

קובץ

# הערות וביאורים

בתורת

כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

\*

בפש"מ, רמב"ם, נגלה ומסידות



פרשת שלח

גליון י"ז (תדנ"ה)

יצא לאור על ידי

תלמידו בית המדרש דמוסד חינוך אחלי תורה

בחדש סיון תש"א

417 ס"ח עש"א

חי' תהא שנת זמלאות גורלות

ז"א שנה לביק ארמ"ר מחיים שליט"א

שנת תש"א אל"ם סכך מאות וחמשים ושלש לבי"א

## פרשת שלח ב"ה

היי תהא שנת נפלאות גדולות

צ"א שנה לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

### תוכן הענינים

#### שיחות

5 . . . . . מרגלי משה ומרגלי יהושע . . . . .

#### ליקוטי שיחות

5 . . . . . אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות . . . . .

7 . . . . . חיוב שמחה בחג הסוכות . . . . .

9 . . . . . ע"ד נקב באזנים בשביל נזם . . . . .

#### חסידות

10 . . . . . עיון במאמר ד"ה וארשתיד שבלקו"ת . . . . .

11 . . . . . הערות והארות בהמאמר ד"ה בשער שעלה משה למרום . . . . .

15 . . . . . בשורה פתאומית . . . . .

16 . . . . . חכמתה סתימאה . . . . .

#### פשוטו של מקרא

17 . . . . . ביאור בפירש"י ר"פ בהעלותך . . . . .

#### רמב"ם

18 . . . . . משקין שנתגלו . . . . .

19 . . . . . שונא מתנות יחי' . . . . .

- הערות וביאורים בהלכות בשר בחלב (גליון) . . . . . 21  
 בענין אמירת שהחיינו בקריאת המגילה ביום. . . . . 30

**שונות**

- רשימת ספריו של  
 כ"ק אדמו"ר שליט"א בלוח "היום יום" . . . . . 34  
 הערה בסי לקוטי ערכים בש"ס וברמב"ם . . . . . 36  
 הסכמת צדיק לכל הקורות אותו. . . . . 36  
 הערות וציונים ללקויות . . . . . 37

-----  
**מספר פאקסימיליא לשלוח הערות: 953-9720 (718)**

≈ ≈ ≈

**לזכות כ"ק אדמו"ר שליט"א  
 לרפואה שלימה תיכף ומיד ממש**

≈ ≈ ≈

לזכות התי הנעלה והחשוב איש חי ורב פעלים בעל מדות  
 תרומיות ראש המערכת דהערות וביאורים ומסור ונתון בכל נפשו  
**יוסף יצחק ש"י הלוי לוי** להבחרו בשעה טובה ומוצלחת כשליח  
 כ"ק אדמו"ר שליט"א בישיבת תו"ת בגארקי, רוסיא.

ולזכות התי הנעלה והחשוב השקדן והמוכתר בכל המעלות חבר  
 המערכת דהערות וביאורים במסירה ונתינה משכיל על כל דבר טוב  
**פסח צבי ש"י שמערלינג** להבחרו בשעה טובה ומוצלחת כשליח כ"ק  
 אדמו"ר שליט"א בישיבת תו"ת בבריונא צרפת.

ולזכות התי הנעלה והחשוב השקדן עדין הנפש רוח הבריות  
 ורוח המקום נוחה הימנו חבר המערכת דהערות וביאורים במסירה  
 ונתינה שמעון ש"י **פוטאש** להבחרו בשעה טובה ומוצלחת כשליח כ"ק  
 אדמו"ר שליט"א בישיבה גדולה בסידני אויסטראליא.

יה"ר שיצליחו בהצלחה רבה ומופלגה במילוי שליחותם הק'  
 בכל הפרטים, ומתוך שמחה וטוב לבב ובאופן דילכו מחיל אל  
 חיל. המערכת

## ש י ח ו ת

---

### מרגלי משה ומרגלי יהושע

הת' משה וואסערשטרום

≈ תות"ל 770 ≈

בשיחת ש"פ שלח תנש"א סה"ש תנש"א (עי' 624) מבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א החילוק בין אנשים ששלח משה לא"י לאלה ששלח יהושע (המדובר בהפטורה) שאנשי משה הלכו לראות בטוב הארץ לכן שלח דוקא נשיאים שיגידו אח"כ לבניי מה שראו משא"כ יהושע שלח אותם לרגל את הארץ (איך לכובשה) לכן טוב ששלח אנשים סתם לא נשיאים ועייש בהערה 68 כדרך העמים השולחים מרגלים... שיהי' אנשים ריקים ופוחזים... דרכם לשלוח קלי העולם וכוי ע"כ. וצ"ע שהאנשים ששלח יהושע היו א) כלב שהי' ג"כ בתוך אלו ששלח משה א"כ מ"ש התורה עליהם ראשי ישראל וכוי הוא בנוגע כלב ג"כ ב) פנחס שהי' בנו של אלעזר בן אהרן הכהן והי' ג"כ כהן גדול וכוי איך שייך עליו ענינים אלו. ואע"פ שכ"ק אדמו"ר שליט"א בא לתרץ רק למה לא כתב מפורש מי הי' האנשים כמ"ש גבי האנשים ששלח משה כולם אנשים וגוי לכאוי ענינים אלו כותב כ"ק אדמו"ר שליט"א אנשים סתם דוקא וכ"ש מ"ש בהחערה לכאוי נוגעים בעצם מציאות של האדם (אדם רך וכיו"ב) ולא רק למה לא כתב מפורש מי הי' וצ"ע.

■ ■ ■

## ל ק ו ט י ש י ח ו ת

---

### אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

- ר"מ בישיבה -

בלקו"ש חכ"ח פ' בהעלותך (א) מבאר לפירש"י ההוספה דבפי בהעלותך במ"ש "אל מול פני המנורה יאירו וגו"י על מ"ש בפי

תרומה "והאיר אל עבר פניי" דבפי תרומה איירי אודות הנרות, וכאן אודות הפתילות, וממשיך לבאר דלשיטת רש"י פי בהעלותך איירי בעיקר אודות המנורה כמ"ש ברש"י "פי המנורה" ולא אודות מעשה ההדלקה כשיטת הרמב"ן, ומקשה ממ"ש "אל מול פני המנורה יאירו וגו'" דזהו דין במעשה ההדלקה, ומבאר דאעפ"י דכל המנורה היתה מקשה אחת, מ"מ היי זה ניכר רק בגופה של מנורה, משא"כ בששת הקנים לאחרי שנעשה המנורה לא היי ניכר בגלוי שהיא דבר אחד עם גופה של מנורה, וזה נפעל ע"י שההדלקה היתה באופן דאל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות דע"י ניכר בגלוי שכל הקנים והנרות הם מציאות אחת עם גופה של מנורה, וזה אינו רק דין במעשה הדלקה אלא במעשה המנורה דזה פועל השלימות במנורה שנראה שהוא דבר אחד. ובהערה 21 כתב דברמב"ם הלי ביהב"ח (פ"ג ה"ח) כתב: ששת הנרות הקבועים בששת הקנים היוצאים מן המנורה כולן פניהם לנר האמצעי שעל קני המנורה. ומשמע שהוא דבר שנעשה ב(מעשה) המנורה, ולא פעולה בהפתילות, עכ"ל.

והנה בח"י הגר"י על התורה (פי בהעלותך) הביא רמב"ם הנ"ל וכתב דמלשון הרמב"ם לכאורה משמע שהוא דין בעצם מעשה המנורה לא כפירש"י דקאי על הפתילות, דהפתילות הוא דין במעשה ההדלקה, משא"כ להרמב"ם דקאי על הנרות, ושלכן הביא הרמב"ם דין זה בהלי ביהב"ח לגבי מעשה המנורה ולא בהלי תמידין ומוספין גבי מצות הדלקת הנרות, אבל ממשיך דבאמת אי אפשר לומר כן דהרי מקרא מפורש שהציווי דאל מול פני המנורה הוא לאהרן, ואם זהו דין במעשה המנורה מה זה שייך לאהרן הלא הכל נעשה ע"י בצלאל, אלא בודאי דגם לדעת הרמב"ם הא דהיו מצדדין כלפי האמצעי הוא מדיני הדלקת הנרות, אלא דסב"ל דזהו דין רק בנרות ולא בהפתילות, וכיון דסב"ל להרמב"ם דהנרות היו קבועין תמיד בהמנורה לכן קבע זה בהלי ביהב"ח ולא בהלי תמידין גבי הדלקה שבכל יום כיון דלפועל כן היו הנרות תמיד מצדדין פניהם כלפי האמצעי, אבל זה גופא הוא משום ההדלקה, ונפק"מ בזה דהדינים שהם בעצם המנורה כמו הדין דמקשה וגביעים כו' הם נוהגים תמיד אפילו שלא בששעת ההדלקה, דהרי מלבד מצות הדלקת הנרות, המנורה עצמה מכלי המקדש וצריכה להיות במקדש משום מצות המקדש, ובמילא כל הדינים שהם בעצם המנורה צריך להיות תמיד, משא"כ הדין שהנרות מצדדים כלפי האמצעי זה נוגע רק לשעת ההדלקה, אבל שלא בדעת הדלקה היי מנורה אף כשאין הנרות מצדדים ע"י"ש.

והנה לפי הנייל לא מרווח כ"כ דכיון שהוא דין **בהדלקה** בלבד היי לו להרמב"ם להביא דין זה בהלי תמידין ומוספין, עוד ילייע דהרי גם בפי תרומה בעשיית המנורה כתיב ועשית את נרותי שבעה והעלה את נרותיה והאיר על עבר פניי כנייל, ומשמע מזה שהוא גם דין בגוף המנורה? ולפי השיחה י"ל בשיטת הרמב"ם דאף שהוא דין במעשה הדלקה, מ"מ הרי זה גם הוספה בחפצא דמנורה, דעייז נראה שהיא מקשה אחת בכל חלקי, ולכן שפיר קבעו הרמב"ם בהלי ביהבי"ח, כיון דההדלקה באופן כזה מוסיף בחפצא דמנורה ולכן זה כתוב גם בפי תרומה כיון דזה פועל במעשה המנורה.

ושיטת רש"י אינה כשיטת הרמב"ם, דהרי להרמב"ם בי הפסוקים איירי בהנרות, וכיון דבנוגע להנרות עצמן כתוב בפי בהעלותך בציווי לאהרן, מסתבר שבעיקר הוא דין במעשה הדלקה [אלא שמוסיף גם בחפצא דמנורה] אבל לרש"י דפי תרומה איירי בהנרות וכאן בהפתילות י"ל שיש בזה בי דינים דהנרות הוא דין במעשה המנורה והפתילות הוא דין במעשה הדלקה [אלא דגם זה מוסיף בהמנורה כנייל], ולפייז י"ל בנוגע לנפקיימ הנייל דגם שלא בדעת הדלקה בעינן שיהא הנרות מצדדין כלפי נר האמצעי, אלא דאי נימא דלרש"י לא היי נרותיה קבועים במנורה והם דבר בפ"ע 8888 (כמ"ש כאן בסעי' בי ובארוכה בחט"ז פי תרומה (ה) די"ל כן בשיטת רש"י) נמצא דלרש"י אי"צ כלל נרות בגוף המנורה שלא בשעת הדלקה. ובמילא לא מסתבר לומר כלל שהוא דין גמור במעשה המנורה.

ובקריית ספר משמע שגם לשיטת הרמב"ם בעינן הטיית פתילות שכתב שם וז"ל: יאירו שבעת הנרות הששה נרות היו פונים אלא מול האמצעי **הפתילות** שבהם, עכ"ל. ולפייז שוב י"ל דגם הרמב"ם סב"ל שיש בזה בי דינים, אלא דלפייז למה לא הביא הרמב"ם דין זה גם בהלי תמידין ומוספין.

### חיוב שמחה בחג הסוכות

(ב) בשיחת קודש שמח"ת תשמ"ב הקשה כ"ק אדמו"ר שליטי"א על הרמב"ם (הלי לולב פ"ח הי"ב) שכתב שהיתה שם שמחה יתירה בחג הסוכות כמ"ש ושמחת לפני הי שבעת ימים ולא הזכיר כלל שהשמחה קשורה עם ניסוך המים כפי שמשמע בהסוגיא דר"פ החליל (סוכה נב), וברש"י שם במתניתין כתב "כל שמחה זו אינו אלא בשביל

ניסוך המים כדמפרש ושאתם מים בששון? וביאר בזה דהרמב"ם לשיטתו קאי דכיון דפסק בהלי תמידין פ"י היי דאם נשפך המים של ניסוך היו ממלאין מן הכיור, ובהלי ביאת המקדש פ"ה הייב פסק שמי מקוה כשרין לכיור נמצא דמצד עצם ההלכה דניסוך המים לא בעינן למעין דוקא והמצוה מתקיימת גם במי מקוה, אלא שיש הידור במעין ולפ"י נמצא דמ"ש ושאתם מים בששון ממעיני הישועה אין זה חיוב בעיקר המצוה דניסוך המים, ולכן לא כתב הרמב"ם ביסוד החיוב דשמחה משום ניסוך המים כיון דמצד הניסוך עצמו ליכא חיוב דשמחה, אלא דלפועל ברוב השנים ששאבו מן המעין היי השמחה קשורה גם עם ניסוך המים, כמ"ש ושאתם מים בששון, וזהו כהסוגיא בר"פ החליל, אבל אין זה ענין של חיוב, ולכן הביא הקרא דושמחתם דזהו מעיקר הדין דחגה"ס, אבל לשיטת התוסי דבעינן מעין דוקא לעיכובא (סוכה מח,ב, בד"ה מנה"מ, מעילה יב, בד"ה כל הראוי, ב"ב ס,ב, בד"ה מים) ומים מכוונסים פסולין לניסוך נמצא דמ"ש ושאתם מים בששון וגוי הוא דין לעיכובא, והחיוב שמחה הוא גם מצד גוף הניסוך כיון דלעולם בעינן ממעין, עכ"ת.

וכעת ראיתי בקובץ מסורה (ניסוך תשנ"ג) בשם הגרי"ד ז"ל סאלאווייטשיק (עי' מ"ז) שחקר ג"כ אם יש קיום מיוחד של שאיבת מים לצורך ניסוך המים בחגה"ס, ומביא מתענית ב,ב דר"א סב"ל דמזכירין גבורות גשמים בלילה הראשון של חג ויליף לה מניסוך המים, דמה ניסוך המים מאורתא אף הזכרה מאורתא, ופירש"י בלישנא קמא שממלאין הכלי מים לניסוך המים בלילה דהניסוך הוא חלק מהתמיד של שחר שעבודתו ביום, ולימוד הגמי היי ממילוי המים, הרי דלרש"י מבואר להדיא שהמילוי כבר יש בו קיום ואינה סתם הכשר מצוה בלבד, אבל עיי' רמב"ם (הלי תמידין פ"י הי"ז) ואם הקדים ניסוך המים לזבח אפילו נסכן בלילה יצא, עכ"ל. ולימוד הגמי דמה ניסוך מאורתא היי מהניסוך עצמו, וכ"כ המל"מ שם והרמב"ם לא הזכיר שום דבר ממילוי המים, ומשמע דלדידה אין שום קיום במילוי במים, וראה רמב"ם שם הי"ז, ולפ"י מבאר דרש"י והרמב"ם לשיטתייהו אזלי, דרש"י דסב"ל שיש קיום בשאיבת מים שפיר סב"ל שהשמחה הוא בשביל שאיבת המים, אבל הרמב"ם דסב"ל דליכא קיום כלל במילוי המים לא שייך חיוב שמחה בשעת המילוי, ולכן הביא קרא דושמחתם עיי"ש, וביאור זה דומה לביאורו של כ"ק אדמו"ר שליט"א.

## ע"ד נקב באזנים בשביל נזם

הרב ש.ב. קיובמאן  
 ≈ תושב השכונה ≈

בלקוי"ש ח"כ בעי 568 מובא, ממכתב סיון תשמ"ב י"ע"ד לעשות נקב באזנים, בשביל נזם האזן (קישוט נשים - המוזכר בתנ"ך בנשי ישראל כדבר הרגיל ובשו"ע או"ח סשי"ג)

- בטח העונג הממושך מקישוט הנ"ל - גדול שלא בערך לגבי הצער דהגוף ברגע הנקיבה"

ולכאוי מפסקא זו משמע שיהי מותר לעשות הנקב לכאוי"א, מכיון שהעונג הממושך מקישוט הנ"ל - גדול שלא בערך כו'.

אך אח"כ ממשיך בהמכתב:

"ולכן מותר הוא אם 1) בגדולה", אשר מזה משמע שבקטנה אין היתר, ואח"כ ממשיך:

"2) שיש מתקשטות בהנ"ל בלי עשיית הנקב (כיון שאינו רגיל כ"כ. ועוד ועיקר - שאז יש צער קצת בכל פעם פון קוועטשן האזן)."

ולכאורה לפני המוסגר משמע, אשר מכיון שיש מתקשטות בלי עשית הנקב, הרי אין כדאי לעשות נקב. ובמוסגר משמע אשר מכיון שאינו רגיל וגם שיש צער בכל פעם אז לכאוי כדאי לעשות נקב!:

והנה מצאתי בספר שערי הלכה ומנהג ח"ד על אהייע וחוי"מ בעי רט"ז - רי"ז מועתק מכתב הנ"ל עם כמה שינוים. (א) אשר בפסקא ג' מהמכתב כתוב:

"ולכן מותר הוא אף 1) בגדולה 2) המועתק לעיל רק בתרגום (ללה"ק)

ולכאוי גירסא זו מתאימה יותר מפני שעייז מובן ההמשך, אשר מכיון שהעונג הממושך גדול שלא בערך, לכן מותר לעשות נקב לא רק בקטנה אלא אף בגדולה, ואף שיש מתקשטות בהנייל מבלי עשית הנקב וכו' מיימ יהא מותר עשית הנקב מפני העונג הממושך כנייל.

ב) בספר הנייל ישנה עוד פסקא לפני סיום המכתב וז"ל: "ויי"א שנוהגין לנקוב האזן ע"ד ורצע אדוניו את אזנו "ראה רד"ל לפדרי"א פי"ד הגהט), בכ"ז - תשאל רב מורה הוראה"

ואבקש מהקוראים למי שיש בידו בירור בזה איזה הנוסח המדויק של מכתב אד"ש לפרסמו לתועלת הרבים.



## ח ס י ד ו ת

### עיון במאמר ד"ה וארשתין שבלקו"ת

הרב משה לברטוב  
≈ תושב השכונה ≈

בהמאמר וארשתין בלקו"ת (במדבר ח' ב') באות ד' ישנם שם לשונות שלא זכיתי להבינם ואפשר שמי שהוא מהקוראים יבארם.

כותב שם וזלה"ק והנה באמירה זו שהוא בחיי אותיות התורה מתגלה בו הארת עצמות א"ס ב"ה עם היות שאינה מבחינתו ולא כערכו כלל כמשל דבור גשמי שבאדם שבו משכיל לזולת מבחיי חכמה שבו ובחיי הנייל הוא בחיי מקיף אך אינו מתלבש בו לגמרי כי בעודו בכח חכמתו אזי אין בו בחיי אותיות המגבילים לדבר על ענין זה באותיות אלו וכשיוצאים מכח אל הפועל מהעלם אל הגילוי בפה הנה הבל הדבור מפריד הקול ומחלק האותיות ולכן הבל הדבור הוא בחיי מקיף לנשמה כי דרך הבל הדבור יוצא ומתגלה הארה עצמית וההבל נעשה לבוש אליו ומקור ההבל נשאר בבחיי מקיף עליו מלמעלה ושורש ההבל זה הוא מכוח פיו ית' שורש כל המקיפין שממנו נמשך הארה להיות עובר בתוך הבל הקול שלו. עכ"ל בנוגע לעניננו.

ראשית, מה שכותב ובחיי הנ"ל הוא בחיי מקיף אך אינו מתלבש בו לגמרי שלכאוי הפירוש שהחכמה אינה מתלבשת לגמרי בהדבור אך מסביר זה וז"ל כי בעודן בכח חכמתו אזי אין בו בחיי אותיות המגבילים לדבר על ענין זה באותיות אלו וכוי איזה הסבר הוא על הקודם? ואינני מבין המשך העניינים.

עוד אינני מבין מה שכותב שהבל הדבור מפריד הקול ומחלק האותיות!! מהו הפירוש שההבל מפריד הקול?

וממשיך שלכן הבל הדבור הוא בחיי מקיף לנשמה כי כוי מהו הפיי "שלכך", בתניא בפ"ה מבאר שהבל הדבור נעשה בחיי מקיף ושם לכאוי הפיי בפשטות שההבל הוא גשמי והוא כמו מצות, שמצות הם בחיי מקיף. אך פה מסביר שההבל נעשה לבוש להארה עצמיית ולכן ההבל הוא מקיף?!

וממשיך ומקור ההבל נשאר בבחי' מקיף עליו מלמעלה, מה כוונתו בהוספת תבות אלו.

גם אח"כ לא מובן מה שכתוב מה שאין כן שם אינו לומד להמשיך בחיי כח הדבור אליו הרי הוא כאלו חברו מדבר לפניו והוא אינו שומע שלא ידבק בשכלו ומחשבתו של חברו בלי שמיעת הקול. ע"כ. מהו הפיי אם איש לומד להמשיך בחיי כח הדבור אליו אלא איך הוא לומד היינו מהי כוונתו בעת לימודו ומהו הפירוש שלא ידבק בשכלו ומחשבתו של חברו בלי שמיעת הקול באיזה קול מדובר שבפשטות הכוונה בקול של תורה, וכנ"ל איך צריך להיות הכוונה וכשלא מתכוון כדבעי מה אז כוונתו בעת לימוד התורה.



## זערות והארות בהמאמר ד"ה בשער שעלה משה למרום

הרב אברהם אלטר הלוי הבר  
נחלת הר חב"ד ק. מלאכי

בהמאמר מבאר דהמלאכים ידעו שהתורה צריך להיות לנשמות בגופים דוקא אלא שסברו שלזה מספיק הגופות שלהם, של

המלאכים, ולכן טענו "מה אנוש כי תזכרנו גוי", למה להוריד את התורה. ולתת אותה לגוף בשר ודם.

ועיזו היה המענה של משה רבנו, כלום למצרים ירדתם ויצה"ר יש ביניכם? היינו שאינה מספיק גופות המלאכים, כ"א צריך גופים ששייך בהם יצה"ר ולהפוך את היצה"ר לטוב, ולכן ניתנה התורה לגוף בשר ודם דוקא (ומומשיך בהמאמר מהמשל דהגבחת הבנין שצריך להגביהו מתחתיתו דוקא כו').

ומסיים באות האחרון, דהמענה היי צ"ל עיי משה רבנו דוקא "החזר להם תשובה", כי המענה צ"ל מנשמה בגוף דוקא, ואז הודו המלאכים כו', ונתנו מתנות למשה, וכן נתנו מתנות לכל ישראל שני הכתרים כו', סיוע המלאכים על עבודת האדם למטה, דכ"ז היי דוקא עיי ששמעו מפני ישראל למטה שהקדימו נעשה לנשמע, דשמיעה הו"ע ההבנה, וזה ישנו ג"כ בהמלאכים, אמנם ישראל למטה הקדימו נעשה לנשמע, מעלת העשיה, מעלת הדומם, ואז הודו המלאכים על נתינת התורה לישראל למטה דוקא וסייעו לישראל בעבודתם למטה.

ע"כ מתוכן דברי המאמר.

וצ"ע בזה בכמה פרטים וכדלקמן:

א) צריך ביאור מדוע היו צריכים לשמוע את הביאור במעלת הגוף בשר ודם דוקא מפני משה רבנו ומפני ישראל למטה, הרי בודאי אלו הקב"ה היה עונה בעצמו זאת להמלאכים היו מבינים ומקבלים זאת.

ב) בכלל צריך ביאור, לאיזה צורך ומדוע צריך להסביר להמלאכים ולענות על טענתם "מה אנוש כו'", (ולכאורה אפשר להקשות עוד יותר, דלכאורה בהשקפה ראשונה כל "טענתם" היא בכלל חוצפה, דכאשר הקב"ה בא ליתן התורה לישראל למטה, באים בטענה כנגד כל זה!!! היתכן!).

ג) כמו"כ צריך להבין, מה היתה כ"כ התפעלותם מזה "שהקדימו ישראל נעשה לנשמע", עד שמשויז הונח אצלם שהתורה צריכה לינתן למטה דוקא, והרי פשוט שהמלאכים עצמם בודאי בטלים לגמרי לבוראם, ובודאי ובודאי גם הם יעשו מיד כל

שיצטוו, ומה הגדלות של ישראל בזה, (ואפשר עוד להוסיף ולהקשות בזה, מהמובא במק"א דיימי גילה רז זה לבני שמלאכי השרת משתמשים בו, שנאמר עושי דברו והדר לשמוע בקול דברו, הרי דהמלאכים עצמם נוהגים כך, ומה הרבותא וההתפעלות כ"כ מישראל למטה).

והביאור בכ"ז נראה, בהקדים הביאור בכללות הענין ד"הקדמת נעשה לנשמע", דעפ"י המובן בהשקפה ראשונה לכאורה, הפירוש בזה הוא: דכאשר חסר בהקדמת נעשה לנשמע כ"א הנשמע הוא לפני הנעשה, הנה אז הכוונה בזה הוא דנשמע מה יש בפיו ונבחן את הדבר ונראה אם ביכלתנו לעשות זאת, ואז נעשה, כו', משא"כ כאשר מקדימים נעשה לנשמע הכוונה הוא לומר שיעשו הכל, בכל אופן שהוא, מבלי כל קשר אם ביכלתו או ברצונו כו' לעשות זאת.

וע"ד מ"ש מפורש ברש"י על הגמי שבת פח. ד"ה עושי דברו לשמוע, "מוכנים לעשות קודם שישמעו, ולא כדרך שאר העבדים ששומעים תחילה את הדבר **לידע** אם יכולים לקבלן עליהם אם לאו".

והנה ודאי אם זה היה כל הפירוש ב"הקדמת נעשה לנשמע", לא היו מתפעלים מזה המלאכים כ"כ, כי בודאי שגם עצמם יתנהגו כך ולא יהרהרו כ"א יעשו כל מה שיצטוו, ומיד כו'.

אלא הפירוש הוא, וגם אלו אמרו נשמע לפני נעשה ג"כ היה הכוונה **שיעשו הכל**, אלא דזה שיעשו הכל הוא מפני שיודעים ומשיגים דכיון דהקב"ה הוא הבורא ויוצר הכל והוא מצוה על איזה דבר לעשותו, בודאי שיש לעשותו בלי כל פקפוק, דזה שמקדימים **נשמע** לפני שעושים הר"ז מבטא שהעשיה והבטול הוא מפני שמשיגים ומבינים שיש לעשות כל ציווי הבורא, דמשום כך כאשר יצוה **ישמעו** את דבריו ויעשו כפי הוראותיו, (וזה מתאים גם עם המבואר בהמאמר "דשמיעה הוא ענין ההבנה והשגה, שזה ישנו גם במלאכים").

אמנם "הקדמת נעשה לנשמע" - מבטאת המוכנות וההתבטלות לעשות בפועל ממש, גם מבלי כל סיבה (דהיינו כגון הידיעה שיש לשמוע בקול בורא ויוצר הכל), כ"א יש לעשות בפועל מה

שמצווים (וזה מתאים גם עם המובא בהמאמר, דישראל.. הראו את מעלת העשיה, מעלת דומם דוקא).

וביטול זה הוא מצד עצם הנשמה (וע"ד המבואר במ"א דנשמע הוא הביטול להרצון, משא"כ הקדמת נעשה לנשמע הוא הביטול לבעל הרצון דוקא).

וביטול זה אין בהמלאכים, וביטולם הוא רק מפני שיודעים ומכירים שיש לשמוע בקול הקב"ה שהוא הבורא ויוצר הכל כו' (ובהשתלשלות מזה - הנה בעוה"ז הגשמי, כאשר אין את הידיעה וההכרה הפשוטה שיש לשמוע בקול הקב"ה במילא חסר בהביטול לעשות את הציוויים, ומזה בא הפירוש והמצב דנשמע ונבחן את הדברים לידע אם יכולים לקבלן עליהם אם לאו (כהפירוש ברש"י דלעיל)).

ומאחר שביטול זה אינו בהמלאכים, לכן התפעלו מזה המלאכים (ובזה יתורץ הקושיא הגי' דלעיל).

ועפ"י יתורץ גם הקושיא הא':

כי מאחר, שכנ"ל, גם המלאכים בטלים לגמרי להשכינה, הנה כל הסברה איזה שתהי' במעלת גוף בשר ודם דדוקא שם יש את הביטול האמיתי, לא תונח אצלם, ואדרבה יטענו דהביטול האמיתי הוא אצלם, דהבנתם והשגתם בגדלות בורא ויוצר הכל הוא אמיתי ופנימי יותר.

ורק לאחר ששמעו מנשמה בגוף, ושמעו איך ישראל בגופים הקדימו נעשה לנשמע, הרגישו שבוה יש ביטול חדש שכלל אינו מוכר להם, ביטול דעשיה, ובוה ראו מעלת העשיה, מעלת הדומם, וע"כ לא רק שלא טענו נגד זה אלא אדרבה סייעו וסייעו לעבודת ישראל למטה.

ועפ"י אולי יש לתרץ גם הקושיא הב':

דהנה ודאי טענת המלאכים לא היתה באופן של חוצפה וכו', דזה לא שייך כלל אצלם, כ"א דבקשו להבין הסיבה לנתינת התורה למטה דוקא, ואף דהיה אפשר לומר להם דאייז עסקכם, אבל מאחר דתכלית הכוונה הוא בירור ולא שביווה, והרי התכלית דבריאת

המלאכים הוא שגם הם יסייעו לעבודת ישראל למטה (וזה יהי חלקם בהעבודה דישראל למטה), ועייכ חפץ הקב"ה שגם הם בהבנתם ידעו מעלת התורה למטה דוקא, דזה היה יכול להיות רק עיי שיראו ויחוו את המעלה דהגוף למטה, ועייכ אמר למשה רבנו דוקא "החזר להם תשובה", וכן הם שמעו מישראל למטה דוקא את "הקדמת נעשה לנשמע".

(ובקשר להמובא לעיל, דהמלאכים עצמם הם "עושי דברו, והדר, לשמוע בקול דברו", לכאורה צ"ל דאייז הביטול לבעל הרצון כו', וצעי"ק בזה).

≈ ≈ ≈

עוד הערה קטנה, דהנה מהמובא בכוי"כ מקומות נראה, לכאורה, דטענת המלאכים היתה שלא להוריד את התורה למטה כ"א "להשאיר אותה" למעלה, אמנם במאמר זה לכאוי נראה דהם טענו שצ"ל נתינת התורה לגופות שלהם, (ועייז היה המענה שצ"ל נתינת התורה לגופות בשר ודם דוקא).

≈≈≈≈≈

## בשורה פתאומית

הת' יוסף יצחק אייווס  
שליח כ"ק אדמו"ר שליט"א  
לסידני, אוסטרליא

בספה"מ תרמ"ו - ן עי רמ"ח כתוב "יובן ענין השבירה בכלים דתהו. ויובן זה עדי"מ כשמגידיים לאדם בשורה טובה ונפלאה פתאום יתפעל בנפשו מאד עד שיוכל להיות שיצא מדעתו או ימות ולכה"פ יתעלף וידוע בשרה שפרחה נשמתה בהגידו לה מבשורת יצחק" עכ"ל.

וכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א בהגהותיו לשם וזה לשונו הקדוש "מבשורת יצחק: אינו מפרט האם מבשורה המצערת שנעקד (ב"ר פנ"ח, ה'. וראה פדרי"א פל"ב). שגם מזה ראוי להמבואר בפנים - או (כדמשמע קצת מההמשך) מרוב שמחה (כפירוש ריב"א עה"ת, ומביא דוגמא מכתובות ס"ב, א' - או כמסופר בסי' הישר). "ושמא

יש לומר אשר מדברי כ"ק מוהרש"ב בספה"מ תרס"ה משמע אשר הוא מסיבת הצער וז"ל "ויובן עדי"מ מבשורה פתאומית יכול לבוא לידי כלות הנפש ועכ"פ לידי התעלפות הן בבשורה טובה ונפלאה ביותר והן בבשורה הפכיות וכמו בשרה שנתבשרה מעקידת יצחק פרח נשמתה" עכ"ל.

אלא שי"ל וכדברי כ"ק אדמו"ר שליט"א בהגהה הנזכר ש"משמע קצת מההמשך" שהמיתה בא מסיבת רוב שמחה, וכ"ז בדרך אפשר.

≈ ≈ ≈

## חכמה סתימאה

הנ"ל

בספה"מ תער"ב ח"א ע"י שצ"ח מסביר איך שהכתר הוא ממוצע בין האוא"ס להנאצלים, ומבאר שזהו ע"י חכמה סתימאה, אשר מצד אחד היא, מקור חכמה ומצד השני הי"ה רק מקור ואינו מהות השכל (וכעדי"מ כת המשכיל ע"י ספה"מ תרס"ה ע"י רס"ג, ובכ"מ) ומבאר שכמו בחכמה יש ב' תכונות הפכיים, א) כח ההפלאה להפשיט כל ענין שכלי מלבושי השגה לעלות בעילוי אחר עילוי בדקות השכל, להגיע לעומקו ופנימיותו של הדבר שכל, ב) כח הירידה והמשכת השכל מהעלם לגילוי בלבושי השגה עד למטה מטה שיחיי נראה ונגלה לכל, "כמו"כ יובן בבחינת מו"ס שיש בזה גי"כ ב' מדריגות" (שם ע"י ת"ו).

וי"ל בדא"פ שזהו המבואר בספה"מ תרס"ו ע"י צ"ה וז"ל "בי בחינות סתימות בח"ס האי שסתום מין המקבלים לבד דהיינו שזהו מה שבערך המקבלים אלא שאין המקבלים יכולים לקבל הגילוי, אבל אפשר לבוא לידי גילוי כו', והבי - מה שסתום מצד עצמו שאינו בגדר גילוי ואינו בא לידי גילוי לעולם" וכ"ז בדא"פ.



## פ ש ו ט ו ש ל מ ק ר א

---

### ביאור בפירש"י ר"פ בהעלותך

הרב הערשל וואלדמאן  
ברוקלין נ.י.

בפירש"י ריש פ' בהעלותך: למה נסמכה פי המנורה לפי הנשיאים לפי שכשראה אהרן חנוכת הנשיאים חלשה אז דעתו שלא הי' עמהם בחנוכה לא הוא ולא שבטו אמר לו הקב"ה חייך שלך גדולה משלהם שאתה מדליק ומטיב את הנרות, וכבר הקשו המפרשים דכאן נקט רש"י "מדליק ומטיב", ואח"כ בד"ה בהעלותך כתב "שמעלה היתה לפני המנורה שעליה הכהן עומד ומטיב", ולא נקט ומדליק? ועי' גם ברמב"ן כאן שהקשה על פירש"י דלמה חלשה דעתו של אהרן הרי הוא הקריב כל הקרבנות שבחנוכת המזבח, ואין לומר משום שאצלו לא הי' ענין הנדבה, דא"כ מה נחמו בהדלקת המנורה שהיא גם חובה עיי"ש שחולק על רש"י.

ונראה לומר דזה גופא הוא הטעם דנקט רש"י "שאתה מדליק", דהרי הדין הוא דהדלקה כשרה בזר, ואיי"צ להיות עיי' כהן דוקא, נמצא דעיי"ז שכשאהרן עצמו הדליק הי' זה כעין ענין נדבה כיון דכשרה בזר, ובמילא שפיר נחמו שאתה מדליק, משא"כ לקמן לגבי מעלה היתה כיון דהדלקה אי"צ לכהן דוקא ואפשר עיי' זר כשמוציאים המנורה בחוץ, לכן נקט שם רק הטבה, ולא הדלקה כיון דהדלקה אינו מוכרח להיות דוקא שם, ואולי י"ל דזהו גם כוונת רש"י ב"שלא שנת"י דאף שלא הי' מחוייב בהדלקה מ"מ עשה כל זה בעצמו.



## ר מ ב " ם

---

### משקין שנתגלו

הת' דוד יחיאל רפופורט  
 ≈ תלמיד בישיבה ≈

ברמב"ם הלי רוצח ושמירת הנפש פיי"א הי"א כי בנוגע למשקין שנתגלו וז"ל: וכמה ישוה ויאסרו? כדי שיצא הרחש מתחת און כלי וישתה ויחזור למקומו ופיי"א ברמב"ם לעם" דהיינו שיוצא מחורו שתחת און הכלי, ואעפ"י שאין נראה שם חור, שיש נחש דק כשערה ומציין לחולין " א' וירושלמי תרומות פ"ח ה"ג.

ולכאוי א"א לפרש כן בהרמב"ם שהרי כי בהיי"ג שם שאם הניח לגין מגולה בשידה תיבה ומגדל ובדק את התיבה או את המגדל ואחר כך הניח את הלגין הרי זה מותר. והרי אפשר שיש נחש דק כשערה תחת און הכלי ויצא מחורו ושתה וחזר למקומו?

אלא ע"כ צ"ל שהרמב"ם לסי"ל שחוששים לוחש בזה שדק כחוט השערה. והפיי"א בכדי שיצא הרחש מתחת שאזני הכלי"א הוא כמו שפיי"א בפרישה על הטור סיי קט"ז ש"חיישינן שמא הנחש יצא מחורו שדר שם בארץ והיי"א טמון באון הכלי ועוד (!) כשנתגלה הכלי שתה ממנו וחזר לחור שלו. דשזה שחוששין לנחש דק כחוט השערה הוא רק לפי הירושלמי אבל הבבלי (חולין י"א) ל"ס ליה שחוששים לזה וכמו שמוכית בדרישה שם דא"כ בלא שיעור חזרה לחוד לתסר (שהרי א"א לראותו) ומביא שם בדרישה את התוסי' שמוכת מהם בהדיא דהירושלמי פליגי אגמי דידן - וא"כ יוצא שהרמב"ם פוסק כמו הבבלי, שאין חוששין לנחש קטן שדר בחור דק מאד אלא רק חוששים שמא יצא נחש מחור שלו בקרקע ושתה מהימים וחזר למקומו.



## שונא מתנות יחי'

הרב ישעי' זוסיא פלדמן  
 ≈ תושב השכונה ≈

רמב"ם סוף הלכות זכיי ומתנה פרק י"ב הלכה י"ז: הצדיקים הגמורים ואנשי מעשה לא יקבלו מתנה מאדם אלא בוטחים בה' ברוך הוא וברוך שמו לא בנדבים והרי נאמר שונא מתנות יחי עכ"ל. המגיד משנה על אתר: וכבר הביא הרב ז"ל הלכה זו בסוף פרק עשירי מהלכות מתנות עניים. שאומר שם כל מי שצריך ליטול וציער ודחק את השעה וחי' חיי צער... עליו ועל כל כיוצא בזה נאמר ברוך הגבר אשר יבטח בה'.

הנה הרב"ם שם קודם אומר וכל מי שצריך ליטול ואינו יכול ליטול ואינו יכול לחיות אלא אם כן נוטל כגון זקן או חולה או בעל יסורים ומגיס דעתו ואינו נוטל הרי זה שופך דמים מתחייב בנפשו ואין לו בצערו אלא חטאות ואשמות עכ"ל.

הרי תרתי דסתרי, אלא כמו שמפרשים שם אין לו בצערו אלא חטאת ואשמות מדובר כשאינו יכול לפרנס עצמו אפילו בדוחק כפשטות לשון הרמב"ם ואינו יכול לחיות וזה שאומר וחי חיי צער מדובר שיכול לפרנס עצמו ע"י הדחק ועליו נאמר ברוך הגבר אשר יבטח בה'.

ברמב"ם לעם (קיד) אומר בחולין (דף מ"ד ע"ב) אמרו רבי אלעזר כי הוּו משדר לי-ה מבי נשיאה מידי לא שקיל. וכי הוּו מזמנין לי - לא אזיל אמר לא קא בעי מר דאיחיי דכתיב שונא מתנות יחי רבי זירא כי משדרי ליה לא שקיל כי מזמנין ליה אזיל אמר אתייקרו הוא דמתייקרו בי [ורבינו לא כתב שאם מזמנים אותו מותר מפני שפסק כרבי אלעזר החולק על רבי זירא].

(א) לפי ענין דעתי מנא לי - הא, אימא איפכה כיון שהרב"ם לא כתב שאם מזמנים אותו אסור מפני שפוסק כרבי זירא החולק על רבי אלעזר.

(ב) ועוד ועיקר למה באמת לא כתב רבינו איך יהי' הדין אם מזמנין אותו לא לכאן (מותר) ולא לכאן (אסור).

ג) אגב העינן משפט בחולין מ"ד ע"ב מציין ההלכה לרמב"ם על רבי זירא.

ד) האם רבי זירא חולק על הפסוק שונא מתנות יחי' הרי כי **משדרי לי - לא קיבל** והא דאם מזמנין אותו אזיל אמר אתייקרי הוא דמתייקרו בי מפרש רש"י נכבדים הם במה שאני סועד אצלם והנאתם היא ואין זו מתנה.

ה) מצינו כעין זה בהלכות קדושין (דף ז' ע"א) וברמב"ם הלכות אישות פרק ה' הלכה כ"ב אמרה לו הילך דינר זה במתנה ואתקדש אני לך. ולקחו ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאה זו שקבלתי ממך כותנה אם אדם חשוב הוא הרי זו מקודשת שהנאה יש לה בהיותו נהנה ממנה והנאה זו הקנה עצמו לו עכ"ל.

הרי פשוט אם זה באופן שמתכבדים ממנו אין זה נקרא מקבל אלא אדרבא הוא הנותן לכן האשה מתקדשת ונקרא נתן הוא כי יקח איש אישה... שהוא הלוקח והוא הנותן אי"כ מנא לנו לומר שהרמב"ם אינו פוסק כרבי זירא.

ו) ועוד ועיקר מי אומר שרבי אלעזר ורבי זירא חולקין בדין הרי נאמר שונא מתנות יחי' והנה גם של שניהם היתה ששלחו להם ולא קבלו אלא הנהגתם היתה שונה שרבי אלעזר הרגיש בזה שמזמינן אותו הוא כדי להאנתו בשבילו לכן לא אזיל.

ורבי זירא הרגיש בזה שמזמינן אותו שמתכבדים בו אתייקרי הוא דמתייקרי בי במה שאני סועד אצלם ואין זו מתנה.

לכן הרמב"ם אינו מביא מה יהי' הדין מזמנין אותו לא לאסור ולא להיתר כיון שזה תלוי במצב ההוה למה הם מזמנים אותו אם זה להאנתו או מתכבדים בו כנ"ל ופשוט

כיון דאתינא להכא כאן המקום לבאר ענין המעמד שחסידיים נותנים מעמד לרבי למרות פסק דין הרמב"ם הנ"ל ושו"ע סוף סימן רמ"ט (עיין בלקוטי שיחות חלק י"ג עמוד 133. שכי"ק אדמו"ר שליט"א עמד על שאלה זו. עיין שם.)

הנה להקדים קודם כמה פתגמים נפלאים בנוגע למעמד:

(א) ענין המעמד זהו ההתקשרות לאילנא דחיי בכל נר"ן וחיי וגוף ונפש הבהמית (אגרת הקודש מכ"ק אדמו"ר שליט"א חלק ג' מעמד שע"ז)

(ב) הרבי מהר"ש אמר כי בלחם מן השמים יש עונג מיוחד עס האט אלע טעמים - איך בין א בעל הוצאה כמה אלפים לשנה מהצלחתי משטרות בירזע, אבער דעם געשמאק פון לחם מן השמים איז אין מעמד געלט. (אגרת הק' מכ"ק אדמו"ר הרי"ץ ח"ט ע' קע"ז)

ג) נתינת המעמד הוא המעולה שבמעולה (אג"ק כ"ק אדמו"ר שליט"א ח"ג ע' כ"א) נתינת המעמד היא מתנה ולא צדקה המעמד שנותנים ידידי אנוש די עליהם יחיי אינו ענין של צדקה אלא ענין של מתנה (אג"ק מאדמו"ר הרי"ץ ח"י שכ"ד) אופן נתינתו היא בדרך כבוד אגרת הק' מכ"ק אדמו"ר שליט"א ח"כ ע' רס"ה בזה יבואר תירוץ על השאלה הנ"ל, כיון שנתנת המעמד הוא מתנה ובדרך כבוד שתלויים זה בזה הרי זה שחסיד יש לו כבוד אמיתי ורבי יודע ומרגיש שבנתנת מעמד החסיד הוא מקבל והרבי הוא הנותן כנ"ל ופשוט האמור מכל הנ"ל חשיבות ענין נתינת מעמד וכמובא במכתבים ברכת הרביים בזה וכ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח שיהי בריא אולם בכל והתגלות מלכותו בקרוב ממש.



## נ ג ל ה

### הערות וביאורים בהלכות בשר בחלב

התמימים צבי מרדכי הכהן אהרונוב, אברהם קדוש  
 ≈ תות"ל 770 ≈

סימן פז ס"ד. אסור לבשל בחלב אשה מפני מראית העין, ואם נפל לתוך התבשיל בטל וא"צ שיעור. וברמ"א: ונראה לפי"ז דכ"ש דאסור לבשל לכתח"י בחלב טמאה או בשר טמא בחלב טהור. ודוקא בשר בהמה אבל בעוף דרבנן אין לחוש. ובש"ך סק"ז: לפי דעת הרב דכ"ש הוא צריך ליישב הא דכתבו הטור ומחבר ס"ג מותרים בבישול ובהנאה .. (ומתרץ) נ"ל ברור דשאני התם כיון דעכ"פ

אחד מהם אסור באכילה, דודאי בבישול לחודי' ליכא למיחש משום מרה"ע, דהא יכול להיות שמבשל לצורך רפואה או שאר דברים, עיי"ש.

(א) הנה תמה הרעק"א (די"ה שמבשל) אמאי מותר בהנאה ולא אסרינן משום מרה"ע, ונשאר בתימה. ויש לדקדק אמאי לא הקשה כן גם על הרמ"א והט"ז ותמה דוקא על השי"ך. ואמנם לכאוי כיון שכתב הט"ז בסק"ה דלא גזרו משום מרה"ע היכא שמין אחד טמא, אפשר דכיון דהכא הוי מין אחד טמא לא גזרו ביי גם אהנאה משום מרה"ע, אבל בבשר עוף בחלב שגזרו ביי חכמים לפי שהם ביי מינים טהורים, אכן יש בהם איסור הנאה משום מרה"ע. אבל באמת לא משמע שדעת הט"ז לאסור בחיי ועוף בהנאה, ואכתי הוי"ל לתרעק"א להקשות גם בדבריו. וכן היי לו לתמוה גם על הרמ"א שאסר בישול בבית טמאה משום מרה"ע ולא גזר בהנאה, ויליע.

(ב) ולעצם קושייתו נראה לומר ובהקדים הביאור ביסוד מה שלא גזרו חכמים בבשר חיי ועוף בבישול והנאה, דהלא לכאוי כשם שישנו איסור דאורייתא באכילת בבית כן ישנו איסור (נפרד) בבישול והנאה, ואמאי לא ראו חכמים לגזור בהכיי?

והנה הגר"א סק"ו הביא המגיד משנה שכתב דהגמי שאמרה שאסור לבשל בשר עוף מדברי סופרים, נקטה לישנא דקרא וכוונתה שאסור לאכול אך באמת בישול שרי, ולמד כן מבשר או חלב טמאה שמוותרים בבישול. ותמה עיי' הגר"א דייש לדחות, דשאני התם שאחד מהם כבר אסור באכילה ואין לחוש שמא יאכלם לגזור עליהם, משא"כ בחיי ועוף" שמוותרים באכילה מדאורייתא ויש לחוש שמא יבוא לאוכלם. ומדבריו משמע שכל החשש שיש לחוש לו בבישול הוא רק משום שמא יבוא לאכילה דאורייתא, אבל אהיינ שלא חששו שמא יבוא לידי בישול דאורייתא [ומה שמשמע בדברי המחבר סיי' שיש אופנים שאסרו חכמים בישול וכיי' להדיא ברמ"א שם, הרי כבר תמה עיי' הגרעק"א שם דמאי שנא מבשר חיי ועוף, עיי"ש].

וי"ל שיסוד הדברים הוא, דבישול שלא לצורך אכילה אינו מצוי, ולא גזרו חכמים במקום שאינו מצוי. ולפיכך במקום שיש איסור באכילת הדבר מצ"ע לא חשו חכמים למיגזר בהו כיון שאז אין חשש שיבוא האדם לבשל שלא למטרת אכילה. ולהכי כתב הגר"א ד(אפשר ד)לא גזרו בבשר וחלב של טמאה שאסורים באכילה כי אין זה מצוי שיבשל שלא לשם האכילה, אמנם בבשר חיי ועוף

שמדאורייתא מותרים הם באכילה, גזרו חכמים גם אבישולם כיון דיש חשש שיבוא האדם לבשל לצורך אכילה. ובאמת גם המי"מ והטור והמחבר בס"ג דפסקו דגם בשר חיי ועוף מותרים בבישול והנאה, לא נחלקו על יסוד זה, אלא דסברו שאף שמדאורייתא הרי זה מותר, מי"מ מאחר שאסרו חכמים האכילה שוב ליכא למיחש שמא יבוא האדם לבשל כדי לאוכלם, וליכא למיחש מידי.

ג) והנה כעין יסוד זה שייך גם בגזירת חכמים במה שאסרו משום מרה"ע, דבאמת כשמבשל שלא לצורך אכילה לא חשו למרה"ע משום בישול, דזה הוי דבר שאינו מצוי ולא חשו לדבר שאינו מצוי כני"ל, ואי יש למיחש הרי זה רק משום שהרואה יתשוב שמבשל לצורך אכילה ויטעה לומר דמותר באכילה<sup>1</sup>. וי"ל שזו כוונת הש"ך, דהש"ך הוסיף דליכא למיחש גם לזה שהרואה יאמר שמבשל לצורך אכילה, ד"הא יכול להיות שמבשל לצורך רפואה או שאר דברים".

ובזה אודא לה קושיית הרעק"א, דכשם שעל בישול מצ"ע לא חשו חכמים, דבישול שלא לצורך אכילה אינו מצוי כני"ל, כמו כן לא חשו על הנאה מצ"ע, דאי"ז מצוי שיהנה שלא בדרך אכילה, ולהכי לא גזרו ב"י.

ד) ומעתה נמי יש ליישב בזה קו"י האמרי ברוך על אתר הא הכא חיישינן שהרואה יתשוב שמבשל בשר בהמה בחלב בהמה, וא"כ מה יועיל שיחשוב שמבשל לצורך רפואה או שאר דברים, הרי גם בזה אסור לבשל לרפואה אם לא לחולה שיש בו סכנה (ואם נאמר שהרואה יתלה שמבשל לחולה שיב"ס כמעט בטלו בזה רובא חששי דמרה"ע), ולכאוי הרי זו קושיא עצומה.

וכנראה שהבין האמרי ברוך בכוונת הש"ך דהא דלא גזרו בבישול מצ"ע הוא מפני שהרואה יתלה שמבשל לצורך רפואה או שאר דברים, ולכן הוקשה לו מה בכך שיתלה הא מי"מ איכא בזה איסור דאוי ואז איכא מרה"ע משום איסור בישול. אמנם לדברינו אי"ש בטוב, דבאמת לעולם לא גזרו משום בישול גופי, ורק גזרו משום שיחשוב שמבשל לצורך אכילה ויבוא לומר שמותר אף באכילה, וא"כ באם יחשוב הרואה שמבשל לצורך רפואה או שאר דברים פשיטא דליכא החשש שיחשוב שמותר באכילה ושוב ליכא למיגזר משום מרה"ע, לא משום בישול ולא משום אכילה.

ה) והנה לדרכינו הנייל דיסוד גזירת חכמים דמרה"ע בבישול היא משום האכילה, יש לתרץ קושיית הרמ"א על המחבר בדרך אחרת, דתמה דלפי מ"ש בשו"ע דאיכא איסור בישול בחלב אשה מפני מרה"ע, ה"י דאסור לבשל לכתחילה חלב טמאה בבשר טהורה או בשר טמאה בחלב טהורה. ועתה י"ל דחלב אשה מותר בדיעבד וכדעת ה"ט"ז דלעיל וכ"ש חלב שקדים שמותר אף לכתחילה באם מניח שקדים אצלו, ולכך דוקא בחלב אשה ובחלב שקדים יש לגזור בבישול משום האכילה כנ"ל, אבל בדבר האסור משום האכילה, בין אם הוא מדאורייתא משום טמא בין אם הוא מדרבנן (כגון בשר עוף בחלב), ליכא למיחש שמא יבוא לאוכלו ולכן לא גזרו אבישולו, וק"ל.

ו) אמנם אכתי קשה דלכאוי אין בזה בכדי ליישב שיטת ה"ט"ז דבשר ח"י ועוף אסור בבישול מפני מרה"ע, דעל כרחך דסבר שיש לגזור משום מרה"ע אפילו בדבר שאינו מצוי כבישול שלא לאכילה (דהא ח"י ועוף אסורים באכילה), ואמאי לא גזר נמי בהנאה.

אלא דע"ז י"ל בפשטות דאח"י ולא חלק ביסוד הענין על הש"ך, אלא דסבר דגזרינן בבשר ח"י ועוף לפי שהם מותרים באכילה **מדאורייתא** ואיכא החששא הני"ל, וכן שפיר גזרינן בחלב אשה מאחר דמותר בדיעבד אפילו מדרבנן וכ"ש דנגזור בחלב שקדים דמותר אפילו לכתחילה (באם הניח אצלו שקדים).

ומעתה י"ל שזהו גם פירוש דברי ה"ט"ז במה שמחלק בין אם מין אחד טמא דאין גוזרים בו משום מרה"ע לבין אם שני המינים טהורים דגזרינן, דכיון שמין אחד אסור מדאורייתא משום בשר טמא לא יבוא האדם לבשל לאוכלם ולבישול גרידא לא חשו, אבל כששניהם טהורים וכ"א מותר באכילה, בזה שפיר חשו שמא יבשלם בכדי לאוכלם ושפיר גזרו ב"י. ואפשר נמי שזו כוונתו במ"ש בסוף דבריו דיש לגזור בעוף בחלב טפי כיון דאיכא למיחש שמא יטעו לומר שבשר עוף בחלב שרי כרי יוסי הגלילי, דבפשטות ר"ל דאם נקל בבישול יבואו להקל באכילה, אבל לדברינו י"ל דכוונתו דאם נתירו לו לבשל איכא למיחש שמא יחשוב הרואה שמבשל לצורך אכילה, וממילא יחשוב שהעוף מותר נמי באכילה.

ז) אך הנה עדיין קשה בדברי הרמ"א האוסר לבשל בחלב טמאה ובשר טמאה, וודאי לא חש לשמא יבוא לאוכלם דהרי אסורים הם באכילה, וודאי דעתו לאסור נמי משום בישול גרידא, והדרא

קושיא לדוכתא אמאי מותר בהנאה ולא גזרו ב"י משום הנאה גרידא?

והנראה ליישב זאת ובהקדים מ"ש הט"ז סק"ד וז"ל "ואף כי דברי רמ"א נכונים וכבר נתפשט המנהג כן, מ"מ נראה שיש להניח לכתחילה שקדים גם אצל בשר עוף, אלא במקום שאין לו שקדים אין לאסור בשביל זה האכילה, דכל מאי דאפשר לן לתקוני מתקנינן, ותו דלא גרע מחלב אשה דבסמוך שחשו למרה"ע, אבל אם אין לו שקדים אין לאסור האכילה בשביל זה כמו בחלב אשה".

והנה טובא יש לתמוה בט"ז זה, חדא, והיא תמיהת הרעק"א ד"ה כמו, איך יליף הט"ז מחלב אשה לאסור בשר עוף בחלב שקדים, הא בחלב אשה רק בשר בהמה אסור מפני מרה"ע, עיי"ש<sup>2,3</sup>. ותו נראה לתמוה אמאי כתב דאם אין לו שקדים "אין לאסור האכילה בשביל זה", הלא לשיטתו (בסק"ה) אסור גם לבשל בחלב שקדים (ונחלק על השי"ך דאין בבישול גזירת מרה"ע)? ובשלישית קשה, דאי חלב שקדים "לא גרע מחלב אשה" וגזרו ב"י משום מרה"ע, מהו דבריו ש"דברי רמ"א (שמתי"ר) נכונים"? וברביעית תמוה, דמסתברא דאי דין "אין לו שקדים" חשיב דיעבד, לא היי' להו לרבנן למיגזר כלל בחלב אשה, דהא בחלב אשה אין לו כל עצה לתקוני, ומאי שנא מחלב שקדים כש"אין לו שקדים"? [ובלא דברי הט"ז איכא למימר דשאני חלב אשה דהוי חלב ממש מחלב שקדים דלא הוי כ"א משקה לבן הדומה לחלב (וועד שתמה בפרישה דמאי שנא חלב שקדים מיין אדום דלא גזרו בו משום שדומה לדם), אבל להט"ז דחלב שקדים "לא גרע מחלב אשה" תמוה כנ"ל].

ח) והנראה לומר דהט"ז הבין דמה שמחלק הרמ"א בין בשר עוף לבשר בהמה בחלב שקדים [וכן בחלב אשה] היינו רק באופן שבישולם מתחילה יחד, אבל בלא בישול ליכא איסור מרה"ע לפי שאין מרה"ע בדרבנן (וכהבנת השי"ך סק"ו בדעת הרמ"א). ומעתה מובן דשפיר דימה הט"ז חלב שקדים לחלב אשה, דודאי גם מה שאסר לכתחילה אף בבשר עוף היינו דוקא באופן שנתבשלו מתחילה [כיון שקאי על דברי הרמ"א, וכמובן ממ"ש "ואף כי דברי רמ"א נכונים מ"מ נראה כו"ן], וא"כ כשם שבחלב אשה גזרו בבישול משום מרה"ע אע"פ שאין לו עצה לתקוני, כן יש לנו לאסור הבישול משום מרה"ע אף אם אין לו שקדים, דמה שאין לו עצה לתקוני בחלב אשה חשיב כ"אין לו שקדים" בחלב שקדים, ואם

נתיר לו לבשל בלא שקדים הוי כלכתחילה, ומחלב אשה ילפין דאין לנו להתיר בכהיג לכתחילה. ועדיין למד הטיז מחלב אשה דין האכילה בחלב שקדים, דאף שבאמת יש להניח שקדים לכתחילה, מיימ באם אין לו שקדים אין לאסור בשביל זה האכילה, דכשם שחלב אשה שאין בו עצה לתקוני שרי בדיעבד (אחר הבישול), כן שרי חלב שקדים באם אין לו שקדים, דדינא שקול. ומעתה התיישבו בטוב הקושיא השני והרביעית.

ולענין שאר הקושיות י"ל בדוחק קצת זכוונת הטיז לומר דכשם שבחלב אשה חשו בבשר בהמה למרהייע אעיג דליכא עצה לתקוני, אי"כ בחלב שקדים דאית ל"י עצה דהנחת שקדים כשמניח בו בשר עוף י"לא גרע מחלב אשה" כשמניח בו בשר בהמה, דכשם שהתם חשו למרהייע אף שאין לו העצה דהנחת שקדים, לפי שזה חשיב לכתחילה, כן יש להצריך להניח שקדים בבשר עוף בחלב שקדים, דגיז חשיב כלכתחילה. והיינו דמייש שידברי רמ"א נכונים" כוונתו לפי שהתם קאי רק בבשר בהמה ואה"נ דבשר עוף מותר, רק כיון שהכא אפשר לתקוני בהנחת שקדים לכך יש להצריכו להניח שקדים לכתחילה. ובזה אי"ש גם הקושיא הראשונה וגם הקושיא השלישית.<sup>4</sup>

ט) ומעתה יבואר דלא יקשה ברמ"א אמאי לא חשו לגזור בהנאה משום מרהייע. דהעולה מכהני"ל הוא דלחומרת הטיז יש להניח שקדים גם בבשר בהמה בחלב שקדים שלא נתבשלו מתחילה לפי שלא גרע זה מבשר עוף בחלב שקדים כשבישלם יחד מתחילה, אמנם להרמ"א לא גזרו בזה כשם שלא גזרו בבשר עוף אפילו כשבישלם יחד מתחילה. ונמצא שלהרמ"א אין אופן שאסרו האכילה בחלב שקדים ובחלב אשה, דאם לא בשלם יחד הרי לא גזרו מלכתחילה כיון שלא הוי אלא דרבנן, ואם בשלם מתחילה שוב חשיב כדיעבד ולא גזרו בדיעבד משום מרהייע אפילו באכילה, ושפיר מובן דודאי לא יגזרו נמי אהנאה, ואי"ש.

י"ד) ותנה י"ל דאף לחומרת הטיז, דווקא באכילה החמירו לכתחילה אטו אכילת בשר עוף בחלב בדרך בישול או אכילת בשר בהמה בחלב אף שלא בדרך בישול לפי שהם אסורים מדרבנן, אבל בהנאה כיון שאינו אסור אפילו מדרבנן וכמייש הרמ"א בס"א, בזה לא גזרו משום מרהייע ואפילו לכתחילה לא הצריכוהו להניח שקדים. וגם להבנת הפמ"ג סק"ו בדברי התורת חטאת שבדרך בישול אסור גם בשר עוף בחלב שקדים, ורק שלא בדרך בישול התיירו בשר

עוף, י"ל דבדרך בישול לא הוצרכו לגזור על הנאה כיון שכבר אסרוהו בבישול, ושלא בדרך בישול הרי ההנאה מותרת מהתורה, דכשם שאכילה אינה אסורה אלא דרך בישול כמו"כ הנאה אינה אסורה אלא בדרך בישול [וכמ"ש הפרישה סק"א דדברי הטור "וויינו אסור מן התורה אלא דרך בישול" קאי גם על הנאה], וא"כ לעולם לא יטעה באיסור דאורייתא, וגם לא יטעה באיסור דרבנן כיון שלעולם חכמים לא גזרו על הנאה וכני"ל מהרמ"א ס"א. אמנם אכילה שלא בדרך בישול אסרוהו חכמים ועל כן שפיר איכא בהו מרה"ע בדרבנן.

יא) אמנם עדיין אין מובן לכל הני תירוצים דלעיל, אמאי לא אסרו חכמים הנאת בשר בהמה בחלב בהמה אף שלא בדרך בישול, והלא בזה יש לחוש למרה"ע בדרבנן?

ואפשר דלא גזרו בהנאה גרידא לפי שעיקר תשמיש המאכל הוא לאכילה ולא הנאה, ולא ראו לנכון לגזור בדבר שאינו עיקר תשמישו. או אפשר דדבר המבושל ניכר לעין שנתבשל, ולא חשו למרה"ע שיחשוב הרואה שבישלם כיון דניכר שלא נתבשלו<sup>5</sup> [ולא חשו למיעוט אופני בישול שאינם ניכרים לעין, וכמו מ"ש הפמ"ג בהפתיחה דגם בנפל לתוך התבשיל והוציאוהו מיד אסור]. או אפשר דדוקא באכילה חיישינן טפי מבישול והנאה משום דתקיף ל"י יצרי, וכמ"ש בהערה 1 מהאחרונים.

### הערות בשוה"ג - אותיות קטנות, הצמדה ימינה

1) אמנם צע"ק, דליסוד הדברים הנ"ל תמוה אמאי לא גזרו בחלב שקדים וחלב אשה בבישול מצ"ע, והרי בזה לא שייך הך טעמא דאינו מצוי שיבשל דלפי שבאמת מותרים הם באכילה ויבוא לבשל לצורך אכילה דזהו דבר המצוי, ומאי שנא בישול מאכילה? ובשלמא בחלב אשה י"ל דכיון דאסור באכילה אפי' בדיעבד ורק "אם נפל לתוך התבשיל בטל וא"צ שיעור" (וכתבת הרעק"א ד"ה כמו, ודלא כהט"ז סק"ד דמותר בדיעבד), להכי ליכא למיגזר בבישול מצ"ע, אבל בחלב שקדים דמותר באכילה באם מניח אצלו שקדים, עצ"ע כני"ל. ובדוחק קצת י"ל דכיון שלא גזרו חכמים בבישול כלל, לא מצאו לנכון למיגזר נמי בהכי. או די"ל כמ"ש

האחרונים דבאכילה חיישינן טפי מבישול והנאה משום דתקיף ליי צריי, ולהכי גם בחלב שקדים דמותר באכילה לא ראו חכמים למיגזר נמי אבישול מפני מרהייע.

2) וראה שם. דתמה עוד איך למד מחלב אשה להתיר באם אין לו שקדים כיון דחשיב דיעבד, הא בחלב אשה אף בדיעבד אסור ואינו מותר אלא "אם נפל לתוך התבשיל" דאז אינו ניכר? אבל עייז "ל בפשטות, ד]הרעק"א הבין דהך דמותר בדיעבד בנפל לתבשיל היינו מפני שאז אינו ניכר וליכא מרהייע, ולהכי תמה כני"ל, אמנם אפשר ד]הט"ז הבין דהך דמותר היינו בנפל בשוגג, דאי נפל במזיד אסור משום קנסא כמיש להדיא בשייך ססיו סקיי"א (נסמן בהרעק"א ד"ה ואם נפל), אבל בנפל בשוגג אעייג דניכר לא שייך הך קנסא ולעולם דינו כדיעבד, ולהכי שפיר למד הכא חלב שקדים דלא שייך ביי קנסא (כיון שאינו עובר אדברי חכמים) מחלב אשה להתיר.

3) וראה מייש ביד יוסף ליישב, דדעת הט"ז דהרמ"א דמתיר בשר עוף בחלב אשה קאי רק בבישול, אבל באכילה אפילו בשר עוף אסור, והכא גבי חלב שקדים מיירי רק לענין אכילה, ושפיר מייתי הט"ז ראי ממש. אמנם דבריו צעייג, דנוסף לזה שזוהי עוף בחלב אשה אסור באכילה הוא חידושו של הט"ז ואייז כתוב להדיא ברמ"א ואייכ צייע כיצד מייתי מיני ראי לחלב שקדים הלא לפי"ז צעייג במה קאי הרמ"א כשמחלק בין בשר עוף לבשר בהמה גבי חלב שקדים, אי מיירי באכילה נמצא שסותר דברי עצמו, דלהט"ז הלא חלב שקדים "לא גרע מחלב אשה" ואייכ אמאי הכא מותר אפילו באכילה והתם (בחלב אשה) אסור באכילה? [ודוחק לומר דבזה עצמו נחלקו, דלהרמ"א גרע חלב שקדים מחלב אשה ולהט"ז לא גרע, דזה לא משמע כייכ מלשונו. אבל ראה הערה הבאה]. ואי גם הכא מיירי בבישול ואה"נ דבאכילה מודי הרמ"א דנמי אסור מהו שכתב הט"ז "ואף כי דברי רמ"א נכונים מיימ נראה כווי", דמשמע מזה שכוונתו לומר דאף שלרמ"א בשר עוף בחלב שקדים מותר, מיימ נראה דיש לאוסרו לכתחילה, והלא גם לרמ"א כן הוא ומדינא?

וראה גם מייש בסי עצי העולה כלל אי חוקי חיים אות יז, דהט"ז ס"ל כהשייך סק"ח דלדעת המחבר אין חילוק בין בשר עוף לבשר בהמה לענין מראית העין, ומזה הביא ראי לדבריו. אמנם דבריו תמוהין, דלדבריו סובר הט"ז דבעינן שקדים בעוף מדינא

ומהו שכתב "וואף כי דברי רמ"א נכונים" דמשמע שמסכים עמו לעינן עיקרא דדינא? וגם צ"ע בדבריו שהוכיח מהט"ז סק"ה הכותב דבבשר עוף [בחלב טהורה] יש לחוש טפי ועיי' דס"ל כדעת המחבר, והא הט"ז שם קאי גם לשיטת הרמ"א? [ומה שפירש דהט"ז הוכיח שאין לאסור האכילה במקום שאין לו שקדים מדברי רמ"א דמשמע שאסור לבשל רק לכתחילה אבל בדיעבד לא אסור האכילה ולא פירש שהוכיח מדברי המחבר עצמו שהתיר בנפל לתבשיל, הוא לפי שבדברי המחבר אפשר להבין כהבנת הרעק"א שבהערה 2 דנפל לתבשיל לא הוי דיעבד].

4) אמנם אפ"ל באו"א (ובדוחק קצת), דבאמת מודי הט"ז דגרע חלב שקדים מחלב אשה [דזה הוי חלב ממש וזה משקה הדומה במראהו לחלב, כנ"ל בפנים], ושיעור דבריו כך הוא: בתחילה מביא דברי הרמ"א דעוף מותר מדינא אף בלא שקדים ומסכים עמו לענין עיקרא דדינא ("וואף כי דברי רמ"א נכונים וכו'"), ואח"כ מוסיף דאף שזה מותר מדינא, נראה לו מסברא דילי' ליתן עצה טובה ולהחמיר שיניח שקדים גם אצל בשר עוף, ולפי שאי"ז כ"א חומרא בעלמא ולא מדינא אזי א"צ להחמיר היכא דאינו יכול ("אין לו שקדים"). ומ"ש דלא גרע מחלב אשה אין כוונתו להשוות ביניהם בלימוד גמור, אלא ר"ל **דכל היכא דאפשר** לא גרע מחלב אשה, דכשם שאסור הרמ"א בבשר בהמה הי"נ נראה להחמיר בבשר עוף, דלמה שלא יחמיר היכא דיכול. ופירוש דבריו "אבל אם אין לו שקדים אין לאסור האכילה בשביל זה כמו בחלב אשה", היינו דאף בבשר בהמה אם אין לו שקדים אין לאסור האכילה בשביל זה דשקדים צריך רק לכתחילה, וודאי לא נתכוון הט"ז ש"אין לו שקדים" חשיב כדין **דיעבד** "נפל לתבשיל" **גבי חלב אשה**, אלא ר"ל דבמקום שאין לו שקדים א"צ להחמיר **כפי שהחמירו בחלב אשה לאוסרו**, אלא דבאמת יש להתירו כיון דעכ"פ קיל מחלב אשה דבסמוך. ובזה א"ש תמיהת הרעק"א הראשונה [וכן קושייתו שבהערה 2], וכן הקושי' השלישית והרביעית, וק"ל.

5) ובסברא זו דדבר המבושל ניכר לעין א"ש נמי מ"ש השי"ך לעיל בסק"ו לגבי הסברא דדוקא בבשר בהמה יש להניח שקדים לפי שהרואה יחשוב שעובר איסור דאורייתא, ד"לפי זה צריך לומר דמייירי בבישול [פירוש, דמייירי באכילת דבר שנתבשל כבר, אבל אינו מייירי בבישול עצמו], דהלא לשיטתו אין מרה"ע בבישול, דאי לאו הכי אפילו בשר בהמה ליכא איסורא דאורייתא וא"צ להניח שקדים", דלכאורה יש לתמוה הא סוכ"ס יחשוב הרואה

שאוכל בשר בהמה בחלב בהמה שנתבשלו יחד? אבל לדברינו אי"ש, דכל שנתבשל ניכר הוא לעין, וליכא למיחש שיחשוב שנתבשלו קודם לכן.



## בענין אמירת שהחיינו בקריאת המגילה ביום

הת' מנחם מענדל קפלן  
 ≈ תות"ל 770 ≈

### המשך מגילון הקודם

ד. ואולי י"ל הביאור בכ"ז ובהקדים:

בלקו"ש לימים אחרונים של פסח - התנש"א, מקשה כ"ק אדמו"ר שליט"א על לשון הרמב"ם בהלי שבת פכ"ט הכ"ג "כל לילי: יום טוב וליל יוה"כ אומרים שהחיינו ובשביעי של פסח אין משרכין שהחיינו מפני שאינו רגל בפני עצמו וכבר בירך על הזמן בתחלת הפסח" דלכאורה למה האריך הרמב"ם בטעם שאין מברכין שהחיינו בשביעי של פסח וכתב לא רק "שאינו רגל בפני עצמו" אלא הוסיף גם "וכבר בירך על הזמן בתחלת הפסח".

ומקשה ג"כ על דברי כ"ק אדמוה"ז בשו"ע הלי פסח סת"צ סע"י יב, אשר שם מבאר ש"אין אומרים בקידוש של שתי לילות [האחרונים] כיון שכבר אמרו בבי לילות הראשונים של פסח" דלמה לא הביא כלל טעם האי דהרמב"ם ד"אינו רגל בפני עצמו". ועיי"ש בארוכה בראיות ברורות וחיזוק הקושי כו', עיי"ש.

ולבאר זאת כותב כ"ק אדמו"ר שליט"א בהמשך השיחה שמה וז"ל "ויש לומר דטובא קמ"ל בהוספה זו, ובהקדים מה שיש להסתפק בגדר ברכת הזמן על המועדים די ש לבארה בשני אופנים:

(א) החיוב הוא כמו ברכת שהחיינו על מצות הבאות מזמן לזמן או על פרי המתחדש מזמן לזמן וכיו"ב, שהוא מצד החידוש שבדבר, וכן בענינו, שברכת הזמן על המועדים היא מצד החידוש בהגיע זמן מיוחד זה.

(ב) ברכת הזמן על המועדים היא על כללות זמן המועד, דנוסף על המצוות שחייבים בהן בכל מועד ומועד, יש חיוב ברכה על עצם זמן המועד (היינו לא מצד חידושו אלא בגלל עצם היותו זמן מועד), עכ"ל. (ומבאר שם מה תהי הנפקותא, ואכ"מ - עיי"ש בארוכה).

ובהמשך השיחה כותב כ"ק אדמו"ר שליט"א "ועפ"ז יש לבאר טעם הוספת הרמב"ם בטעם אי אמירת שהחיינו בשביעי של פסח (מפני שאינו רגל בפני עצמו) וכבר בירך על הזמן בתחלת הפסח":

זה שאין מברכים שהחיינו בשביעי על פסח לפי שאינו רגל בפני עצמו, יש לבאר בשני אופנים - בהתאם לשני האופנים הנ"ל:

(א) כיון שאינו רגל בפני עצמו רק המשך לימים הראשונים, מעיקרא אין חיוב לברך שהחיינו, כיון שאין כאן חידוש, שהרי לא "הגיענו" למועד חדש.

(ב) בעצם יש חיוב ברכת שהחיינו על שביעי של פסח, כי כל רגע ורגע של המועד חייב בברכה, אלא כיון ששביעי של פסח אינו רגל בפני עצמו, לכן, הברכה שבירך בתחילת החג פוטרת גם החיוב שלו.

ויש לומר, שזוהי כוונת הרמב"ם (ועד"ז רבינו הזקן בשולחן) שאין אומרים שהחיינו בשביעי של פסח לפי ש"כבר בירך על הזמן בתחלת הפסח", היינו כאופן הבי הנ"ל, שבעצם יש חיוב לברך שהחיינו גם בשביעי של פסח, אלא שחיוב זה נפטר בברכתו שבירך "בתחילת הפסח" (כיון שאינו רגל בפ"ע). ע"כ דברי כ"ק אדמו"ר שליט"א הנוגעים לענייננו.

אשר לפיכ"ז נמצא שבענין החיוב דברכת שהחיינו במועד סובר כ"ק אדה"ז ני"ע כהרמב"ם ז"ל, שהחוב הוא על עצם הזמן דהמועד.

ה. והנה כ"ז מדובר לכו"ע בנוגע להשלש רגלים, אולם בנוגע לראש השנה ויוה"כ תנן במס' עירובין (מ, ב) "ואמר רבה כי הוינא בי רב הונא איבעיא לן מהו לומר זמן בראש השנה וביום

הכיפורים כיון דמזמן לזמן אתי אמרינן או דילמא כיון דלא איקרו רגלים לא אמרינן...", ובהמשך הגמ' שם נחלקו - רב ושמואל אומרים אין מברכים בהם זמן, ורב חסדא אמר מברכים. ובמסקנת הגמ' שם "והלכתא אומר זמן בר"ה וביוה"כ". (ובירושלמי ג"כ נחלקו הברייתות בפסחים פ"י הי"ה ואכ"מ.)

ובנוגע לחנוכה ופורים (שאינם מועדי אורייתא, אלא תקנת חז"ל) מצינו דיעות שגם הם מביאים חלות חיוב של שהחינו. דהנה בסי' בית הבחירה אשר להר"מ מאירי ז"ל איתא בחידושו מסי' שבת כג, א. וז"ל "מי שאין לו להדליק ואינו במקום שיהא אפשר לו לראות יש אומרים שמברך לעצמו שעשה נשים ושהחינו בלילה הראשונה... והדברים נראין". עכ"ל. כלומר - שגם על העצם זמן דהמועד (אפי' בלא עשיית המצוה כו') מברכים שהחינו.

ובספר מור וקציעה אשר להר"י עמדין ז"ל כתוב על הטור או"ח סי' תרצ"ב וז"ל "ושהחינו ראוי לברך זמן על היום, ואף שהוא מדברי קבלה, צריך חזוק כשל תורה ויותר, ביסוד מפני תקפו של נס שהיה בו, וכיון דמזמן לזמן קאתי, הרי הוא לענין זה ככל מועדי ה' שמברכין עליהם זמן, וזמן לא בעי כוס, דהלכתא אומרו אפילו בשוק". עכ"ל.

ו. ועי' כהני"ל לכאורה אפשר לבאר א. דברי הצי"צ הני"ל ב. דברי השער הכולל הני"ל.

א) דברי הצי"צ: דהנה נשארנו לעיל בתמי': למה לא הביא הצי"צ דברי התוס' הרא"ש, והמרדכי, אלא, בחר דוקא בדברי המגיד משנה. אשר כני"ל. קושייתו תקבל תוקף גדול יותר ע"י המקורות הקדמונים יותר כו'. וכן עדי"ז הך למה הביא המבואר שם ע"ד זה שביום ישנה פרסומי ניסא העיקרית כו'. גם אמרו "שוב ראיתי שכן פסק הרמ"א" טעון ביאור וכני"ל (סי'ג) בכ"ז בארוכה.

די"ל שר"ת הרא"ש המרדכי וסייעתם סוברים כאופן הא' בהחקירה (הני"ל) דחיוב ברכת הזמן דמועד היא כמו ברכת שהחינו על מצות הבאות מזמן לזמן או על פרי המתחדש כו' שהוא מצד החידוש שבדבר, וע"כ סוברים הם שקריאת המגילה ביום דורש ברכת שהחינו נוספת, מפני היותו במדה מסיויימת מצוה

חדשה, כלומר מכיון שיש בהקריאה דיום ענינים שלא היו בהקריאה בלילה - ולדוגמא: הפרסומי ניסא מתבצעת דוקא בקריאת היום, ושקריאה זו דוקא הייתה עיקר התקנה, (וכמו משלוח מנות וכ' שתקנתם דוקא ביום היא), וכני"ל.

ולכן בנוגע לאמירת שהחיינו - פסקו שצריכים לאומרה ביום ג"כ, שהרי, קריאה זו הוא ענין חדש (עכ"פ) לגבי חיוב הברכה דזמן.

אולם לשיטת הרמב"ם וכ"ק אדה"ז, שהברכה דזמן - חיובת במועד היא (כאופן הבי' הני"ל) על כללות זמן המועד כלומר, חיוב ברכה על עצם זמן המועד. וכני"ל.

וע"כ, בשגם שהקריאה ביום היא ענין חדש וכ' מ"מ, הרי הברכה אינה (רק) על המצוה - שה"ה מזמן לזמן, אלא, (גם) על העצם זמן המועד. וע"כ, מכיון שאומרים שהחיינו בלילה, כבר פוטרים כל החיוב שחל עלי' מטעם המועד, והי"ה ע"כ פעולה נמשכת. ולכן אין לאומרה עוה"פ ביום.

ונמצא מובן שא"א להקשות על פסק כ"ק אדה"ז מהא דפסקו אחרים כ' דהרי, פלוגתא זו תלויה בסוגי' רחבה - גדר ברכת הזמן דהמועדים, שהוא ענין כללי כ' ולכן לא הזכירם כ"ק הצ"צ בשאלתו הני"ל.

ברם, מה שכן הקשה כ"ק הצ"צ הוא מהא דכתב המגיד משנה שם, וכן מהא דכתב המ"י "שכן נהג הר"מ". כלומר שמוה מובן, שאפילו לאופן הלימוד דהרמב"ם בגדר ברכת זמן על המועדים, ישנו מקום לפסוק לעשות שהחיינו ביום ג"כ. ואח"כ הוסיף שלו יהא ספיקא דדינה, הרי אינו עובר על לא תשא מ"מ. דהיינו, איהי"נ לשיטת המאירי והמו"ק הני"ל יש לדמות פורים שהוא רק דברי קבלה למועדי אורייתא אבל סו"ס ספיקא דדינה נשאר - ואפי' לשיטתם (דהרמב"ם ואדה"ז) הרי כ"ז נוגע רק לדברי דעת יחידים.

ולפי"ז יובן ג"כ הא דהוסיף הצ"צ "שוב ראיתי שכן פסק הרמ"א". היינו לא שלא ראוהו ע"ע או שכחוהו ת"ו, אלא שהרי סו"ס כן פסק הרמ"א - ומכיון שישנו כמה וכמה טעמים (כני"ל)

להגיד אמירת שהחיינו ביום ג"כ אפי' אם תלמוד שהחיוב דשהחיינו במועד שונה היא מכל ברכת שהחיינו אחרת.

ולפי"ז לכאורה י"ל שאיי"כ מחלוקת בעצם הסברא וכו', **ואדרבה**. להסברות וכו' דכ"ק אדה"ז הסכים הצ"צ בפשטות, אלא, שסו"ס בנוגע **למעשה** בלבד סבר שמ"מ יש לאומרה (מטעמים הני"ל). ואולי אפשר לומר יתירה מזו - שכ"ק אדה"ז נהג לעשות ברכה בעצמו! וכמו שהזכרנו שכן הייתה הנהגת הרמב"ם ג"כ. אלא רצה אדה"ז לפסוק ולקבוע חיוב כו'.

ואולי י"ל שזהו הכוונה דהשער הכולל יומסתמא אינו חולק על מורו זקנו אדמו"ר הזקן ולא ביום היינו שלברכת שהחיינו ביום אין הכרח... כלומר זהו כשמדברים מעיקר הדין, אבל הצ"צ חולק רק בהנוגע **למעשה** - וע"כ אפי"ל שאינו חולק".

ואפשר שמהאי טעמא לא שאל כ"ק אדהצ"צ את זקנו כ"ק אדה"ז מכיון שאין זה דבר התלוי בסברא וכיו"ב כני"ל אלא פשוט פלוגתא רק בנוגע למעשה כו'. ולכאורה לפיכ"ז נמצא הכל מובן שפיר.



## ש ו נ ת

### רשימת ספריו של כ"ק אדמו"ר שליט"א בלוח "היום יום"

הת' ברוך הרשקוביץ  
≈ תלמיד בישיבה ≈

לפני שבוע ימים יצא לאור מהדורה חדשה של הלוח "היום יום" אשר לכ"ק אדמו"ר שליט"א וברצוני להעיר כמה הערות בנוגע לרשימת ספריו של כ"ק אדמו"ר שליט"א המופיעה בשלשלת היחס וראשי פרקים מתולדות בית רבינו (בע' 40 - 39) אשר בראש הלוח.

1) במשך השנים יצאו כמה וכמה ספרים בבחי' ליקוטא בתו ליקוטא מתוך ספריו של כ"ק אדמו"ר שליט"א בכדי להקל על הלומד נושא מוסיים שימצא את כל תורתו של כ"ק אדמו"ר שליט"א בנושא זה מובאים לפונדק אחד. האם יש למנות ספרים אלו בתוך רשימת ספריו של כ"ק אדמו"ר שליט"א אע"פ שהכל כבר נדפס או בלקוי"ש, או באג"ק, או בשיחות קדש והתוועדויות!!

השאלה היא בנוגע לספרים אלו המנויים ברשימה זאת: חידושים וביאורים בשי"ס. חידושים וביאורים בהלי' בית הבחירה להרמב"ם. תורת מנחם תפארת לוי יצחק. תשובות וביאורים (קובץ ליובאוויטש). ביאורים לפרש"י עה"ת וני"ך (צ"ל ה' כרכים ולא ג'), וכפי ההוצאה החדשה של ספר זה). ליקוט י"ד כסלו תשל"ט. יגדיל תורה (ירות"ו). תשובות וביאורים בשו"ע (צ"ל שערי הלכה ד' כרכים, כפי ההוצאה החדשה של ספר זה ע"י היכל מנחם). מגבעות אשורנו. ביאורים לפרקי אבות. ספר השליחות ספר מעייני הישועה. יין מלכות על הרמב"ם. ליקוט הוראות מנהגים וביאורים בעניני שידוכים ונישואין. קובץ שמחה ובטחון בהי' תורת מנחם - הדרנים על הרמב"ם ושי"ס. קובץ כ"ח סיון - יובל שנים. קובץ י"ג אייר - ארבעים שנה. לקוטי שיחות ביאורים בלקוטי לוי"צ על אגה"ת. יום מלכנו. קוני "סיום והכנסת ס"ת". קובץ כ"ב שבט (תשנ"ג). ביאורים בהי' תורות שמאר הבעש"ט בגי"ע.

גודל הזכות של כל עורכי ליקוטים אלו במקום עומד אבל לכאוף למה נכנסים ליקוטים אלו שהם מתוך ספריו של כ"ק אדמו"ר שליט"א לרשימת ספריו של כ"ק אדמו"ר שליט"א. ואם להגדיל הרשימה באו, יש עוד להוסיף:

שלחן המלך (ע"י מכון אהלי שם) בי' כרכים. שערי גאולה (ע"י היכל מנחם) בי' כרכים. שער האמונה (ע"י היכל מנחם). מצות הצדקה (ע"י היכל מנחם). תורתו של משיח ועוד כמה וכמה ספרי ליקוט כאלו.

2) בנוגע להספרים ביאורים בפרש"י עה"ת וני"ך ביאורים לפרקי אבות וספר לקוטי ערכים המנויים ברשימה, הרי הם כבר בכלל לא מובאים בלשונם המקורי אלא הם קיצורים ותמצותתים וכיו"ב. וכאמור לעיל וכמובן וגם פשוט אין זה גורע כלום

כמעלת הספר ואם צריך להכניסם חסר בהרשימה: (1) כללי - רשיי  
(2) כללי רמב"ם.

(3) קובץ מנהגי חב"ד - בעניני הריון, לידה, ברי"מ וכו',  
שעל שער הספר מופיע שהוא מלוקט מכתבי רבותינו נשיאינו ולא  
רק מתורתו של מכ"ק אדמו"ר שליט"א ואפי' מה שמלוקט מכתבי  
כ"ק אדי"ש נכלל בפרט (1).

(4) עוד מנויים ספרים שמופרכים לגמרי להחשיבם לספריו של  
כ"ק אדמו"ר שליט"א והם: ספר השלוחים (תמונות השלוחים וביב  
שי ד' כרכים), וספר ימי בראשית שהוא ספר אודות כ"ק אדמו"ר  
שליט"א ולא ספר של כ"ק אדמו"ר שליט"א.

(5) עוד יש להוסיף בהרשימה קובץ צדיק למלך - ה' קובצים,  
גלגל ריבוי האגרות קדש המתפרסמות שם לראשונה ואולי יופיעו  
במוקדם או במאוחר במילואים לסדרת אגרות קודש.

≈ ≈ ≈

## הערה בס' לקוטי ערכים בש"ס וברמב"ם

הנ"ל

בעי' לז תחת ערך גאולה מתחיל: "הצפני לביאת המשיח..."  
והמעייין בהמקור לקו"ש חלק בי נוכח לראות שאין זה קשור  
לצפני כלל וכלל. וזה מחזק את מה שכתבי בהערתי הקודמת בפרט  
(2)

~~~~~

## הסכמת צדיק לכל הקורות אות

הנ"ל

בלקו"ד ח"א שיחת כי כסלו ל"ז בי "דער גאנצער ענין  
התפיסנ איז געווען בהסכם כ"ק רבינו הגדול ניט נאר כ"ק  
רבינו הגדול נאר כל צדיק וצדיק הוא מושל ושולל על כל  
ענינים הגשמים איז במילא דאס וואס דארף טרעפן מיט א צדיק

איז דאס ניאר בהסכמת הצדיק"י עכלה"ק ועי"ש שמביא ע"ז את הסיפור ב... עי"כ רבינו הזקן את העגלה בע"ש ודי סוסים לא יכלו להזיזה ממקומה. ומשמע מזה שלא זו בלבד שהצדיק יכול להחליט אם הוא מסכים להענין או לא אלא שאפ"י כשכבר הסכים, הענין הוא תחת שליטתו וממשלתו. ולכא"י צ"ע מהגמי (ברכות הי"ב) ר' יוחנן חלש על לגביה ר' חנינא אי"ל חביבין עליך ייסורין אי"ל לא הן ולא שכרן אי"ל הב לי ידך, יהב לי ידיה ואורמיה ואמאי לא לוקים ר' יוחנן לנפשיה אמרי אין חבוש מתיר אי"ע מבית האסורים וועי"ש ברש"י ד"ה ביר שרי יוחנן חוה "גברא רבאי" ומשמע מזה שכשכבר קיבל אי"ע את הייסורים (כמ"ש שם בברכות הי"אף ייסורים לדעת"י) אי"א לו להפטר מהם מעצמו כי הוא כמו תבוש (כביכול) והרי כ"ק אדה"ו היי לכא"י חבוש כפשוטו



### הערות וציונים ללקו"ת

הח' יוסף יצחק קעלער  
 ≈ תות"ל 770 ≈

בלקו"ת קדושים כט, ב (בד"ה וכי תבואו אל הארץ ונטעתם): והנה כתיב ששם עלו שבטים כו' להודות לשם הוי' - כמבואר כ"ז במק"א ע"פ ואני נתתי לך שכם אחד כו' ע"ש באר היטב (שם כט, ג שו"ה כמבואר)

ולהעיר שהכוונה לד"ה זה משבת פי ויחי תקסי"ג (הנחת ר' משה בן אדה"ז). נדפס בסה"מ תקסי"ג ע" עט - עט.

[הנחת אדמו"ר האמצעי נדפסה ב(הוספות לספר) תורה אור קב,

א]

והנה באוה"ת ויקרא ע"י קמג נדפס (מכ"י 28 רכד, ב) תחלת ד"ה זה שבלקו"ת (אלא שבמקום כט, ב: ויש להבין ענין התודאה והחילול - כמו בחלו נרו עלי ראשי (שם כט, ג שו"ה כמו). נכתב: ויש להבין ענין התודאה והחילול שאנו בעמוד ויובן בהקדם שיטה אי שיטה כמו בחלו נרו על ראשי

וכני שהכוונה לדף שבו נעתק מאמר זה (ואני נתתי) דתקסיג  
(הנחת ר' משה) בתוסי' הגהות. (וראה גם באוה"ת ויקרא ע"י קמ  
(וע"י קמב) שמציין לדי"ה זה?)

[להמשך המאמר בלקו"ת ראה די"ה זה במאמרי אדה"ז - אתהלך  
לאזניא די"ה בזהר קדושים (ע"י ריג) [הערות וציונים מכ"ק  
אדמו"ר שליט"א יט, א - עיי"ש. נסמן גם במראי מקומות הוצאת  
תשד"מ דף לח ע"א] שנדפס בתוסי' הגהות באוה"ת קדושים ע"י  
קלו]

