בן יצחק. אמנם בשם רב צמח גאון מצאתי שיפסוק בכל מקום שירצה, דהיכא דגילה לך בתלמוד לומר בנשימה אחת גילה והיכא דלא גילה לא גילה'. וכן הביא במחזור ויטרי בסי' רמז שרשאי לפסוק בכל מקום שירצה, בין בסוף פסוק, בין באמצע פסוק. הרי שנחלקו אם קריאת המגילה הינה כאגרת אזי אין להפסיק בקריאתה, ורק אם סוברים שלקריאתה ישנו דין של קריאת התורה אזי יש דין פיסוק הפסוקים, ומחוייב להפסיק בין פסוק לפסוק. שכן מבואר בדרשת הגמ' 'ושום שכל, אלו הפסוקים', הרי שדווקא בקריאת פסוקים מחוייבים להפסיק, ברם בקריאה משום פרסומי ניסא אין להפסיק בנשימה בין הפסוקים (והמחזור ויטרי לשיטתו שכוון כס"ת, ולכן סבר שניתן להפסיק בקריאת התורה).

המרדכי במסכת שבת ס' רעד נקט כי תדיר ופרסומי ניסא – פרסומי ניסא עדיף, ולכן קורין בהפטרה על נרות זכריה, ולא 'השמים כסאי' שתדיר הוא יותר. ולדבריו, אין מקדימים את קריאת המגילה לקריאת התורה, כלשון הפסוק 'ליהודים היתה אורה ושמחה', הרי דמקדימין אורה לקריאת המגילה. ואי נימא דאף בקריאת המגילה ישנו קיום מצוות תלמוד תורה, אזי יכל להקדים לקרוא את המגילה שכוללת אורה. על כרחך שסברי כי אין בקריאת המגילה מצוות ת"ת.

יש להטעים בכך את המחלוקת, אימתי יש לעשות ברית מילה בפורים. הרמ"א בס"י תרצג סע"ד פסק בשם המהרי"ל: "כשיש מילה בפורים, מלין התינוק קודם קריאת המגילה". ובדרכי משה באר בהאי טעמא, משום שיהא התינוק בכלל יהודי, לומר 'ליהודים היתה אורה'. אולם הרדב"ז בחלק א ס"י רנא פסק כי יקדים לקרוא המגילה קודם ברית מילה, וכן המשנ"ב שם ס"ק יב הביא דעת הפר"ח והגר"א שס"ל כי קודם יקרא את המגילה ואח"כ ימול. וי"ל כי סבר הרמ"א כי יש בקריאת המגילה קיום ת"ת והוי כ'אורה', ועדיפא לן שיפסיק במילה בכדי שבעת קריאת המגילה יהיה בקדושת יהודי. אולם החולקים סברי שאין בקריאת המגילה משום 'אורה' ומצוות ת"ת, ואין מעלה בהקדמת המילה לפניה, ועדיפא לן להסמיך את קריאת המגילה לקריאת התורה, ולכן לא יפסיק במילה ביניהם.

ועוד יש בכך לבאר את דיעות הראשונים שבביאור הלכה בס"י תרצג בד"ה 'מוציאין ס'ת'; דעת התוס' במגילה בדף ד. בד"ה 'פסק' שאין מחזיר ס'ת למקומו בסיום הקריאה, אלא יושב ואוחז הספר בידו בעת קריאת המגילה. וכתב שאף הפוסקים שהשמיטו את דברי התוס', בארו בטעם הדבר, משום דהאוחז ג"כ מחוייב לכיין לצאת בשמיעת המגילה, ואם יאחז ס'ת בידו יהא לבו על הס"ת. הרי שס"ל דקריאת המגילה הוי כקריאת התורה, ועל כן יקראנה בעוד הס"ת בחוץ ובידו. אולם החולקים סברי, שחובת קריאת המגילה הינה כחייב בפנ"ע, ולכן העדיפו שלא יסיט את דעתו משמיעתה, ולא יאחזנו בידו ויטריד מחשבתו בעת קריאתה.

יש לבאר עפ"י את המשנה במגילה פ"ד מ"א: 'הקורא את המגילה עומד ויושב'. כתב השבולי הלקט ענין פורים ס"י קצח: 'מקרא מגילה מעומד. אע"ג דתנן הקורא את המגילה עומד ויושב, יצא מצוותה בעמידה דגמרינן לה מספר תורה'. הנה מדילפינן מס"ת שיקראנה בעמידה, הרי שאף בקריאת המגילה ישנה מצות ת"ת, ושפיר השוו קריאתה לקריאת התורה. ברם אם אין בקריאתה מצוות ת"ת אין להשוותה לקריאת התורה, ויכול לקרותה במישוב.

הרא"ש במגילה פ"א ס"ז כתב בשם רב האי גאון שהמנהג לקרוא את המגילה כשהוא פושט כאגרת: 'אבל קורא וכורך כספר תורה, לא חזי לנא', ולא יקראנה כס"ת. ברם בהלכות רי"ץ גיאת הל' מגילה עמ' שמה הביא דעות גאונים שסברו לקרוא המגילה כרוכה כס"ת: 'ואמר רב נטרונאי המנהג בשתי ישיבות הקורא מגילה בצבור קורא וכורך כספר תורה. ורב עמרם נמי אמר הכי קורא וכורך כספר תורה, ואינה פושטה כאגרת. וכן נמי הם הכי. אמר רב האי ואנחנא מנהגא דחזינן הקורא את המגילה קורא ופושט כאגרת דכתב מר רב צמח בר מר רב פלטואי שקורא וכו' כספר תורה לא חזי לן. אכן מנהגנו לקרות ולכרוך כגאונים הראשונים'. וכן הביא המחזור ויטרי בס"י רמז: 'הקורא את המגילה בציבור כורך וקורא בה כספר תורה ואינו פושטה כאגרת. שבשתי ישיבות ובבית רבינו שבבבל ובכל מקומות של א"י קורין אותה בספר תורה. וכן עמא דבר', וכ"כ בסידור רש"י ס"י שלג. ולדברינו יש לבאר, שנחלקו בגדר קריאת המגילה, אם הינה כקריאת התורה וכגדריו, או חיוב בפנ"ע לפרסם הנס ואז העדיפו לפושטו כאגרת לפרסום הנס.

ויש לבאר בכך את דברי האליה רבה בס"י תרצג סק"ד שכתב שליל פורים אומר קדיש תתקבל קודם קריאת המגילה, לעומת הדין בשחרית שאומר תתקבל רק אחר קריאת המגילה: 'י"ל דבשחרית נוהגין בלאו הכי להפסיק בקריאת התורה, אבל בערבית שאין הדרך בהכי הוי כהפסקה'. ולדברים דלעיל, הרי דלכך בעינן להסמיך את קריאת המגילה לקריאת התורה ולא להפסיק בקדיש ביניהם, שכן קריאת המגילה הינה כהמשך לדין קריאת התורה של ההוא יומא.

גדר חיובה

האם הקריאה ביום מדברי קבלה: הפרמ"ג אש"א בס"י תרפח סק"ד כתב שחיוב קריאת המגילה הינו מדברי קבלה, וכדאורייתא דמי, ויש להחמיר בספקותיה כדין ערים המסופקות. וכ"כ הפרמ"ג בס"י תרצב מש"ז סק"ג והשווה קריאת המגילה שמדברי קבלה לדין קריאת שמע, והבדילים מדין לולב שביום ב', והביאו המשנ"ב ס"ק טז: 'כתב הפמ"ג ספק אם קרא את המגילה, אפשר דלא אמרינן בזה ספיקא דרבנן לקולא. משום דהוא דברי קבלה'. וכ"כ בשעה"צ שם ס"ק כז: 'דקריאה דיום חמור מלילה, דהוא מדברי קבלה', ואסר משום כן לאכול קודם קריאתה.

ומאיך גיסא, מצאנו סתירה לדבר בדברי המשנ"ב בסי' תרפח ס"ק יא שנראה שהבין כי חיוב הקריאה ביום מדרבנן הוא, ובאר שכך המסופק ממתני הוקף שלא יברך על קריאתו בט"ו, שכן הברכות הינם מדרבנן וספקו לקולא: 'וכ"ש בזה שהוא מצוה של דבריהם, לכו"ע א"צ ברכה'. וכן כתב עוד בסי' תרפט סק"ו שקטן לא יוציא גדול בקריאת המגילה: 'דקטן הוא תרי דרבנן, משא"כ גדול הוא חד דרבנן, ולא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן', ולא הגדיל לומר כי גדול מחוייב מדברי קבלה, ופשיטא שלא מהני קריאת הקטן שחייב רק מדרבנן.

הטורי אבן במגילה ב"ד ד. באר גדר חיובה, אחר שהקשה דמדוע חייבו נשים בהאי חיובא דמגילה, בעוד שמסוכה הינן פטורות אף מדרבנן: 'שדבר שחייבו ברוח הקודש לא דומה בחיובו לשל תורה לגמרי, ולא לשל דבריהם, אלא היא מילתא מציעתא בין של תורה לשל סופרים... ש"מ דדבר שחייבו ברוח הקודש אין דינו לגמרי כשל תורה'.

אם הקריאה ביום הינה העיקרית, ואי מברכין שהחיינו עליה: התוס'
 במגילה ב"ד ד. בד"ה 'חייב' והרא"ש שם פ"א ס"ו וכתבו בשם ר"י ור"ת: 'דאף על גב דמברך זמן בלילה, חוזר ומברך אותו ביום, דעיקר פרסומי ניסא הוא בקריאה דיממא'. והוסיף הרא"ש והוכיח כן מהנאמר ב"ד פ"א: 'מאי מברך, מנ"ח. ולא קאמר בלילה מברך מנ"ח, וביום מ"נ. כדקאמר גבי חנוכה, יומא קמא מברך... אלמא משמע, דמנ"ח מברך ביום ובלילה, וכ"כ העיטור בהל' מגילה. והאור זרוע ח"ב ס"י שסט הוסיף להוכיח כן מדברי הירושלמי במגילה פ"ב ה"ג שהסתפק לגבי גר שמל אחר שהאיר המזרח אם מחוייב בקריאת המגילה, ואם עיקר חיובא היה בלילה, היה לגמ' להסתפק אם מל קודם נץ החמה, כיון שאת עיקר מצוותו לא קיים. הרי שעיקר המצווה הינה ביום, והסתפקו אם מל אחר תחילת היום, אם מעכב. והמרדכי במגילה רמז תשפא כתב שמשמע כן מהפסוק אלקי אקרא יומם, ובכך בא לאפוקי מהרשב"ם שס"ל, שאין לברך ברכת הזמן ביום. וכן סבר להוכיח מהמשנה פ"ב שאמרה כל היום כשר לקריאת מגילה, ורק בתר הכי קתני כל הלילה כשר לספירת העומר, ואינו מזכיר לקרות המגילה. משמע שאין חייב לקרות בלילה כמו ביום. וכן למד דין זה מהנאמר, והימים האלה נזכרים ונעשים.

אולם מדברי הרמב"ם והשו"ע נראה, כי חיוב היום והלילה שוין. הרמב"ם הלכות מגילה פ"א ה"י והשו"ע בסי' תרפח סעי' ה פסקו: 'בן עיר שהלך לכרך ובן כרך שהלך לעיר אם היתה דעתו לחזור למקומו בזמן קריאה ונתעכב ולא חזר קורא כמקומו, ואם לא היה בדעתו לחזור אלא אחר זמן הקריאה, קורא עם אנשי המקום שהוא שם'. ואמנם

המג"א שם בסק"ז כתב שתלוי היכן דעתו להיות בעת הקריאה ביום: 'ועיקר קריאה תלוי ביום י"ד ולא בלילה, כמ"ש סי' תרצב'. והפרמ"ג אש"א בסק"ז כתב שכוונת המג"א בהערה זו, הינה אליבא דהרמ"א, שסבר כי מברך שהחיינו אף על הקריאה ביום, בהיותה הקריאה החשובה. אולם הרמב"ם והשו"ע לא נקטו כן ולא תלו בקריאה ביום, וא"כ אמדינן הגדרתו אם בן עיר הוא או בן כרך, על פי דעתו להיות בעת הקריאה בלילה. ולדבריהם, אין עדיפות לקריאה ביום יתר מזו שבלילה, ועל כן לא יברכו שהחיינו על הקריאה ביום. ומשו"ה פסקו הרמב"ם בהל' מגילה פ"א ה"ג והשו"ע בס' תרצב סעי' א': 'ביום אינו חוזר ומברך שהחיינו'. כן באר הפרמ"ג בס' תרפח אש"א סק"ז בדעתם, שחיוב הלילה הינו חיוב גמור, ובברכת שהחיינו שברך בלילה פוטרת את הקריאה שיקרא ביום, וע"כ סברי שאין לחייב על קריאת היום ברכת שהחיינו בפנ"ע.

וכ"כ במעשה רב סי' רמה, וכ"כ ביאור הגר"א בס' תרצב סק"ב.

ברם הרא"ם על הסמ"ג מ"ע דרבנן ד באר בדעתם, שיתכן ואף הם סברי שעיקר הקריאה הינה ביום, אך לא נחשבות קריאות אלו כשתי מצוות, ולכן לא מברכין על הקריאה ביום שהחיינו.

בשירי כנסת הגדולה בס' תרפו הביא שהמרדכי בסוכה בס' תשטט סבר שאין לברך שהחיינו על כתיבת המגילה: 'דבר שעושין חדש משנה לשנה כגון סוכה ולולב, יש לברך זמן. אבל מגילה ושופר שעושין אותה לכמה שנים, לא שייך ביה זמן... היכא דאין עושה חדש'. והבין כי בכך חולק על הרמב"ם והאבודרהם, שסבירא להו שיש לברך על עשיית המגילה. ולדבריו, אחי שפיר שלדעת הרמב"ם אין מברך על הקריאה ביום שהחיינו, שכן מצאנו שיטת המג"א בס' תרסב סק"א שבאר שאין מברכין ביום השני בסוכות שהחיינו על הלולב, אף שביום שני של ר"ה כן מברך שהחיינו על השופר: 'דבלולב אם בירך זמן בשעת עשייה יצא... ולכן אפי' אי הוי אתמול חול יצא בשהחיינו, דלא גרע משעת עשייה, משא"כ בשופר'. וכיון שס"ל לרמב"ם שמברך על עשיית המגילה, אין לו לברך ביום השני על הקריאה, כדין לולב ביום השני. ושאר ראשונים סברי, שכיון שאין מברך על עשיית המגילה, אינו יוצא יד"ח בברכת שהחיינו שברך יום קודם, כדאשכחן בשופר.

הר"ן בדף א. מדפי הרי"ף באר שזהו הטעם שהקלו על בני הכפרים מלקרוא בלילה: 'אפשר דלא קרו לה בני כפרים, דמגילה דיום עיקר, כמו שאכתוב לפנינו בסייעתא דשמיא. וכשם שהקלו על בני כפרים להקדים, כן הקלו עליהם שלא לקרות אלא מגילה של יום'.

הפרמ"ג בס"י תרצב אש"א סק"ב כתב כי מעיקרא לא תקנו לקרוא בלילה, אלא רק ביום, ותיקנו לברך על כך שהחיינו (ומשו"ה בני הכפרים אינם מחוייבים לקרוא בלילה, כמבואר בר"ן שם). ואח"כ מרדכי ואסתר ראו לנכון לתקן לקרוא גם בלילה, כדין ההלל הנאמר בליל פסח. כן הבין גם העמק ברכה בהלכות מגילה אות ג עמ' נ וכתב כי אמנם בקריאת הלילה אשה חייבת רק בשמיעתה, ואילו איש מחוייב בקריאתה, ולכן אינה יכולה להוציא איש יד"ח. אך בקריאת היום – אף נשים חייבות בדין הלל שבו כאנשים. והביא תוס' בסוכה בדף לח. בד"ה 'מי שהיה' שאף שאשה פטורה מהלל דסוכות ועצרת משום שהם מצווה שהזמן גרמא, מ"מ בהלל דלילי פסחים חייבות: 'שאני הלל דפסח דעל הנס בא, ואף הן היו באותו הנס'. וה"ה שחייבות גם בהלל הנאמר בפורים, שכן היו באותו הנס. הרי שהבין שעיקר הלל שעל הנס – הוא ההלל הנאמר ביום.

המרדכי שם הביא נוהג של המהר"ם: 'היה רגיל לומר זמן ביום בלחש בתוך כך שהיו הקהל עונים אמן, לאפוקי מיד כל רבוותא'.

אפשר לבאר שיסוד מחלוקתם נעוצה בגדר חיוב הקריאה בלילה; שכן המרדכי בס"י תרפ"ו סבר בניגוד לדעת הרשב"ם, שאין חיוב סעודה בלילה, וא"כ נימא דחיובי מצוות הפורים מחוייבים רק ביום ולא בלילה. על כורחך, שחיוב הקריאה בלילה הינו חיוב מיוחד, ואין ברכת שהחיינו עליו פוטר את חיוב הקריאה ביום. אולם לדעת הרשב"ם חיובי היום מתחילים כבר מהלילה, והקריאה בלילה הינה מדיני קריאת היום, ובכלל דין 'ונעשים', ושפיר יוצא יד"ח בברכת שהחיינו שברך בלילה.

הברכי יוסף בריש ס"י תרפ"ו הביא ששאלו המהר"ם מזרחי אם יש תשלומין ביום לקריאת המגילה של הלילה, והסיק הברכ"י שאין לקריאת הלילה תשלומין כלל. הרי לן שהבין שקריאת המגילה בלילה אינה כחיוב הקריאה ביום ואין לה תשלומין, שכן מקור חיובן שונה, וחיוב הקריאה בלילה אינו מדיני היום. ברם החולקים סברי שהקריאות זהות בחיובן, וחיוב קריאתן מדיני היום, אפשר שיש תשלומין לנאנס מלקיימה בליל היום. ישנה נפק"מ למחלוקת זו בהבנת הגמ', והעיר כן הפרמ"ג בס"י תרפ"ו מש"ז סק"ג. שסמכו של בית רבי שמבטלין ת"ת לקריאת המגילה, ק"ו מעבודה. שכן התוס' במגילה בדף ד. בד"ה 'חייב' סברי כי חיוב הקריאה ביום גדול יותר מהחיוב הקריאה בלילה, והינו העיקר. וא"כ הכיצד סמכו של בית רבי שמבטלין ת"ת גם בלילה, והא יתכן ורק הקריאה ביום דוחה את העבודה שהינה העיקר, ומנלן שגם הקריאה בלילה דוחה תלמוד תורה. על כורחך, שרק ביום ביטלו תלמודן לקריאת המגילה. ואמנם לדברי הרמב"ם והשו"ע שלא כתבו כי הקריאה ביום הינה העיקר, שפיר ילפינן מדחיית המגילה את העבודה ביום משום שפרסומי ניסא עדיף, שגם הקריאה בלילה הינה חשובה ודוחה מצוות אחרות.

קריאת המגילה – חלק מהתפילה, או דין קריאה בפני עצמו: המג"א
 בהקדמתו לס' תרצג הביא: 'כתוב במנהגים שאומרים קדיש שלם אחר תפלת י"ח, קודם
 קריאת המגילה, וכ"כ מהרי"ל בתשובה סי' נו הרוקח פורים, וכ"כ התוס' במגילה בדף ד. בד"ה
 'פסק'. וסיים המג"א: 'דבמדינותינו אלו שנוהגין לומר קדיש שלם, ינהגו כן. וצ"ב
 בטעם הדין.

האליה רבה שם בסק"ד הביא בטעמא דהאי דינא, שבערב אומר קדיש תתקבל קודם
 קריאת המגילה, לעומת הדין בשחרית שאין אמרים תתקבל אלא אחר קריאת המגילה:
 "ל' דבשחרית נוהגין בלאו הכי להפסיק בקריאת התורה, אבל בערבית שאין הדרך
 בהכי הוי כהפסקה'.

האבודרהם על חנוכה כתב בדין אמירת תתקבל בתפילת שחרית: 'וכל שמונת ימי
 חנוכה, קודם שמוציאים ס"ת אין אומר קדיש תתקבל כמו ביום שיש בו מוסף, אלא
 אומר קדיש עד לעילא בלבד. והטעם מפני שביום שיש בו מוסף צריך לומר תתקבל
 צלותהון ב' פעמים, האחד אחר תפלת שחרית והשני אחר תפלת מוסף. ולכן אומר
 קודם שמוציאין ספר תורה תתקבל צלותהון, לפי שכבר נשלמה תפלת שחרית. אבל
 ביום שאין בו מוסף, כגון חנוכה ופורים אין לומר תתקבל קודם שמוציאין ס"ת, אלא
 לאחר שקורין בס"ת. ואומר סדר קדושה ומחזירין ספר תורה למקומו ואומר אותו שאז
 נשלמה תפלת שחרית. כלומר, כיון שהקדיש הינו מסיים את התפילה, יש לאומרו
 אחר סיום כל הנאמר בשחרית. וביום שאין אומרים מוסף – קריאת התורה מדין
 הזכרת היום באה, ולכן נאמרת כחלק מתפילת שחרית, ועל כן ניתן לומר קדיש
 תתקבל רק לאחר קריאת התורה, ובכך לסיים את שחרית. ברם ביום שמתפללים מוסף
 – יש לקרוא בתורה מדין קדושת היום, ואינה נקראת כחלק מתפילת שחרית, ושפיר
 אמרינן תתקבל קודם קריאת התורה.

ולאור דברים אלו, ניתן לבאר את דעת האליה רבה לגבי קביעת הקדיש בפורים. ביום,
 המגילה נקראת כחלק מתפילת שחרית; או משום ש'קרייתא זו הלילא', והוי המשך
 ההלל הנאמר בשחרית, או שנקראת כקריאת התורה ביום שאין בו קדיש, מדיני הזכרת
 היום – ועל כן יש לומר את הקדיש תתקבל אחר קריאת המגילה, ובכך לסיים את
 שחרית. לעומת הקריאה בלילה שהינה חובה בפנ"ע ואינה נקראת כהלל, שכן אין
 קורין הלל בלילה (ראה גמ' במגילה בדף כ.; במרחשת ח"א סי' כב סק"ט וכן בעמק ברכה מגילה אות ג
 אות ג), ונקראת המגילה משום פרסומי ניסא, כחוב היום – ולכן אומר תתקבל לפני
 קריאת המגילה, שאין נקראת כחלק מהתפילה.

הרדב"ז בחלק א סי' רנא פסק כי יקדים לקרוא המגילה קודם ברית מילה, משום: 'דמקרא מגילה היא מענין התפלה, וראוי להסמיכה לקריאת התורה דהוי מעניינא דיומא, ואינו כן ברית מילה' (דלא כרמ"א בסי' תרצג סעי' ד). הרי שהמגילה נקראת ביום כדין קריאת התורה מעניינא דיומא, ולא כחובה בפנ"ע – ושפיר לא יפסיק בקדיש תתקבל קודם קריאתה, ויצרפנה לשחרית כדין קריאת התורה. ולפי"ז, ביום נקבע לקרוא את המגילה כדין קריאת התורה, מענייני דיומא. ואילו בלילה נקבע לקרותה כחובה בפנ"ע, מדיני היום.

קריאת המגילה – פרסום הנס, או גם הלל ושבח: יש לחקור, אם בקריאת המגילה קוראים את תיאור ההתרחשויות שהיו באותה עת, וכתוצאה מכך, אנו מודים להשי"ת. או שבקריאה גופא אנו מבקשים להעמיק את תודעת הנס בקירבנו, ואנו מודים בכך על הטובה שעשה עמנו השי"ת.

היה מקום לבחון חקירתנו עפ"י גדרי קריאת המגילה. שכן לו היה באמירתה הלל, היה נכון להשוות דין קריאתה לדין ההלל, שדינו להאמר בעמידה לכתחילה, שנא' הללו כל עובדי ד' העומדים, כמבואר בסי' תכב סעי' ז, והטעים זאת המשנ"ב שם ס"ק כח עפ"י שבולי הלקט עניין ראש חודש: 'לפי שההלל עדות שבחו של מקום ונפלאותיו ונסים שעשה לנו, ומצות עדות בעמידה'. וגם לא היה מקום להתיר להפסיק בקריאתה מדיני ההלל, כמבואר בשו"ע שם סעי' ד. אלא שיש ליישב, כי אפשר וקוראין את המגילה כהלל הנאמר כשירה, כמבואר בר"ן בפסחים בדף כו: מדפי הרי"ף בשם ר' האי גאון שאינו נזקק לגדרי ההלל, כפי שנהגינן בליל פסח.

בפשטות, זהו תורף המחלוקת בגמ' במגילה בדף יד. מדוע לא אמרינן הלל בפורים; הגמ' יישובה: 'לפי שאין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ'. ורב נחמן אמר: 'קרייתא זו הלילא'. הרי שרב נחמן החשיב קריאת המגילה כהלל ושבח, ואילו התירוץ הראשון הבין שקריאת המגילה הינו חיוב בפנ"ע, ואינו נאמר כשבח והודאה.

הריטב"א במגילה בדף כא: הבחין בין קריאת המגילה, שמכיון שהינה סיפור הדברים ובעלת חשיבות בפני עצמה, הוי כהפסק בין הברכות, ואין יכולת לראות את הברכה שלאחריה כסמוכה לברכה שלפניה, ושפיר ברכתה מתחילה בברוך. לעומת ההלל, שהוא שבח על הנס, ואין אמירתו מהווה כהפסק בין הברכות, ועל כן אין ברכת הסיומת של ההלל, מתחילה בברוך, שכן סמוכה ורצופה בעניין אחד, לברכה הפותחת. הרי שהבין הריטב"א, כי גם למ"ד שקרייתא זו הלילא, יש כאן דין אמירה בפנ"ע של מגילה, שלמ"ד זה הוי במקום הלל, אך הינו גורם להפסק בשבח, ומחייב

ברכה בפנ"ע. וכ"כ הרשב"א בברכות דף יא.: 'שהקריאה ספור המאורע, והברכה לשבח והודאה על המאורע'.

הלבוש בס"י תרצ סעי' א-ג כתב: 'המגילה אינה אלא סיפור דברים לזכור את הנס, ואין בה בקריאתה משום אימה או יראה או קדושה, לכך מותר לקרותה בין עומד בין יושב (מלבד הש"ן, משום כבוד הציבור)... וצריך לקרותה כולה כדי לזכור כל תוקף דברי הנס גלגוליו וסבותיו', מפורש בדבריו שקריאת המגילה נועדה לסיפור הנס, ומאורעות ההשגחה האלוקית, ואינם כאמירת הלל ושבח.

אפשר שחקירתינו זו, עמדה ביסוד הספק, בדבר זיקתה של ברכת 'הרב את ריבנו' לקריאת המגילה. הטור בהל' מגילה בס"י תרצב הביא מחלוקת אם ברכת 'הרב את ריבנו' מונעת מלשוח בקריאת המגילה: 'ב"ה (בעל העיטור) ז"ל כתב, מסתברא כיון שברכה אחרונה במנהגא תליא מילתא, אין לגעור במי ששח בקריאתה דלאו הפסקה היא, אלא בקריאה תליא מילתא. ואינו נראה, דכיון שהוא מברך, צריך שלא להפסיקו. דמאי נפקא מינה דתלי במנהגא, סוף סוף הוא מברך'. נמצאנו, שלכו"ע הברכה הינה ברכת שבח והודאה, אלא שבעל העיטור הבין כי קריאת המגילה אינה נקראת כשבח והודאה, ולכן באר שהברכה לא נקבעה על קריאתה, אלא מכח מנהגא, כברכה על הנס. ואילו הטור סבר, שגם המגילה נקראת כשבח והודאה, ושפיר הברכה נסבה על הקריאה, ולכן אסר לשוח מחמתה.

הרמב"ם בסוף מנין המצוות כתב: 'הנביאים עם בית דין תקנו וצוו, לקרות המגלה בעונתה, כדי להזכיר שבחיו של הקב"ה, ותשועות שעשה לנו והיה קרוב לשועינו. כדי לברכו ולהללו, וכדי להודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטיחנו בתורה כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו כד' אלהינו בכל קראנו אליו'. הרי שהקריאה עצמה הינה תזכורת לשבחי וניסי הקב"ה. אך לא נתבאר בדבריו, אם בקריאת המגילה יש כדי 'לברכו ולהללו', או שקורין סיפור דברים כדי שאח"כ נברכו ונהללו. האם בעצם סיפור הדברים יש כדי 'להודיע לדורות הבאים', או שמא בעקבות המגילה, מודיעים לדורות הבאים. בחידושי הגר"ז החדשות מפי השמועה ס"י קצט הבין בדבריו, שתקנת קריאת המגילה הינה 'כדי להודיע לדורות הבאים', ובכך באר את שאומרים מיד אחר הקריאה בפיוט 'שושנת יעקב': 'להודיע שכל קוין לא יבושו ולא יכלמו', שכן סיפור המגילה הודיע זאת. ואמנם לא התבאר לגבי דין השבח והלל, אך בכלבו בס"י מה ובאורחות חיים מלוניל ס"י כה מבואר להדיא, שאין הודאה כלל בקריאת המגילה לברכה: 'קריאתה היא הלולה. כלומר שזו היתה כונת הקריאה, כדי שיזכרו הנס ויתנו שבח והודאה לשם יתברך, וזה שיסד הפייט כי מקום תהלה היתה לישראל'. הרי שאין

הודאה והלל בקריאתה, אלא ע"י הקריאה יבוא לידי הכרה בנס, ויודה אח"כ בפיוט שתיקנו.

אולם רש"י במגילה בדף ד. כתב: 'וקריאת מגילה שבח הוא, שמפרסמין את הנס, והכל מקלסין להקב"ה', כ"כ בתיו"ט במגילה פ"ב מ"ד. וכן כתב בסדר היום פורים: 'קראו המגילה בקול רנה ותודה, לשבח לאדון הכל שעשה עמנו ועם אבותינו נסים ונפלאות, ויאמרו ברכה לפניו...'. הרי שעצם סיפור המאורע הינו שבת, שכן הוא המייחד את ניסי הפורים, שהקב"ה שידד מערכות הטבע, וחולל עימם את נפלאותיו, ועל כן בתיאור המעשה ישנו שבח לבורא. וכמין חומר הוא, שרש"י לעיל מיניה כתב בחובת החיוב לשנותה ביום: 'זכר לנס, שהיו זועקין בימי צרתן יום ולילה', ומה לי שזעקו בזמנים אלו. אלא שאנו מזכירים את הנס בעיתים אלו, בכדי לבטא את שבחו שהאזין לשועותינו בשעות אלו, ולקלסו במזמור על שהושיענו והצילנו.

וכ"כ בספר יסוד ושורש העבודה פורים שער יב פ"ד: 'כי יסוד קוטב קריאתה... פרסום עוצם גודל הנס, ליתן הודאה עצומה במחשבתו ליתברך שמו ויתעלה, כי הגדיל לעשות עמנו עם קדוש בימים ההם בזמן הזה פלאי פלאות, נסים גדולות ונוראות, כדאמר רב נחמן... קריאתה זו היא הלולא. הנה עיניך תחזינה מישרים, שקריאת המגילה היא הודאה במקום הודאת ההלל... ויתן הודאה בשמחה עצומה... אשר הציל אותנו ממות לחיים והרים קרננו'.

פרסומי ניסא בקריאת היחיד: הגמ' במגילה בדף יט. אמרה: 'אמר רב יהודה אמר שמואל הקורא במגילה הכתובה בין הכתובים לא יצא... בציבור שנו', וכן נפסק בשו"ע בסי' תרצא סעי' א: 'אין קורין בצבור במגילה הכתובה בין הכתובים. ואם קרא, לא יצא... אבל היחיד קורא בה' (וראה בביאור הגר"א, שדווקא לרמב"ם קורא היחיד אף לכתחילה. אך מהרי"ף, הרא"ש והטור נראה שרק בדיעבד יוצא). והקשה הטורי אבן שם בטעם הדין, מה ההבדל בין היחיד לציבור, ועוד שבמה גרעו שציבור הם, דל מהכא את דין הציבור, הוי כל יחיד בפנ"ע ויצא יד"ח. ועוד הקשה, שאם אין גריעותא בפרסומי ניסא שבקריאת היחיד, מדוע גרעו הציבור בקריאתן. ואכן בעל המאור בדף ג. מדפי הרי"ף נקט כי אין כאן פסול בדיעבד, אלא לכתחילה אין לקרוא בציבור כן. אך הטו"א באר, שהדברים אמורים בקורא שלא בזמנה, שאינה נקראת ביחיד ורק בציבור מהני, וחסר בפרסומי ניסא כשאינו קורא ממגילה בפני עצמה.

אולם רש"י שם בד"ה 'לא יצא' באר טעם הדין שגרעו הציבור בקריאתם כן: 'דבעינן אגרת לעצמה, דמיפרסם ניסא טפי, דכי קוראה בין הכתובים נראה כקורא במקרא'. וכן באר

השפת אמת שם: 'נ"ל דהדרך היה שיהיו נכתבין הספרים בגלילה בבתי כנסיות לצורך הציבור, אבל יחידים לא היו קוראין בהם. ולכך דוקא בצבור, משום דכמה פעמים קורין בהם להפטורות ושאר קריאות, ליכא פירסום, אבל יחיד דלעולם אינו קורא בהם, איכא שפיר פירסום'. ומבואר כן להדיא בדברי הכלבו בס"י מה: 'ונותן טעם בירושלמי (ראה שם פ"ב ה"ד), משום עמי הארץ דאמרי אפטורי קא מפטיירי, כלומר שהיו סבורין שיאמרו ההפטרות ולא יתפרסם הנס בזאת הקריאה, ואע"פ שנגללין כספר תורה'. הרי שהפרסומי ניסא אכן נגרע כשקוראים אותו באופן זה בצבור, הגם שיחיד הקורא כן שפיר עולה לו כפרסומי ניסא.

ובניגוד לכך, כתב הלבוש בס"י תרצ"א סק"ט כי אין בכלל פרסומי ניסא בקריאה זו שבין הכתובים, אלא שהיחיד קורא במגילה שבין הכתובים משום: 'דלא שייך פרסומי ניסא'. הרי שאין כלל דין פרסומי ניסא בקריאת היחיד, ולכן מהני קריאה זו. ופשיטא דלא בא לומר שאין פרסום כלל בקריאתו לעצמו, אלא שבהעדר צופים, אין חשש שלא יוכר הפרסומי ניסא שבקריאתו זו.

אמירת הקהל ד' פסוקים - פרסומי ניסא, להעיר, או לעורר הציבור:

הרמ"א שם בסעי' יז הביא את המנהג לומר ד' פסוקים של גאולה בקול רם, איש יהודי, ומרדכי יצא, ליהודים היתה אורה, כי מרדכי היהודי. ולא פירש בטעם הדבר. אולם האבודרהם פורים הביא מנהג רבינו סעדיה גאון שהזכיר רק שני פסוקים בלבד: 'ליהודים היתה אורה. כי מרדכי היהודי. וכן נוהגין ברוב המקומות בספרד'. ומחלוקת מנהגים זו צ"ת.

האבודרהם שם הביא מקדמונים, שנהגו בצרפת ובפרובנציה לומר כן: 'וכל זה להרבות השמחה לילדים ולכל'. ופירש עוד: 'כדי לעורר הלב, אם יתנמנם א' מהם שלא ירדם'. והוסיף, שאומרים הפסוקים אלו בדווקא: 'מפני שהם כתובים גבי מרדכי ומשום כבודו, ושענין הנס היה על ידו'. וכן הלבוש בס"י תרפ"ג סק"ג הטעים כדבריו: 'נוהגין להביא קטנים וקטנות לשמוע מקרא מגילה לחנכם במצות פרסום ניסא. ומטעם זה נוהגין הקהל לקרות אלו הפסוקים בקול רם שהם עיקר התחלת הנס וסופו, והם איש יהודי, ומרדכי יצא, ליהודים, כי מרדכי, כדי לעורר את הקטנים שלא ישנו ויתנו לבם על הקריאה, ומקריין אותם הפסוקים כדי לחנכם'.

ושמא יש לבאר מחלוקת המנהגים בדבר, על פי הרמב"ן בשמות י, א על הפסוק 'כי אני הכבדתי את לכו': 'הודיע הקב"ה למשה שהוא הכביד את לבם... למען שאשית בקרבם אלה האותות אשר אני חפץ לעשות בהם שידעו מצרים את גבורתי... כדי

שתספר אתה וכל ישראל לדורות הבאים כח מעשי, ותדעו כי אני ה', וכל אשר אחפוץ אעשה בשמים ובארץ. דהיינו ככל שמכירים בגודל הנס ובריבוי הניסים, כן גדלה האמונה וההכנעה. וי"ל דבהכי פליגי אם יש להזכיר את כל הפסוקים המתארים את שלבי התקדמות ניסי ד' בהיא שעתא, ובכך מחדירים את האמונה ומפרסמים ניסי השי"ת. או די לן שנציין את הישועה הגדולה שהתחוללה אז, ואין צריך לציין כל שלב והתקדמות שהובילה לתשועה זו, בנוסף לקריאתה.

העדפת מצווה שיש בה פרסומי ניסא, טרם זמנה: הרדב"ז בחלק ד סי' יג דין אימתי על החבוש בבית האסורים לצאת, כאשר מתאפשרת לו יציאה אחת בלבד, והסיק שאין להעדיף לא את יום הכיפורים, ולא את פורים משום פרסומי ניסא של המגילה, אלא יצא מיד, עפ"י האי כללא דאין מעבירין על המצוות. והוסיף שאין להעדיף מצווה חמורה, ולא קלה, שאין מעבירין על המצוות ואין אתה יודע שכרן של מצוות.

החכם צבי בסי' קו הקשה עליו מהגמ' במנחות כדף מט. שדנה איזה קרבן יקדם, התדיר או המקודש, הרי שידעינן לחשב ולדרג את מעלת המצוות, והאי כללא שאין מעבירין על המצוות, איירי במצוות שוות במעלתן בלבד.

וליישב דברי הרדב"ז י"ל, שדווקא במצוות שנועדו להשלמת האדם (ובביצה כדף יב. החשיבו את המצוות כאוכל נפש שדוחין את יו"ט) ועיקרן הוא בקיום הצווי האלוקי, אין לו לאדם להחשיב שיקולים בקיומן, ואל לו להעביר ולבטל מצווה המזומנת לפניו חרף העובדה שימשך מעלה גדולה ממצווה חשובה בעתיד. אך וודאי שיש מעלה בחפצא עצמו של המעשה והקרבן, ולפיכך הסתפקו אם להעדיף את התדיר או המקודש. וכבר מצאנו שספר העיקרים א, יז כתב: 'כי עונשי העולם הזה ראייה על עונשי העולם הבא', ואפשר לדעת מחומרת העונשים את חומרת המעשה. וכן בסנהדרין כדף מז. שאלה הגמ' כיצד קוברים רשע חמור אצל רשע, ומנ"ל שהוא חמור והוא קל, והא הו"ל רק עונש חמור. על כורחך שניתן להקיש מהעונש על גודל המעשה. אלא שבקיום המצוות אין להזניח מצווה לטובת מעולה ממנה, אלא לקיים מאן דקאי עליה.

והמשנה למלך בהלכות מגילה פ"א הי"א בדין קריאה בערים המסופקות אם מוקפות מימות יהושע, הביא דעת הר"ן כדף ב: מדפי הרי"ף שיקראו ביום הראשון, וביום ט"ו לא יקראו מדין ספק דרבנן לקולא. והקשה עליו המל"מ מספק הגמ' במנחות דלעיל אי תדיר עדיף או מקודש ולא אפשטא, ופסק הרמב"ם בהלכת תמידין פ"ח שהוא ספק שקול, ולא הצריך להקריב את שבידו תחילה. הרי שהיכא שמסופק בקיום המצווה, הרשות בידו

לעשותה כרצונו, ומדוע חייבו לקרות בערים אלו בראשון בדווקא, ולא בשני בברכה. וחילק המל"מ בין מצוות שונות שבידו לקיימן כרצונו ולפי מעלתן, לבין מצווה אחת שקאי עליה, כמגילה, שחייב לקיימה מיד כשהגיע לידיו. ובכך רצה ליישב את הרדב"ז מהקושיא ממנחות, וצ"ע שכן דברי הרדב"ז מוסבים על שתי מצוות, ואפ"ה סבר שיש להקדים את שבידו לקיים עכשיו.

הקצוה"ח בס"י קד סק"ב באר את הרדב"ז עפ"י התוס' במנחות שם בד"ה 'תדיר ומקודש' שבארו עפ"י דברי רש"י: 'אותו שזמנו עכשיו, מיקרי מקודש'. הרי שספק הרדב"ז הינו האי בעיא בש"ס, אם להעדיף את המקודש, שזמנו כעת הוא, או את התדיר שמעלתה רבה היא. וסבר הרדב"ז, שאין לחוש למצווה עתידית חשובה, אף שיש בה פרסומי ניסא, ויקיים את מצוותו שלפניו שכבר חוייב בה, שכן הינה 'מקודש' כעת עבורו.

קריאת המגילה בספק: יש לעיין אם בזמן המסופק אם הוא יום, אמרינן שספק דרבנן לקולא ופטור מקריאתה, ואף ימנע מלקרותה, מדין 'ולא יעבור', וכן וודאי שלא יברך על כך בעת שפטור מהקריאה. או דילמא, מחוייב לקרוא חרף היותו בזמן הספק, שכן כל שאינו יצא בוודאי מכלל יום הפורים, מחוייב במצוות היום.

הנה מצאנו מחלוקת ראשונים בדין חיוב קיום מצוות דרבנן בעת המסופק. הר"ן בסוכה בדף כא: מדפי הרי"ף פסק כי האתרוג אינו מוקצה בבין השמשות: 'שהרי בין השמשות אינו ראוי למצות אתרוג, שאפילו לא נטל כל היום אינו נוטלו בין השמשות. דכיון דלולב בזמן הזה מדרבנן בר מיום ראשון, ובין השמשות ספיקא הוא, וספיקא דרבנן לקולא'. הרי שאין חיוב לקיים מצוות דרבנן בעת הספק. ומאידך, רש"י שם בדף מו: בד"ה 'אתרוג לא חזי לבין השמשות' באר, שכיון 'שיצא בו שחרית' אינו ראוי עוד בבין השמשות. הרי דכל עוד לא נטל, אינו מוקצה בבין השמשות, משום שבידו ליטלו, הגם שהינו עת המסופק. וכן נראה דסברו התוס' במנחות בדף סו. בד"ה 'זכר למקדש הוא' ופסקו בדין ספירת העומר: 'דבספק חשיכה יכול לברך, ואין צריך להמתין עד שיהא ודאי לילה כיון שהוא ספיקא דרבנן', וכן הוא ברא"ש בסוף פסחים. וכן נראה דסבר הר"י פורת בתוס' בשבת בדף כא: בד"ה 'דאי לא אדליק מדליק' בדין הדלקת נר חנוכה לאחר חצי שעה: 'אם איחר ידליק מספק, דהא משני שינויי אחרינא'. הרי מחוייב במילי דרבנן, הגם שישנו ספק אם יש להדליק אחר חצי שעה מהשקיעה.

והנה הר"ן לשיטתיה אזיל, שכן פסק במגילה בדף ב. מדפי הרי"ף בדין עיירות המסופקות אם הן מוקפות חומה מימות יהושע, שיש לילך אחר רוב העיירות, ויקראו בי"ד באדר. וסיים: 'שאפילו תאמר שהוא ספק שקול, ה"ל ספק של דבריהם ולקולא, ונמצא

פטורות בשניהם, ומבטל ממנו בודאי מקרא מגילה. לפיכך קורא בראשון ופטור בשני'. הרי שבכל ספק קריאת המגילה, כשאין בו לבטל דין קריאת מגילה מכלל, פטור מקריאתה. וכן נראה מפסק המשנ"ב בסי' סו בסוסק"א: 'אם הביאו לו שופר או לולב ביום א' בין השמשות, לכו"ע נוטל ובלוי ברכה. כי בזה הספק הוא, אם חייב עתה כלל בהמצוה'. הרי שרק בספק דאורייתא חייבוהו לקיים בבין השמשות, ולא ביומא דרבנן, שספקו הינו מדרבנן.

אולם בניגוד לכך המשנ"ב בסי' תרפז סק"ה פסק: 'ואם נמשך עד בין השמשות, יקראנה בלי ברכה'. הרי חייב לקרוא את המגילה, ולקיים מילי דרבנן בעת המסופק. וליישב דברי המשנ"ב י"ל, דסבר כפרמ"ג אש"א בסי' תרפח סק"ד שמגילה הינה מדברי קבלה, וכדאורייתא דמי, ויש להחמיר בספקותיה כדין ערים המסופקות. וכ"כ הפרמ"ג בסי' תרצב מש"ז סק"ג והשווה קריאת המגילה שמדברי קבלה לדין קריאת שמע, והבדילים מדין לולב שביום ב', והביאו המשנ"ב ס"ק טז: 'כתב הפמ"ג ספק אם קרא את המגילה, אפשר דלא אמרינן בזה ספיקא דרבנן לקולא. משום דהוא דברי קבלה'. וכ"כ בשעה"צ שם ס"ק כז: 'דקריאה דיום חמור מלילה, דהוא מדברי קבלה', ואסר משום כן לאכול קודם קריאתה.

ואפשר ליישב דברי המשנ"ב שהצריך לקרוא בבין השמשות, חרף הכלל שספק דרבנן לקולא, שכן הלכה מפורשת היא בסי' תרפח סעי' ה: 'בן עיר שהיה בספינה או בדרך ולא היה בידו מגילה, ואח"כ נודמנה לו בט"ו, קורא אותה בט"ו'. ומשו"ה מחוייב לקרוא בבין השמשות, ממה נפשך שכן חייב לקרוא ביום ט"ו, ואין כאן חומרא לקרוא בזמן המסופק כבדיני דאורייתא.

והנה הפרמ"ג בסי' יז אש"א סק"ב כתב להיפך, והסתפק אם במילי דאורייתא, כל שאינו יוצא יד"ח בוודאי במעשהו, מחוייב לקיימו. וטעמו של דבר הוא, שכיון שבספק אם יצא יד"ח במילי דאורייתא מחוייב לקיים בשנית, אין מעלה בעשותו את המעשה המסופק, כיון שבין כה יהא מחוייב לעשותו שוב, והתורה הצריכה לעשות רק מעשה וודאי. אולם במילי דרבנן, שספקו לקולא, יכול לקיים את המצווה אף בספק, ולא יחוייב לחזור ולקיימו. ועל כן, במילי דרבנן יש לו לקיים גם במצב מסופק, כיון שבכך מקיים את מצותו וחיובו, ואילו בדאורייתא, אין לו לקיים היכא שלא עולה לו המצווה בוודאי.

המשנ"ב בסי' תרצב ס"ק יד הביא שהפר"ח קרא תגר על הנוהג לקרוא מגילה קודם צאת הכוכבים, וסבר שאינו יוצא יד"ח כלל, אפי' בדיעבד, וכן משמע מהגר"א. והביא כי הפרמ"ג במש"ז סק"ג הסתפק אם יוצא יד"ח אם קרא בבין השמשות, אם לא באונס

והכרח גדול. שכן אמנם בדיעבד אם קרא בבין השמשות אמרינן שספק דרבנן לקולא, אך אפשר שדברי קבלה שאני ולא יוצא יד"ח, אם לא במקום אונס והכרח גדול. הרי שלו היתה הקריאה בלילה מדרבנן בלבד, היה רשאי לקרוא בבין השמשות, ורק מחמת שחיובו הוא מדברי קבלה אינו קורא בזמן מסופק זה. וכן ס"ל לתוס' במנחות סו. בד"ה 'זכר למקדש' שרשאי לספור ספירת העומר משחשיכה, משום שהוא ספק דרבנן. אולם השער הציון שם ס"ק כ"ז נקט כי הקריאה בלילה הינה מדרבנן, ובמשנ"ב בס"י תרפח ס"ק יא ובס"י תרפט ס"ק יז מבואר שאף הקריאה ביום הינה מדרבנן וספיקא להקל, ולא היה לו להביא את ספק הפרמ"ג, שתורף ספקו מבוסס על כך שאפשר שחובת הקריאה בלילה הינה מדברי קבלה.

גדר חיוב מצוות המגילה

מצוות המגילה – שמיעה או קריאה: יש לחקור בעיקר מצוות המגילה, אם מחוייב לשמוע את קריאתה, או שהמצווה הוא בקריאתה.

האבודרהם פורים באר פשר נוסח ברכת המגילה השונה מברכת השופר: 'מפני שבשופר צריך לברך לשמוע, ואין לברך לתקוע לפי שצריך שישמע התוקע קול, ואם לא שמע לא יצא. כדאמרינן התם... אם קול שופר שמע יצא, ואם קול הברה שמע לא יצא. נמצא שהשמיעה עיקר, ולא התקיעה שאין הבנת תלוי בה. אבל במגלה יוצא בה בקריאה לבדה, אף על פי שלא השמיע לאזנו, נמצא שהקריאה עיקר'. ומשום כן כתב בברכת המצות ומשפטיהם שניתן לקיים מצוות הקריאה ע"י שליח, ואילו היה החיוב על השמיעה, לא היה יכול לעשות שליח על חיובו זה.

הראב"ה ח"ב ס"י תקסט כתב שהחיוב הינו בקריאת המגילה בדווקא: 'ומה שאין אנו מברכין לשמוע בקריאת מגילה כדמברכין לשמוע בקול שופר, משום דבמגילה אם לא השמיע לאזנו יצא, כדפסקינן לעיל בקריאת שמע דאם לא השמיע לאזנו בדיעבד יצא... ושמיעת המגילה וקריאת שמע מדמי להם בשמעתין להדדי גבי חרש'.

המג"א בס"י תרפט ס"ק י הקשה על פסקו של השו"ע, שאין היחיד מוציא חבירו הבקיא בקריאה אלא כשיש מניין, מדין השופר שרשאי להוציא את זולתו למרות שאין מניין: 'וצ"ל דלא דמי לשופר, דקריאת המגילה הוי כמו תפלה דבעינן י'. ואי נימא כי המצוות חלוקות בהגדרתן, לא היה להקשות כלל ממצוות אלו אהדדי, שכן מצות השופר הינה בשמיעה, ולכן אין צורך שיתקע במניין, לעומת מצוות קריאת המגילה שדרוש למענה

מצוות קריאת המגילה עה

שיהא שליחו על הקריאה, ולכן בעי עשרה. ומקושייתו זו, נראה שהבין כי מחוייב בשני מצוות אלו גם במעשה עצמו, ולא בשמיעה בלבד.

התוס' במסכת ערכין ב"דף ג. בד"ה 'לא תויי נשים' כתב בשם הבה"ג שנשים אינן יכולות להוציא אנשים משום שהינן חייבות רק בשמיעה, לעומת הגברים שחייבים אף בדין קריאה.

המרחשת ח"א בריש סי' כב, הצפנת פענח מגילה פ"א ה"ג והאבני נזר בסי' תקיא בארו כי ישנם שני חיובים בקריאת המגילה, ישנו דין קריאתה מדין זכירת מעשה המן ומחייתו, ומחוייב לקרוא בדווקא, כפי שחיוב זכירת עמלק מחוייבים בקריאה. וישנו חיוב נוסף מדין פרסום הנס, וניתן לצאת יד"ח בשמיעת המגילה. ונפק"מ לכך הביא, שנשים שאינן מחוייבות בזכירת מעשה עמלק, אינן מחוייבות בקריאה ויוצאות יד"ח בשמיעת המגילה. אלא שהאבני"ז חידש שבקריאה בלבד ניתן גם לצאת יד"ח פרסום הנס, ועל כן סבר שאף חרשת חייבת בקריאת המגילה כחובת פרסום הנס (ראה משנ"ב בסי' תרפט סק"ה שדין זה נתון במחלוקת אשלי רברבי, ודעת מרן שו"ע לפטור). אך כיון שחיובן בקריאת המגילה קלוש יותר מחובת האנשים, אינן יכולות להוציא יד"ח את האנשים בקריאתן.

בהגהות התעוררות תשובה בסי' תרפט סע"ב כתב שחרשת תקרא בעצמה את המגילה, אף שאינה שומעת: 'שקריאה חשובה ממצות שמיעה, וכיון שקוראת פשיטא שיוצאת'.

בשו"ת מהר"י מברונא סי' ר' בדין חיוב הקריאה בתורה, הקשה מאי שנא שקטן קורא בתורה ועולה למנין ז', ובדין קריאת המגילה שנינו במגילה ב"דף יט: 'הכל כשרים לקרות את המגילה, חוץ מחש"ו'. והביא יסוד מהרא"ש בברכות פ"ז סי' כ' שתמה הכיצד רשאי קטן לברך על קריאת התורה, ובאר הרא"ש שהברכה על קריאת התורה הינה על שמיעתה ואינו ברכה לבטלה, ואין חיוב של קריאה בתורה. ולפי"ז באר המהר"י ברונא: 'שבמגילה חייבים בקריאה גמורה, שנאמר נקראים ונעשים. ולהכי מברכים על מקרא מגלה, ולא על שמיעת מגילה'. ולדבריו, השומעים יצאים רק מכח דין שומע כעונה.

שומע כעונה שאינו מבין – חסרון בדיני שומע כעונה, או חסרון בגוף המצווה: התוס' רא"ש בברכות ב"דף מה: והרא"ש שם פ"ז סי' ו' הביאו דעת רש"י, שאין צריך השומע להבין את ששומע ויוצא בו יד"ח: 'ורש"י הביא ראיה מדתנן במגילה הלועז ששמע אשורית יצא, אע"פ שאין מבין הלשון'. אולם התוס' בברכות שם בד"ה 'שאני התם' והרא"ש שם חלקו והצריכו שיבין את ששומע מאחר, ואת ראייתו של רש"י שלועז ששמע אשורית יצא, דחו: 'דפרסומי ניסא שאני. כדאמר התם רבינא האחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן מאי ניהו, אלא פרסומי ניסא שאני'. וצ"ב במאי פליגי.

יש לחקור בגדר ההבנה הנדרשת מהשומע, אם דרושה הבנתו בכדי שנאמר דין שומע כעונה, ובהעדר הבנת הנאמר אין דין ענייה של השומע. או שההבנה נדרשת לעצם קיום המצווה, ובהעדר הבנת הנאמר פוגם בקיום המצווה שבשמיעה, כמי שקורא ולא מבין את קריאתו, אך אין בכך פגם בדיני שומע כעונה. הנה רש"י הבין כביאור הראשון, וההבנה נצרכת רק לדיני שומע כעונה, ואם מצאנו בדין מגילה כי לועז ששמע אשורית יצא, הרי ניתן ללמוד מכך על גדר שומע כעונה – שאין חסרון ההבנה מונע מלהחשיבו כעונה. ברם הרא"ש ודעמיה סברו, כי ההבנה נדרשת לעצם קיום המצווה, ולא לדין שומע כעונה, ודווקא במגילה שהינה פרסומי ניסא יכולה המצווה להתקיים ללא הבנה, אך בשאר מצוות ההבנה מעכבת. ולכן אין ללמוד מדין מגילה לגבי שאר המצוות, שאין צריך השומע להבין. והוסיף מו"ר הגר"מ שטרנברג שליט"א לחקור, שאפשר שנצרכת ההבנה לדין 'שומע כעונה' שייחשב כענייה, אך מי שאינו מבין את שקורא, יוצא יד"ח, ורק במגילה משום פרסומי ניסא, די בשומע כך.

השו"ע בדיני ברכת המזון בסי' קצג סעי' א פסק: 'שנים שאכלו... מצוה ליחלק שיברך כל אחד בהמ"ז לעצמו, במה ד"א כשהיו שניהם יודעין לברך בהמ"ז. אבל אם אחד יודע והשני אינו יודע, מברך היודע ויוצא השני אם מבין לשון הקודש אלא שאינו יודע לברך. וצריך לכוין מלה במלה לכל מה שיאמר. אבל אם אינו מבין, אינו יוצא בשמיעה'. וכתב הביאור "ל בד"ה 'אינו יוצא בשמיעה' שדינו של השו"ע הינו דווקא בשנים שאכלו יחדיו. אך שלשה שאכלו יחדיו וחייבים בזימון, נחלקו הפוסקים אם יכול לברך ולפטור חבירו, הגם שאינו מבין את הלשון. שדעת הברכה אברהם שבזימון שלשה או בעשרה, אחד מוציא את היתר אף שאינם מבינים, בניגוד לדעת הב"ח והלבוש. הרי שנחלקו בהאי דינא; שלדעת הברכה אברהם, לא נצרכת הבנת הנאמר לדיני שומע כעונה. ועל כן, בשלושה, שמדינא די לו בשמיעת הברכה – אין צריך שיבין את הנאמר. ובשניים שצריך לברך בעצמו, ויוצא יד"ח בברכת חבירו – דרוש שיבין. אולם החולקים סברי, כי ההבנה נצרכת בכדי שתחשב לו שמיעתו כענייה, ועל כן אף שלא דרוש שיברך בעצמו, בשלושה, מ"מ מחוייב להבין את הנאמר בכדי שתעלה ותתייחס שמיעה זו אליו.

ושמא י"ל, שנחלקו אם בדין קריאת המגילה דרוש האי כללא של שומע כעונה. שכן העיטור בהלכות מגילה כתב: 'קראה אשורית, שומעין ואין שומעין יוצאין י"ח. ולעולם אין יוצאין, עד שתהא כתובה על הספר ובדיו. ובדין שמע קול שופרא קול מגילה יצא, ש"מ בקול סגי. דהא איכא מצות קריאה ופרסומי ניסא'. כלומר, יוצא יד"ח בשמיעת הקול בלבד. הרי שאינו צריך לדין שומע כעונה בכדי לצאת יד"ח, אלא

בשמיעת המגילה, יוצא יד"ח. וכן סבר רש"י. וכן נראה שהבין העמק ברכה עמ' ג, שאין צריך לכוון להוציא אשה, ודי במה שהיא שומעת בעצמה את מגילה. אולם מדברי התוס' וכן התוס' רא"ש והרא"ש שם שהקשו מדין המגילה לשומע כעונה, נראה שאף השומע מגילה יוצא רק מכח דין שומע כעונה.

מגילה כהלל

'קרייתא זו הלילא' – הוי הלל, או שבח והודאה: הגמ' במגילה בדף יד. באחד מתירווציה מדוע לא נאמר הלל על נס הפורים יישובה: 'רב נחמן אמר, קרייתא זו הלילא'. יש לחקור בתירוץ זה וביסוד חיוב קריאת המגילה, אם יש בקריאתה דין אמירת הלל, והינה נקראת כתחליף להלל היום. או שמא אין קריאתה כאמירת הלל, אלא יש בה שבח והודאה, דומיא דההלל. וישנן כמה נפק"מ לכך.

א. המאירי במגילה בדף יד. סבר שקריאת המגילה מדיני ההלל היא: 'לטעם זה, שאם היה במקום שאין לו מגלה שקורא את ההלל. שהרי לא נמנעה קריאתו, אלא מפני שקריאת המגלה במקומו', לדבריו, חייב בקריאת הלל היכא שאין באפשרותו לקרוא את המגילה. והמשיך שאמנם 'לטעם אכתי עבדי אחשורוש, אף שאין לו מגילה לא יאמר הלל, וראשון נראה יותר'. אך בדברי הכלבו בס"י מה והאורחות חיים מלוניל ס"י כח מבואר שאין הודאה כלל בקריאת המגילה לבדה: 'קריאתה היא הלולה. כלומר שזו היתה כונת הקריאה, כדי שיזכרו הנס ויתנו שבח והודאה לשם יתברך, וזה שיסד הפייט כי מקום תהלה היתה לישראל'. הרי שאין הודאה והלל בקריאתה, אלא ע"י הקריאה יבוא לידי הכרה בנס, ויודה אח"כ בפיוט שתיקנו. ולמד מכך הציץ אליעזר ח"י"ז ס"י סא, שאין קריאת המגילה נחשבת כהלל. ולשיטתם, לא ביקשו מעולם לתקן לומר הלל בהאי יומא, גם בהעדר מגילה. וכן סבר הברכי יוסף בס"י תרצג סק"ד. וכן נראה שסבר הרמב"ם בהלכות חנוכה פ"ג ה"ו: 'ולא תקנו הלל בפורים, שקריאת המגילה היא ההלל'. והשערי תשובה שם סק"ג הסכים שלא תוקן כדין גמור, אך יש לומר הלל בלא ברכה, כקורא תהילים, וכן נקטו וחששו לכך החת"ס בס"י קצב, הכת"ס בס"י קמ, השיבת ציון ס"י כב והתשובה מאהבה ח"א ס"י מה. ואפשר שגדרו של היום הוא העומד ביסוד מחלוקתם; שלמאירי אין אומרים הלל אלא ביום הנקבע כיו"ט, כמבואר בחת"ס או"ח ס"י סו דלא להוי כקורא הלל בכל יום שהוא כמחרף, ולכן קבעו את חנוכה ליו"ט בכדי שיוכלו לומר הלל והודאה. וה"ה בפורים, קריאת המגילה הוי כהלל, ועל כורחך

שקבעוהו כיו"ט, ושפיר אומר הלל בהעדר מגילה. אולם לרמב"ם לא תיקנו לומר הלל כלל, ולא הוי כיו"ט, ואין דין אמירת הלל בההוא יומא, אלא רק דין קריאת המגילה. ב. המנחת יצחק ח"ח סי' סד חקר במציאות שאין קריאת מגילה, אימתי יש לומר את ההלל בפורים משולש. האם בערב שבת במקום קריאת המגילה, או בשבת עצמה, זמן המועד של פורים למוקפין. ותלה זאת בפלוגתא אם אין קורין המגילה בשבת משום שעניני עניים נשואות למגילה, וה"ה להלל שיקרא במקומו. או שדווקא מגילה אינה נקראת בשבת, שכן אינו בקיא בה וחיישינן שיטלטלנה, אך אין לחשוש כן לגבי אמירת הלל, ולכן יאמר בשבת. הרי שהבין שהוי תחליף לקריאת המגילה, ונמדד עפ"י גדריה, ולא אמרינן ליה כהלל על היום. וכן סבר ביחווה דעת ח"א בס"ז שיש לקטן שהגדיל ביום ט"ו, בפורים משולש, לומר הלל בלא ברכה.

ג. בהג' חכמת שלמה על השו"ע בס"י תרפט סע"ה כתב שלא שייך לומר הלל טרם שהגיע הזמן, ובני הכפרים שמקדימין את קריאתם נוהגים רק זיכרון ופרסום לנס, אך אין בקריאתם הודאה והלל. לדבריו, דין קריאתה זו הלילא נוהג רק בההוא יומא של הודאה, ולא בקורא טרם זמנו. ועל כן הוצרכה הגמ' במגילה ב"ה. לומר שבפורים משולש הקריאה למוקפים נעשית בערב שבת וחשיבא כזמנו, ולא הוי כהוקדם, ורק משו"ה יהא בקריאה זו דין הלל, ולא רק זכרון ופרסומי ניסא.

ד. המרחשת בח"א ס"י כב סק"ט באר כי יסוד מחלוקת הראשונים אם אשה יכולה להוציא אנשים יד"ח קריאת המגילה, תלויה בפלוגתא אם קריאתה זו הלילא. הבה"ג סבר שקריאת המגילה הוי כהלל, וכיון שנשים פטורות מהלל אינן יכולות להוציא אנשים, אך בגוף חיוב הקריאה הינן שוות לחיוב של הגברים (ואה"נ דיכולה אשה להוציא איש בקריאת הלילה, שכן אין חיוב לומר הלל בלילה, ושווה לאיש בגדר חיוב הקריאה). אולם החולקים ס"ל, כי קריאתה אינה כהלילא, ולכן אין מניעה שתוצאנה הנשים את הגברים בקריאתן.

אולם ניתן להבין, כי תיקנו לקרוא את המגילה לפרסומי ניסא, ובכך יוצא גם יד"ח הלל, ולא תיקנו את הקריאה מדיני הלל. ולפי דרך זו, אף שאין מחוייבים בלילה בדין הלל, מ"מ גדרי קריאתה שוים לזה של הלל (שהרי יוצאים יד"ח הלל בקריאה זו). וצ"ת אם יוכלו הנשים להוציא לאיש יד"ח קריאת המגילה, שכן קריאת המגילה לא תוקנה כהלל, ואין מניעה שנשים יוציאו יד"ח לאיש, על אף שבקריאתה וודאי לא יוציאו יד"ח בדין ההלל שבו. ובכך יש לבאר פלוגתת הראשונים בדבר יכולת הנשים להוציא יד"ח קריאת המגילה לאיש; שלכו"ע יש בקריאתה הלל. אלא שלבה"ג אינה מוציאה, כיון שאינה יכולה להוציאו יד"ח בהלל, כדבאר המרחשת. והחולקים סברי, שכיון

שאין הקריאה נאמרת מדין הלל, אין מניעה שאשה תוציא איש יד"ח בקריאת מגילה, אף שעולה לו קריאה זו גם כהלילה.

ה. הפרמ"ג בס"י תרצב אש"א סק"ב כתב כי מעיקרא לא תקנו לקרוא בלילה, אלא רק ביום, ותיקנו לברך על כך שהחיינו (ומשו"ה הסתפק הר"ן בדף א. מדפי הרי"ף אם בני הכפרים מחוייבים לקרוא בלילה). ואח"כ מרדכי ואסתר ראו לנכון לתקן לקרוא גם בלילה, כדין ההלל הנאמר בליל פסח. ולדבריו אף הקריאה בלילה מדיני ההלל היא, ולפי"ז לא תוכלנה הנשים להוציא איש יד"ח.

ו. העמק ברכה בהלכות מגילה אות ג כתב כי אשה חייבת רק בשמיעת המגילה, ואילו איש מחוייב בקריאת המגילה, ולכן אינה יכולה להוציא לאיש יד"ח. וממילא הדברים אמורים דווקא בקריאה של הלילה, אך בהלל של היום, כיון שאף נשים חייבות בו, מחוייבות בקריאה. והביא דעת התוס' בסוכה בדף לח. בד"ה 'מי שהיה' שאף שאשה פטורה מהלל דסוכות ועצרת משום שהם מצווה שהזמן גרמא, מ"מ בהלל דלילי פסחים חייבות: 'שאני הלל דפסח דעל הנס בא, ואף הן היו באותו הנס'. וה"ה שחייבות גם בהלל הנאמר בפורים, שכן היו באותו הנס. לדבריו, אדרבה, אף אשה חייבת בהלל דפורים הנאמר כהודאה על הנסים שנעשו אף להן.

ז. האליה רבה בס"י ריט סק"ג הביא מדברי הרמב"ם, שכיון שברכת הגומל נקראת 'הלל' – יש לברכה בעמידה כדין אמירת הלל, כנאמר בתהלים קלה, א: 'הללו עבדי ד' שעמדים'. והקשה החת"ס ח"א בס"י נא עליו שקריאת המגילה הוי הלל, ויהא חיוב לקוראו בעמידה כהלל, והא אנן פסקינן בס"י תרצ סע"א: 'קורא אדם את המגילה בין עומד בין יושב'. וחלק עליו החת"ס, שרק את ההלל עצמו מחוייב לומר בעמידה, ולא את שאר ההודאות, הגם שנקראו כהלל, שכן המגילה אינה כדיני הלל. ובהר צבי או"ח ח"ב ס"י קל כתב שמצאנו הלל בישיבה, בליל פסח.

ח. בשו"ת בית אפרים או"ח ס"י סח הקשה על שסמכו של בית רבי שמבטלין ת"ת ובאים לשמוע מקרא מגילה. דמה ביטול תורה יש בקריאת המגילה, הלא גם היא תורה, ובפרט למ"ד מגילת אסתר ברוה"ק נאמרה. והביא שתירצו שכיון שנקראת המגילה כהלל ופרסומי ניסא, אינו נחשב כת"ת (בין אם הוי כהלל ממש בין אם רק כהודאה). ולא מבעיא למ"ד נאמרה לקרות ולא נאמרה לכתוב, אלא אפילו למ"ד נאמרה לכתוב, אין הציווי לכותבה כדי ללמוד מתוכה כמו נביאים וכתובים, אלא רק משום מצות קריאה שכך תיקנו עפ"י רוה"ק, לקרותה מתוך הכתב. וכשקורין בה, אין בה רק משום קיום מצות קריאה, והקריאה זו אינה כלימוד, אלא כהלל ופרסום תקפו של נס, ואינו דומה לשאר נביאים וכתובים שנאמרו ברוה"ק ומסרום לעם ד' בתורת דברי קבלה כדברי תורה ללמוד בהם.

קריאת המגילה – הזכרת תשועות הקב"ה ושקרוב לשוועתינו: מצאנו בכמה מקומות, שבקריאת המגילה מבקשים להודיע ולפרסם את ישועת הקב"ה בעת הצרה.

הרמב"ם בסוף מנין המצוות כתב: 'הנביאים עם בית דין תקנו וצו, לקרות המגלה בעונתה, כדי להזכיר שבחיו של הקב"ה, ותשועות שעשה לנו והיה קרוב לשועינו. כדי לברכו ולהללו, וכדי להודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטיחנו בתורה כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו כד' אלהינו בכל קראנו אליו'. הרי שביסוד תקנת קריאת המגילה עמד החיוב לשבח ולהזכיר את ישועות השי"ת.

הגמ' במגילה בדף ד. אומרת: 'ואמר רבי יהושע בן לוי חייב אדם לקרות את המגילה בלילה, ולשנותה ביום'. ובאר רש"י שם בד"ה 'ולשנותה ביום': 'זכר לנס, שהיו זועקין בימי צרתן יום ולילה'. ותקשה, מדוע הצריכו לקרוא גם ביום משום שהיו זועקין יום ולילה, די היה בקריאה אחת. הרי שכיון שהקריאה נועדה להורות שהקב"ה שומע לשוועתינו, מציינים אנו כל זעקה, ואת הישועה ממנה.

ושמא יש לתלות בכך את מחלוקת הפוסקים, אם לאמר פיוט 'אשר הניא' גם ביום. שכן הרמ"א בס"י תרצב סעי' א כתב: 'ונהגו לומר בלילה אשר הניא, אבל לא ביום', והוא מהכלבו פורים, הרוקח פורים ובספר המנהגים. ובטעם הדין באר הלבוש בס"י תרצג סק"ד: 'ואין אומרים אשר הניא, שכבר הזכירו הכל בקרוב"ץ', בחזרת הש"ץ טרם הקריאה. ברם המהרי"ל פורים סק"ט כתב שאמנם אין אומרים 'אשר הניא' ביום, אך אומרים 'ברכת האל הרב ולהודיע'. הרי שנחלקו אם לומר את פיוט זה של 'שושנת יעקב' אחר המגילה ברוקא, וכן סבר המהרי"ל. או די בהזכרה ביום זה, וכן ס"ל לרוקח וללבוש דעמיה, ואין צורך לבאר את הקריאה ולציין כי נקראה כדי להודות ולהודיע לדורות על הנס.

השפת אמת שמות, ענייני פורים באר את שאומרים אחר המגילה, ונראה שכוונתו שיש בכך קריאת שם על ניסי המגילה: 'תשועתם היית לנצח. שהי' ישועה בזמן ההסתר. לחזק כל הדורות השפלים. להודיע שכל קויד לא יבושו אפילו אותן שאינם ראויין. מ"מ החוסים בהקב"ה לעולם לא יבושו. וכ"כ חזקו ויאמץ לבבכם כל המיחלים לה' כו'. פי' אפילו מי שאינו ראוי'.

לשנותה ביום

לשנותה ביום – חובת קריאה, או דרוש שביום תהיה הקריאה **כחזרה**: איתא במגילה בדף ד.: 'אמר רבי יהושע בן לוי חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום, שנאמר אלהי אקרא יומם ולא תענה, ולילה ולא דמיה לי. סבור מינה, למקרייה בליליא ולמיתנא מתניתין דידה ביממא. אמר להו רבי ירמיה לדידי מיפרשא לי מיניה דרבי חייא בר אבא, כגון דאמרי אינשי אעבור פרשתא דא ואתנייה. איתמר נמי, אמר רבי חלבו אמר עולא ביראה, חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום, שנאמר למען יזמרך כבוד ולא ידם ד' אלהי לעולם אודך'.

יש לחקור בגדר חיוב לשנותה ביום, האם החיוב הינו שהמגילה תקרא פעמיים, או שהחיוב הוא שיקרא בלילה וביום. נפק"מ תהיה לכך, במציאות שלא יהיה לו מגילה ביום, האם מחוייב לקיים את החיוב שבידו לקיים ויקרא את המגילה בלילה. או שמא, כיון שידוע שלא יוכל לחזור על המגילה למחרת, אין לו לקרוא בלילה, שכן אין חיוב קריאה בלילה או ביום עומדים כחובה בפני עצמה (עפ"י צד זה סבר השפת אמת לקמן לבאר, שזוהי סיבת הפטור מהקריאה בלילה למי שלא מתכוון להשאר בכרך ביום. שכן יודע שלא יחזור על קריאתו, ולא משום שלא מחוייב בשעה זו). נפק"מ נוספת העלה השפת אמת במגילה שם, היכא שלא קרא בלילה, האם ישנה מעלה וחיוב לקרוא ביום. וכן אי נימא כי עיקר החיוב הינו בחזרה על הקריאה, האם יוכל לקרוא פעמיים ביום, מאחר שלא קרא בלילה. הצפנת פענח בהל' מגילה פ"א ה"י הוסיף נפק"מ נוספת, עפ"י ספק הירושלמי במגילה פ"ב ה"ג בדין גר שמל ביום אחר שהאיר המזרח, האם יוכל לקרוא את המגילה, שכן מבערב לא היה בר חיובא, ולא שונה ביום את קריאתה, אך אם כל עת הינו חיוב בפנ"ע, אין מניעה שיקרא ביום לאחר שהתגייר.

אפשר לחדד יותר את החקירה ולעיין, האם עיקר החיוב ומעלת פרסום הנס הינו בקריאת במגילה – שאנו נזכרים במאורעות שארעו. או שמא, פרסום הנס נעשה בכך שאנו מזכירין אותו וקוראין אותו, אך לא בכך שאנו נזכרין בו. ואדרבה, אפשר שאם קורא לצורך תזכורת – גורע, שכן אפשר שמבקש לרענן את הזיכרון, ושלא ישכח מאיתנו פרטי המאורעות, אך אין קריאה זו מורה על פרסום הנס. ומשו"ה דרוש שיחזור על הקריאה ביום, אחר שקרא בלילה ונזכר בעניין, חוזר וקורא ובכך מפרסם הנס. ומהאי טעמא באר רש"י במגילה בדף יט. בד"ה 'לא יצא' הקורא במגילה שבין הכתובים לא יוצא יד"ח: 'דבעינן אגרת לעצמה, דמיפרסם ניסא טפי, דכי קוראה בין

הכתובים נראה כקורא במקרא'. הרי שהפרסומי ניסא נגרם כתוצאה ממעמד הקריאה המיוחד, ולא מקריאת הדברים והמאורעות כשלעצמן. השפת אמת שם באר בתחילה בכוונת ריב"ל: 'שחייב לקרותה ביום פעם שנית, והיינו דאם לא קרא בלילה צריך לקרות ביום ב' פעמים'. היינו, שעיקר החיוב שיקרא את המגילה ויחזור ויקראנה. וכתב, כי זהו הנפק"מ בין שני הפסוקים והלימודים של ריב"ל ושל ר' חלבו. שמהפסוק שדרש ר' חלבו 'למען יזמרח כבוד ולא ידם ה' אלהי לעולם אודך', לא נשמע שמחוייב לקרוא אף בלילה, רק נשמע ממנו שיקרא פעמיים – יזמר ולא ידום. אך מהפסוק שדרש ריב"ל 'אלהי אקרא יומם ולא תענה, ולילה ולא דמיה לי', שמעינן שישנו חיוב קריאה בלילה וביום. אך אם לא קרא בלילה יקרא ביום פעמיים. אך דחה זאת, שלא נראה כן מדברי הפוסקים. ובאר: 'ואפשר דהא דאמר ולשנותה, משום דעיקר מצותה ביום היא, והקריאה בלילה היא רק שיהיה ביום קריאה שניה. ונ"מ בהא דהיכא דביממא לא יהי' עליו חיוב גם בלילה פטור, ונ"מ במוקף שנכנס לעיר בליל י"ד וקודם עה"ש ילך למקומו דפטור מקריאת הלילה'. הרי שהבין כי עיקר החיוב שישנה ויחזור על הקריאה, אלא שבתחילה סבר שרשאי לחזור על הקריאה ביום, ולמסקנה סבר כי ישנו חיוב שיקרא אף בלילה, ולא מהני לקרוא ביום פעמיים.

הברכי יוסף בסי' תרפז סק"א הביא שהמהר"ם מזרחי נשאל אם ישנו דין תשלומין לקריאת המגילה, ומי ששכח לקרות המגילה בלילה או נאנס מלקוראה, אם יקרא פעמיים ביום לתשלומי לילה בברכה כדין תפילה. והשיב, כי אין דין תשלומין לקריאת המגילה, ולא דמי לתפלה. ובטעם הדין כתב על פי הב"י בסי' קח בשם הסמ"ק והכלבו שאין תשלומין לקריאת שמע, אלא רק לתפילה, ובארזו הלבוש והפר"ח שדווקא בתפלה דרחמי נינהו תקנו תשלומין, אך קריאת שמע דתליא בשכיבה וקימה לא תיקנו לה תשלומין. ואף חיוב קריאת המגילה אינו כרחמי, ונתקן להקרא ביום ובלילה, ועל כן ליתא בו דין תשלומין. וכן הוכיח שאין למגילה דין תשלומין, מדברי הרא"ש שם פ"ק סי' א' שלמד מכך שבני הכפרים לא היו קורין המגילה אלא ביום, שעיקר מצותה ביום. ואי נימא שיש דין תשלומין למגילה, 'מאי ראיא מייתי הרא"ש מבני הכפרים, הא אפשר דבני הכפרים משלימין אותה ביום, דבלילה היו אנוסים. אלא משמע דפשיטא להרא"ש דאין תשלומין למגילה', והביא שכן סבר מהר"ר יעקב מולכו. ובהערה סק"ב הוסיף שכן סבר מהר"ם בן חביב בשו"ת קול גדול סי' מה, והוכיח כן מדברי המרדכי שאין תשלומין לנר חנוכה בלילה שלמחרת, הרי שאין דין תשלומין בשאר מצוות.

הברכי יוסף בס' תרפז הביא בשם גדול אחד שאם לא קרא את המגילה בלילה, יקראנה ביום פעמיים, בתורת תשלומין. וחלק עליו שם, וסבר כי אין בדין זה תשלומין, שכן הלילה גרם לו שיקראנה, ולא מדיני היום הוא. הרי שנחלקו אם תקנת הקריאה בלילה הינה מדיני היום, ושוות בחיובן, וניתן להשלים בקריאה ביום, או שחיוב קריאה בפנ"ע, ואין לו תשלומין.

הבאנו לעיל מחלוקת הראשונים אם עיקר מצוות קריאת המגילה הינה ביום, או לא. אפשר שנחלקו בחקירתנו זו, שהר"י, ר"ת והרא"ש שסברי שעיקר הקריאה הינה ביום, יבארו כי עיקר החיוב הוא בחזרה, ומכך נובעת מעלת הקריאה ביום. ואילו לרמב"ם ולשו"ע שסברי שאין הבדל בין חיוב היום והלילה, וכמבואר ברמב"ם בהל' מגילה פ"א ה"ג שאין מברכין ביום שהחיינו שכן לא נתווסף מעלה בקריאת היום יתר משקיים בלילה – ס"ל שאין חיוב הקריאה ביום מעלה מצד חזרה על הקריאה, אלא מחיוב לקרוא בלילה וביום.

האור זרוע ח"ב בהל' מגילה סי' שסט באר טעמא דהאי דינא: 'חייב לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום, זכר לנס שהיו צועקים בימי צרתם יומם ולילה'. הרי שהחיוב רמי על זמנים אלו שיש לקרוא בהם את המגילה, ואין הדגש בחיוב זה על החזרה על הקריאה. ולכשתדייק, זהו פשט דברי רש"י במגילה בדף ד. בד"ה 'ולשנותה ביום' בחיוב קריאת המגילה ביום ובלילה: 'זכר לנס, שהיו צועקין בימי צרתן יום ולילה'. ואפשר שזהו הביאור בדברי הרמב"ם בהקדמה למנין המצוות: 'שהנביאים עם בית דין תקנו וצוו לקרות המגלה בעונתה, כדי להזכיר שבחיו של הקב"ה ותשועות שעשה לנו והיה קרוב לשועינו, כדי לברכו ולהללו וכדי להודיע לדורות הבאים'. וכיון שזעקו יומם ולילה, חייבו להורות ולפרסם הנס בזמנים אלו שהיה קרוב לשועתינו, כדי להודות, ובכדי להודיע לדורות. ולביאור זה, ישנה חובה לקרוא ביום, כחיוב נפרד, וללא זיקה לחובת הקריאה בלילה, ולא מדין החזרה שבקריאה זו.

חובת הקריאה בלילה

הקריאה בלילה מדברי קבלה או מדרבנן: איתא במגילה בדף ד. : 'אמר רבי יהושע בן לוי חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום'. יש לחקור בגדר חיוב קריאת המגילה בלילה אם הינו מדברי קבלה, כחיוב הקריאה ביום, או שהוא חיוב מדרבנן.

הטורי אבן במגילה כדף ד. הבין שחיוב הקריאה דלילה הינו רק מדרבנן, ואינו חיוב של רוח הקודש. שכן נראה ללמוד שחיוב 'זכירה' המתייחס לחיוב קריאת המגילה, אינו מתקיים בלילה. שכן ילפינן מקרא: 'והימים האלה נזכרים ונעשים', להשוות דיני זכירה לעשייה. ובארה הגמ' כדף ז: שדין 'עשיה' מתקיים רק ביום ולא נוהג בלילה, וא"כ גם דין 'זכירה' שווה לו בדינו: 'והני קראי דמייתי להו בשמעתין לקריאת המגילה בלילה, אינו אלא אסמכתא בעלמא'. ובאר שלכך כיוון ר"י בתוס' במגילה דף ד. בד"ה 'חייב' שסבר שקריאת היום הינה עקרית, ומברך ברכת זמן ביום בשנית. ולדבריו, יסוד מחלוקת הראשונים אם לברך שהחיינו ביום, נעוצה בשאלה אם קריאת הלילה הינה מדרבנן או מדברי קבלה. וכן הבין בשעה"צ בס"י תרצב ס"ק כז שהיום והלילה שונים בחיובם, וחיוב הקריאה בלילה הינו מדרבנן: 'דקריאה דיום חמור מלילה, שהוא מדברי קבלה'. אך המהרש"ם בדעת תורה בס"י תרפז סק"א הביא מהרוקח שעיקר מצות המגילה הינה בלילה.

האבנ"ז אור"ח בס"י תקטז החמיר בדין כתיבת המגילה ע"י בן י"ג, בלא בדיקת גדלות, משום שהשוו תקנת קריאתה לדאורייתא. ולא חילק בין אם יקראו מגילה זו בלילה או ביום. והגם שאפשר שלא מצוי שיקנו מגילה רק לצורך הלילה, מסתבר יותר, שתשובה זו עוסקת בדין כתיבת המגילה שנובעת מדין קביעת היום ולא מיירי בדין קריאתה, שיתכן ומדרבנן הוא. וכן מצאנו שהחמיר המשנ"ב שם ס"ק יד והביא שהפר"ח קרא תגר על הנוהג לקרוא קודם צאת הכוכבים, וסבר שאינו יוצא יד"ח כלל, אפי' בדיעבד, וכן משמע מהגר"א. והביא כי הפרמ"ג הסתפק אם יוצא יד"ח אם קרא בבין השמשות, אם לא באונס והכרח גדול. ופשוט כי לא היה מקום להחמיר במילי דרבנן, אלא מפאת היותה דברי קבלה, אף בקריאת הלילה.

הפרמ"ג בס"י תרפח אש"א ס"ק יב הביא קושיית הראשונים מדוע אין תקנה לקרות ב' ימים בפורים, דומיא דכל יו"ט. והביא משמיה דהכלבו שיישב שכיון דחיובא מדרבנן לא תקינו להחמיר. אך הפרמ"ג דחה דבריו, וס"ל שחיוב קריאת המגילה מדברי קבלה, וכדברי תורה, והיה צריך לנהוג בדיניו כבמילי דאורייתא. ואפשר שכוונת הכלבו, כדברי האבודרהם פורים על שאלה זו: 'וי"ל, מפני שאינה מן התורה אלא מדברי קבלה, והם אמרו לעשות יום אחד והם אמרו חשבון המולדות'. ואף הכלבו לא ביקש להורות את גדר חיוב הקריאה אם הוא מדרבנן, אלא קביעת יומא דפורים מיסודו נקבע ע"י חכמים, ומעיקרא תיקנוהו ליום אחד.

נפק"מ לשאלה זו יש אם יוכל מי שלא הוחזק לגדול להוציא בר חיובא, שכן המשנ"ב בס"י רעא סק"ג כתב בדין קידוש כי צריך בדיקת סימני גדלות בכדי להוציא יד"ח במילי

דאורייתא: 'פשוט דקטן אינו מוציא את האשה דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא. ואפילו אם הוא בן י"ג שנה, חיישינן שמא לא הביא שתי שערות, דבמילי דאורייתא לא סמכינן אחזקה – דמכיון שהגיע לכלל שנים, הגיע לכלל סימני שערות עד שיתמלא זקנו'. הנה לדברי הפרמ"ג אש"א בסי' תרפ"ד סק"ד שדין קריאת המגילה הינו מדברי קבלה, וכדאורייתא דמי, יש להשוות דין קריאתה לדין הקידוש ולמנוע מבן י"ג לקרוא טרם שנבדק בסימני גדלות. וכן מבואר להדיא בפרמ"ג בסי' תרצ"ב מש"ז סק"ג שהשווה קריאת המגילה שמדברי קבלה לדין קריאת שמע, ולא אמרינן בזה ספיקא דרבנן לקולא. אך להדיא נאמר במשנה במגילה ב"דף י"ט: 'הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן, רבי יהודה מכשיר בקטן'. נמצאנו, שלר"י קטן יכול לקרוא ולהוציא בקריאת המגילה. ואולי נחלקו ר"י ות"ק אם קריאתה מדברי קבלה וקטן אינו מוציא לגדול בקריאתו, או שמא מדרבנן היא ואין מניעה שהקטן יוציא את הרבים בקריאתו.

יש לדון אם ישנה נפק"מ נוספת לדין זה, בהיתר אכילה לפני קריאת המגילה. שכן בשעה"צ בסי' תרצ"ב ס"ק כז פסק: 'דקריאה דיום חמור מלילה, דהוא מדברי קבלה', ואסור משום כן לאכול קודם קריאתה. משמע מדבריו שתלויה הלכה זו במעמד חיוב קריאתה, וכי קריאת הלילה אינה מדברי קבלה, אלא רק קריאת היום (ואפ"ה פסק המשנ"ב שם ס"ק טו שאין לאכול אף לפני הקריאה בלילה. דין זה מורה כי אין חומר דין קריאתה גורם איסור אכילה קודם הקריאה).

ברכה על הקריאה

קורא בעצמו את המגילה, האם ישמע הברכה מהש"ץ: הפרמ"ג אש"א בסי' תרפ"ט סק"ו כתב שבמציאות שלא שומעות הנשים בעזרת הנשים את הקריאה: 'אשה חכמה ראוי שיהא לה מגילה כשרה בלשון הקודש, ותשמע הברכה מש"ץ, ותקרא לעצמה בעזרת נשים'. הרי שלמרות שקוראת לעצמה, צריכה לשמוע את הברכה מהש"ץ. והשלחן שלמה בסי' תרצ"ב סעי' א סבר שגם כשהיחיד קורא בעצמו, יברך בעצמו, ולא ישמע מהש"ץ. וצ"ב במאי פליגי.

השו"ע בסי' ח סעי' ה פסק שעדיף שכל אחד יברך בפנ"ע, מאשר שאחד יפטור את חבריו: 'אם שנים או שלשה מתעטפים בטלית כאחת, כולם מברכים. ואם רצו, אחד מברך והאחרים יענו אמן'. בניגוד לכך, הגר"א שם והפרמ"ג אש"א סק"ה כתבו שעדיף שאחד יברך עבור כל המקיימים את המצווה, מאשר שכל אחד יברך בפנ"ע, וכ"כ

המשנ"ב שם ס"ק יג: 'לכתחילה יותר טוב שאחד יברך ויוציא את האחרים, משום ברוב עם הדרת מלך'. ובשו"ע הרב בס"י רי"ג ס"ק קבע האי כללא בדבר: 'בברכת המצות, אם כל אחד עושה מצוה בפני עצמו... הרשות בידם; אם רצו, אחד מברך לכולם כדי לקיים ברב עם הדרת מלך. ואם רצו, כל אחד מברך לעצמו כדי להרבות בברכות. כי לעולם ירבה אדם בברכות הצריכות, ואף שהשומע כעונה, מכל מקום המברך הוא עיקר'. ורק בברכת הנהנין סבר שיפטור אחד את כולם: 'שהנאת כלם נחשבת כהנאת גוף אחד ע"י קביעתם יחד... כשקבעו עצמן סתם, נעשו כגוף אחד, ואין מעלה כל כך בריבוי הברכות'. ואפשר א"כ שלהכי סבר הפרמ"ג שאף כשיוציאת האשה יד"ח המגילה באופן עצמאי, תכוון לצאת יד"ח הברכה מפי הש"ץ, מדין ברוב עם. ואפשר לבאר כי תלוי דין זה במחלוקת החזו"א והגר"ז סולובצ'יק בגדר הקריאה בציבור, אם יחידים המכונסים יחדיו וכל אחד קורא לעצמו את המגילה נחשבים כקריאה בציבור, שלדעת החזו"א בסוסי" קנה חשיב כקריאת הציבור, ושפיר יוצאים הכל יד"ח בברכת הש"ץ. אך השלחן שלמה סבר שכיון שקורא כל אחד לעצמו, לא מצטרף עם הציבור, ואינו רשאי לצאת בברכתם.

יש לדקדק, שנקט הפרמ"ג דין זה בנשים בלבד. שכן רק משום מחלוקת הפוסקים, אם תברכנה על קריאתן 'לשמוע' או 'על מקרא', סבר הפרמ"ג שלכתחילה יאזינו לברכת הש"ץ. ולפי"ז, גברים הקוראים יחדיו את המגילה, יברך כל אחד בעצמו, ולא ישמעו מפי הש"ץ את הברכה. וקצת משמע כן בביאור הגר"א בסעי' ב: 'אבל הן אינן קוראות לאחרים, אבל חייבות לשמוע מפי המברך', ולדברינו, נקט ברכה בדווקא. וכן עולה מדברי כף החיים שם ס"ק יח: 'מפני שאין יכולה לשמוע מש"ץ, לכן תשמע רק הברכות, ותקרא היא בעצמה, ומפני חששת מדרש הנעלם רות תחזור לשמוע מאיש... אבל אם אפשר תכוין לצאת מש"ץ הברכות וגם הקריאה'.

השומע מברך כאשר הקורא כבר יצא יד"ח: הרמ"א בס"י תרצב סעי' א פסק: 'אחד יכול לברך ושני קורא'. כלומר, רשאי השומע לברך ומישהו אחר יקרא את המגילה. והנה בהלכות שופר, פסק השו"ע בס"י תקפה, ב שיברך התוקע 'לשמוע קול שופר', והוסיף הרמ"א: 'ואין חילוק בין אם יברך לעצמו, או שכבר יצא ומברך להוציא אחרים'. ולא כתב כי יכול השומע לברך על שמיעת קול השופר ואחר יתקע, כפי שהציע כן בהלכות המגילה. וצ"ב בהאי טעמא.

מקור דברי הרמ"א מצוי בדברי הירושלמי במסכת מגילה פ"ד ה"א: 'מעשה בר"מ שקרייה מיושב בבית הכנסת של טיבעין ונתנה לאחר ובירך עליה... מה נתנה לאחר ומברך

עליה, זה קורא וזה מברך. רבי הונא בשם רב ירמיה, מיכן שהשומע כקורא. יש ליתן דעתנו על שום מה לא הוכיח הירושלמי ששומע כעונה מדין הוצאת הרבים שהאזינו לקריאתו, ורק מכח זאת שר"מ בריך בעוד שאחר קורא, הוכיח דין זה. ותגדל הקושיא, שכן הבבלי בסוכה בריך לה: למד דין שומע כעונה מדין הענייה על ההלל, ומדוע לא הספיק לירושלמי כן.

יש לחקור בדין שומע כעונה אם הוי כאילו אמר השומע את המילים בעצמו, או שמא המילים מתייחסות אף אליו, אך אין לראות בשמיעה זו כאילו אמרם. הנה מכך שר"מ בריך אף שאינו קורא בעצמו, נראה כי בשמיעתו כאילו קורא בעצמו, וזהו התחדש בדין שומע כעונה. אך לו היה לומד דין שומע כעונה מדין הוצאת הרבים יד"ח, לא היינו יודעים שיש לראות את השומע כאומר וקורא בעצמו. לעומת הבבלי שלמד דין שומע כעונה מהוצאת הרבים בהלל, ולא ידעין מהאי כללא, אם נחשב שהשומע אומר בעצמו את ההלל.

יש בכך לבאר את דברי הרמ"א, שכן דווקא בהלכות מגילה שניתן לראות את השומע כקורא בעצמו, נאמר כי יכול אחד לברך ואחר לקרוא, אך בהלכות שופר לא ניתן לשייך את התקיעה עצמה לשומע, שאין כל מצווה בתקיעה, ורק בשמיעה יוצא יד"ח. ולכן השומע אינו יכול לברך לבדו ללא שעושה את המצווה בעצמו. ועל כן, בהלכות שופר התוקע מברך אף שיצא מכבר יד"ח, לעומת השומע מגילה שרשאי לברך, משום שנחשב שקורא בעצמו.

אלא דצ"ב, שכן הרמ"א בס"י תרפט שם פסק: 'אם האשה קוראה לעצמה מברכת לשמוע מגילה, שאינה חייבת בקריאה'. הרי שנשים אינן חייבות בקריאת המגילה אלא בשמיעתה בלבד, ויש א"כ להשוות דין שמיעתן את המגילה למצוות שופר, ואזי לא תוכל אשה לברך לשמוע מגילה אם יוצאת יד"ח ע"י איש. ואכן הב"ח בס"י תרצ כתב בשם האגודה שהאיש המוציא את האשה יברך על שמיעת מגילה, אם הוא יצא כבר יד"ח, וכ"כ המג"א בס"י תרצב סק"ה, הקיצור שו"ע בס"י קמא ס"ק טו והשערי תשובה בס"י תרפט סק"א ולא ס"ל שהאשה השומעת תברך. אך אפשר לומר, כי רק אם יוצאת יד"ח בקריאתה לא מקיימת אלא שמיעת מגילה, אך אם שמעה מאיש, הרי עולה לה גם הקריאה, ומעתה הינה כשומע כעונה אף על הקריאה, אלא שעולה לה השמיעה בלבד למצוותה. ובמנחת יצחק ח"ג סי' נג נתן טעם לכך שהאשה תברך ולא הקורא, משום שפסק השו"ע בס"י תרפט סעי' ד שהיכא שאין מניין עדיף שכל אחד יברך בעצמו, והאליה רבה הכריע שכן עדיף לנהוג, ולא שאחד יברך ברוב עם כדסבר המג"א שם סק"י. וכיון שישנו ספק אם מהני מניין נשים לעניין מגילה, עדיף שתברך כל אשה לעצמה.

דין עמידה בעת שמיעת ברכת המגילה: השו"ע בהלכות מגילה בסי' תרצ סעי' א פסק: 'קורא אדם את המגילה בין עומד בין יושב'. דייק בדבריו המג"א סק"א, שרק את המגילה ניתן לקרוא בין עומד בין יושב, אך הברכה צריכה להאמר בעמידה: 'ערסי' ח' דמשמע דהברכה תהי' בעמידה. ועי' סי' קמו'. והמחצית השקל באר, כי בסי' קמו מבואר שגם השומע צריך לעמוד בעת אמירת הברכה, הביאו שעה"צ סק"א. אך מנגד הביא הכנה"ג בסי' תרצב משמיה דהרמ"ע מפאנו, שהציבור אינו צריך לעמוד בעת הברכה. ובשו"ת רב פעלים ח"ד סי' לג הביא את שני מנהגים אלו. ומחלוקת זו טעונה ביאור.

הנה יש לתלות מחלוקתם זו בדין חיוב העמידה בעת אמירת הברכה, בחקירה בדין שומע כעונה, אם הוי כאילו אומר בעצמו, אזי מחוייב לעמוד ולנהוג כדרך שהמברך מחוייב לומר את הברכה. אך אם ההבנה בדין שומע כעונה, שיוצא יד"ח אף שאין בשמיעתו זו כאילו אומר בעצמו, אזי אין לחייבו בכל דיני המברך עצמו.

בניגוד לדברי המג"א והשעה"צ, מצאנו בדברי הביאור"ל בהלכות ספירת העומר בסי' תפט ד"ה 'ומצוה' שהביא משמיה דהרי"ץ גיאת שלא הצריכו את הציבור השומע – לעמוד בעת שמיעת הברכה: 'נהגו ראשונים לברך ש"ץ מעומד, וכל הקהל עונין אמן בכונה. שלא להטריח הציבור לחזור ולעמוד', וכך יוצא יד"ח בברכה ובספירת הש"ץ. ואפשר, שבספירת העומר עיקר הקפידא שתזקף עבורו ספירה שנאמרה בעמידה, וכיון ששמע ספירת העומר שנאמרה בעמידה, שפיר יוצא יד"ח בכך כאילו אמרה בעצמו. אך בשאר ברכת המצוות ישנו חיוב לעמוד בעת אמירת הברכה, ולא מספיק שנזקפת עבורו הברכה שנאמרה בעמידה, ולכך חייב לעמוד כדיני המברך עצמו.

אכילה קודם הקריאה

איסור אכילה לפני קריאת המגילה: התרומת הדשן בסי' קט נשאל לגבי מי שקשה עליו התענית אם יקדים את קריאת המגילה. והשיב בחיוב, והוסיף: 'אבל אין נראה לו להתיר למי דקשה לו להמתין כדלעיל, שיטעום מעט קודם קריאת מגילה וימתין שוב עד שיבא לו הקורא. כדאמרינן פ"ק דברכות, לא יאמר אדם אוכל קימעא ואשתה קימעא ואח"כ אקרא ק"ש ואתפלל... כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה. ונראה דכ"ש לענין קריאת מגילה דחיישינן שמא תחטפנו שינה ויבטל מקריאתה, שהרי יש בה שהות טובא וגם קריאתה חובה טפי, שהרי כל המצות נדחות מפניה'.

ומכאן פסק הרמ"א בסי' תרצב סעי' ד: 'אסור לאכול קודם שישמע קריאת המגילה, אפי' התענית קשה עליו'. ובטעם הדין נאמר בט"ז שם סק"ג שדין זה זהה לנפסק לגבי ק"ש דערבית: 'וא"כ כ"ש שאסור לישן קודם קריאת המגילה'.

בתורה"ד נאמר שאין 'לטעום' קודם הקריאה, וברמ"א נאמר שאין 'לאכול', במג"א סק"ז דייק בלשון הרמ"א שטעימה מותרת ולא חיישינן שישכח, שכן נקט הרא"ם שהיכא שחביבה ליה לא ישכח מלקיים, ועוד שעיקר הקריאה הינה ביום. אך המג"א היקל רק בצורך גדול, וכתב בשם המהרי"ל: 'דאפי' חולה לא יאכל קודם קריאתה, אא"כ יש בו סכנה'. הרי שהחמיר טובא בדין אכילה קודם הקריאה.

המג"א בסי' רלה סק"ד ובמשנ"ב שם ס"ק טז וכן בסי' תרנב סק"ז פסקו שרק אכילה נאסרה קודם ק"ש ותפילה, אך טעימה מותרת. ואילו בהלכות מגילה כתב המג"א סק"ז שרק לצורך גדול הותר לטעום. וכן המשנ"ב בהלכות ק"ש סי' רלה ס"ק יח התיר לאכול קודם ק"ש אם ממנה שומר שיזכיר לו לקרוא אח"כ ק"ש, ובהלכות מגילה בסי' תרצב ס"ק טז פסקו שרק אדם חלוש שהשייה תזיק לבריאותו ויכול לבוא לידי חולי: 'יבקש מאחד שיזכירנו לקרוא את המגילה אחר אכילתו'. משמע שבריא אינו יכול לנהוג כן ולבקש חבר שיזכירנו. וצ"ב בחומרת אכילה זו.

יש לבאר זאת עפ"י הלבוש שם שבאר טעמא דהאי דינא שנאסרה אכילה קודם קריאת המגילה: 'שכן תקנו לקרות המגילה קודם האכילה, שלא יבא לבטלה'. הרי שכך תוקן מעיקרא לקרוא בטרם שאכלו, וכך הוא צורת תקנת הקריאה בליל הפורים, ולא מחמת החיוב להמנע מאכילה כדרך שנוהגים לפני כל מצווה. ולהכי החמירו בדין האכילה קודם המגילה יותר מאשר לפני ק"ש והתפילה. ואאמו"ר שליט"א באר שלפרזים אתי שפיר שקורא את המגילה כהמשך לתענית אסתר הוי טפי פרסומי ניסא, שניכרת הישועה והשגחת מסובב הסיבות מתוך התפילה והצרה, ולכך אף לא יטעם קודם המגילה (ולא פלוג בתקנת הכרכים. וכן לכל, בקריאה במוצש"ק). וראה לשון האשכול בהלכות שני וחמישי ותענית: 'וזכר לאותו צער עשו ותקנו זה התענית, והשמחה ביי"ד כאדם שיצא מצרה לרוחה', הרי שסמיכות השמחה לתענית יש בה כדי להורות על מעלת וגודל הנס. וראה עוד שם שסבר שכך תקנו מעיקרא: 'ואני הכותב אומר כי לא נתקן זה התענית אלא כדי שיהיו זריזין לשמוע מקרא מגלה, לפיכך קבעו תענית שלא לאכול קודם מקרא מגילה'.

השער הציון בסי' תרצב ס"ק כט תמה על המג"א והמהרי"ל שאסרו אכילה קודם המגילה לחלש המתקשה, מהנפסק לגבי אכילה קודם ק"ש, ואכן הכריע להיתר: 'רשאי לאכול קודם קריאת המגילה אם לא יספיק לו טעימה מועטת, וראיה מלעיל סימן פ"ט דמי

שהוא חולה רשאי לאכול קודם התפלה, ואף דשם גם כן יש עליו מצות תפלה וקריאת שמע, אלמא דלא החמירו גבי חולה, והוא הדין בעניננו. אך להאמור, דין אכילה קודם המגילה חמור בדינו יותר, שכן הוא צורת התקנה, ואין להוכיח מהיתר האכילה קודם ק"ש (ואף המשנ"ב החמיר בדינו ולא התיר להעמיד שומר, אלא לחלוש. אך השווה דין החלוש והתיר לו לאכול כדין ק"ש).

לדברים אלו, יש לעיין בדברי המשנ"ב ס' תרצב ס"ק טו בדין איסור אכילה ביום הפורים, קודם קריאת המגילה: 'ודע דכמו בלילה אסור לאכול קודם קריאתה ה"ה ביום, אפילו כבר התפלל אסור לאכול קודם קריאתה, וכמו לענין שופר ולולב'. האם נאסרה האכילה ביום כהשוואה לאיסור האכילה בלילה, שכן תיקנו מעיקרא, ולא יאכל בפועל כשם שבשופר ולולב לא אוכל – כל מצווה וטעמה משלה. או נאסרה אכילת היום כהשוואה לשופר ולולב שנאסרה אכילה בטרם יקיים מצוות היום דרמי עליה, וכשם שבלילה לא אוכל – ולא מטעמיה דאיסור אכילת הלילה.

הלכות המגילה

מגילת אסתר מטמאת את הידים: הגמ' במסכת מגילה בדה"ז. מביאה מחלוקת בדין טומאת הידים בנוגע במגילת אסתר: 'אמר רב יהודה אמר שמואל אסתר אינה מטמאה את הידים (ריטב"א: שאינה מכלל כתבי הקדש שגורו חכמים, האוחז אותם ערומים אפילו ידיו רחוצות, יהיו ידיו שניות לטומאה, לענין תרומה). למימרא דסבר שמואל אסתר לאו ברוח הקודש נאמרה, והאמר שמואל אסתר ברוח הקודש נאמרה. נאמרה לקרות ולא נאמרה ליכתוב. מיתיבי... רבי שמעון אומר... אבל רות ושיר השירים ואסתר מטמאין את הידים. הוא דאמר כרבי יהושע'. רש"י שם בד"ה 'הוא דאמר' באר 'שר' יהושע סבר שהמגילה לא ניתנה להכתב: 'אבל במגילה לא ניתנה ליכתב, אלא לגורסה על פה ולקרותה'. הרי שאם מגילת אסתר לא נתנה להכתב, אף שניתנה להאמר, אינה מטמאת את הידים.

התוס' שם בד"ה 'נאמרה' הקשו על הסוברים שמותר לקרותה ע"פ, מהמשנה בדה"ז: 'קראה על פה לא יצא', וכן מדברי רב בדה"ז. שצריך לכותבה ולתופרה בגידין, וכן אמרו שם דאם קראה בין הכתובים לא יצא. ובארו התוס': 'דהא דקאמר לא ניתנה ליכתב ברוח הקודש, אבל מדרבנן ניתנה ליכתב ולקרות'.

הריטב"א שם תירץ על כך בתחילה, דאח"כ ואפשר שישנה מחלוקת תנאים בדין קריאה בע"פ, ר' יהודה אמר שמואל סבר כר' יהושע, והינם חולקים על המשנה שסברה כר' מאיר. אך כיון שאמר ר' יהודה אמר שמואל בעצמו בדף יט. שהקורא במגילה הכתובה בין הכתובים לא יצא, ומוכח שאף הוא סבר שיש לקרוא מהכתוב. הוכרח הריטב"א ליישב, שהכוונה שלא ניתנה להכתב – בכלל ספרי הקודש שתהא כמותם לטמא את הידים, אבל וודאי ניתנה להכתב כמגילה, והקורא על פה לא יצא: 'שלא ניתנה ליכתב בכלל ספרי הקדש עד שתהא כמותה לטמא את הידים, אבל מ"מ ניתנה ליכתב שלא תהא על פה'.

כביאור הריטב"א סבר גם הגרי"ז סולובצ'יק בחידושו בהל' מגילה פ"ב עמ' יג ובאר שלא ניתנו כתבי הקודש להכתב בחו"ל – ע"י רוח הקודש ונבואה, ולא נכנסו לכתבי הקודש אלא ע"י אנשי כנסת הגדולה משנכנסו לארץ, אך כן נכתבה המגילה בחו"ל בשעת הנס בלא קדושת כתבי הקודש. ולהכי מגילה שנכתבה בגיפטית לגיפטית אינה מיועדת אלא למכירים שפה זו, ועל כן אין בה דין כתבי הקודש, אלא רק כמגילה כשרה, ולכן אינה מטמאת את הידים. ובכך באר את שהשמיט הרמב"ם דין הגמ' למתוח ולהאריך ו' דויזתא, שכן אינה נכתבת ככתבי הקודש, ומסורות ודיני הכתיבה נאמרו בכתבי הקודש בדווקא. אולם מתוס' הנ"ל מבואר להדיא שלא ס"ל כן, ולא יישב שניתנה המגילה להכתב ע"י אנשי כנה"ג בלא בקדושת כתבי הקודש, כן העיר מו"ר במשנת יעקב ברמב"ם בהל' מגילה פ"א.

הרמב"ם בהל' אבות הטומאה פ"ט ה"ו פסק: 'כל כתבי הקדש, אפילו שיר השירים וקהלת שהן דברי חכמה מטמאין את הידים', ודלא כשמואל. ובנוב"י מהדו"ק בס"ז סבר בדעתו ששאר ספרים אמנם לא מטמאין משום קדושת הספר כפי שנאסר לגעת בס"ת ערום, אלא גזרו גם עליהם שיטמאו את הידים כדי שלא יטעו ויסברו שלא מטמאים את התרומה עצמה. וזאת בניגוד לדברי התוס' בשבת בדף יד. בד"ה 'האוחז' שמטמאין שאר ספרים מדין האוחז בס"ת ערום. אך השו"ע בהל' קריאת ס"ת בס"י קמו סעי' א לא הזכיר את הנוגע בכתבי הקודש ופסק: 'אסור לאחוז ס"ת ערום, בלא מטפחת', והרמ"א הוסיף: 'וי"א דה"ה שאר כתבי קודש, ולא נהגו כן', ובאר האליה רבה שם כי מיירי הרמ"א על מגילת אסתר. וכן המג"א שם סק"א כתב כי יש לחוש לדעת הרמב"ם ולכן יזהר מליגע במגילה, אך השער הצינור שם סק"י הכריע דאין לחוש לו, וכ"כ השערי תשובה בס"י תרצא סק"ג שאין העולם נזהר מליטול קודם המגילה, וסיים 'וטוב להחמיר'. משמע, שמשום קדושת הספר יש להחמיר.

אם קלף המגילה הוא חלק ממעשה המצווה: יש לעיין במצוות קריאת המגילה, אם המגילה עצמה היא חלק ממעשה המצווה עצמו, או שהינה רק מכשיר לקיום המצווה אך אינה מקיום המצווה.

הב"י בס"י תרצא הביא משמיה דבעל העיטור בהל' מגילה ב"דף קיג ותשובת הרשב"א ח"א ס"י תמא שיוצאין יד"ח הקריאה במגילה גזולה, ולמדו זאת מדין שיוצאין יד"ח מצוות שופר בשופר הגזול: 'דכאן וכאן בקול הוא יוצא ואין בקול דין גזול', והכלבו בס"י מה כתב כל שכן מדין שופר: 'שאיין בקריאה דין גזול', כן פסק השו"ע שם סעי' יא. הברכי יוסף שם ס"ק יא הביא מדברי המאירי במגילה י"ט. ש"ש חוככין בזה להחמיר, אף שמכשירין בשופר. וסיים שצריך טעם לחשש זה.

הנה בדין שופר הגזול כתב הירושלמי בסוכה פ"ג ה"א שיוצאין יד"ח בשופר גזול: 'הכא יום תרועה יהיה לכם מכל מקום... תמן בגופו הוא יוצא ברם הכא בקולו הוא יוצא'. וכן פסק הרמב"ם בהל' שופר פ"א ה"ג. והמגיד משנה שם סעי' ג באר בטעם הדין: 'מצות השופר אינה אלא השמיעה, והשמיעה בלא הגעה היא ובלא הגבהה מן השומע. אע"פ שהתוקע נגע בו, מ"מ אין השומע נוגע בו כלל אלא ששומע הקול היוצא, ואין בקול דין גזול, ולפיכך אף התוקע יוצא בו'. אולם הריטב"א בר"ה ב"דף כח. וכן ר"י בתוס' שינים שם הבינו שהבבלי אוסר שופר הגזול (וראה הערת התורה תמימה במדבר פרק כט הערה יא). ואפשר שכמחלוקתם שם כן נחלקו הכא, וכשם שהבבלי הצריך שיהא חפצא של שופר, ופסל גזול שכן הוא מצווה הבאה בעבירה, כן בדין המגילה יש שחככו להחמיר והצריכו חפצא של מגילה. ואילו הירושלמי שלא הצריך אלא קול שופר בעלמא, ואין החפצא של השופר מרכיב במצווה, שכן 'בקולו הוא יוצא', יסבור שה"ה שהמגילה אינה חלק מגוף קיום המצווה.

הרמב"ם בהל' חמץ ומצה פ"ו ה"ז והשו"ע בס"י תנד, ד פסקו שמצה גזולה פסולה משום דין מצווה הבאה בעבירה: 'שאיין אדם יוצא יד"ח במצה האסורה לו... כל שאין מברכין עליו ברכת המזון', אא"כ קנאה בשינוי (ודלא כרא"ש בפסחים פ"ב ס"י יח שפסלה מדין 'לכם'). השאגת אריה בס"י צד, צו נקט האי טעמא משום שהוא מצווה הבאה בעבירה, אלא שסבר כי אתי מצוות עשה ודחיא ללא תעשה, ויוצא יד"ח אף בגזול. האור שמח בהל' חמץ ומצה פ"ו ה"ז באר בדעת הרמב"ם כי עשה דוחה רק איסורי גברא, ולא איסורי חפצא. שכן לא יתכן לאכול איסור אכילה ולקיים בו מצווה, ועל כן אין מקיימים מצווה בכלאיים וטבל, אלא רק כשהחפצא כשר מקיים בו מצוותו, למרות האיסור שקאי על האדם. וכן יש לבאר את החוככים להחמיר שבמאירי, שכיון שמקיים את מצוותו בגוף המגילה – הינה חפצא של מצווה, ואינו יכול לקיימה בגזול.

ולכשתדייק, ראה שהכלבו כתב שההיתר לקרוא ממגילה גזולה רווח יותר מאשר שופר הגזול, וכתב: 'כיון דקיימא לן גבי שופר דאין בקול דין גזל, כ"ש שאין בקריאה דין גזל'. ובטעם הדבר י"ל, שאף שלכתחילה אין להשתמש בשל הגזל, הגם שיוצא בו יד"ח, ולכן אין לתקוע ולקיים מצוותיו בשל הגזל לכתחילה (וכן להדיא במשנ"ב בסי' תקפו סק"ט), מ"מ בדיעבד קיים מצותו. אולם בקורא מהמגילה, אפשר שלא נחשב כ"כ שמשתמש בו, שכן אינו צריך לגעת ולהגביה המגילה, כדרך שמחוייב לנהוג בשופר, כמבואר במגיד משנה דלעיל, ולכן שפיר אמר הכלבו דכ"ש שיוצא בו יד"ח. ואומנם הרמ"א בסי' תרצא סעי' יא כתב שאין לברך על קריאה זו, אך מדברי המאירי נראה שדן להתיר לכתחילה לקרוא ממגילה גזולה: 'יש מן הגאונים שהתירו לקרות בה שהרי בקול קריאה הוא יוצא, ואין בקול דין גזל, כמו שהתבאר בתלמוד המערב לענין שופר. ויש חוככין בזה להחמיר'. ושפיר יש להחמיר ולאסור לקרוא מן הגזול, שהוי שימוש בו כמבואר בשו"ע חו"מ בסי' רסז סעי' כ והסמ"ע ס"ק כח ובסי' רצב סעי' כ. ולדרך זו, שנחלקו רק אם יש להתיר לקרוא לכתחילה, צ"ל דלכו"ע אין המגילה עצמה חפצא של מצווה.

התומים בסי' צה סק"ה דן לגבי אפשרות של פיקח אילם להשבע. והביא שהשבות יעקב אפשר לו להשבע בכתיבה, והוי אמירה, ורק מעדות התמעט בשל הלימוד מפייהם ולא מפי כתבם. והשב יעקב חלק על כך והוכיח מהגמ' במגילה ב"ב יז. שאם כתב מגילה אינו יוצא יד"ח, שאין כתיבה כדיבור. והרעק"א בסי' ל דחה ראייתו, שכן דרוש לקרוא את המגילה מהכתב, ולכך לא יוצא יד"ח, אך הוי כדיבור. נמצאנו שאף המגילה עצמה הינה חלק מהמצווה.

שרטוט המגילה – דין בכתיבה, או בקריאה: איתא במסכת מגילה ב"ב טז: : 'דברי שלום ואמת, אמר רבי תנחום ואמרי לה אמר רבי אסי מלמד שצריכה שרטוט כאמיתה של תורה'. וכן נפסק בשו"ע בסי' תרצא סעי' א שצריכה שרטוט כתורה עצמה. יש לעיין בדין זה אם נאמר דין בכתיבת המגילה, כי חייב להכתב באופן זה, או שהקפידא הינה שיקרא את המגילה מקלף משורטט, אך לא נאמרה הלכה בכתיבתה. רש"י שם בד"ה 'כאמיתה' באר שכוונת הדרשה ב'אמיתה של תורה' לס"ת: 'כספר תורה עצמו, שרטוט הלכה למשה'. אולם התוס' במנחות ב"ב לב: בד"ה 'הא' והריטב"א ב"ב ו. חלקו על דבריו: 'לא כמו שפירש שם בקונטרס דמיירי בס"ת ממש, אלא במזוזה קאמר, שהיא אמיתה של תורה שיש בה מלכות שמים... דאי בספר תורה כפירוש הקונטרס, היה לו לדרוש מדנקראת ספר'. וכיון שלא למדו דין זה מכך שנקראת

המגילה 'ספר' (כדרשת הגמ' במגילה בדף יט. : 'נקראת ספר ונקראת אגרת, נקראת ספר – שאם תפריה בחוטי פשתן פסולה'), אלא מהנאמר 'דברי שלום ואמת', יש להשוות דינה לדין המזוזה. בחידושי הגרי"ז בחידושי בריש הל' מגילה באר שאכן אין צורך בשרטוט מדין ס"ת, אלא שתורה צריכה להכתב על שרטוט משום כבודה, ומשו"ה אף הכותב תורה באגרת שלומים צריך לשרטט. ועל כן לא יכול ללמוד מ'ספר' דין שרטוט, אלא רק את הלכות הספר – שתפירה בחוטי פשתן פוסלין. ולמדו דין שרטוט במגילה מהנאמר דברי שלום ואמת, שדין המגילה כתורה, וככתיבת התורה נכתבת על שרטוט בדווקא. אולם הב"ש באהע"ז בס"י קכה סק"י סבר שגט בעי שרטוט מדאורייתא מהנאמר 'ספר', הרי שמדיני הספר בעי שרטוט, והדרא ליה קושיא לדוכתיה, מדוע בעי לקרא של 'דברי שלום ואמת'.

הגמ' בסוטה בדף יז: למדה כי מגילת הסוטה ג"כ צריכה להכתב בשרטוט, מכך שנאמר 'ספר כריתות'. התוס' שם בד"ה 'כתבה אגרת' הסתפקו אם ניתן לשרטט מגילה זו לאחר כתיבתה: 'לא ידענא אם שרטט אותה בין שיטה לשיטה לאחר כתיבה, אע"ג דבשעת כתיבה כתב באיסורא אי המגילה כשירה בהכי או לא'. והנה רעק"א בס"י נ הוכיח שאין לעשות שרטוט לאחר כתיבת המזוזה, מדין הגמ' במנחות בדף לב: שאין לעשות מזוזה מס"ת שבלה, שאין מורידין אותו מקדושה חמורה לקדושה קלה. והקשתה הגמ': 'טעמא דאין מורידין, הא מורידין עושין. והא בעיא שרטוט'. הרי שהבינו שלא ניתן לשרטט אחר שכתב. ויל"ע, מדוע תוס' הסתפקו דווקא לגבי מגילת הסוטה.

בקונטרס מגילה לגר"ח טורצין בס"י כ באר ביסוד ספיקם של התוס', שהסתפקו אם צריך שהכתיבה תהא על גבי שרטוט, או שספר צריך להיות משורטט, אך לא נאמרה כאן הלכה בכתיבה. ואפשר לומר, שדווקא היכא שנאמרה הלכה למשה מסיני שדרוש שרטוט, בעי בשעת הכתיבה שיהא משורטט. אולם היכא שלא נאמרה הלכה זו הלכה מסיני, אלא למדוה מדרשה, אז אפשר שהלימוד אינו על אופן כתיבת המגילה, אלא שאינו נקרא 'ספר' עד שישרטט. וביסוד הספק עומדת החקירה האם דין השרטוט הינו מדיני הספר, שמחוייב הספר להיות על שרטוט וזהו צורתו, או שהוא דין במעשה הכתיבה, ויש לכתוב על שרטוט בכדי שיכתב ישר. הנה התוס' הסתפקו שאפשר שהשרטוט הינה מדיני צורת הספר, ואף לאחר הכתיבה מהני לשרטוט, וכן סבר הב"ש באהע"ז. אולם הרמב"ן והריטב"א בגיטין בדף ו: בארו שנצרך השרטוט בכדי שיהא כתב ישר וירוצן הקורא בו, הרי שמדיני הכתיבה הוא, וכן הבין הגרי"ז סולובצ'יק. הב"י ביו"ד בס"י רעא הביא ספק ר' שמחה בהלכות קטנות במנחות אם בעי שרטוט בדבר המתקיים בדווקא או לא. ובפשוטו היא גופא ספקו, אם בענין שרטוט מדיני הספר,

ואזי בעי שיהא מתקיים, או שמא דרוש שרטוט לצורך הכתיבה בלבד, ואין מניעה שיעלם השרטוט לאחר שנכתב.

וה"ה בדין מגילה בפורים י"ל שכיון שילפינן דין שרטוט מדרשה, אין חיוב שתכתב המגילה על קלף משורטט, אלא שיקרא ממגילה שיש בה שרטוט (וכן השווה השבט הלוי ח"י סי' קז סק"ד, והסיק להחמיר בספיקא זה של התוס'). ולפי"ז אתי שפיר שרש"י למד שרטוט המגילה מתורה הנצרכת להיות עם שרטוט, אף שמדיני הס"ת עצמו לא דרוש שיהא עם שרטוט. שכן בשניהם, השרטוט אינו דין בספר אלא בתוכן הנכתב, אלא שבתורה ישנה הלכה מסיני ולכן מחוייב להכתב על השרטוט, ובמגילה אפשר שלא מחוייב להכתב כן, אלא כשירה להקרא רק כשיש שרטוט.

הב"י בסי' תרצא בשם אורחות חיים כתב שדי בשרטוט שורה ראשונה, ובאר המג"א שם סק"א שהסופרים בקיאים לישר אח"כ. אולם הדרכי משה סק"א הגר"א סעי' א והרעק"א שם השיגו על כך שבכל הספרים אכן די בשרטוט שיטה ראשונה, אך אמיתה של תורה בעי שרטוט בכל השורות. ומגילה צריכה ג"כ שרטוט בכלה, כאמיתה של תורה, ולא רק בשיטה ראשונה. נראה שהבינו דמדין 'ספר' בעי שיהא כל הספר משורטט, דאי לאו הכי, צריך רק לכתוב באופן מיושר, אך אין השרטוט דרוש לכתובה.

הלכות הקריאה

קריאת המגילה מבעוד יום, אם הוי בזמנו: התרוה"ד בסי' קט סמך על ר"ת שניתן לקרוא ק"ש מבעוד יום, הגם שאינו זמן שכיבה, וכ"ש לעניין מגילה שניתן לקרוא מבעוד יום. וכן הביא הב"י בסי' תרפז משמיה דהארתות חיים בהל' מגילה אות כג בשם הראב"ד בהשגתו על בעה"מ בדף ג. מדפי הרי"ף ובתמים דעים סי' רמג: 'נהגו לקרותה מבעוד יום ליל ארבעה עשר כדי להקל על האנושים והמעוברים שלא להתענות יותר מדאי', ופסק כן השו"ע בסי' תרצב סעי' ד. ויש לחקור, אם הטעם שיכול לקרוא מבעוד יום הוא משום שנחשב כבר כלילה, כתוספת יום. או שמא משום שאף יום י"ג באדר הוי כזמנו. נפק"מ לכך יהא, אם מותר לקרוא קודם פלג המנחה ביום י"ג. וכן אם צריך עשרה לקריאה זו, כדין קריאה שלא בזמנה.

התרומת הדשן שם כתב: 'דליכא קפידא במידי, אי חשבינן ההוא זימנא ללילה – שתהא קריאה בזמנה, ביי"ד'. לדבריו, כבר מבעוד יום נחשב ליום הבא והוי כלילה, וכן בארו המשנ"ב בסי' תרצב ס"ק יג ובביאה"ל שם בד"ה 'מפלג המנחה'. אולם המאירי במגילה

בדף ב., הביאו השערי תשובה שם סק"ז בשם ברכי יוסף כתב: 'מכאן סמכו גדולי המפרשים לחולים ויולדות שאין צריכין להעריב כל כך, אלא שרשאין למהר את קריאתן מבעוד יום, ואע"פ שהוא עדיין בתחום י"ג', הרי שהחשיב את יום י"ג כזמנו, וכן באר המור וקציעה בסי' תרפז. ובהגה' דעת תורה בסי' תרצב סק"ד כתב בשם שו"ת בשמים ראש כי כל יום י"ג כשר למקרא מגילה, שכן יום קהילה הוא, אך כתב שרוב הפוסקים הצריכו שיקרא אחר פלג המנחה.

פסק השו"ע בסי' תרצ סעי' יח: 'מגילה בי"ד ובט"ו, צריך לחזור אחר עשרה'. בזמנה אמנם הוא למצווה מן המובחר, אך שלא בזמנה הוא לעיכובא. והנה אם קריאת המגילה בי"ג נחשבת כזמנו רק מפלג המנחה, לא בעי עשרה לקריאתה שנחשב כלילה, אולם אם יום י"ג הוי כזמנו, משום היותו זמן קהילה, אזי בעי עשרה ככל המקדים לקרוא, מג"א בסי' תרפח ס"ק יא. ולכשתדייק, התרוה"ד כתב כי ניתן להקל ולקרוא לחלשים – ומשמע אף ביחיד, ואילו המאירי נקט לשון רבים – משמע שדרוש לאסוף ציבור לקרוא בי"ג. ואף שלא כתב כן המאירי להדיא, ואדרבה, המשנ"ב שם סק"כ הבין להיפך, שלדידיה דהמאירי אין להצריך עשרה כלל. אך מוכח שסבר המאירי שאינו כלילה ממש, כדבריו: 'שהוא עדיין בתחום י"ג', וקריאתו מהני מדין קריאת י"ג.

איתא בתוספתא במגילה פ"א ה"ב: 'היוצאין בשיירה ומפרשין בספינה קורין בארבעה עשר' ונחלקו הראשונים בגירסתו; בעה"מ גרס כי המפרש בים והיוצא בשיירה קורא בי"ג, וסבר כי קורא גם בי"א וי"ב, כדין בני הכפרים. אך הראב"ד סבר כר' אפרים כי התוספתא התירה להם לקרוא בי"ג בדווקא (הכלבו בסי' מה כתב בשם ר' אפרים שיכול להקדים לי"ג בדווקא, משום שהוא זמן קהילה לכל), ויש אף הגורסים כגורסתינו שיכול לקרוא בי"ד (ומיירי שכן כרך המפרש יקרא בי"ד), אך אין יכולים לקרוא קודם זמנם, אלא בני הכפרים בלבד. והסיק הריטב"א במגילה בדף ה. כדיעה קמייתא, וסבר כי אף שבטלה האידנא הקדמת הכפרים, אפ"ה יחיד הרוצה לפרוש לים או ליבשה, אין לך בן כפר גדול מזה. הרי דס"ל לראב"ד ור' אפרים שדין הקריאה בי"ג אינו מדיני הקדמת הקריאה ליומי הכניסה, אלא מדיני היום הוא, שיום קהילה הוא שבו נעשה הנס. ואילו הדיעה הראשונה סברה שדין הקריאה בי"ג, זהה לימים הקודמים לו, וכשאמרו יום י"ג, לאו דווקא הוא. ונפק"מ לכך, שהנה כשבטלו יומי הכניסה, אפשר לראב"ד עדיין ניתן לקרוא בי"ג, שיום ראוי הוא לקריאה בפנ"ע, ושפיר קוראין בו אף בזה"ז.

הקורא בלעז ממגילה הכתובה באשורית – אם הוא כקורא בע"פ: איתא במשנה במגילה בריש פ"ב: 'קראה על פה קראה תרגום בכל לשון – לא יצא. אבל קורין אותה ללועזות בלעז, והלועז ששמע אשורית יצא'. מפורש במשנה כי הקורא בעל פה, לא יוצא יד"ח. וכן מבואר כי המבין רק לועזית יכול לצאת יד"ח הן באשורית הגם שלא יבין, והן בלעז. אך לא נזכר במשנה דין הקורא בלעז מתוך מגילה הכתובה באשורית, אם נחשבת קריאה זו בע"פ, או שמא הוא קריאה מהכתב ויוצא בה יד"ח. הגמ' במגילה בדף יח. בארה: 'אבל קורין אותה ללועזות בלעז. והא אמרת קראה בכל לשון לא יצא. רב ושמואל דאמרי תרוייהו, בלעז יווני. היכי דמי, אילמא דכתיבה אשורית וקרי לה יונית, היינו על פה... והלועז ששמע אשורית יצא. והא לא ידע מאי קאמרי. מידי דהוה אנשים ועמי הארץ. מתקיף לה רבינא אטו אנן האחשתרנים בני הרמכים, מי ידעין. אלא מצות קריאה ופרסומי ניסא, הכא נמי מצות קריאה ופרסומי ניסא'. הרי שהקורא ביונית מתוך מגילה בכתב אשורית, נחשב קורא בע"פ. וכן פסק רמב"ם הלכות מגילה פ"ב ה"ד: 'היתה כתובה תרגום או בלשון אחרת מלשונות הגוים, לא יצא ידי חובתו בקריאתה, אלא המכיר אותה לשון בלבד, והוא שתהיה כתובה בכתב אותה לשון. אבל אם היתה כתובה בכתב עברי וקראה ארמית לארמי לא יצא, שנמצא זה קורא על פה. וכיון שלא יצא הקורא ידי חובתו, לא יצא השומע ממנו'. וכ"כ השו"ע בס' תרצ סעי' ט.

והקשה הפרמ"ג אש"א שם סק"ט על סיפא של הלכה זו, שפשיטא הוא, שכשלפניו מגילה בכתב אשורית וקרא בע"פ בלעז, שהשומע לא יצא יד"ח, מאחר שקרא בע"פ. שכן אין כאן חסרון בקריאתו, אלא במה שקרא בע"פ. והיו צריכים הרמב"ם והשו"ע להשיענו דין מגילה הכתובה בלעז, והקורא אינו מבין את שקורא, אך השומע מבין לעז ולא מבין אשורית – שהשומע אינו יוצא יד"ח. ולמד זאת מדברי הירושלמי, שפסק שהיכא דלא יוצא יד"ח אינו מוציא אחרים, וכל שכן כשהקורא אינו מבין לעז ולא יוצא בקריאתו, שלא יוכל להוציא אחרים.

השו"ע שם בסעי' י הביא שתי דיעות בדין המבין לעז ואשורית: 'מי שיוודע לעז ויודע אשורית, אינו יוצא בלעז. וי"א שיוצא'. הר"ן בדף ד: מדפי הרי"ף הביא את דעת הרמב"ן עפ"י הירושלמי, שאין המבין אשורית יוצא יד"ח בלעז. רק מי שאינו מבין אשורית, יוצא יד"ח בלשון לעז. וא"כ יקשה על דעת ה"א בשו"ע מדברי הירושלמי, הכיחד סברי שיוצא יד"ח כשמבין גם אשורית. ואכן המגיד משנה שם פ"ב ה"ד נקט שישנה סתירה בין התלמודין, וסבר הרמב"ם שאף שמבין אשורית יוצא יד"ח בלעז, ולפי"ז

יוכל להוציא אחרים בלשון זו. וכן באר המאירי במגילה בדף יז. כי נחלקו בהאי דינא, אם המבין אשורית יכול לצאת יד"ח בלעז.

ובביאור הגר"א שם באר עפ"י תשו' הר"ן את ספק הירושלמי במגילה פ"ב ה"א: 'היתה כתובה כהלכתה, הלועז יוצא בה בלעז. רבי אבהו בשם רבי לעזר יודע אשורית ויודע לעז, יוצא בה בלעז ואשורית. בלעז, יוצא בה בלעז. יודע אשורית ויודע לעז, מהו שיוציא ידי אחרים בלעז. ייבא כהדא כל שאינו חייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן'. ובאר שהסתפקו אם כתובה המגילה באשורית וקורא בלעז, אם מוציא את השומע שאינו מבין אשורית אלא רק לשון לעז. והסיק כי לא יוצא יד"ח, כיון שהקורא יודע אשורית, מחוייב לקרוא בלשון שהמגילה שלפניו כתובה. אך אה"נ ואם לא יודע לשון אשורית, מותר לקרוא ממגילה אשורית בלשון לעז. הרי שלא החשיב הירושלמי את הקריאה בלעז מתוך מגילה אשורית, כקריאה בע"פ. ובניגוד לדברי הבבלי שאמרו, כי הקורא יונית מהכתוב אשורית, חשיב כקורא ע"פ. וכן הריב"ש בס"י שצ ציין וביאר מחלוקת זו אם קורא בלעז ממגילה אשורית, הוי כקורא ע"פ.

והביאור ל"ל בד"ה 'שנמצא' ציין לסתירה זו שבדברי השו"ע, שמחד גיסא פסק בסעי' י שמי שיודע אשורית אינו יוצא בלעז, ולפי"ז אינו יכול להוציא אחרים כיון שבעצמו אינו יוצא יד"ח, ולא משום שחשיב כקורא בע"פ, כפי שכתב סעי' ט. אלא שנקט השו"ע את לשון הרמב"ם.

בקהלות יעקב ברכות ס"י יג אות ב באר שנחלקו בדין השומע כעונה, אם יוצא יד"ח בשמיעתו הגם שבע"פ היא, ודי בכך. או שבשמיעתו מהקורא חשיב שקרא בעצמו, ולכן יוצא יד"ח. ולדבריו, הירושלמי סברי כי השומע רשאי לצאת יד"ח בקריאה שבע"פ, שכן בשמיעתו נחשב שקרא בעצמו, ומי שמבין רק לעז – יוצא יד"ח.

לקרוא באשורית אף שלא מבין: הגמ' במגילה בדף יח. אמרה: 'והלועז ששמע אשורית יצא. והא לא ידע מאי קאמרי. מידי דהוה אנשים ועמי הארץ. מתקיף לה רבינא אטו אנן האחשתרנים בני הרמכים, מי ידעינן. אלא מצות קריאה ופרסומי ניסא, הכא נמי מצות קריאה ופרסומי ניסא'.

רש"י שם בד"ה 'פרסומי ניסא' באר בדין זה שיוצא יד"ח בקריאה בלשון הקודש, חרף העובדא שאינו מבין בלשון הקודש את שקוראים: 'אף על פי שאין יודעין מה ששומעין, שואלין את השומעין ואומרין מה היא הקרייה הזו, ואיך היה הנס, ומודיעין להן'. הרי שבסופו של דבר יתפרסם אצל השומע העניין ומהות הקריאה, אף שלא הבינה בעת הקריאה. וכן באר המאירי בדף יז. בהאי דינא: 'שלשון זה נודע טיבו לכל

העולם, אף למי שאין מכיר בו. ולא עוד, אלא שרוב בני המסכה יודעין בו, ואפשר לו לשאול על עניינים.

אולם הלבוש בסי' תרצ סעי' י באר בטעמא שיוצא יד"ח בלשון הקודש, למרות שאינו מבין את שקורא: 'אע"פ שאין מכירים אותו לא הקורא ולא השומע, שכיון שתחלת תיקונה וכתובתה היתה בלשון הקודש שפיר הוי פרסומי ניסא בכך'. ולכאורה, אף שלא יבין את משמעות שקרא.

הרמב"ן שם כתב בטעם ההיתר לקרוא בלעז: 'ומפני שאין יודעין אשורית אע"פ שיוצאין בו בקושי התיירו. משום דאיכא מצות קריאה, ודאי דפרסומי ניסא בידעה ממש עדיף, והוציאוהו בלשון שיודע בו. ועוד כדי שיהא הוא יכול להוציא עצמו ידי חובתו ויקרא לעצמו, אבל יודע אשורית לעולם אינו יוצא אלא באשורית'. הרי דלטעם הראשון דמשום פרסומי ניסא התיירו לקרוא בלשון שמבין, אזי אף אם יודע לקרוא אשורית ולא מבינה – יקרא בלעז בכדי שיבין. ברם לטעם השני שהקלו כדי שיקרא בעצמו, הרי מחוייב היודע לקרוא באשורית, לקרוא בעצמו בשפה זו הגם שלא מבינה. נפק"מ נוספת לטעמים אלו, אם מבין לשון אשורית אך לא יודע לקרוא, דלטעם פרסום הנס – כיון שמבין אשורית מחוייב לצאת בה יד"ח ע"י אחר שיקראנה, ואין להתיר לו לקרוא בעצמו בלשון לעז. אולם לטעם שיש להעדיף לקרוא בעצמו – יקרא בלעז בעצמו, ולא ישמע מאחר באשורית.

נפק"מ לטעמים אלו, שלדעת הלבוש כל שיודע לקרוא אשורית, יקרא בעצמו. ולדעת הרמב"ן דווקא אם גם מבין את שקורא, יקרא בעצמו, וכן נקט הערוך השולחן שם סעי' יד שתליא בהבנתו בדווקא.

הפסק כדי נשימה בין הפסוקים – מהלכות הקריאה, או משום פרסומי ניסא: הטור בסי' תרצ הביא משמיה דר' נתן שיש לקרוא את המגילה כאיגרת, ולא יפסיק באמצע הקריאה: 'שיעורו בין פסוק לפסוק ובין באמצע הפסוק, כדי נשימה לבד'. וכ"כ בתש' רב נטרונאי גאון בסי' ריב, מחזור ויטרי בסי' רמו, הרוקח בסי' רלו, הלקט יושר או"ח ח"א עמ' קנח, המג"א בסי' תרצ ס"ק יז בשם מטה משה והמשנ"ב שם ס"ק נב.

אומנם הגה' מיימוניות הל' מגילה פ"ב ה"א כתב כי ישנה מחלוקת מנהגים בדבר, ור' צמח גאון סבר שיכול להפסיק בכל מקום, ורק היכא דגלי שצריך נשימה אחת, כעשרת בני המן, ינהג כן. וכן לא הוזכר דין זה ברמב"ם ובשו"ע.

השעה"צ בס"י תרצ"ס נז הביא פרמ"ג אש"א ס"ק כא שכתב כנגד המנהג להכות בהמץ, כי גורם לש"ץ להמתין יותר מכדי נשימה.

אמנם מצאנו כי על הש"ץ לעשות הפסקות בעת קריאתו, מלבד בשל הנוהג להכות בהמץ, כמובא במג"א שם ס"ק יט. א. מנהג הלבוש שם סעי' יז המובא במג"א שם ס"ק כא ובשעה"צ שם ס"ק נז: 'כשהקורא קורא שם המץ, יאמר השומע שם רשעים ירקב', הרי זהו זמן יותר מכדי נשימה שעל הש"ץ להמתין. ב. הרמ"א שם בסעי' יז הביא את המנהג לומר ד' פסוקים של גאולה בקול רם, איש יהודי, ומרדכי יצא וכו', הרי שצריך הש"ץ להמתין בעת אמירתם יותר מכדי נשימה. ג. איתא בגמ' במגילה ב"ד יז: 'היה כותבה, דורשה, ומגיהה אם כוון לבו יצא'. הרי שדורש באמצע קריאת המגילה. ואף שבירושלמי במגילה פ"ב ה"ב נקט להדיא: 'ודורשה, ובלבד שלא יפליג עצמו לעניינות אחרים', אך הריטב"א שם ב"ד יח: כתב כי הוא דינא לכתחילה, אך אינו מעכב אם הפליג בעניינים אחרים, ואף שיצא לעשות צרכיו בשוק – יצא יד"ח. הרי שיותר לעשות הפסקה ולדרוש באמצע קריאת המגילה. ד. הגמ' במגילה ב"ד כא: אמרה: 'ובהלל ובמגילה אפילו עשרה קורין, ועשרה מתרגמין'. הרי שמתרגם במהלך קריאת המגילה, והש"ץ ממתין בעת זו.

ואמנם אף אי נימא כי אסור לש"ץ ליזום הפסקות, אלא לקרוא ברצף כאיגרת, אך אם בשל הכאת הציבור בהמץ, נאלץ הש"ץ להמתין – אינו פוגם בקריאתה כאיגרת. אין בזה לתרץ את המתנתו בעת שדורש ומתרגם, שאז מיוזמתו מפסיק בקריאתו.

וצ"ל כי המניעה מלהפסיק בקריאת המגילה, הינה דווקא כשהמניע של הפסקה הוא להפריד בין הפסוקים ובקריאתו, שכן בכך אינה נקראת כאיגרת. ברם, אם מבקש לדרוש ולתרגם במהלך הקריאה, אינו מהווה כהפסקה. שכן הוא דרך קריאת איגרת – לקרוא ברצף ללא הפסקה, אא"כ נדרש לבאר את שקרא. ואף מצוי הוא בעת קריאת איגרת שנצרך לצאת לשוק, אך אין קורא אגרת עושה הפסקה במהלך קריאתו, אלא כדי נשימה. ואתי שפיר שהערוך השולחן שם ס"ק כא כתב: 'לכתחלה לא יפסיק אפילו בין פסוק לפסוק, אלא כדי נשימה. ובין סימן לסימן (ראה בסמוך, שיתכן ורק בין עניין לעניין, ולא בכל סיום פרק), ינוח איזה רגעים, דצריך לקרותה כאגרת'. שכן הוא הנוהג, שמפסיק מעט קורא האיגרת בין עניין לעניין. ולפי"ז, אין לקורא לעשות הפסקה בעניינים אחרים, אף לא בדיעבד.

ועוד י"ל, כי אמנם יוצא יד"ח מצוות קריאת המגילה אף אם עושה הפסקה, ברם משום פרסום הנס, מחוייב לקרואה כאיגרת, ללא הפסק. ועל כן, להפסיק יותר מכדי נשימה אינו רשאי, אך אין מניעה שידרוש ויתרגם את המגילה, שכן עסוק הוא

מצוות קריאת המגילה א קא

בפרסום הנס, ואדרבה ע"י הבנת הנאמר גדלה ההכרה בנס ומתרבה השבת, ואין בכך הפסק. ולכן שרי להמתין בעת שהקהל אומר את פסוקי הגאולה, שכן לשם פרסום הנס הוא, ואין בכך הפסקה מפרסום הש"ץ. ובכך יש ליישב את שכתב המג"א בס"י תרצב סק"ד בשם השלטי גיבורים שדווקא לש"ץ אסור לשוח בקריאתה, אולם יחיד הקורא לעצמו מותר לדבר, כדיני ק"ש. והאליה רבה שם סק"ט הסתפק מה נחשב בין הפרקים במגילה (הרי הבין, שאין הפרקים מהוים 'בין הפרקים'. ואפשר ש'בין הפרקים' הוא דווקא כשמסתיים עניינא, ולא סיום פרק. וראה במחצית השקל ובשעה"צ שם ס"ק יא שנראה שצריך סיום מהותי). ואי נימא כי הפסק מעכב קריאתה, מדוע שונה היחיד מהקורא בציבור. ועוד, מדוע לריטב"א רשאי בדיעבד להפסיק לשאר צרכים, ואף לצאת לשוק. על כורחך, כי ידי חובת הקריאה יוצא, אלא שמדיני פרסום הנס, צריך להמנע מלעשות הפסקה. והקורא ביחידות שאין לו מעלת פרסום הנס כ"כ, יכול לשוח בקריאתה, כל עוד לא פוגם בגוף הקריאה, כדרך המפסיק בק"ש.

המרחשת ח"א בריש ס"י כב, הצפנת פענח מגילה פ"א ה"ג והאבני נזר בס"י תקיא כתבו שבקריאת המגילה מקיימים שני חיובין, קריאת המגילה מדינא ופרסום הנס, וסבר שנשים מחוייבות רק מדין פרסומי ניסא, ובשמיעה בלבד. ואפשר שבקריאתן יהא נפק"מ בין שתי הביאורים דהכא, שכן אם יש לקרוא ברצף מדין קריאת המגילה, אזי אין מניעה להפסיק בקריאה לנשים שחייבות רק מדיני פרסום הנס. אולם אי נימא שאין מפסיקין בקריאתה משום דין פרסומי הנס, אזי אין להפסיק אף בקריאתן.

קורא חצי מהמגילה, וחציה שומע מאחר: רבי עקיבא איגר בס"י ז כתב שיכולים לצאת יד"ח בברכה כאשר חציה יוצא ע"י שמיעה מדין שומע כעונה, וחצי באמירה בעצמו. ולכן התיר לאשה לשמוע תחילת ברכה מבין י"ג, ולסיים בקידוש שתאמר בעצמה.

וכן נראה שסבר מרן השו"ע בהלכות מגילה בס"י תרצ סע"ג: 'אבל בדיעבד אם השמיט הסופר באמצעה תיבות אפילו עד חציה, וקראם הקורא על פה, יצא'. הרי שיכול לצאת יד"ח חלק מהמגילה כשומע כעונה וחלק כשאומר בעצמו. וכן פסק הרמ"א שם סע"ד: 'לא יסייע שום אדם על פה לחזן. ולכן אותן הפסוקים שקורין הקהל צריך החזן לחזור ולקרותם מתוך מגילה כשרה'. ונקט המשנ"ב שם ס"ק טז שהצורך שהחזן יחזור ויקרא: 'היינו לכתחלה', אך מעיקרא דדינא, יוצא בקריאה זו ששמע חלקה מהחזן, אף שבכך חלק מהמגילה יוצא יד"ח ע"י שקורא בעצמו, וחלק מדין שומע כעונה. ומשום כן פסק המשנ"ב ס"ק יט בשם הפרמ"ג אש"א סק"ז: 'צורך גדול להיות לכל אחד חומש, כי

בעוד שמכין הנערים המן וכיוצא א"א לשמוע כמה תיבות מש"ץ, ויוצא מה שקורא ע"פ מחומש. ויוצא עכ"פ דיעבד'.

החזו"א באו"ח בסי' כט סק"ו ובסי' ל סק"ב הקשה על דברי הרעק"א מהתוס' בברכות בדף מו. בד"ה 'ולמ"ד שנים ושלשה' שהסכימו לפירוש הרי"ף בדף לד. מדפי הרי"ף ע"פ הירושלמי שברמה"ז מברכים שנים ושלשה אנשים, היכא שכל אחד אינו יודע אלא ברכה אחת, אבל לא יותר מזה לפי שאין לברך לחצאין. הרי שבחצי ברכה ליכא דין שומע כעונה, לפוטרו מהחצי בשמיעה, והשאר יאמר בעצמו.

הקהילות יעקב במסכת ברכות סי' יא הוסיף עוד ראייה לדברי החזו"א, מהגמ' בברכות בדף לד. דאמרינן התם העובר לפי התיבה וטעה יעבור אחר תחתיו. מהיכן הוא מתחיל, מתחילת הברכה שטעה זה בה. הרי שלא רשאי להתחיל מאמצע הברכה, ולצאת יד"ח חצי מברכה זו מדין שומע כעונה, ולהמשיכה בעצמו. אולם הקשה מהפרמ"ג שהבאנו לעיל, שיכול לצאת יד"ח בקריאה ממגילה שבידו בעת שהנערים מכים, ומשמע שאפילו בחצי פסוק יוצא חציו בשמיעה וחציו השני בקריאה.

ובאר הקהלות יעקב, שניתן לייחס לחבירו ולהוציאו יד"ח חלק מברכה שלימה, אך אין אפשרות ליצור ברכה שלימה משני חצאי ברכה. כלומר, שאין אדם מוציא את חבירו אלא א"כ המוציא אומר דבר שלם, אבל אינו יכול לומר חצי ברכה ולהוציא בה את אחרים, ואת החצי הנותר יגידו בעצמם. הוי אומר, שהשומע ברכה שנאמרה בשלימות יוצא בה יד"ח, הגם שיאזין רק לחלק מהברכה, וישלימנה לבדו. שכל היכא שהמברך אומר ברכה שלימה, יש בידו להוציא את זולתו, במילים שיבחר, גם אם לא מעוניין השומע לשמוע את כולה. ברם אם יאמר אדם רק חצי ברכה, אין בכוחה להצטרף לאשר ישלים חבירו, וליצור ברכה אחת. ולכן, כשטעה באמצע הברכה צריך האחר שבא במקומו להתחיל מתחילת הברכה, כיון שאם לא יגיד אלא רק חצי אין לו כח להוציא בזה את האחרים. וכן אין אפשרות שישמע מאחד שמברך רק חצי ברכת המזון, שכן אינו ראוי להוציא אחרים אלא בברכה ודיבור שלם. אבל בנידון דהגרע"א, דמיירי בענין שהמברך מברך ברכה שלמה, רק שזה השומע ממשיך בעצמו, בזה שפיר עולה לו ברכתו ויוצא בה יד"ח, כיון שעכ"פ המברך המוציא אומר ברכה שלימה שראוי להוציא בה אחרים. ולדבריו יש לבאר את דברי השו"ע והרמ"א בהלכות מגילה שאם לא שמע חצי פסוק יכול להשלימו לבדו, רק משום שהקורא אכן קרא הכל, ודבר שלם הוא, ועל כן יכול להוציא אחר בקריאתו. ובכך יישב שם, שנאמר בדין ההלל שיכול לשמוע חלק ולקרוא חלק, שכן המוציא בהלל קורא את כולה, ויכול להוציא בו אחרים יד"ח.

אלא שיש לעיין בדינא שמי שנשתתק באמצע קריאת המגילה, ובא אחר להמשיך במקומו, שדעת המג"א בס"י תרצב סק"ב שצריך להתחיל מהתחלה, ובלא ברכה. בניגוד לדעת האליה רבה סק"ג וכן הביא בשער הציון שם סק"ה מהיעב"ץ, השבות יעקב והדגול מרבבה שסברו כי יתחיל ממקום שפסק הראשון, וכ"כ חכם צבי בחדשים סי' יב, וכן הכריעו החיי אדם כלל קנה סעי' כו והמשנ"ב שם סק"ב. תינח לשיטת המג"א שמתחיל מהתחלה, שכיון שלא השלים הראשון את הקריאה הוי חצי עניין, ואינו יכול להוציא אחרים יד"ח. אך לחולקים תקשה, כיצד מוציא אחרים יד"ח כשנשתתק ולא השלים עניין שלם. צ"ל, שאין בכוונת הקהלות יעקב שאין לחלק ברכה שלא הושלמה, אלא רק מפאת שחותך עניין ללא משמעות, אך אם משלים את הברכה, והשומע מבקש לצאת יד"ח בחלק מברכתו – מהני, שכן יש משמעות לתחילת ברכתו בשל המשכה. וכן ששומע סיפור המגילה, כל חלק ומרכיב בסיפור הינו בעל תוכן, ויכול להוציא אחרים בתוכן זה הגם שלא השלים את כל סיפור הדברים. אך ברכת המזון וברכה של ש"ץ שמפסיקה באמצע, הברכה חסירה בתוכנה, ולפיכך מחוייב לחזור לראש הברכה. ואדרבה, ראה לדבר יש להוכיח מדין זה, מכך שלא הוצרך לחזור לראש התפילה, אלא לראש הברכה שטעה בה. שכן הברכות השלימות ששמע, הוי תוכן בפנ"ע ויכול להוציא אחרים בהם, למרות שלא השלים את התפילה כולה. כן חילק בשו"ת הר צבי אור"ח ח"א סי' ס ובאר מדוע בהלל רשאי לשמוע חלק, ואת היתר לומר בעצמו, ובברכת המזון לא. וכתב שברכה אינה מתחלקת לחצאין, אך הלל מתחלק – וכוונתו, לאשר בארנו, שלכל חלק בהלל ישנו תוכן בפנ"ע בניגוד לחצי ברכה שאינה נושאת שום תוכן.

ובכך יש כדי לבאר את תמיהת הרא"ש המובאת בטור בהל' שבת בס"י רפא לגבי הנוהג שהיה להפסיק בברכת 'יוצר אור' בשחרית בשבת: 'והיה תמה א"א ז"ל על מה שנוהגין בכל המקומות, שהקהל אומרים מקצת הברכה, וש"צ גומרה'. שכן ברכות אינם יכולות להחלק, ותמה כיצד חילקו את הברכה, ושמעו מקצת מאחר ומקצת אמרו בעצמם. אולם אלו שנהגו כן סברו, כי כיון שיש לכל חלק בברכה זו משמעות, היו רשאים לחלק.

אין לשוח באמצע המגילה – מדיני המגילה, או הברכה: יש לחקור
באיסור לשוח באמצע קריאת המגילה, האם הוא מהלכות המגילה, שצריך לקוראה בשלימות, ולא להפסיק כמעשה מצוותו. או שמא הוא מהלכות הברכות שמברך על המגילה, ומעוכב מדבר ולעשות הפסק בקריאתו.

הטור בהל' מגילה בסי' תרצב הביא מחלוקת בדין אמירת 'הרב את ריבנו': 'כתב ר"ע (רב עמרם גאון) ז"ל לא אמרינן האל הרב, דהא אמרינן אלהינו. וב"ה (בעל העיטור) ז"ל כתב, מסתברא כיון שברכה אחרונה במנהגא תליא מילתא, אין לגעור במי ששה בקריאתה דלאו הפסקה היא, אלא בקריאה תליא מילתא. ואינו נראה, דכיון שהוא מברך, צריך שלא להפסיקו. דמאי נפקא מינה דתלי במנהגא, סוף סוף הוא מברך'. נמצאנו ששאלת היתר לשוח בקריאת המגילה, תלוי בדין הברכות שעל המגילה, וכיון שמברכין על קריאתה, אין להשיח ולהפסיק בקריאתה. אך אין מניעה מדיני המגילה להפסיק בקריאתה, ואם לא היו מברכין על המגילה, היה רשאי להפסיק בשלימות המצווה בדיבור.

כן נראה מדברי הרא"ש בברכות פ"ב בסי' ה' והתוס' רא"ש שם בדף יד. בדין ההפסקה בהלל: 'דאי אין מברכין עליו תחלה וסוף, הוי כאדם שקורא בספר תהלים, ולא שייך ביה הפסקה', הרי שרק בשל הברכה תחילה וסוף אין לעשות הפסק.

אולם הב"י שם דחה הבנה זו שהברכה מעכבת מלשוח: 'אינה טענה, דכיון שאינו מחוייב לברך לבסוף, נמצא שברכה זו לא שייכא אמגילה, אלא הרי הוא כמשבח ומודה על הנס... הילכך אינה ענין למגילה לומר שלא יפסיק בקריאתה'. הבין, שאין הברכה מתייחסת על הקריאה, ואין לקבוע מחמתה הלכות בקריאת המגילה.

הגמ' במגילה בדף יז. אמרה: 'היה כותבה, דורשה, ומגיהה אם כוון לבו יצא. ואם לאו, לא יצא'. הרי שדורש באמצע קריאת המגילה. ויש לעיין אם כיון שדורש בענייני המגילה בלבד אין בכך כדי לעשות הפסק בקריאתו, כמש"כ תלמוד ירושלמי במגילה פ"ב ה"ב להדיא: 'ודורשה, ובלבד שלא יפליג עצמו לעניינות אחרים'. ובכך יובן מנהג הלבוש בסי' תר"צ סע"י יז המובא במג"א שם ס"ק כא: 'כשהקורא קורא שם המן, יאמר השומע שם רשעים ירקב', שכן עסיק במילי דמגילה, וכן באר בשעה"צ שם ס"ק נו. אולם הריטב"א שם בדף יח: כתב כי אמנם לכתחילה לא יפליג לעניינים אחרים כדברי הירושלמי, אך אינו מעכב אם הפליג בעניינים אחרים, ואף שיצא לעשות צרכיו בשוק – יצא יד"ח.

אלא שבאגרות משה או"ח ח"א סי' קצב הביא בשם בנו שהקשה, דמדוע הותר לדרוש לכתחילה באמצע קריאת המגילה. והוכיח מכך, שמייירי שלא בירך לפניו, שכן לו היה מברך קודם 'אין לך כוונה גדולה מזה', והגמ' בדף יז. לא יכלה לומר: 'אם לאו (שלא כיוון בכתובה ובדרשה לצאת יד"ח), לא יצא'. והביא מדברי התוס' בברכות בדף יד. בד"ה 'מים': 'בימים שאין יחיד גומר בהן את ההלל, כיון שבירך תחלה כמו הכא, אינו מותר לפסוק אלא מפני הכבוד. דאי בשלא בירך, אמאי לא יפסיק באמצע אפילו שלא מפני הכבוד,

הא לא היה מפסיק שום ברכה'. הרי שס"ל לתוס' דכל האיטור לעשות הפסק, אינו מכח החיוב לעשות מצווה בשלימות, אלא בשל ההפסק בברכתה. אולם לדעת האג"מ מוכח מסוגיא זו כי שלימות המצווה מחייבת להמנע מלעשות הפסק בקריאה. וכן הביא שסבר בתלמיד דר' יונה בברכות שם, שאף בלא ברכה, כיון שהתחיל בשבחו של מקום אין לו להפסיק בשיחה בטלה. ולפי זה, אף בדין קריאת המגילה אין לו להפסיק באמצע פרסום הנס בדברים אחרים, ודלא כלבוש.

הב"ח בס"ח תרצב כתב: 'יש ליזהר שלא להשיח באמצע המצווה כל שכן מגילה שנקראת איגרת, שצריך לקרות כולה כאחד בלי הפסק, ואין היתר אלא כדי נשימה בלחוד'. ואף לבעל העיטור שכתב שאין לגעור בסח, הכוונה שאין לנדות על כך, אך וודאי שאין לשוח, ואף לגעור בו שמפריע בכוונת המצווה.

אולם המעיין במאירי במגילה ב"דף כ"א. יבחין כי סתם דברי עצמו: 'מ"מ שמאחר שברכה אחרונה תלויה במנהג, אין לגעור במי שסח בתוך קריאת המגלה, שאין הדבר תלוי אלא בשמיעה, ומ"מ הדבר נראה, שלא לשוח. והקורא עצמו מיהא אסור לו להפסיק, אלא כדין ק"ש'. פתח בדעת בעל העיטור כי הברכה הינה מנהגא, ורשאי לשוח, והמשיך כי רק לקורא עצמו אסור לשוח. מבואר שהבין, כי הגם שהברכה נקבעה על הנס, מ"מ מברכין על הקריאה עצמה. ולכן, רק למברך נאסר לדבר ולהפסיק בקריאתו, לא בשל דיני הברכה, אלא מדין הקריאה, כדיני הפסק בק"ש, דהוי הפסקת העניין. והשומעים, לא מנועים מלשוח, כיון שלא קוראים בעצמם, לא חשיב הפסק בשמיעתם, הגם ששחו ודיברו.

בטעמא דאין השח באמצע קריאת המגילה מחוייב לחזור: הטור בהל' מגילה בס"ח תרצב הביא מחלוקת אם יש לגעור במי ששח באמצע קריאת המגילה, שבעל העטור כתב שכיון שברכה זו תלויה במנהג, אין לגעור במי ששח. אולם הטור סבר שכיון שבפועל מברך, אין לשוח באמצע. וכן פסק השו"ע סעי' ב פסק: 'אין לשוח בעוד שקורין אותה'. אולם הב"י הביא דעת הרשב"א ח"א בס"י רמד שאף שראוי שלא לשיח עד גמר המצווה וגוערים בו, אבל אם שח אינו חוזר. והראיה שהרי פוסק באמצע ההלל... ואינו חוזר ומברך', וכן פסק הט"ז שם סק"ב והמשנ"ב סק"ט.

אולם יש לעיין, מאי שנא מפסקו של הביאור"ל בס"י סה בד"ה 'בין בדיבור' שסבר שמהנכון שאם שח באמצע קריאת שמע, שיחזור עוד הפעם על קריאת פרשיותיה. ואף בברמה"ז מעיקרא דינא היה לו לחזור, אלמלא שהוי ספק ברכות ולקולא בדיעבד.

ויש לבאר, כי השח באמצע עניין הריהו כחותך את העניין לשתיים, ובקריאת שמע ובברכת המזון אין משמעות לחצי ברכה ופרשה, ולכן מחוייב לחזור ולקרוא את הפרשה. ברם השח באמצע המגילה וחותך בכך את הקריאה, עדיין ישנה משמעות לכל חצי מקריאתו, ולכן אינו צריך לחזור לראש.

נשימה אחת בעשרת בני המן

עשרת בני המן בנשימה אחת – מדיני הקריאה, או מדין פרסומי הנס:
 איחא מסכת מגילה בדף טז: 'אמר רב אדא דמן יפו, עשרת בני המן ועשרת צריך למימרינהו בנשימה אחת. מאי טעמא, כולהו בהדי הדדי נפקו נשמתייהו'. וכן הוא בירושלמי במגילה פ"ג ה"ז: 'רבי חייה בריה דרבי אדא דיפו, רבי ירמיה בשם רבי זעורה צריך לאומרן בנפיחה אחת, ועשרת בני המן עמהן'. וכן פסקו הרי"ף בדף ד. מדפי הרי"ף, הרמב"ם בהלכות מגילה פ"ב ה"ב, הרא"ש פ"א סי' ט והשו"ע בסי' תרצ סעי' טו.
 תוס' שם בד"ה 'צריך לאומרם' וכן האבודרהם פורים כתבו על דין זה שהוא דווקא לכתחילה, אבל בדיעבד יוצא יד"ח אף אם לא קרא בנשימה אחת. וכן פסק הרמ"א שם.
 רש"י שם בד"ה 'עשרת בני המן' כתב בטעם האי דינא שיש לומר בנשימה אחת יחד עם הזכרת שמותן אף תיבה הסמוכה אחריהן, ולציין שנפלו כאחד. וכן הב"י הביא משמיה דארחות חיים שצריך לומר עם עשרת בני המן, 'איש' שלפניהם, וכן 'עשרת', הכל בנשימה אחת. וכן האבודרהם פורים כתב: 'נהגו העולם לומר איש שהוא למעלה, בנשימה אחת עמהן'. וכ"כ הכלבו סי' מה: 'וצריך הקורא לקרות עשרת בני המן ועשרת בנשימה אחת, לפי שכלם נתלו כאחת ונהרגו כאחת. וצריך לומר עשרת בני המן, ועשרת ואיש שלפניהן, הכל בנשימה אחת', וכן פסק השו"ע שם.
 הרמ"א שם הצריך להקדים ולומר בנשימה אחת 'מתחלת חמש מאות איש ואת פרשנדתא כו' עד עשרת'. בביאור הגר"א שם באר כי אמנם מיסוד הדין היה צריך רק לחבר את הפסוקים, והיה א"כ צריך לצרף רק את 'איש' בלבד לפסוק שאחריו 'ואת פרמשתא...'. וכן לחבר לאחר פסוק זה רק את התיבה 'עשרת'. אלא משום שהוא עניין אחד, יתחיל מ'חמש מאות איש' ויצרף ויקורא את הפסוקים כאחד.
 ברם הדרכי משה שם, הט"ז סק"ט והמשנ"ב ס"ק נד כתבו בטעמא דהאי דינא: 'במהרי"ל כתב בשם הרוקח, משום דעשרת בני המן היו שרי חמשים על חמש מאות איש'.

ולדבריהם, מתחילים מ'חמש מאות' בכדי לבטא את שותפותם, ועמידתם בראש חמש מאות איש, ולא רק משום היותו תחילת עניין.

ואפשר שנחלקו בגדר החיוב לקרוא בנשימה אחת, שכן החיוב לקרוא בנשימה אחת את עשרת בני המן ולכלול את 'עשרת בני המן', הוא מהלכות קריאת המגילה: 'כדי להודיע לכל העם שכולם נתלו ונהרגו כאחד', כלשון הרמב"ם שם והשו"ע שם. אולם החיוב לצרף את הפסוקים הינו חיוב נוסף לקוראה כאיגרת ושירה, ולכן חייבו לחבר עניינים שיש בהם כדי ללמד על תוכנם של הדברים, ובכך איכא פרסומי ניסא טפי. ונחלקו מהיכן מתחילה השירה, אם מ'איש' כמש"כ השו"ע, או מ'חמש מאות איש' כפי שנקט הרמ"א (ונחלקו הגר"א והרוקח אם סבר כן, משום שהוא תחילת המשפט, או שאכן תחילת עניין הוא).

ולכשתדייק, יבואר בשופי שהאבודרהם שם כתב זאת בשני חלקים: 'ואמר בפ"ק דמגילה א"ר חמא דמן יפו עשרת בני המן ועשרת בעי לממרינהו בנשימה א', מאי טעמא כלהו בהדי הדדי נפקי נשמתיהו', להורות שנתלו כאחד. והמשיך וכתב: 'ונהגו העולם לומר איש שהוא למעלה בנשימה אחת עמהן', לקרותה כשירה. הרי ששני עניינים איכא בקריאה בנשימה אחת. וכן הוא בכלבו שם: 'וצריך הקורא לקרות עשרת בני המן ועשרת בנשימה אחת, לפי שכלם נתלו כאחת, ונהרגו כאחת. וצריך לומר, עשרת בני המן ועשרת ואיש שלפניהן, הכל בנשימה אחת', הרי שכתב שני דיני הקריאה בנשימה אחת.

יש לבאר בחלוקה זו, את שפסק המשנ"ב שם ס"ק נד: 'ומי שיש לו נשימה קצרה, ישער, שאם יתחיל מן חמש מאות איש, לא יוכל לומר כל עשרת בני המן בנשימה אחת, טוב יותר שיתחיל מן ואת פרשנדתא וכו', כי זהו דינא דגמרא. אבל חמש מאות איש, הוא מנהג בעלמא'. הרי להדיא חילק בין דיני החיוב לקרוא בנשימה אחת, בין להתחיל מ'חמש מאות איש' שהוא חיוב קריאה כאיגרת, ואינו לעיכובא, לבין עיקר החיוב לקרוא את שמות בני המן בנשימה אחת, מדין הקריאה.

האליה רבה שם ס"ק יא העיר על דין זה, שיוצא יד"ח כדיעבד אם לא קרא בנשימה אחת: 'מכל מקום טוב לחזור ולהתחיל מחמש מאות איש'. וצ"ב, איזו תועלת יש לו בקריאתו בשנית בנשימה אחת, אחרי שכבר יצא יד"ח, ואם לא יצא יד"ח בקריאה ראשונה, הלא מדינא מחוייב לקרוא בשנית. ולדברינו, אמנם מעלת קריאה בנשימה אחת הפסיד, אך יכול לקרוא שוב מדין קריאתה כ'שירה'.

ולדברים אלו, יש לעמוד על ההבדל בלשון בין התלמודין בהאי דינא; שהבבלי כתב שיש לומר את בני המן עם המילה 'עשרת' בנשימה אחת: 'עשרת בני המן ועשרת,

צריך למימרינהו בנשימה אחת, שכן הוא מחיובי הקריאה. ואילו הירושלמי הצריך לומר את בני המן בנפיחה אחת, ולצרף לכך את 'עשרת' עמהן, כדין שירה: 'צריך לאומרן בנפיחה אחת, ועשרת בני המן עמהן'. וכך יש לבאר, שהירושלמי הסמיך לדין זה דיני כתיבת המגילה כספר שירה, והביאו בתווך דינים אלו – לעיל מיניה, הצריך לכתוב 'אריח ע"ג לבינה', ולאחר דין זה הביא, שצריך לכתוב 'איש' בראש הדף ו'את' בסופה. ואילו הבבלי לא הסמיך דין זה של כתיבת 'אריח ע"ג לבינה', ודין קריאת המגילה למדו הכא, ולא דיני קריאתה כ'שירה'.

נפק"מ לחקירה זו, עפ"י שכתב המשנ"ב שם ס"ק נד: 'ומי שיש לו נשימה קצרה, ישער, שאם יתחיל מן חמש מאות איש, לא יוכל לומר כל עשרת בני המן בנשימה אחת, טוב יותר שיתחיל מן ואת פרשנדתא וכו', כי זהו דינא דגמרא. אבל חמש מאות איש, הוא מנהג בעלמא'. נמצאנו כי היכן שלא יוכל להשלים את עיקר החיוב בנשימה אחת, לא יתחיל מ'חמש מאות איש'. אך יש לעיין, אם משער כי אמנם יהא בידו להתחיל מ'איש' ולסיים כנדרש, אך לא יוכל לסיים אם יתחיל מ'חמש מאות', מהיכן יתחיל. ויש לתלות זאת במחלוקת דלעיל, שכן לגר"א שמתחילים מ'חמש מאות' משום שתחילת עניין, אין להתחיל מאמצע העניין במקום שחושש שלא יהא בידו לסיים. ברם למהרי"ל והרוקח, אמנם מעלת קריאה כאיגרת לא תעלה בידו, אך מעלת קריאה בנשימה אחת, תזקף עבורו, ואין מניעה מלהתחיל מ'איש'. ואכן הב"י שם הביא משמיה דארחות חיים, וכן האבודרהם פורים, והכלבו נקטו כי יתחיל מ'איש', ולא ראו חסרון בכך שאינו תחילת עניין.

לצאת יד"ח קריאת שמות בני המן בנשימה אחת של הקורא: הצפנת פענח הובא במקראי קודש פורים סי' יג הביא כי הציבור מחוייב לקרוא בעצמו את פסוקי שמות בני המן, כיון שהש"ץ אמנם פוטר אותם בקריאתו, אך אינו יכול להוציאם יד"ח בקריאה בנשימה אחת.

בית הלוי עה"ת סוף בראשית אחרי ענייני חנוכה כתב כן לגבי ברכת כהנים כי אינם יכולים לצאת בברכת חבירו, משום שבעינין קול רם בברכה זו, כדילפינן בסוטה בדף לח. מקרא אמור להם, ועל כן אינו יכול להוציא יד"ח את חבירו בברכה זו, שכן על דין קול רם אין דין שומע כעונה.

החזו"א א"ח סי' כט אות ג הוכיח מכך שניתן להוציא את חבירו בקריאת המגילה הגם שחייב לקרותה מהכתב, וכן מכך שיוצא חבירו יד"ח קידוש הגם שאינו מחזיק כוס בעצמו, כי מדין שומע כעונה ניתן להוציא יד"ח את חבירו על כל פרטיה. ובמקראי

קודש שם הוכיח שכן הוא שיטת הט"ז שהתיר לסומא לברך ברכת התורה אף שאינו רואה הספר, כאשר אחר מקריא בעדו, וחשיב כקורא בעצמו. ויש לחקור, אם חיוב לקרוא בנשימה אחת הינו מחיובי הקריאה, וכך הקורא מחוייב לקרוא ולצאת יד"ח. או שהינו גדר בקיום מצוות המגילה, כי יצא יד"ח בשמיעת שמות אלו בנשימה אחת. הנה הראנו כי החיוב לקרוא בנשימה אחת הוא מחיובי הקריאה, והן מדין היות המגילה כ'שירה' ופרסומי ניסא. הרי שאת החיוב לקרוא כאחד, אין הציבור לצאת בעצמו, ודי ששומעים מהש"ץ ומודיע להם בכך כי מתו ונתלו כאחד. אולם את החיוב לקרוא את המגילה באופן של שירה, מחוייבים גם הם לצאת יד"ח, ולכן חייבו את הציבור לקרוא בעצמם. ולפי"ז יש לציבור להתחיל מ'חמש מאות איש', שכן משם מתחיל השבח והשירה אותו מבקשים לצאת יד"ח בעצמם.

ושמא בהכי נחלקו הפוסקים; כתב החיי אדם כלל קנה ס"ק כב הביאו המשנ"ב בסי' תרצ ס"ק נב: 'מה שנוהגין במקצת מקומות שכל הקהל אומרים ' בני המן, אינו מנהג. אלא הקורא יאמר לבד, והשאר ישמעו כמו כל המגילה'. ולא ראה מעלה בקריאת הקהל את בני המן, שכן יוצאים יד"ח בכל קריאת המגילה בשמיעתם מהקורא, ודי שהוא קורא בנשימה אחת. והערוך השלחן שם ס"ק כג סבר שנכון המנהג שהציבור יאמר בקול את עשרת בני המן: 'משום דבזה הוה עיקר הישועה', ומשום הפרסומי ניסא, השירה וההלל שבפסוקים אלו, יש לכל לאומרים בנשימה אחת. אולם אפשר, שהכל סברו שמדין שומע כעונה עולה לו גם הנשימה כאחת, אלא שהערוך השלחן נקט שציבור יאמר את פסוקי הישועה, כדין ד' פסוקים שאומרים, לפרסם הנס, ולא מדיני הקריאה.

מה עדיף – לקרוא מעט בע"פ ובנשימה אחת, או מהכתוב ולא בנשימה אחת: שתי הלכות נאמרו בדין קריאת המגילה, וצ"ת במאי בעי טפי. השו"ע בסי' תרצ סעי' ב פסק: 'צריך שתהא כתובה כולה לפניו לכתחלה, אבל בדיעבד אם השמיט הסופר באמצעה תיבות, אפילו עד חציה, וקראם הקורא על פה, יצא'. הרי יוצא יד"ח בדיעבד, אם קרא הסופר חלק מקריאתו בע"פ, וכן פסק המשנ"ב שם סק"ז. ומאידך פסק הרמ"א שם סעי' טו בדין קריאת עשרת בני המן ועשרת בנשימה אחת, כדעת תוס' ספ"ק דמגילה, האבודרהם והמהרי"ל כי אינו מעכב בדיעבד: 'ודוקא לכתחלה, אבל בדיעבד אם הפסיק ביניהם יצא'.

בכף החיים שם אות צו כתב: 'יש להזהר ולקרוא כל תיבת 'ואת' הנזכרים בעשרת בני המן מתוך המגילה. כי יש טועים מחמת המהירות של נשימה אחת, לקרות כל תיבות

של 'ואת' הנזכר בע"פ. לכן צריך להשים לב ולהזהר. וכ"כ הבן איש חי שם סק"ט: 'וגם צריך להזהר לקרות כל שם בן המן בתיבת 'ואת' שלו, ולא של אחר'. רצ"ע אם לא יוכל למלא את שני הדינים גם יחד, איזה מהם עדיף. האם ימהר בקריאתו בכדי שיספיק לקרוא הכל בנשימה אחת, אף שבכך יאלץ לקרוא מעט בע"פ, ויצא יד"ח בכך בדיעבד. או שיש להקפיד על הקריאה מתוך הכתוב, אף שמחמת כן לא יקיים הדין דלכתחילה לקרוא בנשימה אחת.

בפשטות, כל היכא שנאמר שיוצא בדיעבד יד"ח, אינו מתיר לנהוג ולעשות כן באופן מחושב מראש. ולכן אין לתכנן מראש כי ינהג באופן שיוצא יד"ח בדיעבד, אלא רק אם נהג כן, אמרינן שיצא יד"ח ולא מחוייב לקיים המצווה בשנית. על כן, אין להורות לקרוא מעט בע"פ, בכדי שיספיק לקרוא את הנדרש בנשימה אחת. אדרבה, יש להורות על קריאה מדוייקת ונכונה, ולנסות לקרוא בנשימה אחת, ואם לא יצלח במשימת הקריאה בנשימה אחת, יצא יד"ח בדיעבד.

ואף שהאליה רבה שם ס"ק יא העיר על דין זה, שיוצא יד"ח בדיעבד אם לא קרא בנשימה אחת: 'מכל מקום טוב לחזור ולהתחיל מחמש מאות איש', ואילו על דין הקורא מעט בע"פ לא הצריך לחזור. אין בכך להורות שיש להעדיף לקרוא בע"פ מעט, והעיקר שיקרא בנשימה אחת, אדרבה, היא הנותנת, שיש להורות לקרוא מהכתוב. שכן הסיבה שאינו חוזר על קריאתו מתוך הכתב, משום שכבר יצא יד"ח ואין תועלת בקריאה הנוספת. לעומת זאת, הטעם שמהני לחזור על 'חמש מאות איש' הינו משום שאמנם יצא יד"ח קריאתו, אך יכול ע"י חזרתו על הקריאה בנשימה אחת, לקיים דין נוסף של קריאה כאיגרת ו'שירה'. אמור מעתה, כי אם יקפיד על קריאה בנשימה אחת, אמנם הרויח לקרוא המגילה כדרך 'שירה', אך לא יצא יד"ח הקריאה לכתחילה, ואם יקרא מהכתב, הרי יצא יד"ח קריאה לכתחילה, ואח"כ יקרא שוב וישלים קריאה כאיגרת ו'שירה'.

כוונה בקריאת המגילה

אימתי סתמא ככוונה: המשנה במסכת ר"ה פ"ג מ"ז כתבה: 'מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת, או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה, אם כוון לבו, יצא. ואם לאו, לא יצא'. הירושלמי העיר על משנה זו: 'א"ר יוסי ברבי חנינא לא אמרן אלא בעובר. אבל בעומד, חזקה כוון', והביאו הר"ן בדף ז. מדפי הרי"ף.

השו"ע בסי' תרצ סעי' יד פסק כפשט המשנה, שיש לקורא ולשומע לכוון לצאת יד"ח: 'הקורא את המגילה, צריך שיכוין להוציא השומע, וצריך שיכוין השומע לצאת. ואם הקורא ש"צ, מסתמא דעתו על כל השומעים, אפילו הם אחורי בית הכנסת'. וביחס לשומעים, אם יוצאים יד"ח בשמיעה בסתמא, הביא המשנ"ב שם ס"ק מט את דעת הפר"ח: 'דהעומדים בביהכ"נ, סתמא מכוונים. אבל העובר אחורי בהכ"נ, בעינין שיכוין בפירוש לצאת ידי חובה'. וכן פסק הפר"ח בהלכות שופר בסי' תקפט סק"ט כי הנמצא בתוך הביהכ"נ מסתמא מכוון, ורק העובר אחרי ביהכ"נ צריך לכוון. ולכאורה הבין בדעת הירושלמי, שרק העומדים בביהכ"נ בסתמא אינם צריכים לכוון.

אך האליה רבה בסי' תקפט סק"ט כתב כי ישנה חזקה שהעומד כוון, אף אם עבר במקום ועמד כששמע את קול השופר. ורק אם עמד בביתו, אין חזקה שכיוון לצאת יד"ח. נמצא שלדירו, יתפרש הירושלמי שבסתמא העומד יוצא יד"ח, גם לעומדים בחוץ לביהכ"נ כמטרה לשמוע שופר, ולא רק לבאי ביהכ"נ פנימה. ויתכן ואף הפר"ח יסבור כן, וכשנמצא במצב עומד – רק בתוך ביהכ"נ יחשב בסתמא כמתכוון, ואילו אם היה מהלך ונעמד – אף מחוץ לביהכ"נ תהא הסתמא ככוונה.

אולם המג"א בסי' תקפט סוף סק"ד הביא מדברי הרדב"ז ח"א סי' קס, שעולה ממנו, שאף העומד בביהכ"נ צריך שיכוון בבואו לקיים מצוותו: 'מי שבא לבה"כ לצאת י"ח עם הצבור, אעפ"י שבשעה ששמע לא כוון לבו, אלא סתמא יצא. אבל הבא לבה"כ בסתמא, לא יצא'. וזאת בניגוד לדברי הפר"ח שאינו מחלק בין באי ביהכ"נ, שכן הוא חילק בין העומדים בביהכ"נ או מחוצה לו, על כורחך שכל באי ביהכ"נ כלולים בסתמא ככוונה. ואף שפשיטא הוא, דלכו"ע אין להחשיב את הנכנס לביהכ"נ כמתעסק, שסתמו ככוונה. אך הפר"ח סבר כי כל הנכנס לביהכ"נ בסתמא – כוונתו לקיום מצוותיו, ואילו המג"א הצריך שיתכוון למצוותו כשנכנס לביהכ"נ, ואז תהא שהייתו במקום ככוונה.

המשנ"ב בהלכות שופר בסי' תרפט הביא את שתי הדיעות גם יחד, אך לא הזכיר את הפר"ח; בתחילה בס"ק טז הביא את המג"א והרדב"ז כי רק הנכנס לביהכ"נ ככוונה, הרי סתמו ככוונה. ומאידך בס"ק יח הביא את האליה רבה כי כל שנעמד, אף מחוץ לביהכ"נ, סתמו ככוונה. אך לא הזכיר את חילוקו של הפר"ח, שהעומדים בביהכ"נ – סתמן מכוונים, ואילו בהלכות מגילה, ראינו שהמשנ"ב כן הזכיר את דברי הפר"ח. ודבריו מבוארים בביאורו"ל בסי' ס בד"ה ז'כן הלכה': 'בעמד – חזקה כיון. ופירושו, דדוקא אם עומד אחורי בהכ"נ, סתמא לאו למצווה קאי. אבל בעומד בתוך בהכ"נ ושומע קול שופר, מסתמא עומד לשם כונה'. דהיינו, יש לראות אם נעשה מעשה היכר לכוונתו.

ודברי הירושלמי מתפרשים, שהעומד קאי בין בביהכ"נ בין מחוצה לו – העיקר שיעשה היכר בתחילה שכוונתו לצאת יד"ח. ואפשר, שבשופר אין היכר בהמצאותו בביהכ"נ זמן קצוב זה, ואין בשהייתו כדי ללמד על כוונתו, לעומת השוהה בכל זמן קריאת המגילה בביהכ"נ, שיש ללמוד מכך על כוונתו לשם קיום מצוותו, אף שאין דעתו על כך בשעה זו.

קריאת המגילה בציבור

קריאת המגילה בציבור בפורים: פסק השו"ע בס"י תרצ סע"י יח: 'מגילה ב"ד ובט"ו צריך לחזור אחר עשרה, ואם אי אפשר בעשרה קורים אותם ביחיד. יש לעיין בעיקר יסוד קריאת המגילה בפורים, האם ישנה מעלה בקריאתה בציבור בדווקא. תוס' במגילה ב"ד ג. ד"ה 'מבטלין' הקשו שהכהנים לא יבטלו עבודתן, ויקראו המגילה לבדם. והשיבו: 'דטוב לקרות עם הציבור, משום דהוי טפי פרסומי ניסא'. וכן באר הריטב"א שם שמגילה דוחה עבודה, הגם שיכול לקרותה אח"כ, מחוייב להפסיק ולשמוע קריאתה עם הציבור: 'דאע"פ שיש שהות ביום לעבוד עבודתם ולקרוא אח"כ המגילה, אפילו הכי מבטלין מעבודתן, כדי לקרוא עכשיו בצבור, משום ברוב עם הדרת מלך', וכ"כ החוות יאיר ס"י ט. הב"ח בס"י תרפז כתב שלא די בקריאתה בפני עשרה בביתו, אלא ילך לביהכ"נ לשומעה ברוב עם. המג"א בס"י תרפ"ט סק"י כתב כי אף שיכול יחיד להוציא חבירו, מ"מ לא יקראנו אלא בעשרה משום ברוב עם, וכ"כ המשנ"ב שם ס"ק טו, והשעה"צ בס"י תרצ ד"ה 'צריך לחזור', והחיי אדם בכלל קנה סע"י ז.

אולם המאירי במגילה ב"ד כ"א: כתב, שמי שאין לו מגילה בידו, לא יגביה קולו: 'מפני שהם מפרשים תרי קלי משתמע, באחד מהם. ושמא ישמע קולו באחד מן הצבור, יותר מקול שליח צבור, ויצא בקריאה שבעל פה'. אולם סיים, שלא למחות ביד הנוהגים כן, שכן אפשר ששני הקולות נשמעין: 'ומעתה הרי לא פקעה שמיעת קולו של שליח צבור בקולו של זה, ודעת כל הצבור לצאת בקולו של שליח צבור. ואיני רואה לגעור שום אדם בכך'. הרי שאין לקרוא בקול ולגרום להפסד קול הש"ץ, הקורא ממגילה כשירה, וכ"כ הט"ז בס"י תרצ סק"ד. אך לא אסרו למי שבידו מגילה לקרוא בקול, אף שיש מי שמחמת כן לא ישמע הש"ץ, ויפסיד מעלת 'ברוב עם' שקריאת הש"ץ. וכן הוא בשעה"צ בס"י תרצ ס"ק יא: 'אף אם קורא מתוך מגילה כשרה, גם כן יש לזהר לקרוא בלחש ולא לסייע לחזן, אם לא כשמכוון המסייע להוציא לכל מי שיתן

מצוות קריאת המגילה ~ קיג

לב לקריאתו ולא לש"ץ'. הרי שלא ראה מניעה מכך שיצאו יד"ח מהיחיד הקורא ממגילה כשירה, אף שקריאתו חסירה מעלת 'ברוב עם'. ואפשר שהבינו כמש"כ החזו"א א"ח סוסי' קנה שעשרה המקובצים יחדיו וקוראים את המגילה, הוי כקריאה בציבור, הגם שכל אחד קורא בפנ"ע.

הביאור"ל בסוסי' תרפט הקשה שישנה סתירה בפסקי מרן השו"ע. שכן פסק שם בסעי' ו: 'מנהג טוב להביא קטנים וקטנות לשמוע מקרא מגילה', והלא סבר בסעי' א' שישנו דין חינוך בדין המגילה, ומדוע נקט שזהו רק מנהג טוב ולא דינא. ויישב הביאור"ל, שאמנם מחוייב הקטן במגילה מדין חינוך, ברם המנהג להביא לביהכ"נ לשמוע את הקריאה ברוב עם ולא לקרוא עבורו בביתו, הוא מנהג טוב: 'כדי לפרסם הנס ביותר, מנהג להביאם בביהמ"ד שישמעו בצבור, כדי לחנכם שגם בגדלותם ישמעו בצבור'. ואפשר שמקורו הוא מהירושלמי במגילה פ"ב ה"ה: 'ריב"ל עבד כן, מכנש בנוי ובני בייתה וקרי לה קומיהון', הרי אסף את הקטנים וקרא בפניהם ברוב עם, ולא בביתו. נמצאנו להדיא, כי אף הגדולים מחוייבים במעלה זו, ועל כן ישנו נוהג לחנך הקטנים אף בכך.

קריאה המגילה בעשרה - דבר שבקדושה, או פרסומי ניסא: איתא במסכת מגילה ב"דף ה': 'אמר רב, מגילה בזמנה קורין אותה אפילו ביחיד, שלא בזמנה בעשרה. רב אסי אמר בין בזמנה בין שלא בזמנה, בעשרה'. ויש לעיין בחובת הקריאה בעשרה האם היא מחיובי הקריאה, שצריכה להקרא בעשרה כדין אמירת קדיש וברכו, או שמא מחיובי פרסום הנס דרוש שתקרא המגילה בפרהסיא וברוב עם. נפק"מ לכך יהא, אם מהני מניין נשים לקריאתה.

הריטב"א שם כתב שהשומע מאחורי ביהכ"נ יוצא, אף שלא נמצא במקום עשרה: 'איכא למימר דלגבי מגילה, דכיון דליכא שינוי קריאה וברכות בין יחיד לצבור ואין אנו צריכין צירוף גמור משום דבר שבקדושה, אלא שאנו רוצים עשרה משום פרסומי ניסא'. וכן כתב הריטב"א ב"דף כז: להדיא: 'דאפילו במגילה לא בעי עשרה מדין דבר שבקדושה, אלא משום פרסומי ניסא. וכל ששמע מתוך עשרה, דאיכא פרסומי ניסא, סגי בהכי. דבקריאתה בעינן פרסומי ניסא'. ומטעם זה הר"ן שם ב"דף ג. מדפי הרי"ף באר בשם הרמב"ן מדוע לא מנו את קריאת המגילה במשנה במגילה פ"ד מ"ג בהדי החייבים להאמר בעשרה מדין קדושה: 'אבל במגילה לא בעינן י', אלא משום פרסומי ניסא'. הלבוש בס"י תרפט סק"ד כתב: 'מקום שאין שם מנין עשרה... אם כולם יודעים (לקרותה), טוב הוא שכל אחד יקרא לעצמו הואיל ואין שם עשרה, דבעשרה דוקא

שייכא פרסומי ניסא דמקרי ציבור'. לא הזכיר את מעלת הקדושה שיש בקיבוץ עשרה, אלא את הפרסומי ניסא בלבד. וכ"כ שם ס"י תרצ"ט ק"י שאם שמע מאחורי ביהכ"נ יצא, אף שאין י' עימו: 'קריאת המגילה מיהו במקום עשרה היא ושם הוי פרסומי ניסא, וכיון שממקום פרסומי ניסא שמעה לה, גם הוא יוצא בה אפי' לכתחילה'.

מאידיך הכלבו בס"י מה כתב: 'נשים... מוציאות אף האנשים, ואעפ"כ אין ראוי להשלים בהן עשרה, דכל מקום שהצריכו עשרה, אנשים בעינן'. הרי הצריך שתקרא המגילה בעשרה כדבר שנאמר בקדושה. כן נראה שהבין התוס' במגילה ב"ה כד. בד"ה 'אבל אינו פורס', שאף לדעת רבי יהודה שהתיר לקטן להוציא גדול במגילה, יודה בדין הפורס על שמע: 'שלא יוציא אחרים ידי חובתן בדבר שבקדושה... אבל במגילה יש להקל, לפי שטף ונשים היו בספק דלהרוג ולהשמיד, לפיכך עשאו רבי יהודה כגדול'. לא חילקו התוס' בין הפורס למגילה, וסברו, כי הטעם שהיו הקטנים בנס מאפשר גם להם להוציא יד"ח במגילה, הגם שצריך שתאמר בקדושה.

ואפשר שזהו תורף ספקו של הגהות אשרי בפ"ק דמגילה ס"ו ו: 'מיהו מספקא ליה, שלא בזמנה אי בעינן שיהו כולן בני מצות, כמו כל הטעונון עשרה. או דלמא הואיל ואינו אלא פרסומי ניסא, אע"פ שאינן בני מצות איכא פרסומי טובא'. אלא שהאור זרוע בהלכות מגילה ס"י שע כתב מחד שהצורך בעשרה הינו מדין פרסומי ניסא, ולכן לא הובא במשנה בכלל החיובים להאמר בעשרה, ומאידיך הסתפק אם צריך בקריאת המגילה עשרה בני חיובא בדווקא. הרי שאף לצורך פרסומי ניסא, ישנו ספק אי בעי בני חיובא בדווקא. והשתא דאתית להכי, אפשר שזהו כוונת דברי הכלבו, ולא משום שהצריך דבר שבקדושה בדווקא.

אולם בדברי התוס' ב"ה ב"ה כז: בד"ה 'ושמע' יש להסתפק, שכן כתב על האי דינא ששמע מאחורי ביהכ"נ, שיוצא יד"ח אף שמחיצה מפסקת: 'ויש לומר דאיירי לענין לענות עם הצבור קדושה ויהא שמיה רבא, משום דאמרינן כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מ"י, אבל בתקיעה ומגילה מודו'. האם בכוונתו להורות, שקריאת המגילה אינה דבר שבקדושה, או מכך שלא שלל זאת, יש ללמוד שדי שישמע תקיעה ממקום שיש שם עשרה.

החלקת יעקב ח"ג ס"י קמד כתב כי עדיף שקטן בן י"א ילך לביהכ"נ לשמוע מגילה בציבור, מאשר אשה. והוכיח זאת מדברי המג"א בס"י תרפט סק"א: 'צריך לקרותו בביתו לפני הבתולות', ומדוע לא ילכו לביהכ"נ לשמוע בציבור, על כורחך שאין לאשה חיוב לקרוא בציבור. ולכאורה, יותר ניחא לבאר שלא חייבו נשים בדבר שבקדושה, מאשר

לומר שלא חייבום בפרסומי ניסא, שבמה גרעו. אך במשנה הלכות ח"ד סי' פב הבין שיש חיוב על נשים לשמוע את המגילה ברוב עם, וכן מבואר להדיא בחיי אדם סי' קנה סק"ז. ושמא יש לתלות עפ"י את המחלוקת, בדבר הצורך שכל העשרה ישמעו מפי קורא אחד. החזו"א בסוסי' קנה נקט שא"צ שיהו העשרה שומעין קריאה אחת, והוכיח כן מדין הכותב מגילה שיוצא יד"ח אם כיון ליבו מגילה בדף יח., ולשיטת הרי"ף שם בדף ג. בעי לרב אסי עשרה גם בדיעבד, על כורחך שמייירי שעשרה היו במקום אחד, וכל אחד כתב לעצמו, ואם כיונו ליבם יצאו יד"ח. והוסיף החזו"א לחדש, שאף אם כל אחד קורא חלק אחר מהמגילה – הוי קריאה בציבור. ולמד מכך לעניין תפילה בציבור, שא"צ שיתחילו הכל כאחד. והגרי"ז סולובצ'יק הובא בפורים משולש פ"ב הערה כו חלק ע"כ, ובעי שכל העשרה ישמעו כאחד את הקריאה. ובספר מועדים וזמנים ח"ב סי' קעג בהערה ב באר שנחלקו בהך, דלחזו"א בעי עשרה מדיני פרסומי ניסא, ושפיר הוי פרסום כשעשרה עוסקים כו"א בפרסום הנס (ולמד מכך לעניין תפילה בציבור, שבעי שם דבר שבקדושה. שכן בסופו של דבר ישנם עשרה שמוגדרים ביחד, אף שכו"א עסוק בקריאתו. וה"ה עשרה מתפללים הוי ציבור, אף שכו"א עסוק בשלו), אך לדעת הגרי"ז כשבעינן עשרה לדבר שבקדושה, בעי שיתאחדו העשרה כאחד.

אמור מעתה, כי זהו יסוד מחלוקת האמוראים בדבר הצורך בעשרה בזמנה. שלדעת רב אין צריך עשרה, אלא רק שלא בזמנה, ולשיטת רב אסי בעי עשרה גם בזמנה. שכן שלא בזמנה בעי עשרה, הן בכדי לומר דבר שבקדושה, והן לפרסומי ניסא, שאין פרסום בקוראו ביחידות בעת זה. ברם בקריאה בזמנה, ישנו פרסום הנס בקריאת הכל את המגילה, ולא בעי עשרה אלא לקוראה כדבר שבקדושה. וכן הוא להדיא בדברי רש"י שם בד"ה 'בזמנה' בביאור דעת רב שבקריאה שבזמנה: 'דהכל קורין בו, ואיכא פרסום נס', אין צריך עשרה, ואילו שלא בזמנה: 'אין קורין אותה אלא בעשרה, דבעינן פרסום ניסא'. ולהבנה זו, מחלוקת הראשונים בדעת רב אסי שהצריך עשרה, אם נסבו דבריו רק כדין לכתחילה (בעה"מ בדף ג. מדפי הרי"ף) או שמעכב אף בדיעבד (רי"ף ובמלחמות שם) הוא בשאלה אם דבר שבקדושה מעכב או לאו, אך לא פליגי שיש אף בקריאת היחיד בההוא יומא משום פרסומי ניסא.

הצפנת פענח במגילה פ"א ה"ג כתב כי במצות מגילה ישנם שתי מצוות, קריאת המגילה ופרסום הנס. ואפשר, כי חיוב בעשרה נצרך לכל חלק במצווה זו, הן שיקרא בקדושה, והן שיהא פרסום הנס ברוב עם.

השו"ע בסי' נה סעי' ו פסק כי ישן מצטרף לדבר שבקדושה, ואומרים בנוכחותו קדיש, דכל בי עשרה שכינתא שריא. והביאו הט"ז סק"ד והמג"א סק"ח את הב"י שכתב שהוא

רק בשעת הדחק. והפרמ"ג מש"ז סוס"ק ח הביאו המשנ"ב שם ס"ק לג כתב כי בקריאת המגילה בעי עשרה לצורך פרסומי ניסא, ולא מהני לקרותה בפני הישן, שבישן ליכא פרסום.

קוראין עשרה ביחד, אי הוי קריאה בעשרה: הגמ' במגילה בדף ה. אמרה: 'אמר רב, מגילה בזמנה קורין אותה אפילו ביחיד, שלא בזמנה בעשרה. רב אסי אמר, בין בזמנה בין שלא בזמנה בעשרה'. וצ"ב אימתי חשיב כקריאה בעשרה, האם רק כשאחד קורא ותשעה מאזינים – כחזרת הש"ץ, או כתפילת לחש של ציבור, שכל העשרה קוראין יחדיו.

החזו"א אר"ח בסוסי' קנה סק"ב ס"י כט את ג-ד סבר כי אף שכל אחד מהעשרה המקובצים קורא את המגילה לעצמו, נחשב קריאה בעשרה. והוכיח זאת מהגמ' שם בדף יח: 'היה כותבה, דורשה ומגיהה, אם כוון לבו יצא... דמנחה מגילה קמיה וקרי לה מינה פסוקא פסוקא, וכתב לה'. הרי אף שהרי"ף בדף ג. מדפי הרי"ף סבר כי החיוב לקרוא בעשרה הינו לעיכובא, יכול לקרוא ולכתוב מגילה, ויצא יד"ח כיון שישנם עוד תשעה נוספים הנוהגים כן. וכשם שבתפילת הלחש, אין צריכים כל המתפללים להיות בקצב אחיד, כן הקוראים את המגילה אינם צריכים לקרוא כאחד.

אולם הגרי"ז סולובצ'יק הובא בפורים משולש פ"ב הערה כו ובמועדים וזמנים ח"ב ס"י קעג חלק על כך, וס"ל כי כל העשרה מחוייבים להאזין לקריאה אחת, ואין בקריאת עשרה יחידים להיות כקריאת הציבור. וכן הוא ברמב"ם בהלכות תפילה פ"ח ה"ד: 'וכיצד היא תפלת הציבור, יהיה אחד מתפלל בקול רם והכל שומעים'. בשו"ת שבט הלוי ח"ד ס"י יא הביא משמיה דהחתם סופר בלקוטים בס"י ג: 'כי מה שהיחידים כל א' מתפלל בפ"ע, מקרי תפלת יחיד, רק מה שא' מוציא רבים זה מקרי בציבור', וכן הוא בפרמ"ג בס"י נב אש"א סק"א.

המג"א בס"י תרפט סק"י הביא מחלוקת בדבר: 'וא"כ עדיף שיקרא א' לכולן, משום ברוב עם הדרת מלך. ובתשב"ץ כתב, כל א' קורא לעצמו אם ירצו'. ושמא נחלקו בהכי, אם חשיב בקריאת כל אחד לעצמו כקריאת ציבור.

בספר מועדים וזמנים ח"ב ס"י קעג בהערה ב באר כי נחלקו אם בעינן עשרה כדי שתקרא המגילה בציבור, ואז צריכים הכל לשמוע קריאה אחת, או שמא חייבו לקרוא בעשרה משום פרסום הנס, ואז יכולים כל העשרה המכונסים לקרוא כל אחד בפנ"ע. ואפשר, כי אף משום פרסום הנס מחוייבים כל העשרה להאזין לקריאה אחת.

הרמב"ם בהלכות מגילה פ"ב ה"ז כתב: 'קראוה שנים אפילו עשרה כאחד, יצאו הקוראין והשומעים מן הקוראין', הרי לן כי אף הקוראין יוצאין יד"ח הגם שקראו את המגילה כאחת (וראה שעה"צ בסי' תקפח ס"ק יט דלרמב"ם לא מהני לשמוע כמה קולות. הרי דיוצא כל אחד בקריאתו, ולא בשמיעת הקריאה מסובביו), כדברי החזו"א. אמנם אפשר להעמיד את דברי הרמב"ם שישנם עשרה שומעין את שתי הקריאות, ולכן יצאו הקוראין יד"ח, ואה"נ ואם לא ישמעו עשרה כלל, תהא קריאה זו קריאה ביחידות. הפרמ"ג בסי' תרפט ס"ק יא כתב כי יש לכל אחד לאחוז מגילה כשירה, ולקראו בלחש מלה במלה, מחשש שלא ישמע היטיב מחמת המרעישין. ולא סבר כי מאבד בכך מעלת קריאה בעשרה ובציבור, שכן ס"ל כחזו"א כי יכולין כל העשרה לקרוא בפנ"ע, וחשיב קריאתם כקריאה בציבור.

תרי קלי משתמעי, בחביבי – לכתחילה או בדיעבד: השו"ע בסי' תרצ סעי' ב פסק: 'אפילו שנים, ואפילו עשרה, יכולים לקרותה ביחד ויוצאים הם והשומעים מהם'. ובטעם הדין אמרה הגמ' במגילה ב"דף כ"א: כי: 'כיון דחביבה, יהבי דעתייהו ושמעי'. ובשער הציון שם סק"ד כתב כי מלשון הברייתא ש'אפי' עשרה קורין' נראה, כי אף לכתחילה רשאי לקרוא עם הש"ץ. וכן הוכיח מדברי הגמ' ב"דף כ"ז: שהחצוצרות תוקעים עם השופר, כיון שחביבה מצוות השופר, יהיב דעתיה עליה, ונוהג כן לכתחילה. אולם הביא, כי הרמב"ם והמאירי סברו שנאמר דין זה רק לענין דיעבד, ולכתחילה לא יקראו ביחד. שכן כתב הרמב"ם בהל' מגילה פ"ב ה"ז שאם קראוה שנים יצאו, ולא כתב כברייתא שאפילו עשרה קורין (אא"כ נימא שרק לישנא דמתניתין נקט). ולדבריהם י"ל דשאני שופר והחצוצרות, שכן מצוותו לנהוג כך מעיקרא דדינא. המאירי במגילה ב"דף כ"א: כתב, כי הותרו שני קולות במגילה רק כששניהם קוראים מתוך הספר, אך מי שאין לו מגילה בידו, לא יגביה קולו: 'מפני שהם מפרשים תרי קלי משתמעי, באחד מהם. ושמא ישמע קולו באחד מן הצבור, יותר מקול שליח צבור, ויצא בקריאה שבעל פה'. אולם סיים, שניתן להבין שמשום שתרי קלי משתמעי אמרינן ששני הקולות נשמעין: 'ומעתה הרי לא פקעה שמיעת קולו של שליח צבור בקולו של זה, ודעת כל הצבור לצאת בקולו של שליח צבור. ואיני רואה לגעור שום אדם בכך'. נמצאנו, כי אף שתרי קלי משתמעי, לא יקרא בקול ויגרום להפסד קול הש"ץ, שהוא מוציא את הרבים ואיכא מעלת 'ברוב עם'. ובהעדר מגילה כשירה לפניו, תלוי הדבר אם אמרינן ששומעים את שני קולות, או רק אחד מהם ויש לחשוש שהשומע כלל לא יצא יד"ח. ואפשר, שזהו יסוד ההבדל הנעוץ בין תרי קלי הנשמעים

לכתחילה עם שופר, שאין צריך שם ברוב עם, בניגוד לקריאת המגילה שעדיף לשמוע מהש"ץ וברוב עם, ולכן רק בדיעבד מועילים תרי קלי, ואינו דיך לכתחילה לשיטות אלו.

אולם השעה"צ בס"י תרצ"ס ק"א כתב ש'אף אם קורא מתוך מגילה כשרה גם כן יש לזהר לקרוא בלחש ולא לסייע לחזן, אם לא כשמכוון המסייע להוציא לכל מי שיתן לב לקריאתו ולא לש"ץ'. הרי שלא ראה מניעה מכך שיצאו יד"ח מהיחיד הקורא ממגילה כשירה, אף שקריאתו חסירה מעלת 'ברוב עם'.

בספר פורים משולש לגר"ש דבלצקי פ"ב הערות כו-כו כתב על פי דברי החזו"א אר"ח סוסי" קנה שעשרה המקובצים יחדיו וקוראים את המגילה, הוי כקריאה בציבור, הגם שכל אחד קורא בפנ"ע, והביא שם שהגרי"ז סולובצ'יק חלק על כך. אולם דחה, שאפשר ולא אמרו כי יקרא כל אחד מהעשרה ביחד עם הש"ץ, אלא שיכולים עשרה קבוצות של מניינים שונים לקרוא במקום אחד. והתחדש בכך, שאין מניעה ששומע תרי קלי, שכן חביבה ליה, ויוצא יד"ח בקריאה שנקראת ברוב עם.

מוציא את הרבים רק במניין - מהלכות המגילה, או מדיני ערבות: יש לעיין אם יש יכולת להוציא את הרבים יד"ח, הגם שאין מניין. השו"ע בס"י תרפ"ט סעי' ה פסק: 'מקום שאין מניין, אם אחד יודע והאחרים אינם יודעים, אחד פוטר את כולם. ואם כולם יודעים, כל אחד קורא לעצמו'. וצ"ב בהאי דינא, מדוע אינו יכול להוציא את הבקיא בהעדר מניין, האם הוא מהלכות הקריאה, או שהוא חסרון ביכולת להוציא חברו.

השו"ע בהלכות ר"ה בס"י תקצ"ד סעי' א פסק: 'יחיד שלא התפלל ט' ברכות, אין חבירו יכול להוציאו'. והרמ"א הביא דעת החולקים שיכול לצאת יד"ח בתפילת אחר, אם לא יכול להתפלל. הרי שלדעת השו"ע גם אם אינו יודע ואינו יכול להתפלל לבדו, אין יכולת להוציאו ע"י אחר, ובט"ז שם סק"א באר שלא תוקנה התפילה להאמר בקול ולהוציא זולתו. ברם המג"א שם סק"א באר בדעת השו"ע, שדבריו נסבים במקום שאין מניין, אך אם ישנם עשרה יכול לצאת יד"ח בתפילת אחר. והמשנ"ב סק"ב באר, כי רק ש"ץ נעשה שליח על חבירו ויכול להוציאו בתפילתו. ולפי"ז, לשיטת הרמ"א, יוכל להוציא אחרים שאינם בקיאים בתפילה, למרות שאין מניין.

הרמ"א בהלכות קריאת שמע בס"י נט סעי' ד כתב בדין השומע את ברכת יוצר אור: 'ומיהו אם לא אמרה, רק שמעה מש"צ, יצא. דברכות אלו הש"צ מוציא היחיד אע"פ שהוא בקי. מיהו אין הש"צ מוציא היחיד בפחות מ'י'. והמג"א שם סק"ה סייג זאת:

'ומ"מ בשאר ברכות לכ"ע שאינו בקי, לא בעי י'. וכ"כ המשנ"ב שם ס"ק כג שדין זה נאמר רק בברכות ק"ש וברכות השחר: 'אבל שאר ברכות, כגון ברכת המצות וברכת הנהנין, אפילו יחיד מוציא את היחיד אפילו לבקי'. צ"ל שרק מהלכות התפילה מנוע מלהוציא את הזולת, שתוקנה להאמר בלחש כדבאר הט"ז שם, אך אין מניעה מהלכות הוצאת חבירו, בהעדר עשרה. ויהא בכך ליישב את תמיהת הפרמ"ג אש"א בס"ה סק"ח על החילוק בין ברכות אלו לשאר ברכות שרשאי לצאת בברכת חבירו, אף בלא מניין. וא"כ צ"ב, מדוע הצריכו בקריאת המגילה מניין, בכדי להוציא את חבירו.

הפרמ"ג בסוף ס"ה תרפט השווה את קריאת המגילה לדין קריאת ק"ש, וכי מחוייב הוא לקרוא בפיו, ולולא דין ש"ץ המוציא את הציבור, לא היה יוצא הבקיא יד"ח. וכן המג"א בהל' מגילה בס"ה תרפט ס"ק י באר את דברי השו"ע, שאין היחיד מוציא חבירו הבקיא בקריאה אלא כשיש מניין: 'וצ"ל דלא דמי לשופר, דקריאת המגילה הוי כמו תפלה דבעינן י'. הרי שהשווה דין קריאת המגילה לדיני תפילה וק"ש, והם מחייבים דוקא י'. אך הסיק המג"א שיכול להוציא אחרים, אף בלא מניין, שכן רוב עם עדיף: 'אבל דרי"ו משמע, דאפי' יחיד מוציא חבירו במגילה, אע"פ שהוא בקי ע"ש... וא"כ עדיף שיקרא א' לכולן משום ברוב עם הדרת מלך... ובתשב"ץ כ' כל א' קורא לעצמו, אם ירצו'. אולם האליה רבה שם בס"ק יא נקט כדעת השו"ע, וכי כל אחד יקרא בעצמו, וכן נראה שהכריע המשנ"ב בסק"ה שהביא דעות אלו באחרונה.

מהלבוש שם סק"ד משמע שאין המניעה בשל היכולת להוציא אחר יד"ח, אלא מהלכות המגילה יש לבקיא לקרוא בעצמו ולא ישמע מאחרים, ורק משיקולי פרסומי ניסא אפשרו להוציא את חבירו הגם שבקי הוא: 'אבל אם כולם יודעים, טוב הוא שכל אחד יקרא לעצמו, הואיל ואין שם עשרה. דבעשרה דוקא שייכא פרסומי ניסא, דמקרי ציבור'.

נראה להוכיח כן, שבעי מניין מדיני קריאת המגילה, מדברי הפר"ח שם סק"ד שסבר כי אינו יכול להוציא אחרים יד"ח, רק לכתחילה, אך בדיעבד, יוצא יד"ח כששומע מאחר את קריאתו, וכ"כ המשנ"ב שם סק"ה. הרי שאין עיכוב מפאת דיני ערבות, אלא מדיני המגילה שצריך שתאמר כתפילה ובפרסום. אולם יתכן והמג"א שהשווה את קריאתה לתפילה, וכן הפרמ"ג סוסי' תרפט שהשווה קריאתה לקריאת שמע – יסברו כי קריאתה בציבור מעכבת אף בדיעבד. אך מכך שנימקו זאת בדיני תפילה או ק"ש, מבואר שהבינו שדיני המגילה מחייבים קריאתה בציבור, ולא בשל דיני ערבות.

ביסוד הדין י"ל, כי כל המניעה מלצאת יד"ח שלא במניין, הוא דווקא למחוייב במצות הקריאה בדווקא, נזקק הוא לעשרה בכדי שהקריאה תיזקף עבורו. ברם המחוייב

בשמיעה בלבד, לכאורה אינו צריך למניין, שכן אינו צריך שהקריאה תיזקף אליו, ודי לו בשמיעתו את המגילה, וכן באר הפרמ"ג בסוסי' תרפט (וכ"כ האליה רבה בס"י סב סק"ב בדין ברכות ק"ש, להבדיל מהק"ש). ולפי"ז אשה יוצאת יד"ח בשמיעתה, אף בלא מניין; לא מבעיא כשאינה בקיאה בקריאה, שאז אף דינו של איש שיוצא יד"ח בלא מניין, אלא אף אם בקיאה בקריאתה יוצאת יד"ח בשמיעת הקריאה מאחר, משום שאינה מחוייבת בדין קריאה אלא בשמיעת המגילה, כמבואר בבה"ג בתוס' בערכין ב"ד ג. בד"ה 'לא תווי נשים' ובמגילה ב"ד ג. והעמק ברכה ע"ג נ כתב שאף אינו צריך לכוון להוציאה, ודי במה שהיא שומעת בעצמה את מגילה. אולם בכדי להוציא לאיש יד"ח, דרוש כוונת הקורא, ורק בעשרה יכול להוציא יד"ח במגילה.

בן עיר ובן כרך

גדר בן עיר ובן כרך: איתא במסכת מגילה ב"ד י"ט: 'בן עיר שהלך לדרך ובן כרך שהלך לעיר, אם עתיד לחזור למקומו, קורא כמקומו. ואם לאו, קורא עמהן'. יש לעיין בחיוב היום, איזה יום קובע לעניין זה, יום י"ד, או יום ט"ו. ובנוסף על כך יש לעיין מה קובע היות האדם בן עיר או בן כרך, האם בתר גופו ומקומו, או בתר דירתו, או מחשבתו, מקום שסבור שישהה בהאי יומא. ונחלקו בדבר הראשונים והפוסקים.

רש"י שם בד"ה 'אבל אין עתיד' באר שהקובע את היותו בן כרך, הוא אם יהיה ביום ט"ו בכרך. אולם אף אם יהיה ביום י"ד בכרך, ולא בט"ו – לא חשיב כבן כרך: 'אם עתיד לחזור בלילי חמשה עשר, שלא יהא שם ביום חמשה עשר – לא הוי מוקף ליומו, וקורא בארבעה עשר, כחובת מקומו ואף על פי שהוא בכרך'. וה"ה שצריך שכן עיר יהיה שם ביומא י"ד, ולא מהני שישהה שם בט"ו שם בד"ה 'אלא שעתיד': 'אף על פי שעודנו שם, הואיל וביום לא יהיה שם – אין זה אפילו פרוז בן יומא'. וכן סבר הרמב"ן במלחמות והר"ן ב"ד ג. מדפי הרי"ף, וכ"כ שלטי גיבורים שם והשבולי הלקט סי' קצה. וכן פסק הרמב"ם בהלכות מגילה פ"א ה"י והשו"ע בס"י תרפח סעי' ה, וכן הכריע המשנ"ב שם ס"ק יב. נראה שהבינו כי יום הפורים של העיר ושל הכרך, הינם כמועדים שונים, וכי במקום שישהה באותו יום, חשיב כמחוייב במצוות היום. וראה במקראי קודש פורים בס"י י"ט דלשיטה זו אם יעקור בן עיר מקומו בליל ט"ו לדרך, דרך קבע בלבד, יהא מחוייב בפורים ביום זה בשנית.

מצוות קריאת המגילה ~ קכא

הרא"ש שם פ"ב סי' ג באר כי קביעת שם והגדרתו נסיבה מכח מיקומו ביום י"ד, ואם שוהה בזמן זה בעיר, חשוב בן עיר, ואם נמצא בי"ד בכרך – חשיב בן כרך, אף אם אח"כ יצא משם, ולא יהא שם ביום ט"ו. וכן באר הטור בסי' תרפח שאזלינן בתר מיקומו ביום י"ד, וכ"כ הלבוש שם סק"ה, והאליה רבה שם ס"ק יא סבר שאף הרי"ף ס"ל כרא"ש. הרי דסברי כי יום הפורים הוא י"ד, ומיקומו ביום הפורים קובע את שמו. אלא שבן הכרך חייב לקיים את מצוות הפורים ביום ט"ו, ושמו יושב עליו עפ"י מיקומו ביום י"ד.

הראב"ד המובא בדפי הרי"ף בדף ו. אמנם סבר כרא"ש שיום י"ד קובע גדר שמו, ברם ס"ל שחייב להשאר בכרך ביום ט"ו. אך אם לא ישהה שם ביום ט"ו, ויחזור לעירו, נפטר מחיובי היום. וכן הביא שיטה זו המאירי שם: 'ואם דעתו לעמוד בכרך עד שיחול יום ט"ו, הרי הוא מוקף בן יומו, וממתין וקורא עמהם בט"ו'. והביאו גם הריטב"א שם כיש מפרשים, וסבר שאף: 'כופין אותו להתעכב שם, ולקרא עמהם יום ט"ו'. בשיטתם י"ל, כי יומא דפורים הוא יום י"ד, והוא קובע את שמו וחיובו של האדם, אלא שניתן לקיים את מצוות היום רק במקומו, ואם ילך למקום אחר, יפרח ממנו יכולת לקיימו. ואכתי יש לבאר את מחלוקת קמאי במה נקבע מיקומו. שרש"י, בעל המאור והלחם משנה סברי שמיקומו האישי, הפיזי, קובע אם הוא בן י"ד או ט"ו. כלומר שאם נמצא ביום י"ד בעיר הינו בן עיר, ואם נמצא ביום ט"ו בכרך, שם המקום עליו, וכן הסיקו הט"ז והמשנ"ב שם. אך הרי"ף והרמב"ן והראב"ד נקטו שמחשבתו קובעת את שמו, ועפ"י מחשבתו היכן לשהות ביומא דחיובא יש לקבוע את שמו. אף שלמעשה נתעכב ולא שהה במקום שחפץ, מקבל את שם המקום שהיה במחשבתו, ואין מעשיו עוקרים את מחשבתו, וכן נקט החזו"א סי' קנב. נראה שנחלקו אם יש לקבוע את גדר שמו של האדם לפי מעשיו, או עפ"י רצונו.

בן עיר אם מוציא בן כרך: המשנה במגילה בדף ב.: 'כרכין המוקפין חומה מימות יהושע בן נון קורין בחמשה עשר, כפרים ועיירות גדולות קורין בארבעה עשר, אלא שהכפרים מקדימין ליום הכניסה'.

ובאר רש"י שם בד"ה 'אלא שהכפרים מקדימין': 'והכפרים אינן בקיאים לקרות, וצריכין שיקראנה להם אחד מבני העיר'. הרי שאחד מתושבי העיר מוציא את בני הכפרים בקריאתו.

ובניגוד לכך התוס' ביבמות בדף יד. בד"ה 'כי אמרין לא תתגודדו' הכריחו לומר כי בני הכפרים קראו בעצמם בעירם, שכן הירושלמי סבר 'דבן עיר אין מוציא בן כרך, דכל שאין

מחויב בדבר אין מוציא אחרים ידי חובתם'. וכן הרשב"א במגילה שם והר"ן במגילה בדף א: מדפי הרי"ף הכריחו לומר, שהיה צריך שבן הכפר יקרא להם, כיוון שבן העיר טרם חוייב במצווה זו, וחשיבא כשני בתי דינים בעיר אחת, משום שבני הכפרים קוראים בנפרד, ואין בקריאה זו איסור 'לא תתגודדו'.

הריטב"א שם באר בשם רבותיו, שמעיקרא תיקנו לבני הכפרים המקדימים ליום הכניסה: 'שיהא בן עיר קורא להם וכחד עם חשיבי'. וכיון שעדיין הוא מתחייב, לא חשיב לגמרי כמי שאינו מחוייב בדבר, אלא הרי הוא כאותה שאמרו כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא כיון דבר חיובא הוא, ואף אלו הרי כפרים ראויים לקרוא ב"ד עם העיירות, פעמים קורים ככפרים כשאין י' בטלנין', והצריך שיהיו שם עשרה מבני הכפר בכדי שתעלה להם קריאת בן העיר. אך סייג הריטב"א: 'אבל בן עיר ובן כרך חלוקים לגמרי בדיניהם, וזמנו של זה לא זהו זמנו של זה כלל, ולפיכך אין אחד מהם מוציא לחברו'. הרי שסבירא ליה, שקריאת בני הכפרים נובעת מחיובא דיום י"ד, ולכן רשאי בן העיר להוציאם יד"ח, שכן שניהם מחוייבים בחיובי אותו יום, ושפיר מוציא בן העיר את בן הכפר שקורא את חיוב היום הכניסה. לעומת חיובא דבני כרך, שחייבים ביום אחר, ואין בן העיר יכול לפטור אותם, שכן אינו מחוייב בחיובי היום של בן הכרך, וכן בן הכרך לא מחוייב בחיובי יומא דבן העיר, וחשיבי כאינו מחוייב בדבר ביום שמחוייב חברו.

ויש להקשות, מפסק השו"ע בס"י תרצ סעי' י: 'מי שידוע לעז ויודע אשורית, אינו יוצא בלעז. וי"א שיוצא'. ופסקו פרמ"ג שם אש"א ס"ק יב והרעק"א שם כי ש"ץ שאינו מבין לעז ואינו יוצא יד"ח בקריאתו, אינו יכול להוציא בלשון זו את המבין. ומאי שנא מבן עיר, שאף שחייב בחיובי היום, מ"מ לא יוצא יד"ח בקריאתו ביום הכניסה, והכיצד יוציא אחרים בקריאתו.

הריטב"א במגילה בדף יז. באר כי אין השומע יוצא יד"ח בקריאה זו, מפני שכל שיכול לשמוע מהש"ץ באשורית, לא תיקנו לו אפשרות לצאת בלשון לעז. ולדבריו, הלכות השומע מונעות אותו מלצאת יד"ח, ואין לראות את הש"ץ כמי שאינו מחוייב בדבר, הגם שלא היה יוצא יד"ח בקריאה זו.

מו"ר הג"ר זלמן נחמיה גולדברג שליט"א באר כי הירושלמי חידש שקריאת המוקף שונה במהותה מקריאת בן העיר, וכיון שהוא כחג אחר, לכן אינו יכול להוציא את בן העיר יד"ח. אך בן העיר רשאי להוציא את בני הכפרים שקורין את קריאת פורים של י"ד. שכן המחוייב בדבר מוציא את רעהו מדין ערבות, אף שהוא עצמו לא יוצא כעת יד"ח. ועל כן בן העיר רשאי להוציא את בני הכפרים יד"ח, אף שהוא עצמו לא יצא

יד"ח אלא ביום י"ד, כיון שקורא להם את קריאת פורים של י"ד. ולפי"ז לא יוכל המוקף להוציא את הכפרים, שכן לכפרים ישנו חיוב של פורים של י"ד, ואילו המוקף אינו חייב אלא בפורים של ט"ו.

קריאת הכרכים בט"ו – השלמת חיוב קריאת י"ד, חיוב נפרד ושונה:
יש לחקור ביסוד תקנת קריאת בני הכרכים, אם תיקנו מעיקרא יומא דפורים בי"ד בלבד, אלא שקבעו שבני הכרכים יחוגו ויקראו בט"ו. או דילמא מעיקרא תיקנו שני ימי פורים שונים, יום י"ד לבני העיר ויום ט"ו לבני הכרך. נפק"מ לכך; א. אם יקרא בן הכרך בי"ד, האם יצא יד"ח בדיעבד, שכן אף פורים דיליה מיסוד יום י"ד הוא (אא"כ נימא כי התמעט מקריאת י"ד). הגם שמסתבר שבן עיר שלא קרא בי"ד, לא יוכל לקרוא כלל בט"ו, שכן אינו יומא דפורים עבורו. ב. אם יוכל בן העיר להוציא את בן הכרך, או להיפך. שכן אם תקנות שונות הם, אין יכול מי שאינו מחוייב בדבר להוציא את המחוייב. ג. מי שלא מוגדר בן עיר בי"ד ולא בן כרך בט"ו, אימתי יקרא. כגון שיצא מהכרך במוצאי יום י"ד ושוהה בעיר בליל ויום ט"ו, האם לא התחייב כלל ביומא דפורים, או שמחוייב ככל ישראל בי"ד, וכיון שלא יהא בט"ו בכרך, מחוייב לקרוא בי"ד. ד. מקום המסופק אם הוא הוקף חומה מימות יהושע, האם די להם שיקראו בי"ד שאז הוי יומא דפורים לכל. או שמחוייבים לקרוא אף בט"ו מחמת הספק, שכן ישנה להם תקנה מחודשת וחיוב מחודש קאי עליהם.

הנה הירושלמי במגילה פ"ב ה"ג הסתפק בכך: 'בן עיר, מהו שיוציא בן כרך ידי חובתו. ייבא כהדא כל שאינו חייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתו. בן כרך, מהו שיוציא את בן עיר ידי חובתו. ייבא כהדא כל שאינו חייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתו, או ייבא כהיא דאמר רבי חלבו רב חונה בשם רבי חייה רבה, הכל יוצאין בארבעה עשר שהוא זמן קריאתה'. הפרמ"ג בס"י תרפח מש"ז סק"ב הבין כי פשיטא שבן הכרך שקרא בעצמו ביום י"ד, יצא יד"ח. וספק הירושלמי הינו רק לגבי יכולתו להוציא אחרים.

השו"ע בס"י תרפח סעי' ז כתב: 'המפרש בים והיוצא בשיירא ואינו מוצא מגילה להוליד עמו, יקראנה בי"ג או בי"ב או באחד עשר, בלא ברכה'. ופסק המג"א בס"ק יא והמשנ"ב סק"ב שיקרא המגילה בקיבוץ עשרה, שכן שלא בזמנה הוא. ואילו בהלכה הבאה סעי' ח על פסק השו"ע: 'בן עיר שהיה בספינה או בדרך ולא היה בידו מגילה, ואח"כ נזדמנה לו בט"ו, קורא אותה בט"ו, לא הצריכו את בן העיר לקרוא בעשרה, הגם שלכאורה הוא אינו זמנו של בן העיר. על כורחך, כי יום ט"ו הוי זמנו גם לבן העיר, אף שאין

דינו לקרותה בהאי יומא, ואף שאינו רשאי להוציא את בן הכרך, כמי שאינו מחוייב בדבר.

מו"ר הג"ר זלמן נחמיה גולדברג שליט"א באר עפ"י הר"ן בריש מגילה כי היו שלשה שלבים בתקנת ימי הפורים. בתחילה נהגו יום חג כשנצחו, ביום המנוחה, בי"ד. לאחר מכן נהגו רק בני הערים את יום י"ד כיו"ט בשל ההודאה על הנס הגדול שהתרחש להם, ואילו בני הכרכים לא ראו את גדולת הנס, בשל בטחונם בביצורי מקומם. ותיקן מרדכי ובית דינו שני ימי פורים שונים לשני האוכלוסיות, לבני הערים תיקן פורים בי"ד, ולבני הכרכים בט"ו. ועוד קבעו, כי ימי משתה ושמחה האסורים בהספד ותענית, אך לא עשאו כימים טובים האסורים במלאכה.

במצות ראייה באו"ח בסי' תרפח, א באר בטעם שחילקו חכמים וקבעו ימים שונים לבן העיר ולבן הכרך, בניגוד לחיובי התורה שמשפט אחד לכל. כי במכוון ביקשו חכמים לעשות היכר למצוות דרבנן, שלא יראה שעברו על כל תוסיף. וכשם שבחנוכה קבעו חילוקי דינים למהדרין ולמהדרין מן המהדרין, שלא להשוות חיובן לדיני תורה. וראו אנשי כנה"ג שמאת ד' היתה זאת, שבשושן נהגו יום שונה משאר העולם, שכן יש לקבוע גדרי תקנתן. וקבעו חילוקי מנהגים, לפי מקום שמוקף מימי יהושע, שכן מצאנו שהוא קובע לשאר דיני תורה. ובחרו בחילוק זה, לפי הירושלמי המובא בריש הר"ן במגילה לחלק כבוד לארץ ישראל, וכן באר המראה כהן במגילה בדין י"ד. ולדבריו, מעיקרא תיקנו ימים שונים לאנשי העיר והכרך.

קריאת המגילה לערי הספק: הרמב"ם בהלכות מגילה פ"א הי"א כתב: 'עיר שהיא ספק ואין ידוע אם היתה מוקפת חומה... קוראין בשני הימים, שהן ארבעה עשר וחמשה עשר ובליליהם. ומברכין על קריאתה, בארבעה עשר בלבד, הואיל והוא זמן קריאתה לרוב העולם', ופסק כן השו"ע בסי' תרפח סעי' ד. והקשה בקונטרס מגילה לגר"ח טורצין בסי' כה עמ' קט דמדוע לעניין הברכה אזיל הרמב"ם בתר רוב העולם, וסבר שיברכו בי"ד, ואילו לעניין חובת הקריאה נותר בספק, ולא הכריע בתר רוב העולם. בביאור הגר"א שם בסק"י באר האי דינא על פי הירושלמי במגילה פ"ב ה"ג דאמר שם: 'הכל יוצאין בארבעה עשר, שהוא זמן קריאתה'. ועל כן אף המסופקין רשאים לברך בי"ד על קריאתה, כשם שהמסופק אם ברכתו עץ או אדמה, מברך אדמה. ואכתי צ"ב, להיכן אזיל דין זמנו של זה אינו כזמנו של זה.

ובקונטרס מגילה שם באר כי י"ד הוא זמן קריאה לכל, ועל כן מברך על קריאתה, ברם קריאה בזמנה אינה אלא בזמנה. וכשם שיש לברך את הברכה היחודית לפרי העץ, ולא

מצוות קריאת המגילה ~ קנה

לברך אדמה, אף שיוצא בה יד"ח, כן אין בן הכרך אינו רשאי לצאת יד"ח בקריאת י"ד, הגם שיוצא בו יד"ח, ויראה לקרוא ביומו ובזמנו כעיקר דינו. וא"כ שפיר אמרינן למסופק שיקרא המגילה בי"ד, ואף ניתן לברך על קריאה זו שהכל יוצאין בה יד"ח. ברם מחוייב הוא לקרוא למחרת בשל ספקו, בכדי לקרוא מגילה בזמנה, אף שאין הוא זמן של רוב העולם.

בן עיר שלא קרא בי"ד חייב לקרוא בט"ו מדין מה: הב"י בסוסי' תרפח הביא דברי השבולי הלקט פורים סי' קצה: 'בן ארבעה עשר שהוא בא בדרך או בספינה, ולא היתה עמו מגילה ונודמנה לו בידו בט"ו, שקורא אותה בחמשה עשר, ומברך לפניה ולאחריה. והרב ר' יעקב... הביא ראייה לדבריו דגרוסי' בירושלמי, כל החודש כשר לקרות את המגילה... ובלבד עד חמשה עשר. ואם יש שמסתפקים בדבר מכל מקום יקרא בלא ברכה'. וכן פסק השו"ע שם סעי' ה: 'בן עיר שהיה בספינה או בדרך ולא היה בידו מגילה, ואח"כ נודמנה לו בט"ו, קורא אותה בט"ו'.

ודברי הירושלמי סתרי אהדדי לכאורה, שכן איתא בירושלמי במגילה פ"ב ה"ג: 'בן עיר, מהו שיוציא בן כרך ידי חובתו. ייבא כהדא כל שאינו חייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתו. בן כרך, מהו שיוציא את בן עיר ידי חובתו. ייבא כהדא כל שאינו חייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתו, או ייבא כהיא דאמר רבי חלבו רב חונה בשם רבי חייה רבה, הכל יוצאין בארבעה עשר שהוא זמן קריאתה'. הרי שהסתפקו בדין יכולת בן הכרך להוציא את בן העיר, שכן אפשר לו לקרוא בדיעבד בי"ד. אך פשיטא היה לירושלמי שאין בן העיר מוציא את בן הכרך, שכן אינו מחוייב בדבר, וכיצד אמרינן כי יקרא בן י"ד במקום אונס בט"ו.

וליישב י"ל, כי אכן מחוייב בן העיר שנאנס לקרוא בט"ו, אך אם כבר קרא ביומו, לא יכול להוציא בט"ו את בן הכרך. שמדין יצא מוציא, רשאי המחוייב בדבר להוציא אחרים, שכן יש לקריאתו שם מצווה, אף שכבר יצא יד"ח. אולם בן העיר שיצא מכבר יד"ח בקריאתו ביומו, אין לקריאתו שם מצווה, לעומת בן הכרך שיוצא בקריאתו זו של י"ד בדיעבד והוי קריאה של מצווה, ושפיר הסתפקו שיוציא את בן העיר. ואפשר לבאר כי דין קריאה כל החודש, אינו כחיוב הקריאה ביומא דפורים, שכן וודאי לא חולק הירושלמי על מתניתין, שלא קורין לא פחות ולא יותר. על כן ברור כי ישנו בירושלמי חיוב נוסף, ולא כחובת קריאת יומא דפורים.

האם בן כרך רשאי לעלות לתורה בי"ד בעיר: השו"ע בס"י תקסו סעי' ו כתב בדיני העולים לתורה בתענית הקהל: 'יש מי שאומר, שאין עומד לקרות בתורה בתענית צבור מי שלא התענה', פרט לד' תעניות. הוכיח מכך בהלכות קטנות ח"א ס"ד כי מי שאינו בחיוב היום, אינו יכול לעלות לתורה בהוא יומא, וכן לא רשאי בן ארץ ישראל לעלות לתורה ביו"ט של גליות. והשבות יעקב ח"א ס"י מ חלק על האי מילתא, והוכיח מכך שקטן ואשה עולים למניין שבעה אף שאינם ברי חיובא, שגם ביו"ט שני ובפורים מותר לעלות גברא דלאו בר חיובא.

המשנ"ב שם ס"ק כא הביא שתי שיטות באפשרות להעלות את שאינו מתענה, דעת הט"ז, אליה רבה ודרך החיים החשיבו ברכה זו לבטלה, ועל כן יש להמנע מלעלותו. ואילו הב"ח, המג"א, החיי אדם ושולחן שלמה סברו שבדיעבד יכולים לעלות. מהדימוי לקריאה ביו"ט שני ובתענית למי שלא מתענה, נראה שהבינו, שלגבי בן העיר – אין יום פורים דכרכים כלל, וכן לבן הכרך – י"ד באדר אינו פורים, והוי כאינו בר חיובא בו בכלל.

הקדמת הקריאה לימי הכניסה

אם רשאי כל המנוע מלקרוא ביום הפורים, להקדים קריאתו: יש לעיין בגדר תקנת המשנה כי זמנים הרבה תיקנו לקריאת המגילה, והקלו על בני הכפרים להקדים ולקרוא ביום הכניסה, אם יש כאן תקנה כללית לכל הדחוק, שלא יהיה בידו לקרוא בי"ד. או שדווקא לבני הכפרים הקלו, מפני שמספקים מים ומזון לתושבי העיר, אך לא יוכל מי מזולתם לקרוא לפני יום י"ד, אף שלא יוכל לקרוא ביומא דפורים. נפק"מ, למי שמפרש בים והיוצא בשיירא, האם יוכל להקדים קריאת המגילה, כפי שמקדימים בני הכפרים.

ואפשר שתליא הוא, בחקירה ביסוד תקנה זו, האם תיקנו להקדים את זמן הקריאה של י"ד לאלו הנצרכים לכך, וכבר מיום הכניסה מתחיל חיובא של יום י"ד, וניתן לקיים את מצוות הקריאה אף טרם זמנה, בדומה לדין היוצא לדרך שמקדים להתפלל מעלות השחר, והוי זמנו בדיעבד, כפסק השו"ע בהלכות תפלה ס"י פט סעי' ח: 'בשעת הדחק, כגון שצריך להשכים לדרך, יכול להתפלל משעלה עמוד השחר'. או שאין בתקנת המשנה, לכלול ולומר כי אף טרם זמנו הוי זמנו, אלא תקנה מחודשת היא לבני הכפרים, ואינה קריאת יום י"ד מוקדמת.

הריטב"א במגילה בדף ה. הביא שתי דיעות בעניין; בעל המאור סבר שדין המפרש בים והיוצא בשיירא כדין הכפרים, ומקדים לקרות ביום הכניסה, בעשרה. והוכיח כן מדברי התוספתא במגילה פ"א ה"ב, שלגרסתו נקטה, כי המפרש בים והיוצא בשיירא קורא ב"ג, וסבר כי קורא גם ב"א ו"ב, כדין בני הכפרים. ומנגד הביא מאן דאמר, כי התוספתא התירה להם לקרוא ב"ג בדווקא (הכלבו בסי' מה כתב בשם ר' אפרים שיכול להקדים ל"ג בדווקא, משום שהוא זמן קהלה לכל), ויש אף הגורסים כגירסתינו, שיכול לקרוא ב"ד (ומיירי שכן כרך המפרש יקרא ב"ד), אך אין יכולים לקרוא קודם זמנם, אלא בני הכפרים בלבד. והסיק הריטב"א כדיעה קמייתא, וסבר כי אף שבטלה האידנא הקדמת הכפרים, אפ"ה יחיד הרוצה 'לפרוש לים או ליבשה, אין לך בן כפר גדול מזה'. הרי לך, שבעוד הדיעה האחרונה סברה כי חידשה המשנה תקנה מחדשת לבני הכפרים בדווקא, סברו בעה"מ והריטב"א שהמשנה חידשה שניתן להקדים את קריאת היום, ועל כן רשאי כל הנדרש להקדים את קריאת המגילה, לקרוא מיום הכניסה.

לדברים אלו אתי שפיר שהתוס' במגילה בדף ג: בד"ה 'כך שאין בו' כתבו, שכרך המוקף חומה מימות יהושע בן נון אפילו אין בו י' בטלנים קורין בט"ו, ואין לו דין כפרים. לעומת הריטב"א שם שסבר, כי גם המוקף חומה דינו ככפר, בהעדר י' בטלנים. ואפשר שלשיטתייהו אזלי, התוס' הצריכו שיהא בן כפר בדווקא, ורק המוגדר כן רשאי להקדים קריאתו, וכן הבין בקונטרס מגילה לגר"ח טורצין בסי' כה עמ' קז בדעת הרמב"ם בהל' מגילה פ"א ה"ח שנקט כפר בדווקא. ואילו הריטב"א סבר כי כל הדחוק, רשאי להקדים ולקרוא מיום הכניסה, ועל כן לא אכפת לך אי מוקפים מימות יהושע. ויתירה מזו, לתוס' – אין בהקדמת הקריאה להורות על הקדמת מצוות היום, ועל כן רק הרשאים לקרוא בעת זו נהגו כן, על פי התקנה המיוחדת שתיקנו עבורם, ומשו"ה הקשו ביבמות בדף יד. בד"ה 'כי אמרין לא תתגודדו' כיצד יוציא בן עיר את בן כרך. ואילו לריטב"א, הקדמת הקריאה ליום הכניסה מעידה על כך, כי ניתן לקיים משעה זו מצוות היום, ולכן אף עבור בן הכרך, יומו הוא. ולכן סבר הריטב"א במגילה בדף ב., שאין מניעה שיקרא בן העיר לבני הכפרים.

איתא במגילה בדף ה.: 'אמר רב, מגילה, בזמנה קורין אותה אפילו ביחיד, שלא בזמנה בעשרה'. נחלקו הראשונים בביאור הגדרת 'שלא בזמנה'; רש"י שם בד"ה 'שלא בזמנה' כתב: 'כגון כפרים המקדימין ליום הכניסה – אין קורין אותה אלא בעשרה'. ויש לדקדק בדבריו שכתב 'כגון' להורות כי זו דוגמא לקורא קודם זמנו, והכל רשאים לקרוא ביום הכניסה בשעת הצורך, ולא רק בני הכפרים. אולם הרשב"א שם הקשה על כך: 'יש מפרשים שלא בזמנה במקדים ליום הכניסה, וליתא דהא בימי רב ורב אסי

כבר בטלה הקדמת הכניסה. אלא בשחל בשבת לבני העיירות, או שחל בערב שבת לכרכין שמקדימין וקורין בערב שבת, וכ"כ הר"ן בדף כדף ג. מדפי הרי"ף (כן הקשה גם הריטב"א, הגם שלעיל ראינו שסבר שהכל רשאים להקדים. ולכשתדייק, ראה שהקשה כן על פרש"י, שאין לפרש על בני הכפרים, ולא על ההקדמה ליום הכניסה כשאר הראשונים). הרי שהבינו, כי הקדמת הקריאה ליום הכניסה, הינה תקנה לבני הכפרים בלבד, בעוד שרש"י סבר שתקנה כללית היא, ונקט לדוגמא 'כפרים', אף שביטלו את קריאתם בימי רב ורב אסי, וכוונתו לשאר הצריכים לתקנה זו.

המרדכי במגילה רמז תשעד כתב: 'תניא בתוספתא דמגילה פ"ק, היוצאין בשיירא והמפרשים בספינה קורין בי"ד, וכ"כ בה"ג, לא אמרו להקדים אלא לכפרים. ויש מרבותינו שאומרים שאם אין בידם מגילה, מוטב שיקדימו ויקראו ממה שלא יקראו כלל'. והביא סיעתא לדעת 'יש מרבותינו', מדברי הירושלמי במגילה בריש פ"ק ה"א: 'תניא רבי נתן אומר כל החדש כשר לקריאת מגילה שנאמר והחדש אשר נהפך להם וגו'. אמר רבי חלבו ובלבד עד חמישה עשר'. נראה ששתי הדיעות שבמרדכי סברי, כי התקנה נועדה לבני הכפרים בלבד, אך דעת 'יש מרבותינו' כי ישנו חיוב אחר – לקרוא בחודש זה, ואינו כחובת קריאת יום י"ד, וחיוב זה גם היוצא בשיירא יכול לקיים. ובקונטרס מגילה לגר"ח טורצין בס"ה הביא בשם הגר"ד סולובצ'יק, שכן מבואר שהבין הראב"ד בהשגתו בדעת הרמב"ם, שכן פסק הרמב"ם בהל' מגילה פ"א ה"ח: 'וכל עיר שאין בה עשרה... הרי היא ככפר, ומקדימין וקוראין ביום הכניסה. ואם אין בעיר עשרה בני אדם, תקנתו קלקלתו, והרי הם כאנשי עיר גדולה ואין קוראין אלא בי"ד'. והשיג הראב"ד: 'ואין לו טעם, ואולי מפני שאינו לא כפר ולא כלום. וכן אמרו כפרים המקדימין'. הרי דס"ל לראב"ד, שכיון שאין עשרה בעיר לא משוינן ליה דין כפר, ולא נאמר בה דין הקדמה ליום הכניסה, ורשאים לקרוא רק ביום י"ד.

כן מצאנו שהמאירי במגילה בדף ב. הביא שתי דיעות אלו: 'למדנו מלקוטי הגאונים בהלכות גדולות, שאף בזמן הזה המפרש והיוצא בשיירא קורא באחד מאלו... מ"מ בשעת הדחק כגון המפרש או היוצא בשיירא ואינו בקי לקרות ואינו רשאי להמתין מקדים וקורא באי זה משלשה זמנים אלו. ומכאן סמכו גדולי המפרשים לחולים ויולדות שאין צריכין להעריב כל כך, אלא שרשאים למהר את קריאתן מבעוד יום, ואע"פ שהוא עדיין בתחום י"ג... ויש אומרים שלא נאמר כן אלא בבני כפרים המקדימין'.

השו"ע בס"י תרפ"ח סעי' ז פסק להדיא: 'המפרש בים והיוצא בשיירא ואינו מוצא מגילה להוליך עמו, יקראנה בי"ג או בי"ב או באחד עשר, בלא ברכה... י"א שקורא אפילו

מתחלת החדש'. והעיר הרמ"א: 'מיהו אם נזדמן לו אח"כ מגילה, חוזר וקורא אותה ביום י"ד, אפי' קראה תחלה ביום י"ג מ"מ קרא אותה שלא בזמנה'. והנה אם היתה קריאה זו עולה לו כקריאת יום י"ד, מדוע לא מברך על הקריאה המוקדמת. ומדוע מחוייב לקרוא בשנית ביום י"ד אם מזדמן לו מגילה ביומו, והכיצד אפי' מתחילת החדש קורא. אטו המתפלל בעלות השחר, חוזר על תפילתו לאחר מכן אם מזדמן לו. על כורחך, שאינו קורא את חיובא של יום י"ד, אלא חיוב שונה הוא. צ"ב אם ניתן לפשוט חקירתנו, מהצורך לקרוא ביום הכניסה בעשרה. שכן אפשר שנובע דין זה מכך שהוי קריאה שלא בזמנה, ולמדנו על גדר קריאתה. ושמה הצריכו עשרה בכדי שיוכל להוציא אחרים, ולא משום הלכות קריאה שלא בזמנה.

אם יכול אחר להוציא את כל הקוראים קודם זמנה: השו"ע בס"י תרפח סעי' ז פסק: 'המפרש בים והיוצא בשיירא ואינו מוצא מגילה להוליך עמו, יקראנה בי"ג או בי"ב או באחד עשר, בלא ברכה'. ויש לעיין האם יכול לשמוע את הקריאה מפי אחרים, או שחשיב האחר כאינו מחוייב בדבר, ולא רשאי להוציא את הקורא ביום זה. ואם יש לחלק בין בני הכפרים ליתר המקדימים לקרוא.

הפר"ח בהלכות ספירת העומר בס"י תפט סק"ח כתב כי מי שאינו מחוייב בדבר אינו יכול להוציא את המחוייב. ודווקא לעניין הקריאה לבני הכפרים התירו לבן העיר לקרוא להם, ולא חשו להיותו אינו מחוייב בדבר, משום שבני הכפרים אינם בקיאים בקריאתה, ואם לא נאפשר לבן העיר לקרוא להם, מה הועילו חכמים בתקנתן להקדים קריאתם ליום הכניסה. לדבריו, יכולת הקריאה של בן העיר ביום הכניסה הינה קבועה ביסוד תקנת הקדמת קריאת בני הכפרים, אך אין ללמוד מכך על קריאת שאר המקדימים לקרוא, כמפרש בים וכיוצא בשיירא, שכן יתכן והתקנה היתה שרשאים להקדים ולקרוא בעצמם, ולא שאחר יקרא עבורם.

הריטב"א במגילה בדף ב. באר בשם רבותיו, שמעיקרא תיקנו שבן העיר יקרא לבני הכפרים המקדימים ליום הכניסה: 'שיהא בן עיר קורא להם וכחד עם חשיבי. וכיון שעדיין הוא מתחייב, לא חשיב לגמרי כמי שאינו מחוייב בדבר, אלא הרי הוא כאותה שאמרו כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא כיון דבר חיובא הוא'. הרי שסבירא ליה, שקריאת בני הכפרים נובעת מחיובא דיום י"ד, ולכן רשאי בן העיר להוציאם יד"ח, שכן שניהם מחוייבים בחיובי אותו יום, ושפיר מוציא בן העיר את בן הכפר שקורא את חיוב היום ביום הכניסה. ולפי"ז אין מניעה שיוציא בן העיר גם את המפרש והיוצא לדרך, שכן חשיב בן העיר כבר חיובא.

בתוס' רעק"א ריש מגילה סק"ג כתב כי בני הכפרים צריכים לחזור מילה במילה אחר קריאת בן העיר הקורא למענם. הרי שרק משום שקוראים לעצמם יוצאים יד"ח.

אם מקדימין לבני הכפרים גם את קריאת הלילה: הר"ן מדף א. מדפי הר"ף הסתפק אם תקנת חכמים להקל לבני הכפרים ולהקדים את קריאתם לימי הכניסה, כוללת אף את הקריאה בלילה, וקראוה בלילה ביחיד, או שחייבום רק בקריאת היום. ותורף הספק הוא, האם תקנו להקדים לבני הכפרים רק את דין קריאת המגילה, ולא את כל מצוות היום, כסעודת היום ומשלוח מנות ובכללם גם את הקריאה בלילה. או שמא כיון שלמדו מהפסוק שיש לקרוא גם בלילה, אין לחלק בין הקריאות, ואף את קריאת הלילה ניתן להקדים (לקמן נבאר שבהכי פליגי הראשונים אם נוהגת הסעודה גם בלילה, דתלי בהבנת הפסוק 'אלוקי אקרא יומם', אם ריבה דין מיוחד בדיני קריאת המגילה, או שריבה שכל מצוות היום נוהגות ביום ובלילה).

ואפשר שבהכי נחלקו הראשונים, אם מברכין שהחיינו בשנית על קריאת המגילה ביום. התוס' במגילה ב"ד ד. בד"ה 'חייב' הביא משמיה דר"י: 'דאף על גב דמברך זמן בלילה חוזר ומברך אותו ביום, דעיקר פרסומי ניסא הוי בקריאה דיממא. וקרא נמי משמע כן... והעיקר הוי ביממא כיון שהזכירו הכתוב תחילה', וכן הכריע הרמ"א בס"י תרצב סע"א. ברם הרמב"ם בהלכות מגילה פ"א ה"ג סבר, שאינו חוזר ומברך ביום שהחיינו, וכן פסק השו"ע שם. הרי שסבר ר"י כי הפסוק חידש לן את תקנת קריאת היום, והינה תקנה מחודשת הקובעת ברכה בפני עצמה, ואזי שמענו שמקדימין את קריאת היום ולא את קריאת הלילה. ואילו הרמב"ם והשו"ע סברי שגלי קרא שיחנו חוב קריאה אף ביום, וחיובה הוא כלילה ואינן תקנות נפרדות, וכשחידשו הקדמת קריאת הכפרים, אפשר שכללו בכך גם את קריאת הלילה.

והנה ניתן לתלות שאלה זו במחלוקת הראשונים בגדר תקנה זו; שכן הרמב"ם בהל' מגילה פ"א ה"ו כתב: 'בני הכפרים שאינם מתקבצים בבתי כנסיות אלא בשני ובחמישי, תקנו להם שיהיו מקדימין וקוראים ביום הכניסה', וקוראים בכפר עצמו שמתאספים ביום הכניסה. ובכלל התקנה כלל הרמב"ם שם ה"ה את בני העיר, שאין בה עשרה בטלנין קבועים בבית הכנסת לצרכי הציבור. ברם הראב"ד שם השיג עליו, וס"ל שהתקנה נועדה לבני כפרים בדווקא, שיקראו בימים שהם נכנסים לעיר. הרי שלדעת הרמב"ם שקוראים בימי הכניסה במקומם, שפיר ניתן לחייבם לקרוא ביום ובלילה, ויוכלו לקרואתה אף בציבור בלילה. אך לדעת הר"ן הראב"ד שסבר שהתקנה נועדה לבני כפרים המתקבצים לעיר ביום הכניסה, לא מסתבר שיחייבום לבוא לעיר הן

מצוות קריאת המגילה ∞ קלא

בלילה והן ביום למחרת, ופשיטא שחייבום רק בקריאה אחת, ביום (והסתפק הר"ן אם יקראו ביחידות בלילה).

השפת אמת במגילה בדף ד. למד מלשון הגמרא שחייב אדם לקרוא את המגילה בלילה ולחזור ולשנותה ביום, שהקריאה ביום חייבת להיות שנייה. אחרת לא ניכר שקוראים משום פרסומי ניסא. ולפי"ז וודאי שיש לחייב את בני הכפרים לקרוא את המגילה אף בליל הפורים, ולו ביחידות, בכדי שהקריאה ביום תהיה חזרה על קריאתו.

חיוב נשים

אף הן היו באותו הנס – מקור חיוב, או גילוי שאין פטור מהמצווה: יש לחקור אם טעם זה שאף הן היו באותו הנס, הוא גורם מחייב במצוות של פרסומי ניסא, או שהוא סימן שלא נוהג במצווה זו פטור של 'זמן גרמא', וכן פטור של קטן, ונותר החיוב במצווה בעינו כדקיימא, וכן חקר בכך בחידושי הגרי"ז במסכת ערכין בדף ג.. נפק"מ יהא אם תוכל אשה להוציא איש יד"ח, שכן אם שייכותן לנס הוא סיבת חיובן, הרי יש עליהן חיוב שונה מחיוב הגברים ולכן לא תוכל להוציא איש יד"ח. אך אם הוא סיבה שלא לפוטרו מטעם שהזמן גרמא, הרי מקור חיובן שווה לחיוב הגברים ולא תהא מניעה שתוציא איש יד"ח, והביא ב"י בסי' תרפ"ט שתי שיטות בעניין.

נראה שיש לתלות חקירתנו, בתירוצי התוס' במקור כח החיוב של טעם שאף הן היו באותו הנס. התוס' במגילה בדף ד. בד"ה 'שאף הן' הקשו על הצורך בהיקש דכל שישנו בכל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה: 'תיפוק ליה מטעם שהן היו באותו הנס. וי"ל דמשום האי טעמא לא מחייבא אלא מדרבנן, אי לאו מהיקשא. ורבינו יוסף איש ירושלים תירץ, דסלקא דעתך למיפטרה מגזירה שוה דט"ו ט"ו דחג הסוכות. הרי שלתירוץ הראשון של התוס' הטעם 'שהיו באותו נס' הינו גורם מחייב ואינו רק סימן שאינן פטורות, ולפי"ז אינן חייבות כגברים. אולם לתירוץ השני של רבינו יוסף איש ירושלים, האי טעמא שהיו באותו הנס מורה שאין לפטור את הנשים ממצווה שהזמן גרמא, אך מקור חיובן יהא זהה לשל הגברים, ואכן ס"ל שיש בכח האי טעמא לגלות שיש עליהן אף חיוב מדאורייתא (בפסח. לאפוקי מהתירוץ הראשון וכן מהתוס' בפסחים קח: בד"ה 'היו באותו').

נראה כי בשתי אפשרויות אלו באר הריטב"א במגילה בדף יט: את המחלוקת במשנה, בגדר יכולת קטן להוציא את הגדול יד"ח: 'הכא בהא פליגי. דר' יהודה סבר כיון

שהגיע לחינוך שאר מצות ראוי הוא לחייבו במגילה, לפי שהיה באותו הנס וכעין שחייבו בה את הנשים שהיו פטורות ממנה מן הדין... ורבנן סברי דנשים דבעלמא בנות חיובא נינהו, מחייבי בזו שעשו אותם כאילו היה מצווה שלא הזמן גרמא, אבל קטן דפטור אפילו מאיסורין חמורין של תורה ומעונשין, אף במצווה זו לא נחייב אותו מטעם שהיה באותו הנס'. הרי דר"י הבין כי חייבו את הנשים כחיוב חדש, וה"ה שיש לחייב את הקטן. ברם לרבנן התחדש בכלל זה שהיו באותו הנס, כי לא פוטרין אותן בשל היות המצווה שהזמן גרמא, אך קטן אין מקור המחייב אותו במצוות, ואין בכלל שהיו באותו הנס כדי לרבות ולחייב אותו במצווה זו.

ושמא י"ל, שבהכי פליגי שני הטעמים המחייבים את הנשים, משום שאף הן היו באותו הנס. הרשב"ם בפסחים ב"דף קח: כתב כי נשים חייבות במצוות אלו משום שהנס נעשה על ידם: 'בשכר נשים צדקניות שהיו באותו הדור נגאלו. וכן גבי מקרא מגילה... משום דעל ידי אסתר הוה. וכן גבי חנוכה', וא"כ ישנה סיבה חיובית המחייבת אותם. לעומת זאת התוס' שם בד"ה 'היו' כתבו שנשים חייבות שכן אף הן נצלו והיו בכלל הסכנה והנס: 'דבירושלמי גריס שאף הן היו באותו ספק, משמע באותה סכנה דלהשמיד להרוג ולאבד', וכ"כ רש"י במגילה ב"דף ד. בד"ה 'שאף על הנשים': 'שאף על הנשים גזר המן להשמיד ולהרוג', הרי יש כאן טעם שמורה שלא יצאו מכלל החיוב להודות על ניסי ההצלה שארעו אף להן. ונפק"מ יש לכך, אם הודאתן של הנשים הינה על הניסים שהתרחשו, שהיו שותפות להן, או על ההצלה מגזירות הכלייה שנתכו אף עליהן.

החוות יאיר סי' ה והשאלת יעב"ץ ח"ב סי' קב הקשו על הצורך בטעם ש'היו באותו הנס', שכן מחוייבות בכל מילי דרבנן מדין לא תסור. והאדר"ת הובא במקראי קודש חנוכה בסי' יג תירץ כי לריב"ל אין לאו דלא תסור על מילי דרבנן, כמבואר בסוכה ב"דף מו. שסבר שאין לברך על לולב מפני שהוא מדרבנן. וע"כ נשים פטורות מכל חיובי דרבנן, פרט לחיוב מטעם שהיו באותו הנס.

נפק"מ יהא גם לעניין חיוב עבד, שאם 'היו באותו הנס' הוא סיבת חיוב, יש לחייב אף את העבדים שגם הם היו בכלל אותו הנס ונצלו (כן מבואר בב"י בסי' תרפט), אא"כ נימא שלא היו עבדים בהאי שעתא, ואזי לא היו בכלל אותו הנס (כן מבואר בב"י גר"א שם סע"א שכתב שהם לא היו בכלל הסכנה), ופטורים ממצווה זו. אך אם הוא סימן שאין במצווה זו פטור של זמן גרמא, הרי שאף עבד לא יכול להפטר מכח סברא שאיננו מחוייב במצוות שהזמן גרמא, שכן במצווה זו לא חל פטור זה.

אם אשה מוציאה איש במקרא מגילה: הגמ' במגילה ב"דף ד. אומרת: 'אמר רבי יהושע בן לוי נשים חייבות במקרא מגילה, שאף הן היו באותו הנס'. רש"י בד"ה 'שאף הן היו' באר: 'שאף על הנשים גזר המן, להשמיד להרוג ולאבד מנער ועד זקן טף ונשים'. והרשב"ם בפסחים ב"דף קח: באר: 'משום דעל ידי אסתר הוה'. נחלקו הראשונים והפוסקים אם נשים יכולות להוציא אנשים, וטעמא דפלוגתייהו צ"ב.

התוס' במגילה ב"דף ד. בד"ה 'נשים חייבות' כתבו: 'מכאן משמע שהנשים מוציאות את אחרים ידי חובתן, מדלא קאמר לשמוע מקרא מגילה. והכי נמי משמע בערכין דקאמר, הכל כשרים לקרא את המגילה... לאתויי נשים. משמע להוציא אפילו אנשים'. אך הכריעו התוס' שאין בכח אשה להוציא יד"ח אנשים, וכן דעת הבה"ג.

אולם הג' מיימוניות בהל' מגילה ב"פ"א והאור שמח שם נקטו בדעת הרמב"ם שהעיקר כגמ' בערכין שריכתה נשים לחיוב במגילה, ולכן יכולות להוציא אנשים יד"ח. אך המג"א בס"י תרפ"ט סק"ו הביא בשם מדרש הנעלם רות שאין לנשים לקרוא אף לעצמן: 'דלא תקרא לעצמה רק תשמע מהאנשים'.

התוס' בסוכה ב"דף לח. בד"ה 'באמת אמרו' כתבו בטעם הדין שלא מוציאות הרבים יד"ח: 'משום דרבים, זילא בהו מלתא, דהרי מגילה דנשים חייבות בה, ופירש בה"ג דאין נשים מוציאות את הרבים ידי חובתן במגילה'. לא התבאר בדבריהם אם נשים מחוייבות בקריאה כאנשים, או רק בשמיעה. אולם במסכת ערכין ב"דף ג. כתבו התוס' בד"ה 'לאתויי נשים' בשם הבה"ג שנשים אינם חייבות בקריאה: 'אלא שחייבין בשמיעה'. וכיון שחיובן הינו רק בשמיעה, צ"ב מדוע היה צריך לטעם שאין הנשים מוציאות אנשים משום שזילא בהו מלתא, תיפוק ליה שחיובן שונה משל גברים. וצ"ל, שאף שנשים חייבות רק בשמיעה, מ"מ מחוייבות לשמוע קריאה כדין. ולכן אם תקרא, תוציא בקריאתה את המחוייב בקריאה, הגם שהיא יוצאת רק בשמיעת קריאה זו. והחולקים סברו, כי אין ביכולת האשה להוציא את האיש בגדרי המצווה, כשהיא עצמה אינה מחוייבת בהם. ואכן יש מהראשונים שהבינו שמטעם זה אין בכח הנשים להוציא יד"ח אנשים; בהלכות גדולות בהלכות מגילה בס"י יט באר בגדר חיובן: 'אלא שחייבין במשמע'. למה, שהכל היו בספק להשמיד להרוג ולאבד, והואיל והכל היו בספיקא הכל חייבין במשמע', הרי שאינן מחוייבות בקריאת המגילה, אלא בשמיעתה. ועל כן אינן יכולות להוציא את המחוייבים בקריאת המגילה, וכן הבין הראב"ה בס"י תקסט. הגהות מיימוניות בהל' מגילה פ"א ה"א הוכיח כדבריהם מהירושלמי במגילה פ"ב ה"ה שבר קפרא הצריך לקרות בפני אנשים ונשים וקטנים: 'ריב"ל הוה עבד כן, מכנש בנוי ובני ביתיה, וקרי לה קמיהון', ולא קראו בעצמם. והביא דעת רבינו שמחה: 'שאין

שייך לומר כאן אתי דרבנן ומפיק דרבנן, הואיל ואין חייבים בקריאה אלא רק בשמיעה'. וכן הביא הגר"א בס"י תרפ"ט, ב ממדרש הנעלם רות זה, וכתב כי חייבות הנשים רק בשמיעה על המגילה ולא בקריאתו: 'נשים חייבות במקרא מגילה, אבל הן אינן קוראות לאחרים אבל חייבות לשמוע מפי המברך', והוא כדברי התוס' בערכין. וכן באר הלבוש שם סעי' ב בטעם הדין שאינן מוציאות לאיש יד"ח: 'לא אלימא חובותיהו להוציא את האנשים ידי חובתם... וי"א שאם קוראה אינה מברכת על מקרא מגילה, שאינה חייבת בקריאה אלא מברכת לשמוע מגילה, שעיקר חיובה היא השמיעה מן האנשים'. וכן סבר הפרמ"ג בס"י תרצ"א א"א ס"ק כד בגדר חיובן.

העמק ברכה בהלכות מגילה אות ג כתב כי אשה חייבת רק בשמיעת המגילה, ואילו איש מחוייב בקריאת המגילה, שכן מחוייב בקריאתה מדין הלל, ולכן אינה יכולה להוציא לאיש יד"ח. והדברים אמורים דווקא בקריאה של הלילה, אך בהלל של היום – אף נשים חייבות, ואין להבדיל בחיובם. והביא שיטת תוס' בסוכה ב"דף לה. בד"ה 'מי שהיה' שאף שאשה פטורה מהלל דסוכות ועצרת משום שהם מצוה שהזמן גרמא, מ"מ בהלל דלילי פסחים חייבות: 'שאני הלל דפסח דעל הנס בא, ואף הן היו באותו הנס'. וה"ה שחייבות גם בהלל הנאמר בפורים, שכן היו באותו הנס.

ואפשר שנחלקו, אם כל שאינו מחוייב בדבר התמעט מהיכולת להוציא אחרים, או שמעשה שלו לקוי וחסר, ולא חשיב כלל כמעשה מצווה. הבה"ג סבר שכיון שאינה בתורת הדבר אין בכוחה להוציא אחרים, ואין די בחיובה לשמוע את המגילה בכדי להחשיב את מעשיה כמצווה שמאפשר לאיש לצאת יד"ח. כן נראה מהשוואתו את קריאתן, לדין התוספתא שהטומטום והאנדרונוס שאינן מוציאות יד"ח את שאינו מינו. לעומת זאת סברי ההגהות מיימוניות, שכיון שיש לאשה צד חיוב במצווה, חשיבא כמעשה מצווה ובידה להוציא אחרים.

המרחשת בח"א ס"י כב סק"ט באר כי נחלקו אם קריאתה זו הלילא. הבה"ג סבר שהוי כהלל, וכיון שנשים פטורות מהלל אינן יכולות להוציא אנשים, אך בגוף החיוב הקריאה הינן שוות לחיוב של הגברים (ואה"ג דיכולה אשה להוציא איש בקריאה בלילה, שכן אין חיוב לומר הלל בלילה. ושווה לאיש בגדר חיוב הקריאה). אולם החולקים ס"ל כי קריאתה אינה כהלילא, ולכן אין מניעה שתוצאנה הנשים את הגברים בקריאתן. אך ראה שהפרמ"ג בס"י תרצ"א א"א סק"ב כתב שמרדכי ואסתר ראו לנכון לתקן לקרוא גם בלילה, כדין ההלל הנאמר בליל פסח. ולדבריו, אף לקריאת המגילה בלילה ישנו דין הלל, ולפי"ז לא תוכלנה הנשים להוציא איש יד"ח. וביסוד דברי המרחשת צ"ב, שכן איזה הלל איכא בקריאת המגילה, ואפשר להבין כי תיקנו לקרוא את המגילה לפרסומי ניסא, ובכך

מצוות קריאת המגילה ~ קלה

יוצא גם יד"ח הלל. ולפי דרך זו, אף שאין מחוייבים בלילה בדין הלל, מ"מ בפרסומי ניסא חייבים, וכיון שגדרי קריאתה שוים לזה של הלל, על כן לא יוכלו הנשים להוציא לאיש אף יד"ח הקריאה בלילה.

הטורי אבן במגילה בדף ד. באר כי חיוב במקרא מגילה הינו מדברי קבלה, אך הנשים מחוייבות רק משום שאף הן היו באותו הנס, והוא חיוב מדרבנן. ועל כן אינן יכולות להוציא את הגברים שחייבין מדברי קבלה. וראה בתוס' שם בד"ה 'שאף הן היו' מחלוקת תירוצים אם סברת שאף הם היו באותו הנס, מחייבת מדאורייתא, או מדרבנן. שכן הקשו למה נצרך ההיקש 'דכל שישנו בכל תאכל חמץ, ישנו בקום אכול מצה' לחייב את הנשים במצה, תיפוק ליה מטעם שהן היו באותו הנס. ותירצו: 'דמשום האי טעמא לא מחייבא אלא מדרבנן, אי לאו מהיקשא'. ותירוצ' נוסף כתבו: 'ורבינו יוסף איש ירושלים תירץ, דסלקא דעתך למיפטרה מגזירה שוה דט"ו ט"ו דחג הסוכות', הרי דסברת שהיו באותו הנס, מחייבת מדאורייתא. ואפשר שבהכי פליגי אם יכולות הנשים להוציא יד"ח את האנשים. ובטורי אבן שם המשיך לחקור, אם ישנו חיוב על גברים מדרבנן בנוסף לחיוב מדברי קבלה, ונפק"מ אם בהעדר קורא, ישמע קריאת אשה, ויצא יד"ח מדרבנן, וכן נקט. ושלל מלומר שכיון שאיכא חיובי עליה מדברי קבלה, לא הוסיפו עליה חיוב מדרבנן.

השו"ע בסי' תרפט סעי' ב פסק: 'וי"א שהנשים אינם מוציאות את האנשים'. והרמ"א הוסיף בשם המרדכי: 'וי"א אם האשה קוראה לעצמה מברכת לשמוע מגילה, שאינה חייבת בקריאה'. והנה המג"א שם בסק"ה העיר כי למרות שאשה מוציאה איש בנר חנוכה, כמבואר בהלכות חנוכה בסי' תרעה, הכא לדברי דיעה זו שבשו"ע אשה אינה מוציאה איש: 'דשאני מגילה דהוי כמו קריאת התורה (סמ"ג) פי' ופסולה מפני כבוד הצבור. ולכן אפי' ליחיד אין מוציא' דלא פלוג (רא"ם). והנה על דברי הרמ"א, כתב המג"א בסק"ז שטעמו הוא: 'דס"ל כמ"ד שאין מוציאות אנשים'. ותימה, מדוע נזקק המג"א בביאור שיטת השו"ע לחידוש שאשה אינה מוציאה לאיש מפני כבוד הציבור, ולא כתב שסבר השו"ע שאשה אינה ברת חיובא כאיש, כפי שבאר בדעת הרמ"א. הרי שהבין, כי לדעת השו"ע חיוב האשה שווה לזה של האיש, ועל כן לא הצריך שהאשה תברך על שמיעת מגילה כפי שהצריך הרמ"א. ולפי"ז אין מניעה שאשה תוציא איש ידי חובתו, שכן חיובם שווה, ורק מטעם כבוד הציבור, מנועה מלהוציאו במקרא מגילה. וכפי שהשווה המג"א שם לדין קידוש, על פי דברי המג"א בסי' רעא סק"ב שזילא מילתא שתוציא אשה את הרבים. והרא"ם על הסמ"ג כתב כי אף ליחיד לא תוציא, משום לא פלוג. ומהתוס' בסוכה בדף לח. בד"ה 'באמת אמרו' נראה כי מנועה מלקרוא רק

לרבים, ולא ליחיד: 'משום דרבים, זילא בהו מלתא. דהרי מגילה דנשים חייבות בה. ופירש בה"ג דאין נשים מוציאות את הרבים ידי חובתן במגילה'. הרי שהבינו שאין גדר חיוב הנשים שונה בדין המגילה, ורק משום זילא מילתא אין הנשים מוציאות יד"ח גברים.

אולם הר"ן במגילה בדף יג. מדפי הרי"ף כתב על המשנה ש'הכל עולין למנין שבעה, ואפילו אשה ואפי' קטן': 'עולין להשלים קאמר, ולא שיהו כולם קטנים ולא נשים, דכיון דלאו בני חיובא נינהו לא מפקי לגמרי'. הרי שהבין כי אין הנשים כלל ברי חיובא בקריאת התורה, וצ"ע אם דין מקרא מגילה שווה לקריאת התורה, ולא רשאות לקרוא לרבים, או שכיון שוודאי חייבות בה אף רשאות לקרותה לעצמן. והרמ"א שם הביא אפשרות שאשה תקרא לעצמה.

עוד יש לבאר עפ"י האבודרהם פורים כי אין נוסח הברכה על המגילה נקבע 'לשמוע', כיון שלשון זו מורה על צורך בהבנה, וקיי"ל שאין צריך להבין את הנאמר במגילה, כדגרסינן במסכת מגילה בדף ל. הלועז ששמע אשורית יצא, ומשו"ה השו"ע לא פסק שנשים יברכו על שמיעת המגילה. ולפי"ז אין ללמוד מנוסח הברכה על גדר חיובן, ואף לשיטת השו"ע חיובן של הנשים שונה משל האנשים, ומדינא אין להן להוציא יד"ח אנשים.

ואפשר שנחלקו השו"ע והרמ"א בגדר חיוב הנשים בקריאת המגילה; שלשו"ע הינן חייבות בקריאת המגילה כאנשים, אלא שצריכות רק את השמיעה בקריאה זו, ואילו הגברים צריכים לצאת יד"ח הקריאה, ולכן שפיר יכולות לברך על קריאת המגילה, שכן הקריאה הינה מצורכי מצוותן. ברם לרמ"א, מחוייבות הנשים בשמיעת המגילה בלבד, והקריאה הינה תנאי וגדר השמיעה, אך אינו מגוף חיובן. ואתי שפיר שפסק המשנ"ב שם בסק"ח בשם החיי אדם, שבהעדר מישהו שתוכל לשמוע קריאתו, יכולה לברך על שמיעת מקרא מגילה, שכן הקריאה הינה מגוף חיובא: 'וכ"ז ביש לה ממי לשמוע. אבל אם אין לה מי שיקרא לפניה, תקרא היא לעצמה במגילה כשרה, ומברכת אקב"ו לשמוע מקרא מגילה'. ובזה יש לבאר שאשה יוצאת בברכת האיש, אף שהוא מברך על הקריאה, והיא חייבת בשמיעה בלבד, שכן אף לגבי האשה הקריאה הינה מגדרי חיובה.

בקונטרס מגילה לגר"ח טורצין בס"י יד הביא משמיה דהגרי"ז סולובצ'יק זצ"ל לבאר ביסוד מחלוקתם, דנחלקו אם חיוב הנשים מפאת שהיו באותו הנס, אינו מחייב מחודש, אלא מעמיד את החיוב הכללי על תילו, ומורה כי אין לפטור ממצוות המגילה מחמת שהזמן גרמא, ונמצא שחיובן זהה לחיוב הגברים, ולכן גם יוכלו להוציא את

האנשים בקריאתן. או שמא חייבו את הנשים בחיוב מחודש משום שהיו באותו הנס, ואינו זהה לחיוב האנשים, ואזי לא יוכלו להוציא בקריאתם את האנשים המחוייבים בקריאתה ככל מצוות עשה. ובכך יש לתלות אם חיוב נשים הוא חדא דרבנן, או תרי. שכן אם חיובן מכח שהיו באותו הנס, הוי חיוב מחודש, והוי תרי דרבנן – חיוב המגילה הינו מדרבנן, וחיוב הנשים שהיו באותו הנס הוא חיוב דרבנן נוסף. ברם אם חיובן הינו מכח עיקר תקנת חכמים במצוות המגילה, ורק למדו שלא לפוטרים משום שהיו באותו הנס, אזי חייבות מכח חדא דרבנן.

ולכשתדייק בטעמי החיוב מכח 'שהיו באותו הנס', ראה, כי סבר הרשב"ם בפסחים ב"דף קח: שמשום שנעשה הנס על ידם חייבום במצוות היום, וא"כ הודאתן ופרסומי ניסא דלהון הינו על ניסי הישועה שהיו שותפות להם, ושפיר לא יוכלו להוציא יד"ח אנשים שעיקר הודאתם והלל הינו על הצלתם מהכלייה והגזירות שחרצו את דינם. אמנם אם טעם חיובן הינו משום שהיו בכלל הגזירה, כדבארו התוס' שם, אזי שווים בהודאתן להודאת וחיוב פרסומי ניסא של הגברים, ורשאינות להוציא את הרבים יד"ח.

התוס' במגילה ב"דף ד. בד"ה 'שאף הן' הקשו מדוע בעי קרא לרבווי נשים במצה, והלא היו הם באותו הנס, ודי בהאי טעמא לחייבן במצה. והלא דבר הוא, שכן התוס' סברו כי אין הנשים יכולות להוציא את האנשים, הרי שהבינו, שהחיוב שהיו באותו הנס הוי חיוב בפנ"ע, ואינו כחיוב מצוות עשה של הגברים. ולדבריהם, היה צריך לקרא לחייב הנשים במצה, שכן חיוב שהיו באותו הנס הינו שונה בחיובו. על כורחך, שהבינו התוס' דלא כבה"ג, וחיוב שהיו באותו הנס, הוי כחיוב גמור של כל מ"ע, וחיבות כאנשים בקריאתן, ועל כן הקשו שלא היה צריך קרא נוסף לרבות את הנשים לחייבן. מכאן הוכיח בקונטרס מגילה שם, דלפי"ז הטעם שאינם מוציאות אנשים אינו משום שחיובן משום שהיו באותו הנס, פחות בחיובו ושונה מזה של הגברים. וכיאר בטעמא דדינא שאינן מוציאות אנשים, מדין שקריאה זו הינה כקריאת התורה, ומשום כבוד הציבור, כמבואר במג"א בסי' תרפט בסק"ה.

במור וקציעה בסוסי' תרפט הקשה מאי שנא דין המגילה שנשים אינן רשאינות להוציא את הרבים, מדין ההלל שנשים וקטנים מוציאים את הרבים. והשיב כי כיון שמצוותה לקרות במניין, אפילו בזמנה משום פרסומי ניסא, מנועות לקרוא אף ליחיד משום דלא פלוג, כדעת הרא"ם.

הכלבו בסי' מה כתב בשם בעל עשרת הדברות: 'שאינן נשים מוציאות אנשים בקריאתם, והטעם משום דקול באשה ערוה. ואע"ג דמדליקות נר חנוכה ומברכות, לא דמי, לפי

שאינן צורך שיהיו שם האנשים בעת ההדלקה. הרי שמשום צניעות אינן רשאיות לקרוא ולהוציא גברים, אך אין גדרן שונה בחיובן.

האור שמח בהל' מגילה פ"א ה"א באר חילוק מהותי בהבדל בין קריאת הנשים לשל הגברים, עפ"י התוס' במגילה בדף ז. בד"ה 'נאמרה לקרות', שהקשה על דברי שמואל שם שסבר שאסתר ברוח הקודש נאמרה ולא בכתב, ולכן המגילה אינה מטמאת את הידים: 'נאמרה לקרות, ולא נאמרה ליכתוב'. והקשה התוס' מהמשנה בדף יז: 'קראה על פה לא יצא', בניגוד לדברי שמואל שמתר לקרותה על פה. ובאר התוס': 'דהא דקאמר לא ניתנה ליכתב ברוח הקודש, אבל מדרבנן ניתנה ליכתב ולקרות'. הרי שמדברי קבלה יוצא יד"ח בקריאה בע"פ, ומדינא דרבנן יש לקרוא מהכתב, כדרשת רבא במגילה בדף יח. מפרשת מחיית עמלק: 'כתב זאת זכרון בספר, מה להלן בספר אף כאן בספר'. והסיק האו"ש, עפ"י יסוד דברי ספר החינוך מצוה תרג שנשים אינן מחוייבות במצוות זכירת ומחיית עמלק, דלאו בני כיבוש נינהו – הרי שאינן מחוייבות בדין הקריאה מהספר והכתב, אלא רק בחיוב מדברי קבלה, בקריאה בעל פה. אמור מעתה, שמשו"ה אין הנשים מוציאות את הגברים יד"ח, שכן חיובן שונה, ואף שתקרא האשה מספר, אינה ברת חיובא בכך, וכשומע האיש קריאה בעל פה. אולם בשיטת הרמב"ם הבין, דסבר שאשה רשאית להוציא אנשים.

השערי תשובה בס"י תרצה סק"ט כתב בשם השבות יעקב שנשים חייבות במשלוח מנות מלבד עובדת היותם בנס, משום הנאמר: 'כתיב קבלו היהודים, והנשים בכלל'. ויש לעיין מדוע לא נזכר טעם זה, שכלולות בכלל הפסוק זה, לחייבן בקריאת המגילה בחיוב הגברים. ובברכת מרדכי פורים בס"י יד חילק בין מצוות הכלולות בכלל 'עשייה' והן משלוח מנות מתנות לאביונים והסעודה, לבין קריאת המגילה שהינה מצוות 'זכירה'. ונשים כלולות בפסוק 'וקבל היהודים את החלו לעשות', ולא בחיובי הזכירה. ודייק כן ברש"י אסתר פ"ט פכ"ח: 'נזכרים, בקריאת מגילה. ונעשים, משתה ושמחה ויום טוב לתת מנות ומתנות'. והקשה שלהדיא הקישה הגמ' במגילה בדף ב. זכירה לעשייה, וא"כ יש להקיש בין החיובים ולחייב את הנשים גם בחיוב הזכירה. ובאר כי מההיקש למדים להשוות בין חיובי היום, אך אין בכח ההיקש ללמד על חיובי הגברא, ולחייב את הנשים ביתר מצוות היום. וכן מבואר בביאור הגר"א למגילה אסתר פ"ט פכ"ח: 'ימי הפורים, הם המשתה ושמחה, לא יעברו מתוך היהודים, שהם הגדולים. וזכרם, שהיא קריאת המגילה לא יסוף אפילו מזרעם, דאפילו קטנים חייבים בקריאת המגילה'. נראה להבין בדבריו שישנם חיובים מהלכות היום 'ימי הפורים', וישנם חיובים דקאי ורמי אגברא וחיובו את כל ישראל כולל הקטנים, לא מדיני היום. ואפשר שבמגילה חייבים

מצוות קריאת המגילה ~ קלט

הגברים מדיני היום מלבד החובה האישית דקאי אגברא, ואילו הנשים מחוייבות רק בשל החובה האישית דקאי עליהן ולא מדיני היום, ולפיכך אינן יכולות להוציא את הגברים יד"ח בקריאתן.

אם נשים וקטנים מצטרפים לעשרה: הטור בסי' תרפט הביא דעת בעל העיטור שכתב: 'מסתברא כי היכי דנשים מזמנות לעצמן ואינן מצטרפות לברכת הזימון, ה"נ אינן מצטרפות לי' לכתחלה'. ואילו הכלבו בסי' מה כתב: 'נשים... מוציאות אף האנשים, ואעפ"כ אין ראוי להשלים בהן עשרה, דכל מקום שהצריכו עשרה אנשים בעינן'. אך הרמ"א בסי' תרצ סעי' יח הביא את הגה' אשרי דמסתפק בדבר אם מצטרפות. והמג"א שם ס"ק כד העיר: 'באמת בהג"א מסתפק בקטנים ונשים, ופלוגתא היא בטור סי' תרפט'. והערתו צ"ב, מאי קאמר.

וזהו לשון הגהות אשרי בפ"ק דמגילה סי' ו: 'מיהו מספקא ליה שלא בזמנה אי בעינן שיהו כולן בני מצות, כמו כל הטעונוין עשרה. או דלמא, הואיל ואינו אלא פרסומי ניסא, אע"פ שאינן בני מצות איכא פרסומי טובא'. לא באר בדבריו, את מי 'שאינו בני מצוות' ביקש לרבות לענין פרסומי ניסא.

הפרמ"ג אש"א שם ס"ק כד באר, כי ישנה טעות דפוס בדברי המג"א, וכך צ"ל: 'באמת בהג"א מסתפק בקטנים. ונשים פלוגתא היא בטור סי' תרפט'. כלומר, הערת המג"א היא שהגה' אשרי הסתפק רק לגבי קטנים שלא בני מצוות נינהו, אך נשים וודאי מצטרפות. והוסיף הפרמ"ג, כי הרמ"א הבין כי ספק ההגה' אשרי מתייחסת רק לגבי נשים, אם צריך בני חיובא בעלי חיוב שווה ואילו הנשים חייבות רק בשמיעה, או שלפרסומי ניסא די בכך שבנות חיובא הן, אך קטנים וודאי אינם ברי חיובא כלל ורק מדין חינוך מחוייבים, ולא יצטרפו לעשרה.

ובמקראי קודש סי' לה הבין בפשיטות שעשר נשים מצטרפות יחד, ובאר בהררי קודש שם שספק ההג' אשרי הוא רק לגבי צירופן לגברים, ומשום פריצותא. וקצ"ע שבלשון הספק משמע שרוצה לצרף שאינו ברי חיובא עם ברי חיובא, ונשים ברי חיובא נינהו, על כורחך שלא אותן רצה לרבות. ועוד, שלדבריו אין מקום להסתפק לגבי קטנים כלל ועיקר, שכן אינם ברי חיובא כלל.

ולכשתעיין בדברי האור זרוע בהלכות מגילה סי' שע, נראה להכריח שכלל בספיקו אף את הנשים. שכן הקשה מדוע לא כללה המשנה במגילה פ"ד מ"ג את קריאת המגילה בכלל החיובים להאמר בעשרה. ועל יסוד חקירתנו אם צריך בקריאת המגילה עשרה בני חיובא בדווקא, או שמשום פרסומי ניסא א"צ בני מצות, יישב את קושייתו: 'ואם כך

הוא שאינה צריכה בני מצות, אתי לי שפיר דלא תני מגילה שלא בזמנה בהדי הני דפרק הקורא עומד, דהנהו כולהו עשרה בני מצות. והנה אי נימא כי ספק האו"ז הוא רק לגבי קטנים, אך אשה וודאי מצטרפת, יכל היה ליישב שלא מנו את המגילה בהדי חיוב המשנה להאמר בעשרה, שכן אשה מצטרפת למגילה ולא למנוים במשנה שם. על כורחך, כי אף הנשים כלולות בהאי ספיקא, כהבנת הרמ"א.

ואפשר לתלות את ספקו זה של הרמ"א, במחלוקת הראשונים בצורך בעשרה בקריאת המגילה, אם בעי עשרה לקרותה כדבר שבקדושה, ולכך צריך ברי חיובא בדווקא, או שהצורך בעשרה הינו לפרסומי ניסא, ואזי די בכל מי שיש לו שייכות למצווה.

בהלכות תפילה, השו"ע בס"ז נה"ס ד הביא דעת היש מתירין לצרף קטן המבין לעשרה, ודחאה. והמג"א שם סק"ד הביא דעת התשב"ץ שלקריאת התורה מצטרף קטן, כיון שהוא עולה למנין ז': 'ובסוף סי' תרץ משמע דיש להסתפק בדבר'. ובאר שם המחצית השקל, כי כוונת המג"א להקשות על התשב"ץ מספק הרמ"א דידן, שכן נשים חייבות במגילה, ואפ"ה מסופק הרמ"א אם מצטרפות לעשרה, הרי שאין להוכיח שקטן מצטרף לעשרה מכך שחייב בקריאתה ועולה למנין ז'. מגוף ראיתו של המג"א כנגד התשב"ץ, נראה שסבר, שהמניעה מלצרף נשים אינה רק משום פריצותא, שכן אז יכול היה לומר שדווקא נשים לא מצטרפות אף שחייבות, אך קטן שפיר יצטרף. וכן נראה שסבר דלא כפרמ"ג ודעימיה, שהמניעה מלצרף נשים משום היותן חייבות רק בשמיעה, שכן גדר חיובן שונה, ומשו"ה לא מצטרפות, ומנ"ל למעט קטנים מלצרפם לעשרה. ויתירה מכך יש להקשות על גוף דברי הבנת המחצית השקל, דלמה ליה למג"א להקשות ולהקיש מחיוב הנשים לגבי חיוב הקטנים, בעוד דלדידיה דהמג"א ספק ההגה' אשרי עוסק בקטנים גופייהו. ויש לפרש שקושיית המג"א אליבא דידיה, מסוף סי' תרץ שהסתפקו באפשרות שהקטנים יצטרפו לעשרה, אף שחייבים גם הם במצוות המגילה, והוא לא הזכיר בתוכן הספק ריעותא זו שחיובם שונה (ואכן הגה' אשרי במגילה פ"ב סי' ז' עצמו סבר: 'הנהיגו שיהו קטנים קורין אותה לריבים, נראה דבקטן שהגיע לחינוך מיירי'. הרי שחיובם שווה לשל גדול).

החזו"א או"ח סי' קנה סק"ב באר בספק האו"ז כי איירי בקטנים בלבד, ונשים וודאי מצטרפות.

ואילו המשנ"ב שם ס"ק סג הביא את דברי הפרמ"ג בדעת הרמ"א שהספק רק לגבי נשים, וקטנים לא מצטרפין כלל: 'דמדלא הזכיר הרב קטנים, משמע דס"ל דקטנים בודאי אין מצטרפין לעשרה, דלאו בני חיובא נינהו וחיובן הוא רק מטעם חינוך'. ובניגוד לכך סתר המשנ"ב דברי עצמו, ובדין קריאה שלא בזמנה, פסק המשנ"ב בס"י תרפ"ח סק"כ

שיקראנה: 'בקיבוץ עשרה... אכן אפשר דסגי בקטנים, הואיל והוא רק משום פרסומי ניסא'. וליישוב נימא, שכיון שרק חומרא היא לאסוף עשרה כשקורא שלא בזמנה, ומרן המחבר לא הביאה כלל וסבר שאף אין לברך על קריאה זו, לא החמיר המשנ"ב כפרמ"ג. אולם כשהביא השו"ע צורך לחזור אחר עשרה, החמיר כוותיה, וסבר שקטנים כלל לא מצטרפין.

ואפשר לבאר, כי ישנם שתי מעלות בקריאת המגילה בעשרה; שיקרא בקדושה, וכן שיקרא בפרסום. וזהו תוכן הספק של האור זרוע והגהות אשרי, אם מצטרפים קטנים למנין עשרה. אמור מעתה, כי בקריאה בזמנה החמיר המשנ"ב ומנע מלצרף קטן לעשרה, בכדי שתקרא את המגילה בקדושה. ברם בקריאה שלא בזמנה, אין מעלה בקריאה בקדושה, אלא רק שיקראנה בפרסום, ולכן ניתן להחשיב קטנים ולקרוא אף בפניהם.

מי עדיף שישמע המגילה בציבור – אשה או קטן: בשו"ת חלקת יעקב או"ח סי' רלב כתב שיש להעדיף שקטן ילך לשמוע המגילה בציבור, שכן השו"ע בסוסי' תרפט כתב שמנהג טוב להביא קטנים וקטנות לשמוע מקרא מגילה, ונקט כי מיירי אפילו באלו שלא הגיעו לחינוך (ודלא כביאורה"ל שם בד"ה 'מנהג טוב' שסבר שיש להביא רק אלו החייבים בחינוך). ובקטנים אלו החיוב על האב, ואילו בהגיע לחינוך החיוב על התינוק בעצמו. ומטרת הבאת קטנים אלו הינה 'כדי לחנכם במצות פרסום ניסא' כלשון הלבוש שם סעי' ג, וכן כתב האליה רבה שם סק"י בטעם העדפתם על פני שמיעת האשה: 'בראותם שינוי בזה שואלים מה זאת, ומתוך כך אתה בא לספר גבורותיו של הקב"ה', וכן נקט בכף החיים שם סק"ו. ואילו לענין נשים, כתב החלקת יעקב שם: 'לא מצינו בשו"ע ופוסקים, דיש מצוה ועדיפותא לדידהו לילך ולשמוע מקרא מגילה בציבור'. ואדרבה, הוא הוכיח מלשון המג"א בריש סי' תרפט שאינן חייבות לקרוא בציבור: 'צריך לקרותו בביתו לפני הבתולות', ואם יש איזה עדיפותא בציבור גם לגבי נשים משום פרסומי ניסא או ברוב עם הדרת מלך, מדוע לא ילכו גם הן לשמוע מקרא מגילה.

אולם במשנה הלכות ח"ד סי' פב הבין שיש חיוב על נשים לשמוע את המגילה ברוב עם, וכן מבואר להדיא בחיי אדם סי' קנה סק"ז.

חיוב עבד

חיוב עבדים בקריאת המגילה: הרשב"ם והתוס' בדף קח: נחלקו בטעם חיוב הנשים. הרשב"ם כתב כי חייבות משום שהנס נעשה ע"י נשים צדקניות, וא"כ דווקא נשים יש לחייב אך לא עבדים. והתוס' בד"ה 'היו' כתבו שנשים חייבות שכן אף הן נצלו מהשיעבוד, ולפי"ז אף עבדים חייבים ככל ישראל. הטור בס"י תרפט כלל את העבדים בכלל אלו החייבים במצוות המגילה, וכן סבר המג"א שם סק"ב לחייב אפילו עבד שלא משוחרר. לעומת הב"י שם שהעלה סברא לפוטרים, כיון שלא התרחש הנס על ידם, וכן סבר הגר"א שם לפטור.

בחדושי הגרי"ז במסכת ערכין בדף ג. חקר אם טעם זה שאף הן היו באותו הנס' הוא גורם מחייב במצוות של פרסומי ניסא, או שהוא סימן שלא נוהג במצווה זו פטור של 'זמן גרמא', ונותר החיוב במצווה בעינו כדקיימא. נפק"מ יהא אם תוכל אשה להוציא איש יד"ח, שכן אם שייכותן לנס הוא סיבת חיוב, הרי יש עליהן חיוב שונה מחיוב הגברים ולכן לא תוכל להוציא איש יד"ח. אך אם הוא סיבה שלא לפטרן מטעם שהזמן גרמא, הרי מקור חיובן שווה לחיוב הגברים ולא תהא מניעה שתוציא איש יד"ח. נראה שהתוס' שכתבו כי הטעם 'שהיו באותו נס' מחייב רק מדרבנן, הבינו ודאי שהוא גורם מחייב ולא רק סימן שאינן פטורות, ולכן אינן חייבות כגברים.

נפק"מ יהא גם לעניין חיוב עבד, שאם 'היו באותו הנס' הוא סיבת חיוב, יש לדון אם יש לחייב עבדים, ותלוי אם היו כלל באותה תקופה (הב"י בס"י תרפט כתב שהיו עבדים בכלל הנס, והגר"א שם סעי' א כתב שלא היו בכלל הסכנה). ואם הוא סימן שאין במצווה זו פטור של זמן גרמא, הרי שאף עבד לא יכול להפטר מכח סברא שאיננו מחוייב במצוות שהזמן גרמא, שכן במצווה זו לא חל פטור זה. הב"י בס"י תרפט תלה להדיא בחקירה זו את מידת חיוב העבד, עפ"י טעמי חיוב הנשים. דאם חייבות הנשים משום שהיו בהצלת הנס, גם לעבדים התרחש ניסא, וחייבים בהודאה. ואם משום שנעשה הנס ע"י אשה, יש לפטור את העבדים, מאחר שזו מ"ע שהזמן גרמא, ולא נעשה הנס על ידם.

הנה הרמב"ם בהלכות מגילה פ"א ה"א והסמ"ג בהלכות מגילה לא כללו עבד שאינו משוחרר בכלל חיוב המגילה, וכתבו: 'ועבדים משוחררים'. ברם הטור בס"י תרפט לא חילק, וסתם לחייב כל עבדים. ואפשר לבאר שנחלקו בגדר הלימוד שאף הן היו באותו הנס, אם מחייב את כל שהוקשו לנשים, ואז אין לחלק בין העבדים, אולם הרמב"ם והסמ"ג סברי כי זהו טעם לחייב את אלו ששותפים בנס בלבד, ועל כן יש לחייב את המשוחררים בדווקא.

הלח"מ שם דייק בדברי הרמב"ם, כי דווקא עבדים משוחררים מחוייבים בקריאת המגילה, אך עבד שאינו משוחרר אינו חייב במגילה: 'ואין לדמותם לנשים דשאני נשים שע"י אשה נעשה הנס'. ובקונטרס מגילה לגר"ח טורצין בסי"ט באר על פי דיוקן זה, שריכו לחייב במגילה רק את אלו שהיו באותו הנס, ולא זולתם. ואפשר לבאר בשני אופנים ביסוד חיוב העבדים, ויש לחקור בהשוותם חיובם במצוות לחיוב הנשים; האם אחרי שלמדו מהיקש לחייב את העבדים במצוות כנשים, יש לעבדים חיוב עצמי בכלל המצוות, ויש לבדוק בכל מצווה את מידת היותה שהזמן גרמא. או שחיובם במצוות נלמד תדיר מחיוב הנשים, וכל היכא שאשה חייבת אף שהוא בשל שייכותן לנס – גם העבדים חייבים, למרות שהיו מצוות עשה שהזמן גרמא. וכן חקר המנ"ח במצווה א אם העבד הוקש לאשה ללמוד על חיובם, או שלמדו מאשה את הפטור של עשה שהזמן גרמא, ואזי אם האשה פטורה מטעם שונה, אין לפטור עבדים מכך. הפרמ"ג בסי' תרצה אש"א ס"ק יא הסתפק אם יכול לשלוח מנות לעבד כנעני, שמא אינו בכלל רעהו, אך פשיטא היה ליה שהעבד חייב לשלוח. הרי שנקט בפשיטות שחייב במצוות היום.

חיוב קטנים

חיוב קטן במגילה – חיוב גמור, או דין חינוך: הגמ' במגילה ב"ד י"ט: אומרת: 'הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן, רבי יהודה מכשיר בקטן'. נמצאנו, שנחלקו התנאים בגדר חיוב הקטן, ולר' יהודה קטן חייב במצוות מגילה, אך לא התבאר אם מחוייב מדינא כחיוב גמור, או רק מדין חינוך, ככל מצוות שחייב בהם. הירושלמי במגילה פ"ב ה"ה כתב בטעמא דחיובא דקטנים במגילה, משום שהיו באותו הנס: 'בר קפרא אמר, צריך לקרותה לפני נשים ולפני קטנים, שאף אותם היו בספק'. הרי דישנה השוואה בין נשים וקטנים, וכיון שהיו בכלל הצלה מהנס, חייבום חכמים במצוות המגילה מדינא. כן נראה שהבין בהלכות גדולות בהל' מגילה בסי' י"ט שכתב על דין זה: 'אלא שחייבין במשמע. למה, שהכל היו בספק להשמיד להרוג ולאבד, והואיל והכל היו בספיקא הכל חייבין במשמע'. הרי שמעיקרא היתה התקנה על שהיו בכלל הגזירה ונושעו, ואין חיוב הקטנים שונה.

אך הרמב"ם בהלכות מגילה פ"א ה"א כתב: 'ומחנכין את הקטנים לקרותה', וכ"כ השו"ע בסי' תרפט סעי' א, נראה כי יסוד חיובם הוא מדיני החינוך. והגר"א בביאורו שם בסק"ג כתב

אחר שהביא את הירושלמי: 'ואינו אלא חינוך כמו בכל מצות'. הרי יסוד חיוב הקטן הוא משום דין בחינוך הגם שהיו באותו הנס, ואין כאן חיוב עצמי גמור עליהם. והוכיח כן מהתוס' במגילה שם שסברו שאין קטן מוציא גדול משום שהוא 'תרי דרבנן', הרי שחיובו הינו מדין חינוך.

כיוצא בו, מצאנו שהגמ' בפסחים בדף קח: : 'ת"ר הכל חייבין בארבעה כוסות הללו, אחד אנשים ואחד נשים, ואחד תינוקות. אמר רבי יהודה וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין? אלא מחלקין להן קליות ואגוזים'. הר"ן בדף כג: מדפי הרי"ף כתב 'כי הא לא שייך לחנכם במצות דכיון שאין נהנין ושמחין בו, אינו להם דרך חירות'. נראה, שלו היו הקטנים ברי מצוות, היו מחוייבין בשתיית ד' כוסות אף שאינם נהנים מהיין, אלא שכיון שחייבין רק מדין חינוך, נחלקו רבנן ור' יהודה אם לחייבם מדין חינוך, שכן אינו דרך חירות בשבילם. אולם הרשב"ם בד"ה 'ואחד התינוקות' באר 'שגם הם נגאלו' ולכן חייבין בד' כוסות, למרות שקטנים פטורין מן המצוות אפ"ה כללו אותם בחיוב, שכן אף הם נגאלו, ולא מטעם חינוך במצוות.

בהלכות גדולות שם כתב: 'אלא שחייבין במשמע... והואיל והכל היו בספיקא הכל חייבין במשמע', הרי דחיוב הקטנים בשל היותם באותו הנס, הוא רק על שמיעת המגילה בלבד. וכן כתב להדיא הגהות מיימוניות הל' מגילה פ"א ה"א: 'ואומר רבינו שמחה שאין שייך לומר כאן אתי דרבנן ומפיק דרבנן הואיל ואין חייבים בקריאה, אלא רק בשמיעה, דבהא פליגי ר' יהודה ורבנן דר' יהודה מכשיר קטן בפ"ב'. וכ"כ הישועות יעקב בסי' תרפח סק"ג כתב כי כל החייבים במצווה מכח היותם באותו הנס, חייבים רק בשמיעה ולא בקריאה. וכיון שקטן חייב מכח היותו באותו הנס בשמיעה, לא ראו חכמים צורך להטיל עליו פן נוסף במצווה זו. משום שדין חינוך במצוות נועד שיהא מורגל במצווה, וכיון שכבר מחוייב במרכיב במצווה, לא נזקקו חכמים להרגילו בכל פרטי המצווה. ולפ"ז הקטן מחוייב במצוות השמיעה מדינא, ולא הטילו עליו כלל דין חינוך במצווה זו (יש לציין, כי הבין שדין חינוך נמדד ונבחן בכל מצווה לגופו, וכיון ששייכי ומחוייבים בחלק ממצווה זו לא החילו עליהם דין חינוך לחייבם כגדול, ולא נאמר בהכללה דין כללי במצוות כי מחוייבים הקטנים בדין חינוך). לכאורה ישנה נפק"מ להבנתו, שלדבריו שהקטנים יברכו 'לשמוע מגילה', ולא יברכו 'על מקרא מגילה' שכן אינם מחוייבים מדין חינוך במצוות. ואפשר, שאף שחייבין רק בדין שמיעת המגילה, מחוייבים לברך כדרך שיברכו כשיגדלו – 'על מקרא מגילה'.

הביאור"ל בסוסי' תרפט הקשה שישנה סתירה בפסקי מרן השו"ע שם. שכן פסק בסעי' ו: 'מנהג טוב להביא קטנים וקטנות לשמוע מקרא מגילה', והלא סבר בסעי' א' שמחוייבין

מדין חינוך בקריאת המגילה: 'ומחנכין את הקטנים לקרותה', ומדוע נקט שזהו רק מנהג טוב ולא דינא. ויישב הביאורה"ל, שאמנם מחוייב הקטן במגילה מדין חינוך, ברם הנוהג להביא לביהכ"נ לשמוע את הקריאה ברוב עם ולא לקרוא עבורו בביתו, הוא מנהג טוב. ואפשר שמקורו הוא מהירושלמי שם: 'ריב"ל הוה עבד כן, מכנש בנוי ובני ביתיה וקרי לה קמיהון', הרי אסף את הקטנים וקרא בפניהם ברוב עם, ולא בביתו. נמצאנו, כי מלבד דין החינוך בגופא של המצווה, מנהג טוב לחנכם גם לפרסום הנס ברוב עם.

אולם ניתן ליישב את דברי השו"ע, כי מדין חינוך מחוייב לחנכם לקרותה, כמבואר בסעי' א, אולם אף היכא שאינו בר יכולת לקרותה ולשמוע את קריאתה, ינהג להביאם לשמוע המגילה. נמצאנו שמדיני פרסום הנס מחוייב להביאם לשמוע את קריאתה, ולא בכדי לקיים את חיובם. וכן מוכח מדברי המג"א שם ס"ק יא: 'ובלבד שלא יביאו קטנים ביותר, שמבלבלים דעת השומעים', והנה אם אינם מחוייבים מדין חינוך, מדוע להביאם, ולמה לי טעמא שמבלבלים אחרים. ואם מחוייבים הקטנים לשמוע מדינא, הכיצד ימנע מדין חינוך משום שמפריעים לזולתם, והיה צריך להורות שיקרא להם בנפרד. על כורחך שמדיני פרסום הנס מחוייב להביאם, כל שלא מפריעים, ולא מדין חינוכם.

נפק"מ יש לכך, מאימתי מחוייבין הקטנים מדין חינוך. שלדעת השו"ע, הקטנים מחוייבים בקריאת המגילה, ורק בר יכולת לקרוא מחוייב בה, אך זה שביכולתו רק לשמוע בלבד אינו מחוייב מדין חינוך, אלא רק מנהג טוב הוא. ברם לסוברים שקטנים מחוייבים בשמיעתה גרידא, אזי כל קטן המסוגל לכך מחוייב לשמוע מדין חינוך במצוות, ולא רק כמנהג טוב. ונפק"מ נוספת להנ"ל, אם מחוייב בן הכפר לחנך בנו ולהביאו לקריאת ימי הכניסה, שכן מדין חינוך וודאי שחייב בהכי. אולם אם הוא מנהג טוב לחנכן לפרסום הנס, אזי חייב בו בפורים בדווקא ולא בימי הכניסה.

ראה בפרמ"ג בס"י תרצה אש"א ס"ק יד שקטנים חייבין במשלוח מנות מדין חינוך, שכן יש חיוב חינוך בדרבנן. ומדוע לא כתב כי חייבים הקטנים משום שהיו באותו הנס. ושמא צ"ל, שכשחייבו משום שהיו באותו הנס, לא חייבו בכל מצוות היום וגדריו ככל גדול בר חיובא. ומשו"ה הוצרכו התוס' במגילה ב"דף ד. בד"ה 'שאף' לבאר שעל כן הוצרכו לטעם שכל שישנו בחמץ ישנו במצה, לחייב נשים במצה. וכן נשים אינן חייבות בהלל דחנוכה, אף שחייבות בהדלקת הנר. ואפשר שאף לקטנים לא חייבו במשלוח מנות מעיקרא דדינא, אלא מדין חינוך.

הגר"א בכיאר למגילה אסתר פ"ט פכ"ח כתב: 'ימי הפורים, הם המשתה ושמחה לא יעברו מתוך היהודים, שהם הגדולים. וזכרם, שהיא קריאת המגילה לא יסוף אפילו מזרעם, דאפילו קטנים חייבים בקריאת המגילה'. הרי שחובת הקריאה לקטנים הינה מעיקרא דדינא, ולא כחינוך גרידא, לאפוקי מחובת הסעודה שחייבים בה רק הגדולים.

המהר"ם שי"ק או"ח בסי' שלט הוכיח מפסק השו"ע ביו"ד בסי' שסא שמבטלין תלמוד תורה להוצאת המת, ואפ"ה תינוקות של בית רבן לא מבטלין למען כך, ודרשו כן מהנאמר במסכת שבת בדרף קיט: שאין מבטלין תשב"ר אפילו לבנין בית המקדש. הרי שאפשר שגם עבור קריאת המגילה יבטלו רק את אלו שמבטלין תלמוד תורה, ולא יבטלו תינוקות של בית רבן, ואין בדרשת הגמ' שמקרא מגילה דוחה תלמוד תורה, להורות שגם תשב"ר יפסיקו מלימודם לקריאת המגילה. והסיק המהר"ם שי"ק, שזהו החידוש בחיוב הקטנים מכח הסברא שאף הם היו באותו הנס, שחיוב קריאת המגילה קאי גם עליהם ועל כן יבטלו מלימודם לקריאתה. ואמנם לצורך הוצאת המת ובניין המקדש שאינו חיוב שקאי אגברא, לא מבטלין התינוקות מלימודם, ותעשה המצווה ע"י אחרים, אך היכא שחיובם משום פרסומי ניסא והודאה חייבום בהכי. ולדבריו, אכן איכא חיובא עליהם כחיוב רגיל ולא רק כחינוך, ואדרבא, יש בחיובן חידוש טובא, שהגם שאינם מתבטלין מלימודם לחיובי הציבור, מתבטלין בכדי לשמוע מגילה, שמצוות גברא היא.

לעומת זאת בתוספתא במגילה פ"ב ה"ז נפסק: 'נשים ועבדים וקטנים פטורין, ואין מוציאין את הרבים ידי חובתן'. הרי שאינם מחוייבין בהאי חיובא. אולם בהלכות גדולות שם בסי' יט סיים לאחר שהביא את דברי התוספתא: 'אלא שחייבין במשמע. למה, שהכל היו בספק להשמיד להרוג ולאבד, והואיל והכל היו בספיקא הכל חייבין במשמע', ואינם פטורים באופן גמור, וחייבים בשמיעת המגילה.

ישנה נפק"מ למחלוקת זו, בפורים משולש, שהגדיל הקטן בשבת אחר שכבר שמע את המגילה ביום שישי, האם מחוייב לשמוע את המגילה בשבת, כחיובא דגדול. שכן אם חייב הקטן משום שהיו באותו הנס כחיובא דגדול, אין להצריכו לשמוע את הקריאה בשנית, אחר שכבר קיים מצוותו כגדול. והחשק שלמה במגילה בדרף ה. סבר שיקרא בשבת, ואין לגזור מדרבה על טלטול המגילה במקום שאין החיוב על הרבים. אך ביחווה דעת ח"א סי' צ חלק על כך, וס"ל שעקרו תקנת מקרא מגילה משבת, ויאמר הלל בלא ברכה.

באיזה קטן מיירי שחייב במגילה: המשנה במגילה פ"ב מ"ד אומרת: 'הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן, רבי יהודה מכשיר בקטן'. הרי שחייבו קטן במצוות המגילה, ולא התבאר איזה קטן מחוייב, האם כל קטן, או רק זה שהגיע לכלל חינוך.

ואפשר לתלות האי מילתא בטעמי חיובם כהנ"ל, דהירושלמי במגילה פ"ב ה"ה כתב בטעמא דחיובא דקטנים במגילה, משום שהיו באותו הנס: 'בר קפרא אמר, צריך לקרותה לפני נשים ולפני קטנים, שאף אותם היו בספק', הרי כל קטן במשמע ומחוייב בהודאה על הנס, אא"כ אנוס הוא בקוצר השגתו, אך אם בר הכי לקיים את מצוות היום יוכל לפטור גדול בקריאתו, שחיובן שווה. ואילו הרמב"ם בהלכות מגילה פ"א ה"א והשו"ע בס"י תרפט בסעי' א שכתבו: 'ומחנכין את הקטנים לקרותה', סברי כי חיובן הוא מדין חינוך גרידא, ועל כן יש לחייב רק את ברי החינוך. אך בגר"א שם בסק"ג הביין כן גם בירושלמי, שכן הביא דבריו, והוסיף: 'ואינו אלא חינוך כמו בכל מצות'. הרי יסוד חיוב הקטן בחינוך המצווה, הוא משום שהיו באותו הנס, ולא מדינא.

הראב"י"ה בס"י תקסט כתב: 'ומיהו נראה לי, כיון דתלי טעמא מפני שהיו בספק ואפילו קטן שלא הגיע לחינוך, רק שיודע להבין צריך לשמוע מקרא מגילה, כדאמרין מידי דהוי אנשים ועמי הארץ. ומסקינן אלא פרסומי ניסא, פירוש, שיודע לשאול ומפרסמין הנס להם'. הרי שחייב אף קטן פחות מדין חינוך, אלא שכל שלא מבין את פרסום הנס, אינו מחוייב בכך. ולעיל מיניה הביא דעת הלכות גדולות שפסק שקטן לא מפיק אחרים ידי חובה: 'ונראה דבקטן שהגיע לחינוך איצטריך ליפסוק, דאי בשלא הגיע לחינוך פשיטא'.

ומאידיך התוס' במגילה בדף יט: בד"ה 'ורבי יהודה הכריחו שאין לבאר את המשנה, שנחלקו בקטן שלא הגיע לחינוך, שכן מדוע רבי יהודה מכשירו והא אינו מחוייב בדבר. ובארו שנחלקו בקטן שהגיע לחינוך בדווקא, ורבנן פסלו את הקטן מלקרוא לגדול משום שגדול מחוייב ב'חד דרבנן', וקטן הוא מחוייב מדרבנן בחינוך במצוות דרבנן, 'ולא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן'. ומדיני מצוות חינוך אתינן עליה.

כיוצא בו, מצאנו שהגמ' בפסחים בדף קח: 'ת"ר הכל חייבין בארבעה כוסות הללו, אחד אנשים ואחד נשים, ואחד תינוקות. אמר רבי יהודה וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין? אלא מחלקין להן קליות ואגוזים'. הר"ן בדף כג: מדפי הר"ף כתב 'כי הא לא שייך לחנכם במצות דכיון שאין נהנין ושמחין בו, אינו להם דרך חירות'. נראה, שלו היו הקטנים ברי מצוות, היו מחוייבין בשתיית ד' כוסות אף שאינם נהנים מהיין. אולם הרשב"ם בד"ה 'ואחד התינוקות' באר: 'שגם הם נגאלו', ולכן חייבין בד' כוסות, למרות שקטנים פטורין מן

המצוות, אפ"ה כללו אותם בחיוב, שכן אף הם נגאלו, ולא מטעם חינוך במצוות. ויש להסתפק בדברי הרשב"ם אם כוונתו שלרבנן אף קטן שלא הגיע לחינוך מחוייב בשתיית הכוסות משום שהיה בנס (ואילו לדעת הר"ן רבנן פטרו בגיל זה), ונחלקו אם שייך לחייב קטנים טרם שהגיעו לחינוך משום שהיו באותו הנס. או שמא סבר הרשב"ם שמדובר בקטנים שהינם ברי חינוך, ורק משום כן חייבו אותם בשל העובדה שהם היו באותו הנס, אך בגיל פחות מכך אין חיוב כלל. ואזי מחלוקת הרשב"ם והר"ן תמקד ביסוד חיוב ברי חינוך אם משום שהיו בכלל הנס, או משום דין חינוך. וצ"ב איזה חיוב נוסף בשל היותם באותו הנס, יתר על פני החיוב הכללי שחייבין מדין חינוך במצווה, כדהקשה המהר"ם חלוואה שם. ויש ליישב זאת בכמה אופנים.

אפשר שי"ל כי בחיוב שהיו באותו הנס יש לחייב אף את הקטן בעצמו, ולא רק את אביו בחינוך בנו בקיומה.

ועוד יש לבאר האי טעמא, עפ"י הפרמ"ג בס"י קפו אש"א סק"ג שכתב בדעת הלבוש שלא חייבו חכמים בחינוך במצווה דרבנן אלא במצווה שיש לה שורש מדאורייתא כגון תפילה, מגילה, חנוכה וארבע כוסות לפי שהיו באותו הנס. הרי דלכך היו צריכים לטעמא שהיו באותו הנס, בכדי להחיל דין חינוך על מצווה זו.

ואפשר לומר באופן נוסף, שאמנם בכל המצוות יש לחייב קטן מדין חינוך כחיוב גדול אף שתכלית המצווה אינה מתקיימת אלא כשיגדל, אך במעשה של פרסומי ניסא בשמיעת המגילה, חסר בגוף מעשה הפרסום במעשה הקטן. שכן תינח בנר חנוכה שמעשהו מושלם ומפרסם, הגם שהקטן אינו מבין כ"כ את משמעות מעשיו, אולם אין בהאזנתו לסיפור המגילה כדי לפרסם כל עוד הבנתו ותפיסתו אינה כשל גדול, וכן אין שתייתו ד' כוסות כדי לבטא דרך חירות היא, וכי למה לחייב בכך קטנים אף שברי חינוך הם. ולכן הצריך הרשב"ם טעם נוסף שאף הם היו בנס, לחייבם בו.

למחלוקת אם מחוייב הקטן בקריאת המגילה או רק בשמיעתה, ישנה השלכה מאימת מחוייבין הקטנים מדין חינוך. שלדעת הסוברים שהקטנים מחוייבים בקריאת המגילה, רק בר יכולת לקרוא מחוייב בה, ואין מקום לחייב קטן שלא בר הכי, אלא רק טוב לנהוג להביאם לשמוע המגילה. ברם לסוברים שקטנים מחוייבים בשמיעתה גרידא, אזי כל קטן המסוגל לכך מחוייב לשמוע מדין חינוך במצוות, ולא רק כמנהג טוב. ויש לעיין ביסוד חיובו, ומסתבר שחייב רק כאשר מסוגל לשמוע קריאת כולה, ולא רק חלקים מהמגילה בלבד. ויש להסתפק אם מחוייב אביו לקחתו למנין הקורא באופן זריז, שיכול בנו להתרכז בזמן זה, או שמחוייב רק כאשר יכול לשמוע את הקריאה של קהילתו.

אם קטן יכול להוציא גדול בקריאתו: השו"ע בס"י תרפט סעי' ב פסק: 'שישמע מפי שהוא חייב בקריאתה. לפיכך אם היה הקורא חרש או קטן או שוטה, השומע ממנו לא יצא'. הרי שאין יכולת לקטן להוציא את הרבים יד"ח. וצ"ב מדוע מנוע הקטן שמחוייב במצווה – להוציא אחרים.

בהלכות גדולות בהלכות מגילה בס"י יט כתב בגדר חיוב הקטנים, שאמנם אינם יכולים להוציא אחרים: 'אלא שחייבין במשמע. למה, שהכל היו בספק להשמיד להרוג ולאבד, והואיל והכל היו בספיקא הכל חייבין במשמע', הרי שאינם מחוייבים בקריאת המגילה, אלא בשמיעתה. ועל כן אינם יכולים להוציא את המחוייבים בקריאת המגילה, וכן הבין הראב"ה בס"י תקסט. הגהות מיימוניות בהלכות מגילה פ"א ה"א הוכיח כדבריהם מהירושלמי במגילה פ"ב ה"ה שבר קפרא הצריך לקרות בפני אנשים ונשים וקטנים: 'ריב"ל הוה עבד כן, מכנש בנוי ובני ביתיה, וקרי לה קמיהון', ולא קראו בעצמם. והביא דעת רבינו שמחה: 'שאיין שייך לומר כאן אתי דרבנן ומפיק דרבנן, הואיל ואין חייבים בקריאה אלא רק בשמיעה'. לדבריו הקטנים יברכו 'לשמוע מגילה', ולא 'על מקרא מגילה', שכן אינם מחוייבים בכך, כפי שפסק הרמ"א בס"י תרפט ב בדין הנשים. אא"כ נימא, שחייבום בנוסח ברכה כדרך שיברכו כשיגדלו, 'על מקרא מגילה'. כן הביא הביאור"ל ס"י תרפט אפשרות הבנה זו בגדר חיובם: 'הלא מדינא מחוייב לחנכם בקריאת המגילה, או עכ"פ בשמיעה'. אך הפרמ"ג בס"י תרפט סק"ד כתב דדוחק לבאר כן בגדר חיובם, הגם שיהא בכך ליישב מאי שנא שיכול קטן להוציא גדול בהדלקת נר חנוכה שו"ע ס"י תרעה, ג. וכן באר בישועות יעקב בס"י תרפח סק"ג וכתב שכיון שיש לקטן שייכות במצווה במקצת, לא השיתו עליו מדין חינוך את כל חיובי וגדרי המצווה, כגדול.

אולם התוס' במגילה ב דף ד. בד"ה 'נשים' והגהות מיימוניות שם הוכיחו מהגמ' בערכין משמע שרק חרש שוטה וקטן מנועים מלהוציא את הרבים, לעומת הנשים שרשאות להוציא אחרים. מוכח מכך, כי המחוייב מדרבנן רשאי להוציא את כל החייב מדרבנן, פרט לאלו שאינם ברי חיובא מדינא כלל, וכן נראה שסבר הר"ן ב דף ו: מדפי הרי"ף. וכן הוכיח הטורי אבן במגילה שם מכך שאשה רשאית להוציא איש בהדלקת נר חנוכה שכן היו באותו הנס, שטעם זה מאפשר לכל החייבים במצווה זו להוציא יד"ח את זולתם (אלא שלדעת הטור"א, במגילה אין הנשים וקטנים יכולים להוציא יד"ח גדול, כדלקמן). ולדבריהם, חייבים הכל גם בדין קריאת המגילה כגדולים, אלא שקטן שחייב רק מדין חינוך אינו יכול להוציא אחרים.

ובניגוד לכך, הריטב"א במגילה בדרף יט: סבר כי קטנים אינם מחוייבים כלל במצוות המגילה, ואינו חיוב שקאי עליהם, ולכן מנועים מלהוציא את הרבים יד"ח. ובאר, שהחיוב בדין חינוך הינו חיוב על אביו לחנך בנו, ואינו חיוב על הקטן כלל. ומשו"ה אינו יכול להוציא את הרבים המחוייבים מדינא, שכן הקטן אינו חייב במצוות המגילה כחיוב שקאי עליה, אף לא מדרבנן: 'קטן שהגיע לחינוך אינו מחוייב במצוות כלל ואפילו מדרבנן, אלא שאנו מצווין עליו לחנכו במצוות... ולפיכך אינו ראוי להוציא אחרים אפילו במצוות דרבנן'. וכן הביא הר"ן שם בדרף ו: מדפי הרי"ף בשם הרמב"ן: 'דלאו מצוה ידידה אלא דאבוה דאיהו לא מיחייב במצוות כל עיקר'. וכ"כ המאירי שם: 'שהקטן אע"פ שהגיע לחנוך, אין עליו שום חיוב אף מדברי סופרים, אלא שעל אביו הזהירו לחנכו, והרי הוא אינו מחוייב אף מדברי סופרים'. כן הוא שיטת רש"י בברכות בדרף מח. בד"ה 'עד שיאכל' שכתב דליכא חיוב מצוות על הקטן כלל: 'אפילו מדרבנן לא מיחייב, דעליה דאבוה הוא דרמי לחנוכיה' (כן יש לדייק בדברי רש"י בסוכה לח. בד"ה 'קטנים': 'אפילו קטן שהגיע לחנוך לא הטילו על אביו לחנכו בק"ש, לפי שאינו מצוי אצלו תמיד כשמגיע זמן ק"ש'. הרי עיקר הקפידא הינה על אביו, כן הוא לשון הברטנורא שם ג, ג). ואילו התוס' שם בד"ה 'עד שיאכל' חלקו על כך וס"ל שעל הקטן חל חיוב בפנ"ע, והוא מחוייב לקיים מדין חינוך את המצווה. ולדברים אלו, היכולת להוציא את הרבים, תלויה במידת מחוייבות הקטן במצוות באופן אישי, ואזי הוא מחוייב בהם כגדרי גדול, ולא רק בשמיעה.

הטורי אבן במגילה בדרף ד. בד"ה 'נשים' וברף יט: בד"ה 'ר' יהודה' באר גדר מחודש בחיוב אלו שהתרכו בחיוב משום שהיו באותו הנס, ובאר כי מדברי קבלה חייבו הכל בקריאתה המגילה מהנאמר 'אסתר ברוח הקודש נאמרה', פרט לפטורים מכל מצוות עשה, אלא שרבנן חייבו אף אותם משום שהיו באותו הנס. נמצאנו כי הגברים מחוייבים בקריאתה מחיובא דדברי קבלה, ואילו הנשים וקטנים מחוייבים בקריאתה מדינא דרבנן בלבד, ולא אתי בר חיובא דרבנן ויוציא את המחוייב מדברי קבלה.

המור וקציעה סוסי' תרפט כתב שקטן התמעט מלהוציא את הגדול בקריאת המגילה, משום ש'מקרא מגילה דמי לקריאת התורה ופסיל משום כבוד הציבור' (הגם שהגמ' במגילה בדרף כג. מיעטה רק את האשה מקריאת התורה משום כבוד הציבור, וקטן עולה לקריאת התורה. וצ"ע). ולדבריו, אין חסרון במעמדו וחיובו של הקטן שמונע ממנו להוציא אחרים יד"ח.

מצוות קריאת המגילה ~ קנא

מעשה הקטן במצוות דרבנן: השו"ע בהלכות מגילה בסי' תרפט סעי' ב פסק: 'שישמע מפי שהוא חייב בקריאתה. לפיכך אם היה הקורא חרש או קטן או שוטה, השומע ממנו לא יצא'. הרי שאין יכולת לקטן להוציא את הרבים יד"ח. ומאידך בהלכות חנוכה פסק השו"ע בסי' תרעה סעי' ג: 'הדליקה חרש שוטה וקטן, לא עשה כלום, ואע"פ שהניחה גדול. ויש מי שאומר בקטן שהגיע לחינוך, מותר'. ויכול לצאת יד"ח לפי דיעה זו בהדלקת הקטן. וכן בדין ברכת המזון פסק השו"ע בסי' קפו סעי' ב שיכול הקטן לברך ולהוציא גדול שלא אכל שיעור מדאורייתא. והקשה המג"א בסי' תרפט סק"ד סתירה זו שבפסקי מרן השו"ע.

המשנ"ב בסי' תרפט סק"ו סבר דאח"כ, ויש ללמוד מפסק השו"ע בהלכות חנוכה, כי 'ה"ה לענין קריאת המגילה... דבמקום הדחק, כשאין שם אנשים בקיאים במקרא מגילה, יכול להוציאם קטן שהגיע לחינוך'.

אולם השפת אמת בשבת בדף כג. יישב עפ"י התוס' במגילה יט: בד"ה ור' יהודה שקטן אינו יכול להוציא גדול במקרא מגילה משום שקטן מחוייב משום תרי דרבנן ואין בידו לכוון להוציא גדול שהינו חד דרבנן. אולם בנר חנוכה כל בני הבית כלולים בהדלקה זו של הקטן ונפטרו ממצוותן, גם ללא כוונת המדליק לפוטרו, שכן אינו צריך לכוון להוציאן. ולכן יוצאים בני ביתו בהדלקתו. צ"ל, שהחסרון במעשה הקטן אינו בפעולתו ובמעשיו, אלא בכוונתו להוציא אחרים, והיכא שאין צריכים שיפעל 'להוציא' אחרים, אלא רק את מעשיו, אין מניעה שגדול יצא בהם יד"ח. וכן נראה להבין בתניא רבתי בסי' לד: 'נר חנוכה שהדליקה חרש, שוטה וקטן לא עשו כלום, לפי שאינן בני מצוה, והיאך יברך אשר קבו והוא לא נצטווה... וכשלא הגיע לחינוך'. הנה לא תמה שם על יכולתו של הקטן להדליק נר עבור אחרים, הרי שהבין שמצד עצם מעשה ההדלקה אין כל מניעה שקטן ידליק את נר הבית ויפטור את בני ביתו, ורק המניעה מלברך מעכבתו.

ואפשר ליישב, שהיכולת להוציא אחרים במגילה, תלויה בדין חיובם של השותפים במצווה. שכן הבה"ג בסי' יט והראב"ה בסי' תקסט נקטו כי קטנים מחוייבים בשמיעה גרידא, ועל כן אינם רשאים להוציא את ברי חיובא החייבים גם בקריאת המגילה. ואילו בנר חנוכה, אין חיובים שונים בגדר הדלקתה, ועל כן יש מי שאומר שקטן שהגיע לחינוך מדליק עבור בני הבית. וכן נראה שביקש ליישב הפרמ"ג אש"א בסי' תרפט סק"ד: 'ודוחק לומר די"ל, מגילה קטן בשמיעה חייב, וגדול בקריאה. משא"כ בחנוכה'. וכן י"ל בברהמ"ז שאין שני גדרים שונים בברכתה, ורשאי כל המחוייב מדרבנן לצאת יד"ח בברכתו.

וכנגד כל האי, המור וקציעה סוסי' תרפט יישב כי הקטן לא מוציא לגדול בקריאת המגילה, משום שאני קריאת המגילה דדמי לקריאת התורה ופסיל משום כבוד הציבור, כמש"כ המג"א גבי אשה' (הגם שהגמ' במגילה בדרף כג. מיעטה רק את האשה מקריאת התורה משום כבוד הציבור, וקטן עולה לקריאת התורה. וצ"ע). הנה הבין כי קטן רשאי להוציא גדול אף בתרי דרבנן, כפי שמצאנו בדיני חנוכה, אלא מהלכות הקריאה מנוע הוא מלהוציא את הגדול.

המחוייב בתרי דרבנן אינו מוציא חד דרבנן – במאי החסרון: יש לעיין
בהאי דינא שכל הפטור מהמצווה אינו יכול להוציא ברי חיובא, אם החסרון הינו שגוף המעשה, שאינו מעשה מצווה. או שמא החסרון הוא ביכולת להוציא את זולתו, אך המעשה לא פגום ולא חסר.

המג"א בס' תרפט סק"ד הקשה על דין זה שאין הקטן רשאי להוציא ברי חיובא, מדין ברכת המזון בס"י קפו, ב שקטן יכול להוציא אביו אם לא אכל האב כדי שביעה, וחידשו המג"א בס"י קפו סק"ג והרעק"א במגילה יט: שאף אם הקטן לא אכל כדי שובעו, רשאי להוציא את אביו. ותמה המג"א בס"י תרפט סק"ד שאם לא אכל הקטן כדי שביעה, הוי תרי דרבנן, והכיצד מוציא יד"ח את אביו שחייב בחדא דרבנן. ויישב המג"א: 'דהתם יכול הקטן לאכול כדי שבעו להביא עצמו לידי חיוב דרבנן'. כלומר, כיון שיכול להביא עצמו לחיוב חדא מדרבנן, יש בידו להוציא את כל החייב בחדא דרבנן, הגם שבפועל חייב רק מכח תרי דרבנן. וצ"ב בטעם הדין.

ובסברא זו יישב הפני יהושע בברכות מח. בד"ה 'ברש"י' את קושיית רעק"א שם בגליין שהקשה על דברי רש"י שם בד"ה 'עד שיאכל' שסבר, כי גדול שאכל שיעור דרבנן יכול להוציא בר חיובא מדינא: 'כיון דמיחייב מדרבנן – מחוייב בדבר קרינן ביה', ועל כן קטן יוכל להוציא גדול (אילולי הסברא שרק אביו חייב בחינוכו, והקטן שאינו חייב כלל). והקשה הרעק"א שמצאנו גבי נשים שאין מוציאות לאיש, הרי שאין החייב מדרבנן יכול להוציא את החייב מדינא. ויישב הפנ"י: 'דשאני נשים דליתניהו בר חיובא כלל מדאורייתא, משום הכי לא קרינן בהו מחוייב בדבר. משא"כ בקטן דאתי לכלל חיוב דאורייתא לכשיגדל'. נמצאנו כי היכא שיכול לבוא לכלל חיוב זהה, רשאי להוציא אחרים, אף שכרגע אינו בר חיובא כמותו. ותקשה א"כ מדוע לא אמרינן כי קטן יוציא גדול בקריאת המגילה, מאחר שיגדל יהא זהה בחיובו.

נראה שהבינו כי החסרון של מי שאינו בר חיובא הוא, שאינו יכול לעשות מעשה מצווה, וכיון שיכול הקטן לאכול כדי שבעו ולהשוות חיובו כחיוב אביו (שאכל שיעור

דרבנן), מקבל מעשה זה את המשמעות ותוקף מצוותו, ויכול להוציא בר חיובא זהה. וכן סבר רש"י בהו"א שהיכא כשיגדיל יהא בר חיובא, כבר כעת הוי מעשה מצווה מושלם, ובידו להוציא את בר חיובא, לעומת אשה שלעולם לא תהא ברת חיובא, ולכן מעשיה לקויים וחסרי תוכן המצווה, ועל כן אינה יכולה להוציא בר חיובא.

אולם השפת אמת מסכת שבת ב"ד כג. ב"ד"ה 'ע"י בר"ן' באר כי קטן יכול להדליק נר חנוכה עבור בני ביתו אף הגדולים, משום שמעשה הדלקת הנר לא דרוש לשליחות, ודי בכך שר הבית דלוק. נמצאנו שסבר, שחסרון של הבר חיובא הינו ביכולת להוציא את זולתו, ולא במעשיו. ולדבריו, לא יהני שיאכל ויהא בעתיד בר חיובא, כיון שמעשהו אינו פגום כלל, אלא שנצרך הוא ליכולת להוציא אחרים, ולשם כך צריך להיות כעת בר חיובא.

הפרמ"ג בפתיחה הכוללת בסוף חלק שלישי אות ל הקשה מדוע יכול הקטן להוציא גדול שאכל שיעור דרבנן בברהמ"ז, ואילו במגילה והלל אינו רשאי להוציא, הגם שהכל חייבים בו מדרבנן. והביא מדברי הרשב"א במגילה יט. שעולה מדבריו גדר חדש באפשרות הקטן להוציא יד"ח את הגדול: 'כל שעיקרו דרבנן חמירא טפי וחינוך קיל... משא"כ שיעורא דרבנן הוה סייג אטו כדי שביעה, וקטן נמי סייג – אתי סייג ומוציא סייג'. ובארו הפרמ"ג שם עפ"י דברי הרמב"ם כי כל מצווה מדרבנן חייב בה מדאורייתא, משום לאו דלא תסור. על כן כשיסוד החיוב הינו מדרבנן כבמגילה חנוכה וההלל הוי כדינא דאורייתא, וקטן אינו רשאי להוציא לגדול. אך היכא שרבנן רק קבעו סייגים למילי דאורייתא, לברך אף שלא חייב בה מדינא, אתי סייג דרבנן ומוציא סייג מדרבנן, כברהמ"ז. נראה מדבריו, שחסרון הקטן אינו בגוף מעשה המצווה, אלא בגברא – שאינו בר חיובא כדאורייתא, ולא מצי עביד שליח לגברא דמחוייב מדינא. ולפיכך יהא ניתן ליישב בדבריו, שבחנוכה רשאי להוציא גדול, אף שיסוד דינו מדרבנן וכדאורייתא הוא, כביאור השפת אמת, שמצווה הינה שיהא נר דלוק בבית, ומעשיו מהני כגדול.

אם קטן יכול להוציא נשים בקריאת המגילה: הראב"ה בס"י תקסט הביין כי חיוב נשים וקטנים הינו שווה, וחייבים בשמיעת המגילה ולא בקריאתה, והסתפק אם יכול קטן להוציא נשים יד"ח בקריאתו: 'דילמא אינם חייבין בשוה... אף על גב דבכל דוכתא כ"ל להו כחדא', הובא במרדכי במגילה רמז תשעט. לדבריהם, ישנו צד לומר כי חיובן שווה לזה של נשים, ויכולין לפוטרו.

אך הריטב"א במגילה בדרף יט: סבר שהחיוב בדין חינוך הינו חיוב על אביו לחנך בנו, ואינו חיוב על הקטן כלל. ובזה מבואר, מדוע אינו יכול להוציא את הרבים המחוייבים מדינא, שכן אינו חייב במצווה, אף לא מדרבנן. ולפי"ז אין צד כלל לומר, שיוציא הקטן את הנשים.

הפרמ"ג אש"א סי' תעב ס"ק טז פסק שאם יש לאם ובנה הקטן רק ד' כוסות, האשה קודמת. שכן חיובה הוא מחד דרבנן, שהיו באותו הנס, ואילו הקטן חייב רק מכת תרי דרבנן. וכן מבואר בתוס' במגילה בדרף יט: בד"ה 'ור' יהודה' שקטן אינו מוציא גדול בקריאת מגילה, וטעמו הוא: 'בגדול ליכא אלא חד דרבנן במגילה... ולא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן'. מוכח שחיוב הקטן הוא מתרי דרבנן, גם בשל דין חינוך וגם משום שהיו באותו הנס.

חזקה דרבה במגילה: המשנ"ב בסי' רעא סק"ג כתב כי אף בן י"ג לא יוכל להוציא גדולים ברי חיובא, משום: 'דחיישינן שמא לא הביא שתי שערות, דבמילי דאורייתא לא סמכינן אחזקה דמכיון שהגיע לכלל שנים הגיע לכלל סימני שערות, עד שיתמלא זקנו, כמ"ש בח"מ סי' לה'. והנה הפרמ"ג אש"א בסי' תרפח סק"ד נקט שחיוב קריאת המגילה הינו מדברי קבלה, וכדאורייתא דמי, ועל כן החמירו בערים המסופקות. וכ"כ הפרמ"ג בסי' תרצב מש"ז סק"ג והשווה קריאת המגילה שמדברי קבלה לדין קריאת שמע, והבדילם מדין לולב שביום ב', והביאו המשנ"ב ס"ק טז: 'כתב הפמ"ג ספק אם קרא את המגילה, אפשר דלא אמרינן בזה ספיקא דרבנן לקולא. משום דהוא דברי קבלה'. וכ"כ בשעה"צ שם ס"ק כז: 'דקריאה דיום חמור מלילה, דהוא מדברי קבלה', ואסר משום כן לאכול קודם קריאתה. ולפי"ז לא יוכל להוציא בר חיוב בקריאת המגילה, שדינו כדאורייתא.

המג"א בסי' קצט סק"ז כתב, שרק במילי דרבנן סמכינן על חזקה דרבא שכל הבא לכלל שנים בחזקת גדול הוא, ברם במילי דאורייתא לא סמכינן בלא בדיקה. ובטעם הדין, כתב הפרמ"ג בסי' נה סק"ז, כי אף שבמצוות דרבנן לא חיישינן למיעוטא דלא הביא סימנים, אך במילי דאורייתא חששו חכמים למיעוט המצוי, ולא סמכינן בלא בדיקה, הביאו המשנ"ב בסי' נה ס"ק לא. והוסיף המשנ"ב שם סק"מ טעם נוסף לדבר, כי 'לא סמכינן על חזקה זו לגמרי, אלא דדיינין ליה כספק. ולכן אזלינן תמיד לחומרא בכל דבר שהוא מדאורייתא, ובדרבנן לקולא'.

האבנ"ז או"ח בסי' תקטז נקט כי בן י"ג פסול מלכתוב מגילה, שדין קריאתה כדין תורה. לא מבעיא אי נימא שכדברי קבלה היא, אלא הביא לראיה מדברי הירושלמי במגילה פ"א

ה"ה: 'רבי שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן, שמונים וחמשה זקנים ומהם שלשים וכמה נביאים, היו מצטערין על הדבר הזה, אמרו, כתיב אלה המצות אשר צוה ד' את משה, אילו המצות שנצטוינו מפי משה, כך אמר לנו משה, אין נביא אחר עתיד לחדש לכם דבר, מעתה ומרדכי ואסתר מבקשי' לחדש לנו דבר. לא זזו משם נושאי' ונותנין בדבר, עד שהאיר הקב"ה את עיניהם. ומצאו אותה כתובה בתור' ובנביאי' ובכתובי', והרמב"ן בואתחנן באר, שדווקא כשמבקשים להשוות להנהגה דין דאו', נאסר מדין לא תוסיפו. ומטרוניית הירושלמי עולה, שמרדכי ואסתר אכן תיקנו קריאת המגילה כדינא דאו'.

המשנ"ב בס' תרפט סק"ו כתב בשם סמא דחיי: 'דבמקום הדחק כשאין שם אנשים בקיאים במקרא מגילה, יכול להוציאם קטן שהגיע לחינוך'.

חיוב חרש

חרש בקריאת המגילה – פטור או אונס, או שחייב בקריאתה: חרש
שמדבר ואינו שומע, לא הוי שוטה, אך יש לחקור אם ליקוי בשמיעתו גורם לכך שאינו בר חיובא, שכן חייבו חכמים את ברי שמיעה בלבד, או שמא חייב הוא ככל ישראל, אלא שאנוס הוא מלשמוע. ואפשר, שאמנם מעוכב הוא משמיעת המגילה, אך מחוייב הוא בקריאתה. נפק"מ, אם מחוייב לקרוא בעצמו את המגילה, וכן אם יכול להוציא את זולתו יד"ח בקריאתו.

במשנה במגילה פ"ב מ"ד נאמר: 'הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן', הראשונים תוס' בדף יט: בד"ה 'חוץ מחרש', הריטב"א והמאירי שם והר"ן בדף ו: מדפי הרי"ף העמידו שהחרש המדובר במשנה הינו המדבר ואינו שומע, ולא חרש גמור שאז דינו כשוטה. והסתפקה הגמ' שם דף יט: אם דברי המשנה הינם אליבא דר' יוסי ואפילו בדיעבד לא מחוייב החרש, או שאליבא דר' יהודה הם, ולכתחילה לא ישמעו מפי החרש, אך בדיעבד יוצאים יד"ח בקריאתו, שכן בר חיובא הוא. הר"ן באר: 'לא חזי למקרא... וכיון דאיהו לא נפיק גופיה, לאחריני נמי לא מפיק'.

הראבי"ה ח"ב מסכת מגילה סי' תקסט כתב שהחיוב הינו בקריאת המגילה בדווקא, ואין המניעה מלשמוע פוגמת בקיום המצווה: 'ומה שאין אנו מברכין לשמוע בקריאת מגילה כדמברכין לשמוע בקול שופר, משום דבמגילה אם לא השמיע לאזנו יצא, כדפסקינן לעיל בקריאת שמע דאם לא השמיע לאזנו בדיעבד יצא... ושמיעת המגילה

וקריאת שמע, מדמי להם בשמעתין להדדי, גבי חרש (ראה שו"ע סי' סב, ב שבק"ש יוצא יד"ח אם לא השמיע לאזנו).

המרחשת ח"א בריש סי' כב, הצפנת פענח מגילה פ"א ה"ג והאבני נזר בסי' תקיא בארו כי ישנם שני חיובים בקריאת המגילה, ישנו דין קריאתה מדין זכירת מעשה המן ומחייטו, ומחוייב לקרוא בדווקא, כפי שחיוב זכירת עמלק מחוייב לקרוא. וישנו חיוב נוסף מדין פרסום הנס, וניתן לצאת יד"ח בשמיעת המגילה. וסברו, שנשים שאינן מחוייבות בזכירת מעשה עמלק, אינן מחוייבות בקריאת המגילה ויוצאות יד"ח בשמיעתן. ולדבריהם יש לדון בדין החרש, אם הינו בר חיובא בדין הקריאה, והאם יוכל להוציא את זולתו יד"ח. אלא שהאבנ"ז חידש שבקריאה בלבד ניתן גם לצאת יד"ח פרסום הנס, ועל כן סבר שאף חרשת חייבת בקריאת המגילה כחובת פרסום הנס (ראה משנ"ב בסי' תרפט סק"ה שדין זה נתון במחלוקת אשלי רבובי, ודעת מרן שו"ע לפטור), תוציא חברותיה יד"ח המגילה, אך לא תוציא גבר כיון שחיובן בקריאת המגילה קלוש יותר מחובת האנשים. ולדבריו, אין כל מניעה שחרש יוציא יד"ח גברי ברי חיובא.

בהגהות התעוררות תשובה בסי' תרפט סעי' ב כתב שחרשת תקרא בעצמה את המגילה, אף שאינה שומעת: 'שקריאה חשובה ממצות שמיעה, וכיון שקוראת פשיטא שיוצאת'. וכן נראה דסבר המאירי במגילה בדין יט: 'אע"פ שלעצמו מיהא על כרחנו צריך הוא לעשותו, שהרי אינו שומע מפי אחרים'.

אולם הפרמ"ג מש"ז בסוסי' תרפט כתב: 'אשה חרשת אין מוציאה נשים אחרות לבה"ג ודעימיה, דאין מחוייבת בדבר קרינת בה, דעיקר שמיעה, כמו חרש בשופר'. הרי שהבין שחרש אינו מצווה כלל במצווה זו.

חיוב הגרים

קיימו וקיבלו... ועל כל הנלווים עליהם - חיוב הגרים במגילה:
הרמב"ם בהלכות מגילה פ"א ה"א כתב: 'והכל חייבים בקריאתה, אנשים ונשים וגרים ועבדים משוחררים', וכן פסק השו"ע בסי' תרפט סעי' א (בביאור הגר"א הכריח כגירסא זו שמחייבת גרים).

וצ"ע מדוע נצרכו ללימוד מחודש כי חייבים הגרים במצוות זו, מעבר לחיובם בכל המצוות.

מצוות קריאת המגילה ~ קנז

בגמ' בשבועות כדף לט. מובא כי ב"ד מזהירים בטרם שמשביעים, שנעשית השבועה על דעת המקום ועל דעת ב"ד, כפי שמשעה רבינו השביע את כל ישראל אף את הדורות הבאים, ובכללם גם את הגרים העתידין להתגייר, שנאמר ואת אשר איננו פה עמנו היום. והוסיפה הגמ': 'אין לי, אלא מצוה שקיבלו עליהם מהר סיני. מצות העתידות להתחדש, כגון מקרא מגילה, מנין. ת"ל קימו וקבלו, קיימו מה שקבלו כבר'. הרי שבעי קבלה מיוחדת, על המצוות שהתחדשו לאחר מתן תורה. ועדיין תקשה, שכן הגר חייב אף בכל מצוות דרבנן ככל ישראל, ומדוע במצווה זו היה צריך קבלה מחודשת.

במצות ראייה השמטות בסי' תרפט עמ' צו באר שרק אלו שהיו באותו הנס מחוייבים בחיובי היום, ואפ"ה חייבום, משום: 'שכל הנכנס בברית, אין חילוק בפרטים'.

בקונטרס מגילה לגר"ח טורצין בסי' ט באר על פי דיוקן של הלח"מ שם בדברי הרמב"ם, כי דווקא עבדים משוחררים מחוייבים בקריאת המגילה, אך עבד שאינו משוחרר אינו חייב במגילה: 'ואין לדמותם לנשים, דשאני נשים שע"י אשה נעשה הנס'. שכן רק אלו שהיו באותו הנס מחוייבים במקרא מגילה, ולא זולתם. ואפשר לבאר זאת בשני אופנים; ניתן לבאר שכל ישראל חייבים במגילה מדרבנן, זולת הפטורים מהמצוות, ואמנם התרבו אלו שהיו באותו הנס בדווקא, אך אין ביכולתם ללמד חיוב על זולתם. ועל כן אין בכח ההיקש המשווה דין עבד לאשה שהתרבתה רק בשל היותם באותו הנס, לחייב את מי שלא היה באותו הנס, כגרים ועבדים. ואפשר להבין, כי מעיקרא חייבו חכמים במקרא מגילה רק את אלו שהיו באותו הנס, ולכן נשים מחוייבות במצווה זו, אולם הגרים שלא היו בכלל אותו נס, אינם בכלל החיוב במצווה זו, אלמלא שקיבלו על עצמם.

ובשם הגרי"ז סולובצ'יק באר באופן מחודש; כי מצווה זו שונה בחיובא, ולעומת כל המצוות שרבנן הטילו וציוו עליהן, מצות מגילה התקבלה ע"י קבלת ישראל, וכל שלא היה במעמד קבלת המצווה, אינו מחוייב בה. לכך בעי קבלה מיוחדת על הנלווים, ועל אלו שיצטרפו לקהל ישראל. ואתי שפיר שדווקא עבד משוחרר חייב במגילה ולא עבדים, שאינם ברי קבלה זו. והעיר, כי בדברי הגר"א בריש סי' תרפט לא מבואר כן, שכן באר שעבדים פטורים משום שלא היו באותו הנס, ולא באר כי לא היו בכלל קבלת מצווה זו.

ברכת הרב את ריבנו

ברכת השבח על שקראו במגילה, או על ניסי היום: יש לחקור בגדר ברכת 'הרב את ריבנו' הנאמרת בתום קריאת המגילה, אם הינה ברכת השבח על שקראו במגילה זה עתה, או שהינה ברכת השבח, על הנס שנעשה בה הוא יומא.

הריטב"א במגילה בדף כא: תמה מדוע ברכה זו פותחת 'בברוך' הגם שסמוכה לברכה שמברכים טרם קריאת המגילה: 'תמיה לן למה פותח בברכה זו בברוך, שהיא סמוכה לחבירתה לברכה קודם מגילה' (ודחה אפשרות ליישב שכיון 'דתליא במנהג פותחת בברוך. שהרי ברכה אחרונה של הלל, שתלויה במנהג... אינה פותחת בברוך, מפני שסמוכה לברכה ראשונה שלפני הלל'. אולם במור וקציעה בסי' תרצב באר כי כיון שהוי תקנה נפרדת, חייבה ברכה, ולא חשיב כסמוכה לקודמתה, כעין שכתב הלבוש בסי' קפט סק"א שברכת הטוב ומטיב הינה דרבנן, ולא נחשבת סמוכה לקודמתה שמדאורייתא). ויישב הריטב"א: 'י"ל שברכה זו אינה על המגילה, אלא ברכה של שבח על הנס', וכיון שהקריאה הינה סיפור דברים בפני עצמו, הרי היא מהווה כהפסק, ומצריך ברכה מחודשת. כן יישב הר"ן בדף יב. מדפי הרי"ף על קושיא זו: 'י"ל דהאי ברכה אחרונה לאו אקריאת מגילה, אלא ברכה בפני עצמה שנתקנה על הנס', וסוג ברכה שונה הוא, ועל כן חייב ברכה בפנ"ע. וכ"כ חידושי הרשב"א מסכת ברכות דף יא., והשטמ"ק ברכות בדף מו.. וכן באר הלבוש בסי' תרצב סק"א: 'ולאחריה נוהגין לברך על הנס... ופותחת בברוך משום שהיא ברכה בפני עצמה, שנתקנה על הנס בלא קריאת המגילה, ולא נתקנה שתהא ברכה אחרונה על מגילה, שא"כ לא היתה פותחת בברוך'. במסכת סופרים פי"ד ה"ה מבואר להדיא כי אין הברכה עוסקת בקריאתה כלל, ומפרט כנגד מי מברכין: 'כנגד עלבונה של תורה (יש גרסו: שכינה) מברכין. וי"א כנגד עלבונם של ישראל מברכין. ועוד אמרו, שכן צריך ליתן שבח והודייה על הגאולה ועל הפדות'. הרי שהברכה מכוונת על ניסי היום ומשמעותן.

בביאור נוסח הברכה, כתב האבודרהם פורים משמעות של הודאה ושבח על ניסי היום, ולא ביחס לקריאת המגילה: 'והנפרע לנו מצרינו, בא להוסיף ולומר שמראה לכל העולם שהפורענות באה לצרינו בשביל שמריעין לישראל... והמשלם גמול לכל אויבי נפשינו, כלומר מדה כנגד מדה... הנפרע לעמו ישראל מכל צריהם האל המושיע, כלומר כי בפורענות צרינו מושיע אותנו... לישראל באה ישועה על ידי הנקמה כמו זאת, שעל ידי הנקמה מהמן וממשפחתו ועוזריו באה ישועה לישראל... האל המושיע, כלומר חזקו של שם ה' הושיענו מצרינו ונקמנו מהם'. והוסיף עוד בשם יש אומרים, שתקנו בברכה זו ששה לשונות, כנגד ששה מישראל שנלחמו בעמלק. יהושע, אהוד

מצוות קריאת המגילה ~ קנט

בן גרא בן הימיני, גדעון, שאול, דוד, מרדכי ואסתר. ומעין זה באר ספר המנהיג בהל' מגילה שמברכין 'ברוך הנפרע לעמו ישראל, האל המושיע': 'שלא תאמר נפרע לישראל מצריהם, ולא הושיעם'.

הרוקח פורים באר רמזי הברכה, שיש בה חמישה תארים: רב את ריבינו, דן, נוקם, משלם, הנפרע – כנגד; ה' מיני אבל ליהודים. ה' תשלומים שהקב"ה פרע לישראל לבסוף. שיצא מרדכי בה' לבוש מלכות. וכן ה' פעמים שנזכר פורים במגלה וכנגדן ה' זמנים מגילה נקראת לא פחות ולא יותר. ולא מיוחסת הברכה לתוכני המגילה כלל.

וכן נראה שהבין הכלבו בס"י מה את משמעות ברכה זו, ובאר כי חותמים 'האל הנפרע לעמו ישראל מכל צריהם, האל המושיע', ומזכירין פעמיים 'האל', ואין כאן שתי חתימות שונות: 'הני שתים שייכי אהדדי, ואין תשועה אלא בשתים. וצריכין אנו להוסיף שבח והודאה לאל על שתיהן, אחד שנפרע לנו מן האויבים. והאחרת גדולה מזו, שהושיענו מידם ולא נפקד ממנו איש... וזהו פלא ונס גדול בלי ספק אין כמוהו שלא פגע אדם בהם'. הרי שזו ברכת שבח והלל, ולא ברכת המצוות.

עפ"י ניתן לבאר, את שהותירה הגמ' במגילה בדף כא: דין אמירתה ביד המנהיג: 'מקום שנהגו לברך יברך. אמר אביי לא שנו אלא לאחריה, אבל לפניו מצוה לברך'. וכן הכריע רבינו ירוחם בתולדות אדם ותוה נ"י ח"ג, ולא קבע בה מסמרות אם יברכה. שכיין שברכת השבח היא, ולא ברכת המצוות, אין מחויבים בה מדיני הקריאה, ואינה אלא ברכת השבח, שביד המנהיג לקבוע אמירתה. וכן נראה מהמשך הגמ' שם שהעלו שתי אפשרויות לנוסח הברכה שלאחריה, והכריעה הגמ': 'אמר רב פפא הלכך נימרינהו לתרוייהו', כפי שנהגה להכריע בברכות הודאה שונות (ראה בברכות בדף יא: על ברכת התורה. ובדף נט. על ברכת הקשת, ועל ברכת הגשמים. ושם בדף ס: על ברכת אשר יצר. ובשבת בדף כ. על ברכת מאורי האש).

המג"א בס"י תרצ ס"ק יט כתב בשם המהרי"ל פורים ס"ק יב שבניגוד לברכות שאחר ההפטרה שיש לאומן בעוד ספר ההפטרה בפניו, יש להסיר את מגילה אסתר מלפניו בטרם יברך ברכת 'הרב את ריבנו': 'דשאני הכא, דהברכה לא קאי על המגילה' (לקמן נראה, שהמג"א עצמו סבר, שניתן לברך אחר המגילה, קודם שיכרכנה). כן נראה שהבין הלבוש שם בס"ק יז וכתב: 'וכשיגמור אותה, חוזר וכורכה משום כבודה. ואח"כ מברך ברכה אחרונה', מבואר שמשום כבוד המגילה, שלא תשאר פתוחה, הצריכו לגוללה מיד בסיום קריאתה. ואי נימא כי הברכה נסיבה על המגילה וקריאתה, לא היה פחיתות בכבודה שנותרת פתוחה עד סיום הברכה. על כורחך, שהברכה אינה עוסקת בקריאה, אלא מתחילה שלב שונה – שבח והודאה.

אולם האליה רבה שם ס"ק יג תמה על דברי המג"א, שלא מצא בדברי הפוסקים שיש להסיר את המגילה מלפניו: 'הרי להדיא דינו כמו בהפטרה. גם מ"ש דהברכה לא קאי וכו' ליתא, דאף דלא ניתקנה, מ"מ קאי עליה'. הרי שסבר כי הברכה שאחר הקריאה נסיבה על המגילה עצמה, הגם שמעיקרא לא נתקנה עליה. וכן מבואר שהב"ח בס"י תרצב הבין מדברי הטור שאין לשוח באמצע קריאת המגילה בשל הברכה, שסבירא ליה, שהברכה מתייחסת על קריאת המגילה. ועוד הוכיח ודייק כן מלישנא דקאמר הטור 'מברך לאחריה': 'דעל המגילה הוא מברך לאחריה'. כן יש להבין מפסקו של המשנ"ב בס"י תרצב סק"ט שאין לשוח בין הקריאה לברכה, שהברכה קאי על קריאת המגילה, כפי שבאר בשעה"צ שם ס"ק יב: 'דכיון דנהגינן לברך אחר המגילה, ממילא למגילה שייכא'.

וכן הוא להדיא בדברי הרדב"ז בס' תרסה, שנשאל אם יכול הקורא ביחידות לברך על קריאתו. והשיב, כי לגבי ברכת 'שעשה נסים והרב את ריבנו, למה לא יברך, שהרי על הנס נתקנו, ולא על מקרא מגלה לבד. ויש לתרץ... דכיון שתקנו אותם על סדר קריאת המגלה, והוא פטור ממנה, גם מכל הברכות אשר תקנו בין לפניה בין לאחריה פטור' (אא"כ נימא שאף נשים רשאיות לברך הגם שפטורות). הרי שאף שהברכה מיסודה נתקנה על הנס, כיון שקבעה על המגילה, הוי כברכת המצווה.

נראה כי המאירי במגילה בדף כא. סתם דברי עצמו: 'מ"מ שמאחר שברכה אחרונה תלויה במנהג, אין לגעור במי שסח בתוך קריאת המגלה, שאין הדבר תלוי אלא בשמיעה, ומ"מ הדבר נראה, שלא לשוח. והקורא עצמו מיהא אסור לו להפסיק, אלא כדין ק"ש'. פתח בדעת בעל העיטור כי הברכה הינה מנהגא, ורשאי לשוח, והמשיך כי לקורא עצמו אסור לשוח. מבואר שהבין, כי הגם שהברכה נקבעה על הנס, מ"מ מברכין על הקריאה עצמה. ולכן, אמנם עולה הברכה גם לציבור, כברכת השבח, אולם רק המברך מחוייב להסמיך הברכה לקריאתו, כדין ברכת המצוות.

ובכך יש לבאר את ספקו של השער הציון בס"י תרצב ס"ק יב: 'בדיעבד אם שח בינתיים, יש לעיין לדעת הטור אם יוכל לברך ברכת הרב. ולבעל העטור, דהברכה אין שייכא כל כך למגילה, אלא הודאה בפני עצמו כמו שכתב הבית יוסף, בודאי יוכל לברך'. הרי שלדעת הטור, הברכה מחמת הקריאה באה, ולכן אם סח יתכן ולא יוכל לשוב ולברך. ויסוד הספק הינו, האם בברכתו ישנה גם ברכת השבח, ויברכוה חרף ההפסק שעשו בדיבורם, או שהינה אך ורק ברכת המצוות, ולא יברכוה מאחר ונעשה מכבר הפסק בינה למעשה המצווה, הקריאה.

ואפשר שבהכי פליגי הפוסקים, אם יש לברך ברכה זאת בציבור. הכלבו בס"י מה והב"י בס"י תרצב כתבו בשם הירושלמי שיש לברך לאחריה, רק בציבור, ופסק כן הרמ"א שם סוסע"א. אולם האליה רבה שם סק"ח הביא חבל פוסקים שגם היחיד יברך ברכה זו, וסיים, כי משום כן לא פסק השו"ע את שהביא בב"י, וכן סבר הגר"א שם, והביאם בביאורו"ל בד"ה 'אלא בציבור'. ואם היתה זו ברכה על המגילה, אין טעם לחלק בין קריאתה ביחיד לקריאה בציבור. על כורחך, שסברו האורחות חיים והרמ"א שברכה זו תוקנה על הנס, וברכת שבח היא, ונתקנה להאמר רק בציבור, ואילו האליה רבה והגר"א סברו שכברכת המצוות היא, ואף היחיד מחוייב בה (לקמן נראה שס"ל לגר"א שברכת שבח היא, מ"מ עשאה כברכת המצוות). וכן באר הערוך השולחן בס"י תרצב סע"ה את דעת הרמ"א: 'דכיון דאינה שייכא למגילה, אלא היא ברכת הודאה משום פרסומי ניסא, לא נתקנה אלא בציבור שיש פירסום, ולא ביחיד'. הפרמ"ג בס"י תרצב מש"ד סוסק"א הכריע כי ספק ברכות להקל, ויברך בלא שם ומלכות, שכן מסופקין כמאן לפסוק. והביאורו"ל שם הכריע כן, מטעם ש'מי יאמר דנתפשט המנהג כהיום לברך ביחיד', ולא מטעם שהוא ספק ברכות. הרי הבין הביאורו"ל, כי זו ברכת השבח, שמספקא לן אי נהגו אף היחידים בה, ולא כפרמ"ג שהסתפק אי פסקינן כמ"ד שכברכת המצוות היא, או ברכת השבח.

ישנה נפק"מ לחקירה זו, מאיזה טעם דרוש שהשו"ע הקורא יוציא את הציבור בברכה זו יד"ח. שכן אם על שבח הנס נתקנה כדבארו הריטב"א הר"ן והב"י, יש לכל אחד לברך להלל ולהודות על הנס, וכי נדרשים השומעים לדין שומע כעונה, בכדי לצאת יד"ח ברכת שבח זו. ולטור שנקט שהברכה נאמרת על המגילה, מחוייב להוציאם יד"ח בברכתו על המגילה. ולמאירי אמנם יש לקורא להוציא גם את הציבור, אך רק לו נאסר להפסיק בינו לבין הברכה.

יש בחקירה זו, להטעים את מחלוקת הפוסקים בעיתוי שיש לכרוך את המגילה. השו"ע בס"י תרצ סע"י יז פסק לכרוך את המגילה קודם ברכת 'הרב את ריבנו', וזאת עפ"י הנאמר במנהגי המהרי"ל בהל' פורים ס"ק יב: 'פעם אחת פתח הקורא ברכת האל הרב, אחר הקריאה, טרם שכרכו איגרת המגילה. וגער בו מהר"י סג"ל, והשתיקו עד שכרכו איגרת המגילה לכרך אחד, והניחו לפניו, ואז חזר והתחיל ובירך'. והבין המג"א שם ס"ק יט בדבריו, שיש אף להסיר את המגילה מלפניו בטרם יברך, משום: 'דהברכה לא קאי על המגילה'. אולם המג"א שם סק"כ עצמו חלק על פסק זה, וסבר: 'ואם רצה מברך, ואח"כ כורך'. והגר"א שם נקט, שאין ממש בדבריו, וכי המג"א לא ראה את ספר המהרי"ל.

וי"ל, שסברו השו"ע והגר"א כי זוהי ברכת השבח, ועל כן יש לכרוך ולסלק את המגילה קודם הברכה, וכן באר הערוך השולחן שם סעי' כב טעמא דהאי דינא: 'דברכת הרב את ריבנו לא שייכה למגילה, אלא היא ברכת הודייה להקב"ה'. ואילו המג"א סבר כי הברכה נסיבה על הקריאה, ולכן יכול לברכה בעוד הספר לפניו.

אמירת 'האל' בברכת 'הרב את ריבנו': הטור בס"י תרצב כתב בשם ר' עמרם גאון ש'לא אמרינן האל הרב. דהא אמרינן אלהינו', והב"י שם הביא דכ"כ המרדכי בס"י תתד, בה"ג בריש הלכות מגילה והארחות חיים פורים אות ו. וכן האבודרהם פורים הביא שיש אומרים 'האל הרב', והסיק שלא לאומרו כמופיע בסדר רבינו סעדיה גאון, וכ"כ הב"ח שם, וכן הכריע השו"ע שם סעי' א.

אולם הרמב"ם בהלכות מגילה פ"א ה"ג פסק לומר 'האל הרב', כנזכר במסכת סופרים פי"ד ה"ה, וכן חותם הברכה 'האל הנפרע לעמו ישראל מכל צריהם האל המושיע'. וכ"כ הסמ"ג במ"ע דרבנן ד, בהלכות מגילה.

הב"ח יישב את שיטת הרמב"ם ודעמיה, שסבירא להו, ש'לפי שבמזמור על אילת השחר שאמרה אסתר הזכירה שם האל בתפלתה, אלי אלי למה עזבתני... לפי שלא היתה תשועתם שלמה אלא בשתים; אחת שנפרע לנו מאויבינו, ושנייה שהושיענו מידם. וכל אחת משתים אלה לא היתה אלא במדת חסד אל, כי לא היה הדור זכאי'. מבואר שמשום שהשתמשה אסתר, במידת החסד ובשם 'אל', ובכך ביטלה את אשר כבר נגזר מכבר, ונעשה נס מכופל, שנפרע מהרשעים והושיע את ישראל, אף אנו מציינים פעמיים את המילה 'אל' בברכתנו.

וליישב באופן נוסף, יש להקדים ולהקשות על פסק השו"ע שאין לומר 'האל' משום שכבר אמר בברכה זו 'אלהינו', את קושיית המרדכי במגילה רמז תתד: 'וצ"ע בברכת המזון אם יש לומר האל אבינו מלכנו', כן הקשה במור וקציעה בס"י קפט. ואכן הט"ז בס"י תרצב סק"א נקט שאין לומר 'האל' אף בברכת המזון מהאי טעמא, כפי שהביא הב"י בס"י קפט בשם האבודרהם ורב עמרם גאון. ואילו הרמב"ם לשיטתיה אזיל, וסבר שאומרים בברכת המזון 'האל אבינו מלכנו', כשם שבברכת המגילה אומר 'האל רב'. אך השו"ע בברהמ"ז סבר כרמב"ם שאומרים 'האל', ובברכת המגילה סבר שאין לאומרו. ודבריו טעונים ביאור.

ובברכת רפאל פורים עמ' קנב יישב עפ"י ההבחנה בין הברכות המצוייה בדברי הרשב"א בברכות בדף מו. והתוס' רא"ש שם: 'מ"מ אינו מזכיר אלא שמותיו של הקב"ה, האל אבינו מלכנו אדירנו בוראנו. ולא דמיא לברכת המגילה, שאומרים האל הרב את ריבנו,

שמסדר שבחו של הקב"ה'. כלומר, שבברהמ"ז מונים ומציינים את שמותיו של הקב"ה, ואין לגרוע שם זה, אף שכבר אמרו 'אלהינו'. ברם כשמבקשים לסדר שבחו של מקום, אין להוסיף ה'אל' אחר שכבר ציינו ואמרו 'אלהינו'.

גלילת המגילה קודם ברכת 'הרב ריבנו' – מדיני המגילה, או מדיני הברכה: במנהגי המהרי"ל בהל' פורים ס"ק יב מובא: 'פעם אחת פתח הקורא ברכת האל הרב, אחר הקריאה, טרם שכרכו איגרת המגילה. וגער בו מהרי" סג"ל, והשתיקו עד שכרכו איגרת המגילה לכרך אחד, והניחו לפניו, ואז חזר והתחיל ובירך. וכן הלשון בסמ"ג חזור וכורכה ומברך'. וכן פסק השו"ע בסי' תרצ סעי' יז: 'וכשיגמור, חזור וכורכה כולה, ומברך'. ויש לעיין בטעם האי דינא, אם מחוייב כן מדיני המגילה, או שמא הוא מחוייב לנהוג כן מדיני הברכה.

התוס' במגילה ב"דף לב. בד"ה 'גוללו' כתבו שהמחלוקת בברייתא אם צריך לסגור את הספור תורה קודם שיברך, מיירי בברכות שלפני קריאתו, שחיישין שיסברו הסובבים כי הברכות כתובות בס"ת, אך לאחר שקרא: 'ודאי צריך לגוללו, קודם שיברך'. בסדר היום פורים הבין כי מהאי טעמא פסקו שיש לגלול את המגילה בטרם שיברך: 'ויש מקפידים שלא לברך אותה אלא אחר שיגלול המגילה, ולמדו ענין זה מס"ת, שאין הקורא מברך עד שיגלול ס"ת'. אך הסיק, שאין קפידא לנהוג כן במגילה: 'ונ"ל שאינו דומה, ששם הענין הוא שלא יאמרו ברכות כתובות בתורה, ויצא מזה חורבה. אבל בנ"ד, אין לחוש שיאמרו, ואם יאמרו, אין חורבה יוצאה. אבל אם כבר התחיל לגלול, נ"ל לכ"ע אין לחוש'. וכן פסק המג"א שם סק"כ: 'ואם רצה מברך ואח"כ כורך, וחלק על השו"ע בהאי דינא, שכן אין לחוש שיסברו כי הברכות כתובות במגילה, ולא נפיק חורבא כ"כ כטעות מעין זאת בס"ת.

כן הבין גם בהגות האשל אברהם בוטשאטש שכתב כי דווקא הש"ץ יקפיד לכרוך המגילה קודם הברכה, שכן בו יחשדו שקורא הברכות מהמגילה, אולם הציבור שמחזיק המגילה, אינו צריך לכרוך קודם הברכה, שאין חשש שיסברו כי הברכות כתובות במגילה. הרי שמשום חשש הרואים יש לכרוך בטרם שיברך.

ובניגוד לכך כתב ביאור הגר"א שם שיש להקפיד על פסק השו"ע: 'דלא כמג"א בשם סדר היום... שאין ממש בדבריו. וז"ל במהרי"ל... ובעל מ"א לא ראה את ספר מהרי"ל, רק מ"ש בכה"ג כידוע. והחילוק של סדר היום אין לו שחר'. הרי דס"ל שטעמו של הסדר היום בהאי דינא אינו נכון, ויש לכרוך המגילה קודם הברכה מטעם שונה. אך לא באר מהו הטעם שיש לכרוך, קודם הברכה.

הט"ז בהל' קריאת ס"ת בסי' קלט סק"ה כתב בשם המהרש"ל, שמדינא היה נכון להותיר את ס"ת פתוח בעת הברכה שקודם הקריאה, לעומת הברכה שלאחריה, שמדינא יש לסגור את הס"ת לאחר שסיימו הקריאה: 'דראשונה, דבא לצורך הקריאה, דין הוא שתהא פתוחה, שיראה מה שיקרא. אבל זה שכבר קרא, למה תהא פתוחה' (ודלא כמג"א שם סק"ז, כפי שבאר המחצית השקל שם שכיון שבין כך גולל הספר בסיום הקריאה, יקדים לגלול טרם שיברך, לחוש לטועים שהברכות כתובות בס"ת). הרי שמדינא אין להותיר ס"ת פתוח לאחר שסיים את הקריאה בו, ואפשר שזהו הטעם שהצריך המהרי"ל לכרוך את המגילה קודם הברכה. ומסתברא לבאר כדברי הלבוש בסי' תרצ ס"ק יז: 'וכשיגמור אותה, חוזר וכורכה משום כבודה. ואח"כ מברך ברכה אחרונה', מבואר כי משום כבוד המגילה, שלא תשאר פתוחה, הצריכו לגוללה מיד בסיום קריאתה.

אולם, ניתן לבאר שנאמרה כאן הלכה בהלכות פרסומי ניסא של המגילה, ומחמתה מחוייבין לכרוך מיד בסיום קריאתה. הרמב"ם בהל' מגילה פ"ב הי"ב כתב: 'ומנהג כל ישראל שהקורא את המגילה קורא ופושט כאגרת להראות הנס, וכשיגמור חוזר וכורכה כולה ומברך'. בשו"ת מהרי"ל בסי' נו תמה על הנוהגים לפשוט את המגילה כאיגרת, עוד בטרם הקריאה, מכך שנאמר 'הקורא פושט', ואם פשוטה מתחילה, אין צורך שיפשוטנה הקורא. וכן הוכיח מכך שיש לכורכה בסיום הקריאה קודם לברכה, כי רק בעת הקריאה יש לפשוטה כאיגרת. והוסיף, שאינו גנאי וטורח הוא לציבור שישתקו וימתינו בעת שכורך את האיגרת: 'משום פרסומי ניסא ניחא שכורכים אחר גמר הקריאה ואינו גנאי לציבור, דאדרבה היה גנאי למגילה שתהא מונחת פתוחה שלא לצורך אחר גמר קריאתה'. ניתן לבאר, שדווקא מעשה פשיטת המגילה מיד קודם הקריאה, וכן מיד בסיום הקריאה, מודיע לכל ומפרסם את הנס. לא ניכר פרסום הנס בכך שקורא מתוך הפשוטה כאיגרת, אלא בכריכת המגילה כאיגרת לצורך הקריאה. הוי פרסום הנס. ולכך ישנה הקפדה לכרוך מיד קודם הקריאה וכן מיד בסיום קריאתו, הגם שישנה טירחא דציבורא בהמתנתו, אדרבא, זהו חלק מפרסום הנס, שהכל רואים שקראו את דברי האיגרת הזאת, הוי פרסומי ניסא.

אך אפשר שטעם האי דינא אינו משום דיני המגילה כלל, אלא בשל הברכה הנאמרת אחר הקריאה. המג"א בסי' תרצ ס"ק יט הצריך לשיטת השו"ע, לסלקה מלפניו קודם הברכה, ולהניחה במקומה, והטעים האי דינא כי 'הברכה לא קאי על המגילה'. ובאר כי דווקא את ברכת ההפטרה יש לומר בעוד ספר ההפטרה בפנינו, ברם ברכת המגילה אינה נסיבה על המגילה, וע"כ יש לסלקה מלפניו. נמצאנו, כי המהרי"ל גער ודרש לכרוך את המגילה קודם הברכה, ולסלקה מלפני הקורא, בכדי להורות שהברכה אינה

כברכת המצוות, ואינה מתייחסת לקריאה, אלא ברכת שבח והודאה היא, וכן נראה להבין בדברי הפרמ"ג אש"א שם ס"ק יט. ובכך יש לבאר את המחלוקת אם גם היחיד יכרוך את המגילה שלפניו, קודם הברכה. שכן אפשר שרק מגילת הציבור שכרוכה כאיגרת מבטאת את הנס, ורק ממנה חששו כי יסברו שהברכה קאי עליה, והצריכו לכרוכה קודם שיברך, ולא דרשו כן מהיחיד שאין ניכר הנס במגילתו, כמבואר במשנ"ב בס"י תרצ בס"ק נה שאין היחיד פושטה כאיגרת (ודלא כשעה"צ שם סק"ג), ולא יטעו לפרש שהברכה קאי עליה.

יחיד הקורא – אם צריך לכרוך קודם שמברך 'הרב את ריבנו': ישנם פוסקים שסברו כי מברכים ברכת 'הרב את ריבנו' אף כשנקראת המגילה ביחיד, וכן ס"ל לאליה רבה בס"י תרצב סק"ח, הגר"א שם והביאוה"ל בר"ה 'אלא בציבור', בניגוד לדעת הרמ"א שם בסוסעי' א שסבר שמברכין רק כשנקראת המגילה בציבור. ויש לעיין אם מחוייב היחיד הקורא לכרוך את המגילה, בטרם שיברך ברכה זו.

בסדר היום פורים הבין שיש לגלול את המגילה לפני שיברך דומיא דהחיוב לגלול ס"ת בטרם שיברך עליה, מחשש שיסברו שהברכות כתובות בה (והסיק, שלא דמיא להך, ואין צריך להקדים ולגלול המגילה, וכ"כ המג"א שם סק"כ). ובהגהות אשל אברהם בוטשאטש בסוס"י תרצב כתב כי דווקא הש"ץ יקפיד לכרוך המגילה קודם הברכה, שכן בו יחשדו שמברך מתוך המגילה, אולם הציבור שמחזיק המגילה, אינו צריך לכרוך קודם הברכה, שאין חשש שיסברו כי הברכה כתובה במגילה המונחת לפניו.

ואפשר, שיש לתלות שאלה זו, במחלוקת בדבר הצורך לפשוט המגילה כאיגרת, כשנקראת ביחיד. הב"ח בס"י תרצ הביא משמיה דהמהרי"ל שיש לכרוכה כאיגרת: 'דוקא הקורא בצבור להוציא, אבל היחידים שיש להם מגילות, אינן צריכין לפשוט... וכן נראה מדברי הרמב"ם שכתב קורא ופושט כאגרת להראות הנס, ואין זה אלא בקורא בצבור להוציא'. וכן סבר המשנ"ב שם בס"ק נה: 'היחידים השומעין במגילות א"צ לפשוט', וכ"כ האליה זוטא שם סק"ה. וכן נראה פשוט לשון רב האי גאון בטור בס"י תרצ: 'מנהג דחזי לן מאן דקרי לה למגילה פושט וקורא באיגרת', משמע שרק הקורא נהג כן. אולם הפרמ"ג אש"א שם ס"ק יח חלק על כך, וסבר: 'כמדומה שאין נוהגין כן, אלא כל אחד פושטה כאגרת', והביאו השעה"צ סק"ג. ושמא י"ל שהצורך לכרוך קודם הברכה, הינו רק כאשר המגילה פשוטה כאיגרת, שכן צריכים לציין כי אין מברכין על האיגרת שמתארת את מהלך הנס. ולכן רק אי נימא כי היחידים פושטים את המגילה כאיגרת, צריכים הם גם לכרוך קודם הברכה שלאחריה, ברם אם היחיד אינו פושט

כאיגרת, לא יבואו לידי מכשול לסבור כי הברכה נסבה על המגילה, לא צריכים לכורכה קודם הברכה.

ואפשר לבאר, שדין חיוב כריכת המגילה בטרם הברכה, נובע מהנהוג לפשוט את המגילה כאיגרת בכדי להראות הנס, כדברי הרמב"ם בהל' מגילה פ"ב הי"ב: 'ומנהג כל ישראל שהקורא את המגילה קורא ופושט כאגרת להראות הנס, וכשיגמור חוזר וכורכה כולה ומברך'. ורק מגילת הש"ץ שבה יוצא יד"ח מחוייב לפושטה כאיגרת, ולא המגילות המצויות בידי הציבור, ולכן אינם מחוייבים לגוללן קודם הברכה. ולפי"ז, יש מקום ליחיד היוצא יד"ח במגילתו, לכרוכה בטרם שיברך, כדין הש"ץ.

שושנת יעקב

אמירת הפיוט 'שושנת יעקב' – מחיובי היום, או מחיובי המגילה: נפסק בשו"ע בס"י תרצ סעי' טז: 'צריך שיאמר, ארור המן ברוך מרדכי, ארורה זרש ברוכה אסתר, ארורים כל שונאי ד' ברוכים כל המאמינים בד'. וצריך שיאמר וגם חרבונה זכור לטוב'. יש לעמוד על מקור דין זה, האם ישנה זיקה בין פיוט זה לקריאת המגילה, וחיובו לאומרו מיד אחר המגילה בדווקא, או שמא הנהיגו לומר פיוט זה בהאי יומא מחיובי היום, בלא הקשר לקריאת המגילה. הדברים אומרים דרשני בפרט לאור העובדה שהשו"ע בס"י תרצב סעי' א כתב: 'ולאחריה, נוהגין לברך הרב את ריבנו', והוי רק מנהג, והרמ"א כתב כי הוא נאמר רק בציבור. לעומת דין אמירת פיוט זה שהוא נאמר כחיוב, ואף היחיד אומרו.

במסכת סופרים פ"ד ה"ו הובא פיוט זה, כך: '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... כד הוה מטי ר' יונתן להדין פסוקא אשר הגלה נבוכדנצר, הוה אמר, נבוכדנצר רשיעא, שחיט שמוי... שנאמר זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב'. נראה כי יש בפיוט זה, כדי לקיים מאמר שכתוב בספא דהאי הלכה: 'זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב', ומיד בסיום המגילה, אחר שהזכיר את הצדיק ואת הרשע, מקלס למבורך, ושם רשעים ירקב. וכן באר האבודרהם פורים להדיא: 'ואמרינן בירושלמי, שצריך לומר אחר קריאת המגלה ארור המן ברוך מרדכי... ארורים כל העכו"ם ברוכים כל ישראל... משום שנאמר זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב'.

יש בכך ליישב את הערת הערוך השולחן בסי' תרצ ס"ק כב שתיקן לומר כגירסא המובאת בטור בסי' תרצ ובב"י בסי' תרצה: 'ברוכים כל הצדיקים', ולא לומר 'ברוכים כל ישראל' כפי שנזכר במסכת סופרים דלעיל והביאו כן הרא"ש במגילה פ"א ס"י ה, המרדכי רמז תתד ובמחזור ויטרי ס"י תקכז. וכן הוא מוכרח בתוס' הרא"ש במגילה כדף ז: בניגוד לארור שהוזכר שם: 'ארורים כל הערלים [נ"א: הרשעים], ברוכים כל ישראל', וכן הוא בר' ירוחם נתיב י ח"ג. וכן האבודרהם פורים כתב: 'ארורים כל עכו"ם, ברוכים כל ישראל', וכ"כ הלבוש בסי' תרצ ס"ק טז: 'ארורים כל עובדי ע"ז, ברוכים כל ישראל'. הרי שמבקשים בפיוט זה ליתן זכר טוב לצדיקים, ולכלל ישראל יש חלק בכך, ומבטאים זאת בהזכרת שם סגולת ישראל בניגוד לבני הנכר.

איתא בירושלמי במגילה בסוף פ"ג: 'א"ר יוסי בי רבי בון צריך שיהא איש בראש דפא, ואת בסופה... רב אמר צריך לאמר ארור המן ארורים בניו. אמר ר' פינחס צריך לומר חרבונא זכור לטוב'. נראה כי סמיכות דין אמירת 'ארור המן' אחר הלכות המגילה, מורה כי אמרינן את הפיוט בהקשר ישיר של המגילה. וכן נראה שהבין הרא"ש במגילה פ"א ס"י ח: 'אמרין בירושלמי, שצ"ל אחר קריאת המגילה ארור המן ברוך מרדכי, ארורה זרש ברוכה אסתר...', וכ"כ המרדכי במגילה רמז תתד, רבינו ירוחם נתיב י ח"ג, הרוקח בהל' פורים ס"י רלו ובמנהגי מהרי"ל הל' פורים. אך לא בארו בטעמא דהאי דינא, דיש לאומרו לאחר קריאת המגילה.

בחידושי הגרי"ז סולובצ'יק החדשות מפי השמועה ס"י קצט באר על פי שכתב הרמב"ם בסוף מנין המצוות: 'הנביאים עם בית דין תקנו וצוו, לקרות המגילה בעונתה, כדי להזכיר שבחיו של הקב"ה, ותשועות שעשה לנו והיה קרוב לשועינו. כדי לברכו ולהללו, וכדי להודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטיחנו בתורה כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו כד' אלהינו בכל קראנו אליו'. הרי לן, שתקנת הנביאים היתה לקרוא את המגילה ולהזכיר שבח הקב"ה, נסיו ונפלאותיו, ובכך מגיעים להכרה בהשגחתו, ומהללים ומברכים את שמו, ומודיעים זאת לדורות הבאים. ולשם כך תיקנו לומר פיוט 'שושנת יעקב', מיד בסיום קריאת המגילה 'כדי להודיע לדורות הבאים', ובכך מבואר שאומרים שם: 'להודיע שכל קוץ לא יבושו ולא יכלמו, כל החוסים בך'. וכן יש להוסיף, כי יש בפיוט זה גם הלל והודאה על נסיו ונפלאותיו, ולהכי חייבו הכל לאומרו בסיום קריאת המגילה, ואינו רק כמנהג. ואתי שפיר לפי"ז, פסקו של השו"ע בסי' תרצ סעי' יז לכרוך המגילה קודם הברכה שאחריה, והפיוט הנאמר עימו, שכן לאחר סיום קריאת המגילה, פונים לקיים חובה נוספת בחיובי היום, הנובעת מכח שקראו זה עתה, ולהכי מסירים את המגילה כמבואר במג"א שם ס"ק יט, להורות שעתה מתחילים

את ההלל, ההודאה וההודעה לדורות הבאים. ושמא להכי כיון הלבוש שם ס"ק יז שכתב: 'וכשיגמור אותה, חוזר וכורכה משום כבודה. ואח"כ מברך ברכה אחרונה', שכן אינו מכבוד המגילה, שבעודה פתוחה לפניו, זונחה ועוסק בהלל ושבת, לכן חייבוהו לכורכה בטרם יפנה להודות לד'.

לכשתדייק בדברי המשנ"ב בסי' תרצב סק"ט ראה, שפסק שאין לשוח בין הקריאה לסוף הברכה בדווקא. נמצאנו, שהנאמר אחר הברכה אינו קאי על המגילה כלל, אלא רק מכוחו נאמר.

נפק"מ יהא לכך, בפורים דמוקפין שחל בשבת, האם בעינן לומר פיוט זה לאחר קריאת המגילה, או ביומא דפורים, בשבת. אך אפשר שכשם שמקיים את מצוות היום בקריאת המגילה ביום ששי, כן מקיים חיוב ההלל והודאה ביום זה אף שהוא מחיובי היום, כיון שההלל והשבח נאמר עם סיום הזכרת ניסי השי"ת. וראה שהשו"ע הביא בהלכות מגילה בסי' תרצ סעי' טז שיש לומר 'ארור המן', ולא הביא זאת בהלכות פורים, ואפשר שאף שהוא מהלכות היום ולא מדיני המגילה, מ"מ נאמר בסיום קריאתה, ולכך כתבה שם.