

ב"ה
ראש השנה
ה'תשנ"ט
גליון א [תשנ"ט]

תוכן הענינים

משיח וגאולה

- 5..... משיח בן דוד ומשיח בן יוסף חרשים לבנין בית המקדש
10..... בנין ביהמ"ק השלישי - בידי משיח
12..... גמ"ח לעתיד לבוא

רשימות

- 13..... חטאת ואשם בלי תשובה
17..... עדי קיום בקידושין
20..... בענין מקבלין צדקה וקרבות מכן נח
21..... בקשת ר' יקותיאל ליעפלער
23..... רבית בבנק
23..... חולה מעיים פטור מן התפילין
24..... בעל ההפלאה לא הי' קורא להרה"מ בשם רבי
25..... בענין הבהוב נרות שבת [גליון]

לקוטי שיחות

- 26..... הראי' דערי מקלט

נגלה

- 27..... דעת הרמב"ן במצות תשובה
29..... מ"ע דועבדתם את ה"א
30..... 'לשמה' בכתיבת הגט
35..... הדביק פת בתנור, אי מותר לחבירו לרדותה

חסידות

- 39..... כריתת ברית דר"ה

39 תיקון טעות בלקו"ת [גליון]

הלכה ומנהג

40 דין תוכחה, ערבות ומחאה בשו"ע אדה"ז

47 שמיעת כל התקיעה בשיטת המחבר ואדה"ז

49 בדין בסיס בשבת

50 בסיס לאיסור ולהיתר

51 בציעת הפת לאחר עניית אמן

שונות

54 נקודת השבת וששת ימי המעשה

58 "חוק פאסקאל"

59 "חדשים מקרוב באו": למי התכוון אדה"ז [גליון]

60 דם שבחלל הימני שבלב [גליון]

61 ברש"י ד"ה האמרת (תבוא כו, יז)

61 איסור שעטנו [גליון]

משיח וגאולה

משיח בן דוד ומשיח בן יוסף חרשים לבנין בית המקדש

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בגמ' סוכה (נב, ב): "ויראני ה' ארבעה חרשים [זכריה ב, ג], מאן נינהו ארבעה חרשים? אמר רב חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא משיח בן דוד ומשיח בן יוסף וכו'".

ומפרש רש"י ד"ה חרשים "אומנים. משיחים: שניהם חרשים לבנין בית המקדש". עכ"ל.

וצ"ל איפה מצינו ששני משיחים בונים ביהמ"ק, והלא ברמב"ם נפסק (הל' מלכים פי"א ה"א-ד): ש"המלך המשיח עתיד לעמוד . . ובונה מקדש . . ואם יעמוד מלך . . ובנה מקדש במקומו . . הרי זה משיח בודאי". עכ"ל.

וכ"ה במקורו של הרמב"ם, בויקרא רבה (ט, ו), במדבר רבה (יג, ב), שיר השירים רבה (ד, לא) ד"מלך המשיח שנתון בצפון יבא ויבנה ביהמ"ק הנתון בדרום". עכ"ל.

ועי' ג"כ ברמב"ם הל' מעשה הקרבנות (פ"ב הי"ד) שכתב: "בימי המלך המשיח כשיבנה בית שלישי" עכ"ל, הרי שמשיח אחד בלבד אומן לבנין בית המקדש, א"כ צ"ל מנין לקח רש"י ששני משיחים (בן דוד ובן יוסף) אומנים לבנין ביהמ"ק?

[ועי' בחד"א מהרש"א ובערוך לנר שמפרשים "חרשים" באופן אחר. משא"כ רש"י מפרש "חרש" מלשון "אומן", בעל מלאכה שמומחה ובקי במלאכתו במלאכת מחשבת; עבודה נאה של מומחה. — ראה הושע (יג, ב) "מעשה חרשים", ובמצודת ציון שם מפרש "אומנים". — ורש"י בזכריה שם כתב: "נגרים היודעים לנסר את הקרנות, ורבותינו פירשו במסכת סוכה מי הם". עכ"ל, ועי' במצו"צ שם].

והנה אאזמו"ר הגאון הי"ד בקו"א לשו"ת משנה שכיר ח"א סי' לד (אות סג) הקשה על שיטת רש"י (ותוס') סוכה (מא, א), ר"ה (ל, א) ועוד, דס"ל שבנין ביהמ"ק יהי' בידי שמים, "עיינן ברש"י סוכה (נב, ב) ד"ה חרשים דמשמע ג"כ דלעתיד יהי' נבנה בידי אדם, וא"כ יש סתירה ברש"י גופא?"

ומה שכתב לתרץ: "ונראה כעת דלא קשה כל הני קושיות שהקשו בזה, שמצאתי בתנד"א (פרק ל) שכתב על המקדש ראשון שלא נבנה בידי אדם אלא בידו של הקב"ה בלבד שנאמר מקדש ה' כוננו ידיך, ועיי"ש במפורש ישועות יעקב שכ' שאעפ"י שנתעסקו בו בנ"א לא נבנה רק ע"י הקב"ה, דאיתא במדרש חזית ובפסיקתא רבתי והבית בהבנתו, נבנה אין כתיב אלא בהבנתו, מאליה היתה המלאכה נבנית, והוא ששלמה אמר, בנה בניתי, בנין בנוי בניתי. עכ"ל, וא"כ אולי עד"ז מיירי כולה ואין כאן קושיא כלל ודו"ק. עכ"ל. — צ"ע, שהרי מפורש ברש"י שם שהמקדש דלעתיד בנוי ומשוכלל הוא למעלה וככה יתגלה ויבוא משמים, א"כ אין לתווכך זה עם השיטות דס"ל שיבנה בדי אדם למטה. [בשלמא גבי בית ראשון לק"מ, שאז לא ירד שום מקדש מלמעלה, משא"כ בבנין דלעתיד, דשפיר ירד משמים בנין משוכלל]. ועי' בתפארת ישראל ריש מס' מדות שכתב עד"ז ע"ש. ועי' התוועדויות תשמ"ו ח"ד (ע' 230).

והנראה בזה לבאר בהקדם מ"ש בהתוועדויות תשמ"ח ח"ב (עמ' 559 ואילך) בקונטרס "והחי יתן אל לבו" (ס"ה), שמתווכך בין הדעות אם הבהמ"ק השלישי יבוא משמים או יבנה ע"י משיח, וכתב:

"דיש לומר, ע"פ המבואר במארז"ל שיש "ביהמ"ק של מעלה" ו"ביהמ"ק של מטה" (תנחומא משפטים יח, ויקהל ז, ועוד), וכן "ירושלים של מעלה" ו"ירושלים של מטה" (ועד ש"אמר לא אבוא בירושלים של מעלה עד שאבוא לירושלים של מטה" [תענית ה, א]), ועפ"יז, המקדש שבנוי ומשוכלל למעלה, "מקדש אדני-כוננו ידיך", יגלה ויבוא מן השמים, ויתלבש במקדש של מטה שיבנה ע"י משיח צדקנו.

"וההסברה בזה — שרצונו של הקב"ה שביהמ"ק דלעתיד לא יהי' "נהמא דכיסופא" [ראה ירושלמי ערלה פ"א ה"ג. לקוטי

תורה צו, ז, רע"ד. ובכ"מ] לגמרי (מעשה ידי הקב"ה בלבד), אלא גם באופן ד"קב שלו", שהרי "אדם רוצה בקב שלו מתשעה קבין של חבירו" [ב"מ לח, א], ולכן צ"ל גם באופן ד"ועשו לי מקדש", מעשה ידי אדם, כאמור, שמקדש של מעלה יורד ומתגלה ומתלבש במקדש של מטה.

" . תווך זה (דהעמדת השערים) מיוסד על מ"ש [איכה ב, ט. וראה במדב"ר פט"ו, יג] "טבעו בארץ שעריה", ששערי ביהמ"ק "טבעו בארץ", ולעתיד לבא יעלו ויתגלו ויעמידום במקומם, וע"פ המבואר במס' ב"ב (נג, ב) "הבונה פלטרין גדולים . . ובא אחר והעמיד להן דלתות קנה", נמצא, שהעמדת הדלתות (שנעשה בידי אדם) נחשבת כבניית ביהמ"ק כולו.

"אמנם, עפ"י ז נמצא חידוש גדול באופן עשיית המקדש ("ועשו לי מקדש") – שדוקא ביהמ"ק השלישי (תכלית השלימות) תהי' (התחלת) עשייתו מהשערים, דלא כהמשכן ומקדש שתחלת עשייתו מהארון וכו'.

"ולכן מסתבר יותר להוסיף גם האמור לעיל – שהמקדש של מעלה יורד ומתלבש במקדש של מטה (שנעשה כולו בידי אדם), ונוסף לזה, יעמידו גם השערים (דבית ראשון) שעל ידם קונים בני ישראל גם את כל פרטי הבנין דמקדש של מעלה". עכ"ל.

ומעתה יבואר דקודם יהי' "בחזקת משיח" שיכוף כל ישראל וילחום מלחמת ה', ויבנה ביהמ"ק (דלמטה).

והנה ברמב"ם שם כתב: "ואם לא הצליח עד כה או נהרג בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה, והרי הוא ככל מלכי בית דוד הכשרים והשלמים שמתו" עכ"ל.

נמצא שיתכן מציאות ש"בחזקת משיח" לא יהי' "זה שהבטיחה עליו תורה", אפילו שבנה כבר את ביהמ"ק (שלמטה), דאם "לא הצליח עד כה [לקבץ נדחי ישראל, ונשאר אפילו בחיים] או נהרג, בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה".

ולפ"ז יתכן שאז יבחר הקב"ה באחר (אפילו מן המתים), שהוא יהי' "זה שהבטיחה עליו תורה" ויהי' "משיח ודאי", ואז ירד המקדש שלמעלה ויתלבש בהמקדש שלמטה, ויעמיד את השערים (דבית ראשון) "שעל ידם קונים בני ישראל גם את כל

פרטי הבנין דמקדש של מעלה" [ושלמטה, שנבנה מקודם ע"י בחזקת משיח, שנודע אח"כ "שאינו זה שהבטיחה עליו תורה", ויהי' "נחשב כבניית ביהמ"ק כולו".

וע"פ הנ"ל יבואר איך שזה מתאים עם פסק הרמב"ם דמשיח דוקא בונה מקדש, והוא ע"פ ויקרא רבה (ט, ו), במדבר רבה (יג, ב), שיר השירים רבה (ד, לא) ד"מלך המשיח שנתון בצפון יבא ויבנה ביהמ"ק הנתון בדרום". ועי' רמב"ם הל' מעשה הקרבנות (פ"ב הי"ד).

ועי' לקו"ש חכ"ז (עמ' 204 הע' 96) שכתב דדעת הרמב"ם שמש"ח בונה מקדש "הוא דעת ר' אליעזר בויק"ר ובמדב"ר שם – משא"כ בשאר מקומות הנ"ל (הערה 93) לא נאמר שיהי' ע"י משיח דוקא. ובזה מתורץ זה שבימי רבי יהושע בן חנניא רצו לבנות ביהמ"ק בלא משיח – כי זה שמשיח (דוקא) יבנה ביהמ"ק הוא חידוש התלמיד ותיק – ר' אליעזר שהי' לאחר זמן ריב"ח". עכ"ל. ועי' בזה גם ב"היכל מנחם" ח"ג (סי' קלג).

ולכאור' איך כתב הרמב"ם שמשיח דוקא בונה מקדש, והרי יתכן ש"בחזקת משיח" בונה המקדש, ואח"כ יתברר שהוא אינו זה שהבטיחה עליו תורה", ונמצא שהביהמ"ק נבנה שלא ע"י מלך המשיח?

ברם לפי הנ"ל א"ש, דהנה המשיח שבונה המקדש דלמטה הוא "בחזקת משיח" בלבד (ועי' מה שהארכתי בזה ב'הר המלך' ח"ב (ע' שכה ואילך), ויתכן שיבנה המקדש דלמטה ולא יקבץ נדחי ישראל, ונמצא שהוא לא יהי' "משיח ודאי" (אפי' שישאר בחיים) אלא אחר (יתכן אפילו מן המתים), והמקדש שלמעלה שיורד ומתלבש בהמקדש שלמטה, זהו רק בתקופת "משיח ודאי" ולא לפני זה.

והנה במצב שה"בחזקת משיח" לא יהי' "זה שהבטיחה עליו תורה", ויבא אחר במקומו שיהי' "משיח ודאי", אז ירד ויתלבש המקדש שלמעלה בהמקדש שלמטה בתקופת "משיח ודאי" בלבד, ואז ה"משיח ודאי" יעמיד את השערים (דבית ראשון) "שעל ידם קונים בני ישראל גם את כל פרטי הבנין דמקדש של מעלה", ונמצא "שהעמדת הדלתות נחשבת כבניית ביהמ"ק כולו".

נמצא שאפילו שה"בחזקת משיח" בנה המקדש (שלמטה) ו"לא הצליח עד כה (לקבץ נדחי ישראל) [ונשאר בחיים, אלא שהקב"ה שלח אחר (אפילו מן המתים)] או נהרג, בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה", אפ"ה כשיקום "זה שהבטיחה עליו תורה", אזי ירד המקדש שלמעלה ויתלבש בהמקדש שלמטה, ואז הוא יעמיד את השערים ש"נחשבת כבניית ביהמ"ק כולו". – ולפי"ז יבואר, דאיך שלא יהיה המלך המשיח בונה מקדש, דאם ה"בחזקת" ממשיך בעצמו להיות "בודאי" א"כ הרי בנה (תחלה) המקדש דלמטה, ואח"כ יעמיד את השערים בהמקדש שלמעלה שהתלבש בהלמטה, "ואם לא הצליח עד כה" אזי יעמיד אחר את השערים, ויהי' "נחשב כבניית ביהמ"ק כולו", וא"ש מאד.

והנה ב"אוצר המדרשים – מדרש קטן "פרק רשב"י" נאמר: "ויצמח להם משיח בן יוסף ויעלה אותם לירושלים ויבנה בית המקדש ויקריב קרבנות ותרד אש מן השמים ותאכל קרבנותיהם" עכ"ל.

נמצא לפ"ז, ש"בחזקת משיח" הוא גדרו של "משיח בן יוסף", שהרי "בחזקת משיח" הוא זה שבונה את המקדש (דלמטה), ו"משיח בן דוד" היינו גדרו של "משיח ודאי".

והנה בסידור הארז"ל (לר' שבתי רשקובר), בביאור ברכת ולירושלים עירך כתב:

"במלת וכסא דוד עבדך הזהיר לנו מורי זלה"ה מאד ביום שהלכנו לציון שמעיה ואבטליון והתפללנו שם, ואמר לנו משמם שנוהר בכל תפילה לכוין במלת דוד עבדך שיחיה משיח בן יוסף ולא ימות". עכ"ל. וכ"ה בעץ החיים (שער העמידה פי"ט).

והכוונה בזה י"ל, שמתפללים שה"בחזקת משיח" – "משיח בן יוסף" שבנה את הביהמ"ק (דלמטה) ימשיך לבצע את השלבים הבאים בקיבוץ נדחי ישראל ויהי' "משיח ודאי" – "משיח בן דוד", ואזי ירד המקדש דמעלה ויתלבש בהמקדש שלמטה, ואז יעמיד את השערים כנ"ל.

ואם לא הצליח עד כה או נהרג "בחזקת משיח" – "משיח בן יוסף", אזי יהי' "משיח ודאי" – "משיח בן דוד" אחר, שהוא יעמיד את השערים בהמקדש שירד משמים ויהי' "נחשב כבניית

ביהמ"ק כולו" (הלמעלה והשלמטה – שבנה "בחזקת משיח" מקודם), כמו שהיה אצל בן כוזיבא שנהרג, ואצל האריז"ל כפי שנרמז בהמשך דברי ר' שבתי שם וכו'.

ומעתה יבואר היטב מ"ש רש"י בסוכה הנ"ל שמשיח בן דוד ומשיח בן יוסף שניהם אומנים לבנין ביהמ"ק, כי משיח בן יוסף בונה המקדש דלמטה הוא "בחזקת משיח", ומשיח בן דוד – "משיח ודאי" מעמיד השערים בהמקדש שירד משמים כנ"ל, וזה יכול להיות באיש אחד או בשני אנשים כנ"ל, וא"ש.

ולפי הנ"ל אין סתירה בין רש"י דסוכה שיהי' בידי אדם לרש"י (שם) שירד משמים כמו שהקשה אא"ז הי"ד, דשניהם אמת כנ"ל, שירד המקדש שלמעלה ויתלבש בהלמטה.

ונראה להמתיק במ"ש רש"י בזכריה הנ"ל: "נגרים היודעים לנסר", והיינו גם לרמז על התקנת השערים בהמקדש שירד מלמעלה, שזהו עבודת "נגרים", ולכן נאמר "חרשים" – "אומנים", ולא "בנאים".

ולפי זה יתכן לומר דמכאן גם המקור לרמב"ם בענין ב' הדרגות במשיח, "בחזקת" – "בודאי", שרבים התלבטו מה מקורו לזה (עי' מ"ש בהר המלך הנ"ל ע' שכו), כיון דשני משיחים חרשים לבנין ביהמ"ק, וזה יתכן ע"י "בחזקת" ו"ודאי" כנ"ל.



בנין ביהמ"ק השלישי – בידי משיח – שיטת הרמב"ם –

הת' מנחם מענדל רייצס
תות"ל מגדל העמק

כמפורסם, ישנם הטוענים שאפשר וצריך לבנות ביהמ"ק כבר בזמן הזה – קודם ביאת משיח צדקנו, ומתבססים על מארז"ל שונים, ורבותינו נשיאנו נלחמו נגד טענה זו, כשהנקודה

העיקרית היא שלהלכה – בס' היד – כתב הרמב"ם שמישיח הוא זה שיבנה ביהמ"ק (הל' מלכים תחילת פי"א וסופו).

ולאחרונה ראיתי, שהגדילו לעשות אותם הטוענים שיש לבנות ביהמ"ק כשר בזה"ז, ופירשו כך בשיטת הרמב"ם גופי'. דמכיון שבהל' ביהב"ח כ' הרמב"ם בפשטות ובלי שום סייגים שמצות עשה לעשות בית לה' מוכן כו', ה"ז מצוה תמידית על כל דור ודור. ומ"ש בהל' מלכים כוונתו, שאם משיח יבוא ועדיין לא נבנה ביהמ"ק קודם לכן, אז יהי' זה א' מתפקידיו של משיח. אבל יתכן גם שביהמ"ק ייבנה לפני כן, ואז אכן משיח לא יעשה זאת.

והנה, כמובן לכל מעיין, דוחק גדול לפרש כך בהל' מלכים (ולכן גם הם עצמם לא חשבו על "המצאה" זו עד לאחרונה), וכוונת הרמב"ם היא כפשוטה שמישיח הוא זה שיבנה את ביהמ"ק, אך מכל מקום קשה לכאור', כיצד באמת בהל' ביהב"ח כ' הרמב"ם מצות עשה לעשות בית לה', ולא הזכיר כלל שצריך משיח כדי לקיימה וכו' (ובפרט להשיטה שהרמב"ם אינו סומך עמ"ש בהלכות מאוחרות – אלא רק על אלו שכבר כתב – וא"כ אין לומר שסמך עמ"ש בהל' מלכים).

ועוד, ועיקר: ראה לקו"ש חי"ד ע' 73, ובארוכה בשיחת ש"פ שופטים תנש"א, שמכיון שבהל' יסוה"ת, כשמפרט הרמב"ם דיני נבואה, לא הזכיר שאין נבואה בזה"ז, ה"ז ראי' שלשיטתו (עכ"פ) כל הלכות הנבואה חלים גם בזה"ז, וא"כ, עד"ז צריך לומר בנדו"ד, שמכיון שבהל' ביהב"ח לא הזכיר הרמב"ם שאין מצוה בזה"ז לבנות ביהמ"ק, ה"ז הוכחה שגם בזה"ז חלה המצוה בתוקפה! וצ"ע.

אך אולי י"ל בזה, שאם כי לא כתב הרמב"ם בפירוש בהל' ביהב"ח שיש הגבלה במצוה לבנות ביהמ"ק ואינה חלה בזה"ז, הרי זה מובן מאליו מתוך דבריו:

(א) בפ"א ה"ד "בנין שבנה שלמה כבר מפורש במלכים, וכן בנין העתיד להבנות, אע"פ שהוא כתוב ביחזקאל, אינו מפורש ומבואר", והרמב"ם לא כתב שום הסבר, היכן כן נוכל למצוא פירוש וביאור? ועכצ"ל, שאין עלינו בזה"ז לבנות ביהמ"ק, ולכן

אי"ז נוגע לנו להלכה למעשה, ומלך המשיח הוא זה שיפרש ויבאר.

(ב) בפ"ו הט"ו "לפיכך מקריבין הקרבנות כלם אע"פ שאין שם בית בנוי". ולכאור' צריך ביאור: אם הצליחו ישראל וידם תקיפה על האומות ויש באפשרות להקריב קרבנות, מדוע לא יבנו ביהמ"ק גם כן? ! במלים פשוטות: על איזה מצב מדבר כאן הרמב"ם בו מצד אחד אין הבית בנוי, ומצד שני יש אפשרות להקריב קרבנות?

עכצ"ל שמדבר על זמן שמשיח עדיין לא הגיע ולכן אין בית בנוי, ומצד שני יד ישראל תקיפה ויכולים להקריב קרבנות. (ובדוחק יל"פ, שהגויים נתנו רשות להקריב קרבנות בלבד, ואינם מסכימים על ביהמ"ק).

אמנם לענ"ד הראי' החזקה ביותר נגד הטענה הנ"ל, היא מהל' מעשה הקרבנות פ"ב הי"ד ". הנביא צוה ופירש כיצד יהיו מקריבין המלואין עם חנכת המזבח בימי המלך המשיח כשיבנה בית שלישי".

הרי שהרמב"ם מקשר בפירוש ב' ענינים אלו של מלך המשיח ובית שלישי, ואף שבהל' מעה"ק שם אין נוגע כלל ענינו של מלך המשיח לענין הקרבנות. ויה"ר שנזכה תומ"י ל"ובנה מקדש במקומו".



גמ"ח לעתיד לבוא

הנ"ל

בלקו"ש חכ"ד ע' 317, "און דורך דער הנהגה וועט מען זוכה זיין בקרוב צום קיום היעוד פון "לא יהי' בך אביון", וי"ל אז בכל זה וועט דער ענין פון גמ"ח, — (ובהערה 52): שהוא גם לעשירים (סוכה מט, ב) — אויך דאן זיין

[ניט ווייל דער עשיר וועט מוזן אנקומען צום גמ"ח — וואס דעמאלט איז ער דאך אן עני (אביון) באותה שעה — נאר]

בכדי צו האבן דעם "עמוד" פון גמ"ח (וואס איז פון די' ג' עמודים שעליהם העולם עומד), ובעגלא דידן". עכלה"ק.

ולא זכיתי להבין את הערה 52, שמציין על גמילות חסדים מארז"ל שהוא גם לעשירים, דהרי מיד מבאר שלא זו כוונתו כאן, וגם "עשירים" אלו שבגמ' שם הרי מכיוון שזקוקים לגמ"ח – עניים הם באותה שעה, וכאן כוונתו לעשירים לגמדי ונותנים גמ"ח רק כדי לקיים עמוד החסד – וא"כ אינו ענין למארז"ל זה!

בסגנון אחר: בהערה זו נראה לכאורה כוונת כ"ק אדמו"ר, שצדקה – שהיא רק לעניים (כדברי חז"ל בסוכה שם) – לא תהי' בימיה"מ, ודווקא גמ"ח – שהוא גם לעשירים – יהי'.

אך מיד הרי מבאר ביאור חדש, שיהי' זה רק כדי לקיים עמוד החסד, ואם זהו ההסבר – אין שום הבדל בענין זה בין צדקה לגמ"ח, וכשם שגמ"ח יהי' – כדי לקיים עמוד החסד, כן אפ"ל שיהי' צדקה כדי לקיים עמוד החסד.

סוף דבר: החילוק בין צדקה לגמ"ח אינו נוגע כלל לכאו' בנדו"ד.

ואבקש מהקוראים לעיין בזה.



רשימות

חטאת ואשם בלי תשובה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

ברשימות (חוברת קסד שי"ל לש"פ וילך שבת שובה) כתב וזלה"ק: ובתחלה נברר הדין והוא ביד תשובה א' א' "בעלי חטאות ואשמות . . אין מתכפר להם בקרבנם עד שיעשו תשובה

ויתודו וידוי דברים" (עי' שבועות יג, א) ובהל' שגגות פ"ג ה"י "אין יוהכ"פ ולא חטאת ולא האשם מכפרים אלא על השבים המאמינים בכפרתן . . אבל המבעט . . והביא חטאתו או אשמו הוא אומר שאין אלו מכפרין אע"פ שקרבו כמצותן לא נתכפר לו וכשיחזור בתשובה מבעיטתו צריך להביא חטאתו ואשמו" והוא מכריתות (ז, א). וצ"ע שם אם לא שב בתשובה או לא התודה אם גם אז צריך להביא עוה"פ חטאתו, או זהו דוקא במבעט דאומר לא תכפר דחמיר טפי. עייג"כ תוד"ה דאי (שבועות יג, א) ואין להביא ראי' דא"כ עדיפא מיני' ממבעט הו"ל להשמיענו ביד, דאין דרך הרמב"ם להביא דין שלא הובא בש"ס, וכמ"ש בכללי היד, עכלה"ק.

ויש להעיר בסוגיא דכריתות שם דמייתי פלוגתא דאביי ורבא בהאומר לא יתכפר לי חטאתי אביי אמר אינה מכפרת ורבא אמר מכפרת היכא דאמר לא תיקרב דכו"ע לא פליגי דלא מכפרת דכתיב יקריב אותו לרצונו כי פליגי דאמר תיקרב ולא תיכפר אביי אמר אינה מכפרת דהא אמר לא תכפר, אבא אמר מכפרת כיון דאמר תיקרב כפרה ממילא קאתי, והדר ביה רבא כדתניא יכול יהא יוהכ"פ מכפר על שבין ועל שאין שבין, ודין הוא מה חטאת ואשם מכפרין ויוהכ"פ מכפר, מה חטאת ואשם אין מכפרין אלא על השבין אף יוהכ"פ אין מכפר אלא על השבין, לא אם אמרת בחטאת ואשם שאין מכפרין על המזיד כשוגג תאמר ביוהכ"פ שמכפר על המזיד כשוגג, והואיל ומכפר על המזיד כשוגג מכפר על שבין ועל שאין שבין, ת"ל אך חלק [דאין מכפר אלא על השבין], ומקשה בגמ' מאי שבין ושאין שבין, אילימא שבין שוגג אין שבין מזיד, הא קתני לא אם אמרת בחטאת ואשם וכו' אלא שבין דאמר יכפר עלי חטאתי שאין שבין דאמר לא תכפר עלי עולתי ש"מ, [ולכן הדר ביה רבא], ורמינהו יכול לא יהא יוהכ"פ מכפר אלא על מי שנתענה בו ולא עשה בו מלאכה כו' לא נתענה בו ועשה בו מלאכה וכו' יכול לא יהא יוהכ"פ מכפר ת"ל יוהכ"פ הוא מ"מ וכו' קשיין להדדי אמר אביי לא קשיא הא רבי אליבא דרבי יהודא הא רבי אליבא דידיה וכו' עיי"ש.

וכבר תמהו המפרשים שם (ראה ערוך לנר שם ברש"י ד"ה אלא ועוד) דלמה לא פירש הגמ' הברייתא דחטאת ואשם מכפרין

רק לשבין בפשטות, שהוא רק אם עושה תשובה עם קרבנו אבל אם לא עשה תשובה אינן מכפרין, ואי נימא כן אין מכאן סתירה להא דקאמר רבא דגם באומר לא יתכפר לי חטאתי מכפרת, כי התנאי הוא רק דבעינן תשובה על החטא ואם אינו עושה תשובה אינו מכפר, אבל אם עושה תשובה אלא שאמר לא יכפר לי חטאתי מכפרת, וא"כ למה הדר ביה רבא? ועי' שבועות יג, א, שהובא שם ברייתא זו ומשמע שמפרש בפשטות דהיינו שעושה תשובה עיי"ש.

וראה בס' גבורת ארי יומא פה, ב, שהקשה קושיא זו ומצד קושיא זו הכריח דחטאת ואשם שבאין על השוגג באמת מכפרין בלי תשובה, ולכן לא הי' הגמ' יכול לפרש לשבין ולשאינו שבין בפשטות כנ"ל, והא דילפינן מוהתודה דבעינן וידוי ותשובה בקרבן זהו רק למצוה אבל אינו מעכב עיי"ש, וראה גם במ"ש רבינו הלל בתו"כ (פ"ז) דהא דבעינן תנאי בקרבן שיהא שב מידיעתו היינו שב מאיסורו דעבר במזיד, וביאר בקובץ הערות שם דלפי שיטתו דינא דשב מידיעתו מלמדנו דנהי דעל שוגג אין תשובה מעכבת הכפרה, מ"מ בעינן גברא שעושה תשובה על המזיד והדין דזבח רשעים תועבה נאמרה רק על עבירת מזיד ולא על עבירת שוגג, וכשיטת הגבורת ארי.

אבל הרי הרמב"ם סב"ל בהדיא כנ"ל דגם בקרבנות הבאות על השוגג אינן מכפרין עד שיעשה תשובה וכמ"ש בהל' תשובה פ"א ה"א ובהל' שגגות שם, וראה בס' ישועת מלכו בהגהותיו על הרמב"ם הל' תשובה שתמה על הגבורת ארי שלא הזכיר כלל שיטת הרמב"ם, ועי' גם בס' מקור ברוך ח"ב סי' יט שהקשה כן והאריך להוכיח מכמה מקומות כשיטת הרמב"ם, ולפ"ז אכתי קשה לשיטת הרמב"ם קושיא הנ"ל, דכיון דבעינן תשובה עם קרבנות למה לא פי' כן הגמ' דלשבין היינו שעושה תשובה.

ולכאורה אפשר לומר דמחמת זה גופא הוכיח הרמב"ם לפי שיטתו דבאמת היינו הך, דאם מבעט בהקרבן החסרון הוא שחסר במעשה התשובה שלו, וזה גופא הוא הטעם שאין הקרבן מכפר משום שיש בזה חסרון בהתשובה, וכפי שמדוייק בלשונו בהל' שגגות "וכשיחזור בתשובה מבעיטתו" וכן כתב אח"כ בנוגע ליוהכ"פ: וכשיחזור בתשובה אחר יוהכ"פ", ז.א. שאין זה

חסרון צדדי מה שמבעט בהקרבת או ביוהכ"פ שלכן אין זה מכפר עבורו, אלא החסרון הוא מצד מעשה התשובה שלו, כי אם הוא שב באמת לה' ודאי הי' מאמין בכפרתם כמ"ש בתורה, ולכן בזה גופא שאינו מאמין בכפרתם מוכיח שאין תשובתו כדבעי, ולפי"ז לא קשה קושיא הנ"ל, כי מכיון דקאמר בהברייתא דמכפר לשבין דוקא, הרי מוכח בדרך ממילא מזה דאם מבעט בהקרבת אינו מתכפר לו כיון שיש בזה חסרון במעשה התשובה. אלא דהגמ' שם נקט מבעט דוקא כיון דבזה איירי רבא, וזהו הטעם דהדר ביה רבא מההיא. והרמב"ם הביא הך דינא שצריך להביא קרבן אחר רק בהל' שגגות ולא בהל' תשובה כיון שזה נוגע בהל' קרבנות. (וראה רמ"א ושו"ע אדה"ז סי' תרז סעי' טז). וראה ירושלמי יומא פ"ח ה"ז שיש חילוק בין האומר ד"אין יוהכ"פ מכפר" שלכו"ע יוהכ"פ מכפר לו, ובין האומר אי אפשר שיוהכ"פ מכפר, דבזה אין מכפר לו עיי"ש, והרמב"ם נקט דגם בזה שאומר שאינו מכפר ה"ה מבעט ואינו מתכפר לו, הנה י"ל לפי הרמב"ם שזה קל יותר מאם אינו שב כלל, ומשמיענו דאפילו בזה צריך קרבן אחר.

ואם כנים הדברים יוצא שהטעם שצריך להביא קרבן אחר ה"ז משום דחסר במעשה התשובה שלו, וא"כ יש להוכיח דכשם שכתב הרמב"ם שצריך להביא קרבן אחר במבעט כן הוא גם באופן שלא שב בתשובה כו' שצריך להביא קרבן אחר כיון דהיינו הך.

ובזבחים ז, ב, בהא דהוכיח הגמ' דעולה דורון הוא מבואר דאם לא עשה תשובה הרי זבח רשעים תועבה עיי"ש, וכ"כ בשער התשובה לרבינו יונה (שער ד פ"ב): כי מבלתי הוידוי והתשובה לא יתכפר עונו בקרבן החטאת שנאמר זבח רשעים תועבה עכ"ל, משמע מזה דאם לא עשה תשובה ה"ז חסרון בגוף הקרבן, וא"כ צריך להביא אחר, וראה גם בקובץ הערות אות תקס"ג שכתב בנוגע להדין דאמרו לו שנים אכלת חלב והוא אומר לא אכלתי דר"מ מחייב קרבן, וקשה כיון שהוא חושב שלא אכל נמצא דאינו עושה תשובה וא"כ איך מועיל הקרבן? ותירץ דהא דאין הקרבן מכפר בלי תשובה אין זה משום דבצירוף להקרבת בעינן גם תשובה, אלא הפירוש הוא משום דאם חייב לשוב ואינו שב יש בזה החסרון דזבח רשעים תועבה,

אבל בנדר"ד שחושב שלא אכל ליכא החסרון במה דאינו שב עיי"ש, (וראה לקו"ש חל"ב פ' ויקרא ב' ע' 10 שיש לפרש ענין הקרבן ותשובה בב' אופנים עיי"ש), וראה סנהדרין קיב, ב, בענין זבח רשעים תועבה שהקרבן נפסל, וראה לקו"ש חכ"ז פ' אחרי (ב) הערה 41 שהביא מהצפצפ"נ בכ"מ בדין זה דקרבן בלי תשובה שהקרבן כשר עיי"ש.

אבל ראה לקו"ש חכ"ז שם הערה 26 שכתב וז"ל: וגם בכפרה דחטאת ואשם שני תנאים: א) אין מתכפר להם בקרבנם עד שיעשו תשובה ויתודו (רמב"ם הל' תשובה פ"א ה"א), ב) אין מכפרים אלא על השבים המאמינים בכפרתן אבל המבעט וכו' (רמב"ם הל' שגגות שם). וראה תוד"ה דאי שבועות יג, א, בסופה שאפשר להיות "מבעט" גם אם עשה תשובה עכ"ל. דמשמע שהם ב' דברים נפרדים, ובפנים השיחה (סעי' ד) ביאר הטעם במבעט ע"ד אין קטיגור נעשה סניגור עיי"ש, ויל"ע עוד בכ"ז.

ב) במ"ש אח"כ בהרשימה דהא דתפיס אשם דוקא משום דבזה נכללו כל אופני החטאים מספק שוגג . . עד מזיד עיי"ש, יש להעיר משיטת המהרש"א פסחים לב, ב, בתוד"ה מעילה שביאר שם דברי התוס' דלרבנן דהילכתא כוותיהו, הנה כל אשמות כשבאין על המזיד, אין זה משום שיש לזדונן כפרה כי באמת אין להם כפרה והקרבן הוא רק לחומרא עיי"ש, וזהו לא כהנ"ל, אבל עי' בשו"ת הרד"ד או"ח מהדו"ב סי' מה שהאריך להקשות ע"ז מכמה מקומות, ובהגהות אמרי כהן שם כתב לתרץ שיטת מהרש"א, וכ"כ גם בספרו אמרי כהן על התורה ח"ג פ' קדושים.



עדי קיום בקידושין

הרב יעקב משה וואלבערג
ר"מ בישיבה

בהמשך למה שנתבאר (גליון תשנח) בהבנת החידוש של הרשימה דעדי קידושין הוי עדי קיום, דאין הפירוש רק דצריך עדים בשעת הקידושין – דהא פשיטא דהא המקדש בלא עדים

אין חוששין לקידושיו; אלא שגדר העדות בקידושין הוא חלק מהקידושין, וע"ד הטבעת ודעת האיש והאשה. והיינו, שאין הפירוש שעדות הוא תנאי בקידושין שהחלות צ"ל באופן כזה שיכול להיוודע לאחרים (וכביאור הקצות (רמא)), אלא שעצם מציאותם שם הוי חלק מהקידושין – אולי מיתוסף ביאור גם בהמשך הרשימה.

דהנה בהמשך הרשימה מביא הרבי (כנ"ל) דבזה (היינו אחרי שמבינים שהעדים הם חלק מענין הקידושין) מובן "מה דבשבעת העדות דאורייתא פטורים פסולי עדות מדרבנן משא"כ בקידושין וכו' וכמו שהקשה הצ"צ בשו"ת אה"ע סקכ"ד ותירץ דשאני שבועת העדות דסו"ס לא היתה הגדתו מועלת כלום. וההסברה בזה י"ל כו'".

ולכאורה צ"ב למה צריך הסברה בתירוץ הצ"צ. הא לכאורה פשוט הוא דגדר שבועת העדות הוא דוקא אם הי' יכול להועיל בפועל ע"י עדותו, ומשו"ה, אף שאין העדים פסולים אלא מדרבנן, מ"מ, מכיון דבפועל לא היו מועילים אינם חייבים משום שבועת העדות.

אבל קידושין דהוא רק דין שעדים כשרים צריכים לראות הקידושין, וא"כ פשוט דכיון שמדאורייתא הם עדים כשרים הי' צ"ל כשר מדאורייתא, א"כ למה צריך להסביר דין בפסולי דרבנן שהוא רק פסול בהגדתם ולא בעצמותם.

וע"פ הנ"ל אולי י"ל דלפי הקצות הנ"ל דגדר עדי קידושין היינו שהקידושין נעשה באופן כזה שאפשר להיוודע מזה, וא"כ אולי י"ל דבעדים הפסולים מדרבנן אולי ג"כ פסולים מדאורייתא בקידושין, כיון דסו"ס א"א להיוודע ע"י העדים על הקידושין (אף שהוא מדרבנן).

וע"ז מסביר הרבי, שאין הפי' עדי קידושין שייך להגדתם, אפילו לא לאפשרותם לעשות הגדת העדות; אלא עצם מציאותם ונוכחותם שם פועל החלות קידושין. ומשו"ה כל שכשרים מדאורייתא חלים הקידושין.

אבל עדיין צ"ע בביאור הרבי שם, דפסול דרבנן הוא לא על גוף העדים אלא על הגדתם. ומשו"ה מועילים עדים הפסולים מדרבנן בקידושין "שנוכחיות פועלת ועצמותם לא נשתנה".

והנה לכאורה צ"ב מה נוגע להביאור החידוש שהפסול דרבנן הוא רק בהגדה ולא בעצם העדות. הא אפילו אם הי' פסול בעצם העדות, הא מ"מ הוא פסול מדרבנן, אבל מדאורייתא עדיין נשאר כשר בעצמותו, וא"כ מובן מהו הטעם שנקרא עכ"פ קידושין מה"ת, וצריכה גט.

ולאידך צ"ב, לאחרי שמבאר הרבי שהפסול הוא לא בעצמות העדות ובשביל קידושין צדיך עצם העדות, הי' צ"ל הדין שעדים הפסולים מדרבנן כשר גם מדרבנן לקידושין, דהא עצמותם כשר אפילו מדרבנן, וזהו מה שמפעיל הקידושין. אבל מזה שפסק בשו"ע שם דהמקדש בעדים הפסולים מדרבנן "אם רוצה לכנוס חוזר ומקדש בעדים כשרים" מוכח דמדרבנן עכ"פ לא הי' קידושין.



בהמשך הרשימה שם מביא הרבי דע"פ מה שנתבאר בהבנת עדי קידושין ג"כ מובן הא דפסק הרמ"א שעדי קידושין אין צריך חו"ד.

ויש הבדל בין איך שזה מבואר בלקו"ש (חי"ט הנ"ל) לאיך שזה מבואר בהרשימה. דבלקו"ש מבואר, דכיון דהעדים כבר נעשו עדי קיום, שוב אי"צ לדו"ח להיות עדי בירור; משא"כ בהרשימה מבואר, דעדות אודות גמר דין אי"צ דו"ח, והקידושין הוא כמו גמ"ד כיון דנעשה ע"י עדי קיום.

והנה לכאורה פשטות ההלכה שעדי קידושין אי"צ דו"ח קאי בין אם העדים שמעידים על הקידושין הם אותם העדים שהיו העדי (קיום של) הקידושין, או עדים אחרים.

ולכאורה, בשלמא להביאור בהרשימה, מובן, דכיון דהוי כמעיד על פס"ד, אין הבדל מי העדים שמעידים על הפס"ד – אם העדים שגרמו הפס"ד או עדים אחרים, סו"ס כיון דמעידים על פס"ד אין צריכים דו"ח.

אבל לפי הביאור בלקו"ש לכאורה צ"ב. דהא הביאור המבואר שם רק מסביר באופן שעדי הקיום הגידו עדות, אבל לכאורה אי"ז מסביר מה טעם אין העדים צריכים עדות אם לא היו העדי קיום.



בענין מקבלין צדקה וקרבנות מבן נח

הרב שמואל זייאנץ

ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה

ברשימות חוברת קנט מדייק כ"ק אדמו"ר מהלשון ברמב"ם (הל' מלכים פ"י ה"י) "אם . . נתן מקבלין" (לענין קבלת צדקה מב"נ דהוא רק בדיעבד. והטעם דנחשב כמחדש דת (וחלוק מכבוד או"א דדמא בן נתינא דקיבל שכר עליה, דשם עשאו מפני חיוב השכל ותורת המוסר, ולא מפני ציווי הקב"ה, משא"כ כשנותן צדקה מפני ציווי הקב"ה "לעשות מצוה"). וא"כ יוצא (חידוש) דעד"ז הוא בהבאת קרבן (שכ' דין זה באותה ההלכה) דאין זה דין לכתחילה, אלא שאין מונעין אותם מלהביא ומקבלין מהם (דאין זה "לכתחילה" כשהם עושין מצוה הנראה כמחדש דת).

ואם כנים הדברים, יומתק דיוק אחר ברמב"ם הל' מעשה הקרבנות פ"ג ה"ב: ". . אבל העכו"ם אין מקבלין מהם אלא עולות בלבד שנאמ' ומיד בן נכר לא תקריבו את לחם אלקיכם . .".

והעירו והקשו כמה מפרשים שם (לח"מ ועוד: צרור החיים ועוד), למה הביא ראיה מפסוק זה (שהוא דרשת הספרא) ולא כפי שהובא בגמ' (מנחות עג ועוד) מפסוק שלפנ"ז "איש איש . . שגויים נודרין נדרים ונדבות כישראל ולמה הביא הפסוק דמדובר בבע"מ, (וכנ"ל ראה לח"ם וצרור החיים ועוד שקו"ט בזה).

(וראה גם שקו"ט שם לענין כל יחל בנכרים מל"מ הל' מלכים — עיין לדוגמא שפ"א שם —).

וראה גם בס' תורת הקדש ח"ג סי' ד דמדייק בל' הרמב"ם דאמר ד"מקבלים" מהן (בגוים) ובישראלים כ' "א' אנשים וא' נשים מביאין", וכן דייק מל' בהל' מלכים דכ' מקבלים.

ומפרש דבעכו"ם אינו נקרא "מביא" הקרבן אלא "מקבלין" מהם. ומביא נפק"מ: החיוב לטפל בקרבן עד שיביאם לביה"ק כו' הוא רק בישראל ולא בעכו"ם.

ולפי מאי דמשמע מאדמו"ר אולי אפשר לומר: דהדיוק בל' הרמב"ם "מקבלים" וכן מה שבוחר דרשת הספרא ללמוד מן הפסוק "ומיד בן נכר לא תקריבו . . .", משום שהוא רק "בדיעבד" (או כשאינו רוצה לעשות כן בתור מצוה מהקב"ה אלא מפני חיוב השכל או תורת המוסר או איזה רצון עצמי לעבוד ד' בזה).

אבל אין "מביאים" לכתחילה מפני שנכנס בגדר מחדש דת. וזהו מודגש יותר בפסוק "ומיד בן נכר לא תקריבו . . ." שמודגש קבלת או אי קבלת קרבן הנכרי (בבע"מ), ולא כפי שיוצא מהדרש "איש איש" דהוא נודרים כישראל (כיון שבישראל הוא מצות הקב"ה משא"כ ב"נ).



בקשת ר' יקותיאל ליעפלער

הרב אלחנן לשם
משגיח בישיבה

א. ברשימות חוב' קסב (סעי' יב) מביא את הסיפור על היחידות הראשונה של ר' יקותיאל ליעפלער. והנה סיפור זה מובא בכו"כ מקומות.

באג"ק מוהריי"ץ ח"ד (ע' תקמא) מביא סיפור הנ"ל, ומוסיף שזקני החסידים הסבירו לו שצריך להכין א"ע קודם יחידות אבל הוא לא שמע להם. אבל בחוברת הנ"ל מובא ש"התענה כו'", ז.א. שהי' הכנה מצדו! ובפשטות אפשר לומר שכוונתם היתה להכנה בזמן ועבודה וכו' ולא התענית בלבד.

והנה בבקשת ר' יקותיאל מצינו כמה לשונות.

(א) ברשימות הנ"ל – רבי, האקט מיר אפ דעם לינקן זייט.

(ב) באג"ק הנ"ל מוסיף – וואו דער יצר הרע ליגט.

ג) בסה"ש תש"ד (ע' 9) מוסיף עוד – איך קען זיך מיט עם ניט אויספראווען. וכ"ה (כמעט) ג"כ בסה"ש תש"ב (ע' 102).

ולהעיר שבסה"ש תרפ"ד (ע' 55) לא רצה כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ להזכיר בקשתו, כ"א אמר "שהיה מאויים".

והנה בתשובת אדמו"ר אליו מצאנו שינוי בסה"ש תש"ב (שם) ". . . מחי' את כולם כתיב, זיי עם מחי'". והוספה זו אינו בשאר המקומות.

גם יש להעיר דבחוברת הנ"ל ממש"ך: "כעבור איזה משך זמן . . . נכנס אל אדמו"ר הזקן", ופרט זה לא נמצא בשיחות הנ"ל, ואדרבה מהם משמע שאדמו"ר הזקן ענה לו מיד (כשירד), ועיי"ש.

אמנם בסה"ש תרצ"א (ע' 251) משמע ג"כ שנכנס על יחידות לאחר זמן.

ב. בהמשך הסיפור בחוברת הנ"ל כתב "הי' מתחיל לרקוד, גם ברחוב, בנגנו התיבות: א טענצעל דארף גיין".

אבל להעיר דבאג"ק הנ"ל וכן בסה"ש תש"ד (שם) מובא רק שאמר "חסיד פרישאל – החסיד בא" והי' מרקד.

גם יש להעיר דבהמשך הסיפור על רקידתו בבאריסאוו, בחוברת הנ"ל כתב שנפגש עם נושא המכתבים ורקד עמו. אבל בסה"ש הנ"ל כתב דר' יקותיאל נכנס לבית הדואר לסדר עניניו ושם האיר לו, ושם רקד.

ג. בהמשך הסיפור מביא איך שנכנס לר' שמואל בער באריסאווער, ולהעיר מסה"ש ת"ש (ע' 90): החסיד ר' יקותיאל איז אמאל אריינגעגאנגען צו ר' שמואל דוב באריסאווער אין פעלץ . . . עיי"ש.

וישנם עוד שינויים בכהנ"ל, ולא באתי אלא להעיר.



רבית בבנק

הרב אהרן חיטריק

תושב השכונה

ברשימות חוב' קסא בענין רבית, מבאר כ"ק רבינו ב' אופנים. א' הקונה מני', והב' המניח מעות בהבאנק ומקבל אחוזים.

אבל יש עוד סוג שכ"ק רבינו לא עמד ע"ז, והוא הנק' "Credit Union", היינו שרק החברים המניחים כסף אפשר להלוואת (היינו, שרק חבר בהאגודה יכול ללות ולא אחר). ובורוב הספרים הישנים מלפני מאות שנה מדברים אודות אגודה כזאת.

הבסיס לאגודות כאלה עומד על יסוד הערבות, שכל החברים ערבין זה לזה, ואם האגודה מפסדת כסף על החברים למלאות החסרון. וזה אינו כמו שקונה המני' כשהחברה מפסידה כסף, המני' יורדת, ואין על הבעל המני' להכניס עוד כסף להאגודה.

בענין הנ"ל ראיתי שהרב יוסף הלל בערמאן שהיה אב"ד בראסטאוו ע"נ דן, מבאר בארוכה בהמאסף "יגדיל תורה" שיצא ע"י הרב איסר זלמן מלצר וע"י המביט בשנת תרס"ב.

[אבי שיחי' אמר לי שזוכר אותו מראסטאוו. הוא הי' הרב של הליטאים שם].



חולה מעיים פטור מן התפילין

הרב אפרים הלל הלוי העלער

חבר הכולל שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

ברשימות חוברת קנז הביא פלוג' רש"י ותוס' בהא דחולה מעיים פטור מן התפילין (חולין קי, א) דלרש"י הטעם מפני שצריך לחלצן תמיד, אולם התוס' בכתובות כתבו לפי שאין יכולין ליהזר היטב.

והק' א"כ בשלמא לפרש"י שצריך לחלצן תמיד אתי שפיר הא דפטור מן התפילין, אבל לפי התוס' שהטעם הוא מפני שקשה להזהר — לכאוי' הול"ל אסור בתפילין, ועי' בסוכה דתני בעל קרי אסור להניח תפילין, עיי"ש שהניח בצ"ע.

וצ"ע למה הק' מהא דסוכה, דלכאו' עדיפא הוה ליי' להקשות מענין זה גופא, דבנוגע למיכל בת שאול שהניחה תפילין, כתבו התוס' דמיחו בה חכמים מפני שאינה יכולה להזהר, הרי שהעדר הזהירות אוסר הנחת תפילין ולא רק פוטרו. (הביאו הב"י סי' לח בשם הכלבו, וכן נפסק בשו"ע שם ס"ג, ומתאים עם לשון הכ"ב "חולה מעיים אסור להניח תפילין", עיי"ש בב"י ובתוס' עירובין צו, ועוד).

ועוד ששם קאי באיסור טומאה דב"ק, ולכאו' אינו דומה לענינינו דחולה מעיים, משא"כ בהנ"ל דמיכל בת שאול, שעיקר החסרון הוא העדר הזהירות.

ובגוף הדבר אי חולה מעיים הוא אסור מתפילין או רק פטור, והרי בודאי נפק"מ למעשה אי מותר להחמיר ע"ע, יש להעיר ממש"כ המג"א (סי' לח סק"א, וכ"ה באדה"ז) "שמשמע מהגמ' שאסור להחמיר ע"ע וכו'. ומיהו נ"ל דבשעת ק"ש ותפילה מותר".

ומש"כ בהמשך הרשימה שם, שאין לומר בפ"י התוס' דהזהירות עולה בקושי, ולכן לא חייבוהו בזה, וזהו "פטור" מן התפילין, — דל"מ כן מלשון התוס', ע"כ. צ"ב בהא דל"מ כן, דלכאו' אדרבה הרי מפו' שם "דרבי הי' יודע היטב להזהר", וא"כ לכאו' אין בזה איסור (— דהרי כך נהג רבי שהי' חו"מ) ורק שפטור הוא מפני שק' להזהר.

ואולם יעויין בדברי המג"א (סק"א הנ"ל) שהבין בדברי התוס' בכונת רבינו שרק לרבי הי' מותר, אך לשאר כל אדם אסור, עיי"ש.



בעל ההפלאה לא הי' קורא להרה"מ בשם רבי

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת אור אלחנן חב"ד, ל.א. קא.

ברשימות חוב' קנה מובא שהרה"ק בעל ההפלאה לא הי' קורא להרה"מ בשם רבי.

יש להעיר מהידוע אשר מדינת אשכנז עדיין לא הי' "מוכנ" לגילוי פנימיות התורה [עייג"כ שיחת י"ט כסלו תשי"ד בענין מה שהרה"מ לא מסר "יחוד" לתלמידיו לברר מדינת אשכנז], על כן הסתיר היותו תלמיד הרה"מ, ואינו מביא מדבריו בשמו.

ועיין בשו"ת חת"ס או"ח סי' קצז "ולכן ראיתי רבותי הגאון הפלאה ז"ל . . מעיד אני עלי שמימי לא שמעתי מפי קדושי ישראל הנ"ל ספר הזוהר יוצא מפי קדשם בשום דרוש . . ע"כ. ובס' צפחת השמן שבסו"ס שמן הטוב להגרצ"י מיכלזאהן מביא, אשר בעל ה"דברי חיים" הקפיד על המעתיק ספר פנים יפות שהשמיט כ"מ שמזכיר הרה"מ משום שהמעתיק הי' מנגד, ועיין בפ' בשלח עה"פ ויבה מרתה ששם מובא מהרה"מ (אמנם אינו כותב שמעתי ממורי וכיו"ב, אלא ושמעתי לפרש בשם הרה"מ).

אמנם בפשטות אין זו הכונה בהרשימה שרק שם במדינת אשכנז הסתיר הדבר, כי אז העיקר חסר מן הספר.



בענין הבהוב נרות שבת [גליון]

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס פדיון-הבן כהלכתו

בגליון תשנז עמ' 17 כתב ר"י מונדשיין על המובא ברשימות חוב' קנו עמ' 4: "לא נהגינן להבהב נר של שבת קודם ההדלקה . . ." — "מכך שרבינו זי"ע לא פירסם את ההנהגות הללו . . נראה לענ"ד שלא היה ניחא לי' לרבינו שינהגו הרבים במה דאינו כהשו"ע".

נראה שלהרב מונדשיין היה ברור שע"פ השו"ע מחוייבים להבהב הנרות. אולם כשמעינים בשו"ע לא כך נראה. דבסי' רסג כתב המג"א סק"ז: ומ"מ האיש יתקן הנרות. ואדה"ז בס"ה כותב: ומ"מ טוב שהוא יתעסק בתיקון הפתילות והנרות. משמע דרק תיקון הנרות דהיינו להכינו בפמוטים ולהניחו על השלחן ולתת הפתילות בשמן זה יעשה הבעל, אולם הבהוב הנרות לא מוזכר שיעשה הבעל, ולא מוזכר שם דין הבהוב כלל.

ובסוס"י רסד כתב הטור: "ומ"מ "נהגו הנשים" להדליק הפתילה ולכבותה כדי שתהיה מחורכת ותאחז בה האור יפה". ולהעיר שרמ"א בסי' הנ"ל ס"ט כתב: "ומ"מ נהגו להדליק הפתילה ולכבותה וכו'", והשמיט מילת "נשים", ואפשר דסובר שמה שכתב בכתבים שהבעל יתקן הנר היינו שהוא יחרוך הנר ג"כ. וראה בהגהות והערות לטור החדש אות יט שבכמה דפוסים נדפס "האנשים", ועי' פרישה אות יד שכנראה רצה להגיה את אותם הספרים דצ"ל "הנשים". ובתוס' איתא ג"כ בכל הדפו"י "נהגו הנשים" וכמו שהעתיק בב"י. ומה שנדפס לפנינו בתוס' "נהגו האנשים" הוא ט"ס.

ודעת המחבר בסי' רסד ס"ט הוא להדיא שא"צ להבהב כלל הנרות. וכ"ה מנהג כמה חצרות חסידים שלא להבהב הנרות כדי להדליק נרות שלמות לכבוד שבת. א"כ אם רבינו זי"ע מביא בהרשימות שלא נהגו להבהב הנרות וחסידים רוצים לנהוג כך אין שום חסרון ואדרבה הואיל ונפק וכו', ואין שום סתירה להשו"ע. אבל נכון שהאנשים יתעסקו עכ"פ בתיקון הפתילות והנרות. וראה עוד מזה בקובץ "אור ישראל" גליון יא עמ' נג הערה 5.



לקוטי שיחות

הראי' דערי מקלט

הת' שלמה דוד כובש
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חי"ח (עמ' 273) מביא כ"ק אדמו"ר את הרמב"ם בסוף הלכות מלכים, ואחרי כמה שאלות על הלכה א' מביא את ההמשך, וז"ל: בהמשך לזה זאגט דער רמב"ם אין א באזונדערע הלכה "אף בערי מקלט הוא אומר אם ירחיב ה' את גבולך ויספת לך עוד שלש ערים וגו' ומעולם לא היה דבר זה ולא צוה הקב"ה

לתוהו". ס'איז ידוע אז אויך די חלוקת ההלכות אין רמב"ם איז בדיוק – דארף מען פארשטיין: פארוואס בריינגט דער רמב"ם די ראי' אין א הלכה בפני עצמה און ניט אין דער פריעדיקער הלכה צוזאמען מיט די אנדערע צוויי ראיות מן התורה? און אויב ס'איז מתאים אז יעדער ראי' זאל שטיין אין א באזונדערע הלכה, האט ער אויך די ראי' פון פרשת בלעם געדארפט זאגן אין א באזונדער הלכה". ועיי"ש סעיף ח' ואילך התי' לזה.

את הדיוק הנ"ל מביא כ"ק אדמו"ר גם בלקו"ש חכ"ד שופטים (ב), ונותן לזה טעם אחר קצת.

ויש להעיר, שלכאורה לפי "כת"י תימן" הנמצא לאחרונה ונדפס ע"י קאפח (ע"ד דיוק כת"י תימן, ראה שיחת כ"ק אדמו"ר בספר כללי הרמב"ם) לא רק ראי' זו (של ערי מקלט) נכתבה בהלכה נפרדת, אלא גם כל הראיות שלפני זה. וא"כ לכאו' ע"פ כת"י זה, דיוק הנ"ל צ"ע.



נגלה

דעת הרמב"ן במצות תשובה

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר, בעלוויו, וואשינגטאן

א. הרמב"ן בפירושו לתורה בפר' נצבים עה"פ "כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך וגו'" מפרש שזה נאמר על מצות התשובה המפורש בפסוקים הקודמים "ושבת עד ה' אלוקיך וגו'".

ובספרים מקשים על הרמב"ן מדברי הגמ' בעירובין נה, א: ששם מבואר דהפסוק "כי המצוה הזאת" קאי על מצות תלמוד תורה. "לא בשמים היא" לא תמצא במי שמגביה דעתו עליה כשמים ולא בסחרנים וכו'.

וכמה מבארים (ראה משנת יעבץ (זולטי) הל' המועדים סי' נ"ד ושארית יוסף (וואהרמאן) ח"ד ס' כז ועוד) ע"פ המבואר בגמ' יומא (פו, ב) שיש ב' מיני תשובה. תשובה מיראה שזדונות נעשו לו כשגגות ותשובה מאהבה שזדונות נעשו לו כזכויות. ולפ"ז סובר הרמב"ן שתשובה מיראה הוא אכן דרכי התשובה שיעזוב החוטא חטאו ויתודה וכו', ככל דיני התשובה המבוארים ברמב"ם פ"ב מהל' תשובה ה"ב.

אולם תשובה מאהבה הקיום הוא ע"י ת"ת. והיינו שלימוד התורה עצמה הוא קיום של מצות תשובה. ולפ"ז מתרצים ד' הרמב"ן שמפרש הפסוק "כי המצוה הזאת" על מצות תשובה, ובגמרא אמרו שזה נאמר על ת"ת. ולפי הנ"ל הן הן הדברים שלימוד התורה ותשובה אחת היא, שע"י לימוד התורה הוא מגיע לתשובה שלימה שהיא תשובה מאהבה. והדברים ידועים ומטו בבי מדרשא משמי' דכמה וכמה.

ב. אמנם צל"ע דאף שאמת הוא דלימוד התורה הוא דוגא עליונה בתשובה וכדברי הזהר הקדוש ברעיא מהימנא פרשת נשא (הובא באגרת התשובה פרק ח') "דתשובה עילאה היא דיתעסק באורייתא בדחילו ורחימו דקודשא בריך וכו'", אבל ק"ק לומר שדברי הרמב"ן מכוונים לזה. דהרי בפשטות כוונתו על מצות התשובה בסתם ולא דווקא תשובה מאהבה.

ג. ונראה דיש לתרץ דברי הרמב"ן מדברי הגמרא עפ"י יסוד דברי רבינו המבוארים בלקוטי שיחות חלק ל"ד (פר' נצבים עמ' 171) ששם מבאר התיווך בין פש"מ דהפסוק "המצוה הזאת" קאי על תורה שבכתב ותורה שבע"פ, ודברי הרמב"ן שקאי על התשובה. וזלה"ק: "כללות עבודתם של ישראל בהיותם בגלות בין העמים, אף שכפשוטו ה"ז לימוד התורה וקיום המצות, אבל תוכנה ופנימיותה היא תשובה, כי זה גופא שבנ"י לומדים תורה ומקיימים מצות גם כאשר אינם נמצאים על אדמתם באה"ק ובזמן שביהמ"ק קיים כ"א בהיותם נדחים בגלות, הוא ע"י התשובה שיש בכנ"י, מצד פנימיות נפשם". ועיי"ש בהמשך עוד מה שביאר בזה.

ולפי"ז י"ל דהרמב"ן אכן מדבר על מצות תשובה בכללות. (ולא רק תשובה מאהבה). ומה שבגמ' מבואר שזה קאי על תורה, הוא משום דפנימיות לימוד התורה הוא התשובה וכנ"ל.



מ"ע דועבדתם את ה"א

הרב משה גבריאל הלוי סאסקינד

תושב השכונה

הרמב"ם בסה"מ מ"ע ה מונה המצוה של עבודה – "ועבדתם את ה' אלקיכם". והקשה הרמב"ם וז"ל: אע"פ שזה הציווי הוא ג"כ מהצווים הכוללים כמו שביארנו בשורש ד, הנה יש בו יחוד אחר שהוא צווי לתפילה וכו'. ע"כ.

מבואר מדבריו, שלולא מצות תפילה לא היתה מצות עבודה נכנסת במנין תרי"ג. וצ"ל, דעיינ בתניא פמ"א וז"ל שם "מאחר שמקבל עליו מלכות שמים וממשיך עליו יראתו ית' וכו' הרי התורה שלומד או המצוה שעושה מחמת קבלה זו כו' נקראות בשם עבודה שלימה ככל עבודת העבד לאדונו משא"כ כו' אינה נקראת בשם עבודת העבד והתורה אמרה ועבדתם את ה' אלקיכם וגו' . מאחר שמתכוין בעבודתו כדי לעבוד את המלך הרי זו עבודה גמורה כי היראה והעבודה נחשבות לשתי מצות במנין תרי"ג ואינן מעכבות זו את זו" עכ"ל. שמכל זה משמע שמצות עבודה לדעת אדה"ז הוא קיום התו"מ באופן ובכוונה של עבודת עבד לאדונו ומלכו.

ואת"ל שהרמב"ם סובר שצ"ל חידוש במעשה המצוה, ולא רק בכוונה ובאופן של קיום המצוה – עיינ בלקו"ש חלק לד תבא (ב) שהקשה כ"ק אדמו"ר למה הרמב"ם מונה (מ"ע ח) המצוה של והלכת בדרכיו, הלא זה ציווי כולל, ועיי"ש באריכות שמתרץ שמצוה זו מחובת הלבבות שכוונת האדם בהנהגתו ברחמים וחנינה וכו' צ"ל כדי "להדמות בו יתעלה", ומתורץ בפשטות הטעם שוהלכת בדרכיו אינו ציווי כולל – מפני החידוש בכוונת הליכה בדרכים אלו. עכת"ד. חזינן דלהרמב"ם

שמצד חידוש באופן וכוונת המצוה נכלל במנין תרי"ג. וא"כ מאי שנא מצות העבודה שצ"ל החידוש של תפלה – הלא יש חידוש באופן וכוונת קיום המצות.

ועיין רשימות חוברת קנח (ש"פ עקב) בסופו. וצ"ע.



'לשמה' בכתיבת הגט

הת' ישכר שלמה ביסטריצקי
שליח בישיבת ליובאוויטש מנשטער

בתוד"ה לפי שאין בקיאין לשמה (גיטין ב, ב) "ואומר ר"י דסתמא לשמה קא מסהיד כדפירש הקונטרס נמי בסמוך". ומקשה הצמח צדק בחידושים על הש"ס ד"ה הנ"ל דיש להבין אמאי סתמא לשמה קא מסהיד, והרי בסה"ת כתב שצריך הסופר לומר לפני הכתיבה בפני עדים לשם האיש ולשם האשה לגרשה ולהתירה, וא"כ כשהשליח מעיד בפנ"כ ובפנ"ח הרי אינו מעיד על דברי הסופר שאמר לפני הכתיבה שכותב לשמה. ומתריך שדיבור של הסופר ודאי דאין צריכים, אבל מחשבה אפ"ל דכן ואפ"ל דלא צריך כלל ואעפ"כ נחשב דכתב לשמה כיון שכותב מחמת ציווי המגרש, וממילא כיון שכותב ע"פ ציווי הבעל ה"ל מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו דמתכוין לשם האיש והאשה, ויותר יש לומר דדיבורו של המגרש עם מעשה הסופר ה"ל מעשה גמור ועדיף יותר ממחשבתו ניכרת מתוך מעשיו.

אדה"ז בשו"ע סי' לב סעי' לב כתב בהמשך להדין דכתיבת התפילין צ"ל לשמה וז"ל: "כשבא להתנמנם לא יכתוב מפני שאינו כותב אז בכוונה לשמה (שאף שלומר בפיו א"צ אלא בתחילת הכתיבה מ"מ במחשבתו צ"ל בכל הכתיבה שכותב לשם תפילין ולא כמתעסק בעלמא כמו שבגט צ"ל במחשבתו בכל תורף הגט שכותבו לשמו ולשמה כמו שנתבאר למעלה)" ובהשקפה ראשונה נראה לומר מדברי אדה"ז ש'לשמה' היינו שצריך לומר בפיו בתחלת הכתיבה שכותב לשמה, וכן צריך להיות במחשבתו בכל תורף הגט שכותבו לשמו ולשמה.

ולכאורה צריך להבין תיווך הדברים בין דברי אדה"ז לדברי הצמח צדק, לדעת אדה"ז משמע שבכתיבת הגט צריך הסופר לומר שכותב לשמה וכן צריך להיות במחשבתו בשעת כתיבת הגט, משא"כ לדעת הצמח צדק משמע שמספיק שהבעל יגיד לסופר שיכתוב לו גט, ואין צריך כלל מחשבה לשמה.

ולהבין כ"ז יש להקדים ולעייין בדברי אדה"ז בדין כתיבת התפילין שצ"ל לשמה, דבסעי' לא כתב "הכתיבה צ"ל לשמה שיכתוב הפרשיות לשם קדושת תפילין בפירוש ואם כתבן סתם פסולות והאזכרות צריך לכתבן לשם קדושתן בפירוש. . וצריך שיאמר בפיו בתחילת הכתיבה אני כותב פרשיות אלו לשם קדושת תפילין. . אבל אם לא הוציא מפיו בתחילת הכתיבה יש להחמיר בשל תורה ולפסול אפי' בדיעבד אע"פ שחושב בלבו, אבל בעיבוד העורות יש להקל בדיעבד אם חשב בלבו בתחילת העיבוד שמעבדן לשם ס"ת או תפילין אע"פ שלא הוציא בשפתיו לפי שי"א שא"צ עיבוד לשמה אלא למצוה מן המובחר אבל בדיעבד כשר אע"פ שמעובד שלא לשמו ואף שאין דבריהם עיקר מ"מ יש לסמוך ע"ז להקל בדיעבד כשחושב בלבו אע"פ שלא הוציא בשפתיו כיון שיש להסתפק שמא די במחשבה לבדה אפי' לכתחילה".

ומשמע מדברים אלו דבכלל ישנו חילוק בין הכוונה שצריכים בשעת כתיבה להכוונה שצריכים בשעת עיבוד, דבעיבוד העורות אפי' אם לא אמר בפיו בתחילה מ"מ במחשבה לבדה סגי, משא"כ בכתיבת התפילין שצריך להיות גם אמירה בפה וגם במחשבה. וכן אפשר לדייק מ"מ ש בסעי' יא "וצריך שיהא מעובד לשמו. . וטוב שיוציא בשפתיו לשם ס"ת או לשם תפילין ולא די במחשבה" דכתב 'וטוב' שיוציא בשפתיו ומשמע שאין זה חיוב. וכן מדייק בספר חקרי הלכות סי' לב עי' לא וכתב "ולכן העיבוד שיש כמה דעות דלא בעי כלל לשמה אזי לגבי זה דהוי רק לכתחילה סומכין דאם לא אמר בפה סגי, אבל גבי כתיבה כו"ע בעי לשמה ולכך מעכב ג"כ אמירה.

ולכאורה יש לומר דה'לשמה' דבעינן בגט, הוי כה'לשמה' בעיבוד עורות ולא כה'לשמה' בכתיבת התפילין, וע"פ דברי אדה"ז בסעי' יב וז"ל: אם עיבדו נכרי יש פוסלין ואפי' ישראל

ע"ג וא"ל שיעבדנו לשמו כמו שהגט שכתבו נכרי פסול אע"פ שישראל עע"ג וא"ל שיכתבנו לשמו ולשמה לפי שהנכרי לדעת עצמו הוא עושה ואינו שומע להישראל. . . ויש מכשירין כשישראל עע"ג וא"ל שיעבדנו לשמו ואינו דומה לגט שצריך לכתוב כל תורף הגט לשמו ולשמה וזה לא ישמע לו אבל בעיבוד כו". . . וסברא לדבר, דהרי בעיבוד בעינן לשמה שהקלף יהיה מעובד לשם תפילין וכן בכתיבת הגט בעינן לשמה שהכתיבה תהי' לשם האיש והאשה, משא"כ בכתיבת תפילין בעינן לשמה היינו לשם קדושת תפילין וכן ישנם אזכרות שצריך לכתבן לשם קדושתן.

והנה הדין דבעינן לשמה מצינו גם לגבי טווית ושזירת הציצית וכתב אדה"ז בסי' יא סעי' ג וז"ל: "וצריכים שיהיו טווין ושזורין לשם ציצית דווקא דהיינו שיאמר בתחילת הטוויה והשזירה שהוא עושה כן לשם ציצית או שיאמר לאשה טווי לי ציצית לטלית* . . . ואם לא היו טווי לשמן או שלא היה שזורין לשמן פסולין", וראה בחקרי הלכות שמדייק מזה שאדה"ז לא כתב דאם לא אמר בתחילת הטוויה או השזירה לשם מצות ציצית שפסול, משמע דגם אם לא אמר אלא רק חשב ג"כ כשר.

ויש לעיין מהו הטעם שצריך לומר בפיו בציצית תפילין וכו' שעושה את המצוה לשם קדושת תפילין, ציצית וכדומה, דלכאורה בפשטות הסיבה היא בכדי שיראה בודאות שהוא מתכוין לשמה דהרי א"א לראות או לשמוע את מחשבתו, ובשו"ת הרדב"ז סי' קנד כתב להסביר שטעם האמירה היא משום חלות קדושה וכתב דכן הוא בכתיבת הגט וז"ל: "והטעם לדעתי שבכל דבר שבקדושה כגון ס"ת תפילין ומזוזה שהצריכו לשמה אין הקדושה חלה במחשבה לבד אלא בדבור שהדבור עושה רושם גדול. . . וא"ת התינח דבר שבקדושה אבל כתיבת גט דבעינן לשמה דכתיב וכתב לה לשמה לעולם אימא לך דבמחשבה גרידתא סגי וי"ל דאף קדושה יש בגט לפי שנקרא

(* דמשמע בפשטות – כדלקמן בפנים – דהאשה אינה צריכה לומר בפיה לפני התחלת הטוויה והשזירה, ובסידור כתב אדה"ז וז"ל: "צריך להזהיר לנשים העושות ציצית שתוציא בפיה בפירוש בהתחלת הטוויה שהיא עושה כן לשם ציצית וכן בהתחלת השזירה". וצע"ג.

ספר וכתוב בו כדת משה וישראל". אמנם בשו"ת אבני נזר חלק יו"ד סי' שנח אות כד חלק עליו וכתב (לגבי ס"ת) וז"ל: "ולא דמי לגט שצריך כוונה בעת כל כתיבת תורף וכן ציצית דצריך כונה מתחילת עשי' היינו משעת תלי' אף שלא נגמרו עד עשיית הגדיל כמבואר בתוס' סוכה בסוף העמוד דשאני גט שאין בו חלות דבר שאין בו קדושה ואינו אלא הכנה לגירושין וכן בתחילת כתיבת התורף כמו בסוף ואידי ואידי הכנה בעלמא הוא ומה"ט סובר רב ששת דיכול לבטל הגט ושוב אינו חוזר ומגרש בו". וכן כתב הצמח צדק לגבי גט וכן לגבי ציצית (וכדלקמן) דאין צריך כלל אמירה בתחילת הכתיבה או העשיה וא"כ לדעת הצמח צדק אין באמירה ענין של חלות.

ואם נאמר דכן הוא הטעם משום דבעינן שיהיה ניכר שמתכוין לשמה, עפ"ז אפ"ל דבכתיבת גט שהבעל אומר לסופר שיכתוב גט עבורו ועבור אשתו לכאורה אין צורך שהסופר יחזור ויאמר אני כותב עכשיו גט עבור פלוני וכו', כיון דמתחיל לכתוב מיד לאחר אמירת הבעל, דכן הוא לגבי ציצית וכמ"ש אדה"ז בסי' יא סעי' ג הנ"ל "או שיאמר לאשה טווי לי ציצית לטלית", דמשמע דכשאומר לאשה היא אינה צריכה לחזור ולומר. וראה בלקט ציונים והערות לשו"ע אדה"ז דהביא אמו"ר שיחי' דעת התהלה לדוד כנ"ל, וכן בעוד מקומות.

וכן כתב הצמח צדק בשו"ת או"ח סי' ב וז"ל: "ועכ"ז לא כתבו דבגט בעינן שיוציא בשפתיו דווקא וכ"ש כיון דהבעל אומר לסופר כתוב גט לאשתי והא כותב ע"פ ציוויו דה"ל כמ"ש המרדכי בהל' ציצית סי' תתקמט הנ"ל אות ב א"נ יאמר לאשה טווי לי ציצית לטלית ותו לא צריך, והובא ב"י סי' יא, הרי אע"ג דהמרדכי שם ס"ל דצריך להוציא בפיו בפירוש עכ"ז הכא מה שהוא הוציא בפיו מהני כאילו האישה העושה הוציאה בפיה והיינו כמ"ש"ל בעניין שומע כעונה דלכ"ע ה"ל כמוציא בפיו ועדיף מהרהור לבד א"כ ה"נ גבי גט מה שהבעל מצוה לסופר לך כתוב ועפ"ז הסופר כותב חשוב דבור בפירוש לשמו ולשמה". וכ"כ בשו"ת חלק אבן העזר סי' רסז וסי' רפה ע"ש.

ולכן בפשטות בכתיבת הגט בעינן שיתכוין לשמה רק בשעת הכתיבה ואין צורך לומר בפיו לפני הכתיבה, וממילא ה'לשמה' דבעינן בגט אינו אפי' כה'לשמה' דבעינן בעיבוד העורות.

וא"כ מ"ש בסעי' לב (הנ"ל) "כמו שבגט צ"ל במחשבתו בכל תורף הגט שכותבו לשמו ולשמה" אין הכרח שגם צריך לומר בפירוש שכותב לשמה לפני הכתיבה, אלא בא שם רק כדוגמא להכוונה שצריכה להיות בשעת הכתיבה.

וע"פ הנ"ל אפ"ל יותר דהלימוד הוא דאם כתיבת הגט דהוי אפי' שלב פחות מעיבוד העור בשביל התפילין צריכה להיות המחשבה בשעת הכתיבה לשמה, כ"ש דכתיבת התפילין שצריך לכוין לשם קדושת תפילין כנ"ל שצריך להיות לשמה.

והיוצא מכל האמור לעיל דלדעת אדה"ז ה'לשמה' דבעינן בכתיבת הגט הוא דסגי במחשבה, ועפ"ז בדברי הצמח צדק אפ"ל דבא להסביר ולהוסיף בדברי אדה"ז דבעצם כתיבת הגט בעינן לשמה, אלא דאין צריך לומר לסופר שכשהוא יכתוב את הגט שיתכוין לשמה כיון שבשעה שהבעל אומר לו לכתוב לו גט הוא כותב מיד, אזי ניכר מתוך מעשיו שכותב את הגט לשמה ושומע כעונה וה"ל כמוציא מפיו.

ועוד יותר – כנ"ל – דדיבורו של המגרש עם מעשיו של הסופר הוי מעשה גמור יותר ממחשבתו ניכרת מתוך מעשיו.

איברא דכל הנ"ל יסתדר ע"פ מ"ש אדה"ז בשו"ע להלכה,

אמנם בתניא פרק מ"א כתב וז"ל: וכמו בגט וס"ת שצריכים לשמה ודיו שיאמר בתחלת הכתיבה הריני כותב לשם קדושת ס"ת או לשמו ולשמה כו".

ובמאמרי אדה"ז הקצרים עמ' תקסח כתב וז"ל: "ובזה מובן דברי הרא"ש בהל' ס"ת שכתב לישב הקושיא מגט דשאני גט שצריך לכתוב כל תורף הגט לשמה ולכאורה תמוה דודאי בגט א"צ לכוין אלא קודם כתיבתו לומר לשמה ולשם גירושין ובשעת כתיבתו כשהוא כותב אין זה במחשבתו כלל רק לכתוב האותיות שלא נזכר בפוסקים שצריך לכוין גם בעת הכתיבה ולפי הנ"ל א"ש שא"צ לכוין בלב אלא בתחלת כתיבתו וכשהוא כותב אף שאין מכוין בעת הכתיבה על עיקר כוונתו הוא כותב ודו"ק".

וצריך להבין מ"ש "שלא נזכר בפוסקים שצריך לכוין גם בעת הכתיבה" דהרי בשו"ע כתב בפ"י שצריך להיות במחשבתו בכל תורה הגט שכותבו לשמו ולשמה. וצע"ג.



הדביק פת בתנור, אי מותר לחבירו לרדותה – שיטות אדה"ז והצ"צ –

הת' מנחם מענדל רייצס
תות"ל מגדל העמק

במס' שבת (ד, א) הסתפקו בא' שנתן פת לתנור בשבת ונמלך לרדותה קודם שיבוא לידי איסור סקילה, אם התירו לו לעבור על איסור קל של רדיית הפת כדי שלא יבא לידי איסור חמור של חטאת או סקילה. ולהלכה נפסק שהתירו לו. וכתב רבינו ירוחם ע"ז: "התירו לו הרדי' שהיא איסור דרבנן כדי שלא יעבור על איסור דאורייתא, לו התירו – אבל לא לחבירו, שלא יעבור חבירו איסור דרבנן כדי שלא יעבור הוא איסור דאורייתא" (נתיב יב ח"ג).

ובצמח צדק (פסקי דינים בסופו, חידושים על רבינו ירוחם – כ, ב) כתב: "ומ"ש רי"ו אבל לא לחבירו, הביאו ג"כ המ"א סי' רנד סי' ס"ק פ"א. ונראה דהיינו דוקא במקום איסור סקילה, אבל במקום חיוב ממש נראה דראוי לרדות". והיינו, שכל זה שאסור לו לעבור איסור קל כדי להציל חבירו מחטא חמור, הוא כשאיירי באיסור לבד; אך במצב בו חבירו עומד לבוא לידי חיוב סקילה ממש – היו עדים והתראה, וכו' – אז "ראוי לרדות" ולעבור איסור קל כדי להציל חבירו מסקילה.

וראיתי בס' חי' הצ"צ למסכת שבת ("אהלי שם", כפ"ח תשנ"ח) שהקשה מדברי רבינו הזקן בשולחנו – סרנ"ד סי"ב – וז"ל: "מי שנתן פת לתנור בשבת עצמה, בין בשוגג בין במזיד, ונמלך לרדותה מהתנור קודם שתיאפה מותר לו לרדותה. . . אבל לאדם אחר לא התירו לרדות, אפילו ע"י שינוי, כדי שלא יבא חבירו לידי חיוב חטאת או סקילה, שאין אומרים לאדם חטא כדי

שיזכה חבירך, כיון שחבירו פשע במה שנתן הפת לתנור". והנה, אדה"ז דייק בלשונו "כדי שלא יבא חבירו לידי חיוב חטאת או סקילה" – ומוכח מכאן, דאפי' בנידון חיוב ממשי של סקילה (עבור חבירו) – לא התירו לו לרדות!

ומבאר בס' הנ"ל, דגם אדה"ז אין כוונתו שאפי' במקום חיוב ממש אסור לרדות, אלא רק שאפי' במקום בו שייך חיוב סקילה (אבל לא יהי' בפועל, דלא היו עדים והתראה, וכיו"ב) – לא התירו לו לרדות. אך במקום חיוב ממש – יודה אדה"ז שמותר לו לרדות, וכהצ"צ. עיי"ש בארוכה.

אמנם לענ"ד נראה לומר, כפשטות דברי רבינו הזקן שגם במקום שלחברו תהי' חיוב סקילה ממש – לא התירו לו לרדות. וכפי שיבואר הסברא בזה להלן. ואעפ"כ, אין בזה סתירה לדברי הצ"צ, ש"במקום חיוב ממש נראה דראוי לרדות", וכדלקמן.

"הצלת נפשות"!

והנה, בספר הנ"ל כתב דגם מצד הסברא אין נראה לפרש כוונת אדה"ז כפשוטה, שגם במקום חיוב סקילה אסור לחבירו לרדותה – שהרי למה לא יתירו לו, והרי מדובר בסכנת חיים של יהודי.

ויש להעיר בדבריו, שאינם מחוורים כלל: מובן ופשוט, שאין דומה כלל הצלת נפשות כפשוטה מסכנת חיים גשמית – להצלה ממעשה עבירה שיביא (אח"כ) לידי חיוב סקילה. ובמלים פשוטות: החיוב להציל נפש ממיתה הוא מצד ציווי התורה, וגם הציווי להמית מי שעבר עבירה בשבת הוא מצד התורה. האם התורה תצווה להציל נפש ממיתה שהיא עצמה גזרה עלי'?

אכן, התורה ציוותה להציל יהודי מעבירה – "הוכח תוכיח" וכו', אבל אאפ"ל דכאשר מצילים יהודי מאיסור שבת – מקיימים מצוה ד"לא תעמוד על דם רעך"! וההסברה בזה – דלכאורה, אחרי שכבר עבר העבירה – אז נתחייב מצד התורה במיתה; אבל, קודם שעשה העבירה, דעדיין לא חייבה אותו התורה, למה לא יחול החיוב להצילו? – היא בהא גופא: קודם שעשה העבירה, עדיין אין החיוב מיתה; ואין כאן ענין דהצלת

נפשות – כל חיוב המיתה מתחיל ומופיע רק כאשר כבר עשה העבירה, ואז אי אפשר להצילו כבר, כנ"ל.

כלומר: אין הפירוש שמעשה העבירה עצמו כולל בתוכו את המיתה שתבוא לאחריו, וכשמצילים יהודי מעבירה – מצילים אותו בעצם ממיתה. חיוב המיתה הוא דבר נפרד, שחל רק לאחר – כדבר נפרד ונוסף על – מעשה העבירה. ובלשון כ"ק אדמו"ר (לקו"ש ח"ה ע' 135 שוה"ג הב' להערה 27), מלקות ומיתות בי"ד אינם מסובבים בטבע מהעבירה, ד"מכיון שעונשם נמסר לבי"ד, עכצ"ל שרצה הקב"ה וביטל הטבע ד"תיסרך רעתך" שבעבירות אלו". וההצלה מעבירה אין לה קשר לעונש המיתה.

שיטת אדה"ז בסו"ס שו

וענין זה, שאין הצלת נפשות ממעשה איסור שיביא אח"כ מיתה – כדין הצלת נפשות כפשוטה, מובן מתוך דברי אדה"ז בסו"ס שו, וז"ל: "אם... אונסים אותו לעבור עבירה אחת, אפילו לעבוד ע"ז, ואח"כ יניחוהו להחזיק דתו, אין מחללין עליו שבת באיסור של תורה בשביל השבתו – מפני שלא ניתנה תורה לדחות בשביל הצלת עבירה חמורה ממנה". כלומר: שאע"פ שמכריחים אותו לעבוד ע"ז, שיהי' מחוייב למסור נפשו, אין זה מוגדר (עתה) כהצלת נפשות שיחללו שבת ע"ז.

וממשיך אדה"ז, "אבל לחלל שבת באיסורי ד"ס מותר; כיון שהוא לא פשע". וא"כ, בנדו"ד שפשע, אסור לחלל אפי' באיסור ד"ס כדי להצילו מחיוב סקילה, ופשוט.

ולהוסיף, דעפכהנ"ל יובן, דאין הוכחה כלל מהמג"א ורי"ו – שהם מקורו דאדה"ז – שכתבו שאסור לחבירו להצילו כשאיירי באיסור סקילה, ולא הזכירו חיוב סקילה, כי (מלבד שאדרבה, אם אדה"ז שינה מלשונם יש לדייק שלא ס"ל כמותם, הנה עוד י"ל) מכיון שמבחינת הענין אין הבדל כלל בין איסור סקילה לחיוב סקילה (כנ"ל, משום שגם בחיוב סקילה הרי המיתה היא ענין נפרד ונוסף, ומעשה העבירה גופא הוא איסור בלבד) לכן כתבו המג"א ורי"ו "איסור סקילה", שזה כולל כל האופנים שבאיסור זה, שבכולן אסור לחבירו להצילו. ואדה"ז, כדרך

האחרונים המפרטים יותר, הוסיף ופירט שגם בחיוב סקילה ממש, אסור לחבירו לעבור על איסור קל ולהצילו.

“נראה דראוי לרדות”

אלא, שהצ"צ כ' בפ"י "שבמקום חיוב ממש נראה דראוי לרדות".

ובביאור דבריו י"ל, ע"פ דיוק לשונו "נראה דראוי לרדות", ולא כתב "נראה דהתירו לרדות" (כלשון כל הפוסקים שבהאי ענינא):

גם הצ"צ מסכים לפס"ד אדה"ז, שגם כשאירי בחיוב ממש אסור לרדות, וכנ"ל. אמנם, סוכ"ס הרי שבפועל ממש יש כאן סכנת חיים ליהודי (אם כי לא חל כאן הענין דהצלת נפשות, כנ"ל בארוכה) ! ולכן, אף שלא התירו חכמים, בכ"ז דאוי – מצד מדת חסידות – לרדות, ולהצילו.

דהנה, באג"ק חי"א ע' רנה כ' כ"ק אדמו"ר "אומרים לאדם שיחטא חטא קל בשביל להציל חבירו מחטא חמור. ואף שי"א שהוא דוקא במקום שלו יש חלק בחטא חבירו, אינו כן במדת חסידות".

כלומר, שבמדת חסידות מותר לחטוא חטא קל כדי להציל חבירו מחטא חמור. (בשוה"ג שם מציין מ"מ לכך, ואכ"מ).

וחידושו דהצ"צ בזה הוא: ההיתר – ע"פ מדת חסידות – לחטוא חטא קל כדי להציל חבירו מחטא חמור, הוא לכאור' כאשר לא פשע חבירו (כך נראה מתוך המ"מ שבמכ' כ"ק אדמו"ר הנ"ל); וכאן מחדש הצ"צ, דבמקום שמדובר בחיוב מיתה ממש, ראוי מצד מדת חסידות לחטוא חטא קל ולהצילו, אף שפשע חבירו.

ואם שגיתי – ה' יכפר.



חסידות

כריתת ברית דר"ה

הרב יעקב נח ראטענשטרייך
תושב השכונה

איתא בלקו"ת פ' תבא ד"ה היום הזה ה' אלוקיך מצוך לעשות "והנה יש בחי' עולם שנה נפש . . ולכן קורין פ' זו קודם ר"ה, כי היום הזה קאי על ר"ה ובכל שנה קודם ר"ה צריך כריתת ברית מחדש על קבלת התורה, שבר"ה הוא בחי' מצוך לעשות את החוקים וגו'",

שלפי"ז נמצא שעוד קודם ר"ה יש כריתת ברית מחדש על קבלת התורה.

ולהעיר שבכמה מקומות בדא"ח, ובמאמר זה גופא להלן בתחילת אות ג' מביא שאתם נצבים היום כולכם . . לעברך בברית וגו' קאי על ר"ה, ז.א. שהכריתת ברית הוא בר"ה עצמו.



תיקון טעות בלקו"ת [גליון]

הרב אהרן חיטריק
תושב השכונה

בגליון תשנח העיר הרה"ח משה לברטוב שי', תיקון בלקו"ת פ' תצא לך, ג שו"ה כדי – נפש "הבהמית היא".

להעיר שכ"ה גם בלקו"ת דפוס ראשון, ושם "נפש הבהמית הוא יסוד האש".

בבוך 1118 (המאמר בלי הגהות) הגי' "נפש הבהמה הוא".

בבוך 633 "נפש הבהמה היא".



הלכה ומנהג

דין תוכחה, ערבות ומחאה בשו"ע אדה"ז

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע, בודאפשט, הונגריה

שו"ע אדה"ז סי' תרח ס"ה:

אבל דבר שאיסורו מפורש בתורה אע"פ שידוע לנו שהחוטא הזה לא יקבל ממנו אף אם נודיע לו האיסור אעפ"כ צריך למחות בידו, לפי שכל ישראל ערבין זה בזה וע"י שמוחה בידו הוא מוציא א"ע מהערבות.

ומ"מ לא יוכיחנו ברבים אלא פעם א', אבל לא ירבה בתוכחות ברבים מאחר שברור לו שלא יקבל ממנו, ועל זה אמרו כשם שמצוה לאמר דבר הנשמע כך מצוה שלא לאמר דבר שאינו נשמע.

אבל חייב להוכיחו ביחיד אפי' מאה פעמים, עד שינזוף בו החוטא, שכיון שהודיע לו האיסור והוא עובר עליו בזדון חייב כאו"א מישראל להוכיחו, שנאמר הוכח תוכיח אפי' ק' פעמים.

מ"מ אם היא עבירה שבסתר יוכיחנו בתחלה בסתר, ואם לא שב מדרכו מכלימים אותו ברבים עד שישוב, אבל אם עובר עבירה בגלוי מוכיחין אותו מיד שלא יתחלל שם שמים.

שו"ע אדה"ז סי' קנו ס"ז:

הרואה את חבירו שחטא או שהלך בדרך לא טובה מצוה עליו להחזירו למוטב ולהודיעו שהוא חוטא על נפשו במעשיו הרעים, שנאמר הוכח תוכיח את עמיתך . . אפי' ק' פעמים. עד שיכנו החוטא או שיקללנו.

ואינו מחויב להוכיחו אלא עמיתו שהוא חבירו שהוא גס בו, אבל איש אחר שאם יוכיחנו ישנאנו וינקום ממנו א"צ להוכיחו, כיון שבודאי לא ישמע לו . .

ורבים אפי' הם מזידין אין להוכיחם יותר מפעם א' אם ידוע לו שדבריו אינם נשמעים, וע"ז אמרו כשם שמצוה לומר דבר הנשמע כך מצוה שלא לומר דבר שלא נשמע.

ואם הם שוגגים אין להוכיח כלל, שמוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזיזים.

בד"א ביחיד המוכיח, אבל על הב"ד מוטל להוכיחם ולגעור במ, שלא יהיו נתפשים באותו עון.

. . אלא א"כ הוא איסור שאינו מפורש בתורה . . שאז קשה מאוד למחות בידם, שא"א לב"ד להעמיד שוטרים בבית כל אחד . .

שינויים וסתירות

וכל המעיין יראה בעליל שישנם ריבוי פרטים הסותרים בשתי ההלכות הנ"ל:

1. בסי' קנו חילק בין יחיד לרבים בכמה פרטים: בין אם העובר עבירה הוא יחיד או שרבים עברו, והן אם המוכיח הוא יחיד או שב"ד מוכיחים; ובסי' תרח לא הזכיר מזה כלל, וחילק רק בין אם זה שמוכיח אותו הוא נמצא בין רבים או ביחיד. ועוד בהרבה פרטים.

2. בסי' קנו נאמר שאינו מחויב להוכיח רק חברו; ובסי' תרח נאמר בפירוש שהוא חייב על כאו"א מישראל להוכיחו.

משנה ראשונה ואחרונה

והאריך בזה הת' ינ"ש וויכנין ב'הערות וביאורים' גליון י [תשמו] ע' 99-100. אמנם לאחרי כל הביאורים עדין קשה: למה לא כתב אדה"ז כל ההלכות שיוצא מדיני ערבות, תוכחה ומחאה וכו' במקום אחד, כדי לדעת את המעשה אשר יעשון?

וע"כ נראה לי שמוכרחים לקבל דברי הר"נ גרינוואלד ב'הערות וביאורים' גליון תשמח ע' 77 שמשנה ראשונה ואחרונה נאמרו כאן, וסי' קנו הוא הוא משנה האחרונה, עיי"ש שמציין ל'תורת חב"ד' (מונדשיין) ח"ב ע' י, כו. ויש להוסיף לדבריו מ'שיחות קודש' תשל"ו ח"א ע' 325 שכבר כ"ק אדמו"ר זי"ע מעיר על שינוי הסגנון שבסימנים הנ"ל ובהלכות שבחו"מ,

שדומים יותר למהדורה בתרא עיי"ש. וכנראה שבעקבות זה נכתבו המאמרים שצוינו ב'תורת חב"ד' בקשר לזה¹.

ועדיין צריכים אנו לביאור שתי שיטות הנ"ל, כדי להבין ממה נובעים החילוקים הנ"ל שבמשנה הראשונה והאחרונה?

וויכחין ואחריו באריכות הביאור הרנ"ג רוצים לחלק בין דין תוכחה המבואר בסי' קנו לבין הגדרת תוכחה המבוארת בסי' תרח.

תוכחה/שכנוע: המעיין בסי' קנו יווכח שדין תוכחה הינו דין המוטל על חבריו בלבד ולא על זר. בנוסף לכך מטרת תוכחה כפי שמבואר שם הינה למען לשנות מעשיו ודרכו של החוטא ולא סתם פעולה של מחאה, וזהו הסיבה שזה דין רק על חבריו בלבד, כי זר אינו יכול להשפיע וכו'.

מחאה/ערבות: לעומת זאת בסי' תרח דין תוכחה אינו מוגבל לחברים², ומטרת התוכחה כפי שיוצא ברור היא בגלל מחאה, ש"ע"י שמוחה בידו הוא מוציא א"ע מהערבות". ראה בדבריו בארוכה.

אבל נדמה שטעות בידם שהרי בסי' תרח ישנם גם מחאה וגם שכנוע שניהם יחד. והרי זה לשונו של אדה"ז ". צריך למחות בידו, לפי שכל ישראל ערביין זה בזה וע"י שמוחה בידו הוא מוציא א"ע מהערבות . . אבל חייב להוכיחו ביחיד אפי' מאה פעמים, עד שינזוף בו החוטא, שכיון שהודיע לו האיסור והוא עובר עליו בזדון חייב כאו"א מישראל להוכיחו, שנאמר הוכח תוכיח אפי' ק' פעמים . .".

וע"כ נראה לבאר כ"ז בדרך אחרת קצת בהמשך לדברי הרנ"ג.

(1) וראה גם 'שיחות קודש' תשכ"ט ח"א ע' 353, תשל"א ח"א ע' 33 שבסימנים אלו ישנן "שלל של הלכות וחידושים" יותר מאשר בשאר החלקים.

(2) ובדברי הרנ"ג ע' 80 בד"ה על פי ישנו טעות דמוכה המבלבל, ובמקום "בסי' תרח" צ"ל: בסי' קנו.

שיטת אדה"ז בסי' תרח

נראה ברור כוונת אדה"ז בסי' תרח: בנוגע לאיסור המפורש בתורה איננו מתחשבים עם הכלל ש"מוטב שיהיו שוגגים" (הנאמר בסעיף ד שם בקשר להנהגה בשוגג בלי ידיעה) שהרי חייב להוציא עצמו מהערבות ובלי זה הרי ייאשם גם הוא בעון חבירו, וע"כ הוא חייב למחות פעם אחת. ומשמע שעדיף שזה ייעשה ברבים (אולי כדי שידעו להזהר בזה ולא יכשלו וילמדו ממעשיו³). ואם הסברה זו נכונה – הרי דין זה בא בהמשך לדין ערבות בנוגע לכל ישראל).

אמנם מאחר שכבר מחה בהם והם כבר בגדר מזידים – מעתה "כיון שהודיע לו האיסור והוא עובר עליו בזדון חייב כאו"א מישאל להוכיחו", כלומר מעכשיו כבר חלה מצות "הוכח תוכיח" שהוא חובה על או"א (שולל בפירוש הסברא שזה חובה רק על חברים. וכנראה שבנוגע למחאה הנזכר לפני זה לא היה צריך אפילו לשלול סברא כזו). וחייב תוכחה הוא שזה יהיה באופן שיהיה אפשרות להשפיע על החוטא ועל כן צריך להתחיל עם תוכחה ביחיד וכו'.

ולפי כ"ז יוצא לנו הלכה מוזרה: כדי לצאת מהערבות מוחים נגדו ברבים, ובהמשך מוכיחים אותו ביחיד כדי להשפיע עליו⁴!

יוצא לנו ע"פ כל הנ"ל שעל ב' יסודות מיוסדת שיטה זו בסי' תרח:

(3) הרנ"ג כותב ע' 75: שמוכיח ברבים ל"אדם שחטא כנראה ברבים". וצ"ב דא"כ למה לא הזכיר אדה"ז דינו של זה שחטא ביחיד?

(4) ועפ"ז מש"כ הרנ"ג סוף ע' 79 "מטרת התוכחה כפי שיוצא ברור בתר"ח היא בגלל מחאה (ולא שכנוע)" – לא נכון, מחאה היא רק מחאה – ותוכחה הבאה אח"כ היא נסיון לשכנע!

טעות זו הביאה לאי-הבנה נוספת בע' 81 בקשר לחיוב התוכחה "ביחיד אפי' מאה פעמים" לאחר שכבר במחאה א' "הוא מוציא את עצמו מהערבות", וכותב הרנ"ג: "ששיעור התוכחה אינו אלא עד השיעור שהוכח שכבר הוציא א"ע מן הערבות. לכן פוסק אדה"ז שמשפיק 'עד שינזוף בו החוטא' .". ואינו מובן והרי אדה"ז כותב בפירוש שע"י מחאה פעם אחת ברבים הוא כבר "מוציא את עצמו מהערבות"? ועכ"ל ככפנים שע"י המחאה הוא יוצא מהערבות, ועדיין הוא צריך להוכיחו מאה פעמים מטעם מצות הוכח תוכיח.

1. חיוב תוכחה להשפיע על השני ללכת בדרך טובה אינו מוגבל רק לחברים ומכרים, אלא זה חיוב שעל כאו"א⁵.

2. אפילו במקרה שפטור מלהוכיח כי מוטב שיהיו שוגגין וכו', עדיין חייב (משמע: כל איש ישראל) למחות בידו מצד הערבות שישראל ערבין זה לזה.

ואולי י"ל שחיוב ערבות הזה קשור ג"כ לגדר בי"ד שמחובתם לדאוג לקיום מעשי המצות וכו', כי חיוב זה של מחאה ברבים שבא מצד הערבות הוא קרוב יותר לגדר כפייה' מאשר לתוכחה שהוא ענין של השפעה ושכנוע. ואכן מצאנו בכמה מקומות שישנו גדר בי"ד שחל על כאו"א מישראל אפילו על יחידים⁸.

ואם כנים הדברים נבין למה בסי' תרח אין אדה"ז מזכיר כלל חיוב של בי"ד וכו' וכבסי' קנו, כי חובת היחיד למחות וכו' הוא הוא גדר חיוב הבי"ד לפי שיטה זו.

שיטת אדה"ז בסי' קנו

ומעתה נבין גם ה'מהדורה בתרא', שיטת אדה"ז בסי' קנו: י"ל שיסוד כל השינויים הוא החידוש שחיוב תוכחה הוא בעיקר לחברים ומכרים, וזה מביא אתו עמו כל שאר השינויים כדלהלן.

5 ועצ"ע שבס"ו מדבר אדה"ז על "מי שהוכיח את חברו ונזף בו חבירו החוטא לא יוכיחנו עוד . . . ולמה מזכיר ענין התוכחה ביחס לחבירו? וראה ביאורו של הרנ"ג ע' 81 שאומר "מכיון שהפסוק משתמש בביטוי "תוכח" מלשון הוכחה . . . (ש) אינה רק בחברים, לכן הבין רבינו הלכה זו רק בחבירו". ולכאורה אין זה נכון שהרי מפורש בס"ה ש"חייב כאו"א להוכיחו" – הרי ברור שיטת אדה"ז בסי' תרח ש"הוכחה" שייך גם למי שאינו חבירו! ואולי י"ל שאדה"ז מדבר בסעיף ו' במוכיח "את חבירו" רק כדי להדגיש חידוש שאפי' חבר אינו צריך להוכיח עוד באם נזף בו.

6 הרנ"ג מתחיל מע' 83 מאריך בגדר חיובי הבי"ד, אבל רק בנוגע לשיטת אדה"ז בסי' קנו.

7 ראה שו"ע אהע"ז סי' עא ס"א בנוגע למי שאינו רוצה לזון בניו ובנותיו אחרי גיל שש גוערין בו ומכלימין אותו ופוצרין בו. ואם לא רצה מכריזין עליו בציבור . . . ואין כופין אותו לזונן". וראה סי' עז ס"ב בקשר למורדת.

8 ראה רמב"ם הל' מילה פ"א ה"א "ובית דין מצווים למול אותו הבן . . . ולא יניחו ערל בישראל", השווה עם הנאמר שם פ"ג ה"א "מצוה שמצווין ישראל שימולו כל ערל שביניהן". ואכמ"ל.

ההסבר למה חל חיוב תוכחה רק על חברים הוא ש"איש אחר (ש) אם יוכיחנו ישנאנו וינקום ממנו א"צ להוכיחו, כיון שבודאי לא ישמע לו". וברגע שאנחנו מקבלים סברא זו כבר אינו מסתבר לומר שישנו חיוב על כאו"א למחות מדין ערבות, וכי דין ערבות מחייב מצב ש"ישנאנו וינקום ממנו" !

וע"כ מוכרחים לצמצם חיוב המחאה כמה שרק אפשר, וע"כ אומר אדה"ז שזה חיוב רק לבי"ד בתוקף תפקידו בהרכב מלא: "אבל על הב"ד מוטל להוכיחם ולגעור בהם, שלא יהיו נתפשים באותו עון". וזהו חיוב המחאה (וחיוב זה בא נוסף על הנסיון לשכנע – "להוכיחם" שגם חיוב זה ישנו אצל הבי"ד).

ואולי י"ל שאצל בי"ד אין כ"כ הדגשה על תוכחה בגדר של שכנוע כי עיקר אופי הקשר בין הבי"ד להעם הוא יותר ענין של מלוכה, דין ופקודות מאשר שכנוע ועצ"ע.

וכיון שנתבאר שחיוב המחאה שמדין ערבות אינו חל כלל על היחיד, מזה משתלשל עוד דין: שישנם מצבים שבהם אומרים בנוגע לחוטא בשוגג מוטב שיהיה שוגג וכו' ועדיף שלא להוכיחו וכו' כיון שאין בזה דין ערבות.

גדר הקביעה כשם שמצוה לומר וכו'

ועדיין צריך לבאר השינוי שבין שני הסימנים בקשר להסברה ובקביעה כשם שמצוה לומר כו' כך מצוה שלא לומר כו'.

בסי' תרח אומר: "ומ"מ לא יוכיחנו ברבים אלא פעם א', אבל לא ירבה בתוכחות ברבים מאחר שברור לו שלא יקבל ממנו, ועל זה אמרו כשם שמצוה לאמר דבר הנשמע כך מצוה שלא לאמר דבר שאינו נשמע".

ובסי' קנו אומר: "ורבים אפי' הם מזידין אין להוכיחם יותר מפעם א' אם ידוע לו שדבריו אינם נשמעים, וע"ז אמרו כשם שמצוה לומר דבר הנשמע כך מצוה שלא לומר דבר שלא נשמע".

כלומר: בסי' תרח מדובר על תוכחת יחיד בפני רבים שמותר רק פעם אחת, ובסי' קנו מדובר על תוכחת רבים ע"י יחיד שאינו מחויב רק פעם אחת.

ואולי י"ל בהמשך להנ"ל:

רואים בעליל בסי' תרח שלפי אדה"ז הקביעה כשם שמצוה וכו' נאמרה לא בקשר לחיוב תוכחה אלא בנוגע לחיוב המחאה שמצד ערבות. וההסברה בזה י"ל שהרי קביעה זו שלא לומר וכו' נוגדת לכאורה דרשת חז"ל הוכח תוכיח אפי' מאה פעמים, כלומר חייב לחזור ולומר דבר הלא נשמע.

ובאם זה נכון הרי באם רואים שבסי' קנו משתמש אדה"ז בסברא זו (שמצוה שלא לומר וכו') בקשר ליחיד המוכיח את הרבים הרי מוכרחים אנו לומר שמדובר במקרה שאין חיוב תוכחה רק חיוב המחאה⁹. ואולי י"ל: ביחיד המוכיח את הרבים ודאי מדובר במוכיח את חבריו אחרת הרי אין עליו שום חיוב וכו"ל, ואם מדובר על חברים למה ישנו רק חיוב המחאה ולא חיוב התוכחה שעד מאה פעמים? ולולי דמיסתפינא הייתי אומר שכאן נאמר חידוש דין, חיוב תוכחה של שכנוע הוא בעיקר ביחיד המוכיח את היחיד שהקשר האישי והשקט נותן אפשרות לשכנוע וכו', לא כן ביחיד המוכיח את הרבים (אפילו אם מכירם) אינו נותן אפשרות כ"כ לשכנוע וע"כ החיוב אינו אלא מצד מחאה וערבות וע"כ אפשר להשתמש עם הקביעה כשם שמצוה.

יחיד המוכיח את הרבים הוא בדוגמת הנביאים וכו' שבעיקר הם דברים כדרבונות חריפים וכו' ולא שכנוע [ראה רמב"ם הל' דעות פ"ו ה"ח". . מכלימין אותו ברבים. . ומבזין ומקללין אותו עד שיחזור למוטב כמו שעשו כל הנביאים בישראל¹⁰]. ונדמה לי שגם החוש יעיד כן, כי יחיד ורבים הוא כבר בגדר מלוכה ולא קשר אינטימי ואישי שיכול להשפיע.

לפי כל הנ"ל הרי בשתי המקומות גם יחד ישנו חיוב תוכחה ושכנוע ליד חיוב המחאה, כל השינויים שבין ב' הסימנים

9) ומש"כ הרנ"ג סוף ע' 88: "במדה מסויימת יש כאן מעין פשרה: להוכיח פעם אחת, וכאשר רואה שאינו מועיל – לחדול" – הוא תמוה, והרי זה אינו אלא גדר מחאה הקלאסי שכל כולו אינו אלא אקט של מחאה חד-פעמי!

10) ובידעת ומחשבה' של הר"מ שטרנבוך מעיר כאן: לא ידעתי למי נתכוון בנביאים שבייש ברבים וביזה וקילל גם כן.

נובעים מהלכה אחת¹¹: האם חיוב תוכחה הוא על כאו"א או רק בין חברים ומכרים.

ויש לעיין בכל הנ"ל מהדין המבואר בברייתא (כתובות פו, א), במי שמסרב לקיים מצות עשה, כגון עשיית סוכה ולולב, "מכין אותו עד שתצא נפשו". ולכאורה זהו גדר אחר לגמרי מאשר המחאה והתוכחה גם יחד. ומדברי החינוך (מצוה תעא) משמע שלהכריח "בממון או אפילו בגוף על עשיית מצות התורה" צריך לזה מינוי. וראה גם אור שמח על הרמב"ם הל' ממרים פ"ד ה"ג המסייג את ההלכה: "הא דמכין אותו עד שתצא נפשו, הוא משום שמא יקיים את המצוה . . אבל אם ברי לן שע"י הכאה זו לא יעשה המצוה אסור לנו לנגוע אפילו בשערו . . דמה נרויח, המצוה לא תהא נעשית".

ואפשר להאריך בכל הנ"ל, ולא באתי אלא להעיר.



שמייעת כל התקיעה בשיטת המחבר ואדה"ז

הרב שמואל זיאנץ

ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה

בגמ' ר"ה (כח, א) במסקנא דכשהיה בשפת הבור ושמע מקצת תקיעה שהתוקע היה בתוך הבור ומקצתו כשהיה התוקע חוץ לבור אינו יוצא. וכן (שם לפנ"ז) מקצת תקיעה לפני עמוד השחר ומקצתו לאחרי ע"ה לא יצא. ובגמ' שם (וגם לפנ"ז כז, א) מגדיר שזה כשומע תחילת התקיעה בלא סופה או סופה בלי תחילתה (וכן בהרא"ש שם). הטור מביא ב' שיטות בהלכה זו, דיעה א' דא"י דוקא כשאין שיעור תקיעה בתקיעה הכשרה ודיעה ב' שהוא גם כשיש שיעור תקיעה במה ששמע. הגדרתו הוא כל' הרא"ש ("ששומע תחילת תקיעה בלא סופה או סופה בלא תחילתה . ."). בפשטות נראה שמפ' הפסול בשומע קול הברה שהוא פסול בשמיעתו של האדם, שלא שמע קול שופר.

11) ולהעיר מ'התוועדויות' תשמ"ב ח"ג ע' 1315: כאשר מוצאים סברא א' שעל ידה מתבארים כל פרטי הענינים, הרי זה מאשר שזוהי סברא נכונה ואמיתית כו'.

(וכן בענין שמיעת שופר דלפני עמוד השחר דכיון דאינו זמן חיובא הרי"ז כמו שלא שמע תחילת תקיעה. ראה ב"י בתחילת סי' תקפח).

השו"ע שם ס"ג כ' בסגנון אחר "השומע מקצת תקיעה שלא בחיוב ומקצתה בחיוב . . לא יצא. וי"א . .". ואינו כו' על השומע מקצת התקיעה". (באר הגולה שם מרבינו ירוחם מפ' כגון קודם שעלה ע"ה). ומסיים הרמ"א "וה"ה אם שמע מקצת התקיעה קול הברה כגון שהיה התוקע בתוך הבור . .". ואינו מגדירו בהדיא שא"י משום שנחשב כמי שאינו שומע כל התקיעה (אלא נוטה שהחסרון הוא בתקיעה עצמו). אבל אפשר שאינו מוכרח כ"כ בל' לשנות מ(פשוטות הגמ') והגדרת הטור. (ובמ"ב שם סקט"ז מפ' שהחסרון דבעינן שמיעת קול שופר כשר מתחילתו ועד סופו ומביא שם דברי המהרי"ל דלהלן).

אבל באדה"ז (שם ס"ד) נראה מפורש סגנון אחר: לאחרי שמביא ג' דוגמאות (שמע חצי תקיעה ממי שהיה תוקע בתוך הבור, שמע מקצת תקיעה דקודם אור היום, והאומר למי שמתעסק בתקיעתו באמצע התקיעה שיכוון להוציאו) "כל אלו כיון שמקצת התקיעה הוא שלא כתקנה אע"פ שבמקצתה שהיא כתקנה יש שיעור תקיעה . . לא יי"ח לפי שכל תקיעה צריכה שתהא בכשרות מתחילתה ועד סופה . .". והיינו שמדגיש דהפסול הוא (לא שהגברא לא שמע כל התקיעה, אלא) שהתקיעה אינו בכשרות.

וא"כ ישל"ע האם לשיטתו(ם) אדם יי"ח מה"ת כשלא שמע כל התקיעה, והיה שיעור תקיעה בהחלק ששמע (והיינו ששמיעת קול בערבוביא גרוע טפי מלא שמע כלל. עיין בשפ"א בסוגיא שם דף כח. וראה גם אורח משפט או"ח סי' קמ. ויפרש כונת הגמ' כמו שמגדיר בשו"ע או נצטרך לבאר ביאור אחר בסוגיית הגמ' ואכהמ"ל).

ולהעיר מדברי המהרי"ל מובא בד"מ סי' תקפ"ט דצריך לשומע ליזהר שלא יפסיק כלל תוך התקיעה, אפי' כיחו וניעו אסור לרוק דלא יפסיק". ומפ' הד"מ משמע דבעינן ראשו וסופו של תקיעה ותקיעה, לכן יזהר מלאכול דברים המביאים לידי כיחה וניעה לכן היה המהרי"ל נזהר מלאכול אגוזים בר"ה . .".

וכן במג"א סי' תקפט בתחילתו מביא שמהרי"ל קורא תגר על המביאים קטנים לכה"כ שמבלבלים דעת השומעים. ובמ"ב הנ"ל מפ' שהטעם בזה משום שצריך שישמע התקיעות מתחילתו ועד סופה. אבל לא מובא דברים אלו (במחבר ורמ"א) ואדה"ז. וכן להעיר ש(הרמ"א ו) אדה"ז מביא בסי' תקפג ס"ו שיש מדקדקים שלא לאכול אגוזים ולוזים. . מפני שהם מרבים כיחה וניעה ומבטלים תפילה, ולא מפרש שהוא גם משום התקיעה (כמבואר בד"מ תקפט).

מהו כששמע תחילה וסוף (ויש בו שיעור תקיעה) אבל לא שמע אמצע התקיעה (או היה שלא היתה בתקנה)

ל' הרא"ש והטור הוא (כל' הגמ') שהחסרון הוא בתחילה בלא סוף או סוף בלא תחילה. וא"כ יש לצדד שבאופן ששמע תחילה וסוף אין האמצע מעכב. אבל ל' המהרי"ל (ד"מ תקפ"ט) הוא שלא יפסיק כלל בתוך התקיעה. אבל המשך ל' "משמע דבעינן ראש וסופו של כל תקיעה ותקיעה" (וא"כ אפשר שכונתו לפנ"ז דלא יפסיק כיון דאפשר שההפסק יהיה בתחילת או בסוף התקיעה). אבל במ"ב כ' "דבעינן שמיעת קול שופר (כשר) מתחילה ועד סוף".

אבל ל' אדה"ז כאן "שכל תקיעה צריך שתהא בכשרות מתחילתה ועד סופה", דהיינו שכולל כל התקיעה.

(ואולי י"ל שתלוי בהנ"ל: אם החסרון הוא בשמיעת האדם אפשר לומר שהחסרון הוא ש(הגם ששמע שיעור תקיעה) לא שמע תחילה וסוף דתקיעה. אבל אם החסרון הוא ב(חפצא ד)תקיעה אפשר לומר שגם כשבאמצע אינו כתקנה אין התקיעה בכשרות. וישל"ע בכ"ז. ויש להאריך בכ"ז, אבל אין כאן מ"ל).



בדין בסיס בשבת

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

עיינ בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן הלכות שבת סימן שח סעיף ס קרוב לסופו, וז"ל: . . שהטבלא לא נעשית בסיס לדבר האסור

הואיל ולא היו הקליפות מונחות עליו בביה"ש שהוא תחלת כניסת השבת, עכ"ל בנוגע לענינינו. משמע מזה שאם הניח קליפות על השולחן בבין השמשות נעשה השולחן בסיס להקליפות שהם דבר האסור.

ולכאורה איך זה מתאים עם מה שכתב אדמו"ר הזקן בסימן שט סעיף ט, וז"ל: אין ההיתר נעשה בסיס להאיסור אא"כ הניחו עליו בכוונה לאיזה צורך בין לצורך האיסור עצמו בשביל שיתישב עליו בטוב כגון מעות שעל הכר בין לצורך דבר אחר המותר כגון אבן שע"פ החבית אבל אם הניחו עליו בדרך אקראי שלא בכוונה לאיזה צורך שצריך לו שיהי' מונח עליו אלא כמו שרגילין להשים בתיבה חפצים אלו על אלו מפני שאין לו ריוח לפנות מקום לכל חפץ בשולי התיבה לא נעשה זה בסיס לזה ודינו כשוכח, עכ"ל בנוגע לענינינו.

והרי הקליפות לא הניח על השולחן לאיזה צורך אלא בדרך אקראי בעלמא עד שיפנה אותם לאשפה, ולמה נעשה השולחן בסיס להם.



בסיס לאיסור ולהיתר

הנ"ל

עיין בספר דרך החיים ונתיב החיים סימן סד בדין בסיס לדבר אסור סעיף ד, וז"ל:

אם נעשה בסיס לאיסור ולהיתר כגון שמונח על היתר דבר איסור ודבר היתר מותר. ודוקא שהדבר ההיתר חשוב לו עכשיו יותר מן האיסור אבל אם אין ההיתר חשוב יותר מן האיסור לא מיקרי בסיס להיתר רק לאיסור לחוד. וכן בנר שהוא דולק במנורה לא מהני מה שמונח עליו לחם שיהי' בסיס להיתר ולאיסור דכיון שהוא צריך עכשיו להנר שיהי' במנורה חשוב לו יותר מן ההיתר ומקרי בסיס לחוד כיון שאין צריך להלחם שיהי' מונח במנורה, עכ"ל בנוגע לענינינו.

ולא הבנתי מה שכתב בסוף דבריו "כיון שאין צריך להלחם שיהי' מונח במנורה", מהו הפירוש בזה.

ועוד שבתחילת דבריו כותב "דכיון שהוא צריך עכשיו להנר שיהי' במנורה חשוב לו יותר מן ההיתר", משמע לכאורה שהטעם שלא נעשית בסיס לאיסור ולהיתר הוא משום שהנאת הנר הוא עכשיו והנאת הלחם יהי' לאחר זמן.

ובאמת גם תחילת דבריו צריכים עיון, שהרי כתב בתחילת סעיף ז, וז"ל:

. . אם הי' מונח על השולחן ביה"ש ג"כ ככרות ושאר דברים . . פשיטא שהן חשובין יותר מהנר ונעשה בסיס לאיסור ולהיתר, עכ"ל בנוגע לענינינו.

והרי גם כאן הנאת הנר הוא עכשיו, והנאת הככרות הוא לאחר זמן ואעפ"כ מיקרי זה בסיס לאיסור ולהיתר.

ועיינן בשו"ע אדמו"ר הזקן סימן רעט סעיף ד, וז"ל:

אע"פ שטלטול הנר אינו אסור אלא מפני שנעשה בסיס לדבר האסור דהיינו השלהבת אין היתר שיניח על הנר מבע"י מעט לחם או שאר דבר המותר בטלטול כדי שיהא הנר בביה"ש בסיס לאיסור ולהיתר לפי שהנר הוא עשוי בשביל השלהבת לכך הוא טפל אליו ולא להלחם או שאר דבר אף שאותו דבר חשוב מהשלהבת וכך הדין במנורה, עכ"ל.

ולכאורה נראה, שטעמו של אדה"ז הוא שונה לגמרי מטעמו של הדרך החיים.



בציעת הפת לאחר עניית אמן

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער
ברוקלין נ.י.

כתב הרמ"א בסי' קסז סעיף ב ואם רבים מסובים יכוונו לשמוע הברכה, ויענו אמן. "והמברך יכוון לאמן שאומרים" (ומציין לאור זרוע). ובביאור הלכה תמה ע"ז דהמברך עצמו א"צ כלל להאמן שעונים כיון שהוא בעצמו מברך הברכה אמאי

יהא צריך להאמן. — ומביא שהלחם חמודות ושכנה"ג כתבו דהא דצריך המברך לכוון להאמן, הוא כדי שידע אימתי לבצוע דהא קי"ל דאסור לבצוע עד שיכלה אמן מפי העונים כמבואר בסעיף טז, — והיינו דהא דצריך לכוון להאמן אינו בשביל הברכה של המברך, דכיון שכבר נגמרה הברכה וכבר יצא ידי חובת הברכה, א"צ לכוון להאמן. והטעם שצריך לכוון להאמן, הוא משום שידע אימתי להתחיל לבצוע.

ולא הבנתי, דהא דין הנ"ל של סעיף טז מקורו בגמ' ברכות (מז, א) ומפ' רש"י דעניית אמן מכלל הברכה היא, וכיון דצריך שתכלה הברכה קודם הבציעה, להכי אסור לבצוע עד שיכלה אמן מפי העונים (וראה גם בריטב"א עד"ז). א"כ הרי מפורש דעניית אמן הוי חלק מהברכה, וכיון שכן, הרי י"ל דהמברך צריך לשמוע להאמן של המסובים כיון דהוי חלק מהברכה, וא"כ קשה דודאי הועיל הביה"ל בתירוצו דהדין של האו"ז היא משום הדין של סעיף טז הא גם שם מבואר דהאמן הוי חלק מהברכה.

והנה קושיא הנ"ל קשה גם אדברי אדה"ז בשולחנו, שכתב בסעיף ג דהבוצע לא יבצע עד שיכלה אמן מפי העונים לפי שגם עניית אמן מכלל הברכה, ואעפ"כ השמיט דינו של האו"ז דהמברך צריך לכוון להאמן של המסובים, — ומוכח דשני הדינים אינם תלויים זב"ז, וצ"ב כנ"ל דא"א דהאמן היא מכלל הברכה, א"כ י"ל ג"כ דהמברך צריך לכוון לשמוע האמן, כדמוכח מדין הנ"ל דאסור לבצוע עד שיכלה האמן מפי העונים.

ונראה די"ל בפשטות, דאיה"נ דהאמן היא מכלל הברכה, מ"מ י"ל דהיא משום לתא "דהעונה" ולא משום לתא "דהמברך", וכדיוק לשונו של אדה"ז וכ"ה גם ברש"י הנ"ל "דעניית אמן מכלל הברכה", והיינו "דהעונה" צריך להאמן לצאת יד"ח הברכה, אבל המברך י"ל דא"צ להאמן דהברכה שלו היא בשלימות גם בלי עניית אמן — וי"ל הכרח לזה, דהא לא שמענו מעולם שיהי' איזה חיוב למברך ברכה לחפש אחר איש שיענה אמן דעי"ז יהי' הברכה שלו בשלימות, כיון דעניית אמן היא מכלל הברכה, וע"כ דהא דאמרין דעניית אמן היא מכלל

הברכה היא רק כשמוציא אחרים בברכה, דבכדי שהברכה שלהם יהי' בשלימות, ע"ז אמרינן דעניית אמן היא מכלל הברכה.

ולפ"ז מובן דהא דאמרינן דאין המברך בוצע עד שיכלה האמן מפי העונים הוא משום דכיון דצריך לברך אשלימה דוקא, אם יתחיל לבצוע קודם שיכלה האמן, איה"נ דברכתו של המברך יהי' בשלימות כיון שבירך אשלימה, מ"מ יהי' חיסרון בברכתם של המסובים שיוצאים בברכתו, ועניית אמן הוי חלק ומכלל ברכתם, וכיון דיבצע בשעת עניית אמן א"כ יחסר בברכתם שלא תהי' אשלימה, להכי אסור לבצוע עד שיכלה האמן, ומ"מ אינו מוכרח מזה דהמברך צריך לכוון להאמן של העונים.

אמנם עדיין צ"ב דהא קי"ל דשומע כעונה, ואם שמע כל הברכה אע"פ שלא ענה אמן יצא (כמבואר בשו"ע סי' רי"ג), וא"כ אמאי אסור לבצוע עד שיכלה האמן משום דעדיין לא נגמרה ברכתם, דהא כבר יצאו מטעם שומע כעונה וכבר כלתה הברכה.

והנראה בזה דבגמ' ברכות (נד, ב) איתא "ר' יהודה חלש ואתפח על לגביה ר' חנא בגדתאה ורבנן, אמרו ליה בריך רחמנא דיהבך ניהלך ולא יהבך לעפרא, א"ל פטרתי מלאודו" ומק' הגמ' והא איהו לא קא מודה, ומת' דעני בתרייהו אמן — והק' הטור בסי' ריט בשם הרא"ש אמאי הוצרך לת' דעני אמן, הא שומע כעונה אפי' בלא עניית אמן, ומת' דהיינו דוקא אם המברך חייב באותה ברכה, אבל הכא הם לא היו חייבים באותה ברכה, ולכן אם לא ענה אמן לא יצא, והק' הטור דהא הוי ברכה לבטלה כיון שלא נתחייבו בהברכה, ומת' דהם נתנו שבח והודאה למקום כדרך בנ"א שמשבחין למקום על הטובה שמזמן להם. ומבואר לפ"ז דהא דקי"ל דאינו מוציא חבירו רק אם המברך חייב באותה ברכה היא רק מטעם שומע כעונה, אבל אם ענה השומע אמן שהיא ממש כמוציא ברכה מפיו, אזי יוצא אף אם אין המברך חייב באותה ברכה.

וכן מורה לשון הרמב"ם בפ"א ה' יא מה' ברכות וז"ל: כל השומע ברכה מן הברכות מתחילתה ועד סופה ונתכוין לצאת יד"ח יצא אע"פ שלא ענה אמן, וכל העונה אמן אחר המברך ה"ז כמברך. עכ"ד — הרי דהרמב"ם שינה לשונו, דבשומע הברכה

כתב רק דיצא יד"ח, ואילו בנוגע והעונה אמן כ' ה"ז כמברך. וראה בכס"מ שם וז"ל דכשנתכוין ולא ענה אמן יצא ולא כמברך אבל כי ענה אמן יצא כמברך.

ומוכח לפ"ז דהם שני גדרים שונים, דישנו אופן לצאת ע"י שומע כעונה, ויש אופן אחר לצאת והיא ע"י עניית אמן. דאז ה"ז כמברך ממש [ועדיין צריך ביאור רחב ואכ"מ]. ולהכי סובר הטור דיוצא אע"פ שאין המברך חייב באותה ברכה, כיון דע"י עניית אמן הוי ממש כמברך.

ולפ"ז י"ל דאע"פ שיכול לצאת ע"י שמיעת הברכה לחוד בלי עניית אמן, מ"מ ע"י האמן ניתוסף דנעשה כמברך ממש. ולפ"ז יובן הא דאסור לבצוע עד שיכלה האמן מפי העונים אע"פ שכבר יצא ע"י שומע כעונה, מ"מ כיון דע"י האמן נעשה כמברך [ולא רק שיוצא] נמצא דהברכה של השומע לא נגמרה עדיין, כיון שע"י נעשה כמברך והברכה צ"ל אשלימה דוקא, להכי אסור לבצוע עד שיכלה האמן מפי העונים.



שונות

נקודת השבת וששת ימי המעשה

יהושע מונדשיין
ירושלים עיה"ק

בקובץ הע' הת' דפיטסבורג (גל' שבועות תשנ"ז) נדפסו "רשימות משנים ראשונים" מאת הרה"ח ר"י אלטיין שי', ובאחת מהן מסופר שבשנת תש"א שאל הרמ"ש שי' [הוא כ"ק רבינו זי"ע] האם הם לומדים גיאומטריא, והסביר כי ארז"ל דקוב"ה אסתכל באורייתא וברא עלמא, וא"כ כל דבר שנמצא בעולם – וגם כללי הגיאומטריא – נמצאים באופן רוחני בתורה. והביא דוגמה, שכאשר עושים עיגול ומודדים מהנקודה האמצעית אל שפת העיגול [ציור א], ולוקחים שיעור זה ומודדים על שפת

העיגול פעם ועוד פעם כמה פעמים [ציור ב], אזי נחלק העיגול לשישה חלקים שווים [ציור ג].

ציור ג

ציור ב

ציור א

והיכן נמצא זה בתורה? הוא יום הש"ק שנק' נקודה האמצעית שממנה מתברכין כולהו יומין, דהיינו ששת ימי המעשה. ואם לא היה לזה מקור בתורה לא היה נמצא כך בעולם. ע"כ תוכן הרשימה.

והנה עיקרו של רעיון הנקודה והעיגול בקשר ליום הש"ק וששת ימי המעשה, נמצא כבר בדברי הקדמונים. וכדהביא השל"ה במס' חולין שלו (דף קיח, א) וז"ל: כבר האריך הפרדס [והוא בשער י"ג רפ"ה, בשינויים, וללא הציור] וביאר שכל הימים יונקים מהשבת, שיום השבת הוא נקודת המרכז שעליו תסוב עגולת הששת ימים, והוא נקרא נקודה אמצעית פנימית. כי דרך כל נקודה יש לה ו' קצוות כאשר נבאר, והנקודה קיום הקצוות והם חלל נקודה, והם זוגות כזה [ציור ד] . . נמצא שכל הו' קצוות שהם הימים שהם חללים יש להם זוגות, אבל לנקודה אמצעית אין לה זוג א"כ היא יחידה וכל החללים שהם הקצוות יונקים ממנה ומתמלאים ממנה . . ולתוספות ביאור צריך לבאר בארוכה [מכאן ואילך הוא מהשל"ה ואינו בס' הפרדס], דרך כל נקודה יש לה ו' קצוות ר"ל קצה מעלה, קצה מטה, קצה מזרח, קצה מערב, קצה צפון, קצה דרום, הסובבים לנקודה שהיא באמצע, והנקודה היא הקצוות, רוצה לומר מן הנקודה האמצעית יוצאים שש קצוות והיא קיומא, דאם אין נקודה האמצעית לא תוכל למצוא שש קצוות, שהרי לא תוכל לצייר ששה קצוות . . אם לא בערך הנקודה האמצעית שממנה יוצאים קוי הקצוות . . ומתרחבים ומתפשטים עד שיעשה מהם עיגול. והמופת על זה, שהרי לא תוכל לעשות עיגול הכולל שש קצוות כמצוייר למעלה, אם לא שאתה צריך לעשות נקודה אמצעית בראשונה ומן הנקודה יוצא העיגול ומן הנקודה יוצאים הקצוות. וכשיש

נקודה אמצעית תוכל לייחס מצד הנקודה האמצעית, זהו קצה המעלה בערך הנקודה וזה קצה מטה בערך הנקודה .. אבל אם אין נקודה לא תוכל למצוא שום קצה, כי

ציור ד

מאיזה צד אתה רוצה לייחס הקצוות אם אין שום נקודה שהיא ההתחלה לכל. ומפני כן הנקודה היא קיום הקצוות והם חלל הנקודה, ר"ל הקצוות הם חלל הנקודה דהיינו סיבוב הנקודה שהוא עיגול הכולל ומקיף הקצוות כמו שציירנו. אבל הנקודה עצמה אינה מן הקצוות רק היא להם כמדרגת האם אל הבנים וכו'. עכ"ל השל"ה.

ועד"ז הוא בס' ראשית-חכמה לתלמידו של הרמ"ק בעל הפרדס (שער הקדושה פ"ב): ולפי מה שפירשתי לעיל שכל הימים יונקים מיום השבת, שיום השבת הוא נקודת המרכז שעליה תסוב עגולת הששת ימים כזה [ציור ה] נמצא השבת שורש לכל ששת ימי השבוע, ולכך בכל יום ויום חייב להשפיע בו מקדושת שבת כמו שיתבאר. ולטעם זה דקדק הרשב"י ע"ה .. שאמר "ימי השבת דאינון ימי השבוע" .. הרי שקראן "ימי השבוע" ו"ימי שבת", והטעם כדפי' כי הנקודה שהיא השבת מתעלמת בימי השבוע ולכן הם נקראים "ימי השבת". עכ"ל.

ציור ה (דפוס ראשון) ציור ה (דפוסים אחרים)

אך כד דייקנין שפיר נבחין בהבדל יסודי בין הציורים שצייר רבינו לבין הציורים שבס' השל"ה והר"ח, והוא ב"ציור ב" דלעיל, שבו ניתוספו הקווים הישרים הסובבים בתוך העיגול

(הנק' מיתרים בל' הגיאומטריא, CORDS בלע"ז). שלכאו' מה הכריחו לרבינו להוסיפם?

אלא שבזה ניתוסף טעם לשבח בתוכנו של הציור, שהרי בלעדי זאת קשה להבין בכלל מה נותן ומה מוסיף לנו הציור, והרי באותה צורה יכולים היינו לחלק את העיגול גם לחמישה חלקים או לשבעה, ומה פשר הדיוק בשישה דוקא? וגם דברי השל"ה אינם מוכרחים לכאו' בדרך ההגיון, אלא רק בדרך הקבלה והחקירה, שהרי מה מכריחנו לחלק את העיגול לשישה קצוות דוקא ולא לארבעה (כנגד ד' העולמות) או לשבעה (כנגד ז' הספירות דו"נ) או לעשרה (כנגד עשר הספירות כולן)?

ולכן בדרכו של רבינו לא סגי בקו אחד – קו הרדיוס – מן הנקודה אל העיגול (כבציור הר"ח והשל"ה), אלא צריכים להשליך את אותו הקו סביב המעגל מבפנים, ואזי מוכרח המעגל להתחלק לשישה חלקים בדווקא (כי עי"ז נוצרים שם משולשים שווי צלעות שכל אחת מזוויתיהם היא בת ס' מעלות, וא"כ בנקודת המפגש של קדקודיהם [היא נקודת המרכז] יכולים להיות רק שש זוויות שהן ש"ס מעלות כמנין מעלות העיגול).

ובצורה כזו יש תוכן פנימי לציור, שכל משולש (היינו כל יום חול) עשוי כל כולו בכל צלעותיו מיום השבת (שהוא שיעור הרדיוס כדלעיל), ולא רק חלקו. והא בהא תליא, שוויון שיעור הצלעות עם חלוקת המעגל לשישה חלקים בדווקא. (ו"ציור ג" על-כרחך דלא דייק הצייר בציורו, דלהיכן נעלמו ה"מיתרים" מ"ציור ב"?)

ובזה גם עולה יפה הלימוד הרוחני שלמד רבינו מעובדא זו, דהיינו שלפנינו כלל גיאומטרי (שמיתרים בגודל הרדיוס מחלקים את המעגל לשישה חלקים שווים), ומקורו בתורה הוא בששת הימים שמקבלים את מציאותם ושפעם מנקודת יום השבת.

והשתא דאתינן להכי, נבין את האמור בס' ראשית-חכמה להלן, וז"ל: וכן מצאתי שכתב הר' יוסף גיקטיליי"א ע"ה שיום שבת הוא נקודת מרכז לעגולה ז"ל, הבריאה כולה וכל הנמצאים שברא הקב"ה כולם סוד גלגל, והכל ברא בנקודה אחת שהיא סוד שבת, והיא סוד מציאות עין כל גלגל. ובהמצא השבת שהיא

סוד נקודת כל גלגל, נמצאו ששת ימי החול סביבותיה, והשבת באמצע נקראת קדש, אין לה בן זוג [כדלעיל בציור דהשל"ה ובדבריו שם], והיא מקור כל השפע וכל הטובה לעגולה. ואין לך גלגל שאין בו סוד שבת וששת ימי החול, כולם חוזרים בעגולה בשיעור מוכרח עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע, כי כפי שיעור הנקודה האמצעית כך ששה שעורים כמותו סביב העגולה, וכולם נקראים חלל העגולה וכו'. עכ"ל.

אשר זאת כוונתו וכמבואר לעיל: מתי תהיה החלוקה לשישה חלקים בדווקא, רק כאשר כל חלק הוא כ"שיעור הנקודה האמצעית" (היינו הרדיוס), שאזי הם "שישה שיעורים כמותו סביב העגולה".

ולכל הנ"ל יעויין ברשימתו של רבינו הנק' "חשבון" (חוברת ג' של ה'רשימות', עמ' 46): ראדיוס ו' פעמים יש ליישבו בעגולה. ולענין הלכה, כל שיש ברחבו טפח [יש בהקיפו] ג' טפחים [ועפ"ז היקף העיגול הוא שש פעמים הרדיוס, כמשנ"ת בהע' שם]. המרכז – נקודת השבת. . מיני' מתברכין כל יומאי, כמו שהעגול תלוי במרכז. . [יעו"ש עוד. ובהע' 11 הביאו מפי' הגו"א למהר"ל: שצלע המשושה הנעשית כעגולה היא כמו חצי קוטר העגולה (רדיוס)].

ולכאן יש להוסיף ולציין בהע' שם גם לס' ראשית-חכמה ולשל"ה הנ"ל.



"חוק פאסקאל"

הנ"ל

עוד נדפסה בקובץ הע' הת' הנ"ל דפיטסבורג, רשימה נוספת מהרה"ח רי"א, שעניינה: א' התלמידים דפיטסבורג הי' לפיסיקאי, ופ"א כשהי' ביחידות הסביר לו הרבי את הכלל של המדען פאסקאל, שאם נותנים משא על נוזלים שבכלי, הרי כל הנוזלים שבכלי תומכים ומגביהים את המשא, ולפיכך יכולים הם לשאת משא כבד מאוד. משא"כ כשנותנים משא על "מוצק" (שאינו נוזל), הרי רק אותו מקום שתחת המשא תומך במשא,

ושאר חלקי המוצק אינם נוטלים חלק בעול. וסיים הרבי: יהודים צריכים להיות כמו נוזלים, וכיון שעלי מוטלים המשא והאחריות להרבצת תורה ויהדות, יש גם לשאר היהודים ליטול חלק ולהיות לי לעזר בעבודת הקודש. ע"כ.

ולענין זה יש להעיר מהרשימה "פיזיק" (רשימות', חוברת ג', עמ' 44): חוק פאסקאל בנוגע לנוזלים: הדחיקה וכובד נוזל שבכלי תלוי רק בגובה עמוד הנוזלים ובשטח הכלי למטה, אבל כמות הנוזל לא מעלה ולא מוריד. . הדחיקה וכובד הנוזל הוא בשווה למטה מעלה וכל הצדדים, וניכר זה בכלי מלא וסגור. . [יעו"ש שמבאר את כהנ"ל בדרכי עבודת ה']. שלכאו' יש קשר בין שני חוקי פאסקאל אלו.



"חדשים מקרוב באו": למי התכוון אדה"ז [גליון]

הרב גדלי' אבערלאנדער
מח"ס פדיון-הבן כהלכתו

ראיתי מה שכתבו בגליונות הקודמים הרב ב. אבערלאנדער והרב י. מונדשיין למי התכוון אדה"ז כשכתב "חדשים מקרוב באו". זה אומר להחיי"א וזה אומר להנו"ב. ולדעתי, צודק הרב ב"א שכשאדה"ז כתב (וכמעט שאר רוב הכותבים) "חדשים מקרוב באו" כוונתם לשלילה ולא לחיוב, ולא מסתבר שאדה"ז היה כותב זאת על רשכב"ה בעל הנו"ב. מצד שני צודק הרב י"מ שאדה"ז לא היה מודע לתקנה שתיקן החיי"א, ותקנתו לא היתה מתפשטת עד למקומו של רבינו ובוודאי לא היה מתייחס לתקנתו. ובפרט למי שמכיר ההיסטוריה, החיי"א לא הי' אפי' דיין בוילנא כשהתחיל לכתוב ספרו, ורק אח"כ נתקבל למו"צ ווילנא, ולא מסתבר שיהיו תקנותיו מתפשטות עד למרחוק.

ולכן נראה שלמעשה התקנה לכתוב "והמותר זקפתי עליו במלוה" תיקן הנו"ב, ובגלל זה נתפשט המנהג גם לרוסיא, ואדה"ז בכלל לא היה מודע מי תיקן תקנה זו, אלא שזה היה הנורמה במקומו של רבינו. וכמו היום יש מספיק מנהגים שהם חדשים יחסית ואפי' חדשים ממש לא יותר מכמה שנים, ואף אחד לא מודע מי ומתי והאיך זה נתהווה. וכך הי' ג"כ תקנה זו,

ולכן כתב ע"ז אדה"ז חדשים מקרוב באו בלשון זלזול, ז"א זה עתה נתהווה איזה מנהג חדש, ומערער ע"ז.



דם שבחלל הימני שבלב [גליון]

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בגליון תשמג (ע' 18) שוב מציע ידידי הרב ברוך אבערלאנדער שיחי' לבאר מ"ש ב'אגרות קודש' חלק כב (ע' שי) כך:

"על פי ספרי הרפואה: אין חלל הימני מחדש ענין הדם [הטרי לגוף] (כי בא [הדם הטרי] לשם [=לגוף] מחלל השמאלי, ששם [=אבל שם, היינו בחלל הימני] מתקבץ [הדם] מהגוף ולא שמשם הולך לגוף), אלא שנתחדש בו [בדם שבחלל הימני] חלק האויר הנותן חיים באדם – Oxygen [=חמצן]. עכ"ל, בתוס' תוכן החצ"ר של הנ"ל.

וביאורו תמוה: מה שמבאר את המילים "כי בא לשם" שהכוונה "לגוף" אינו מתקבל עה"ד, שהרי לפני זה הזכיר רק את "חלל הימני" בלבד, וע"ז מתייחס ה"לשם", ומה פתאום משחיל כאן מושג חדש של "גוף" שלא נזכר כלל לפני"ז?

ולפע"ד הביאור הוא כך:

"אין חלל הימני מחדש ענין הדם [הטרי לגוף] (כי בא [הדם שאינו טרי] לשם [=לחלל הימני] מחלל השמאלי, ואיך היא עושה את דרכה לחלל הימני מחלל השמאלי? – וע"ז מפרט עכשיו: [ששם [= בחלל הימני] מתקבץ [הדם] מהגוף]. וא"ש מאד בלי שום דוחק.

ומ"ש שם: "שגם הוא צריך להוסיף את "הגוף" באיזשהו מקום", זה לא נכון. אני לא מוסיף מאומה, רק הסברתי את הכוונה בלבד, כי "מענה זה רשמו הרבי זי"ע על גליון מכתבו של השואל, ומטבע הדברים הרי זה נכתב בקיצור" (לשון הרב ברוך שיחי' בגליון תשלט (ע' 9)).



ברש"י ד"ה האמרת (תבוא כו, יז)

הרב יואל פליישר
ברוקלין נ.י.

רש"י בפ' תבא (כו, יז) ד"ה האמרת והאמירך אין להם עד מוכיח במקרא, ול"נ שהוא לשון הפרשה והבדלה וכו' ומצאתי להם עד והוא לשון תפארת כמו יתאמרו כל פועלי און. ולכאו' צ"ב מש"כ רש"י דאין לו עד מוכיח במקרא, מדברי רש"י בעצמו בגמ' ב"מ (עז, א) ד"ה ואימרו לשון הפרש ונזור אחור ומתרחק מן הדבר* ובלשון המקרא דומה לו כעת במרום תמריא (איוב לט). הרי מפורש בפסוק באיוב שהוא לשון הפרשה, ואמאי כ' רש"י דאין לו עד מוכיח במקרא?

ולכאו' י"ל דבפסוק הנ"ל יש כמה פירושים. דבאבן עזרא מפ' דהוא מלשון הגבהה וכ"כ הרלב"ג, והמצודת פי' דהוא מלשון מרי ומרד, א"כ אינו מפורש בקרא ולא נקרא עד מוכיח. אבל לכאו' הא רש"י בעצמו בב"מ מפ' דהוא מלשון הפרשה ואמאי כ' שאין לו עד מוכיח. ואולי י"ל דכיון דיש עוד פירושים לא נקרא עד מוכיח. או י"ל דיש לחלק בין תמריא להאמרת והאמירך וצ"ב.



איסור שעיטנו [גליון]

הת' לוי יצחק חיטריק
תות"ל, ברינא

בגליון תשנח כותב הר' יהושע מונדשיין על הוראת כ"ק אדמו"ר שב"רקמה" – רשת של פשתן לא ישחילו חוטי צמר,

(* לכאורה נראה דא"א לפרש כמו באיוב מל' "הפרש ונזור אחור ומתרחק מן הדבר", שהרי כאן הכוונה הוא לגמרי להיפוך מזה, אלא מל' הפרשה ובהבדלה של כבוד ויקרות וקדושה, וק"ל! וראה לקו"ש ח"ט פ' תבוא. המערכת.)

"ואיסור חמור לרקום בחוטי צמר וכו'". ותמה ע"ז הנ"ל, שהרי אין איסור כלאים בבגדים אלא בלבישה ולא בעשי'. עיי"ש.

והתירוץ פשוט. נכון שאין איסור בעשי', אבל אם ישנו חשש שאחרי העשי' ילבשו א"ז, או ישבו ע"ז [באופן שאסור, כמבואר בשו"ע יו"ד שא סעי' א-ב] יש ע"ז איסור בעשי', כי עי"ז יבוא ללבישה.

וגמ' מפורשת היא (ביצה יד, ב) והאמר עולא מפני מה אמרו וילון טמא מפני שהשמש מתחמם כנגדו. וברש"י שם: . . יש תורת כלי עליו וכיון דמתחממים כנגדו אסור לעשותו כלאים. ע"כ. וכן הובא בשו"ע שם סעי' יא: וילון אם הוא כך אסור לעשותו מכלאים. וראה ג"כ ברמ"א סעי' ב', ובט"ז שם ס"ק יא שאסור לעשות המעיל של הס"ת מכלאים.

ולכן כותב כ"ק אדמו"ר שלא לעשותם מכלאים, כי הרבה פעמים לוקחים את הרקמה ועושים ממנה ציפוי לכרית ויש בזה חשש איסור של ישיבה וכו', כמבואר בשו"ע שם, וק"ל.

