

ב"ה

ז' אדר – ש"פ תצוה, שבת זכור

ה'תשע"ב

גליון י [אלף-לב]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

3..... "וחוזרין כל המשפטים"

לקוטי שיחות

6..... בענין מגילה נקראת בי"א, ובי"ב וי"ג וכו'

13..... שיטת הרמב"ם בענין הנצחיות במשנתו של הרבי

24..... קיום מצות משלוח מנות ביום או בלילה

28..... קבלת הצדקה לשמה

נגלה

28..... גדרם של האורים והתומים

חסידות

34..... פי' תיבת "חיותן" בפל"ז בתניא

37..... חיי הצדיק אינם חיים בשרים כי אם חיים רוחניים

הלכה ומנהג – פורים

41..... מעין המאורע בסעודה שנמשכה מיו"ט לשבת

45..... שכח 'על הנסים'

46..... מתנות לאביונים

60..... הכרות מספר עמודי המגילה באמצע הקריאה

66..... משלוח מנות ע"י שליח

70..... קריאת מגילה וסידור קידושין ע"י מיקראָפּאָן

72..... אמירת 'ברכו' (ביחיד) בקבלת השבת (גליון)

פשוטו של מקרא

- 74 סדר הכתובים
75 "ויכלת עמוד"

שונות

- 77 מספר הפעמים שמוזכר שם מרע"ה בתנ"ך
78 'היום-יום' טבת – שבט
81 גזירת המשקה בפורים



הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ ויק"פ, ה'תשע"ב
הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', י"ט אדר ה'תשע"ב

"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים
און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)

למשלוח הערות:

פאקס: 347-227-0308

אימייל: haoros@haoros.com

להקדשות נא להתקשר: 718-618-9777

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

haoros.com

הפצה ע"י הת' שנ"ז שיחי' נפרסטק

גאולה ומשיח

"וחוזרין כל המשפטים"

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית – 770

ברמב"ם ריש פי"א מהל' מלכים כתב: המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה' לממשלה (וי"ג הממשלה) הראשונה ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל. וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות ככל מצותן האמורה בתורה.

הנה בלקו"ש חי"ח ע' 8-277 בשלהי הע' 49 כ': "לכאורה הכוונה ב"כל המשפטים" היינו התלויים בסנהדרין – ד' מיתות ועוד . . .", ובשוה"ג שם כ' וזלה"ק: להעיר שבא' מכת"י . . . "מקודם שהיו מקריבין". ולפ"ז הרי זה פירוש ל"וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם (שהוא בזה ש)מקריבין קרבנות ועושין שמיטין כו", ולא ענין בפ"ע. ואולי כ"ה הפירוש גם לפי הגירסא שבדפוסים ורוב הכת"י "מקריבין קרבנות" (בלי וא"ו). ובב' כת"י . . . "ומקריבין" (בוא"ו). וכ"ה בקרית ספר שם. עכלה"ק.

והנה לכאו' צ"ב ע"פ גירסא זו למה נקט הרמב"ם הלשון "משפטים". דבד"כ הכוונה בזה הוא לענין הדין ומשפט השייך לבית דין, כמו הדינים הנכללים בספר המשפטים להרמב"ם. אלא שבאופן כללי נקראים כל ההלכות בשם זה (ראה לקמן). אבל עדיין צ"ב דמהו המיוחד בלשון זה ד"משפטים" לגבי "מצוות", "הלכות" וכיו"ב. ומודגש ביותר בשינוי לשון הרמב"ם "וחוזרין כל המשפטים" . . . ככל מצותן האמורה בתורה².

(1) להעיר מל' הרמב"ם בסופ"ג מהל' אבל "מלכי ישראל כשיחזור כבודן למקומן", ובפשטות מובן שנקט בכ"מ הלשון המתאים לפי הענין והתוכן.

(2) ומובן שאין לומר שכוונת הרמב"ם להדגיש מצוות שכליות הנקראים בשם משפטים, כמבואר ברמב"ם סוף הל' מעילה, - שזהו לכאו' הפי' במ"ש לקמן ה"ג התורה הזאת חוקי' ומשפטי' - , כי אין זה נוגע כאן. ובפרט שממשיך "ומקריבין קרבנות", והקרבות הם מכלל החקים כמ"ש הרמב"ם שם, ואע"פ שלע"ל יבינו גם טעמי החוקים, כמבואר בלקו"ש חל"ב ע' 180, מ"מ כמובן דחוק ביותר לומר שלזה נתכוון הרמב"ם כאן.

והנה ידוע מ"ש בחסידות שכל ההלכות נקראים בשם משפטים, כמ"ש בלקוטי תורה דברים א, ב: במשפט היינו הלכות כתרגומו ע"פ כמשפט הראשון כהלכתא קדמייתא. ובביאור הענין כתב שם א, ד: ציון במשפט דוקא תפדה וכמ"ש כמשפט הראשון ות"א כהלכתא קדמייתא דהיינו שהמשפט הוא להיות כל דבר על מכונו כמו שצריך להיות והיינו כמו שהיו העולמות על מכוונן קודם חטא עץ הדעת כו' וכמ"ש בירמי' (ל, יח) וארמון על משפטו ישב. עכלה"ק בהנוגע לענינו. וראה אוה"ת פ' משפטים ע' א'ק"ט: משפט הוא לשון הליכה, כמשפט הבנות יעשה לה ת"א כהלכת בנת ישראל . . וכן והקמות את המשכן כמשפטו אשר הראית בהר תרומה כו' למ"ד ית משכנא כהלכתי' . . ונשמע דפירוש כמשפטו שיהי' כראוי דבר על אופנו ולא יהפוך הענינים וכמ"ש ונסכיהם כמשפטם בפ' פנחס כ"ט ו' ות"א כדחזי לון . . עכלה"ק בהנוגע לענינו. וראה ג"כ אוה"ת על נ"ך ח"א ע' קלב³.

אשר הנמצא מובן מזה דמכיון שענין ההלכות הוא להורות מהו ההנהגה הנכונה שצריך להיות, לכן נקראים בשם משפט שענינו הוא שיהי' כל דבר על מכונו. וכן משמע בלקו"ש חכ"ט ע' 242. ולכא' זהו ג"כ הקישור לזה שהמצוות שמובנים ע"פ הטעם נקראים בשם משפטים, כמבואר ברמב"ם סוף הל' מעילה, כי שכל האדם מבין שכך הוא הנהגה הראוי' שצ"ל בכדי שיהי' כל דבר על מכונו והנהגתו הראוי', ראה רש"י יומא סז, ב ד"ה משפט⁴.

(3) ובפרטיות ענין זה מודגש בענין המשפט במובנו הרגיל של משפט ע"י בי"ד, ראה אור התורה משפטים ע' א'פב: גם כי המשפט להיות כל דבר על מקומו הראוי ושלא יהי' רשע מכתיר כו' ושלא יהי' תגבורת הרע על הטוב. ושם ע' א'פג-ד: כי הנה עיקר המשפט להיות כל דבר על מכונו להוציא הגזל והעושק כו' והוא כמ"ש בירמי' סי' למ"ד וארמון על משפטו ישב, ועד"ז נאמר בפ' וישב כמשפט הראשון ות"א כהלכתא קדמייתא, וכך עיקר המשפט להיות כל דבר כמו שצ"ל כי הנה בחטא עה"ד ויגרש כו' וירדו העולמות ולע"ל יתוקן העולמות להיות על מכונו כמו קודם חטא עה"ד . . וזהו ענין המשפט להעמיד דבר על מכונו מלך במשפט יעמיד ארץ. ושם ע' א'קג-ד: והיינו כי תדין זהו"ע משפט ומשפט תרגום הלכתא וכמ"ש בענין והקמות את המשכן כמשפטו, קרש שוכה לינתן בצפון כו', א"כ המשפט שיהי' כל דבר כפי הראוי לו, וכמ"ש יתרו בפ' דינין וגם כל העם הזה על מקומו יבא בשלום, שזהו תכלית המבוקש מהדינין והדיינים וע' מזה בפ"ק דסנהדרין ז, א: . . ומשפט עמו ישראל . . דג"כ פירושו . . הנהגתם ע"ד עמך ישראל צריכין פרנסה.

(4) ובפירוש הרמב"ן ע"פ שם שם לו חק ומשפט וגו' (בשלח טו, כה) בתו"ד "כי המנהג יקרא חק כענין הטרפיני לחם חקי (משלי ל, ח), חקות שמים וארץ לא שמתני (ירמי' לג, כה), ויקרא משפט בהיותו משוער כהוגן, וכן כה עשה דוד וכה משפטו כל הימים (שמואל א' כז, יא),

ובפי' הר"א בן הרמב"ם עה"ת פ' וישב (מ, יג) כתב: כמשפט הראשון. טעמו כמנהג הראשון כמו שביאר המתרגם והמפרש לפי שהמשפט חוק שנוהגים כמותו. עכ"ל.

ולכאו' הביאור בזה הוא, כי ענין הציווי לכשלעצמו אין מודגש בזה כ"כ ענין המשפט, אבל כשהציווי מונהג בפועל ומורה דרך בחיי יום או זה נקרא בשם משפט, כי זהו כללות ענין המשפט כנ"ל להיות כל דבר על מכונו. אשר מזה משמע אשר עיקר השם "משפטים" מורה על חוקים וציוויים שקשורים ושייכים להנהגה בפועל על פיהם.

אשר עפ"ז י"ל שזהו ג"כ הטעם למה תפס הרמב"ם דוקא השם "משפטים" וכלשונו "וחוזרין כל המשפטים", כי הציווי של המצוות קיים תמיד כמובן, ולכן על השם "מצוות" ואפי' "הלכות" (עכ"פ במובן הרגיל בדברי הרמב"ם – משא"כ בל' התרגום כמובן מהנ"ל) לא שייך לומר עליהם הלשון שחוזרין, – והלשון ששייך לומר עליהן הוא "קיום" המצוות וכיו"ב, וראה ל' הרמב"ם להלן ה"ד (בהקטע שנשמט מלפנים מפני הצנזור) "שמישיח . . מחזק מצותן" – , ורק המצוות כפי שהם באופן של "משפטים" היינו ציווי השייך לפו"מ ומונהג בפועל, ע"ז שייך לומר הלשון שחוזרין⁵.

כמשפט הראשון אשר היית משקוהו (בראשית מ, יג) כמנהג, וארמון על משפטו ישב (ירמי' ל, יח) על מדתו ישב" עכלה"ק בהנוגע לענינו. דלכאורה גם כאן הקישור והביאור הוא כהנ"ל, דענין המשפט הוא כשהנהגה הוא על מכונו, וכלשון הרמב"ן "ויקרא משפט בהיותו משוער כהוגן". ויש להעיר ג"כ מרש"י שמות כח, טו ד"ה חושן משפט בתחלתו. לקו"ש חכ"ט ע' 97 הערה 24.

(5) וכמובן ופשוט שכוונת הרמב"ם כאן הוא לומר שהמצוות האלו יחזרו לקיימן בפועל ממש וכלשונו "מקריבין קרבנות ועושין שמטין ויובלות ככל מצותן האמורה בתורה". שלכן כתבתי בגליון א'כ"ט שלפי שיטת המנ"ח מצוה מב שאם אין עבד עברי לשלוח לחפשי אין חל מצות יובל, צ"ע איך נפרנס לשון הרמב"ם כאן שמשמע לא רק שיהי' אפשריות לקיים מצות יובל אלא שיונהג בפועל, כי אפי' בתקופה הראשונה יש סברא גדולה לומר שלא יהיו בני עניים באופן שיוצרכו והיו רשאים למכור א"ע כע"ע, [ואפי' באם יהי' כאלו בודאי שאר בני שיהי' להם עשירות מופלגה יפנסו אותם בדרך צדקה, – ובפרט שבנוגע לתקופה הב' יש שקו"ט איך יוכלו לקיים אז מצות צדקה כידוע (ראה הנסמן בספר הנה ימים באים ח"ב פ' בהר), הנה בודאי בתקופה הראשונה כ"א יחפש ההודמנות לקיים זה –], אלא לכאו' צ"ל כשיטת השפת אמת ר"ה ט, ב (ד"ה שאפשר לעולם בלי שילוח) בשם הראב"ד על התו"כ פ' בהר דאם אין עבד עברי לשלוח חפשי אין זה מעכב לחלות שם יובל. ומ"ש הרמב"ם (ועושין שמטיין ויובלות . .) ככל מצותן האמורה בתורה", שכולל גם מצות שילוח עבדים, הנה בזה נוכל לדחוק ולומר שמדבר רק על המצות והענינים שיהיו שייכים לקיום בפועל, אבל באי נימא כהמנ"ח הנה בומן דאין ע"ע לשלוח חפשי אין נוהג כלל מצוות יובל מעיקרא.

ונוכה לקיום כל הנ"ל במעשה בפועל תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



לקוטי שיחות

בענין מגילה נקראת בי"א ובי"ב וי"ג וכו'

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

פירוש הרבי דהקריאה דבני הכפרים הוה מגילה בזמנה

בלקו"ש חכ"א (תצוה – פורים) מבאר הרבי המעלה דיום י"א אדר לגבי הימים בחודש אדר שלפני זה, שבו אומר המשנה בריש מגילה דמגילה נקראת בי"א וכו', ומקשה דהרי איתא בירושלמי דכל החודש כשר למגילה (דאם יוצא לדרך ולא יוכל לקרות בי"ד וכו' יכול לקרות מר"ח, ומביאו הרמ"א להלכה בסי' תרפח ס"ז) וא"כ מהו החידוש דיום י"א? וממשיך לבאר בהקדם ביאור המשנה "מגילה נקראת בי"א בי"ב בי"ג בי"ד וט"ו לא פחות ולא יותר", דלכאורה כיון דעיקר הזמן הוא יום י"ד וט"ו למה לא התחיל המשנה בעיקר הזמן דיום י"ד? ואפילו אי נימא דרוצה למנות עפ"י הסדר ולכן מתחיל מי"א וממשיך עד ט"ו, הרי אח"כ כשמבאר הפרטים שבדין זה מתחיל לבאר יום ט"ו, וא"כ גם בתחילה הי' יכול למנות בסדר זה בט"ו י"ד י"ג וכו'? עוד מקשה על לשון המשנה "מגילה נקראת" ולמה לא אמר הלשון "קורין את המגילה וכו"?

ומבאר שם שהתנא רוצה לחדש דלא נימא דהקריאה דיום י"א בבני כפרים הו"ע של תשלומין וכיו"ב להזמן די"ד, אלא דזה נעשה לזמנה של קריאת המגילה דבני הכפרים, וה"ז קריאה בזמנה, וכמבואר בגמ' שם דילפינן זה ממ"ש "זמניהם" זמנים הרבה תיקנו להם, הרי דקריאה זו הוא קריאה בזמנה, ולכן מדייק להתחיל בי"א וכו' ולא בי"ד לגלות דבבני כפרים ה"ז זמנם שלהם, וזהו ג"כ דאמר "מגילה נקראת", ולא קורין את המגילה, דקורין את המגילה משמע דזהו רק מצד הגברא שהוא יכול לפטור את חיובו אז, והי' אפ"ל דאי"ו מגילה בזמנה אלא בגדר תשלומין לעיקר הזמן, משא"כ "מגילה נקראת" משמע דזהו מצד החפצא דאז הוא זמנה של המגילה, וזהו גם הנפק"מ בין הך דירושלמי דכל החודש כשר

למגילה דשם אי"ז ענין של קריאה בזמנה אלא בגדר תשלומין לעיקר הזמן מצד הגברא, משא"כ בנוגע ל"א י"ב ו"ג, וממשיך לבאר נפק"מ להלכה באם יש לו מצוה אחרת שזמנה באותו היום, דאם הוא בכל החודש דכנ"ל אין זה זמנה, צריך להקדים המצוה שזמנה בו ביום, משא"כ בנוגע לבן כפר ביום הכניסה דקריאת המגילה אז ה"ז מצוה בזמנה יש מקום להקדים קריאת המגילה עיי"ש בארוכה.

ויש להוסיף דלפי"ז מתורץ גם מה שהקשו המפרשים דהרי במשנה איתא בי"א כו' עד ט"ו "לא פחות ולא יותר", ואיך זה מתאים עם הירושלמי דכל החודש כשר למגילה? אבל לפי הנ"ל ניחא דבנוגע לקריאה בזמנה אה"נ שהוא לא פחות ולא יותר, משא"כ הדין דירושלמי אינו שייך למשנתינו דשם ה"ז בגדר תשלומין לעיקר החיוב.

בי"ד קטן יכול לבטל דברי בי"ד הגדול בשב ואל תעשה

והנה בריש מגילה תנן: מגילה נקראת בי"א ובי"ב וי"ג י"ד וט"ו, וממשיך לבאר האופנים שבזה דכרכים המוקפים חומה מימות יהושע בן נון קורין בט"ו ועיירות בי"ד וכפרים קורין בי"א אם י"ד חל ביום ראשון, קורין בני הכפרים ביום חמישי שהוא יום הכניסה ביום י"א, (כמבואר שם הטעם דשכר הוא להם שיכולים לקרות בי"א וכו', ופירש"י דכיון דבני הכפרים אינם בקיאים לקרות המגילה, והם צריכים לבוא לעיר בכדי שבן עיר יקרא עבורם, הנה כשחל "יום הכניסה" שהוא יום ב' וה' ביום י"א אדר וכו' דאז בי"ד מתכנסים לבתי דינם לדון, ובני הכפרים באים אז תמיד אל העיר, לכן לא הטריחום חכמים לבוא עוד הפעם ביום י"ד אל העיר לקריאת המגילה, וקוראים בי"א וי"ב וכו'), עיי"ש עוד בהמשך המשנה.

ובגמ' שם מקשה על המשנה מגילה נקראת בי"א וכו' מנלן? ומקשה ע"ז בגמ' מהו הקושיא מנלן, הרי יש טעם לזה שתיקנו לבני הכפרים שלא יטריחו וכו' כנ"ל ולמה צריך לומר שיש בזה מקור בהמגילה? ומתורץ דבודאי צ"ל דאנשי כנה"ג תיקנו כן מעיקרא, דאל"כ הרי "אין בי"ד יכול לבטל דברי בי"ד חבירו אא"כ גדול הימנו בחכמה ובמנין", וא"כ בודאי צ"ל דאנשי כנה"ג עצמם תיקנו כן ולכן מקשה מנלן, ומביא ע"ז קרא הנ"ל ד"בזמניהם וגו'" או מ"כימים" עיי"ש עוד.

והנה כתב הרמב"ם בהל' ממרים פ"ב ה"ד וז"ל: ויש לבי"ד לעקור אף דברים אלו לפי שעה אעפ"י שהוא קטן מן הראשונים שלא יהו גזירות אלו

חמורין מדברי תורה עצמה, שאפילו דברי תורה יש לכל בי"ד לעקרו הוראת שעה, כיצד בי"ד שראו לחזק הדת ולעשות סייג כדי שלא יעברו העם על דברי תורה, מכין ועונשין שלא כדין אבל אין קובעין לדורות ואומרים שהלכה כך היא, וכן אם ראו לפי שעה לבטל מ"ע או לעבור על מצות ל"ת כדי להחזיר רבים לדת וכו' עושין לפי מה שצריכה השעה כשם שהרופא חותך ידו או רגלו של זה כדי שיחי' כולו כך בי"ד מורים בזמן מן הזמנים לעבור על קצת מצות לפי שעה כדי שיתקיימו כולם. כדרך שאמרו הראשונים חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, עכ"ל.

הרי מבואר בזה דבמקום שחכמים יכולים לעקור בדאורייתא כ"ש די"ד קטן יכול לעקור בבי"ד גדול ממנו כנ"ל, ולפי"ז דייקו האחרונים (חקרי לב יר"ד סי' ריח, קובץ הערות אות תרמז ובקו"ש ח"ב סי' ב' אות לד וגליוני הש"ס ריש מגילה ועוד) דמובן ג"כ דכמו שיכולים חכמים לעקור ד"ת בשב ואל תעשה לא רק לשעה אלא לעולם (וכמבואר בארוכה ביבמות צ, ב, טורי אבן לקמן ה, א, בד"ה ע"ש) כן יכולים בי"ד קטן לעקור דברי בי"ד הגדול ממנו בשב ואל תעשה "שלא יהו גזירות אלו חמורין מדברי תורה עצמה", והא דאמרינן דאין בי"ד יכול לבטל דברי בי"ד חבירו וכו' ה"ז רק בקום ועשה, ואפילו בקום ועשה יכולים אם הוא רק לצורך השעה כנ"ל.

והקשו ע"ז דלפי זה מהו קושיית הגמ' במגילה דבדאי צ"ל דאנשי כנה"ג תיקנו דאל"כ הלא אין בי"ד יכול לבטל דברי בי"ד חבירו כו', הרי כאן הביטול הוא בשב ואל תעשה שבני הכפרים אי"צ לקרות המגילה ביום י"ד, [כי במה שקורין בי"א וכו' אי"ז ביטול דברי בי"ד הגדול ממנו כפשוטו] ונמצא דבזה אפילו בי"ד קטן ממנו יכול לתקן, וא"כ מהו הביאור בגמ' דעכצ"ל דאנשי כנה"ג תיקנום דאל"כ אין בי"ד יכול לבטל דברי בי"ד חבירו וכו'?

לפי ביאור הרבי מתורץ קושייתם

אמנם לפי המבואר בהשיחה דבמתניתין מבואר דקריאת י"א אינו סתם קריאה מצד הגברא אלא שאז הוה זמן קריאה אצלם ממש, ולכן אומר "נקראת" ולא "קורין" וכן מתחיל בי"א ולא בט"ו כנ"ל, שפיר מובן קושיית הגמ' כיון דאי"ז סתם עקירה בשב ואל תעשה אלא שינוי התקנה בעצם הזמן של הקריאה, די"א וכו' הוה זמנה דבני כפרים כמו הזמן די"ד דעיירות, ואם הוא בי"ד קטן ודאי אין בכחם לחדש זמן חדש שיהי' כמו

הזמן דמגילה ובמילא עכצ"ל דאנשי כנה"ג עצמם תיקנו כן ולכן שפיר מקשה מנלן, היינו דכוונת הגמ' דכיון דאין בי"ד קטן יכול לבטל וכו' בקום ועשה משום שאין להם הכח כבי"ד הגדול, א"כ כאן אין שייך לומר דמה שתיקנו אח"כ י"א וי"ב וכו' יהי' כמו הזמן די"ד דזה בודאי אי אפשר, וע"ז מתרץ הגמ' שאנשי כנסת הגדולה עצמם תיקנו כן מעיקרא.

ובגמ' יבמות יג, ב, איתא דר"ל הקשה לריו"ח על המשנה דמגילה נקראת בי"א ובי"ב כו' הרי כתוב לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות, ופירש"י דאיך יכולים לחלק בקריאת המגילה שישנם קוראים בי"א וכו' וישנם בי"ד? אמר לו ריו"ח דלמה לא הקשה על מתניתין (דרפ"ד דפסחים) מקום שנהגו לעשות מלאכה בערב פסח עושין, מקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בע"פ אין עושין, דגם בזה יש אגודות אגודות? ואמר לו ר"ל אמינא לך איסורא ואת אמרת מנהגא, ופירש"י דממקום שנהגו לא קשה כיון דזהו רק "מנהג" ואינו דין גמור דנימא שיש בזה אגודות אגודות, וכל קושייתו הוא ממגילה נקראת כו' דבן עיר אינו יכול לקרות בט"ו, וכן בן כרך אינו יכול לקרות בי"ד וזהו דין גמור, דרק בזה יש להקשות מלא תתגודדו, ותירץ הגמ' שם לבסוף דלא תתגודדו שייך רק בב' בתי דינים בעיר אחת, משא"כ בב' בתי דינים בב' עיירות ליכא לא תתגודדו עיי"ש.

והתוס' (יד, א, בד"ה כי אמרינן) הקשו שם דאכתי קשה ממגילה דבשלמא עיירות וכרכים מובן דליכא לא תתגודדו כיון שהם בב' עיירות, אבל בנוגע לקריאת בני הכפרים ועיירות אכתי קשה, כי הרי בני הכפרים **באים להעיר**, וקוראים בהעיר עצמה ביום י"א? ותירצו התוס' בשם ר"ח כהן שאינו כמו שכתב רש"י שבני הכפרים היו באים לקרות בהעיר, דבאמת היו בקיאיין לקרות בעצמם, והיו קוראים בכפרים שלהם ביום הכניסה, והפי' הוא שהיו רגילים להכנס ביום ב' וה' בכפר שלהם משום קריאת התורה, ואם יצטרכו להכנס ביום אחר לקריאת המגילה ה"ז טירחא גדולה עבורם ולכן תיקנו שיכולים לקרות המגילה ביום הכניסה בי"א וי"ב וכו', ובמילא א"ש דאין כאן משום לא תתגודדו כיון שהם קורין בכפר שלהם ולא בהעירות, והתוס' הביאו ראי' לזה מהא דאיתא בירושלמי דבן עיר אינו יכול לקרות ביום ט"ו להוציא בן כרך, וכן בן כרך אינו יכול להוציא בי"ד בן עיר, דכיון שאינו מחוייב בדבר אינו יכול להוציא אחר יד"ח, וא"כ גם בן עיר אינו יכול לקרות בי"א להוציא בן כפר, ועכצ"ל שהם היו קוראים בעצמם בכפר שלהם עיי"ש.

ולפי"ז קשה לשיטת רש"י: (א) כיון דלרש"י היו בני הכפר באים להעיר לקרות, א"כ קשה מלא תתגודדו שיש כאן אגודות אגודות בעיר אחת? (ב) איך כתב רש"י דבן עיר קורא עבור בני הכפרים הרי מבואר בירושלמי דבן עיר אינו מוציא בן כרך כו' וכן להיפוך?

ויש לבאר בזה, דהנה כבר הובא לעיל דבתחילה כתב רש"י שהקושיא דלא תתגודדו הוא גם מבן כפר, אבל אח"כ כשאמר ר"ל אמינא לך איסורא ואת אמרת לי מנהגא, שוב לא הזכיר רש"י שהקושיא הוא מהקריאה דבני הכפרים אלא מעיר וכרך, וצריך ביאור בזה? וכתב בחידושי הריטב"א שם בזה וז"ל: והא דאמרינן דגבי מגילה איסורא הוא, פרש"י ז"ל משום דבני י"ד לא מצו למקרי בט"ו וכן בני ט"ו לא מצו למיקרי בי"ד, ולא נקט רבינו ז"ל בהא דין כפרים, ויפה כיון דהנהו ודאי לאו איסורא נינהו דקל הוא שהקלו עליהם מפני שמספקין מים ומזון לאחיהם שבכרכין כדאיתא התם ואם לא רצו להקדים ובאו לקרוא בי"ד הרשות בידם עכ"ל, אבל התוס' כנ"ל כתבו דגם מבני הכפרים קשה מלא תתגודדו, ולכן תירצו שהי' קוראין בכפר שלהם כנ"ל, וצריך ביאור בפלוגתתם.

יש לומר דרש"י ותוס' פליגי בענין זה

ואפשר לומר לפי הנ"ל, דבזה גופא תלוי פלוגתת רש"י ותוס', דהתוס' סב"ל דקריאת בני הכפרים בי"ד ה"ז קריאה בזמנה היינו שהוא מעיקר הדין שיש להם זמן אחר, ודומה להקריאה די"ד וט"ו, ובמילא שפיר שייך להקשות בזה מלא תתגודדו שיש כאן אגודות בעיקר יסוד זמן הקריאה, משא"כ לרש"י י"ל דסב"ל דאין זה זמן חדש, אלא בגדר תשלומין לעיקר החיוב שלהם שהוא בי"ד, ובמילא אין זה דומה להקריאה די"ד וט"ו ששם הם חלוקים בעצם זמנם, ולכן בתחילה קודם שאמר ר"ל דאמינא לך איסורא כו' פירש"י שהקושיא היא גם מבני הכפרים, אבל כשאמר ר"ל דממנהגא לא קשה, במילא לא קשה גם מבני הכפרים דכיון דזהו רק בגדר תשלומין לעיקר הזמן של בני העיירות, ה"ז רק דומה למנהגא דלפועל קוראין בי"א אבל אין כאן חילוק דין בעצם הזמן, ובמילא לא קשה בזה כלל מלא תתגודדו, אף דסב"ל לרש"י שהיו קוראים בי"א בהעיר כנ"ל.

וראה בהערה 36 שם שמבאר הפלוגתא בירושלמי דלדעת ר' יונה קריאת בני הכפרים הוא קריאה בזמנה, משא"כ לדעת ר' יוסה י"ל שהוא רק כזמן דתשלומין עיי"ש, ולפי הנ"ל י"ל גם שזהו פלוגתת רש"י ותוס'.

ולפי"ז אפשר לתרץ גם קושיית התוס' על רש"י מהירושלמי, דסב"ל לרש"י דרך בן עיר אינו יכול להוציא בן כרך, וכן להיפוך, כיון ששם הם ב' זמנים וחיובים שונים זה בי"ד וזה בט"ו, ובמילא אין לאחד להוציא השני, כיון שיש לו זמן וחיוב בפני עצמו, משא"כ בנוגע לבן עיר להוציא בן כפר, כיון דכנ"ל סב"ל לרש"י דבעצם יש כאן חיוב בזמן אחד ביום י"ד, אלא שהקילו לבני הכפרים בגדר תשלומין לקרות גם בי"א, הנה מכיון דבן עיר מחוייב בקריאה די"ד, וחיוב זה עצמו די"ד ה"ה רוצה להוציא בני הכפר, כאן שפיר יכול להוציאם יד"ח כיון שהוא מחוייב בדבר בהקריאה די"ד.

ויש לבאר בזה עוד, עפ"י המבואר בלקו"ש חלק ל"ב פ' אמור (א) בביאור הטעם שהרמב"ם נקט בריש ספר זמנים הפסוק ד"נחלתי עדותיך לעולם כי ששון לבי המה", דר"ל בזה דאף מצוות אלו של מועדים שהזמן גרמא כו', הנה זהו רק הקיום בפועל שיש להם זמן מסויים לקיים, אבל החיוב של הגברא ה"ז חיוב תמידי, היינו שיש עליו חיוב תמידי לקיים מצוות אלו שהזמן גרמא באותו הזמן שנצטוו עליהם, ולכן נקט קרא זה לגלות שהם עדותיך לעולם, דחיובן הוא תמיד עיי"ש בארוכה, דלפי"ז מבואר היטב דנמצא דבן עיר גם בי"א יש עליו חיוב בקריאת י"ד, וכיון שהוא בר חיובא אז בקריאה די"ד, שפיר יכול להוציא אז בני הכפרים, משא"כ בן עיר לבן כרך [וכן להיפך] שאין לו שום שייכות להחיוב דט"ו כו' שפיר קאמר בירושלמי דאינו יכול להוציא בן כרך, ועי' בזה היטב.

ועי' מגילה יט, א, ואמר רבא בן כפר שהלך לעיר בין כך ובין כך קורא עמהם, ופירש"י דמיירי אפילו אם כבר קרא במקומו בי"א קורא כאן בליל י"ד, עוד פירש"י דבין כך ובין כך היינו דאפילו אם עתיד לחזור לכפר קודם היום קורא בלילה, והתוס' הקשו שם על רש"י וז"ל: וקשיא למה יחזור ויקרא ב' פעמים, ומ"מ נראה דשפיר פירש"י דכיון שהי' בעיר בלילה נעשה כבני העיר כו' עכ"ל, ובריטב"א שם כתב דלרש"י דלא סב"ל דנעשה כבן עיר, אם רוצה יכול לחזור למקומו קודם היום וקורא עמהם רק בלילה, משא"כ לפי התוס' דנעשה כבן עיר ה"ה מחוייב להשאר שם גם ביום ולקרות עמהם גם ביום כיון דנעשה כבן עיר עיי"ש, ואינו מובן דברי התוס' שבתחילה מקשה על רש"י דלמה יקרא שני פעמים, ואח"כ כתבו דמ"מ שפיר פירש"י וכו' דמעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר?

ויש לבאר כל זה עפ"י הנ"ל דהתוס' סב"ל דקריאה בי"א בבן כפר ה"ז קריאה בזמנה, לכן שפיר הקשו על רש"י דלמה יקרא עוד הפעם בי"ד הרי

כבר יש לו קריאה בזמנה, ולכן כתבו דמיהו לפי הדין שפיר פירש"י דאפילו אם קרא כבר יקרא עזה"פ (ולא כהמאירי שם דאיירי אם לא קרא בתחילה) אבל לא מטעמו של רש"י אלא משום דנעשה כבן עיר, דכל תקנת חכמים הי' רק לבן כפר, אבל לא כשנמצא עכשיו בעיר, ובמילא חל עליו החיוב דבן עיר לקרות בי"ד, וכיון שכן צריך להשאר בהעיר ולקרות גם ביום י"ד, אבל רש"י לשיטתו דסב"ל דקריאת י"א וכו' אינה קריאה בזמנה אלא בגדר תשלומין, שפיר מובן בפשטות למה חוזר וקורא כיון דעכשיו יהי' לו המעלה דקריאה בזמנה, וכיון דלא סב"ל דנעשה כבן עיר, לכן לא חל עליו שום חיוב להשאר בהעיר ולקרות ביום.

ביאור הרבי באגרות קודש בענין זה

וראה באגרות קודש חי"ב (ע' שס"א) שכתב וזלה"ק: במשנה ריש מגילה דכשחל פורים ביום א' כפרים מקדימין ליום הכניסה יום חמישי הקודם – ומקשה כת"ר דלדיעה דפ' זכור נקראת בעשרה מן התורה הרי נתקבצו בני הכפרים בלא"ה בערב שבת, וא"כ יכולים לקרות המגילה בזמנה, ולא פירש כוונתו, וכנראה קשה לו דכיון שצריך לילך חזרה בכי טוב, היינו באור הבוקר, הרי בע"כ נשארים בעיר גם במצש"ק. והנה מלבד דהרי אפשר שיהיו הכפרים באופן שמותרת ההליכה גם בשבת ע"י עירובי תחומין, כן – הרי הענין דהליכה בכי טוב אינה אלא עצה טובה ולא דרבנן ודאורייתא, כן הרי אפשר שיצאו מהעיר קודם שיתאסף המנין לתפלה ובפרט למקרא מגילה שזמנה כל היום כו' עכלה"ק, וממשיך דאי"צ לכל הנ"ל אלא י"ל בפשטות שבשבת מסדרים שיבוא מי שהוא היודע לכפרים להוציאם ידי חובתם, משא"כ בימי החול שבני העיר טרודים במלאכתם עיי"ש.

ולכאורה צריך ביאור דמה ניתוסף בזה דהליכה בכי טוב אינה אלא עצה טובה, הרי לשיטת התוס' אם הם נמצאים שם בלילה חייבים להשאר שם גם ביום? וא"כ הרי קוראים אז, ועוד דלפי התוס' הרי יכולים לקרות בעצמם במקומם ואין באים כלל להעיר כנ"ל? נמצא דזה ודאי אינו לפי שיטת התוס', ומפני זה צ"ל ג"כ שזה אינו לפי שיטת הרמב"ם, כיון דלפי הרמב"ם ג"כ הרי קוראים בכפר שלהם בעצמם כנ"ל, ולשיטה זו לא קשה לכאורה כל הקושיא מעיקרא הנ"ל, דאף שמתכנסים בשבת במקומם לקריאת פ' זכור, מ"מ יצטרכו להתכנס ביום ראשון עוד הפעם למקרא מגילה וזהו טירחא כו' לכן יכולים לקרות ביום הכניסה.

ובפשטות צ"ל דזה קאי לשיטת רש"י שצריכים לבוא ולקרות בעיר, גם סב"ל לרש"י שאי"צ להשאר שם ביום כנ"ל במילא יכולים לחזור בלילה, אבל לפי"ז לכאורה יל"ע במ"ש בהמכתב דאפשר שחוזרים בבוקר לפני שמתאספין למקרא מגילה, ולכאורה בזה הלא גם רש"י מודה דאם נמצא בעיר ביום חייב בקריאה של העיר וכנ"ל דזהו קריאה בזמנה? דלא גרע מאם נמצא בעיר בלילה שצריך לקרות עמהם בלילה כנ"ל.

ומוכח מזה דלפי רש"י דינו של רבא שחייב לקרות פעם ב' בי"ד הוא רק אם נמצא בעיר בעת זמן הקריאה גופא, אבל אם נמצא קודם לזה מותר לו ללכת, וי"ל עפ"י מה שנת"ל דלרש"י כל זה הוא ענין של הידור לקיים מצות קריאת המגילה בזמנה, לכן ה"ז רק כשנמצא שם בעת שקוראים.



שיטת הרמב"ם בענין הנצחיות במשנתו של הרבי*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

שיטת הרמב"ם בענין תנאי בגט

א. בגמרא קידושין (ה, א ובכ"מ בש"ס) גמרינן מהפסוק "וכתב לה ספר כריתות"⁶ שצ"ל "דבר הכורת בינו לבינה", ושלכן, האומר "הרי זה גיטיך ע"מ שלא תשתי יין, ע"מ שלא תלכי לבית אביך לעולם, אי"ז כריתות, כל שלוש יום הרי זה כריתות". ומבואר ברש"י דהא דאינו כריתות במקרה של תנאי בלי הגבלת זמן, הוא משום "שכל ימיה היא נאגדת בו לקיים תנאי זה מחמתו". והא דבמקרה השני כן הוה גט, הר"ז משום "דהיא תקיים תנאו ותלך שאפשר דברים הללו לבא לידי הבדלה".

* בקשר ולכבוד סיום הרמב"ם מחזור השלשים. לזכות דודי היקר, הר"ר שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה.

ומקשים התוספות, דמדוע נחשב התנאי "שלא תלכי לבית אביך כו" ל"תנאי עולמי, הרי "אם מת אביה יכולה היא ליכנס לבית ושוב אינה נאגדת בו, דלאחר מיתת אביה לא חשיב בית אביה כו"!!

ומצינו בכללות ב' אופנים בראשונים לתרץ קושיא זו:

(א) דעת התוספות ורוב הראשונים, שאכן התנאי עדיין 'אוגדת' אותה גם אחרי מיתת האב, והוא באחד מכמה אופנים: (דעת התוספות) "דבית אביה קרויים כל יוצאי חלציו של אביה אע"ג שמת" (ובזה גופא כמה אופנים: דא"כ אין התנאי אוסר הבית אלא אוסר יו"ח בכל מקום שהם (דעת הש"ך ביו"ד סי' רטז סקי"ב, ובעצמו"י כאן); דאכן התנאי אוסר (רק) בית זה כשהוא אצל יו"ח, ואע"פ שיכולין למכרו, מ"מ יהא אסור איזה בית שיקנו (מהרש"א על הסוגיא בעירובין); דאע"פ שלא יהא אסור אלא בית זה, מ"מ באם חזרו וקנוהו אחר שמכרוהו יחזור האיסור למקומו (מל"מ על הרמב"ם הל' גירושין פ"ח הי"א), או דלמכירה לא חיישינן (דעת המקנה כאן)). (דעת הרשב"א) שאמר "לבית זה של אביך", דאז אין האיסור מתבטל אפילו אחר מיתה או מכירה, או (דעת הריטב"א) שאמר "לקרקע זו", דאז אין האיסור מתבטל אפי' אם נפל הבית וכו'.

(ב) דעת הרמב"ם (כפי שביארו שיטתו הרשב"א והר"ן בגיטין, ובעקבותיהם גם כל הנו"כ (מ"מ כס"מ ולח"מ)), שאין נפק"מ בכך שלפועל יתבטל התנאי משום שכבר לא יהי' "בית אביה", דמ"מ הרי התנאי עצמו קיים לעולם – שלבית אביה אסור לה ללכת. והא דלפועל אינה יכולה ללכת לשם משום שכבר לא נמצא בעולם, אין זה אומר שהתנאי התבטל אלא רק שחסר האפשרות לקיימו (או לבטלו) לפועל. והיות שהתנאי עצמו קיים לעולם, נמצא שלא הי' כאן כריתות בהגט.

והיינו שהרמב"ם חולק על שאר ראשונים הנ"ל וסב"ל דמה שנוגע אינו אם התנאי מחייבת או מגבלת אותה לפועל או לא, אלא האם היא קיימת 'בעצם' (או לא), אף אם לפועל אינו מחייב או מגביל את האשה בכלל.

ואולי י"ל דשיטתו זו של הרמב"ם כאן נובע וקשורה לשיטה כללית שמצינו אצלו בכו"כ מקומות בענין מה נחשב לדבר של קיימא ונצחי, ומה לא, ובפרט ע"פ עיון בדבריו בכ"מ במשנתו של הרבי, וכמשי"ת.

שיטת הרמב"ם במצות הריגת שבעת עמים ומחיית עמלק

ב. בסהמ"צ מ"ע קפ"ז מונה המצוה "להרוג שבעה עממין ולאבדם". ובהמשך הדברים כותב: "ואולי יחשוב חושב כי זו מצוה שאינה נוהגת לדורות אחר ששבעה עממין כבר אבדו. וזה אמנם יחשוב אותו מי שלא הבין עניין נוהג לדורות ואינו נוהג לדורות. וזה כי הצווי שנגמר בהגיע תכליתו מבילתי שיהיה זה תלוי בזמן ידוע לא ייאמר בו אינו נוהג לדורות אבל הוא נוהג בכל דור שימצא בו אפשרות הדבר ההוא.

"התחשוב כשיאבד השם יתעלה זרע עמלק לגמרי ויכריתו עד אחריתו כמו שיהיה במהרה בימינו כמו שהבטיחנו יתעלה (ס"פ בשלח) כי מחה אמחה את זכר עמלק [הנאמר אז שאמרו יתעלה (שבמ' קפח) תמחה את זכר עמלק] אינו נוהג לדורות. זה לא ייאמר, אבל הוא נוהג בכל דור ודור כל זמן שנמצא מזרע עמלק מצוה להכריתו. וכן להרוג שבע' עממין ולאבדם צווי נצטונו בו והוא מלחמת מצוה ואנחנו מצווים לחטט אחריהם ולרדפם בכל דור ודור עד שיכלו ולא ישאר מהם איש. וכן עשינו עד אשר תמו ונכרתו על ידי דוד ונתפזרו הנשארים ונתערבו בין האומות עד שלא נשאר להם שם. ולא בעבור שנכרתו תהיה המצוה שנצטונו בה להרגם אינה נוהגת לדורות כמו שלא נאמר במלחמת עמלק אינה נוהגת לדורות ואפילו אחר כלותם ואבדם. מפני שאלה המצוות אינן נקשרות בזמן ולא במקום מיוחד, כמו המצוות המיוחדות במדבר (הנז' שרש ג) או במצרים, אבל הם נקשרות בו כל זמן שיימצא שיהיה איפשר בו הצווי ההוא.

"ובכלל הנה ראוי לך להבין ולדעת ההבדל אשר בין המצוה ובין הדבר שנצטונו עליו. כי פעמים תהיה המצוה נוהגת לדורות אבל יהיה הדבר שנצטונו עליו כבר נעדר באחד מן הדורות. ולא בהעדר הדבר שנצטונו עליו תשוב המצוה אינה נוהגת לדורות. אבל תהיה אינה נוהגת לדורות כשיהיה הענין בהפך והוא שיהיה דבר אחד נמצא בעניין אחד מן הענינים והיה חייב לעשות בו מעשה אחד או משפט אחד בזמן אחד מן הזמנים והוא היום בלתי נוהג ואעפ"י שהדבר ההוא נמצא באותו ענין. כמו לוי זקן שהיה פסול במדבר (בהעל' ה, כה) והוא כשר אצלנו היום כמו שהתבאר במקומו. . והבין זה השרש ושים אותו בלבבך".

ועכ"פ רואים כאן ג"כ אותה נקודה כמו לעיל, שמה שאיזה דבר אינה קיים לפועל ממש, אינו נחשב להפסק מקיומו של הדבר בעצם, מאחר שמצד עצמו הי' קיים גם אז, אם לא שנתבטל דבר חיצוני המונע הקיום

לפועל ממש. או ליתר דיוק: עצם הציווי עדיין קיים אע"פ שנתבטל הדבר שעליו מצווים לפועל, והוא ע"ד מקרה הנ"ל של התנאי, שהתנאי עצמו קיים אע"פ שכבר נתבטל הדבר שעליו התנו.

שיטת הרמב"ם בענין הרפואות שמביא בספרו

ג. וראה בלקו"ש חכ"ג (שיחה ג' לחג השבועות) שמוכיח מאריכות דברי הרמב"ם בהלכות דעות (פ"ד) בענין הנהגת האדם בעניני אכילה ושתייה וכו' – "הואיל והיות הגוף בריא ושלם מדרכי השם הוא" – דכל הוראות הללו (בענין אכו"ש ורפואה) הוו בגדר הלכות בתורה (ודלא כמו שישנה הוראה בתורה ללכת לרופא ולהתנהג ע"פ עצתו, ובכ"ז אין העצות שלו בגדר הלכה, משא"כ עצות הללו שהזכירם הרמב"ם הוו בגדר הלכות עצמן). וע"י הלימוד בהם מקיימים מצות ת"ת, וחייבים לברך לפני לימוד זה וכו'.

ולכאורה אינו מובן הרי הרמב"ם בספרו לא הביא הלכות ששייכות לזמן מסויים בלבד, אלא רק הלכות השייכות לדורות, ואילו כו"כ מהנהגות אלו באכו"ש כו' כבר לא קיימים היום מחמת זה שנשתנו הטבעיים בכו"כ דברים, וא"כ איך זה שהרמב"ם כלל אותן בספרו ככל הלכות התורה?

ומבאר הרבי שהוא ע"ד דברי הרמב"ם הנ"ל בענין מצות השמדת ז' אומות; דאה"נ אחרי זמן מסויים כבר א"א לקיים המצוה בפועל, אמנם זה אינו אלא מחמת זה שהשתנה דבר חיצוני המאפשר קיום המצוה בפועל, אבל המצוה עצמה מעולם לא נתבטלה. ועד"ז כאן שההוראות הן נצחיות, אלא שכשנשתנו הטבעיים כבר א"א לקיים הלכות אלו לפועל ממש עם בנ"א כמו שהם נמצאים היום.

(אלא דעדיין אין זה מספיק לבאר הענין לגבי הרפואות; דהרי בשלמא במצות השמדת האומות וכיו"ב הרי התורה עצמה הזכירה ה'תנאי' שהאומות קיימין וכו', משא"כ כאן שלא מוזכר תנאי בהציווי על דרכי האכו"ש ורפואה וכו'? ועיי"ש בהמשך השיחה איך שהרבי מבאר הדבר על יסוד זה שעניני רפואה ואכו"ש גשמיים משתלשלים מענינים איך שהם ברחניות, והרי צד הרוחני אכן קיימת לעולם, והשינוי של הטבעיים הוה רק מצד הגשמי כו' עיי"ש לאריכות הביאור בכ"ז).

שיטת הרמב"ם במספר מצות דרבנן

ד. ויעויין בלקו"ש חכ"ט (שיחה ג' לפ' שופטים) שמביא מש"כ הרמב"ם בסיום ההקדמה שלו (לספר היד) – אחרי שמנה תרי"ג מצות התורה – "אלו הם שש מאות ושלוש עשרה מצוות שנאמרו לו למשה בסיני הן וכללותיהן ופרטותיהן . . ויש מצוות אחרות שנתחדשו אחר מתן תורה וקבעו אותן נביאים וחכמים ופשטו בכל ישראל כגון מקרא מגלה ונר חנוכה ותענית תשעה באב וידים ועירובין . . כל אלו המצוות שנתחדשו חייבין אנו לקבלם ולשמרם שנו' לא תסור מכל הדבר וכו'".

ומקשה הרבי מדוע בקשר להמצות דרבנן לא כתב הרמב"ם מספרן, אף דמצינו לכל אורך חיבורו איך שתמיד מזכיר מנין ומספר המצות עשה ול"ת בכל חלק ובכל 'הלכות' וכו', והרי גם למצות דרבנן ישנה מספר (וכמו שמקובל למנות שבע מצות דרבנן).

ולאחרי שקו"ט בדבר מבאר הרבי דמצד עצם גדרן של מצות דרבנן לא שייך ליתן להן מספר מאחר שהם מתחדשות לפי הזמן ולפי הצורך ע"י החכמים שבמשך הדורות, וזהו הסיבה שהרמב"ם לא מנה מספרן מאחר שבעצם אין להן מספר קבוע, ובאמת תמיד יתכן שישתנה מספרן.

וממשיך הרבי, דאע"פ דבאמת כיום א"א שיתוספו מצות דרבנן מאחר שאין לנו בי"ד הגדול שבכחן לחדש ולתקן מצות כו' (ובאמת הרי כמה ספרים מנו – כנ"ל – מנין של שבע מצות דרבנן, מחמת זה שבאמת לא יתוספו על מספר זה)? מ"מ – מבאר הרבי – אין זה משנה גדרן של מצות דרבנן מצ"ע, שאינן שייכות למנין ומספר קבוע, מאחר שמצד גדרן אפשר תמיד שיתוספו עליהן.

ומביא הרבי שזהו ע"ד דברי הרמב"ם הנ"ל (בסהמ"צ) בענין השמדת ז' האומות, דאע"פ דלפועל יגיע זמן שלא נוכל לקיימו, מ"מ אין זה מגרע מזה שהמצוה מצ"ע תמידית היא וכמשנ"ת.

(ומוסיף הרבי דבאמת לדעת הרמב"ם יתכן שגם בזמן הגלות יתקנו חכמים תקנות כאלו שכל ישראל יהיו מחוייבין בהן ויהיו בגדר מצות דרבנן, עיי"ש לביאור הענין ואכ"מ).

ביאור הרבי בדיני במות בזמן הזה

ה. וראה בלקו"ש ח"ד (שיחה ב' לפ' שופטים) דמקשה הרבי ע"ז שחלק גדול מסיום מסכת זבחים כולל פרטי דיני במה, ולכאורה הרי

משעה ש"באו לירושלים נאסרו הבמות ולא הי' להן עוד היתר" (זבחים קיב, ב), וא"כ למאי נפק"מ היום פרטי דיני ההקרבה בבמות?

ומבאר הרבי (אחרי שקו"ט וכו') ע"פ ההקדמה דהא דמותר להקריב בבמה ע"פ ציווי של נביא (כמו אצל אליהו בהר הכרמל) אינו כמו שאר עבירות שמותר (וחייבים) לעבור עליהן – לפי שעה – ע"פ ציווי הנביא, אלא דזה הוה דין באיסור במה עצמה; דע"פ נביא ליכא בזה איסור כלל וההקרבה מותרת (ועיי"ש שהרבי חולק בזה על הגאון הרגצ'ובי; דהוא סב"ל דהיתר זה הוא רק אליבא דהירושלמי ולא לשיטת הבבלי, ואילו הרבי מוכיח דזהו גם אליבא דהבבלי).

ונמצא א"כ דדיני במה שייכים ונוגעים בזה"ז ג"כ, מחמת הדין בבמה שע"פ נביא מותרים להקריב עליה. ואע"פ דנבואה בזה"ז היא מציאות רחוקה וחשש כו', מ"מ אין זה משנה עצם הדבר דמהלכות ודיני במה ישנה אפשרות מלאה שגם כיום נקריב בבמה, ושוב חייבים ללמוד ולדעת כל הלכותיה.

וכיסוד לזה מביא הרבי דברי הרמב"ם הנ"ל בסהמ"צ בענין מצות השמדת ז' אומות; דהרי שם באמת כבר א"א לקיים המצוה בכלל (אחרי שכבר נשמדו), ומ"מ אין זה מגרע מנצחיותה כמשנ"ת, וא"כ כ"ש בענין הבמה שלפועל כן יתכן שיתקיים עוה"פ, בודאי דהוה מצוה קיימת וחייבים ללמדה כו'.

דברי הרמב"ם בענין ההוכחת לביאת משיח מן התורה

ו. והנה הנקודה המשותפת בין כל הדברים שנתבארו עד כאן הוא מה שבכולם מדובר בדבר שלפועל ממש לא יהא קיים אחרי איזה זמן ומ"מ לא מתחשבים עם זה אלא עם זה שבעצם עדיין הוא קיים (ואילו העדר הקיום אינו אלא מחמת איזה חיסרון צדדי כו').

(ובקצרה: התנאי בגט שכבר אינו 'אוגד' האשה לפועל, אמנם עדיין נחשב לתנאי האוגד; המצות של הריגת שבעת עמין והשמדת עמלק, שגם אחרי שכבר לא יהיו נשארים מעמים אלו בכדי להשמידם, עדיין אין זה נחשב שגוף המצוה הסתיימה; הרפואות שכבר לא קיימות משום דכבר נשתנו טבעי בני אדם, מ"מ אינן נחשבין לדברים שהיו קיימים רק באותו זמן מסויים, אלא דעדיין נחשבין לחלק מה"ת כו'; מספר מצות דרבנן, דאף דלפועל לא יתוספו עליהן כלום מ"מ מאחר שמחמת מהותן אפשר שיתוספו עליהן א"א להגדיין באיזה מספר; וכן דיני הבמה שעדיין חשובין

הם מחמת זה שיתכן שנביא יצווה לעשות במה כו' כמשנ"ת כ"ז באורך לפ"ע).

ויש לומר דכמו שהוא בצד זה, עד"ז י"ל בצד ההפכי; דלפי הבנה זו יתכן שיהיו דברים שלפועל ממש כן יתקיימו תמיד, ומ"מ לא נחשבים לדברים שבעצם קיימים הם לעולם. דיתכן שזה שהם יהיו תמיד קיימים אינו מחמת זה שמצד עצמם 'מחוייבים' בזה, אלא מחמת איזו סיבות צדדיות ו'טכנית', וא"כ אף שמחמת אותן סיבות באמת יתקיימו תמיד, לא נחשבים לדברים קיימים ונצחיים באמת.

ואשר לפי יסוד זה נראה דיוסברה היטיב ביאור הרבי בדברי הרמב"ם בענין ההוכחות שמביא מן התורה לביאת המשיח;

ז. דהנה בהלכות מלכים פי"א ה"א מביא הרמב"ם ב' הוכחות מה"ת לביאת משיח (א. מהפסוקים בפרשת נצבים מתחיל מ"ושב ה' אלוקיך את שבות וגו'". ב. מנבואותיו של בלעם בפרשת בלק). ובה"ב מוסיף הרמב"ם הוכחה שלישית: "אף בערי מקלט הוא אומר אם ירחיב ה' אלהיך את גבולך ויספת לך עוד שלש ערים וגו', ומעולם לא היה דבר זה, ולא צוה הקדוש ברוך הוא לתוהו".

ובכ"מ בלקו"ש דן הרבי בהוכחה זו השלישית; ראשית מה בה להוסיף על ההוכחות הקודמות, ושנית מהו כ"כ מיוחד בהוכחה זו עד שהרמב"ם הכניסה בהלכה בפנ"ע (ראה בלקו"ש חי"ח שיחה ב' לפרשת בלק, ובחכ"ד שיחה ב' לפרשת שופטים).

ובלקו"ש חל"ד (שיחה ג' לפרשת שופטים) מבאר הרבי דהחידוש של הוכחה זו היא משום שע"ז נעשה הענין דביאת משיח חלק ממצות התורה, והרי ענין הנצחיות מודגש אצל המצות וכדברי הרמב"ם (הלכות יסוה"ת פ"ט ה"א) "דבר ברור ומפורש בתורה שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים אין לה לא שינוי ולא גרעון ולא תוספת. . למדת שכל דברי תורה מצווין אנו לעשותן עד עולם וכו'".

וממשיך לבאר דאע"פ דגם בל"ז הרי ישנה הבטחות בתורה על ביאת המשיח, כמו שכבר הזכיר בההוכחות לפנ"ז (בה"א כנ"ל), מ"מ הרי בהבטחות ישנם אופנים מסויימים ששייך שיחול בהם שינוי, כמו בהבטחה לרעה אם עשו תשובה אח"כ, או אפילו בהבטחה לטובה, אם הי' רק בין הקב"ה ובין הנביא. ואשר מזה מובן דגם בהבטחות כאלו שלא שייך שיחולו בהם שינוי כמו הבטחה זו על ביאת משיח דהוה הבטחה לטובה

וגם נאמר לרבים, מ"מ אין זה משום שהבטחה בעצם לא יתכן שיחול בה שינוי אלא מפני שלפועל לא יחול שינוי בהטחות כאלו.

וזהו ה'עדיפות' בזה שהוודאות של ביאת משיח קשורה עם מצוה של תורה, דע"ז דוקא הרי אמיתותה ונצחיותה הוה בעצם ובאופן שאין שייך בה גדר של שינוי (ויעויין שם איך שהרבי ממשיך להסביר הענין).

ועכ"פ רואים כאן יסוד הנ"ל; דאף שיתכן שמשוהו בודאי יתקיים, מ"מ מאחר דאין זה אלא מחמת סיבה צדדית, אין זה אמיתית ענין הנצחיות, ולכן צריכים שהאמיתיות של ביאת משיח יהי' באופן כזה שמצ"ע מוכרח להתקיים ולא רק מצד טעם וסיבה צדדית.

ח. ודאתינן להכא יש להוסיף עוד נקודה – על יסוד כל הנ"ל – בקשר לאותה שיחה;

על דברי הרמב"ם הנ"ל בקשר למצות הוספת שלש ערי מקלט, "ומעולם לא היה דבר זה, ולא צוה הקדוש ברוך הוא לתוהו", מעיר הרבי (בהערה מספר 4), "צע"ק ממחז"ל (סנהדרין עא, א) דבן סורר ומורה ועיר הנדחת "לא הי' ולא עתיד להיות . . . (אלא) דרוש וקבל שכר". ואולי יש לחלק. ואכ"מ."

וזכרנו כשיצא לאור שיחה זו (בשנת תשמ"ט), דבגליונות ה'הערות' נכתבו סברות שונות לבאר מהו באמת החילוק בין דינים אלו. ולכאורה הרי הביאור הכי פשוט הוא דבמצות בן סורר ומורה ועיר הנדחת אין מגיעה מצד הציווי שיתקיימו, אלא דמחמת כל הפרטים הנצרכים, לא יצא לפועל ממש (וגם לא יצא לעתיד מחמת אותו טעם), אמנם בקשר למצות ערי מקלט הרי מעולם לא היו הרחבת הגבולין שיאפשרו שיהי' ציווי זה, דהרי כל המצוה היא אחרי שירחיב השם את הגבולים, ונמצא דהציווי עצמו הי' "לתהו" משום שמעולם לא נצטוו בזה!

(ובפרט דלא רק שלא הי' הרחבת הגבולין לפועל, אלא דהי' אסור להרחיב הגבולין, והוא ע"פ המבואר ברמב"ם במק"א דשלש ערים אלו הוה בגבולין של עמון מואב ואדום אשר כלל ישראל נצטוו שלא ללחום בהם כמבואר כ"ז בחומש וכו').

ואם כנים הדברים הרי גם זה 'מסתדר' מאוד עם כללות הביאור בשיטת הרמב"ם דעסקינן ביה; דלשיטתיה הרי זה שמשוהו אינו יוצא לפועל ממש לא נחשב לחיסרון באמיתותה ונצחיותה של אותה דבר כ"ז שבעצם הרי

הוא קיים תמיד, ורק כשישנה חיסרון בעצם המצאו או נחשב לחיסרון. והרי זהו נקודת ההבדל בין זה שהוספת ערי מקלט עוד לא קרה, לזה שאותן מצות לא נתקיימו בפועל ממש וכמשנ"ת.

שיטת הרמב"ם בהבדל בין מלכות בית דוד לשאר מלכות בישראל

ט. והנה עפכהנ"ל נמצא דיתכן להיות איזה דבר שלפועל ממש לא יהא קיים לעולם, ומ"מ ה"ה נחשב לדבר נצחי, מחמת זה דבמהותו ה"ה נצחי, ולעומת זאת יתכן להיות דבר שכן קיים לעולם ומ"מ אינו נחשב לדבר נצחי, מחמת זה שבמהותו אינו כן וכמשנ"ת. ונמצא דה'מודד' לפי הבנה זו בנצחיות אינו ה'פועל ממש' אלא מהות הדברים.

ובכ"מ בלקו"ש (חכ"ה שיחה ג' לפ' ח"ש, חכ"ח שיחה ב' לפ' קרת, וח"ל שיחה ג' לפ' ח"ש) מבאר הרבי עד"ז – על יסוד דברי הרמב"ם בריש הלכות מלכים – ההבדל בין מלכי ישראל למלכי בית דוד; דמלכי ישראל ה"ה מלכים בזה שיש להם התפקידים וההנהגות של מלוכה, ואילו מלכי בית דוד הם מלכים "בעצם", ולא רק מחמת תפקידם והנהגתם (וזהו"ע "כתר מלכות" שזכה בה דוד כמבואר ברמב"ם שם, וע"ד ענין "כתר כהונה" שזכה בה אהרן וכו').

ומבאר הרבי שלכן גם בשעה שישנה מלך מישראל אינו אמיתות גדר המלך, וכלשונו של הרמב"ם (שם ה"ח) "נביא שהעמיד מלך משאר שבטי ישראל, והיה אותו המלך הולך בדרך התורה והמצוה ונלחם מלחמות ה', הרי זה מלך וכל מצות המלכות נוהגות בו, אף על פי שעיקר המלכות לדוד וכו'". ויתירה מזו כתב בסהמ"צ (מל"ת שסב) "וכל שהוא מזולת הזרע הנכבד הזה לענין מלכות נכרי קרינא בי' כשם שכל שהוא מזולת זרע אהרן לענין עבודה זר קרינא ביה".

ולאידך הרי מלכי בית דוד גם לפני שנהיו למלכים ומתנהגים בתפקיד של מלך בפועל, כבר הם מלכים מצ"ע. ובזה מבאר הרבי (לקו"ש ח"ל שם) מה שדוד המליך שלמה כבר בחייו (כמסופר בארוכה בהפסרת פרשת ח"ש), אע"פ דלפועל הרי דוד עדיין מלך? אלא דבמלכי בית דוד לא צריכים להמלוכה בפועל בכדי שיחולו עליהם שם מלך, מאחר שזהו ענין אמיתי במהותם (עיי"ש אריכות הביאור).

ומבאר עפ"ז גם לשון הרמב"ם (שם ה"ז) "ומאחר שמושחין המלך הרי זה זוכה לו ולבניו עד עולם, שהמלכות ירושה שנאמר למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל. . . ולא המלכות בלבד אלא כל השררות

וכל המינויין שבישראל ירושה לבנו ולבן בנו עד עולם. . . כיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות, והרי המלכות לו ולבניו הזכרים עד עולם, שנאמר כסאך יהיה נכון עד עולם וכו";

דלכאורה מהו החידוש בזה דגבי דוד "הרי המלכות לו ולבניו הזכרים עד עולם" הרי כ"ה לגבי מלכי ישראל ג"כ, ואפילו לגבי כל השררות, כמו שמבואר לעיל בההלכה?

אלא דבמלכי ישראל (ושאר השררות) הר"ז ירושת תפקיד ומינוי בלבד (וכמו ירושה של נכסים וכה"ג), משא"כ במלכי בית דוד הרי הירושה היא ירושת עצם ענין המלכות, והר"ז עובר בדרך ממילא ממהות האב למהות הבן כו'.

ועכ"פ גם כאן רואים אותה נקודה דישנה דבר שאע"פ שהיא קיים בפועל, אין זה נחשב לענין אמיתי וקיים, ואילו ישנה דבר אחר שבפועל אינו קיים כעת, ומ"מ נחשב לדבר אמיתי ושל קיימא, משום שאין קיומו תלוי במשהו אחר אלא קיים בעצם כמשנ"ת.

(אלא דחשוב לציין דעד כאן למדנו מדברי הרמב"ם שהנצחיות יכולה להתקיים גם אם לפועל ממש לא יבא הדבר, דמ"מ הוא נצחי מצד מהותו וענינו, אמנם במלכות בית דוד אינו כן אלא שהנצחיות מוכרח להתקיים בפועל ממש ג"כ. ולכאורה הרי הסיבה לזה הוא מחמת הבטחת הקב"ה שדבר זה תהי' לפועל שלא תכרת המלוכה מזרע דוד, ואשר לכן לא מספיק כאן הנצחיות שישנה מצד ענינה ומהותה אלא שצריך להתבטאות בפועל ממש ג"כ.

וי"ל עוד דוגמא לזה – לנצחיות כזו שצריכה להתקיים בפועל ממש דוקא – מש"כ בספרי, והביאו הרמב"ם בסהמ"צ (מ"ע קע"ו), "בכל מקום שנאמר לי קיים לעולם ולעולמי עולמים וכו'". והיינו שבנוסף לזה שכל מצוה של תורה היא נצחי מ"מ ישנה הוספה ע"ז במקומות שכתוב "לי", שהדבר צריך להתקיים בפועל תמיד. וראה בלקו"ש חל"ו (שיחה א' לפ' תרומה) איך שהרבי מאריך לבאר איפה ישנה קיום גם כיום למצות "ועשו לי מקדש" אחרי שהנצחיות שבמצוה זו שונה מהנצחיות בשאר מצות, ואכהמ"ל בזה (עוד).

גדר נצחיות ההלכה

יוד. וראה בארוכה בהשיחה בענין "הלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלין לעולם" מתשרי תשנ"ב, בקשר לסיום הרמב"ם אז, שמיישב הרבי ה'סתירה' בין הא ד'הלכות' . . אינן בטלין לעולם" עם מאחז"ל ד'מצוות בטילות לעת"ל". ונקודת הענין היא ד'מצוות' ענינם ציווי אל האדם והעולם, והיינו שכל ענינם הוה כאילו בשביל הנהגת האדם והעולם, ואילו 'הלכות' אינם עבור האדם והעולם אלא התבטאות של רצון העליון שקדמה לעולם.

וזהו ביאור ההבדל בין הני תרי מאחז"ל; דלעת"ל כבר יתעלו האדם והעולם לדרגא שהיא נעלית מהעולם, ושוב לא יהי צורך במצות שענינם לצוות לעולם כנ"ל, משא"כ ה'הלכות' שהיא התבטאות רצה"ע מצ"ע אינה בטלה לעולם כמובן.

ויעויין שם בהערה (49) עמש"כ שרצה"ע שבמצות היא למעלה מהעולם: "ובלשון רבינו הזקן בספר התניא (פ"ה) "ואף אם לא הי' ולא יהי' הדבר הזה לעולם כו' . . ולהעיר ממארו"ל (סנהדרין עא, א) "עיר הנדחת לא היתה ולא עתידה להיות". וי"ל, שבהלכות אלו מתבטא ענינם האמיתי של הלכות התורה כפי שהם למעלה משייכות לעולם, ועל ידם מתגלה שכן היא גם בכל הלכות התורה".

והיוצא מזה לכאורה, דאמיתית הנצחיות בתורה לא יכולה להיות קשורה עם זה שבפועל ממש נוכל לקיים איזה מצוה בעולם הזה, דאדרבה זה כאילו 'תולה' המצות בעולם! ואילו אמיתית הנצחיות הוה מחמת זה דהוה רצון העליון שלא שייך לשינוי. ואדרבא במצות כאלו שמחמת תנאים מסויימים בעולם לא יכולים להתקיים בפועל, מתגלה עיקר הנצחיות שבתורה, שאינה 'תלוי' בהאפשרות לקיימן בפועל בעוה"ז הגשמי. ולכאורה הרי זהו היסוד והשרש לכל משנ"ת לעיל בדעת הרמב"ם בענין הגדרת הנצחיות כמשנ"ת.

ואולי יש להוסיף בזה עוד נקודה אחת; דכ"ז קשור גם עם דברי הרמב"ם בתחלת ספרו בענין האמיתיות של הקב"ה (ובפרט ע"פ הידוע בענין המנהג לעשות הדרן, ולהראות איך ש"נעוץ תחלתן בסופן");

שכתב (יסוה"ת פ"א ה"ב) "ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי אין דבר אחר יכול להמצאות". ובה"ג "ואם יעלה על הדעת שאין כל הנמצאים מלבדו מצויים הוא לבדו יהיה מצוי, ולא יבטל הוא לבטולם, שכל

הנמצאים צריכין לו והוא ברוך הוא אינו צריך להם ולא לאחד מהם, לפיכך אין אמתתו כאמתת אחד מהם".

והיינו שהרמב"ם ביאר דהאמיתיות של הקב"ה רואים בזה שהוא אינו תלוי בהעולם כלל, והיינו שהוא אמיתי מצ"ע. ולכאורה הרי ביסוד זה נכלל כל משנ"ת לעיל; דהנצחיות והאמיתיות של הלכות אינה תלוי' בהאפשרות לקיימן בפועל לפי תנאי העולם, אלא דההלכות הן אמיתיות מצ"ע, וכשתנאי העולם מתאימין להן אז מקיימים אותם בפשטות בעוה"ז (ג"כ).



קיום מצות משלוח מנות ביום או בלילה

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. בשו"ע או"ח סי' תרצה ס"ד פסק הרמ"א וז"ל "יש לשלוח מנות ביום ולא בלילה", והוא מדברי הרא"ש למגילה פ"א ס"ו, ובמג"א שם סקי"ג הוסיף "וה"ה מתנות לאביונים" עיי"ש.

והנה בטעם הדבר מצינו בדברי האחרונים ז"ל ב' טעמים בזה, הא' הוא טעם ה'לבושי שרד' שם שכתב וז"ל "ובשניהם הטעם דדילמא אכיל להו בלילה ולא מקיים סעודת פורים כמש"ל ריש סימן זה" [כוונתו למש"כ בשו"ע שם ס"א "סעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא ידי חובתו"], ועד"ז כתב בפמ"ג שם. והמתבאר דהטעם הוא כי שמא יבוא לאכול המשלוח מנות בלילה [ליל י"ד] ולא ישאר מזה כלום לסעודת פורים שלמחרת ביום.

והב' הוא טעם הגר"א שם שכתב וז"ל "כמ"ש ימי משתה ושמחה ומשלוח כו' וקאי אכולהו ואמרו שם ימי כתיב". והמתבאר מזה טעם אחר בדין קיום מצות משלוח מנות ומתנות לאביונים ביום דוקא דקרא כתיב (מג"א ט, כב) "ימי" וקאי אכולהו.

ב. והנראה לומר בזה, דהני תרי טעמי בדין קיום מצות משלוח מנות ביום תלויים ביסוד טעמא דמשלוח מנות שמצינו בדברי המפרשים ז"ל כמה טעמים בזה.

הא', הוא טעם ה'תרומת הדשן' סי' קיא וסיעתו דהוא משום לתא דסעודת פורים כדי שיהא הרווחה להמקבל, וז"ל "בני אדם השולחים לחבריהם בפורים חלוקים וסדינים וכה"ג יוצאים ידי משלוח מנות או לאו, תשובה יראה דאין יוצאין בהן דנראה טעם דמשלוח מנות הוא כדי שיהא לכ"א די וספק לקיים הסעודה כדינא כמשמע בגמ' פ"ק דאביי בר אבין ורב חנינא בר אבין הוו מחלפים סעודתייהו בהדדי ונפקי בהכי משלוח מנות אלמא דטעמא משום סעודה היא", ועד"ז כתב גם הלבוש או"ח סי' תרצה ס"ד עיי"ש.

והב', הוא טעם ה'מנות הלוי' בפירושו למג"א ט, טז וסיעתו דהוא משום לתא דלהרבות שלום וריעות היפך ממה שאמר הצר מפוזר ומפורד וגו', וז"ל "ומשלוח מנות וגו' כי זה רומז כי הם באגודה אחת ובאהבה ואחיה הפך מ"ש הצורך מפוזר ומפורד וכו'", ולהלן שם כ ואילך "ובענין המנות הסכים עמם כי על ידי מרעות ואחיה נקהלו וניצולו לא בפירוד לבבות" עכ"ל.

והג', הוא טעם רבינו בלקו"ש חט"ז פורים ב' בשיטת הרמב"ם ז"ל דהוא משום לתא דשמחה, והיינו דגדר "ימי" הפורים ענינו הוא שמחה וכמ"ש "לעשות אותם ימי משתה ושמחה", ומזה מסתעף החיוב דג' מצות פורים, משתה משלוח מנות ומתנות לאביונים, שעיי"ז "נעשים" ימי הפורים לימי שמחה עיי"ש⁷.

והד', הוא טעם חדש שמצינו בדברי רבינו ב'רשימות' חוברת לג שהוא כדי להראות שישאל אינם חשודים יותר ליהנות מסעודת ע"ז, וזלה"ק [בתוספת פענוח המו"ל בחצאי ריבוע] "וזהו [הביאור בהשייכות דב' המצוות משלוח מנות ומתנות לאביונים לפורים, שהם כנגד ב' הענינים שבגללם הי' הקטרוג שנתחייבו כלי', השתחוו לצלם ונהנו מסעודתו, ובהקדמה] דכמו שהקטרוג הי' ע"י סעודה ומשתה [סעודת אחשורוש שהי' בה חטא ע"ז, ועיי"ז חזר ונתעורר גם הקטרוג על זה שהשתחוו לצלם

(7) ועיינן בלקו"ש שם ס"ה ובהערה 34, ובהמשך הסעיף שם ובס"ו. והמתבאר לכאורה מדברי רבינו ב' אופנים בביאור שיטת הרמב"ם בגדר החיוב דמשלוח מנות, הא' בס"ה שם דהוא דין בסעודת פורים [שענינו דהסעודה משום שמחה], והיינו שמצות משלוח מנות הוא פרט וחלק מחיוב סעודתו שעליו לשלוח מנות לחבירו לקיים סעודתו, והב' בס"ו שם דמשלוח מנות הוא מצוה בפ"ע שענינה [כשאר המצות] משום לתא דשמחה.

כיון שנתגלה שחזרו לסורם כו' כנ"ל] . . תקנו בפורים ג"כ ימי משתה [משתה של שבה והודי' להקב"ה, היפך בתכלית מסעודה ומשתה דאחשורוש לע"ז], ולהראות שאינם חשודים עוד להני' מסעודה של אותו רשע [תקנו] המצוה [דמשלוח מנות שקשורה ושייכת להמשתה וסעודה דפורים, שהיא] במשלוח דבר אכילה (טשו"ע או"ח תרצה ס"ד) . . לחבירו והלה אוכל, היינו ש[בזה שמקבל ואוכל מאכל ששלח לו חבירו, מאכל שייך לסעודה ומשתה שנתתקן לנגד הסעודה ומשתה דאחשורוש] מראה [שסומך על חבירו לאכול מסעודתו, כיון] שאין חבירו חשוד [עוד להני' מסעודה של אותו רשע] "עכלה"ק.

והמתבאר מדברי רבינו טעם חדש במשלוח מנות שהוא כדי להראות שישראל אינם חשודים יותר ליהנות מסעודת ע"ז, דבזה ששולח מיני אכילה לחבירו והלה אוכלו, הרי בזה הוא מראה שאינו חושד את חבירו וכמוש"נ.

ג. והנה טעם ה'לבושי שרד' אזיל שפיר בשיטת התרה"ד ביסוד טעמא דמשלוח מנות דהוא משום לתא דסעודת פורים כדי שיהא הרווחה להמקבל לקיים סעודתו כדינא, ולכן שפיר כתב דהוא הטעם שצ"ל ביום דדילמא אכיל להו בלילה ולא ישאר מזה כלום לסעודת פורים, וממילא שלא קיים גם מצות משלוח מנות דהרי כל ענינו דמשל"מ הוא משום לתא דסעודת פורים.

וראה בלקו"ש חט"ז עמ' 367 הערה 24 שהעיר שם בתו"ד דמדברי ה'לבושי שרד' הנ"ל משמע דס"ל ביסוד טעמא דמצות מתנות לאביונים דהוא משום לתא דסעודת פורים עיי"ש, ונראה בפשטות שהוא הדין והוא הטעם גם בטעמא דמשלוח מנות שכללם ה'לבושי שרד' בחדא מחתא, והן הן הדברים.

משא"כ אי נימא כדברי ה'מנות הלוי' דטעמא דמשלוח מנות הוא משום לתא דשלום וריעות הרי לא שייכא הך טעמא דה'לבושי שרד' דחיישינן שמא יבוא לאכול המנות בלילה ולא ישאר מזה כלום לסעודת פורים, דמאי איכפת לן אם אכיל להו להמנות בלילה, הרי אין המצוה דמשלוח מנות שייכת לסעודת פורים, וגם אם לא ישאר כלום לסעודת פורים שלמחרת ביום הרי לכאורה שפיר קיים בזה מצות משלוח מנות שהוא משום לתא דריעות, ומה לי ביום ומה לי בלילה.

וע"כ נצטרך לומר לדברי ה'מנות הלוי' בטעם הדבר שצ"ל משלוח מנות ביום ולא בלילה כמ"ש הגר"א דילפינן לה מקרא דכתיב "ימי משתה ושמחה" וקאי גם אמשלוח מנות וכמוש"נ.

ד. והנראה להוסיף בזה, דהנה גם לפי טעמו של רבינו בהשיחה בשיטת הרמב"ם שהוא משום לתא דשמחה, וכן לטעמו של רבינו בהרשימה שהוא כדי להראות שישאל אינם חשובים יותר ליהנות מסעודת ע"ז, הרי יש לומר דאזלינן כטעם הגר"א בהא דמשלוח מנות צ"ל ביום ולא בלילה.

דהנה לטעם רבינו בהשיחה י"ל דלא שייכא טעמא דה'לבושי שרד', דמאי איכפת לן אם אכיל להו להמנות בלילה, הרי אפילו אם לא ישאר מהמנות כלום לסעודת פורים הרי שפיר קיים בזה תוכנה וענינה דמשלוח מנות שהו"ע השמחה ע"י משלוח מנות איש לרעהו, ומה לי ביום או בלילה.

ואע"פ שלצד זה ס"ל דג' המצות דפורים [משלוח מנות, מתנות לאביונים וסעודת פורים] ענינם מדין שמחה, מ"מ אין משלוח מנות "תנאי" בסעודת פורים, ושפיר אפשר לקיים האחד בלא השני [משא"כ לטעם התרה"ד הרי מצות משלוח מנות היא כעין "תנאי" במצות סעודת פורים]. ולכן מסתבר לומר כטעם הגר"א דילפינן לה מקרא דכתיב "ימי משתה ושמחה"⁸.

ה. ועד"ז י"ל לפי טעמו של רבינו בהרשימה דלא שייכא טעמא דה'לבושי שרד', דמאי איכפת לן אם אכיל להו להמנות בלילה, הרי לטעם רבינו אין משלוח מנות "תנאי" בסעודת פורים, ושפיר אפשר לקיים האחד בלא השני, דאפילו אם לא ישאר מהמנות כלום לסעודת פורים הרי שפיר קיים בזה תוכנה וענינה דמשלוח מנות, דבזה שאכל מהמאכלים ששלח לו

(8) ונראה להוסיף בזה, דטעם הגר"א יומתק ביותר להמבואר בהשיחה שם בשיטת הרמב"ם דגדר החיוב דמשלוח מנות [וכן שאר המצות דפורים, מתנות לאביונים והסעודה] מדין שמחה ילפינן לה מלשון המגילה (מג"א ט, כב) "לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים" [דממנו ילפינן לה גם לעצם החיוב דג' מצות הפורים הנ"ל], דמלשון זה "ימי משתה ושמחה" משמע דגדר "היום" גופא הוא הוא שמחה, וממנו "מסתעף" כל הני מצות של פורים אשר על ידם נעשים "ימי משתה ושמחה" עיי"ש.

ולפ"ז הרי שפיר יומתק טעם הגר"א בהא דמשלוח מנות צ"ל ביום דילפינן לה מפסוק זה גופא ד"ימי משתה ושמחה" דקאי אכולהו גם אמשלוח מנות וכנ"ל, שכן מפסוק זה ילפינן גם לעצם "גדר" החיוב דמשלוח מנות [שהוא מדין שמחה] ודו"ק.

חבירו [אפילו בלילה של פורים] שפיר הראה בזה [בפורים] שאינו חושדו בענין של ע"ז וכו'. ולפ"ז הרי ע"כ נצטרך לומר כטעם הגר"א דילפינן לה מקרא דכתיב "ימי משתה ושמחה" וכמוש"נ.



קבלת הצדקה לשמה

הרב אהרן ראובן לי

שליח כ"ק אדמו"ר – קיימברידש, אנגלי

בלקו"ש ח"ג פ' תרומה (ע' 909) מובא פי' על דיוק הלשון ויקחו לי תרומה (שמות כה, ב), שהעני המקבל צדקה צריך לקבלו לשמה, דהיינו, למלאות הכוונה העליונה שתהי' צדקה וחסד בעולם. ומצוין בהערה שם לספר כתר שם טוב (ע' 126) שמביא אותו הפירוש באופן קבלת הצדקה, אבל בדיוק על מאמר חז"ל הרוצה להינות יהנה כאלישע (ברכות י, ב).

ולהעיר, שפירוש הנ"ל מובא כדיוק על הפסוק ויקחו לי תרומה בספר 'מבשר צדק' (דובנא, תקנ"ח) להרב יששכר דוב בער ז"ל מזלאטשוב בשם הרב זוסיא ז"ל מאניפולי, וז"ל שם (סוף פ' קרח):

"והוא עפ"י ששמעתי בשם הרב החסיד מוהר"ר זוסמאן מאנפלי' פי' הפסוק ויקחו לי תרומ' היינו . . לזרז המקבל הצדקה שתהי' לשם מצוה".



נגלה

גדרם של האורים ותומים

הרב אליהו רייזמאן

ל.א. קאליפארניא

א. איתא ביומא (כא, ב): "והאמר רב שמואל בר איניא מאי דכתיב וארצה בו ואכבד וקרין ואכבדה מאי שנא דמחוסר ה"א אלו חמשה דברים

שהיו בין מקדש ראשון למקדש שני ואלו הן ארון וכפורת וכרובים אש ושכינה ורוח הקודש ואורים ותומים". וכתבו התוס'⁹ "אורים ותומים הוו שאם לא כן היה כהן גדול מחוסר בגדים אלא לא היו משיבין לנשאלין בהן". ומשמע מדברי התוס' שסבר שהאורים ותומים היו אחד משמונת הבגדים של הכה"ג ועל כן מוכרח להיות שלבש כה"ג את האורים ותומים אף בבית שני, כי אחרת היה מחוסר בגדים. ובהגהות היעב"ץ על אתר הקשה על דברי התוס' "לא אבין לו מגין דבר זה וכי או"ת בגד הם והכתיב ויתן אל החושן וגו' א"ה בלא או"ת נמי חושן מקרי. חושן הוא מכלל ה' בגדים ואין או"ת מעכבים בו ושלא היו או"ת בבית שני קרא הוא – עד עמוד כהן לאו"ת". קושייתו ברורה מללו.

ב. אלא שקושית היעב"ץ היא היא בעצם מחלוקת הראשונים. דפסק הרמב"ם בפ"ד מהל' בית הבחירה ה"א "ואף אורים ותומים שהיו בבית שני לא היו משיבין ברוח הקודש ולא היו נשאלין בהן שנאמר עד עמוד כהן לאורים ותומים ולא היו עושין אותם אלא להשלים שמנה בגדים לכהן גדול כדי שלא יהא מחוסר בגדים". הראב"ד בהשגתו השניה השיג "וחיסור בגדים שאמר אינו כלום שאינו מחשבון הבגדים". והנה מגוף הפסוק משמע לכאורה כשיטת הראב"ד וכפי שהעיר הריעב"ץ. לשון הפסוק בפרשת תצוה היא "ונתת אל חושן המשפט את האורים ואת התומים והיו על לב אהרן בבואו לפני ה' ונשא אהרן את משפט בני ישראל על לבו לפני ה' תמיד". מלשון הפסוק באמת משמע שהאורים ותומים והחושן היו שני דברים נפרדים, וכפי שהשיג הראב"ד.

וכך מבואר נמי ברש"י בפירושו לפסוק שם שפירש "את האורים ואת התומים. הוא כתב שם המפורש שהיה נותנו בתוך כפלי החשן שעל ידו הוא מאיר דבריו ומתמם את דבריו ובמקדש שני היה החשן שאי אפשר לכהן גדול להיות מחוסר בגדים אבל אותו השם לא היה בתוכו ועל שם אותו הכתב הוא קרוי משפט וכו'". הרש"ש על אתר כאן מעיר שלכאורה מצינו שרש"י והראב"ד הם בדעה אחת אך הרמב"ם סבר כתוס' וז"ל על התוס' "עי' פרש"י בפ' תצוה ותראה שא"צ לדבריהם הללו וכ"כ הראב"ד ברפ"ד מהלכות בית הבחירה ודעת הרמב"ם שם כהתוס'".

(9) ד"ה ואורים ותומים.

ג. האבן עזרא בפרשת תצוה (פכ"ח פ"ו) כתב "ורבינו שלמה אמר כי האורים והתומים היו כתבי שם המפורש ואילו ראה תשובת רבינו האי לא אמר ככה". וראיתי שהגרמ"מ כשר האריך במילואים לתורה שלמה חכ"ג מאמר י"א בחיפוש המקור לדברים אלו של ר' האי גאון – יעוי"ש. לכאורה מקור הדברים מובא באוצר הגאונים עמ"ס ברכות אות ו' שם למדנו (בתשובה מר' שרירא גאון ומבנו ר' האי גאון) "ודרשו לענין אורים ותומים כי בודאי אבני אפוד הן ולא נקראו אורים ותומים אלא לשון שבח". הבינו הגאונים שהחושן היה עצם הכלי שהחזיק את אבני האפוד ואבנים הללו היו האורים ותומים. ואשר על כן כתב האבע"ז דלא כדעת רש"י. אך הרמב"ן (בפכ"ח פ"ל) חולק על האבע"ז וכתב דלא אמר כלום "אבל הם כדברי רש"י כתב שם המפורש נתון בין כפלי החושן ולכן הוצרך להיות כפול והראיה כי לא נזכרו אורים ותומים כלל במעשה האומנים ולא הזכירם להם בצואה ולא במעשה כלל ופרט בבגדים ויעש את האפוד ויעש את החשן ולא אמר ויעש האורים והתומים ואלו היה מעשה חרש וחכם היה מאריך בהם יותר מן הכל". ובהמשך מחדש הרמב"ן "והנה באורים ותומים אמר ונתת אל חושן המשפט את האורים ואת התומים לא צוה אותם בעשייתם והזכירם הכתוב בה"א הידיעה ולא הזכירם הכתוב רק במשה לבדו שאמר בצואה ונתת אל חשן המשפט ובמעשה ויתן אל החשן את האורים ואת התומים כי לא היו מעשה אומן ולא היה לאומנים ולא לקהל ישראל בהם מעשה ולא נדבה כלל אבל הם סוד מסור למשה מפי הגבורה והוא כתבם בקדושה או היו מעשה שמים ולכן יזכירם סתם ובידיעה וכו".

וכדברי הרמב"ן כתב נמי הריטב"א במס' יומא (דף ע"ג) וז"ל "וכתיב ויתן אל החשן את האורים ואת התומים לפי שלא היו מעשה אדם אלא מעשה אלוקים שנמסרו למשה כתובין ונצטוו ליתנם בכפלי החשן ולפיכך חסרו בבית שני". ואע"פ שחסרו, בודאי שאין הכה"ג מחוסר בגדים כי "אין אורים ותומים מעכבין בבגדי כהונה לענין עבודה שהרי בבית שני לא היו שם אורים ותומים והיו שם בגדי כ"ג וכו".

ד. רבינו אברהם בן הרמב"ם, בפירושו לפר' תצוה שם כתב שאמנם "דקדוק הלשון מורה שהאורים והתומים דבר זולת האבנים" וכפי שבאמת סברו רש"י, הראב"ד והריטב"א "והחכמים ז"ל אומרים שהם תוארים לאבנים מפני שהן מגלות בהגדת העתידות". ובמהדר הבין שבכך מפרש רבינו אברהם בן הרמב"ם את שיטת אביו הרמב"ם שאבני החושן הן הן

האורים ותומים. רבו האחרונים שפירשו כן בדברי הרמב"ם – יעויין בלחם יהודה בפ"י מהל' כלי המקדש ה"י ובספר הכתב והקבלה על הפס' בפר' תצוה שם, ובערוך השולחן העתידי הל' בית המקדש ס"ח אות ט"ו. גם הגחיד"א בספרו פתח עינים על הסוגיא במס' יומא מאריך בדבר ומפרש נמי שהרמב"ם סבר שהאבנים עצמן היו האורים ותומים. זאת לאחר שכתב "ולפי הנראה שלא נמצא בתלמוד ובמדרשים דבר זה שהיה שם המפורש נתון בין כפלי החשן רק רש"י והרמב"ן מסורת בידם או מצאו כן באיזה מדרש הנעלם ממנו מסתרי תורה וכן הרמב"ן פ' תצוה בויכוחו על ראב"ע בענין זה לא הזכיר שום מקום מרז"ל לראיה על דברי רש"י שהשיג עליו הראב"ע וכו'".

ה. והנה בליקוטי שיחות חל"א¹⁰ פרשת תצוה שיחה א' הערה 28 הקשה, דקשה לומר שהרמב"ם סבר כהבנת האחרונים ושהאורים ותומים היה ממש אחד מן הבגדים והיו אבני החושן, דהרי הן בפ"ד מהל' בית הבחירה ה"א והן בפ"י מהל' כלי המקדש ה"י דייק הרמב"ם וכתב שבבית שני עשו את האורים ותומים כדי להשלים שמונה בגדים. ומילה זו להשלים מורה שהאות"ה הוי דבר נפרד משמונת הבגדים וכלשון כ"ק אדמו"ר שם "אבל מפשטות לשון הרמב"ם כאן ובהל' ביהב"ח פ"ד ה"א משמע שהוא עשיה בפ"ע ולא גוף אבני החושן" (וע"ע בלקו"ש חי"א, פרשת תצוה שיחה ב' הערה 16). עוד הביא כ"ק אדמו"ר מדברי הצפנת פענח שכתב דאין לומר שהאורים ותומים היו אבני החושן ממש, יעויין בדבריו בקונטרס ההשלמה לח"ד עמ' 64 שם כתב "אך הם מפרשים דאו"ת הי' עצם החושן אך באמת אינו כן". וע"ע בדבריו במהדו"ת עמ' 134. (עוד יעויין באבן האזל בריש פ"ד מהל' ביהב"ח שהבין שגם הרמב"ם סבר דהיה שם המפורש מונח בין כפלי החושן ודלא כאחרונים הנ"ל. עוד יעויין בספר דרך חכמה לגר"ח קנייבסקי בריש פ"ד מהל' ביהב"ח בביאור הלכה ד"ה אורים ותומים שביאר שהתוס' והרמב"ם אינם בדעה אחת).

ואם כנים דבריו, צריכים אנו להבין מהו גדרו של האורים ותומים אליבא דהרמב"ם, האם הוי אחד מן הבגדים אם לאו?

ו. חקרו רבותינו האחרונים בגדרם של בגדי כהונה בכלל, אם הינם דין ככהן העובד או דלמא דין בעבודה. האם צוותה התורה לכהן ללבוש את הבגדים ובאם לאו אינו כהן ונחשב לזר. או דלמא העבודה מחייבת את הבגדים כפי שהיא מצריכה כלי שרת, וחסרון הבגדים הופכים להיות חסרון בעבודה גופא. וז"ל הגר"י ענגיל באתון דאורייתא כלל י"ט: "ודע דדבר זה עצמו יש ג"כ לספק בו אם ענין בגדי כהונה נצרך רק מפאת כהן העובד דזולת הבגדים אינו נחשב כהן וכו' ומה שכהן העובד מחוסר בגדים פוסל את העבודה איננו מפאת שהעבודה בעצמותה נצרכת לבגדים רק מפאת שבלתי הבגדים אין הכהן נחשב לכהן וה"ל כזר העובד ונפסלת העבודה מפאת שעבודה זר או דילמא העבודה בעצמותה נצרכת ג"כ אל הבגדים וכמו שהם מכשירי כהן כן המה ג"כ מכשירי עבודה וכו'". הגר"י ענגיל במתיקות לשונו מאריך בהבאת נפק"מ בדבר ומסיק דבגדי כהן הינם דין בעבודה – יעוי"ש בדבריו הנפלאים.

ז. אלא דאף אי נימא דבגדי כהונה הינם מחוייבי העבודה המסויימת, עדיין יש בכך שני דינים. וכך ראיתי שקבע הגר"יז בסטנסיל למס' זבחים (יה, א), לאחר שקבע שמצות לבישת הבגדים "הוא חלות דין בעבודה", עדיין המשיך לבאר "ויש שני דינים בבגדי כהונה דאם הוא מחוסר בגדים נקרא זר וחילל עבודה ומחוייב מיתה משום זרות ויש עוד דין נוסף על דין זרות בעבודה דצריך שיהא לבוש בגדים אבל לא משום זרות כי אם דין בפ"ע אבל גם זה הוא דין בעבודה היינו דאין המ"ע במעשה הלבישה כי אם בעבודה, דהמצוה הוא שיהא לבוש בגדי כהונה בשעת עבודה". היינו, שעל אף שהעבודה מחייבת ומצריכה את לבישת הבגדים, עדיין שני גדרים ישנם בלבישה. האחת, היא המצוה הנרצית ללבוש את הבגדים בשעת העבודה. והאחרת היא שלא יהיה הכהן מחוסר בגדים, כי אז יהיה כזר ויתחייב מיתה כזר ששימש.

ונראה דדין זה השני מדוייק להפליא בדברי הרמב"ם בפ"ט מהל' סנהדרין ה"ב שם פירט את מחוייבי מיתה בידי שמים ופסק י"א זר ששימש במקדש י"ב מחוסר בגדים הרי הוא כזר ולוקה אם עבד", הרי שדייק הרמב"ם להוסיף שהחיוב מיתה בא למחוסר בגדים בגלל היותו כזר, ולא בגלל שעבר על המצוות עשה ללבוש את הבגדים. זאת משום ששני דינים נפרדים המה בדין לבישת הבגדים וכנ"ל.

עפ"ז מתרץ הגרי"ז את שיטת הרמב"ם מקושיית הרמב"ן. הרמב"ם בספר המצוות עשה ל"ג כתב "שנצטוו הכהנים ללבוש בגדים מיוחדים לכבוד ולתפארת ואז יעבדו במקדש", והביא הרמב"ן בהשגותיו שהבה"ג חולק על הרמב"ם וממשיך להקשות "ואם היינו מונין זה מצוה היה ראוי שתמנה מצות בגדי לבן ביום הכיפורים מצוה אחרת כמות זה כן מות זה וכן ראוי למנות בגדי כהן גדול מצוה בגדי כהן הדיוט מצוה שנית וכו'". אך מתרץ הגרי"ז ע"פ דרכו בהבנת הסוגיא שמיושבים דברי הרמב"ם "כיון דגם לדעת הרמב"ם הוא דין בעבודה דמ"ע שיהא לבוש בגדים בשעת עבודה", וזהו המצוה הכללית. "אלא איך תהיה הליבישה שיקיים המצוה על זה חלקה תורה לכהן גדול לבד וכהן הדיוט לבד וכל מיני הבגדים הם דינים בלבישה ואינם רק חלקי מצוה ובזה שפירש לא שייך לחלק בגדי כהן גדול למצוה בפני עצמה דהמצוה היא רק על הדין שילבש בגדים וכו'".

ח. עכ"פ למדנו מכל הנ"ל שישנם שני דינים במצווה. האחת ללבוש את הבגדים בשעת עבודה והאחרת שלא להיות מחוסר בגדים בשעת עבודה. ויש לעיין ולחקור, מהו גדרו של האורים ותומים. האם כשנצטוו הכהנים ללבוש את הבגדים, כולל ציווי זה את האורים ותומים. או דילמא אין חיוב מסויים על הכה"ג ללבוש את האו"ת, אלא שללא האורים ותומים נחשב הוא למחוסר בגדים. הנפק"מ תהיה אם עבר על עשה ולא תעשה או דלמא רק על לא תעשה ונחשב לזר וחייב מיתה כזר ששימש.

ושמא אפשר לומר שמדיוק לשון הרמב"ם מוכרח כצד השני ושאין בלישת האו"ת חלק ממצות בלישת בגדי כהונה. אלא, שאם אינו לובש את האו"ת נחשב הוא למחוסר בגדים. דהנה בפ"ט מהל' כלי המקדש ה"ו פתח הרמב"ם וכתב "כיצד מעשה החושן". ומאריך הרמב"ם בביאור העשייה, אך אינו מזכיר כלל את האו"ת. זאת משום שאין מצות העשייה והלבישה (יעיין בלשונו בפ"י שם ה"ד "מצות עשה לעשות בגדים אלו ולהיות כהן עובד בהן וכו'") כוללת את האו"ת כלל. גדרו ותפקידו של האורים ותומים הוא "להשלים את" השמונה בגדים "כדי שלא יהא מחוסר בגדים". לא עשו את האו"ת בכדי שילבשנו בגלל עצם מצותו, משום שאין בכך מצווה כפי שיש בשאר הבגדים. כל גדרו הוא שנלבש בכדי שלא יהא מחוסר בגדים, ובזה משמש האו"ת כהשלמה לשמונת הבגדים; אך אין לו דין בגד ממש. ואשר על כן אף בלישת האורים ותומים אינו מקיים את המצות עשה שבדבר. הכהן הגדול רק מציל עצמו מלעבור ולהתחייב מיתה בידי שמים.

ט. הערה כללית בדברי הרמב"ם: בפ"י מהל' כלי המקדש דן הרמב"ם בנוגע לאורים ותומים. אלא שתחילת עיסוקו בהלכות אלה היא דוקא בפרט זה "שעשו בבית שני אורים ותומים כדי להשלים שמונה בגדים ואע"פ שלא היו נשאלין בהן וכו'". ורק בהלכה שלאחר מכן מבאר הרמב"ם "וכיצד שואלין וכו'", וכל שאר ההלכות הנוגעות לאו"ת, האם לא היה ראוי לדון תחילה כיצד שואלין וכל שאר ההלכות של האו"ת, ורק לאחר מכן לספר את אשר אירע בבית שני ושכהן שאינו מדבר ברוה"ק ואין שכינה שורה עליו אין נשאלין בו¹¹?



חסידות

פי' תיבת "חיותן" בפל"ז בתניא

הרב דוב בער דלוון

כולל אברכים – נה"ח, אה"ק

בתניא פל"ה ואילך מבאר אדה"ז תיבת לעשותו שבפסוק כי קרוב אליך הדבר מאוד וגו', שעיקר עבודת האדם הוא בירור הגוף ונה"ב כיון שעבודה זו היא תכלית בריאת העולם והיא המביאה לשלימות ימוה"מ ותחיית המתים, ובירור הגוף ונה"ב הוא ע"י מעשה דוקא.

ואופן בירור הנה"ב שע"י מעשה המצוות הוא שקיום המצווה מברר את כח נה"ב המקיים ועושה המצווה "מאחר שהוא הוא הפועל ועושה מעשה המצווה שבלעדו לא היתה נפש האלקית פועלת בגוף כלל כו'".

ובפל"ז, לאחר שחוזר ומבאר כיצד כח נה"ב המתלבש במעשה המצווה עולה ומתבטל ונכלל בקדושה, ממש"ך לבאר "זאת ועוד אחרת" שלא רק הכח המלוּבש במעשה המצווה ממש נכלל בקדושה, אלא שע"ז גם כללות נה"ב וכללות קליפת נוגה עולה לקדושה. וז"ל אדה"ז: "זאת ועוד אחרת שכח נפש החיונית המתלבשת באותיות הדיבור בת"ת או תפלה וכיו"ב או מצות מעשיות הרי כל גידולו וחיותו מהדם שהוא מק"נ ממש שהן כל

(11) הערת המערכת: ראה בגיליון תא עמ' ט ואילך, וגליון תלג עמ' ז ואילך.

אוכלין ומשקין שאכל ושתה ונעשו דם שהיו תחת ממשלתה וינקו חיותם ממנה ועתה היא מתהפכת מרע לטוב ונכללת בקדוש' ע"י כח נפש החיונית הגדל ממנה שנתלבש באותיות אלו או בעשיה זו אשר הן הן פנימיות רצונו ית' בלי שום הסתר פנים וחיותן נכלל ג"כ באוא"ס ב"ה שהוא רצונו ית' ובחיותן נכלל ג"כ כח נפש החיונית ועי"ז תעלה ג"כ כללות ק"נ כו". עכ"ל.

והיינו, דאע"פ שהמצווה נעשית בכח מסוים של הגוף ונה"ב, כמו למשל נענוע האתרוג נעשה ע"י היד (ולא הרגל) ובזמן מסוים וכיו"ב, מ"מ כיון שחיות זו באה ע"י אכילה ושתיה הנה עי"ז מעלה את כל האוכלין ומשקים שאכל ושתה ונעשו דם שעל ידם ניתן הכח לקיום הגוף וממילא לקיום המצווה, וכן עי"ז מעלה את כללות נה"ב דהאדם (לא רק הכח העושה ומקיים המצווה) וכפי שממשיך אח"כ גם כללות ק"נ.

ולכא"ו צ"ב ענין התכללות נה"ב בקדושה ע"י מעשה המצווה, דבשלמא כח המעשה ה"ה נכלל ע"י שהוא עצמו משמש מרכבה לאלוקות בשעת מעשה המצווה, אך כח נה"ב אינו משמש כלי לאלוקות כלל, ויתכן שבשעת מעשה המצווה הי' כח נה"ב מונח בחומריותו כמקודם (וחזינן דלגבי חיות הגוף מהאוכלין ומשקין מבאר בתניא שכיון שחיות המצווה היא מהאוכל לכן הוא מעלה עמו את כל האוכלין ומשקין, אבל לגבי כל כח נה"ב אין אדה"ז מבאר מאומה אלא סותם "ובחיותן נכלל ג"כ כח נפש החיונית").

ונראה שזה כוונת אדה"ז כשמבאר ענין העלאת האוכלין ומשקין, דכיון שחיות הגוף הוא מהאוכלין ומשקין שאכל ושתה ונעשו דם, ועל ידם הוא קיום הגוף וכח נה"ב המקיים המצווה הנה כשכח נה"ב המלובש במעשה המצווה עולה ונכלל בקדושה ה"ה מעלה עמו את כל האוכלין ומשקין שהחיו את הגוף, וכיון שחיות הגוף נכללה בקדושה עי"ז כל כח נה"ב שקיבל חיותו מהדם נכלל בקדושה.

ועפ"ז סדר דברי אדה"ז בתניא כך הן, דבכדי לבאר סדר עליית כללות ק"נ לקדושה (אחר שביאר בירור כח נה"ב המלובש בעשיית המצווה) כותב "זאת ועוד אחרת שכח נפש החיונית המתלבשת באותיות הדיבור בת"ת או תפלה וכיו"ב או מצות מעשיות הרי כל גידולו וחיותו מהדם שהוא מק"נ ממש שהן כל אוכלין ומשקין שאכל ושתה ונעשו דם שהיו תחת ממשלתה וינקו חיותם ממנה ועתה היא מתהפכת מרע לטוב ונכללת

בקדוש' ע"י כח נפש החיונית הגדל ממנה שנתלבש באותיות אלו או בעשיה זו אשר הן הן פנימיות רצונו ית' בלי שום הסתר פנים", דבזה ה"ה מבאר כיצד במעשה המצווה עצמו הוא מברר את כל האוכלין ומשקין, וע"ז, "וחיותן נכלל ג"כ באוא"ס ב"ה שהוא רצונו ית'" היינו חיות האוכלין ומשקין נכלל באוא"ס, "ובחיותן נכלל ג"כ כח נפש החיונית" דע"י האוכלין ומשקין עולה כח נה"ב שקיבל חיותו מהם.

היינו שאין כוונת אדה"ז לבאר ענין העלאת האוכלין ומשקין שאכל ושתה (שזה שייך לאחמ"כ כשמבאר אין מעלה את כללות העולם, ואין ענינו כאן כשעדיין מדבר בהעלאת נה"ב דהאדם), אלא לבאר כיצד מעשה המצווה מברר את כל כח נה"ב, ולזה מקדים שקיום המצווה הוא ע"י האוכל וכשמעלה את האוכל שהוא קיום הגוף מעלה את כל כח נה"ב.

איברא, דבכל הביאורים לתניא שמצאתי לע"ע שעמדו על ענין זה, ביארו תיבת "חיותן" ("וחיותן נכלל ג"כ באוא"ס ב"ה שהוא רצונו ית' ובחיותן נכלל ג"כ כח נפש החיונית") דקאי אמצוות, דכח נה"ב מקיים המצווה, ואותיות התורה או עשיית המצווה הם פנימיות רצונו ית' וחיותן נכלל באוא"ס ובחיותן נכלל ג"כ כח נה"ב, ועפ"ז העלאת כח נה"ב אינו מחמת בירור האוכלין ומשקין שהם חיות נה"ב, אלא מחמת מעשה המצווה וכח נה"ב המלובש בה, שהוא מעלה כל כח נה"ב (ואולי הוא להיפך מהנתבאר לעיל, דכיון דע"י מעשה המצווה עולה כל כח נה"ב, הנה גם מקור חיות כח נה"ב, שהם כל האוכלין ומשקין שאכל ושתה מתבררים ועולים לקדושה).

אמנם לדבריהם אינו מובן לכאורה מדוע חיות המצווה תעלה את כל כח נה"ב, כן אינו מובן אריכות הביאור לגבי האוכלין ומשקין, דהרי אין זה מקומו וכנ"ל, גם צ"ב מה חוזר אדה"ז לבאר שחיות המצוות נכלל באוא"ס, הרי זה כבר ביאר לפנ"ז מפל"ה עד עתה, ומדוע מפסיק באמצע הביאור איך ע"י מעשה המצווה מעלה את שאר עניני עוה"ז שתחת ממשלת ק"ב, וחוזר ומבאר שחיות מעשה המצווה עצמה נכלל באוא"ס. (משא"כ אם נבאר דתיבת "וחיותן" קאי אאוכלין ומשקין, לא יקשה מה שכותב "שנתלבש באותיות אלו או בעשיה זו אשר הן הן פנימיות רצונו ית' בלי שום הסתר פנים", שגם זה קאי על מעשה המצווה עצמה, שהרי זהו הביאור מדוע האוכלין ומשקין מתבררים, כיון שעל ידם הוא מעשה

המצווה עצמה שהוא הוא רצונו ית', ועל ידו הוא בירור חיות המצווה ועי"ז כח נה"ב כולו).



חיי הצדיק אינם חיים בשרים כי אם חיים רוחניים*

הרב ישכר דוד קלויזנר
נה"ח, אה"ק

איתא באגרת הקדש (סי' כז) ב'ביאור' על האגרת: "דצדיקא דאתפטר אשתכח בכלהו עלמין יתיר מבחיוהי כו'. וצריך להבין תינח בעולמות עליונים אשתכח יתיר בעלותו שמה אבל בעוה"ז איך אשתכח יתיר. וי"ל ע"ד מה שקבלתי על מאמר חז"ל דשבק חיים לכל חי כנודע שחיי הצדיק אינם חיים בשרים כ"א חיים רוחניים שהם אמונה ויראה ואהבה".

בלקוטי שיחות חכ"ב (עמ' 138 שוה"ג להערה 8) נאמר: "נראה צ"ל 'בשריים' (ב' יודין) כמו 'רוחניים' שבהמשכו". ובחי"ח (עמ' 412 הערה 20) נאמר: "רוחניים בשני יודיין, אבל לפני זה 'בשרים' – בחד יוד. ולכאורה צ"ל בשווה בשתי התיבות".

ויש להבין, דהנה באגרת הקדש (סי' יא) כתב: "להשכילך בינה כי לא זו הדרך ישכון אור ה' להיות חפץ בחיי בשרים ובני ומזוני, כי ע"ז ארז"ל בטל רצונך כו'. . וע"כ הוא חפץ בחיי בשרים", הרי דכתוב כאן פעמיים 'בשרים' ביו"ד אחד, ואין שם שום תיקון ע"ז. וגם יש שם ביאור מהרבי על האגרת – בס' 'שיעורים בספר התניא' (עמ' 1458 הערה 8), וכותב שם 'בשרים' ביו"ד אחד מבלי להעיר ע"ז.

ותירה מזו, ברשימות על התניא שם מציין הרבי על 'חיי בשרים' למשלי יד, ל. – ושם כתוב 'בשרים' בחד יוד.

והנה באגרת הקדש דפוס ראשון – שקלאוו תקע"ד נאמר: "שחיי הצדיק אינם חיים בשרים כ"א חיים רוחניים" – בשניהם בחד יו"ד. ומעתה לפי הנ"ל היה צ"ל 'רוחניים' בחד יו"ד כמו 'בשרים' בתחילתו. ולכאורה

(* בקשר ולכבוד ז' אדר.

צ"ל בשווה בחד יו"ד בשתי התיבות? – וכן ראיתי בדפוס ווין [ווארשא אחרי] תרט"ז, לעמברג תרכ"ד, ווילנא תרל"ב, תרל"ח, תרנ"ו – בשניהם בחד יו"ד.

והנראה בזה לבאר בדא"פ הא דהחל מדפוס ווילנא תר"ס [שהיה תחת פיקוחו של כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע] כתוב: "שחיי הצדיק אינם חיים בשרים כ"א חיים רוחניים", דהיינו 'בשרים' – בחד יוד ו'רוחניים' בשני יודי"ן, בהקדם מ"ש ב'תורת מנחם' כרך ה (עמ' 24-25) בשיחת פורים תשי"ב: "הדיוק בתיבת "יהודיים" בב' יודי"ן (כמ"ש בפסוק זה¹² ובכמה מקומות במגילה¹³) – כפי שמבאר כ"ק מו"ח אדמו"ר בהשיחה [דפורים תש"ב ס"ו – י"ל בקונטרס פורים שנה זו¹⁴. וראה גם שיחת פורים תש"ג ס"ה¹⁵. תש"ה ס"א¹⁶] בשם הצמח צדק, ש"יהודיים" בב' יודי"ן קאי הן על אלה שהיו"ד שלהם הוא מנפש האלקית, יצר טוב, והן על אלה שהיו"ד שלהם הוא מנפש הבהמית, יצר הרע, כדרשת חז"ל¹⁷ על הפסוק "וייצר ה' אלקים את האדם"¹⁸, "בשני יודי"ן, שני יצרים ברא הקב"ה אחד יצר טוב ואחד יצר רע".

"וכשם שבנוגע להגזירה כתיב "אשר אמר המן . . . ביהודיים (בב' יודי"ן) לאבדם", כיון שהמן רצה לאבד (לא רק יהודים יראי אלקים, יהודים של יצ"ט, "פרומע אידן", אלא) את כל היהודים, כל אשר בשם יהודי יכונה – כמו כן גם כש"נקהלו ועמוד על נפשם"¹⁹ כתיב "ויקהלו היהודיים (בב' יודי"ן) אשר בשושן"²⁰, היינו, שפעולתו של מרדכי היתה לא רק על היהודים המתנהגים ע"פ היצ"ט, ועד שהיצ"ט מושל בהם, אלא גם על היהודים המתנהגים ע"פ היצה"ר, ועד שהיצה"ר מושל בהם. [ראה גם [שם] במכתב לעיל ע' 5 ואילך]."

(12) אסתר ד, ז.

(13) ח, א-ז-יג. ט, טו-י.

(14) נדפס לאח"ו בסה"ש תש"ב ע' 82.

(15) סה"ש תש"ג ע' 45.

(16) סה"ש תש"ה ע' 71.

(17) ברכות סא, א.

(18) בראשית ב, ז.

(19) אסתר ט, טז.

(20) שם, שם, טו.

ומעתה י"ל עד"ז בנדו"ד, דכיון שבה'ביאור' על האגרת מיירי אודות הצדיק כמו שהוא חי למעלה בכל עולם ועולם עד רום המעלות, וכמ"ש: "שחיי הצדיק אינם חיים בשרים כ"א חיים רוחניים שהם אמונה ויראה ואהבה. . . ושלושה מדות אלו הם בכל עולם ועולם עד רום המעלות הכל לפי ערך בחי' מעלות העולמות זע"ז בדרך עילה ועלול כנודע". רק בעת שהיה למטה בגוף על פני האדמה בינינו אזי "בהיות הצדיק חי על פני האדמה היו שלושה מדות אלו בתוך כלי ולבוש שלהם בבחי' מקום גשמי שהיא בחי' נפש הקשורה בגופו וכל תלמידיו אינם מקבלים רק הארת מדות אלו וזיון המאיר חוץ לכלי זה ע"י דבוריו ומחשבותיו הקדושים" – לפיכך נאמר 'רוחניים' בשני יודי"ן, כיון דמיירי מ'עולמות', ש"בכל עולם ועולם עד רום המעלות הכל לפי ערך בחי' מעלות העולמות זע"ז", משא"כ 'בשרים' נאמר בחד יוד, כיון ד'חיים בשרים' יש רק אחד ש"בהיות הצדיק חי על פני האדמה היו שלושה מדות אלו בתוך כלי ולבוש שלהם בבחי' מקום גשמי שהיא בחי' נפש הקשורה בגופו. . . המאיר חוץ לכלי זה". ולהעיר מתניא פכ"ט: "בצדיקים. . . גופם נקרא בשר אדם", וא"ש.

עוד נ"ל בזה ע"פ מ"ש אאזמו"ר הי"ד במשנה שכיר עה"ת ריש פ' שמות (עמ' 141): "ספר בראשית מסיים ויישם בארון במצרים²¹, וספר שמות מתחיל ואלה שמות בני ישראל. ונראה הקישור בעזה"י. דבזוהר הקדוש סוף בראשית²² מדייק למה כתוב 'ויישם' בתרי יודי"ן? ומפרש, דיוסף נטר ליה ברית לתתא, ונטיר ליה ברית דלעילא. . . לעילא ולתתא בגין דהוי צדיק, דכל צדיק ירית ארעא קדישא עלאה, כד"א ועמך כלם צדיקים לעולם ירשו ארץ נצר מטעי מעשה ידי להתפאר²³, עכ"ל.

"ביאור דברי הזוהר נ"ל בפשטות, דרש"י בפסוק "וייצר ה' אלקים את האדם" כתב בזה"ל, וייצר שתי יצירות, יצירה לעולם הזה ויצירה לתחיית המתים, אבל בבהמה שאינה עומדת לדין לא נכתב ביצירתה שני יודי"ן, עכ"ל. ופירש בשפתי חכמים שניתן בו כח חיוני שגם לאחר שימות יוכל לחזור ולחיות ברצון השי"ת. וידוע דהרבה עבירות יש שהעונש הוא שלא לעמוד בתחיית המתים, אבל האדם שמשמר עצמו מעבירות, נשאר בידו

(21) ויחי נ, כו.

(22) רנא, א.

(23) ישעי' ס, כא.

הכח שניתן לו לכך בשעת היצירה. והנה יוסף שהי' במצרים מקום טומאה אעפ"כ לא אבד כח זה, וזה שסיפרה התורה ויישם בארון במצרים, היינו אף שהיה במצרים מקור משחת, ואעפ"כ ויישם בארון בשעה שהניחו בארון נשאר בידו הכח של שני יודי"ן הנ"ל. והנה אומות העולם שהם עם הדומה לחמור אין להם לחיות רק בשביל חיי עולם הזה כמו בהמה שכתב רש"י לעיל, דעל כן נכתב אצלם רק יו"ד אחת ביצירה, אבל אנו בני ישראל שיש לנו נשמה קדושה, צריכין לחיות חיי כפילות חיי עולם הזה וחיי עולם הבא. וזה שאמר הוזה"ק אצל יוסף דהשני יודין מרמזין לעילא ולתתא.

"ואמרתי טעם הגון למה אדם הישראלי נקרא בשם יו"ד, כדי לרמוז לו ולהזכירו על תעודתו עלי ארץ שלא לשכוח שיש לו עוד לחיות בשביל חיי עולם הבא ולא בשביל עולם הזה לבדו, כי אצלו החיות הוא חיות כפול, וכאשר נרמז ביו"ד הנוספת בתחלת היצירה, ועל כן קורין לו יו"ד על שם יו"ד הנוספת לו ביצירה. וזה ההמשך של ספר בראשית לספר שמות ויישם בארון במצרים, היינו שיוסף אף שהיה במצרים מילא תעודתו בהשני יודי"ן המרמזים לזה, וכנ"ל ואלה שמות בני ישראל, היינו על כן קורין לבני ישראל בשם יו"ד כדי להזכירו על תעודתו. וביותר צריך להזהיר ע"ז בעת שישראל הוא באויר ארץ העמים שלא לשכוח ולהתערב בגוים, וכן עשו שבטי ישראל, וכאשר הכתוב מעיד עליהם בשם י"ה הניתן לכל, שבט הראובני²⁴, וכן אינך, להורות שחיו חיים כפולים, כידוע שדרשו²⁵ על פסוק ב"ה צור עולמים²⁶, שעולם הזה נברא בה"א ועולם הבא ביו"ד, וגם שבטי השם חיו חיים כפולים, ונתקיים בהם תיבת וייצר שמורה על זה, והבן", עכ"ל אא"ז.

עד"ז י"ל דלכן נאמר 'רוחניים' בשני יודי"ן, כיון דמיירי מחיי כפילות, חיי עולם הזה וחיי עולם הבא. מ'עולמות' דלעילא ולתתא, משא"כ 'בשרים' נאמר בחד יוד, כיון ד'חיים בשרים' יש רק אחד ש"בהיות הצדיק חי על פני האדמה היו שלשה מדות אלו בתוך כלי ולבוש שלהם בבחי' מקום גשמי שהיא בחי' נפש הקשורה בגופו. . המאיר חוץ לכלי זה". ולהעיר מתניא פכ"ט: "בצדיקים. . גופם נקרא בשר אדם", וא"ש.

(24) במדבר כו, ז ועיי"ש ברש"י.

(25) מנחות כט, ב.

(26) ישעיה כו, ד.

הלכה ומנהג – פורים

מעין המאורע בסעודה שנמשכה מיו"ט לשבת

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ קהילת ליובאוויטש – לונדון, אנגליה

נושא הבא כבר פרסמתי פעמיים בבמה כבודה זו, ואכן עקב כך נתקיים בי "וחביריך יקיימוה בידך", ולכן שנית פרשה זו כעת, ואבקש כל הרואה תיוהא לתקן הדברים, וזכות הרבים תלוי' בו.

שאלה: אנא לברר בעז"ה שתיים שהן ארבע: שתיים – איך לנהוג בסעודת שבת שנמשכה לתוך ר"ח או יו"ט, ובסעודת יו"ט שנמשכה לתוך השבת; שהן ארבע – סעודת שבת שנמשכה לתוך פורים (וה"ה לחנוכה), וסעודת פורים שנמשכה לתוך השבת.

תשובה:

א. הנה בדין סעודה הנמשכת משבת למוצאי שבת וכה"ג, האם יזכיר מעין המאורע בברכת המזון, יש כמה דעות בפוסקים, ואף בשו"ע אדה"ז סי' קפח סי"ז הביא ג' דעות. אכן נעתיק בזה מלשונות רבינו שם (במוסגר) בההכרעה וההוראה למעשה:

אם . . מוצאי שבת הוא ראש חודש, מזכיר של שבת וגם של ראש חודש – אם אכל כזית משחשיכה. ואין כאן סתירה, כיון שמזכיר של שבת תחלה ואח"כ של ראש חודש. ואע"פ שאי אפשר לומר שמקבל עליו ראש חודש עכשיו כשמזכירו אחר שהזכיר כבר שבת, שהרי מקובל ועומד היא מששקעה החמה, וגם אם היה מקבלו עכשיו לא חל עליו חיוב ההזכרה עכשיו אלא כשאכל כבר קודם שהזכיר של שבת; אין לחוש לכל זה, שאף שחל עליו ראש חודש כבר, מזכיר הוא של שבת, כמו שמזכיר מעין המאורע בכל מוצאי שבת ומוצאי ראש חודש, אפילו כמה שעות בלילה, שכבר חלף והלך לו יום שמזכיר, הואיל והתחלת הסעודה היתה בו. ואע"פ שנראה לכל העולם שהוא לילה, אין זו סתירה כל שהוא לא עשה כבר דבר הסותר לזה. וה"ה במוצאי שבת לראש חודש, כשמזכיר של שבת לא עשה עדיין דבר הסותר לזה, ואח"כ כשמזכיר של ראש חודש האמת הוא שהוא מזכיר.

ובסוף הסעיף כותב:

ואם אמר "המבדיל בין קודש לחול" בלבד בלא כוס . . יש להסתפק (ולפי מ"ש כאן אין כאן ספק דלא גרע מהזכרת ראש חודש) אם דינו כהתפלל ערבית ולפיכך שב ואל תעשה עדיף שהרי יש אומרים שלעולם אינו מזכיר של שבת אחר שיצא היום.

ולהעיר על אחרון ראשון, כי סגנון המוסגר בקטע האחרון לא זכור לי כמותו בשוע"ר, והוא כעין הגהה על הגליון. כי תחלה מעתיק רבינו ספיקת המגן אברהם סו"ס רסג, באם אמירת 'ברוך המבדיל'²⁷ נחשבת כסתירה לאמירת 'רצה' או לא. וכבר העירו²⁸ שהמשך דברי רבינו מתייחסים לדברי המגן אברהם כאן, בסי' קפח. שלפי מש"כ המג"א כאן שבר"ח שבמוצאי שבת יזכיר רק של ראש חודש, "אין כאן ספק" במי שאמר 'ברוך המבדיל', "דלא גרע מהזכרת ראש חודש". והיינו שאם הזכרת ר"ח הווה סתירה להזכרת השבת החולף, כל שכן שלאחרי אמירת 'ברוך המבדיל' שוב לא יאמר 'רצה'. ויתירה מזו: בדין ר"ח במוצ"ש, בעת שיבוא לומר 'רצה' עדיין לא הזכיר של ר"ח, ובכל זאת ראה המג"א בזה סתירה; כל שכן במי שכבר אמר 'ברוך המבדיל', ודאי שאינו יכול אח"כ לומר 'רצה'.

ב. אלא שרבינו לא הסיק כהמג"א כי אם כהט"ז, שיכול לומר 'רצה' במוצאי שבת – מחמת ההמשך לתחלת הסעודה, ואחריו יאמר 'יעלה ויבוא' – מחמת שעכשיו הוא ראש חודש. ומשמעות לשון רבנו מורה שאי-הסתירה כאן הוא מחמת הסדר, שתחלה אומר 'רצה' – השייך לשבת, היום שחלף ועבר, ורק אח"כ אומר 'יעלה ויבוא' – השייך לראש חודש, ההווה. ולפי הבנה זו, הרי במקרה הפוך, סעודת יו"ט שחל בערב שבת שנמשכה עד הלילה, שלפי סדר הזמנים היה לנו להזכיר תחילה את היו"ט ואח"כ את השבת, הרי אם יזכיר של שבת תחלה יהווה סתירה להזכרת היו"ט שחלף.

ברם למעשה, אף במקרה הנזכר, סעודת יו"ט שנמשכה לתוך ליל שבת, וכשהגיע הזמן קידשו באופן של "פורס מפה ומקדש", הורה כ"ק

27) לשון הרגיל של הפוסקים הוא "המבדיל בין קודש לחול", כנ"ל משוע"ר, אך נקטנו כאן בלשון המורגל "ברוך המבדיל . . .", וכן הוא בשוע"ר סי' רצט סט"ז ואילך.

28) הר"מ שי' צירקינד, ראה דבריו בקובץ הערות וביאורים גליון א'כג.

אדמו"ר הריי"צ נ"ע²⁹ שצריך לומר תחלה 'רצה' [של עכשיו] ואח"כ 'עלה ויבוא' [של היום שחלף], וזה לשון קדשו:

מ'דארף זאגן ווי ס'שטייט אין סידור – פריער 'רצה' און נאכער 'עלה ויבא' – און די מלאכים וועלן מברר זיין וואס קומט פריער.

וכד נעיין בט"ז (שם סק"ז), נראה שהשווה נדון דידיה – ר"ח שחל במוצ"ש – לסדר יקנה"ז, ובלשונו:

"מידי דהוי איקנה"ז, שאומר תחלה קידוש השייך ליו"ט ואחר כך הבדלה השייכת אחר השבת קודם שחל יו"ט, דסוף סוף יש עליו אז ב' קדושות, הכי נמי בברכת המזון שמזכיר של שבת שעבר ושל יו"ט הבא עכשיו . . ."

והרי בסדר יקנה"ז מזכיר תחלה של עכשיו [קידוש היום], ואח"כ מתייחס להחולף [הבדלה]. וא"כ אין הפתרון תלוי בסדר הדברים דוקא, כי אם שגם המציאות של "ב' קדושות" ביחד הוא אפשרי.

ולהוסיף: הרי במקרה של פורס מפה ומקדש, אין הסתירה ליו"ט החולף בגלל 'רצה' לחוד, כי כבר בירך בעתו על הכוס "מקדש השבת"!

היוצא מכל זה שיש דברים מהווים סתירה ויש שאינם כן: תפלת ערבית, וכן הבדלה, מהווים סתירה, שלאחרי שאמרם כבר אי אפשר לו להזכיר קדושת היום החולף. ואף כשאמר רק 'ברוך המבדיל' מסיק רבנו ששוב לא יאמר 'רצה'³⁰. ואילו הזכרת מעין המאורע של עכשיו אינה מהווה סתירה להזכרת היום החולף, דהוי ב' קדושות עליו.

וא"כ ההוראה הנ"ל מרחיקה לכת יותר משוע"ר, שיכול להזכיר שני הקדושות גם היפך סדרן, כי "מקום יש בראש" עבור שתי הקדושות יחד.

ג. וכשנמשכה סעודת השבת למוצ"ש שהוא פורים או חנוכה – הנה בשוע"ר שם כתב:

ויש אומרים . . . אבל במוצאי שבת של חנוכה ופורים מזכיר של שבת ולא של חנוכה ופורים, לפי שכל יום שאין בו קרבן מוסף אין הזכרתו חובה

(29) ספר השיחות תש"ד ע' 40, כנסמן בהערות המו"ל (אות קנד) לשוע"ר שם.

(30) וזאת דלא כמסקנת החיי אדם (סוף כלל מז), שמכיון שהמג"א נסתפק בזה, הרי כתב המג"א (בסי' רע"א ס"ק יד) שבמקום הספק צריך להזכיר.

בברכת המזון כמ"ש סי' תרפב (עיין לעיל סי"ד) ותרצה. והעיקר כסברא הראשונה.

וראיתי כמה מחברים חב"דיים שהורו כן, שלא לומר על הנסים³¹. ואני תמה עליהם, שהרי מסקנת רבינו היא "והעיקר כסברא ראשונה", היינו כהט"ז – שלא לחשוש להסתירה!³²

וכשנמשכה סעודת פורים לתוך השבת – הנה בזה גם המגן אברהם³³ מודה שיאמר 'על הנסים' ושוב יאמר 'רצה', ובלבד שלא התפלל ערבית³⁴.

ד. בהמשך להנ"ל יש להעיר לענין המקבל תוספת שבת בדבור, אם יכול להתפלל מנחה אח"כ. שבדין המקבל שבת בהדלקת נרות, דעת הראשונים³⁵ ברור שאינו יכול להתפלל אח"כ מנחה של חול. ואילו איש המדליק נרות שבת בברכה, אך בתנאי שאינו מקבל את השבת כעת, אין כאן כל סתירה ורשאי להתפלל מנחה אח"כ³⁶.

אכן, אם יבטא בשפתיו לקבל עליו תוספת שבת בדיבור, שוב אינו רשאי להתפלל מנחה³⁷. דתינח קדושת שבת נמשכת למוצאו, וכן בקדושת

(31) כן כתב בסדור דרך החיים סי' רטז ס"ב, והסכים על ידו הרא"ד לאוואוט בנתיב החיים שם, שציטט לשון שוע"ר הנ"ל. וכן הורה בקצות השלחן סי' מז ס"א. וכן פסק המשנ"ב סי' קפח ס"ק לג.

(32) בבדי השלחן שם הע' כג כתב שגם הט"ז יודה בכה"ג, מכיון ש'על הנסים' בא לפני 'רצה'. ולכן מציע לומר 'על הנסים' ב'הרחמן'. וכן כתב באשל אברהם (בוטשאטש).

אכן לפי המבואר בפנים, הסתירה בסדר שתי הקדושות כנראה לא הפריעה להט"ז, כל שאינו מבטא ניגוד להקדושה החולפת, וכוותי' נקיט רבנו. ולענ"ד אולי מכאן אכן הסמך של הוראת הרבי ריי"צ נ"ע הנ"ל, שהפורס מפה ומקדש יאמר בבהמ"ז רצה ואח"כ יעו"י.

(33) סי' תרצה סק"ט, בשם המרדכי. וכן הוא במאירי כתובות ז, ב (אגב דין סעודת חתונה אלמון שנשא אלמנה, שנתאחרה עד הלילה). אלא שהמשנ"ב (שם ס"ק לג) הורה שלא יאמר 'על הנסים' – על פי החיי אדם (כלל קנה סל"ב), שרואה כאן סתירה אע"פ שהזכרת פורים קדם. ולהעיר שלא הח"א ולא המשנ"ב הזכירו הסתירה בגלל הקידוש על הכוס.

אך להעיר שהמאירי שם מנמק "שהרי אף חמשה עשר יום נס הוא", עיי"ש.

(34) מגן אברהם שם כמה פוסקים. ומה שתפלת ערבית מהווה ניתוק יותר מקידוש, י"ל שבקידוש הוא רק קבלת קדושת היום החדש, ואילו תפלת ערבית עושהו לילה לגביה.

(35) הגהות מיימונית סוף פ"ה מהל' שבת; מרדכי שבת פ"ב סי' רצו; שו"ע או"ח סי' רסג סט"ו; שוע"ר שם ס"ז וסכ"ג.

(36) בשוע"ר סי' רסג ס"ז כתב שאין לסמוך על התנאי כי אם במקום הצורך. אך היינו בנשים, "אבל באיש המדליק אין בו שום מנהג כלל, ומעמידין על עיקר הדין שאין קבלת שבת תלויה בהדלקת נרות, אלא באמירת ברכו. ומכל מקום טוב להתנות לכתחלה".

(37) וכן הורה בשו"ת ארץ צבי ח"א סי' ס.

י"ט, ולכן יכול להזכירם במוצאי יומו אע"פ שכבר קידש הקדושה של עכשיו. ואף הזכרת היום החולף בברכת המזון, היינו בגלל ההמשכיות לתחלת הסעודה, שבאכילתו כזית לחם נתחייב בברכת המזון. אבל לא מצאנו 'המשך' ליום החול, ולכן אדרבה בזה שמקבל שבת בדבור ניתק עצמו מיום החול ושוב אינו יכול להתפלל התפלה של יום החול החולף.

ה. היוצא לדינא לפי כל הנ"ל:

הן בסעודת שבת שנמשכה לתוך ר"ח או יו"ט והן בסעודת יו"ט שנמשכה לתוך השבת – מזכיר של שבת ואח"כ של יו"ט או של ר"ח; הן בסעודת שבת שנמשכה לתוך פורים והן בסעודת פורים שנמשכה לתוך השבת – אומר 'על הנסים' ואח"כ 'רצה'. המקבל שבת בדבור שוב אינו רשאי להתפלל מנחה.



שכה 'על הנסים'

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

הרמ"א כתב בהל' ברכת המזון (סי' קפז ס"ד בשם הכל-בו סי' כה) שהשוכח על הניסים, יאמר ב'הרחמן': "הרחמן הוא יעשה לנו ניסים . . .", ואילו בהל' חנוכה (סי' תרפב סוס"א) כתב " . . . ניסים ונפלאות".

בשו"ע רבינו (סי' קפז סוס"ח) איתא שיאמר קודם יהיו לרצון האחרון "הרחמן הוא יעשה לנו ניסים ונפלאות", אבל בסידורו, בסדר ברהמ"ז, כתב רק "ניסים". וכן העתיק בקצות השלחן (מז, ז).

בדרך החיים (סי' רטו ס"ב, סידור 'תורה אור' תשמ"ז עמ' 703. ובנתיב החיים לבעל 'שער הכולל' לא העיר ע"ז מאומה), בקיצור שו"ע (סי' מד, סט"ז) ובערוך השלחן (סי' קפז ס"ט, סי' קפח ס"ז. סי' תרפב ס"ג. סי' תרצה ס"ב) כתבו "ניסים ונפלאות". ובחיי אדם (הל' תפילה כלל כד סכ"ד, והל' חנוכה כלל קנד סל"ט) השמיט לגמרי דין זה דהזכרה בסוף התפילה או ברכת המזון, וצ"ע.

ומעניין שבאנציקלופדיה תלמודית, ערך 'חנכה', כרך טז עמ' שנט ע"י ציון 772 כתבו "ניסים ונפלאות", ואילו בערך 'ברכת המזון', כרך ד טור

תצד ע"י ציון 307 כתבו ללא "ונפלאות". ולא העירו מאומה על השינויים בזה.

אשמח לדעת אם ידוע למישהו או נזכר באחרונים טעם השינויים בזה.



מתנות לאביונים

צבי רייזמן

מחבר "רץ כצב", ח' חלקים

א. במסכת מגילה (ז, ב) מסופר על אביי בר אבין ורבי חנינא בר אבין שהיו "מחלפי סעודתייהו להדדי" בפורים. בביאור המעשה נחלקו הראשונים.

רש"י פירש: "זה אוכל עם זה בפורים של שנה זו, ובשניה [בשנה הבאה] סועד חברו עמו". וביאר הב"ח (סי' תרצה סק"ו) את כוונתו: "דכיון דטעם משלוח מנות הוא כדי שיהא שמח ושש עם אוהביו, אם כן אם יסעוד אחד עם חברו ורעהו, הרי הם בשמחה ובטוב לב משתה יחד, ופטורים הם מעתה מחיוב משלוח מנות. והוא הדין בשנה שניה וכן בכל שנה, ועיקרו אתא לאשמועינן האי דינא דבסועד אצל רעהו פטורים שניהם מחיוב משלוח מנות. ולפי זה אין צריך לפרש כלל שהיו עניים, אלא אפילו בעשירים כן הדין".

אולם הר"ן פירש את המעשה באופן אחר: "לא היה לאחד מהם כדי שיוכל לשלוח לחברו ולהשאיר לעצמו, ולפיכך היו שולחים כל אחד סעודתם זה לזה, כדי לאכול סעודת פורים ולקיים משלוח מנות". וכפירושו נקטו להלכה הרמב"ם (הלכות מגילה פ"ב הט"ו) הטור והשו"ע (או"ח סי' תרצה סע' ד) וז"ל: "וכל המרבה לשלוח לרעים משובח. ואם אין לו מחליף עם חברו, זה שולח לזה סעודתו וזה שולח לזה סעודתו, כדי לקיים ומשלוח מנות איש לרעהו".

ומבואר בדבריהם, כי ממעשה "החלפת הסעודות" בין אביי בר אבין ורבי חנינא בר אבין, נלמדים הלכות משלוח מנות. לדעת הר"ן, הרמב"ם, הטור והשו"ע, ניתן לקיים משלוח מנות גם על ידי החלפת מנות הסעודה איש עם רעהו. ובפשטות, נחלקו בגדר דין משלוח מנות, האם צריך לקבל מנות, או שיש רק דין לשלוח. לפי רש"י, יסוד המצוה לקבל מנות מחברו,

ולפיכך כאשר מחליפים את הסעודות האחד עם השני, אין זה נחשב לקבלת משלוח מנות, ולא יוצאים בזה ידי חובה. כי לפי רש"י רק אחד קיים את המצוה, אחרת מדוע לא החליפו זה עם זה, ומדוע המתין לשנה הבאה. אולם לדעת הר"ן הרמב"ם, הטור והשו"ע, היות ויסוד המצוה הוא לשלוח מנות, להרבות את האחווה והרעות, דין זה מתקיים גם בהחלפת הסעודות.

קיום מצות מתנות לאביונים על ידי החלפת מנות

ב. ואילו לדעת הראב"ן בספר המנהיג (הלכות פורים סימן כה) ממעשה החלפת הסעודות המובא בגמרא, נלמדים הן הלכות משלו מנות והן הלכות מתנות לאביונים, כדבריו: "אביי ורבא מחלפי סעודתייהו להדדי, שלא היו עשירים, והיה כל אחד ואחד שולח לחברו שתי מנות שתיקן כל אחד בביתו, הרי שהיו מקיימים מנות בכל שנה איש לרעהו ומתנות לאביונים".

גם מדברי הרא"ש (מגילה פ"א סימן ז) שכתב: "שתי מנות לאדם אחד, ומתנות לאביונים שתי מתנות לשני בני אדם. אביי בר אבין ורב חנינא בר אבין מחלפי סעודתייהו להדדי", משמע שיש ללמוד ממעשה החלפת הסעודות הוראה הן לדיני משלוח מנות והן לדיני מתנות לאביונים. והדברים מפורשים בקיצור פסקי הרא"ש (שם) שנכתבו על ידי בנו של הרא"ש, רבנו יעקב בעל הטורים: "ואם החליף סעודתו בשל חברו יצא מידי מתנות". וכן נקט לדינא המשנה ברורה (סי' תרצד ס"ק ב) "אם החליף סעודתו בשל חברו יצא ידי מתנות, ועל כן עני המתפרנס מן הצדקה יתן שתי מתנות לשני אביונים ויחזרו הם ויתנו לו". ובשער הציון (ס"ק א) כתב מקור לדבריו: "גמרא והובא בפסקי הרא"ש [ומכאן תימה על מה שכתב רבי יעקב חיים סופר, ראש ישיבת כף החיים בירושלים, בספרו טוב להודות, כי בודאי נפלה טעות הדפוס בדברי קיצור פסקי הרא"ש, וצריך לומר "יצא מידי [משלוח] מנות", ונעלמו ממנו דברי השער הציון, וצ"ע].

ולמדנו מדבריהם ב' חידושים בהלכות מתנות לאביונים:

[א] גם עני מחוייב במצות מתנות לאביונים.

[ב] ניתן לקיים מצות מתנות לאביונים על ידי החלפת מנות בין איש לרעהו.

גדר חיוב מתנות לאביונים – מהלכות צדקה או מכלל חיוב שמחת פורים
ג. בדברי הב"ח (או"ח סי' תרצד ס"א) מצאנו את ההסבר לחיוב עני
במתנות לאביונים.

הב"ח דייק מלשון הטור (שם) "חייב כל אדם ליתן מתנות לעניים,
כלומר, כל אדם, אפילו עני המקבל צדקה חייב לתת ממה שנתנו לו לשאר
אביונים בפורים". וכתב הב"ח בטעם הדבר: "דאין דין מתנות לאביונים
בפורים כדין שאר צדקה, להכשר מצות פורים הוא לתת מתנות לאביונים,
וכדין ארבע כוסות בפסח [שגם עני המחזר על הפתחים חייב], ואפילו
משלוח מנות חייבים בו העניים, אע"פ שלא יספיק להם בסעודתם לאכול
עצמם ולשלוח גם לאחרים, וכדמשמע מרב חנינא ואביי. אם כן הוא הדין
למתנות לאביונים בפורים, אבל שאר צדקה דכל השנה אין עני המקבל
צדקה חייב בה, אלא פעם אחת בשנה יתן דבר מועט לצדקה, כדי לקיים
מצות צדקה". וכן נקט להלכה הט"ז (סי' תרצד ס"ק א) כדבריו: "כתב
מו"ח ז"ל, אפילו אני המתפרנס מהצדקה, כמו בד' כוסות של פסח. מה
שאין כן בשאר צדקה שאינו חייב רק פעם אחת בשנה כדי לקיים מצות
צדקה".

וביאור דבריהם, דהנה יש לדון בגדר מצות מתנות לאביונים, האם
החיוב הוא מהלכות צדקה, שתיקנו לקיים ביום הפורים את מצות הצדקה,
כדי שיהיו כל צרכי הפורים מצויים לעניים. או שהחיוב אינו קשור כלל
להלכות צדקה, אלא הוא נובע מכלל החיוב להרבות בשמחה בפורים, לתת
מתנות לאביונים, כדי לשמחם ביום הפורים.

ונראה כי נחלקו בזה רבותינו הראשונים. הרמב"ם (הלכות מגילה פ"ב
הי"ז) כתב: "מוטב לאדם להרבות במתנות אביונים מלהרבות בסעודתו
ובשלוח מנות לרעיו, שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב
עניים ויתומים ואלמנות וגרים, שהמשמח לב האומללים האלו דומה
לשכינה". ומשמע מדבריו, שטעם הענין להרבות במתנות לאביונים נובע
מחיוב השמחה בפורים, המפורש בדברי המגילה (אסתר ט, כב) "לַעֲשׂוֹת
אוֹתָם יְמֵי מְשֻׁתָּה וְשִׂמְחָה וּמְשֻׁלּוֹחַ מְנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ וּמִתְּנוּת לְאֲבִיוֹנִים".
וכדי שגם האביונים יהיו בשמחה בימי הפורים, חייבו לתת להם מתנות.

והדברים מפורשים בביאורו של הריטב"א (מגילה ז, ב) לדברי
הירושלמי (מגילה פ"א ה"ד) "כל הפושט יד נותנים לו", שהסיבה לכך היא
לפי "שאינן נתינה זו מדין צדקה גרידתא, אלא מדין שמחה, שהרי אף

לעשירים יש לשלוח מנות, ולפיכך נהגו ליתן מעות פורים לגויים ואפילו עשירים". ומפורש בדבריהם, כי גדר מצות מתנות לאביונים אינו מדין צדקה, אלא מדין השמחה בפורים.

ומעתה מבוארים דברי הב"ח והט"ז שגם עניים מחוייבים במתנות לאביונים, שהרי ב"שאר צדקה דכל השנה אין עני המקבל צדקה חייב בה", אלא זהו מכלל חיוב השמחה בפורים, שגם עניים אינם פטורים ממנו [וכעין שמחוייבים העניים בארבע כוסות בפסח]. ואם כן מוכח "דאין דין מתנות לאביונים בפורים כדין שאר צדקה".

ד. ברם בתרגום נאמר (אסתר ט, כב) "ומתנות לאביונים – ומעהא דצדקה". ופשטות כוונתו, שגדר מצות מתנות לאביונים הוא נתינת מעות צדקה לעניים, ככל חיובי הצדקה, שתיקנו באופן מיוחד לקיים ביום הפורים את מצות הצדקה, כדי שיהיו כל צרכי הפורים מצויים לעניים.

וכן נראה מדברי שבלי הלקט שכתב (ענין פורים, סי' רב) "מצאתי בשם רבינו שלמה זצ"ל, במעות פורים אין קצבה, כל מה שירצה האיש ליתן יתן, מפני שהוא צדקה, וצדקה כל אחד ואחד לפי עינו הטובה יתן".

וכן מבואר במש"כ השערי תשובה (סי' תרצה ס"ק ט) בביאור דברי הרמ"א (שם ס"ד) "ואשה חייבת במתנות לאביונים ומשלוח מנות כאיש. ואשה תשלח לאשה ואיש לאיש, אבל לא בהיפך, שלא יבוא איש לשלוח לאלמנה ויבואו לידי ספק קידושין, אבל במתנות לאביונים אין לחוש". וביאר השערי תשובה: "היינו בסתמא שרינן שישלח לה [במתנות לאביונים] בתורת צדקה, ואין לחוש שיבוא לידי ספק קידושין כמו דחיישינן במנות". ומבואר בדבריו שהחילוק בין משלוח מנות למתנות לאביונים הוא, שחיוב משלוח המנות הוא משום שמחת הפורים, ועל כן כאשר איש שולח לאשה מנות, יש לחשוש שעשה כן על מנת לקדש אותה. מה שאין כן במתנות לאביונים, היות וברור למעלה מכל ספק שכל מטרת הנתינה אינה אלא לצדקה, אין בכך חשש קידושין, ומותר לאיש לתת מתנות לאביונים לאשה.

ויש להוסיף ולדייק בדעת מרן השו"ע, שהפריד בין דיני מתנות לאביונים, שנכתבו בסימן מיוחד (תרצד), להלכות משלוח מנות, שנכללו ב"דיני סעודת פורים (סימן תרצה ס"ד), כי לדעתו גדר מצות מתנות לאביונים אינו שייך לדיני שמחת הפורים, שמקומם נקבע בדיני סעודת

הפורים ומשלוח המנות, אלא זהו דין בהלכות צדקה, ועל כן קבעם בסימן מיוחד בפני עצמו, ולא כללם עם שאר דיני שמחת הפורים.

ובספר הררי קדם (סימן רו) הביא הגרי"ד סולובייצ'יק בשם זקנו הגר"ח מבריסק שאמר כי "מתנות לאביונים הוא חיוב מסויים ליתן צדקה ביום הפורים". והוסיף והסתפק: "וצ"ע דאם יש בזה קיום מצות צדקה, בודאי כל המוסיף מקיים בכל פרוטה ממצות צדקה נוספת. ומדברי הרמב"ם (הלכות מגילה פ"ב הי"ז) "מוטב לאדם להרבות במתנות אביונים מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לרעיו", נראה שאין בזה קיום מצוה בפני עצמה, אלא שהוא רק משובח".

ה. והנה בדברי הב"ח והט"ז נתבאר, שהטעם לכך שגם עניים מחוייבים במתנות לאביונים, הוא בגלל שחיוב זה הוא מכלל חיוב השמחה בפורים, שגם עניים מחוייבים בו היות ו"שאר צדקה דכל השנה אין עני המקבל צדקה חייב בה, אלא פעם אחת בשנה יתן דבר מועט לצדקה, כדי לקיים מצות צדקה".

ברם הבן איש חי בשו"ת תורה לשמה (סימן קצא) כתב בטעם הדבר ששני עניים שנתנו מתנות לאביונים האחד לשני, יצאו ידי חובה, מטעם אחר, שהרי הרמב"ם (הלכות מתנות עניים פ"ו הי"ד) פסק על פי דברי הירושלמי "ב' עניים שקיבלו שדה באריסות, זה מפריש מעשר עני מחלקו ונותן לחברו, וכן חברו מפריש מחלקו ונותן לו". וכיוצא בזה פסק השו"ע בהלכות צדקה (יו"ד סי' רנא סע' יב) "שני עניים שחייבים ליתן צדקה, יכול כל אחד מהם ליתן צדקה שלו לחברו", ונקט הבן איש חי "והוא הדין בתנות לאביונים, דמהני לעשות כן".

ומפורש בדבריו, שגם אם חיוב מתנות לאביונים הוא מהלכות צדקה, יוצאים האביונים ידי חובת המצוה, כאשר מחליפים את המתנות איש עם רעהו, מכיון שגם בהלכות צדקה ומעשר עני, יוצאים ידי חובת קיום המצוה על ידי החלפת מתנות [או מעות] האחד עם השני.

נמצאנו למדים, שהן לפי הב"ח והט"ז והן לפי הבן איש חי בשו"ת תורה לשמה, גם עניים מחוייבים במשלוח מנות. אלא שנחלקו בטעם הדבר. לדעת הב"ח, החיוב נובע מדין השמחה בפורים, כי מהלכות צדקה עני אינו מחוייב לתת לחברו צדקה בפורים. אבל לדעת הבן איש חי, גם מהלכות צדקה "שני עניים שחייבים ליתן צדקה, יכול כל אחד מהם ליתן צדקה שלו לחברו".

ו. לעומתם, כתב הפרי חדש (סי' תרצד ס"ק א) וז"ל: "יש מי שכתב שעני המתפרנס מן הצדקה שחייב גם הוא במתנות לאביונים, ואין לזה טעם, אלא מסתברא ודאי דפטירי". ואילו בדין משלוח מנות, כתב הפרי חדש (סי' תרצה סק"ד) "עני המתפרנס מן הצדקה מסתברא דגם הוא מיחייב במצות משלוח מנות, וכדמוכח מההיא דפ"ק דמגילה דמחלפי סעודייתהו להדדי". ותמה עליו הפרי מגדים (משבצות זהב סי' תרצד ס"ק א) "ע"י פרי חדש בסי' תרצ"ה כתב דעני חייב במשלוח מנות, וכאן כתב דפטור ממתנות לאביונים, וצ"ע דהכל היו בכלל הנס, כאשר".

וכוונתו להקשות, מדוע לדעת הפרי חדש, נפטרו עניים מחיוב מתנות לאביונים, והרי לכאורה כשם שנשים הפטורות מכל מצוות עשה שהזמן גרמן, מחוייבות במצוות הפורים בגלל ש"אף הם היו באותו הנס", כך גם עניים, אפילו אם נאמר שיש לפטור אותם מחיוב מתנות לאביונים בגלל שהם פטורים מחיוב צדקה, מכל מקום יש לחייבם בגלל ש"אף הם היו באותו הנס".

ונראה כי הפרי חדש סבר, כי חלוקים מצוות משלוח מנות ומתנות לאביונים במהותם. ובעוד שמצות משלוח מנות היא משום שמחת הפורים, ולכן גם עניים מחוייבים בה, לעומת זאת מצות מתנות לאביונים אינה משום שמחת הפורים, אלא מהלכות צדקה. ולכן לדעת הפרי חדש, מכיון שמהלכות צדקה עני אינו מחוייב לתת לחברו צדקה בפורים, יש לפטור את העניים מחובת מתנות לאביונים בפורים.

[ומידידי ד"ר שמואל יהודה ליבוביץ הי"ו שמעתי, כי רבי יצחק זילברשטיין, רבה של רמת אלחנן בבני ברק, הביא ראיה להלכה שעניים יוצאים ידי חובת מתנות לאביונים בהחלפת מעותיהם זה עם זה, מדברי המשנה בנזיר (פ"ה מ"ה) "הריני נזיר ועלי לגלח נזיר, ושמע חברו ואמר ואני ועלי לגלח נזיר [ואני במקומו של נזיר אחר להביא קרבנותיו ביום תגלחתו, רש"י בנזיר (יא, ב) ד"ה אמר] אם היו פקחים, מגלחים זה את זה [מביא זה קרבנותיו של זה וזה קרבנותיו של זה, ויהיו פטורים מלהביא קרבן אחר, רש"י שם ד"ה אם]. ויש ללמוד מדברי המשנה, שאפשר לצאת ידי חובת קרבן הנזיר גם בהחלפת הקרבנות, ולכן מסברא יש לומר שגם בחיוב מתנות לאביונים יוצאים ידי חובת המצוה בהחלפה בין איש לרעהו. ברם לענ"ד צ"ע מנין לו להשוות דיני קרבנות למצוות מתנות לאביונים, שמא הלכה זו מתייחסת אך ורק לקרבנות, וצ"ע].

...

ונראה לדון בכמה נפק"מ למעשה בדיני מתנות לאביונים, התלויים בגדר המצוה, האם יסודה בדיני שמחת הפורים, או מהלכות צדקה, כדלהלן.

שיעור החיוב

המשנה ברורה (סי' תרצד ס"ק ב) הביא בשם חידושי ריטב"א כי שיעור הנתינה הוא "אפילו שתי פרוטות, דשוה פרוטה חשובה מתנה, אבל לא בפחות". והוסיף מדברי הפמ"ג שכתב "דלכתחילה צריך ליתן לאביון דבר הראוי ליהנות ממנו בפורים מאכל או מעות שיוכל להוציא בפורים".

ובספר מעדני יום טוב (מועדים ח"ו סימן פז) כתב: "וצריך לומר דבפרוטה גם כן שייך שמחה לעני, אבל בזמן הזה שענינו רואות שפרוטה ששוויו בערך חמש אגורות (השנה שנת תשס"ו) אינו מביא שום שמחה לעני, לכאורה גם הריטב"א יודה דבעי יותר מזה". והביא מדברי הגרי"ש אלישיב (שבות יצחק פורים פ"ח הערה ב) "דגם בזמן המשנה ברורה היה שייך לקנות בפרוטה יותר משיעור כל דהו, אבל בזמנינו אין ערך לפרוטה בכלל, ואין יוצאים ידי חובה בזה. ולכן יש ליתן שיעור מתנה יותר משוה פרוטה. וכיון דלכתחילה יתן שיעור מתנות לאביונים שגם משמחו, אם כן יתן השיעור שיש בה כדי לשמח את העני והוא בערך חמישים ש"ח לכל עני".

ומשמע מדברים אלו, כי גדר מצות מתנות לאביונים אינו מהלכות צדקה, אלא מכלל שמחת הפורים, שכן כדי לקיים מצות צדקה די בפרוטה, ואם אנו רואים שצריך שיעור שיש בו כדי לשמח את העני, הרי זה רק משום שגדר מצות מתנות לאביונים הוא מדיני שמחת הפורים, וכמו שביאר בשו"ת בית אבי (ח"ד סימן מז) "מרובה מידת מתנות לאביונים ממצות צדקה, דהרי מתנות לאביונים להרבה פוסקים מחוייבים גם עניים, וגם יש דינים מיוחדים במתנות לאביונים דלכתחילה צריך ליתן לאביון דבר הראוי ליהנות ממנו בפורים מאכל או מעות שיוכל להוציאו בפורים. ובשערי תשובה (סי' תרצד ס"ק א) הביא בשם מחזיק ברכה, שכתב דאם נותן מעות צריך שיעור שיקנה ג' ביצים. אבל במצות צדקה אין שיעור".

מתנות לאביונים ממעות מעשר

כתב המגן אברהם (ריש סי' תרצד) בשם השל"ה: "חייב כל אדם ליתן לפחות ב' מתנות לב' עניים, משלו, ולא משל מעות מעשר". ובטעם הדבר, כתב בספר שערים המצויינים בהלכה (סי' קמב ס"ק ז) על פי דברי הגמרא במסכת ביצה (יט, ב) "כל דבר שבחובה, אינה באה אלא מן החולין".

וגם מדין זה נשמע, כי גדר מצות מתנות לאביונים אינו מהלכות צדקה, אלא מכלל שמחת הפורים. שכן אם החיוב נובע מדיני צדקה, לכאורה אין כל מניעה לתת את המתנות לאביונים ממעות מעשר. ורק אם נאמר שגדר החיוב הוא מצוה מחודשת משום שמחת פורים, הרי זה "דבר שבחובה", שאינו בא ממעות מעשר אלא "מן החולין".

מחילת חוב

בספר הליכות שלמה (מועדים ח"ב פי"ט סכ"ד) מובא בשם הגרש"ז אוערביך: "אין אדם יוצא ידי חובת מתנות לאביונים במחילת חוב שיש לו על העני". וטעם הדבר (שם הערה לז) "דמלוה להוצאה ניתנה, ולכך דיינינן ליה כאין המעות בעין, ואין כאן נתינה לענין זה. ותו, דהמצוה ליתן לו מעות שיוכל להשתמש בהם כרצונו, ולא כשנותן לו למטרה מסויימת בלבד. ומשום כך הוא הדין בנותן מעות בעין לאביון, אלא שמתנה עמו שיפרע בהם חובו, או מסרם לחנווני לפרוע בכך בסתר חובותיו של האביון, וכן כל כיוצא בזה, דאינו יוצא בזה מצות מתנות לאביונים, כי המצוה היא ליתנם לו שיעשה בהם כרצונו".

ומשמע מהלכה זו כי גדר מצות מתנות לאביונים אינו מהלכות צדקה, אלא מכלל שמחת הפורים. משום שאם החיוב הוא מדיני צדקה, מדוע שלא יוכל לצאת ידי חובת מתנות לאביונים במחילת חוב, והרי במחילת חוב ודאי מקיים מצות צדקה. משמע איפוא, כי חיוב מתנות לאביונים נובע מחמת המצוה להרבות בשמחה בפורים, ובשל כך יש לומר, שנתינה שיש בה ריבוי שמחה הוא רק כשנותן לאביון מעות שיכול להשתמש בהם כרצונו, ולא כשהנתינה היא באופן של מחילת חוב.

מתנה על מנת להחזיר

הביאור הלכה (סי' תרצד ס"א ד"ה ליתן) הסתפק בנדון "מתנה לאביון אי מהני על מנת להחזיר". והוסיף: "ומשלוח מנות לא מהני [במתנה על מנת להחזיר], כי מצוה מאכל ומשקה שישמחו בפורים.

והנה אם גדר מצות מתנות לאביונים הוא מהלכות צדקה, פשיטא שאין מקיימים מצות צדקה במתנה על מנת להחזיר. ורק אם גדר החיוב הוא משום מצות השמחה בפורים, שפיר יש מקום להסתפק, שמא יש שמחה בעצם הנתינה, ואפילו שזו מתנה על מנת להחזיר.

כאשר העני אינו יודע ממי קיבל את המתנות

בשו"ת בית אבי (בהמשך דבריו המובאים לעיל) הביא בשם רבי יוסף ענגיל "שכתב לחדש בספרו גליוני הש"ס (שבת י, ב) דבמתנות לאביונים, כיון דכתיב לשון מתנה, צריך המקבל לידע מי הוא הנותן, ואינו יוצא ידי חובה כשאין העני יודע ממי נוטלה. ומקורו מדברי המהר"ל מפראג בספרו גור אריה (שבת י, ב), שמחלק בין שם מתנה לשם צדקה, שמתנה הוא ענין נתינה וקבלה שנותן מהנותן להמקבל, ולכן צריך המקבל לידע מי הוא הנותן, כדי שתהיה נתינה וקבלה, דנתינה בלי קבלה גם הנתינה איננה נתינה שלימה. מה שאין כאן בצדקה דאינה נתינה ומתנה, רק לפרנס העני, לכן אין צריך להודיעו".

ונראה כי לדעת רבי יוסף ענגיל שהאביון צריך לדעת ממי קיבל את המתנות, ודאי שחיוב מתנות לאביונים אינו מהלכות צדקה, שהרי בהלכות צדקה, "מתן בסתר" היא הנתינה המעולה ביותר, כמפורש בדברי הרמב"ם בסוף הלכות מתנות עניים, שכתב "שמונה מעלות יש בצדקה, זו למעלה מזו", ולאחר שהביא את המעלה העליונה "להחזיק ביד ישראל שמך ונותן לו מתנה או הלואה או עושה עמו שותפות או ממציא לו מלאכה כדי לחזק את ידו עד שלא יצטרך לבריות לשאול", כתב: "פחות מזה הנותן צדקה לעניים ולא ידע למי נתן, ולא ידע העני ממי לקח, שהרי זו מצוה לשמה".

אלא שאם נאמר שגדר חיוב מתנות לאביונים הוא משום שמחת הפורים, יש לתמוה על דברי רבי יוסף ענגיל, מדוע אין יוצאים ידי חובת המצוה גם כשאין העני יודע ממי קיבל את המתנות, סוף כל סוף הרי הנתינה גרמה לו שמחה, וכפי שאכן תמה הבית אבי: "אבל תכלית מצות מתנות לאביונים הוא לשמח לב העניים, כמפורש בדברי הרמב"ם [לעיל

אות ג], ולכן לפי זה זיל בתר טעמא, מתנות לאביונים הוא לשמח לב העניים, ובכל אופן של נתינה, מטרת המצוה נתמלאה [אפילו כשאין העני יודע ממי קיבל את המתנות], ולכן צ"ע בדברי הגאון ר"י ענגיל הנ"ל.

נתן לעני אך העני לא הסכים לקבל

בדיני משלוח מנות, פסק הרמ"א (סי' תרצה ס"ד) "ואם שולח מנות לרעהו והוא אינו רוצה לקבלם, או מוחל לו, יצא". וכתב המשנה ברורה (ס"ק כג) "מוחל לו, רוצה לומר שאומר הריני כאילו התקבלתי".

ויש לדון האם יוצא ידי חובת מצות מתנות לאביונים, כאשר רצה ליתן מתנות לאביון, והלה לא הסכים לקבלם ממנו.

ונראה כי דין זה תלוי בגדר חיוב מתנות לאביונים. אם חיוב מתנות לאביונים הוא מהלכות צדקה, אין כל ספק שאם האביון לא קיבל לידי את המתנות, לא נתקיימה המצוה, שהרי קיום מצות הצדקה הוא רק כשהעני מקבל לידי את כספי הצדקה. אולם אם גדר החיוב הוא משום מצות השמחה בפורים, יתכן שכשם שמצות משלוח מנות יוצא ידי חובה כאשר שלח לרעהו והלה לא רצה לקבל, בגלל שסוף כל סוף עצם משלוח כבר גרם לריבוי השמחה, כך גם יוצא ידי חובת מצות מתנות לאביונים, אשר כאמור, תכליתה להרבות בשמחת העניים, גם כאשר האביון לא קיבל את המתנות לידי בפועל, שכן כבר בעצם הרצון לתת לו את המתנות, נגרמה לו שמחה בפורים.

קיום מצות משלוח מנות ומתנות לאביונים בנתינה אחת

רבי עקיבא איגר הביא בגליון השו"ע (סי' תרצה ס"ק ב) את דברי הטורי אבן (מגילה ז, א) שהסתפק "אם שלח שתי מנות לאיש עני, אם יוכל לחשבם לתרתי, לקיום משלוח מנות, דגם העני בכלל איש לרעהו, ולקיום מתנות לאביונים, ואם נותן עוד מתנה לעני אחד, יצא".

ומסתבר כי ספק זה יתכן רק אם נאמר שגדר חיוב מתנות לאביונים הוא משום שמחת הפורים, ויש איפוא מקום לומר, שמכיון והן חיוב משלוח מנות והן חיוב מתנות לאביונים יסודם אחד – מצות שמחת הפורים, שפיר יכול במשלוח שתי מנות לעני, לצאת ידי חובת שניהם. אולם אם גדר מצות מתנות לאביונים הוא מהלכות צדקה, מהיכי תיתי שיכול לצאת ידי חובת שני חיובים שונים בנתינה אחת [ואף שמצינו ברכה אחת על שני

חיובים שונים, אך כאן יש חיוב "נתינה", דהיינו נתינה אחת, ולכן לא ניתן לקיים בה שני חיובים שונים].

כוונה בקיום מצות מתנות לאביונים

כתב המגן אברהם (סי' תרצב ס"ק א) בשם השל"ה: "ויכוון בברכת שהחיינו גם כן על משלוח מנות וסעודת פורים, שהם גם כן מצוות", ובמשנה ברורה (שם) הביא דבריהם. ומדוייק בזה, שמצות מתנות לאביונים אינה נכללת בכוונה שצריך לכוון בברכת שהחיינו ביום הפורים.

אולם הפרי מגדים (אשל אברהם שם) כתב: "ויכוון להוציא משלוח מנות ומתנות לאביונים בברכת שהחיינו". וכן מבואר בדברי המשנה ברורה (סי' תרצה ס"ק ד) שכתב: "ועיין בפמ"ג שכתב דענין סעודת פורים ומתנות לאביונים ומשלוח מנות אפשר דצריך כונה על זה לשם מצוה". ומבוארת בזה מחלוקת הפוסקים, האם צריך כוונה במצות מתנות לאביונים. לדעת המג"א והשל"ה, אין צריך לכוון בקיום מצוה זו, אך לדעת הפמ"ג צריך לכוון, וצ"ב במה נחלקו [והמשנ"ב לכאורה סתר משנתו, שהביא מחד גיסא את דברי המג"א בשם השל"ה, ומשמע שאין צריך לכוון בקיום מצות מתנות לאביונים, ומאידך הביא את דברי הפמ"ג שכן צריך לכוון, וצ"ע].

ונראה על פי המבואר בספר אהבת צדקה (פרק א סט"ז) שכתב בשם הנודע ביהודה והקובץ שיעורים כי "מצות צדקה אינה צריכה כוונה. ולכן, הנותן צדקה יוצא ידי חובתו גם אם לא התכוון לשם מצות צדקה, כיון שיש תוצאה ותועלת בעשייתו". ולפי זה, אם גדר מצות מתנות לאביונים הוא מהלכות צדקה, אין צורך לכוון בשעת קיום מצות מתנות לאביונים, כי מצות צדקה אינה צריכה כוונה.

אולם אם גדר חיוב מתנות לאביונים הוא משום שמחת הפורים, נראה שצריך לכוון בקיום המצוה, כמו שכתב בספר מעדני יום טוב (בהמשך דבריו המובאים לעיל) "דאע"פ דהמשנ"ב (סי' ס ס"ק י) כתב בשם החיי אדם, דגם במצוה דאורייתא דהכוונה לעיכובא, מכל מקום אם מוכח לפי הענין שעשייתו היא כדי לצאת, אע"פ שלא כוון בפירוש, בכל זאת יצא. שאני הכא בהני תלת מצוות היום [סעודת פורים, משלוח מנות ומתנות לאביונים] דרגיל לקיימם, ואפילו מתנות לאביונים הרי רגיל ליתן צדקה, ולכן לפי מש"כ דמצוה זו אינה רק משום צדקה אלא גם משום שמחת

היום, לכתחילה יש לכוון בה לקיים מצות מתנות לאביונים, שהיא מצות צדקה ושמחת היום".

מתנות לאביונים קטנים

כתב הבן איש חי (שנה ראשונה, פרשת תצוה אות טז) "ומשלוח מנות צריך לשלוח לגדול, אבל מתנות לאביונים אפילו נתן לקטן יצא ידי חובתו". ובכף החיים (סי' תרצד אות יב) הביא דבריו והוסיף: "והיינו בקטן שמבין שנותנים לו מעות פורים".

וכתב ידידי רבי נתן זוכובסקי בספרו דביר הקודש (מועדים, פורים סימן ו) "אם מתנות לאביונים מדין צדקה, אז בודאי דאפשר לצאת כשנותנים לקטנים, וגם כשאינם מבינים, דזה מעות פורים. דהרי החיוב הוא צדקה רק נקבע לחובה בפורים, ואם כן כל שנותן לקטן מהני. אבל להני דס"ל דהוא דין בפני עצמו מהכשר מצות פורים, אם יש לומר דבעינן שהקטן ישמח על ידי זה, וכן יש לומר דבעינן שיבין דזה מעות פורים, ואז מתקיים הדין דלהרבות בשמחה בפורים. אבל במשלוח מנות יש לומר דאף דאיכא שמחה, הרי כתיב איש לרעהו, וא"כ יש לומר ככף החיים דכל שאינו איש לרעהו, ליכא ריבוי שמחה, ולכן כששולח לקטנים אינו יוצא ידי חובה".

נתנו עבורו מתנות לאביונים – האם יצא ידי חובה

הערוך השולחן (סי' תרצו ס"ג) כתב: "יראה לי דלצאת לדרך מביתו בפורים אינו נכון, דעיקר שמחה היא עם בני ביתו כדכתיב ושמחת אתה וביתך במעשר שני, וברגלים כתיב ושמחת אתה ובנך ובתך, אם לא שהנסיעה נחוצה היא לו, ומצוה להיות פורים בביתו עם אשתו וזרעו. וגם הנוסע בדרך והוא מוכרח לעמוד באיזה מקום לקריאת המגילה, יראה לעמוד גם איזה שעות ולקיים סעודת פורים ומשלוח מנות ומתנות לאביונים, ואינו מועיל מה שבביתו נותנים בשבילו, ואפשר דבמתנות לאביונים יצא, אבל בשילוח מנות שלא בפניו ודאי דלאו כלום הוא".

וכתב בספר דביר הקודש (בהמשך דבריו המובאים לעיל) שחילוקו של הערוך השולחן בין משלוח מנות למתנות לאביונים, מובן רק "אם נאמר דחיוב מתנות לאביונים הוא מדין צדקה, אם כן יש לומר דבמשלוח מנות שזה להרבות שמחה ורעות, בעינן שהנותן ישתתף בזה. אבל במתנות לאביונים, דהעיקר שהשני יקבל, לא בעינן שיהא בביתו. אבל לדעת הריטב"א וכן נתבאר בדעת הב"ח והפמ"ג, דגם מתנות לאביונים הוי מצוה

מיוחדת של פורים וגדרה להרבות השמחה, אם כן יש לומר דכמו דבמשלוח מנות אינו יוצא, הוא הדין במתנות לאביונים, דבתרוייהו הגדר להרבות שמחה, ואם יש סברא דכל זה רק כשהוא בביתו כמו שנקט הערוך השולחן, הוא הדין במתנות לאביונים".

סדרי קדימויות לאלו אביונים עדיף לתת

במצות צדקה מצינו סדרי קדימויות, כמבואר בשולחן ערוך בהלכות צדקה (יו"ד סי' רנא ס"ג) "הנותן לבניו ובנותיו הגדולים שאינו חייב במזונותיהם כדי ללמד את הבנים תורה ולהנהיג הבנות בדרך ישרה וכן הנותן מתנות לאביו והם צריכים להם הרי זה בכלל צדקה אינו בנו ולא אביו אלא "קרובו צריך להקדימו לכל אדם, ואחיו מאביו קודם לאחיו מאמו, ועניי ביתו קודמין לעניי עירו, ועניי עירו קודמין לעניי עיר אחרת, ויושבי ארץ ישראל קודמין ליושבי חוצה לארץ". וכמו כן אשה קודמת לאיש, וכהן ללוי, לוי לישראל, וממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ (שו"ע שם סע' ח-ט).

ועל פי זה כתב בשו"ת משנת יוסף (ח"ט סימן קפא) נפק"מ אם גדר מתנות לאביונים הוא מהלכות צדקה או מדיני שמחת הפורים, שהרי סדרי הקדימויות נאמרו **בהלכות צדקה**, אבל "אם מתנות לאביונים הוא חיוב בפני עצמו [מדין שמחת הפורים, ולא משום הלכות צדקה] אם כן אין בו דיני קדימה דצדקה".

שינוי מעות מתנות לאביונים למטרות צדקה אחרות

במסכת בבא מציעא (עח, ב) אמרו: "מגבת פורים לפורים", ופירש רש"י: "מעות שגובין הגבאים מבני העיר לחלק לעניים לסעודת פורים, כולה יתנוה לעניים דפורים". והקשו התוספות (שם ד"ה מגבת) "ואם תאמר דאמרינן בערכין (ו, ב) מעות של צדקה מותר לשנותן בכל מה שירצה, ואפילו באו לידי גבאי". ותירצו: "ויש לומר דדווקא בפורים אמרינן הכא דאין לשנות". וחילוק זה נקבע להלכה בשו"ע (או"ח סי' תרצד ס"ב) "אין משנים מעות פורים לצדקה אחרת". ואילו בהלכות צדקה (שו"ע יו"ד סי' רנט ס"א) נפסק: "האומר סלע זו לצדקה, או שאומר הרי עלי סלע לצדקה, והפרישו, עד שלא בא ליד הגבאי יכול לשנותו, בין ללוותו לעצמו בין להלוותו לחבירו ויפרע אחר תחתיו".

ומוכח איפוא גם מהלכה זו, שחיוב מתנות לאביונים אינו מהלכות צדקה, אלא זהו חיוב בפני עצמו משום שמחת הפורים, ולכן אסור לשנות ממעות הפורים לנתינה אחרת, בניגוד לכל צדקה, שיש אופנים שמותר לשנות בנתינתה.

זאת ועוד, בהגהות אשרי (מגילה פ"א ס"ז) כתב: "מעות שחשב בלבו לחלקם ביום פורים, אינו רשאי לשנותם אלא אותם מעות עצמן חייב לחלק". וכתב המשנה ברורה (סי' תרצד ס"ק ו) "והטעם דס"ל דצדקה יש לו דין הקדש, וחייב לקיים מחשבתו אף שלא הוציא בשפתיו".

אולם בהלכות צדקה, אמנם נקבע להלכה ברמ"א (יו"ד סי' רנח סי"ג) "אם חשב בלבו ליתן איזה דבר לצדקה חייב לקיים מחשבתו. ואין צריך אמירה אלא, דאם אמר היו כופין אותו לקיים". אך בשו"ת בית שלמה (יו"ד ח"ב סי' קט) ובשו"ת בית יצחק (יו"ד ח"ב סי' פב) נקטו שגם אם מחשבה מחייבת בצדקה, זוהי רק התחייבות שיש לקיים מדין נדר, אך אין הממון נעשה ממון עניים, ונחשב כשייך לעני מסויים. ונפקא מינה, שאם מת לאחר שנדר במחשבה להקדש או לצדקה, אין יורשיו צריכים לקיים מחשבתו מכיון שבמחשבה גרידא אין זה כ"מסירה".

ולכאורה משמע מדברי ההגהות אשר"י שאת המעות שחשב בלבו לחלקם ביום פורים "אינו רשאי לשנותם אלא אותם מעות עצמן חייב לחלק", שהתחייבות לתת מעות הפורים [מתנות לאביונים] חמורה יותר מכל התחייבות לצדקה במחשבה, והמעות נחשבים כמסורים לידי העניים, וכממוןם. וההסבר לכך, כי גדר חיוב מתנות לאביונים אינו מהלכות צדקה, אלא מדיני שמחת הפורים, ועל כן כבר במחשבה נעשה כממון האביונים [אולם לא ברור האם נעשה כממון של עני מסויים, או של העניים בכלל, וצ"ע].



הכרזת מספר עמודי המגילה באמצע הקריאה

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר – בעלוויו, וואשינגטאן

פעמים מחמת ריבוי המשתתפים בקריאת המגילה "ברוב עם הדרת מלך"³⁸, ובפרט האורחים הרבים והכאת המן וכו', מתבלבלים כמה מהשומעים היכן אוזחו הקורא בקריאת המגילה, ויש לברר האם מותר לבעל הקורא להכריז את מספר העמוד בספרים הנדפסים שיוכלו המשתתפים להמשיך ולעקוב אחרי הקריאה.

א. בשו"ע (סי' תרצב ס"ב) כותב "אין לשוח בעוד שקורין אותה" וכתב המג"א (שם סק"ד) "והקורא עצמו רשאי להפסיק כמו בקריאת שמע". הרי מפרש המג"א (וכן פירש הלבושי שרד את דבריו) דהשו"ע מיירי אודות השומע שאסור לו להפסיק וכמבואר בסי' תר"צ דאפילו תיבה אחת שלא שמעה לא יצא ידי חובתו, אבל בקורא עצמו דליכא האי טעמא דשמא לא ישמע ואין בו רק איסור הפסקה לבד, דינו כמו בקריאת שמע דיש חילוק בין אמצע הפרק או בין הפרקים היכן מותר להפסיק, מפני הכבוד ומפני היראה וכו'.

וכן כתב המשנה ברורה (שם סק"ט) "אין לשוח בעוד שקורין אותה היינו בין השומע ובין הקורא אסור להם לשוח לכתחילה ואפילו בדברי תורה, ולענין דיעבד יש חילוק, דהשומע אם שח בעת הקריאה לא יצא אפילו אם חיסר לשמוע תיבה אחת, דהא לא שמעה כולה, אבל הקורא יצא, ולפעמים אפילו לכתחילה מותר כגון לשאול בין הפרקים מפני הכבוד כמו לענין ק"ש בסימן ס"ו".

ב. בדין וטעם איסור שיחה בשעת המגילה כתב הרשב"א³⁹ "אפילו שח אין השיחה מפסקת. כי מן הדין אין שיחה הפסק אלא בשסח בין הברכה להתחלת המעשה, כמי שסח בין ברכת הלחם לאכילה זולתי לדברים הצריכין שהן מכלל האכילה כטול כרוך אי נמי גביל לתוריה. וכן בכל ברכה שעל מעשה כבין ברכת תקיעת שופר לתקיעה ובין ברכת תפילין להנחתן.

38 משלי יד, כח.

39 שו"ת הרשב"א ח"א סי' מד הובא בבית יוסף סי' תרצב, וברמ"א סי' תרצ ס"ה.

אבל אחר התחלת המעשה או המצוה שברך עליה אינו הפסק ואינו חוזר. זכר לדבר ברכת הלחם לאחר שהתחיל לאכול שיכול להסיח. אלא שברכות שעל המצוה ראוי שלא להסיח עד גמר המצוה כקריאת התורה והמגלה והבדיקה ושמיעת קול שופר וקריאת ההלל וכל כיוצא בזה. והסח גוערין בו כדי שיכוין לבו למצוה. אבל אם סח אינו חוזר. והראיה גם כן פוסק באמצע ההלל משום הכבוד ששואל או משיב האי כדיניה והאי כדיניה ואינו חוזר ומברך". מבואר ברשב"א דאף שאין איסור מעיקר הדין להפסיק באמצע המגילה בכ"ז לכתחילה לא יפסיק בשיחה וכו' "כדי שיכוין לבו למצוה".

ובטור אורח חיים סימן תרצב הובאה מחלוקת בעל העיטור והטור אם מותר להפסיק באמצע הקריאה, וז"ל: "ובעל העיטור ז"ל כתב מסתברא כיון שברכה אחרונה [הרב את ריבינו, ראה מגילה כא, ב] 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".

והבית יוסף שם דחה דברי הטור, וביאר את סברת בעל העיטור, וז"ל: "ומ"ש רבינו ואינו נראה דכיון שהוא מברך צריך שלא להפסיק וכו'. אינה טענה דכיון שאינו מחוייב לברך לבסוף נמצא שברכה זו לא שייכא אמגילה אלא הרי הוא כמשבח ומודה על הנס וכמו שכתב הר"ן (יב, א ד"ה ברוך) והילכך אינה ענין למגילה לומר שלא יפסיק בקריאתה, מיהו היינו בקורא עצמו אבל השומע מטעם אחר אין לו להפסיק דבעודו מפסיק לא ישמע מה שהקורא קורא ונמצא שלא שמעה כולה ולא יצא", ומעתיק תשובת הרשב"א הנ"ל.

הרי מבואר לדעת בעל העיטור לא נחשבת המגילה כקריאה בין שני ברכות, ולכן אין לגעור במי ששח דלא חשיב הפסק, אבל לדעת הטור סוף סוף כיון שהמנהג הוא לברך ברכה בסוף הוי קריאת המגילה חטיבה אחת בין שתי ברכות שאסור להפסיק ביניהם, וכן פסק למעשה בשו"ע כנ"ל לחוש לדברי הטור. ועיין בשו"ת נודע ביהודה או"ח קמא סי' מא שהאריך להקשות על דעת בעל העיטור כי לדעתו ברכת המגילה היא על קריאת כולה וכשמפסיק באמצע ביטל הברכה עיי"ש, וכתב בתו"ד "שכל הפוסקים חולקים על בעל העיטור וא"כ דין מגילה כק"ש ממש". אבל

למעשה כבר הבאנו לעיל מהמ"ב שבדיעבד אם הפסיק אין זה מעכב, ואף לכתחילה מפסיק באופנים שהתירו בק"ש.

מבואר בזה עכ"פ דלטעם הרשב"א הסיבה שהקורא לא ישוח הוא "כדי שיכוין לבו למצוה", ולטעם הטור הוא בכדי שלא להפריד בין הברכות הראשונות לברכה האחרונה שהיא ברכת הרב את רבינו "דכיון שהוא מברך צריך שלא להפסיקו".

ג. והנה אודות השאלה האם מותר להכריז את מספר העמוד בסידור שבו אוחזים – לעזור לקהל להשתתף בתפלה – גם במקומות בתפילה שבהם אסור להפסיק בדיבור, כמו בפסוקי דזמרה לאחרי ברוך שאמר, באמצע ברכות ק"ש או בין הפרקים, או לפני תפילת העמידה.

בשו"ת אגרות משה או"ח ח"א סי' כב כותב בנדון זה: "יש להחשיב זה [הכרזת העמודים] צורך התפילה כהא דהכרזת השמש יעלה ויבא, כדי להזכיר שלא ישכחו לומר יעלה ויבא בתפלה, ואף לדבר שאינו עכוב לחזור התפלה כשלא יאמרו, כהא דעל הניסים נמי כתב המג"א בסי' רל"ו סק"א שנוהגין להכריז משום דעכ"פ הוא צורך תפלה כדאיתא במ"ב שם סק"ו, לכן אף הודעת הדף אף שיש דברים שאינם עכוב בתפלה נמי עכ"פ הם צורך תפלה".

ואחר שמעתיק ממג"א הנ"ל: "דדוקא בין גאולה לתפלה יש מקילין משום דתפלת ערבית רשות", מסיים באגרות משה: "ונמצא שאין היתר אלא בין ישתבח ליוצר".

וממשיך: "אבל הנכון לע"ד דכיון דמה שאסור להפסיק בפסוד"ז אינו מצד עצמם אלא הוא מטעם הברכות, חדא דברכת ברוך שאמר הוא על כל המזמורים . . כתבו התוס' . . טעם אחר שישתבח אינה פותחת בברוך משום שסמוכה לברוך שאמר, ולכך יש ליהדר שלא לספר ביניהם . . עכ"פ לצורך תפלה הא יש להתיר מאחר דאיסור השיחה אינה כמו בק"ש שהוא מצד עצמו, אלא דהוא מצד הברכות, שמצד הברכה הא מצינו שמותר להפסיק אחר ברכת המוציא קודם שאכל לצורך הסעודה כדאיתא בסי' קס"ז ס"ו, וא"כ ה"נ יכול להפסיק אחר ברוך שאמר לצורך התפלה . . לכן בין מזמור למזמור יש מקום להתיר להכריז הדפים, אבל משהתחיל יוצר אור אסור אף בין הפרקים עד אחר שמ"ע".

לפי"ז י"ל בנידון דידן דלטעם הטור – עכ"פ – שהוא כדי לא להפריד בין הברכות, הרי נלמוד מדעת האג"מ כשם שהתיר להפסיק בפסוקי דזמרה לצורך הודעת העמודים אף שמפסיק בין הברכות, כן נתיר בקריאת המגילה להפסיק לצורך הכרזת העמודים בכדי שיוכלו המשתתפים לעקוב אחר קריאת המגילה.

ד. ואף שבמג"א כתב שמותר להפסיק כמו בקריאת שמע, והרי בק"ש גם האג"מ אוסר כנ"ל, באמת מה שחידש הגרמ"פ כאן חידוש גדול, דהפסק בברכות ק"ש ובאמצע ק"ש הוא "מצד עצמו", וע"כ אסור להפסיק אפילו בדברים שהם "לצורך", משא"כ הפסק בפסוד"ז אינו אלא מדין הברכות שלפניה ולאחריה, ולזה מותר להפסיק "לצורך", אינו נראה לכאורה שהוא דעת אדמוה"ז.

דבשוע"ר סי' נא ס"ד כתב "צריך לזוהר מלהפסיק בדיבור משיתחיל ברוך שאמר עד סוף י"ח, לפי שברוך שאמר היא ברכה שלפני פסוקי דזמרה וישתבח ברכה לאחריהם ואסור להפסיק ביניהם אפילו לצורך מצוה כמו שאסור להפסיק בקריאת שמע וברכותיה, ובין ישתבח ליוצר אור ג"כ אין להפסיק. . לפי שפסוקי דזמרה נתקנו להסדיר שבחו של מקום ברוך הוא קודם התפלה וכיון שכן הוא אינו בדין לדבר בין סידור השבח והתפלה, אלא א"כ לצורך מצוה כמו שיתבאר בסימן נ"ד, ובין ברכות קריאת שמע לתפלה אסור להפסיק אפילו לצורך מצוה מפני שצריך לסמוך גאולה לתפלה", הרי מזכיר דיני ההפסקה בחלקים השונים שבתפלה ומביא טעם על כל איסור הפסקה, ואינו מזכיר שבברכות ק"ש וק"ש הוא משום ענינים המיוחד, ואדרבה מהמשך לשונו מוכח שהוא משום הפסק בברכות כמו בפסוקי דזמרה.

וראה בספר לכבוד צדיק (ח"ב עמ' 44 מהרב אלימלך סילבערבערג שיחי') שאכן דייק כן מדברי אדה"ז ואף הביא ראיות מדברי הגמ' והשו"ע שיהיה מותר להודיע הדפים גם בתוך ברכת ק"ש כיון שהוא צורך התפלה ומצד אותו הסברא שמביא באג"מ בנוגע פסוקי דזמרה, עיי"ש. וגם הרב ברוך אבערלענדער שיחי' האריך בא' מקובצי 'הערות וביאורים'⁴⁰ להוכיח לדעת אדה"ז דיני הפסק בק"ש וברכות' הוא כמו דיני הפסק בפסוקי

דזמרה, והעלה שם בדבריו דלדעת אדמוה"ז וסברת הגרמ"פ דהכרזת הדפין הוה צורך תפלה, אכן יותר להכריזם – בשעת הצורך – גם בברכות ק"ש.

עכ"פ מבואר לנו בזה לענינינו דלטעם הטור דאיסור הפסק במגילה הוא מחמת שלא להפריד בין הברכות, הרי י"ל כשם שאם הוא לצורך התפלה זה לא נחשב הפסק, כמו"כ כאן שהוא לצורך שמיעת המגילה לא ייחשב הפסק.

ה. ולטעם הרשב"א שאסר להפסיק מטעם "שיכון לבו למצוה" י"ל דהכרזת העמודים לא נחשב כמסיח דעתו מהמצוה, והוא מבוסס על מה שכתב בשו"ע (סי' תרצ סי"ג) "היה כותבה, שקורא פסוק במגילה שהוא מעתיק ממנה, וכותבה; אם כיון לבו לצאת י"ח, וזהו שתהא כתובה כולה לפניו במגילה שהוא מעתיק ממנה; וכן אם היה מגייה; וכן אם היה דורשה, שקורא פסוק במגילה שלימה ודורשו, אם כיון לבו לצאת י"ח, יצא; ולא יפסיק בה בענינים אחרים, כשדורשה, שאסור להפסיק בה בענינים אחרים. והמשנה ברורה (שם ס"ק מז) פירש דענינים אחרים היינו שלא מעניניו של יום", ועיי"ש בשער הציון (ס"ק מג) שציין מקורו להרא"ש וכתב "ומשמע שם דבענינו של יום לא חשיב הפסק כלל ואפילו לכתחילה שרי, ואין מזה ראייה לקריאת התורה [שבה אסור להפסיק בדרשה לאחר כל פסוק], דהכא כדי לפרסם ניסא שרי, כנלענ"ד עכ"ל. וראה ג"כ מש"כ המ"ב (סי' תכב ביאור הלכה ס"ד) גבי ההלכה שלא יפסיק בהלל "ולא דמי למי שקורא בספר תהלים דיכול להפסיק לכל דבר דשאני הכא דהוא פרסומי ניסא וחשיבא יותר, ולהכי אין להפסיק בכדי, וסברא זו נזכרת בברכות דף יד, ואף לפי המסקנא שם, מהני עכ"פ סברא זו שלא להפסיק בכדי". אבל שלא בכדי כי אם לצורך אכן יוכלו להפסיק וכנ"ל.

[ומה שהקשה האג"מ או"ח ח"א סי' קצב על הלכה זו של דרשת הפסוקים בשעת קריאה, כבר ביאר בקובץ אור ישראל חוברת יד עמ' מד ועיי"ש ואכמ"ל].

לפי"ז י"ל דגם הכרזת הדפים ודאי לא נחשב כדברים שאינן מענינו של יום, ואדרבה הוא מעודד הקהל לעקוב אחרי הקריאה כדי לפרסם הנס, א"כ אין זה נחשב כהסחת דעת אלא מעוררם "שיכוננו לבם להמצוה".

ו. ולהוסיף: המגן אברהם כותב (סי' תרצ"ס"ק כא) בשם הלבוש "בשעה שאומרים המן יאמר שם רשעים ירקב, ועיין ברבות במגילה גבי נבוכדנצר". עיין ביאורו במחצה"ש שכמה מחכמי הגמרא שהגיעו במגילה לפסוק אשר הוגלתה בימי נבוכדנצר היו מוסיפים "שחיק עצמות" עיי"ש. ועיין בשער הציון (שם ס"ק נו) שביאר למה לא העתיק דברי המג"א במשנה ברורה משום שיוכל לצמוח מזה קלקול ולא ישמעו איזה תיבות מהש"ץ וכו', אבל מחשש הפסק כותב "דזה לא חשיב הפסק משום שהוא מעניניו של יום וכדמוכח סוף סי'ג" והוא ההלכה שהזכרנו לעיל שקורא פסוק שלימה ודורשו, הרי מבואר בזה דהפסקה ששיכת ועוזרת לקריאת המגילה אפילו שאינה שייכת ישירות להבנת המגילה לא נחשבת כהפסקה. א"כ לא הוי חשש שאינו מכוין לבו למצוה, ובסברא זו יותר ג"כ להכריז הדפים כנ"ל.

גם ראיתי בנמוקי או"ח (סי' תרצ) שמקשה על הלבוש דאיך יפסיק באמצע קריאת המגילה באמירת שם רשעים ירקב הלא פסקינן דאין לשוח בעוד שקורין אותה [ואף שקושינו צ"ע דהרי מפורש בהלכה שאפשר לדרוש כל פסוק כדי לפרסם הנס, רואים מזה דמה ששיך לפירסומי ניסא לא חשיבא הפסק וכו"ל מהמשנה ברורה]. אבל למעשה כותב בנימוקי או"ח דלא נהגו כן כלל לומר שר"י. ומביא "ושמעתי בלחש מאאמו"ר הגה"ק זי"ע שהיה אומר אחר קריאתו ויתלו את המן וגו' וחמת המלך שככה, היה אומר בלחש "כן יאבדו כל אויבך השם", והגיד לי כי זהו מנהג אבותיו הקדושים ז"ל דור אחר דור, אבל זהו כמו בק"ש שמותר לענות בין הפרקים ומפני הכבוד, וגם הכא הוי לצורך, והוא במקום פתוחה ולא חמיר מק"ש, משא"כ לענות ולהפסיק בכ"ע באמצע הפסוק כשקורים המן בודאי י"ל דהוא הפסק". וראה ג"כ בדרכי חיים ושלום אות תתמה שבכמה מקומות במגילה היו נעצרים לומר ניגון עיי"ש.

ולכאורה נלמד מזה גם בענינינו כיון דהוה – הכרזת הדפים – לצורך קריאת המגילה [עיי"ש בנימוקי או"ח סי' תרצ שביאר דלעקוב אחר קריאת המגילה מתוך ספר מהני שאף אם משוטט במחשבתו לדברים אחרים, בכ"ז לא ייחשב כהחסיר מילים מהקריאה, וכן מבוא בשו"ת ארץ צבי סי' מה] נתיר להפסיק, ועכ"פ יוכלו להכריז מספר העמודים במקום הפתוחה, ועיין בשער הציון (סי' תרצ"ב ס"ק יא) שהביא ב' דעות מה נקרא בין הפרקים, הגר"ש קלוגער סובר שהוא לפני איש יהודי ולפני

בלילה ההוא, ובמחצה"ש הביא שהוא בין הפרקים היינו פרשיות המסורה. וכ"ז נכתב שקו"ט בהלכה, ולמעשה שייך לבעלי הוראה ולא בעלי הערה.



משלוח מנות ע"י שליח

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער

ברוקלין, נ.י.

בקידושין (רפ"ב) קי"ל דאע"פ שמותר לקדש ע"י שליח, מ"מ מצוה בו יותר מבשלוחו, וה"ה בנוגע להכנה לשבת, אע"פ דמותר להכין צורכי השבת ע"י שליח, מ"מ מצוה בו יותר מבשלוחו דר' ספרא מחריך רישא ורבא מלח שיבוטא.

והנה אע"פ דדין דמצוה בו וכו' מצינו מפורש רק בשבת וקידושין, מ"מ מסקנת הפוסקים היא דה"ה בכל מצוה דנוהג הדין דמצוה בו יותר מבשלוחו, ראה מג"א (סי' רנ סק"ב) "דה"ה בכל מצוה, מצוה בו יותר מבשלוחו", אכן עי' בפתחי תשובה (אה"ע סי' לה) שמביא מספר יד המלך על הרמב"ם שר"ל דרק בקידושין ושבת אמרינן כן מהא דלא מצינו ברמב"ם הדין דמצוה בו וכו' רק בקידושין ושבת, אך הפ"ת דוחה דבריו דה"ה בכל מצוה דקי"ל מצוה בו יותר מבשלוחו.

ויש להסתפק לפי"ז מה הדין במצות משלוח מנות אם אומרים מצוה בו יותר מבשלוחו, דהנה ידועים דברי השו"ת בנין ציון (סי' מד) שנסתפק אם הביא בעצמו המנות ולא ע"י שליח אם יוצא כיון דכתיב "ומשלוח" נימא דבעינן דוקא שליחות (ומובא במ"ב סי' תרצה ס"ק יח). ויש לציין בזה למש"כ בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סי' לג) דמדברי המ"ב יש מקום לטעות כאילו הוי ספק השקול, והבנין ציון נשאר בספק אם יוצא כשמביא בעצמו המשלוח מנות. אך כשמעיינים בגוף התשובה נווכח לדעת דמעיקר הדין בודאי יוצא שפיר כשהביא בעצמו, והא דכתיב "ומשלוח" הוא ללמד דבשלוח לבד יוצא אפי' אין חבירו רוצה לקבל, רק דלבסוף התשובה חוזר וכותב דמ"מ אולי לכתחילה טוב יותר לשלח המנות ע"י אחר עיי"ש – והיינו שהיא רק לכתחילה ומן המובחר ואינו לעיכוב.

ולפי"ז פשוט דלא שייך לומר מצוה בו יותר מבשלוחו דאדרבה הרי מצוה המובחר לשלח ע"י שליח דוקא רק דמותר לשלוח גם בעצמו, ונמצא דבמשלו"מ מצוה "בשלוחו" יותר מבו.

וראה באשל אברהם (סי' תרצה) שבודאי יוצא יד"ח גם בעצמו לכ"ע, והשליחות הוא לקולא שלא יצטרך להושיט בעצמו מצד מצוה בו יותר מבשלוחו מצד דלא מצינו שיהיה שלוחו עדיף מגופו, וכעין הכלל דמידי דלא מצי עביד לא משוי שליח, ואילו היה מצוה משלוח מנות דוקא ע"י שליח ולא ע"י עצמו היה כלל זה בטל שהרי מצינו להדיא מה שאיהו לא מצי עבד ושליח מצי עביד וכו' עיי"ש – הרי מבואר בדבריו להדיא דלכן כתיב "ומשלוח" להורות דא"צ לשלוח בעצמו מחמת מצוה בו יותר מבשלוחו דהכא גלי קרא דלא אומרים מצוה בו יותר מבשלוחו והכא שלוחו שוה כמו ע"י עצמו.

אכן בשו"ת האלף לך שלמה (שפ"ג) חולק על הבנין ציון וכתב שזה טעות ובודאי יכול ליתן בעצמו – וראה גם בכף החיים (סי' תרצה ס"ק מא) שלא ניתן לדקדק מלשון הקרא ד"משלוח מנות" שצריך לשלוח דוקא ע"י שליח שמצינו בכ"מ בתורה לשון משלוח ואינו ע"י שליח כמו בנח שכתב "וישלח ידו ויקחה" "וישלח אברהם את ידו" ועוד, ומסיים דמ"מ אם אפשר יש לעשות ע"י שליח מפני הכבוד אבל אם א"א ברור שאין לבטל המצוה.

והנה אם אומרים דליכא הידור לשלוח ע"י שליח דוקא (ודלא כהבנין ציון) ויכול לשלוח בעצמו לכאורה צ"ל דלכתחילה יותר מובחר לשלוח בעצמו מחמת מצוה בו יותר מבשלוחו דנוהג בכל מצוות וכו"ל, ולא מצינו שיהדרו בזה ואדרבה [כמדומני] שרבים מקפידים ליתן ע"י שליח, וצ"ב דהא מצוה בו יותר מבשלוחו, חוץ אם נאמר כה'אשל אברהם' דזה גופא גלי קרא ב"משלוח מנות" דלא אומרים מצוה בו יותר מבשלוחו?

[וראה בשד"ח (מערכת פורים סי' ו) בשם הרב יפה ללב שנקט ג"כ כהבנין ציון דמשמעות הפסוק והפוסקים דצריך לשלוח ע"י אחר ופקפק על מה ששמע "שחכם א' הוליך המנות בעצמו משום מצוה בו יותר מבשלוחו" וכתב דלאו שפיר עבד].

והנה ידועים דברי החת"ס בחידושו עמ"ס גיטין (כב, ב) וז"ל "ודע והבן כל מה שאמרו חז"ל פלוני בר שליחות או אינו בר שליחות היינו ר"ל בר שליחות כמותו או אינו בר שליחות כמותו, אבל שליח דעלמא אפי' קוף יכול להיות שליח אלא שאינו כמותו. נפק"מ היכא שהקפידה תורה שהבע"ד בעצמו יעשה, אלא שאנו רוצים לומר שלוחו הוי כמו עצמו לזה בעינין דין שליחות דבל"ז לא הוי כמותו, אבל היכא שאמרה תורה שישלח

שליח כגון משלוח מנות זה סגי אפי' ע"י קוף וכל הפסולים והבן זה כי כבר טעו בו גדולים וטובים ממנו" עכ"ל.

וראה גם בספר ליקוטי חבר בן חיים⁴¹ (מגדולי תלמידי החת"ס) שהגרעק"א נסתפק אם יוצאים יד"ח משלו"מ ע"י קטן ועכו"ם כיון דכתיב "משלוח" נוהג בזה דיני שליחות, והחת"ס השיב לו שאילו היה המצוה להוליך בעצמו המנות אלא שיוצא גם ע"י שליח הוי שייך דין שליחות וקטן ועכו"ם אינם בר שליחות, אבל מאחר שהמצוה ע"י שליח מצי לשלוח אפי' ע"י גוי או קטן (וראה גם בספר המקנה ח"ב ו, א).

והנה יש שנקטו בדעת החת"ס (ראה בציץ אליעזר שם) שאין יוצאים יד"ח משלוח מנות אלא באמצעות שליח אבל אם נתן המנות בעצמו אינו יוצא.

וכן נראה לפום ריהטא מלשון החת"ס שכתב "דהיכא שאמרה תורה שישלח שליח כגון משלוח מנות זה סגי אפי' ע"י קוף וכל הפסולים" – ומשמעות לשונו היא דהמצוה היא דוקא ע"י שליח – ולפי"ז לא שייך לומר מצוה בו וכו' דהמצוה היא ע"י שליח דוקא אכן באמת אין שום הכרח לפרש כן בדעת החת"ס, דלא כתב רק לבאר מדוע יכול לשלוח גם ע"י מי שמופקע מדין שליחות כמו קטן ועכו"ם, וע"ז כתב דכיון דא"צ לשלוח בעצמו דוקא, נמצא דא"צ שהשליח יעשה כמותו, ולזה סגי בפסול, אך לא כתב שצריך לשלוח דוקא ע"י שליח רק דלכתחילה נקבע שיכול לקיים המצוה ע"י אחר, ולכן א"צ לדיני שליחות, אך מ"מ יכול לקיימו גם בעצמו⁴² (וכנראה דאין כוונתו לדין זכי', דהא בזכי' ג"כ צריך לדיני שליחות, רק דהא גופא דהמלו"מ בא מחמתו, או מממונו, סגי לצאת יד"ח משלו"מ, (ומובן גם מהטעמים למצות משלו"מ, דהנה לפי הטעם של התה"ד (סי' קיא) דהא משום סעודת פורים או להטעם דלהרבות ריעים⁴³. י"ל דהעיקר היא שבא מחמתו בזה סגי להרבות ריעים, והטעם משום הסעודה מובן ביותר דא"צ לשליחות דהעיקר היא להספיק לכולם סעודת פורים).

(41) ח"א ע' לו.

(42) ועי' בצ"א שם שמפרש כן.

(43) עי' בשו"ת חת"ס אר"ח סי' קצו ובכ"מ.

ונראה דלא שייך לומר דמצוה בו יותר מבשלוחו במצות משלו"מ, והטעם בזה י"ל דהנה הדין דמצוה בו וכו' מצינו רק בדיני עשי' כמו קידושין או שבת, הקשור עם מעשה קידושין או מעשה הכנה לשבת, או בבדיקת חמץ דכ' המג"א⁴⁴ דיכול למנות בני ביתו לבדוק אך מ"מ יבדוק בעצמו ג"כ דמצוה בו יותר מבשלוחו, ועד"ז ידוע מהתבואת שור (בסי' כח) דבמילה צריך האב למול בעצמו ולא ע"י שליח, דמצוה בו יותר מבשלוחו, וכן בכיסוי הדם מצוה לכסות בעצמו חוץ אם מכבד לאדם חשוב, וכן באפיית המצות איתא (בשו"ע סי' תס) דהרא"ש השתדל בעצמו במצות מצוה וכן ראוי לכל אדם לעשות להטפל הוא בעצמו במצוה – ובמג"א (סק"א) דמצוה בו יותר מבשלוחו – כל הני מצוות קשורים עם עשי' ופועל בזה מובן שצריכין להשתדל בעצמו לעשות המצוה והיא מחמת כבוד המצוה (וכמ"ש"כ התבואת שור שם דהוי זלוזל להמצוה אם אינו מקיימו בעצמו ועושהו ע"י שליח).

משא"כ במצוה כזו דעיקר ענינה הוא הנפעל לא שייך לומר מצוה בו יותר מבשלוחו כמו במצות פרעון חוב לא שייך לומר דמצוה בו וכו', כיון דהעיקר היא הנפעל היינו פריעת החוב, ולא יתכן לומר דיש מצוה לעשות איזה פעולה של פריעת בע"ח דהעיקר היא דהחוב יופרע – ועד"ז מצינו במצות צדקה דאיתא בספרי (הובא בפרש"י, תצא כד, יט) דנפלה סלע מידו ומצאה עני ונתפרנס בה מקבל שכר – והיינו שיוצא מצות צדקה גם בלי כוונה, (ראה בסה"מ מלוקט ח"ה ע' נ' ובכ"מ) ומטו משמיה דהגר"ח מבריסק דאפי' למ"ד מצות צריכות כוונה מ"מ בצדקה כיון דהעיקר היא הנפעל להחיות נפש העני יוצא בלי כוונה, דדין כוונה היא רק ביחס למעשה המצוה. ובצדקה כיון שהעיקר הוא הנפעל יוצא גם בלי כוונה.

ועד"ז י"ל בנוגע למצות משלו"מ דעיקר המצוה היא קבלת חבירו, הן להטעם של המנות הלוי להרבות שלום וריעות, והן להטעם להספיק מהשילוח לכל א' סעודת פורים לשני הטעמים, עיקר מטרת המצוה אינה "מעשה" השילוח אלא התוצאה מהשילוח, האהבת ישראל היוצא מזה, ועד"ז הסעודת פורים שמגיע לחבירו.

ולכן לא שייך לומר בזה מצוה בו וכו' כיון דעיקר המצוה היא הנפעל ולא המעשה שילוח, ואולי זהו ג"כ כוונת החת"ס "דא"צ לדיני שליחות

ויכולין לשלוח ע"י קוף, דא"צ להיות כמותו דהמשלח, דהיות דעיקר המצוה היא התוצאה ולא המעשה, לכן מסתבר דא"צ להיות כמותו כיון דא"צ ל"המעשה" של המשלח דהעיקר הוא התוצאה וא"צ להתייחסות להמשלח וכנ"ל.

ואולי י"ל באופן פשוט יותר, דהנה הטעם שצריכין לקיים המצוה בעצמו ולא ע"י שליח הוא מחמת כבוד המצוה, ואי מקיימו ע"י אחר הוי זלוזל והעדר כבוד להמצוה, אכן במצות משלו"מ י"ל דיותר מכובד אם שולחו ע"י אחר, ולדוגמא כששולחין מתנה לאיש מכובד הדרך היותר מכובד היא כששולחין ע"י שליח ולא בעצמו וכמו"כ י"ל במצות משלו"מ דמחמת כבוד המצוה עדיף יותר שישלחנה ע"י אחר.

(וכן מוכח נמי מדברי הכף החיים (הובא לעיל) שכתב דאם אפשר יש לעשות שליח מפני הכבוד עיי"ש).



קריאת מגילה וסידור קידושין ע"י מיקראפאן

הרב צמח קפלן

ירושלים, עיה"ק

ידוע דעת רבינו שא"א לצאת ידי שמיעת המגילה ע"י טעלעפאן וראדיא וכו'. אמנם, בכל המכתבים שמזכיר איסור זה, לא נחית לדינו של המנהג שנפוץ בימינו בכ"מ (בפרט בכינוסים גדולים וכו') שהקריאה היא במיקראפאן, אשר אע"פ שלכאו' גם כאן – הקול היוצא הוא קול מתכתי ולא קול אדם, ולכאו' אין חילוק, מ"מ אולי יש סברא לחלק בין הדברים, כיון שכאן הרי ישנו גם את קול האדם עצמו הנשמע בחדר שבו נמצאים השומעים, אלא שקול זה מעורב עם הקול היוצא מהמיקראפאן.

ואולי יש להוכיח שדעת רבינו נוטה להקל בזה:

בק"ץ תשט"ז כתב הר"ר אוריאל צימר ע"ה לכ"ק אדמו"ר אשר יש "שאלה גדולה ע"פ הלכה אם אפשר לענות אמן וקדושה אחר חזן שמתפלל דרך מיקרופון" ואסרו זאת ב"כמה שו"ת" וכו' וכו'.

על כך השיב כ"ק אדמו"ר באגרת מיום י"ד סיון תשט"ז (אג"ק חי"ג אגרת ד'תמוז), אשר "תמיהתי עליו איך העתיק דברים כאלו, אשר, במח"כ

זה שאמרם לו, אין להם כל שחר. ואין בזה כל חשש, ולאח"ז מוסיף ראיות בדבר לענין היתר לענות אמן וכו', וממשיך: "והשו"ת הם אם אפשר לצאת יד"ח בשמיעת המגילה וכיו"ב. או להנמצא במק"א (וגם בזה רבו המתירים ודוקא בזה הוחלפה השיטה דאונגרן מתירים וספרדים מחמירים. ואכ"מ)", אבל פשיטא שמותר לענות אמן כו'.

מהתשובה הנ"ל עדיין אין ברור כ"כ אם לשון רבינו "רבו המתירים כו'" מתייחס גם לשאלה אם אפשר לצאת יד"ח בשמיעת המגילה, או רק לענין עניית אמן ע"י הנמצא במק"א, אך מהאגרת שנכתבה לאחר זמן בהמשך לכך נראה ברור שהכוונה גם לענין זה:

באגרת מיום א' תמוז תשט"ז (אג"ק שם אגרת ד'תפח) כותב לו כ"ק אדמו"ר: "במ"ש אודות שו"ת משפטי עוזיאל [הערת המו"ל: ח"א סי' ה], הרי גם על זה רמזתי במכתבי הקודם אשר דוקא הספרדים מחמירים (והאשכנזים מקילים, וכוונתי היתה לשו"ת מנחת אליעזר [הערת המו"ל: ח"ב סי' עב])."

והנה, בשו"ת מנחת אלעזר שם כותב להדיא להקל גם לענין לצאת יד"ח בשמיעת מגילה כיון שבמגילה – התערבות קול הקורא בקול הברה אחרת אינו פוסל (משא"כ בשופר). היינו שנקודת המחלוקת בין המנח"א ומשפטי עוזיאל אינה לענין שופר שבו הכל מודים שקול הברה פסול, כמו"כ אין מחלוקת ביניהם לענין מגילה ע"י ראדיא וכדומה, כאשר אין בחדר קול אדם כלל. כל מחלוקתם היא בשמיעת מגילה במיקרָאפָאן. וכ"ק אדמו"ר כותב בפירושו אשר גם לזה מתייחסים דבריו באגרת הקודמת ש"רבו המקילין".

(ולהעיר שגם בלאו הכי – עצם העובדה שבאגרת הראשונה מזכיר כ"ק אדמו"ר שיש שקו"ט אם יצאים יד"ח מגילה במיקרָאפָאן, ונמנע מלהזכיר דעתו החריפה בזה בענין שמיעה ע"י ראדיא וכו', אומרת דרשני).

בנוסף לכך, לכאורה יש להוכיח שכ"ק אדמו"ר נוקט את הסברא לחלק בין מיקרָאפָאן לשאר המכשירים מהמשך הנדון באגרת השני':

כ"ק אדמו"ר מוסיף שם עוד וכותב: "ובמ"ש שאין אף עשרה שומעים הקול הטבעי [ובמילא א"א לענות אמן כו'. המעתיק], הרי ידוע הכלל שאין מחלוקת במציאות, וכשאינ מדברים דבוק בשפופרת מובן שהקול מתפשט לכל הצדדים ולא רק לתוכו של המיקרָאפָאן". היינו שרבינו נוקט

להדיא שבמיקראָפּאָן נשמע בודאי גם קול אדם מלבד קול ההברה היוצא מהמיקראָפּאָן.

דרך אגב, גם בענין מיקראָפּאָן בסידור קידושין – יש ללמוד מאגרת זו:

בהמשך האגרת מתייחס כ"ק אדמו"ר לדברי הרב צימר, שכתב "שראיתי מעשה רב הן בחצר כ"ק אד"ש והן במקומות אחרים בעת החופה שהמסדר קידושין והאומר שבע ברכות מסיר המיקראפאן" (ורצה להוכיח מזה כדבריו שאמירה במיקרופון).

כ"ק אדמו"ר משיב על כך: "ומ"ש בהנעשה בעת סידור קידושין – זוהי הפעם הראשונה ששומע הנני שבחצר כאן יש מיקראָפּאָן קודם החופה ושלסידור הקדושין מסירים אותו, ופשיטא שלא נעשה זה ע"פ ציווי", היינו שכ"ק אדמו"ר מסתייג מהסרת המיקראָפּאָן לסידור קידושין (אלא שבנוסף לכך כותב כ"ק אדמו"ר שם: "ובכלל צ"ע אם נצרכים בחצר זה למיקראָפּאָן בסידור הקדושין שנעשה באמצע החצר". ואולי כוונתו לחזק בכך את מש"כ שלא הי' ידוע לו כלל שקודם בואו לסדר את הקידושין הי' שם מיקראָפּאָן והוסר כו').



אמירת 'ברכו' (ביחיד) בקבלת שבת (גליון)

הרב יעקב יוסף קופרמן

משפיע בישיבת תות"ל – קרית גת, אה"ק

בגליון א"ח דן הרב ש. ביסטרצקי שיחי' בענין אמירת ולומר ברכו בליל שבת האם על כל אחד לומר "ולומר" גם בעת תפילתו עם הציבור ומביא ממכתבו של הרבי ש"אומרים ולומר כו' אם מתפללים, ביחידות ואין נוגע אם שמעו ברכו מקודם וראה זה"ב קלה, ב ולומר ברכו כו' בגין למיפתח גבה בברכה".

ומזה הבין הרב הנ"ל "שאם מתפלל עם הציבור אך לא אוחו בדיוק עם החזן בברכו – עליו לומר "ולומר" כשמסיים את קבלת שבת".

אבל לפענ"ד, אילו כוונת הרבי היתה שגם כשמישהו (לדוגמא) אוחו באמצע 'כגוונא', והחזן כבר התחיל לומר קדיש, שאז יש לשתוק ולשמוע, וממילא גם כשהחזן אומר ברכו הוא עדיין לא סיים את הקטע, שגם בכהאי

גוונא צריך לומר "ולומר", הול"ל במכתב שאם אינו אוהו ממש יחד עם החזן כבר צריך לומר את ה"ולומר", ולא לנסח זאת "אם מתפללים ביחידות", שמשמע שהוא לא ממש עם המנין אלא שהוא בכ"ז כבר שמע מקודם ברכו שמ"מ צריך לומר "ולומר", אבל אם הוא ממש אוהו עם המנין אלא שלא הספיק לסיים את ה'כגוונא' לפני התחלת הקדיש שזהו בהחלט דבר מצוי, הרי אין מתאים להגדירו כ"מתפלל ביחידות".

אך עדיין לא ברור מאיזה נקודה אפ"ל שאם כבר אוהוים שם בשעה שהחזן אומר ברכו כבר אפשר לומר שאין צריך לומר את ה"ולומר", שמסתבר שאם הוא רק התחיל לכו נרננה בשעה שהחזן אומר ברכו כן צריך לומר לפי המכתב הנ"ל שלא נחשיבו שאוהו עם הציבור אם הוא רק התחיל קבלת שבת.

ואוי"ל, ע"פ מה שראיתי בקשר למה שהביא הרב הנ"ל בתחילת דבריו מכוונות האריז"ל מה שצריך לכוון בבואי כלה ובברכו שכאשר אומרים בואי כלה בלכה דודי יש לכוון לקבל סוד תוספת קדושת הנפש וכאשר אומרים ברכו יש לכוון לקבל תוספת קדושת הרוח ובפרוש עלינו סוכת שלום תוספת קדושת נשמה.

וראיתי בספר יסוד ושורש העבודה (שער השמיני פרק ד) שכתב בזה "ואם הגיעו הציבור לתפילת ערבית ועדיין עומד באמצע פזמון לכה דודי או קודם, יפסיק באמצע ויאמר חרוז של בואי בשלום וימשיך ויקבל על עצמו נפש יתירה כדי שיוכל להמשיך ולקבל עליו בעניית ברוך ה' המבורך תוספות הרוח יתירה, כי אם לא קיבל עדיין נפש יתירה בג"פ בואי כלה, איך יוכל לקבל תוספות הרוח בעניית ברוך ה' המבורך, ואחר עניית ברוך ה' המבורך יחזור למקום שפסק, ועכ"ז ראוי לומר עוד פעם שנית החרוז של בואי בשלום על סדר הפזמון".

ואוי"ל שבזה תלוי מתי צריך לומר את ה"ולומר ברכו" דאם כבר אמר 'בואי בשלום' וקיבל ע"ע הנפש יתירה שוב אינו צריך לומר את ה"ולומר" ומספיק שיענה ברכו עם הקהל, ואם עדיין לא הגיע לשם אז אין צריך לעשות כעצת הספר הנ"ל ולומר את הקטע של בואי בשלום בשעה שהציבור אומרים (ויתכן שגם אין ענין לאומרו בפ"ע ולא בהמשך לכל הפזמון דלכה דודי), אלא צריך לחזור ולומר ברכו בשעה שמגיע לברכו ע"י שיאמר את הקטע של "ולומר ברכו", ואז יקבל את הנר"נ על הסדר את הנפש יתירה בשעה שיגיע בעצמו לבואי כלה, ואת הרוח יתירה בשעה

שיאמר ברכו לעצמו ע"י אמירת "ולומר ברכו". ובלשון רבינו במכתב הנ"ל "ואין נוגע אם שמעו ברכו מקודם" כיון שאז עדיין לא היה יכול לקבל התוספת רוח יתירה, כיון שעדיין לא אמר בואי כלה, אבל אם כבר אמר את הקטע הנ"ל אך עדיין לא הגיע ממש לברכו, שפיר דמי, ואין צריך לחזור ולומר ברכו.

ולהעיר עוד שלכאן יתכן דיש היכי תימצי שאף שאוחז לגמרי שלא עם המנין, ומ"מ לא יצטרך לומר את ה"ולומר ברכו" והוא באופן שכשהיחיד מגיע לברכו, הציבור אוחז בברכו השני שלאחרי שמו"ע, דאם בדיוק בשעה שיסיים כגוונא הציבור יאמרו ברכו בפעם הב' והוא יענה עמהם, לכאן לפענ"ד די בזה (לפמשנת"ל הצורך באמירת ברכו) ואין צורך לומר אז את כל הקטע של "ולומר ברכו" ואם שגיתי וכו'.

ומ"ש עוד שם הרב הנ"ל בשם הגרמ"ש אשכנזי שיחי' שהרבי "נהג לומר זאת ביחידות בכל ערב שבת, ותמוה מדוע לא רואים שאנ"ש נוהגים כך", לא זכיתי להבין פרטי השמועה מהי הכוונה "ביחידות" עם הציבור, גם כשאוחז עם הציבור?

או כשלא אחז עם הציבור, אלא איפוא הוא אחז? (ואיך אפשר לראות כן בוודאות?) או ביחידות לגמרי? ועל איזה מצב הוא תמה על אנ"ש שאינם נוהגים כך?



פשוטו של מקרא

סדר הכתובים

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

מצינו כמה פעמים שרש"י מדייק בסדר הכתובים, הן בנוגע לאיזה פרשה שהי' צריך להכתב מוקדם ונכתב מאוחר, והן בנוגע לתיבות שבפסוק אחד, ולדוגמא: ברש"י ד"ה וישב ארצה מצרים ויקח משה מטה (שמות ד, כ) "אין מוקדם ומאוחר מדוקדקים במקרא", ברש"י ד"ה ויבש

(בשלח טז, כ) "הרי זה מקרא הפוך", ברש"י ד"ה ממך מפניך (ואתחנן ד, לח) "סרסוהו ודרשהו . . .".

ולפי"ז יש להעיר שבפרשת בא כתיב שני פסוקים שהם לכאורה שלא כסדר ואין רש"י מעיר על זה כלל:

בפסוק (י, כה) כתיב "ויאמר משה גם אתה תתן בידינו זבחים ועולות ועשינו לה' אלקינו", ובפסוק שאחר זה כתיב "וגם מקננו ילך עמנו וגו'", והפי' בשני פסוקים אלו הוא כמו שרש"י בעצמו מפרש "לא דייק שמקננו ילך עמנו אלא גם משלך תתן", ולפי"ז הי' מתאים לכאורה שהפסוק השני יבוא לפני הפסוק הראשון, ואין רש"י מעיר על זה כלל.

ולתרץ שרש"י לא העיר על זה כאן מפני שכבר פירש ש"אין מוקדם ומאוחר מדוקדקים במקרא", נראה שהוא דוחק, שהרי מצינו שגם אחר שרש"י אמר כלל זה העיר גם אחר כך בפסוקים אחרים בנוגע לזה.

ועוד שבכל המקומות שרש"י פירש שהכתוב נכתב שלא כסדר הוא בנוגע לפסוק אחד, אבל עדיין לא מצאתי שרש"י יפרש זה בנוגע לשני פסוקים.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



"ויכלת עמוד"

הרב שרגא פיזויל רימלער
רב בברייטון ביטש, ברוקלין נ.י.

עה"פ בפ' יתרו (יה, כג) "וצוך אלוקים ויכלת עמוד", פירש"י "המלך בגבורה, אם יצוה אותך לעשות כך תוכל עמוד, ואם יעכב על ידך לא תוכל לעמוד".

מקורו של רש"י הוא במכילתא אבל בשינוי קצת "וא"ל אי אתה יכול לעמוד".

והנה כפי שלומדים זה בפשטות, הכוונה היא שיתרו אומר למשה, שאם יסכים ה' לעצתו אז יוכל משה לעמוד להמשיך ללמד תורה לעם, ובאם לא, אז לא יוכל להמשיך בעבודתו זו.

ולכאורה צ"ב, שהרי זה פלא גדול לומר כך. דהא יתרו אז כבר ידע מגדולתו ומגבורתו של ה', והיתכן שהוא יחשוב ועוד יאמר שאם ה' יעכב על ידי משה מלעשות כעצתו, אז לא יוכל משה לעמוד בעבודתו?! ה' לו להבין מעצמו שאם ה' לא יסכים לזה, אז יתן לו ה' כח למשה להמשיך עבודתו שעושה, כי לא ידרוש ה' ממשה לעשות מה שאין ביכולתו לעשות.

ואולי י"ל הפירוש בזה:

הנה משה ישב לשפוט את העם כמו שכתוב, וזה ה' קשה בעיני יתרו, ואמר לו מדוע אתה יושב לבדך וכל העם נצב עליך וגו', והציע יתרו שמשה ימנה שופטים שישבו הם לשפוט את העם, ואז לא יהי' משה צריך לישוב ולשפוט העם, כי אם להיות לעם מול האלוקים, היינו להיות עומד לפני ה' כמו שאמר משה (ואתחנן ה, ה) אנוכי עומד בין ה' וביניכם וגו'.

וזהו שאמר יתרו למשה וצוך אלוקים ויכלת עמוד, באם יסכים ה' לעצתו, אז יוכל משה להתפנות מלישב ולשפוט את העם, ויוכל לעמוד גם בין ה' ובין העם להביא הדברים מהעם לה' ומה' להעם, ואם ה' יעכב על ידו, ויהי' צריך לישוב ולשפוט כמו עכשיו, אז לא תוכל לעמוד בין ה' ובין העם.

ופירוש זה מתאים לפשוטו של מקרא ע"פ הכתובים הנ"ל, שלשפוט העם הוא בישיבה, ולהיות לעם מול האלוקים הוא נקרא עמידה.

ובזה מובן הלשון ויכלת "עמוד", כי ה' לו לומר ויכלת "עשות" כמו שאמר לו (יח, כג) אם את הדבר הזה "תעשה", ומדוע משתמש הכתוב והמכילתא ורש"י בלשון "עמידה" שאינו רגיל כלל ומשנה מלשון "תעשה" שנאמר לפניו, אלא שהכוונה לענין "עמידה" כמו שנאמר "אנכי עומד בין ה'" וגו'.

[ולהעיר: האור החיים הק' פירש שמשה הי' מקבל נבואת ה' בעמידה לא כמו כל שאר הנביאים שלא היו בכוחם לקבל נבואת ה' כי אם בשכיבה, ולזה אמר לו יתרו שאם יעכב ה' על ידו ואז יהי' צריך לישוב ולשפוט העם לבדו, זה יתיש כחו, ושוב לא יהי' בכוחו לעמוד בעת קבלת נבואה מה'. אבל פירושו אינו קרוב כ"כ לפשוטו של מקרא].

וא"ת, איך יתכן שהקב"ה ייתן אפשרות שמשה לא יוכל לעמוד בין ה' ובין ישראל אם ימשיך לישב לבדו לשפוט ישראל?

וי"ל, שבטח יהי' הוא הממוצע בין ה' ובין ישראל, אבל לא בתמידות כל הזמן, רק בין הזמנים שיושב ושופט, אבל כוונת יתרו היא שמשה יעמוד תמיד מול ה', וזה יהי' ענינו תמיד כל הזמן ולא רק בזמנים הפנוים בין ישיבה לישיבה, רק יעמוד תמיד בין ה' ובין ישראל להביא דבר ה' לישראל ולהביא דבריהם של ישראל לה'.

וע"ז אמר יתרו אם יעכב על ירך לא תוכל לעמוד, היינו בעמידה תמידית.



שונות

מספר הפעמים שמוזכר שם מרע"ה בתנ"ך

הרב לוי יצחק גרליק
ניו יארק – בריסל

בעמדנו בפרשת "ואתה תצוה" שבה מודגש הענין של שמו של משה רבינו (אי הזכרתו, ולאידך – ואתה וכו'), כמבואר בארוכה בכו"כ מקומות בלקו"ש (ראה הנסמן בספר השיחות תשנ"ב פ' תצוה, ועוד).

יש להעיר ממ"ש הרח"א ביחאווסקי (בכתבי הרח"א ביחאווסקי ע' ב') בנוגע ל"צירופי תיבת משה . . נמצא בתנ"ך משה . . ס"ה תשס"ז [פעמים]. דהיינו, שלשיטתו נמצא השם משה בתנ"ך 767 פעמים. ומביא שישנם כמ"פ המילה משה אבל זה לא קאי על משה רבינו.

ולהעיר שבקונקורדנצי' ערך משה כותב שהשם משה מופיע בתנ"ך 770 פעמים.



'היום-יום' טבת ושבט

הרב מיכאל אהרן זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

ב"היום יום" – יט טבת איתא: "ביי חסידי חב"ד איז מקובל מדור דור, דעם אלטען רבי'ס א תקנה, אז אלע טאג זאל מען לערנען א פרשה חומש מיט פירש"י פון דער וואך סדרה. אזוי האבען זיך אויך נוהג געווען די רביים נשיאי חסידי חב"ד".

והנה ע"פ הוראת הרבי (יט כסלו תשמ"ט) לעסוק ולדייק ב"היום יום" ובפרט בעמדנו בשנת השבעים מעת שהרבי חיבר "לוח היום יום" (תש"ג-תשע"ג) –

יש להעיר בדא"פ מה שהרבי מעתיק ב[י"ט טבת], התחלת פ' שמות, הפתגם ע"ד לימוד חומש ופירש"י בכל יום, הנה זה מתאים למ"ש בבעה"ט ר"פ שמות ש"שמות" זה ר"ת שנים מקרא ואחד תרגום וכפי שפסק אדה"ז בשו"ע שלו [סי' רפה ס"ב: "ה"ז מועיל יותר ומפרש יותר מהתרגום"; וכל ירא שמים יש לו לקרות התרגום וגם פירש"י], שגם רש"י נכלל בפ' תרגום.

שובבי"ם

מובא בספרים ומיוסד ע"פ קבלה, שבנוגע לפרשיות פ' שמות, וארא, בא, בשלח, יתרו, משפטים] הנק' בשם שובבי"ם, יש הנהגות מיוחדות [ותעניות - להעיר משיחת הרבי בהתוועדויות תשמ"ט ח"ב ע' 185 הערה 60 ועוד, בשלילתו).

ובשנה מעוברת יש גם עוד פרשיות נוספות - תרומה תצוה [ואז הוא "שובבי"ם ת"ת"].

והנה בנוגע לתיקון הענין שנפעל ע"י השובבי"ם, מובא בספרים כמה הוראות שונות, וביניהם גם הענין של שנים מקרא ואחד תרגום (וכנ"ל).

עצות והדרכות

והנה בשערי הלכה ומנהג (ח"ב ע' רכח ואילך) מובא לקט עצות והדרכות נוספות בענין הנ"ל:

חינוך

"להיות נזהר בנוגע לחינוך הכשר של בני ובנות ישראל" (שם, ע' רכט).

והנה השייכות של חנוך בנים ובנות לשבועות אלו [שובבי"ם], יש לומר עפמ"ש הלבוש בסי' תרפה: "ומתחילין בפ' שמות שמדובר שם כי בני ישראל פריין ורביין ומתפללין שגם עכשיו יפרו וירבו וכו'". [וראה עוד מה שמובא בענין זה (כמצויין בס' אוצר דינים ומנהגים ערך שובבי"ם)].

מצות תפלין

וכן מעיר הרבי ביאור הקשר דשובבי"ם לזהירות במצות תפלין (שם, ע' רלג).

והנה עוד בפ' ראשונה של שובבי"ם, פ' שמות, וביום רביעי שבו, מעתיק הרבי ומבליע שני ענינים [חנוך ותפלין] אלו, בפתגם של יום כב בטבת:

"הכרזת אאמו"ר באחת ההתועדות: אט אזוי ווי הנחת תפלין בכל יום איז א מצוה דאורייתא אויף יעדען אידען, אהן א חילוק צי א גדול בתורה, צי א איש פשוט, אזוי איז א חוב גמור אויף יעדען אידען צו טראכטען יעדען טאג א האלבע שעה וועגן דעם חנוך פון קינדער, און טאן אלץ, וואס עס איז בכוחו צו טאן און יתר מכפי כחו, זעהן פועל זיין ביי די קינדער, אז זיי זאלען געהן אין דעם דרך וואס מען איז זיי מדריך".

ביום כה שבט, תחילת השבוע דפ' משפטים, שבוע האחרון והסיכום של שובבי"ם בשנה פשוטה:

"לערנען בכל יום א פרשה חומש מיט פירש"י (זונטאג ביז שני, מאנטאג ביז שלישי וכו'), אמירת תהלים בכל יום, גומר זיין דעם תהלים שבת מברכים – דאס דארף מען אפהיטען, דאס איז נוגע איהם, זיינע קינדער און קינד'ס קינדער".

הנה בזה מסכם הרבי עוד דגש מיוחד בענין הצלחה עם הבנים והבנות, ועד לדורי דורות. והעצה לזה הוא דגש מיוחד בשמירת סדרים הנ"ל.

עפ"ו נמצא:

(א) שיש סגולות מיוחדות בנוגע ענין השובבי"ם, הן ב"לימוד חומש בכל יום עם פירש"י" וכנ"ל בפתגם ליום יט טבת [פתיחת השבוע הראשון של שובבי"ם] וליום כה שבט [פתיחת השבוע האחרון של השובבי"ם בשנה פשוטה, ורוב השנים פשוטות, וזיל בתר רוב], בפרטיות.

פירש"י: יראת שמים

ובמיוחד כפי שמדגיש כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בסה"ש תש"ב ע' 27: "די רביים נשיאי חב"ד זאגן אז שנים מקרא ואחד תרגום איז הלכה, דער פירוש רש"י וואס מען לערנט איז דאס אן ענין פון יראת שמים ווי עס שטייט אין שו"ע וירא שמים יקרא תרגום וגם פירש"י, דאס הייסט אז דער פירוש רש"י איז א סגולה צו יראת שמים".

והן באמירת אותיות התהלים וכו', בהזדמנויות שונות, וכפי שהרבי באג"ק – "אותיות התורה . " [הובא בס' שערי הלכה ומנהג ח"ב ע' רכת]; "צריך להרבות באותיות התורה והתפלה" [ע' רל].

התקשרות

(ב) הנה בנוסף לזה כשמתבוננים בפתגם הנ"ל, רואים שג' ענינים הנ"ל – "לערנען בכל יום א פרשה חומש מיט פירש"י . אמירת תהלים בכל יום, גומר זיין דעם תהלים שבת מברכים" הם הם התקנות מיוחדות שעליהם עורר כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בתקופות שונות:

"לימוד חומש בכל יום עם פירש"י" – נזכר בשיחת שמח"ת תרצ"ז [ס' תהלים, קובץ מכתבים ע' 201].

"אמירת תהלים בכל יום" – נתקן [אצל חסידים] בתחילת שנת תרפ"ז [ס' תהלים, קובץ מכתבים ע' 210].

"גומר זיין דעם תהלים שבת מברכים" – נתקן באג"ק טו מנ"א תרצ"ה [ס' תהלים, קובץ מכתבים ע' 192].

ועפ"ז מובן שע"י שמירת תקנות כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, מתקשרים עם הרבי, ואזי נשמרים מכל הענינים [ראה היום יום – כד סיון].



גזירת המשקה בפורים

הרב יהודה ליב נחמנסון

כולל דיינות אור יעקב, רחובות
מח"ס לב השבת, דיני איטר, צהר המשפט

א. בשו"ע או"ח (סי' תרצה ס"ב) איתא: "חייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי". ובהגהת הרמ"א: "ויש אומרים דאין צריך להשתכר כל כך, אלא שישתה יותר מלימודו וישן ומתוך שישן אינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי, ואחד המרבה ואחד הממעט ובלבד שיכוין לבו לשמים".

והנה בשיחת ש"פ שמיני תשכ"ג⁴⁵ תיקן הרבי את הגזרה הידועה על שתיית משקה משכר. להלן קטעים מאותה שיחה: א. "הדברים דלקמן מכוונים בעיקר לאלו שהם עדיין קודם ארבעים שנה (ובפרט לבחורים שהם עדיין קודם הנישואין, שבשייכות אליהם יש טעמים נוספים שבגללם צריכים להימנע משתיית משקה), אבל גם אלו שהם כבר לאחרי ארבעים שנה, צריכים למעט בשתיית משקה". ב. "קידוש יש לעשות רק על יין (או על פת) ולא על משקה". ג. "וגם כשמקדשים על היין אין לשתות את כל הכוס אלא רוב כוס בלבד (מלבד בארבע כוסות של פסח שצריך לשתות את כל הכוס". ד. "ובנוגע למאורעות שמחה, אפילו שמחת חתן כו' ועד"ז בנוגע להתועדות חסידית סתם, לא יאמרו יותר מג' פעמים 'לחיים כו', ועל כוסות קטנים דוקא, באופן שכל ג' הפעמים יחד לא יהיו יותר משיעור רוב רביעית מצומצם". ה. "כל האמור לעיל הוא בנוגע לכל ימי השנה, הן בחול, הן בשבת והן ביום טוב".

מן הראוי לשים לב לדברי הרבי "וגם כשמקדשים על היין וכו'", היינו שהגזירה חלה גם על יין⁴⁶ ולא רק על משקה חריף כמו וודקה.

(45) תורת מנחם חל"ז עמ' 352.

(46) ולהעיר מספר השיחות תרפ"ח עמ' 13: "יין איז א דבר המופרך, חוץ יין לקידוש".

בהמשך השיחה שם נאמר עוד: "רק בנוגע ליום אחד בשנה – פורים – אינני רוצה להתערב, מצד שני טעמים: טעם אחד, לפי שבפורים צריכים להיות במדריגת 'עד דלא ידע', וכשעומדים במדריגת 'עד דלא ידע' בודאי לא תהיה ה'דעת' של היצר הרע לפתות אותו לקחת משקה. והטעם השני והוא העיקר: כי עד פורים מסתמא יבוא משיח, ואזי יהיה 'כולה משקה' – 'מלאה הארץ דעה את הוי' כמים לים מכסים'". נמצא שבשעת תיקון הגזרה – בשנת תשכ"ג – נאמר ברורות שפורים אינו בכלל גזרה זו.

יותר מאוחר הוחלה הגזרה גם על פורים

ב. אכן שנתיים לאחר מכן, בשיחת י"ב תמוז תשכ"ה⁴⁷, אמר הרבי במפורש שהגזרה תקפה גם בפורים, ואלו דבריו (ניתן גם לשמוע בסרט ההקלטה): "אפילו כשמגיעה התוועדות כו' יש להגביל לא יותר משלוש כוסות ושכל השלוש כוסות יחד יהיו פחות מרביעית כו', בין בשבת ובין ביום טוב, בין י"ב תמוז ובין י"ט כסלו ובין שמחת תורה ובין פורים". נמצא שאף שבתחילה לא רצה הרבי "להתערב" בנוגע לפורים, הרי שמאוחר יותר החליט – מטעם הידוע לו – להתערב ולהחיל את הגזירה גם על פורים!

וכך משמע ברור גם מדבריו בהתוועדות פורים תשמ"ב⁴⁸: "מן הראוי שה'ציבור' כולו יבחר מישהו שימסור נפשו (בכח) ויקיים את החיוב ד'עד דלא ידע' בפועל, ועי"ז יוציא ידי חובה את הציבור כולו. כנראה יהיו כאלו שירצו להתיר לעצמם לשתות יותר מד' פעמים, ולכן חוזרים ומדגישים שאין הכוונה אליהם". הרי שגם בפורים לא התיר לכלל הציבור לשתות יותר מהשיעור המוגבל של כל השנה.

בשיחת פרשת תצוה תש"נ⁴⁹ נאמר: "בנוגע להתוועדויות במשך המעת לעת דפורים, מתוך שמחה באופן ד'עד דלא ידע', אבל עם הגבלות כו', ובפרט בנוגע לתלמידים, ועל דרך זה בנוגע לכל בני ישראל, כמדובר כמ"פ

(47) שיחות קודש ח"ב עמ' 241-242, בתרגום מאידיש, וכן רוב הציטוטים דלהלן משיחות קודש.

(48) אות מו, תורת מנחם התוועדויות תשמ"ב ח"ב עמ' 975.

(49) תורת מנחם התוועדויות תש"נ ח"ב עמ' 372, השלמות לשיחה הנ"ל בלתי מוגה.

שצריך להיות ע"פ ההגבלות דתורת החסידות, ואין צורך להאריך בזה כיון שהדברים ידועים ומפורסמים וגם בדפוס".

ועל פי הנ"ל דבריו מבוארים בפשטות, ששמחת פורים צריכה להיות באופן של "עד דלא ידע" אצל כל אחד לפי ענינו! כלומר, אלו שלאחר גיל ארבעים רשאים לשתות באופן שיבואו ל"עד דלא ידע" כפשוטו; ואלו שקודם גיל ארבעים ישתו הכמות המותרת להם וישתדלו להגיע עי"ז ל"עד דלא ידע"⁵⁰, וכמו כן ישתדלו לקיים "עד דלא ידע" על ידי יין אמיתי שהוא יינה של תורה" כדלהלן בשיחה דשנת תש"ל⁵¹. ויחד עם הוראה זו ניתנת האזהרה – "אבל עם הגבלות כו' ובפרט בנוגע לתלמידים ועל דרך זה בנוגע לכל בני ישראל!" והכוונה בזה היא, שכל אחד לפי ענינו צריך לזכור את "ההגבלות" שנאמרו בתשכ"ג. דהיינו, אלו שלאחר גיל ארבעים יזכרו ההוראה הכללית שנאמרה אז – ש"גם אלו שאחרי ארבעים צריכים למעט בשתיית משקה"; ובחורים שאודותם נאמר אז "שבנוגע אליהם ישנם הרי עוד טעמים מדוע להתנזר משתיית משקה" – עליהם "בפרט" לזכור לא לעבור על הגזרה.

בשיחות קודש תשל"ז⁵² מסופר: "יום א' כ"ו סיון: ביחידות בקש אחד תיקון על ענין שתיית משקה יותר מהשיעור 'בפורים' ובשמחת תורה, ואמר לו אד"ש שהתקנה אודות שתיית משקה בתוקפה עומדת, וכיון שאתה לא נוהרת, תשפיע אל א' או ב' שישמרו על התקנה"⁵³. נוסח אחר מובא בגליון 'התמים'⁵⁴: "סיפר אחד התמימים, בכ"ז סיון תשל"ז נכנסתי ליחידות אצל כ"ק אד"ש ושאלתי בנוגע לכך ששתייתי יותר מהמידה ושאלתי האם התקנה היא גם בנוגע לפורים, ובאם כן מהו התיקון לזה. ועל כך ענה הרבי: בנוגע לשאלתך אודות התקנה של המשקה, הנה ידוע

(50) וכפי שביאר באגרות קודש ח"ד עמ' תקיט (בתרגום מאידיש): "שהחיוב בדסומי בפוריא עד דלא ידע אפשר שתספיק טיפה אחת ובלבד שתבוא באופן שתפעול להעמיד את עצמו למעלה מהטעם ודעת שלו, וכנראה גם במוחש שאם רוצים באמת – מספיקה טיפה אחת, ואם חס ושלום אין זה כך – אפילו חבית אינה מועילה".

(51) ולהעיר מדברי כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע בספר המאמרים עטר"ת עמ' שז: "וזהו חייב אינש לבסומי בפוריא הוא תענוג הנפש בפנימיות התורה ובבחינת אהבה רבה בתענוגים".

(52) ח"ב, בהוספות עמ' 687.

(53) הובא בספר כסוד שיח ח"ב עמ' 41.

(54) מוסף 'בית משיח', אדר תשס"א עמ' 18.

שהתקנה בתקפה, כולל פורים ושמחת תורה. היות וכתבת שאתה עברת על התקנה, הרי התיקון לזה הוא להשתדל להשפיע על שניים או יותר שעדיין אינם אוחזים בתקנה שיקיימו את התקנה" (וראה ספר היכל מנחם ח"ג עמ' רנח).

אופן קיום "עד דלא ידע" אצל בחורים

ג. בשיחת ש"פ צו תש"ל⁵⁵ אמר הרבי: "הדין הוא שאסור להכין משבת לחול, אך לא כתוב בשום מקום שאסור להשלים בשבת מה שלא השלימו ביום חול. ובנוגע לענינו, החיוב 'לבסומי בפוריא עד דלא ידע' כפי הנראה התקיים בפורים בצנעה, ממילא אולי עכשיו מישוהו יקיים את הענין של 'עד דלא ידע', שעכשיו אנו בשבת שלאחר פורים כו'. אך זה לא נותן היתר לכל אחד ואחד וכל שכן לא לבחורים, שענינם הוא לימוד תורה ועיסוק ביינה של תורה ולקיים את 'חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע' – וכפירוש רש"י 'ביין' – ביין אמיתי שהוא יינה של תורה".

וראה גם שיחת י"ב תמוז תשמ"ז⁵⁶: "ובאם רוצים לשתות יין באופן של למעלה מהגבלות – שיוסיפו בלימוד תורת החסידות, פנימיות התורה, הנקראת 'יין' ('יינה של תורה'), ושההתמסרות בהלימוד תהיה בהוספה עד לאופן שלמעלה ממדידה והגבלה".

היתרים בדרך הוראת שעה

ד. בשיחת פורים תשכ"ד⁵⁷ אמר הרבי: "מה שהזכרתי שאין בית דין והגבלות, היתה כוונתי גם בנוגע להיום, שבדרך כלל הרי ישנה ההגבלה של ג' כוסות וכענין הידוע, ממילא להיום, במסיבה זו, הרי זה בטל". ומכך שמדגיש שביטול ההגבלה הוא "להיום" ו"במסיבה זו", משמע שזהו היתר חד-פעמי. דאילו בא להתיר בכל סעודת פורים, היה די לו לומר "במסיבה זו", היינו שבכל 'מסיבת סעודת פורים כמו זו' אין הגזרה תקפה. אך מכך שמוסיף גם "להיום", משמע שזהו היתר רק לאותו מעמד ואין ללמוד מכך לשאר שנים.

(55) שיחות קודש ח"א עמ' 657 ס"ו.

(56) התוועדויות ח"ד עמ' 10.

(57) שיחות קודש עמ' 231 ס"ב, וראה תורת מנחם חל"ט עמ' 178.

להלן תיאור מתחילת התוועדות פורים תשל"ט⁵⁸: "כל הנוכחים אמרו 'לחיים' לכ"ק אד"ש כו'. כשגמרו לומר לחיים בפעם הג', אמר כ"ק אד"ש: כל זה ב'מועדים לשמחה', אבל בשמחת פורים שאז הרי 'עד דלא ידע' כו', א"כ ודאי שצריכים לומר פעם רביעית לחיים ואח"כ יוסיפו וכל המרבה הרי זה משובח". גם במקרה זה פשוט שההיתר לשתות ללא הגבלה ("וכל המרבה הרי זה משובח") היה בבחינת הוראת שעה, ועל דרך הנ"ל בשנת תשכ"ד.

הקפדה מיוחדת על בחורים

ה. במשך השנים אנו מוצאים כמה פעמים בהתוועדויות פורים שהרבי חיפש אחד שיוציא את כל הקהל ידי חובת עד דלא ידע, כמו לדוגמא בפורים תשל"א⁵⁹: "שיימצא לכל הפחות אחד בעל מסירות נפש שיקיים את הענין של 'עד דלא ידע' בדרכי נועם ובדרכי שלום, אך לא בחור". ובסיום השיחה שוב: "ההצעה של 'לא ידע' שיהיה מתנדב אחד שניים שלושה, אך לא מהבחורים, במקומה עומדת".

יש לציין שמסתמות דבריו "שיימצא לכל הפחות אחד וכו'" משמע שלא שלל שאותו אחד יהיה באותה הפעם פחות מגיל ארבעים, ועם זאת הדגיש "אך לא בחור כו' אך לא מהבחורים". מכאן רואים את גודל ההקפדה על בחורים שלא ישתכרו.

ולהעיר גם משיחת פורים תשי"ב⁶⁰ שקדמה לגזרת המשקה: "בנוגע לבחורים, כיון שלא תמיד היה כ"ק מו"ח אדמו"ר גורס שיהיה אצלם ה'עד דלא ידע', לוקח אני את האחריות על כך שלעת עתה יצאו ידי חובה ב'כלים' שבגשמיות הם קטנים".

הבהרת ביטויים שונים

ו. בשיחת תענית אסתר תשד"מ⁶¹ נאמר: "מצינו שקו"ט בספרי גדולי ישראל בנוגע לדינו של אדם שהזיק בימי הפורים מפני שהיה במצב של

(58) שיחות קודש תשל"ט ח"ב עמ' 263.

(59) שיחות קודש ח"א עמ' 571 סי"א.

(60) סכ"ו, תורת מנחם ח"ה עמ' 45.

(61) אות י, תורת מנחם התוועדויות תשד"מ ח"ב עמ' 1180-1179.

'עד דלא ידע', אם הוא חייב לשלם כו'. ולהעיר, במשך כל השנה כולה הרי זה דבר המאוס ומושלל לגמרי, כמבואר בארוכה בשיחות של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, אמנם בימי הפורים ישנו החיוב 'לבסומי עד דלא ידע', וזאת כאשר עושה זאת אך ורק מפני וע"פ ציווי התורה, ובאופן כזה הרי התורה שומרת עליו שלא יבוא לידי ענין בלתי רצוי". משיחה זו משמע לכאורה שבפורים מותר מה שבכל השנה מושלל.

אכן, על פי הנ"ל שהרבי אמר במפורש כמה פעמים לפני ואחרי שיחה זו (בתשכ"ה, בתשמ"ב ובתשנ"ו) שגזירתו על אלו שפחות מגיל ארבעים חלה גם בפורים, על כרחך שדבריו כאן אמורים רק באלו שאחרי גיל ארבעים, שלהם מותר לשתות בפורים יותר משיעור הגזרה ולהגיע ל'עד דלא ידע' כפשוטו.

בשיחת ש"פ שמיני תשמ"א⁶² אמר הרבי: "בפורים צריכים להיות 'עד דלא ידע', אבל זהו רק בפורים, משא"כ בשאר הזמן ישנה ההגבלה כו' יין ושכר אל תשת', וכמדובר כמ"פ שישנם המדידות והגבלות של השו"ע ובפרט של רבותינו נשיאינו ובפרט על תלמידי הישיבה, כמה יין מותר לשתות בכל השנה. בימי הפורים ישנו הציווי של 'עד דלא ידע' כו', משא"כ בכל השנה כולה ישנם המדידות והגבלות שרבותינו נשיאינו הטילו על תלמידי הישיבה במיוחד כמה מותר לשתות". ולכאורה מדבריו בשיחה זו יש קצת משמעות שאף לבחורים מותר לשתות יין בפורים ללא הגבלה, שהרי מזכיר בתוך דבריו את "תלמידי הישיבה" ועם זאת אומר שבפורים צריך להיות "עד דלא ידע" ומשמע ללא הגבלות.

אכן נראה שאין להסיק משיחה זו שבפורים אין כל הגבלה. כי מאחר וכו"ל בשנים שקודם לכן ושלאחר מכן אמר בפירושו שהגזרה תקפה גם בפורים, לא יעלה על הדעת שיסתור דברי עצמו ח"ו. ולכן על כרחך מה שמשמע מדבריו כאן שבפורים אין הגבלות, הכוונה רק לאלו שלאחר גיל ארבעים שאינם בכלל הגזרה, שבכל השנה יש גם להם "הגבלות" של השו"ע ובפרט של רבותינו נשיאינו שציוו "למעט בשתיית משקה" (כו"ל), ואילו בפורים הגבלות אלו יורדות עבורם. ומה שיש קצת משמעות מלשון השיחה שגם תלמידי הישיבה בכלל זה, כפי הנראה זה

(62) אות לד, שיחות קודש תשמ"א ח"ב עמ' 763.

נובע מחוסר דיוק-לשון של העורכים בכתיבת ההנחה, שהרי שיחה זו נאמרה בשבת ונכתבה לאחר מכן על פי זכרון השומעים בלבד ולא הוגהה ע"י הרבי, כך שאין כל מקום לדייק מהנחה זו היפך דברים מפורשים שאמר בהזדמנויות אחרות, כנ"ל. ופשוט.

בשיחת פורים תשמ"ט⁶³ איתא: "בענין השמחה, שמחה שלמעלה ממדידה והגבלה 'עד דלא ידע', ובוזה גופא לא רק כמו אלו שיוצאים ידי חובת 'עד דלא ידע' על ידי שינה (כמובא בשו"ע), אלא מקיים הציווי 'לבסומי כו' עד דלא ידע' כפשוטו (מבלי לחפש 'היתרים' ו'פשרות' וכיו"ב), ואשרי חלקו וגדול זכותו, ויהי רצון שממנו יראו וכן יעשו. וישנה ההבטחה שבודאי לא יהיה מזה דבר בלתי רצוי".

גם כאן על כרחך לומר שדבריו נאמרו רק בנוגע לאלו שאחרי גיל ארבעים, שעליהם לא חלה הגזרה ולכן רשאים וראוי להם לקיים 'עד דלא ידע' כפשוטו. משא"כ האחרים שהם בכלל הגזרה, הרי כבר אמר בפירוש כמה פעמים (כנ"ל) שהגזרה חלה עליהם גם בפורים. וכפי שהבאנו לעיל, גם בשנה שלאחרי זה – תש"נ – אמר בפירוש שגם בפורים יש לנהוג על פי "ההגבלות דתורת החסידות" והדגיש שכוונתו ל"דברים ידועים ומפורסמים" שהם "גם בדפוס", כשהכוונה בפשטות לגזרה הידועה דתשכ"ג.

בשיחת ג' דסליחות תנש"א⁶⁴ נאמר: "ובודאי יחליטו גם לערוך (עוד בלילה זה) 'א שטורעמדיקן פארבריינגען', וההתוועדות תהיה דוקא בשמחה גדולה, ועד למעמד ומצב ד'עד דלא ידע' (עכ"פ אצל אחד מהמתוועדים, והוא יוציא בזה את כל המשתתפים), אם כי עם הגבלות כו', שהרי סוף סוף אין זה פורים". מלשונו כאן יש לכאורה קצת משמעות שבפורים אין "הגבלות". וישנם אשר רוצים להיתלות בדקדוק לשון זה ולהסיק מכך שמשנתו האחרונה של הרבי היא שבפורים לא חלה הגזרה!

אכן, כבר ראינו לעיל שכמה וכמה פעמים אמר הרבי במפורש שהגזרה חלה גם בפורים, ולא יעלה על הדעת הישרה שישתור דבריו הראשונים הברורים – ע"י רמז קל בדרך אגב!

(63) אות ב, תורת מנחם התוועדויות תשמ"ט ח"ב עמ' 454, בלתי מוגה.

(64) תורת מנחם התוועדויות תנש"א ח"ד עמ' 298, בלתי מוגה.

וראוי להביא בענין זה משו"ת חכם צבי⁶⁵: "אין להוציא דין חדש מדברי איזה מפרש או פוסק אם לא שהוא מוכרח בהכרח גמור, כי אין מדרך הפוסקים להביא דרך אגב ובלי שום ראייה, ודבר זה ראוי להיות נגד המעיין בכל מקום והוא כלל גדול בתורה". ופשוט שתורתו של הרבי היא ככל שאר גופי התורה שיש ללומדה ולדייק בה רק על פי כללי הלימוד (ולהעיר מדברי הרבי עצמו אודות כללי הלימוד: "עלולים ללמוד ולפלפל כו' מתוך גישה בלתי נכונה, מכיון שלא הקדימו ללמוד את כללי הלימוד כו', רואים במוחש שבהעדר לימוד וידיעת 'כללי הלימוד' עלולים לטעות בענינים פשוטים ועיקריים"⁶⁶).

ואשר על כן על כרחך לבאר גם השיחה דשנת תנש"א על דרך הנ"ל (בשיחות תשמ"א, תשד"מ ותשמ"ט), שהביטוי "שהרי סוף סוף אין זה פורים" מכוון לאלו שאחרי גיל ארבעים, שהם אינם בכלל הגזירה ורשאים בפורים להגיע לבחינת "עד דלא ידע" כפשוטו, ועל זה אמר הרבי שבהתוועדות זו דג' דסליחות יגיע אחד מהמתוועדים שאחרי גיל ארבעים ל"עד דלא ידע", אך גם זה "עם הגבלות", כשהכוונה בפשטות להגבלה הכללית שאמר בשעת הגזירה (בתשכ"ג) – ש"גם אלו שאחרי ארבעים צריכים למעט בשתיית משקה".

העולה מכל הנ"ל:

אברכים עד גיל ארבעים, ועל אחת כמה וכמה בחורים, מקיימים מצות "עד דלא ידע" בפורים ע"י רוב רביעית מצומצם של יין מחולק לג' או ד' פעמים תוך השתדלות לעמוד במצב של למעלה מטעם ודעת שלו, ועל ידי שקיעה ביינה של תורה (פנימיות התורה). ואלו שלאחר גיל ארבעים מקיימים "עד דלא ידע" ללא הגבלות.



65) סי' קנ. יד מלאכי כללי שאר הפוסקים אות ג.

66) תורת מנחם התועדויות תשמ"ה ח"ב עמ' 1261.

לעילוי נשמת

הרה"ת הרה"ח ר' שניאור זלמן

ב"ר דובער מנחם מענדל הלוי ז"ל

דוכמאן

מיקירי זקני חסידי חב"ד

נפטר ביום ח' אדר ראשון ה'תש"ל

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י נכדו

הרה"ת ר' שלום הלוי וזוגתו מרת פייגא ומשפחתם שיחיו

דוכמאן



לעילוי נשמת

הרה"ח ר' צבי הירש הלוי ע"ה

גורעוויטש

נפטר ביום ט' אדר ראשון ה'תשנ"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו

הרה"ת ר' ישראל בער הלוי

וזוגתו מרת הינדא ומשפחתם שיחיו

גורעוויטש

דור השביעי להחווה מלובלין

זצוקללה"ה נבג"ם זי"ע

לזכות

החתן התמים הרב **יעקב יוסף שיחי'**

והכלה מרת **חי' מושקא תחי'**

ראסקין

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ

ביום ד' אדר ה'תשע"ב



ולעילוי נשמת

אי"א מלאכתו מלאכת שמים

הרה"ח הרה"ת ר' **יהושע זעליג הכהן ע"ה**

ב"ר **משה זלמן הכהן ע"ה**

כצמאן

נלב"ע ח"י אדר ה'תשנ"ח

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' **יוסף יצחק הכהן**

וזוגתו מרת **תמרה שיחיו**

כצמאן

לעילוי נשמת

הרה"ת ר' שמשון הכהן ע"ה

בהרה"ח ר' יעקב אפרים הכהן ע"ה

שטאק



נלב"ע י"ד אדר פורים ה'תשס"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



ולעילוי נשמת

זוגתו מרת מאטיל ע"ה

בת הרה"ח ר' בן-ציון ע"ה

נלב"ע ח' ניסן ה'תשס"ז



נדפס ע"י ולזכות בנם

הרה"ת ר' בן-ציון הכהן וזוגתו מרת מוסיא

ומשפחתם שיחיו

שטאק

לזכות ולרפואה שלימה וקרובה של הנערה

אילנה לאה בת שיינדל רחל



ולזכות

כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

שיתגלה במהרה בימינו ממש למטה מעשרה טפחים



נדפס ע"י משפחת **קעסל** שיחיו



לעילוי נשמת

איש תם וישר הולך תמים ופועל צדק

בר אוריין ויר"א רחים ומוקיר רבנן

הרב **שלום בן יהודא משה הכהן ע"ה**

שורפין



נלב"ע ביום י"ט אדר שני ה'תשס"ח

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתו שיחיו

לעילוי נשמת

איש בעל מסירת נפש מייסד ומנהל מוסד חינוך

על טהרת הקודש אהלי תורה-אהלי מנחם

הרה"ח הרה"ת ר' מיכאל

ב"ר חיים משה ע"ה

טייטלבוים

נפטר ביום ה' לפ' "אדם כי יקריב מכם וגו'"

ו' אדר שני ה'תשס"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו



לעילוי נשמת

הור"ח אי"א נר"נ

הרה"ח הרה"ת ר' משה פנחס ע"ה

ב"ר אברהם מרדכי הכהן ע"ה

כ"ץ

גבאי בביהכנ"ס וביהמ"ד ליובאוויטש שבליובאוויטש

נפטר ביום ד', בדור"ח אדר שני ה'תשמ"ו

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לזכות

החתן התמים הרב אייזיק שיחי' בוימגארטען

והכלה מרת מוסיא שתחי' גאלדמאן

לרגל נישואיהם

ביום ראשון י' אדר ה'תשע"ב

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות

הורי הכלה

הרה"ת ר' שמואל זאנוויל וזוגתו מרת צירל שיחיו גאלדמאן



לזכות החתן התמים

הרב דניאל יעקב שיחי' ווייס

והכלה מרת מושקא שתחי' ווייס

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום שני ד' אדר ה'תשע"ב

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הורי החתן

הרה"ת ר' אלימלך וזוגתו מרת חנה שיחיו

ווייס

לעילוי נשמת

אבינו מורינו

מזקני רבני ליובאוויטש הרה"ג הרה"ח

הרב ליפמאן בן הרב נחום ע"ה

נפטר כ"ח אדר ה'תש"ע



ואמנו

הרבנית חנה ע"ה

בת הרה"ח ר' שניאור זלמן ע"ה ווילענקין

שזכה אשר כ"ק אדמו"ר למד אצלו

נפטרה יו"ד אדר ב' ה'תשס"ח

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות בניהם

הרה"ח הרה"ת הרב שלום דובער וזוגתו מרת פריידא

הרה"ח הרה"ת הרב יהודה לייב וזוגתו מרת תרצה

הרה"ח הרה"ת הרב גבריאל וזוגתו מרת מאליא רחל

הרה"ח הרה"ת הרב נחום וזוגתו מרת שיינדל

ומשפחם שיחיו

שפירא

לעילוי נשמת

הרה"ת הרה"ח ר' משה משל ע"ה

בן הרה"ת ר' נתן נטע ע"ה

צפתמן

נפטר בדרכי אדר ה'תשל"ז

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו



לעילוי נשמת

הרה"ח ר' גדליה ירחמיאל ע"ה

ב"ר מיכל ע"ה

שייפר



נקטף בדמי ימיו ביום י"ז אדר ה'תשס"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת אסתר מרים ומשפחתם
שיחיו פרימערמאן