



פורים וחודש אדר

החגים הנזכרים בתורה קשורים, כמעט כולם, לניסי יציאת מצרים מחד, ולמעגל השנה מאידך. אפשר לתהות על תפקידם של ראש השנה ויום הכיפורים, אבל שאר הרגלים קשורים בוודאות ליציאת מצרים ולמעגל השנה.

פורים, ש"נולד" בזמן מאוחר יותר, שונה מאוד מהם. במידה מסויימת, פורים הוא דגם הבסיס של אינסוף סיפורי הצלה לאורך הגלות: היהודים עמדו בסכנה, ובסופו של דבר ניצלו ממנה. מאפיין נוסף של פורים הוא, שהוא נתקן בלי מעורבות של הנבואה. הקב"ה לא התגלה בעצמו, ואף לא על ידי נביאים. מרדכי ואסתר הם שקובעים שיש לחגוג את פורים לדורות.

האופן שבו התקבעה חובת ציון ניסי מגילת אסתר הפך את פורים מאירוע של יום או יומים באמצע חודש אדר, לאירוע רחב יותר. חודש אדר כולו הוא חודש ייחודי, קריאת פרשת זכור היא חלק בלתי נפרד מאירועי פורים, וכמובן, שני ימי הפורים בעצמם.

לכן, נפתח את העיסוק שלנו בדיון בהבנת עניינו של פורים. ולאחר מכן, נעסוק בהלכות חודש אדר, משם נמשיך למצוות מחיית עמלק, ומשם לדיני הפורים עצמו.

עניינו של פורים

סיפור המגילה, הוא דגם מאפיין, במובנים רבים, של סיפור הגלות הארוכה של עם ישראל מאז ועד הקמת מדינת ישראל. עם ישראל חיים בגלות, נכנסים לאיזושהי צרה, ובסופו של דבר ניצלים. וחוזרים מצב הרגיל, של חיים בגלות. ואכן, כשהגמרא במגילה (יד.) דנה בשאלה למה אין אומרים הלל בפורים. אחד התירושים הוא "אכתי עבדי אחשורוש אגן" - גם אחרי ההצלה שבמגילה, אם ישראל עדיין נמצאים בגלות.

אם כן, במובן אחד, סיפור מגילת אסתר הוא פשוט דוגמה אחת מני רבות למה שאנו אומרים מדי שנה בליל הסדר: "שבכל דור ודור קמים עלינו לכלותינו, והקב"ה מצילנו מידים".

ובכל זאת, קשה לראות בסיפור המגילה דוגמה אחת מתוך רבות לניסי הגלות, משום שאם כך, למה יש לנו רק פורים אחד, ולא אירועי פורים רבים עבור הניסים שבכל דור ודור? ניתן להצביע לפחות על שני כיוונים עיקריים:

פורים כגאולה

לעיל הצגנו את אחד התירושים בשאלה מדוע אין אומרים הלל בפורים. אבל יש עוד שני תירושים: (א) אחרי כניסת עם ישראל לארץ בימי יהושע בן נון, אין אומרים הלל על נס שבחוץ לארץ (ב) קריאת המגילה נחשבת סוג של אמירת הלל.

לפי שני תירושים אלו, יש יחודיות לפורים, בכך שהיה מקום לומר עליו הלל. לא ניכנס כאן לדיון על אמירת הלל, אבל החריות של פורים היא שזהו נס לכלל עם ישראל, ולא נס הצלה של קהילה יהודית מסויימת. יתכן שיש לך ביטוי גם בקשר שבין פורים לפסח. לקמן נדון בשאלה, מתי חוגגים את פורים כאשר השנה מעוברת. נחלקו בכך תנאים (מגילה ו:): ודעת רבן גמליאל, שהלכה כמותו שיש לציין את פורים באדר ב', "כדי לסמוך גאולה לגאולה", כלומר להצמיד גאולת פורים לגאולת פסח. הרי שפורים נחשב "גאולה", בניגוד לתירוץ שהוזכר לעיל, ש"אכתי עבדי אחשורוש אגן".

פורים ומחיית עמלק

היבט נוסף של פורים, שללא ספק תופס בו נתח מרכזי, הוא הקשר למחיית עמלק. חז"ל הניחו שהמן האגני הוא מזרע אגג מלך עמלק, ועל כן פורים נתפס כ"סייבוב" נוסף בקרב שבין עם ישראל ובין עמלק.



מלבד הקשר בין קריאת מצוות עמלק בשבת זכור לפני פורים, יש מהמפרשים שהסבירו שגם מצוות משלוח מנות ומתנות לאביונים קשורות למלחמה בעמלק, בהיותן מצוות שמעודדות את האחדות והחסד שבעם ישראל (ראו אור חדש למהר"ל עמ' ריג ופרי צדיק לר' צדוק הכהן שושן פורים עמ' רצט).

חודש אדר

משנכנס אדר מרבין בשמחה

הגמרא במסכת תענית (כט.) אומרת: "כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה כך משנכנס אדר מרבין בשמחה". המימרא הזו הובאה ברי"ף (ט. מדפי הרי"ף) וברא"ש (סימן לב) אבל הרמב"ם השמיטה, וגם השו"ע לא הזכיר אותה, אף שהזכירו את הדין שמשנכנס אב מרבין בשמחה. ובכל זאת, המנהג הרווח בכל קהילות ישראל הוא שיש לשמוח כבר מתחילת חודש אדר.

אין ממש גדר לשמחה של חודש אדר. בגמרא (שם): מצינו רק הנחיה אחת, כתוצאה מהמימרא הזו: מי שצריך להתדיין בבית משפט עם גוי, עדיף שימנע מלדון בחודש אב, כי זה חודש פחות "מוצלח" לעם ישראל, ושידון בחודש אדר. מקור נוסף, שאולי ניתן ללמוד ממנו על שמחת חודש אדר, הוא הסיפור במסכת מגילה (דף ה) על רבי, שנטע נטיעה של שמחה בפורים עצמו. המושג של נטיעה של שמחה, מופיע בהקשר של התעניות על הגשמים, כמבואר במשנה בתענית (יב.): הלכה זו הובאה בשו"ע בהקשר של מיעוט השמחה מראש חודש אב (או"ח תקנא, ב) ומסתבר שגם חובת השמחה הכללית של חודש אדר, קשורה לכך, והיא תמונת הראי של חובת המיעוט בשמחה של תחילת חודש אב.

אם מבינים כך את חובת השמחה החל מראש חודש אדר, מתבקש גם לומר, שכשם שהחובה למעט בשמחה בזמן שאין הגשמים יורדים היא משום שנוהגים "כבני אדם הנזופין למקום", הרי שמראש חודש אדר, נמצאים בזמן הפוך, של בני אדם שהקב"ה מאיר להם פנים. וכך יש לבאר את דברי רש"י בסוגיא בתענית, שמסביר מדוע יש לשמוח מראש חודש אדר: "ימי נסים היו לישראל: פורים ופסח". כלומר, מראש חודש אדר, נמצאים בזמן של גאולה.

אדר ראשון ואדר שני

בשנים כתיקונן, יש רק חודש אדר אחד. אבל בשנה מעוברת, חודש אדר חוזר פעמים. ולכן עולה השאלה, איזה חודש הוא החודש העיקרי, ואיזה הוא חודש התוספת. לשאלה הזו יש כמה הקשרים, ואנו נדון בהם החל מהנושאים שבהם יש מקורות ברורים מחז"ל, ועד לנושאים שבהם הראשונים דנו.

"סתם אדר" בהלכות נדרים

במשנה ובגמרא במסכת נדרים (סג.) נחלקו תנאים מה הדין באדם שידע שהשנה עומדת להיות שנה מעוברת, ונדר שלא לאכול משהו "עד סוף אדר". האם כוונתו לסוף אדר הראשון, או לסוף אדר השני. לדעת רבי מאיר, כוונתו לסוף אדר השני, ואילו לדעת רבי יהודה, כוונתו עד סוף אדר הראשון, כי רבי מאיר סובר ש"סתם אדר, אדר השני", ואילו רבי יהודה סובר ש"סתם אדר – אדר הראשון". למחלוקת זו יש השלכה נוספת גם בהלכות שטרות, כיצד לפרש כאשר אדם כתב סתם "אדר" בשטר. לדעת רבי יהודה, כוונתו לאדר הראשון, ואילו לדעת רבי מאיר, כוונתו לאדר השני.

מרבית הראשונים פסקו כרבי יהודה, שסתם אדר הוא אדר הראשון וכן היא דעת השולחן ערוך (חושן משפט מג, כח; יורה דעה רכ, ח), וכן כתב גם הרמ"א (אבן העזר קכו, ז). אבל הרמב"ם (נדרים י, ו) פסק כרבי מאיר.



דרך קדושה

מעמדו של אדר הראשון בהקשר של פורים

במשנה במגילה (ו:) נדונה השאלה, מה הדין אם קיימו את מצוות הפורים באדר, ואז החליטו לעבר את השנה, כך שיהיה שוב חודש אדר. האם צריך לחזור ולקיים את מצוות הפורים. עוד דנה המשנה במצב שבו ידוע מראש שיהיו שני חודשי אדר, באיזה מהם חוגגים את פורים.

דעת רבן גמליאל שהדבר היחיד שעושים גם באדר הראשון, הוא איסור הספד ותענית. אבל קריאת המגילה וכל מצוות הפורים, וכן ארבע הפרשיות, צריכות להתבצע באדר השני בדווקא, אפילו אם כבר נעשו באדר לפני שנתעברה השנה.

לעומת זאת, דעת רבי אליעזר ברבי יוסי היא שכל מה שנעשה באדר הראשון, מספיק.

בגמרא מבואר, שטעמו של רבי אליעזר ברבי יוסי שעיקר מצוות הפורים הוא באדר הראשון, הוא משום שאין מעבירין על המצוות. ואילו לדעת רבן שמעון בן גמליאל, עיקר מצוות הפורים באדר השני, כדי לסמוך את גאולת עם ישראל מהמון, לגאולת מצרים.

במחלוקת זו הלכה כרשב"ג, שעיקר מצוות הפורים באדר שני, כדי לסמוך גאולה לגאולה.

כיצד מתיישבת הקביעה שהלכה כרשב"ג, שהאדר העיקרי לגבי מצוות הפורים הוא אדר שני, עם פסיקת רוב הראשונים כרבי יהודה, שסתם אדר הוא אדר הראשון? אפשר להציע שני כיוונים: (1) האדר העיקרי הוא אדר הראשון, כרבי יהודה, אלא שאת אירועי פורים יש לחגוג דווקא סמוך לניסן כדי לסמוך גאולה לגאולה (2) האדר העיקרי הוא האדר השני, שבו מציינים את פורים, ואדר הראשון הוא החודש הנוסף, אלא שלגבי נדרים, הרי הם תלויים בלשון בני אדם, ומשום מה לשון בני אדם היא שאדר הראשון נקרא אדר סתם.

יום השנה (יארצייט) ובר מצווה

כפי שפתחנו, שני הדיונים הקודמים נידונים בחז"ל. הראשונים והאחרונים דנו בעוד שתי שאלות: (1) מתי מציינים את יום השנה של מי שנפטר באדר בשנה רגילה, וכעת יש שנה מעוברת (2) מי שנולד בשנה רגילה, ושנת בר המצווה שלו היא שנה מעוברת, מתי הוא הופך ל"גדול" ומתחייב במצוות.

הבית יוסף (או"ח תקסח) מביא תשובת מהר"י וייל שכתב ש דין היארצייט כדין אדר סתם. והיות שהלכה כרבי מאיר (לדעתו), שאם ידע מקודם שנתעברה השנה, הרי שהאדר הוא אדר שני. אמנם, למעשה הוא כתב שראוי לצום בשני הימים.

תרומת הדשן (סימן רצד) סבור שמה שהגמרא אומר שעושים את ימי הפורים באדר שני נובע מכך שרוצים לסמוך גאולה לגאולה. אבל לגבי דברים שלא שייכים לטעם זה, האדר העיקרי הוא אדר הראשון, כרבי יהודה. ולכן לגבי יום השנה ובר מצווה, האדר העיקרי הוא אדר א, לדעתו של תרומת הדשן.

הדרכי משה (יורה דעה תב אות ה) מביא תשובת מהר"י מינץ (סימן ט). הוא סובר, שבעצם האדר העיקרי הוא אדר ב, שבו מציינים את פורים, ולכן זמן בר המצווה הוא אדר השני. אבל לגבי יום השנה יש לעשותו באדר הראשון. סברתו היא, שכיוון שתענית יום השנה תלויה במנהג, ולא בתאריך המדויק בשנה. וכיוון שמי שנפטר לו קרוב משפחה בתחילת אדר בשנה פשוטה, ושנה לאחריה היא שנה מעוברת, הרי שסוף היב חודשי יפול באדר הראשון. ואם כן, את הצום של יום השנה יש לעשות באדר הראשון.

מצוות מחיית עמלק

שתי פרשיות בתורה עוסקות במעשה עמלק.

בפרשת בשלח (שמות יז) התורה מספרת על מלחמת עמלק, ובסיומה נאמר: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה כְּתֹב זֶאת זִכְרוֹן בְּסֵפֶר וְשִׁים בְּאָזְנֵי יְהוֹשֻׁעַ כִּי מָחָה אֶמְחָה אֶת זֵכֶר עַמְלֵק מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם. וַיִּכּוּ מֹשֶׁה וְיִצְחָק וַיִּקְרָא שְׁמוֹ ה'



נָסִי. וַיֹּאמֶר כִּי יָד עַל כַּסְיָהּ מִלְחָמָה לְהַ' בְּעַמְלֵק מִדֹּר דָּרֹם. מִפְּסוּקִים אֵלּוּ מִשְׁתַּמֵּעַ, שִׁמְחִיית עֵמֶלֶק הִיא 'מְשִׁימָה' שֶׁל הַקַּב"ה. לֹא דוּקָא שְׁלֵנוּ.

לְעוֹמֵת זֹאת, בְּפִרְשֵׁת כִּי תִצָּא (דְּבָרִים כה) אֹמֶרֶת הַתּוֹרָה: "וַיְהִי בְּהַגִּיחַ ה' אֶל-הַיָּד לְךָ מִכָּל אֲיָבִיב בְּאַרְצְךָ אֲשֶׁר ה' אֶל-הַיָּד נָתַן לְךָ נִחְלָה לְרִשְׁתָּהּ תִּמְחָה אֶת זִכְרֵךְ עֵמֶלֶק מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם לֹא תִשְׁכַּח", וְכֹאן מִבּוֹאֵר שִׁמְחִיית עֵמֶלֶק הִיא חוֹבָה הַמוֹטֶלֶת עַל עַם יִשְׂרָאֵל.

חֲז"ל מִנּוּ שְׁלוֹשׁ מִצְוֹת הַקְּשׁוּרוֹת לְעֵמֶלֶק, וְנִלְמְדוֹת מִהַפְּרָשִׁיָּה שֶׁבְּפִרְשֵׁת כִּי תִצָּא: מִצְוֹת עֵשָׂה שֶׁל זְכִירַת מַעֲשֵׂה עֵמֶלֶק, מִצְוֹת לֹא תַעֲשֶׂה לְשִׁכּוּחַ אֶת מַעֲשֵׂה עֵמֶלֶק, וּמִצְוֹת מַחִיית עֵמֶלֶק.

מִצְוֹת מַחִיית עֵמֶלֶק

מִצְוָה צִיבּוּרִית אוֹ פְּרִטִית

בְּגִמְרָא בְּמִסְכַּת סְנֵהֲדְרִין (כ:): נֹאמַר שְׁעַם יִשְׂרָאֵל נִצְטוּ לְקִיִּים שְׁלוֹשׁ מִצְוֹת בְּכִנְיַתָּם לְאַרְץ: לְהַעֲמִיד מֶלֶךְ, לְמַחֹת אֶת זֶרְעוֹ שֶׁל עֵמֶלֶק, וּלְבַנוֹת אֶת בֵּית הַמִּקְדָּשׁ, וּמִצְוֹת אֵלּוּ צְרִיכוֹת לְהַתְקִיִּים עַל פִּי הַסֵּדֶר הַזֶּה. אֲפֶשֶׁר לְהַבִּין מִהַגְּמְרָא, שֶׁמִּצְוֹת מַחִיית עֵמֶלֶק הִיא מִצְוָה הַמוֹטֶלֶת עַל הַמֶּלֶךְ בְּלִבָּד. וְאִכֵּן כֵּךְ כּוֹתֵב הִירָאִים (מִצְוָה תֵּלָה, לְמַחֹת זֶכֶר עֵמֶלֶק).

בְּסִפְרֵי הַחִינוּךְ (תֵּרֵד), לְעוֹמֵת זֹאת, נִקְטָה שֶׁמִּצְוֹת מַחִיית עֵמֶלֶק מוֹטֶלֶת עַל כָּל יַחִיד וְיַחִיד. שִׁיטָה מְעַנִּינָה הִיא שִׁיטַתוֹ שֶׁל הַגְּהוֹת מִיִּמּוֹנוּיּוֹת (מַלְכִים ה', אוֹת א) שֶׁכָּתֵב שֶׁמִּצְוֹת מַחִיית עֵמֶלֶק תִּתְקִיִּים רַק לְאַחַר בִּיאַת הַמְּשִׁיחַ, כְּלִשׁוֹן הַפְּסוּק: "וַיְהִי בְּהַגִּיחַ ה' אֶל-הַיָּד לְךָ מִכָּל אֲיָבִיב מִסְּבִיב". הַרְדַּב"ז בְּמִקּוֹם (הַלְכָה ה) מִקְשָׁה: אִם מַחִיית עֵמֶלֶק נוֹהֶגֶת רַק בִּימּוֹת הַמְּשִׁיחַ, לְמָה הִיתָה מַחִיית עֵמֶלֶק בִּימֵי שְׁאוּל? אוֹלֵי אֲפֶשֶׁר לּוֹמַר, שֶׁלְּמִרּוֹת שֶׁהֵיוּ 'הַתְּנַגְּשׁוּיּוֹת' בֵּין עַם יִשְׂרָאֵל לְעֵמֶלֶק, הִרִי שֶׁמִּלְחַמַּת הַשְּׂמֹדָה סוֹפִית, הִיתָה פְּעַם אַחַת, בִּימֵי שְׁאוּל, שֶׁנִּצְטוּוּהָ עַל כֵּךְ מִפִּי נְבִיא, וּפְעַם נּוֹסֶפֶת תִּהְיֶה רַק לְעֵתִיד לְבָא, בִּימּוֹת הַמְּשִׁיחַ.

מִה כּוֹלֶלֶת הַמִּצְוָה

בְּסִפְרֵי הַחִינוּךְ (שֵׁם) כָּתֵב שֶׁמִּצְוֹת מַחִיית עֵמֶלֶק מַחִיבֶת לְהַרוֹג כָּל אָדָם מִעֵמֶלֶק – גְּבָרִים וְנָשִׁים גְּדוֹלִים וְקֹטְנִים. לְעוֹמֵתוֹ, רִש"י, (בְּפִירוּשׁוֹ לְתוֹרָה דְּבָרִים כה, יט) כּוֹתֵב שֶׁשֶׁ לְהַרוֹג גַּם אֶת בְּעֵלֵי הַחִיִּים הַשְּׂיִיכִים לְעֵמֶלְקִים "שֶׁלֹּא יֵהָא שֵׁם עֵמֶלֶק נִזְכָּר אֲפִילוֹ עַל הַבְּהֵמָה לּוֹמַר בְּהֵמָה זֹו מִשֵּׁל עֵמֶלֶק", וּמִסְתַּבֵּר, שֶׁהוּא לְמַד זֹאת מִכֵּךְ שֶׁכֹּאשֶׁר שְׂמוֹאֵל הַנְּבִיא צִוּוּהָ עַל שְׁאוּל לְהַרוֹג אֶת עֵמֶלֶק הוּא אוֹמֵר לוֹ (שְׂמוֹאֵל א, טו, ג): "עֲתָה לְךָ וְהַכִּיתָה אֶת עֵמֶלֶק וְהִחַרְמְתָם אֶת כָּל אֲשֶׁר לוֹ וְלֹא תִחַמַּל עָלָיו וְהִמַּתָּה מֵאִישׁ עַד אִשָּׁה מֵעַלְלָל וְעַד יוֹנֵק מִשׁוֹר וְעַד שָׂה מִגְּמָל וְעַד חֲמוֹר".

אֲבָל בְּמִנְחַת חִינוּךְ (שֵׁם אוֹת א) כָּתֵב שֶׁהַמִּלְחָמָה בִּימּוֹת שְׁאוּל הִיתָה חֲרִיגָה. לֹא כֵךְ נִרְאִית מִצְוֹת מַחִיית עֵמֶלֶק לְדוֹרוֹת. וְהִרְאִיָּה, שֶׁנִּדְרַשׁ צִוּוּי מִיּוּחַד שֶׁל הַנְּבִיא כְּדִי לְבַצֵּעַ אוֹתָהּ בְּאוֹפֵן הַזֶּה. אוֹלֵי רִש"י, בְּהַמְשָׁךְ לְמָה שֶׁהִסְבַּרְנוּ לְעִיל בְּדַעַת הַהַגְּהוֹת מִיִּמּוֹנוּיּוֹת, סוֹבֵר שֶׁכָּל מִלְחָמָה מְכוֹונֶת שֶׁל עַם יִשְׂרָאֵל בְּעֵמֶלֶק, דּוֹרֶשֶׁת צִוּוּי נְבִיא, וּמִתְאֲפִינָת בְּצִוּוּיִים דּוּמִים לֹאֵלוֹ שֶׁהֵיוּ בִּימֵי שְׁאוּל וְשְׂמוֹאֵל.

קִיּוֹם הַמִּצְוָה בִּימֵינוּ

לְגַבִּי שֶׁבַעֵת הַעַמְמִים הַרְמַב"ם כּוֹתֵב (ה, ד) שֶׁכֵּבֶר אֲבָד זְכָרָם, וְלִכֵּן בְּפוֹעַל אֵינן אֲפִשְׁרוֹת לְקִיִּים אֶת מִצְוֹת הַרִיגָתָם. אֲבָל בִּיחֹס לְעֵמֶלֶק הוּא אֵינּוּ כּוֹתֵב כֵּךְ, וְאִדְרַבָּה בְּסִפְרֵי הַמִּצְוֹת (עֵשָׂה קִפְז) הוּא כּוֹתֵב בְּפִירוּשׁ, שֶׁזֶרַע עֵמֶלֶק לֹא אֲבָד עַדִּין.

עֵמֶלְקֵי שֶׁמִּבְקֵשׁ לְהַשְׁלִים עִמָּנוּ

מִקְרִיאָה שֶׁל הַפְּסוּקִים בְּפִרְשֵׁת בְּשִׁלַּח עוֹלָה הַתְּחוּשָׁה, כִּי אֶת עֵמֶלֶק יֵשׁ לְמַחֹת בְּאוֹפֵן מוֹחֲלָט. עֵמֶלֶק נִתְפַּס כְּאוֹיֵב הַמוֹחֲלָט שֶׁל הַקַּב"ה, עַד כְּדִי כֵךְ שִׁמְלַחְמָה לְהַ' בְּעֵמֶלֶק מִדּוֹר דּוֹר.



אבל מסתבר שהדבר אינו פשוט כל כך. בהלכות מלכים (ו, ד) הרמב"ם כותב בפירושו שגם לעמלק קוראים לשלום, ואם הם מסכימים לתנאי השלום הנדרשים משבעת העממים, אין הורגים אותם. ובאגרת תימן הוא מוסיף שאדם מזרע עמלק יכול להיות נביא.

מצוות זכירת מעשה עמלק ואיסור השכחה

הקשר בין מצוות הזכירה למצוות המחייבה

כאמור, מלבד המצווה למחות את זכר עמלק, חז"ל הבינו שיש גם מצווה לזכור את מעשה עמלק. ישנם ראשונים הקושרים בפירוש בין שתי המצוות. הרמב"ם (ספר המצוות עשה קפט) כותב שזכירת מעשה עמלק נועדה כדי שלא נהסס למחות אותו כשתבוא לידינו ההזדמנות, וכן כותב גם הרמב"ן (דברים כה, יז). הגדיל לחבר בין המצוות ספר החינוך (מצוה תרג) שכתב שכיוון שמצוות מחיית עמלק, שהיא מצוות מלחמה נוהגת לדעתו בזכרים בלבד, ונשים אינן משתתפות במלחמה, הרי שגם מצוות זכירת מעשה עמלק רלוונטית לגברים בלבד.

אולם, ספר החינוך עצמו כותב בשורש מצוות זכירת מעשה עמלק טעם שמוביל אולי לקו מחשבה שונה. לדבריו, מעשה עמלק מלמד אותנו משהו על העולם: שכל מי שפוגע בעם ישראל, הקב"ה שונא אותו. כאמור, ספר החינוך עצמו קושר בין מצוות הזכירה למצוות המחייבה, אבל בהמשך לקו המחשבה הזה, ניתן להעלות על הדעת ניתוק בין שתי המצוות, ולומר, שגם אם אין ולא יהיה שום עמלקי יותר שיצטרפו להרוג אותנו, הרי שהחובה לזכור את מעשה עמלק, מתקיימת במנותק מהחובה למחות אותו. עם זאת, לא מצאנו מקורות הלכתיים ההולכים בפירוש בדרך זו.

הגדרת החובה מן התורה

לדעת הרמב"ם (ספר המצוות עשה קפט) מצוות זכירת מעשה עמלק מטילה עלינו חובה לומר דברים "שיחייבו בני אדם שלא תסור שנאתו מהלבבות". הרמב"ם אינו מזכיר מתי צריך לומר דברים אלו, ולא שצריך לקרוא מתוך ספר וכדומה.

ואכן, ספר החינוך (מצווה תרג) כותב שאין חובה לקיים את המצווה הזו דווקא פעם בשנה, אלא רק שלא נשכח את מעשה עמלק "ודי לנו בזה לזכור הענין פעם אחת בשנה או שתי שנים ושלוש". לעומת זאת התוספות (ברכות יג. ד"ה בלשון) מבינים, שחובת זכירת מעשה עמלק מחייבת את קריאת הפסוקים בדווקא.

דעה מחמירה עוד יותר היא דעתו של הרא"ש (ברכות ז, כ) שמדבריו עולה שהחובה מהתורה היא לקרוא את פרשת זכור פעם בשנה במניין.

בקרן אורה (ברכות פרק ראשון) הסביר את סברתו של הרא"ש, שהיות ועיקרה של מצוות זכור קשור למצוות מחיית עמלק, כפי שהסברנו לעיל, שהיא מצווה ציבורית, גם החובה של הקריאה שלה היא באופן ציבורי.

המגילה וקריאתה

כתיבת המגילה

האם בכתיבת המגילה נוהגות כל הלכות כתיבת ספר תורה

במשנה במסכת מגילה (יז.) נמנים כמה דינים שבהם דיני כתיבת המגילה דומים לדיני כתיבת ספר תורה: יש לכתוב דווקא בכתב סת"ם, בדיו, ועל גויל או קלף כמו ספר תורה. בגמרא מוזכרים דינים נוספים של המגילה,



שבהם היא דומה לספר תורה : צריך לשרטט את השורות שעליהן כותבים את המגילה כמו בספר תורה (שם טז) : והיא צריכה גם תפירה בגידים, כמו ספר תורה (שם יט).

בעקבות זאת, נחלקו הראשונים עד כמה יש לנהוג במגילה את דיני הכתיבה של ספר תורה. רבנו תם (מובא במרדכי מגילה, תשצה) כותב שהמגילה צריכה גם עיבוד וכתיבה לשמה, והיקף גוויל וכדומה, כמו ספר תורה, ובעקבותיו הלך גם הטור (או"ח תרצא) וראשונים נוספים. אבל הרמב"ם (מגילה ב, ט) כותב שאין צורך לכתוב את המגילה לשמה, והמגיד משנה מסביר שהסיבה היא, שהמגילה אינה דומה לספר תורה, אלא לעניינים שהוזכרו בפירושו.

כיוצא בכך נחלקו הראשונים לגבי כתיבת הניקוד במגילה. בספר תורה, כותבים ראשונים רבים שאין לנקד אותו. והראב"ה (מרדכי מגילה, תתלא) כותב שגם את המגילה אין לנקד. אבל הרשב"א (שו"ת א, שע) כותב שניקוד אינו פוסל את המגילה.

חסרות ויתרות

בברייתא במסכת מגילה (יח) : נאמר שאם הסופר השמיט חלק מהמגילה, ובעל הקורא קרא בעל פה, יוצאים ידי חובה, ובלבד שרוב המגילה תהיה כתובה. בעקבות זאת כתבו הגהות מיימוניות (מגילה ב, אות מ) שאין לפסול מגילה אם יש בה טעויות של חסרות ויתרות. עם זאת, לכתחילה יש להקפיד שהמגילה תהיה כתובה בדיוק.

כתיבת עשרת בני המן

בגמרא (מגילה טז) : מבואר שרשימת עשרת בני המן נחשבת "שירה" והיא נכתבת על פני עמודה שלמה של המגילה, בשני טורים. ובירושלמי (מגילה ד, ז) נפסק שאם לא כתבו באופן זה פסולה. עוד הוסיף הירושלמי שיש בטור הימני מתחילים במילה "איש" ומסתיימת במילה "עשרת" כך :

איש	ואת
פרשנתא	ואת
דלפון	ואת
...	...
ארידי	ואת
ויזתא	עשרת

ועוד מבואר בגמרא, שאת האות ו' של "ויזתא" יש למתוח. הראשונים מפרשים את דברי הגמרא בשני פירושים : (א) שיש להאריך את האות ו' כך שזו תהיה אות גדולה יותר (ב) שיש לכתוב אותה פשוטה, כשהחלק העליון שלה, ה"גג" מתוח גם כן, כך שהיא נעשית גדולה יותר.

חובת קריאת המגילה בלילה וביום

במשניות של מסכת מגילה ברור שקריאת המגילה, כמו שאר מצוות הפורים, צריכה להיעשות ביום, ולא בלילה. אבל בגמרא (מגילה ד.) מובאת דעתו של רבי יהושע בן לוי, שקריאת המגילה נעשית גם בלילה וגם ביום, וכן ההלכה.

הטורי אבן (מגילה ד. ד"ה כגון) מסביר, שבאמת יש הבדל ברמת החיוב בין קריאת המגילה בלילה לזו שביום. קריאת המגילה שביום נלמדת מפסוקי המגילה. על הפסוק "וְהִימִים הָאֵלֶּה נִזְכָּרִים וְנַעֲשִׂים" (אסתר ט, כח) דורשת הגמרא (מגילה כ:) שיש חובה "לזכור" את אירועי הימים הללו, כלומר לקרוא את המגילה ביום. החובה בלילה היא תקנה מאוחרת יותר, מזמנו של רבי יהושע בן לוי. ולכן, חובת קריאת המגילה ביום היא "מדברי קבלה" ואילו חובת הקריאה מגילה בלילה היא רק מדרבנן.



אחת ההשלכות של דעתו של הטורי אבן, קשורה לשאלה מתי מברכים שהחיינו על קריאת המגילה. דעת התוספות (מגילה ד. ד"ה חייב) שעיקר קריאת המגילה היא הקריאה שביום, ולכן למרות שמברכים שהחיינו לפני קריאת המגילה בלילה, חוזרים ומברכים גם ביום. לעומת זאת, דעת הרוקח (סימן שסג) שקריאת המגילה העיקרית היא בלילה (הרוקח אינו עוסק בשאלת שהחיינו, אלא בעניין אחר, אבל קובע שקריאת המגילה העיקרית היא בלילה).

חובת הקריאה של נשים

בגמרא במסכת מגילה (ד.) אומר רבי יהושע בן לוי שגם נשים חייבות בקריאת מגילה "שאף הן היו באותו הנס".

הראשונים נחלקו, מה הכוונה שגם הנשים חייבות בקריאת מגילה. רש"י (ערכין ג. ד"ה לאתויי נשים) והרמב"ם (מגילה א, א – ב) כותבים שכיוון שנשים חייבות בקריאת מגילה, הן גם יכולות להוציא את הגברים ידי חובתם. לעומת זאת התוספות (מגילה ד. ד"ה נשים) כותבים בשם בה"ג, שנשים חייבות בקריאת מגילה, אבל אינן יכולות להוציא את הגברים ידי חובה. והתוספות מסבירים שהסיבה היא שהן חייבות רק בשמיעת קריאת המגילה, ולא בקריאה עצמה.

ביאור נוסף מופיע בסמ"ג (הלכות מגילה). לדעת הסמ"ג, הסיבה שנשים אינן מוציאות את הגברים, למרות שחיובן שווה הוא שקריאת מגילה הוא כמו קריאת התורה. במגן אברהם (סימן תרפ"ט סק"ה) כתב, שהכוונה היא שמשום כבוד הציבור תקנו שאשה לא תקרא כדי להוציא גבר.

בטורי אבן (מגילה שם ד"ה נשים) ביאר באופן שלישי. לדעתו, סברת 'אף הן היו באותו הנס' מועילה רק ליצור חיוב דרבנן, ולא חיוב דאורייתא (וכפי שכותבים התוספות במגילה שם ד"ה שאף). אבל החיוב העקרוני לקרוא מגילה אינו רק מדרבנן, אלא הוא מדברי קבלה וברוח הקודש. אם כן יש לומר, שמצד תקנת המגילה שתקנו מרדכי ואסתר, חיוב זה חל רק על גברים. והחיוב על נשים הוא תקנה מאוחרת יותר מדרבנן בלבד, מצד 'אף הן היו באותו הנס'.

תקנת שני ימי הפורים

תהליך תקנת פורים במגילה עצמה

על פי האמור במגילת אסתר, מיד לאחר שהיהודים נלחמו בגוים שבאו עליהם להורגם ב"ג באדר, הם חגגו את ההצלה, בפרזים ב"ד בחודש, ובמוקפים בט"ו בו. ולאחר מכן, תושבי הפרזים בלבד המשיכו בחגיגות במשך מספר שנים כנראה: "על כן היהודים הפְּרָזִים הַיִּשְׁבִּים בְּעָרֵי הַפְּרָזוֹת עָשִׂים אֶת יוֹם אֲרְבָּעָה עָשָׂר לְחָדָשׁ אֲדָר שְׁמֹנֶה וּמֵשֶׁתָּה וְיוֹם טוֹב וּמְשֻׁלֹּחַ מְנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ" (אסתר ט, יט).

בשלב השלישי מרדכי כותב אל כל היהודים שבמדינות מלכות אחשוורוש לחגוג פורים, ונראה מהפסוקים, שהחגיגה אמורה להתקיים יומים: "לְקַיֵּם עֲלֵיהֶם לְהִיּוֹת עֲשִׂים אֶת יוֹם אֲרְבָּעָה עָשָׂר לְחָדָשׁ אֲדָר וְאֶת יוֹם חֲמִשָּׁה עָשָׂר בּוּ בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה" (פס' כא).

מדוע ישנם שני ימי פורים שונים

הראשונים שואלים, מדוע נתקן חג הפורים באופן חריג כל כך, כך שחלק אחד של עם ישראל חוגג אותו בתאריך אחד, וחלק אחר, בתאריך שני.

הרמב"ן (חידושים תחילת מסכת מגילה) מציע, שמגילת אסתר מתרחשת לאחר עליית זרובבל בימי כורש. לדעתו, מרבית עם ישראל עלה לארץ באותה התקופה. לכן, כשדנים בסכנה לעם ישראל שבמגילה, הדיון הוא בסכנה ליהודים היושבים בארץ. מטבע הדברים, היהודים שהיו בערי הפרזות בארץ היו בסכנה מצד שאר יושבי הארץ. לעומת זאת, היהודים היושבים בערים המוקפות חומה בארץ לא היו בסכנה.

הרמב"ן מצביע על כך שלאחר שנת הניצחון עצמה, רק היהודים הפרזים חגגו את נס הניצחון. ורק לאחר זמן



מרדכי מגיע למסקנה שהנס היה נס לכל עם ישראל, ולא רק ליושבי הפרזים שהיו בסכנה, כי המן היה צורר 'כל היהודים'. לכן, הוא מצווה לכולם לעשות זכר לנס. אלא שהיות שיושבי הפרזים התחילו קודם, תקנו להם יום בפני עצמם.

כאמור, דברי הרמב"ן מבוססים על קביעה היסטורית, לפיה בזמן אירועי מגילת אסתר רוב היהודים יושבים בארץ, וחלקם בשושן. רק מיעוט קטן יחסית יושב בשאר ערי ממלכת אחשורוש. כמו כן, הרמב"ן הבין שהסכנה ליושבי הערים היא מהתקפה מבחוץ, ולכן הערים המוקפות חומה לא היו בכלל הסכנה, מלבד יושבי שושן, שהותקפו על ידי בני עירם.

הר"ן (א. מדפי הרי"ף) חולק על הרמב"ן. ראשית, הוא מציין שמפשוטי המקראות בספר עזרא נראה בבירור שמרבית היהודים לא עלו לארץ, בוודאי לא בימי אחשורוש. אם כן, היו ערים מוקפות חומה רבות שבהם יהודים חיו יחד עם גויים, בגלות. וכשם שבשושן יהודים הותקפו על ידי בני עירם, כך גם בערים מוקפות חומה אחרות שלא בארץ ישראל. מדוע, אם כן, תושבי הערים המוקפות שבחו"ל לא חגגו מעצמם, כמו בני הפרזים?

ולכן לדעתו של הר"ן, כבר מההתחלה נוצר פורים עם הבדל בין יושבי הפרזים למוקפים, כשהפרזים חוגגים ביום הניצחון העיקרי, ב"ד, והמוקפים הידמו לשושן, שבה היה עיקר הנס, וחגגו בט"ו.

הקדמה לימי הכניסה

אנשי כנסת הגדולה תקנו לאנשי הכפרים, שאין להם מנין בכפר, שיהיו קוראים את המגילה עוד לפני פורים, ב"ימי הכניסה", שהם ימי שני וחמישי, כך שיתכן שבני הכפרים יקראו את המגילה כבר ב"א באדר. מדברי חלק מהגאונים (שאילתות סז ועוד) נראה שיום הכניסה, הכוונה ליום תענית, שבו הציבור היו מתכנסים ומתענים – תענית אסתר.

ורוב הראשונים הבינו שהכוונה היא שבני הכפרים מתכנסים בשני וחמישי בכרכים או בעיירות לדון (רש"י ב. ד"ה אלא) או להתפלל בציבור ולקרוא בתורה (רשב"א ד"ה אלא בשם התוספות). והקלו עליהם להיות קוראים שם את המגילה בימים אלה שלפני הפורים, ולא יצטרכו לחזור ולהיכנס שם ביום הפורים לשמוע מקרא מגילה בעשרה (ר"ן שם).

בגמרא (מגילה ד.) נאמר שטעם התקנה הוא "כדי שישפיקו מים ומזון לאחיהם שבכרכים". והכוונה היא שזוהי קולא שהקלו להם משום שהם מספקים מים ומזון לתושבי הכרכים והעיירות. עוד מבואר במשנה (שם ה.) שכל דין זה נוהג דווקא בזמן שאכן בני הכפרים מספקים מים ומזון לתושבי הכרכים. ולכן בימינו, אין די זה נוהג, ואין קוראים את המגילה אלא ב"ד או ט"ו בחודש.

סמוך ונראה

בגמרא במגילה (ב. ג.): נאמר שלא רק בכרכים עצמם קוראים בטו, אלא גם מי ש"סמוך" לכרך או "נראה" לכרך, קורא עמו בט"ו.

המאירי (מגילה ב.) מסביר שכל מקום פרוז הסמוך או נראה לכרך, פשוט נחשב חלק מהכרך. הטורי אבן (שם ג.) לעומתו מציע הסבר אחר: עצם ההפרדה בין הפרזים למוקפים יש בה טעם לפגם, שהרי גורמים שתהיינה קבוצות שונות בעם ישראל, כפי שהסברנו לפני כן. כאשר מדובר במקום אחד, זה ממש בעייתו. לכן, כל שהוא סמוך ונראה לכרך, אי אפשר שיחגוג ביום אחר ממנו.

גדר "נראה"

הגדר של "סמוך" מבואר בגמרא בפירוש, והוא שיעור מיל. לגבי הגדר של נראה, נחלקו הראשונים. רש"י (ב. ד"ה עד כמה) כותב, שרק ביחס ל"סמוך" נאמר שיעור מיל, אבל לגבי ה"נראה" אין שיעור, אלא כל מקום שרואה את הכרך, נידון עמו. כדעת רש"י נוקטים רוב הראשונים.



הר"ן (ב. מדפי הר"ף) מעלה אפשרות נוספת, שגם לגבי ה"נראה" ישנה הגבלה של מרחק, כלומר של מיל. אלא שאם כן, מה בין "סמוך" ל"נראה"? הלא כל מי שנראה יהיה גם סמוך. הבית יוסף (או"ח תרפח) מציע, שאולי יש להבדיל בין אופן חישוב המיל ל"סמוך" ואופן חישוב המיל ל"נראה". לגבי "סמוך" חישוב המיל הוא על פני הקרקע, לעומת זאת לגבי "נראה" חישוב המיל יהיה בקו אווירי. בדרכי משה (שם אות א) הציע רעיון דומה: "סמוך" מציין את המרחק שיש ללכת כדי להגיע מהכפר אל הכרך. למשל, אם צריך כדי להגיע לכרך צריך להרחיק כדי להגיע לאיזשהו גשר, יתכן שזה יצא יותר ממיל, למרות שבקו אווירי יש פחות ממיל. "נראה" נדון לפי המרחק האווירי בלי להתחשב בשאלה כמה הולכים בפועל.

פרוז בן יומו

הגמרא במסכת מגילה (יט.) מתארת את המושג "פרוז בן יומו". הכוונה לאדם שהוא בעצם תושב כרך, אבל ליום אחד, יום הפורים, הוא נחשב פרוז.

ישנן שתי שיטות ראשונים בסיסיות בשאלה, כיצד תושב כרך הופך לפרוז ליום אחד. שיטת רש"י היא, שרגע עלות השחר של יום י"ד באדר, אם אדם נחשב פרוז, וממילא מתחייב בפורים בי"ד באדר, ורגע עלות השחר של יום ט"ו קובע אם הוא נחשב כמוקף, וממילא מתחייב בפורים בט"ו באדר. כלומר, מי שבעלות השחר של י"ד באדר היה בעיר, יהיה חייב במצוות הפורים בי"ד באדר, בלי קשר לשאלה היכן הוא מתגורר במשך רוב השנה. וכן לגבי מי שהיה בעלות השחר של ט"ו באדר בכרך. נמצא, שלשיטת רש"י, יתכן בהחלט שאדם יתחייב בשני ימים הפורים, אם בי"ד באדר הוא היה בעיר, הרי שהוא התחייב בי"ד באדר כפרוז, ואם למחרת בבוקר הוא נמצא בכרך, הוא יתחייב שוב, כבן כרך. ובאותו האופן, לכאורה יוצא שלשיטת רש"י אדם יכול להתחמק מחיוב פורים, אם בי"ד בבוקר יהיה בכרך, ובט"ו בבוקר יהיה בעיר, וכך נראה בירושלמי (מגילה ב, ג). ואכן נחלקו הראשונים האם לשיטת רש"י אפשר להתחמק כך מפורים.

בניגוד לרש"י, הרא"ש (מגילה ב, ג) אומר שעלות השחר של יום י"ד הוא הקובע היחיד. מי שבעלות השחר של יום י"ד היה בעיר חייב בפורים בי"ד, ואם לא היה, יהיה חייב בפורים בט"ו בלי קשר לשאלה היכן היה בעלות השחר של ט"ו.

מטבע הדברים, השאלה היכן יהיה אדם בעלות השחר תקבע היכן הוא יתחייב לקרוא את המגילה בקריאה של היום, אבל את הקריאה של הלילה הוא היה צריך לעשות עוד לפני כן, ולכן כותבים הפוסקים שאדם אמור לדעת היכן הוא מתכוון להיות בבוקר יום י"ד (וגם בבוקר יום ט"ו, לשיטת רש"י ודעימיה) כדי לדעת האם הוא חייב בקריאת המגילה בלילה.

שאר מצוות היום

מלבד קריאת המגילה, מקיימים בפורים עוד כמה מצוות: מתנות לאביונים, משלוח מנות, משתה (סעודה). את כל המצוות הללו מקיימים דווקא במהלך היום בפורים, ולא בלילה.

משלוח מנות

טעמה של חובת משלוח מנות

תרומת הדשן (סימן קיא) כותב שעניינו של משלוח המנות הוא כדי שיהיה לכולם אוכל לצורך סעודת פורים. המסקנה שמסיק תרומת הדשן מכך היא, שלא יוצאים ידי חובת משלוח מנות, אלא באוכלים.



טעם שני מביא החת"ם סופר (שו"ת, או"ח, קצו) בשם מנות הלוי (לרבי שלמה אלקבץ). שכתב שהעיקר של משלוח המנות הוא להרבות אהבה שלום וריעות, לתקן את מה שאמר המן "עם מפוזר ומפורד בין העמים". האחרונים מציעים כמה נפקא מינות בין הטעמים האלו:

החתם סופר עצמו דן בשאלה האם כשאדם שולח לחברו והחבר אינו רוצה לקבל, האם יוצאים ידי חובה. להבנתו, לפי תרומת הדשן לא יוצאים ידי חובה בצורה זו, שהרי המקבל לא קיבל משהו שיועיל לסעודתו. ולפי מנות הלוי יוצאים ידי חובה בצורה זו, שהרי סוף סוף הנותן הראה את רצונו לתת למקבל.

האחרונים דנים בהשלכות נוספות של שני הטעמים הללו. וזכיר אחת מהן: הכתב סופר (או"ח, קמא) כתב שאם המקבל אינו יודע ממי קיבל את משלוח המנות, לטעמו של תרומת הדשן, הנותן יצא ידי חובה, שהרי סוף סוף למקבל יש יותר אוכל לסעודת פורים. אבל לטעמו של מנות מנות הלוי יש לומר, שכיוון שהמקבל אינו יודע ממי קיבל, לא יהיה כאן יותר אהבה ואחוה ביניהם.

מה נותנים

מעצם הביטוי "משלוח מנות" לומדת הגמרא (מגילה ז). שצריך לתת רק לאדם אחד, אבל צריך לתת לו שתי מנות. כפי שצינו לעיל, תרומת הדשן (שם) לומד מלשון הרמב"ם שיש לתת דווקא מנות שניתן לאכול, ולא דברים אחרים, והוא מסביר שהסיבה היא שמשלוח המנות נועד להעשיר את סעודת פורים.

מה עושה אוכלים להיות שתי מנות? מלשון הרמב"ם (מגילה ב, טו) עולה, שאפשר לתת גם שתי מנות של בשר או שתי מנות של תבשיל. וכפי הנראה, כל שיש כאן שני טעמים, זה נחשב שתי מנות. פשוט לשון הגמרא (שם) היא שגם משקה נחשב כ"מנה".

הריטב"א (בחיידושים בגמרא שם) מעלה אפשרות, שמשלוח המנות צריך להיות "לפי כבודו של הנותן ושל המקבל".

מתנות לאביונים

הגמרא במגילה (ז). לומדת מהפסוק במגילה "מתנות לאביונים" שיש לתת שתי מתנות, אחת לכל אביון. במסכת בבא מציעא (עח:) מבואר, שמטרת מתנות לאביונים היא כדי שיהיה לעניים אוכל לסעודת פורים, ולכן אם גבאי הצדקה אוספים כסף לצורך מתנות לאביונים, אלו לא כספי צדקה רגילים, שניתן לחלק אותם לעניים גם לאחר הפורים, אלא כסף שיש להעביר אותו לעניים בפורים, שיוכלו להשתמש בו לצרכי סעודה.

הריטב"א (שם ד"ה תני) כותב שמספיק לתת פרוטה לכל עני. אבל באחרונים מצינו שהחמירו יותר, וכתבו לתת שיעור שמספיק לארוחה מינימלית.

מותר מתנות עניים

לעיל הזכרנו שאת הכסף שאוספים לצורך מתנות לאביונים יש להעביר לעניים בפורים עצמו, שיוכלו להשתמש בו לצרכי הסעודה.

סעודת הפורים

בגמרא במגילה (ז): נאמר שמי שאוכל סעודת פורים בלילה, לא יצא ידי חובתו. הראב"ה (מובא במרדכי רמז תשפז) הבין, שהכוונה שמי שאוכל סעודת פורים בלילה בלבד, לא יצא ידי חובתו, אלא צריך לעשות שתי סעודות בפורים, אחת בלילה ואחת ביום, כמו בכל יום טוב. אבל רוב מוחלט של הראשונים הבינו שסעודת פורים, כמו שאר מצוות הפורים, צריכה להיעשות ביום בלבד.

שכרות

אחת המימרות המפורסמות ביותר בהקשר של פורים היא דברי רבא (מגילה ז): "מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי".



דרך קצרה

אלא שהראשונים נחלקו, האם מימרא זו אכן מחייבת להלכה. הרי"ף (ג:) פוסק להלכה כרבא, וכך גם פשטות דעת הרמב"ם (מגילה ב, טו). אבל לדעת רבנו אפרים, ואחריו בעל המאור והר"ן (שם) מימרא זו נדחתה מהלכה. ויש שכתבו דעת בינים, שאמנם חייב לשתות, אבל לא "עד דלא ידע" אלא רק מעט יותר מלימודו (ארחות חיים פורים אות לח). עוד נציין, שפשטות דבריו של הרמב"ם שחובת השכרות היא מדיני הסעודה, ולכן נראה שאין עניין בשכרות שלא בזמן הסעודה.