

קובץ
הערות וביאורים

בלקו"ש, בנגלה ובחסידות



ויצא
גליון י (רט)

יוצא לאור ע"י

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אהלי תורה

417 טראַי עוועניו • ברוקלין, ניו יאָרק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ארבעים וארבע לבריאה

בס"ד עש"ק פ' ויצא תהי' שנת דברי משיח

ת ו כ נ ה ע נ י נ י ם

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

ג.....דתפלת ערבית הוא רשות
ה.....משיחה בשמן המשחה במלך וכהן גדול
ז.....כמה מתבטה מעלת אברהם על נח
ז.....האם הה"מ הכיר בכלי האומן שעשאן (גליון)

נ ג ל ה

ח.....ביאור במהרש"א בבא בתרא דף ג' ע"א
יב.....לבישת תפילין בשבת (גליון)

ח ס י ד ו ת

יב.....מעלת מדבר על החי

ש י ח ו ת

יג.....דרגה הרביעית באופן השליחות
טו.....האם ראה רש"י את תרגום יונתן בן עוזיאל
טז.....שליחות לנשמה בגוף דוקא
טז.....ראיית בהמות וחיות לא טהורים באופן עראי
יח.....ציורי פני ארזי' וכו' (שבמרכבה) (גליון)
יט.....ציור חיות על קיר בתכנ"ס ועל הפרוכת דארון הקודש....

ה י ו ם י ו ם

כב.....הערה בלוח היום יום
כב.....הערות ללוח היום יום

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

א. בלקו"ש ויצא ש.ז. מביא בס"ז המבואר בחסידות מה שתפלת ערבית רשות כי זה בא לאחר העבודה דתפלות חובה דשחרית ומנחה, וכמו שהוא גם ע"פ נגלה "אז תפלת ערבית איז "כנגד אברים ופדרים" (פון די קרבנות שבמשך היום), "שאם לא נתעכלו מבעוד יום הם קרבים והולכים כל הלילה".

ובהערה 67 שם: לשון אדה"ז שם - [או"ח ר"ס פט] ע"ד ל' הרי"ף בברכות שם. ובגמ' "שלא נתעכלו מבערב". וברמב"ם [הל' תפלה פ"א ה"ו] ליתא השלילה, שהרי לא בא לבאר למה היא רשות (ככשו"ע אדה"ז שם) שזה כתב להלן בהמשך ההלכה "ואין תפלת ערבית חובה כתפלת שחרית ומנחה".

ולכאורה יל"ע דהנה ל' הגמרא בברכות כו, ב: ומפני מה אמרו תפלת הערב אין לה קבע שהרי אברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב קרבים והולכים כל הלילה. ומפרש בתר"י לרי"ף שם:

"ונמצא שאין לה קבע ר"ל ב' דברים שהיא רשות ושזמנה כל הלילה ועל זה אמרו (לקמן) [לעיל] מ"מ אמרו תפלת הערב אין לה קבע שהרי איברים ופדרים שלא נתעכלו מבעוד יום קרבין והולכין כל הלילה ובודאי אינו נותן טעם למאי דאמר שהיא רשות שאין זה הטעם נופל בו כלל אלא למ"ד שזמנה כל הלילה ואמר תדע מפני מה אמרו שזמנה כל הלילה מפני שאיברים ופדרים קרבים כל הלילה וכו'".

ולכאורה עד"ז מפרש הרמב"ם דברי הגמ' והיינו שלא בא לבאר למה היא רשות כ"א על עצם התקנה דתפלת ערבית בלילה וכלשונו "וכן התקינו שיהא אדם מתפלל תפלה אחת בלילה שהרי איברי תמיד של בין הערבים מתעכלין והולכין כל הלילה". ואינו מזכיר בכלל "שלא נתעכלו מבערב" שזה מורה שהיא רשות, וכהובא בהערה. [ולהעיר שגם במקור ברייתא זו בתוספתא ברכות רפ"ג התחלת דברי התוספתא היא "כשם שנתנה תורה קבע לקרות שמע כו נתנו חכמים קבע לתפלה מפני מה אמרו תפלה השחר כו". ... ומפני מה אמרו תפלת הערב אין לה קבע שהרי אברין ופדרין קרבין כל הלילה. ומוכח הפי' בתוספתא לכאורה "אין לה קבע" כבתר"י, אלא שבגמ' הובא הברייתא לראי' למ"ד תפלות כנגד תמידין תקנום אבל למה לן לאפושי מחלוקת בפי' אין לה קבע כאן בין התוספתא והגמ'.

ועפ"ז יל"ע במקור דברי אדה"ז כשו"ע שמפורש בדבריו, "וקבעו שנים מהן חובה שהן שחרית ומנחה כנגד ב' תמידין שהן חובה בכל יום ושל ערבית תקנו רשות כנגד איברים ופדרים שאם לא נתע כלו מבע"י הם קרבים והולכים כל ה

ונ"ל שהוא ע"פ פירוש השטמ"ק בברכות שם שמפורש:

"ומפני מה אמרו תפלת הערב אין לה קבע. פיר' שהוא רשות כדמפרש לקמן, שהרי אברים ופדרים קרבים כל הלילה, כלומר בשלא נתעכלו מבעוד יום ומשום דלפעמים דליכא איברים כלל שכבר נתעכלו מבעוד יום ומפני כך אמרו דתפלת ערבית רשות."

ובהדגשה יותר, בפ' הרא"ה להרי"ף ברכות שם "ומפני מה אמרו תפלת הערב אין לה קבע, פ' דאינה קבע כלומר דהיא רשות שהרי אברים ופדרים שלא נתעכלו מבעוד יום היו קרבין והולכין כל הלילה, פ' ופעמים דנתעכלו מבעוד יום וליכא קרבן בלילה כלל ותפלת ערבית שהיא כנגדן היא רשות ואינה קבוע כשם שקרבן זה אינו קבוע".

ועפ"ז י"ל דהחילוק בין מש"כ בשו"ע אדה"ז "כנגד איברים ופדרים", למ"ש הרמב"ם "שהרי איברי תמיד של ביה"ע כו' הוא לא רק, שלדעת אדה"ז הרי"ז בא כראי' על זה שהוא רשות (וזהו פ' "אין לה קבע"), משא"כ להרמב"ם, אלא גם כעצם ההשוואה לאיברים ופדרים, ולכללות הענין דתפלות כנגד תמידים תקנום: להרמב"ם התקנה הוא לענין התפלות וזמנם. וכלשונו בריש הלכה ה' "וכן תקנו שיהא מנין התפלות כמנין הקרבנות שתי תפלות בכל יום כנגד שני תמידין כו'". וע"ז ממשיך בה"ו "וכן התקינו שיהא אדם מתפלל תפלה אחת בלילה" מה שיש עוד תפלה בזמן דלילה, [וראה מ"ש הרמב"ם בסהמ"צ מ"ע יוד "והחכמים תקנו לה זמנים וזהו ענין אמרם תפלות כנגד תמידין תקנום כלומר תקנו זמניהם בזמני ההקרבנה"]. משא"כ לאדה"ז שמתחיל אנשי כה"ג תיקנו להתפלל בכל יום ג' תפלות של י"ח ברכות שהתפללו האבות וקבעו שתיים שהן שחרית כו' (כנ"ל), נמצא שזה שכנגד קרבנות הוא לא למנין התפלות שזה שייך לאבות תקנו כ"א לגדר ואופן התפלה, חובה, ורשות, וי"ל גם לזמנם (ראה להלן שם בשו"ע אדה"ז וזמן התפלות כזמן התמידים כו').

[ולכאורה זהו חידוש באדה"ז בפ' דברי הגמ' שם "אלא תפלות אבות תקנום ואסמכינהו רבנן אקרבנות". ולא כהרמב"ם ועוד. וראה שטמ"ק ברכות שם: פירוש ודאי האבות תקנום אבל מפני תקנתם לא היינו מחויבים לאומרם, ואתו רבנן ואסמכינהו אקרבנות כדי שיהו חובה].

אמנם הערני ח"א, דאין לפרש ככה ברמב"ם דפשיטא דגם להרמב"ם צ"ל דזה שתפלת ערבית אינה חובה כתפלת שחרית שייך לזה שהוא נגד איברי התמיד אלא די"ל דלהרמב"ם הוי רשות כי לא נחתקן לגדר קרבן בפ"ע שהרי איברי תמיד של בין הערכים מתעכלין כו'. (ועפ"ז יומתק שינוי לשון הרמב"ם. שהרי איברי תמיד של ביה"ע ולא כהגמ' שהרי איברים ופדרים כו'. - ראה הערה 66 בהשיחה), וכן מצא בערוה"ש ס' פט ס"ט שמפרש דברי הרמב"ם "ואין תפלת ערבית חובה כתפלת שחרית

ומנחה כיון שאין לו קרבן בפ"ע". שוב מצאתי עד"ז מפורש ספר המנהיג (תפלת הערב ספ"ה) והא דתניא מפני מה אמרו תפלת הערב אין לה קבע שהרי איברים ופדרים וכו' כמאן דאמר רשות תקנוה כנגדם שאינם עיקר הקרבן (אלא שאח"כ מוסיף עוד טעם "וגם אם נתעכלו מכערב נתעכלו ואין לה סמך בכך").

וע"פ כהנ"ל נמצא שזה שתפלת ערבית רשות מצינו כמה טעמים (א) כיון שאינו מוכרח הקרבנות שלפעמים שנתעכלו מבע"י (פי' הרא"ה, שטמ"ק, אדה"ז. פי' ס' המנהיג). (ב) כיון שאינו מעכב הכפרה (תוס' שבת (ט, ב) ד"ה למ"ד. מאירי ברכות שם). (ג) שאנו לנגד קרבן בפ"ע (רמב"ם וספר המנהיג שם).

שוב מצאתי בב"ר פרשתנו פסח, ט (בסופה) רבנן אמרו כנגד תמידים תקנום תפלת השחר כנגד תמיד של שחר כו' תפלת הערב אין לה קבע א"ר תנחומא אפילו תפלת הערב יש לה קבע כנגד איברים ופדרים שהן מתאכלים באור על המזבח. ועד"ז הוא בירושלמי ברכות פ"ד ה"א (כט, סע"כ) כשינוי לשון תפלות מתמידין גמרו כו' תפלת הערב לא מצאו במה לתלותה ושנו אותה סתם הדה היא דתנינן תפילת הערב אין לה קבע כו' אמר רבי תנחומא עוד היא קבעי אותה כנגד איכול איברים ופדרים שהיו מתאכלין על גבי המזבח כל הלילה. ועפ"ז לכאור' י"ל שמעין זה פירוש הרמב"ם "אין לה קבע" שבגמ', וכדי של לא לאפוש מחלוקות ס"ל שהכונה בזה שאין לה קבע, גדר קרבן בפ"ע ממש.

וחפשתי בפ"י דברי הב"ר והשגתי יפ"ת השלם וראיתי שהעריך קצת בזה.

ויל"ע עוד בכהנ"ל. ואולי שייך גם להלשון בהערה 65. שעל התיבות "כנגד אברים ופדרים" ציין "שו"ע אדה"ז ר"ס פ"ט - מברכות כו, ב. וראה רמב"ם הל' תפלה פ"א ה"ו. ואכ"מ.

[דא"ג בנוגע ללשון אדה"ז בתחלת הסעיף שהתפללו האבות ולא "אבות תקנום" כבברכות שם יש להעיר מהירושלמי ברכות שם "תפילות מאבות למדום"]

הרב ל. אייזיקמאן

- ברוקלין נ.י. -

ב. בלקו"ש פ' חיי שרה נתבאר דלכן מצינו דמשיחה בשמן המשחה הוא רק במלכי בית דוד ולא במלכי ישראל, כי ענין שמן המשחה הוא לפעול ענין הנצחיות בהמלוכה, וזה שייך רק במלכי בית דוד, משא"כ במלכי ישראל, ובשיחת ש"פ תולדות נת' דבשמן המשחה יש ברכה שע"ז יהי' נצחיות בפועל.

ועי' ברמב"ם הל' כלי המקדש פ"ד הל' כ' דכשימות כהן

גדול מעמידין תחתיו בנו, ושם בפ"א הל' ז' כתב דאפילו כהן
בן כהן מושחין אותו, ולכאורה צ"ל דמהו ההפרש דבין מלך
אין מושחין אותו וכה"ג כן כה"ג מושחין אותו?

ואפשר לומר דמשיחה במלך ומשיחה בכה"ג חלוקים הם
ביסודם, דבמלך, המשיחה היא חלק מהמינוי, משא"כ בכה"ג אין
זה חלק מהמינוי אלא ענין אחר, וראה בלשון הרמב"ם הל'
מלכים פ"א ה"ז "כשמעמידין המלך מושחין אותו" ואח"כ כתב
"ומאחר שמושחין המלך הרי זה זוכה לו ולבניו עד עולם
שהמלכות ירושה וכו'" דדבר זה דירושה בא מצד המינוי, משמע
מזה דזהו גמר המינוי, אבל לגבי כהן גדול כתב הרמב"ם בהל'
כלי המקדש פ"ד הל' י"ב "וממנין כ"ג הוא ראש לכל הכהנים.
ומושחין אותו בשמן המשחה ומלבישין אותו כו'" דממ"ש
ומושחין אותו כו' ומלבישין אותו כו' משמע דהמשיחה אינו
חלק מהמינוי, אלא להכין אותו בפועל שיוכל לעבוד עבודתו.

ולכן אפ"ל דבפ' מלך כתיב שום תשים עליך מלך וגו'
ומסיים שם "למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו וגו'".
א"כ אמרינן דגם המינוי מעיקרא צריך להיות באופן כזה
שיאריך ימים הוא ובניו כו' ולכן מושחין אותו בשמן המשחה
דאז נמשך לו ברכה לנצחיות, ונמצא דהמינוי הוא באופן כזה
שהיה' בנצחיות, אבל לגבי כהן גדול לא כתוב כלל שצריכים
לפעול בו נצחיות (אלא דיש דין ירושה) ושם שמן המשחה הוא
לקדש את גופו בקדושה יתירה, ע"ד שהוא בכלי שרת, כי על
ידי זה יוכל אח"כ לעבוד עבודתו ככהן גדול, וכמו שצריך
בגדי כהונה גדולה כמ"ש הרמב"ם אח"כ ומלבישין אותו וכו'
כן צריך לקדש את גופו ע"י משיחה, (וראה בהגרי"ז זבחים
יח, ב שהביא עד"ז בשם הגר"ח). ולכן מוכן ההפרש, דבן מלך
אי"צ משיחה, כי לאביו כבר נמשך הברכה שמלכותו יהי'
בנצחיות, במילא אין שום צורך לזה להכין, אבל בכהן גדול
ששם המשיחה הוא לקדש את גופו, שם גם הבן צריך למשיחה
ככדי לקדש אותו.

ועי' ברמב"ם שם הל' ט"ו דאין מושחין כהן גדול אלא
ביום, וכן אם נתרבה כבגדים כלכד אין מרכין אותו אלא ביום,
ואילו לגבי מלך לא כתב דהמשיחה צריך להיות ביום דוקא,
ועי' במנ"ח מצוה ק"ח שכתב כן דמשיחת מלך אפ"ל גם כלילה,
ולפי הנ"ל אפשר לבאר ההפרש, דבמלך דהמשיחה היא חלק
מהמינוי, הנה המינוי אפ"ל גם כלילה, והרי גם בכהן גדול
לא כתב הרמב"ם שהמינוי שלו כבי"ד כו' צ"ל דוקא ביום,
ולכן אפשר למשוח מלך גם כלילה, משא"כ בכהן גדול שהמשיחה
שלו אינה מצד המינוי אלא ענין אחר לחנכו כו' ועד"ז בריבוי
בגדים, זה צ"ל ביום וכמ"ש בצפע"נ הל' ביאת המקדש פ"י
הל' ז' דזהו ע"ד חינוך מנורה וכו' דצ"ל דוקא ביום, וכנ"ל.

ועי' ברמב"ם בפ"א הל' י"א "ואין מושחין מלך בן מלך שהמלכות ירושה כו" ו" ואינו מובן דאיזה טעם הוא זה, והרי גם כה"ג הוא ירושה ומ"מ צריך הבן משיחה, אבל לפי הנ"ל מובן כי במלוכה המשיחה היא המינוי, וכיון שהמלכות ירושה אי"צ מינוי, משא"כ בכה"ג דשם המשיחה הו"ע אחר כנ"ל.

(ועי' בס' חקרי לב או"ח סי' ק"כ שהאריך בענין משיחה במלוכה ושם כתב דכל שאינו נמשח לית' בירושה ומלכי ישראל ליתא בירושה עיי"ש).

ולפי הנ"ל מובן דרק במקום שצריך לפעול נצחיות בהמלוכה, כמו במלכות בית דוד שם המשיחה היא חלק מהמינוי, כי עי"ז נמשך לו ברכה לנצחיות וכו' משא"כ במלכי ישראל דבלאה"כ ידעינן שתפסק המלוכה מהם אין מושחין אותם כלל.

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- ר"מ בישיבה -

ג. בלקו"ש לפ' נח (ב) ש.ז. מביא וז"ל: עס איז ידוע וואס חז"ל זאגן בנוגע צו נח'ן אז ער האט ניט מתפלל געווען על אנשי דורו לא בעי רחמין על עלמא ניט ווי משה רבינו וואס האט מתפלל געווען אויף די עושי העגל.

געפינט מען אין דעם פלוגתא צווישן ר' יהודה און ר' יצחק: ר' יהודה זאגט אז דאס וואס נח האט ניט מתפלל געווען אזוי ווי משה איז (ניט געווען אן ענין של חסרון נאר) ווייל לשה לא תלה מלה בזכותי" נאר בזכות אבות בעת אז נח האט כמובן ניט געקענט תולה זיין תפלתו בזכות אבות משא"כ ר' יצחק האלט אז טראץ דעם האט נח געדארפט מתפלל זיין און מעורר רחמים זיין אויף זיי. עכ"ל.

לכאורה לפי ר' יהודה שהוא למד לזכות שהיות ונח לא הי' על מי לתלות לכן לא התפלל על אנשי דורו משא"כ משה שלא תלה בזכות עצמו לא התפלל בעד דורו, ולכאורה הרי אברהם כן התפלל בעד דורו ולא הי' לו במי לתלות?

ואולי אפשר לומר שזה שרואים שאברהם כן התפלל אע"פ שלכאורה לא היה לו על מי לתלות זה מפני שהוא תלה זאת באמרו אולי יש עשרה צדיקים או חמשה.. משא"כ נח הוא ידע בפירוש שאין לו במי לתלות וזה שלקח 120 שנה לבנות התיבה זה מפני שהקב"ה חשב שאולי בכל אופן אחד יחזור בתשובה.

י.ו.
- תות"ל 770 -

ד. בלקו"ש ח"י אלול תשמ"ג הע' 44: ע"ד שהה"מ הכיר

פרטי כח האומן הפועל שהי' סומא בעין אחת (שער האמונה ספכ"ז. ובכ"מ). ע"כ.

ובגליון הערות וביאורים (גליון ר"ה א' ע' י"א) ציין מ"ש בזה ג"כ בסה"מ תרמ"ג-ד ע' קלא ואילך וע' קעב.

ויש לציין עוד איזה מקומות שמדובר בענין זה:

בסה"מ תקס"ב ח"א ע' פד: הלא אנו רואים שמן הנפעל יוכלו לחכיר מהות הפועל באופן ציורו כמעשה הידוע שהכיר מפעולת הכוס שהפועלו הי' בעין א' כו'. ע"כ. וע"ש בארוכה. ובהערות וציונים מכ"ק אדמו"ר שליט"א שם: שהפועלו הי' בעין: אולי הכוונה להרב המגיד ממעזריטש, ראה שער האמונה - לאדמו"ר האמצעי - ספכ"ז, ס' המאמרים תש"ט ע' 37. ע"כ.

בס' מאמרי אדה"ז על פרשיות התורה ח"ב ע' תתב: שבוודאי יש כח הפועל בעצמו בהציר כידוע מהמגיד שראה בהכלי הכח הפועל עד שידע מזה מהות הפועל בעצמו. ע"כ.

בהמשך תער"ב ע' צו: וכידוע שנשאר רושם מהפועל. בהפעולה וכנודע שהה"מ ז"ל הכיר מהכלי איך שהי' הפועל. ע"כ.

בסה"מ תש"ט הנ"ל: דגם אחר שנעשית הכלי הרי נשאר כח הפועל בהנפעל ורבינו המגיד ממעזריטש נ"ע הכיר בהכלי מהותו של האומן. ע"כ.

וראה או"ת להה"מ פ' יתרו (לד, א): כי בכל הדברים יש כח הפועל בנפעל ומי שיש לו כח הראות וחזקה הראי' שלו יכול לראות בכל כלי מעשה כח הפועל. ע"כ.

הרב א. מרקוביץ
- ברוקלין נ.י. -

נ ג ל ה

ה. עי' במהרש"א ג, א שמבאר כוונת הגמ' לפי פ' התוס' דקושיית הגמ' מאי קמ"ל תנינא הוא דבודאי אי אפשר לומר דחידוש המשנה הוא דהיז"ר שמ"ה דא"כ בודאי הי' נקט הדין ביש בו דין חלוקה, ועכצ"ל דכוונתו לחדש רק דבאין בו דין חלוקה ועשו קנין הרי זה קנין טוב ואין זה קנין דברים, א"כ תנינא כסיפא דבזמן ששניהם רוצים יחלוקו דבודאי שם החידוש הוא דאי"ז קנין דברים, ולזה מתרץ לו דבאמת אה"כ דהחידוש הוא דהוה קנין טוב ולא הדין דהיז"ר (דזה יודעים בדרך ממילא) אלא דממשנה הב' היינו יודעים רק מסיפת סתם דבזה ה"ז קנין טוב אבל לא דה"ז קנין טוב גם לגבי כותל, ולזה קמ"ל הרישא דה"ז קנין טוב אפי' לגבי כותל, וע"ז מקשה א"כ ליתני רק הרישא וכ"ש הסיפא ומתרץ דאיצטריך משום

כתבי קודש, וע"ז באה קושיית התוס' "ותימא" דלמה אומר
דהחידוש הוא קנין דברים, הרי אפ"ל דהחידוש הוא היזק ראי'
דאף דטוען דלא נתרצה לעשות גודא, מ"מ חייב לעשות כותל.
(ומובן מזה דכל ההכרח של המהרש"א שלומד דבאמת אין החידוש
של המשנה הדין דהי"ז"ר כפי' המהר"ס, אלא דה"ז קנין טוב
ולא קנין דברים הוא משום הגירסא ד"ותימא", דאי נימא דבאמת
זהו תירוץ הגמ' דאף דנרצה בונה כותל ולא יכול לומר
לעשות גודא לא נתרציתי, הרי זהו באמת תירוץ הגמ'
ומהו ותימה, ולפי גירסא זו מוכרח המהרש"א לפרש כהנ"ל
דהחידוש אינו הי"ז"ר אלא דה"ז קנין טוב כנ"ל).

ולכאורה קשה מאד כוונת המהרש"א דכיון דכל החידוש
הוא דה"ז קנין טוב ואינו קנין דברים א"כ מהו החידוש
של הרישא על הסיפא דכיון דמהסיפא כבר ידעינן דה"ז קנין
טוב ואינו קנין דברים א"כ מובן בדרך ממילא דכיון דהי"ז"ר
שמ"ה בונים כותל, ולמה יש סברא לומר דלגבי מסיפס ה"ז -
קנין טוב, ולענין כותל לא? (דהרי אין לפרש דהרישא מחדש
הדין דהי"ז"ר דצריך כותל דהרי המהרש"א שלל זה דא"כ הי'לו
לו לנקוט הדין ביש בו דין חלוקה).

ואי נימא מצד איזה סברא שיש הפרש בין מסיפס לכותל,
א"כ מה הי' קושיית המקשר, דהרי בהרישא כתוב כותל דזהו
כותל סתום המונע מהי"ז"ר משא"כ בהסיפא למד דאיירי במסיפס
מלא חלונות שיש הי"ז"ר, וא"כ מה קושייתו תנינא, הרי הרישא
מחדש דה"ז קנין טוב אפי' לגבי כותל סתום?

ונראה לפרש המהרש"א דלכאורה קשה בכלל דכיון דכאן
עכצ"ל דאיירי דקנו ברוחות כמבואר לקמן דאלי"כ באמת ה"ז
קנין דברים, א"כ מהו החידוש עכשיו דאינו קנין דברים,
פשיטא כיון דקנו ברוחות, וביאר בזה בספר סוכת דוד דאפשר
לומר דהחידוש הוא דכיון דסו"ס החלטתם היתה לעשות חלוקה
בכלל, א"כ הו"א דאפי' אם קנו בפועל ברוחות, מ"מ כוונתם
לא היתה בפועל על הקרקע דזה יקנה מזרח וכו' אלא דבאמת
נתכוונו רק לחלוק בכלל, ובקנין הרי העיקר הוא הכוונה
והדעת, והו"א דגם הכא שקנו ברוחות כשאחד יטעון דנתכוון
רק על החלוקה בכלל, נאמן ואין זה אלא קנין דברים, ולזה
קמ"ל דזה אינו, אלא דכיון דבפועל קנו ברוחות אמרינן
שנתכוונו בגוף הקרקע.

ולפי"ז אפשר לומר דמהסיפא דאיירי במסיפס הייתי אומר
דכיון דמסיפס עושים בחנם ואין צריך להוציא כסף ע"ז (וראי'
לזה דלשון ב' מקשה בגמ' דה"ז קנין דברים, משא"כ ללשון
ראשון כמבואר בתוס' ואי נימא דמסיפס הוא התחייבות של ממון
כמו בגודא מהו קושיית הגמ' הרי התחייבו ממון למסיפס,
וא"כ מוכח מזה דבזה אין מוציאים ממון) וא"כ מהסיפא גופא

אכתי היינו אומרים דבאמת אמרינן דהי' זה קנין טוב לגוף הקרקע, כיון דבזה אין מוציאים ממון מהם, אבל לגבי כותל גויל דבזה צריך להוציא ממון מהם, וכשאחד טוען שלא נתכוון אלא לחלוק בכלל הו"א דבזה בעינן בירור גמור להוציא ממון ממנו, ואי אפשר להוציא ממנו כיון דסו"ס אולי נתכוון רק לחלוק סתם, ולזה קמ"ל דכיון דבפועל קנו ברוחות אמרינן דבדואי נתכוונו על גוף הקרקע ואפשר להוציא גם ממון

ולפי"ז מוכן דהמקשן שלמד הסיפא דאיירי במסיפס של גויל דזהו הוצאת ממון הקשה דא"כ מהו החידוש של הרישא, דכיון דידעינן דזהו בירור גמור כיון דמוציאים ממון א"כ מהו החידוש של הרישא, ולזה מתרץ דמהסיפא היינו אומרים דאיירי במסיפס סתם אבל לא כהוצאת ממון, ולזה קמ"ל הרישא דשותפין שעשו קנין ברוחות לחלוק, ה"ז קנין גמור בבירור ולכן מוציאים ממנו ממון עכור כותל שהוא משום היז"ר.

ולזה ממשיך בתוס' "ותימא וכו'" דלמה אומר דהחידוש הוא דה"ז בכלל קנין טוב, הרי אפ"ל דבאמת זה ברור דה"ז קנין טוב והחידוש הוא דהיז"ר כו' דגם בזה מחייבים לכנות כותל ואינו יכול לטעון לגודא לא נתרציתי.

ועי' בתחילת המהרש"א שמבאר דברי התוס' דהקדימו לכתוב "אע"ג דקמ"ל דשמי' היזק" דאין לפרש דזה גופא הוא קושית הגמ' דזה גופא יודעים מהסיפא, דבדואי מהסיפא אי אפשר לדעת זה, וע"כ מוכרח לפרש קושית הגמ' תנינא דבהא דנקיט הדין באין בו דין חלוקה מסתמא רוצה להשמיע דזה אינו קנין דברים הרי זה ידעינן מהסיפא עיי"ש.

והטעם בזה דבדואי אי אפשר לפרש תנינא דגם מהסיפא ידעינן דשמי' היזק דאם רצו חולקים בכותל ביאר המהרש"א דאי נימא כן למה מקשה כאן תנינא ולא הקשה מזה ללשון ראשון דסב"ל דהיז"ר לש"ה, ומוכח מזה דבדואי אי אפשר לדעת מהסיפא דאם רצו חולקים דשמי' היזק.

ודברי המהרש"א קשים: א) הרי המקשן לעיל באמת כבר הקשה ממשנה זו מהתחלתו מאי לאו בכותל, אלמא דשמי' היזק, וכשתירץ לו התרצן לא במסיפס שוב לא הי' יכול להקשות מסיפא, כיון דאיירי במסיפס, אבל באמת ללשון זה אפ"ל דבאמת חשב כההו"א דהכוונה לכותל, והא דהקשה מהסיפא דוקא כי הסיפא איירי באופן של משנתינו באין בו דין חלוקה? ב) אפי' אי נימא דהי' יכול להקשות גם מהסיפא סו"ס קשה מהו החילוק דבהרישא חשב מאי לאו בכותל, ויש ראי' דהיז"ר שמי' משא"כ בהסיפא ברור לו דאין הכוונה להכותל, וליכא הוכחה, דמאי שנא הרישא מהסיפא? ג) כיון דהמקשן ידע דחולקים אינו בכותל, א"כ למה חשב דהכוונה הוא מסיפס של גויל דוקא ולא

חשב דהכוונה הוא למסיפס סתם כמו שתירץ לו התרצן באמת, דמה הי' היסוד שלו דאיירי במסיפס דגויל ולא במסיפס סתם.

ונראה לתרץ דהנה אם נפרש הגמ' מאי קמ"ל תנינא דהיז"ר שמי' היזק וחולקים בכותל הרי היסוד לזה שהוא כותל ולא מסיפס הוא כמבואר ברבינו יונה דאם במסיפס סתם א"כ מהו החידוש כ"ש דאם רוצים חולקים, ועכצ"ל דהחידוש הוא דמחייבים כותל, א"כ כוונת המהרש"א דאם זהו כוונת הגמ' הכא למה לא הקשה מזה גופא לעיל למ"ד לאו שמי' היזק, כיון דזהו קושיא טובה בפ"ע, ועכצ"ל דמהסיפא אינו מוכח כלל דהכוונה לכותל והיז"ר שמי' דאפשר דאיירי במסיפס של גויל, והחידוש הוא דאם מנהג המדינה לבנות מסיפס בגויל כופין אותם לבנות כן כמנהג המדינה, וא"כ שוב אי אפשר לפרש הכא תנינא דהיז"ר שמי' כנ"ל כיון דאפשר דאיירי במסיפס גויל ויש היז"ר כיון שהוא מלא חלונות, ועכצ"ל דכוונת המקשן היתה דמשם אנו רואים דה"ז קנין טוב ואינו קנין דברים אפי' לגבי מסיפס גויל כפי' התוס', ולזה מתרץ דשם איירי במסיפס סתם, והחידוש הוא משום הסיפא דכתבי קודש.

ואפשר לתרץ ג"כ עפ"י מ"ש החת"ס לעיל דמה הי' ההו"א של המקשן לומר דאם יש ד"א לזה ולזה חולקים בכותל, ומכאן דכיון דנקט ד"א לזה וד"א לזה" ולא נקט בכללות ח' אמות משמע דיש כותל ובעינן שישאר אחר עשיית הכותל ד"א לזה וד"א לזה, ומתרץ דאיירי במסיפס של גויל שיש בו חלונות, אבל גם בזה אפ"ל ד"א לזה וד"א לזה וא"כ אפ"ל דכוונת המהרש"א דאי נקימא דהכא בסיפא יש הוכחה דצריך כותל למה לא הקשה מזה לעיל למ"ד לש"ה, היינו דשם הקשה רק מדיוק הא יש ד"א לזה חולקים, ולמה לא הקשה בהדיא מהסיפא דחולקים, ומוכח מזה דמהסיפא ליכא שום הוכחה דהיז"ר שמי', והקשה רק מהרישא כנ"ל דשם דוקא יש דיוק דד"א לזה וד"א לזה כנ"ל, וא"כ בודאי אי אפשר לומר דמה שאומר כאן מאי קמ"ל תנינא כוונתו דמשם מוכח דהיז"ר שמי', וא"כ אפ"ל דבאמת גם מקשן זה למד הדיוק בהרישא דבונים גויל וגזית, ולמד כהתרצן דהכוונה למסיפס של גויל וגזית, דגם בזה צ"ל ד"א לזה וד"א לזה משום מקום הגויל, ולכן הקשה כאן דכיון דהסיפא בא בהמשך להרישא דאיירי בגויל, א"כ הרי רואים דכשקנו הרי זה קנין טוב אפי' לגבי הוצאת ממון, וא"כ מהו החידוש של הרישא לגבי כותל? ולזה מתרץ דבאמת שם איירי במסיפס סתם ולא דייקנן הדיוק דד"א לזה ולזה, ואכתי היינו אומרים דאי אפשר להוציא ממון ממנו דאולי בתכוון רק לחלוק בכלל כנ"ל, קמ"ל דה"ז קנין ברור ומוציאים ממון אפי' לכותל. ושוב מקשה א"כ הסיפא הוא מיותר ומתרץ דכא מצד הדין דכתבי קודש.

ו. בגליון הקודם (ט (רח)) הקשה הת' י.ל.ח. דבכ"מ בשו"ע אדה"ז, מבואר דעובר על כל תוסיף כשמניח תפילין שלא בזמנה, כגון שבת ויו"ט, והקשה דהא מבואר בסימן ש"א סנ"א, "דמי שמצא תפילין ברה"ר... יכניסן לעיר זוג זוג... כדרכן בחול... ואינו יכול ללבוש ב' זוגות כא' אע"פ שלא יעבור בזה בכל תוסיף שהרי שבת אינו זמן תפילין כלל וכשמוסיף על מצוה שלא בזמנה לא שייך כלל תוסיף כלל". הרי משמע דמותר להניח תפילין שלא בזמנה ואינו עובר על כל תוסיף?

הנה ראשית כל, זה וודאי דמה שכתוב בסימן ש"א דאינו עובר על כל תוסיף, הטעם לזה הוא משום שאינו מתכוון לשם מצוה, ולכן אינו עובר על כל תוסיף, כמפורש בסימן ל"א סעיף א'.

ושם (בסימן ש"א) אינו צריך להדגיש דאיירי בשאינו מתכוון לשם מצוה, דהא אם מתכוון לשם מצוה אז אפילו זוג א' של תפילין אסור להכניס, אלא מוכן בעצמו דאיירי שאינו מתכוין ולכן אינו עובר על כל תוסיף כנ"ל.

אלא דעדיין צ"ל לשון אדה"ז שם דכתב דכל הטעם דאינו עובר הוא משום שאינו זמנה בשבת להניח תפילין, ובסימן ל"א כתב משום שאינו מתכוין?

וי"ל דאדה"ז מבאר, דעם משום הטעם שאינו מתכוין בלבד אין הכי נמי דאינו עובר על כל תוסיף מדאורייתא, מ"מ מדרכנן אסור, כמפורש בסימן ל"ד סעיף ד', ולכן שם בסימן ש"א, דכתב, דמותר גם מדרכנן, מוסיף אדה"ז דיש עוד ענין דהוי באינו זמנה אז כיון שאינו מתכוין מותר גם מדרכנן.

א' התמימים

ח ס י ד ו ת

ז. בנוגע טעם קריאת מין האדם - מדבר ולא משכיל כתוב בספר המאמרים תרכ"ח ע' קס"ו "והגם כי לכאן יתרון האדם על הבהמה להיותו בר שכל וחכם להבין דבר משא"כ הבהמה, אך באמת אינו כן שהרי גם הבהמה יש לה קצת שכל... ולכאן". הכוונה שהיות שיש קצת שכל בבהמה משא"כ דיבור, לכן יתרון האדם, על הבהמה היא היותו מדבר.

והנה פשיטא שאין השכל שבבהמה מאותו סוג שכל שבאדם, וכמו שמבואר באריכות בלקו"ש (ח"ו ע' 111 סעי' ו' ואילך) איך שבשכל מתבטא ענין שבגפש האדם (ובזה מחולק מסוג החי) (ראה השמטה לעמוד ו) רק היותו קצת דומה לשכל שבאדם א"ל שזהו המעלה באדם על הבהמה. משא"כ בדיבור "וואס איז

אויסג'טיילט בחכלית פונעם סוג החי" (לקו"ש שם ע' 115)
בזה מתבטא המעלה שבאדם.

ולכאורה אינו מובן, ובהקדים:

בלקו"ש שם ע' 116 מבאר איך שבדיבור מתבטא מעלת נפש האדם, וז"ל: דער ביאור אין דעם איז:

די "רוחניות" און "פשיטות" וואס איז דא אינעם מענטש מענטשן מצד זיין שכל איז דא אינעם מענטשן מצד זיין שכל וואס גיט אים דעם כח צו ארויסגיין פון הגדרות און קענען בוחר זיין וועלכן וועג ער וויל, אפילו אזא וואס איז נישט לויט זיין טבע (און אפילו ביז צו משנה זיין די טבע גופא) - איז עס אבער אזא פשיטות וואס איז נאך פארט פארבונדן מ מיט מציאות, ווארום אויך דאס וואס דער מענטש איז בוחר (מצד זיין שכל) אין אן ענין פון היפך טבע מדותיו, קומט דערפון, וואס אזוי איז מחייב די מציאות פון זיין פארשטאנד.

משא"כ אין דעם "כח הדיבור", באלד דער מענטש איז דא נישט מוגדר אין זיין אייגענער מציאות און ער קען ריידן מיט א זולת - ווארום אט די נישט-הגדרה איז דאך נישט פארבונדן מיט דער מציאות פון מענטשן (ווארום דער כח צו ריידן מיטן זולת קומט דאך נישט פון דעם וואס זיין מציאות איז מחייב צו פארנעמען זיך מיטן זולת, נאר ווייל דער שרשר פון כח הדיבור איז אין אזא הויכן ארט אין נפש וואו ס'איז נישטא קיין שום הגדרה, אפילו נישט די וואס טיילט אפ עס און דעם זולת) - דעריבער דריקט זיך אויס אינעם כח הדדיבור די אמיתית פון רוחניות און פשיטות הנפש. ע"כ.

אבל לכאורה קשה: דהנה אנו רואים ענין זו. (ועכ"פ קצת ומעין זו) ג"כ בחיות, כמו צפצוף ציפורים. וראה ספר התולדות אדמוה"ז ע' כ"ט... הוציא רבינו הזקן ראשו מהעגלה, ואמר לנכדו צפצופין של העופות זה הוא דיבורן, ויש להן א"כ שלם ומי שיש לו חוש שמיעה טוב ותפיסה טובה יכול להבין מה שהן מדברות?

יהודה שם-טוב

ש ל ח ו ת

ח. בשיחה שי"ל מוגה (בקשר לכנס השלוחים שי') סעיף א' מבאר הג' דרגות ואופנים בענין השליחות, ומוסיף דרגא רביעית בזה - דלא זו בלבד שמציאותו של השליח היא כמותו דהמשלח (עד כמותו ממש), אלא הוא הוא מציאות המשלח עצמו, וכפי' הרשב"א בענין "מה שקנה עבד קנה רבו" - שאין

הכוונה שמתחילר קונה העבד ואח"כ קונה רבו ממנו, אלא לכתחילה קונה רבו, מכיון שהעבד אינו מציאות לעצמו, כי כל מציאותו אינה אלא מציאות רבו, ולכן, כאשר העבד מקבל לידו דבר מסויים - מיד קנה רבו.

והדבר מכואר ביתר ביאור בלקו"ש ח"כ (ע' 303 קונטרס מוצש"ק לך לך תשל"ח ט"ה), שהחסרון בדרגא הג' (למרות שזהו מה שהשליח גופא הוא המשלח) - מצד שעדיין "שייך צו אפטיילן דעם שליח פון משלח", משא"כ אין עבד איז ניט קיין מציאות בפני עצמו כלל", ובהערה 17 מוכיח ענין זה "גם מזה שיחס השליח להמשלח (גם לפי אופן הג'...) - הוא רק בנוגע לענין השליחות ולא בנוגע לשאר עניניו, (וכפי שמסביר בשוה"ג שגם לאופן הג' שהשליח הוא עצמו הבעלים שלכן אינו יכול להעשות עד יכול הוא להעיד להמשלח בענינים שאינם שייכים לשליחותו) ודלא כעבד, שכל "מה שקנה עבד קנה רבו".

ועפ"מ שמחדש בשיחה הנ"ל, דרגא ד' בשליחות (כענין העבד) יוצא, שגם בענינים שאינם שייכים לשליחותו אינו יכול להעיד כתוצאה מזה שכל מציאותו היא מציאות המשלח (ולא רק בנוגע לענין השליחות).

לכאורה מה הפי' בזה, מה שייך ענין השליחות כשעוסק בצורכי הגוף אכו"ש וכו' - הנה בפשטות בשליחות גשמית פשיטא שהדרגא הכי נעלית הוא כאופן הג', דאכן - כל מציאותו הוא המשלח אמנם רק בנוגע לענין השליחות, אמנם ב בשליחות דנשיא דורנו כבר נת' בארוכה בהתוועדות דאור לג' תמוז תשמ"ב (הנחות בלה"ק כרך ג' סעיף טז-יז) דיהודי יכול לחשוב שבשעת קיום הציווי והשליחות דנשיא דורנו - עליו להיות בתנועה של התנשאות, למעלה ממדוה"ג, אבל כאשר מדובר אודות עניני אכו"ש וטיול וכללות עניני הרשות, שבזה דומה הוא לשאר בני האדם שנבראו בצלם - אין צור בהנהגה שהיא באופן של התנשאות, ואדרבא: ישנם הטוענים "מדוע תתנשאו"?

וע"ז באה ההוראה הנלמדת מכללות הסיפור דמחלוקת קרח - שהנהגה צריכה להיות באופן ד"תתנשאו על קהל ה'", ולא זו בלבד שכאשר עוסק במבצעים ניכר עליו שהוא "שליח" של נשיא דורנו - שזהו דבר המובן מעצמו, אלא אפי' כאשר צריך להפסיק בזה לזמן מסויים כדי לעסוק בדברי הרשות וכו' - גם אז הוא נמצא בתנועה של נשיאת ראש, "תתנשאו על קהל ה'".

מנחם מענדל רסקין

- תות"ל 770 -

ט. בשיחת ש"פ תולדות (הנחת הת') סעיף מ': "ס'איז דא א חקירה צי רש"י האט געזען תרגום יונתן. בנוגע תרגום אונקלוס - ברענגט אים רש"י בכ"מ ... אבער תרגום יונתן ב ברענגט ער נישט, דעפאר וויל מען זאגן האט אים נישט געהאט". ע"כ. ובציונים לשם: ראה פרש"י עה"ת הוצאת ברלינר (מהדו"ת) ע' 433.

והעירני אחד מהערות כ"ק אדמו"ר שליט"א לשיחת ש"פ האזינו תשל"ח (הנחת הת') סעיף כ"ג בשוה"ג, וז"ל:

"ברלינר... כותב ש"לא הי' מכיר (רש"י) את ת"י".
"ואכ"מ להאריך בראיות".

אבל כל זמן שלא יתבררו ויבחנו הראיות - איפכא ~~מסתבר~~ מסתברא, כי בכ"מ בפרש"י עה"ת בדבר שאין לומר שבלי מקור נאמר - אין מקור אחר לדברי רש"י כ"א בתיב"ע, וכמו בראשית ד, טו ד"ה וישם (ובפרט דרש"י משנה בזה מפדרי"א פכ"א שם).

ויש לחפש בספרים החוקרים עד"ז ואינם תח"י". עכ"ל שם.

והעיר הנ"ל דמשיחת ש"פ תולדות משמע דנוטה להשיטה דרש"י לא ראה תרגום יונתן בן עוזיאל ולכן "תרגום יונתן ברענגט ער נישט", משא"כ בהערה הנ"ל. ואדרבא: שם (בהערה) כ' שרש"י כן הביא התיב"ע?

אבל באמת קושיא מעיקרא ליתא, כי בשיחת ש"פ תולדות לא בא להכריע אם ראה רש"י את תיב"ע, אלא את"ל שלא ראה התיב"ע מ"מ הוי לי' לרש"י לפרש כאן (בהמדובר בהתוועדות) כמו התיב"ע, כי מקור דברי התיב"ע כאן הוא מהגמרא (עי"ש בהמשך השיחה).

ומ"ש בהשיחה שרש"י לא מביא התיב"ע משא"כ בהערה הנ"ל כ' שרש"י כן מביא, הכוונה היא (לפענ"ד) שרש"י לא מביא בשמו משא"כ תרגום אונקלוס.

אמנם לאח"ז ראיתי שבפרש"י תצוה כח, ד ושופטים יט, ה מביא תרגום יונתן בשמו.

ועפ"י צלה"ב: א) מ"ש בהשיחה דש"פ תולדות דאינו מביאו (והיינו ע"פ מה שכתבתי שאינו מביאו בשמו) הרי מביאו במקומות הנ"ל; ב) ההוכחה בהערה הנ"ל (דש"פ האזינו) דבכ"מ אין מקור לדברי רש"י חוץ מתיב"ע ומביא דוגמא מבראשית ד, טו, דלכאורה במקומות הנ"ל מביאו רש"י בפירושו.

הרב י. ל. כ"ץ

- ברוקלין נ.י. -

ס. ב"משיחת ש"פ תולדות - בקשר עם כנס השלוחים שי"י סעי' ג': "...דער משלח האט אויסגעקליבן ניט א מלאך אויף טאן די שליחות, נאר דעם איד דוקא און ווי ער איז א נשמה בגוף...". עכ"ל.

ויש להעיר (עכ"פ לחידודי) ממ"ש בסה"מ תרס"ח ע' מ' דמבאר שם החלוק בין הביטול דנשמות בגוף וביטול דמלאכים, וכנוגע למלאכים כ': "ולכן כשהם בבחי' ביטל אין לדבר חידוש יחשב כלל שהרי מי יהי' בטל אם לא המלאך שאין לו שום מונע כלל...". (ולהעיר מתורת שלום ס"ע 194: "און דערפאר איז אצי' בבחי' יחוד, א דאנק אצי' (בתמי'), וויילע ער איז דבוק במקורו, דערפאר כאפט דארטן א אין זולתך און א אפס בלתי..."). עי"ש.

* * *

ב"משיחת אור לכ"ף מר-חשון" ע"ד ציורים ותמונות דבהמות וחיות לא טהורות: "איז א דבר נכון ביותר אז מ'זאל נוצן נאר ציורים ותמונות פון בהמות וחיות טהורות, עופות ודגים טהורים".

ובהערה 2: ראה קב הישר פ"ב. ושם, שאף שיש לאדם רשות לראות בריות משונות הבאים ממדינות מרחקים וע"ז תקנו חז"ל וקבעו ברכה ברוך משנה הבריות, מ"מ לא יראה בהם כי אם דרך עראי כו'. - ועפ"ז מובן ההליכה לגן חיות וכיו"ב, ואין לזה סתירה מבמדובר בפנים. עכ"ל שם.

והנה מ"ש מ"מ לא יראה בהם כי אם דרך עראי - ע"כ הכוונה היא לא "עראי" במובן "מבט חטוף" וכיו"ב, דא"כ אין זה מתאים להמשך ההערה ד"עפ"ז מובן ההליכה לגן החיות וכיו"ב", דהרי הליכה לגן החיות וכיו"ב היא לא באופן עראי במובן הנ"ל.

אלא הכוונה כאן ב"עראי" הוא ע"ד החלוק בין ראי' והסתכלות, דראי' ביחס להסתכלות היא באופן חיצוני, משא"כ הסתכלות שהוא כולו מסור ונתון בזה שהוא מסתכל,

[ועפ"יז נת' במק"א (ראה שיחת ש"פ מקץ (הנחת הת' בלתי מוגה) קרוב לסופה. ועוד) הסתירה דבמס' חגיגה טז, א איתא "כל המסתכל בג' דברים עיניו כהות בקשת ובנשיא ובכהנים", דלכאורה: א) הרי ישנה ברכת הקשת, ב) הרי כ' "והיו עיניך רואות את מורן" דיש מעלה בראיית פני הרב (ראה עירובין יג, ב אמר רבי הא דמתחדדנא טפי כו' מפני שראיתי את ר"מ כו' - נת' בחסידות בכ"מ (ראה גם שיחת כ"ף מר-חשון (הנחת הת') סמ"ט, וש"נ). ונתבאר דזה שאסור

"להסתכל בנשיא כו"י" היינו משום דהסתכלות הוא באופן שהוא כולו מסור ונתון לזה, משא"כ באופן ד"ראי" הנה אדרכא: "והיו עיניך רואות את מוריך" (ועד"ז בקשת מותר באופן דראי').

וראה גם סה"מ תש"א ע' 113 ואילך דהסתכלות פועל באי"ע יותר בנפש האדם יותר מראי'.

ובאמת כן כתוב במפורש בנ"כ השו"ע (בסימן המדבר ע"ד דיני ברכה משנה הבריות וכיו"ב - סרכ"ה ס"ח ואילך - נסמן בהערה 7): בסעיף י' כתב המחבר: הרואה אילנות טובות ובריות נאות אפילו עכו"ס...אומר בא"י שככה בו בעולמו. ומפרש המג"א והבאה"ט: היינו ראי' בעלמא דמותר אבל להסתכל בו ביותר אסור.

וזה מתאים ללשון השיחה (ריש סעיף ג') "...א איד זאל ניט קוקען (איינקוקען זיך) בבהמות לא טהורות" [ההדגשה - שלי].

* * *

והנה עפ"י ובהמשך להנ"ל שאלני אחד במה שמביא ראי' ומקור בס"ג מנגלה ד"יש לנשים ליזהר כשיוצאות מבית הטבילה...שלא יפגע בה תחילה דבר טמא...ואם פגעו בה דברים אלו (כגון כלב או חמור כו') אם היא יראת שמים תחזור ותטבול" (רמ"א יו"ד סו"ס קצח ובש"ך שם. ועוד (נסמנו שם בהערה 8)).

דלכאורה עפ"י המבואר לעיל דראי' באופן עראי מותר - אמאי צריכה ליזהר שלא יפגע בה תחילה דבר טמא, הרי לא יש כאן ענין ההסתכלות?

ויש לתרץ בהקדם עוד "קלאץ קשיא": בהערה 4 מביא מ"ש הרוקח (בהל' שבועות סרצ"ו): "מכסין הנער שלא יראה כלב ביום שמחנכין אותו לאותיות הקודש".

ולכאורה גם כאן יש להקשות ע"ד הנ"ל: כיון שמבואר לעיל דאחד מהטעמים שמותר לילך לגן חיות וכיו"כ הוא משום שהראי' היא באופן עראי, א"כ מה "איכפת" לנו שיראה כלב באופן עראי?

ונלפענ"ד דקושיא אחת מתורצת כחכרתה. ובהקדם דיוק לשון הרוקח, שכ': "שלא יראה כלב ביום שמחנכין אותו לאותיות הקודש", דהיינו כיון שהמדובר כאן הוא חינוך לאותיות הקודש - בזה אסור אפילו בדרך עראי.

(מתאים להמבואר בהשיחה שבחוכרות ועיתונים שהם על

טהרת הקודש - אין לצייר ציורים ותמונות דבהמות וחיות לא טהורות, ועד"ז כשמחנכין ילד בישיבה על טהרת הקודש וכן בבית, כמבואר בהשיחה).

ועד"ז מובן בנוגע לאשה כשיוצאה מבית הטבילה, כיון דטבילה הוא ענין הטהרה, צריכה ליזהר שלא יפגע גם באופן עראי. (ולהעיר מאברכנאל ריש פ' ויצא, ועוד. בפ' לשון "ויפגע").

משא"כ כשהולך לגן החיות וכיו"ב כדי לברך משנה הבריות וכיו"ב.

[גם כשאינו מברך בפועל כי כבר בירך בשנה זו או בתוך שלושים יום (ראה מחבר ורמ"א או"ח שם סי"ג) - כמבואר בשחת ש"פ תולדות (הנחת הת') סכ"ב].

הנה כיון שזה בעניני רשות (ע"ד "בכל דרכיך דעהו" וכיו"ב), הנה בזה מותר בדרך עראי.

הרב ש"נ בלאכמאן
- ברוקלין נ.י. -

י. מדפיסים אנו בזה הוספה ל"משיחת אור לכ"ף מר-חשון"
ש.ז. (כפי שנדפסה בהנחת הת' דשיחת אור לכ"ף מרחשון בשוה"ג להערה 206) שעפ"ז מתורצת מ"ש בגליון הקודם סי"א.

וז"ל: (206) ומה שמצינו בכו"כ בתי כנסיות ציורי פני ארי' ופני נשר על הפרוכת דארון קודש ועל המעיל וכתר דס"ת - הרי הכוונה בזה, כפשוט, להזכיר ע"ד הכרח התפלה ועבודת האדם לה' באופן דגבור כארי כו' - כהתחלת וריש טושו"ע ודאדה"ז (מהדו"ב) או"ח (ממשנה ספ"ה דאבות). ואולי י"ל - ע"ד המרכבה שבה פני ארי' ופני נשר*. ולהעיר מהקושיא והביאור בחסידות (תו"א מג"א צג, סע"ג. ובכ"מ) מדוע הארי' והנשר שבמרכבה - להבדיל כו' חיות טמאות הן למטה בעוה"ז כו'.

ובנוגע הציורים דחיות טמאות על כמה מהדגלים דהשבטים (במדכ"ר פ"ב, ז) - מבואר שם, שכל ציור הי' קשור עם תכונות השבט, ומוכרח לשבט זה דוקא ציור דחי מסויים (נחש וכיו"ב).

(*) וראה ב"י לטור יו"ד סקמ"א ד"ה כתב. ודחה שם דעת האוסרים לצייר צורת ארי' כו' בביהכנ"ס. ומסיים שם שכל הפוסקים מתירים לעשות כן "אפילו לכתחילה".

וכיון שיש חילוקי דיעות בזה - לכן כתיב בפנים ההערה רק "ואולי י"ל ע"ד המרכבה כו'" - כי לסברא הא' שבפנים ההערה (להזכיר ע"ד הכרח התפלה כו') כל העושים ושיעשו כן

מטעם זה, ה"ז מותר לכולי עלמא כי: הצורה מצ"ע - אינה של שלימה וכו' והכוונה למשנה אבות - רצוי' ונכונה שה"ז הוראה בעבודת השם (תפלה ותורה) שצריך להשתדל בזה וכו'.

ויתרה מזה מצינו - שהרמב"ם צייר מנורה בת ז' קנים וכפתורי' וגביעי' (ולא שהורה לקטן איך לציירה - מדלא הזכיר זה). ואכ"מ.

ולהעיר שכו"כ אישים הי' בחותם (וכיו"ב) שלהם צורת ארי'.

המערכת

לא. בשיחת אור לכ' חשון בענין ציורים ותמונות דבהמות וחיות לא טהורות, הקשה בהערה 206 (בהנחת הת') "ומה שמצינו בכו"כ כתי כנסיות ציור פני ארי' ופני נשר על הפרוכת דארון הקודש ועל המעיל וכתר דס"ת - הרי הכוונה בזה, כפשוט, להזכיר ע"ד הכרח התפילה ועבודת האדם לה' באופן דגבור כארי' כהתחלת וריש טוש"ע... ואולי י"ל ע"ד המרכבה שבה פני ארי' ופני נשר... ע"כ.

ובשולי הגליון כותב "וראה ב"י לטור יו"ד סקמ"א ד"ה כתב, ודחה שם דעת האוסרים לצייר צורת ארי' כו' בביהכנ"ס. ומסיים שם שכל הפוסקים מתירים לעשות כן "אפילו לכתחילה".

וכיון שיש חילוקי דיעות בזה - לכן כתיב בפנים ההערה רק "אולי י"ל ע"ד המרכבה כו' - כי לסברא הא' שבפנים ההערה (להזכיר ע"ד הכרח התפילה כו') ... מותר לכולי עלמא.. ע"כ.

והנה, בב"י על הטור שם, מציין שיטת ר' אפרים שהתיר צורות עופות וסוסים שציירו בבית הכנסת, וכן מציין שיטת ר' אליקים שאוסר, ולכן צוה להסיר צורות אריות ונחשים שציירו בבית הכנסת בקלוניא... וכן הביא את המרדכי שכתב בשם הר"מ, והתיר לצייר צורות כמיני צבעונים מפני שאינו בולט הילכך מדברי כולם נלמוד דבכה"ג שהיו מציירים בכותל שרי, ומסיים שדעת ר' אפרים עיקר, עיי"ש.

מזה, מדייק בהערה, דשיטת ר' אפרים הוא דמותר לצייר צורת ארי' בבהכנ"ס לא רק בכותלי ביהכנ"ס אלא אפילו על הפרוכת.

אבל בשו"ת אבקת רוכל סי' סג בענין ציור ארי' שהי' על ההיכל, מבאר הבית יוסף [אע"פ שלא כל התשובות בספר זה הם מאת הב"י, אבל תשובה זו מובא בשמו, וכן מובא בכו"כ שו"ת, תשובה זו בשמו] "כי ראוי לכל אשר נגע ה' בלבו למחות בדבר זה... ואע"פ שרבי' אפרים מתיר, דברי רבי' אליקים

עיקר... (וממשיך לבאר דעת רבי' אפרים בנדון זה) ... נראה לומר דבכהאי גוונא דבנ"ד לא יתיר רבינו אפרים... ועוד יש לחלק דהתם היו הצורות לצדדי ביהכנ"ס [וכן כתב בפירושו על הטור "הילכך מדברי כולם נלמוד דבכה"ג שהיו מצויירים בכותל שרי"], אבל אם היו מצויירים בכותל שהקהל היו מתפללים כנגדו ה' מצוה להסירם משום חשדא... ועוד י"ל דע"כ לא התיר ר"א אלא בצורות עופות וסוסים מפני שאין הגוים עובדים אותם, אבל צורת ארי' כיון שהגוים מצויירים אותו לאחד מד' חיות שבמרכבה... אפשר דמודה ר"א דאסור... ומעתה מי הוא זה אשר מלאו לבו לצייר צורה כזו בהיכל, ולא שמע לקול מורה להתמיר. ע"כ.

[וכן מובא בדרכי תשובה (ראה גליון ר"ח) כו"כ שו"ת שאוסרים מטעם שארי' א' מהד' חיות שבמרכבה ויש בו שמץ ע"ז, עיי"ש]

ע"פ הנ"ל, מובן דמש"כ בפירושו על הטור, מעולם לא נתכוין להתיר צורת ארי' על פרוכת משום דעת ר' אפרים, אלא דשם דיבר רק בנוגע כותלי ביהכנ"ס, אבל ציור על פרוכת, אף ר' אפרים ה' מודה לר' אליקים דאסור. ואף את"ל דר' אפרים מתיר לצייר על הפרוכת, אבל דוקא עופות וכו' אבל לא צורת ארי' שהוא א' מחיות המרכבה, א"כ א"א לדיק מב"י על הטור הנ"ל, דיש דעה שמתירה צורת ארי' על הפרוכת! ואם נלמד, דאין הב"י בשו"ת שלו, חוזר עמש"כ בטור, אולי י"ל, דיש שני אופנים איך ללמוד שיטת ר' אפרים. אופן הא', כנ"ל, דר' אפרים מתיר ציורים רק בכותל ולא על הפרוכת, - אבל לפי אופן זה, אינו מובן הערה הנ"ל.

ואופן הב' (אע"פ שלפי ביאור כל השו"ת שנזכרים בדרכי תשובה אינם מבארים כן, עיי"ש) הוא דטעם ר' אפרים שה' אוסר אף כפרוכת בנדון זה משום דצורת ארי' כיון שהגוים מצויירים אותו לא' מד' חיות שבמרכבה יש לאסור, כמבאר בשו"ת הנ"ל.

ולכאורה אינו מובן - אם טעם ר' אפרים לאסור הוא משום שהוא א' מחיות המרכבה, (לפי חילוק זה) אז מה כותב הב"י "כיון שהגוים מצויירים אותו" הרי בלא"ה יש לאסור משום שהוא א' מחיות המרכבה, וכן כפי שפירשו בשו"ת הנ"ל בדרכי תשובה.

אלא י"ל דהנה בסעיף ד' בשו"ע יו"ד סי' קמא, מבאר "דאסור לצייר ד' פנים בהדי הדדי", אבל משמע דלחוד מותר (מלבד צורת אדם), אעפ"כ ר' אליקים אסר לצייר צורת ארי' אף שהוא לחוד (עיי' ביאורו בב"י שם) משא"כ רבינו אפרים מתיר.

אבל, בנדון ש'הגוים מציירים ארי' לשם ע"ז", אפי', לחוד חל איסור על ישראל לצייר צורת ארי' על הפרוכת, משום דנראה ע"ז, ולכן בנדו"ז, אף רבינו אפרים (שמתיר ציור לחוד) ה' אוסר בנדו"ז, כי אז היו הגוים מציירים אותו. לשם ע"ז.

לפ"ז י"ל, דהב"י בטור מבאר דבעצם הדין שיטת רבי' אפרים עיקר דאין שום חשש לצייר צורת ארי', אף על הפרוכת, וזה שכתב בשו"ת אבקת רוק"ל שעיקר כדעת רבי' אליקים, ואף ר' אפרים ה' מודה דאסור [הפסגה הוא, לא שחזר הב"י בחשובה זו ממה שכתב בפירושו על הטור, כפי ששמע מה"ברכי יוסף" על גליון השו"ע בסי' הנ"ל, אלא הפירוש הוא], דס' שו"ת, הוא לא ספר עם דינים שהוא פסק כפי שמבואר בשו"ע, אלא הוא תשובה איך להתנהג במקום מסויים ובזמן מסויים, ולפעמים צריכים להתחשב עם כמה תנאים צדיים בכדי לפרש מהו ההלכה, ולפעמים יש להקל במקום מסויים ולפעמים להחמיר, לכן, נראה דבזמן שכתב ב"י התשובה, היו הגוים מציירים ארי' לשם ע"ז, לכן בזמן ומקום שזה ה', חל ע"ז חומרה, ופוסקים כשיטת ר' אליקים, משא"כ בזמן דאין ענין זה, אז ההלכה כשיטת ר' אפרים דמותר.

ואולי משום ביאור זה, אע"פ שישנם ריבוי שו"ת שאוסרים לצייר ארי' על הפרוכת, עדיין מוצאים ריבוי בהכנ"ס ובפרט של גדולי ישראל, שמצוייר ציור ארי' על הפרוכת, ואעפ"כ אינם עושים שום מחאה, משום דבזמן שאין הגוים מציירים ארי' לשם ע"ז, מותר לצייר צורת ארי' על הפרוכת, וכמוא בהערה משום שהוא ע"ד המרכבה [ואין חל ע"ז איסור משום שהוא לחוד], וכן י"ל, דזהו נוסף על הטעם דגבור כארי' וכו'.

והנה כל הנ"ל, הוא רק אם נאמר דהחילוק השני שאמר הב"י (משום שמציירים הגוים וכו') הוא תירוץ שונה מתירוץ הקודם (דדוקא בכותל מותר, כנ"ל), וכן הוא ביאור, אם נאמר דלא חזר הב"י בשו"ת שלו ממש"כ בפ"י על הטור, אז אפשר לומר דלפי ביאור זה נתכוין כ"ק אד"ש, בלציין לב"י על הטור.

אבל אם נלמד דחילוק זה הוא ענין נוסף [דלא רק שאסור מטעם שהוא על הפרוכת, אלא עוד יותר, דבזמנו היו הגוים מציירים ארי' משום שהי' במרכבה, כנ"ל] על חילוק הראשון, אז הדרא קושיא לדוכתא, דאף ר' אפרים אינו מתיר צורת ארי' על הפרוכת?!

ולכן צ"ל והוא העיקר, דמשום ששמע מלשון הב"י בשו"ת שלו "ועוד י"ל", שהוא חילוק נוסף, עוד טעם לאסור, א"כ אין שום דיעה שמותר לצייר, לכן ס"ל כ"ק אד"ש, כביאור רוב

השו"ת המובא בדרכי תשובה, דמש"כ הכ"י בשו"ת שלו חזר על מש"כ בטור, [ע"ד שמצינו ענין דחזרה לגבי אדה"ז בשולחנו] כי שם כוונתו היתה כשאמר "ונראה דעיקר כדעת רבינו אפרים", שמותר לצייר צורת ארי' אף על הפרוכת. ולכן מצויין בהערה, ב"י על הטור (דרכ משם, מוכן דיש דיעה להתיר).

ואולי י"ל דמש"כ בהערה "וכיון שיש חילוקי דיעות בזה", דאחד מהדיעות הוא הב"י גופא, בשו"ת שלו.

היוצא מכל הנ"ל, דכוונת הערה הנ"ל אינו בא לפסוק הלכה דמותר, אלא רק דיש (או הי'?) סברא להתיר. [ולכן תירוץ זה אמר באופן ד"אולי י"ל..."].

מיכאל לוזניק
- תות"ל 770 -

ה י ו ם י ו ם

יב. בהיום יום - כ"ד מנחם אב: "...האט דער רבי הה"מ געזאגט: מרגלא בפומי' פון רבי'ן - הבעש"ט - אהבת ישראל איז אהבת המקום, בנים אתם לה' אלקיכם, אז מען האט האלט דעם פאטער האט מען האלט די קינדער." ע"כ.

יש להעיר ממש"כ המהר"ל בענין זה, וז"ל (נתיבות עולם, נתיב אהבת הרע, ב, נ):

כי דבר זה שאוהב את הבריות הוא אהבת השי"ת גם כן, כי מי שאוהב את אחד אוהב כל מעשה ידיו אשר עשה ופעל, ולפיכך כאשר אוהב השי"ת אי אפשר שלא יאהב את בראיו ואם הוא שונא הבריות אי אפשר שאהב השי"ת אשר בראם. ע"כ*.

יהודה שמשון גדאלאוויץ
- תות"ל 770 -

יג. אין דער איצטיגער צייט פון הרת עולם... איז די פליכט פון יעדן אידן... צו שטעלן זיך די פראגע: וואס האב איך געטאן און וואס טו איך אום צו פארלייכטערן די

(*) אבל לכאורה יש חילוק, דמ"ש הבעש"ט הנה סיבת האהבה היא דאב ובן הם מעצם אחד, אבל לפי המהר"ל סיבת האהבה היא בכלל, דזהו בריאת הקב"ה.

המערכת

חבלי משיח - ממכתב י"א תמוז, תש"ב (אג"ק ח"ו - נמצא בדפוס - ע' שעב)

(ב"מעין הקדמה"): 'מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר... מיום כ' כסלו, תש"ג'

ראה אג"ק ח"ז - נמצא בדפוס.

ז' טבת: "השעור להפטר מחבוט הקבר הוא, ..."

ראה אג"ק ח"ו סי' א' תקעח.

ט"ו טבת: "...הסכת ושמע ישראל, העת הזאת היא מועד הגאולה על ידי משיח צדקנו..."

ממכתב כ"ג אייר, תש"ב (אג"ק ח"ו ע' שלז).

ה' אד"א: "תו"א ד"ה לא תהי' משכלה סעיף המתחיל והנה אחר: "במסירת נפש בפ"ע", ..."

ממכתב ו' אלול, תש"ב (אג"ק ח"ו, ע' רח).

הרב מיכאל אהרן זעליגזאן

- ברוקלין נ.י. -

**לזכותו ולזכות
בני משפחתו שיחיו**



**נרפס ע"י
א' מאנ"ש שיחי'**