

קריאת מגילה וברכותיה לנמצאים בבית

פרק א: שמיעת מגילה בטלפון או בשידור חי [zoom]

פרק ב: ברכת הרב את ריבנו בשמיעת מגילה בשידור חי [zoom]

פרק ג: ברכת שהחיינו ועל הנסים ללא קריאת מגילה

פרק ד: חיוב אמירת הלל בפורים למי שלא קרא מגילה

בימים כתיקונם, קריאת מגילה מתקיימת ברוב עס, בבית הכנסת.

בליל פורים - מברכים שלוש ברכות קודם קריאתה: על מקרא מגילה, שעשה נסים לאבותינו ושהחיינו. ולאחר הקריאה, ברכת הרב את ריבנו. **למחרת ביום** - למנהג הספרדים על פי הכרעת מרן השלחן ערוך (או"ח סימן תרצב ס"א), לא מברכים 'שהחיינו'. ולמנהג האשכנזים (רמ"א שם), מברכים 'שהחיינו' לפני קריאת המגילה, ומכוונים על מצוות היום [משלוח מנות, מתנות לאביונים וסעודת פורים].

בימים אלו [אדר תשפ"א], מגיפת הקורונה [covid 19] עדיין משתוללת ברחבי העולם במלוא עוזה. בשל כך, למרבה הצער, לא מעט אנשים ונשים נמצאים בביתם, ואינם יכולים לקרוא את המגילה מתוך מגילה כשרה הכתובה על גבי קלף, ולברך את כל הברכות.

מצב זה מעורר שאלות הלכתיות רבות, שנדון בהם לקמן.

• ראשית כל, האם יוצאים ידי חובת מקרא מגילה בשמיעתה בטלפון או בשידור חי בזום [zoom].

• האם מותר לברך ברכת הרב את ריבנו בשמיעת מגילה בשידור חי בזום [zoom].

• מה הדין כשאין לו מגילה בלילה וגם אין לו אפשרות לשמוע קריאה בטלפון או בשידור חי בזום [zoom], וממילא לא בירך שהחיינו על קריאת המגילה - האם רשאי לברך "שהחיינו" ו"שעשה נסים" גם ללא קריאת המגילה.

• שאלה נוספת, יסודה בדברי הגמרא במסכת מגילה (יד, א) "קרייתה זו הלילא". והיינו שקריאת המגילה היא "במקום" אמירת הלל בפורים. ונשאלת השאלה, האם כשלא קוראים את המגילה בפורים ביום, צריך לקרוא את ההלל.

פרק א

שמיעת מגילה בטלפון או בשידור חי [zoom]

א. בעקבות המצאת מכשירי הטלפון, המיקרופון והרמקול, ולאחר מכן, כאשר פותחו מכשירים המאפשרים לאנשים כבדי שמיעה ולחרשים לשמוע ככל אדם, דנו הפוסקים, האם יוצאים ידי חובת קיום מצוות התלויות בשמיעה, כגון תקיעה בשופר ומקרא מגילה, באמצעים אלו.

לצורך בירור ההלכה בנושאים אלו, כתב הגרש"י אויערבך בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' ט) פתיחה קצרה לתשובתו בנדון "השימוש במיקרופון בטלפון וברמקול בשבת ובימות החול", ובה תיאר את פעולת המיקרופון והרמקול: "המיקרופון בנוי מקופסת פח שהמכסה עשוי על פי רוב מפח דק וגמיש הנוח לקבל השפעה מגלי

קול. מכסה זה הנקרא "ממברנה" מהודק לגרגרי פחם הנמצאים תוך קופסת פח. דרך הממברנה והפחם, עובר זרם מסוללה חשמלית או מן הרשת. זעזועי הזרם מן המיקרופון מוגברים על פי רוב במגביר אלקטרוני ומועברים למרחקים בעזרת חוטים (כמו בטלפון) או באופן אלחוטי (למשל ברדיו). כך הם מגיעים למכשיר הקולט המכיל "אזניה" או רמקול, ההופך את זעזועי הזרם בחזרה לקולות.

בשעה שאדם מדבר או מנגן בקרבת מיקרופון, הוא מזעזע בקולו את האויר שמסביבו ויוצר בו גלי קול בהתאם לגלי הקול שהשמיע. גלי הקול כשהם מגיעים לממברנה של המיקרופון מזעזעים אותה - כדוגמת התוף שבאוזן האדם - ונמצא שאף ממברנה זו של המכשיר הקולט, תתנדנד ממש כאותן התנודות שזעזועי הקול גרמו להניד את הממברנה של המיקרופון, והרי היא מזעזעת את האויר שמסביבה ממש כאותם הזעזועים שנעשו בתחילה ע"י מיתרי קול האדם המדבר בקרבת המיקרופון, והקול נשמע משום כך כאילו הוא יוצא ממש מפי המדבר".

מתוך הבנת מציאות זו, דנו פוסקי דורינו בשאלה - האם שמיעת קול באמצעות מכשירים אלו נחשבת שמיעת קול מאדם 'בר חיובא', ויוצאים בה ידי חובת קיום מצוות, או לא.

קיום מצוות התלויות בשמיעה באמצעות רמקול וטלפון

ב. על פי ההקדמה הנ"ל כתב הגרש"ז אויערבך: "אחרי כל התיאור האמור לעיל, נראה שהשומע קול שופר או מקרא מגילה על ידי טלפון או רמקול [אף אם נאמר שהקול אינו משתנה ולא נחשב לתוקע לתוך הבור או הדות] שלא יצא ידי חובתו. משום דדווקא כשרושם שמיעת האוזן נעשה באופן ישיר על ידי קול השופר שמזעזע את האויר ויוצר בו גלי קול אז חשיב כשומע קול שופר, משא"כ כשהאוזן שומעת רק תנודות של ממברנה אע"פ שגם אותם התנודות יוצרות באויר גלי קול ממש כדוגמת קול השופר, אפילו הכי מסתבר שרק קול תנודות ממברנה הוא שומע ולא קול שופר".

ומשום כך כתב הגרש"ז: "ולכן תמה אני מאד על כמה מגדולי הרבנים שהתירו לשמוע מקרא מגילה דרך מגביר קול, ואיך לא שמו ליבם לדבר זה שרק קול תנודות של ממברנה שומעים ולא קול מקרא מגילה של אדם". וסיכם: "קיצור הדברים הוא שאין להשתמש בבית הכנסת לצרכי תפילה במיקרופון ורמקול היות שהדבר הזה נחשב רק כהנפת סודרים שהיתה [בבית הכנסת הגדול] באלכסנדריה של מצרים לדעת היכן החזן עומד בתפלתו (כמבואר במסכת סוכה נא, ב), אבל אי אפשר כלל לצאת בשמיעה זו בשום דבר שחייבים לשמוע מפי אדם. ואף שיודע אני שרבים יתמחו על כך וכמו זר יהיה דבר זה בעיניהם, עם כל זאת האמת כדברינו, וברור הוא בעיני שזה מוזר רק לאלה שאינם יודעים כלל מה טיבם של המכשירים האלה [וחושבים מחשבות הבל שחוטי הטלפון או גלי הרדיו מוליכים ממש את קול האדם], אבל לא ליודעים את האמת כי בדברי בזה עם מביני מדע ויודעים בהלכה כולם הסכימו ליי".

מעיקר הדין יוצאים ידי חובת קיום מצוות התלויות בשמיעה באמצעות רמקול וטלפון

ג. מנגד, יש פוסקים שלא שללו על הסף את האפשרות לצאת ידי חובת קיום מצוות בשמיעה באמצעות רמקול וטלפון.

רבי יוסף ענגיל, רבה של העיר קראקוב בפולין, כתב בספרו גליוני הש"ס (ברכות כה, ב) "יש להסתפק בשמיעה על ידי דבר אחר, כגון שמיעת קול שופר או מגילה על ידי טלפון שנתחדש בימינו". והביא ראיה להתיר, מדברי שו"ת הלכות קטנות (ח"ב סימן מה) שכתב בנדון "חרש שמדבר ואינו שומע אלא על ידי שעושה כלי לאזנו כמין חצוצרות", שיוצא בזה ידי חיובו לשמוע קול שופר "כדאמרינן בסוכה (לז, א) דלקיחה [של ד' מינים] על ידי דבר אחר שמה לקיחה, אף אנו נאמר שמיעה על ידי דבר אחר שמה שמיעה".

רבי צבי פסח פרנק, רבה של ירושלים הביא בספרו מקראי קודש (פורים סימן יא) את דברי רבי יוסף ענגיל, וכתב שיש לדון בדבריו ולחלק בין דין שופר לדין שמיעת מקרא מגילה: **"דבשופר אם יש בו תערובת קול אחר פסול, וקול היוצא דרך טלפון ורדיו יש בו תערובת קול ממין אחר, אבל לענין מגילה יש לדון דשפיר דמיי".** רבי צבי פסח הוסיף כי השיב להגר"י וייס [מחבר שו"ת מנחת יצחק] שרצה לפסול שמיעת קריאת מגילה ושופר וקריאת התורה לחרש על ידי "מכונת שמיעה" משום שנחשב לשומע "קול הברה" - שיש לחלק בין שמיעת קול שופר שאין יוצא בה ידי חובה, משום שבקול שופר יש תערובת של קול אחר, לעומת קריאת התורה ומגילה שאין לפסול אם מעורב בה גם כוח אחר **"דהכל הוא מכוח הקורא** וכל הקולות כשרים אלא שיהיה מכוח בר חיובא".

רבי יוסף כהן, אב"ד בירושלים, בהערותיו על ספר מקראי קודש, הרחיב לבאר את שיטת סבו הגרצ"פ, שאפילו אם הקול של קורא המגילה נשמע דרך מגביר קול או טלפון הוא אינו **אותו קול** של השופר או של קורא המגילה, מכל מקום יוצאים בזה ידי חובה **כיון שסוף סוף בא מכוח הקורא שהוא בר חיובא**, וכתב: **"ובזה נסתרו דברי המערערים על מקרא מגילה על ידי רמקול או טלפון [כוונתו לדברי הגרש"ז אויערבך הנ"ל] - משום שדרך הטלפון או הרמקול לא נשמע קול האדם אלא קול אחר שנתהווה מכוחו, ודומה לתקליטים, וכתבו שלפי האמור לעיל אינו דומה לתקליט שנפסק כוח האדם ונעשה קול אחר. אבל ברמקול או בטלפון, אפילו אם נאמר שלא נשמע קול האדם אלא קול אחר, מכל מקום עדיין לא נפסק כוח קול האדם ולא נשמע הקול אלא כשהוא קורא והכל בא מכוח הקורא ונחשב כקולו ממש".**

ככל הנראה לכך התכוין החזון איש, כפי שהביא בשמו הגרש"ז אויערבך, בשולי תשובתו: **"לאחר שכבר נדפס מאמר זה, נזדמן לי לדבר עם מרן בעל החזון איש, ואמר לי שלדעתו אין זה כל כך פשוט, ויתכן דכיון שהקול הנשמע נוצר על ידי המדבר וגם הקול נשמע מיד כדרך המדברים, "אפשר" דגם זה חשיב כשומע ממש מפי המדבר או התוקע.** וכמדומה לי שצריכים לומר לפי זה דמה שאמרו בגמרא אם קול הברה שמע לא יצא, היינו מפני שקול הברה נשמע קצת לאחר קול האדם משא"כ בטלפון ורמקול".

דרך אגב, רבי שלמה זלמן אויערבך כתב על דברי החזון איש (מנחת שלמה שם) **"ולענ"ד הוא חידוש גדול מאד ואין אני מבין אותו".**

שמיעת מגילה בטלפון - בשעת הדחק בלבד

ד. וכן נראה מדברי האגרות משה (או"ח ח"ב סימן קח) שהכריע כדעת הגרצ"פ אלא בגדר של "הלכה ואין מורים כן", וכך כתב: **"הנה לדידי מספקא טובא, אף אם נימא שהאמת כאמירת המומחים שלא נשמע קול האדם אלא קול אחר שנעשה מקולו, מטעם שכיון שעכ"פ רק כשהוא קורא נשמע הקול יש להחשיב זה כשמיעת קולו ממש דהרי כל מה שנעשה נעשה מקולו, ומנין לנו עצם כוח השמיעה איך הוא שאולי הוא ג"כ באופן זה שנברא איזה דבר באוויר ומגיע לאזנו. וכן מסתבר לפי מה שאומרים חכמי הטבע שהקול יש לו הלך עד האזן וגם יש קצת שיהוי זמן בהילוכו, ומכל מקום נחשב שהוא קול האדם לכן אפשר שגם הקול שנעשה בהמיקרופון בעת שמדבר ששומעים אותו הוא נחשב קולו ממש, וכן הא יותר מסתבר",** וסיים: **"ומטעם זה אפשר אין למחות ביד אלו שרוצים לקרוא המגילה על ידי המיקרופון מצד ההלכה".**

אכן לדינא פסק האגרות משה: **"מכל מקום כיון שלא ברור להיתר והוא ענין חדש בכלל, יש למחות כדי למונעם מלרדוף אחרי חדשות אחרות שלהוטים בזה במדינות אלו".**

רבי משה חזר על הוראה זו בתשובה אחרת באגרותיו (או"ח ח"ד סימן קכו) במענה לשאלה, האם יש להתיר קריאת מגילה ע"י רמקול בשעת הדחק. ונקט בעיקר הדין שהקול הנשמע דרך הטלפון והמיקרופון נחשב כאילו השומע שמע את קול המשמיע, היות והקול בא מכוח הדיבור של המשמיע. ורק מחשש ל"חידושים" שיביאו ל"פרומות", נמנע מלהתיר זאת למעשה [ולכן, רבי משה לשיטתו, התיר לאשה הנמצאת בבית חולים, לצאת ידי חובת הבדלה בשמיעה בטלפון, כדבריו באגרות משה (ח"ד או"ח סימן צא אות ד) "אם אי

אפשר לה שתשמע הבדלה במקומה **ודאי יש לה לשמוע על הטלפון**, שיותר נוטה שיוצאה בזה כדכתבתי בתשובה (או"ח ח"ב סימן קח) גבי קריאת מגילה, והוא הדין גבי הבדלה, משום דכל מצוות דבור שבחול הוא כמגילה, לבד קריאת שמע וברכת המזון שצריך למחות באלו הרוצים לצאת במיקרופון. שלכן כיון שאי אפשר לה לשמוע הבדלה בבית החולים, צריכה לשמוע ע"י הטלפון". ובסיום דבריו הוסיף רבי משה: "וכן צריך לענות **אמן על ברכה ששומעים על ידי טלפון ועל ידי מיקרופון מספק**".

גם בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סימן יא) פלפל בדברי הגרצ"פ פרנק [המובא לעיל], והכריע למעשה כי "לכתחילה, בוודאי יש לעשות כל טעדי לחזר שלא להשמיע קריאת המגילה דרך מיקרופון. אבל בעברו וקראו, בוודאי אין מקום לבוא ולפסוק בסכינא חריפה שלא יצאו ידי חובתם והברכות כאילו היו לבטלה. ובאין דרך אחרת, או כפי שנשאלתי במקרה אחר על בית חולים גדול שאי אפשר להעביר שמיעת קריאת המגילה לחולים כי אם דרך המיקרופון, אזי המורה על כגון דא להתיר אפילו לכתחילה השמעת קריאתה באמצעות כלי המיקרופון, אין מזחיחין אותו".

ביאור דברי החזון איש בהגדרת הקול הנשמע בטלפון

ה. דברי החזון איש והאגרות משה שמעיקר הדין יוצאים ידי חובת קיום מצוות התלויות בשמיעה באמצעות המיקרופון והרמקול למרות שהקול הנשמע אינו **אותו קול** של השופר או של קורא המגילה, מחודשים ותמוהים, כפי שהעיר ידידי רבי משה שטרנבוך בספרו מועדים וזמנים (ח"ח ליקוטי הערות על ח"א סימן א) "דברי החזון איש תמוהים, שלפי זה שיוצאים בטלפון, ראוי לצאת גם אם מדבר ברדיו, וגלי הקול שלו עוברים עכשיו דרך הרדיו והווה לן לומר שהשומע יצא. ובאמת זהו **קול אחר** שנוצר מכח החשמל. ועיין בדברינו במועדים וזמנים (ח"ו סימן קה) דכתבנו בפשיטות דלא יוצאים בזה. וכן תמה שם הגרש"ז אויערבך דאינו מבין דברי החזון איש".

בביאור דברי החזון איש נאמרו הסברים שונים:

• ידידי רבי אשר וייס, אב"ד דרכי הוראה בירושלים (שיעור השבועי פרשת בשלח תשע"ד) כתב: "והנלע"ד בעומק הדברים, על פי יסוד מחודש בגדר "שומע כעונה" שכתבתי במנחת אשר (במדבר סוף סימן יג) דיסוד גדר זה אינו ב"הלכתא" גרידא שחידשה התורה, אלא במהות ענין הדיבור. דהלא **הדיבור והשמיעה שני צדדים המה של מטבע אחד**, וכרוכים ירדו מן השמים ואין כל חפץ לזה בלא זה. כל **ענין הדיבור אינו אלא כדי להשמיע דברים לשומע**, דאם לא כן אין בין הרהור לדיבור ולא כלום. והוא שאמרו חכמים שהשומע כעונה בכל מקום, ואין הכוונה לכל דיני התורה, אלא בכל מקום במציאות החיים, וכדילפינן כל עיקר הלכה זו דשומע כעונה מהכתוב (מלכים ב כב, טז) "אֵת כָּל דְּבָרֵי הַסֵּפֶר אֲשֶׁר קָרָא מִלֶּךְ הַיְהוּדָה", וכי יאשיהו קראו, והלא שפן קראו דכתיב (שם, י) "וַיִּקְרָאֵהוּ שֶׁפֶן לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ", אלא מכאן לשומע כעונה" (סוכה לח, ב). הרי דילפינן דין זה מקריאה של רשות ולא מקריאה של מצוה, וע"כ **דבמציאות החיים הקריאה והשמיעה אחת הן**, וכך גם בדיני תורה. וכיון דאתינא להכי יש מקום לומר לגבי כל המכשירים הנ"ל [מיקרופון, רמקול] **דאף שמבחינת המדע אכן אין זה קול האדם**, מכל מקום כיון **שהקול דומה לחלוטין לקול המדבר, והוא מיידי** [לאפוקי הקלטה שמשמיעים לאחר זמן], **ואין השומע מבחין כלל בין קול זה לקול המדבר אליו**, אף בזה אמרינן שהשומע כעונה".

• דרך נוספת בביאור דברי החזון איש, כתב הרב פרופ' זאב לב (קובץ נועם, כרך כג עמ' רו) "הם [החזון איש והאגרות משה] התייחסו כאילו נכנסים גלי קול לתוך המכשיר, או לתוך המערכת, ויוצאים **גלי קול בלי שינוי**. גם **עצם העברה של הקול דרך מכשיר, אינו פוסל את הקול גם לענין תקיעה**, שהרי גלי קול טבעיים עוברים ממקום למקום, מוחזרים מקירות, או עוקפים מכשולים וחפצים, ואע"פ כן הם כשרים כל זמן שצליל הקול המקורי של השופר אינו משתנה בהרבה. היוצא מטיעון זה שמערכת מסובכת יחסית כמו מיקרופון, מגבר אלקטרוני ורמקול, כאילו **נחשבת כיחידה אחת המופעלת על ידי האדם ורק מעביר את קולו ומוציאה**

אותו. ומכיון שבמערכת הפנימית אין השהיה, אלא הקול יוצא מיד - יש לראות את זה כאילו זה קולו". ולשיטתם: "אין הבדל בין כח של קולו, ובין כח של קול היוצא מן המקרופון, שהרי זה נחשב כקולו, ויהיה חייב [בשבת] חטאת".

ואילו לדעת הגרש"ז אויערבך: "גלי הקול נהפכים לזרמי חשמל שהם **יוצרים עוד** פעם גלי קול. ולכאורה זה דומה במקצת כאילו זה **שרשרת של פעולות, שאינה נחשבת בהכרח ככח ראשון** לפי מספר שיטות".

• בשו"ת מחזה אליהו (סי' צא אות ה) חידש לבאר את שיטת החזון איש על פי דברי ערוך השלחן (יו"ד סי' פד סע' לו) שתולעים שאינם נראים לעין אלא רק דרך מיקרוסקופ, אינם אסורים באכילה "**דלא אסרה תורה במה שאין העין שולטת בו, דלא ניתנה תורה למלאכים**". דאם לא כן, הרי כמה מהחוקרים כתבו שגם כל האויר הוא מלא ברואים דקים מן הדקים, וכשהאדם פותח פיו בולע כמה מהם. אלא ודאי דהבל יפצה פיהם, ואף אם כן הוא, **כיון שאין העין שולט בהם לאו כלום הוא**. אמנם כמה שהעין יכול לראות אפילו נגד השמש, ואפילו דק מן הדק, הוה שרץ גמור".

על פי יסוד זה ביאר המחזה אליהו את דברי החזון איש שיתכן שיוצא ידי חובה בשמיעה בטלפון ורמקול, בגלל שבעיני בשר ודם נדמה כאילו מדובר באותו קול ממש: "נראה דעומק שיטת החזון"א בה"אפשר" שלו הוא, מחמת **דלראיית העין הרי זה כעצם קולו של המדבר ותו לא**. ולולא דידענו מהמומחים אופן פעולת המכשירים אלו מהו האמת, לא היה שום אחד מעלה על דעתו שהקול הראשון כלה, וקול חדש נוצר על ידי המכשיר. ולהכי מדנראה לעיני הרואה שהוא הוא אותו קול ממש, "אפשר" שעל פי גדרי התורה כן הוא נחשב, והוא **כהמשך וחלק מקולו של המדבר**. ותכונתו האמיתית אינו משפיע על הכרעת הדין בזה".

קריאת המגילה באמצעות הזום בימי מגיפת הקורונה

1. ביום כ"ח טבת תשפ"א, פרסם הדיין רבי מנחם געלי, את פסק ההלכה הבא, בשם בית דין צדק לונדון:

נשאלנו על ידי Rabbinical Council of the United Synagogue (Rcus) לחוות דעת ולתת הדרכה בענין קריאת מגילת אסתר בשנה זו 2021, במקרה וקורונה ימנע מבני הקהילה לקיים את המצוה באופן הרגיל.

תשובתינו כדלהלן:

ההלכה היהודית מחייבת אנשים ונשים לשמוע את קריאת המגילה הן בליל פורים והן ביום פורים. שמיעת המגילה מתקיימת על ידי קריאה עצמית או על ידי שמיעה מבעל קורא הקורא את המגילה. בשני המקרים צריכה המגילה להיקרא מתוך מגילה כשרה.

במקרה שאפשר ללכת לבית הכנסת, או שיכול אדם לקרוא את המגילה בעצמו בביתו או שיכול לשמוע את קריאת המגילה מבעל קורא במקום אחר (מתוך מגילה כשרה - כאמור), חובה לעשות כן.

אם עקב הגבלות מגיפת הקורונה (COVID) לא ניתן ללכת לבית הכנסת וגם אין אפשרות לקרוא או לשמוע את המגילה בבית, אזי יכול לשמוע דרך תוכנת ZOOM, או כל תוכנה דומה כאשר המגילה נקראת בשידור חי (ולא קריאה מוקלטת).

למרות שבהלכה קונבנציונלית ישנה שאלה רצינית אם ניתן לקיים מצוה עם "שמיעה" שכזו - במקרה ואין כל אפשרות אחרת, על האדם ליטול חלק לפחות באופן זה.

(אל יסיק מזה לגבי שימוש ב-ZOOM עבור דברים אחרים. השתמשות ב-ZOOM אינה מאפשרת צירוף למנין לתפילה, קריאת התורה או קדיש. ומשום שמנין צריך להיות עם עשרה אנשים נוכחים

בגופם, לעומת קריאת המגילה שאינה צריכה מנין. לפסק זה אין יחס לשימוש ב-ZOOM בליל הסדר. שם האיסור נובע מעשיית מלאכה ביום טוב, אך פורים חל בימי השבוע).

כמו כן נשאלנו אם אפשר לשמוע את המגילה באופן של דרייב אין, כאשר השומעים שומעים מן המיקרופון או דרך שידור ברדיו שברכב. תשובתינו, ששתי אופציות אלו, כמו ב-ZOOM, ניתנות לשימוש רק כאשר אי אפשר לשמוע את המגילה באזניו ממש מפי הקורא.

ובענין זה, דעתינו ששמיעה דרך מיקרופון עדיפה על רדיו הפועל ברכבים הנמצאים במקום, ושניהם עדיפים על אופציית ה-ZOOM.

קריאת המגילה בלילה וביום - מדברי קבלה או מדין דרבנן

ז. גם ידידי רבי צבי שכטר, כתב בפסקי ההלכה בתקופת הקורונה (סימן נח, ענייני פורים) "בדלית בריה ממש, יש להקל ולסמוך על הצד שהציע רבי משה פיינשטיין בתשובה להסתפק בדין שמע קול הברה לא יצא, אי מפני שאיננו הקול הראשון, או מפני שאיננו כל כך ברור, דעל ידי הטלפון איננו הקול הראשון אבל הקול ברור. ובה נסתפקו גם החזון איש ורבנו הגרי"ד סולובייצ'יק. והגרש"ז אויערבך היה סבור שאין כאן מקום ספק כלל, ובוודאי לא יצא".

הרב שכטר הוסיף: "וקולא זו לשמוע דרך מיקרופון, יסודה בכלל המופיע בגמרא, דכדאי הוא ר' פלוני לסמוך עליו **בשעת הדחק**. וביארו רוב האחרונים, שכלל זה לא נאמר אלא **בדינים דרבנן** (עיין נקודות הכסף לשלחן ערוך יו"ד סי' רצג), אשר בדרך כלל **לא נקרא ספק** [לומר ספק דרבנן לקולא] אלא **בספק השקול**. ובשעת הדחק יש להקל ולומר שאף לשיטת היחיד גם כן חשוב כספק לומר בזה דספיקא דרבנן לקולא".

ונראה לדון בדבריו על פי מה שכתב הרמב"ם (מגילה פ"א ה"א) "קריאת המגילה בזמנה מצות עשה מדברי סופרים, והדברים ידועים שהיא **תקנת נביאים**". ובדברי רש"י (חולין קיז, א) הוגדר מה נקרא "דברי קבלה", וזה לשונו: "תורת משה קרויה תורה לפי שניתנה תורה לדורות, **ושל נביאים לא קרי אלא קבלה**, שקיבלו ברוח הקודש כל נבואה ונבואה לפי צורך השעה והדור והמעשה". ומכאן, שלפי הרמב"ם שקריאת המגילה היא "תקנת נביאים", יוצא שחיוב קריאת המגילה הוא מצוה "מדברי קבלה". ופסק המחבר (או"ח סי' תרצו סעי' ז) "יש מי שאומר שאונן מותר בבשר ויין, דלא אתי עשה דיחיד דאבילות ודחי עשה דרבים דאורייתא לשמוח בפורים, **דדברי קבלה ניהו שהם כדברי תורה**", וכתב הרמ"א: "וכל שכן שחייב במקרא מגילה ותפילה וקריאת שמע". ומבואר בדבריהם שחיוב קריאת המגילה הוא "מדברי קבלה", דהיינו "תקנת נביאים", ופסק השו"ע שלדברי קבלה יש דין "כדברי תורה".

והנה התוספות (מגילה ד, א ד"ה חייב) כתבו: "אומר ר"י דאף על גב דמברך זמן [ברכת שהחיינו] בלילה, חוזר ומברך אותו ביום, **דעיקר פרסומי ניסא הוי בקריאה דיממא**. וקרא נמי משמע כן, דכתיב ולילה ולא דומיה לי, כלומר אף על גב שקורא ביום חייב לקרות בלילה, **והעיקר הוי ביממא** כיון שהזכירו הכתוב תחילה". ומפורש בדבריהם **שעיקר חיוב קריאת המגילה הוא ביום**. על פי זה חידש הנודע ביהודה (או"ח סימן מא; הובא בשערי תשובה סי' תרפז ס"ק א) שרק חיוב הקריאה ביום, שהוא **עיקר החיוב**, הוא **מדברי קבלה**. ואילו חיוב הקריאה בלילה שאינו מעיקר החיוב, אין חיובו מדברי קבלה אלא מדין **דרבנן**, כדבריו: "נלענ"ד דקריאת הלילה לאו מצות עשה דדברי קבלה, רק קריאת היום, דבמגילה (אסתר ט, כח) **וְהַיְמִים הָאֵלֶּה נִזְכְּרִים וְנִשְׁעִים כְּתִיב**, ולא לילות. ועיין בתוספות (מגילה ד, א ד"ה חייב). ומה שאמרו חייב לקרות בלילה היינו מצוה דרבנן, אבל לא נרמזו במגילת אסתר". וכן דעת הטורי אבן (מגילה ד, א ד"ה כגון), שרק קריאת מגילה ביום היא מדברי קבלה, ואילו הקריאה בלילה היא מדרבנן.

אמנם בשו"ת יביע אומר (חלק ד סי' מג) הוכיח מדברי הרשב"א (מגילה ד, א), שגם חיוב קריאת המגילה בלילה הוא מדברי קבלה, וז"ל הרשב"א: "ותדע לך דעיקר קריאה ביום, דתנן לקמן (מגילה כ, ב) כל היום

כשר לקריאת המגילה, דכתיב והימים האלה נזכרים ונעשים, ומפרש עלה בגמרא מנא לן, מדכתיב והימים האלה נזכרים ונעשים בימים אין בלילות לא. וי"ל דמכל מקום הכתוב ריבה לה זכירה מדכתיב ולילה ולא דומיה ל"י". וכן כתב הריטב"א (מגילה, שם). ולמד הגר"ע יוסף מדבריהם, שלמרות שמהפסוק "וְהַיָּמִים הָאֵלֶּה נִזְכָּרִים וְנִעָשִׂים" שממנו לומדים את חיוב קיום מצוות הפורים מדברי קבלה, משמע שהחיוב, ובכלל זה חיוב מקרא מגילה, הוא רק בימים. אך מאחר ולענין קריאת המגילה הרי יש חיוב קריאה גם בלילה, צריך לומר שהפסוק נדרש גם על היום וגם על הלילה.

נמצא איפוא, כי דברי הרב שכטר להסתמך "בשעת הדחק" על הפוסקים שהתירו שמיעת מגילה בטלפון, שנאמרו **בדינים דרבנן**, נכונים לדעת הנודע ביהודה והטורי אבן, רק בקריאת המגילה **בלילה** שחיובה **מדרבנן**, ולא בקריאת המגילה **ביום** שחיובה **מדברי קבלה**. ולשיטת הרשב"א והריטב"א, שגם בלילה חיוב קריאת המגילה הוא מדברי קבלה, לא נוכל להתיר לשמוע את המגילה בטלפון או בזום, גם בקריאה בלילה, וצ"ע.

והנה בדברי הרמב"ם (הלכות שבת פכ"ט ה"א) מבואר כי **חיוב הבדלה מהתורה**, ולעיל [אות ד] הובאו דברי האגרות משה, שנשים יוצאות ידי חובת הבדלה בטלפון - הרי לנו כי גם במה שעיקר החיוב **מהתורה**, אפשר לצאת ידי חובה בטלפון. ואם כן ברור כי לפי רבי משה, יוצאים ידי חובה בטלפון [או בזום] גם בקריאת מגילה שחיובה **מדברי קבלה**.

לסיכום

הפוסקים נחלקו האם ניתן לקיים מצוות באמצעות רמקול וטלפון.

- החזון איש נקט בדרך "אפשר" שיוצא ידי חובה, כיון שהקול הנשמע נוצר על ידי המדבר וגם הקול נשמע מיד כדרך המדברים.
- לדעת הגרש"ז אויערבך, אינו יוצא ידי חובת מקרא מגילה בשמיעה בטלפון או ברמקול, מכיון שאין זה "קול" של קריאת המגילה.
- הגרצ"פ פרנק, חילק בין קיום מצות שמיעת קול שופר, שאינו יוצא ידי חובה משום שבקול שופר יש תערובת של קול אחר, לעומת קריאת התורה ומגילה שאין לפסול אם מעורב בה גם כוח אחר.
- האגרות משה הכריע בעיקר הדין כדעת הגרצ"פ, שיוצא ידי חובה, אלא שלמעשה לא התיר לקרוא מגילה ברמקול "כיון שלא ברור להיתר והוא ענין חדש, בכלל יש למחות כדי למונעם מלרדוף אחרי חדשות אחרות שלהוטים בזה במדינות אלו".
- גם לדעת הציץ אליעזר, הלכה כדעת הגרצ"פ פרנק שמעיקר הדין יוצא ידי חובת מקרא מגילה דרך מיקרופון, אלא שאין להורות כן לכתחילה, אבל בדיעבד אם שמעו את הקריאה דרך מיקרופון, אין לחייבם לשמוע את הקריאה פעם נוספת. וכמו כן "המתיר להשמיע קריאת מגילה ברמקול לחולים, אין מזחיחין אותה".
- אילולא דמסתפינא, הייתי מוסיף ואומר כי אילו החזון איש היה חי עימנו היום ורואה את מערכות התקשורת המתקדמות שנמצאות כמעט בכל בית, דרכם ניתן להעביר שיחות זום ושידורי וידאו מקצה העולם ועד קצהו באיכות מצויינת, המאפשרת שיחה רצופה תוך כדי שמיעה וראיה חדים וברורים, לא היה אומר על הקול הנשמע בטלפון "דכיון שהקול הנשמע נוצר על ידי המדבר וגם הקול נשמע מיד כדרך המדברים, "אפשר" דגם זה חשיב כשומע ממש מפי המדבר או התוקע" - "אפשר" בתורת "פסק", אלא היה אומר **בוודאות** כי זהו קול "כדרך המדברים".

ועל כל פנים, בשעת הדחק, כפי שעתה בתקופת הקורונה, כשאינן כל אפשרות לשמוע את קריאת המגילה מתוך מגילה כשרה ובבית כנסת, יוצאים ידי חובה גם בשמיעת המגילה בטלפון או באמצעות הזום, וכהוראת בית הדין של לונדון ורבי צבי שכטר.

פרק ב

ברכת הרב את ריבנו בשמיעת מגילה בשידור חי [zoom]

ח. כתב הרמ"א (או"ח סי' תרצב סעי' א) "ואין לברך אחריה אלא **בציבור**". מקור הדין מובא בדרכי משה (אות ד) מדברי הכלבו (סימן מה) בשם הירושלמי: "לא אמרו ברכה שלאחריה אלא בציבור". דין זה צריך כמובן ביאור, מדוע ברכת הרב את ריבנו נאמרת רק בציבור. הלוא אפילו קריאת המגילה יכולה להיות ביחיד, כמש"כ בשו"ע (סימן תרצ סעי' יח) "מגילה ביי"ד ובט"ו צריך לחזור אחר עשרה ואם אי אפשר בעשרה קורים אותה ביחיד", ומדוע איפוא, בברכת הרב את ריבנו יש תנאי "לברך בציבור" [שמשמעותו לא לברך אפילו בדיעבד] - דין שאינו נמצא בקריאת המגילה עצמה.

וביאר הגרי"ד, שמברכים ברכת הרב את ריבנו רק לאחר שחוזר וכורך את המגילה [כמבואר בדברי הרמב"ם הנ"ל], כשם שמברכים את הברכה האחרונה בקריאת התורה לאחר שגללו את הספר תורה. ומעתה, דין הברכה האחרונה על המגילה הוא כברכה אחרונה על קריאת התורה, שכן יש לקריאת המגילה דין קריאת כתובים, ולכן מברכים על המגילה את הברכה האחרונה כשהמגילה גלולה, כפי שנוהגים בקריאת התורה, וסיים הגרי"ד: "**ולכן צריכים עשרה לברכה אחרונה של המגילה כשאר קריאת הכתובים**". ומכאן למדנו את ביאור דברי הרמ"א שצריך לברך את ברכת הרב את ריבנו **בציבור**, שכן ה"ברכה האחרונה" שמברכים על המגילה - ברכת הרב את ריבנו, היא ברכה מדין קריאת הכתובים, ודינה כברכה אחרונה על קריאת התורה **שנאמרת בציבור**.

אולם הדברים צ"ע, שכן ברמ"א מפורש שצריך ציבור רק בברכת הרב את ריבנו, ולא בברכות הראשונות שמברכים לפני קריאת המגילה. ולפי דרכו של הגרי"ד שיש לדין הברכות של קריאת המגילה דין ברכות קריאת ספר תורה [שכן קריאת המגילה יש בה גם דין קריאת הכתובים] - מדוע שלא נאמר שגם את הברכות הראשונות שלפני קריאת המגילה גם כן יהיה חייב לברך רק בציבור, וכדין ברכות ראשונות שלפני קריאת התורה שמברך רק בציבור, וצ"ע.

ברכת הרב את ריבנו ברכת הודאה משום פרסומי ניסא שנתקנה רק בציבור

ט. הסבר נוסף בשיטת הרמ"א, מדוע מברכים ברכת הרב את ריבנו רק בציבור, יסודו בפסק השו"ע (סימן תרצ סעי' יז) "מנהג כל ישראל שהקורא קורא ופושטה כאיגרת להראות הנס **וכשיגמור חוזר וכורכה** כולה ומברך". וכתב המג"א (ס"ק יט) "**ומניחה על מקומה** ואחר כך מברך". והוסיף המג"א: "ולא דמי למה שנתבאר (סימן רפד סעי' ו) דאין לסלק ההפטרה עד שיברך, **דשאני הכא דהברכה לא קאי על המגילה**". ומפרש הפרי מגדים (אשל אברהם שם) את דברי המג"א: "ומה שכתב המג"א דהברכה לא קאי עליה, היינו אשר הניא **והרב [את ריבנו]** הוא **שבח בפני עצמו, לא אמגילה**".

ונראה שהמקור לדברי המג"א שברכת הרב את ריבנו אינה נחשבת לברכה אחרונה של המגילה אלא זהו שבח בפני עצמו, נמצא בדברי הר"ן במסכת מגילה (יב, א ד"ה ברוך) שכתב בענין ברכת הרב את ריבנו את הדברים הבאים: "יש לתמוה ברכה זו למה פותחת בברוך, שהרי היא סמוכה לברכה שלפניה. דבשלמא ברכת התורה כשהיא פותחת בברוך, התם היינו טעמא משום קודם תקנה שהיה הפותח מברך לפניה וחותר מברך לאחריה, וכיון דבתרי גברי הוה, לא ראו לעשותה כסמוכה לחברתה, ובתר תקנה נמי דתיקון לכל חד ברכה לפניה ולאחריה, כיון שכבר נתקנה ברכה שלאחריה לא ראו לשנות מטבעה שלה שלא תהא פותחת בברוך. אבל הכא אמאי דהא מגילה ודאי לא מפסקא וכו'. יש לומר, דהאי ברכה אחרונה **לאו אקריאת מגילה אלא ברכה בפני עצמה שנתקנה על הנס**".

בדברי הר"ן הללו יישב הבית יוסף (סימן תרצב) את קושיית הטור על בעל העיטור שכתב: "שאין לגעור במי ששח בקריאתה", והקשה עליו הטור: "ואינו נראה דכיון שהוא מברך צריך שלא להפסיק", ועל כך כתב הבית

יוסף: "ואינה טענה, דכיון שאינו מחוייב לברך לבסוף נמצא שברכה זו לא שייכא אמגילה אלא הרי הוא כמשבח ומודה על הנס, וכמו שכתב הר"ן, והלכך אינה ענין למגילה לומר שלא יפסיק בקריאתה".

וכדברי הר"ן מפורש גם במש"כ הריטב"א (מגילה כא, ב ד"ה לאחריה) לבאר מדוע ברכת הרב את ריבנו פותחת בברוך ואינה נחשבת לסמוכה לברכה הראשונה של המגילה, וכתב הריטב"א בתירוצו הראשון: "ויש לומר שברכה זו אינה על המגילה אלא ברכה של שבח על הנס".

לפי הגדרה זו, שמהות ברכת הרב את ריבנו היא ברכה בפני עצמה על הנס, ואין זה שייך למגילה - יישב ערוך השלחן (סימן תרצ סע' כב) מדוע כריכת המגילה לא מהווה הפסק בין קריאת המגילה לבין הברכה, וכתב: "ועוד דברכת הרב את ריבנו לא שייכא למגילה אלא היא ברכת הודיה להקב"ה".

וכמו כן ביאר ערוך השלחן (סימן תרצב סע' ה) לפי האמור, את דברי הרמ"א שאין לברך ברכת הרב את ריבנו אלא בציבור: "ויש לומר הטעם דכיון דאינה שייכא למגילה אלא היא ברכת הודאה משום פרסומי ניסא לא נתקנה אלא בציבור שיש פרסום ולא ביחיד".

ברכת הרב את ריבנו בציבור של נשים

י. ממוצא הדברים עלו בדינינו שתי דרכים בהבנת מהות ברכת הרב את ריבנו:

• **ברכה אחרונה על המגילה כדין ברכה אחרונה שלאחר קריאת ספר תורה** - כפי שביאר הגרי"ד על פי דברי הירושלמי, שיש בקריאת המגילה דין קריאת כתובים, שמברך לפני ולאחריה, ובציבור.

• **ברכת שבח על הנס, ואין זה שייך לקריאת מגילה** - כמשמעות דברי הר"ן והריטב"א וכמו שכתב המג"א.

והנה בשו"ע (סימן תרצ סע' יח) פסק: "מגילה בארבעה עשר ובחמשה עשר צריך לחזור אחר עשרה". וכתב על כך הרמ"א: "ויש להסתפק אם נשים מצטרפות לעשרה".

מקור ספקו של הרמ"א הוא בדברי הטור (סימן תרפט סע' ב) בשם בעל העיטור: "מסתברא כי היכי דנשים מזמנות לעצמן ואינן מצטרפות לברכת הזימון, הכי נמי אינן מצטרפות לעשרה לכתחילה". ובבית יוסף (שם ד"ה ובעל העיטור) הביא את דברי הר"ן שכתב על סברה זו: "אי אפשר, דהתם הוא שאינן מוציאות אנשים בברכתן, אבל כאן איך אפשר שמוציאות אנשים ידי קריאה ואינן מצטרפות עמהם למנין אלא ודאי מצטרפות". וכנראה שמפני מחלוקת זו כתב הרמ"א שיש להסתפק אם נשים מצטרפות לעשרה לקריאת המגילה בזמנה.

ספקו של הרמ"א הוא על עצם קריאת המגילה בזמנה, שצריך עשרה - האם נשים מצטרפות. ומעתה יש לדון לשיטת הרמ"א שאין לברך ברכת הרב את ריבנו אלא בציבור, האם גם בזה הסתפק הרמ"א, האם מותר לברך ברכת הרב את ריבנו בקריאת מגילה לציבור של נשים. שאלה זו מצויה מאד בזמנינו, במקומות שקוראים במיוחד עבור נשים, האם הבעל קורא יכול לברך את ברכת הרב את ריבנו, כאשר יש ציבור של נשים בלבד.

ונראה על פי מה שדן בשו"ת רב פעלים (ח"ב או"ח סימן סב) בענין בקשת מחילה, שפסק הרמ"א (או"ח סימן תרו) שצריך לומר בפני עשרה שביקש ממנו מחילה ולא רצה למחול כדי שלא יחשדוהו, האם יכול לבקש מחילה בפני עשר נשים. ובתחילת דבריו צידד לומר שיכול לבקש גם בפני עשר נשים, שהרי הסיבה שצריך עשרה בבקשת מחילה היא כדי לפרסם הדבר, ואם כן גם על ידי עשר נשים יש פרסום, ואדרבה נשים דברניות הן ויפרסמו יותר מאנשים. אולם למעשה נקט הרב פעלים, שעל ידי נשים לא יתפרסם הדבר אצל אנשים. וכמו כן, צריך המבקש להתבייש בהודאתו כדי שתהיה לו כפרה על ידי כך, ולפני נשים אין לו כל כך בושה. והכרעתו לדינא היתה, שלכתחילה אין לבקש מחילה בפני נשים, ואם כבר ביקש, נשאר הרב פעלים בספק.

ובתוך דבריו שם, דן הרב פעלים מההלכה של מחלל שבת בפרהסייה שמבואר בדברי הפוסקים ש"פרהסייה" היינו בפני עשרה, ונסתפק בפתחי תשובה (יו"ד סימן ב ס"ק ב) אם חילל שבת בפני עשר נשים האם נחשב

כפרהסיה, ולא פשט הפתחי תשובה את ספקו. ועוד הוסיף הרב פעלים, שיש להסתפק בדין הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת בברכה, כאשר יש עשר נשים, והגברים עדיין לא הגיעו להתפלל האם מתקיימת מצות פרסומי ניסא ויכול לברך, או דילמא שאין מועיל פרסום הנס בפני עשר נשים, דאין נשים נחשבות "עדה", וכדברי חז"ל בענין אמירת דברים שבקדושה שנאמר "ונקדשתי בתוך בני ישראל", ולא "בנות ישראל", ולכן אין יכול לברך.

והכריע הרב פעלים, שבפני עשר נשים יש **פרסום הנס**, וטעמו: "ונראה לי בס"ד להוכיח דגם בנשים חשיב פרסום, דאיתא בשו"ע (סימן תרצ סעי' יח) מגילה בי"ד וט"ו צריך לחזור אחר עשרה, וכתב רמ"א דיש להסתפק אם נשים מצטרפות לעשרה, ועיין מג"א (ס"ק כד), ומצינו שם פלוגתא דיש אומרים מצטרפות ויש אומרים אין מצטרפות משום פריצותא, וכמו שכתב הטור (בסימן תרפט). ועיין פרי חדש, דכל היכא דאיכא היכר צירוף אין מצטרפין משום פריצותא ע"ש. הרי התם טעמא דבעינן עשרה הוא **משום פרסומי ניסא**, ועם כל זה אי לאו משום דניכר היכר צירוף דחשיב פריצותא, דדמי לזימון, הוה אמרינן איכא פרסומי בנשים. ובזה נפשט הספק אשר נסתפקנו בנרות חנוכה, דיש לומר מהני צירוף נשים בעבור פרסום הנס, והוא הדין נמי נפשוט ספק הפתחי תשובה בענין מחלל שבת בפרהסיא בפני נשים נמי חשיב מחלל שבת בפרהסיא".

מבואר בדבריו, כי ספקו של הרמ"א אם נשים מצטרפות לעשרה הוא רק באופן של "צירוף" נשים, דהיינו שהמנין מורכב מאנשים ונשים ביחד, שיש פריצות בכך שניכר צירופן של הנשים לאנשים, כדברי הפרי חדש. אולם בעיקר הדין מועיל פרסום הנס על ידי נשים, ולכן כאשר המנין כולו מורכב מנשים ואין בעיה של צירוף, שפיר מועיל הפרסום על ידי נשים.

ומעתה נראה שהנדון האם בפני עשר נשים יכולים לברך ברכת הרב את ריבנו, יהיה תלוי לפי דברי הרב פעלים שמועיל פרסום הנס על ידי נשים - בהבנת מהות ברכת הרב את ריבנו:

אם נאמר שזו **ברכה בפני עצמה לשבח על הנס**, מסתבר שנשים נחשבות "ציבור", ויכול לברך כשקורא בפני עשר נשים, **היות והנס מתפרסם בפניהן**. אולם אם חיוב הברכה הוא **חיוב על קריאת המגילה**, כדין ברכה אחרונה שלאחר קריאת ספר תורה, עשר נשים אינן "ציבור", שניתן לברך בפניהן ברכת הרב את ריבנו.

פרסומי ניסא באמצעות ה'זום'

יא. על פי האמור נראה לדון, האם כאשר המגילה נקראת במקום שבו אין מנין, אך בצירוף הצופים השומעים אותה בזום יש מנין - האם זה "ציבור" הנצרך לברך ברכת הרב את ריבנו.

והנה בשו"ע (או"ח סי' ריט סעי' ג) נפסק: "**צריך לברך ברכה זו [הגומל] בפני עשרה**, ותרי מינייהו רבנן, דכתיב (תהלים קז, לב) וירוממוהו בקהל עם ובמושב זקנים יְהַלְלוּהוּ. ואם לא שכיחי רבנן, לא יניח מלברך. ונהגו לברך אחר קריאת התורה, לפי שיש שם עשרה. ואם בירך בפחות מעשרה, יש אומרים שיצא, ויש אומרים שלא יצא, וטוב לחזור ולברך בפני עשרה בלא הזכרת שם ומלכות". וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק ח) "יש אומרים שיצא, דכל עיקר עשרה אינו אלא למצוה. ולפי זה אם יודע שלא יזדמנו לו עשרה, יברך בלא עשרה אפילו לכתחילה. ועיין בהלכות הרא"ה שכתב דימתין עד שלשים יום, פן יזדמן לו עשרה שיוכל לקיים המצוה כהלכתה, ויותר לא ימתין".

לאור הנ"ל, כתב ידידי רבי צבי שכטר (פסקי הלכה בתקופת הקורונה, ל' ניסן תש"פ) "אם כבר הגיע יום כ"ה והמגיפה עדיין במקומה עומדת, ואסור לאסוף עשרה ביחד [מפני הסכנה], שיש לברך דרך ה'זום'. חדא, דעל פי פשוטו, אין הצורך לעשרה משום **דבר שבקדושה** [שנצריך שיהיו כולם בחדר אחד]. אלא בתורת **פרסומי ניסא והודיה ברבים**. והיות וכל העשרה מקשיבים לו דרך ה'זום' [או דרך הטלפון בשיחת ועידה], בהכי סגי. והעירני יקירי הר"ר דוד ליכטנשטיין נ"י, שכן מפורש חילוק זה בפרי מגדים, שאף שאין לצרף מנודה למנין עשרה, מכל מקום לענין מקרא מגילה בעשרה, אין צריך צירוף עשרה כל שיש שם **פרסומי ניסא**, ואפילו אם

אחד מעשרה מנודה. והובאו דבריו להלכה בביאור הלכה (סי' נה סעי' יב ד"ה אין מצטרפין). ומסתברא דהוא הדין לברכת הגומל, דרק בעינן שיודיע לעשרה בבת אחת על נסו ועל ישועתו, אבל אין שמה צורך לצירוף עשרה". ומפורש בדבריו כי כאשר הצורך בפרסומי ניסא הוא חלק מחיוב הברכה - כגון בברכת הגומל, שיש לפרסם את ההודאה בפני עשרה, הדבר מתאפשר גם באמצעות ה'זום'.

וכן פסק ידידי רבי אשר וייס, אב"ד דרכי תורה (מנחת אשר, תשובות הנוגעות למגיפת הקורונה, מהדורא תניינא, סימן כב) "מי שהחלים ממחלת הקורונה הקשה, ורצונו עז לברך ברכת הגומל, כדי להודות לשמו הגדול יתברך, אלא שאין בידו לברך בפני עשרה בגלל חובת הבידוד. אפשר דמהני מה שעשרה בני אדם משתתפים עמו בברכה זו באחת מהדרכים שבהם הם רואים ושומעים זה את זה, אף אם אין הם נמצאים ביחד. דאף שכבר פירסמתי את הנראה פשוט דאין עשרה מצטרפים לדבר שבקדושה אלא כאשר הם רואים ושומעים זה את זה באופן בלתי אמצעי, ולא מהני בזה לא שמיעה דרך הטלפון ולא דרך תוכנות מחשב, אף אם הם רואים זה את זה. מכל מקום אפשר דשאני נדון דידן דלא הוי דבר שבקדושה, אלא דצריך לברך לפני עשרה כדי להודות להקב"ה ברבים, וכדכתיב ונרוממה שמו יחדיו, ואפשר דבכך סגי כיון שאכן עשרה רואים ושומעים את ברכתו. ואף שבאופן כללי סבורני שיש לקיים את תקנות חז"ל כפשטותן ובאופן שתיקנו חכמים, כך כתבתי (מנחת אשר בראשית סימן ל אות ד) בענין ביקור חולים בשיחת טלפון, וכך כתבתי (זמירות לשבת מנחת אשר עמ' קל) בענין הדלקת נר שבת בנר חשמלי. וכך גם בנדון דידן, מכל מקום כיון דפשטות כוונת המשנה ברורה דאם יעברו שלשים יום יברך אף ביחיד, נראה למעשה דכל עוד יש אפשרות שיוכל לברך קמי עשרה לפני שיעברו שלשים יום מאז שנבדק ונקבע ששוב אינו נגוע, או מאז שעברו עליו תסמיני המחלה והוא מרגיש בריא ימתין מלברך. אבל אם עוברים עליו שלשים יום, יברך בענין שעשרה בני אדם רואים ושומעים אותו בדרכים הנ"ל" [כפי שכבר כתב הרב שכטר, לענין זה אין יתרון ל'זום' על פני הטלפון, וגם ברכת הגומל הנשמעת בשיחת ועידה טלפונית לעשרה מאזינים, היא קיום של ברכת הגומל בפני עשרה].

לפי דבריהם מסתבר איפוא, כי לפי דברי המגן אברהם שמהות ברכת הרב את ריבנו היא ברכת הודאה משום פרסומי ניסא ולכן "לא נתקנה אלא בציבור שיש פרסום ולא ביחיד", מותר לברך ברכת הרב את ריבנו גם כשהציבור אינו נמצא במקום הקריאה, אלא יש עשרה הרואים זה את זה באמצעות הזום. שהרי גם באופן זה יש עשרה שבפניהם מתפרסמת ההודאה על נס הפורים.

פרק ג

ברכת שהחיינו ועל הנסים ללא קריאת מגילה

יב. בסוגיית הגמרא במגילה (ד, א) אמר רבי יהושע בן לוי: "חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום". ופירש רש"י: "ולשנותה ביום, זכר לנס שהיו זועקין בימי צרתן יום ולילה". והתוספות (ד"ה חייב) כתבו: "אומר ר"י דאע"ג דמברך זמן בלילה, חוזר ומברך אותו ביום, דעיקר פרסומי ניסא הוי בקריאה דיממא, וקרא נמי משמע כן וכו' והעיקר הוי ביממא כיון שהזכירו הכתוב תחילה". לפנינו מחלוקת רש"י ותוספות, האם עיקר קריאת המגילה הוא ביום או בלילה. לפי רש"י נראה שעיקר הקריאה היא בלילה, והקריאה ביום היא רק בגדר חזרה על הקריאה בלילה, וכפשטות לשון הגמרא "חייב אדם לקרות את המגילה בלילה", דהיינו שעיקר החיוב הוא בלילה, "ולשנותה ביום", שביום הוא רק בגדר שינון פעם נוספת. אולם לפי תוספות, עיקר הקריאה היא ביום, כיון שאז הוא עיקר הפרסומי ניסא.

אמנם הן לפי רש"י והן לפי תוספות נראה שמברכים שהחיינו גם בקריאת המגילה בלילה וגם בקריאתה ביום, כמפורש בדברי תוספות "דמברך זמן" בלילה וביום, ולא משמע שנחלק עליו רש"י בזה. וענין זה צריך ביאור, מדוע יש לברך פעמיים ברכת "שהחיינו", היות וכבר בירך פעם אחת בלילה לכאורה כבר לא צריך לברך ביום.

וקושיה זו קשה ביותר לפי רש"י הסובר שעיקר החיוב הוא בלילה, ואם כן ודאי שאם בירך שהחיינו כבר נפטר ידי חובתו.

הרמב"ם חלק על הדין המבואר בתוספות, וכתב (הלכות חנוכה פ"א ה"ג) "ומברך קודם קריאתה בלילה שלוש ברכות וכו' שהחיינו וקיימנו וכו', **וביום אינו חוזר ומברך שהחיינו**". וכתב המגיד משנה: "וכתב רבנו, **שכיון שברך בלילה שהחיינו אינו חוזר ומברך ביום**, והרי זה כסוכה שכיון שברך זמן בלילה אינו מברך ביום. אבל יש מן המפרשים שכתבו שעיקר הקריאה היא ביום, ואע"פ שבירך זמן בלילה, חוזר ומברכו ביום, וכן נהגו בארצותינו". ובהגהות מיימוניות (שם אות ו) כתב בשם רבנו תם שיש לברך שהחיינו גם בלילה וגם ביום, והביא שהעם נהגו כהרמב"ם שמברכים רק בלילה ולא ביום, וכן הנהיגו המהר"ם ובעל הרוקח. וסיים: "שוב מצאתי בשם הר"מ [מהר"ם מרוטנבורג], שהוא בעצמו היה מברך גם ביום זמן בלחש, בשעת עניית אמן של הקהל, כדי לקיים דברי רבנו תם".

להלכה נחלקו מרן המחבר והרמ"א (או"ח סימן תרצב ס"א) במחלוקת רש"י תוספות והרמב"ם. המחבר כתב: "הקורא את המגילה, מברך לפניו שלוש ברכות, וביום אינו חוזר ומברך שהחיינו". וכתב הרמ"א: "ויש אומרים אף ביום מברך שהחיינו, וכן נוהגים בכל מדינות אלו".

ויש לבאר את מחלוקת הראשונים האם יש לברך שהחיינו גם ביום, ולתרוץ דעת הסוברים שצריך לברך שהחיינו ביום, הרי לכאורה כבר בירך בלילה על קיום אותה מצוה, מצות קריאת המגילה, ומדוע מברך פעם נוספת שהחיינו.

קריאת המגילה מדין "פרסומי ניסא" ומדין "קריאת ההלל"

יג. רבי בצלאל זילטי ביאר בספרו משנת יעבץ (הלכות מגילה סימן עז) את שיטת הרמב"ם שאין מברכים שהחיינו גם ביום, על פי מה שכתב הרמב"ם (הלכות חנוכה פ"ג ה"ו) "ולא תקנו הלל בפורים **שקריאת המגילה היא ההלל**", שמקורם בדברי הגמרא (מגילה יד, א) "קרייתיה זו הלילא". ולפי זה נמצאו שתי הלכות בקריאת המגילה: [א] מצות קריאה ופרסומי ניסא, כדברי הגמרא (מגילה יח, א). [ב] דין קריאת הלל, שהוא שירה והודאה על הנס.

לפי זה ביאר הרב זילטי: "ואשר ע"כ נראה, דבזה חלוק קריאת המגילה ביום מקריאת המגילה בלילה. דשינוי במגילה (כ, ב) כל היום כשר לקריאת ההלל, ובגמרא שם: דכתיב ממזרח שמש עד מבואו. ור"י אומר "זה היום עשה ה'", והיינו שקריאת הלל היא רק ביום ולא בלילה. ואם כן הא **דקריאת המגילה היא גם קריאת הלל, זהו רק בקריאת המגילה ביום**, שהוא זמן של קריאת הלל, אבל בקריאת המגילה בלילה, יש רק קיום של מצות קריאה ופרסומי ניסא, אבל אין בקריאה זו דין קריאת הלל, שהרי אין דין קריאת הלל בלילה". ועל פי זה מבוארת שיטתו של הרמב"ם "דהלוא ברכת שהחיינו שיש במקרא מגילה הוא מצות הקריאה ופרסומי ניסא, ולא על קריאת ההלל, שהרי לא מציינו ברכת שהחיינו על מצות הלל. ועל כן שפיר כתב הרמב"ם שאינו מברך שהחיינו ביום לאחר שבירך בלילה על מצות הקריאה ופרסומי ניסא".

הסברו של הגר"ב זילטי בדברי הרמב"ם, הוא לכאורה קושיא חזקה על התוספות שכתבו שמברכים שהחיינו בלילה וביום, שהרי אם אמנם קריאת המגילה ביום היא גם קריאת הלל, הרי לא מציינו ברכת שהחיינו על מצות הלל, וצ"ע.

בביאור דברי התוספות שמברכים שהחיינו גם בלילה וגם ביום, אמר הגר"ד סולובייציק (הובא בקובץ מסורה חלק יח, שנת תשס"ב, עמ' נח) "הך קיום הלל שיש בקריאת המגילה נראה דזהו דווקא **ביום**, דקריאת הלל דווקא ביום, כדתנן במגילה. אם כן הוא הדין נמי לגבי קיום הלל שבקריאת המגילה. ולכן לתוספות מברכים שהחיינו עוד הפעם על קריאת היום **משום שנתוסף בה קיום הלל**". וביאר הגר"ד מהי ה"תוספת" שיש בקריאת המגילה ביום, בהקדם ביאור דברי הגמרא שקריאת המגילה היא בעצם קריאת ההלל בפורים:

"מה דאמירת הלל על הנס של פורים מתקיים לא על ידי אמירת הלל המצרי [דהיינו הלל שנאמר על הניסים שביציאת מצרים] אלא על ידי קריאת המגילה צ"ב, דמאי שנא משאר ניסים, כנס של חנוכה שאומרים עליו הלל. ואשר נראה לבאר בזה דשאני **נס פורים** שהיה **נס נסתר**, ומה שאומרים הלל המצרי הוא דווקא על ידי **נס גלוי**. ולכן פורים שהיה נס נסתר, ולא ששינה ה' את דרכי הטבע, אלא שניהל את הכל מאחורי הפרגוד, אין אומרים עליו הלל המצרי אלא **דרך קריאת המגילה המספרת את כל סיפור הנס** שהיה **בדרך נסתר**. זהו השבח וההודאה על הנס הזה". ומבואר בדבריו, כי לפי תוספות, קריאת המגילה ביום הפורים היא תוספת שבח והודאה על הנס הנסתר של פורים, וזהו "קיום הלל" שנתווסף בקריאת המגילה, שמברכים עליו שהחיינו בקריאת המגילה ביום.

נמצא איפוא, כי שורש מחלוקת הרמב"ם והתוספות נעוץ במחלוקתם האם מברכים שהחיינו על ענין קריאת ההלל שנתווסף בקריאת המגילה ביום, או לא. לדעת הרמב"ם, לא מצינו ברכת שהחיינו על קריאת הלל, ולכן אין לברך שהחיינו על ענין קריאת ההלל שנתווסף בקריאת המגילה ביום. אך לדעת תוספות, ודאי מברך שהחיינו על ענין קריאת ההלל שנתווסף בקריאת המגילה ביום. ואם תשאל, הרי בכל השנה לא מברכים שהחיינו על הלל, יש להסביר זאת שגדר ההלל שבקריאת המגילה שונה כי זהו הלל "נסתר". ואכן לא מצינו אמירת הלל על נס נסתר, כי "הלל המצרי" הוא על נס גלוי. לפיכך אין לברך שהחיינו על נס הפורים, שהרי גם במגילה לא נזכר שם השם, כי הנס היה נסתר, ועל נס נסתר "לא מצינו שאומרים הלל".

ברכת שהחיינו ביום הפורים ללא קריאת מגילה

יד. ונראה לבאר דרך נוספת בביאור טעם הסוברים שיש לברך שהחיינו גם ביום.

המג"א (או"ח סימן תרצב ס"ק א) הביא את דברי השלי"ה הקדוש: "ויכוין בברכת שהחיינו גם על משלוח מנות וסעודת פורים, שהם גם כן מצוות". והוסיף: "וני"ל דיכוין זה בברכת שהחיינו דיום, כי זמנם ביום" [הפמ"ג (אשל אברהם ס"ק א) ביאר את דעת הסוברים שאין מברכים שהחיינו ביום [רמב"ם ומרן השו"ע], שאע"פ שאין זמנם של מצוות אלו בלילה, מכל מקום יוכל לכוין לפני קריאת הלילה על מצוות משלוח מנות וסעודת פורים שביום, והברכה בלילה תועיל גם למצוות של היום. וכתב הביאור הלכה (ד"ה ושהחיינו) על דבריו "ולא נהירא, וגם ריהטא דלישנא דמג"א לא משמע כן".]

לפי זה, לכאורה היה צריך להיות שאם אין לאדם מגילה ולכן לא בירך "שהחיינו", הוא יתחייב לברך "שהחיינו" על מצוות היום - משלוח מנות וסעודת פורים, כפי שהובא בנימוקי יוסף על מסכת מגילה (ד, א) "וכתוב במאורות, דמי שאין לו מגילה לקרות, **מברך שהחיינו**, כדמברכין ביום הכיפורים, ויש מי שכתב שראוי לברכו בברכת המוציא של סעודת פורים". שיטה זו הובאה גם בדברי החיד"א בברכי יוסף (או"ח סימן תרצב סעי' א) "אם אין לו מגילה, **יברך שהחיינו**, אך לא יברך שעשה ניסים וברכת הרב את ריבנו, הרב החסיד מהר"ר יעקב מולכו בתשובותיו כתב יד סימן ע"ח".

ברם למעשה סיים הברכי יוסף: "אבל האחרונים כתבו, דגם שהחיינו לא יברך". וכוונתו לדברי המג"א שכתב בהמשך דבריו המובאים לעיל: "וני"ל דמי שאין לו מגילה, לא יברך שהחיינו על משלוח מנות וסעודה, **דזהו דבר הנהוג בכל יום**, ובכל שבת ויום טוב, דהא לא תיקנו כלל ברכה עליהם".

אולם היעב"ץ, בספרו מור וקציעה (שם) תמה על דברי המג"א: "ולא ידעתי מה בכך שהוא דבר נהוג, והלא בלאו מצוות שילוח מנות וסעודה **ראוי לברך זמן על היום**, ואף שהוא מדברי קבלה, צריך חיזוק כשל תורה, ויותר ביחיד, **מפני תקפו של נס שהיה בו**". ויתכן שמטעם זה נקטו בעל המאורות ומהר"י מולכו לברך שהחיינו גם ללא מקרא מגילה "מפני תקפו של נס שהיה בו".

ביישוב דברי הפוסקים **שעל עצם יום הפורים לא מצינו שתיקנו ברכת שהחיינו** כתב האגרות משה (או"ח ח"ה סימן כ אות ב) "האמת הוא שעל **הימים בעצמם** שנתחייבנו לעשות בהם מצוות, אין מברכים שהחיינו.

לא רק חנוכה, אלא גם פורים, דהיום חמור מימי חנוכה, שבקרא מפורש בתחילה דהוא יום טוב. שהיהודים בערי הפרזות עושים יום י"ד שמחה ומשתה ויום טוב (אסתר ט, יט), ומכל מקום לא בכתיבת מרדכי (שם ט, כב) ולא בקבלת היהודים (שם ט, כז), **לא כתוב לעשות ליום טוב**, אלא **לימי משתה ושמחה**. ואפילו בתחילה, נאמר יום טוב אחר שמחה ומשתה. שמשמע שאינו עשיית יום טוב, אלא שהשמחה עושה היום די"ד ליום טוב, **דמשמע דעצם היום מצד עצמו אינו יום טוב**, וליכא משום מצווה וחשיבות על היום. אלא שאיכא ביי"ד לפרזים, וט"ו למוקפין, המצוות שנצטוו, דהוא קריאת המגילה, ושילוח מנות, ומתנות לאביונים ואכילת הסעודה. והוא דלא כיום טוב ממש דמן התורה, דהיום הוא בעצם יום טוב, דקראו התורה מקרא קדש, שזה ליכא בפורים אף לא מדרבנן. **שלכן לא תיקנו לברך זמן על עצם היום**, אלא **על המצוות**, דהוא על קריאת המגילה".

ברכת שהחיינו ביום הפורים על "תקפו של יום"

טו. ממוצא הדברים נוכחנו לראות כי נחלקו האחרונים האם מברכים "שהחיינו" על "עיצומו" של יום הפורים.

לדעת האגרות משה אין ברכת שהחיינו בפורים על "עיצומו של יום", כי פורים אינו "יום טוב", ורק על ימים טובים מברכים שהחיינו על עיצומו של יום.

ולדעת המור וקציעה, **ברכת שהחיינו בפורים ביום היא על עיצומו של יום**, ולכן גם ללא קריאת המגילה, יש לברך שהחיינו ביום "מפני תקפו של נס שהיה בו" [וכפי שנקטו להלכה בעל המאורות ומהר"י מולכו]. וכפי שאכן סיים המור וקציעה להלכה ולמעשה: "הלכך נראה דאדרבה שפיר הוא למסמך זמן [ברכת שהחיינו] אכוס דסעודה למאן דלית ליה מגילה למיפק בה ידי חובה". והיינו שאם אין מגילה, ראוי לברך "שהחיינו" בשעה ששותה כוס יין בסעודת פורים, בסמוך לברכת "בורא פרי הגפן".

ומעתה לפי המור וקציעה מובן טעמם של הסוברים שיש לברך שהחיינו **גם ביום**, כי חיוב הברכה ביום הוא על "תקפו של יום" והנסיים שנעשו ביום זה, ולכן יש לברך שהחיינו על כך, מאחר שלא יצא בברכת הלילה על עיצומו של יום. וכפי שמפורש בדברי הצפנת פענח (הלכות מגילה פרק א הלכה ג) "הנה דין מגילה נראה לי דיש בה ב' מצוות, א' הקריאה גופא שזה תיקון, ב' משום פרסום הנס וכו'. ואם כן לפי זה **ביום יש מצוה חדשה** והיינו פרסום ולכן **ס"ל דצריך לברך שהחיינו**". כלומר, טעם הסוברים שיש לברך שהחיינו **גם ביום** הוא, שחיוב הברכה ביום הוא על "תקפו של יום" והנסיים שנעשו ביום זה, מפני שלא יצא בברכת הלילה על עיצומו של יום.

ברכת "שעשה ניסים" ללא קריאת מגילה

טז. בביאור הלכה (סימן תרצב סעי' א ד"ה ושהחיינו) הביא את דברי המור וקציעה הנ"ל, וכתב: "ובאמת לפי סברתו שיברך זמן על עצם היום מפני תקפו של נס שהיה בו, אם כן היה לו לברך גם כן ברכת שעשה ניסים. ובאמת מצאתי במאירי על שבת לענין חנוכה וזה לשונו, מי שאין לו להדליק, ואינו במקום שאפשר לו לראות, י"א שמברך לעצמו שעשה ניסים ושהחיינו בלילה א' ושעשה ניסים בכל הלילות, והדברים נראים". כלומר, לפי דברי המאירי לענין חנוכה, נראה שגם בפורים יצטרכו לברך ביום לא רק ברכת שהחיינו בגלל "תקפו של נס", אלא גם ברכת שעשה ניסים.

אכן, הראשון לציון הגר"א בקשי דורון העיר בספרו בנין אב (סימן כח) על דברי הביאור הלכה, שהמאירי עצמו בחידושו למסכת מגילה (ד, ב) כתב מפורש שלא כדבריו: "יש שמגלגל חיוב זמן ביום מצד אחר, והוא מפני יום טוב, שלא נאמר בלילה אלא על המגילה, מה שאין כן בשאר ימים טובים, שאף אותו של לילה הוא לזכר יום טוב ולא לדבר אחר". ומסיים המאירי: "מכל מקום אין דבריהם כלום, **שכל שאין שם כוס לקידוש**

אין בו זמן, ואל תשיבני מיום הכיפורים, שקדושתו יתירה ולא נפקע כוסו אלא מצד איסור שתייה שבו, והרי אין זה דומה אלא לחנוכה, שיש זמן על ההדלקה ולא על היום, אלא שלא נאמר זמן ביום אלא על המגילה, מן הטעם שכתבנו, ר"ל שעיקר זמנה ביום". נמצא בדבריו הפוך מכוונת הביאור הלכה ללמוד מדברי המאירי לגבי חנוכה לענין פורים, וצ"ע.

ובדברי הברכי יוסף שהובאו לעיל [אות יד] כתב מפורש בשם מהר"י מולכו: "אם אין לו מגילה, יברך שהחיינו, אך לא יברך שעשה נסים וברכת הרב את ריבנו".

...

ברכת שהחיינו על שמחת הלב במשנת הפורים

יז. ונראה לענ"ד לחדש, שאם אין מגילה, יש מקום לברך ביום שהחיינו, כהכרעת המור וקציעה, אך לא מטעמו אלא מטעם אחר, כפי שיבואר להלן.

הב"ח (או"ח סימן כט) כתב: "לפענ"ד נראה דאיכא לחלק בין ברכת שהחיינו, לשאר ברכות. דברכת שהחיינו שבאה על שמחת לבו של אדם יכול לברך אף על פי שאינו ודאי דחייב לברך, דאינו עובר על לא תשא אם הוא שמח ומברך לו יתעלה על שהחיינו וקיימו עד הזמן הזה. אבל כאן [בברכת תפילין כשאינו מחוייב] דמברך אשר קדשנו במצותיו וצונו, פשיטא דכיון דאיכא ספק אינו יכול לברך ולומר וצונו, דהויא ספק ברכה לבטלה, דאסור לדברי הכל". ובדבריו מבואר יסוד בברכת שהחיינו - שמהותה ברכה על שמחת הלב. וכתוצאה מכך, שונה ברכה זו מכל הברכות האחרות, שאם יש ספק האם לברך או לא, אין לברך מדין "ספק ברכות להקל" - כדי לא להיכנס לספק איסור "לא תשא שם אלקיך לשוא". ברם כאשר יש ספק אם לברך שהחיינו או לא, רשאי לברך, כי ברכה זו מביעה את שמחת הלב. ומאחר ויש לו ודאי שמחה, רשאי לברך בשם ומלכות, שהרי אין כל ספק בכך שהוא מבטא בברכת שהחיינו את שמחת לבו.

מדברי הב"ח למד הישועות יעקב (או"ח סי' רכה ס"ק ג) לברך שהחיינו על מיני פירות שיש ספק אם צריך לברך עליהם שהחיינו או לא, כי "ברכת שהחיינו בהנאת האדם תלוי, שאם הוא נהנה ומרגיש הנאה בעצמו יוכל לברך שהגיענו לזמן הזה, אף אם על פי הדין אינו חייב בברכה זו, וכל שכן בספק, דהוא נהנה מהפרי הזה. ותיתי לי שכיוונתי לסברא, אלא שלא מלאני לבי לומר כן עד שמצאתי חבר לדברי".

ומפורש בדבריו כי על פי הגדרת הב"ח במהות ברכת שהחיינו, מותר לברך ברכה זו אפילו אם על פי הדין אינו חייב לברך, היות והברכה היא על שמחת הלב, וכאשר השמחה מתפרצת מלבו, רשאי להביעה בברכת שהחיינו.

מצאתי שלושה "מעשה רב" מגדולי ישראל, שבירכו "שהחיינו" בשעת שמחה:

- בספר מסעות ירושלים (עמ' סב) מסופר שבפגישת האדמו"ר המנחת אלעזר ממונקאטש עם הסבא קדישא מהרש"א אלפנדרי, בירך האדמו"ר שהחיינו, וזאת למרות שמרן המחבר פסק (או"ח סי' רכה סעי' ב) כי על מי שלא ראה מעולם אינו מברך שהחיינו, בנימוק: "דכיון דתלוי בהרגשת הנפש דבר המסור ללב, וכיון שהרגיש שמחה עצומה כל כך, לא יכול לעצור ברוחו לחיבת הקודש מלהודות לשם".

- בספר משנת יעקב (ח"ב סי' רכה) כתב ששמע "שהחפץ חיים כשהגיע לגיל שבעים שנה קרא לגדולי תלמידיו ובירך לפנייהם שהחיינו בשם ומלכות".

- בספר קורות חייו של רבי שלמה פרייפלד (עמ' 264), ראש ישיבת שאר ישוב בפארקווי, ניו יורק, מסופר על רבי יצחק הוטנר, ראש ישיבת רבנו חיים ברליו, שהוזמן לסיום מסכת בישיבת שאר ישוב, ובירך "שהחיינו" בשעת הסיום, והסביר זאת כי הוא מבטא בזה את רגשות שמחתו המתפרצת.

עוד זאת ראיתי בספר וזאת הברכה (עמ' 159) בשם הגרי"ש אלישיב, כי גם מי שלא מרגיש שמחה באכילת פרי חדש, מברך שהחיינו "כי מסתמא שמח אף שלא חש את השמחה בפועל". וזאת בניגוד לדעתו של הגרי"ש ואזנר שכתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סימן כה) כי מי שידוע בנפשו שאינו שמח כלל אסור לו לברך. ומבואר איפוא, כי מברכים את ברכת שהחיינו כאשר יש שמחת הלב.

[על פי דברי הב"ח ביארנו בספרנו רץ כצבי - אקטואליה בהלכה (חלק א סימן כ), את טעם הנוהגים לברך שהחיינו בשם ומלכות בכל יום הולדת, ובפרט ביום הולדת שישים או שבעים, שיוצא מכלל עונשי שמים, או בשעת שמחת הלב בחתונה].

ומעתה יש לומר, שהיות ובפורים חובת היום היא המשתה והשמחה, וכמבואר לעיל בדברי האגרות משה, שלא נאמר על ימי פורים "יום טוב", אלא "ימי שמחה ומשתה", רשאי לברך "שהחיינו" בשעה ששמח בשמחת הפורים מטעמו של הב"ח, שברכת "שהחיינו" היא על שמחת הלב, כי שמחה זו היא בעצם השמחה על "תקפו של יום", וכשם ששמח ביום הולדתו השבעים ומברך שהחיינו, כך רשאי לברך שהחיינו על השמחה ביום הפורים.

יח. בשו"ת צמח צדק (או"ח סימן קיד) הביא את פסק אביו השו"ע הרב, לברך שהחיינו על קריאת המגילה בלילה בלבד, וכתב: "והגם כי מי אני לעורר על דבריו הקדושים, מכל מקום תורה היא וכו'. כי הנה המגיד משנה כתב (הלכות מגילה פ"א ה"ג) וז"ל, אבל יש מן המפרשים שכתבו שעיקר הקריאה הוא ביום ואעפ"י שבירך זמן בלילה חוזר ומברך ביום וכן נהגו בארצותנו עכ"ל. ואף על פי שהרמב"ם שם כתב דאינו חוזר ומברך שהחיינו ביום, מכל מקום הגהות מיימוניות (שם סק"ו) כתב בשם רבנו תם דמברך גם ביום, ושכן נהג הר"מ [מרוטנבורג]. ולכן גם לו יהא זה ספיקא דדינא, הוכיח האליה רבא (סי' כב) מן הש"ס דברכות (ס, א) דשאני ברכות שהחיינו דאינו עובר על לא תשא, עכ"ד. ושוב ראיתי שכן פסק הרמ"א בשו"ע (סי' תרצב סעיף א').

אכן לפי האמור לעיל יש לומר שהחיינו ביום הפורים נובע משמחת הלב, ועל זה אין כלל שאלה של "ספיקא דדינא", כמבואר בדברי הב"ח הנ"ל, שבברכת שהחיינו לא נאמר הכלל "ספק ברכות להקל", כי ברכה זו מביעה את שמחת הלב. וכאשר יש לו ודאי שמחה, רשאי לברך בשם ומלכות, שהרי אין כל ספק בכך שהוא מבטא בברכת שהחיינו את שמחת לבו.

והנה בדברי המהרי"ק (שורש קכח) מבואר שגם בברכת שהחיינו [שנאמרת שלא כהלכה] יש איסור "לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא", אולם לפי המבואר לעיל נראה שגם לפי המהרי"ק רשאי לברך שהחיינו מתוך שמחת הלב, כי הסיבה שלדעת המהרי"ק אין מברכים בספק היא החשש שיעבור על איסור "לא תשא", אבל כאשר מברך מתוך שמחה ודאית אין כל ספק שרשאי לברך.

לסיכום

המשנה ברורה (סי' תרצב ס"ק א) הביא את דברי המג"א שאין לברך שהחיינו ללא מגילה, וכתב: "ויש אומרים דראוי לברך זמן על היום מפני תקפו של נס שהיה בו, וכיון דמזמן לזמן קאתי הרי הוא ככל מועדי ה' שמברכים עליהן זמן [מור וקציעה]. ועיין בביאור הלכה. אכן אם היה לו מגילה בלילה ובירך אז שהחיינו, לכו"ע אינו צריך שוב לברך ביום".

בביאור הלכה (שם ד"ה ושהחיינו) הביא את דברי המור וקציעה, ואת מה שכתב הברכי יוסף "אם אין לו מגילה יברך שהחיינו, אבל האחרונים כתבו דגם שהחיינו לא יברך", וכתב: "ולא אדע באיזה אחרונים מצא דין זה לבד ממג"א ואליה רבה שהעתיקו. ומהם אין ראייה כמו שכתבנו דאפשר דגם המג"א מודה לזה [לדברי מהר"י מולכו] אלא דהוא [המג"א] מיירי שבליילה היה לו

מגילה ובירך אז שהחיינו וממילא יצא על עצם הזמן". ומסיים הביאור הלכה: "וצ"ע למעשה". וכתב האגרות משה (או"ח ח"ה סימן כ אות ב) "ומשמע שהמשנה ברורה נוטה דעתו יותר שיברך, כהמור וקציעה".

נראה איפוא מדברי הביאור הלכה, שהכריע כי במקום שהיתה מגילה בלילה ובירך שהחיינו, וביום לא נמצאה מגילה, אין לברך ביום שהחיינו ללא המגילה.

אך אם אין מגילה לא בלילה ולא ביום, נשאר ב"צ"ע למעשה" אם ניתן להסתמך על הכרעת המור וקציעה לברך שהחיינו על הכוס בסעודת הפורים. ולפי המבואר לעיל, יתכן שיש לצרף להכרעת המור וקציעה לברך "שהחיינו" ביום בשעת הסעודה על "תוקפו של נס הפורים", את סברת הב"ח לברך "שהחיינו" על שמחת הלב, כאשר שש ושמוח בשמחת סעודת פורים. ובברכה זו יכוין על שאר מצוות היום - משלוח מנות ומתנות לאביונים.

ומכל מקום האגרות משה כתב: "ברור לדינא שאין לברך שהחיינו על עצם היום דחנוכה, דלא כהמור וקציעה. ואם אירע לאחד שלית ליה מגילה, אינו מברך זמן", וצ"ע.

פרק ד

חיוב אמירת הלל בפורים למי שלא קרא מגילה

יט. הגרי"ד חידש על פי דבריו המובאים לעיל [אות ח] בביאור התוספות, שקריאת המגילה ביום היא הודאה על הנס הנסתר של פורים, על ידי קריאת המגילה המספרת את כל סיפור הנס שהיה בדרך נסתר "דאם אין לאחד מגילה לקרות, אין לו לומר הלל, שאין אמירת הלל מסוגל לנס זה".

אמנם מסיים הגרי"ד כי **סברא** זו היא "דלא כדברי המאירי שסובר דאם אין לו מגילה לקרות יאמר הלל". וכוונתו לדברי המאירי (מגילה יד, א) שכתב: "דבר ידוע הוא שאין אומרים הלל בפורים, ולטעם מניעתו שקריאתה זו היא היולול נראה לי שאם היה במקום שאין לו מגילה, שקורא את ההלל, שהרי לא נמנעה קריאתו אלא מפני שקריאת המגילה במקומו".

השערי תשובה (סי' תרצג ס"ק ב) הביא את דברי המאירי, וכתב כי הברכי יוסף דחה את דברי המאירי, ולמעשה הכריע השערי תשובה בגלל מחלוקת הפוסקים: "**כשאין לו מגילה לקרות יש לו לקרות הלל בלא ברכה** שלפניו ושלאחריו, כקורא בתהילים, ושפיר דמי" והוסיף שקריאת ההלל עדיפה על קריאה מתוך חומש: "ואף אם יש לו חומש שקורא בו מגילה לעצמו, מכל מקום הרוצה לקרות גם הלל בלא ברכה לא הפסיד, דאפשר דעדיף אמירת הלל שלא נתקן שיהיה בכשרות קצת כספר תורה, משא"כ קריאת המגילה שעיקר תקנתה להיות כתובה כתיקנה ולכן יוצא ידי שניהם".

נשים בקריאת המגילה ביום

כ. ממוצא הדברים שנתבארו לעיל, שקריאת המגילה ביום היא משום חובת קריאת ההלל, יש לדון בחיובן של נשים בקריאת המגילה ביום.

בספרנו **רץ כצבי חנוכה** (סימן יג) הרחבנו בביאור דברי הרמב"ם שנשים אינן חייבות בהלל בחנוכה למרות חיובן בהדלקת הנר, בכמה אופנים. והבאנו את דברי ידידי רבי משה שטרנבוך, שכתב בספרו מועדים וזמנים (ח"ב סימן קמו) את ההסבר לחילוק זה: "נראה ברור, דנשים פטורות מהלל מפילי בחנוכה אף שהיו באותו הנס, דכשקבעו חכמים כמה דברים במיוחד לזכר הנס, כמו בחנוכה הדלקת הנרות או בפורים מקרא מגילה משלוח מנות ומתנות לאביונים, בכל אלו חייבו נשים כאנשים. אבל הלל אינה תקנה מיוחדת לחנוכה כלל, רק חיוב הלל הוא חיוב כללי להודות ולהלל בזמן דכל נס ויום טוב שנעשה לכלל ישראל. וכיון שעיקר מצות הלל

מיקרי מצות עשה שהזמן גרמא, נשים אינם בכלל החיוב. ואתי שפיר דבחנוכה נמי לא קבעו חכמים במיוחד חיוב הלל לזכר הנס, רק קבעו שזהו גם כן בכלל הזמנים שחייבים להודות ולהלל ובכלל מצות הלל בעלמא, וכיון שנשים פטורות ממצות הלל דעלמא הכי נמי פטורות כאן".

הנה כי כן נתבאר חילוק יסודי בין חיוב הנשים במצוות החנוכה והפורים - הנובע מטעם שאף הן היו באותו הנס, ומטעם זה חייבות גם בהדלקת נר חנוכה, ובמצוות יום הפורים. ובין חיובן בהלל בחנוכה - הנובע מהדין הכללי של תקנת הנביאים לומר הלל על נס, ונכלל בגדר מצות עשה שהזמן גרמא, שנשים פטורות מהן.

ומעתה יש לומר על פי דברי הגר"ב ז"לטי [לעיל אות יג], שיש להבדיל בין חיוב נשים בקריאת המגילה בלילה לחיובן בקריאת המגילה ביום. ואמנם חייבות במקרא המגילה בלילה, כי זה נובע מחיוב היום ומדין פרסומי ניסא, שאף הנשים נכללו בו. אולם בחיוב מקרא המגילה ביום, לכאורה תיפטרנה הנשים, שהרי גדר חיוב הקריאה ביום הוא משום חובת הלל ו"קריאתה זו הלילא". וכשם שנשים פטורות מהלל בחנוכה הנובע מהדין הכללי של תקנת הנביאים לומר הלל על נס, אשר הוא בגדר מצות עשה שהזמן גרמא, כך הן פטורות ממקרא המגילה ביום שחיובו מדין הלל.

ומצאתי בשו"ת מים חיים (ח"א סימן ש) שחיבר רבי יוסף משאש, מגדולי הפוסקים במרוקו ולאחר מכן הרב הראשי בחיפה, תשובה לבאר "אם יש סמל למנהג העולם שאין קוראים לנשים המגילה ביום כמו בלילה, ובסימן תרפ"ז פסק מרן המחבר חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולחזור ולשנותה ביום, ופשוט שגם הנשים בכלל, ואם כן למה אין קוראים אותה להן ביום". וביאר הרב משאש שיתכן וביום פטורות ממקרא מגילה מדין "עוסק במצוה פטור ממצוה", בגלל שעוסקות במצוות היום, כהכנת הסעודה ומשלוח מנות, ולכן לא הקפידו שיקראו המגילה, דהעוסק במצוה פטור מן המצוה. אכן, לפי דברי הגר"ב ז"לטי, מבואר מנהג זה היטב, כי רק ביום חיוב קריאת המגילה הוא משום חובת הלל הנובע מהדין הכללי של תקנת הנביאים לומר הלל על נס, אשר נשים פטורות מחיוב זה, כי זה בגדר מצות עשה שהזמן גרמא, כמבואר לעיל.

ברם לפי הסברו של הגר"ד סולובייצ'יק, שקריאת המגילה ביום היא הודאה על הנס הנסתר של פורים, לכאורה יש לחייב נשים בקריאת המגילה ביום, כי גדר זה של חיוב הלל על נס נסתר, אינו נובע מהדין הכללי של תקנת הנביאים לומר הלל על נס גלוי. ויתכן שחיוב הלל על נס גלוי הוא בגדר מצות עשה שהזמן גרמא, שנשים פטורות מקיומה, אך מלהודות ולהלל על נס נסתר אין פטורות.

עוד נראה לומר על פי דברי הגר"ד, כי יתכן וחידושו של הבה"ג (הובא בתוספת מגילה ד, א ד"ה נשים) שנשים אינן חייבות בקריאת מגילה אלא בשמיעת המגילה, נאמר רק על קריאת המגילה בלילה, אבל בקריאת המגילה ביום, שהחיוב הוא גם משום קריאת הלל כדי להודות על הנס הנסתר, גם נשים חייבות.