

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

קובץ

הערות התמימים ואנ"ש

770 בית משיח

גיליון כו (תקמו)

ש"פ כי תבא תשפ"ג - שנת הקהל



יו"ל ע"י מערכת "הערות התמימים ואנ"ש"

בית משיח 770

חברי המערכת:

הת' יוסף יצחק שי' הלוי באשה
הת' שמשון יעקב מרדכי שי' בלוח
הת' שניאור זלמן שי' גורביץ'
הת' עוז שי' הלוי גת
הת' ישראל שם טוב שי' הכהן כהן
הת' יוסף יצחק שי' הכהן כהן
הת' שניאור זלמן שי' ניסילעוויטש
הת' אוריה שי' סילברמן
הת' יהודה לייב שי' קנדל
הת' לוי יצחק שי' קעניג

הקובץ הבא יצא לאור אי"ה לקראת ש"פ נצבים זילך הבעל"ט

הערות ניתן להגיש עד יום שלישי לא' מחברי המערכת
או בתיבת ההערות שבצד ספריית גאולה ומשיח ב"770

דואר אלקטרוני (לשליחת הערות וחדו"ת ולהצטרפות

לרשימת התפוצה) : heores770@gmail.com

ניתן להגיש כעת הערות, פלפולים וחדו"ת בקשר עם
הוצאתו לאור של ספר פלפולים לרגל ט"ז אלול הבעל"ט

לתרומות והקדשות (Zelle):

3473253722

פתח דבר

בשבח והודיה להשי"ת ובעמדנו בסיומה של שנת הקהל, "למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה'", הננו מוציאים לאור את הגיליון העשרים ושש לשנה זו - "קובץ הערות התמימים ואנ"ש בית משיח - 770".

באים אנו בבקשה נפשית לכל אחינו ורעינו אנ"ש והתמימים, חסידי חב"ד ליובאוויטש להשתתף עמנו בכתובת חידושי-תורה על מנת להוסיף בכבודו ויקרו של מלכנו, בספר הפלפולים שיצא לאור אי"ה בחודש הקרוב הבעל"ט, בהמשך לספרים שיצאו עד עתה: יום הבהיר י"א ניסן - קכ"א שנה להולדת כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח, ויום הבהיר כ"ח סיוון.

כמו כן נבקש את כל אחד ואחד מקוראינו, אשר כבודו של כ"ק אד"ש מה"מ ודאי יקר לליבו, להטות שכם לפרסום והפצת הקובץ בין מכריו וידידיו, כהוראת ותביעת כ"ק אד"ש מה"מ, וכדברי קדשו שדווקא עיי"ז מיתווסף חיות ותענוג בלימוד התורה.

ויהי רצון, שנזכה תיכף ומיד ממש לביטול כל ההעלמות וההסתרים ונחזה ב"אור פני מלך חיים" באופן ד"לא יכנף עוד מוריך", בהתגלות כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח תיכף ומיד ממש.

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

המערכת

ימות המשיח, ט"ו אלול, ערש"ק פרשת כי תבא
שנת הקכ"א להולדת כ"ק אד"ש מה"מ
שנת הקהל, ה' תהא שנת פדות גדולה

תוכן ענינים

- 7.....דבר מלכות.....
משיחת ש"פ תבא תנש"א

גאולה ומשיח

- 10נפק"מ למעשה מהחיוב לחכות לביאת המשיח.....
הת' שמואל שי' אהרונסון
קבוצה - 770 בית משיח
תורתו של משיח

- 41בשיטת אד"ש בחשש דתקנת הלל (גליון).....
הרב שלום דוד שי' גייסינסקי
מרבני 'איגוד תלמידי הקבוצה'

נגלה

- 15אדעתא דרבנן מקדש לשיטת רש"י.....
הרה"ת מאיר שלמה שי' ברנשטיין
ר"מ תות"ל המרכזית בית משיח 770

- 22ספק הגמ' בתקנת הלל עולה בקנה אחד עם הסוגיא "הפקר ב"ד הפקר".....
הת' שמואל שי' אברהם
קבוצה - 770 בית משיח

- 25האם נפגמת מצוות "בסוכות תשבּו" ע"י שנת עראי מחוץ לסוכה.....
הת' יוסף יצחק שי' הלוי באשה
קבוצה - 770 בית משיח

הלכה ומנהג

28 בדבר גובה המזווה בפתח

הרב מאיר שי' מאירי
רב בית הכנסת חב"ד וראש כולל להוראה 'שערי גאולה' קריית גת
פשוטו של צקרא

30 ארור משיג גבול רעהו לפירוש הצ"צ

הרה"ת שלום דוד שי' גייסנסקי
מרבני 'איגוד תלמידי הקבוצה' - 770 בית משיח

חסידות

32 ביאור ג' האופנים בביטול העולמות

הת' דוד שי' אלפנביין
תורת"ל המרכזית - 770 בית משיח

34 בענין זהב המבואר בדא"ח

הנ"ל

63 פעולת בכייתו של ריב"ז (גליון)

הת' שניאור זלמן שי' קעניג
קבוצה - 770 בית משיח

הוספה

37 לקוטי אמרים תניא עם ביאור מהרה"ח ר' מאיר שלום ע"ה בליז'נסקי

בעריכת הת' לוי"צ שי' קעניג
קבוצה - 770 בית משיח

דבר מלכות

משיחות ש"פ תבא, כ"א אלול ה'תנש"א

עאכו"כ שצריכה להיות האחריות והזהירות – ביחד עם הזכות – בעמדנו בחודש אלול, חודש החשבון דכל השנה שעברה, וחודש ההכנה לכל השנה הבאה, ובפרט בשנים עשר הימים האחרונים יום לחודש² – מובן עוד יותר, עד כמה צריכים לייקר כל רגע ביום (בהיותו כנגד חודש שלם), בעשיית חשבון הנפש המתאים וההכנה לשנה הבאה!

ובפרט שנוסף על חודש הסגולה דאלול – הרי זו שנת תנש"א, ר"ת הי' תהא שנת נפלאות אראנו, והכנה לשנת תשנ"ב, ר"ת תהא שנת נפלאות בכל. ויש להוסיף בינה – עם מעלת הבינה לגבי חכמה (ראי', אראנו), וחיבור שניהם יחד – הבן בחכמה וחכם בבינה, כמבואר בכ"מ³.

ונוסף על עבודת עצמו בכל הנ"ל, צריכים לדאוג גם להשפיע על יהודים אחרים שמסביבו, שגם הם יעשו את עבודתם בשלימות בחודש אלול, ובימי הסליחות, ואח"כ גם בחודש תשרי.

ועוד ועיקר – לעורר שוב אודות ההשתדלות לספק את צרכי החג לכל הזקוקים לזה, ולפני זה – הצרכים דראש השנה ("אכלו משמנים ושתו ממתקים

. יג. ומזה ישנו לימוד לפועל – בנוגע לחשבון הנפש שכל אחד צריך לערוך בחודש אלול על העבודה דשנה שעברה, על מנת להשלים את החסר או את מה שלא נעשה בשלימות; וגם לערוך הכנות מתאימות לעבודת השנה הבאה:

ובהתחשב בכך שכאו"א מישראל הוא "ביכורים" שאותם צריכים להביא "לפני הוי' אלקיך" לבית המקדש, וזה צריך לחדור בכל חייו, גם בעניני החול שלו – לא רק בימי השבת והימים טובים, לא רק בחודש אלול וחודש תשרי (המרוכה במועדות¹), אלא במשך כל השנה – מובן עד כמה צריך הוא להזהר בכל מה שהוא עושה.

ואפילו כאשר מדובר אודות מחשבה, דיבור או מעשה יחידי שנראה פחות ערך בהשוואה לשאר מחשבותיו, דיבוריו או מעשיו – אבל כאשר מתבונן בזה כראוי, שגם מחשבה, דיבור או מעשה זה הוא חלק מ"ביכורים" שמובאים לבית המקדש, לפני ה' אלקיך – והכהן אשר יהי' בימים ההם משגיח על כל תנועה שלו – ודאי שישתדל ויתחזק שכל דבר הכי קטן, כל פרט בהנהגתו, ייעשה במלוא תשומת הלב והזהירות.

ואם כן הוא בכל ימי השנה, הרי

(2) ספר השיחות תש"ג ע' 177. 179.
(3) ספר יצירה פ"א מ"ד. וראה סה"מ תרנ"ט ע' עד ואילך. ועוד.

1) ראה ב"י או"ח סתצ"ב (ד"ה ומ"ש). שו"ע אדה"ז שם ס"ב.

יקראו ואני אענה⁷: היות שישנה המציאות דקורא (יהודי), והוא נמצא במצב ד"יקראו", אין הקב"ה ממתין עד שתהי' הקריאה בפועל, אלא "טרם יקראו ואני אענה".

ואע"פ שידוע פתגם רבותינו נשיאינו (שנדפס ומפורסם⁸), ש"לא ברצוננו הלכנו לגלות ולא ברצוננו נצא מהגלות, אלא ברצון ה' כו" – הרי זה מדובר כפי שיהודי נמצא עם הרצון הפרטי שלו ("רצוננו", שהוא נפרד ח"ו מרצון ה') בעולם הזה הגשמי בעובדין דחול וכו'; אבל כפי שיהודי הוא "חד עם קוב"ה, ובפרט בחודש אלול (שאז יש מצב ד"אני לדודי ודודי לי") אין לו את רצונו הפרטי, אלא בלשון המשנה⁹ – "עשה רצונו כרצונך כדי שיעשה רצונך כרצונו" – רצונו של הקב"ה הוא רצונו של יהודי ורצונו של יהודי הוא רצונו של הקב"ה – יש בכחו של יהודי ל(פעול שהקב"ה י)בטל את הגלות ולהביא את הגאולה תיכף ומיד ממש!

- ענין הגלות הרי אינו שייך לבני כלל וכלל. כיון שמקומו של יהודי הוא – סמוך על שולחן אביו¹⁰, "לפני ה' אלקיך" בבית המקדש. וזה שהקב"ה עשה גלות הוא בכדי לעורר את עבודתו של יהודי לגלות בעולם שהוא "ביכורים" לה, ו"ישראל וקוב"ה כולא חד", ועי"ז

ושלחו מנות לאין נכון לו⁴), ועד"ז בימים שבינתיים ובמשך כל חודש תשרי.

יד. בכל הנ"ל נוסף לימוד מיוחד בנוגע להגאולה, שצריכה לבוא תיכף ומיד ממש (ע"פ כל הסימנים):

השלימות ד"תבוא אל הארץ" (וקיום מצות ביכורים בפשטות) תהי' בגאולה האמיתית והשלימה, כפי שהי' "כימי צאתך מארץ מצרים"⁵, כמדובר בפרשת ביכורים.

כיון שזהו ענין הכי עיקרי שהזמן גרמא – כי ע"פ כל הסימנים היתה הגאולה צריכה לבוא כבר לפני זמן רב – מובן שה"וענית ואמרת לפני ה' אלקיך", ובפרט בחודש אלול כאשר "רשאין כל מי שרוצה להקביל פניו והוא מקבל את כולם בסבר פנים יפות ומראה פנים שוחקות לכולם" – צריכה להיות במיוחד הבקשה (בקול רם) "עד מתי"?!... שתבוא כבר הגאולה בפועל ממש!

והיות שה"וענית ואמרת" בא מיהודי – שהוא "ביכורים" לה, "כולא חד" עם הקב"ה, וה"וענית ואמרת" נאמר "לפני הוי' אלקיך" (כולל בפירושו לפני – בפנימיותו, כנ"ל) – מובן שה"וענית ואמרת" יש בכחו להביא את הגאולה בפועל [כפי שה"ונצעק אל ה'" בגלות מצרים "וישמע ה' את קולינו גו' ויוציאנו ביד חזקה גו' ויביאנו גו' ויתן לנו את הארץ הזאת"], עד יתירה מזה – ש"טרם

(7) ישעי' סה, כד. וראה רמב"ם הל' תשובה פ"ו ה"ו.

(8) שיחת ג' תמוז תרפ"ז – נדפסה בסה"מ תרפ"ז ע' קצו. ובכ"מ.

(9) אבות פ"ב מ"ד.

(10) ראה ברכות ג, סע"א.

(4) נחמי' ה, י. וראה לקו"ש ח"ד ע' 369 ואילך.

(5) ל' הכתוב – מיכה ז, טו.

(6) פרשתנו כו, ז.

לפי שעה דגלות, ולהכניס את האל"ף – אלופו של עולם, לגלות בזה את – הגאולה האמיתית והשלימה.

ויהי רצון, שע"י ה"וענית ואמרת" דיהודי, שמבקש וצועק להקב"ה: אנא רחם והוצא כבר את בני מהגלות, והבא כבר את הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו –

ויהי רצון מהשם שזה יפעל את פעולתו, ויביא את הגאולה תיכף ומיד ממש, וכל בני"י, וכאו"א מישראל, הולכים – "תבוא אל הארץ אשר ה' אלקיך נותן לך נחלה וירשת וישבת בה, ולקחת מראשית כל פרי האדמה גו",

"וענית ואמרת" – שיהי' תיכף ומיד

ממש.

– לבטל מיד את הגלות, ולהוציא את כל העינים הטובים והנעלים שנמצאים בגלות, עד – לעשות מ"גולה" שתהי' "גאולה" (ע"י גילוי האל"ף דאלופו של עולם – הכוונה העליונה – בגלות¹¹), המעלה דתשובה שבאה ע"י הירידה בגלות.

ואע"פ ש"אחטא ואשוב כו' אין מספיקין בידו לעשות תשובה"¹² – אבל הקב"ה שלח את בני"י לגלות ("לא ברצוננו הלכנו לגלות" כנ"ל) – אלא זה בא עי"ז ש"נורא עלילה על בני אדם"¹³ רק בכדי להעלות את בני"י למעלה יותר; ובמילא, ע"י "וענית ואמרת" של יהודי יש בכחו לבטל את ההעלם והירידה

11) ראה לקו"ת בהעלותך לה, ג. ובכ"מ.

12) משנה סוף יומא.

13) תהלים סו, ה. תנחומא וישב ד.

נפק"מ למעשה מהחיוב לחכות לביאת המשיח

הת' שמואל שי' אהרונסון
קבוצה - 770 בית משיח

הקדמה

בנוגע לאמונה ביאת המשיח - פוסק הרמב"ם בספר הי"ד¹ - "וכל מי שאינו מאמין בו או שאינו מחכה לביאתו לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו וכו'".

מדבריו אלו ניתן ללמוד שני ענינים: א. חובת האמונה והצפייה יחדיו מהוות ביטוי לאמונה בתורה וממילא מי שאינו מאמין או מצפה לביאתו כופר בתורה ובמשה רבינו. ב. מלבד החובה להאמין בביאת המשיח יש חובה לצפות לביאתו.

ולכאורה דרוש הבנה בדברים אלו: א. מפני מה אדם שאינו מצפה לביאתו הינו כופר בתורה. ב. מהו גדר 'המחכה לביאתו' שכתב הרמב"ם: האם נדרש שיורגש ברגש הלב דוקא או מספיקה ידיעה כללית שיום יבוא. ואם נאמר שהציווי הוא על רגש הלב ובכל רגע, נצטרך להבין כיצד אפשרי לדרוש דבר התלוי ברגש שבלב² והרי 'לא ניתנה התורה למלאכי השרת'³?

א

ההגדרות לחובת האמונה - מפני מה כופר בתורה⁴

הנה בהלכות יסודי התורה מביא הרמב"ם שיהודי חייב להאמין שהתורה וציווי ה' הם נצחיים ומי שלא מאמין בזה הוא הנקרא כופר בתורה. ובאופנים בהם אמונה זו מגיעה לידי ביטוי מוחשי:

א. כמפורש בהל' יסודי התורה שם אשר באם מגיע נביא או חכם ואמר שה' ציווה לבטל מצווה מסוימת או להוסיף עליה - מצווים אנו לא לשמוע לו שהרי הוא

(1) פי"א ה"א.

(2) וכידוע השאלה גבי הציווי על אהבת ה'.

(3) שבת פח, ב.

(4) הבא לקמן מבוסס על לקו"ש חכ"ב ע' 76 ואילך. וראה לקו"ש חי"ח ע' 271 ואילך. חכ"ח ע' 7-136. סה"ש

תשמ"ח ח"ב ע' 4-533. תשמ"ט ח"א ע' 351. וש"נ.

מכחיש את נצחיות התורה.

ב. בזמן הגלות - שאז לא ניתן לקיים את רוב מצוות התורה. הרגש הטבעי טוען שהתורה - איננה נצחית שכן לא ניתן לקיים את רוב המצוות וממילא הן בטלו. על כך התורה אומרת ליהודי שעליו לדעת שהתורה וצווי ה' הם נצחיים - ועליו להאמין שהמצב של הגלות - שלא ניתן לקיים את רצון ה' בשלמות - הוא זמני ובימות המשיח יהיה ניתן לקיים את כל מצוות ה' בשלמות.

הצפייה היא לשלמות בקיום המצוות שתתאפשר ע"י מלך המשיח ע"י שיבנה המקדש ויקבץ נדחי ישראל וכו'.

ב

גדר הצפייה - רגש בלב או ידיעה בעלמא

הנה יש שביארו שכוונת הרמב"ם אינה כפשוטה ומדובר על ידיעה ולא על רגש בלב - ידיעה שעתידי המשיח לבוא והוא עדיין לא בא. ההכרח שלהם הוא מצד ב' קושיות:

א. וכי שייך לצוות על רגש הלב (כנ"ל). ב. אין הגיוני שהתורה תדרוש מיהודי צפייה תמידית בלב לגאולה.

ומה שהוסיף הרמב"ם את המילים 'מחכה לביאתו' היא לשלול טעות שהייתה יכולה לבוא לנו בעקבות דברי הלל בגמרא⁵: "אין להם משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיה" - לדבריו מי שיגאל את ישראל יהיה הקב"ה עצמו ללא משיח (בשר ודם). וכדי לשלול שיטה זו פוסק הרמב"ם להלכה שיש לחכות לבואו - דהיינו להאמין שהוא עתיד לבוא (ועדיין הוא לא בא בימי חזקיה).

אך באור זה בדברי הרמב"ם הנה מלבד שאינו מתקבל על הדעת מצד פשטות לשון הרמב"ם הרי גם אינו מתאים מצד התוכן והגדר של ביאת המשיח כפי שהרמב"ם מציין מפורש⁶: "המלך המשיח בונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל וחוזרין כל המשפטים שהיו מקודם וכו'". . "אף בערי מקלט הוא אומר . . ולא ציווה ה' לתוהו" - היינו שתפקידו הוא להביא למצב שיהיה שלימות בקיום התורה ומצוותיה.

והרי לפי זה לא יעלה על הדעת לומר שמשיח כבר בא. שהרי עוד לא נתקיימו ענינים אלו הנדרשים מהמשיח. וא"כ מובן ההכרח לדברי כ"ק אד"ש מה"מ מביא שהכוונה היא כפשוטו - "העניין 'דמחכה לביאתו' שפשטות לשון ההלכה הוא הרגש

(5) סנהדרין צט, א.

(6) הל' מלכים שם.

ולא ידיעה בעלמא⁷.

ג

כיצד ניתן לצוות על רגש שבלב

אך לפי ביאור זה הדרא קושיא לדוכתא 'האיך ניתן לצוות על רגש הלב'. והנראה לומר בזה לענ"ד, ובהקדים קושיא דומה על מצווה שגם היא ברגש הלב: התורה אומרת "ואהבת את ה' אלוקיך" - ובאותה מידה ניתן לשאול "וכי ניתן לצוות על אהבה" ואכן מפרשים רבים נוגעים בשאלה זו ובגדר המצווה, ומדבריהם יהיה ניתן ללמוד מהי חובת הצפייה וכיצד אפשרי ליישמה.

אצטט את דברי הרמב"ם בזה⁸: "והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהם חכמתו שאין לה ערך ולא קץ - מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר, ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול, כמו שאמר דוד: "צמאה נפשי לאלהים לאל חי".

מדבריו יוצא, שהמצווה היא לעסוק ולהתבונן בדברים המעוררים את אהבה - גדולת הבורא וטובו. וכן מוסבר בהרחבה בספרי חסידות שבטבע נפש האדם הוא שכאשר הוא מרגיש וחש שהדבר הוא טוב לו באופן טבעי הוא מתעורר ברגש של קירבה ואהבה, וזה הוא היסוד לכל העניין הלימוד וההתבוננות בגדולת הבורא וכן מגיעים לאהבתו

ע"פ הנ"ל ניתן לבאר שעד"ז הוא בנוגע לחיוב של "מחכה לביאתו": החיוב הוא לא על כפיית הרגש להתרגש, אלא החיוב הוא לעסוק ולהתבונן 'בחכמת ותבונות' שמעוררים את רגש הצפייה.

ד

הדרך לעורר ציפיה

בשביל לדעת מהם אותם דברים שמעוררים את הצפייה נצטרך לחדד מנין מגיע רגש הצפייה ומהי החובה ההלכתית: א. צפייה - היא רגש של חסרון. ב. מדברי הרמב"ם משמע - הרגשת החסרון בזה שלא ניתן לקיים את מצוות ה' בשלימות.

אך כיצד אמור להיות חסר ליהודי מצוות שאף פעם הוא לא קיים ויש לומר כל עוד קיום המצוות זה עניין אישי - באמת לא אמור להיות חסר אך כשאר מדברים

(7) וכן ב'פלא יועץ' (ערך צפוי) כתב: "צריך להיות מצפה לישועה בלב שלם".

(8) הל' יסודי התורה פ"ב.

על קיום המצוות שהוא עבור ה', ויהודי מעורר את הקשר שלו לה' ולמצוי רצונו - אז שייך שזה יחסר לו.

וכמו שאנו אומרים "אז (בימות המשיח) נעשה כמצוות רצונך" - הדגש הוא על זה שאנו מצפים לעבוד את ה' ולהשלים את רצונו - ולא לעבוד את השלימות שלנו. וזה מה שאנו אומרים בתפילה "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" וכפי שמבואר בחסידות שימות המשיח זה הזמן של התגלות כבוד ה' בעולם ואז קיום המצוות יהיה בתכלית השלימות - הן בכמות - תרי"ג מצוות, והן באיכות - "וראו כל בשר כי פי ה' דיבר" - נראה במוחש את האלוקות כך שקיום המצוות יהיה מתוך אהבת ויראת ה'.

סיכום

לפי כל הנ"ל יוצא נפק"מ הלכתית למעשה - על מנת לקיים את החיוב ההלכתי "להאמין ולחכות לביאת המשיח": עלינו לעסוק בהתעוררות רגש הצפייה לביאת המשיח ולשלמות התורה והמצוות:

א. ללמוד ולהתבונן בעניינים שמבארים את ערך ומטרת קיום המצוות, מטרת בריאת העולם והאדם - כפי שמבארת תורת החסידות, המשמעות הפנימית של ביאת המשיח. ב. לימוד, עיסוק והתבוננות בענייני משיח וגאולה בתורה ובמיוחד באופן של דעת.

ויהי רצון שהעיסוק והמונחות שלנו ב"אחכה לו בכל יום שיבוא" יפעל תכף ומייד ממש את התגלות מלכנו משיחנו תכף ומייד ממש.

בשיטת אד"ש בחשש דתקנת הלל (גליון)

הרב שלום דוד שי' גייסינסקי
מרבני 'איגוד תלמידי הקבוצה'

בקובץ הקודם הבאתי משיטת אד"ש אודות החשש דתקנת הלל, ותורף הדברים גם כאשר השמיטה היא מדרבנן עוברים על לאו דאורייתא במניעה מההלואה (עיי"ש באורך).

וראיתי להוסיף בזה, דע"פ ביאור זה דאד"ש יומתק גם מה שדוקא בזמן הלל נצרכו לתקנה זו, דהוא משום שבזמנו (בית שני) שמיטת כספים הייתה מדרבנן בלבד וע"כ העם זלזלו בלאו ד"פן יהיה דבר עם לבבך בליעל" בחשבם שכאשר שמיטה היא מדרבנן בלבד שוב אין חלות לאו זה.

וע"כ חידש ופרסם הלל שגם בזמן שמיטה דרבנן הרי "עוברים על מה שכתוב בתורה". ודו"ק.

עוד כתבתי שם "ובחידושי החת"ס כאן⁹ תלה הספק האם לדריה הוא דתקין או לדרי עלמא במחלוקת אביי ורבא, דלאביי שהתקנה הייתה בשמיטה דרבנן בלבד, א"כ לא שייך לומר כאן סייג לתורה, וא"כ פשוט שאפשר לבטל תקנה זו (לדריה הוא דתקין). משא"כ לרבא שהוא בשמיטה דאורייתא א"כ תקנת הלל היא סייג לתורה וא"א לבטלה בב"ד שאינו גדול בחכמה ובמנין (לדרי עלמא תקין)".

ויש להעיר שדברים אלו כתב החת"ס (כמפורש בדבריו שם) שלא כשיטת הרמב"ם שתקנה שהיא משום סייג לתורה אינה יכולה להתבטל כלל - ולא כפי שהיה יכול להשתמע מהמשכיות הדברים בגליון הקודם.

(9) לו, ב. ד"ה לדריה הוא דתקין. וגם בהמשך דבריו ממשיך בקו זה בכמה פרטים עיי"ש באורך.

אדעתא דרבנן מקדש לשיטת רש"י

הרה"ת מאיר שלמה שי' ברנשטיין
ר"מ תות"ל המרכזית בית משיח 770

א

דברי הגמרא והצ"ע בה ובשיטת רש"י

בנוגע לאדם שביטל גט בפני בי"ד (לאחר תקנת ר"ג שיש לבטלו רק בפני השליח או האשה) איתא בגמ'¹⁰: "ת"ר: בטלו - מבוטל, דברי רבי; רשב"ג אומר: אינו יכול לא לבטלו ולא להוסיף על תנאו, שא"כ, מה כח ב"ד יפה".

ומקשה הגמ': "ומי איכא מידי דמדאורייתא בטל גיטא, ומשום מה כח ב"ד יפה שרינן אשת איש לעלמא? אין, כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה".

כלומר, כיוון שכשאדם מקדש הוא מקדש על דעת חכמים, א"כ יש כח ביד חכמים להפקיע הקידושין מלכתחילה, ולכן אין זה לעקור דבר מן התורה (גט) - כיוון שמלכתחילה לא היו קידושין.

והנה בפשטות לומדים שהשאלה של הגמ' כאן היא: האם ואיך יש ביד חכמים לעקור דבר מן התורה? וע"ז מתרצים שכל המקדש על דעת חכמים הוא מקדש¹¹.

ולכאור' (כפי ששואלים כמה) התשובה שלא ממין השאלה:

השאלה היתה האם יש ביד חכמים לעקור, והתשובה היא שאין זו עקירה שהרי הקידושין לכתחילה הם נעשים על דעת חכמים, וא"כ הגמ' הייתה צריכה לת': "לא! (כי) כל המקדש וכו'". כלומר: שאין זה שייך לעניין עקירת דבר מן התורה הואיל וכל

(10) גיטין לג, א.

(11) וטעם הדבר שדוקא בקידושין כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש באופן כ"כ חזק י"ל: מציאות הקידושין מתייחדת בכך שכל מציאות הקידושין ומציאות האיסור שמתהווה מכך נוצר ע"י וברצונם של 2 האנשים: איש ואשתו, שכאשר רוצים ועושים מעשה הקידושין הרי בכך נוצר מציאות האיסור של אשת איש, ומציאות האיסור הוא הם בעצמם, משא"כ שאר דברים שנאסרים ע"י אדם בין אם זה ע"י הקדש, כתיבת ס"ת, נדרים, וכו' הרי זה פעולה בחפץ שחופץ ממנו שזה מדגיש שהאדם העושה זאת הוא רק צינור שעל ידו חלים דיני התורה כדברם וענינים אלו.

משא"כ בקידושין שהם ע"י רצונם נעשים 'החפצא' של מציאות ואיסור הקידושין "אשת איש" שאז מובן שדוקא למציאות וסמכות של התורה מעליהם שמחשיבים ופועלים אתם זאת שזהו חכמים. ויש להאריך בזה.

המקדש מקדש על דעת חכמים.

עוד צריך להבין: בפשטות לומדים שכאשר הבעל מבטל את השליחות של הגט שלא בפניו (של השליח או האשה) חכמים לא מתחשבים בזה 'מצד כח בי"ד יפה' (וכאילו לא ביטל). וזה נפעל ע"י הפקעת הקידושין, וא"כ נמצא פירושו של דבר: שבעצם אין כאן גט ממש שהרי חכמים הם מפקיעים את הקידושין אלא ש(כפי שמסבירים באחרונים) הפקעת הקידושין נעשית בשעת נתינת הגט ליד האשה.

אמנם לשיטת רש"י חכמים הכשירו גט זה, ובל' רש"י בסוגיין: "אדעתא דרבנן מקדש - להיות קדושין חלין כדת משה וישראל שהנהיגו חכמי ישראל והרי הם אמרו שיפקיעו כל קדושין שבישראל על ידי גט כזה הילכך פקעי שעל מנת כן קידשה".

וכן לשונו בכתובות¹²: "אדעתא דרבנן מקדש - תולה בדעת חכמים... כל המקדש אשה על דעת שהנהיגו חכמי ישראל בישראל הוא מקדשה שיהיו קיימין קידושין לפי דברי חכמים ויהיו בטלים לפי דברי חכמים ע"י גיטין שהכשירו חכמים".

והיינו שחכמים הכשירו את הגט שהוא פועל את הפקעת הקידושין.

ולכא' צריך להבין: דאם הגירושין נפקעים ע"י הפקעת הקידושין מעיקרא א"כ אין זה מתייחס לגט (וזה רק שההפקעה נעשית בשעת נתינת הגט)?

ובמילים אחרות: ע"י הפקעת הקידושין מתברר שאף פעם לא הייתה מקודשת ובמילא לא הייתה אשת איש ואין צורך בגט.

וי"ל בהקדים דיש לבאר הן את גדר הקידושין - "כל המקדש אדעתא דרבנן הוא מקדש", וכן גדר הגט שהכשירו חכמים.

ב

ביאור שיטת רש"י

ויובן בהקדים הגדר ד"בטלו אינו מבוטל דא"כ מה כח בי"ד יפה" דהנה בפשטות לומדים שחכמים אסרו עליו לבטל את הגט שלא בפני השליח והאשה, ואם ביטל חכמים לא מתייחסים לביטולו. ונמצא שהוא רק ענין וגדר שלילי: איסור על הגברא לעשות דבר כזה (ביטול שלא בפניו).

אמנם י"ל בעומק יותר שחכמים תקנו כאן דבר חיובי:

שכאשר שולח גט ביד השליח, חכמים מחייבים שהשליחות הזאת תמשיך עד סיומה - שהיא נתינת הגט ביד האשה (ושלא יעצור את זה ע"י ביטול שלא בפניו

או בפניה), כלומר, שאין זה רק איסור על הבעל אלא חיוב להשאיר ולתת לשליחות להתבצע עד תומה (וזאת כבגמ'¹³ מצד תקנת ממזרים או עגונות).

ולכן כאשר עובר על תקנת חכמים ומבטל את הגט, הרי לא רק שעבר על איסור שאסרו עליו, אלא גם ביטל 'מציאות' שחכמים תיקנו שחייבת להיות ולהמשיך, ולכן חכמים מצידם שמעוניינים שהשליחות תמשיך (מצד תקנת ממזרים או עגונות) ממשיכים להחשיב מציאות זו כאילו לא התבטלה.

ומכאן ועפ"ז מובן (ונובע) מה שרש"י מפרש שחכמים הכשירו את הגט - גט מדרבנן, דלכאור' ה' דיו בכך שמפקיעים את הקידושין, ומדוע גם צריכים להכשיר את הגט? אלא שמכיון שמלכתחילה תקנת חכמים מתייחסת (לא רק לשלילת הביטול ע"י הבעל, אלא) לשליחות עצמה - שתהי' מציאות (ולא תתבטל). הרי שמצד "מה כח ב"ד יפה" חכמים ממשיכים להחשיב את המציאות של הגט כאילו לא התבטלה.

ג

ביאור דברי הגמ' באור חדש

אלא שעדיין צריך להבין הגדר של גט זה:

דלכאור' הרי (כנ"ל) הגט לא יכול לפעול הפקעת קידושין - שהרי אז (כשהקידושין פוקעין) מתברר למפרע שאין מקום לגט (ורק שההפקעה חלה בשעת נתינת הגט)?

וי"ל שבעצם זוהי שאלת הגמ' "מי איכא מידי דמדאורייתא לא הוי גיטא ומדרבנן שרינן אשת איש לעלמא" שפי' הקושיא הוא לא עצם הענין האם ואיך יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה - שזהו סוגיא בפני עצמה (ונמצאת באריכות ביבמות) - וכמובן גם מסגנון השאלה: הגמ' לא הקשתה "וכי יש ביד חכמים לעקור דבר מן התורה" וכיו"ב אלא "מי איכא מידי" שפירושו האם אמנם חכמים עושים דבר כזה.

והכוונה כאן י"ל: דמכיון שאליבא דאמת אין כאן גט מדאורייתא (שהרי התבטל), א"כ האם יש דבר כזה שחכמים עושים מציאות מדבר שבאמת איננו? שהרי מצד דיני התורה - דאורייתא - אין פה גט.

כלומר: אם חכמים היו אומרים שביטול הבעל אינו ביטול וכיו"ב, והיינו - שעוקרים ומבטלים את מה שנגד רצונם באופן ישיר, אז לא היתה הגמ' מקשה כך (וי"ל שאכן יש כח ביד חכמים לבטל דבר שנגד רצונם¹⁴). אבל כאן, מכיון שהאופן שחכמים עושים זאת הוא (לא באופן ישיר שמבטלים את ביטולו, אלא) שעושים ומחשיבים את הגט כמציאות של גט (היינו שאינם רק מבטלים ושוללים דבר, אלא 'בוראים' ויוצרים

(13) לג, א.

(14) וראה הענין בארוכה באנציקלופדי' תלמודית ערך "חפצא" - חדשה.

דבר מציאות) - ע"ז שואלת הגמ' האם ישנו דבר כזה לעשות מציאות שאיננה. והפירוש בגמ': "מי איכא מידי דמדאורייתא בטל גיטא - ואעפ"כ ממשיכים עם הגט כמו שהוא מציאות ביחס לאישה - ושרינן אשת איש לעלמא" ז"א שהשאלה היא (לא על הכוח של חכמים אלא) על הבנת העניין איך זה עובד. וע"ז מת' הגמ' שאכן כן חכמים כאן עושים את הגט למציאות "הואיל וכל המקדש אדעתא דרבנן הוא מקדש".

ולא שהקידושין הם על תנאי שיופקעו בזמן וכאשר ירצו חכמים, אלא שמלכתחילה דעתו קשורה בדעת חכמים, והיינו שכל מציאות הקידושין הם רק האם נחשבים מציאות בדעת חכמים - ובדוגמת חכם קטן או מי שאינו חכם שנמצא ליד חכם גדול שאז בדרך ממילא בטלה דעתו לדעת החכם, שמה שאצלו מציאות נחשב גם אצלו למציאות, ומה שלא נחשב למציאות - גם אצלו לא נחשב.

וכאן הוא יתירה מזו: חכמים הכניסו בדעתו משמעות של נתינת מעות סתם, והיינו: שכאשר מקדש על דעת חכמים הרי יש בנתינתו את המעות שתי משמעויות: משמעות של קידושין - שזוהי המשמעות הפשוטה והגלויה של נתינת המעות. ומשמעות נוספת נעלמת וטמונה: נתינת המעות לשם מתנה סתם שאז במילא אין זה קידושין כלל והיינו שחכמים 'בוראים' בדעתו מציאות של נתינת מעות סתם ומציאות זו תתגלה ע"י גיטין שהכשירם חכמים. וכדלקמן.

ד

ביאור ה'תרת' דסתר' שבהפקעת הקידושין

ויש לבאר הפשט של "כל המקדש אדעתא דרבנן הוא מקדש":

דהנה יש הלומדים שזהו ענין של תנאי ככל הלכות תנאים שבקידושין. אמנם ברש"י (כאן ובכתובות) לא מוזכר הענין של תנאי. וי"ל הביאור בזה שהמקדש על דעת חכמים פירושו שכל מציאות הקידושין הוא בבעלותם של חכמים, שמה שהם מחשיבים למציאות של קידושין - הוי קידושין. ומה שהם לא מחשיבים למציאות - אין זה מציאות. והיינו שהמקדש דעתו קשורה ומחוברת לדעת חכמים שמה שנחשב אצלם נחשב אצלו וכן להיפך. והיינו שאין זה רק שתולה את רצונו ברצונם כבכל תנאי, אלא שדעתו מה נחשב למציאות מסורה וקשורה בדעתם¹⁵.

15) בהרחבה יותר: אם היינו אומרים שבשעת הקידושין המציאות תלויה בדעת חכמים - שאם יקדש הנ"ל ע"פ רצונם יהי' זה קידושין ובאם לא יהי' ע"פ רצונם הקידושין אינם מציאות - אז זה מובן. אבל כאשר בשעת הקידושין הרי (ע"פ רוב) הקידושין הם מציאות ללא שום חשש ובעיה, ורק שאם יהי' בעתיד גט כזה אזי זה

וביאור הענין: כאשר מקדש אדעתא דרבנן שכנ"ל הכוונה היא שדעתו על דעתם (ולא תנאי), וכאשר מתבטלים לא נחשבים הקידושין לדעת רבנן וכאילו כן היה בדעתו, הנה בפועל זה נפעל ע"י הגט.

ולכאורה לא מובן:

א. הרי הגט כנ"ל הוא רק סימן וגרמא שכאשר ניתן הגט אז חכמים מפקיעים את הקידושין, וא"כ אין זה באמת שהגט פועל את זה.

ב. ויתירה מזו - איך באמת גט שפירושו שיש כאן מציאות של נישואין ומציאות הגט מסובבת מכך שיש קידושין וצריך 'לכורתם' יכול לפעול שקידושין יופקעו מעיקרא - הרי זה תרתי דסתרי¹⁶?

ובסגנון אחר: מצד אחד אומרים שבהפקעת הקידושין נפעלת (ובמילא - מסובבת מ/ו) ע"י הגט, ולאידך אומרים שאופן הפעולה הוא באופן של הפקעה - שפירושו שבשעת נתינת הקידושין מלכתחילה הי' כאן משמעות (נוספת) של נתינת מעות סתם.

ולכן צריך לומר שאדרבא זה מחזק את המבואר לעיל: דכל השאלה הינה באם היינו אומרים שחכמים פועלים באופן כזה שמפקיעים למפרע את הקידושין ואמרים "ליהווי מעות מתנה", אבל ע"פ ביאור הנ"ל שבשעת הקידושין טמון כוונה ודעת ומשמעות נוספת של נתינת מעות סתם, הרי (אין פירושו שבאופן גלוי ישנם שתי כוונות ומשמעויות, אלא) פירושו של דבר שבשעת הקידושין טמון (באופן כזה שעל דרך הרגיל אף פעם לא יבוא לידי ביטוי והוי כדבר שאינו בעולם) משמעות נוספת (כתוצאה וע"י מדעתא דרבנן) של נתינת מעות סתם לשם מתנה.

והנה משמעות זאת הנוספת באה לידי ביטוי בפועל ע"י נתינת הגט. והיינו שהגט

יפעל למפרע שמציאות הקידושין תופקע, כאן מקום לשאלה - איך העתיד יותר חזק ממעשה קידושין מוחלט בהווה? וע"ז מבאר רש"י, שאם חכמים קבעו שמלכתחילה יש 'בהעלם' מעשה נתינה של מתנה בעלמא, וזה יצא אל הפועל באם יהי' גט כזה, ונמצא שהגט אמנם פועל למפרע - אבל פעולתו היא בירור וגילוי מעשה שכבר טמון בתוך מעשה הקידושין.

[ובאופן אחר ובהמשך להנ"ל יש לומר: שבתחילה למדו כהצד בחקירה שבלקו"ש חי"ט) שהעילה היא הקידושין וקנין המעות לאישה היא המסובב, והיינו שכל המציאות של נתינת המעות הוא קידושין, ובל קידושין אין בכלל מציאות של נתינה וקנין. וקושיית הגמ' מלמדנו כהצד של החקירה שהנתינה וקנין המעות הוא העילה והקידושין הוא המסובב והיינו שיש מציאות של נתינת מעות, וע"ז נוסף 'החלות' של הקידושין. ויש לומר שיש כאן שתיים: שבגלוי הקידושין הוא העילה וטמון בדעת המקדש משמעות נוספת שהנתינה וקנין המעות היא העילה ולכן הפקעת הקידושין היא ע"י שמדגישים את ענין הנתינה והקנין ועד שנעשה למציאות בפני עצמו בלי קשר למסובב שהם הקידושין]

16) והנה הכרחו של רש"י ללמוד באופן זה - שהמעות לשם מתנה ובמילא פקעו הקידושין - הוא כנ"ל שאם ע"י הגט נפעל למפרע סילוק הקידושין שבמעות הרי נמצא שהגט אינו מציאות אמיתית ורק גרמא לסילוק הקידושין (כי הסילוק הוא מצד רצון חכמים שבדעתו, רק שזה חל בשעת נתינת הגט) והרי נתבאר לעיל שכאן חכמים רוצים שהגט ימשך להיות למציאות, ולכן לומד רש"י שהגט פועל ומגלה כוונה נוספת בשעת הקידושין: מעות לשם מתנה ובמילא פקעו הקידושין.

פועל למפרע ע"י שמגלה משמעות זאת.

ונמצא שני הדברים נכונים:

א. מצד אחד יש כאן קידושין שצריך להפקיע, ופעולה זאת נעשית למפרע. כלומר: ע"י פעולת הגט (שבא לאחר מעשה הקידושין) נפעל הענין.

ב. אמנם פעולת הגט היא לגלות את דעתו שהיתה טמונה בשעת ובמעשה הקידושין - נתינת מעות לשם מתנה באופן שלאחר שמתגלית דעתו זו הרי נמצא שאף פעם לא היו קידושין¹⁷.

ה

ע"פ כהנ"ל ביאור הסוגיא

ועפ"ז יש לבאר את המשך מהלך השקו"ט בגמ' "תינח דקדיש בכספא, קדיש בביאה מאי איכא למימר":

דבשלמא בקידושי כסף אפשר לחלק בין חלות הקידושין למעשה הנתינה שהוא סתם מתנה. משא"כ בקידושי ביאה איך אפשר לחלק לשתים מעשה שכל כולו וכל מהותו הוא אישות? ובמילא: היכן נמצא בדעתו מעשה בעילה שלא לשם אישות - קידושין.

וע"ז מת' הגמ': "שווינהו רבנן בעילתו לבעילת זנות". שבזה מחדשת הגמ' שעד כדי כך דעת חכמים מלובשת בדעתו באופן אחד שיש במעשהו משמעות של בעילה סתם שהיא בעילת זנות - והיינו שדעתו כ"כ מסובבת ומלאה מדעת חכמים שדעתו באופן של מציאות היא סתמית ורק חכמים מחליטים שדעתו דעת קידושין.

והיינו שבתחילה למדנו שזה מצד המעשה עצמו - יש מעשה סתם וחלות שבמעשה אז יש בדעתו (מצד דעת חכמים) מעשה סתמי. והגמ' מחדשת שגם כאשר מצד החפצא הוא כולו קידושין (ואין לכאו' מקום לחלק) גם שם (מצד זה שעצם דעתו מחוברת לדעת חכמים) הרי נמצא שיש דעתו 'סתמית' ודעתו 'לשם קידושין'.

17) והיינו שמצד אחד זה פועל למפרע שאז לכאו' הוא באופן של סילוק וכאילו שלילת הקידושין שבמעשה נתינה זו, ולפ"ז - זה שהמעות מתנה הוא מסובב מכך שנסתלק הקידושין שבדבר. ולאידך/בפועל באמת הרי זה כן מגלה את דעתו שבתוך מעשה הקידושין - נתינת מעות מתנה שהוא ענין חיובי (שהרי מסילוק לא נולד דעה וכוונה חדשה - מעות לשם מתנה), וזהו הסיבה ש"וממילא פקעו קידושין" (כלשון רש"י) שזהו המסובב.

ך

הוספת ביאור בשיטת רש"י

והנה אם היו אומרים שמציאות הקידושין תלוי' בדעת חכמים, וכאשר אצל חכמים לא נחשבת מציאות זו של הקידושין הרי הם מתבטלים ממציאיותם הי' מובן בפשטות. ויתירה מזו: אין חילוק אם בשעת הקידושין ממש כאשר נעשים באופן שלא לרצון חכמים אזי הם בטלים, או שזה נעשה לאחר זמן - שגם אם לאחר זמן יעשה משהו שלא ברצון חכמים הרי לכתחילה לא הסכימו לקידושין אלו (שבעקבותיהם ובהמשך להם נעשית מציאות שאינה רצונם).

אבל כאן הרי באים לומר שיש כאן מציאות גט שפירושו שיש מציאות של קידושין שבהמשך להם באה מציאות של גט לכורתם, ואם הגט הי' פועל למפרע (שכאשר ניתן גט זה הרי למפרע חכמים מבטלים את הקידושין כאן שלא הי' זה לרצונם) הרי באמת נמצא שאין זה מתייחס למציאות הגט (כי מציאות של גט לא יכולה לפעול שהקידושין יעלמו).

ויתירה מזו: כאשר אומרים שישנה מציאות שחכמים אינם רוצים שתהי' כהמשך לקידושין ולכן מתבטלים הקידושין הרי כנ"ל זה מובן. אבל כאשר בפועל חכמים מעוניינים כעת במציאות הגט שזה אומר שכעת מעוניינים במציאות הקידושין שקדמו לגט זה ורוצים שגט זה יפקיע הקידושין - הרי בהכרח שהדרך היחידה היא: שעל ידי גט זה נפעל ומתגלה למפרע המציאות של נתינת המעות לשם מתנה, וכאשר גט זה מברר ומגלה המציאות הזו שטמונה בנתינת המעות לשם קידושין הרי ממילא פקעי קידושין.

וזה עצמו המקור והטעם של רש"י ללמוד שחכמים פועלים למפרע שהמעות יהיו מתנה וממילא פקעי קידושין, כיון שכנ"ל - החידוש כאן הוא שהגט הוא מציאות והאופן שהגט פועל כמציאות יחד עם זה שפועל הפקעת הקידושין הוא רק באם נלמד שהגט פועל פעולת בירור וגילוי מילתא של 'מציאות' שכבר קיימת בשעת נתינת הקידושין (ושלברר ולעשות 'מציאות' של נתינת מעות לשם מתנה סתם זה יכול לעשות רק פעולת ונתינת הגט).

ספק הגמ' בתקנת הלל עולה בקנה אחד עם הסוגיא "הפקר ב"ד הפקר"

הת' שמואל שי' אברהם
קבוצה - 770 בית משיח

א

איתא במסכתין¹⁸ "אמר אביי בשביעית בזמן הזה, ורבי היא, דתניא רבי אומר וזה דבר השמיטה שמוט, בשתי שמיטות הכתוב מדבר, אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים, בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים, בזמן שאי אתה משמט קרקע אי אתה משמט כספים".

כלומר - לגמ' היה קשה, שמדאורייתא כל החובות מתבטלים בשנה השביעית, והלל התקין שיעשו פרוזבול ובכך החובות לא יתבטלו. וקשה איך הלל יכול לעקור דבר מן התורה¹⁹? ומתרצת הגמ': שמדובר בשמיטה בזמן הזה, ולפי רבי הסובר ששמיטה בזמן הזה היא מדרבנן, ולומדים בהיקש²⁰ בין שמיטת קרקע לשמיטת כספים, שבזמן ששמיטת קרקע נוהגת, גם שמיטת כספים נוהגת. אך בזמן שאין שמיטת קרקע נוהגת, גם שמיטת כספים אינה נוהגת.

וממשיכה הגמ'²¹ וז"ל "ותקינו רבנן דתשמט זכר לשביעית, ראה הלל שנמנעו העם מלהלוות זה את זה, עמד והתקין פרוזבול. ומי איכא מידי דמדאורייתא לא משמטא שביעית ותקינו רבנן דתשמט, אמר אביי שב ואל תעשה הוא. רבא אמר הפקר ב"ד הפקר, דאמר ר' יצחק מנין שהפקר ב"ד הפקר, שנאמר וכל אשר לא יבוא לשלשת הימים כעצת השרים והזקנים יחרם כל רכושו והוא יבדל מקהל הגולה. רבי אליעזר אמר מהכא, אלה הנחלות אשר נחלו אלעזר הכהן ויהושע בן נון וראשי האבות וגו', וכי מה ענין ראשים אצל אבות, לומר לך מה אבות מנחילין את בניהם כל מה שירצו אף ראשים מנחילין בהעם כל מה שירצו".

(18) לו, א.

(19) רש"י שם ד"ה "והתקין הלל".

(20) רש"י שם ד"ה "אי אתה משמט". רש"י מסביר שלכאורה א"א ללמוד שמיטת כספים משמיטת קרקע, משום ששמיטת קרקע בטלה מכיוון שכיום אין קדושת הארץ, משא"כ שמיטת כספים אינה שייכת לקדושת הארץ, אלא היא חובת הגוף, ומבאר רש"י שלומדים זאת בהיקש ממה שכתוב "וזה דבר השמיטה שמוט".

(21) לו, ב.

כלומר - מכיוון שכיום היובל אינו נוהג, ממילא גם שביעית אינה נוהגת, אך מכיוון שחכמים רוצים שלא תשתכח תורת שביעית²², לכן תיקנו חכמים שהשמיטה תנהג כיום מדבריהם, והתקין הלל שיעשו פרוזבול כדי שהעשירים לא יפסידו את כספם, והעניים יוכלו להלוות²³. ומקשה הגמ': והרי מדאורייתא השביעית כיום אינה משמטת, וכיצד חכמים יכולים לתקן שהשביעית תשמט, ואז נמצא שהלווה גוזל את המלווה²⁴? ומביאה הגמ' ב' תירוצים: תירוץ א: אביי מתרץ "שב ואל תעשה" היינו מכיוון שחכמים אינם עוקרים בידיים, לכן אינו נחשב שעוקרים דבר מן התורה²⁵. תירוץ ב': רבא מתרץ שמצד "הפקר ב"ד הפקר" יכולים חכמים להפקיע, משום שזהו דבר שבממון, ונחשבים הם 'כבעלים' על זה, לכן בכוחם להפקיע דבר מן התורה²⁶. ומביאה הגמ' ב' הוכחות לדברי רבא ש"הפקר ב"ד הפקר"²⁷.

ב

ממשיכה הגמ'²⁸ וז"ל "איבעיא להו כי התקין הלל פרוזבול לדריה הוא דתקין או דלמא לדרי עלמא נמי תקין, למאי נפקא מינה לבטוליה, אי אמרת לדרי הוא דתקין, מבטלינן ליה. אלא אי אמרת לדרי עלמא נמי תקין, הא אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו אלא א"כ גדול הימנו בחכמה ובמנין מאי".

כלומר - בהמשך הסוגיא, מבררת הגמ' האם תקנת הלל בעשיית פרוזבול בשנה השביעית, היא תקנה שתיקן לדורו, או גם לשאר הדורות. והנפק"מ: אם ב"ד יכול לבטל תקנה זו. שאז גם אם יכתוב פרוזבול, עדיין ישמט. אם נאמר שתיקן הלל רק לדורו, אפשר לבטל תקנה זו. אך באם נאמר שתיקן לשאר הדורות, אין ב"ד יכולים לבטל תקנה זו, והטעם משום שאין ב"ד יכולים לבטל ב"ד חברו, רק אם גדול ממנו בחכמה ובמנין²⁹.

(22) רש"י שם ד"ה "זכר לשביעית".

(23) לז, א רש"י ד"ה "בולי ובוטי".

(24) רש"י שם ד"ה "זאמור רבנן".

(25) ועיין ברש"י שם שמביא דוגמא משופר ולולב.

(26) ובהבנת דברי רבא נחלקו רש"י ותוס', רש"י ("בד"ה "רבא אמר") סובר שדברי רבא נסובים גם לפי חכמים ששמיטה כיום היא מדאורייתא, ולא רק לפי רבי ששמיטה כיום היא מדרבנן. ואילו תוס' סוברים ("בד"ה "מי איכא") שדברי רבא אמורים רק לפי דברי רבי ששמיטה כיום היא מדרבנן.

(27) ובהוכחה שמביא ר"א, מסביר בלבוש עין שושן סי' סז, שלפי דברי רבא "הפקר ב"ד הפקר" הוא מדאורייתא, מכן שמביא הפסוק "אלה הנחלות", שכתוב בתורה. ועיין מה שכתב בהגהות מהר"ם רנשבורג.

(28) שם.

(29) ועיין בתוס' ד"ה "אלא א"כ", שמבאר ומגדיר מתי אפשר/ א"א לבטל תקנה של ב"ד.

ג

ואולי יש לקשר ב' הדיונים הנ"ל בגמ': לפי ההוכחה הראשונה (הוכחתו של ר' יצחק) בגמ' על "הפקר ב"ד הפקר", י"ל שמדובר בהוראת שעה, היינו שבאם לא יעשו כעצת השרים והזקנים, אז יחרם כל רכושם, ולכן י"ל שתקנתו של הלל היא הוראת שעה רק לדורו. ולכן ב"ד יוכלו לבטל תקנה זו של הלל. אך לפי ההוכחה השניה (הוכחתו של ר"א) בגמ', מדובר שכל הזמן ראשי המטות יכולים להנחיל, וממילא יחלקו את הנכסים עפי"ז³⁰. וא"כ גם תקנתו של הלל היא תקנה לכל הדורות.

וא"כ ב' הדיונים הנ"ל בגמ' עולים בקנה אחד. ולא באתי אלא להעיר.

(30) רש"י שם ד"ה "כל מה שירצו".

האם נפגמת מצוות "בסוכות תשבו" ע"י שנת עראי מחוץ לסוכה

הת' יוסף יצחק שי' הלוי באשה
קבוצה - 770 בית משיח

א

איתא במשנה³¹ "חסידים ואנשי מעשה היו מרקדים בפניהם באבוקות של אור שבידיהן ואומרים לפניהם דברי שירות ותשבחות".

כלומר - המשנה מתארת את שמחת בית השואבה שהייתה בעזרת הנשים בבית המקדש³², ואחד הדברים שהיה בשמחת בית השואבה שהמשנה מתארת שחסידים ואנשי מעשה היו מרקדים, ואומרים שירות ותשבחות. ומביאה הגמרא ע"ז ברייתא³³ וז"ל: "תניא אמר ר' יהושוע בן חנניה כשהיינו שמחים שמחת בית השואבה לא ראינו שינה בעינינו. כיצד שעה ראשונה תמיד של שחר משם לתפילה³⁴ משם לקרבן מוסף משם לתפילת המוספין משם לבית המדרש משם לאכילה ושתיה משם לפילת מנחה משם לתמיד של בין הערביים מכאן ואילך לשמחת בית השואבה".

כלומר - שיומם של החסידים ואנשי מעשה היה מלא וגדוש עד שלא היה להם פנאי ללכת לישון. וממשיכה הגמ' ומקשה וז"ל: "איני והאמר רבי יוחנן שבועה שלא אישן שלושה ימים מלקין אותו וישן לאלתר? אלא הכי קאמר לא טעמנו טעם שינה דהוּו מנמנמי אכתפא דהדדי".

כלומר - לגמ' קשה איך אפשר לומר שהחסידים ואנשי מעשה לא ישנו כלל, והרי ר' יוחנן אמר אדם שנשבע שלא אישן שלושה ימים ב"ד מלקין אותו ויכול לישון מיד, והטעם, משום שאדם לא מסוגל שלא לישון כמות זמן כ"כ גדולה, וא"כ איך החסידים ואנשי מעשה לא היו ישנים כלל בכל חג הסוכות³⁵?

ומתרצת הגמ': מה שרבי יהושוע אמר שלא היו ישנים כלל אין הכוונה כפשוטו, אלא היו מנמנמים על הכתף של השני וכך לא טעמו שנת קבע אלא רק שנת ארעי.

(31) מסכת סוכה נג, א.

(32) והגמ' מסבירה בהרחבה וביתר פירוט מה היה בשמחת בית השואבה בבית המקדש.

(33) בדף נג ע"א.

(34) הכוונה להתפלל לקב"ה על המשך קיום בית המקדש ומלכות בית דוד, ושלא יגלו ישראל מארצם.

(35) חוץ מליילי שבת ויו"ט, שהרי אין שמחת בית השואבה דוחה לא שבת ולא יו"ט.

ב

והנה בשו"ע³⁶ כתוב וז"ל: "כיצד מצוות ישיבה בסוכה, שיהיה אוכל ושותה (ומוסיף הרמ"א וישן ומטייל) ודר בסוכה כל שבעת הימים". ועוד כתב³⁷: "אוכלים ושותים וישנים בסוכה כל שבעה בין ביום בין בלילה, ואין ישנים חוץ לסוכה אפילו עראי".

וכותב הט"ז³⁸: הטעם שאין ישנים בסוכה אפילו שנת עראי, הוא מפני שאומר רבא³⁹ שלשינה אין קבע לפעמים יכול להיות מצב כזה שמנמנם קצת ומספיק לו בזה לכן אפילו שנת עראי אסורה מחוץ לסוכה.

וכן כתוב בשו"ע הרב⁴⁰ וז"ל: "אוכלים אכילת עראי חוץ לסוכה אבל אסור לישון אפילו שנת עראי חוץ לסוכה לפי שבשינה אין לחלק בין עראי לקבע שלפעמים שאינו מנמנם אלא מעט ודיו בכך לפיכך זו היא שנת קבע שלו שחייב להיכנס לסוכה בשבילה".

מהנ"ל יוצא: שמכיוון שהסוכה היא כמו דירת קבע, וכמו ביתו של האדם, לכן כשם שבבית הוא ישן ואוכל, גם בסוכה צריך לישון ולאכול, אלא שמכיוון שע"י מנמנם יכול להספיק לאדם בעניין השינה לכן החמירו חכמים שאפילו שנת עראי אסורה מחוץ לסוכה.

והקשה התשב"ץ⁴¹ איך אפשר לומר שהחסידיים ואנשי מעשה היו ישנים שינת עראי מחוץ לסוכה, וכלשון הברייתא לעיל: "דהו מנמנמי אכתפא דהדדי"? ותירץ התשב"ץ: שכל האיסור לישון מחוץ לסוכה אפי' שנת עראי זהו איסור דרבנן, שהחמירו שמא ימשך אדם וישן שנת קבע מחוץ לסוכה לכן החמירו שגם שנת עראי לא ישנו, אך בסוגייתנו מכיוון שמדובר על שמחת בית השואבה והיו דבוקים בה, לכן לא היה חשש שמא ישנו שנת קבע.

וברוקח ביאר⁴²: שהיה בעזרת נשים סוכה, ולמד זאת ממש"כ: "ויעשו להם סוכות.. ובחצרות בית האלוקים". ועבודת דוד תירץ: שמכיוון שהיו עסוקים במצווה⁴³. לכן היו פטורים ממצווה של שינה בסוכה.

(36) הלכות סוכה סי' תרל"ט, ס"א.

(37) שם ס"ב.

(38) שם.

(39) סוכה כו, א.

(40) סי' תרל"ט, ס"ז.

(41) שו"ת ח"א סימן ק'.

(42) סוכות סימן רי"ט.

(43) של שמחת בית השואבה, ניסוך המים. ועיין באריכות בליקוטי תורה, ד"ה "ושאבתם מים בששון" (השני).

ג

והנה בלקו"ש⁴⁴ שואל כ"ק אד"ש מה"מ: ובהקדים: מוכרח לומר שהנמנום של התנאים מחוץ לסוכה היה לפי היתר התורה, אך לאידך קיימו התנאים את מצוות ישיבה בסוכה "בסוכות תשבו שבעת ימים"⁴⁵ בהידור רב, ומכיוון שעיקר קיום המצווה מתבטא באכילה, שתיה, שינה בסוכה, קשה לומר שיקבעו מלכתחילה התנאים את אופן חגיגת חג הסוכות, באופן שתיפגם השלמות של המצווה?

ומתרץ: שישנה חובה כללית של "תשבו כעין תדורו", ושינה בסוכה זהו פרט מהחובה הכללית. ומכיוון שעיקר קביעות ישיבת האדם נקבעת לפי מקום האכילה, לכן עיקר מצוות ישיבה בסוכה מתבטא דוקא באכילה⁴⁶. ולכן כותב בשו"ע הרב⁴⁷ וז"ל: "אכילה שהיא עיקר מצוות הישיבה בסוכה".

ומכיוון שהתנאים אכלו בסוכה, עי"ז קיימו בשלמות את מצוות ישיבה בסוכה. לכן לא היו צריכים התנאים ללכת לנמנם בסוכה, וממילא לא נפקע עי"ז קיום מצוות ישיבה בסוכה.

והיוצא ע"פ ביאורו של כ"ק אד"ש מה"מ שהתנאים קיימו בשלמות את מצוות ישיבה בסוכה, ועניין השינה בסוכה זהו רק פר, אך את עיקר המצווה קיימו, וממילא אין צורך להגיע לתירוצם של הרוקח שהיה סוכה בעזרת נשים, וכן תירוצו של התשב"ץ שזהו חומרא של רבנן שמא ימשך וישן שינת קבע מחוץ לסוכה. וחשש זה לא שייך בשמחת בית השואבה, או לתירוצו של עבודת דוד שעסקו במצווה של שמחת בית השואבה, לכן פטורים ממצוות שינה בסוכה.

(44) חכ"ט שיחה על חג הסוכות.

(45) אמור כג, מב.

(46) וכפי שמוכיח זאת בעל הצפנת פענח (על הרמב"ם הלכות סוכה פ"ו, ה"ב). ממסכת עירובין (עב,

ב) "דעיקר דירה של אדם הוא מקום פיתא, ולא מקום שינה".

(47) שם סי"ב.

כדבר גובה המזוזה בפתח

הרב מאיר שי' מאירי

רב בית הכנסת חב"ד וראש כולל להוראה 'שערי גאולה' קריית גת

כתב המחבר סי' רפט סע"ב וז"ל: "מקום קביעתה כו' בתחילת שלישי העליון כו'" עכ"ל. ובש"ך שם וז"ל: "וכתבו עוד מהפוסקים דכשהפתח גבוה הרבה יניחנה כנגד כתפיו כו'" עכ"ל. וכ"כ הט"ז שם.

ובחובת הדר⁴⁸ הביא דברי המחבר ובהערות⁴⁹ הביא מאבנ"ז שאם אין הפתח גבוה הרבה יניחנה בתחילת שלישי העליון אף שהוא למעלה מגובה כתפיו, ומהמהרש"ם שכל שהמזוזה תוך עשרים אמה יקבענה בתחילת שלישי העליון.

ובנוגע למנהג חב"ד כ' בנתיבים בשדה השליחות להרב ראסקין⁵⁰, שהתפרסם הגהות מכ"ק אד"ש מה"מ משנת תש"ו לטיוטת קשו"ע באנגלית, שם הרבי הגיה וכתב וזלה"ק: "אם הדלת גבוה ביותר קובעה כנגד כתפיו" עכ"ל. והיינו כש"ך וט"ז.

ומביא שם, שבשנת תשכ"ז התפרסמה רשימת הר"י לנדא ובה הוראת כ"ק אדנ"ע לקבוע המזוזה בשלישי העליון אף בפתחים גבוהים ביותר, ובשנים המאוחרות מדדו ומצאו שאכן כן הוא בדירת אדנ"ע ברוסטוב.

ובהערה 16 שם כותב וז"ל: "יתכן מאד שבאותה תקופה לא שמע הרבי על הוראת כ"ק אדנ"ע. ועדיין הדבר מוכרע – ראה ש"ך (יו"ד ס"ס רמב, בקיצור הנהגת או"ה ס"ח): "כל מקום שדברי הראשונים כתובים על ספר והם מפורסמים, והפוסקים האחרונים חולקים עליהם, הולכים אחר האחרונים. אבל אם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זכרונו על ספר, ונמצא אחרים חולקים עליו, אין צריך לפסוק כהאחרונים, שאפשר לא ידעו דברי הגאון, ואי הוי שמעי הוי הדרי בהו..." עכ"ל הש"ך.

לאידך, ראה ספר השיחות תשמ"ז⁵¹ ביחס למה שבדורות האחרונים נתגלו מהדורות מאוחרות של הרמב"ם, והבית יוסף יסד את פסקיו על המהדורות המוקדמות וכנראה שלא ידע המהדורות המאוחרות, שאעפ"כ אין לשנות פסק ההלכה למעשה,

(48) פ"ח, סע"א.

(49) סק"ב.

(50) ח"א סימן י"ח.

(51) ע' 310.

כי הב"י פסק כפי שפסק אחרי שכן הבין והסיק בשכלו הוא (עכ"ל אד"ש). ויש לעיין עוד בנדו"ד איך להכריע למעשה. עכ"ל הרב ראסקין בהערה.

ממ"ש ועדיין הדבר מוכרע כו' משמע שנוטה לפסוק ככ"ק אדנ"ע, רק שדברי הרבי בשיחה שהביא (שנאמרה שנים לאחר שהתפרסמה רשימת הרבי לנדא) נראים כסותרים את הכלל שכ' הש"ך ע"כ יש לעיין עוד.

נ"ל לומר ובהקדים שקשה לומר שהרבי יאמר כלל הסותר את כללי ההוראה, ובפרט הכלל הנ"ל שאדה"ז הביאו וחידש על פיו חידושים גדולים בהלכה כידוע בהלכות נידה שלו. וע"כ נ"ל לומר שאין סתירה בין שני הכללים הנ"ל ואדרבה הם מתאימים אחד לשני. דהנה מ"ש הרבי בא לאפוקי שלא נאמר שמכיון שהב"י גילה לנו שסמך יתדותיו על הרי"ף הרא"ש ו(בעיקר) הרמב"ם, נוכל גם אנו ללכת בדרכו ולפסוק כהרמב"ם היכא דנתגלו מהדורות מאוחרות יותר. זה אינו. דאנו נמשכים אחר הב"י ונלך לאורו עד ביאת המשיח כמ"ש הרבי כמה פעמים, והוא מדעתו הרחבה פסק כפי שפסק. והיינו שאין זה כלל הנתון בידו של כל אחד, ורק פוסק בעל דעה רחבה בסדר גודלו של הב"י אולי יוכל לחלוק עליו בדעתו הרחבה ולהסתמך על גרסה מאוחרת ברמב"ם, באומרו שאם הוה שמיע ליה, הוה הדר ביה, כמ"ש הש"ך.

עד"ז גבי הכלל שכ' הש"ך. דאין לומר שתורתו של כל אחד בידו, ואם נמצא כתב חדש של איזה ראשון נחליט לפסוק כמוהו ולא כהפוסקים האחרונים המפורסמים. ענין זה אינו מסור לכל אחד אלא דוקא לפוסקים הגדולים שהם מרוחב דעתם יכולים לומר גבי הפוסקים שקדמו להם ו'אי הוי שמיע להו הוי הדרו בהו'.

כן יש להוכיח מלשונות הש"ך בסע"ח שם, לאיזה פוסקים מכוונים דבריו וז"ל אם הוא מפורסם בכך שהוא ראוי לחלוק יכול לסמוך עליו כו' אם יש ביד המורה להכריע יכול פסוק כו' עכ"ל. בהיות שכן הוא פי' דבריהם הק' הנה לכאו' אין בכוחנו, חסידים, לומר שאי הוי שמיע לרבי דעת אדנ"ע הוי הדר ביה, אף שבמקרים אחרים הרבי בפ' אומר שאנו פוסקים כ' מעשה רב' של רבותינו נשיאנו וכד', אך לנו לכאו' אין את רוחב הדעת לומר כן מעצמנו.

ולכן נ"ל שיש לפסוק בנדו"ד כפסק המפורש של הרבי לקבע המוזוות כנגד גובה הכתפיים בפתחים הגבוהים.

ארור משיג גבול רעהו לפירוש הצ"צ

הרה"ת שלום דוד שי' גייסינסקי
מרבני 'איגוד תלמידי הקבוצה' - 770 בית משיח

בנוגע להסגת גבול קרקע נאמר בפרשתינו⁵²: "ארור מסיג גבול רעהו וגו".

והנה כל האחד עשר "ארורים" שבפרשה הם על איסורים שנאסרו בכל מקום, הן בארץ והן בחו"ל, מלבד דין זה של הסגת גבול קרקע שעליו מפורש לעיל בפ' שופטים⁵³ "לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים בנחלתך אשר תנחל בארץ אשר ה' אלקיך נתן לך וגו". וכמפורש שם בפרש"י⁵⁴ שבחו"ל אינו עובר אלא משום "לא תגזול" ורק "בארץ" עובר על שני לאוין "לא תגזול" ו"לא תסיג".

ויש לעיין מדוע איסור זה (דהסגת גבול קרקע בארץ ישראל) דוקא, יצא מכלל שאר האיסורים המפורטים ב"ארור" שהן איסורים כלליים האסורים בכל מקום.

איברא, שהפסוק לא פירט "ארור מסיג גבול רעהו בארץ", והיינו שהוא אכן איסור כללי במובן הכללי של אסור "הסגת גבול".

ויומתק זה ע"פ פנימיות הכוונה של הכתוב. דהנה זהו לשון הצ"צ בספר המצות (דרך מצותיך) מצות פרי' ורבי' ספ"א⁵⁵: "וגם יובן מכאן סוד איסור הוצאת זרע לבטלה שהחמירו בוהר ואמרו שתשובתה קשה יותר מכל תרי"ג מצות כדאי' בר"ח (ובס' לרב מק"ב בשם תוס' סנהדרין מנאה מתרי"ג ע' סמ"ק) כי הרי גורם רעה עצומה ונפלאה אשר אין כמוה, דהיינו תחת שהי' מטיב לנשמה שהי' מוליד להביאה לעוה"ז ולגרום לה הפעולה הנפלאה הנ"ל וההעתקה מבחי' השגת גבול לגילוי אא"ס אשר מי יערוך לטובה זו ומי ידמה וישוה לה כי כמו שלו ית' אין ערוך כך אין להארתו ית' ערוך כו', והוא נמנע מעשותה גם עוד זאת לעשות לה רעה עצומה להשקיע בתוך הקליפות וסט"א שמזה נעשו נגעי בנ"א כמבואר אצלינו במ"א בענין הנפילים וית' עוד לקמן ב"ה וזשרז"ל (נדה י"ג א') שוחטי הילדים, ה' ישמרינו מכל רע".

והיינו שהחליף הס' (דהסגת גבול) בש' (שמאלית)⁵⁶, דאין זה סתם "הברקה"

(52) כי תבא כו, יז.

(53) יט, יד.

(54) ומקורו מהספרי.

(55) ב, ב-ג, א.

(56) וע"ר שוטה-שוטה דבקרא כתיב (נשא ה, יב) "תשטה אשתו" ועד"ז ברמב"ם בספר היד "הלכות שוטה".

ובש"ס שוטה.

או "ביטוי מליצי" כי אם שהצ"צ אומר שהכתובים "לא תסיג גבול רעך" וארור מסיג גבול רעהו" מרמזים ל"השגת גבול" של "רעהו" היינו הקב"ה⁵⁷, שאסוג "להשיג" (ולהגביל) את הקב"ה בהשגה שכלית וגבולית לבד ח"ו, ואסור לגרום לנשמה ל"השגה" כזאת וכמו שאכן מבאר הצ"צ ביחס לאסור הוצאת ז"ל ח"ו.

וזה אכן אסור בכל מקום ובכל זמן.

(57) עיין רש"י שבת לא, א ד"ה דעלך שני לחברך לא תעביד. וראה פיוט "אנה עוררה" דסליחות דערב ר"ה.

ביאור ג' האופנים בביטול העולמות

הת' דוד שי' אלפנביין
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

א

מיקום סיום החצע"ג

בהמשך תער"ב ח"ב ע' תקכב בהמשך להמתבאר שם שעניין הצמצום נפעל באתעדל"ת, מוסיף הרבי נ"ע שע"י עבודה ממשיכים אוא"ס שלמעלה מהעולמות לעולמות, וזהו ענין "ועבדתם את הוי"ו".

ולאחרי שמבאר פעולת הקו שעושה מקום וזמן, מבאר ענין "אני הוי' לא שנית" ושבחי' זו יהיה "אלוקיכם". ובסוגריים מבאר ג' אופנים באחדות ה' שמצד העולמות. שבזה יובן איך הוי' יהי' אלוקיכם.

וזלה"ק: ("וגם העולמות בעצמן הן בבחי' כלא חשיב כו', דבידיעתו ית' הרי האוא"ס מאיר בגילוי על העולמות, והעולמות אינם תופסים מקום בעצמן ואינן בבחי' מציאות כו', וכמשנת"ל ד"ה בא אל פרעה, וגם לגבי אוא"ס הרי העולמות לאחר שנתהוו ה"ה כמו קודם שנתהוו כו', ובאמת הוא מקומו של עולם כו' וממילא אין העולם בבחי' מקום וזמן כלל כו' וכמשנת"ל שם, והיינו בחי' האחדות והביטול דמקום וזמן דעולם בג' אופני היחוד אם מצד העדר תפיסת מקום, או משום דלגבי אוא"ס ה"ה כמו קודם שנתהוו, ומה שנתהוו ה"ה מקומו ש"ע וממילא המקום וזמן אינו בבחי' מקום וזמן כו', וז"ע הוי' אלוקיכם, דהוי' שהוא הי' הוה ויהי' כאחד בבחי' אחדות ממש (הן בבחי' אחדות עצמי והן בהאחדות בהעולמות דהכל כלא חשיב כו' כנ"ל) יהי' בבחי' אלוקיכם ממש".

ולפי"ז לכאורה פשוט דמה שציינו שם בשוה"ג על תיבת "וגם" (שבראשית הציטוט): "בגוכי"ק חסר סיום החצע"ג, ואוצ"ל לאחרי "בא אל פרעה". הוא טעות, וסיום הסוגריים לכאו' צ"ל לפני "וז"ע הוי' אלוקיכם". כן נראה לעניות דעתי.

ב

ביאור הדברים

וביאור העניין, דהנה דרגת הביטול שמבאר לפני הסוגריים, זה ביטול של בחי' "יחיד", שזהו לפני הצמצום [עד"מ הרב לפני שמצמצם לתלמיד] שההרגש מצד בחי' זו הוא שכל העולמות ממש כלא חשיב, ובמילא לא שייך שיחדור בעולמות דרגת ביטול זו בזה"ז. ולכן מבאר בסוגריים כיצד שייך הביטול גם מצד העולמות, ובזה ג' מדריגות: א. כלא חשיב. ב. אין זולתך. ג. אפס בלתיך.

ובלשונו (א) "וגם העולמות בעצמן הן בבחי' כלא חשיב כו', דבידיעתו ית' הרי האוא"ס מאיר בגילוי על העולמות". (ב) "והעולמות אינם תופסים מקום בעצמן ואינן בבחי' מציאות כו', וכמשנת"ל ד"ה בא אל פרעה". (ג) "וגם לגבי אוא"ס הרי העולמות לאחר שנתהוו ה"ה כמו קודם שנתהוו כו', ובאמת הוא מקומו של עולם כו' וממילא אין העולם בבחי' מקום וזמן כלל כו'".

והביאור בזה: (א) המדריגה הראשונה הפשוטה כיון שע"י הצמצום נעשה מקום לעולמות שבו אין גילוי ואז נרגש המציאות אבל גם מציאות יכולה להרגיש מציאות יותר נעלית עד שלגביה התחתון לא נמצא בכלל כמשל שרגא בטיהרא וחכם אינו מדבר בפני גדול אבל זה עדיין לא "אין זולתו" והראיה כשהשמש תשקע וכו'. יתגלה מציאות לעצמה.

(ב) כי זיו השמש הוא לא מציאות לעצמו כלל, כל ענינו זה רק לגלות את השמש. וכשתשקע לא תאיר אעפ"כ הוא נק' אור השמש ומחוץ לשמש, שהשמש עצמו למעלה לגמרי גם מעניין האור והאור לא מרגיש את זה מצ"ע כי נמצא מחוץ לשמש רק שאין זולתו.

(ג) אפס בלתיך. כשהאור כלול בשמש לא נק' שם אור להאיר על הארץ דוקא, והטעם כנ"ל שמצד עצם המאור לא נחשב כלל ולא חסר כלל עניין האור שיאיר או לא, וזה נרגש באור הכלול במאור. וכמו שנתבאר שם שמצד עצמות, האור מאיר במקום העולמות למרות הצמצום (עד"מ בשכל הרב לעיל שם פ' שצב) והמציאות כלולה בזיו השמש [וזה"ע "ועבדתם את הוי' אלוקים"].

ולא באתי אלא להעיר.

בענין זהב המבואר בדא"ח

הנ"ל

א

זהב - ביטול

בכ"מ בדא"ח נתבאר בענין זהב שהוא מורה על אהבה כרשפי אש, וכמו בתניא פרק נ' 58^ו וז"ל: "אך יש עוד בחי' אהבה העולה על כולנה כמעלת הזהב על הכסף והיא אהבה כרשפי אש מבחי' גבורות עליונות דבינה עילאה".

ובכמה מקומות איתא דזהב מורה על יראה, וכמו בלקו"ת ד"ה וזה מעשה המנורה 59^ו וז"ל: ". יבוא לבחינת זהב שהוא יראה כי כסף הוא אהבה מלשון נכספה שכוסף לדבק בשרשו לאור באור החיים וזהו נק' אהבה מסותרת שיש תמיד בלב כל איש ישראל כמ"ש במ"א וזהב נק' יראה מצפון זהב יאתה".

ולכאורה צריך ביאור, כיצד עולים שני ביאורים אלו בקנה אחד⁶⁰.

והנראה לומר לכאורה, דהמשותף ביניהם הוא ענין הביטול שישנו ביראה (בכל דרגותיה⁶¹) ועד"ז באהבה כרשפי אש⁶².

ב

ענינים נוספים בזהב והקשר להנ"ל

ובד"ה ראיתי והנה מגורת זהב⁶³ ס"ח - זהב הוא שמחה כמ"ש מצפון זהב יאתה. וצריך להבין דלכאורה הוא הפכי מהנ"ל שזהב מבטא ביטול. והביאור בזה בפשטות ע"פ המבואר בכ"מ בדא"ח⁶⁴ דהשמחה היא דוקא מצד הביטול.

(58) ע, ב.

(59) בהעלותך לב, ד. ועד"ז בכ"מ בדא"ח.

(60) ודוחק לומר שהוא (רק) מפני דשניהם שייכים לקו השמאל יראה והתעלות, דהרי מכך שמשווים זאת

לזהב דוקא משמע ששיכותם באופן פרטי יותר.

(61) כמפורש בכ"מ בדא"ח.

(62) ראה תניא פ"ג שם.

(63) לקו"ת שם לה, ג.

(64) ראה ד"ה 'ויספו ענווים' תש"י. וראה מלוקט ה' חיי שרה. מלוקט ד' רני ושחמי בסופו. ועוד.

ולהעיר מרש"י⁶⁵ "ואת תדבר אלינו. התשתם את כחי כנקבה, שנצטערתי עליכם ורפיתם את ידי, כי ראיתי שאינכם חרדים להתקרב אליו מאהבה" משמע שדוקא באהבה דביקות וביטול.

ובלקו"ת שה"ש⁶⁶ נקודות הכסף ותורי זהב חיבור הג' קווין בעבודה מצד האהבה כרשפי אש. ויש לקשר להנ"ל שהוא מצד הביטול המוחלט חיבור הקווין - ראה המבואר באריכות בד"מ דש"פ במדבר.

ובסד"ה ראיתי והנה מנורת זהב הנ"ל - זהב זה בכל - רישא דדהבא - כתר דקליפה שנקודתו תוקף הישות, ולעומת זה כתר דקדושה⁶⁷ ויש לקשר להנ"ל. ודו"ק.

(65) ואתחנן ה, כד.

(66) יג, א.

(67) ביטול, או באופן אחר ישות דקדושה. ואכמ"ל.

פעולת בכייתו של ריב"ז (גליון)

הת' שניאור זלמן שי' קעניג
קבוצה - 770 בית משיח

בספר בשערייך ע' 329 נתבאר שבכייתו של ריב"ז מכך ש"אניני יודע באיזה דרך מוליכין אותי" פעלה.

וראיתי להעיר, שעניין זה מפורש בדברי כ"ק אד"ש מה"מ במאמר ד"ה זה יתנו תשמ"ח⁶⁸. וזלה"ק: "ויש לומר הביאור בזה ע"פ המבואר במ"א בביאור מאמר ר' יוחנן בן זכאי שאמר איני יודע באיזו דרך מוליכין אותי, דלכאורה תמוה, שהרי ר' יוחנן בן זכאי לא הלך ד' אמות בלא תורה ובלא תפילין, ופ' שנה למד ולימד תורה, ומה מקום לספק איני יודע באיזה דרך מוליכין אותי, ומבואר בזה, דכל זה הוא בכחות הגלויים, אבל הספק אצלו הי' לגבי עצם הנפש שלו, מזל שבנשמה (ומה שלא התבונן כל הזמן בעצם הנשמה יש לומר שמכיון שהי' עסוק בעבודתו לא הי' לו פנאי כל ימיו להתבונן בעצם נפשו).

אך לכאורה זה גופא אינו מובן, שאם לא הי' זה ביכולתו, א"כ מדוע מגיע לו עונש על זה, הרי היסוד לענין שכר ועונש הוא הבחירה חפשית שיש לאדם (כמ"ש הרמב"ם בהלכות תשובה), וכיון שהמדובר הוא לגבי עצם הנפש שבזה אינו שייך ידיעה כו', א"כ מדוע יגיע לו עונש ע"ז עד שאינו יודע אם יהי' לו חלק בגן עדן.

ועל כרחק צריך לומר שע"י עבודת האדם בכחות הנפש שבגוף יש בכחו לפעול גם במזל שבנשמה, אלא שפעולה זו היא ע"י עבודה מיוחדת, היינו זה גופא שבכה ואמר איני יודע באיזו דרך מוליכין אותי (ובפרט שהבכי' היתה באופן שתלמידיו ראו זה ושאלוהו על זה), וכידוע שאפילו אנחה (א' קרעכין) של אדם מישראל הרי זה תשובה עילאה, ועי"ז גופא פעל בירור בעצם נפשו".

וראה סה"מ תרפ"ד ע' רמ. וזהו גם הביאור בלקו"ש ח"ט ע' 207 (נסמן שם ס"ע 61). עיי"ש.

לקוטי אמרים תניא עם ביאור מהרה"ח ר' מאיר שלום ע"ה בליז'ינסקי⁶⁹

דיוק הכפילות "שדעתו קצרה.. ואין לו לב" / פו"כפי מדרגתו וכפי מעשיו" / ביאור ענינים של חכמה ובינה

בעריכת הת' לוי"צ שי' קעניג
קבוצה - 770 בית משיח

פרק יח: ולתוספת ביאור באר היטב מלת "מאד" שבפסוק⁷⁰ "כי קרוב אליך הדבר מאד" וגו',

אף שביארנו ש"קרוב אליך" הכוונה שכל אחד יכול להתבונן בגדולת ה', אבל צריך להבין מה הוא הטעם שהפסוק מדגיש את המלה "מאד"⁷¹.

צריך לידע נאמנה, כי אף מי שדעתו קצרה בידיעת ה' - פשוט כי לא למד, (וב- נוסף לזה -) ואין לו לב להבין בגדולת אין סוף ברוך הוא, להוליד ממנה דחילו ורחימו אפילו במוחו ותבונתו לבד - שעל זה דיברנו בפרקים הקודמים⁷², אף על פי כן קרוב אליו הדבר מאד לשמור ולעשות כל מצוות התורה, ותלמוד תורה כנגד כולן (כבר הזכרנו⁷³ שתמיד מדגישים "תלמוד תורה" היות וזה חיוב תמידי, וזה קשה מאד), בפיו ובלבבו ממש מעומקא דליבא באמת לאמיתו בדחילו ורחימו, שהיא אהבה מסותרת שבלב כללות ישראל, שהיא ירושה לנו מאבותינו.

רק שצריך להקדים ולבאר תחילה באר היטב (א) שורש אהבה זו מאין באה, (ב) וענינה מה ענינה, (ג) ואיך היא ירושה לנו, (ד) ואיך נכלל בה גם דחילו. היות ואמרנו⁷⁴ שאהבה היא ל"ועשה טוב", הרי של"סור מרע" צריכה להיות יראה, ואיך נכלל בה

(69) בשבח והודי' להשם יתברך הננו מוצאים לאור את פרק י"ח בתניא עם ביאורי הרה"ח ר' מאיר שלום ע"ה בליז'ינסקי, כחלק מתוכניתנו להוציא לאור את שיעוריו על כל ספר התניא אי"ה. "פתח דבר" ורקע כללי לאופן מסירת השיעורים ודרכי העריכה - נדפס בקובצים לחג השבועות, ש"פ קרה, וש"פ עקב. בכל עניני שיעורים אלו ניתן לפנות למערכת, או לאימייל keniglevi@gmail.com.

[הערות עריכה: פסקא "רק שצריך" - הסימונים (ג), (ד) נוספו ע"י העורך].

(70) נציבים ל, יד.

(71) כ"ה בביאור הר"ש גרונום (ע' קמו). ובביאורי רש"ח קסלמן (ע' קנא).

(72) פט"ז-י"ז (הערת עריכה: נראה שחסר כאן בהקלטה).

(73) בביאור לפרק יד.

(74) לעיל פ"ד (ח, א).

יראה?

והענין, כי האבות הן הן המרכבה, ועל כן זכו להמשיך נפש רוח ונשמה לבניהם אחריהם עד עולם מעשר ספירות דקדושה שבארבע עולמות, אצילות בריאה יצירה עשייה - אחת מהעשר ספירות שבאחד מהארבעה עולמות.

לכל אחד ואחד כפי מדרגתו וכפי מעשיו.

את הכפילות של ב' הענינים "כפי מדרגתו וכפי מעשיו" אפשר לבאר עפ"י דברי הוזהר⁷⁵: "זכה יתיר יהיבין לי' רוחא, זכה יתיר יהיבין לי' נשמתא כו'". דהיינו שאפי' מי שהוא במדרגה נמוכה יכול להתעלות (ולהמשיך נשמה גבוהה יותר) בזכות מעשיו⁷⁶.

ועל כל פנים, אפילו לקל שבקלים ופושעי ישראל נמשך בזיווגם נפש דנפש דמ- לכות דעשייה, שהיא מדרגה התחתונה שבקדושת העשייה. ואף על פי כן אף שהיא מדרגה תחתונה שבקדושה, מאחר שהיא מעשר ספירות קדושות, היא כלולה מכו- לן, גם מחכמה דעשייה, שבתוכה מלובשת חכמה דמלכות דאצילות, שבתוכה חכמה דאצילות, שבה מאיר אור אין סוף ברוך הוא ממש, כדכתיב⁷⁷: "ה' בחכמה יסד ארץ", ו"כולם בחכמה עשית"⁷⁸ שמפסוקים אלו רואים שבחכמה מאיר אור א"ס ב"ה ממש.

ונמצא - כיון שאפי' במדרגה התחתונה נמצאת חכמה דאצילות שבתוכה מאיר אור אין סוף - כי אין סוף ברוך הוא מלובש בבחינת חכמה שבנפש האדם, יהיה מי שיהיה מישראל. ובחינת החכמה שבה, עם אור אין סוף ברוך הוא המלובש בה, מת- פשטת בכל בחינות הנפש כולה להחיותה מבחינת ראשה עד בחינת רגלה, כדכתיב⁷⁹: "החכמה תחיה בעליה" - החכמה היא הנפש האלקית.

[ולפעמים ממשיכים פושעי ישראל נשמות גבוהות מאד שהיו בעמקי הקליפות, כמו שכתוב בספר גלגולים - אף שאמרנו (לעיל) שדרגת הנשמה נמשכת לכאו"א "כפי מדרגתו וכפי מעשיו", אעפ"כ לפעמים זה להיפך].

מהי אותה החכמה: הנה החכמה היא מקור השכל וההבנה, והיא למעלה מהבינה, שהוא הבנת השכל והשגתו, והחכמה היא למעלה מההבנה וההשגה, והיא מקור להן. וזהו לשון חכמה, כ"ח מ"ה, שהוא מה שאינו מושג ומובן ואינו נתפס בהשגה עדיין,

חכמה⁸⁰ היא ההברקה השכלית, כלומר הענין כמי שהוא לעצמו לפני שהותאם

(75) ח"ב צד, ב.

(76) כ"ה בביאור ר"ש גרונם כאן (ע' קג). ובביאור רש"ח קסלמן כאן (ע' קגב) ע"ש.

(77) משלי ג, ט.

(78) תהלים קד, כד.

(79) משלי ז, יב.

(80) בהבדל בין חכמה ובינה - ראה גם לעיל בביאור על פ"ג.

להשגתי, ובינה היא כשחילקתי את השכל והתאמתי אותו שיהי' כפי ההשגה והמו-
שגים שלי, כך שהשכל יתפס אצלי. ממילא חכמה היא למעלה מהשגה, ובינה היא
הבנת והשגת השכל.

אמנם, החכמה אינה נבדלת ומנותקת לגמרי מהבינה עד שאין שייכות ביניהם,
אלא היא מקור לבינה. אם כן יוצא שבחכמה יש שני צדדים: מצד אחד פנימיות הח-
כמה - כלומר הענין כמו שהוא - זה למעלה מהבינה, מצד שני חיצוניות החכמה היא
מקור לבינה וממנה בינה מקבלת (וזה ההדגשה של שהרבי "החכמה היא (מצד אחד)
מקור השכל וההבנה, (אבל -) והיא למעלה מהבינה"⁸¹).

ובאלקות: בינה לוקח את הענין האלקי רק עד כמה שמושג לו, משא"כ חכמה זה
הענין האלקי כמו שהוא.

[שאלה: למה אי אפשר לומר שבינה זה הרבה חכמה, הרי כל פרט שנוסף בבניה
הוא בפני עצמו נקודה של חכמה, לכאורה בינה היא ג"כ 'הברקות הברקות'?

תשובה: לגמרי לא, ההפך הגמור. בינה היא כמו חשבון (מתמטיקה), שאם נחשב
כך יצא כך, חשבון הוא שלקחתי את חיצוניות הענין, מה ששייך לי, והתאמתי אותו
לפי המושגים שלי, ולא עצם הענין⁸². חכמה זה הענין כמו שהוא, זה לא כמות אלא
איכות לגמרי אחרת].

ולכן מתלבש בה אור אין סוף ברוך הוא דלית מחשבה תפיסא ביה כלל.

בפרק ה"א הסברנו שהפירוש שהמחשבה "תפיסא" הוא כשלקחתי ענין שכלי
שהותאם לפי המושגים שלי והשתלטתי עליו, אבל אצל הקב"ה כמו שהוא לא שייך
הענין הזה (שהוא יותאם לפי המושגים שלי)⁸³, דוקא בחכמה שהיא למעלה מההשגה
יכול להתלבש אור א"ס ב"ה.

ולכן כל ישראל, אפילו הנשים ועמי הארץ, הם מאמינים בה', שהאמונה היא למ-
עלה מן הדעת וההשגה, כי "פתי יאמין לכל דבר וערום יבין"⁸⁴ וגו'.

אצלם מאיר ומתנוצץ הענין כמו שהוא - "פתי יאמין לכל דבר", אך "ערום" מבין
רק עד כמה ששייך לו.

ולגבי הקדוש ברוך הוא, שהוא למעלה מן השכל והדעת ולית מחשבה תפיסא
ביה כלל, הכל כפתיים אצלו יתברך, כדכתיב: "ואני בער ולא אדע בהמות הייתי עמך,

(81) ראה ביאור הר"ש גרונם (ע' קנה).

(82) הערת העורך: לכאור' הכוונה היא שבחשבון יש את גוף השכל, דהיינו את הכללים כיצד עורכים
חשבון (שזה ה"חכמה"), ויש את החישובים השונים שהם הפרטים היוצאים מהכלל ("בינה").

(83) כדלעיל פ"ד (ט, א).

(84) משלי יד, טו.

ואני תמיד עמך" וגו', כלומר, שבזה שאני בער ובהמות, אני תמיד עמך.

ולכן היות ומתנוצץ בנשמה ענין החכמה, הענין כמו שהוא אפילו קל שבקלים ופושעי ישראל מוסרים נפשם על קדושת ה' על הרוב, וסובלים עינויים קשים שלא לכפור בה' אחד, ואף אם הם בורים ועמי הארץ ואין יודעים גדולת ה'. וגם במעט שיודעים, אין מתבוננים כלל, ואין מוסרים נפשם מחמת דעת והתבוננות בה' כלל, אלא בלי שום דעת והתבוננות, רק כאילו הוא דבר שאי אפשר כלל לכפור בה' אחד, בלי שום טעם וטענה ומענה כלל. והיינו משום שה' אחד מאיר ומחיה כל הנפש על ידי התלבשותו בבחינת חכמה שבה, שהיא למעלה מן הדעת והשכל המושג ומובן:

לעילוי נשמת

יהורם אוחיון בן אליהו ז"ל

שיזכה לעילוי נשמה הכי גדול, בהתלבשות
הנשמה בגוף בתחיית המתים בקרוב ממש

* * *

לזכות

נתנאל אליהו בן חנה

שרה רבקה בת דבורה

חנה בת מכלוף

למשפחת

אבוקסיס

לברכת הצלחה בגשמיות וברוחניות

בכל אשר יפנו

לזכות

כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח

מהרה יגלה אכי"ר

לזכות

כל העוסקים והמסייעים

בהוצאת קובץ זה לאור

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד