

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

קובץ

# הערות התמימים ואנ"ש

770 בית משיח

גיליון ב (תקנה)

חג הסוכות תשפ"ד



**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' בלוך  
הת' ישראל שם טוב שי' הכהן כהן  
הת' יוסף יצחק שי' הכהן כהן  
הת' אורי' שי' סילברמן  
הת' לוי יצחק שי' קעניג

הקובץ הבא יצא לאור אי"ה לקראת ש"פ בראשית 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](mailto: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 והודי' להשי"ת ובעמדנו בסיומה וחותרמה של שנת הקהל - הנמשכת בכו"כ ענינים עד לחג הסוכות - "למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה'", הננו מוציאים לאור את הגיליון השני 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 עי"ז מיתוסף 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, ד' תשרי, ערב חג הסוכות  
שנת הקכ"א להולדת כ"ק אד"ש מה"מ  
שנת הקהל, ה' תהא שנת פדות דגולה



## תוכן ענינים

- 7.....דבר מלכות  
קונטרס "הלכות תושבע"פ שאינן בטלין לעולם"

## גאולה ומשיח

- 11 .....נתינת צדקה לעתיד לבוא  
הת' חיים הכהן שי' ברנדלר  
ישיבת חח"ל חיפה
- 13 .....מתנות לאביונים בגאולה  
הת' אורי'ה שי' סילברמן  
קבוצה - 770 בית משיח

## תורתו של משיח

- 18 .....כמה הערות בדברי כ"ק אד"ש בעת ביקור הרבנים הראשיים  
א' התמימים  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח
- 21 .....שיטת חכז"ל בתכונה"  
הת' לוי"צ שי' קעניג  
קבוצה - 770 בית משיח

## נגלה

- 25 .....מתנה על מנת להחזיר  
הת' יוסף יצחק שי' הלוי באשה  
קבוצה- 770 בית משיח

38 .....שייכות הרצון לקניין מדאוריתא ומדרבנן

הת' שמואל שי' סילברמן  
ישי"ג תות"ל ראשל"צ

50 .....בענין המחזיר חוב בשביעית

הת' שלמה שמשון יעקב שי' פבזנר  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

## הלכה ומנהג

54 .....הצורך להחזיק ד' מינים בעת ברכת שהחיינו

הרה"ח דוד שי' אופן  
משפיע קהילת אנ"ש ביתר עילית

57 .....שינה בסוכה

הגה"ח הרב יהודה לייב שי' נחמנסון  
דומ"צ ברחובות ומח"ס

67 .....הערות ועיונים בעניין צער בעלי חיים

הגה"ח הרב יוסף יצחק שי' סילברמן  
שליח כ"ק אד"ש מה"מ לעיר אלעד ומרבני מכון הלכה חב"ד

## חסידות

79 .....ביאור אדה"ז כשיטת רש"י

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

80 .....ביאור עניין ומעלת נטילת ד' המינים באור החסידות

הת' שניאור זלמן שי' פרקש  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

# דבר מלכות

מתוך קונטרס "הלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלין לעולם" משיחות יום ב' דר"ה, ליל שבת חוהמ"ס, ליל ויום שמח"ת, ה'תשנ"ב

להתקיים ממש" – הרי, הפירוש ד"סופה להתקיים" קאי על דעת ב"ש (שלעתיד תהי' הלכה כמותם), ולא על "מחלוקת שמאי והלל", כי, כשתתקיים דעת ב"ש עי"ז שתפסק הלכה כמותם, תתבטל ההלכה כב"ה.

ועוד ועיקר: איך יתכן שתתבטל ההלכה כב"ה לאחרי הנהגת בני" כדעת ב"ה במשך כל הדורות (מאז שנפסקה הלכה כמותם) – ה"ז ירידה הכי גדולה לדעת ב"ה, היפך בתכלית מהכלל<sup>4</sup> "מעלין בקודש", ודוקא בזמן המשיח?!

ואולי יש לומר, שמ"ש האריז"ל שלעתיד בזמן המשיח תהי' הלכה כב"ש, קאי על התקופה הראשונה דימות המשיח, אבל בתקופה השני' דימות המשיח, כשיחיו המתים, ומצוות בטלות לעתיד לבוא, אזי תתקיים "מחלוקת שמאי והלל", שתהי' הלכה כשמאי והלל גם יחד, כדלקמן.

ט. והביאור בזה:

המחלוקת דב"ש וב"ה, "הללו מטמאין והללו מטהרין הללו אוסרין והללו מתירין הללו פוסלין והללו מכשירין"<sup>5</sup>, עד ש"נעשית תורה כשתי

. . ח. וע"פ האמור שהקיום דהלכות התורה לעתיד לבוא (ש"אינן בטלין לעולם") הוא (לא בתור ציווי להאדם, אלא) כפי שהם מצד התורה, רצונו של הקב"ה – יש לבאר שגם ההלכות כבית הלל (בענינים שנחלקו ב"ש וב"ה, ונפסקה הלכה כב"ה, ולעתיד לבוא יחזרו ויפסקו הלכה כב"ש) אינן בטלין לעולם:

ובהקדם הביאור בדברי המשנה<sup>1</sup> "כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים" . . זו מחלוקת שמאי והלל" – ש"הקשו על זה איך ראוי לומר על מחלוקת שיתקיים, והרי אי אפשר להתקיים אלא אחד מן הדעות, ומלת מחלוקת כוללת השני צדדים? ותירצו, משום שאלו ואלו דברי אלקים חיים<sup>2</sup> ויש לדברי ב"ש ג"כ שרש למעלה באצילות רק שאין הלכה כן . . ואין זה תירוץ מספיק על לשון סופה להתקיים, אכן האריז"ל פי' שלעתיד בזמן המשיח תהי' הלכה כב"ש" . . וזהו סופה להתקיים ממש"<sup>3</sup>.

וצריך להבין:

גם לפי' האריז"ל "שלעתיד בזמן המשיח תהי' הלכה כב"ש" . . וזהו סופה

(1) אבות פ"ה מי"ז.

(2) עירובין יג. ב. וש"נ.

(3) לקו"ת קורח נד, סע"ב ואילך.

(4) ברכות כח, א. וש"נ.

(5) חגיגה ג, ב.

"הליכות עולם לו"), הרי, מצד גדרי העולם בהכרח שתהי' ההלכה למעשה בפועל כדעה אחת, והדעה השני' אינה אלא ברוחניות: בזמן הזה – הלכה כב"ה, ודעת ב"ש היא ברוחניות, ובימות המשיח – הלכה כב"ש, ודעת ב"ה היא ברוחניות.

אבל לאחרי הזמן ד"היום לעשותם", "למחר לקבל שכרם", בעולם התחי', ש"מצוות בטלות לעתיד לבוא", שבטל גדר הציווי להאדם, ונשאר רק ענינם האמיתי שהם רצונו של הקב"ה, "הלכות של תורה... שאינן בטלין לעולם" – תהי' ההלכה כב"ש וב"ה יחדיו, כיון שיתגלה בעולם רצונו של הקב"ה כמו שהוא בעצמותו ית', "נמנע הנמנעות".

י. ויש לקשר ענין זה עם מ"ש הרמב"ם אודות ימות המשיח בסיום וחותם ספר ההלכות:

ובהקדם ביאור הטעם לסדר וחלוקת ההלכות בפרק האחרון, שלאחרי שהרמב"ם מבאר פרטי הענינים דימות המשיח (בג' הלכות ראשונות), ומסיים הענין (בהלכה ד') ש"לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח... אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה... כדי שיזכו לחיי העולם הבא", מוסיף (בהלכה האחרונה) ענין חדש: "ובאותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר, ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, שנאמר<sup>9</sup> כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים

תורות"<sup>6</sup> – אינה אלא בנוגע להלכות התורה כפי שבאים בתור ציווי להאדם לפעול בעולם ("הליכות עולם לו"), דכיון שבדרגא זו ניכרת ומודגשת מציאות האדם והעולם, ומצד גדרי הבריאה ישנם ב' תנועות הפכיות דחסד וגבורה, לכן גם ברצונו ית' (בדרגא זו) ישנם ב' אופנים.

אבל מצד הלכות התורה כפי שהם לאמיתתם, שאינם באים לפעול בעולם, אלא הם רצונו של הקב"ה כפי שהוא מצד עצמו ("אל תקרי הליכות אלא הלכות") – גם חילוקי הדעות שבהלכות התורה (ש"אלו ואלו דברי אלקים חיים") הם "תורה אחת", "כולם ניתנו מרועה אחד"<sup>63</sup>, שלהיותו נושא הכל, יש בו ב' הדעות דחיוב ושלילה, ושניהם כאחד, ע"ד מ"ש<sup>7</sup> "אחת דבר אלקים שנים זו שמעתי", ומצדו ית' יכולים לבוא ולהתגלות במציאות העולם כמו שהם בעצמותו ית', חיוב ושלילה ביחד, להיותו "נמנע הנמנעות"<sup>8</sup>.

ובזה תלוי החילוק בפסק ההלכה במחלוקת שמאי והלל – בזמן הזה (הלכה כב"ה), בימות המשיח (הלכה כב"ש), ובזמן התחי' (הלכה כב"ש וב"ה גם יחד):

בזמן ד"היום לעשותם", שכולל זמן הזה, וגם התקופה הראשונה דימות המשיח (לפני תחה"מ) שיהי' קיום התומ"צ בתכלית השלימות – כיון שמודגשת בעיקר הפעולה בעולם

(6) סנהדרין פח, ב.

(7) תהלים סב, יב.

(8) ראה שו"ת הרשב"א ח"א סתי"ח. הובא ונת' בס' החקירה להצ"צ לד, ב ואילך. ובכ"מ.

(9) ישע"י יא, ט.



ויש לומר הביאור בזה:

בתקופה הראשונה דימות המשיח, בזמן ד"היום לעשותם" בתכלית השלימות (שאודותה מדבר בהלכה ד') – כיון שישנו ציווי להאדם, מודגשת בעיקר התועלת של האדם ע"י קיום המצוות, מתן שכרן של מצוות, "כדי שיזכו לחיי העולם הבא".

משא"כ בתקופה השני' דימות המשיח, כשיחיו המתים – כיון שיתבטל הציווי להאדם, ויתגלה ענינם האמיתי שהם רצונו של הקב"ה, ומצד רצונו ית' יהיו האדם והעולם (בדרך ממילא) בתכלית השלימות, "לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד . . כי מלאה הארץ דעה את ה' וגו'", מובן, שמעמד ומצב זה אינו בשביל איזו מטרה ותכלית, "כדי כו'", אלא הוא עצמו המטרה והתכלית.

ועפ"ז י"ל, שגם לדעת הרמב"ם עיקר ושלימות השכר הוא בעולם התחי' (כהפס"ד בתורת החסידות<sup>12</sup>), אלא שלא כתב זה בפירוש, כמו שלא כתב בפירוש אודות התקופה השני' דימות המשיח כשיחיו המתים, כיון שתכלית ומטרת חיבור ספר ההלכות, "שיהיו כל הדינים גלויין לקטן ולגדול בדין כל מצוה ומצוה", נשלמת בסיומה של התקופה ד"היום לעשותם"; ואעפ"כ, כיון שענינו האמיתי של חיבורו הוא "הלכות של תורה", כפי שהם מצד רצונו של הקב"ה

מכסים" – די'ש לומר, שבהלכה האחרונה מוסיף (בקיצור וברמז) גם ע"ד התקופה השני' דימות המשיח שיהי' שינוי מנהגו של עולם, החל מהשינוי העיקרי דתחיית המתים, כמשנ"ת בארוכה במק"א<sup>10</sup>.

וע"פ המבואר לעיל החילוק שבין ימות המשיח לתחיית המתים, שבימות המשיח תהי' שלימות העבודה דקיום המצוות, ציווי להאדם, ובתחיית המתים יבטל הציווי להאדם ("מצוות בטלות"), ויתגלה ענינם האמיתי שהם רצונו של הקב"ה ("הלכות של תורה") – יש לומר, שענין זה מרומז גם בהחילוק בלשון הרמב"ם בב' ההלכות האחרונות:

בהלכה ד' כותב "לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח . . אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה . . כדי שיזכו לחיי העולם הבא כמו שביארנו בהלכות תשובה", ששם מבאר בארוכה שהטובה בעוה"ז, עד לשלימותה בימות המשיח, היא, בשביל שלימות העבודה דקיום התומ"צ, כדי לזכות למתן שכרן של מצוות בעולם הבא<sup>11</sup>; משא"כ בהלכה ה', שמוסיף ענין חדש בנוגע ל"אותו הזמן" שיהי' בתקופה השני', אינו כותב שמעמד ומצב זה הוא בשביל איזו מטרה ותכלית, "כדי כו'".

10) הדרן על הרמב"ם – סה"ש תנש"א ח"א ע' 98 ואילך.

11) לשיטתו – ש"העולם הבא אין בו גוף וגוי' אלא נפשות הצדיקים בלבד בלא גוף" (הל' תשובה פ"ח ה"ב), "החיים (ש)באין לו לאדם אחר חיי העולם הזה שאנו קיימים בו בגוף ונפש" (שם ה"ח), ואינו מפרש אודות השכר שלאח"ז, בעולם התחי' (וראה לקמן בפנים).

12) ראה לקו"ת צו טו, ג. דרושי ש"ש סה, סע"ד. סהמ"צ להצ"צ מצות ציצית פ"א (דרמ"צ יד, ב). ובכ"מ.

– לכן, בהלכה האחרונה, שהיא הסיום והסך-הכל דספר ההלכות, רומז הרמב"ם אודות המעמד ומצב דעולם התחי', שאז יתגלה ענינם האמיתי ד"הלכות של תורה", שאינם בשביל האדם ("כדי שיזכו לחיי העולם הבא"), אלא "דעת בוראם", "דעה את ה'", שזהו עיקר ושלמות השכר – שמציאות האדם והעולם בטלה ומכוסה לגמרי ב"דעה את ה'", "כמים לים מכסים"<sup>13</sup>.

(13) ובסגנון דתורת החסידות – שעיקר ושלמות השכר הוא תענוג בורא (ראה המשך וככה תרל"ז פי"ב ואילך).

## נתינת צדקה לעתיד לבוא

הת' חיים הכהן שי' ברנדלר  
ישיבת חח"ל חיפה

בשיחת שבת חוה"מ סוכות תשכ"ד מבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח את המנהג המופיע בפע"ח<sup>1</sup> להרבות בצדקה בערב חג הסוכות, ומבאר את ב' הטעמים המובאים שם בהקשר בין נתינת צדקה לחג הסוכות וההבדל שבין ב' הטעמים (אע"פ שכ"ק אדמו"ר מוהרי"ץ לא נהג בזה - כמבואר בהמשך השיחה שם).

וממשיך בשיחה שם שישנו טעם נוסף שהי' אפשר להביא, דמבואר בתניא באגה"ק<sup>2</sup> שהצדקה ממשיכה חיים עליונים ומקימה את סוכת דוד הנופלת, ואעפ"כ לא הובא טעם זה, ובלה"ק<sup>3</sup>:

"ב' הטעמים דלעיל שייכים בכל זמן, משא"כ טעם הג' שייך רק בזמן הגלות, ולא לעתיד. . וכיון ש"התורה הזאת לא תהי' מוחלפת", כך, שהנהגת נתינת צדקה בערב סוכות תהי' גם לעתיד - לכן הובאו רק שני הטעמים דלעיל שיהיו שייכים גם אז".

וחזינן להדיא משיחה זו שכיון ש"התורה הזאת לא תהי' מוחלפת" לכן לעתיד לבוא יקיימו את המנהג להרבות בצדקה בערב סוכות, והיינו שיהי' ענין נתינת צדקה לעתיד לבוא.

ולכאורה יש להקשות מדברי כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת י"ג תשרי תשמ"ז, וזלה"ק<sup>4</sup>:

"מצות הצדקה שקולה כנגד כל המצוות, וכאשר יבוא משיח צדקנו וכולנו יחד נהי' בארץ הקודש ושם גופא בעיר הקודש יהי' הכל בשלימות ועד ש"המעדנים מצויין כעפר" (כמ"ש הרמב"ם), ואזי ירוץ ויבקש "תנו לי לקיים מצות צדקה", ולא תהי' לו אפשרות!

- נצל את הרגעים האחרונים!! ברגעים אלו עדיין אפשר לקיים את מצות הצדקה והנה הנה בא משיח צדקנו ולא תוכל לקיים את המצוה שהיא שקולה כנגד כל המצוות!.." עכלה"ק.

(1) שער חה"ס ספ"ג. שם ספ"ד. ונעתק ג"כ במשנת חסידים מסכת ימי מצוה וסוכה. ובכ"מ.

(2) סי' כא. ולהעיר שבימים אלו למדוה בשיעור התניא היומי.

(3) שיחו"ק תשכ"ד ע' 15. תרגום מאידית.

(4) התועדויות ח"א ע' 162. בלתי מוגה.

ומכאן מוכח שלע"ל לא יוכלו לתת צדקה, וא"כ יש לעיין איך ב' השיחות מסתדרות זו עם זו.

ובדוחק יש לתרץ שבשיחה דתשכ"ד מדבר על ההנהגה של נתינת הצדקה בערב חה"ס, שאע"פ שלא יהי' עני לתת לו אך הענין ישאר קיים (ויקיימו זאת בדרכים אחרות<sup>5</sup>), ואילו בשיחה דתשמ"ז מדבר אודות נתינת צדקה לעני בפשטות שבמציאות לא יהי' שייך ענין זה.

ועצ"ע, ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

---

(5) באופן המבואר בד"מ חוקת תנש"א, וזלה"ק (סי"ב): "בצדקה בדיבור – ע"י נתינת עצה טובה לזולת, ודיבור טוב על הזולת, וצדקה במחשבה – ע"י מחשבה טובה על הזולת". וראה ג"כ ד"מ ויקהל תשנ"ב. וכיו"ב.

## מתנות לאביונים בגאולה\*

הת' אורי'ה שי' סילברמן  
קבוצה - 770 בית משיח

### א

#### קיום מצות מתנות לאביונים בפורים לע"ל

ידוע מש"כ במדרש משלי<sup>6</sup> שכל המועדים עתידין ליבטל וימי הפורים אינם בטלים לעולם, וכ"כ הרמב"ם בסוף הל' מגילה<sup>7</sup> דימי הפורים לא יבטלו שנאמר: "וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם".

ולפי"ז יש לעיין בנוגע למצות מתנות לאביונים בפורים בגאולה, שהרי בימות המשיח לא יהיו עניים ואביונים, וכמוכח מדברי הרמב"ם (סוף הל' מלכים): "דבאותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר", והיינו שלא יהיו אביונים כלל באותו זמן,

ובלשון כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א<sup>8</sup>: "ויש לעיין כיצד יהי' קיום המצוה דמתנות לאביונים כשיקויים הייעוד "אפס כי לא יהי' בך אביון"<sup>9</sup>.

והיינו כנ"ל - איך יתקיים לעת"ל מצות מתנות לאביונים, והרי מפשטות דברי המדרש משמע שכל מצוות היום ינהגו לע"ל ולא רק שתתקיים ע"י עשיית איזה זכר או ע"י שאר מצוות היום אלא כל מצוות היום ינהגו?

### ב

#### אביונים בימיה"מ ע"פ דברי הרמב"ם בפיה"מ והגדרת זמן קיום המצווה

ולכאורה הי' ניתן לבאר ע"פ דברי הרמב"ם בפיה"מ<sup>10</sup> ש"ו, וז"ל: "וזהו לשון חכמים אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד ויהיו בימיו עשירים ואביונים

(6) \*נמסר בשיעור גאולה ומשיח המרכזי ובא כאן בתוספת מראי מקומות ובהרחבת הביאור.

פרשה ט, דף לא.

(7) פ"ב הי"ב.

(8) סה"ש תש"נ ח"א, ע' 310 הע' 114.

(9) ראה טו, ד.

(10) בהקדמה לפרק חלק ע' קל (הוצאת רמב"ם לעם).

גיבורים וחלשים כנגד זולתם אבל באותן הימים יהי' נקל מאד על בני האדם למצוא מחיתם עד שבעמל מעט שיעמול אדם גייע לתועלת גדולה".

ולפי"ז י"ל דכוונת הרמב"ם בסוף הל' מלכים אינה שלא תהי' עניות כלל, רק כמ"ש בפיה"מ ש"יהי' נקל מאד על בנ"א למצוא מחיתם", וזהו כוונת הפסוק "וכל המעדנים מצויין כעפר", ולפ"ז שפיר יקיימו מצות מתנות לאביונים לעת"ל כיון דלדברי הרמב"ם שפיר יהיו אז עניים.

אמנם לא ניתן לבאר כך, שהרי בהתוועדיות תנש"א פ' תצא<sup>11</sup> מתווך כ"ק אד"ש מה"מ בין הפס' "אפס כי לא יהי' בך אביון" להפס' "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ" שמירי בשני תקופות שונות. כלומר, שבתקופה הראשונה בימיה"מ עדיין יהי' אביונים וז"ש "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ", ורק בתקופה השני' יתקיים בפועל הייעוד "אפס כי לא יהי' בך אביון".

ועפ"ז יש לומר דדברי הרמב"ם בפיה"מ"ש מדברים בתקופה הא', שבה יהי' מצב של עוני רק שלא יהיו צריכים לעמול כ"כ על מחיתם, ומש"כ בסוף הל' מלכים, כוונתו לתקופה הב' שיתבטל לגמרי המצב של עניות,

אכן לפי"ז עדיין צ"ע בתקופה הב' עכ"פ, דאז הרי תתבטל המצב דעני ואביון, וא"כ האיך תתקיים אז מצות מתנות לאביונים, והרי לא יהיו אז עניים כלל?

## ג

### קיום מצות מתנות לאביונים בנתינה לנכרים בזה"ז ולעת"ל

והנראה לבאר בזה, דהנה בשו"ע<sup>12</sup> פסק המחבר, וז"ל: "דאין מדקדקין במעות פורים ובמקום שנהגו ליתן, אף לנכרים נותנים".

ובספר יפה ללב<sup>13</sup> כתב בענין צדקה ומתנות לאביונים, "דאף לנכרים נותנין, וזאת התעודה לגאולה העתידה כי יתנו בגוים דלא ימצא עני בישראל, וערבה לד' מנחת יהודה וירושלים הצדקה שיעשו עם ערלים, כימי עולם וכשנים קדמוניות בימי אברהם אבינו ע"ה, כן הוא לעת"ל כי כל בית ישראל יהיו עשירים מופלגים",

הרי מבואר דסובר שבנתינה לנכרים עניים מקיימים ג"כ מצות מתנות לאביונים ובאופן זה תתקיים מצות מתנות לאביונים לע"ל.

ובחנתן סופר לחנוכה ופורים<sup>14</sup> מבאר בזה, ד"יסודו של מצות מתנות לאביונים

(11) יג אלול ס"ו.

(12) ס"י תרצד ס"ג.

(13) ח"ו ס"י תרצד (רוב יצחק פלאג'י). עיי"ש.

(14) ע' קיג.

לאו משום מצות צדקה היא, אלא משום שמחת פורים. וכן מבואר בגמ' ב"מ (עא) דלגבי מצות צדקה כתוב 'לאחיך', אבל משום שמחת היום והרחבת הלב נותן למי שפותח ידו, אפי' לגוים, ועי"ז ידעו שכל אדם מחויב במצוה זו, אפי' עני שבישראל, דאי משום מצות צדקה אין עני חייב ליתן רק פעם אחת בשנה לקיים מצות צדקה מדאורייתא, אבל להראות שמחת היום והרחבת הלב שלבו בטוח בהשי"ת שהשגחתו עלינו בכל עת ולכן גם עני חייב (במצות מתנות לאביונים) ומזה נצמח המנהג ליתן אפי' לגוים".

עכ"פ הרי מבואר בזה דמצות מתנות לאביונים חלוק בעיקרו ממצות צדקה - שהיא בעיקר משום שמחת היום והרחבת הלב, לפ"ז מובן דגם בנתינה לנכרי מקיימים ג"כ המצוה, כיון דיסודו מחמת שמחה ולע"ל יקיימו המצוה ע"י נתינה לגויים<sup>15</sup>.

ונראה להביא סימוכין לדברי החתן סופר מדברי הרמב"ם בסוף הל' מגילה, וז"ל: "טוב לאדם להרבות במתנות לאביונים מלהרבות בסעודתו ובשלוח מתנות לרעיו, שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים, שהמשמח לב האומללים האלו דומה לשכינה שנאמר "להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים".

ומשמעות דברי הרמב"ם היא דמצות מתנות לאביונים היא בעיקר משום שמחת עניים "לשמח לב אומללים", ולא מחמת מצות צדקה<sup>16</sup>.

וכן מבאר כ"ק אד"ש מה"מ במק"א<sup>17</sup>, ד"אם מתנות לאביונים הוי גדר של צדקה לחוד, הו"ל להרמב"ם להביא זה דהמשמח לב עניים דומה לשכינה לא בהל' מגילה, כ"א במקומו בהל' מתנות עניים, וכן לאידך המעלות של צדקה שהרמב"ם כותב בהל' מתנ"ע, לא נזכר בהל' מגילה".

ובהמשך מוכיח שם, דישנם שני גדרים במתנות לאביונים: א. מצות צדקה. ב. ועיקר דתוכנה וענינה הוא לא רק למלאות צרכי העני אלא משום קיום השמחה של העני לשמח לב עניים. עיי"ש.

נמצא העולה מכהנ"ל שגם בתקופה השני' בימיה"מ שלא יהיו אביונים מקרב היהודים, יקיימו מצות מתנות לאביונים ע"י נתינה לגויים ויוצאים בזה יד"ח משום שעיקר הטעם דהמצוה הוא השמחה.

15) ואולי י"ל לפי"ז, דאפי' אם העני אינו רוצה לקבל ג"כ, יוצא ידי חיוב מתנות לאביונים, כיון, דיסוד המצוה אינו מחמת המקבל אלא מחמת הנותן, להראות שמחה ולגרום הרחבת הלב, אך י"ל דאם העני אינו מקבל חסר בשמחת הנותן ג"כ וצ"ע.

16) וכן מובא בשיחות קודש תשל"ב (ח"א ע' 540) בשיחה לפורים אשר מביא את הנכתב סידור האריז"ל אשר "כל הפושט יד נותנין לו, ואפילו עכו"ם", ובהמשך השיחה שם ביאר כ"ק אד"ש מה"מ מ"ש בסידור האריז"ל ד"כיון דאמרינן שבפורים צריך להיות באופן ד"עד דלא ידע בין ברוך מרדכי לארור המן" א"כ כ"ש שאינו מבחין אם הפושט יד הוא מרדכי המן ישראל או עכו"ם".

17) לקו"ש חט"ז, ע' 367 ס"ג.

## ד

**הנפקותא בין ביאור החת"ס לביאור כ"ק אד"ש מה"מ**

והנה, הגם דדברי החת"ס והביאור של כ"ק אד"ש מה"מ לכאורה עולים בקנה אחד - שענינה הוא שמחה, הנה מעיון בדבריהם עולה כי יש חילוק ביניהם בהגדרת המצווה:

דהחת"ס כתב - שענין השמחה במצוה זו הוא "להראות שמחת היום והרחבת הלב", והיינו שהגדר של מתנות לאביונים גדר בנותן - ב'גברא' שהוא מראה את שמחת היו"ט שלו ולכן גם העני חייב בזה, ולכן גם כשנותן לגוי מקיים ג"כ המצוה, כי גם בזה מראה בזה שמחה והרחבת הלב.

אמנם לפי ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בהשיחה שכתב שטעם המצוה הוא משום "קיום השמחה של העני לשמח לב עניים" והביא דברי הרמב"ם שכתב "לשמח לב אומללים" משמע שענין השמחה במצות מתנות לאביונים אינו שמחת הנותן אלא שמחת העני המקבל - והיינו שזהו דין ב'חפצא' - המקבל - שהוא ישמח.

וי"ל שהנפק"מ בין ב' ביאורים אלו היא לגבי נתינה לעני גוי:

דאם החיוב הוא משום שמחת הנותן להראות שמחת החג, בזה אין חילוק בין עניי עכו"ם לעניי ישראל, כיון שהעני הוא רק היכי תמצוי לגלות שמחתו של הנותן, משא"כ אם נאמר דהיא מחמת שמחתו של העני המקבל, י"ל דבעניי עכו"ם, דליכא חיוב לשמחם אין בזה שום קיום מצוה, ובפרט ע"פ המתבאר בסס"ג בלקו"ש חט"ז ושם: "דמשמע בכ"מ דמצות מתנות לאביונים הוא כדי שיהי' להם מעות לקנות בהם סעודת פורים".

ולפי"ז י"ל דכשנותן לעני גוי, אין בזה קיום מצוה, דכשם דליכא מצוה ליתן צדקה לגוי, ורק משום דרכי שלום חייב ליתן, כמו"כ י"ל דליכא חיוב לשמח לב עניים גוים.

וא"כ עדיין צ"ע לביאור כ"ק אד"ש מה"מ כיצד יקיימו לעת"ל מצות מתנות לאביונים - והרי לא ניתן לצאת יד"ח ע"י אביונים גויים?

## ה

**ביאור הקושיא ע"פ ביאור החת"ס**

וי"ל הביאור בזה:

דהנה, מצינו במגילת אסתר<sup>18</sup> דבתחילה כתיב<sup>19</sup> "על כן היהודים הפרזים היושבים

(18) פ"ט פס' יט - כב.

(19) פס' יט.



בערי הפרזות עושים את יום י"ד וגו' שמחה ומשתה ויו"ט ומשלוח מנות איש לרעהו" ולא הזכיר מתנות לאביונים, ואילו בפסוקים שלאחמ"כ<sup>20</sup> מוסיף בפס' גם "מתנות לאביונים" וצ"ב בטעם השינוי?

וכתב בזה החת"ס<sup>21</sup>, וז"ל: "מרדכי לא תיקן מתנות לאביונים כ"א יום טוב, וישראל י"ט לא קבילו עליהו רק מתנות לאביונים לפמ"ש לעיל דכתי' בפורים לאות עולם. . ומרדכי ס"ל הא דכתי' אפס כי לא יהי' בך אביון היינו כשיעשו רצונו של מקום ואז יתקיים כי לא יחדל אביון באו"ה, אבל בישראל לא יהי' אביון. . א"כ למה זה יתקן מתנות לאביוני או"ה. אך ישראל ס"ל אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכויות. . אבל יהי' אביונים בישראל ואפס לא יהי' בך אביון דרשו במס' תפנית כ"א שלא יהי' אביון בעצמו שלא יפני עצמו כמפשה דאילפא ור' יוחנן וא"כ יתקיים מתנות לאביונים לאות עולם ע"כ קרא לימים האלה פורים".

כלומר, דמרדכי סבר שלעת"ל לא יהיו אביונים מישראל ולכן לא תיקן בתחילה מתנות לאביונים, והרי כתוב "לאות עולם" וזה לא יהי' הרי לעולם. אבל ישראל סברו שלעת"ל יהי' אביונים גם מישראל ולכן קבלו ע"ע מתנות לאביונים, ויתקיים בזה "לאות עולם".

עכ"פ הרי יוצא מדברי החת"ס, דתקנת מתנות לאביונים מעיקרא לא תקנו רק במצב שיהיו אביוני ישראל<sup>22</sup>, ולכן לא רצה מרדכי לתקן מתנות לאביונים שחשב שיהי' עולם התיקון, ולפי"ז לא קשיא כלל האריך יקימו מצות מתנות לאביונים לע"ל, די"ל דבאמת ליכא מצות מתנות לאביונים במצב שלא יהי' בך אביון, ומעיקרא הכי תקון<sup>23</sup>.

ויש להאריך ולפלפל בזה בסברות נוספות ובמקומות נוספים, ולא באתי אלא להאיר ולהעיר.

(20) פס' כב.

(21) דרשות ח"א, ע' 406.

(22) כמו בתקופה הראשונה שיהיו עניים אך שלא יהיו צריכים לעמוד על מחייתם ע"פ דברי הרמב"ם בפיה"מ וחילוק כ"ק אד"ש מה"מ בהתקופות בנוגע לקיום הייעודים "אפס כי לא יהי' בך אביון" ל"כי לא יחדל אביון מקרב הארץ".

(23) ועי' בס' מעיל צדקה (לבעל שבט מוסר סי' א. שלח) שכתב ד"הטעם שמחלקים צדקה בפורים נראה בדברי רז"ל בירושלמי על מסכת מגילה, דמגילת אסתר אינה בטלה עולמית, ואז לימות המשיח לא יהי' עם מי לעשות צדקה, ולכן אנו מרבים צדקה בפורים, לרמז דמגילת אסתר אינה בטלה בימות המשיח לכן אנו מרבים בצדקה עכשיו שיש מקבלים, משא"כ לעת"ל לא יהיו מקבלים", עיי"ש. ועד שכ"ק אד"ש מה"מ מבאר בהתועדויות ש"פ ניצבים תשמ"ח בזרזות בנתינת צדקה דמאכל ומשקה או צדקה רוחנית, ושם: "ההוראה בפועל בנוגע למעשה הצדקה. . כדאי להתחיל בזה תיכף ומיד - ביום השבת עצמו באופן המותר בשבת, ע"י צדקה דמאכל ומשקה או ע"י צדקה רוחנית".

הרי דס"ל דלעת"ל אכן יתבטל מצות מתנות לאביונים כיון שלא יהי' צורך לזה ומזה הטעם מדגיש בצריכות לנתינת צדקה בזמן הזה.

## כמה הערות בדברי כ"ק אד"ש בעת ביקור הרבנים הראשיים

א' התמימים  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

השנה יימלאו ארבעים שנים לפגישת הרבנים הראשיים בארה"ק עם כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א (ב' דר"ח כסלו תשד"מ), והיות ד"לא קם איניש אדעתי' דרבי' עד ארבעין שנין"<sup>24</sup>, הריני לבוא בכמה הערות קצרות בתוכן דברים אלו, "ותן לחכם ויחכם עוד".

### א

בספר השיחות תשד"מ<sup>25</sup>, "הרב שפירא שליט"א: אני מקווה שמשיתנתו זו יצא משהו בנוגע למעשה בפועל. כ"ק אדמו"ר שליט"א: אין כוונתי ל"משהו" כי אם לענין שלם. ענין שיכולים לברך עליו לא רק "ברכה ראשונה" (שהיא גם על "משהו"), אלא גם "ברכה אחרונה" - על דבר שיש בו שיעור דוקא.

הרב אליהו שליט"א: הט"ז פוסק שעל משקה חריף מברכים ברכה אחרונה גם בפחות מכשיעור. כ"ק אדמו"ר שליט"א: לדבר חריף יש תכונה מיוחדת - שהוא פועל ונרגש בכל המאכל. . ולכן, אם לימוד ה"משהו" דפנימיות התורה יהי' באופן שהדבר יהי' נרגש בכללות ההנהגה במשך כל היום - אזי אסתפק גם ב"משהו"! אבל - כאמור - "משהו" זה צריך להיות חריף, דבר המעמיד. וחתוכה הראוי' להתכבד - לא בהצנע לכת!".

ויומתק על פי שיחת כ"ח סיון תנש"א<sup>26</sup> "והיות שצריך להיות "טועמי' חיים זכו"<sup>27</sup> (בסוף אלף הששי, ערב שבת הגאולה<sup>28</sup>) - לכן<sup>29</sup> הי' גילוי פנימיות התורה והפצת המעינות חוצה ב(מחצית השני' של) אלף הששי. . אשר גילוי תורת החסידות היא

(24) ע"ז ה, רע"ב.

(25) ע' 3101.

(26) סה"ש ח"ב ע' 638 (ס"ד).

(27) פע"ח שער השבת רפ"ג. מג"א או"ח סר"נ סוסק"א. שו"ע אדה"ז שם ס"ח. ועוד.

(28) ראה אגרות קודש אדמו"ר מהוריי"צ ח"ב ע' תקלא. סה"מ השי"ת ע' 245. ס' השיחות תש"נ ח"א ע'

254, 256. וש"נ.

(29) ראה לקו"ש חט"ו ע' 282. ח"כ ע' 173.

ההתחלה – באופן של "טעימה" עכ"פ, אבל היא נותנת טעם בכל הענין (כפשטות הענין של טעימה) – מגילוי פנימיות התורה דלע"ל".

[ואולי ניתן להוסיף אף בעומק יותר, אשר לא רק ענין 'הטעימה' הוא מהיות תורת החסידות 'דבר המעמיד', אלא אף יכולתה להשפיע על כללות היום, נובעת מנקודה זו.

בשיחה הנ"ל עומד כ"ק אד"ש מה"מ שגילוי תורת החסידות עניינה גילוי משיח, ובכוחה לגלות אלוקות גם "בשכל האדם, עד שכל של נה"ב ושל העולם". ועד"ז נעמד בר"ד - אשר הדרך להביא את משיח הוא לימוד החסידות, אשר בעזרתה "הדבר יהי נרגש בכללות ההנהגה במשך כל היום".]

## ב

בססט"ז (התוועדויות ח"א ע' 3102): "כ"ק אדמו"ר שליט"א: . . שכת"ר ידעו שיש בידם הרשות והיכולת, הציווי והנתינת-כח לעורר את כל בני" לענין חדש, כולל - לעסוק בלימוד פנימיות התורה. וענין זה הוא בבחי' "מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש": הכל יודעים מש"כ בהקדמת הרח"ו ז"ל אודות הצורך והנחיצות בלימוד פנימיות התורה. . . ואעפ"כ, עד עתה לא יצאו ב"קול קורא" לעורר אודות לימוד פנימיות התורה. ולכן יציאתם של שני הרבנים הראשיים ב"קול קורא" כזה, תהי' בבחי' "מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש", ענין של חידוש".

ויומתק ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ לרב מרדכי אליהו בהזדמנות אחרת<sup>30</sup>, וזלה"ק: "גם לאחרי מתן תורה, ולאחרי כל הדורות עד לדורנו זה שבנ"י לומדים תורה ומחדשים בתורה - דבר נחוץ ועיקרי בכל דור ובכל יום לקיומה של הבריאה כולה שנבראת "בשביל התורה שנקראת ראשית".

ובהערה 24: "דאף ש"אכשור דרי" בתמי' . . הרי, הענין ד"תלמיד ותיק עתיד לחדש" . . נאמר גם על דורנו זה".

לפי דברים אלו ימצא, היציאה ב"קול קורא" על לימוד פנימיות התורה (כבקשת כ"ק אד"ש מה"מ מהרבנים הראשיים בשנת תשד"מ), היא בגדר "דבר נחוץ ועיקרי בכל דור ובכל יום לקיומה של הבריאה כולה!"

ויומתק גם עם מש"כ בשיחת כ"ח סיון תנש"א<sup>31</sup> אשר "באקומט יעדער איד א תוספת כח און שטארקייט צו מקיים זיין די שליחות פון אונזער דור . . דער חידוש פון דעם "תלמיד וותיק" בדורנו . . איז פרשטאנדיק, אז בשעה אפילו קליין קינד זאגט

30) בביקורו בו' חשון תשנ"ב (נדפס בהוס' לסה"ש ח"ב ע' 229 (ס"ד) ואילך.  
31) ספר השיחות ח"ב ע' 644.

בימנו אלה אז ער האפט און בעט משיח וועט קומען - איז דאס א חידוש אמיתי אין תורה, ביז דאס ווערט א חלק פון דעם "חידוש תורה" וואס "מאתי תצא".  
 העולה מדברים אלה, אשר ה'קול קורא' הינו גם חלק מהשליחות "פון אונזער דור", ונעשה חלק מה"תורה חדשה" של הקב"ה.  
 ומובן ריבוי השתדלות וההפצרה מהרבניים הראשיים שיוציאו קול קורא זה, שחוזרת ע"ע כו"כ פעמים ללא הרף במשך היחידות. עיי"ש.

## ג

בסי"ז (שם): "הרב אליהו שליט"א: עה"פ בפרשתנו "וישכב במקום ההוא" איתא במדרש: "כאן שכב, אבל כל כ' שנה שעמד בביתו של לבן לא שכב. ומה הי' אומר - כל ספר תהילים"<sup>32</sup>. ושואלים על זה: הרי לדעת האריז"ל (ועוד) אין לומר תהילים בלילה? - ואיתא בספרים שבליילה למד יעקב אבינו קבלה. כ"ק אדמו"ר שליט"א: לאחר חצות הלילה מותר להגיד תהילים לכל הדעות. וא"כ, יתכן שהתחיל לומר תהילים לאחר חצות הלילה".

ובפשטות אשר אמירת התהילים אינה סותרת את המובא בספרים שלמד קבלה, דעד חצות למד קבלה, ומחצות אמר תהילים.

על פי זה יומתק גם המדובר לעיל ס"ח בתחילתו (ע' 3092): "הרב אליהו שליט"א: .. יש לנו בירושלים עיה"ק כמה ישיבות שבהם לומדים רק נסתר דתורה, ישנם ישיבות שלומדים בהם נסתר דתורה בליל שישי . . ועוסקים בלימוד זה עד חצות הלילה . . כ"ק אדמו"ר שליט"א: ראוי ונכון לפרסם זאת גם מחוץ לכתלי בית המדרש", ודו"ק.

## "שיטת חכז"ל בתכונה"

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

### א

בתחילת\* האגרות קודש כותב כ"ק אד"ש מה"מ להגאון הרגצ'ובי:

"ע"ד חכמת התכונה הנה מצינו ביד החזקה להרמב"ם ז"ל הרבה במקצוע חכמה זו. וכנראה נשען הרמב"ם ז"ל ג"כ על ספרי חכמי או"ה בזה. וכמוש"כ לענין החשבונות בהל' קדוה"ח פי"ז הכ"ה. גם מש"כ בהל' יסוה"ת פ"ג נמצא ג"כ בספרי חכמי יון, וביחוד ספרי אריסטו ותלמידיו ומפרשיו.

ופניתי לכהדר"ג בברור שיטת חכז"ל בחכמה זו ובפרט בהשוואת המקומות הסותרים ביותר וכמו (ברכות נ"ח<sup>33</sup>) (פסחים צ"ד<sup>34</sup>) - והרי גם שם פלוגתת חכמי ישראל וחכמי או"ה ונראין דבריהם וגו' - (והגיגה י"ב<sup>35</sup>) (ויומא כ"ה<sup>36</sup>) (וב"ב כ"ה<sup>37</sup>)

33) \* יש להעיר שהדברים נכתבו בקוצר זמן, ולכן חסר בהמ"מ והניסוח. "אמר שמואל נהירין לי שבילי דשמיא כשבילי דנהרדעא לבר מכוכבא דשביט דלק ידענא מאי ניהו". ועיי"ש בהמשך הסוגיא.

34) ע"ב: "חכמי ישראל אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למעלה מן הרקיע, וחכמי אומות העולם אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למטה מן הקרקע, א"ר ונראין דבריהם מדברינו, שביום מעינות צוננין ובלילה רותחין".

35) "הארץ על מה עומדת על העמודים כו' עמודים על המים כו' מים על ההרים כו'".  
36) "א"ר לוי מפני מה אין קולו של אדם נשמע ביום כדרך שנשמע בלילה מפני גלגל חמה שמנסר ברקיע".  
37) ריש ע"ב (ופרש"י): "ר"א אומר עולם לאכסדרה (שאין לה דופן רביעית) הוא דומה ורוח צפונית אינה מסובבת (במחיצה\*) וכיון שהגיעה חמה אצל קרן מערבית צפונית נכפפת ועולה למעלה מן הרקיע (ומהלכת את רוח צפון בגגו של רקיע), ורבי יהושע אומר עולם לקובה (אהל שכולו מוקף) הוא דומה ורוח צפונית מסובבת וכיון שחמה מגעת לקרן מערבית צפונית (בלילה שהחמה לעולם מהלכת רוח צפונית בלילה ומן המערב היא פונה לצפון שכך הילוכה מן המזרח לדרום מן הדרום למערב וממערב לצפון) מקפת וחוזרת אחורי כיפה (דרך חלון\*\*).".

[ביאור הגמ' כנראה מן הפשט:

"אכסדרה" (ג' קירות) ו"קובה" (אהל - ד' קירות) הם צורת העולם (והשמים) כפי שנראה למביט מחוץ לעולם מצד צפון של השמים (כך שהשמש מסתובבת 'סביב' המביט), השמים הם עצם קשה וכשהשמש מהלכת למעלה מן הרקיע ("גגו של רקיע") הרקיע מסתיר אותה.

לדעת ר"א (וחכמי ישראל): השמש מהלכת ביום בג' הרוחות מזרח, דרום ומערב, ובלילה חוזרת אחורה בג' רוחות אלו\*\*\* כשהיא למעלה מן הרקיע (ולכן חשוך, כי הרקיע מסתירה), והחמה אינה עוברת ברוח רביעית, ולדעת ר"י (וחכמי אוה"ע): החמה מהלכת ביום בג' רוחות הנ"ל למטה מן הרקיע, ובלילה ממשיכה להלך למטה מן הרקיע כשהיא סובבת מאחורי הארץ (ולכן חשוך, כי הארץ מסתירה), וממילא עוברת היא גם ברוח רביעית].

(ב"ב ע"ד<sup>38</sup>).

וביותר שאלתי ובקשתי לבאר עד כמה שאפשר להעלות על הכתב שיטת חכז"ל בתכונה כפי המובא בש"ס תוספתא וכו', בענין הגלגלים, תנועות השמש והירח, ד' יסודות והיסוד החמישי שממנו הגלגלים, כוכבים וכו'".

לע"ע לא הגיע לידנו מענה הרגצ'ובי על מכתב זה (ואולי עוד ימצא), אך בין אם ישנו מענה כזה או שלא, הרי הדרך הטובה ביותר לדעת את התשובה לשאלה הוא לחפש התייחסות נוספת לענין בהמשך תורתו של כ"ק אד"ש מה"מ.

ובהשגח"פ מצאתי מכתב מכ"ק אד"ש מה"מ במענה לשאלה זו<sup>39</sup>:

"הנני לענות על מכתבך מיום כ"ט בכסלו, בו אתה מבקש הסבר לדברי הגמרא במסכת פסחים (צד, ב), בנוגע לקביעה ש"ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע, ובלילה למעלה מן הרקיע וכו'". אתה גם מבקש שיאירו את ענין לגבי הגמרא במסכת בבא בתרא (כה, א), וכיצד ניתן ליישב זאת עם העובדה שהארץ היא כדור, כפי שנקבע בתוספות במסכת עבודה זרה<sup>40</sup>, בהתבסס על התלמוד הירושלמי<sup>41</sup>.

בתשובה לכך, אנא עיין בזהרה, חלק ג' דף י' עמוד א', שם אנו מוצאים את הקביעה הבאה:

"הארץ מסתובבת כמו כדור, עכשיו צד זה למעלה, ואחר כך הוא למטה; וכל הנבראים שונים זה מזה בגלל התנאים האקלימיים השונים... ישנם מקומות על הארץ שבהם יש אור, בשעה שיש חושך במקומות אחרים; יום כאן, לילה שם. ישנו מקום שבו יש יום אחד ארוך, והלילה מגיע רק מדי פעם למשך זמן קצר".

בכך קובע הזוהר בבירור את שתי העובדות גם יחד: שהארץ היא כדורית, ושהיא מסתובבת סביב הציר שלה עצמה<sup>42</sup>.

\* לאכסדרה יש ג' מחיצות (תוס' ב"ב יא ריש ע"ב).

\*\* פרש"י זה קשה לכאו', שהרי דוקא לדעת ר"א צריך חלון, כיון שהחמה עוברת מצד א' של הרקיע לצידו השני, משא"כ לדעת ר"י השמש נשאר מן הרקיע רק שהארץ מסתירה אורה (כתוס' ר"ד כאן סי' יג), והיכן יש צורך בחלון?

\*\*\*וקצת קשה ל' רש"י (ד"ה "למעלה מן הרקיע"): "זמהלכת את רוח צפון" (ומרש"י ד"ה "מקורן מערבית צפונית" משמע לכאו' שהוא כפשוטו, ולא רק ב'שם המושאל').

(38) "אמר לי תא אחוי לך היכא דנשקיי ארעא ורקיעא, אהדי אזלי, וחזאי דעביד כוי כוי, שקלתה לסלתאי אתנחתא בכוותא דרקיעא, אדמצלינא בעיתי' ולא אשכחיתא, אמינא ל' איכא גנבי הכא, אמר לי האי גלגלא דרקיעא הוא דהדר, נטר עד למחר כי השתא הכא ומשכחת לה".

(39) תרגום מאנגלית. נדפס בס' מורה לדור נבוך ח"ב ע' 68-9.

(40) ד"ה ככדור - מא, א.

(41) ע"ז פ"ג ה"א.

(42) צ"ע, ואולי הכוונה לכדור השמים (ויש לברר במקור התרגום).

ביחס לקטעים מהתלמוד שהוזכרו למעלה, פרשנים שונים עסקו בהם<sup>43</sup>, ומהם הייתי ממליץ לך, בתור הפרשנות שמתקבלת הכי בקלות, את זאת של הרמ"א בספרו "תורת העולה", חלק א', פרק ב', שם מוסברת הגמרא<sup>44</sup>...".

ויש להמשיך לחפש התייחסיות לענין בתורת כ"ק אד"ש מה"מ, ובודאי יעירו בזה בקבצים הבאים.

## ב

אך הנה, לכאורה יש לדייק ששאלת כ"ק אד"ש מה"מ אינה לתווך את מרוז"ל עם הידוע היום לחכמי התכונה (או עם שיטת הרמב"ם הנשענת על ספרי חכמי אומות העולם) אלא "לבאר עד כמה שאפשר להעלות על הכתב שיטת חכו"ל בתכונה" - כפי שהיא שיטה בפ"ע, בלי קשר לשיטות אחרות בתכונה, ו"השוואת המקומות הסותרים ביותר" (לא בין חכו"ל לחכמי התכונה, אלא) - בין חכו"ל גופא<sup>45</sup>.

[ואם נבאר כך יובן ביותר קשר שאלה זו להגאון הרגצ'ובי דוקא (שלכאורה מה בינו למדע), שבבקיאותו הרבה יקבץ מכל מרחבי ה'ש"ס, תוספתא וכו" (כל' אד"ש) את כל דברי חכו"ל בענין התכונה לשיטה אחת ברורה].

ובהקדים שבין גדולי ישראל מוצאים ג' שיטות כיצד לבאר מרוז"ל בענין התכונה: שבזמן הש"ס לא היו ידועים כ"כ עניני התכונה<sup>46</sup>, שידעו היטב אלא שרמזו על זה<sup>47</sup>, או שדיברו על ענינים רוחניים<sup>48</sup>.

והנה, גם לב' השיטות האחרונות אין טעם ללקט את כל מרוז"ל לשיטה בפ"ע, אלא יש לבאר כל מרוז"ל לגופו על איזה ענין הוא מורה ומרמז.

(43) להעיר שיש המבארים שחז"ל רימזו על שורשם הרוחני של השמש והרקיע (באר הגולה (למהר"ל מפראג) באר הששי. ועוד).

(44) לתועלת המעיינים (ומכיון שספר זה אינו מצוי כ"כ), מובא בזה סיכום קצר ונקודות אחדות מביאור הרמ"א שם (מתוך מה שסיכמתי כשלמדתי לעצמי), וכ"א יעיין בפנים להרחבת הדברים: (א) [בפתח דבריו:] אפשר לקבל מרוז"ל בתכונה בדרך קבלה, אך עדיף ליתן טעם, ומי שכבוד חז"ל יקר לו אל יאמר שלא ידעו בתכונה. הטעם ש"נצחו חכמי אומות" (פסחים) - כי נאבדו ההוכחות בגלות ונאלצו להשתמש בשיטת האומות

(ב) ביאור מרוז"ל "רוח צפונית אינה מסובבת" (ב"ב כה ריש ע"ב) - ביחס ליושבי הצפון (-עיקר הישוב), שהשמש תמיד עוברת רק בדרום אליהם, ומזה הוכיחו לעובדי ע"ז שלשמש אין תנועה עצמית שיכולה להתקדם לצפון (ומוכיח שחז"ל ידעו שההתקדמות לצפון וכו' היא לא בכל יום).

(ג) מבאר באופן מסוים שמות כמו "אכסדרה" ו"קובה".

(ד) ביאור ל"המעיינות חמים בלילה" - כי הם בדרום ומחמם המעיינות.

(ה) ג' אופני תנועת הכוכבים כג' שיטות התוכנים.

(45) ועפ"ז אין קשר בין המכתב השני המובא לעיל ס"א, למכתב בו אנו עוסקים.

(46) שיטת הרמב"ם (...). ולהעיר מלקו"ש שיחת "מאורות לוקין".

(47) כשיטת הרמ"א המובאת לעיל בהע'.

(48) כשיטת המהר"ל המובאת לעיל בהע'.

וא"כ עצם שאלת ובקשת כ"ק אד"ש מה"מ ללקט ולבאר את שיטת חכז"ל בתכונה היא שיטת לימוד בפ"ע, שישנה חשיבות לשיטת חכז"ל בתכונה כפי שהיא בפ"ע.

אך כמובן שצ"ע ובירור אם אפשר לומר את כל זה, ועדין יש לבאר מה היא החשיבות בשיטת חכז"ל כפי שהיא בפ"ע<sup>49</sup>, ו"תן לחכם ויחכם עוד", ובודאי יעירו בכ"ז בקובצים הבאים.

---

(49) וכן לבאר (בדעת תחתון) הטעם שבהשגח"פ דוקא אגרת זו פותחת את סדרת האגרות קודש (שענינה של אגרת היא שנשלחת למקום רחוק ולפי שעה, כתשובה שענינה לבטל את הקליפות - כביאור כ"ק אד"ש בנוגע ל"אגרת התשובה" - נדפס בליקוטי ביאורים (להר"י קארף) ח"ב סע"ה ואילך).



## מתנה על מנת להחזיר

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

### הקדמה

בסוגי' שלפנינו נעסוק בחידושו של רבא<sup>50</sup> (וכך גם נפסק להלכה<sup>51</sup>) הסובר:  
ש"מתנה על מנת להחזיר שמי' מתנה".

ויש לחקור ולעיין מהו גדרה של מתנה על מנת להחזיר, וצדדי הספק הם: האם המתנה מתחילתה אינה אלא לזמן, ושונה מעצם קניינה ממתנה שאינה על מנת להחזיר, או שהמתנה שווה למתנה גמורה, וקניינה קנין עולם, ורק תנאי יש בה, והוא שיחזיר המקבל את המתנה לנותן.

הנפק"מ בחקירה זו היא: אם צריך מקבל המתנה לשוב ולהקנות את המתנה לנותן, היינו שאם מתחילתה אין המתנה אלא לזמן, א"כ כשיעבור הזמן תחזור המתנה מעצמה לנותן גם ללא הקנאה חדשה, ולפי הצד שהמתנה קנוי' לעולם, א"כ בכדי לחזור לנותן תצטרך הקנאה חדשה מן המקבל.

שורש הנידון הוא במה שיש להוסיף ולחקור, מהו גדרו של כל קניין ומתנה הניתנים לזמן, האם הוא כקניין פירות בלבד, והיינו שרק שימושי החפץ ניתנו במתנה, וגוף החפץ נשאר לנותן, ומחמת שגוף החפץ שלו חוזר החפץ אליו, או שקניינו באותו זמן קניין מושלם בגוף, ורק תנאי יש בו שאינו אלא לזמן והיינו ששייך קניין הגוף לזמן.

הנפק"מ בחקירה זו היא: אם יכול לקיים בחפץ הניתן במתנה לזמן, מצוות שיש בהם דין "לכם", והרי הוא כשאל שאין יוצא בו ידי חובה, ולפי הצד שבמתנה לזמן אין מתקיים דין "לכם", על כורחנו שמתנה על מנת להחזיר שמבואר בגמרא שמתקיים בה דין "לכם", אינה לזמן אלא לעולם.

50) מסכת קידושין ו, ב.

51) רמב"ם הלכות זכי' ומתנה הלכה ט'. שו"ע חוש"מ ס' רמ"א ס' ו. וכן רמב"ם הלכות לולב הלכה י'. שו"ע או"ח ס' תרנ"ח ס' ג.

## א

## מהלך סוגיית הגמרא במסכת קידושין

איתא בגמ'<sup>52</sup>: "אמר רבא הילך מנה על מנת שתחזירהו לי במכר לא קנה באשה אינה מקודשת בפדיון הבן אין בנו פדוי בתרומה יצא ידי נתינה ואסור לעשות כן מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות. מאי קסבר רבא, אי קסבר מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה אפילו כולהו נמי, ואי קסבר לא שמה מתנה אפילו תרומה נמי לא. ועוד הא רבא הוא דאמר מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה, דאמר רבא הילך אתרוג זה על מנת שתחזירהו לי נטלו והחזירו יצא ואם לאו לא יצא. אלא אמר רב אשי, בכולהו קני לבר מאשה לפי שאין אשה נקנית בחליפין. א"ל רב הונא מר ברי' דרב נחמי' לרב אשי הכי אמרינן משמי' דרבא כוותיך".

כלומר - בסוגייתנו הגמ' דנה על נתינת כסף על מנת להחזירו בקידושין ובדיני אחרים, אומר רבא במקרה שראובן שילם לשמעון עבור קרקע, על מנת ששמעון יחזיר לו הכסף לאחר המכירה, וכן ראובן שקידש אישה בכסף, ואמר לה על מנת שתחזירי לי הכסף לאחר הקידושין, וכן במקרה שראובן נתן 5 סלעים לכהן כדי לפדות את בנו, אפי' נתקיים התנאי, והכהן החזיר לו הכסף, אין בנו פדוי, וכן בשאר המקרים, וטעם הדבר, מכיוון שצריכים להחזיר הכסף, אין נחשב שקיבלו דבר. חוץ מתרומה, שבמקרה שאדם הביא לכהן תרומה על מנת שיחזיר לו, יצא ידי חובת "נתינה", אך אסור לעשות כן משום שנראה הכהן, שקונה תרומה בשכרו, וחילל ה', ואסור לתת לכהן זה תרומה.

מקשה הגמ' ב' קושיות על דברי רבא: קושי א': ממה נפשך אם רבא סובר שמתנה על מנת להחזיר שמי' מתנה, אז גם בשאר המקרים נתינה זו תיחשב כנתינה המועילה לקניין. ובאם רבא סובר שמתנה על מנת לחזיר לא שמי' מתנה, אז גם בתרומה הדין שלא יצא ידי חובת "נתינה".

קושי ב': רבא בעצמו סובר שמתנה על מנת להחזיר שמי' מתנה, שאומר במקרה שאדם אמר לחברו קח אתרוג זה וצא בו יד חובת מצוות נטילת אתרוג בחג הסוכות, ותחזיר לי לאחר מכאן, אם החזיר מקבל אתרוג יצא ידי חובה, ובאם לא החזיר לא יצא די חובה. משמע א"כ שרבא סובר שמתנה על מנת להחזיר שמי' מתנה. שבאם לא, גם אם הי' מחזיר מקבל אתרוג, לא הי' יוצא ידי חובה. ומתרצת הגמרא: שרבא סובר במכר, ופדיון הבן, ובתרומה "שמתנה על מנת להחזיר שמי' מתנה", חוץ מקידושי אישה, והטעם משום שאין אישה נקנית בקניין חליפין, והנותן מתנה על מנת להחזיר דומה למקדש בחליפין.

וכותב רש"י: ד"ה "במכר לא קנה: כגון קרקע דקי"ל לקמן (דף כו) שהוא נקנה בכסף אינו נקנה בכך דלאו מידי יהיב לי'. יצא ידי נתינה: ומוכרה לכהנים והדמים שלו ולקמן פריך ממה נפשך ואסור לעשות כן: לפי שבשכר זה יתן לו שאר תרומותיו והוי האי כהן כקונה תרומה בשכרו ומסייע בבית הגרנות שיתנו לו התרומה ותנן בבכורות (דף כו) כהנים המסייעים בבית הגרנות אין נותנין להם תרומה ומעשרות בשכרן ואם עשו כן חללו ועליהם הכתוב אומר (מלאכי ב) שחתם ברית הלוי. לא החזירו לא יצא: דהוה לי' גזל למפרע. אלא אמר רב אשי: ודאי בכולהו אמר רבא דקונה לבר מאשה כו' והאי לחליפין דמי כקנין בסודר דאינו אלא אוחו בו ומחזירו".

ותוס' כותב: ד"ה "לא החזירו לא יצא": "וא"ת אמאי לא יצא הא לא הוה תנאי כפול וי"ל דאיכא תנאי דלא בעי כפול כגון הכא שהי' דעתו שיברך חבירו על אתרוג שלו וגדולה מזאת אמרו (לקמן דף מט ושם) בההוא גברא דזבין נכסי' אדעתא למיסק לארעא דישאל ולא פירש ולא מידי וסוף לא סליק בעי למיהדר ואמר רב הונא הוי דברים שבלב ואינם דברים א"כ משמע דוקא משום דלא פירש אבל אם פירש הוי תנאי אע"ג דלא כפלי' וה"נ איתא במי שמת (ב"ב דף קמז) גבי שכיב מרע שאמר כמדומה אני שאשתי מעוברת אבל עכשיו שאינה מעוברת נכסי' לפלוני לסוף נתגלה שהיתה מעוברת וקאמר התם דלא הוי מתנה משום דמעיקרא לא הי' בדעתו ליתנם לאותו פלוני אם היתה אשתו מעוברת ה"נ לא בעינן תנאי כפול כיון שהי' בדעתו לכך וא"ת ובלא החזירו אמאי לא יצא והא הוי תנאי ומעשה בדבר אחד והתנאי בטל כדאמרי' התם (גיטין דף עה) מכדי כל תנאי מהיכא ילפינן מתנאי בני גד ובני ראובן והתם תנאי בדבר אחד ומעשה בדבר אחר הוה וי"ל התם לא הוי מסקנא הכי ואיכא שינויי אחרני א"נ י"ל הא דלא מהני תנאי ומעשה בדבר אחד היינו כששניהם סותרים זה את זה כי ההיא דעל מנת שתחזירי לי את הנייר דפרק מי שאחזו (שם) דהתם ס"ד דכל האומר ע"מ לאו כאומר מעכשיו דמי ונמצא שאינה מגורשת עד שמחזרת הנייר ואז אינו שלה אבל הכא סבר דכל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי".

כלומר - מדברי התוס' יוצאים ב' בדברים: א. אדם שמקנה חפץ לחברו ותלה הקניין בתנאי, במקום שיש עדים שלא הקנה לו החפץ, אלא אם יתקיים התנאי, אין צורך בתנאי כפול. ב. לפי התירוף הראשון בתוס' למסקנת הגמ' אפשר להתנות גם כאשר התנאי והמעשה הם בדבר אחד. ולפי התירוף השני בתוס' כאשר התנאי והמעשה סותרים זה את זה, לא מהני תנאי ומעשה בדבר אחד.

ד"ה "ואם לאו לא יצא": "והא דאמר במסכת סוכה (דף מא) אתרוג הי' לו לר"ג נטלו ר' יהושע ויצא בו ונתנו לר"ע ויצא בו ר"ע והחזיר לר"ג ודייקי' מינה מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה אע"פ שר' יהושע לא החזירו לר"ג דעתו של ר"ג הי' לכך שלא הי' חושש אלא שיחזור לידו אחר שיצאו כולם".

כלומר - תוס' מסבירים במקרה שראובן ביקש אתרוג משמעון, ובמקום שראובן

יחזיר האתרוג לשמעון, הוא הביא ללוי חברו שגם הוא יצא ידי חובת נטילת אתרוג. ולוי החזיר לשמעון את האתרוג, אם הי' בדעתו של שמעון שגם לוי ישתמש, אז יצא בו ידי חובה. ובאם לאו לא יצא ראובן ידי חובה, משום שלא החזירו אלא הביא ללוי. ולכן הסיפור שהגמרא מספרת במסכת סוכה עם החכמים שהיו בספינה, שיצאו ידי חובת מצוות נטילת אתרוג, אינו סותר לדברי רבא בסוגייתנו, שאומר שאם לא החזיר האתרוג לא יצא די חובה. משום שבסוגייתנו רבא מדבר במקרה שלא הי' בדעת שמעון להביא ללוי אלא רק לראובן, ובמקרה של הגמרא בסוכה מדובר שהי' בדעתו של ר"ג שרק אחרי שכולם יצאו ידי חובה, יחזירו לו את האתרוג.

## ב

### מהלך סוגיית הגמרא במסכת סוכה

איתא במשנה<sup>53</sup>: "מתני' י"ט הראשון של חג שחל להיות בשבת כל העם מוליכין את לולביהן לבית הכנסת למחרת משכימין ובאין כל אחד ואחד מכיר את שלו ונטלו מפני שאמרו חכמים אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון בלולבו של חברו, ושאר ימות החג אדם יוצא די חובתו בלולבו של חברו רבי יוסי אומר יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת ושכח והוציא את הלולב לרשות הרבים פטור מפני שהוציאו ברשות".

ובגמ' איתא: "מנה"מ דת"ר ולקחתם שתהא לקיחה ביד כל אחד ואחד לכם משלכם להוציא את השאול ואת הגזול מכאן אמרו חכמים אין אדם יוצא ידי חובתו ב"ט הראשון של חג בלולבו של חברו אלא אם כן נתנו לו במתנה ומעשה ברבן גמליאל ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזרי' ורבי עקיבא שהיו באין בספינה ולא הי' לולב אלא לרבן גמליאל בלבד שלקחו באלף זוז נטלו רבן גמליאל ויצא בו ונתנו לרבי יהושע במתנה נטלו רבי יהושע ויצא בו ונתנו לרבי אלעזר בן עזרי' במתנה נטלו רבי אלעזר בן עזרי' ויצא בו ונתנו במתנה לרבי עקיבא נטלו ר"ע ויצא בו והחזירו לרבן גמליאל למה לי למימר החזירו מלתא אגב אורחי' קא משמע לן מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה. כי הא ידאמר רבא יהא לך אתרוג זה על מנת שתחזירהו לי נטלו ויצא בו החזירו יצא לא החזירו לא יצא. למה לי למימר שלקחו באלף זוז להודיעך כמה מצות חביבות עליהן".

כלומר - משנתנו עוסקת בב' עניינים: א. סדר נטילת לולב ב"ט הראשון של חג הסוכות שחל להיות בשבת, בזמן שבית המקדש הי' קיים. ב. במקרה שאדם שכח שהיום שבת, או שכח שאסור להוציא חפצים לרה"ר בשבת, והוציא הלולב לרה"ר, אומר ר' יוסי ש[טור מלהביא קרבן חטאת, משום שכל הטועה בדבר מצווה, אפי' אם

שגג בדבר שחייבים על זדונו כרת, פטור מן הקרבן.

הגמרא מביאה את המקור להלכה המובאת במשנה שאין אדם יוצא ידי חובה בלולבו של חברו ביו"ט הראשון של חג. ונלמד ממה שכתוב בתורה (ויקרא כג, מ) "ולקחתם לכם ביום הראשון" מהמילה "ולקחתם" דורשים שיש חיוב לכל אחד ואחד שיהי' לו ארבעת המינים בחג. ומהמילה "לכם" דורשים שארבעת המינים צריכים להיות "משלכם", להוציא לולב הגזול והשאול. ואומרים חכמים כאשר אדם נתן לחברו לולב במתנה ביו"ט הראשון של חג יצא בו ידי חובה.

ומביאה הגמ' על כך מעשה בעניין לולב הניתן במתנה. ומבררת הגמ' ב' פרטים במעשה זה: א. הטעם שסיפר התנא שר"ע החזיר הלולב לר"ג כדי ללמד אותנו ש"מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה". ב. והטעם שסיפר התנא בכמה כסף קנה ר"ג הלולב, כדי להודיענו כמה המצוות חביבות על ר"ג.

כותב רש"י: ד"ה "מתני' י"ט הראשון כו' דאמרינן לקמן (דף מג) דדוחה מצות לולב שבת ביו"ט הראשון לבדו. מוליכין את לולביהן מערב שבת. שהוציאו ברשות ברשות מצוה שהי' טרוד במצוה ומחשב ועסוק וממהר לעשותה ומתוך כך טעה ושכח שהוא שבת וקסבר רבי יוסי טעה בדבר מצוה ושגג בדבר כרת פטור מקרבן. ג"מ מנא הני מילי דאין אדם יוצא בלולבו של חברו. לכם משלכם משמע. למה לי למימר החזירו מה אנו למידן מחזרה זו דאצטריך תנא למיתניי' במחני'. הא קמ"ל לר"ג ע"מ שיחזירוהו לו נתנו להם ואפ"ה היא מתנה עד שיצאו בו. החזירו לו יצא דמתנה על מנת להחזיר מתנה היא, והרי החזירו לו אבל אם לא החזירו אגלאי מלתא דמעיקרא גזול הוא בידו. ה"ג למה לי' למימר שלקחו באלף זו להודיעך כמה מצות חביבות עליהם".

ותוס' כותב: ד"ה "ולקחתם שתהא לקיחה לכל א' וא' מדלא כתיב ולקחת לשון יחיד וגבי סוכה לא צריך קרא דהא כתיב כל האזרח".

ד"ה "אלא א"כ נתן לו במתנה ובאתרוג השותפין נמי לא נפיק כדמוכח בשילהי יש נוחלין (ב"ב דף קלז) גבי אחין שקנו אתרוג בתפיסת הבית ולא חשיב שלו כיון דאין מיוחד שלו אלא כשאול הוי ואינו יוצא בו ומה שנהגו הקהל לקנות אתרוג בשותפות מלמדין אותן שיהו כולם נותן כל אחד ואחד חלקו לחבירו על מנת להחזיר ויש לסמוך דכיוון דקנאוהו על מנת לצאת בו ואע"ג שלא פירשו סתמא דמלתא כאילו פרשו דמי כיוון דבענין אחר אין יכולים לצאת בו".

ד"ה "הילך אתרוג זה כמתנה על מנת שתחזירוהו לי בשום מקום אין מדקדק הש"ס בלשונו להקדים תנאי למעשה ותנאי כפול והן קודם ללאו אע"ג דבהכי מיירי אלא שמקצר לשונו לפי שלא על חידוש זה בא להשמיענו ולא דמי לתנאי ומעשה בדבר אחד דהיינו כששניהם סותרים זה את זה כהיא דעל מנת שתחזירי לי את

הנייר בפרק מי שאחזו (גיטין דף עה) וא"ת כיון דאמר ע"מ שתחזירהו לי א"כ אם הקדישו אינו מוקדש כדמוכח בסוף יש נוחלין (ב"ב לף קלז) גבי שור זה נתון לך במתנה ע"מ שתחזירהו לי דכיוון דקאמר לי מילי לחזי לי קאמר וא"כ היאך יצא והא אנן תנן בנדריים פרק השותפין (דף מח) גבי מתנה דבית חורון<sup>54</sup> דכל מתנה שאינה שאם הקדשה לא תהא מקודשת לא שמי' מתנה וי"ל דה"נ הוי בידו להקדיש להיות קדוש כל זמן שהוא בידו עד שיחזיר.

ועוד דהתם נמי לא בהקדש תלוי טעם המתנה כדמוכח בנדריים ירושלמי דאמר עלה רבי ירמי' רבי יהודה בעי מעתה מתנה אין אדם נותן מתנה לחבירו ע"מ שלא יקדשנה לשמים ומשני ממני' כל מתנה שהיא כמתנת בית חורון שהייתה בערמה שאם הקדישה אינה מוקדשת אינה מתנה כלומר שלא נתנה לו שיהנה המקבל שום הנאה שבעולם אלא שיהא מותר לאביו של נותן זה ודאי הערמה בעלמא ולא שמי' מתנה שהרי לא זכה בה לענין עצמו לשום דבר וא"כ מה הקנה לו אבל הכא דמזכה לי' שיהנה בו שמי' מתנה ולא הזכיר שם הקדש אלא משום שעל הקדש הי' מעשה ולשון כל מתנה שאינה וכו' מוכיח כן דמשמע שאינה מתנה לשום דבר גם סעודתו היתה מוכחת עליו שלא הי' דעתו ליתן כלל לעניין שום דבר רק שיבא אביו ויאכל כמו שמפרש שם נגמרא או משום דויתור אסור במודר הנאה אבל בעלמא מתנה היא אע"פ שאין יכול להקדישה כדתנן פרק בתרא דנדריים (דף פח) שנותן לנתו מה שנושאת ונותנת לפי' ובפ"ק דקדושין (דף כג) שנותן לעבד ע"מ שיצא בו לחירות".

כלומר - א. תוס' מבארים הטעם שהגמרא לא פירשה שהתנאי שעשה הוא ע"פ כללי התנאים כלומר - שהקדים תנאי למעשה ועשה תנאי כפול, והקדים הן ללאו (היינו שיאמר קודם אם התקיים התנאי יכול הקניין, ובאם לא, לא יחול הקניין), משום שהתנאי לא בא להשמיע לנו דבר זה, ולכן מדבר התנאי בלשון קצרה. ב. ואין נחשב לתנאי ומעשה בדבר אחד, שאז תנאו בטל, משום שרק כאשר התנאי והמעשה סותרים אחד לשני תנאו בטל, אך באים לא סותרים כמו המקרה של האתרוג, תנאו לא בטל. ג. ותוס' מוכיחים שבאתרוג אין את הכלל שכל מתנה שאינו רשאי להקדישה אינה מתנה.

## ג

### השיטות הסוברות שמתנה על מנת להחזיר קנוי' לעולם

הנה כפי שפתחנו יש לחקור מהו גדר מתנה על מנת להחזיר, הלא במשמעות

(54) מעשה הי' בבית חורון שראובן נדר הנאה מבנו שמעון, ושמעון עשה חתונה לבנו לוי, ורצה שמעון שאביו השתתף בחתונה, ניגש שמעון לחברו יהודה ואמר לו חצר וסעודה זו נתונים לך במתנה, כדי שאבי יוכל להשתתף בחתונה, אמר לו יהודה אם הם נתונים לי, אני מקדיש אותם, אמר לו שמעון לא נתתי לך כדי שתקדישם, אמר לו יהודה אני לא רוצה שהעון יהי' תלוי בראשי בזמן שאתה ואביך מתרצין זה לזה בסעודה.

על מנת מצינו שני מובנים: א. שיור ב. תנאי. והנידון כאן האם על מנת להחזיר פירושו "שיור" מתחילה שאין המתנה מוחלטת אלא משייר בה את זכות החזרה, או שהמתנה מולטת ומתנה "תנאי" צדדי שיעשה אחר כך פעולת של חזרה. כלומר האם המתנה מתחילתה מוגבלת שאינה קנוי' אלא לזמן, שהרי לאחר זמן צריכה המתנה לחזור לבעלים, ושונה בעצם קניינה ממתנה שאינה על מנת להחזיר, או שהמתנה מולטת כמתנה גמורה, וקניינה קנין לעולם, ורק תנאי יש בה, שיחזיר המקבל את המתנה לנותן.

שורש החקירה הוא האם שייך לקנות קנין זמני ומכל מקום הוא קנין בגוף הדבר, או שכל שהקניין הוא רק זמני, הרי הוא רק קנין לזכויות מסוימות בחפץ, ואינו קנין הגוף, וממילא לפי צד זה מתנה על מנת להחזיר שמצינו בה שהיא קנין גמור ומועילה אף להיחשב "לכם" באתרוג ובשאר מצוות, על כורחנו שקניינה קנין לעולם ורק תנאי יש בה.

**הנפק"מ בחקירה זו:** שהרי הדין במתנה על מנת להחזיר שאם לא החזיר את המתנה למפרע מתנתו בטלה, שהחזרה היא תנאי במתנה, והנה אם המתנה היא קנוי' בקניין לעולם א"כ צריך מקבל המתנה להקנות את המתנה לנותן, שעד שלא ירצה להקנותה בקניין גמור תישאר המתנה ברשותו, אבל לפי הצד שאין המתנה קנוי' אלא לזמן, כשיכלה אותו זמן תחזור המתנה מעצמה לנותן, מפני שככל שיור שמשוירת לו סיבת בעלות לגבי חלק מסוים, כך גם כאן חלק הזמן העתידי שלאחר החזרה כבר הי' משוייר מתחילה ואינו צריך זכי' מחודשת בכך. ומה שמבואר בסוגיינו "אמר רבא הילך אתרוג זה על מנת שתחזירה לי נטלו והחזירו יצא, ואם לאו לא יצא, יש לומר כיוון שאין רצונו להחזירו ומעכבו אצלו, מבטל את התנאי שבמתנה, ומשום כך לא יצא, ואף שמעצמו חוזר האתרוג לבעלות הנותן.

**והנה הריטב"א<sup>55</sup> בסוגיינו מבאר:** שמתנה על מנת להחזיר הקנאה גמורה היא, וממון שלו הוא, ובזמן שמחזירה מקבל המתנה לנותן, צריך הבעלים לשוב ולעשות קניין גמור בחפץ, ככל קונה חפץ, והיינו שנוקט כצד זה שהוא קניין לעולם.

ו"ל: "ומיהו מתנה ע"מ להחזיר הקנאה גמורה היא וממון שלו וכשמחזירה לו הקנאה גמורה בעי כשאר הקנאות דעלמא ומסתברא שאם שעבדה לבעל חובו הרי הוא משועבד ומחזיר וגובה ממנה לאחר חזרה וכדפרשית בפרק יש נוחלין".

וכדבריו מבואר ברא"ש<sup>56</sup> לגבי דין מתנה על מנת להחזיר להיחשב "לכם", וביאר הרא"ש שרק באופן שניתן האתרוג במתנה גמורה על מנת להחזיר, ולאחר שיצא בו מחזירו במתנה גמורה ובהקנאה חדשה, רק אז מועילה המתנה להיחשב "לכם", אבל

(55) ד"ה "ומיהו".

(56) מסכת סוכה פ"ג סי' ל'.

אם נתנו במתנה עד שיצא בו המקבל, ולאחר מכן יחזור האתרוג מעצמו לרשותו, לא יצא בו שהרי הוא כאתרוג השאול.

ו"ל: "וצריך שיתנהו לו במתנה גמורה ע"מ שיחזיר ואחר שיצא בו צריך לחזור וליתנה לו במתנה בשעת חזרה, אבל אם אמר לו יהא במתנה עד שתצא בו ואח"כ יהא שלי כבתחלה לא יצא בו, דהוי כמו שאול. ותדע מדאמר לקמן (דף מו) לא ליקני איניש לוליבא לינוקא ביומא טבא קמא דינוקא מקני קני אקנויי לא מקני, ואם אינו צריך להחזיר לו במתנה נהי דקטן לאו בר אקנויי הוא ליקני לי' עד שיצא בו ולחזור לו ממילא, אלא ודאי צריך לחזור וליתנו לו במתנה, וקטן לאו בר אקנויי הוא".

והיינו מבואר ב' דברים בדברי הרא"ש: א. שלא שייך קנין הגוף לזמן, שבאופן כזה החפץ רק כשאול, וכקניין פירות בחפץ. ב. שעל כורחנו במתנה על מנת להחזיר גדר הקניין הוא קניין גמור לעולם, וכל דין החזרה הרי הוא רק תנאי בקניין שיחזור ויקנה לו בחזרה.

לסיכום: שיטת הרא"ש והריטב"א "שמתנה על מנת להחזיר" שווה למתנה גמורה, וקניינה קניין עולם, ולא שייך קניין הגוף לזמן.

הנה בפשוטו סברתם שאין שייך קניין הגוף לזמן, ועל כן סוברים שאם יהי' הקניין לזמן הרי החפץ רק כשאול, ומבארים האחרונים<sup>57</sup> במושכל ראשון את הסברא בדבר: שהרא"ש והריטב"א סוברים שבשביל גדר קניין הגוף שנחשב כבעלים גמורים בגוף החפץ, ויחשב "שלכם", צריך שיהי' בקניין מוחלט, שהוא שליט מושלם שאינו מוגבל מכוח אף בעלות אחרת, ושלא יהי' לשום אדם זכות בחפץ לעכבו לכלות את הגוף, ועל כן כאשר הקניין הוא רק לזמן, ויש לאחרים זכות בחפץ על הזמן שאחר כך, וזכות זו קיימת כבר עכשיו, דבר זה מחסר בבעלותו, והרי הוא כאתרוג השותפין שאינו נקרא "לכם": ואין יוצאים בו י"ח.

ו"ל: "אבל לענין "לכם" אין צריך שיהי' ביכלתו למכור קנין עולמית, רק שבשעה שהוא יוצא בו יהי' כולו משלו, ולא יהי' לאחרים שותפות בו. והכא אף דאיכא לשני ג"כ זכות בו אך מכיון דזכות זה הוא לזמן שיבא אח"כ ונמצא דקנייניהם הוא לזמנים מתחלפים, לפיכך כל אחד ואחד בזמן שלו הוא כולו שלו, ואין לשום אדם זכות באתרוג זה על זמן שלו".

אמנם האחרונים<sup>58</sup> דחו ביאור זה, וביארו באופן אחר את סברת הרא"ש והריטב"א, ומבארים שיש שני אופנים של קניין לזמן: א. שהסיבה שלו רק לזמן. ב. שהסיבה שלו לעולם, רק שהחלק שהוא משתמש בפועל הוא רק חלק מן הזמנים. ובשותפים נחשב שהסיבה שלו בגוף היא שלעולם יהי' לו החלק בגוף, רק כיוון שיש חלק גם לשני

(57) חידושי הגר"ש שקאפ מערכת הקניינים סי' ט'.

(58) שם.



ממילא צריך להתחלק בפירות והשימושים לפי זמנים, וזהו קנין הגוף, אבל בקניין זמני נחשב שהסיבה שלו רק לאכילת הפירות והשימושים של אותו זמן, ולא יותר, ואין לו שום זכות וסיבה לעכב את הגוף גם לולא שיש את השני.

וז"ל: "על כן נראה לעניות דעתי דבאמת יש לומר דהרא"ש יודה דבשותפין יוכלו לצאת כל אחד ואחד כשיטת הריטב"א, ורק בנותן לחבירו לזמן לא מהני, דכיוון דאחר הזמן שקבע לו קנוי הדבר לשני לעולם, נמצא דקניינו רק לשעה וכל לשעה מיקרי קניין פירות, אבל בשותפין הא יש לכל אחד קניין הגוף לעולם, רק דאופן חלוקתם הוא לזמן, דלכל אחד ואחד יש לו זמן בפני עצמו, ולעולם יהי' כן ולא יופסק קניינו של כל אחד ואחד, אלא דלעניין אתרוג צריך שבזמן שרוצה הוא לצאת בו לא יהי' לאחרים חלק בו שלא יהי' אתרוג של שותפות".

ולפי זה טעמם של הרא"ש והריטב"א הוא: שהחיסרון בקניין לזמן הוא בעצם כח וסיבת הבעלות שבידו, שכיוון שאין סיבה לקניינו לעולם מחמת זה עצמו קניינו קניין קנין פירות, שכל קניין לשעה הרי הוא קנין פירות, כיוון שיש גוף של אחרים שאין לו שליטה בו לכלותו. ובאתרוג הקהל יודה הרא"ש שנחשב לקניין הגוף, כיוון שלכל אחד יש קנין הגוף לעולם, והשליטה שלו היא על הגוף עצמו, רק שאופן חלוקתם בשימוש בפועל היא בזמנים, שלכל אחד זמן בפני עצמו לאכול מכוח החלק שלו בגוף, ולעולם יהי' כן ולא יופסק קניינו של האחד מפני השני, ורק צריך לדין ברירה בכדי שבזמן שמתמש האחד ונטלו לא יהי' לאחרים חלק בו, שלא יהי' אתרוג השותפות. אבל בכל קניין לזמן הרי הוא רק קניין פירות, ועל כן כדי שיהי' קניין הגוף צריך קניין עולמי, ומחמת כן צריך הקנאה חדשה בכל מתנה על מנת להחזיר.

לסיכום: בטעמם של הרא"ש והריטב"א כתבו האחרונים במושכל ראשון, כדי שיהי' גדר קניין הגוף ושיחשב כבעלים גמורים בגוף החפץ. צריך שהקניין יהי' קניין מוחלט, היינו שלא יהי' מוגבל מכח בעלות אחרת, ושלא יהי' לאף אדם זכות בחפץ. ולכן כאשר הקניין הוא לזמן, ויש לאחרים זכות בחפץ לאחר זמן זה, נחשב שיש להם זכות כבר מעכשיו, ולכן כאשר הקניין הוא לזמן נחשב האתרוג לאתרוג השותפין, שאינו נקרא "לכם", ולכן לא יוצא ידי חובת מצוות ארבעת המינים.

אך האחרונים דחו פירוש זה, והסבירו באופן אחר קצת את טעמם של הרא"ש והריטב"א, כאשר אדם מקנה לחברו חפץ לזמן, נחשב הקניין לקניין פירות, משום שיש גוף של אחרים שאינו יכול לכלותו, ורק כאשר עושה קניין עולם קונה את גוף החפץ.

והאבני מילואים<sup>59</sup> העלה בדברי התוס'<sup>60</sup> בסוגייתנו שאף הם סוברים כשיטת

(59) סי' כ"ח ס"ק נג.  
(60) שם ד"ה "ואם לאו".

הרא"ש והריטב"א, מכך שהתוס' מביאים את דברי הגמ' בסוכה ב"מעשה שהיו רבן גמליאל ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזרי' ורבי עקיבא בספינה" וכו'. והקשו התוס' כיוון שהוא מתנה על מנת להחזיר היאך לא החזירו רבי יהושע, ורק רבי עקיבא החזירו לרבן גמליאל, ותירצו שדעתו של רבן גמליאל הייתה לכך, שלא הי' חושש אלא שתחזור לידו לאחר שיצאו כולם. ואם סוברים התוס' שחוזרת המתנה מעצמה, אין מקום להקשות שהי' צריך רבי יהושע להחזיר, שהרי אין צריך כלל חזרה אלא חזור מעצמו, וכל התנאי הוא רק שלא ימכרנה או יתננה לאחר, ומוכח שאף התוס' סוברים שצריך הקנאה חדשה מהמקבל, שגדר הקניין הוא קנין גמור לעולם, ומשום כך הקשו שרבי יהושע הי' צריך להקנות, ועל זה תירצו שלכך הייתה דעת ר"ג מתחילה.

וז"ל: "ואי נימא מתנה על מנת להתחזיר אינו על מנת להקנות אלא מתנה לשנה ועל מנת שיחזור לאחר זמן, א"כ מה לי שהחזירו ר' יהושע בעצמו או ע"י אחר ושלוחו כמותו, ועוד דכגון זה אין צריך שליחות כלל, כיון דממילא לאחר שעה הוא של ר"ג, והתנאי לא הי' אלא שלא יתנה או ימכור תוך שעה שהוא שלו וכמו שכתבתי, וא"כ מאי קושיא? אלא נראה דסבירא לי' לתוס' דעל מנת להחזיר היינו על מנת להקנות, וכיון שהתנה עם ר' יהושע שהוא יחזיר ויקנה לו, וכיון דר' יהושע הקנה לגמרי לר"ע על מנת להקנות ור"ע הקנה אותו לר"ג א"כ לא בא מתנת האתרוג לר"ג אלא מר"ע ולא מר' יהושע ובזה ליכא משום שליחות כיון דר"ע מדידי' מקנה לר"ג. לזה כתבו תוס' שבתחילה דעתו של ר"ג לכך היתה שיחזיר ויקנה לו האתרוג או מיד ר"י או משאר מקבלי מתנה דאתי בתר ר"י ודו"ק".

לסיכום: האחרונים מוכיחים שגם דעת התוס' (קידושין ו, ב ד"ה "ואם לאו לא יצא") עולה בקנה אחד עם שיטת הרא"ש והריטב"א בכך שמביא הסיפור מהגמרא בסוכה על חכמים שהיו בספינה, ור"ג הביא להם את האתרוג שלו כדי שיקיימו את המצווה. ורק לאחר שרבי עקיבא סיים להשתמש באתרוג, החזירו לר"ג. ומקשה תוס' מדוע ר' יהושע לא החזיר לר"ג את האתרוג, והרי ר"ג הביא את האתרוג לר' יהושע, וא"כ הוא הי' צריך להחזיר, ולא רבי עקיבא? ומכוח קושיא זו שמקשה התוס', מוכח מדבריו שסובר שגדר הקניין של מתנה על מנת להחזיר, הוא קניין עולם, שהרי אם הי' זה קניין לזמן, אז המתנה חוזרת מאלי' לבעלים בסוף הזמן, ומדוע הקשה תוס' מדוע ר' יהושע לא החזיר האתרוג לר"ג, אלא מוכח כדברי הרא"ש והריטב"א.

והנה אף שלפי המבואר ברא"ש הדין אם צריך הקנאה חדשה ממקבל המתנה תלוי בגדר המתנה אם היא עולמית או לזמן, באבן האזל<sup>61</sup> יצא לחדש שאין כן דעת הרמב"ם, דהנה הרמב"ם לכאורה סותר את דבריו: בהלכות לולב<sup>62</sup> פסק שמועילה

(61) אישות פ"ה הכ"ד אות ג.

(62) פ"ח ה"י.

מתנה על מנת להחזיר בלולב, ולקטן אין נותנים את הלולב, והיינו שסובר כרא"ש שמתנה על מנת להחזיר הוא קנין עולם. ומאידך בהלכות זכי' ומתנה<sup>63</sup> כשמבאר את דין מתנה על מנת להחזיר, נוקט דוגמא שהתנה שהמתנה תהי' כל ימי חייו של אחד מהם, ואם סובר הרמב"ם כהרא"ש שצריך הקנאה חדשה, היאך נקט הרמב"ם דוגמא כזו, שהרי אין יכול המקבל לשוב להקנותה אחרי מותו, ומוכח מהלכה זו שסובר שהוא קנין לזמן?

וביאר באבן האזל: ששיטת הרמב"ם היא שיטה אמצעית, כלומר - שאמנם קניינו הוא לעולם כשיטת הרא"ש, וצריך שהנותן יקנה מחדש את המתנה, אבל אין צריך הקנאה חדשה מהמקבל, ועל כן אין מיתת המקבל חסרון לקיום התנאי.

וה"ל: "ונראה לומר בדעת הרמב"ם דגדר מתנה על מנת להחזיר הוא גדר ממוצע לא כדעת הרא"ש ולא כדברי הר"א כ"ץ דגדר על מנת להחזיר הוא רק תנאי שתוחזר לו המתנה ואין אנו צריכים הקנאה מהמקבל, ולכן גם אם נתנה לו כל ימי חייו אין אנו צריכים הקנאה מהיורשים, ומהני אפילו בלא דעתם, דכיוון שאם לא יתקיים התנאי תבטל המתנה לגמרי... ונמצא דאף דהמתנה היא גמורה לעולם, והנותן צריך לקנותה מחדש כשתוחזר לו אבל המקנה אינו צריך להקנותה. ומובארים לפי זה דברי הרמב"ם דמהני מתנה על מנת להחזיר אפילו כל ימי חיי המקבל".

#### לשון הרמב"ם הלכות לולב פ"ח ה"י

"אין אדם יוצא ביום טוב ראשון של חג בלולבו של בחבירו שישאלנו ממנו עד שיתננו לו במתנה נתנו לו על מנת להחזירו הרי זה יוצא בו ידי חובתו ומחזירו שמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה, ואם לא החזירו לא יצא, שנמצא כגזול. ואין נותנין אותו לקטן שהקטן קונה ואינו מקנה לאחרים מן התורה ונמצא שאם החזירו לו אינו חוזר ואחד הלולב ואחד כל מין ומין מארבע מינין שבו אם הי' אחד מהן שאול אין יוצאין בו ביום טוב ראשון".

#### לשון הרמב"ם הלכות זכי' ומתנה פ"ג ה"ט

"הנותן מתנה על מנת להחזיר הרי זו מתנה בין שהתנה להחזירה לזמן קצוב או כל ימי חייו של אחד מהם או כל ימי חייו של פלוני הרי זו מתנה בין במטלטלין בין בקרקע ואוכל פירות כל זמן המתנה".

לסיכום: האחרונים מבארים ששיטת הרמב"ם היא שיטה אמצעית, כלומר - גדר קניין "מתנה על מנת להחזיר" הוא קניין לעולם, ולכן צריך שהנותן יקנה מחדש את המתנה בסוף השימוש של המקבל, אך לאידך סובר הרמב"ם שהנותן לא צריך הקנאה חדשה מהמקבל, ומוכיח זאת מהסתירה בדברי הרמב"ם ממה שכותב בהלכות לולב,

על מה שכותב בהלכות זכי' ומתנה.

## ד

### ביאור השיטה הסוברת שהמתנה קנוי' לזמן

והנה בקצות החושן<sup>64</sup> האריך בגדר מתנה על מנת להחזיר, וכתב שלולי דברי הרא"ש והריטב"א יראה שמתנה על מנת להחזיר הרי הוא כמשמעו, שכל המתנה אינה גמורה וחלוטה אלא היא מוגבלת רק עד הזמן, ואינו קנין לעולם, ומכל מקום אינו נחשב שאינו בעלים כמקרים המבוארים ברא"ש, שבהקנאה לזמן החפץ איננו כ"שאול" בידי המקבל, אלא באותו זמן המתנה כגמורה וחלוטה שהגוף בבעלות המקבל.

וה"ל: "אמנם לולי דברי הרא"ש והריטב"א יראה לעניות דעתי דמתנה על מנת להחזיר הוא כמשמעו ואין בו תנאי הקנאה אלא שנתן לו במתנה את האתרוג עד שיצא בו והוא מתנה גמורה וחלוטה עד הזמן ומה שכתב הרא"ש דה"ל כשאול נראה לעניות דעתי דכל כה"ג לאו דין שאול הוא".

והיינו מבואר בדבריו לחלוק בב' הדברים המבוארים ברא"ש: א. שהקניין במתנה על מנת להחזיר הוא מוגבל רק לזמן. ב. ששייך קניין הגוף לזמן, שנתן הנותן למקבל בעלות גמורה, רק שייר לעצמו זכות שהיא סיבה שתפעל שיחזור החפץ אל הנותן לאחר זמן.

והנה הקצות החושן הביא לשיטתו מספר הוכחות, אחת ההוכחות היא מדברי התוס' שכתבו שכל דבר החוזר לבעלים כגון מתנה על מנת להחזיר או שאלה או שכירות אינו נקנה בחליפין, שהוא כטובת הנאה שאינה ממון ואינה נקנית בחליפין, ואם מתנה על מנת להחזיר קנוי' למקבל בקניין גמור עולמית, וכל הטעם שחוזר לבעלים רק מחמת התנאי, אם כן ודאי שנקנה בחליפין כמו שאר מתנות, ואינו נקרא דבר החוזר לבעלים, ומוכח שסוברים התוס' שאין קניינו אלא לזמן.

וה"ל: "וכן נראה מדברי תוס' בערכין ועיין שם שכתבו דכל דבר שסופו להחזיר לבעלים כגון שאלה ושכירות ומתנה ע"מ להחזיר אינו נקנה בחליפין עיין שם, ואי נימא דמתנה על מנת להחזיר היינו קנין עולמית על מנת שיחזיר ויתנה לו בהקנאה הרי הוא של המקבל מתנה גמורה וחלוטה ומה שצריך לחזור ולהקנותו אינו אלא מצד התנאי א"כ ודאי נקנה בחליפין כמו שארי מתנה אלא ודאי דמתנה על מנת להחזיר אינו אלא לשעה ומשום הכי כיון שסופו לחזור ממילא ה"ל לענין חליפין כמו שאלה ושכירות וכל זה נראה נכון וברור".

(64) סי' רמ"א סק"ד בשם ר' אביגדור כהן צדק.

לסיכום: שיטתו של הקצות החושן חלוקה משיטת הרא"ש והריטב"א ב-ב' דברים: א. גדר הקניין של מתנה על מנת להחזיר הוא קניין לזמן. ב. קניין הגוף שייך גם לזמן, ועדיין נחשב לבעלים גמורים על המתנה. אחת ההוכחות שמביא לשיטתו היא מדברי התוס' בערכין הכתוב שכל דבר החוזר לבעלים כגון מתנה על מנת להחזיר אינו נקנה בקניין חליפין, ואם תוס' סוברים שמתנה על מנת להחזיר זהו קניין עולם, אז כן אפשרי לקנות בקניין חליפין כמו שאר מתנות. אלא מוכח שסובר שמתנה על מנת להחזיר זהו קניין לזמן.

## ה

### החילוק בין סוכה שאולה לארבעת המינים שאולים

והנה כ"ק אד"ש מה"מ<sup>65</sup> מבאר ע"פ נגלה וע"פ פנימיות החילוק בין סוכה שאולה שיוצאים בה י"ח, לבין ארבעת המינים שאולים שאין יוצאים בהם י"ח ביו"ט הראשון של חג הסוכות: ביאור ע"פ נגלה: מן הפסוק: "כל האזרח", אין למדים שאפשר להסתפק גם בסוכה שאיננה ממש "שלך", אלא להיפך, שבסוכה ישנו עניין מיוחד שלכן גם סוכה שאולה נעשית "שלו ממש", וההסבר לכך הוא כאשר חבירו משאיל לו את הסוכה באופן שהיא תהי' בדיוק כדירת הקבע שלו של כל השנה, לכן גם ההשאלה היא באופן של "שלו ממש", לכן יוצא אדם בסוכה י"ח בסוכה שאולה של חברו, משא"כ בארבעת המינים "שלך" הוא רק תנאי צדדי בלבד, ולכן אין ההשאלה באופן של "שלו ממש", ולכן אין אדם יוצא י"ח בארבעת המינים שאולים. ביאור ע"פ פנימיות: מצוות הסוכה היא "הגילוי" של "תמליכוני עליכם" היינו שישאל מאוחדים באיחוד גמור עם הקב"ה, וממילא אין חילוקים בין יהודי אחד לאחר. לכן קובעת ההלכה שסוכה שאולה "הרי היא כשלו", ויותר מכך "כשלו ממש", משום שאי אפשר להבדיל בין יהודי אחד לזולתו, ולומר שהסוכה אינה שלו אלא של אדם אחר. אמנם גם האחדות של ארבעת המינים היא אחדות גדולה, אך האחדות היא באופן שכל אחד נשאר סוג בפני עצמו גם לאחר התאחדותם. היינו שמצוות ארבעת המינים מגלה את הכפרה של יום הכיפורים, ולכן כשם שבעניין הכפרה ישנם הבדלים בין יהודי אחד לזולתו, כך גם האחדות של ארבעת המינים היא באופן שכל אחד מהם נשאר סוג בפני עצמו. ולכן מובן הטעם שאי אפשר לומר על ארבעת המינים שאולים שהם "כשלו" משום שכנ"ל כל יהודי נשאר מציאות נפרדת מהשני. ולכן מובן גם מדוע לגבי סוכה נאמר "לך" בלשון יחיד, ואילו לגבי ארבעת המינים נלמדת ההלכה "שלכם" מהכתוב "ולקחתם לכם", משום שבסוכה שכל ישראל הם מציאות אחת "כגוף אחד", ואל גוף אחד מדברים בלשון יחיד, אך לגבי ארבעת המינים שאז כל ישראל הם מציאות נפרדת ולכן הם רבים, כתוב "לכם".

## שייכות הרצון לקניין מדאוריתא ומדרבנן

הת' שמואל שי' סילברמן  
 ישי"ג תות"ל ראשל"צ

### א

#### הקניין דעגל הזהב בעשותו ע"י אהרן

בחידושים וביאורים לש"ס<sup>66</sup> בנוגע לעשיית אהרן את עגל הזהב מעיין ומביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את הקושיא האיך אפשר שאהרון הכהן יעבור ח"ו על איסור עבודה זרה בעשייתו את עגל הזהב?

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ, וזלה"ק: "הענין, כי מצינו מפורש בקרא שאהרן אמר להם, "פרקו נזמי הזהב גו' והביאו אלי"<sup>67</sup>, דדייק לומר שרק יביאו אליו את הזהב אבל לא שיתנוהו לו, היינו שגילה דעתו כי אינו רוצה לקנות את הזהב שיהי' שלו, ובמילא מובן שלא קנה את הזהב (כי א"א שאדם יקנה דבר נגד רצונו)<sup>68</sup>, ובפרט שגם הם אמרו לו מתחלה "עשה לנו אלקים גו'" - ונמצא שהזהב נשאר בבעלותם של בני ישראל גם בעת שעשה אהרן את העגל. וכלל הוא בהלכה: אין אדם אוסר דבר שאינו שלו", ולפי"ז עשיותיו של אהרן לא אסרו את הזהב, לעשותו עבודה זרה, ובמילא שגם לא עבר על האיסור דע"ז". עכלה"ק.

כלומר, כ"ק אד"ש מה"מ מבאר שאהרן גילה דעתו שאינו רוצה לקנות הזהב (שממנו נעשה העגל לבסוף), ומוכיח זאת מהפסוקים הדנים בהבאת הזהב לאהרן בשביל עשיית העגל, מהלשון "והביאו", ובפרט ממה שאמרו לפנ"ז "עשה לנו אלקים", מוכח שהזהב נשאר בבעלות ישראל בזמן עשיית העגל, ומכיוון "ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו" - במילא עשיית אהרן את העגל לא גרמה לו לעבור איסור ע"ז.

(66) סי' לב, עמ' רנב.

(67) כי תשא לב, ב.

(68) הדגשה אינה במקור, ומודגש כאן מכיון שבפלפול זה נדון בסוגריים אלו.

## ב

## שייכות הרצון למעשה הקניין בהערת כ"ק אד"ש מה"מ

ובהערה 13 דקאי על זה שאי אפשר שאדם יקנה דבר נגד רצונו מעיר כ"ק אד"ש מה"מ, וזלה"ק:

"ואפילו לפמ"ש הנמקו"י בב"מ (י, א) (על מ"ש בגמרא שם "כיון דנפיל גלי דעת' דבנפילה ניחא לי' דנקני, בארבע אמות לא ניחא לי' דנקני"): "וזהו כיון דתקנת חכמים היא שומעין לו באומר אי אפשרי בתקנת חכמים כגון זו" (הרי שאפילו היכא שמגלה דעת' בפירוש "דלא ניחא לי'" אעפ"כ אי הוה קנין דאורייתא קני בע"כ) - הרי כתב החת"ס<sup>69</sup> "דלא אמרה אלא במי שרוצה לקנות דבר זה עתה בשום קנין וכו' אבל אם אין דעתו לקנות כלל לא אמר שיקנה על כרחו".

כלומר כ"ק אד"ש מה"מ מבאר שאפילו לדעת הנימוקי יוסף שסובר שרק בקניין דרבנן אומרים "אי אפשרי", וכאשר אינו רוצה לקנות בקניין מסוים זה - לא יקנה, אך בקניין דאורייתא גם כשאין רצונו בקניין מסויים וייחודי קונה בע"כ (בקניין אחר שנעשה), שלכאורה לפי דברי הנימוקי יוסף יוצא שגם כאשר לא הי' ברצונו של אהרון לקנות את הזהב הרי הגבהה היא קניין דאורייתא - וקונה בע"כ<sup>70</sup> (את הזהב, וחוזרת השאלה דלעיל האיך שייך שאהרון יעבור על איסור ע"ז)?

והביאור בזה מתרץ כ"ק אד"ש מה"מ בהערה שם לאור דעת החת"ס, שנכון אמנם שבזמן שרוצה לקנות (בקניין כלשהו), לא יוכל לומר אין רצוני בקניין דאורייתא מסויים זה - ויקנה בע"כ (בקניין אחר), אך במקרה שאין דעתו לקנות כלל, אפילו בקניין דאורייתא לא יקנה בע"כ, לכן אף שאהרון עשה קניין דאורייתא - מכיוון שלא הי' ברצונו לקנות - לא קנה בע"כ.

וממשיך כ"ק אד"ש מה"מ בהערה: "וראה תירוץ המשל"מ<sup>71</sup> בסתירת פסק השו"ע (חו"מ סי' רסח ס"א) דלא אמרינן "כיוון דנפיל גלי דעת' וכו'", למה שפסק (סי' ערה סכ"א) כשיטת הרמ"ה ד"כיון שלא כיון לקנותם אלא ע"י בנין ובזה לא קנאה" (וראה פתחי תשובה סי' רס"ח שם), ומובן שעפ"ז ג"כ אין סתירה למה שפסק בנוגע עודד בנכסי הגר - סי' ערה סכ"ה). ועפ"ז תתורץ קושית הרשב"א (מובא בשטמ"ק ב"מ שם) על השיטה שבקניין דאורייתא גם אם אין מכוין מהני מהסוגיא דעודד בנכסי הגר\*<sup>72</sup>. עכלה"ק.

69) חיו"ד סי' שיג. חאבה"ע סי' קסו. וכו"ה בשו"ת רעק"א מהדו"ת סי' צו.

70) אך אם אינו רוצה לקנות כלל, אף מדאורייתא לא הוי קניין, ומה שנשאלת השאלה כאן אף לאחרי דברי הנימוקי יוסף (האיך שייך שאהרון יעבור על איסור ע"ז?), זהו רק כאשר לא רוצה בקניין הו"ה והמסויים (שאו קונה בשאר קניינים). ודו"ק.

71) הלכות זכ"י ומתנה פ"ב, ה"ט.

## ג

## פיענוח דעת הפוסקים המובאים בהערת כ"ק אד"ש מה"מ ועפ"ז ביאור ההערה

ולצורך הסברת והבנת הפסקה האחרונה<sup>72</sup> בהערת כ"ק אד"ש מה"מ נביא פיענוח דעת הפוסקים המובאים בהערה<sup>73</sup> ונבאר, שהנה בנוגע למקרה ש"ראה את המציאה ונפל עלי' ובא אחר ולקח מתחתיו והרים המציאה", מצינו שדנו בזה הפוסקים:

דהמחבר (שו"ע) בהלכות אבידה ומציאה<sup>74</sup> בנוגע לדין קני' בחצירו ובארבע אמותיו פסק, וז"ל: "כל מציאה שאמרנו שהיא של מוצאה אינו זוכה בה עד שתגיע לידו או לרשותו, אבל אם ראה את המציאה אפי' נפל עלי' ובא אחר והחזיק בה, זה שהחזיק בה, זכה בה".

כלומר השני זוכה במציאה (-האדם שהגיע לאחמ"כ ולקח מתחת חבירו, והרים המציאה), משא"כ הראשון אינו זוכה בה, מאחר שכשנפל הראשון גילה דעתו שלא מעוניין לקנות בד' אמות (קניין מועיל), ורוצה לקנות בנפילה (קניין שאינו מועיל).

ובהגהת הרמ"א<sup>75</sup> מבאר דברי המחבר<sup>76</sup> ופוסק, "ודוקא ברשות הרבים, אבל במקום שארבע אמות קונות - קנה ולא גרע משום דנפיל עליה". דהיינו שהרמ"א חולק על דעת המחבר ופוסק שהנופל (הראשון) קנה - ולא גרע בנפילתו.

אולם בהלכות הפקר ונכסי הגר פסק המחבר<sup>77</sup> בנוגע לאדם הבונה פלטרין (ארמונות) גדולים בנכסי הגר, וז"ל: "הבונה פלטרין גדולים בנכסי הגר ובא אחר והעמיד להם דלתות קנה האחרון, שהראשון לא עשה בגוף הארץ כלום, והרי הוא כמי שעשה גל אבנים שאינו קונה שהרי לא הועיל בגדר זה מפני שהוא רחב ביותר ומפולש ואין צורת אותו הבניין מועלת עד שיעמיד דלתות".

וכן בסעיף כ"ה שם פסק המחבר: "העודר בנכסי הגר וכסבור שהם שלו לא קנה".

שלכאורה נראה שדברי המחבר בהלכות הפקר ונכסי הגר סותרים לפסק השו"ע (רמ"א<sup>78</sup>) בהלכות אבידה ומציאה, ששם מצינו שקונה בקניין ד' אמות אף אם נפל על

(72) שחולקה כאן בשביל לבאר הערת כ"ק אד"ש מה"מ למען הבנת הדברים.

(73) ואלו המוספים נפח בביאור הסוגיא.

(74) חושן משפט סי' רס"ח ס"א.

(75) ראה הערה קודמת, ויש להאיר שזה דעת הרמ"א דייקא, ואינו דעת הרמ"ת המובאת בהערת כ"ק אד"ש מה"מ ותפוענח ותבאר לקמן.

(76) ראה הערת המערכת לקמן.

(77) חושן משפט סי' ער"ה, סעיף כ"א.

(78) הערת המערכת: הוכרחנו לבאר שמדובר בפסק הרמ"א, דאל"כ אינו מובן מהי הסתירה בפסקי השו"ע, וכן בחידושים וביאורים לש"ס פיענחו והביאו את דברי הרמ"א, אף שאינו מובן הבאתו שם, שהרי לא הובא בהערת כ"ק אד"ש מה"מ, שלכאורה גם הם הבינו שהמדובר בסתירת פסקי השו"ע מדובר אודות סתירה בין



המציאה, ובביאור הדברים בלשון כ"ק אד"שמה"מ בהערה "דלא אמרינן כיוון דנפיל גלי' דעת י", דהיינו, שאף כאשר הראשון נופל על המציאה לא נאמר שכיוון שהתכוון לקנות בקניין נפילה (שלא מועיל) - שהרי נפל, לא יקנה בקניין ד' אמות אלא השו"ע (רמ"א<sup>79</sup>) שם פוסק שקונה, משא"כ בנוגע לנכסי הגר מבואר שקונה האחרון ולא הראשון שעשה קניין שלא מועיל.

ובטעם לפסק השו"ע (הרמ"א) מבאר המשנה למלך, וז"ל: "אם הלבנים היו של גר אע"פ שהגביהם ראשון לא קנאם, כיוון שלא התכוון לקנותם אלא ע"י בנין וזוה לא קנאם כו', והא דפסק מרן ר"ס רס"ח דמי שראה את המציאה ונפל לו עלי' דקנו לו ד"א<sup>80</sup>. . . משום דגילוי דעת אפילו בקניות דרבנן לא מהני, נראה דיש לחלק, דשאני התם דבשעה שיש לו ד"א באותה שעה כיוון לקנות, ואע"ג דאין דעתו לקנות בד"א, מ"מ הרי כיון לקנות באותה שעה, אבל הכא בשעה שהגבי' לא הי' דעתו לקנות אלא לאח"כ ע"י בנין, ובשעה שהוא מכוין לקנות אין כאן הגבהה". עכ"ל.

דהיינו שהמשל"מ מבאר שמאחר שהנופל רוצה לקנות באותה שעה, מצד קניין ד' אמות קונה, ואף שהתכוון לקנות בנפילה (שזהו קניין לא מועיל, ובקניין ד' אמות לא התכוון לקנות<sup>81</sup>) - זוכה מצד קניין ד' אמות, ומדבריו משמע שכאשר בשעת עשיית הקניין הי' ברצונו לקנות, אף שהרצון הי' בקניין נפילה (שלא מועיל), בפועל זוכה מצד זה שד' אמות קונות, ולעומת זאת אדם שהרים אבן על מנת לבנות (אך בשעת עשיית הקניין לא הי' ברצונו לקנות), ולאחמ"כ אף התעסק בבני' (עם אבן זו), עד שהגיע אחר ועשה קניין, עושה הקניין זוכה, היות והראשון הי' ברצונו לקנות רק לאחמ"כ ע"י בני', ובפועל אף שבאותו הזמן רוצה לקנות לא עשה מעשה קניין ולכן אינו קונה . .

והנה הפתחי תשובה<sup>82</sup> דן אף הוא בנושא, וביאר היוצא למעשה במקרה שאומר שברצונו לקנות בנפילה, אך עדיין לא נפל על המציאה, וז"ל: "דעפ"ז יהי' דין חדש בנפל על המציאה אם הוא רץ ואומר דרוצה ליפול ולקנות בנפילה, ובא אחר והחזיק בה קודם שנפל, דקנה האחר, כיון דדעתו לקנות בנפילה וקודם הנפילה לא הי' דעתו לקנות כלל, לא קנו לו הד"א.

הרמ"א בסימן רס"ח להמחבר בסימן אחר, ונקרא סתירת פסקי השו"ע שאף הרמ"א מובא בשו"ע. ועצ"ע, ובפרט בהבאת המשל"מ את הדברים כסתירה באופן אשר מקשה ממה שכתב מרן - דברים אשר הרמ"א פסק, ולא מרן המחבר, ואו"ל שהמשל"מ מכריח הדברים בפסק המחבר, ומדוייק בלשון הרמ"א הבא בסמיכות לדברי המחבר "ודווקא" דהיינו שמדייק בדברי המחבר. ודו"ק.

(79) כנ"ל הערה קודמת.

(80) ראה סוף הדברים בהערת המערכת.

(81) והו"א שמאחר ואינו רוצה לקנות בקניין זה (ד' אמות) שמועיל, לא יקנה אף שרוצה לקנות (כי כוונתו לקנות בקניין נפילה) שלא מועיל, קמ"ל שמכיוון ורוצה לקנות - קונה, אף שלא התכוון לקנות בקניין המועיל (ד' אמות).

(82) סי' רס"ח שם.

אך בשיטה מקובצת<sup>83</sup> (בשם הר"ן) מבאר אודות הסברא "דכיוון דנפיל גלי דעתי' דבד' אמות לא נייחא לי' דנקני' - "דדוקא בקנין דרבנן אמרינן הכי, משום דכיון דלא קני אלא מתקנת חכמים ה"ל כאומר אי איפשי בתקנת חכמים דשומעין לו, אבל בקניות דאורייתא אע"ג דגלי דעתי' קנה.

אבל הרשב"א כתב דה"ה בקניות דאורייתא, חדא דאינו קונה בע"כ, ועוד דגרסינן ביבמות פר"ג עשאוהו כעודר בנכסי גר כסבר דשלו הן לא קני". עכ"ל השיטה מקובצת.

אך לפי ביאור המשל"מ יתורץ הקושי היוצא מדברי הרשב"א שהרי בקניין דאורייתא קונה בע"כ, וא"כ מדוע העודר בנכסי הגר לא קונה, הרי עושה קניין דאורייתא וקונה בע"כ גם אם לא רוצה? שהתירוץ לכך הוא כפי שביארנו בדברי החת"ס שהרי בזמן שעושה הקניין (עודר), אין ברצונו לקנות (שרוצה לקנות אח"כ ע"י הגבהה, אך עדין לא עשה מעשה הקניין), למרות שזה קניין דאורייתא לא יקנה בע"כ.

## ד

### עיון בהחילוק בין תירוץ הצ"צ בשו"ת לתירוץ בפסקי דינים

והנה רואים שבכוכבית מביא כ"ק אד"ש מה"מ ש"העיר חכם א' שמ"ש כאן בשם החת"ס (והרעק"א), ושעפ"ז מתורצת קושיית הרשב"א בשטמ"ק - שכן כתוב בשו"ת צ"צ חיו"ד סי' רל ובחלק אה"ע סי' קנט, אבל בפס"ד או"ח סי' תמח תירץ לכאו' תירוץ אחר".

ולצורך הבנת החילוק בין תירוץ הצ"צ בשו"ת לתירוץ בפס"ד נביא את הדברים ונבארם, דהנה בשו"ת צ"צ חלק יו"ד כותב כ"ק אדמו"ר הצמח צדק, וזלה"ק: "מבואר בשטמ"מ פ"ק דב"מ (דף יו"ד) בד"ה כיון דנפל גלי דעתי' דבנפילה ניחא לי' דליקני בד"א לא ניחא דליקני, איכא מ"ד דדוקא בקניי' דרבנן אמרינן הכי כו', אבל הרשב"א כתב דה"ה בקניות דאורייתא חדא, דאינו קונה בע"כ, ועוד דגרסינן ביבמות פר"ג עשאוהו כעודר בנכסי הגר וקסבר דשלו הן דלא קנה, אבל הרא"ה חולק בדבר אף בקניות דרבנן כו'. עכ"ל.

ועיין מזה בב"י בח"מ סי' רס"ח ס"ה וסיים וכבר כתבתי שדעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל. כדעת הרא"ה ז"ל. עכ"ל. הרי מוכרח דס"ל דלא דמי להא דפר"ג בעודר דשם לא מתכוין לשום קני' כלל, אבל הכא שמתכוין לקנות אף שמתכוין לקנות ע"י שנפל לו עלי' וזה באמת אינו קני' אעפ"כ קנו לו ד' אמות אף שלא נתכוין להם כלל כו'.

ובחלק אה"ע סי' קנט: וז"ל: "ואין לדמותו להא דפ"ק דב"מ (ד"י סע"א וע"ב) כיון דנפל עלי' גלי דעתי' דבנפילה ניחא לי' דליקני בד' אמות לא ניחא לי' דליקני. וה"נ זה השליח גלי דעתי' דלא ניחא לי' שיתן לה הגט הוא בתורת שליחות אלא שהבעל בעצמו יתן לה.

כי בשט"מ שם יש בזה ג' סברות, הא' דדוקא בקניי' דרבנן אמרינן הכי דה"ל כאומר אי אפשרי בתקנת חכמים אבל לא בקניי' דאורייתא. הב' דעת הרשב"א דאף בקניות דאורייתא הדין כן דה"ל כעודר בנכסי הגר וקסבר דשלו הן דלקמן סעי' ג'. הג' דעת הרא"ה דאפילו בקניות דרבנן מהני משום לא קיי"ל כהך תירוץא כיון דנפל עלי' גלי דעתי' כו'. והובא זה בב"י בח"מ סי' רס"ח ססע"י ד' וס"ל עיקר כדעת הרא"ה וכ"פ הרמ"א שם בש"ע בהג"ה. ואמנם על ראיות הרשב"א מעודר נכסי הגר לא תירצו.

ולפע"ד יש לתרץ בטוב דהתם שאני דלא כיון דלשום קניי' כלל ע"כ לא קני. משא"כ הכי גבי מציאה נתכוון לקנות רק שכוונתו הי' ע"י נפילה לכן ד"א זוכות לו". עכלה"ק.

ג' האפשרויות בסוגייתנו שהובאו בשו"ת הצ"צ:

אפשרות הא' - דווקא בקניין דרבנן נאמר הטענה "אי אפשרי בתקנת חכמים" - שאינו רוצה לקנות בקניין זה היחודי, ובקניין דאורייתא לא תאמר הטענה "אי אפשרי" - כדעת השו"ע שם בנפל על המציאה.

אפשרות הב' - גם בקניין דאורייתא תאמר הטענה "אי אפשרי", ומטעם זה העודר בנכסי הגר אינו קונה אע"פ שעשה קניין דאורייתא - כמובן משאלת הרשב"א שם.

אפשרות הג' - כשברצונו באופן כללי לקנות, גם בקניין דרבנן לא תאמר הטענה "אי אפשרי", ויקנה ברצונו הכללי אף שהרצון הפרטי מנגד - דעת הרא"ה וכ"פ הרמ"א בהגהותיו על השו"ע.

אך הנה בפס"ד ביאר הצ"צ (בתירוץ הקושיא מעודר בנכסי הגר) תירוץ אחר, וזלה"ק:

"אלא ודאי צ"ל דהנימוקי יוסף וסיעתו מחלקי' ביניהם דטפי גרע היכא דכסבור שלו הם שאינו יודע כלל ששייך קניי' במה שעושה, כהיא דיבמות דבודאי לא קני, להיכא שיוודע ששייך קנין בזה כגון במציאה שנפלה לחצירו, אלא דלא ניחא לי' לקנות, דאז קני' מדאורייתא". עכ"ל וע"ש בארוכה.

ולכאורה צריך לעיין ולברר בתירוץ הצ"צ בפסקי דינים ובשו"ת האיך תואמים התירוצים בד בבד, שהרי לכשנעמיד את תירוץ הצ"צ בפס"ד כהאפשרות הג' - אינו תואם שהרי הפס"ד מבאר שכאשר אינו יודע ששייך קניין בזה - אינו קונה, והרי כשרוצה בכללות לקנות (לאופצ'י' ג') קונה ללא ידיעה.

וכשנעמיד כהאפשרות הב' - אינו תואם שהרי הפס"ד מבאר שכאשר ידע ששייך קניין בדאורייתא, ואעפ"כ לא הי' ברצונו לקנות - קונה בע"כ, ולהאפשרות השני' כשאינו רצונו בדאורייתא הגם שידע שייכות קניין בזה - לא קנה.

להאפשרות הא' - יוכל להתאים שהרי בקניין דרבנן אומרים הטענה "אי אפשי" - לא קונה כשאינו רוצה, ובקניין דאורייתא - קונה גם כאשר אינו רוצה בע"כ, על כך מוסיף הפס"ד שרק כאשר ידע ששייך קניין דאורייתא בזה - קונה בע"כ, אך כשלא ידע בכלל ששייך קניין בזה כמו העודר בנכסי הגר - לא יקנה בע"כ.

ויש לעיין בחילוק בין הפס"ד להשו"ת:

שהרי בשו"ת כתב הצ"צ שכאשר לא נתכוון לשום קני' כלל - לא יקנה, אך שנתכוון לקנות בנפילה, יקנה בד' אמות, לעומת זאת בפס"ד כותב ומחדש שבקניין דאורייתא כאשר אינו יודע ששייך קניין בעשייתו - אינו קונה. אך כשיודע ששייך קניין בזה, קונה בע"כ גם כאשר אינו רוצה, דלכאורה לפי הפס"ד שהטעם שהעודר בנכסי הגר לא קונה - מאחר ולא יודע ששייך קניין בזה, הרי אהרן הכהן שיודע שיש קניין בהרמת הזהב יקנה בע"כ!?

## ה

### עיון בדעת הצ"צ בהנופל על המציאה ובא אמר והחזיק בה

וכשנעייין עוד בהנ"ל נשאל מהי דעת הצ"צ בפסקי דינים בהנופל על המציאה ויש לו ד' אמות ובא אחר והחזיק בה?

דלכאורה עד עתה בעודר בנכסי הגר ובמציאה שנפלה לחצרו דן הפס"ד בקניין דאורייתא ושם חילק בין ידע ללא ידע, אך כאן בהנופל על המציאה ויש לו ד' אמות (קניין דרבנן) האם נאמר מכיוון שלא ידע שד' אמות קונות - זכה השני, או שמא החילוק של הפס"ד הוא רק בקניין דאורייתא?

ויש לומר שבקניין דרבנן כאשר שלא ידע - וודאי לא יקנה (לפי המתבאר בפס"ד) שהרי בקניין דאורייתא לדעתו לא תאמר הטענה "אי אפשי" - וקונה בע"כ, ואעפ"כ (-שקונה בע"כ) כשלא ידע - לא יקנה, א"כ וודאי שבקניין דרבנן שלדעתו אומרים "אי אפשי", ולא קונה בע"כ ברור שכאשר לא ידע - לא קנה, ובמילא מוכרח לומר שבהפס"ד הצ"צ עונה על שאלת הרשב"א לפי דעת השו"ע ובשו"ת עונה לפי הדעה להלכה ברמ"א.

וזהו הדיוק בלשון כ"ק אד"ש מה"מ "העיר חכם א' כו" ש"לפי ההלכה - הרמ"א והחת"ס והמשל"מ והשו"ת צ"צ וכו' - כשאינו רצונו בכלל לקנות באותה שעה - לא יקנה ולכן אהרן לא קנה הזהב.

וממשיך כ"ק אד"ש מה"מ אבל בפס"ד תירץ תירוץ אחר - על קושיית הרשב"א, ולפי התירוץ האחר ודעת השו"ע וכו' - ממשיך כ"ק אד"ש מה"מ שם בשיחה "ואפילו הם אמרו לו מתחילה עשה לנו" אף שאח"כ מצדם הי' "ויתנו לו" - אין אדם אוסר דבר שאינו שלו כו' (שעל כך דנו במקום אחר איך אהרון לא אסר דבר שאינו שלו כו') - שגם לפי השו"ע בעצם במעשה הקניין של אהרון הכהן לא קנה לעצמו את הזהב כי כל הקניין הוא רק "עשה לנו".

## ו

### ביאור הטעם לכך שכ"ק אד"ש מה"מ אינו מביא את דעת הצ"צ בגוף ההערה

ואולי יש לומר בדא"פ (לפי מהלך השיחה וההערת כ"ק אד"ש מה"מ עליה), שהטעם לכך שכ"ק אד"ש מה"מ אינו מביא את דעת הצ"צ בגוף ההערה, ורק מוסיף בכוכבית "העיר חכם א'..." , הוא מכיוון שהצ"צ עוסק בתשובה על קושיית הרשב"א, וכ"ק אד"ש מה"מ בהערה עוסק בהסברה כיצד גם לדעת הנימוקי יוסף שסובר שבקניין דאורייתא לא אומרים "אי אפשר", שאהרון לא קנה נגד רצונו (שלא רצה בכלל).

שהרי על דברי הנימוקי יוסף מבאר החת"ס שכאשר אינו רוצה כלל לקנות - לא יקנה, וההוספת כ"ק אד"ש מה"מ שזה גם עונה על קושיית הרשב"א היא בדרך אגב, כי אם הרבי הי' דן בקושיית הרשב"א ממילא הי' מביא את התירוץ ובפרט ודבר ראשון את דעת הצ"צ, אך מכיוון שהדיון הוא על הנימוקי יוסף מביא הרבי את החת"ס שמדבר על הנימוקי יוסף ומסיים שזה גם מתרץ קושיית הרשב"א. ובכוכבית מוסיף שהחכם א' מסביר שדעת הצ"צ בתירוץ קושיית הרשב"א היא כמו המסקנא שיצאה לנו מהחת"ס, ומוסיף שיש דעה נוספת בצ"צ.

## ז

### היוצא למעשה במקרה מסויים ע"פ דקדוק לשון הצ"צ בפסקי דינים

ויש לעיין עוד בדעת הצמח צדק בפס"ד על השו"ע:

בקניין דאורייתא כאשר אין רצונו לקנות ואינו יודע שלמעשיו ישנה שייכות לקניין, במקרה כזה - לא יקנה, אך כאשר אינו רוצה לקנות ויודע שישנה שייכות לקניין בזה - יקנה בע"כ, ולכאורה צריך לדון מה יהי' הדין (לפי דברי הצ"צ בפס"ד) כשרוצה לקנות באותו רגע בקניין א' (שלא מועיל) ואינו יודע ששייך קניין ב' (שמועיל מדאורייתא)?

אולי אפשר לומר, שמכיוון ולא ידע - לא יקנה, שהרי אמרנו שהטעם לכך

שהעודר בנכסי הגר לא קונה הוא שמאחר ולא ידע ששייך קניין במה שעושה, וגם במקרה הנ"ל אינו יודע ששייך קניין בזה, וא"כ לכאורה גם במקרה זה לא יקנה?

אך יש לומר הביאור בזה בפשטות ע"פ דיוק לשון הצ"צ בפסקי דינים - "דטפי גרע היכא דקסבור ששלו הם, שאינו יודע כלל ששייך קניין במה שעושה", דללשון הזאת משמע, שהטעם לכך שהעודר בנכסי הגר לא קונה הוא משום שבשעת הקניין חשב שזה כבר שלו - ובזה גרע שהרי לא ידע שבמעשיו שייך קניין, אבל במקרה הנ"ל בשעת הקניין לא סבור שהם שלו, ולא גרע כי יש לו רצון לקנות, ויודע שישנה שייכות לקניין בצורה מסויימת כרגע, לעומת העודר בנכסי הגר שאינו יודע ששייך קניין בצורה מסויימת כרגע - שחושב ששלו הן.

דהנה גם ההוכחה ממציאה שנפלה לחצרו שקונה גם אם אינו רוצה - משום שזהו קניין דאורייתא, זוהי הוכחה שמסבירה את ההגדרה של "יודע ששייך קניין בזה" - שבמעשה הקניין יודע שזה נקנה באופן מסויים, משא"כ עודר בנכסי הגר, שבמעשה הקניין אינו יודע שייכות קניין בזה כלל וכלל. ומטעם זה נראה לי שבמקרה הנ"ל למרות שלא יודע שייכות קניין ב' מכיוון שידוע שזה נקנה איכשהו (רצה לקנות בעת המעשה) - קונה, וזה לא נקרא "לא יודע שייכות קניין בזה".

## ח

### הכרח הביאור בפסקי דינים שבקניין דאורייתא מייחסים חשיבות לדעת האדם

ואפשר לחדד עוד יותר את סיבת ההכרח של הפס"ד לבאר שבקניין דאורייתא ההבדל תלוי בידיעת האדם, ולא לבאר כהשו"ת שבקניין דאורייתא רק אם אינו רוצה כלל לקנות לא יקנה.

והטעם לכך הוא, מכיוון שנראה בדברי הצ"צ בפסקי דינים שלדעת השו"ע שבקניין דאורייתא קונה בע"כ - גם כשאינו רוצה, היות שהרי כל הטעם לכך שמשתמשים בטענה של ה"אי אפשי", "אפשי", ומייחסים חשיבות לרצון האדם, שייך רק בקניין דרבנן שגזרו שלהנאתו הוא יכול לרצות אם הוא נהנה או שלא, אבל בקניין דאורייתא בכדי שלא לקנות צריך "לא ידע", שהרי מציאה שנפלה לחצרו ולא ניחא לי' - קנה, ובוה מוכיח שבקניין דאורייתא גם כשלא רצה - קנה בע"כ.

לעומת זאת לדעת הרמ"א והשו"ת שכאשר רוצה בכללות לקנות גם בקניין דאורייתא וגם בקניין דרבנן לא אומרים "אי אפשי", הרי במציאה שנפלה לחצרו - לא ניחא לי' - לא רוצה לקנות ולפי דעתם איך יקנה? על זה נביא גם את המשל"מ שרק אם בשעת הקניין לא רצה - לא קנה ואולי יש לדייק במילים מציאה שנפלה

ולא שנופלת משמע שכבר נפלה לחצרו ולא ניהא לי' לאחמ"כ (כשגילה את המציאה בחצרו) ולכן קונה - כי בקניין דאורייתא בשביל לא לקנות (לדעת הרמ"א) צריך בשעת מעשה הקניין אי רצון וכאן יש אי רצון אך לא בשעת הקניין.

## ט

### ביטול הקניין (מדרבנן) דווקא כאשר גלי' דעתי' דאינו רוצה

ובנוגע למקרה שמצד רצונו של האדם אין רצון לקניין, אך מצד שני אין התנגדות, ובפועל האדם עשה מעשה קניין דרבנן צריך לעיין מהי יהי' הדין, דלכאורה לפי דעתו גם אם רוצה בכללות לקנות כשגילה דעתו כשלא רוצה - לא קונה (בדרבנן אומרים "אי אפשי"), וא"כ לכאורה צריך רצון כדי לקנות, וכאן אין רצון?

אך יש לדייק ולומר הכוונה במילים "בקניין דרבנן אומרים אי אפשי" - בקניין דרבנן אומרים איני רוצה ונותנים לו אפשרות להתנגד, אך כל עוד לא התנגד - קונה. ובעצם לא צריך "רצון" בקניין צריך רק שלא יתנגד / יגלה דעתו שלא רוצה.

וא"כ גם לדעת השו"ת במקרה הנ"ל - קונה כי לא התנגד, למרות שדעתו היא כשרוצה בכללות לקנות גם בקניין דרבנן לא אומרים "אי אפשי", אבל כשאין רצון לקנות - אומרים "אי אפשי", ויכול להתנגד. אך במקרה הנ"ל לא התנגד, ולכן - קונה

ולכאורה אפשר לשאול בזה<sup>84</sup>

"האומר אי אפשי בתקנת חכמים כגון זו שומעים לו דכלום עשו אלא להנאתו" הרי אם כל תקנת ה"אי אפשי" תלוי' בהנאתו וטובתו, האיך נוצר מצב שמגיעים לקחת ממנו את הזכות לקנות כי גילה דעתו ש"אי אפשי"? והרי כל ה"אי אפשי" בא להנאת האדם, ואיך משתמשים ב"אי אפשי" לקחת ממנו אפשרות שבאה (לקנות) לטובתו?

ובהקדים הביאור, דהנה מצינו המקור הראשוני לטענת "אי אפשי", והוא במסכת גיטין<sup>85</sup> ושם: "האומר אי אפשי (אין רצוני) בתקנת חכמים (שתקנו לטובתי) כגון זו שומעין לו, מאי (לאיזו תקנה הכוונה) כגון זו, כדרב הונא אמר רב, דאמר רב יכולה אשה שתאמר לבעלה איני ניזונית (משלך) ואיני עושה (מלאכה ונותנת לך הכנסותי)".

מכאן אפשר לדייק כמה פרטים:

א'. ישנה אפשרות שהאדם גם מפסיד מה"אי אפשי" (האישה לא תקבל מהבעל מזונות).

(84) נשאל ע"י הרב ח. טל בישיבת ראשל"צ.

(85) פרק שביעי ("מי שאחזו") דף עז ע"א-ב.

ב'. הנאת האישה איננה בקבלת דבר חדש, אלא בחוסר מעש ושלילת חיוב ידי'.  
ג'. ההנאה באה לאחר זמן ולא באותו רגע. ד'. חייבים גילוי דעתה שתאמר "איני  
ניזונת ואיני עושה".

ולכאורה אפשר לנסות לתרץ בג' אופנים:

**האופן הראשון לתרץ** - לחפש כיצד הנופל על המציאה נהנה, בכל שמתחשבים  
בגילוי דעתו, ואף שמפסיד את המציאה, נהנה בכך שלהבא כאשר יעמוד ליד המציאה  
יקנה בד' אמות ויסמכו על גילוי דעתו, כמו שהאישה עצמה מרוויחה מכך שלהבא  
לא תעשה - ולא מרוויחה דבר ממשי ברגע זה, ואפי' רק מפסידה את מזונות הבעל.

**האופן השני לתרץ** - לבאר שישנה מיוחדות בדיני קניין שבהם מכיוון שצריכים  
בקניין דרבנן את רצונו על מנת לקנות, כך מגלים דעתו שרוצה בקניין אחר "אי אפשר"  
בקניין זה - אף שמפסיד.

**האופן השלישי לתרץ** - לבאר שפירוש רש"י ותוס' שהסבירו מדוע מתחשבים  
ב"אי אפשר" אצל האישה - כי זה להנאתו / טובתו, הוא פירוש מיוחד לאישה ובעלה,  
ובתקנת חכמים אחרת הסיבה שמועיל "אי אפשר" תהי' אחרת.

וגם כאשר משלשת התירוצים, לא ימצא תירוץ המניח את הדעת, נוכל להקשות  
על השאלה עצמה כמה קושיות:

א'. הנחת יסוד שנאמרה בסוגי' להסביר נושא שנאמר שם בהגיון פשוט לא  
תחייב להיות ההסבר בסוגי'.

ב'. טובתי / הנאתי זה דבר רחב מאוד ויכול להיות במלא מקומות שבכל מצב  
נוכל לומר שהאדם נהנה מסיבה כלשהי, ונראה כהנ"ל בחיילי המלך שמקריבים את כל  
הנאות עוה"ז שיש להם על מנת לתת דבר קטן למלך המשיח שתלוי בהנאתו "עשה  
רצונך כרצונו" (בטל רצונך מפני רצונו?) ובקיצור אי אפשר לשלול הנאה מטעמי  
הפסד. ג'. הנאתו של האדם להפסיד את המציאה רק כדי לא לסבך את הנימוקי יוסף,  
ואת הסבר דעתו בארוכה בפס"ד.

י

## סיכום הדברים

עד כאן דנו בדעת הפס"ד והשו"ע, השו"ת והרמ"א במצבים הבאים:

עודר בנכסי הגר - לשו"ת: לא קנה, היות ולא התכוון לקנות כלל. לפס"ד: מכיוון  
ולא ידע ששייך קניין בזה.



הנופל על המציאה ויש לו ד' אמות - לשו"ת: קנה, היות והתכוון לזכות (בנפילה) קונה בקניין ד' אמות. לפס"ד: אינו קונה, מאחר שבקניין דרבנן כשגילה דעתו שלא רוצה, אינו קונה.

מציאה שנפלה לחצרו ולא ניתא לי' - לשו"ת קנה, מכיוון שבשעה שנפלה לחצרו האדם לא הי' שם בכדי להתנגד (לומר "אי אפשר"), לפס"ד, ידע ששייך קניין בזה וקונה גם כשאינו רוצה.

הנופל על המציאה ויש לו קניין דאורייתא - לשו"ת: מאחר ולא התנגד לקניין דאורייתא זוכה (בע"כ). לפס"ד: מכיוון שידע ששייך קניין בזה קונה גם כשאינו רוצה, אך כאשר אינו יודע על הקניין המסויים שקונה, וברצונו לקנות, מסתפקים בידיעה ששייך כאן קניין כלשהו וקונה.

ובמילא לסיכום שייכות הרצון לקניין מדאורייתא ומדרבנן וחיידוש כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה:

בקניין דרבנן: שברצונו לקנות, לכ"ע קונה. שאין ברצונו לקנות, לכ"ע לא קונה. כשאינ רצון אך מצד שני אין התנגדות לקניין מסויים - לכ"ע קונה. כשרוצה בכללות לקנות, וגילה דעתו ש"אי אפשר" בקניין מסויים לשו"ת: קונה ברצונו הכללי. לפס"ד: לא קונה.

בקניין דאורייתא: שרוצה לקנות אפי' כאשר לא הי' לו שייכות לקניין יחודי, קונה לכ"ע. שאינו רוצה לקנות וגם אינו יודע, לכ"ע לא קונה. כשאינו רוצה לקנות, אך יודע שישנה שייכות קניין בזה, לשו"ת: לא קונה. לפס"ד: קונה. שבשעת מעשה ידע ואין רצון ואין התנגדות, ולאחר מעשה לא רצה, קונה לכ"ע (כמציאה שנפלה לחצרו כו').

ולאחרי כל הנ"ל נביא את מסקנת כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע להטעם שאהרן אינו קנה את הזהב.

לדעת השו"ת והרמ"א והחת"ס והמשל"מ וכך גם נפסק להלכה - אהרן לא קנה כי לא הי' ברצונו לקנות, לדעת הפס"ד והשו"ע, מכיוון שאמרו מתחילה "עשה לנו", אף שאח"כ הי' "ויתנו לו", זהו דבר שאינו שלו (ולא יכול לאסור הזהב), ואהרן לא קנה לעצמו וגם מעשה הקניין הוא רק "עשה לנו".

ויש להוסיף על דרך הצחות שיש לומר שמכיוון שאהרון הכהן בטח פוסק כהשו"ת שסובר שכשלא רוצה לקנות בכלל, לא קונה - ממילא לא ידע שיש בהרמת הזהב שייכות קניין כלשהי. ולכן גם להפס"ד אהרון לא ידע - ולא קנה.

## בענין המחזיר חוב בשביעית

הת' שלמה שמשון יעקב שי' פבזנר  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

#### דברי הגמ' וקושיות בכך

איתא במשנה<sup>86</sup>: המחזיר חוב לחברו בשביעית צריך שיאמר לו משמט אני ואם אמר לו אעפ"כ יקבל הימנו שנאמר וזה דבר השמטה.

ובגמ'<sup>87</sup>: אמר רבה, ותלי לי' עד דאמר הכי. ונחלקו הראשונים, האם הכוונה היא שהמלוה "יתלנו"<sup>88</sup> על עץ אם גברה ידו עד דאמר לי' אעפ"כ" או שזה בכך שענינו תלויות אליו שיתן לו (ולא יכול לכפותו)<sup>89</sup> או שיסבבנו בדברים עד שיאמר לו כן<sup>90</sup>.

וממשיכה הגמ' "איתיבי' אביי, כשהוא נותן לו, אל יאמר לו בחובי אני נותן לך אלא יאמר לו שלי הן ובמתנה אני נותן לך", וא"כ מה מועיל שיגרום לו לומר אעפ"כ, ומתרצת הגמ' ש"אמר לי' תלי לי' נמי עד דאמר הכי", היינו, שיגרום לו ג"כ לומר לו "שלי הן ובמתנה אני נותן לך".

והנה בפשטות, מזה שצריך לומר לו "שלי הן ובמתנה אני נותן לך", משמע מפורש כפשטו, שהחוב כבר אבד ובטל, וזה כסף של הלוח, שהוא נותן לו במתנה, ואין זה נתינת חוב.

ונתקשו<sup>91</sup> לפי הבנה זו: (א) מדוע צריך לתת מתנה זו (שלכן אומרת ע"ז המשנה שמי שעושה כך רוח חכמים נוחה הימנו)? (ב) למה לא יכול לתת את זה כחוב? (ג) איך אמוראים קבלו מתנה<sup>92</sup>, והלא "שונא מתנות יחי'?" (ד) איך רבה אומר שיכול לכפות אותנו שיתן לו מתנה זו? היינו, האם מותר לכתחילה לכפות אדם שיתן לך מתנה?

86) גיטין לו, ב. בשינויי לשון קצת ממס' שביעית פ"י מ"ח.

87) שם.

88) רש"י שם ד"ה ותלי לי'.

89) רא"ש גיטין פ"ד סימן יט. והקשה על רש"י ש"ולא נהירא, דא"כ בטלה תורת שמיטה". וראה בהנסמן

לקמן הערה 20.

90) רמב"ם הל' שמיטה ויובל פ"ט הכ"ט.

91) ראה ברכת אברהם גיטין עמוד רכא.

92) כמו שהגמ' שם מספרת מעשה שהי' ע"ז עם רבה.

ובפרט, ש"תליוה<sup>93</sup> ויהיב אינה מתנה?"

## ב

### ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בסוגיא ותי' הקושיא

והנה, כ"ק אד"ש מה"מ לומד<sup>94</sup>, שבאמת הוא כן מחזיר זאת (גם אחרי אמירת משמט אני) בתור חוב, וזה שאומר זאת בלשון "שלי הם, ובמתנה אני נותן לך", ה"ז "תיקון<sup>95</sup> לשון" שלא יראה כאילו גובה חובו בשמיטה,

וביאור הענין:

נחלקו במפרשים<sup>96</sup> בגדר השמטת כספים, האם זו אפקעתא דמלכא או חובת גברא, היינו, האם השביעית משמטת מאליו, "אפקעתא דמלכא", התורה מפקיעה ומבטלת את החוב, או שזה מצוה על האדם (המלוה) שישמט את החוב.

והנפק"מ<sup>97</sup> תהי' באחד שלא רוצה להשמיט החוב, וגובה את החוב מחברו אחר השביעית: אם נאמר שזה אפקעתא דמלכא - הרי בנוסף לכך שביטל מ"ע של שמטת כספים ה"ז גם עובר על גזל שה"ז ממונו של לוח, שהחוב כבר אינו. ואם נאמר שזה חובת גברא - הנה י"ל שאם גובה החוב אחר השביעית אע"פ שעבר על מ"ע של שביעית, מ"מ כיון שלא השמיט את החוב, החוב קיים, ואי"ז גזל מה שגבה את החוב, שחובו (שלא התבטל) הוא גובה. ויתרה מזה: אף ללוה יש חובה להחזיר לו את החוב, כל עוד לא אמר לו המלוה משמט אני. (אלא שהמלוה יכול לקרותו לבי"ד שיכפו אותו לומר משמט אני).

וההבנה הרגילה בזה<sup>98</sup> היא שזו מח' היראים ושאר הראשונים, שלהיראים ס"ל שזו חובת גברא, ולכן אומר שהלוה מחוייב להחזיר למלוה כל עוד לא אמר משמט אני, ולשאר הראשונים ס"ל שזה אפקעתא דמלכא, והחוב מתבטל מאליו, ולכן הלוה לא חייב להחזיר למלוה גם אם לא אמר משמט אני (ואינו רוצה לשמט).

והרבי שליט"א מה"מ לומד אופן שלישי, שי"ל שגם לשאר הראשונים (החולקים

(93) ראה ב"ב מח, א ברש"י ד"ה מודה שמואל. ועוד.

(94) לקו"ש חיי"ז שיחה ב' לפ' בהר ס"ה ובהערה 53..

(95) כדברי היראים (סימן רעח). ואף שהראשונים חולקים עליו (וכדלקמן בפנים), אך ע"פ ביאור אד"ש מה"מ לקמן (שגם שאר הראשונים החולקים על היראים מסכימים שזה נחשב מחזיר חוב) אפשר להשתמש בביאור זה שביראים גם לשיטת שאר הראשונים.

(96) ראה באנציקלופדי' תלמודית בערך אפקעתא דמלכא בנוגע לשמיטת כספים, וש"נ. וראה באריכות בלקו"ש הנ"ל.

(97) ראה נפק"מ זו בנוגע לשמיטת הפרות בשיחה הנ"ל ס"ב, ולכאן ה"ה כשמדובר בנוגע לשמיטת כספים, שכשגובה חובו בפועל על אף האיסור ה"ז כגודר שדהו ונועל כרמו דשם.

(98) כן מסוכם באנציקלופדי' שם ועוד.

על היראים וסוברים שהלוה לא חייב לשלם את החוב גם אם המלוה תובע אותו) השמיטת כספים היא חובת גברא, ואעפ"כ הלוה פטור מלשלם, גם לולא אמירת המלוה משמט אני. ואף שקשה, דאם זו חובת גברא, הנה אם המלוה לא השמיט, אי"ז נשמט וא"כ החוב קיים וחלה על הלוה החובה והמצוה להחזירו, וכיצד אפ"ל שזו חובת גברא, ובכ"ז הלוה פטור מלשלם?

מבאר הרבי שליט"א מה"מ: עצם זה שישנו ציווי על המלוה להשמיט את החוב - מצד זה (עצם הציווי של התורה, גם לולא קיומו בפועל<sup>99</sup>) כבר נפטר הלוה מלשלם את החוב. ואף שקשה, כיצד זה יתכן? אם זה חובה על המלוה, הוא צריך לעשות זאת, וכיצד הלוה נפטר מעצם הציווי. התורה ציוותה על המלוה לפטור אותו, א"כ, צריך שיפטור אותו בפועל?

וביאור הענין: מצוות שמיטת כספים, להשמיט המלוה, מה פירושו? ביטול החוב או עזיבת החוב? והיינו, אפ"ל שזה ביטול החוב, ואין חוב יותר, וכמו מחילה, שכשהמלוה מוחל על החוב הוא מתבטל, ואינו קיים יותר, או שזה רק עזיבת החוב, דהיינו, שהמלוה עוזב את החוב, היינו, לא נוגש (תובע) אותו, אבל עצם החוב נשאר קיים גם אחרי השמטת החוב.

ומבאר כ"ק אד"ש שזהו עזיבת החוב (כאופן ה'ב'), וכלשון החינוך "לעזוב החובות". ולפ"ז גדר מצות השמיטה היא - לא יגוש. כיצד מקיימים המצוה דשמיטה, בכך שלא יגוש, וממילא השמיטה היא חובת גברא על המלוה לא לגוש את החוב, אלא שיש ע"ז גם ל"ת, אך לא שזהו איסור נפרד<sup>100</sup>.

וא"כ בעצם זה שהתורה מצווה את המלוה לעזוב את החוב ולא לתבוע אותו, מעצם הציווי, כבר נפטר הלוה מלשלם את החוב, ואפי' אם המלוה לא משמיט בפועל.

כיצד? המצוה לפרוע לבע"ח את חובו היא רק כשהוא תובע אותו, וחוב שהמלוה לא תובע אותו, לדעה אחת<sup>101</sup>, הלוה פטור מלשלם את החוב, ואף לחולקים עליו<sup>102</sup>, שהוא חייב לשלם את החוב גם שהמלוה לא תובע אותו, מבאר כ"ק אד"ש מה"מ,

99) להעיר מעד"ז בשיחת אחש"פ תנש"א (לכינוס תורה) ס"ז ואילך, שיש דברים שנפעלים מעצם הציווי אף לולא קיומו בפועל (ושם, יתרה מזו, אפי' לולא שחל החיוב בפועל כעת, אלא רק מעצם הציווי בתורה, ע"ש).

100) היינו, לא שהעשה והל"ת הם בענינם שונים (וכמו לדוגמא שנאמר, ששמיטת כספים זו אפקעתא דמלכא, וא"כ גדר המצוה הוא דין שמיטת כספים, וכמו דין עבד עברי ועוד. ומצוה נוספת על האדם ש"לא יגוש", וא"כ כשנוגש עובר רק על הל"ת) אלא שהעשה והל"ת הם באותו ענין, ומי שנוגש, גם ביטל העשה דשמיטה (שהוא ג"כ ציווי עליו (על הגברא) לעזוב החוב ולא לתבוע אותו) וגם עבר על הל"ת דלא יגוש. וע"ד שבת, שהעושה מלאכה גם ביטל מ"ע דתשבות וגם עבר על הל"ת דלא תעשה כל מלאכה ועוד.

101) קצות החושן סימן ק"ד ס"ק ב'.

102) נתיבות המשפט שם ס"ק א'.

שהיינו מכיון, שהוא ראוי לתביעת המלוה את חובו, אך כאן, כיון שהתורה ציוותה את המלוה לא לתבוע את החוב וגם אסרה עליו (בל"ת) לתבוע זאת, לכן אין חיוב ללוה להחזיר חוב זה<sup>103</sup>.

אך עצם החוב כשלעצמו נשאר קיים בכל תקפו, ולכן אם הלוה רוצה להחזיר החוב ה"ז נקרא "מחזיר חובו", כי החוב קיים. ואפי' אחרי שאמר לו המלוה משמט אני, ה"ז רק שאומר לו שהוא עוזב את החוב ואינו תובע אותו, אך החוב עדיין נשאר קיים, ושאומר לו אח"כ אעפ"כ, ה"ז שרוצה לפרוע את החוב, ונותן לו זאת בתור חוב, והמלוה יקבל ממנו, ורק שתקנו שיאמר לו "שלי הם ובמתנה אני נותן לך" כדי שלא יראה כגביית חוב האסורה, ואז, אם הלוה החזיר לו, אזי "רוח חכמים נוחה הימנו" שהחזיר את החוב שאליו הוא הי' משועבד.

ולפ"ז סרו הקושיות דלעיל<sup>104</sup>. ומובן ג"כ ענין הכפי<sup>105</sup>, שכיון שהחוב קיים, לשיטת רש"י, אחרי שקיים המצוה של אמירת משמט אני, השמיטה בדיבור, יכול לכפותו לתת לו חובו, ושיאמר לו שזה במתנה, כי זה מה שהי' מוטל על הלוה לעשות שאחרי שהמלוה אמר לו משמט יאמר לו אעפ"כ, ויתן לו המעות. ושלא עושה זאת ונוטל המעות המלוה יכול לנסות מה שביכלתו שיחזיר לו חובו.

103) ולפ"ז יוצא שהנתיבות מסכים עם הקצות בעקרון, שחובת הלוה בא כתוצאה מתביעת המלוה (ע"פ תורה), ורק שחולקים אם זהו כתוצאה מתביעתו בפועל (ע"פ תורה), או כתוצאה מיכולתו (ע"פ תורה) לתבוע. ולכן, כשאסור מה"ת למלוה לתבוע, לכ"ע נפטר הלוה מלשלם, אף כשהחוב קיים. ולכאו' אפי' אם יתבע אותו בפועל (כיון שזו תביעה האסורה ע"פ תורה).

104) שבאמת אי"ז מתנה אלא חוב, וממילא אי"ז שייך לשונא מתנות יחי' וכו'.

105) ראה בכ"ז ב"ח סימן ס"ז ס"ק ל"ה ול"ו, הביאו הש"ך בשו"ע (ח"מ סימן ס"ז) להלכה. תוס' רי"ד גיטין

לז, ב.

## הצורך להחזיק ד' מינים בעת ברכת שהחיינו

הרה"ח דוד שי' אופן  
משפיע קהילת אנ"ש ביתר עילית

### א

#### דברי כ"ק אד"ש מה"מ בלוח היום יום

כתוב בהיום יום לכ"ק אד"ש מה"מ<sup>106</sup> וז"ל: "כשנותנים הד' מינים לאחר לברך צריך לומר מתנה ע"מ להחזיר . . הורה אאמו"ר שיתחילו ברכת שהחיינו כשהלולב בידו אחת והאתרוג בידו השניה".

וצריך להבין:

א'. ידוע שכל ענין בהיום יום מדויק והרי לפי הסדר הי' צריך קודם לכתוב איך מקיימים המצוה בעצמו שצריך להחזיק הד' מינים בעת ברכת שהחיינו ואח"כ לכתוב שכאשר נותנים לאחר לברך צ"ל מתנה ע"מ להחזיר?

ב'. למה צריך להחזיק בברכת שהחיינו כל הד' מינים ולא מצינו זה בשום מצוה כמו שופר מגילה נר חנוכה, ובפרט שבשו"ע<sup>107</sup> כתב וז"ל: "יברך על נטילת לולב ושהחיינו קודם שיטול האתרוג כדי שיברך קודם לעשיתו". ואה"נ שהמגן אברהם כתב<sup>108</sup>: "ואם שכח לברך קודם לקיחה מברך עדיין", וכתב ע"ז בלבושי שרד כיון שעדיין צריך לנענע ועדיין נקרא עובר לעשיתו, אבל לדעת כולם לכתחילה צריך לברך קודם נטילת האתרוג, ולמה הורה אאמו"ר לכתחילה להחזיק גם האתרוג בעת ברכת שהחיינו?

### ב

#### ברכת שהחיינו בסוכה ולולב - גם על העשיה

ולהבין זה יש להקדים מ"ש בשו"ע<sup>109</sup>: "אינו מברך זמן ביום שני על הלולב".

(106) יום א' דחגה"ס.

(107) סימן תרנא סעיף ה'.

(108) בס"ק יא.

(109) סימן תרסב ס"ב.

וכתב המ"א<sup>110</sup>: "ול"נ טעם אחר משום דבלולב אם בירך זמן בשעת עשי' יצא... ולכן אפילו אי הוי אתמול חול יצא בשהחינו דלא גרע משעת עשי', משא"כ בשופר כנ"ל ברור".

ההסבר בזה דהשהחינו בלולב הוא על עשיתו שזה בחול ולכן אפשר לברך שהחינו בשעת עשיתו שזה בחול, אלא שחכמים הסמיכו השהחינו לקיום המצוה, משא"כ בשופר השהחינו הוא על המצוה בלבד שזה אפשר לברך רק ביום קדוש ר"ה שאז חל המצוה ולא לפני"ז, ולכן ביום השני של ר"ה אי הוי אתמול חול לא הי' מצוה, והשהחינו לא חל כלל, ולכן מברכים שהחינו גם ביום השני.

והנה בסימן תרמב<sup>111</sup> כתב: "העושה סוכה אינו מברך על עשיתה אבל שהחינו הי' ראוי לברך כשעושה אותה לעצמו אלא שאנו סומכין על זמן שאנו אומרים על כוס קידוש". (ועולה לכאן ולכאן ל' אדמוה"ז) וכתב המ"א<sup>112</sup> וז"ל: לעצמו אבל כשעושה לאחרים הי' ראוי שיברך בעה"ב שהחינו, ודוקא דבר שעושין משנה לשנה כמו סוכה ולולב אבל שופר ומגילה שעושין אותן לכמה שנים אינו מברך שהחינו על עשיתן, ונר חנוכה נמי אינו מינכר שעושה לשם מצוה.

והנה באג"ק לכ"ק אד"ש מה"מ<sup>113</sup> כתב תשובה לשאלת הרה"ג יוסף זוין ע"ה, צע"ג על אבודרהם בטעם שאין מברכים שהחינו על אכילת מצה שכבר אמר בקידוש היום, שא"כ הי' צריך שיתכוין למצה כמו בשהחינו במגילה שמכונים גם על משלוח מנות? וע"ז ענה אדמו"ר נראה שיש לחלק דשהחינו שאחרי ברכת מגילה הרי היא באה אחרי ברכה פרטית על מקרא מגילה ומה ענין זה למשלוח מנות, ולכן צריך שיכוין, אבל שהחינו שאחרי הקידוש הרי היא באה אחרי ברכה שעל קידוש היום שענינו קידוש הרגל בכלל, ולכן כולל כל עניני הרגל, שלפניו ושלאחריו.

והנה זה ברור שגם השהחינו על המצה הוא על המצוה ולא על עשית המצה מב' טעמים א' כי אפשר לעשות מצה על כמה שנים אי מכוין לשם מצוה והב' והוא העיקר כמ"ש המ"א לגבי נר חנוכה שזה לא מינכר שעושה לשם מצוה, עד"ז במצה שזה לא מינכר שעושה לשם מצוה, כי אפשר לאכול כל השנה מצות.

היוצא מכל הנ"ל דרק בב' מצוות סוכה ולולב תקנו לברך שהחינו על עשית המצוות אלא שחכמים סמכו את השהחינו לעת קיום המצוה שלכן בדיעבד אם בירך בחול לפני החג יצא.

(110) ס"ק א

(111) ס"א

(112) סק"א.

(113) חלק טו ע' מ'.

## ג

## הצורך שהלולב יהי' שלו לברכת שהחינו

מכיון שמברכים על עשית המצוה שהחינו לכן צ"ל שזה יהי' שלו כל' השו"ע והמ"א לעצמו וכפי שכתב אדה"ז בשו"ע בנוגע לסוכה<sup>114</sup>: "אבל שהחינו הי' ראוי לברך בשעת עשי', אם עושה אותה לעצמו". ובהמשך שם ביאר שעיקר הברכה נתקנה על השמחה שיש לאדם מן המצוה, ועיקר השמחה היא לבעל הסוכה ולא להעושה הסוכה. ובס"ב כתב שצריך לברך שהחינו אחר ברכה לישוב בסוכה על הסוכה, אפילו שאינה שלו מכיון שמקיים מצות ישיבת סוכה גם בסוכה שאינה שלו, וכמו שמבאר בסימן תרלז<sup>115</sup> כיון שנכנס לה ברשות הרי היא כשלו.

עפ"ז מובן דכ"ז הוא בסוכה שיוצאים גם בסוכה שאולה והוי כשלו ממש, אבל בלולב כיון שצ"ל שלו ממש ולא מועיל אפילו שאולה, ולכן אם נותנים לאחר צ"ל מתנה ע"מ להחזיר, לכן כותב כ"ק אד"ש בהיום יום שלא רק בשביל קיום המצוה צ"ל שלו ממש, אלא גם כדי שיוכל לברך שהחינו צ"ל שלו ממש, ולכן מקדים לפני ברכת שהחינו וכותב: דכשנותן לאחר צ"ל מתנה ע"מ להחזיר, כי ענין זה נוגע גם לברכת שהחינו.

עפ"ז מובן דכמו בסוכה כתב אדמוה"ז<sup>116</sup> כשהוא מברך שהחינו צריך לברך תוך הסוכה כדי לפטור את הסוכה כמ"ש בס' תרמא<sup>117</sup> כי ברכת שהחינו חל על עשית הסוכה היינו החפץ של המצוה, עד"ז מובן בנוגע לנטילת לולב דמכיון שברכת שהחינו היא על עשית לולב לכן צריך להחזיק גם האתרוג שהוא חלק מהד' מינים, וכדי שיהי' עובר לעשיתן לכן מחזיקים ביד השני האתרוג לפני ההצמדה והנענועים, שזה גם נקרא עובר לעשיתן וכמ"ש המ"א<sup>118</sup> ובלבושי שרד על אתר ע"ש, משא"כ בשאר מצוות שברכת שהחינו הוא על המצוה בלבד ולא על עשית החפץ לכן לא צריך להחזיק את השופר והמגילה וכיו"ב.

---

(114) סימן תרמא ס"א.

(115) ס"ג.

(116) סימן תרמג ס"ה

(117) ס"ב.

(118) סימן תרנא ס"ק יא.



## שינה בסוכה

יביא המנהג שהובא ברבינו מנוח ורמ"א שלא לישון בסוכה / יביא הטעמים לפטור באדם נשוי / יבאר שלטעם אדמוה"ז הוא גם כשאין אשתו טהורה / יביא הטעם מצד הצינה / יבאר שמדברי אדמוה"ז ניתן ללמוד פטור נוסף כשיש טירחא להוציא ולהכניס המיטה וכיוצא / יביא פטור נוסף כשיש חרקים או חתולים שמציקים או כשחם בסוכה / יביא פטור נוסף כשמתבייש לישון בפני בנ"א / יביא פטור נוסף כשחושש שיפרצו לבית / מבאר שהגדר הוא שכל צער שאם הי' לו כזה בביתו הי' עובר לחדר אחר בביתו שאינו מיועד לשינה חשיב צער לפוטרו מסוכה / יבאר עפ"י זה שרוב האנשים פטורים משינה בסוכה / יבאר עפ"י שעיקר הטעם למנהג חב"ד לשא לישון בסוכה הוא הטעמים ההלכתיים הנ"ל / יבאר שהנימוק של צער מ"מקיפים דבינה" בא כתוספת ע"מ להבהיר מדוע לא מהדרים להחמיר לישון בסוכה / יביא תמיהת הגרשז"א על המערערים על מנהג חב"ד בזה

הגה"ח הרב יהודה ליב שי' נחמנסון  
דומ"צ ברחובות ומח"ס

### הקדמה

ישנם התמהים על מנהג חב"ד שאין ישנים בסוכה, והרי כידוע הלכה מפורשת היא בשולחן ערוך שצריך לישון בסוכה. וגם כאשר מסבירים להם אודות הארת "מקיפים דבינה" המאירה בסוכה ואשר מצדה לא ניתן לישון בסוכה, עדיין לא מתיישב על לבם: הכיצד נפטרים משינה בסוכה גם אלו שאינם מרגישים במוחש הארה רוחנית זו?

והתשובה על כך, שהפטור משינה בסוכה מבוסס בעיקרו על טעמים שונים שהוזכרו בהלכה ובפוסקים, וכפי שיתבאר להלן. אלא שלמרות טעמים אלו, עדיין יש מקום להשתדל להדר בכל זאת לישון בסוכה, ועל כך בא הביאור ד"מקיפים דבינה" – דכיון שעל פי פנימיות העניינים יש מניעה לשינה בסוכה מצד הארה נעלית זו, על כן אין משתדלים להחמיר ולהדר לישון בסוכה אלא סומכים על הקולות ההלכתיים שמצדם בלאו הכי פטורים מן הדין משינה בסוכה, וכפי שיתבאר.

## א

## כבר מזמן הראשונים נהגו רוב העם להקל בשינה בסוכה

בשלחן ערוך המחבר<sup>119</sup> נפסק: "אוכלים ושותים וישנים בסוכה כל שבעה, בין ביום בין בלילה, ואין ישנים חוץ לסוכה אפילו שינת עראי".

ולמרות זאת כותב הרמ"א<sup>120</sup>: "שנוהגין להקל עכשיו בשינה שאין ישנים בסוכה רק המדקדקין במצות".

ובאמת כבר שנים רבות לפני תקופת הרמ"א העיד על כך אחד מן הראשונים, הלוא הוא רבינו מנוח מנרבונה, בספר המנוחה<sup>121</sup>: "עכשיו הקילו בשינת הסוכה".

ובספר לחם רב<sup>122</sup> כתב: "שאינן ישנים רוב העולם בסוכה".

## ב

## טעמי פטור משינה בסוכה לאדם נשוי

הרמ"א (שם) כותב טעם מדוע נהגו רוב העם להקל בשינה בסוכה: "ולי נראה, משום דמצות סוכה איש וביתו איש ואשתו כדרך שהוא דר כל השנה ובמקום שלא יוכל לישן עם אשתו כי אין לו סוכה מיוחדת פטור, וטוב להחמיר ולהיות שם עם אשתו כמו שהוא דר כל השנה אם אפשר להיות לו סוכה מיוחדת".

במגן אברהם<sup>123</sup> מצאנו טעם נוסף מדוע אדם נשוי פטור משינה בסוכה – מדין מצטער: "הבעל אינו חייב בסוכה אלא במקום שיכול לדור שם עם אשתו, ואם לאו הוה לי' מצטער ופטור לישן שם. וכן כתב של"ה<sup>124</sup>".

עוד טעם כתב הט"ז<sup>125</sup> להקל באדם נשוי – מדין העוסק במצוה פטור מן המצוה: "דאיתא בגמרא<sup>126</sup> דשלוחי מצוה פטורים, דהיינו רבה בר רב הונא ורב חסדא שהלכו לקבל פני ריש גלותא היו ישנים חוץ לסוכה, והכי נמי למי שנשוי אשה שחייב לשמח את אשתו ברגל, כדלעיל סימן תקכט<sup>127</sup>, ונשים פטורות מן הסוכה<sup>128</sup>, אם כן אם אינו

(119) סי' תרלט ס"ב.

(120) שם.

(121) הל' סוכה ולולב פ"ג הלכה ו.

(122) להמהר"ש מלובלין, סי' תרם אות ב.

(123) שם ס"ק ח.

(124) עמוד השלום מסכת סוכה ד"ה כתב מטה משה.

(125) ס"ק ט.

(126) סוכה כו, א.

(127) סעיף ב.

(128) ריש סימן תרמ.

רוצה לפרוש מאשתו מקרי דבר מצוה, ועל כן פטור מן הסוכה בלילה בשינה. ואפילו אם אשתו איננה טהורה, מכל מקום שייך שמחה כשבעלה עמה בחדר, כדאיתא בגמרא<sup>129</sup> שאסור לישן בחדר שאיש ואשתו לנין בו, ואמר רב יוסף אפילו באשתו נדה, שנאמר<sup>130</sup> נשי עמי תגרשון מבית תענוגי'. כן נראה לי טעם הקולא בזה למי שמיקל בו".

אדה"ז בשלחן ערוך שלו<sup>131</sup> מביא את טעם הט"ז: "ועכשיו נהגו העולם להקל בשינה, שאין ישנים בסוכה רק המדקדקים במצות. ויש שלמדו עליהם זכות למי שנשוי אשה, שחייב לשמח את אשתו ברגל, ונשים פטורות מן הסוכה, אם כן אם אינו רוצה לפרוש מאשתו מקרי דבר מצוה, וכל העוסק במצוה פטור ממצוה אחרת כו', ועל כן הוא פטור משינה בסוכה בלילה. ואפילו אם אשתו אינה טהורה, מ"מ שייך שמחה כשבעלה מתייחד עמה בחדר אחד". וממשיך שם: "ומכל מקום טוב להחמיר שיהי' לו סוכה מיוחדת שיוכל לישן שם עם אשתו ויקיים שתי המצות".

ומה שכתבו הרמ"א ואדה"ז ש"טוב להחמיר" לישון בסוכה עם אשתו, הנה כדברי הרמ"א זהו רק "אם אפשר להיות לו סוכה מיוחדת". וכמו שכתב בשו"ת דברי יציב<sup>132</sup>: "וחזינן שם מפורש, דמה שכתב הרמ"א דטוב להחמיר וכו', היינו דוקא אם אפשר לו בסוכה מיוחדת, הא לאו הכי לא".

ולמעשה, לרוב האנשים אין אפשרות לבנות סוכה מיוחדת או חדר מיוחד בתוך הסוכה באופן שיוכלו לישון בה איש ואשתו בפני עצמם בנפרד משאר בני הבית. כמו כן, מובן ופשוט שדבר זה תלוי ברצון האישה, שהרי היא אינה חייבת לישון בסוכה, ועל פי רוב אין הדבר נוח לאישה ואינה חפצה בכך. ועל כן אם הבעל רוצה לשמחה ולישון עמה בבית – מתוך שעוסק במצוה זו פטור ממצות שינה בסוכה.

סיבה נוספת לפטור קיימת במקרה שהאישה אינה רוצה לישון בסוכה, ומאידך מפחדת לישון לבדה בבית, שאז אם לבעל יש צער מכך שאשתו מפחדת – הרי הוא בגדר מצטער שפטור מן הסוכה, וכמו שכתב בשו"ת התעוררות תשובה<sup>133</sup>: "עוד נראה לי דאם היושב בסוכה איננו מצטער, רק אחר מצטער בעדו כגון שאביו דואג ואין לו ישוב הדעת אולי יתקרר בנו מחמת הצינה, פטור, דלא הוה תשבו כעין תדורו דגם מביתו הי' יוצא באופן זה" [הו"ד בחזון עובדיה<sup>134</sup>. וכן במעיין אומר<sup>135</sup>]. והוא הדין כאן, כשם שלא הי' הולך לישון בביתו בחדר שגורם לאשתו לפחד, כך פטור מלישון

(129) עירובין סג, ב.

(130) מיכה ב, ט.

(131) ס' תרלט ס"ט.

(132) או"ח סי' רעד, כרך ב עמ' תקסח.

(133) ח"ג ס"ס תכח.

(134) סוכות, עמ' קנד.

(135) ח"ג פ"ז סי' כא, עמ' רפד.

בסוכה כאשר הדבר מצער את אשתו – מדין מצטער.

[יש לציין שהמשנה ברורה<sup>136</sup> לא נקט להלכה כטעם הרמ"א והט"ז שהפטור באדם נשוי הוא משום תשבו כעין תדורו או משום העוסק במצוה פטור מן המצוה, אלא כטעם המגן אברהם שהפטור הוא משום צער האיש שנמנע ממצות עונה, וכך הוא כותב על דברי הרמ"א: "ובביאור הגר"א חולק על זה דלא מיפטר משום זה, וגם במגן אברהם מסיק דמשום זה לא מיפטר ולימד זכות אחר על העולם משום דהוה ל' מצטער כשאין יכול לישן שם עם אשתו". ועל כן מסיק המשנה ברורה: "לפי טעם זה, אם אין מצטער כגון שאין אצלו זמן עונה עכשיו אין לו לפטור עצמו מן השינה". אבל כאמור, אדה"ז פוסק להלכה כטעם הט"ז שהטעם הוא משום עוסק במצוה פטור מן המצוה, וכפי שנתבאר טעם זה קיים גם באשתו נדה].

## ג

### צער מפני הקור ומפני הטירחה בסידור מקום השינה

טעם נוסף כתב הרמ"א<sup>137</sup> מדוע נהגו רוב העם לא לישון בסוכה: "יש אומרים משום צינה, דיש צער לישן במקומות הקרים".

והנה הגר"ח פלאג'י ביפה ללב<sup>138</sup> כותב בשם החיד"א: "ובארץ הצבי שאויר הארץ טוב והחורף על הרוב הוא מאוחר ישנים בסוכה. שמחת הרגל לימוד א' דמ"ה ע"א". והובאו דבריו בכף החיים<sup>139</sup>. כלומר, הנימוק של "צינה" אינו קיים על פי רוב בארץ ישראל, בה בתקופת חג הסוכות לא קר בדרך כלל.

אמנם, על פי מה שכתב אדה"ז אודות הנימוק דצינה, יש ללמוד להקל במצבים מסוימים גם במקומות שאין צינה. וזה לשונו<sup>140</sup>: "במקומות הקרים שיש צער לישן בסוכה מחמת הקור ואין לו כרים וכסתות כראוי אין צריך לישן בסוכה. ואפילו יש לו כרים אלא שאי אפשר לו להכין להם מקום בסוכה לכל שבעת ימי החג בענין שיצטרך להוציאן מהסוכה בשעת האכילה ולחזור ולהכניסן בעת השינה והיא טירחה יתירה ומצטער בטרחה זו בענין שאם הי' לו טרחא כזו לישון בביתו לא הי' ישן בביתו, אינו צריך לישן בסוכה, שכל המצטער בישיבת הסוכה פטור מישיבתה".

מדברי אדה"ז אלו יש ללמוד טעם נוסף לפטור משינה בסוכה – גם במקומות שאין צינה – כגון מי שאין לו אפשרות לעשות סוכה גדולה שיש בה מקום לשולחן

(136) סי' תרלט ס"ק יח.

(137) סי' תרלט ס"ב.

(138) ח"ג אר"ח סי' תרלט ס"א.

(139) סי' תרלט ס"ק מג.

(140) סי' תרלט ס"ח.

ולמיטה גם יחד, כך שאם ירצה לישון בסוכה יצטרך כל לילה לפנות את השולחן ולהכניס את המיטה וכל בוקר לפנות את המיטה ולהכניס את השולחן, ואם הדבר כרוך בטירחה יתירה שמצטער בה עד כדי כך שאילו היתה לו טירחה כזו בביתו הי' מחפש בית אחר לישון בו כדי שלא יצטרך לטרוח כל כך פעמיים בכל יום – הרי גם הוא בגדר 'מצטער' שפטור משינה בסוכה.

## ד

### חום וחרקים מעופפים

צער נוסף הפוטר משינה בסוכה הוא חום או חרקים מעופפים. וכדגרסינן בירושלמי<sup>141</sup>: "תני כשם שמפנין מפני הגשמים כך מפני השרב ומפני היתושין". וכך נפסק בשולחן ערוך אדה"ז<sup>142</sup>: "וכשם שמותר לפנות מן הסוכה מפני הגשמים כך מותר לפנות מפני השרב או מפני היתושים". טעם זה מצוי מאוד בארץ ישראל, שבתקופת חג הסוכות הרבה פעמים מזג האויר חם. כמו כן ענין החרקים המעופפים מצוי עד למאוד.

והנה לעיל הבאנו משו"ע אדה"ז שגדר "מצטער" שפטור מן הסוכה היינו שאילו הי' לו כזה צער בבית הי' יוצא מביתו.

בענין זה כדאי לציין מה שכתב בשו"ת מהרש"ג<sup>143</sup>, שאין הכוונה ליציאה לבית חבירו, וגם אין הכוונה ליציאה מחדר מגורים אחד לחדר מגורים אחר בתוך ביתו, אלא ליציאה מחדר מגורים לחדר המשמש כמחסן בביתו, וזה לשונו: "בית השימוש והיינו הנקרא בל"א 'קאממער' או 'שפיז' שאין שם מטה כסא שלחן רק מניח שם חפיציו, ונמצא שבימי החג נעשה ביתו 'קאממער' היינו בית השימוש ובכל השנה ביתו הוא עיקר דירתו ויש לו בתי שימושים אחרים, והשתא כוונת הרמ"א הוא באם ירדו גשמים לסוכה בימות החג צריך לשער באם הי' יושב בבית בכל ימות השנה והיו יורדים גשמים בביתו אם הי' יוצא מביתו לאכול בתוך בית השימוש דהיינו בקאממער שהי' צריך להכניס שמה מטה כסא שלחן והי' מכניס, אזי יכול לצאת מסוכתו גם כן, וענין זה הוא ענין ממוצע אינו קולא גדולה כל כך כמו לשער מחדר זה לחדר אחר כששניהם הם שלו וגם אינו חומרא גדולה כל כך לשער באם הי' יוצא מביתו לבית חבירו".

והנה אנו רואים בחוש שבזמן החום אדם יוצא מחדר שינה שאין בו מיזוג אויר וישן בחדר אחר שיש בו מזגן אף שאינו מיועד לשינה ואף שנדרשת איזו טרחה כדי

141 סוכה פ"ב ה"י.

142 סי' תרלט סכ"ב.

143 ח"א סי' לג בד"ה ועוד ד"ה והנה הנלפענ"ד.

לעבור מחדר זה לחדר השני. אם כן, הוא הדין שרשאי לצאת מן הסוכה לישון בביתו מחמת החום, כאשר אין לו אפשרות עכשיו לאוורר הסוכה באמצעות מאוורר וכדומה.

כמו כן רואים בחוש שכאשר יש חרקים מעופפים המטרידים את האדם בחדר השני בבית ולא ניתן לסלקם, הוא עשוי לצאת מחדרו ולישון בכל מקום אחר בבית שאין בו הטרדה זו – גם אם אינו חדר שינה. משום כך ברור שמי שחרקים מעופפים מטרידים את מנוחתו בסוכה רשאי לישון בבית. ודבר זה שכיח ומצוי לרוב מאוד.

## ה

### חתולים, בושה וגנבים

מטרד נוסף שיכול להיחשב צער לענין שינה בסוכה, הוא החתולים המצויים בחצרות הבתים. וכך כותב שו"ת אבני ישפה<sup>144</sup>: "נשאלתי מאדם שרוצה לישון בסוכה אבל נכנסים חתולים לתוך הסוכה ומפריעים לשינה שלו אם הוא חייב עדיין לישון בסוכה".

והביא המשנ"ב סי' תרלט ס"ק לא, והסיק: "שזה פשוט שמפנים את הסוכה כאשר יש שרב או יתושים בסוכה, אבל החידוש שאפילו אין הבן-אדם סובל בגופו אלא יש לו הפרעה במאכלו, זה כבר סיבה שהוא יפנה את הסוכה. ולפי זה יש לומר שכיון שהשינה שלו מופרעת, בודאי שהוא פטור מן השינה בסוכה שהרי זה ממש צער הגוף שאינו יכול לישון במנוחה".

הפרעה נוספת שיש בה כדי להיחשב "מצטער" היא חוסר נעימות לישון בפני אנשים אחרים. כגון, מי שרוצה לישון אך יש בסוכתו אנשים אחרים ולא נעים לו מפניהם, הרי זה בכלל מצטער שפטור מן הסוכה. כן כתב הרב שלמה זלמן אוירבך<sup>145</sup>: "המצטער מפני האורחים, כגון בן הרוצה לאכול או לישן אך קשה לו לעשות כן מפני האורחים שבאו לסוכת אביו, פטור מן הסוכה".

בספר המנוחה לרבינו מנוח הנ"ל כתב נימוק נוסף לפטור: "משום דפרצה קוראה לגנב כו'. מיהו ביום, דליכא למיחש לגניבה, אסור לישן חוץ לסוכה". כלומר, כאשר יש חשש שגנבים יכנסו לביתו בלילה בשעה שישן בסוכה, רשאי לישון בבית.

(144) ח"ז סי' פו ענף ב.

(145) הליכות שלמה מועדי השנה תשרי פ"ט סי"ט.

## ך

## גדר הצער הפוטר משינה בסוכה

חשוב לציין שכל סוגי הצער שהוזכרו בפוסקים לפטור משינה הם רק דוגמאות, אבל הוא הדין כל שאר מיני צער כיוצא בהם, וכמו שכתב בעל שבלי הלקט<sup>146</sup>: "שבכל צער כו' שהי' אדם יוצא מביתו רשאי הוא לצאת מסוכתו". וכן הוא במאירי<sup>147</sup>: "ומצטער הוא פטור כו' מאיזה צער שיהיה". ובלשון שו"ע אדה"י<sup>148</sup>: "איזהו מצטער זה שאינו יכול לאכול או לישן בסוכה מפני הרוח שמצערו או מפני הזובים והפרעושים וכיוצא בהן, או מפני ריח רע שמריחין בתוך הסוכה וכשיצא ממנה ינצל מכל אלו". וראה שו"ת מנחת אלעזר<sup>149</sup>: "וכן כיוצא בדבר קל יכולין לפטור את עצמם מדינא".

כאמור, התנאי להיפטר מן הסוכה מדין מצטער הוא באם גם מביתו הי' יוצא מחמת צער כזה. ותנאי נוסף דרוש – שיהי' זה צער שרוב בני אדם מצטערים בו, או שכל אניני הדעת מצטערים בו וידוע עליו שהוא מאניני הדעת, וכלשון אדה"י<sup>150</sup>: "אין המצטער פטור מן הסוכה אלא אם כן הוא מצטער בדבר שדרך בני אדם להצטער בו, אבל אם הוא מצטער בדבר שאין דרכן של בני אדם להצטער מחמת דבר זה בטלה דעתו אצל כל אדם, אלא אם כן ידוע שהוא מאניני הדעת והוא מצטער בדבר שכל אניני הדעת מצטערין מחמת דבר זה, אבל אין כל אדם יכול לומר מאניני הדעת אני אלא אם כן ידוע שהוא מאניני הדעת".

## ז

## הנימוק של מקיפים דבינה בא לאחר ובנוסף לנימוקים ההלכתיים

על פי כל המקורות הנ"ל עולה, שלמעשה רוב האנשים פטורים מעיקר הדין משינה בסוכה מסיבות שהוזכרו בפוסקים, אם משום שמצטערים באחד מכל סוגי הצער הנזכרים לעיל וכיוצא בהם, ואם מדין העוסק במצוה אחרת.

וכך כבר כתב בעל ערוך השולחן<sup>151</sup>: "לפי הסוכות שלנו ברובא דרובא בהכרח להצטער בשינה בסוכה, כמו שאנו רואים בחוש, ומיעוטא דמיעוטא שלא יצטער בשינה בסוכה, ולכן נהגו להקל בזה".

אלא שמאידך גיסא, גם אותם הפטורים משינה בסוכה מן הדין, בהרבה מן

146) סי' שמג.

147) סוכה עמ' פא.

148) סי' תרמ ס"ו.

149) ח"ד סו"ס לא.

150) סי' תרמ סי"א.

151) סי' תרלט סי"ג.

המקרים יכולים להשתדל ולעשות מאמץ מיוחד על מנת להדר ולישון בסוכה. על מצב זה בא הנימוק החסידי לבאר שמחמת הארת המקיפים דבינה המאירה בסוכה נהגו חסידים לא להשתדל להדר ולהחמיר לישון בסוכה.

רעיון זה – לפיו הנימוק החסידי לאי שינה בסוכה בא לאחר ובנוסף לנימוקים ההלכתיים – עולה ברור מדיוק לשון הרבי בשיחתו הידועה<sup>152</sup> בה מבואר מנהג אדמו"רי וחסידי חב"ד לא לישון בסוכה, ואלו דבריו [בתרגום מאידיש]:

"בהנהגת כ"ק מו"ח אדמו"ר בנוגע ישיבה בסוכה, ראינו דבר והיפוכו: באכילה ושת' בסוכה ה' נזהר עד קצה האחרון, הוא החמיר שאפילו שתיית מים לא תהי' חוץ לסוכה כו'; מה שאין כן בנוגע לשינה בסוכה, אדרבה – ראינו שלא ישן בסוכה אלא בבית כו'. ואף על פי שמחמת הטירחות והקשיים של שינה בסוכה מצד תנאי המקום והזמן כו' על פי הלכה פטורים משינה בסוכה כו', אבל עדיין אין זה חלק, כי אצל כ"ק מו"ח הטירחה הגשמית בכעין זה לא תפסה מקום, אפילו כשהי' מדובר רק על הידור מצוה כו', מובן איפוא שאי ההידור שלו לישון בסוכה לא הי' מצד הטירחה והצער הגשמי".

מבואר בדברי הרבי שמטרת ביאורו בשיחה ליישב מצב שעל פי הלכה בלאו הכי פטורים משינה בסוכה, ורק דרוש ביאור מדוע אין משתדלים להדר בכל זאת לישון בסוכה.

ועל זה מאריך בביאור החסידי של "מקיפים דבינה", ואלו דבריו בהמשך השיחה<sup>153</sup>:

"ידוע פתגם כ"ק אדמו"ר האמצעי בנוגע לשינה בסוכה – 'איך אפשר לישון במקיפים דבינה'. כלומר: בסוכה מאיר אור אלוקי גדול מאוד, הנעלה מכדי לרדת בהתלבשות באדם (בפנימיותו), אלא הוא נשאר מסביבו בבחינת מקיף (בדומה לסוכה כפשוטה, המקיפה את האדם, ולא את האדם בלבד (לפחות ראשו ורובו) אלא אף את שולחנו, כך שכל עניניו צריכים להיעשות ב'מקיף' של הסוכה – 'תשבו כעין תדורו'), וכיון שמאיר שם אור אלקי נעלה כל כך – כיצד אפשר לישון שם! על דרך לשון הפסוק 'אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי' (שאם ידעתי לא ישנתי במקום קדוש כזה).

ופשיטא שזהו על פי הלכה ובפשטות: הוא נשכב לישון ואינו מצליח להירדם בשום אופן, אזי על פי שולחן ערוך בפשטות הולך הוא לישון בביתו. ואם בטוח אצלו בוודאות שלא יוכל להירדם בסוכה – אינו צריך לנסות זאת מלכתחילה. זהו גם הטעם

152) לקוטי שיחות חכ"ט חג הסוכות אות א.  
153) שם אות ב.



בפשטות מדוע כ"ק מו"ח אדמו"ר לא ישן בסוכה: ביושבו בסוכה האיר אצלו בגלוי האור המקיף של הסוכה וזה לא הניח לו להירדם בסוכה".

ובנוגע למנהג החסידים שאינם מרגישים את ההארה של מקיפים דבינה כפי שהרבי מרגיש ובכל זאת אינם ישנים בסוכה, כותב הרבי בהמשך דבריו<sup>154</sup>:

"חסידים, בהיותם מקושרים לרבותינו נשיאינו, לומדים תורתם (על מנת לעשות) והולכים בדרכיהם, מנהג רבותיהם בידיהם כו'. ונוסף בענייננו, העדר ההנהגה בפועל כהנהגת רבותיהם בכל שאפשר, עושה להם צער (והמצטער פטור מן הסוכה).

ויתירה מזו, בנדון דידן שאדמו"ר האמצעי תבע ענין זה מחסידים, אין הוא (השייך לרבותינו נשיאינו) יכול לישון ברוגע בסוכה. כי אף ש'אור' הסוכה אינו מבלבל את שינתו, אך הוא מצטער מזה גופא, מדוע אינו אווזו במדריגה שאור הסוכה יאיר בו בגלוי כל כך עד שלא יוכל לישון בסוכה; ואפילו אחד שלא אכפת לו מדוע אינו מרגיש את האור שבסוכה, אך הוא מצטער מדוע הפתגם של אדמו"ר האמצעי אינו חודר בו; ומצד זה, השינה בסוכה גורמת לו צער – היתכן שהוא מסוגל לישון בלי צער בסוכה – והמצטער פטור מן הסוכה.

[ואף על פי שצער זה אינו מגיע מהסוכה עצמה, אלא מענין צדדי (מפחיתות מצבו, שלא נוגע לו הפתגם של אדמו"ר האמצעי), אבל הדין של מצטער פטור מן הסוכה אינו רק במקרה שהצער בא מהסוכה עצמה, אלא גם כאשר סיבת הצער (בישיבה בסוכה) היא מדבר שבחוץ, כמו קור, גשמים וכיוצא בזה. וכן בענייננו, כיון שלפועל שינתו בסוכה קשורה עם צער (מצד 'קור', מצד זה שאינו בהתאם לרצונו של אדמו"ר האמצעי), הוא פטור מן הסוכה]."

נמצאנו למדים שכאמור, הנימוק החסידי אודות אי השינה בסוכה בעקבות הארת המקיפים דבינה, בא לאחר ההנחה שכבר קיימים הנימוקים ההלכתיים שבגללם ממילא פטורים משינה בסוכה, ומטרת הנימוק החסידי היא לבאר מדוע בכל זאת אין מהדרים לישון בסוכה.

ויש המעידים ששמעו כן מהרבי עצמו, ראה קובץ היכל הבעש"ט<sup>155</sup>: "שמעתי מהרה"ג הרה"ח ר' אהרן שפירא שליט"א, רב דשכונת פרדס כץ בעיר בני ברק, שקיבל מרבינו, שכל ההסברים הבאים לקמן בענין המצטער מחמת קדושת הסוכה שפטור מן הסוכה, לא באו אלא כיהודה ועוד לקרא, להסברים שנאמרו בפוסקים, ראשונים ואחרונים, להצדיק את מנהג אלו שאין ישנים בסוכה. אם באנו לדון מפאת שורת הדין והחוב בלבד, הרי יש לנו על מי לסמוך וכמשנ"ת. הרבי הדגיש כמה פעמים שלא בא אלא לבאר את זה שאפילו נשיאי ישראל [ועד"ז חסידים וותיקים המהדרים במצוות

(154) שם אות ת.

(155) ח"ד עמ' פז הערה 62.

עד קצה האחרון] שקיימו כל המצוות בכלל ומצות סוכה בפרט על צד היותר טוב סמכו בענין השינה בסוכה אכוחא דהיתרא, וכמבואר בלשון רבינו בלקוטי שיחות שם (ס"א וס"ח)."

וראה גם בקובץ הערות וביאורים<sup>156</sup> שהרב שלמה זלמן אויערבך התפלא על המרננים על חסידי חב"ד בענין זה: "הגרש"ז אוירבאך כו' אמר לי בזה הלשון: 'שמעתי היום בבוקר ברדיו מה שאמרו אתמול בקשר לשינה בסוכה, אינני מבין מה הם רוצים, הרי הרמ"א עצמו כותב להצדיק המנהג של אלו שאינם ישנים בסוכה, ומה הרעש? ובכלל איך אפשר לדבר על מנהיג של עשרות אלפי משפחות בכל העולם?'"

## הערות ועיונים בענין צער בעלי חיים<sup>1</sup>

הגה"ח הרב יוסף יצחק שי' סילברמן  
שליח כ"ק אד"ש מה"מ לעיר אלעד ומרבני מכון הלכה חב"ד

### דיני עוברי דרכים וצער בעלי חיים<sup>2</sup> ובו י"ג סעיפים:

א. מי שפגע<sup>3</sup> בחבירו<sup>4</sup> בדרך ובהמתו<sup>5</sup> רובצת תחת משאה, בין שהי' עלי' משא

(1) מתוך סדרה של שיעורים שנמסרו בשו"ע אדה"ז הלכות עוברי דרכים וצער בע"ח בבית חב"ד אלעד.

(2) הקשר בין הלכות עוברי דרכים להלכות צער בעלי חיים

יש לבאר הקשר בין הלכות עוברי דרכים להלכות צער בעלי חיים על פי מ"ש אדמו"ר הזקן בסעיף ג שמצוות פריקה כשאדם בטל ואינו בעל עסק היא לעזור לו לפרק בחינם ללא שכר "הואיל ויש כאן גם צער בעלי חיים". ולכן כתב אדה"ז דינים אלו ביחד היות והלכות עוברי דרכים קשורים להלכות צער בעל חיים.

ויתכן לבאר הקשר בין הלכות עוברי דרכים לצער בעלי חיים באופן נוסף, דהנה ראה באשל אברהם תניינא אורח חיים סימן ש"ה סעיף כ' שהקשה וז"ל: צריך עיון, מדוע לא מנו מצוות הצלה מצער בעלי חיים בכלל המצוות? גם לא ראיתי שימנו זאת האחרונים שמנו גם מה שנלמד רק מדיוק או דרשה? ואולי י"ל כיוון שמצוות פריקה נמנית בפני עצמה ממצוות טעינה, על ידי זה יש בכלל מצוות פריקה להקדימה לטעינה שזה מצד הצלה מצער בעלי חיים עכ"ל. ועל פי זה י"ל, שמכיוון אדמו"ר הזקן פוסק שצער בעלי חיים הוא מן התורה, לכן רצה להדגיש כמ"ש באשל אברהם שיסוד הדין של צער בעלי חיים לומדים מן התורה מהדין בהלכות עוברי דרכים של פריקה ולכן כתב שני הדינים ביחד. וק"ל.

אך ראה במנחת חינוך מצוה פ' ס"ק ו' שחולק על דעת האשל אברהם וסובר שמצוות פריקה ומצוות צער בעלי חיים הם שני מצוות שונות.

ועיין באגרות קודש חלק ג עמוד ריד שהביא את דברי הרמב"ם בספרו מורה נבוכים ח"ג פרק יז שהמקור שצער בעלי חיים הוא מן התורה הוא [לא ממצוות פריקה אלא] מפרשת בלק [במדבר כב, לב]: "על מה הכית את אתונך". עיי"ש

אך אין מזה סתירה למה שנתבאר כאן כי שם באגרות קודש רק כותב כן בדעת הרמב"ם ואין הוכחה מזה להלכה בדעת אדה"ז וק"ל.

(3) החיוב של פריקה זה רק כשפגע בחבירו ונמצא במרחק של עד 128 מטר מהבהמה

ראה להלן בסעיף ו שבבאר אדה"ז שרק אם "פגע" בחבירו כלומר שיראהו ראי' שהיא כפגיעה ושיעורו רס"ז אמה וב' שלישי אמה שהוא אחד משבע ומחצה במיל שלפי שיעורי רב חיים נאה זה יוצא 128 מטר. אך אם רק שמע ממישהו שהוא צריך עזרה, ולא ראהו, אינו חייב ללכת ולעזור לו.

(4) החיוב לעזור לפרק המשא הוא גם למי שאינו "חבירו" בתורה ומצוות

מה שכתב כאן אדה"ז מי שפגע ב"חבירו" אין הכוונה לשלול את מי שאינו חבירו בתורה ומצוות ולומר שאין חיוב לעזור לו, כי להלן בסעיף ח' מבאר כוונת הפסוק "כי תראה חמור שונאך" שמדובר על יהודי שמצווה לשנוא אותו בעקבות עבירה שעבר שבכל זאת צריך לעזור לו לפרק את המשא, ומה שכתב כאן "חבירו", הוא רק בכדי לשלול מי שאינו יהודי וכמבואר להלן בסעיף ח' שאין מצווה של "עוזב תעוזב עמו" לגוי, ורק משום מצוות צער בעלי חיים צריך לעזור לבהמה שהגוי הניח עליו את המטען ומצער אותו.

(5) אם יש מצות פריקה באדם ואם יש דין צער בעלי חיים באדם

ולעניין אם האדם בעצמו טוען משא שכבד עליו או נושא חבילות ומתקשה ללכת איתם, לכאורה משמע מסתימת דברי אדמו"ר הזקן שאין מצווה של פריקה או טעינה מן התורה לעזור לו בזה, אך יתכן שאדה"ז רק נקט לשון הגמרא, אך הוא הדין שגם באדם יש מצוה של פריקה וכשיטת שו"ת הרשב"א ח"א סימן רנב.

הראוי לה, בין שהי' עלי' יותר ממשאה<sup>6</sup>, הרי זה מצוה לסייעו לפרוק מעלי' וזו מצות עשה שנאמר כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו וגו' עזוב תעזוב עמו.

ולא יפרוק ויניחנו נבהל וילך לו אלא יקים עמו ויחזור ויטעון עלי' משאה כראוי לה שנאמר לא תראה את חמור אחיך או שורו נופלים בדרך והתעלמת מהם הקם תקים עמו זו מצות עשה אחרת. ואם הניחו נבהל ולא פרק ולא טען עמו ביטל מצות עשה ועבר על לא תעשה שנאמר לא תראה<sup>7</sup> וגו' :

ובמיוחד לפי מה שנתבאר לעיל בהערה 2 שהדין של צער בעלי חיים לומדים מהדין של פריקה. וכן דייק הברכי יוסף יורה דעה סימן שעב בדעת הרשב"א שיש צער בעלי חיים גם באדם. ודלא כדעת החוות יאיר סימן קצא בסופו שאין איסור צער בעלי חיים באדם ולא חייבים לעזור לפרק משא כבוד מהאדם משום מצוות פריקה. אך גם לשיטת החוות יאיר שלא חייבים לעזור לאדם משום מצוות פריקה, ברור שזה נכלל במצוות ואהבת לרעך כמוך.

וע"ע בשו"ת בצל החכמה ח"ד סימן קכ"ה שרצה לומר שאין איסור צער בעלי חיים באדם, אבל ודאי שאסור לצער את חבירו בידיים משום אונאת דברים והיינו שהאיסור של אונאת דברים הוא גם כשגורם אונאה וצער בלא דברים ועיי"ש.

אך ראה בספר קב הישר שמבואר בדבריו שחולק על השו"ת בצל החכמה וסובר שיש איסור צער בעלי חיים באדם ולכן אסור לצער את חבירו – בלי קשר להדין של אונאת דברים.

ועיין גם במה שכתבנו בהערות על הלכות אונאת דברים לאדה"ז הערה 13 [נדפס בשערי ישיבה צפת חלק כב] שנתבאר גם כן בדברי אדה"ז כדברי ה"קב הישר" שאיסור אונאת דברים מן התורה הוא רק כשיש "דברים" ואם אין דברים זהו רק מדרבנן או מידת חסידות ועיי"ש. העולה מכל הנ"ל שניתן לבאר בדעת אדה"ז שסובר שהדין של צער בעלי חיים הוא גם באדם. וק"ל.

וע"ע בספר עבד מלך [פרשת משפטים בהוספות] שהביא דברי רש"י במסכת שבת דף קכח,ב ד"ה צער בעלי חיים דאורייתא דדרשינן צער בעלי חיים דאורייתא מקרא ד"עזוב תעזוב עמו" וכתב שם בשם "הרביד הזהב" דמזה השורש יש ללמוד שחייב להציל חבירו מן הצער, וחס ושלום שלא יגרום לו צער. עיי"ש.

ולהעיר גם ממ"ש בספר "היום יום" כח שבט שהביא תורת הבעל שם טוב שמבאר את הפסוק "כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו, וחדלת מעזוב לו" שמדבר על האדם בעצמו – והכוונה "חדלת מעזוב לו" היא – שתתחיל בסיגופים לשבור את החומריות, ועל זה אומרת התורה שלא בזו הדרך ישכון אור התורה, כי אם – עזוב תעזוב עמו – לברר את הגוף ולזככו ולא לשברו בסיגופים עיי"ש.

#### 6) יש מצוה של פריקה גם כשנראה שבעל הבהמה ידע מראש שזה משא כבוד מדי

במקרה שמלכתחילה הטעינו את הבהמה עם משא כבוד שלא הי' ראוי לה, הי' מקום לומר שאז כבר האחריות הוא רק על בעל הבהמה בלבד לדעת כמה הבהמה מסוגל לטעון, ועל זה חידש לנו אדה"ז כאן שגם זה בכלל המצווה של פריקה כי סוף סוף לפעמים אדם טועה בשיקול הדעת כמה הבהמה ראוי לטעון.

ויש להוסיף בזה על פי מ"ש בספר תרומת הדשן ח"ב סימן קה שמותר להשתמש בבהמה לטעון עליו משא כבוד ואין בזה משום צער בעלי חיים. ומבואר מדבריו שגם כשבעל הבהמה הטעין על הבהמה משא כבוד לצורך העברת החפץ למקום אחר, לא עבר בזה על צער בעלי חיים למרות שברור לו שהבהמה מתקשה ללכת עם המשא הכבד עליו. ורק אחר כך, כשהבהמה לא יכול להתקדם בעקבות המשא הכבד, או חל הדין להוריד את המשא משום צער בעלי חיים ולכן אם בעל הבהמה לא יכול לעשות את זה לבד, יש מצוה לעזור לו. וק"ל.

#### 7) צער בעלי חיים הוא מצוות עשה ולא תעשה

מכאן מבואר שלדעת אדה"ז צער בעלי חיים הוא גם מצוות עשה וגם מצוות לא תעשה. וכן כתב בהבנת דבריו במהדורה חדשה של שו"ע אדמו"ר הזקן דיני מציאה ופקדון קונטרס אחרון ס"ק ח אות פט.

[ובליקוטי שיחות חלק כא פרשת משפטים א עמוד 126 הערה 10 כתב בסוגריים שבמצות פריקה יש רק מצות עשה. אך אולי שם רק בא לפרש על פי פירוש רש"י בפירושו על התורה שגם מפרש לפי השיטה שצער בעלי חיים אינו מן התורה ולכן כתב רש"י שאם זהו בהמה של גוי ומשא של ישראל, לא צריך לעזור. אך להלכה שצער בעלי חיים הוא מן התורה ונלמד לפי מה שנתבאר לעיל ממצוות פריקה, אם כן יש גם עשה וגם לא תעשה וכמו שפסק אדה"ז כאן.]

ב. פרק וטען וחזרה ורביצה (א) (מחמת שניתק המשא ממקומו), חייב לחזור ולפרוק המשא (ממקום זה) ולחזור ולהטעינו (במקום הראוי לו על החמור). חזרה ורביצה, חייב לחזור ולפרוק ולטעון אפילו מאה פעמים שנאמר עזב תעזוב, הקם תקים. לפיכך צריך לדדות עמו עד פרסה שמא יצטרך לחזור ולסייעו אלא אם כן יאמר בעל המשא איני צריך לך. אך אינו חייב לילך עמו בחנם אלא בשכר:

(א) סמ"ע. ובחנם דחק, דיש לומר דמכובד המשא צריכה לפוש כל שעה בפריקה ואינה יכולה לילך הרבה בבת אחת, וכעובדא דבגמרא דף ל' ע"ב עיין שם:

ג. וכן מצות טעינה אינה בחנם, אלא כשהלה רוצה ליתן לו שכר אזי מחוייב הוא לסייעו ואם לאו פטור, הואיל ואין כאן אלא משום ריווח בעל המשא, יתן שכר.

אבל מצות פריקה היא בחנם (ב) הואיל ויש כאן גם צער בעלי חיים ואסור ליטול שכר עליה (ג) אם הוא אדם בטל. ואם הוא בעל עסק בעניין שעל ידי טרחו בפריקה יגיע לו הפסד ממון אפילו הוא מניעת הריווח פטור כמו שנתבאר בהשבת אבדה ששלו קודם לכל אדם מן הדין. ומשום צער בעלי חיים לא חייבה תורה<sup>8</sup> אלא להטריח גופו אבל לא להפסיד ממונו. ולכן אין אדם חייב להאכיל בהמת חברו או של הפקר משלו.

ומכל מקום נכון להשליך חתיכה קטנה לפני כלב להדמות בדרכי הקב"ה שמרחם עליו ומשהה אכילתו במעיו ג' ימים מעת לעת הואיל ומזונותיו מועטים ויכנו במקל<sup>9</sup>

וכל זה דלא כשו"ת הרדב"ז סימן אלף תקמב [הובא בשיטה מקובצת בבא מציעא לג, א סוד"ה ולענין פסק הלכה] שפסק שצער בעלי חיים אינו עשה או לא תעשה אלא איסורא בעלמא. וגם דברי אדה"ז הם דלא כמ"ש בפרי מגדים אורח חיים סימן תסח במשבצות זהב סוף ס"ק ב וכן בשו"ת פרי מגדים יו"ד סימן ב שכתב שצער בעלי חיים אינו איסור לאו אלא מצות עשה ולכן אין איסור אמירה לעכו"ם בזה, כיון שבעשה אין איסור אמירה לעכו"ם עיי"ש. אלא לפי אדה"ז יש גם לאו מן התורה של צער בעלי חיים וממילא גם אסור לומר לעכו"ם לצער בעלי חיים עבור הישראל.

וע"ע בספר "אמרי יעקב" בביאורים על סעיף ד סוף ד"ה מותר למרוט נוצות שהקשה על הפרי מגדים שמה בכך שמצוות צער בעלי חיים הוא רק עשה ולא לאו, אבל סוף סוף עוברים גם בשב ואל תעשה [וכמבואר גם להלן בקונטרס אחרון ס"ק ה וראה משנ"ת שם הערה 15], דכשלא פירק, עובר על איסור צער בעלי חיים, ולא רק בקום ועשה [כשציער בהמה בידים], ואם כן גם אמירה לעכו"ם אסור בכה"ג. ועיי"ש.

אך לכאורה יש לתרץ ולומר שזהו גופא חידושו של הפרי מגדים שמכיוון שלשיטתו רק עוברים על מצוות עשה ולא על מצוות לא תעשה [ודלא כאדה"ז כאן בסעיף א], אם כן אין איסור אמירה לעכו"ם אפילו אם העשה הוא גם באופן של "שב ואל תעשה" כשלא עזר לפרק את הבהמה. ורק כשיש לאו מן התורה, או אסור אמירה לעכו"ם. ומה שהקשה ה"אמרי יעקב" שהישראל עומד ורואה הצער בעלי חיים, אולי י"ל שמדובר כשהוא אומר לעכו"ם רחוק מהשיעור "פגיעה" או שהישראל נמצא בתוך השיעור, אך על כל פנים אינו רואה את מעשה הצער בעלי חיים של הגוי שאז הישראל פטור מלעזור לבעל הבהמה וגם אינו עובר על איסור צער בעלי חיים וכמ"ש אדה"ז כאן בסעיף ו.וק"ל

8 המצוה של צער בעלי חיים הוא מן התורה

מהלשון לא חייבה "תורה" מפורש בדעת אדמו"ר הזקן שצער בעלי חיים הוא איסור מן התורה. וראה בהערה הבאה.

9 ביאור ההבדל בין הדין כאן שמותר להכות את הכלב במקל ואין בזה משום צער בעלי חיים לבין מה שנתבאר בסעיף ח שמשום חשש צער בעלי חיים שהגוי יכה מכה רבה בסוס, יש לעזור לו.

אחר שישליך לפניו כדי שלא ירגיל לבא אצלו:

(ב) עיין תוספות ד"ה מי לא עסקינן דלרבא דרשינן טעמא דקרא, מה שאין כן לרבי יוסי הגלילי בתוספות ד"ה מכלל ודו"ק;

(ג) רא"ש. וכן משמע בהדיא בב"מ דף פ"ח דאין מצווים להחיותו, ואפילו מת בצמא אין צריך ליתן לו אפילו מעט מים אע"פ שאין בהם שוה פרוטה, ומשמע שם אפילו בשלו. וכן מוכח מדאיכא מאן דאמר ב[גיטין] פרק קמא דאפילו בעבד יכול לומר איני זנך. והא דאמרינן בשבת דמזונותם עליך, הוא מדרבנן. וקרא דואכלת כו' היא אסמכתא בעלמא, דלא כט"ו באו"ח סי' [ק] ס"ז.

ולהר"ן ונימוקי יוסף וב"י, צריך לומר דסבירא להו לחלק בין צערא דממילא הבא לבעל חי בתולדתו וצער הבא לידם ע"י סבה מבחוץ. והנה מהר"ם שהתיר לחלוב ע"י נכרי בשבת, לא ס"ל חילוק זה אלא כמ"ש להרא"ש. ומשום הכי נמי אתי שפיר דלא קשה מידי ממה שאסרו להשקותה מבור שברשות הרבים ע"י נכרי, וכן לומר לו ללקוט עשבים, עיין או"ח סי' שכ"ה, משום דאף המים שיש לו אין צריך ליתן לה מדאורייתא, שיש להם דמים, אפילו הוא חלק מאה מפרוטה.

ולפי זה דהר"ן לא סבירא לי' כמהר"ם, יש לומר דגם כל האוסרים בר"ן דביצה חלב שנחלב ביום טוב, לא סבירא להו כמהר"ם, ודו"ק;

ד. אבל לטרוח בגופו חייב להציל כל בעלי חיים מצער אפילו של הפקר ואפילו של עובד כוכבים. אלא שרשאי לתבוע שכר מן הנכרי אחר כך.

---

יש להבין, מהו ההבדל בין הדין בסעיף ח שהגוי מכה את הסוס במקל שיש משום צער בעלי חיים לכאן שמוותר להכות את הכלב במקל כדי שלא יהי' רגיל לבוא אצלו? ובחידושי הר"ן על מסכת שבת קנ"ב, כתב שמוותר לרדות בבעלי חיים במקל. והיינו דלצורך תשמישו ושמירת ממונו אין בזה משום צער בעלי חיים. אך לפי זה צריך להבין לאידך גיסא, מדוע בסעיף ח כשמכה את הסוס במקל יש בזה משום צער בעלי חיים והרי כיוון שזה לצורך, הרי לכאורה אין בזה צער בעלי חיים? אלא ביאור העניין מבואר בספר חסידים סימן תרע שכל ההיתר לגרש את הכלב זהו רק "בשבט קטן" ולא יכהו במקל גדול. והיינו שאם מכה את הסוס מכה חזקה זהו כבר צער בעלי חיים, ורק הותר להכות את הסוס "הכאה קלה". וק"ל.

ואין צריך לומר שאסור מן התורה<sup>10</sup> לצער כל<sup>11</sup> בעלי חיים בידיים. אלא אם כן הם מצערים לאדם אזי מותר אפילו להרגם<sup>12</sup> שכיון שיש תועלת לאדם בהריגתם אין חוששים לצערם שהרי התירה התורה שחיטה<sup>13</sup>. וכן אם צריכים להם לרפואה או לשאר דברים שהם לצורך האדם אין בו משום צער בעלי חיים. ולכן מותר למרוט נוצות מאווזות חיות אם אין לו נוצה אחרת רק שהעולם נמנעים משום אכזריות<sup>14</sup>:

**10) המקור שצער בעלי חיים הוא מן התורה לשיטת אדמו"ר הזקן**

ראיתי בספר צער בעלי חיים בהלכה ואגדה לרב יצחק אשכולי שרצה לדייק שאדמו"ר הזקן סובר שצער בעלי חיים הוא מצוה מן התורה ממה שכתב בחושן משפט הלכות עוברי דרכים וצער בעלי חיים בסעיף ח לגבי סוס המושך בעגלה והגיע למקום מקולקל או להר גבוה ואינו יכול למשוך לבדו בלי שיעזרו לו שכתב אדה"ז שאפשר שזהו דומה לפריקה ומצוה לעזור אף לנכרי. ואם צער בעלי חיים אינו מן התורה, אז ברור שלא צריך לעזור לנכרי ועיי"ש.

ולפלא כי הרי כבר כתוב בפירוש לפני זה כאן בסעיף ג וכן כאן בסעיף ד, וכן בהלכות מציאה בקונטרס אחרון ס"ק ח שצער בעלי חיים אסור מן התורה ואין צורך לדייק דין זה ממשמעות אדה"ז בסעיף ח!

**11) אם מותר לצער שקצים, רמשים, פרעושים וזבובים**

ראה בספר אמרי יעקב כאן שכתב שמו"ש אדה"ז שאסור לצער "כל" בעל חי בידיים אינו כולל שקצים ורמשים, פרעושים וזבובים כי מותר אפילו להרגם מדינא ואין בהם משום צער בעלי חיים. עיי"ש.

אך ראה בספר נפש כל חי סימן ג סעיף ב שהביא מחלוקת הפוסקים בזה וכתב שם שבשורת תולדות יעקב יו"ד סימן לג הביא בשם אביו שלא להניח להעמיד לפני זבובים מים שיש בהם ארס, כיון שקודם שמתים, סובלים מזה הזבובים צער עד מאד.

וע"ע בספרינו שמירת הגוף והנפש בקונטרס בל תשחית הערות ועיונים 80 שהבאנו משו"ת אגרות משה חו"מ ח"ב סימן מז אות א שאין אסור צער בעלי חיים בהריגת זבובים, אך עדיף שלא יהרגם בידי ממש אלא יניח עליהם דבר ההורגם שלא יעשה מעשה אכזריות בידיים.

**12) אם אין תועלת לאדם בהריגת בעלי חי, אסור להרוג בעל חי משום איסור צער בעלי חיים**

נחלקו הפוסקים באם יש צער בעלי חיים בהריגת בעל חי דבשורת נודע ביהודה יו"ד סימן י פסק על פי תוספות בבא בתרא דף כ עמוד א שאין אסור צער בעלי חיים בהריגת בעל חי ולכן אין בצידת בעל חי משום צער בעלי חיים ואילו ה"ר מגאש שם חולק על התוספות וסובר שיש צער בעלי חיים גם בהריגת בעל חי וכן פסק בשו"ת מהר"א אסאד ח"א סימן קסד.

ומדברי אדה"ז כאן מבואר כדברי המהר"א אסאד והר"י מגאש שרק לתועלת מותר להרוג בעל חי, אך ללא תועלת אסור משום צער בעלי חיים. וק"ל.

**13) גם אם נמצא טריפה או אם שחט בלי לבדוק את הסכין, אין אסור צער בעלי חיים**

ראה בספר החינוך מצוה תנא שכתב שטעם שצריך לבדוק הסכין לפני שחיטה הוא כדי שלא נצער בעלי חיים יותר מדי, כי למעלת האדם התירה לו התורה לזיון מהם ולהשתמש בהם לכל צרכיו ולא לצערן חנים.

והנה אדה"ז הוכיר דין זה בקונטרס אחרון להלכת שחיטה סימן יח ס"ק ו'. אך שם הביא שצריך לבדוק הסכין משום איסור בל תשחית ולא משום צער בעלי חיים. ומשמע שבשחיטת הבהמה אין כאן משום צער בעלי חיים היות והוא שוחט לצורך. ולכאורה יש לבאר כי גם אם הבהמה ימצא טריפה, אך אפשר למכור אותו לגוי לאכול ונמצא שעדיין שחט לצורך ולא נחשב צער בעלי חיים.

**14) מותר למרוט נוצות מאווזות חיות לצורך גדול כמו לצורך שחיטה למנוע חלדה ולצורך צידה לפרנסתו וכן מותר לשבור עצם קטן מכנפי העופות כדי שלא יברחו לו**

בספר תו יהושע הלכות דרך ארץ סימן טז אות ג כתב שמה שנמנעים העולם למרוט נוצות מאווזות חיות משום אכזריות הוא רק בדברים שאין הצורך בהם גדול ונחוץ, אבל בדבר שמוכרח לעשות כן לצרכו, כגון צידה לפרנסתו או מריטת נוצות לצורך שחיטה למנוע חלדה, לא שייך לומר בזה מידת חסידות שיצטרך להימנע בזה. וכן מדויק בלשון אדה"ז שלא כתב "ואין למרוט נוצות משום אכזריות", אלא כתב "מותר למרוט נוצות" ורק שהעולם נמנעים מזה ומבואר מדבריו שמעיקר הדין זה מותר ולכן במקום צורך גדול אין מקום להחמיר בזה. וכמו"ש ה"תו יהושע". וק"ל.

וראה גם בדברי אדה"ז בהלכות שחיטה סימן כד ס"ק יד: "וכן בעופות נהגו למרוט הנוצות" [כדי שלא יהי' פסול של חלדה] ואף על גב דאיכא צער בעלי חיים. ועיי"ש.

ה. ואין צריך לומר (ד) שאין חוששין לצער בעלי חיים משום כבודו של אדם כגון<sup>15</sup> שהוא חכם או זקן מכובד ומצא בהמת חברו רובצת תחת משאה אין צריך לפרוק ולטעון עמו הואיל ואינו לפי כבודו. וממון חברו נדחה מפני כבודו על דרך שנתבאר בהשבת אבדה. ושם נתבאר<sup>16</sup> איך לעשות הטוב והישר לפני משורת הדין:

(ד) דרכי משה נימוקי יוסף ומה שכתב שם בשב ואל תעשה, זה אינו מוכרח כלל בסוגיא דברכות (יט ע"ב), די"ל ממונא שאני. ואף לרש"י שם (דף כ' ע"א), היינו בממון חברו, אבל צער בעלי חיים לחוד לא גרע כבודו של אדם משאר צרכיו, כמו שכתב הנמוקי יוסף גופא וכל שכן לכבודן, וגם הנמוקי יוסף מודה בזה:

ו. (ה) אין חיוב פריקה וטעינה אלא משיראהו ראי' שהיא כפגיעה שנאמר כי תפגע וגו' וכת[ו]ב אחריו כי תראה וגו' לומר לך שיעור ראי' כפגיעה ושיערו חכמים שיהי' ביניהם רס"ו אמה וב' שלישי אמה שהוא אחד משבע ומחצה במיל. הי' ביניהם יותר מזה אין צריך לילך אצלו אף על פי שרואהו.

(ואין צריך לומר שאין צריך לילך ולהציל בעלי חיים אלו או של הפקר מצערן יותר

---

וע"ע בספר אמרי יעקב בביאורים סעיף ד שהסיק למעשה שמוטר לשבור עצם קטן בכנפיים כדי שלא יפריחו לחוץ ויברחו לו ויפסיד העופות, אך אם לא יברחו לו ורק שיצטרך לטרוח להחזירם לגנתו, אז אין היתר לשבור הכנפיים כי צער בעלי חיים במקום שאין צורך גדול אסור. ועיי"ש.

15) גם איש שאינו זקן ורק שנכבד מחמת עושר או משפחה אינו חייב לטרוח בגופו ולבזות את עצמו משום צער בעלי חיים

ראה בהלכות מציאה ופקדון סעיף לו שפסק אדה"ז שאפילו מי שאינו תלמיד חכם ולא זקן מכובד ורק איש נכבד מחמת עושר או משפחה ומפני זה הוא מתבייש מהבריות שיודעים ממעלתו ורואים אותו נושא בידו כלים וכו' אינו חייב מן הדין לטרוח ולהשיב את האבדה. וכיון שכבר כתב דין זה שם, לא הוצרך שוב להזכיר את זה עוד הפעם כאן בהלכות עוברי דרכים וצער בעלי חיים. וזהו כוונת אדה"ז במה שכתב "כגון" שהוא חכם או זקן מכובד, שכוונתו שרק כתב כמה מהדוגמאות, אך יש עוד מקרים וכמו איש נכבד מחמת עושר או משפחה וכמשנ"ת בהלכות מציאה ופקדון. וק"ל.

16) ביאור ההבדל בין תלמידי חכם לזקן מכובד שאינו תלמיד חכם לעניין לטרוח בגופו לפני משורת הדין למנוע צער בעלי חיים

בדיני מציאה ופקדון סעיף לה מביא אדה"ז לגבי מצות השבת אבידה שתי דיעות באם תלמיד חכם רשאי לפני משורת הדין להטריח את גופו: דעה ראשונה סובר שגם תלמיד חכם יש לו להטריח את גופו לפני משורת הדין [ובמקרה שלנו – יטריח את עצמו למנוע צער בעלי חיים ויעזור בעצמו לפרוק את המשא מהבהמה], ודעה שני' סובר שאסור לתלמיד חכם להטריח את עצמו לפני משורת הדין כי אינו רשאי לזלזל בכבוד תורתו ואם בא לעשות לפני משורת הדין, ישלם מכיסו [ובמקרה שלנו – ישלם למישהו אחר לעזור לפרוק את המשא מהבהמה]. ושם בהלכות מציאה ופקדון מכריע אדה"ז שבעל נפש יחוש לעצמו להחמיר בשל תורה כסברא אחרונה במקום שאפשר [ובמקרה שלנו – התלמיד חכם ישלם מכיסו למישהו אחר לפרוק את המשא מהבהמה ולא יטריח את עצמו]. אך מי שאינו תלמיד חכם והוא רק זקן מכובד, אז יש לו להתנהג לפני משורת הדין [ובמקרה שלנו עליו להטריח את עצמו לעזור ולפרוק את המשא מהבהמה]. וק"ל.



מרס"ו וב' שלישי אמה אף על פי שרואה אותן<sup>17</sup>. ואין צריך לומר שאם אינו רואה בעיניו אף על פי שיודע מן צערן אין צריך כלל לילך אצלם אפילו פחות מרס"ו אמה שהרי נאמר כי תראה וכי תפגע וזה לא פגע ולא ראה):

(ה) ברייתא ל"ג. עיין טור סעיף י"א שלא נתן כלל כל מקום אלא פרט כגון כו, ולא הזכיר זה. ואף רמ"א שכתב כל מקום דפטור כו', דוקא קאמר בכל מקום שהזכירו לשון פטור, רוצה לומר ממצות פריקה, אבל אין זקוק לו משמע לגמרי. וכן משמע בב"י שכתב דהרי"ף ורמב"ם השמיטו פטורא דרבצן ועומד משום דחייב משום צער בעלי חיים, ואפילו הכי הזכירו ברייתא זו. וכן הרו"ה לא הזכיר ברייתא זו בהשגה. ובפרט לגירסת רי"ף ורא"ש דומדדה עמו הוא סיוס ברייתא זו, ומיירי בשכר, מכלל דרישא אפילו בשכר לא. וכן משמע בהדיא בשלחן ערוך שכלל פריקה וטעינה באדם אחד בסעיף א', ועל זה כתב בסעיף ה' מאימתי כו' ולטעון כו' אינו זקוק כו' ואי זקוק משום פריקה זקוק לטעון בשכר כיון שהוא כבר שם, והשלחן ערוך סבירא ל' כרמ"א, עיין ב"י וכסף משנה. גם אי אפשר כלל לומר דיותר מרס"ו אמה וב' שלישי אמה אין צריך בחנם אלא בשכר, דהא אין לו שכר אלא שכר פסיעות עד תוך ריס, דהא אף אם היא של נכרי ולא יתן לו שכר כלל מחויב הוא לילך ולפרוק כמ"ש סמ"ע, אלא מגיע לו שכר, וכיון שהגיע לריס חל עליו חיוב פריקה בחנם ונפקע שעבודו מיד שהגיע לתוך ריס, דהא קנין השכירות הוא בשעת הפעולה כל רגע ורגע כדאיתא בקדושין דף מ"ח ע"א.

ובא"ח סימן ש"ה וסי' תצ"ח, אם תמצי לומר דלא מיירי דוקא ברואה, יש לומר דכיון שהתורה הקפידה על צער בעלי חיים לא רצו חכמים לצערם בגזרתם. ומה שכתב מהר"ם דחי, אינו דחי' בהכרח דהא שב ואל תעשה הוא<sup>18</sup>, ובכהאי גוונא לא דחינן איסורא דרבנן אפילו אמירה לנכרי במילה ס' של"א, ובשופר ס' תקפ"ו, ובערל

17) כשרואה בהמה שצריכה פירוק במרחק רב מהשיעור פגיעה אין שום חיוב ללכת ולעזור לו גם משום איסור צער בעלי חיים אינו זקוק לו כלל

בדברי אדה"ז כאן מבואר שלמרות שרואה את הבהמה שצריכה פירוק אך מכיוון שזהו במרחק רב מוחזק לשיעור פגיעה, לכן אינו צריך ללכת ולהצילו גם משום צער בעלי חיים. וכן מבואר בקונטרס אחרון כאן ס"ק ה ש"אינו זקוק לו משמע לגמרי.

וכל זה דלא כשיטת מנחת חינוך [מצוה פ] שסובר שצריך לפרוק את המשא מהבהמה משום צער בעלי חיים, גם כשרואה במרחק רב משיעור פגיעה. וק"ל.

18) ביאור מ"ש אדה"ז שצער בעלי חיים "שב ואל תעשה הוא" למרות שיש גם מצות עשה של "עזוב תעזוב" וגם לא תעשה של לא תראה

כוונת אדה"ז במ"ש כאן "אינו דחי" בהכרח דהא שב ואל תעשה הוא" רצונו לומר שברא"ש מסכת שבת פרק יח סימן ג מביא בשם המהר"ם [שו"ת פראג סימן מט]: וצער בעלי חיים דאורייתא דחי שבות דאמירה לנכרי. ועל זה אמר אדה"ז שבמקרה הזה לא היינו אומרים שצער בעלי חיים "דוחה" איסור דרבנן של אמירה לעכו"ם, היות ובמקרה המדובר אופן ביטול המצוה של צער בעלי חיים יהי' באופן של "שב ואל תעשה" שהאדם ישב במקומו ולא יעזור לבעל הבהמה לפרוק את המשא, ובמקרה שאופן ביטול המצוה היא גם בשב ואל תעשה, לא אומרים שהמצוה דאורייתא של צער בעלי חיים דוחה השבות של אמירה לעכו"ם, ורק שכאן החכמים לא העמידו את דבריהם במקום צער בעלי חיים ובאמת אין שבות של אמירה לעכו"ם במקרה כזה וזהו כוונת המהר"ם שהחכמים "דחו" את דבריהם במקום צער בעלי חיים. וק"ל

הזאה ואיזמל פסחים דף צ"ב א', עיין ביו"ד סי' רס"ו] סעיף ה, וכן הוא בכמה דוכתי. אלא דהכא לא העמידו דבריהם ודחו דבריהם משום צער בעלי חיים, נמצא שצער בעלי חיים דחה את דבריהם:

ז. מצא בהמת חבירו רבוצה אף על פי שאין הבעלים עמה, מצוה לפרוק מעלי' ולטעון עלי' שנאמר עזוב תעזוב מכל מקום, הקם תקים מכל מקום. א"כ למה נאמר "עמו"? שאם הי' בעל הבהמה שם והלך וישב לו ואמר לזה שפגע בו הואיל ועליך מצוה אם רצית לפרוק לבדך פרוק הרי זה פטור אלא אם כן בעל הבהמה אינו יכול לסייעו כגון שהוא זקן או חולה שנאמר עמו.

ומכל מקום חייב הוא לפרוק משום צער בעלי חיים<sup>19</sup> אלא שפטור ממצוות

וכל זה לכאורה דלא כהבנת הפרי מגדים בדברי המהר"ם וראה מה שכתבנו בזה לעיל לענין מריטת נוצות מאווחות חיות בסוף הערה 7.

#### 19) ביאור מדוע חייב לעזור משום צער בעלי חיים גם כשפטור משום מצוות פריקה

לפי מה שנתבאר לעיל הערה 2 שהמקור לצער בעלי חיים לפי אדה"ז הוא ממצוות פריקה, לכאורה צריך ביאור כאן בסעיף ו מדוע חייב לעזור משום צער בעלי חיים כשפטור משום מצוות פריקה – למה צער בעלי חיים שלומדים ממצוות פריקה יהי' חמור יותר ממצוות פריקה בעצמו?  
ולכאורה הי' נראה לחדש על פי מה שנבאר לעיל שלדעת אדה"ז מצוות צער בעלי חיים הוא גם עשה וגם לא תעשה ולפרש כוונת אדה"ז שזה שפטור ממצוות פריקה כשבעל הבהמה לא רוצה לעזור לפרק גם כן הוא רק שפטור מהמצוות עשה של "עזוב תעזוב עמו", "הקם תקם עמו" כי כאן זה לא עמו – ביחד עם בעל הבית, אך בנוגע ללא תעשה של לא תראה חמור אחיך וגו' זה עדיין עוברים עליו גם כשבעל הבהמה לא מוכן לעזור גם כן ולכן נמצא שעדיין חייב לפרוק משום צער בעלי חיים בעקבות הלאו של "לא תראה" וגו'.

אך ביאור זה דחוק בלשון אדה"ז כי כל כי האי הי' לו לפרש להדיא ולומר שרק פטור ממצוות עשה ולא מהלא תעשה, וזוה שמחלק ואומר שמצד מצוות פריקה הוא פטור, אך מצד צער בעלי חיים הוא עדיין חייב, משמע שאדה"ז סובר שכל מקום שאין מצוות עשה, גם אין מצוות לא תעשה של פריקה ורק שעובר משום "צער בעלי חיים". ואם כן משמע מכאן שצער בעלי חיים הוא דין נפרד ממצוות פריקה ולא שלומדים הדין של צער בעלי חיים מפריקה ודלא כמו שנתבאר לעיל על פי ה"אשל אברהם" שאדה"ז לומד צער בעלי חיים ממצוות פריקה. וצ"ע.

ונראה לבאר העניין בס"ד על פי המבואר בספר נפש כל חי סימן יח אות יז שהביא את דברי התורת ההשלמה" על השלמה סוף פרק ב דבבא מציעא שהטעם דכשהניחו הבעלים את הבהמה שיפרוק לבדו, מותר למי שפירק את המשא שיקבל שכר, זהו משום דכתיב "עמו". ומבאר בספר נפש כל חי שלפי זה המיעוט מהמילה "עמו" אינו מיעוט שבאופן שאינו "עמו" אין מצוות פריקה, דאם כן אין לנו למעט מהמילה "עמו" אלא רק שאין מצוות פריקה, אך מנא לן למעט שרשאי ליטול שכר על מה שפורק משום צער בעלי חיים.

אלא על כרחינו שלומדים מהמילה "עמו" שצורת קיום מצוות פריקה זהו "לסייע" לבעלים לפרוק, ולכן שייך מיעוט זה גם בפריקה שעושה משום צער בעלי חיים, שכיון שאופן קיום מצוות פריקה זהו לסייע לבעלים לפרוק, ממילא כשאין הבעלים משתתפים יכול ליטול שכר על כך.

ועיי"ש עוד שהסביר שגדר נטילת השכר הוא שמי שפירק נחשב כמו שהוא פירק גם את החלק של הבעלים, ולכן יכול ליקח מהם שכר.

ועל פי כל זה נבין לענייננו שהגם שאדה"ז לומד יסוד דין צער בעלי חיים ממצוות פריקה, אך גם כש"פטור" ממצוות פריקה, עדיין "זקוק לו" וחייב לעזור מצד צער בעלי חיים, כי הכוונה בזה שלומדים ש"פטור" מהפסוק "עזוב תעזוב עמו" הוא רק שאם בעל הבהמה לא רוצה לעזור גם כן, אז מי שעוזר פטור מלפרק בחינם ויכול ליטול שכר, אך אין כוונת הפסוק שאינו זקוק לו כלל אלא רק פטור מלפרק בחינם, אך בפועל עדיין צריך לפרק משום צער בעלי חיים. וק"ל.

פריקה שהיא בחנם ואסור ליטול עלי' שכר וזה רשאי לתבוע שכרו ויכול ליטול ממנו שכרו בעל כורחו ואם אינו יכול [ליטול שכר ממנו בעל כורחו וכגון כשבעל הבהמה הוא איש אלם. הערת המעתיק], אף על פי כן הוא חייב לפרוק משום צער בעלי חיים.

וכן אם דרך הבהמה לרבוץ תמיד תחת משאה לעולם פטור ממצות פריקה שנאמר רובץ ולא רבצן וכן אם היא עומדת תחת משאה ולא רבצה פטור ממצות פריקה שנאמר רובץ ולא עומד. ובשניהם חייב לפרוק משום צער בעלי חיים אלא שרשאי ליטול שכר:

ח. ולפיכך אף הנכרי מצוה לסייעו בפריקה אם אינו יכול לבדו<sup>20</sup> משום צער בהמתו אלא שרשאי ליטול ממנו שכר ואם אינו נותן לו אף על פי כן חייב לפרוק משום צער בעלי חיים וכל שכן אם הנכרי אינו שם.

(וסוס המושך בעגלה והגיע למקום מקולקל או להר גבוה ואינו יכול למשוך לבדו בלי שיעזרו לו אפשר שזהו דומה לפריקה<sup>21</sup> ומצוה לעזור אף לנכרי משום צער בעלי

**20) אם יש מצות פריקה כשבעל הבהמה הוא ישראל ויכול לפרק לבדו**

בספר אמרי יעקב סימן ה שער הציון ס"ק י' רצה לדרייק ממה שכתב אדה"ז כן אצל נכרי שמצוה לסייעו אם "אינו יכול לבדו", שמשמע שאצל ישראל יש מצווה לסייעו משום צער ישראל אף היכא שהישראל יכול לבדו וכשיטת הט"ז חושן משפט סימן רע"ב סעיף ט. אך הסמ"ע סימן רע"ב שם ס"ק יד חולק על הט"ז וסובר שאם אין מצווה של פריקה וכמו כשהישראל יכול לפרק לבדו, שוב אין גם משום צער ישראל ואין מצוה לסייעו. ומה שדייק ה"אמרי יעקב" בדברי אדה"ז יש לדחות ולומר שכוונת אדה"ז במה שכתב "ולפיכך אף לנכרי מצווה לסייעו בפריקה אם אינו יכול לבדו", רצה לומר שגם יש מצוה לסייע נכרי בפריקה כמו שיש מצוה לסייע לישראל בפריקה - אם אינו יכול לבדו, אך אם הנכרי או הישראל יכולים לפרק לבדם, אז בשני מקרים אלו אין הישראל חייב לסייעם. וכדעת הסמ"ע וק"ל. וע"ע בכסף משנה פרק יג מהלכות רוצח הלכה ט שגם כן כתב כדעת הסמ"ע והקשה על הרב המכשיר [דעת הט"ז] כי מנא לן לחדש צער ישראל אם לא משום פריקה וטעינה. והיכן שאין משום פריקה וכגון שהישראל יכול לפרוק לבדו, שוב אין משום צער ישראל. וראה לעיל הערה 2 שהבאנו מחלוקת בין ה"אשל אברהם" והמנחת חינוך באם צער בעלי חיים ופריקה הם שני מצוות שונות ולכאורה י"ל שבזה נחלקו הט"ז והסמ"ע כאן שלשיטת הט"ז, למרות שאין מצווה של פריקה כי הישראל יכול לפרוק לבדו, בכל זאת יש מצווה של צער בעלי חיים וכשיטת המנחת חינוך לעיל שהם שני דינים שונים, ואילו לשיטת הסמ"ע י"ל שסובר כדעת האשל אברהם שכל גדר צער בעלי חיים לומדים ממצוות פריקה ולכן כשאין מצווה של פריקה כי הישראל יכול לפרוק לבדו, שוב גם אין משום צער בעלי חיים ואין מצוה לסייעו.

ואם כנים הדברים יצא שלפי מה שנתבאר לעיל בדרך אפשר בדעת אדה"ז שסובר כהאשל אברהם, אם כן גם כאן יסבור כהסמ"ע שאין הבדל בין נכרי וישראל ובשניהם אם יכולים לפרק לבדם, שוב אין מצווה לסייעם. וק"ל.

**21) מצווה לעזור לישראל שהתקלקל המכונית שלו**

בשו"ת פאת שדך סימן קסד כתב שלפוסקים שצער בעלי חיים הוא מן התורה, אם כן אין לך בו אלא חידושו - בבהמה, אבל במכונית מנא לן לחדש מצווה זו עיי"ש. אך לכאורה לפי משנת"ל שיש לומר שגם אדה"ז סובר כשו"ת הרשב"א שיש דין צער בעלי חיים גם באדם ולא רק בהמה, אם כן, כשהישראל מצטער היות והוא תקוע עם המכונית שלו ולא יכול לנסוע וזה מאד חם בחוץ וכיוצא בזה, אם כן, י"ל שזהו בעצם המקור שיש מצווה לעזור לישראל שהתקלקל המכונית שלו. ולמעשה, ברור שיש לעזור לישראל שהתקלקל המכונית שלו משום מצות ואהבת לרעך כמוך. וק"ל.

חיים<sup>22</sup> שהנכרי יכה את הסוס מכה רבה<sup>23</sup> להכריחו למשוך יותר מכחו וכשם שמצוה להציל בעלי חיים מצער שכבר נעשה להם אף אם נעשה על ידי אדם כגון פריקה כך מצוה להצילם מצער שהאדם עושה להם עכשיו כדין או שלא כדין).

אבל מצות טעינה אינה בבהמת נכרי אלא משום איבה ואפילו המשא הוא של ישראל כיון שהבהמה של נכרי ועליו מוטל להטעין אלא אם כן אינו שם. ובבהמת ישראל חייב לטעון עמו אפילו המשא הוא של נכרי:

ט. והואיל והנכרי אינו במצות טעינה ופריקה אלא משום צער בעלי חיים בלבד מצוה לפרוק עמו ורשאי ליטול שכר על זה א"כ מהו שאמרה תורה כי תראה חמור שונאך וגו' לא בשונא נכרי אמרה תורה אלא בשונא ישראל.

והיאך יהי' ישראל שונא לישראל והתורה אמרה לא תשנא את אחיך בלבבך אמרו חכמים כגון שראהו לבדו שעבר עבירה והתרה בו ולא חזר ואינו רשאי לילך לבית דין יחידי להעיד עליו שיקבל ענשו הרי מצוה לשנאתו עד שיעשה תשובה וישוב מרשעתו. ואף על פי שעדיין לא עשה תשובה מצוה לפרוק ולטעון עמו כמו להחזיר אבידתו הואיל ועבר לתיאבון:

י. הפוגע בשנים אחד רובץ תחת המשא ואחד פרק המשא ולא מצא מי שיטעון

#### 22) אם יש מצוה להציל נכרי ולא לצער אותו משום צער בעלי חיים

ראה בספר נפש כל חי סימן ד' סוף ס"ק טו שדייק מכאן שסובר אדה"ז שאין מצוה להציל את הגוי מצער משום צער בעלי חיים, רק להציל את הסוס שלו משום צער בעלי חיים כי רק בישראל יש צער בעלי חיים ולא בעכו"ם. ועיי"ש.. מיהו אין מכאן ראי' גמורה כי כאן מדובר במקרה שאין צער ממשי לגוי מזה שהוא תקוע ואינו יכול למשוך לבדו ורק שהוא צריך עזרה, אך במקרה שהגוי נפל מההר וכדומה ויש לו צער ממשי, אין ראי' מכאן שאין מצווה להציל את הגוי משום צער בעלי חיים. וק"ל.

#### 23) גוי אינו מצווה על מצות צער בעלי חיים

מכאן משמע קצת שסובר אדה"ז שגוי אינו מצווה על צער בעלי חיים ולכן יכול להכות הסוס שלו מכות רבות כדי להכריחו ללכת יותר מכוהו. וכן כתב באשל אברהם [אורח חיים סימן ש"ה על מגן אברהם ס"ק יג] שגם אם צער בעלי חיים דאורייתא, מכל מקום אין בן נח מצווה על צער בעלי חיים, דאין זה בכלל ז' מצוות בני נח. וכל זה דלא כמשמעות הספר חסידים סימן תרסו שהטעם שבלעם [הגוי] הרשע נהרג בחרב הוא כי עבר על איסור צער בעלי חיים כשהכה את אתונו וכנגד שאמר "לו יש חרב בידי כי עתה הרגתיך".

[וראה בשו"ת תולדות יעקב יו"ד סימן לג] שרצה לתלות הדין אם יש איסור לבן נח לצער בעלי חיים עם טעם האיסור לבן נח לאכול מאבר מן החי [שהוא אחד מה ז' מצוות תבני נח] שאם נאמר שבני נח מצווים על צער בעלי חיים, טעם איסור אכילת אבר מן החי הוא משום צער בעלי חיים ולכן מוכח שגם גוים מצווים על צער בעלי חיים. עיי"ש.

וצריך לומר שלדעת אדה"ז ואשל אברהם שאין הגוי מצווה על איסור צער בעלי חיים, שהאיסור של אבר מן החי הוא רק איסור מיוחד לאכול אבר מן החי ולא איסור כולל לכל הדין של צער בעלי חיים, ולכן אין הגוי מוזהר על זה. וק"ל.

[ומה שנתבאר לעיל שלדעת אדה"ז שצער בעלי חיים הוא גם עשה וגם לא תעשה, שיהי' אסור לישראל לומר לגוי לצער בעלי חיים, זהו רק איסור על הישראל של אמירה לעכו"ם, אך הגוי עצמו אינו מוזהר על זה].

עמו מצוה לפרוק בתחלה משום צער בעלי חיים ואחר כך טוען. במה דברים אמורים כשהיו שניהם אוהביו או שניהם שונאיו אבל אם אחד אוהב ואחד שונא מצוה לטעון עם השונא תחלה כדי לכופף את יצרו הרע<sup>24</sup> אם שונאו מחמת שחטא כנגדו (כדבר שבממון) שהשנאה היא שלא כדת שנאמר לא תטור את בני עמך ואהבת וגו' אבל אם שונאו כדת מפני שראהו עובר עבירה (או שחטא כנגדו וציערו צער הגוף<sup>25</sup> שאינו צריך להסיר השנאה מלבו ולמחול לו עד שיבקש ממנו מחילה כמו שנתבאר באו"ח סי' קנ"ו) , הרי האוהב קודם לו:

יא. בצדק תשפוט עמיתך מה תלמוד לומר והלא כבר נאמר צדק צדק תרדוף אלא אחד לדין ואחד לפשרה שתהא בצדק במקום שאין דין. כיצד שתי ספינות העוברות זו כנגד זו ופגעו זו בזו אם שתיהן עוברות בבת אחת שתיהן טובעות אם בזו אחר זו עוברות וצריכה אחת מהן לחזור לאחורי' למקום רחב. וכן שני גמלים העולים מעלות גבוהות ופגעו זה בזה בראש ההר אם עוברים שניהם בבת אחת שניהם נופלים ואם בזה אחר זה עולים וצריך אחד מהם לחזור לאחוריו. כיצד הם עושים אם אחת מהן טעונה ואחת אינה טעונה תדחה שאינה טעונה מן הטעונה. ואם אחת מהן קרובה לנטות שבמעט שתחזור לאחורי' ימצא מקום לחבירתה לעבור ואחת מהן רחוקה לנטות תדחה הקרובה מפני הרחוקה.

היו שתיהן טעונות או שתיהן רחוקות או קרובות הטל פשרה ביניהם והם מעלים שכר זה לזה מי שיחזור לאחוריו:

24) הטעם שמקדימים לעזור את השונא אינו משום מצות עשה של ואהבת לרעה כמוך אדה"ז כותב שהטעם שמקדימים לעזור לשונא הוא כדי לכופף את יצרו כלומר שיפסיק לשונא אותו שלא כדין ולא יעבור על לא תשנא את אחיך בלבבך [או לא תקום ולא תטור].

והטעם שלא כתב שמקדימים לעזור את השונא משום מצוות ואהבת לרעה כמוך כי גם בפריקת האוהב יש משום מצות ואהבת לרעה כמוך ונמצא ששניהם שקולים כאחד מצד העשה של מצות ואהבת לרעה כמוך. ויש להוסיף בזה, שמכיוון שנתבאר לעיל שאדה"ז סובר שצער בעלי חיים הוא מצות עשה מן התורה, וכן ראה לעיל שנלמד ממצות פריקה, אם כן ברור שמצות עשה של ואהבת לרעה כמוך אינו דוחה מצות עשה של צער בעלי חיים כי אין עשה דוחה עשה. ועיין עוד בחידושי רבי עקיבא איגר בבא מציעא לב,ב שכתב להסביר מדוע מותר לפרוק יין נסך מבהמה אף שמשתכר באיסורי הנאה, היות ו"עשה של צער בעלי חיים דוחה לא תעשה של משתכר באיסורי הנאה" עיי"ש. וק"ל.

25) אם מותר לשונא מי שציערו צער הגוף

ראה בספר אמרי יעקב בביאורים שהקשה על דברי אדמו"ר הזקן כאן. ורצה לומר שגם אדה"ז רק כתב הדין של "ציערו צער הגוף" בסוגריים ובאמת מסתפק בדין זה ולכן למעשה יש להחמיר שרק במי שעבר עבירה בן אדם למקום, יכול לשנאותו, אך מי שציערו צער הגוף, אין לשנאותו. ועיי"ש. והנה באמת שגם לעיל בסעיף ט כשאדה"ז שואל "והאיך יהי' ישראל שונא לישראל", הי' לאדה"ז לתרץ [גם] כמו שכתב כאן בסוגריים – כגון שציערו צער הגוף. ומדלא כתב כן, משמע שאין זה דבר פשוט אצלו ולכן רק כתב שם המקרה שראה אותו עובר עבירה וכמ"ש האמרי יעקב. וק"ל.

יב. בני חבורה שנתחברו ליסע יחד בדרך ואירע שרגלי חמור אחד מהן רעועות ואינו יכול ללכת מהר כשאר חמורים אין בני חבורה רשאים ליפרד עם חמוריהם ולהניח את זה לבדו בדרך אבל אם נפל חמורו ואינו יכול לילך כלל רשאים ליפרד ממנו ואינם צריכים להתעכב בשבילו יותר מדאי.

וכן בני חבורה שנתחברו ליסע בעגלות הרבה ואירע איזה קלקול לאחד מהם וצריך לשהות מעט לתקן עגלתו אין חביריו רשאים ליפרד ממנו אלא אם כן צריך להתעכב הרבה יותר מדאי:

יג. וכשמגיעים למקום צר שאי אפשר להם לעבור ב' חמורים זה בצד זה וצריך אחד מהם לעמוד במקומו עד שיעבור השני תחלה ואז ילך אחריו מי מהם יעמוד הי' אחד טעון ואחד ריקן יעמוד הריקן היו שניהם טעונים או שניהם ריקנים יעשו פשרה שזה יעמוד פעם אחד וזה פעם אחד (וכן בשתי עגלות ההולכות זו אחר זו וכל אחת רוצה ליסע באחרונה יעשו פשרה זו).

ועל כל כיוצא בזה נאמר בצדק תשפוט עמיתך:

## ביאור אדה"ז כשיטת רש"י

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

איתא באגרת הקדש סי' כ'<sup>26</sup>: "מחיצוניות הכלים די"ס דאצי' שהן אלוקות נבראו ההיכלות דאצילות . . וגם גופות המלאכים דאצי' שהן בחי' יש וכמ"ש<sup>27</sup> ובמלאכיו ישים תהלה". היינו שמפרש הפסוק כרש"י ולא כהמצודות. עיי"ש.

וממשיך: "אך נשמות המלאכים שיצאו מזיווג הנשיקין, וכן נשמות האדם שיצאו מזיווג דו"נ דאצי' קודם שירדו לבי"ע, אינן בכלל יש ודבר בפ"ע . . ואף גם לאחר שירדו הנר"נ דאצי' לעולם הזה לצדיקים הראשונים אפשר שלא נשתנה מהותן להיות דבר נפרד מאלוקות, ולכן היו מסתלקות כשרצו לחטוא בטרם יחטאו".

הנה נראה שמרמז בזה להנאמר לפני הפסוק "ובמלאכיו ישים תהלה" (הנ"ל לעיל בסמוך ביחס לגופות המלאכים) "הן בעבדיו לא יאמין" ופירש"י: "הן בעבדיו הצדיקים לא יאמין שלא יחטאו לו ומסלקם מן העולם לפני זמנם", ומבאר בזה אדה"ז שהיינו כשרוצים לחטוא, שמסלקם לפני זמנם בטרם יחטאו ודוק. וגם ברישא דקרא מפרש כרש"י ולא כהמצודות. עיי"ש.

שוב ראיתי שהרה"ג וכו' עמנואל שוחט ז"ל בתרגומו האנגלי על אגרת הקדש מציינ לדברי רש"י האלו אודות סילוקן של צדיקים וראה שם עוד.

(26) קל, א.  
(27) איוב ד, יח.

## ביאור עניין ומעלת נטילת ד' המינים באור החסידות

הת' שניאור זלמן שי' פרקש  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

בעשרות מאמרי חסידות אצל רבותינו נשיאנו נשאלת השאלה הידועה מדוע נצרך דווקא ד' המינים הללו לצורך המצווה הזו בט"ו בתשרי, אתרוג, לולב, הדס וערבה?

בתורת הקבלה והחסידות מבארים בפרטות את מעלתו של כל אחד מד' המינים שדווקא בד' מינים אלו ישנם תכונות ומעלות מיוחדות בשונה משאר הפירות והצמחים.

בכל ד' מינים אלו ישנו דבר משותף שאין בשאר הצמחים – עניין האחדות<sup>28</sup>.

**אתרוג:** באתרוג יש עניין מיוחד במינו שכל הגידול שלו סובל את כל ו' תפוקות השנה. ויותר מכך דווקא מכל עונות השנה הוא גדל בנוגע לו' תקופות השנה כתיב בפרשת נח: <sup>29</sup> "עד כל ימי הארץ זרע וקציר וקר וחום וקיץ וחורף ויום ולילה לא ישבותו":

רש"י מסביר: ו' עיתים הללו שני חודשים לכל אחד ואחד, כמו ששנינו, חצי תשרי ומרחשון וחצי כסלו זרע, חצי כסלו וטבת וחצי שבט (קור) [חורף] וכו'. קור. קשה מחורף: וחורף. עת זרע שעורים וקטנית החריפין להתבשל מהר. קציר. חצי ניסן ואייר וחצי סיון. קיץ. חצי סיון תמוז וחצי אב, הוא זמן לקיטת התאנים וזמן שמייבשים אותן בשדות, ושמו 'קיץ'... וחום. הוא סוף ימות החמה, חצי אב ואלול וחצי תשרי, שהעולם חם ביותר.. [זרע. זמן הזריעה של התבואה ושאו מתחילה עונת הגשמים]. את כל תקופות ועונות השנה הללו סובל האתרוג ודווקא מהם הוא גדל.

ומבואר במאמר ד"ה "ולקחתם לכם" תשמ"ד<sup>30</sup> שעניין האחדות המצוי' בד' מינים ובפרט באתרוג מתקשר לסוכה דווקא. כי הסוכה מורה על עניין האחדות ולכן נוהגים

28) הובא במאמר ד"ה ולקחתם לכם תשמ"ד וכן בסידור עם דא"ח, שער לולב, עמוד 522 ואילך. ועוד.

29) נח, ח, כב:

30) וראה הערה 1.



לברך על הד' מינים דווקא בסוכה, כי סוכה הוא עניין ה'מקיף', שמקפת את כל ענייני האדם (שהאדם נכנס לסוכה, אזי מרגלו ועד ראשו - שכולל את כל הדרגות שבאדם המעליון ביותר ועד התחתון ביותר - כלולים כולם בסוכה אחת ממש! והיהודי בגופו נמצא שם בשלימות, שזה מורה על עניין האחדות. ויותר מכך שזה גם מקיף את מלבושיו, את שולחנו ואת כליו ומאכליו של האדם וכו' - שזהו מורה על עניין "מקיף דמקיף") וראה בארוכה שם במאמר שמבאר את עניין האחדות ועניין המקיף דסוכה וכו'.

בסידור עם דא"ח מבאר: מיוחדותו של האתרוג (בשונה משאר הצמחים והפירות) בכך שהוא סובל וגדל מכל תקופות השנה ומצבי מזג האוויר השונים. ובשל כך נקרא הוא "פרי עץ הדר" - מפני שדר באילנו משנה לשנה.

ובכדי להבין את מעלתו המיוחדת של האתרוג מקדים אדה"ז ומבאר בכללות את סיבת ועניין התחלקות הנבראים לפריטים שונים ומשונים, כפי שנראה במציאות העולם שכל נברא הן הדומם, הצומח, החי ובפרט המדבר שונים לגמרי אחד מן השני. 'אין כל בריאה דומה לחברתה'.

בפרטות נראה זה בבני-האדם, שאין כל הדעות שוות והן כל המידות שוות, יש כאלה מבחינת גבורה ויש מבחינת חסד, יש רחמן ויש אכזר, כעסן וביישן וכו'. אותו הדבר נראה גם במצחים; ישנם פירות חמוצים ויש מתוקים, יש צמחים המרפאים את האדם ויש חלילה ממיתים וכו'.

וביותר מכך אף במלאכים ובנשמות בעולמות העליונים יש התחלקות לפרטים רבים. וזאת מפני ששורשם של כל הנבראים (הן הגשמיים והן הרוחניים) מגיע מהספירות העליונות. ובכללות כל הבריאה כלולה מהשפעת החסדים והגבורות יחדיו אלא שבכל אחד זה נמצא מיוזג שונה והיות שכל ספירה מתחלקת לרבבות מדרגות ובחינות שונות ולכן נראה לעין כיצד יש רבבות נבראים שונים ומיוחדים לפרטים רבים.

הנה נראה שבסה"כ כללות הבריאה מורכבת מהשפעת החסדים והגבורות, כמו"כ בזריעה וגידול הצמחים והפירות, ישנם הגדלים דווקא מן חום ואנרגית השמש ויש שגדלים דווקא מהשפעת וקור הלבנה ונמצא שלאילו חום השמש מזיק ומקלקל ולאילו דווקא הקור של הלילה מזיק ומקלקל. ("ממגד תבואות שמש וממגד גרש ירחים") ובכללות יותר יש פירות וירקות הגדלים דווקא בעונת הקיץ ובחורף כלל לא צומחים וכן להפך. וזהו בכללות כל שאר הפירות והירקות אך האתרוג שונה מכל הנבראים! (לא רק מהצומח אלא בכלל מכל הדצח"מ וכפי שיוסבר להלן); האתרוג סובל את כל תקופות עם כל שינוייהם! ולא רק בכך הוא מצטיין, אלא שדווקא בדרך זו הוא גדל ובשל! הן מחום הקיץ והן מהקור שבחורף, הן מהיום והן מהלילה.. וזהו

טבע גידולו של הפרי ולכן בהכרח לומר ששורשו של האתרוג נעלה בהרבה משאר הצמחים והנבראים, שהוא עולה על כולנה במדרגתו שלמעלה מבחינת חסד וגבורה (כללות הבריאה) והוא כולל את שניהם. וזוהי בחינת מלכות. ולכן שורש הראשון של האתרוג הוא מעולם האצילות שסובלת את כל ההפכים וזוהו מלכות דאצילות.

וכפי שאדמוה"ז מתמצת זאת: "פרי עץ הדר" הוא בחינת ז"א דאצילות, כמ"ש: "כי האדם עץ השדה". ו"הדר" הוא יסוד ובחינת המלכות גדל בו ונכללת עמו וזהו ש"דר באילנו" = שמקבל משינויי צמיחה בקור וחום משנה לשנה.

וצריך להבין מדוע בכלל מתאפיין התארוג בתכונות מיוחדת אלה שדווקא פרי זה ביכולתו לסבול את כל תקופות השנה?

אם נאמר שזהו מפני שכולל בתוכו ב' ההפכים וכולל הוא את חסד וגבורה יחדיו נשאל א"כ והרי זהו טבע כל הבריאה כולה שמורכבת מחסד וגבורה ובכל פרט במיזוג המיוחד לו! וזהו שורש הבריאה בעשר ספירות שנכללות בעיקר בחסד וגבורה. ובזה גופא נראה שעולם עצמו מתנהל באופן של התחלקות ומצביפ שונים כמו קור וחום שלכל אחד יש את תקפותו. במה זכה האתרוג שיש אצלו שוני והתכללות מיוחדת שאין כלל בכל בריאה, בדצח"מ?! שהוא עצמו סובל בו זמנית מצבים ותקופות שונים והפוכים.

התירוץ על זה מקדים אדה"ז ומבאר, עד"מ כמו ששני שרים מנגדים שמגיעים לפני המלך, אזי דעתם המנוגדת מתבטלת ושומעים ומצייתים לדעת המלך בביטול גמור ומסכימים כאחד לכל הנאמר. וזאת על אף שדעותיהם שונות, אך היות ונמצאים לפני המלך יתבטלו במציאותם ויתכללו יחד ויתחברו לדעה אחת. וזהו עניין ש'סובל' דווקא את דעת חברו! לא שמבטל את דעתו בפני חברו, אלא ש'סובל' את דעת היפוכו, דהיינו שדעתו בשלו ובמהותו נשארת וכן דעת השר השני, אלא שלפני המלך מתכללים שניהם יחד לדעה אחת בביטול גמור מפני אימת המלך ורוממותו שמאירה עליהם ונעלה מהם בהרבה.

וכן הוא למעלה בעולם הבריאה, במיכאל (שר של מים) וגבריאל (שר של אש) שאינם מכבין זה את זה, כמ"ש "עושה שלום במרומיו" - בין מיכאל לגבריאל. וזאת מפני שמאיר עליהם בחינת 'מלכות' דבריאה. ועד"ז גם בבחינת חסד וגבורה שבעולם האצילות, הם מתכללים יחד ממש (על אף היותם ב' הפכים) מפני הארת אור א"ס שבקו שזוהי הארה נעלית בהרבה מכפי המידה שנמדד בהמשכת האורות והכלים דעשר ספירות ועי"ז הם מתכללים ונעשים לאחדים ממש. וזהו "כגוונא דאינון מתייחדין לעילא..". (וזאת ע"י אור שם מ"ה דחכמה שעניינו הוא ביטול ופועל זאת אצלם) ולכן נמצא שיש אור עליון יותר שהוא כולל את כל ההפכים וע"י הארתו מתכללים כל ההפכים וכמו"כ יש גם למטה וזהו בבחינת האתרוג. (וראה בארוכה שם

בביאור ושייכות ליעקב אבינו שהוא מבחינת התפארת שכולל חסד וגבורה במיזוג השווה ולכן על ידו נפעלת האחדות הפשוטה בשלימות כי הוא למעלה משניהם וזהו שאמרו השבטים ליעקב אבינו "כשם שאין בליבך אחד כך אין בליבנו אלא אחד" ונקרא "שלימו דאהבן" וכו'..)

**לולב:** צריך שיהי' כפות. ("כפת" חסר וא"ו) דהיינו שבעצם העלים הם נפרדים ולאחר זמן הן נעשים נפרדים לגמרי וכל אחד נעשה ענף עץ עבות. אך עם כל זה הם דבוקים ומאוחדים, העלים כפותים ודבוקים יחדיו ויותר מזה, שב"כפות" גופא העלים עצמם הם כפולים (כל עלה הוא ב' עלים) = עניין האחדות!

עניין מיוחד יש בלולב, הלולב גדל בעץ הדקל - עץ התמרים. ומצינו דבר מיוחד בגידול אילן הדלק המובדל לגמרי משאר האילנות. כל ענפי האילנות גדלים באופן מופרד אחד מן השני, כל ענף נוטה לצידו הוא, זה לימין וזה לשמאל, זה למטה וזה למעלה ובאלכסון וכו', ומכל ענף נפרדים עוד ענף בחוסר סדר וצורה ובכך נוצר האילן המכוסה בעלים. ולעולם לא יתכן מצב בו הענפים של אותו האילן יתחברו יחדיו ויהיו לאחדים. וזאת מפני שכך שורשם למעלה במקורן.

אך אילן התמר גדל באחוה ואחדות נפלא, מתחיל בכך בכל גידולו של העץ נכלל בתחילה בלולב עצמו, הלולב כולל בו את כל ענפי העץ בשלימות ולאחר זמן נפתחים ומתגדלים הענפים ובכך נוצר עץ הדלק כשהוא פורס ענפיו. ונמצא שכל גידול הענפים הם באחדות נפלאה ועד שבתחילה דבוקים העלים אחד אל השני ממש (כידוע שכל עלה כפול הוא!) ומיוחדים כגוף אחד. ולכן נקרא הוא 'לולב' - לו לב - היות וכולם גדלים לצד אחד בלי נטי' לימין ולשמאל וכל הענפים כלולים בשידרתו של הלולב, שמגדל העלים כלפי מעלה ומדבקים יחדיו בלתי מתפרדים. וזה מראה לנו על אחדות נפלאה שאין כמותה! (הרי ידוע שעניין של פירוד תמיד נמשל על ענפי העצים, כפי שנראה בפועל ששיא הפירוד נראה בענפים וכמאמר: "ענפין מתפרדין" וד"ל).

**הדס:** בהדס נמצא שכל שלושה עלים נמצאים בשורה אחת ע"ג הענף<sup>31</sup>: "תלתא בחד קינא" (שלושה בקנה אחד). יוצא שעל אף ששלושה זהו עניין של רבים (דרבים נקרא שלושה) בכל זאת זהו ב"חד קינא" - בקנה אחד!

בסידור עם דא"ח מבאר: ההדס נקרא "ענף עץ עבות" [שעל אף שהוא "עבות" - לשון רבים, בכל זאת זהו "ענף" - לשון יחיד. המורה על אחדות]. המיוחדות בהדס הוא כפי שאומרים רז"ל "שענפיו חופין את עציו" שדווקא הכשרות של ההדס מתבאטת

31) אולי אפשר לדייק בלשון: "תלתא בחד קינא" - ששלושת העלים דווקא צמודים וקרובים אחד לשני ממש ונמצאים בשורה אחת בשווה ובהיקף מלא ע"ג הענף ובוה מודגש ביותר את עניין האחדות והשלמות בשונה משאר הצמחים.

בכך שדווקא "תלתא בחד קינא" וכפי שנראה, שהעלה האמצעי עולה ומכסה על ב' העלים מפני שצפופים הם ומאוחדים, שמורה על היחוד והחיבור.

נוסף על כך רז"ל אומרים שהדס זה יעקב. דיעקב פעל את עניין האחדות גם בשבטים, בעניין שמע ישראל, שהיתה מטתו שלמה וכו'.. ועוד שדווקא אצל יעקב יש את עניין האחדות והשלימות לא כאברהם שיצא ממנו ולא כיצחק שיצא ממנו וכו'...

**ערבה:** הערבות גדלים בצפיפות בגדות הנהר אך עם כל זה הם גדלים באחוה ואחדות, הם גדלים בכמויות גדולות ("ערבי נחל" – ערבי לשון רבים) בגמרא במסכת שבת חז"ל קוראים לערבה "אחווינא", על שם שגדלים באחוה. (הגמרא<sup>32</sup> מביאה מחלוקת אמוראים בפירוש הפסוק המובא בירמי' לו, כב: "והאח לפניו מבערת". שואלת הגמרא: מאי אח? אמר רב: אחוונא = ערבה. ושמואל אמר: עצים שנדלקו באחוונא = שנדלקו באחוה, כלומר במדורה, והעצים צפופים ודבוקים יחדיו וכתוצאה מכך נדלקת האש ונאחזת בעצים. רש"י אומר: אחוונא: ערבה: באחוה: כל העצים נדלקין זה מזה הקטן מדליק הגדול. יותר מכך הגמרא בהמשך מוכיחה שאחוונא פירושו ערבות: "ההוא דאמר להו" = אדם אחד אמר לאלה שהיו עימו: "מאן בעי אחוונא" = מי רוצה אחוונא? "אשתכח ערבתא" = ונמצא שהוא מוכר ערבות).

וא"כ אנו רואים שכל ד' מינים אלו מורים על אחדות וחיבור, הפוך לגמרי מעניין הפירוד. וזאת בכדי לעורר למעלה, בעולמות העליונים את עניין האחדות ויחוד העליון בעשר ספירות דאצילות שיומשך בעולמות ביראה, יצירה, עשי' ממש. וזה נפעל ע"י הנענועים בכל הד' מינים יחדיו כשמאחד את כולם יחדיו בהיקף אחד (ע"י הטבעות ובב' ידיו) ומנענע את הד' מינים לששה הקצוות, מזרח, מערב וכו', וכך ע"י הלולב הוא מחבר ומאחד בחינת ה"וא"ו קצוות העליונים" הנקראים "לב". וזהו לולב – "לו לב"<sup>33</sup>.

## ב

### ביאור עניין המשכת הדעת בחזה דנוקבא בז"א הנעשה ע"י נטילת והנענועים בד' המינים

מובא בקבלה<sup>34</sup> ומבואר באורכה בחסידות<sup>35</sup> שע"י נטילת הד' מינים ממשיכים

(325) שבת כ, א:

(33) אולי אפשר להאיר ולדייק בדרך אפשר במילה "לולב" כפי שזה נחלק לב' תיבות: "לו-לב". שב"לוי נרמז המשכת ואחדות הוא"ו קצוות באות וא"ו. וה"למ"ד" מרמז על העשר ספירות באופן שכל ספירה כלולה מעשר - 30. וזהו ל"ו-לב. "לב" – מורה על הוא"ו קצוות העליונים. (כפי שאומר בפנים).

(34) מ"ח מסכת ימי מצווה וסוכה פ"ה מ"ג.

(35) סידור (עם דא"ח) רסג, ג ואילך. המשך וככה תרל"ז. פפ"ד ואילך. המשך תרס"ו ע' לב. ועוד.

בחי' הדעת בנוקבא דז"א העומדת בחזה דז"א, ובלשון חסידות; שע"י הד' מינים ממשיכים 'דעת עליון'<sup>36</sup>. וכל זה דווקא לאחר העובדה של חודש אלול ור"ה ועשרת ימי תשובה ויום הכיפורים. ע"י שהיהודי התייגע בכל חודש אלול וע"י עבודתו פעל בעצמו קירוב לאלוקות, ואח"כ בר"ה ועשרת ימי תשובה עד יום כיפור נעילה היתה ההמשכה מלמעלה שפועלת עוד תוספת קירוב וכו'. דבעשרת ימי תשובה כתיב: "דרשו הוי' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב", הנה אחר שהי' ב"המצאו" ו"בהיותו קרוב", הנה אחרי זה ישנו המצווה ד"ולקחתם לכם" להמשיך דעת עליון. דעניין ה'דעת' הוא אשר הקירוב שלו לאלוקות אינו מצד האמונה בלבד, וגם לא מצד ההשגה בלבד, כי אם שהוא קשור עם אלוקות, וזה בא אחרי העבודה דחודש אלול ועשרת ימי תשובה, שב'דעת עליון' גופא יש כמה מדריגות, ולכן הנה אחרי ההמשכה שבחודש אלול ועשרת ימי תשובה, הנה ע"י נטילת ד' מינים ממשיכים בחינה נעלית ביותר.

ובפרטיות יותר נקדים: ע"י כל מצווה ומצווה שיהודי מקיים, ממשיך הוא המשכה וגילוי אלוקות מהמידות דז"א בעולם הזה הגשמי. לדוגמה במצוות 'ציצת' ממשיכים אהבה ויראה בפנימיות. במצוות 'תפילין' פועלים המשכת ה'מוחין', חכמה ובינה דקדושה על האדם שזהו עניין דתורה שבכתב ותורה שבע"פ וכהנה רבות.

ע"י מצוות ד' מינים ממשיכים אנו את ה'דעת העליון' בפנימיות. בחינת הדעת מהו?<sup>37</sup> "הנה הדעת הוא מלשון והאדם ידע את חווה והוא לשון התקשרות והתחברות שמקשר דעתו בקשר אמיץ וחזק מאוד ויתקע מחשבתו בחוזק בגדולת א"ס ב"ה ואינו מסיח דעתו.."

המשכת הדעת פועלת אצל יהודי הרכה והרגשה באלוקות, הרגשה מוחשית ממש בגשמיות ע"ד שכביכול רואה את ההמשכה האלוקית שהמשיך בגשמיות ממש! זה נפעל ע"י שמקשר את דעתו בחוזק בגדולת א"ס ב"ה, ומתבונן בגדולת ה' באופן שמתחבר ומתאחד עם המושכל והמצווה עד שזה פועל על רגשותיו הגשמיים.

וכך ע"י נטילת ד' מינים והנענועים ממשיכים את ה'דעת דחזה דנוקבא' המורה על ספירת המלוכות<sup>38</sup> הנמצאת בחזה דז"א, (שהיא הספירה האחרונה, אך כוללת בתוכה את כל הספירות שמעלי' והיא מעבירה ע"י הפרסה חיות אלוקית בעולמות בי"ע) והיא פועלת רגשות בלב הגשמי של האדם הנמצא בחזהו ובכך נפעלת ביהודי אהבה ויראת השם בפנימיות ממש. ועד כדי שזה יבוא אצלו בהתגלות. וזהו עניינו של ה'דעת'. ולכן כדי שזה יפעל את פועלתו נצרך דווקא בעת הנענועים

(36) מתוך מאמר ד"ה "ולקחתם לכם" תשט"ז בתחילתו.

(37) תניא פרק ג' בסופו.

(38) מלכות [נוקבא] היא ה'לב' של הספירות (מקומה של ספירת המלכות הוא ב'חזה דז"א', החלק האמצעי של המידות) וכוללת את כולם בתוכה ולכן ממשיכים את ה'דעת' בתוך הלב, שיכנס לפנימיות הלב ויבוא אצל היהודי בהרגש הלב ממש וזה פועל אצל היהודי בשלימות את 'אהבת ויראת השם'.

להצמיד בגשמיות את כל הד' מינים אל חזה האדם, צמוד למשכן הלב. בגשמיות ממש!

במאמר ד"ה "ולקחתם לכם"<sup>39</sup> מסביר הרבי הרי"צ שכל עניין קיום תורה ומצוות צריכים להעשות באופן של המשכה דווקא בעניינים גשמיים. שדווקא ע"י פועלים המשכת אור א"ס ב"ה בעולם ופועלים דירה לו ית' בתחתונים. ובלשון הק':

"ועפ"ז יובן מה שכתוב ולקחתם לכם ביום הראשון, דהמצוות נתלבשו בדברים גשמיים שהגשם יהי' כלי לאלקות, ובדרך פירוש במצוות לולב ומיניו שהם מורים על היחוד, דאתרוג הוא ר"ת אל תביאני רגל גאווה, והיינו להיות בחי' ביטול היפך גסה"ר כנ"ל וכמו האתרוג הגשמי שסובל כמה הפכים ונק' פרי עץ הדר שדר באילנו משנה לשנה, ויש בשנה ד' תקופות קיץ וחורף כו', והוא סובל כל ההפכים, וזהו מורה על הביטול דמי שהוא בטל יכול לסבול היפוכו כו', וכן כל הד' מינים שבלולב יש בהם בחי' האחדות וכמו הלולב שהוא כפות שעליו מתאחדים זע"ז וכן הדס תלתא אחד קינא, וערבה נק' אחוינא שגדילים באחוה כו'.

וכ"ז הוא לפי שמאיר בהם בחי' אין האלקי יותר מבשארי צמחים, ולכו הם בבחי' ביטול ואחדות כו', וזהו"ע כוונת נטילת הלולב ומיניו והנענועים שהו"ע המשכת הדעת כנ"ל בשם המשנת חסידים, דענין הדעת הו"ע הכרה וההרגשה שירגיש את האור האלקי ולא ישכח על האלקות המהוהוה ומהוה את עולם כו'.

וכמו שנת"ל דסיבת הישות והפירוד הוא מפני ששוכח על הוי' ועי"ז העולם תופס מקום אצלו ונמשך אחריו כו"<sup>40</sup>, וזהו ג"כ סיבת הגסות והכעס להיותו בבחי'

(39) מאמר ד"ה "ולקחתם לכם" תרפ"ג (סה"מ תרפ"ג ס"ע קח).

(40) אולי כדאי להתעכב ולהביא את דברי כ"ק אדמו"ר הרי"צ במאמר 'באתי לגני' ה'שית', אות י"ג שמרחיב ומבאר בהקשר לעניין: "...אשר כמו"כ ישנו גם בעבודה בכל או"א בבעלי עסקים ויושבי אהל, דבעלי עסקים הוא מה שחושב דכחי ועוצם ידי עשה לי את כל החיל הזה, דהגם שיוודע ומאמין שהוא הנותן לך כח לעשות חיל, וברכת הוי' היא תעשיר, ומזכיר ש"ש על כל דבר ודבר בעסקו, ומ"מ הנה חושב דכחו ועוצם ידו, היינו דחכמתו עמדה לו, ולזאת הנה בזמן העילוי, בכל העינים, יעוז בהוותו, שהוא מתגאה בעצם מהותו, ונדמה לו כי חכמתו עמדה לו, וכן להיפך בזמן הדוחק ח"ו הוא בנמיכת רוח ושפלות דשניהם אינם אמת, דמאחר דברכת הוי' היא תעשיר הרי צ"ל בהשוואה בהרגש נפשו, אלא דיש בו חסרון, דכמו"כ הוא ביושבי אהל, דהגם שלומד תורה ויודע שהוא תורת הוי' ובכ"ז הרי אפשר חלילה שבכח התורה אומר דבר הלכה שהוא היפך התורה, והוא כדוגמת בעלי העסקים דהגם דמאמין בהוי' באמונה פשוטה שהוא ית' הנותן כח לעשות חיל, וברכת הוי' היא תעשיר, ובכ"ז הנה כאשר עניניו מצליחים לבו זוחחה עליו ויתגאה בעצמו כו', וכאשר ח"ו דחוק לו ה"ז מעיק לו ביותר ושפל בעיני עצמו, דטעם הדבר הוא לפי דעצם יסוד העסק אינו כדבעי, דזה שמאמין דהוא ית' הנותן כח לעשות חיל, הוא רק אצלו באמונה פשוטה בלבד, אבל יסוד העסק והמו"מ אינו כדבעי להיות ע"פ התורה, ולכן היוצא מזה הוא כנ"ל. וכן הוא ביושבי אהל דהגם שלומד תורה ויודע שהוא תורת הוי', אבל עצם הלימוד וגוף הידיעה אינם כדבעי, והוא דכאשר לומד את התורה, והיינו בעת לימודו שוכח על נותן התורה, כ"א הוא אצלו ענין שכלי, ולהיותו אצלו שכלי בלבד, הנה אח"כ כשיוודע מה שלמד, הגם שיוודע שזהו תורת הוי', ובכ"ז הרי גם הוא שכלי, ולכן יכול ח"ו לומר דבר ולדייק ענין בשכלו מה שהוא היפך התורה, והיינו דכללות הענין דהגם שמקבל חיות מאלקות ממש, ומ"מ יכול להיות ח"ו היפך האלקות, והוא לפי שהאור בא בריבוי צמצומים העלמות והסתרים ביותר, דזהו"ע הטבע לשון טובעו בים סוף, שהאור הוא מוטבע בהסתרה וההעלם ביותר, שבא מריבוי ההשתלשלות האור, שמשתלשל ממדריגה למדריגה עד המדרי' היותר אחרונות."

ישות כו' כנ"ל, אבל ענין המשכת הדעת שירגיש את האור האלקי שהוא הוא המהווה ומחי' את העולם והוא העיקר כו' כנ"ל, ובפרט בבחי' היחוד דהוי' אחד שזהו בחי' ד"ע, והוא ההכרה וההרגשה איך שעצמות הוי' ממש מאיר בעולמות וממילא הם בבחי' ביטול במציאות ממש כו'.

וזהו"ע מצות נטילת הלולב ומיניו והנענועים שהוא שיוקבע יחוד הנ"ל בנפשו ובחר ה' בהד' מינים אלו דוקא לפי שבהם נמצא בחי' הביטול וההתכללות שמאיר בהם בחי' האין כו', ולקחתם לכם כו' פרי עץ הדר וכפות תמרים כו' ד' מינים אלו דוקא שע"ז יוקבע בנפשו בחי' היחוד דיחו"ע גם בהעבודה דיחו"ת, וזהו ולקחתם לכם ביום הראשון, שע"י העבודה כדבעי דגם היש הגשמי יהי' כלי לאלקות ממש הנה עי"ז ולקחתם לכם שתהא לקיחה ביד כאו"א דכל אחד מישראל יכול להגיע לזה לפי שמצות הרי אין בהם חילוקים כלל, דבזה כל ישראל שווים ועי"ז ממשיכים גם בחי' ביום הראשון שהוא בחי' הפנימי' והעצמות למטה ממש.

לסיכום: ע"י נטילת הד' מינים ונענועיו נפעל אצל היהודי גילוי אלוקות ממש בהרגש הלב, שפועל אצלו 'אהבה ויראה' לכל ציווי התורה וקיום המצוות והיהודי מקיים את התומ"צ בהתלהבות ובהתרגשות גדולה עד לאופן שכביכול רואה ומכיר את האלוקות שבכל מצווה ומצווה ומתקשר ומתחבר ומתאחד עימה באהבה ויראה אמיתיים.

# לזכות

משפחת סילברמן

לשפע ברכה והצלחה בכל המצטרך  
אושר ועושר בגשמיות ורוחניות

## לזכות ולרפו"ש

אורי בת אורלי

בתוך שאר חולי ישראל

ולזכות כל משפחת חרוש

קיבוץ געש



# לזכות

התלמידים השלוחים

לישי"ק תות"ל תורת אמת - שנת התשפ"ד

להצלחתם בשליחות הק'

בצורה שלמעלה ממדידה והגבלה באופן

החדור ב"להביא לימות המשיח"

וכפי שזה מוליך לקבלת פני משיח צדקנו





לזכות

כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח

מהרה יגלה אכי"ר

לזכות

כל העוסקים והמסייעים

בהוצאת קובץ זה לאור

יהי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד