

ספר

אוצר המלך
על הרמב"ם

- תדפיס (ה) -

ספר קרבנות

ספר קרבנות

הלכות קרבן פסח

[וראה לקמן פ"ח ה"א]

לשחוט פסח שני. לאכול פסח שני . .
בליל חמשה עשר לחודש השני

[ראה לעיל במנין המצוות מ"ע נח]

הפסח . . פסח שני

[ראה לקמן פ"ה ה"ז בהערה]

פרק א

הלכה א

מצות עשה לשחוט את הפסח בארבעה
עשר לחודש ניסן אחר הצות

הטעם שהדגיש הזמן המיוחד (וכן לעיל
במצוות. וראה לעיל במנין המצוות מ"ע נה) כתב
"לשחוט את הפסח בזמנו" הוא, כי זה
ששחיתת הפסח היא מצוה בפ"ע מאכילתו,
נלמד מזה גופא שמצות השחיטה באה
בתורה ביחד (ובשייכות) עם זמן המיוחד לה

המצוות

לשחוט את הפסח בזמן

[ראה לקמן פ"א ה"א]

לאכול בשר הפסח על מצה ומרור
בליל חמשה עשר

להעיר, שכאן במצות האכילה הזכיר
בפרטיות "ליל חמשה עשר", ובמצות
השחיטה כתב רק "בזמנו". וי"ל בטעם
החילוק¹, די"ד ניסן הוי יו"ט רק בגלל
שחיתת הפסח שביום זה (ראה ערכין י, א תוד"ה
שמונה. ירושלמי רפ"ד דפסחים. לעיל הל' שביתת יום
טוב פ"ח הי"ז-יח), אבל מצ"ע אין לו מציאות
מיוחדת, בעוד ש"ליל חמשה עשר" בניסן
הוא מיוחד (ואדרבה – בעיקר) כיו"ט מצ"ע,
שהוא זמן יצי"מ (שמות יב, יב-יג. מב. דברים טז,
א), ומפני חשיבות הזמן הוא שישנו אז מצות
אכילת פסח (ועי"ז – שחיתת הפסח בי"ד
בניסן).

(לקו"ש חט"ז ע' 107 והערה 40)

1) כ"ה לכאורה הכוונה, שחילוק הלשונות המצויין
בהערה מבואר ע"פ החילוק (שבפנים השיחה) ביחס
שבין המצוות דשחיטה ואכילה וזמניהם.

(וע"ד שהוא באכילה (ראה לקמן פ"ח ה"א)).

"נתונים נתונים" מבנ"י (במדבר ג, ט, ח, טז).

(לקו"ש חט"ז ע' 105-106 והערה 27)

(לקו"ש ח"ז ע' 256-257 [אג"ק ח"ב ע' רסא])

הלכה ב

ומי שביטל מצוה זו בזדון ועבר יום ארבעה עשר ולא הקריב . . הרי זה חייב כרת

הלכה יד, טז

ותולין ומפשיטין את כולו . . הל ארבעה עשר להיות בשבת כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת

כתב דין כרת רק בשחיטת הפסח ולא באכילתו (לקמן פ"ח ה"א), ומבואר מלשונו דרך על שחיטתו ענוש כרת ולא על אכילתו, ואם הקריב ולא אכלו פטור מכרת. וכן מוכח מכמה מקומות בדברי הרמב"ם.

[ראה לעיל הל' בית הבחירה פ"ח ה"א-יב]

(לקו"ש חט"ז ע' 103 והערה 15)

פרק ב

הלכה ד

לא שתהיה חבורה כולה קטנים שאינן בני דעת

הלכה יא

וכל זמן שהן שוחטין ומקריבין קוראים הלויים את ההלל

במפרשים² הקשו מה מוסיף הרמב"ם בזה שהדגיש "שאינן בני דעת", שהוא פרט, ולא כתב הענין הכללי ד"לאו בני מיעבד מצוות נינהו" (ראה כתובות פו, א. ב"ב קעד, א. ערכין כב, א).

לכאורה צ"ב במ"ש שהלויים הם הקוראים את ההלל, דהרי בפסחים (צה, ב. ק"ז, א) אמרו, "אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ונוטלין את לולביהן ואין אומרים הלל". ומוכח שאי"ז עבודה של קרבן, אלא דין מיוחד, ומכיון שכן אינו שייך ללויים. ועוד, שמשמעות הלשון היא דכמו שבלולב אמרו גם ישראלים, כן צ"ל גם בפסח.

וי"ל דדוקא מצד התואר "שאינן בני דעת" מובן שלא שייך שיחול עליהם שום חיוב. משא"כ כשאומרים שהוא קטן סתם, הרי מצינו ענינים שאליהם שייך הקטן, כמבואר בגמ' (ראה גיטין נט, א) בנוגע למטלטלין וכיו"ב.

וי"ל: א) כיון דזה דין בקרבן הרי שייך כאן דיני לוייה. ב) הבריייתא לצדדין קתני, בלולב כאו"א אומר ובפסח – הלויים. וזה מתאים לענין המצוה, דבלולב שהיא מצוה שבגופו וכאו"א נוטל, הנה על כאו"א לומר את ההלל, משא"כ בשחיטת הפסח דאין שוחט אלא אחד בשליחות (קדושין מא, ב), לכן גם אמירת ההלל היא ע"י הלויים שהם

(שיחוי"ק תשל"ט ח"ב ע' 423 [ועי"פ סרט ההקלטה])

הלכה ח

אבל אינו שוחט על ידי בנו ובתו הגדולים ולא על ידי עבדו ושפחתו

2) לכאורה הכוונה לכס"מ כאן שהקשה עד"ז. וראה מל"מ לקמן הי"ג ד"ה וראיתי, ובאחרונים שצויינו בס' המפתח (פרנקל) כאן (כמה מהם צויינו בלקו"ש חכ"ו ע' 69 שוה"ג להערה 10). ועי"ש בהמשך השיחה

(הובא לקמן פ"ה ה"ז) ובאחרונים הנ"ל המסתעף מזה בדין שה לבית אבות.

העברים ולא על ידי אשתו אלא מדעתן

כתב במנ"ח (מצוה ה סק"ב), דמשמע מכאן דעת הרמב"ם דדין "שה לבית אבות" (שמות יב, ג) לאו דאורייתא, דאל"כ יביא אדם פסח על חבירו שלא מדעתו. ולהעיר, שלכמה דעות (קהלת יעקב (אלגזי), הובא ביד דוד פסחים פח, א) פסק הרמב"ם דשה לבית אבות הוי דאורייתא. אמנם אדה"ז – דבטח לא פליג על הרמב"ם – פסק (או"ח ס"י שמג ס"ח) דלאו דאורייתא (וראה לקמן פ"ה ה"ז).

(לקו"ש חכ"ו ע"י 69 והערה 10)

הלכה יד

נמנו עליו וחזרו אחרים ונמנו עליו ראשונים שיש להם כזית אוכלים ופטורים מעשות פסח שני ואחרונים שרבו עד שלא נמצא בו כזית לכל אחד אינן אוכלין וחייבים לעשות פסח שני

מכאן הוכיח ר' דניאל הבבלי (בס"י מעשה נסים ס"י ה) דאם אין אכילת הפסח לא שייך מצות קרבן פסח. ומכאן זה הקשה אמאי מנה הרמב"ם שחיתת הפסח ואכילתו בשתי מצוות. והר"א בן הרמב"ם תירץ בזה (שם), דחילוק המצוות הוא מכיון שהשחיטה תלויה בזמן אחד (יום י"ד) והאכילה בזמן אחר (ליל ט"ו). וגם, שחיתתה היא מצוה שיש בה כרת ואכילה אין בה כרת, דהרי אם הקריב הפסח בזמנו ולא אכלו בליל ט"ו, קיים מצות שחיתת הפסח ונפטר מכרת ומפסח שני.

ולפי"ז צ"ל דס"ל לר"א בן הרמב"ם שהדין דהאחרונים שרבו אינן אוכלין הוא דין בשחיטתו, דאם בעת שחיתתו אינם ראויים לאכול בו כזית לא חל מתחילה המינוי שלהם (וכידוע דעת הרמב"ם (לעיל

ה"ג) דאם אין כל אחד יכול לאכול כזית אן שוחטין, ולא כדעת רש"י (פסחים צא, א במשנה) לאכול כזית בין כולם), אבל האכילה בפועל לא מעכבא (ראה לקמן פ"ד ה"ב).

ור' דניאל הבבלי, או דלא ס"ל כן בדעת הרמב"ם (ראה בארוכה בביאור הרי"פ פערלא לרס"ג מ"ע מז), או דס"ל שגם עיכוב כזה (שהבפועל אינו מעכב) מורה שהיא מצוה אחת.³

(לקו"ש חט"ז ע"י 102-103 והערה 16 ושוה"ג (שם)

פרק ד

הלכה ב

בשר הפסח שננטמא ונודע לו קודם זריקה אף על פי שהאימורין טהורין לא יזרוק את הדם שאין הפסח בא אלא לאכילה ואם זרק לא הורצה

גם מכאן (ראה לעיל פ"ב הי"ד) הוכיח ר' דניאל הבבלי (בס"י מעשה נסים ס"י ה) דאם אין אכילת הפסח לא שייך מצות קרבן פסח, והקשה אמאי מנה הרמב"ם שחיתת הפסח ואכילתו בשתי מצוות.

ולר"א בן הרמב"ם דס"ל דשאני דין השחיטה מדין האכילה (ראה לעיל פ"ב הי"ד. פ"א ה"ב) צ"ל טעם הלכה זו, דנוסף לזה דבעינן שיהיה גברי דחזי לאכילה בשעת שחיטה וזריקה, בעינן שגם הבשר יהיה חזי לאכילה, אבל האכילה בפועל לא מעכבא.

ור' דניאל הבבלי, או דלא ס"ל כן בדעת הרמב"ם (ראה בארוכה בביאור הרי"פ פערלא לרס"ג מ"ע מז), או דס"ל שגם עיכוב כזה (שהבפועל אינו מעכב) מורה שהיא מצוה אחת.⁴

(לקו"ש חט"ז ע"י 102-103 והערה 16)

ולשלימות הענין ראה לקמן פ"ח ה"א. לעיל במנין המצוות מ"ע נח.

(4) ראה הערה הקודמת.

(3) ועיי"ש שבאמת מטעם זה הנה הביאור דר"א בן הרמב"ם צריך לביאור נוסף. וראה הערה 25 שם.

פרק ה

הלכה א

ושחיתת פסח זה מצות עשה בפני עצמו. . רגל בפני עצמו

ביאור חילוק הלשונות, ד"מצות עשה בפ"ע" מורה על החיוב גברא, ו"רגל בפ"ע" מורה על הזמן, שי"ד אייר הוא זמנו ו"מועדו" דהקרבת הפסח⁵ (ראה לקמן ה"ז).

(לקוי"ש ח"י"ח ע' 128 והערה 23)

שאינן השני תשלומין לראשון אלא רגל בפני עצמו

בפשטות, גם לדעת רבי (דפסק הרמב"ם כוותיה) שפסח שני "רגל בפ"ע" הוא, הרי החיוב דפסח שני הוא דוקא כשלא הקריב בראשון. וגם מי שהזיד בראשון והקריב בשני פטור מן הכרת (לקמן ה"ב – ראה שם). ומה שהוא רגל בפ"ע נוגע (בעיקר) לגבי זה שחייבין עליו כרת בפ"ע, כששגג בראשון והזיד בשני. ולפי"ז אפשר להתאים פתגם אדהרי"צ (היום יום י"ד אייר), שפסח שני "ענינו איז – עס איז ניטא קיין פארפאלען, מען קען אלעמאל פאריכטען", גם לדיעה זו שההלכה כמותה. והרי כן היה הענין דפסח שני מלכתחילה, חידוש ומצוה לתקן את העבר⁶ (ראה לקמן ה"ז).

(לקוי"ש ח"י"ח ע' 127-126)

הלכה ב

הזיד ולא הקריב בראשון הרי זה מקריב בשני

ופטור מכרת, גם לדעתו (דפסק כרבי) שפסח שני רגל בפ"ע הוא ואף שבספר המצוות (מ"ע נז) כתב שלדעת רבי לא נפטר מכרת, הרי בתשובת ר"א בן הרמב"ם (בס' מעשה נסים ס"ז) ובביאור הרי"פ פפערלא (מ"ע נז) כתבו שהרמב"ם חזר בו.

(לקוי"ש ח"י"ח ע' 63 הערה 12 ושוה"ג שם. ח"י"ב ע' 217 הערה 2. ח"י"ח ע' 117 הערה 6. ע' 126 הערה 9. וראה לקוי"ש ח"י"ח ע' 78 הערה 17 ושוה"ג)

וההסברה בזה, כי גם לדעת רבי הוי פסח שני תשלומין לראשון, אלא שהוא בשלימות יותר (ראה לקמן ה"ז).

(לקוי"ש ח"י"ח ע' 128 והערה 21)

הלכה זו אינה רק בדיעבד, אלא גם אם אינו מקריב קרבן פסח בראשון וסומך ע"ז שפסח שני יפטרנו, לא מצינו בשום מקום שלא יועיל לו⁷. ועפ"ז ישנה מעלה בפסח שני על כללות ענין התשובה, ד"האומר אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה" (יומא פה, ב), ופסח שני משלים ומתקן גם איסור כרת של אי-הקרבת הפסח גופא (ודוגמא לזה מצינו באחטא ואשוב גופא, שאם דחק מקבלין תשובתו (ראה אגה"ת פ"א)). אלא שבפסח שני הוא באופן נעלה יותר, שלכן אין בו מלכתחילה כל הענין ד"אין מספיקין".

(לקוי"ש ח"י"ב ע' 217 והערה 5)

הלכה ד

טמא שיכול ליטהר בפסח ראשון שלא טבל אלא ישב בטומאתו עד שעבר זמן הקרבן וכן ערל שלא מל עד שעבר זמן

(6) ראה גם לקוי"ש ח"כ"ח ע' 78 הערה 17. חל"ג ע' 60.
(7) אבל ראה לקוי"ש ח"כ"ח ע' 78 הערה 17.

(5) ראה לקוי"ש ח"ט"ז ע' 107 והערה 34, שמכיון דס"ל להרמב"ם שפסח שני רגל בפ"ע הוא, לכן נמנה למ"ע בפ"ע. ומציין לרמב"ם כאן. והסברת הדברים היא לכאורה ככפנים, ש"רגל בפ"ע" הוא הגדר דהזמן, וזה גורם חיוב גברא בפ"ע.

הקרבת הרי זה מזיד בראשון

מכאן יש ללמוד דגם מי שבתחילת זמן שחיטה היה טהור ולא בדרך רחוקה, ואח"כ טימא א"ע או יצא לדרך רחוקה ברצונו, שגם הוא נקרא "מזיד בראשון". דאף שאין חיוב להקריב הפסח מיד בתחילת הזמן, והרי בסוף הזמן היה אנוס, הנה זה גופא שלאחרי התחלת זמן החיוב עשה פעולה המונעת את הקרבת פסחו, ה"ז גופא נחשב לזדון⁸.

(לקו"ש ח"ח ע' 70 והערה 39)

הלכה ה

וכן טבילת אמהותיו לשם עבודת מעכבתו ודבר זה מפי הקבלה שהטבילה לשפחות כמילה לעבדים

הסברת הדין (והטעם דלא מצינו שטבילת עבדיו מעכבתו ורק מילתם) י"ל ע"פ דיוק הלשון, "שהטבילה לשפחות כמילה לעבדים", היינו שטבילה מצ"ע אינה מעכבת, ורק המילה היא המעכבת בפסח⁹. אלא שבד"כ אמרינן באשה ד"כמהילא דמיא" (ע"ז כו, א). אמנם בעכו"ם אין גדר (מצות) מילה, ובמילא אין בנשים עכו"ם הגדר דכמהילא דמיא. ורק ע"י טבילה – שנכנסת לסוג עבדות – נעשית במילא כמהילא.

(אג"ק חכ"ו ע' שנט הערה ד"ה א זון שוח"ג שם ד"ה ועפ"ז)

הלכה ז

גר שנתגייר בין פסח ראשון לפסח שני

וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים חייבין לעשות פסח שני

פסק כן לשיטתו (לעיל ה"א – ראה שם) דפסח שני רגל בפ"ע הוא. אמנם הגר והקטן לא נתחייבו בפסח ראשון כלל, וא"כ צ"ב לתווך זה עם פתגם אדהר"י צ"צ (היום יום י"ד אייר) דפסח שני "ענינו איז עס איז ניטא קיין פארפאלען" (ולהעיר שהרמב"ם לא כתב הא דגר וקטן בהמשך להלכה דרגל בפ"ע הוא, כ"א כמה הלכות לאח"ז). והנה בקטן י"ל (בדוחק עכ"פ) דמכיון שיכול לימנות על הפסח, ועד ש(כסיום ההלכה) "אם שחטו עליו בראשון פטור", ה"ז הוכחה ששייך הוא למצות קרבן פסח (ראה לקמן בקטע המתחיל ואם שחטו). וכשלא שחטו עליו בראשון ה"ה חייב במעין תשלומין. אבל הגר לא היה שייך לקרבן פסח כלל בגיותו.

וי"ל דאדרבה, דוקא לדעת (רבי ו)הרמב"ם דרגל בפ"ע הוא, מודגש הענין ד"ניטא קיין פארפאלען": כי למ"ד תשלומין או תקנתא דראשון הוא, הרי (עיקר) זמן הקרבת הפסח הוא בזמן פסח ראשון ב"ד ניסן, ורק שאפשר להשלים או לתקן החיוב דמנחא עילויה (מאז פסח ראשון). אבל אי"ז שנתנה התורה עוד זמן פסח.

משא"כ למ"ד (ובדיוק) ד"רגל בפ"ע" הוא, הרי (נוסף לזמן דפסח ראשון) נתנה התורה "רגל", זמן בי"ד אייר להקרבת הפסח. והמקריב פסח ביום זה, ה"ז (בהוספה להשלמת החסר, הקרבת פסח ראשון, גם) הקרבת הפסח בפ"ע. י"ד אייר הוא זמן המחייבו דהקרבת פסח, "מועדו" דפסח¹⁰ (אלא דאם כבר הקריבו בראשון,

חגיגה ולא גדר השלמה, "גדר נמשך וחד זמן הוא", ולשיטת הרמב"ם דפסח שני רגל בפ"ע הוא, הנה גם פסח שני לא הוי גדר השלמה – הנה לכאורה אין כוונתו בזה שזהו כמו ז' ימי החג להסבא ד"חד זמן הוא", שהרי לדעת הרמב"ם נמנו פסח ראשון ופסח שני כשתי מצוות. ולכאורה כוונתו רק שגם פסח שני נקרא "זמן"

(8) כ"ה לכאורה הכוונה. ועיי"ש שזהו רק ע"ד ההלכה, משא"כ בפש"מ.

(9) ועיי"ש ביאור השייכות דמילה ופסח.

(10) ראה גם לקו"ש חכ"ח ע' 78 שוה"ג להערה 17, דמ"ש בצפע"ג (א, ב), דיש מ"ד בירושלמי (חגיגה פ"א) בנוגע לקרבנות החג, שכל ז' ימי החג הוי זמן

הרי מקריבין רק קרבן אחד ליצי"מ, (כפשוטו). וא"כ דוקא לשיטה זו, פעולת ה"פאריכטען" שבפסח שני היא בכל הפרטים ובשלימות. ועפ"ז מובן גם בגר וקטן, דענין פסח שני אינו (רק) להשלים את החסר (בעבר) אלא לקיים החיוב דהשתא, והרי במצבם עתה ה"ה מחוייבים במצוות.

ועפ"ז י"ל¹¹, דגם למ"ד רגל בפ"ע הוא, הוי פסח שני "תשלומין" (וכפשוטו של מקרא שבא הציווי ע"י טענת "למה נגרע"¹² (במדבר ט, ז) שנטענה ע"י אלו שלא הקריבו הפסח במועדו ובאו להשלים חיובו. ולכו"ע אסור לאדם לסמוך לכתחילה על פסח שני ולא להביא פסח ראשון¹³). כי ב"תשלומין" ב' פירושים: א) השלמת החסרון. ב) שלימות הנפעלת ע"י ההוספה. ומ"ש הרמב"ם "אין השני תשלומין לראשון אלא רגל בפ"ע", כוונתו שאינו בגדר "תשלומין" להשלים החסר, אלא שעל ידו נפעל הענין דפסח בשלימות (וראה לעיל במצוות).

ולפי"ז גם בגר ישנו ענין התשלומין, כי אע"פ שלפנ"ז היה אסור להקריב, הנה "ניטא קיין פארפאלען" ואינו מפסיד השלימות דהקרבנות הפסח (ויומתק יותר ע"פ הדיוק הידוע (מדבר קדמות מערכת ג אות ג) בל' "גר (ולא גוי) שנתגיר", שגם לפני שנתגיר ה"ה גר, דבגיותו יש לו ניצוץ דנשמה קדושה – שגם בפסח ראשון היתה לו שייכות מסויימת לפסח, ופסח שני הוא תשלומין (מל' שלימות) בשייכותו לפסח ראשון).

ובעומק ובפנימיות יותר: גם הפי'

דתשלומין הוא מלשון שלימות שייך לזה שתשלומין הוא מלשון מילוי החסרון, כי עצם האפשריות שיתוסף משהו על המצב הקודם, נחשבת כחסר, וה"שלימות" מקבלת גדר דהשלמת מה שהיה אפשר להיות. ובגר, שע"י התגיירותו נתגלה שגם למפרע (מצד הנשמה) היה שייך לתומ"צ, הנה לא רק דמוסיף שלימות ע"י הקרבת הפסח שני, אלא ה"ז גם משלים את החסר, כי מצד הנשמה היה "חסר" לו בהקרבת הפסח בפסח ראשון.

וההוראה מזה, עד כמה צ"ל ההתעסקות בהפצת התורה והיהדות והפצת המענינות, כי הענינים שחושב עליהם שהם רק שלימות, אפשר שבאמת ה"ז תשלום החסר ומוכרח לעבודתו ושרש נשמתו.

(לקו"ש ח"י"ח ע' 127-131 והערה 16. וראה הערה 24)

סיבת דין זה הוא הטענה ד"למה נגרע"¹⁴

(במדבר ט, ז). וה"ז דוגמא (מה"ת) שהמסובב גדול מהסיבה, כי בעצם הוי ענין פסח שני בתור תשלומין (דפסח ראשון), "ניטא קיין פארפאלען וכו'"¹⁵ (היום יום י"ד אייר).

(לקו"ש ח"י"ז ע' 508 הערה ד"ה פסח שני (הב'))

הטעם הפנימי לזה – אף שאין שייך בגר וקטן הטעם דתשובה (שהוא הענין הפנימי דפסח שני), שהרי לא הוזקקו לראשון – כי פסח הו"ע הלידה (יחזקאל טז), וזיכתה התורה גם הגר והקטן במצוה זו, שע"י פסח שני

קרבן, אבל סו"ס הוא זמן בפ"ע (וראה לעיל ה"א בקטע המתחיל ושחיתת).

11) ע"פ הכלל שלא לאפושי מחלוקת, שלא יהיו סברות הפכיות וגם לא קיצוניות – שיחוק"ק תש"מ ח"ב ע' 856.

12) לקו"ש חל"ג ע' 60.

13) לקו"ש חכ"ח ע' 78 הערה 17. אבל ראה לקו"ש

ח"ב ע' 217.

14) ראה גם שיחוק"ק שבהערה 11 ע' 858.

15) כבמדבר, שהיו ברי חיוב בפסח ראשון, משא"כ בגר וקטן. כ"ה לכאורה הכוונה. ולהעיר שהוא באו"א מהמבואר לעיל מלקו"ש ח"י"ח דגם למ"ד רגל בפ"ע הוא (שמזה מסתעף החיוב דגר וקטן) ס"ל שהוא ג"כ תשלומין. ואולי כוונתו כמ"ש בלקו"ש חל"ג המצויין בהערה 7, ש"למה נגרע" הוא יסוד הענין דתשלומין גם למ"ד רגל בפ"ע הוא.

ישלימו את ענין (פסח ראשון, ענין) הלידה.
(לקוי"ש חיי"ב ע' 218)

ואם שחטו עליו בראשון פטור

בכס"מ כאן, "איכא למידק אטו קטן בר חיובא ופיטורא הוא. וכתב הר"י קורקוס ז"ל דכיון דרחמנא רבייה לקטן שישחטו עליו וממנין אותו נפטר הוא בכך מן השני" (ראה בקטע הבא). וצ"ב, דסו"ס בפסח ראשון היה קטן ופטור מן המצוות, ואיך יועיל זה שהמחוייב שחט על הקטן (בזמן הפטור שלו) לזמן חיובו בפסח שני.

והביאור, דהרמב"ם אזיל בזה לשיטתיה הכללית (ראה לעיל הל' ת"ת פ"א ה"ג. הל' ציצית פ"ג ה"ט. הל' ברכות פ"ה ה"א. ה"ט"ו-טז. הל' סוכה פ"ו ה"א. הל' לולב פ"ז ה"ט) דקטן (ולא רק האב) נקרא "מחוייב" במצוות שמשום חינוך, כי שייכות הקטן במצוות אלו היא (לא רק בזה שבלעדו א"א לאב לקיים מצוות, אלא) שהוא צריך לעשות המצוה, ונחשב כפעולתו. ולכן גם אם מלכתחילה רמיא החיוב אאבה, הרי נעשית התחייבות על הקטן ונקרא מחוייב בדבר.

ועד"ז בענינו, ובהקדים מ"ש בצפע"נ (הל' תרומות פ"ב חיי"ב. וראה שו"ת דווינסק ח"ב סי' ח-י) – ואף שמובן הענין גם ע"פ שאר המפרשים, אבל יומתק ושייך יותר ע"פ הצפע"נ – דהדין "אם שחטו עליו בראשון פטור" הוא רק בשמינהו האב על הפסח כאחד מבני החבורה, אבל אם נכלל רק ב"בית אבות", שבטל להאב, ולא היה בפ"ע במצות קרבן פסח, ה"ה חייב בשני. וההסברה, דכיון שנמנה על הפסח נמצא דהוי הקטן עצמו בגדר מצות קרבן פסח¹⁶.

(לקוי"ש חיי"ב ע' 239-233)

הקשה בכס"מ, "אטו קטן בר חיובא ופיטורא הוא"¹⁷, ואיך יפטרנו השחיטה בראשון מלעשות פסח שני. ומ"ש בשם הר"י קורקוס, דכיון דרחמנא רביי לקטן (מ"שה לבית" (שמות יב, ג)) שישחטו עליו ומנין אותו, נפטר הוא בכך מן השני – כבר הקשה עליו במנ"ח (מצוה ה סק"ב), דלמסקנת הגמ' (נדרים לו, א) וכ"ה משמעות הרמב"ם (ראה לעיל פ"ב ה"ח), הנה דין "שה לבית אבות לאו דאורייתא", ומינוי קטן על הפסח הוא רק מדרבנן. גם מ"ש בצפע"נ (שו"ת דווינסק ח"ב סי' י) דאיירי בגדול שלא הביא ב' שערות, שאז נעשה גדול למפרע – צע"ג, כי דוחק הכי גדול לפרש "קטן" סתם דאיירי בכה"ג דוקא¹⁸.

ומבואר בזה בחידושי הגר"ח (כאן), ד"הא דשה לבית אבות לאו דאורייתא הוא (רק) לענין חיובא", אבל "לענין עיקר דין מינוי אתרבו גם קטנים מקרא דשה לבית . . חל עליהן דין מינוי ובעלים של פסח מד"ת". וא"כ, אף ד"לא איכללו קטנים בחיובא דקרבן פסח", מ"מ "הפסח עולה להם . . (ו)פטור מפסח שני כיון דכבר קיים הקרבת הפסח ומצותו בראשון".

יתירה מזו מצינו בצפע"נ (הל' תרומות פ"ב חיי"ב. וראה שו"ת דווינסק ח"ב סי' ח-י), דכתב שישנם ב' דינים באפשרות הקטן לאכול פסח: א) מצד הדין ד"שה לבית אבות", שאז אינו מבני החבורה ורק "בטל להאב". ב) כשמינהו אביו על פסחו, שבזה נעשה מבני החבורה (ו"לאו דאורייתא" היינו שא"צ שיחשוב עליהם אלא ממילא הוי כן ולא מהני אף אם יחשוב שלא לשחוט עליהם). ופסק הרמב"ם קאי בשנתמנה ("שחטו

מהלשון "חייבין" (סתם), שהוא מה"ת - שיחוק" תשל"ט ח"ב ע' 424. ע' 533.
(18) ראה שיחוק"ק שם ע' 535-536 הרחבה בזה.

16) ועיי"ש ע' 240 הערה 68 שהוא ע"ד ביאור הצפע"נ בגדר הולכה (ראה לעיל הל' פסולי המוקדשין פ"ג ה"ט) דדבר המוכרח נעשה בו חשיבות בפ"ע.

17) והרי בנוגע לקרבן פסח גופא הדגיש הרמב"ם (לעיל פ"ב ה"ד) שבהיותו קטן אינו בן דעת, משא"כ חיובו עתה בהיותו גדול ה"ה חיוב מה"ת, כדמוכח

עליו", דאז גם עשיית הפסח היתה בשבילו.

אבל צ"ב, דלפי"ז הוי קטן בגדר מינוי מה"ת, והרי דעת התוס' (פסחים פח, א ד"ה שה) – והובא להלכה בשו"ע אדה"ז¹⁹ (סי' שמג ס"ח) – דלמ"ד "שה לבית אבות לאו דאורייתא" נחשב הפסח כדבר איסור לקטן, והיה אסור להאכילו, דהו"ל "שלא למנוי" ואינו בגדר הקרבן (אי לא משום "חינוך מצוה"). וא"כ נמצא דעה זו חולקת על הרמב"ם, דקטן (לא רק שאינו בגדר חיוב, אלא) אינו בגדר מינוי. והוא דוחק, דלא מצינו מי שיחלוק על הרמב"ם בזה, ומדשתקו בנו"כ ש"מ דמסכימים לדבריו, כידוע הכלל בזה (ראה מל"מ לעיל הל' כלאים פ"ט הי"א. שד"ח כללי הפוסקים ס"ו סק"א).

וי"ל הביאור בזה, ע"פ הכלל שהעלה בצפע"נ (הל' תרומות שם. וראה צפע"נ הל' מילה פ"ג ה"ז. שו"ת הנ"ל ס"ח וס"י י. וראה צפע"נ הל' נזירות פ"ב הי"ט) מדברי הרמב"ם כאן, ד"גם פטור (פעולת מצוה שעושה בשעת הפטור), כיון דהפעולה שלו קיימת נפטר אף בזמן שנתחייב, והביא ע"ז כמה דוגמאות, ומהם: פרו ורכו בבנים שנולדו בקטנותו, מילה שעשה בגיותו שלא לשם מצוה, ידיעת התורה במה שלמד בקטנותו.

וכוונתו, דכלל זה נאמר לא רק במצוות שבפירוש ריבתה התורה לקטן בדין עשיית המצוה (ורק שאינו מחוייב בזה, ע"ד כבביאור דלעיל, שקטן שייך לעשיית הפסח מה"ת, ורק שאינו מחוייב בו), כ"א אפילו במצוות שאין לקטן כל שייכות בדין עשייתם, הנה אם פעולתו "קיימת" (נמשכת), ה"ה פוטרנו בשעת גדלותו. ועד"ז בנדו"ד, דאף את"ל שאין הקטן בגדר מינוי מה"ת, הנה מכיון שמינהו והשתתף בקרבן פסח שהו"ע ד"פעולה שלו קיימת" (כדלקמן), נפטר מפסח שני "בזמן

שנתחייב" (בפסח שני).

ועדיין צ"ב, דבשלמא בדוגמאות הנ"ל הרי פעולת המצוה היא מציאות (גשמית), בניס, מילה, ידיעת התורה, שנפעל ע"י פעולת הקטן. משא"כ בנדו"ד, הרי הקרבן והמצוה היא (לא רק האכילה, אלא) השחיטה וההקרבה, שמציאות ועאכו"כ פעולת המצוה הלזו לא נפעלה אצל (בשביל) הקטן מאחר שאינו בגדר מינוי (ומה מועילה בזה מחשבת (ומינוי) האב אם הקטן אינו בגדר מינוי כלל).

ויובן זה בהקדים לבאר איך הוי קרבן פסח "פעולה שלו קיימת", דלכאורה מהיכי תיתי לומר דקיימת גם לאחר שיעבר זמן הפסח (ראשון) ואסור לעשותו ולאכלו, ומותר בחמץ וכו', עד פסח שני²⁰. והביאור בזה, דהנה גם לדעת הרמב"ם שפסח שני הוי רגל (וחיוב ומצוה) בפ"ע (ראה לעיל ה"א), פשוט שאם הקריב בראשון פטור הוא מפסח שני²¹. והסברא בזה כמפורש בקרא, שפסח שני חד ענינא הוא עם פסח ראשון – קרבן על יצי"מ, ונמשך זמנו מזה לזה. ונמצא שהמקריב בפסח ראשון, "פעולה שלו (דעשיית קרבן פסח ראשון) קיימת" עד פסח שני.

ובנדו"ד, אף שמה"ת אין הקטן שייך כלל לעשיית פסח, הנה בשגדיל בין שני פסחים, נמצא שבשנה זו יש לו ענין הפסח (דהרי יגדל קודם פסח שני). ומאחר שב' הפסחים הוו המשך אחד דזמן אחד, הנה גם אצל קטן זה ישנו הענין דפסח ראשון (ולא רק מטעם חינוך דרבנן), כהכשר לחיובו בפסח שני (וכללות ענין החינוך, שהוא חיוב גם מצד ציווי התורה (ע"ד הכשר מצוה), דמכיון שנתחייב במצות תיכף משיגדיל, מוכרח ללמוד ההלכות בטרם זמן

21) ראה באו"א קצת לעיל בתחילת ההלכה מלקו"ש ח"ח.

19) עיי"ש בשיחה דשקו"ט בזה.
20) בשיחור"ק שם ע' 534 מקשר ענין זה גם לשחיטת הפסח עיי"ש. וראה עוד בזה שם ע' 574-576.

חיובו²²). ובסגנון אחר קצת: מכיון שב' הפסחים הם ענין אחד, והקטן מחוייב בפסח שני, הרי חיוב עשיית הפסח שייך אליו מתחילת הענין – פסח ראשון.

ולכן, אף שא"א לומר שיוכל לקיים מצות עשיית קרבן פסח בראשון (כשהוא בקטנותו), הנה ע"י "שחטו עליו בראשון" יש לו את הפעולה (לא קיום החיוב) דהקרבן הפסח, ו"כיון דהפעולה שלו קיימת נפטר אף בזמן שנתחייב".

(לקו"ש חכ"ו ע' 69 ואילך והערות 16, 26, 40, 43, 57)

פרק ו-ז

הענין דפסח שני (המבואר בפרקים אלו) ב"לתקן הדעות" הוא (כדברי אדהרי"צ (היום יום י"ד אייר)), ש"ניטא קיין פארפאלען".

ועוד ענין בזה, דבפסח ראשון ניתן הציווי מלמעלה, ובנ"י לא היו מוכנים לזה מצ"ע. משא"כ בפסח שני שהיא מצוה חדשה שנתחדשה ע"י פעולת בני"י שביקשו וטענו בתוקף "למה נגרע" (במדבר ט, ז). וה"ז בדוגמת מעלת הבע"ת לגבי צדיקים, שהצדיק נולד מלכתחילה באופן כזה (או שהורגל בעבודתו עד שנעשה כטבעו), משא"כ הבע"ת ש"טעם טעם חטא ופירש ממנו" (לעיל הלי' תשובה פ"ז ה"ד), שע"ז פועל החידוש ד"זדונות נעשו לו כזכיות". וזהו ג"כ שמצינו דוקא בפסח שני ש"מצה וחמץ עמו בבית" (לקמן פ"י ה"ט), דלא כבפסח ראשון שאז הוי חמץ איסור הכי חמור, ובמקדש המתינו חמשים יום עד שיכלו להקריב חמץ, שתי הלחם.

ועוד ענין ישנו באכילת הפסח שני, שלדעת הרמב"ם (ראה לעיל במנין המצוות בריש ס' היד מ"ע נח) ה"ה מ"ע בפ"ע כבפסח ראשון (משא"כ בשאר קרבנות הנאכלים, שאכילתם היא חלק ממצוה הכללית דאכילת קדשים), ובזה גופא צ"ל האכילה "על השובע" (לקמן פ"ח ה"ג). והרי ענין האכילה הוא שהמאכל נעשה דם ובשר כבשרו, והשביעה הוא ע"ד הענין שמצינו באכילת קדשים, שצ"ל "למשחה לגדולה, כדרך שהמלכים אוכלין" (סוטה טו, א. זבחים כח, א. צא, א. חולין קלב, ב), שהו"ע ד"כל חלב לה" (ויקרא ג, טז) שצ"ל בכל עניני קדושה (ראה לעיל הלי' איסורי מזבח פ"ז הי"א).

(תו"מ תשמ"ו ח"ד ע' 345-347 [וע"פ סרט ההקלטה])

פרק ז

הלכה א

אם היו רוב הקהל טמאי מת . . אינן נדחין אלא יקריבו כולן הפסח בטומאה . . שנאמר ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם יחידים נדחים ואין הצבור נדחה

היינו, שההבהרה והתיקון וההשלמה דפסח שני ניתנה (בעיקר) בשייכות ליחידים. והביאור בזה בפנימיות הענינים, כי התוכן דקרבן פסח (ויצי"מ) הוא שעל ידו נפעל ענין כללי ביותר, המעבר מעבדי פרעה לדרגת עבדי ה' (ראה מגילה יד, א. ירושלמי פסחים פ"ה ה"ה. מדרש תהלים קיג). וענין זה נוגע כ"כ, עד שמוכרח שלא יהיה חסר גם אצל היחיד, שגם הוא יגיע לדרגת עבד ה'²³. ולצורך זה,

(ראשון) בקטנותו ("אם שחטו עליו"), בתור הכשר לחיובו בפסח שני.

23 ועיי"ש שזהו גם הטעם שדוקא בקרבן פסח מצינו שבאו הטמאים לנפש אדם בטענת "למה נגרע", אף שבד"כ (ראה ברכות כו, א. ספרי פינחס כח, י. יד) "עבר זמנו בטל קרבנו".

22 ועיי"ש בהערה 56 שבנדו"ד הוא יתירה מזה, כי בד"כ מוכרח הקטן לעשות המצוה בקטנותו דא"א באו"א, אבל כאן אפשר להביא פסח שני בגדלותו. אבל לאידך, בד"כ מחייבים את הקטן בעשיית מצוה, משא"כ בנדו"ד שאין המדובר שיש חיוב על הקטן לעשות פסח ראשון, כ"א רק שהוא בגדר עשיית פסח

הנה גם למי ש"עבר זמנו" ניתן לו יום להקריב קרבן, עם כל סדר העבודה דכהנים ולוים הקשור בזה.

(לקו"ש חט"ז ע' 112)

הלכה ג

היו האנשים מחצה טמאי מת ומחצה טהורים ובזמן שאתה מונה הנשים בכלל האנשים יהיו הרוב טהורים הטהורים עושים את הראשון והטמאין אינן עושין לא את הראשון ולא את השני אין עושין ראשון מפני שהן מיעוט ואין עושין את השני מפני שהנשים בשני רשות ונמצאו הטמאים מחצה ואין מחצה עושין את השני

תלה החשבון דרוב ומיעוט בהמצב בזמן דפסח שני. ולכאורה זה סותר להמבואר לקמן (ה"ו), דהא דליכא פסח שני בציבור הוא דין בפסח ראשון.

ועכצ"ל דכולו בפסח ראשון קאי. ובהקדים, דב' פרטים ישנם בהדחי' בפסח ראשון: א) שנדחה מפסח ראשון, ב) ושנדחה ונתחייב אז לפסח שני. וכוונת הרמב"ם היא דהפרט השני אינו שייך (בזמן פסח ראשון) בנשים, מכיון "שהנשים בשני רשות"²⁴. והא דמסיים "ואין מחצה עושין את השני" (ולא נקט "נדחין" כדלעיל (ה"א)), הוא כלשון כל הלכה זו, "עושין".

(לקו"ש חיי"ב ע' 219 והערה 25)

הלכה ו

היו שליש הקהל טהורים ושליש זבים וכיוצא בהם ושליש טמאי מת אותן טמאי מת אין עושין את הראשון ולא את השני. ובשני לא יעשו שהרי

24) ומצד זה "נמצאו הטמאים מחצה" גם בזמן פסח ראשון. כ"ה לכאורה הכוונה.

מיעוט עשו בראשון כמו שביארנו

כוונתו ב"כמו שביארנו" היא למ"ש לעיל (ה"ד), "שאין היחידים עושין את השני אלא בזמן שעשו רוב הקהל את הראשון" (ראה ביאור הרי"פ פערלא מ"ע נז). ומוכרח א"כ, שהדין בגמ' (פסחים פ, ב) ד"רובא לא מידחור" ("מיעוט עשו בראשון"), הו"ע אחד עם הדין (שם, א) ד"כל היכא דלא עבדי ציבור בראשון לא עביד יחיד בשני". ומזה מוכח, שלדעת הרמב"ם פ"י "דלא עבדי כו" הוא שלא עשו מפני שנדחו.

ומכ"ז מובן, דהא דליכא פסח שני בציבור אינו דין בפסח שני (שהתורה לא נתנה לציבור ענין פסח שני) כ"א דין הוא בפסח ראשון (ראה לעיל ה"ג. לקמן פ"י הט"ו), בדחייתו (ונפק"מ ג"כ באם בזמן פסח ראשון היו הנדחים מיעוט, ולזמן פסח שני נעשו רוב ע"י גרים שנתגיירו בינתיים וכיו"ב). ועוד, דזה שנדחה – היינו שהתורה דוחה (ואוסרת) את עשיית הפסח מראשון לשני – כ"ז הוא ב"איש" דוקא ולא בציבור. ובב' פנים: טמאי מתים אין נדחין לפסח שני ועושים הראשון בטומאה, וטמאי זבים וכו' נדחים לגמרי מעשיית הפסח ואין להם תקנה בפסח שני, כי בציבור לא ישנו בפסח ראשון ענין הדחיה לפסח שני.

ולפי"ז (דההפרש בין יחיד לציבור הוא בענין דחיית התורה) י"ל, שאם לא עשו ציבור את הפסח מצד סיבה צדדית (מפני יד האומות, ולא מצד עיכוב התורה) חייבים הם בפסח שני, כי בעצם הענין דפסח שני לא מצינו מפורש חילוק בין יחיד לציבור, רק בזה שאינן נדחין בפסח ראשון לפסח שני²⁵ (ויש להעיר בזה מהחילוק שבין נאנס פסח ראשון למי שהיה טמא (לעיל פ"ה ה"ב), ומכללות גדרי דיחוי).

(לקו"ש חיי"ב ע' 219-220 והערות 24, 27)

25) ועיי"ש שלפי"ז אין מחלוקת בין הבבלי והירושלמי בזה, ויישוב עוד דיוקי לשונות בגמ' שם.

פרק ח

יאכלוהו

הטעם שהביא כל המשך הכתוב הכולל גם תנאי אכילתו (וכן לעיל (במצוות. וראה לעיל במנין המצוות בריש ס' היר מ"ע נח) כתב, "לאכול בשר הפסח על מצה ומרור בליל חמשה עשר". וצע"ק שהשמיט שם "צלי") הוא, כי זה שאכילת הפסח היא מצוה בפ"ע משחיתתו, נלמד מזה גופא שהתורה מפרטת מספר תנאים וגדרים במצות האכילה (דלא כבקרבת חטאת דכתיב סתם (ויקרא ו, יט) "הכהן המחטא אותה יאכלנה", וכיו"ב בשאר קרבנות)²⁷.

(לקו"ש חט"ז ע' 105 והערה 26)

הלכה ב

אם לא מצאו מצה ומרור יוצאין ידי חובתן באכילת בשר הפסח לבדו אבל מרור בלא פסח אינו מצוה

הפירוש הפנימי בזה, דענין הרחמים (פסח) יכול להיות גם בלא מרירות (מרור), ורק המשכת רחמים רבים היא ע"י המרירות, ולכן מצוה מן המובחר לאכול מרור עם הפסח. אבל מרירות בפ"ע אינה ענין כלל, וכל ענינו הוא היותו ממכשירי הפסח (ראה לעיל הל' חמץ ומצה פ"ז הי"ב).

(תו"מ חכ"ח ע' 57)

השחיטה נאמרה ביחד (ובשייכות) עם זמנה המיוחד לה, ומצות האכילה תלויה ונאמרה ביחד עם זמן אחר המיוחד לה וביחד עם שאר אופני האכילה, מובן שהחילוק בזמן שבין שחיטת הפסח ואכילתו, אינו ענין כללי השייך לאכילת שאר קדשים שבמילא חל גם במצוה זו (ע"ד מה שמצינו בקרבנות שהקרבנות צ"ל ביום דוקא, וכיו"ב), אלא הוא גדר במצות הפסח: מצות שחיטת הפסח כרוכה בזה שצריכים לשחטו ביום י"ד בניסן בין הערבים, וה"צונו" (התוכן והגדר) דמצות אכילת הפסח הוא שצריכים לאכלו בליל ט"ו בניסן ובשאר התנאים (וראה הערות 31-32 שם. ועיי"ש בסוף השיחה ביאור בזה בפנימיות הענינים).

הלכה א

אכילת בשר הפסח בליל חמשה עשר מצות עשה

בקרבת פסח, האכילה היא מ"ע בפ"ע (דלא כשאר קרבנות שאכילתם היא פרט בהקרבת הקרבן²⁶), מכיון שאכילת הפסח היא עיקרו של הקרבן, "לא בא מתחילתו אלא לאכילה" (פסחים עו, ב), והשחיטה באה בגלל זה.

והטעם לזה גופא הוא, כי בגאולה דיצי"מ מודגש ענין הגשמיות, הן בזה שהיתה גאולה מעבודת בגשמיות, וגם הגאולה עצמה היתה ב"רכוש גדול" (בראשית טו, יד). ולכן גם בקרבן פסח הקשור עם גאולה זו, ישנה הדגשה עיקרית על הגשמיות, האכילה (ומודגש גם בהיותו צלי, אכילה דגדולה וחשיבות (ראה לעיל הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ב), לבטא גם הענין ד"יוצאים ביד רמה" (שמות יד, ח) בגשמיות).

(תו"מ תשמ"ו ח"א ע' 189-191)

אכילת בשר הפסח בליל חמשה עשר מצות עשה שנאמר ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים

26 כ"ה הלשון בשיחוק ליל א' דחה"ס תשמ"ו ע' 198. ובתו"מ שם: "חלק מכללות המצוה דהקרבת הקרבן". ובהקלטה משיחת אדר"ח אלול תשמ"ו: "חלק ממצוה כללית, אכילת קדשים".

27 ועיי"ש שבוה מתורץ גם א) מה שלא כלל הרמב"ם (סהמ"צ מ"ע פט) מצות אכילת הפסח במצות אכילת שאר קדשים (וראה שם הערה 24. 33 ב) מה שמנה הרמב"ם (סהמ"צ מ"ע נה-נו) שחיטת הפסח ואכילתו בכ' מצוות (ועד"ז בפסח שני). וראה לקו"ש חכ"ב ע' 250 הערה ד"ה אויסדרוק.

והנה בהמשך השיחה מבאר עוד בענין זה בסגנון אחר קצת (ובהתאם לתוכן דברי הר"א בן הרמב"ם שהובאו לעיל (פ"ב הי"ד. פ"ד ה"ב)), דמכיון שמצות

הלכה ג

מצוה מן המובחר²⁸ לאכול בשר הפסח אכילת שובע לפיכך אם הקריב שלמי חגיגה בארבעה עשר אוכל מהן תחילה ואחר כך אוכל בשר הפסח כדי לשובע ממנו

לכאורה משמע מלשונו, ד"נאכל על השובע" הוא רק טעם להקדמת אכילת החגיגה לאכילת הפסח, אבל לא על עצם הקרבת החגיגה, וכפשוטו ל' הברייתא (פסחים ע, א), "חגיגה הבאה עם הפסח נאכלת תחילה כדי שיהא פסח נאכל על השובע" (ראה לעיל הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ב).

(לקו"ש חל"א ע' 54 והערה 21)

הלכה טו

ודין תורה שיאכל כל הלילה עד שיעלה עמוד השחר

דין זה מתאים להמבואר (ראה לעיל במצוות) שמצות אכילת הפסח בליל ט"ו בניסן היא בגלל חשיבות הזמן ההוא, שהוא זמן יצי"מ, ולכן אוכל עד "מועד צאתך ממצרים" (דברים טז, ו).

(לקו"ש חט"ז ע' 108 והערה 48)

פרק ט

הלכה א

כל האוכל מן הפסח אינו אוכל אלא בחבורה אחת ואין מוציאין ממנו מן החבורה שיאכל בה

ענין החבורה הוא (כשמו) ל' חיבור,

ותוכן ההלכה הוא, שצ"ל חיבור בין כל הנמצאים במצב דאכילת פסח זה, עד באופן שא"א לצאת מחבורה לחבורה (אף שגם היא חבורה דכו"כ מבנ"י), דמכיון שנמנה ונתחבר בחבורה זו וגם התחיל לאכול, צריך להמשיך שם²⁹.

(תו"מ תשמ"ז ח"ד ע' 207-208 [וע"פ סרט ההקלטה])

הלכה ב

בשר הפסח שיצא חוץ לחבורתו . . נאסר באכילה והרי הוא כבשר קדשי קדשים שיצא חוץ לעזרה או בשר קדשים קלים שיצא חוץ לחומות ירושלים שהכל כטריפה . . כמו שביארנו במעשה הקרבנות

הרמז בענין בשר שיצא חוץ למחיצתו (השייך גם כאן בפסח שיצא חוץ לחבורתו, כמ"ש הרמב"ם שדומים הם) הוא, שכאשר בני"י נמצאים חוץ למחיצתן, בגלות, הנה גם כשעבודתם היא בתכלית המעלה והשלימות, ה"ה כטרפה שאין להם שלימות אמיתית החיות והחירות.

(לקו"ש חל"ב ע' 42-43 והערה 56)

הלכה ג

שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד צריכה כל חבורה מהן לעשות לה היקף וכו'

הענין בעבודה הוא, דגם כשנמצאים "בבית אחד", והיינו שישנו מקיף אחד על כולם (ובאופן של קבע³⁰), הנה כשישנם ב' עניני עבודה, גם בקדושה – צ"ל בכאור"א

(30) בשיחור"ק ליל ב' דחה"ס תשמ"ו ע' 223, נזכר גם ש"בית" הו"ע דהתיישבות ופנימיות.

(28) ראה סה"ש תשמ"ז ח"ב ע' 381-382 והערה 6.

(29) בסה"ש תשמ"ז ח"ב ע' 518 הערה 59, הובא רק פרט זה שענין החבורה הוא אחדות ישראל. וראה לקמן הל' שאר אבות הטומאות פ"ח ה"ה.

מהם העניין ד"מקומך אל תנח" (קהלת י, ד).

(תוי"מ תשמ"ו ח"א ע' 209)

הלכה ו

אבל בעת שנפטרין אין אדם צריך להמתין להבירו אפילו גמר אחד בלבד מלאכול יצא ואינו צריך להמתין

כתב בכס"מ בשם מהר"י קורקוס, "ואפשר שהיוצא אין עליו חיוב נותר כיון שהניח השאר אוכלים". ומכאן נראה דמי שהתחיל באכילת קדשים אין צריך להשתדל שיגמר כדי שלא יבוא לידי נותר³¹ (וראה לעיל הל' מעשה הקרבנות פ"ה ה"ד).

(לקו"ש חיי"ט ע' 104 וזערה 66)

פרק י

הלכה יא

כשאדם אוכל את הפסח חותך הבשר ואוכל . . . וכשיגיע לגיד הנשה מוציאו ומניחו עם שאר הגידים והעצמות והקרומות שיוצאין בשעת אכילה שאין מנקין אותו כשאר הבשר ואין מחתכין אותו אלא צולין אותו שלם

אף שמפשוטות הכתובים נראה שכל דין צליית הפסח הוא קשור באכילתו, "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי וגו'" (שמות יב, ח), הנה מדין זה דצולין אותו (שלם, גם) עם הגיד כו' שאינו שייך לאכילה, מוכח דעת הרמב"ם דבנוסף על דין צלי שהוא מתנאי מצות אכילת הפסח, יש בו גם דין צלי בפ"ע כחלק מעשיית הפסח³², בהתאם לחיוב הכללי לעשות "כל מעשה לילה זה דרך חירות" (ש"ע אדה"ז סתע"ב ס"ז), להראות שיצא

משעבוד מצרים (וע"ד מ"ש החינוך (מצוה ז) בטעם מצות צלי, "שכך דרך בני מלכים ושרים לאכול בשר צלי שהוא מאכל טוב ומוטעם . . . דרך חירות ושרות"). ויסודו י"ל, שהוא מזה שקבעה התורה פרטי דינים באופן מעשה הצלי ("צלי אש ראשו על כרעיו ועל קרבו" (שמות יב, ט)), שאינם נוגעים לאכילת הפסח (והנפקותא מזה לדינא היא בעיקר זמן הצליה, אם הוא ביום י"ד או בליל ט"ו³³).

והיוצא מכ"ז לאידך, דהתורה קבעה המעשה ד"דרך חירות" באופן שהחיוב הכללי דחירות נעשה גם תנאי ופרט בפרטי מצוות החג (שמצ"ע אינם באים להראות חירות). וכבענינו, דעצם מעשה אכילת בשר הפסח אין בו משום מעשה ד"דרך חירות" (והוא רק זכר לגאולה באופן ד"פסח ה'" (שמות יב, כג), אבל אין מעשה אכילת הבשר פעולה המורה על "דרך חירות") – וחדשה התורה, שגם אכילה זו צ"ל באופן של "דרך חירות ושרות", צלי (וראה לעיל הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ב).

(לקו"ש ח"א ע' 57-58)

הלכה יג

הגיגת ארבעה עשר . . . ונאכלת לשני ימים ולילה אחד

[ראה לעיל הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ב]

הלכה טו

מה בין פסח ראשון לפסח שני וכו'

לא אישתמיט בשום מקום לומר דתני ושייר "דרך רחוקה". ומזה מענה להשואלים היכן מצינו דין "דרך רחוקה" בפסח שני.

(לקו"ש חיי"ב ע' 223 [אג"ק ח"ה ע' קפא-קפב])

(33) תו"מ שם.

(31) כ"ה לכאורה הכוונה.

(32) בתו"מ תשמ"ג ח"ג ע' 1347, שהוא "גדר בכללות הקרבן".

הראשון . . ואפשר שיבא בטומאה . .
אבל פסח שני . . ואינו בא בטומאה

מלשונו משמע קצת שהדין דפסח שני אינו בא בטומאה הוא גדר בפסח שני מצ"ע (ולא מפני שבא ביחיד). אבל בכל אופן, מכיון שהטעם דפסח שני אינו דוחה את הטומאה הוא (כמ"ש בגמ' (פסחים צה, ב)) "מפני טומאה דחיתו יחזור ויעשה בטומאה", וי"ל שזהו דוקא כשהתורה דחתו – הרי כשלא הקריב פסח ראשון מסיבה צדדית, לא נאמר טעם זה (ראה לעיל פ"ז ה"ו).

(לקו"ש ח"י"ב ע' 220 והערה 30)

אין לדייק מסתמיות לשונו "ואינו בא בטומאה" דכוונתו על כל אלה שהזכיר לעיל (פ"ה ה"א) שעושים פסח שני, גם בשגג ונאנס – דידוע בכללי הרמב"ם שאינו מביא דברים הנלמדים מדיוקא³⁴.

(לקו"ש ח"י"ב ע' 222 [אג"ק חכ"ה ע' קפ-קפא])

ושהוא טעון הגעת דם באגודת אזוב

למשקוף ולשתי המזוזות

שינה מלשון המשנה (פסחים צה, א) "וטעון הזאה באגודת אזוב על המשקוף ועל שתי המזוזות". ומקורו י"ל דהוא בתוספתא (פסחים פ"ח, ז): "פסח מצרים נאמר בו והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות". דלכאורה (א) מה מוסיף בזה על המשנה. (ב) אמאי מדייק להביא קרא ד"והגעתם" (שמות יב, כב), הרי אדרבה, מכיון שמשמיט הפרט דאגודת אזוב, הו"ל להביא קרא ד"ונתנו" (שם, ז) דלא נאמר בו אזוב.

אלא כוונת הברייתא לפרש את הסתום במשנה (וקושיא אחת מתורצת בחברתה), דבפסח מצרים ישנו חיוב נוסף (על הזאה סתם), "והגעתם". וכמבואר בצפע"נ (עה"ת שם) ד"כאן הוה עיקר המצוה לא הזאה, רק שיהיה על המשקוף . . ולא כמו בשאר דם דרק הנחה, לא מה שמונח". והטעם, "כיון דצריך להגן מן המזיק", ו"מצוה רק בעידנא דעסיק בו מגנא", הוצרך לישאר מונח על המשקוף³⁵.

(לקו"ש חכ"ו ע' 79-80 והערה 30, 34)

הלכות חגיגה

פרק א

הלכה א

שלש מצות עשה נצטוו ישראל בכל רגל . . והשמהה שנאמר ושמחת בחגך

נקט "בכל רגל" ולא "בעלותם לרגל", כי בשמחת יו"ט ישנם ב' פרטים (ראה לעיל הל' שביתת יו"ט פ"ו הי"ז-יח): כללות השמחה שאינה

35) ועיי"ש שבוה מתבטא עוד חידוש שבפסח מצרים, שהיו לבתים דין מזבח ומקדש גם מצד החפצא.

המצוות

להקהיל העם בחג הסוכות

מובן מלשונו שמצות הקהל אינה על היחידים דכלל ישראל גופא, אלא על זה (המלך או ב"ד) שבכחו להקהיל אותם (ראה לקמן פ"ג ה"א).

(לקו"ש ח"י"ט ע' 367)

34) ומכיון שאי"ז מפורש בגמ' (כנ"ל בקטע הקודם) אין הרמב"ם מפרשו. כ"ה לכאורה הכוונה.

תלויה בעליה לרגל, וחיוב מיוחד דהקרבת שלמי שמחה בעליה לרגל. והרמב"ם³⁶ קאי גם בכללות מצות השמחה, שחיובה גם בלי עליה לרגל, בזמן שאין ביהמ"ק קיים (וסיום ההלכה "והשמחה . . שיקריב שלמים וכו'") היינו חיוב מיוחד שנוסף בזמן ביהמ"ק).

(תו"מ חלי"ט ע' 347-348)

והשמחה האמורה ברגלים היא שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה ואלו הם הנקראים שלמי שמחת חגיגה שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלקיך ונשים חייבות במצוה זו

מפשטות הלשון משמע, שמעשה השמחה הוא לא רק אכילת בשר השלמים (ראה לקמן פ"ב ה"ט), אלא כללות "קרבן שלמים", הכולל גם הבאתו לפני ה' (ראה לעיל ה"ל שבינת יו"ט פ"ו ה"ז-יח). והוא ע"ד ומעין הקרבת תודה לה'. ועפ"ז יומתק מה שפסק דנשים חייבות, כיון שלדעתו זהו חיוב השמחה הנאמר בכתוב כאן (דברים טז, יד), "ושמחת בחגך".

(לקו"ש חלי"ג ע' 66 והערות 36, 37)

שלמי שמחת חגיגה

הוספת "חגיגה" מתאים לשיטתו בפירוש "ושמחת בחגך" (דברים טז, יד), דפירושו "קרבנך", שחייבים לשמוח בהבאת קרבן (ראה לעיל ה"ל שבינת יו"ט פ"ו ה"ז-יח).

(לקו"ש חלי"ג ע' 67 והערה 41)

ונשים חייבות במצוה זו [ובראב"ד: לא בקרבן אלא בשמחה שתשמח עם בעלה שתעלה עמו והוא ישמח אותה]

כתב בלח"מ, דהרמב"ם ס"ל כפי' התוס' (ר"ה ו, ב ד"ה אשה) בדברי אב"י (ר"ה שם. קדושין לד, ב) "אשה בעלה משמחה, שהחיוב על בעלה ולא עליה כו' והא דקאמר בחגיגה דמחייבה אימיה, משום בעלה ולא משום היא". והראב"ד ס"ל, "דכיון דאין החיוב על האשה אלא על הבעל, לא היה לו לומר ונשים חייבות במצוה זו"³⁷.

ועפ"ז, הרמב"ם והראב"ד לשיטתייהו אזלי במצות חינוך, אם עי"ז שהוא בגדר המצוה נעשה מחוייב בדבר (ראה לעיל ה"ל ת"ת פ"א ה"ג. ה"ל ציצית פ"ג ה"ט. ה"ל ברכות פ"ה ה"א. ה"ט"ו-טז. ה"ל סוכה פ"ו ה"א. ה"ל לולב פ"ז ה"ט). ובעניננו, עי"ז שמצוה על הבעל לשמח את אשתו, מקבלת שמחתה גדר מצוה³⁸.

(לקו"ש ח"י"ז ע' 237 והערה 54)

הלכה ד

וכולן תשלומי ראשון הם

כאן משמע דהעיקר הוא ביום ראשון. אבל זהו רק בנוגע לחלות החיוב, שהוא חל רק על יום ראשון, והחיוב דשאר הימים הוא רק המשך החיוב שביום הראשון (ונפק"מ למי שלא היה בר חיובא ביום ראשון). אבל לכו"ע אין ההבאה בשאר הימים ענין של "בדיעבד", אלא גם אז הוא זמן הקרבן (ראה לקמן ה"ה).

(לקו"ש חכ"ח ע' 79-80)

הלח"מ במק"א (ה"ל מעשה הקרבנות פ"ד ה"ד, וסותר דברי עצמו כאן), דהרמב"ם פסק כו' זירא דנשים חייבות בשלמי שמחה, ושעפ"ז נסתלקה השגת הראב"ד כאן.

(38) וראה לקו"ש ח"י"ט ע' 368 והערה 51, הטעם שאעפ"כ לא נחשבת מפני זה למחוייבת כמ"ע שהזמ"ג.

36) בתחילת ההלכה. כ"ה לכאורה הכוונה.

37) ולהעיר יותר בשיחור"ק ש"פ נח תשמ"ה ע' לז-לט), (ומפורש יותר בשיחור"ק ש"פ נח תשמ"ה ע' לז-לט), שהביא דברי הכס"מ כאן ש"אין תפיסה על רבינו על שלא האריך לבאר זה", ותמה ע"ז דלא תירץ עיקר הקושיא איך פסק הרמב"ם נגד הגמרא דאשה בעלה משמחה. עוד הביא שם מ"ש בלח"מ כאן (נעתק בפנים), וביאר דבאמת קושיא מעיקרא ליתא, ע"פ מ"ש

שהקרכת הקרבן תהיה ביום חול לאחרי סיום החג).

(לקו"ש חכ"ח ע' 78-79 והערה 20)

פרק ב

הלכה א

לראות הדר קדשו ובית שכינתו

ב' הלשונות הם כנגד סוכ"ע וממכ"ע.

(לקו"ש חכ"ה ע' 39-40 שוה"ג להערה 19)

הלכה ג

כל קטן שיכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית אביו חייב להעלותו ולהראות בו כדי לחנכו במצות שנאמר יראה כל זכורך

לא כתב שהוא מד"ס (כדלעיל הל' ציצית פ"ג ה"ט. הל' ברכות פ"ה ה"א. הל' סוכה פ"ו ה"א. הל' לולב פ"ז ה"ט), ומשמע שהוא מדאורייתא. והביאור בזה, דמכיון שנאמר "כל זכורך" (דברים טז, טז), הרי התורה רבייה לקטן ונכללו במצוה מדאורייתא (ראה לעיל הל' קרבן פסח פ"ה ה"ז).

ועפ"ז מובן מה שהביא הרמב"ם קרא ד"כל זכורך", אף שבבבלי (חגיגה ד, א) כתב דקרא אסמכתא בעלמא. ועפ"ז יוצא חידוש לכאורה, שישנו חיוב מה"ת "לחנכו במצוות" (ראה לעיל הל' ציצית שם. הל' שביתת עשור פ"ב ה"י. הל' מאכלות אסורות פ"ז הכ"ז-כח. הל' קרבן פסח שם).

(לקו"ש ח"ז ע' 238 והערה 57)

הלכה י

יוצאין ישראל ידי חובת שלמי שמחה בנדרים ונדרבות ובמעשר בהמה והכהנים בחטאת ובאשם ובבכור

לעיל (הל' שבת פכ"ט הכ"ג – ראה שם) כתב הרמב"ם לגבי ברכת שהחיינו, שהחיוב חל על כל רגע דהמועד. וביאור החילוק, דבקרבנות ישנו לימוד מיוחד, "אותו, אותו אתה חוגג ואי אתה חוגג כל שבעה" (חגיגה ט, א), משא"כ בברכת הזמן, שהיא על החפצא דזמן המועד, הרי חיובה חל על כל הזמן.

(לקו"ש חל"ז ע' 17 והערה 23)

הלכה ה

ומצוה להקדים ולהקריב בראשון לא הקריב בראשון בין שוגג בין מזיד יקריב בשני וכל המאחר הרי זה מגונה ועליו נאמר נוגי ממועד אספתי

דין זה (גם אם נאמר שהוא איסור גמור, ובפרט להדיעות (ראה אורי אבן ר"ה ד, ב ד"ה ורבנן. חגיגה ט, ב ד"ה אלא למ"ד) ד"לאו איסורא איכא"), אינו מצד זמן הקרבן (שהחסיר הענין דהקרכת הקרבן בזמנו), כ"א רק חסרון בהגברא, שהנהגה "מגונה" היא (דהגברא) לאחר כשאפשר להקדים. אבל גם כשמביאו באיחור הוי קרבן "בזמנו", כי בקרבנות החג קבעה התורה מלכתחילה שבעת ימים להביאם, וכולם הם זמן הקרבן.

(וכ"ז הוא דלא כהאחרונים (הגהות יד איתן והר המוריה כאן) שכתבו, דמקור הרמב"ם הוא מל' הש"ס (ברכות כח, א) "דאחרו זמני מועדיא דבירושלים", דלפ"ז צ"ל לכאורה שחסר גם בזמן הקרבן. אבל כנ"ל, מלשון הרמב"ם "ה"ז מגונה" משמע שהחסרון וענין התשלומין הוא רק מצד הגברא (וראה לעיל ה"ד)).

והוכחה לזה י"ל מדעת ב"ש (ביצה יט, א. חגיגה ז, ב. יז, א) שאין מקריבין עולת ראי' ביו"ט, דאי נימא דרק ביום ראשון הוי עיקר זמנו נמצא דבר והיפוכו, דהתורה מחייבת את האדם בקרבן וקובעת עיקר החיוב ביום ראשון, ובה בשעה אוסרת להקריב בזמן עיקר החיוב (ובפרט בחג השבועות,

ובחזה ושוק שמצוה זו היא לשמוח באכילת בשר לפני ה' והרי אכלו

נתבאר לעיל (פ"א ה"א. וראה לעיל הל' שביתת יו"ט פ"ו הי"ז-יח) בדעת הרמב"ם, שמעשה השמחה האמורה ברגלים הוא לא רק אכילת בשר השלמים, אלא כללות ה"קרבן שלמים" (כולל גם הבאתו לפני ה'). ולכאורה, כשיוצאים יד"ח בקרבנות שהיו אמורים להקריב בלא"ה, לא נראה בזה "מעשה שמחה" (וכלשונו, שהמצוה היא רק "לשמוח באכילת בשר . . . והרי אכלו")³⁹. אבל ראה במנ"ח (מצוה תפח) שכתב דגם להרמב"ם יכול להיות דצ"ל האכילה "לשם שמחה". ובצל"ח (הגיגה ו, ב) כתב עוד, דלהרמב"ם באמת מחוייב הוא עכ"פ פעם אחת בכל ימי החג שיקריבו שלמים לשם שלמי שמחה.

(לקו"ש חל"ג ע' 66 והערה 35)

פרק ג

הלכה א

מצות עשה להקהיל כל ישראל אנשים ונשים וטף בכל מוצאי שמיטה בעלותם לרגל ולקרות באזניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזות אותן במצות ומחזקות ידיהם בדת האמת שנאמר מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות בבוא כל ישראל לראות וגו' הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך וגו'

יש לעיין באריכות הלשון "פרשיות שהן מזרזות אותן במצוות ומחזקות ידיהם בדת האמת", שלא כדרכו להקדים רק תוכן

39) כ"ה לכאורה הכוונה.

40) ראה גם לקו"ש חל"ד ע' 191 והערה 34. ושם, שמתאים גם לתוכן הענין דהקהל שהוא זירוז בקיום המצוות, והרי בזה שוים כולם, ולכן הוי חובת ציבור.

המצוה בתכלית הקיצור. ובפרט שגם לאחרי תיאור זה אינו מבורר לאיזו פרשיות הכוונה (ובהרא"י מהכתוב גם לא העתיק "תקרא את התורה הזאת"), והוצרך לפרש זה לקמן (ה"ג).

ועוד זאת: שאר הפרטים העיקריים שבמצוה זו (זמנה, מקומה, מי הקורא) לא הזכיר כלל בהלכה זו, אף שפרטים אלה מפורשים בכתוב שהביא כאן (אלא שבנוגע לזמן, קרוב לומר שסמך על "בחג הסוכות" שהעתיק מקרא), ודוקא תוכן הפרשיות שלא נתפרש בכתוב, רק זה מפרש מיד (ואי משום ש"התורה הזאת" משמעו כל התורה, לזה היה מספיק לכתוב "ולקרות באזניהם פרשיות מן התורה").

והביאור בזה, דשאני ענין זה במצות הקהל משאר הדינים שבה, שהם רק פרטים באופן קיום המצוה, משא"כ ענין הזירוז במצוות וחיזוק דת האמת הוא מגוף ועצם המצוה (ראה גם לקמן ה"ו).

(לקו"ש חל"ד ע' 211-213 והערות 6, 7, 10)

מצות עשה להקהיל כל ישראל אנשים ונשים וטף . . . ולקרות באזניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזות אותן במצות ומחזקות ידיהם בדת האמת

מלשון זה מוכן אשר: א) מצות הקהל אינה על כאו"א בתור יחיד, אלא על זה שבכחו – המלך או ב"ד (ולכן לא כתב במפורש שמצוה "על המלך". ונפק"מ כשאין מלך אם ישנה מצות הקהל) – להקהיל את כולם⁴⁰. ב) מצות הקהל היא מצות המלך⁴¹, שיקהיל ויקרא במטרה (ובאופן) אשר ישמעו גו', שלכן קורא פרשיות "שהן מזרזות אותן במצות

41) אבל ראה לקו"ש חל"ד ע' 189 והערה 20, שמדלא הזכיר המלך בפירוש, משמע דלא הוי מצות המלך.

בדת האמת

מלשונו כאן ולקמן (ה"ו) מוכח ד"דת האמת" היינו דת ישראל. וכן מוכח מלשונו לעיל (הל' מתנות עניים פ"י ה"א), "ואין כסא ישראל מתכונן ודת האמת עומדת כו". אבל מ"ש לקמן (הל' מלכים פ"ב ה"א) "ויחזרו כולם לדת האמת", הנה מהמשך לשונו שם משמע דאין כוונתו בזה שיתגיירו ויקבלו דת ישראל. וכן צ"ע במ"ש לקמן (שם פ"ד ה"י) "להרים דת האמת".

(לקו"ש חכ"ג ע' 179 הערה 76)

צריך חיפוש מקור הלשון "דת האמת", המופיע כמ"פ ברמב"ם (לעיל הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ד. הל' מתנות עניים פ"י ה"א. לקמן הל' מלכים פ"ד ה"י. פ"ב ה"א) — כי בלשון תורה מצינו ל' "דת" רק בפ"י "מנהג", כמ"ש (אסתר ג, ח) "ודתיהם שונות מכל עם" (משא"כ בתושבע"פ (סוכה נו, ב. פסחים צו, א. פדר"א רפמ"א)). ולא נמצא לשון זה בספרים שלפני הרמב"ם. ובכוזרי (מ"ד, ג. מ"ה, כ. כג — תרגום אבן תיבון) נמצא הלשון "דת האמתית".

(לקו"ש חל"ד ע' 211 הערה 2 ושוה"ג שם)

בלשון זה מודגש ענין האחדות (הענין דהקהל), כי האותיות "אמת" הם ראש אמצע וסוף הא"ב, לומר "אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלקים" (ישעיה מד, ו), האחדות החודרת בכל הבריאה.

(תו"מ תשמ"ח ח"א ע' 177-178. וראה גם תו"מ תשמ"ו ח"א ע' 231-232)

הלכה ב

כל הפטור מן הראייה פטור ממצות הקהל. . . הטמא פטור ממצות הקהל. . . והדבר ברור שהטומטום והאנדרוגינים הייבין שהרי הנשים הייבות

מהסגנון דפטור וחיוב מובן דישנו חיוב גברא גם על הבאים עצמם, ולא רק על

ומחזקות ידיהן בדת האמת" (ומודגש בלשונו לקמן (ה"ו)) "שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת", ומעל הבימה.

אבל גם לדעת הרמב"ם, מצד החיוב ומצוה שעל המקהיל, נעשה חיוב גברא (גם) על האנשים ונשים עצמם להיות "באים" ולבצע מצות המקהיל. ומה שלא פירט ענין זה הוא, כי כתב את המפורש בקרא, המצוה להקהיל כל ישראל, ובמילא מובן שיבואו כולם (ראה לקמן ה"ב).

ובפנימיות הענינים: מטרת המצוה היא "לחזק דת האמת" (לקמן ה"ו). היינו, לגלות נקודת האמונה שבכל ישראל, שהוא היסוד והעמוד המחזק את הדת. והיות שהמלך הוא לב כל קהל ישראל הממשיך בהם ביטול וקב"ע ויראת ה' (ראה לקמן ה"ג), נמצא שהוא הוא הפועל גילוי נקודת היהדות ע"י שמקהיל את כולם. ולכן נכתבה המצוה בסגנון השייך לכל ישראל בשוה, כי נקודת היהדות (הקשורה בעצם הנפש שלמעלה מהבנה והשגה) היא בשוה בכאו"א שהם מאמינים בני מאמינים. אבל מאידך, לא נאמרה המצוה לכל יחיד כ"א למקהיל, כי ה"חזיוק" הנכון דנקודה הנ"ל אינו בכח עצמו כ"א מצד וע"י המלך, נשמה כללית דכללות העם.

(לקו"ש חיי"ט ע' 366-367 והערות 42, 47)

שהן מזרזות אותן במצות

כל המעמד הגדול והקדוש הזה אינו (כ"כ) בשביל לימוד התורה, אלא בשביל החזיוק והזירוז בקיום המצוות (ראה לקמן ה"ג. ה"ו).

(לקו"ש חל"ד ע' 190)

מזרזות אותן

לכאורה צ"ל "אותם".

(לקו"ש חיי"ט ע' 366 הערה 40)

המקהיל (ראה לעיל ה"א. לקמן ה"ו).

(לקו"ש חיי"ט ע' 367 והערה 47. וראה גם תו"מ חכ"ז ע' 67)

הוא בתורה, לפעול בבנ"י ענין זה שבתורה שלמעלה מהבנה והשגה ושייך לכולם בשורה⁴² (ראה לקמן שם).

(לקו"ש חיי"ט ע' 301-300)

הלכה ג

אימתי היו קורין במוצאי יום טוב הראשון של חג הסוכות

הטעם לזה הוא, או משום גזירת חכמים דאין תיקון הבימה דוחה יו"ט (ראה רש"י סוטה מא, ב ד"ה מאימת), או מן התורה, דילפינן "במועד, בתוך המועד" (ראה סוטה שם, א תוד"ה כתב). ונפק"מ בנוגע לביהמ"ק השלישי, אם גם אז יהיה יום הקהל במוצאי יו"ט הראשון. ותוכן הענין הוא, דהקהל הוא אחדות כל ישראל, ומתאים שיהיה זמנו לאחרי שישנו "ולקחתם לכם ביום הראשון וגו'" (ויקרא כג, ז), אחדות ישראל הנפעלת ע"י ד' מינים (שמקומו מן המובחר בסוכה, שענינו ג"כ אחדות), ואז בנקל הוא להוסיף באחדות ישראל בפועל ממש.

(תו"מ תשמ"ח ח"א ע' 189-188)

והמלך הוא שיקרא באזניהם

הטעם בזה – דלכאורה, לימוד תורה לכל ישראל הו"ע השייך לסנהדרין – כי בתורה ישנם ב' ענינים: לימוד בהבנה והשגה, וקריאה בתושב"כ שאינה קשורה עם הבנה והשגה. ומובן שבהקהל, שענינו איחוד כל בנ"י למציאות אחת (אנשים נשים וטף), נוגע הענין בתורה שבו משתווים כל בנ"י, קריאה בתושב"כ (ו"כיום שניתנה בו בסיני" (ראה לקמן ה"ו)). והרי ענין זה שייך למלך דוקא, שהכנעת העם אליו אינה מצד הבנה והשגה, אלא שעצם מציאותם וכל אשר להם שייכים למלך. ומהאי טעמא קורא

42 (ראה עוד ענין בזה בלקו"ש ח"ט ע' 446-445. חיי"ט ע' 328 והערה 59, שהמלך ממשיך לבנ"י ביטול וקב"ע ויראת ה').

לא הזכיר הא דמלך קורא תיכף בתחילת הפרק כשמגדיר עצם המצוה, ומשמע קצת שאי"ז מעצם גדר המצוה (ואפ"ל דהוי מפני כבוד המלך וכיו"ב).

(לקו"ש חל"ד ע' 189 והערה 20)

מהיכן הוא קורא מתחילת הומש אלה הדברים

עיקר⁴³ כוונת הקריאה הוא בפרשיות הנקובות בהמשך ההלכה, אלא שקורא מתחילת הספר, דברי תוכחה שהוא כעין הקדמה כללית שיוקבע בלבם תוכן הפרשיות שקורא לאח"ז.

(לקו"ש חכ"ד ע' 204 הערה 58)

עד סוף פרשת שמע ומדלג לזוהיה אם שמוע וגו' ומדלג לעשר תעשר

טעם קריאת פרשיות אלו הוא, כי ענינם קבלת עול מלכות שמים ועול מצוות, וזה מועיל לעורר ולחקוק ענין האמונה ויראת ה' על משך "כל הימים", שהוא תוכן מצות הקהל (ראה לעיל ה"א).

(לקו"ש חיי"ט ע' 369)

עוד טעם לזה⁴⁴, דבפרשיות אלו מודגשת בעלות הקב"ה בג' אופנים: בפרשת שמע מדובר בעבודה הרוחנית של האדם, קב"ע, לימוד התורה, קיום המצוות. בפ' והיה אם

43 קטע זה נעתק כאן כביאור ברמב"ם, על יסוד מ"ש בלקו"ש חכ"ד ע' 106 הערה 18.

44 קטע זה נעתק כאן כביאור ברמב"ם, על יסוד מ"ש בלקו"ש חכ"ד ע' 106 הערה 18.

שמוע מבואר בעלות הקב"ה על חוקי הטבע, שגם הגשמיות של האדם תלויה בקיום רצון ה', "אם שמוע תשמעו" – "ונתתי מטר ארצכם וגו'" (ואם לאו וכו'). ופרשת עשר תעשר מדגיש שנכסי האדם הן כפקדון מה' ואינו בעה"ב עליהם.

(לקו"ש חכ"ד ע' 205-204)

וקורא מעשר תעשר על הסדר וכו'

לא פירט "פרשת המלך" בפ"ע, וכגירסת המשנה בירושלמי⁴⁵.

(לקו"ש חיי"ט ע' 327 והערה 52)

הלכה ד

ומביאין בימה גדולה . . והמלך עולה ויושב עליה כדי שישמעו קריאתו

[ראה לעיל ה"א⁴⁶]

הלכה ו

חייבין להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה כיום שניתנה בו בסיני אפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה חייבין לשמוע בכוונה גדולה יתרה ומי שאינו יכול לשמוע מכיון לבו לקריאה זו שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת ויראה עצמו כאילו עתה נצטוה בה ומפי הגבורה שומעה

צ"ב במה שהאריך בטעם מצוה זו, שלא כדרכו בספרו הלכות הלכות (לבד בסיומי איזה ספר או הלכה). והנראה בזה, דלדעת

הרמב"ם חיזוק דת האמת אינו רק טעם בתוכן המצוה או תוצאתה ותכליתה, אלא זהו החפצא שלה ועצמותה (ויומתק מה שהציווי וההמשך "למען וגו'" באו בכתוב אחד, דהכל דבר אחד). ומכיון שהכוונה היא חלק מעצם מעשה המצוה, הסבירו כאן. וי"ל עוד, שההקלה ושמיעת הפרשיות בלי כוונה זו, הוי לא רק חסרון בהמצוה, אלא שחסר בחפצא דמצות הקהל.

ויובן לפי"ז גם המשך ההלכה, דאם נאמר שחיזוק דת האמת הוא רק תוצאת המצוה, אין מקום לחייב כאו"א "לשמוע בכוונה וכו'" (ובפרט שבפשטות המצוה היא על המקהיל (ראה לעיל ה"א)), אבל מכיון ש"קבעה הכתוב . . לחזק דת האמת" וזהו עצם המצוה, פשיטא דחייב הכוונה מוטל על כאו"א. וכשם שגדר מצות הקהל כולל קריאת פרשיות המזרזות ומחזקות דת האמת, כך נכלל בו חיוב לכל אחד שמעמדו ושמיעתו בשעת מעשה תהיה באופן זה (ויומתק הא דחשיב הרמב"ם מצות הקהל למצוה אחת, כי נקודתו חד היא). וזהו גם ההוספה "ויראה עצמו כאילו עתה נצטוה בה ומפי הגבורה שומעה" (דקאי גם אלפני פניו ועל כאו"א), כי דוקא כשהאימה והכוונה תהיה בתוקף גדול יותר, יהיה חיזוק הדת באופן דפעולה נמשכת בכל הימים, דוגמת מעמד הר סיני.

(לקו"ש חל"ד ע' 214-212 והערות 13, 24, 25)

וגרים שאינן מכירין חייבין להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע

פסק כן, אע"פ שמ"למען ישמעו" (דברים

46) וראה לקו"ש חיי"ט ע' 325 והערה 31. ומהמשך הדברים משמע דמקור הרמב"ם הוא ממ"ש "באזניהם", וכמו שהוא לפירש"י עיי"ש.

45) ועיי"ש דמזה הרש"י (סוטה מא, א) נקטו בפ"ע, נראה דס"ל דקריאת המלך הוי מחיובי המלך (ולא דין במצות הקהל). אבל לכאורה, אין להוכיח דעת הרמב"ם (מזה שלא פירטו) דס"ל דוקא להיפך, דקריאת המלך הוי דין במצות הקהל (ולא מחיובי המלך), שהפרשיות ייקראו אז ע"י המלך.

מכאן נראה עוד שבהקהל נוגע הענין בתורה שבו משתווים כל ישראל – קריאה בתושב"כ (ראה לעיל ה"ג).

(לקוי"ש חיי"ט ע' 301 והערה 36)

באימה ויראה וגילה ברעדה

צריך בירור בגירסא זו, שלכאורה מקורו בברכות (כב, א), אבל שם הוא בכמה שינויים: "באימה ובראה וברתת ובזיע".

(לקוי"ש חלי"ד ע' 189 והערה 23. ע' 212 והערה 12)

אפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה חייבין לשמוע בכוונה גדולה יתרה. . לחזק דת האמת

טעם ההדגשה בזה, כי אין הלימוד תכלית ה"הקהל", אלא קבלת עול מצות (ראה לעיל ה"א).

(לקוי"ש חלי"ד ע' 190)

בחכמים גדולים לא הזכיר ענין האימה וכו', כי בתחילת ההלכה מדבר בשאינם מכירים ומבינים, והם צריכים להקשיב מתוך אימה, יראה מעצם השמיעה ולא מתוכן הדברים הנשמעים, ואין שייך כוונה כשלא מבינים. משא"כ בחכמים, הרי האימה היא תוצאה משמיעת תוכן הפרשיות "בכוונה גדולה יתירה".

(לקוי"ש חלי"ד ע' 213 והערה 20)

ומזה הוראה להכנה שלהם ג"כ⁴⁹.

(לקוי"ש חיי"ד ע' 207 [אג"ק חכ"ח ע' רצג] הערה ד"ה הקהל. . הזאת. חיי"ט ע' 448 הערה ד"ה הקהל. . הזאת)

(49) עיי"ש במכתב ע"ד ההכנות בערב שנת השמיטה לשנת השמיטה ולשנת הקהל. והיינו, שההכנה להקהל מתחילה למעלה משנה קודם זמנה.

לא, יב) ילפינן (חגיגה ג, א) שמי שאין לו חוש השמיעה פטור מהקהל. ומקורו י"ל שהוא מתחילת הכתוב (שם) "וגרך אשר בשעריך", דדיוק הלשון "בשעריך" ולא "במחניך" (או "בתוככם"⁴⁷), מורה שזה עתה נתגייר ונכנס ל"שער" ישראל, ועדיין אינו מכיר בלשון ישראל, ואעפ"כ אומרת התורה שצריך הוא להשתתף במצות הקהל.

(שיחו"ק תשל"ה ח"א ע' 51-50)

הטעם שגם הגרים חייבין "להכין לבם" אף דלא ידעי מאי קאמרי, כי הפעולה וההשפעה דהקהל היתה גם על אלו ש"ישמעו" רק בשמיעה כפשוטה, ובאופן ד"יראו את ה'. . לעשות את כל דברי התורה הזאת" (כיון שנעשה זה ע"י "שליח הא-ל" אשר "מי יאמר לו מה תעשה"⁴⁸ קהלת, ת, ד).

(שיחו"ק תשמ"א ח"א ע' 366-365)

כבר העירו (אנצ"ת ערך הקהל ע' תמו) שבדפוס רומי וכו' נראה שאין כאן התחלת הלכה, וא"כ התיבות "וגרים שאינן מכירין" – הנה או שנמשכין למעלה, "אע"פ שיש שם לועזות וגרים שאינן מכירין", או שגם התיבות "אע"פ שיש שם לועזות" שייכים למטה, שגם הם "חייבין לשמוע". ובכל אופן, עיקר ההדגשה בחיוב לשמוע הוא על אלה שאינם מכירים.

(לקוי"ש חלי"ד ע' 189 הערה 22. ע' 212 והערה 11)

וגרים שאינן מכירין חייבין להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע. . אפילו חכמים גדולים. . חייבין לשמוע בכוונה גדולה יתרה ומי שאינו יכול לשמוע מכיון לבו לקריאה כו'

(47) לקו"ש חכ"א ע' 467 הערה ד"ה וגרך אשר בשעריך. ולכאורה כוונת הציון בסיום ההערה לרמב"ם כאן הוא כבשיחה שבפנים.

(48) תו"מ חכ"ז ע' 67-66.

(סה"ש תשמ"ח ח"א ע' 345. וראה גם תו"מ תשמ"ז ח"ד ע' 208 והערה 117)

ומפי הגבורה שומעה

אי"ז בסתירה למ"ש (דברים לג, ב) "מימינו אש דת למו", שהתורה ניתנה מבחי" חסד ולא מבחי' גבורה, כי ה"גבורה" שנאמרה בנוגע למ"ת הוא מל' תגבורת והתגבורת, המשכת רב חסד.

(שיחוי"ק תשמ"א ח"ד ע' 524)

"הגבורה" דייקא, מלשון התגבורת, שהאלקות גובר על כל שאר הענינים.

(תו"מ תשמ"ח ח"ד ע' 71 הערה 70)

שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת

[ראה לעיל ה"א]

בסיני . . דת האמת

צ"ע כוונת דיוקן זה.

(לקו"ש ח"ט ע' 612 הערה ד"ה בסיני)

שהמלך שליח הוא להשמיע דברי הא-

ענין זה שייך להמבואר לעיל (ה"ג), שענין הקריאה שע"י המלך הוא לפעול בבנ"י הענין בתורה שלמעלה מהבנה והשגה⁵⁰.

(לקו"ש ח"ט ע' 301 והערה 40)

המלך קרא בתורה בתור שלוחו של הקב"ה, באופן שלכאו"א (ה"חכמים גדולים" כמו אלו שלא הבינו פירוש

חייבין להכין לבם . . חייבין לשמוע

מהסגנון "חייבין", מובן דישנו חיוב גברא גם על הבאים עצמן (ראה לעיל ה"א. ה"ב).

(לקו"ש ח"ט ע' 367 והערה 47)

כיום שניתנה בו בסיני . . ויראה עצמו כאילו עתה נצטוו בה ומפי הגבורה שומעה

מעמד הר סיני (והשמיעה מפי הגבורה) כלל את כל בנ"י באופן שוה. ומכאן נראה עוד שבהקהל נוגע הענין בתורה שבו משתווים כל ישראל (ראה לעיל ה"ג).

(לקו"ש ח"ט ע' 301. וראה גם תו"מ תשמ"ח ח"א ע' 288)

לפי"ז מובן, דזה שמצות הקהל חיובה בארץ דוקא הוא חלק מעצם המצוה, דכשיוצאים בנ"י מהמדבר שבו קיבלו התורה למק"א, ומנשיאות משה (שקיבל תורה מפי הגבורה) לנשיאות יהושע, צ"ל אצלם (מזמן לזמן) מעין המעמד שניתנה התורה בו בסיני, "הקהל את העם" כולו, לחזקם ולזרזם במצוות התורה (מצוות דוקא, כלישנא דקרא (דברים לא, יב) "ויראו . . ושמרו לעשות" (ראה לעיל ה"א)).

(לקו"ש ח"ד ע' 189)

כאילו עתה נצטוו בה ומפי הגבורה שומעה

"כאילו" למעליותא (בנוגע להקהל לע"ל), כי בשמיעה כרגיל, הרי השומע ומדבר נפרדים הם. אבל לע"ל שיהיו בנ"י חד עם "פי הגבורה", ה"ז יהיה רק "כאילו . . שומעה".

50) וראה גם לקו"ש ח"ט ע' 327 והערה 47. ולכאורה הכוונה שם דהיות המלך שליח ה' (וכבודו) מוסיף בירתה ה', שהוא תוכן מצות הקהל.

אותו לאחר השבת מפני תקיעת
החצוצרות. . . שאינן דוחין את השבת
[ובראב"ד: מפני הבימה שבעזרה]

והרמב"ם ס"ל, שאם מפני הבימה,
יעשוה מעיו"ט מחוץ לעזרה ויכניסוה
למחרת⁵¹ (ראה לעיל ה"ל לולב פ"ח הי"ג).

(תו"מ חטי"ב ע' 185)

המילות) נשפע אותו דבר בשוה, "דברי הא-
ל". והוא דוגמא לזה שעיקר ענינו של המלך
הוא היותו "לב", המשפיע לכל האברים
בשוה (ראה לקמן ה"ל מלכים פ"ג ה"ד).

(סה"ש תשמ"ח ח"א ע' 223)

הלכה ז

יום הקהל שחל להיות בשבת מאחרים

הלכות בכורות

שייך (ולא רק שייך, אלא נעוץ) יותר לעשירי
מאלו שבינתיים, ועד"ז להיפך. ולכן כללם
הכתוב בתיבת "דמם" עד שנעשו לדבר
אחד, ולכן באו גם בהלכה אחת (ראה לקמן
פ"ח).

(תו"מ תשמ"ו ח"א ע' 275-276 [ועי"פ סרט
ההקלטה])

פרק א

הלכה א

מצות עשה להפריש וכו'

לא חילק בבעלי העדר, ומשמע דקאי גם
בקטני קטנים.

(שיחת ליל ג' דחה"ס תשמ"ו [עי"פ סרט
ההקלטה])

פרק ג

הלכה א

וכל הבכורות אדם רואה חוץ מבכורי
עצמו

תוכן ההלכה הוא, דכשמדובר בהנהגת

המצוות

ובללתי המעשר עם הבכור לפי
שמעשה שניהם אחד

וכ"ה גם בפנימיות הענינים. כי בכור
ענינו קדושה הבאה מלמעלה, ומעשר ענינו
קדושה שע"י עבודת המטה, ובעבודה
צריכים הם זל"ז⁵².

(לקו"ש חיי"ו ע' 333 והערה 13 ושוה"ג שם)

והכתוב כללו עמו שנאמר ואת דמם
תזרוק מפי השמועה למדנו שזה דם
מעשר ודם בכור

כוונתו לבאר הטעם שכלל בכור ומעשר
בהלכה אחת. אבל כד דייקת אי"ז ביאור,
אלא העברת השאלה על הכתוב. דלכאורה
בכור ומעשר הם שונים וגם הפכיים, דבכור
הו"ע של התחלה, ומעשר הו"ע של סוף,
סוף המנין (עשר הוא שלימות המספר,
ואח"כ מתחילים לספור שוב עשור השני).

וי"ל דהיא הנותנת, דנעוץ סופן
בתחילתן ותחילתן בסופן. וא"כ הבכור

(52) כ"ה לכאורה הכוונה.

(51) ולכאורה יש להביא סמוכין לזה בל' הרמב"ם
עצמו (לעיל ה"ג) "ומביאין בימה כו", ולא "ובונין".

שהשותף מועיל שעי"ז בנקל יותר להגדיל
ההשפעה וכו'.

(תו"מ תשמ"ו ח"א ע' 264-265 [וע"פ סרט
ההקלטה])

פרק ז

הלכה א

מתחיל ומונה אותן בשבט א' ב' ג' ד' ה'
ו' ז' ח' ט' והיוצא עשירי . . . סוקרו
בסקרא ואומר הרי זה מעשר

בנוסף לעצם הדין שצריך להפריש דוקא
אחד מעשרה (לעיל פ"ו ה"א), מודגש כאן ענין
המנין, עבודת האדם, דהוי חלק מגוף פעולת
המצוה (ביותר ממעשר סתם, שגם שם "אין
מעשרין באומד וכו'", אבל אין המנין חלק
מהמצוה (ראה לעיל ה' מעשר פ"א ה"א)). והוא
דוגמא בהלכה, שגילוי הענינים שהם
בהבדלה ושלא בערך ("העשירי יהיה
קודש", "מלה בגרמיה") הוא דוקא ע"י מנין
(עבודת) האדם⁵³.

(סה"ש תנש"א ח"ב ע' 480)

פרק ח

הסיום והחותם דהלכות בכורות הוא
בדיני מעשר בהמה. והוא בנוסף על זה שגם
בשיעור הרמב"ם היומי שלפנ"ז (כשלומודים
פרקים ה-ז) נתחברו דיני בכור ומעשר.
ותוכן ההוספה בזה הוא, דלא רק שנעוץ
תחילתן בסופן וסופן בתחילתן (ראה לעיל
במצוות), אלא שגם הסוף מקבל מעלת הראש
בשונה ממש עד לאופן "מבלי אשר ימצא
ראש וסוף".

(תו"מ תשמ"ו ח"א ע' 302-300)

(אומר מספר), ורק משמיא נאמר "העשירי יהיה
קודש". וראה לעיל ה' מעשר שני ונטע רבעי פ"ז ה"א.

עצמו, ובפרט בענינים השייכים אליו מכבר,
אפשר שיבוא היצירה ויטעון שא"צ לדייק
כ"כ ולחקור אם הוא באופן הנכון. וע"ז
ההוראה, שא"א לסמוך על עצמו בזה, כי
במה שהוא שלו אפשר שישחד את עצמו,
וצריך לברר אצל חכם ומומחה אחר שיורהו.

(תו"מ תשמ"ו ח"א ע' 264 [וע"פ סרט
ההקלטה])

הטעם לזה הוא, מפני שחוששים
שהשוחד דאהבת עצמו (שקשה לטפל
בבכור תם) יטה את שכלו להתיר הבכור.
וזאת, אף שמדובר ב"מומחה שנתן לו
הנשיא שבארץ ישראל רשות" לראות
מומים, ומדובר בחשש איסור קדשים בחוץ
שאיסורו בכרת.

(סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 564 והערה 115)

פרק ד

הלכה א

בהמת השותפין חייבת בבכורה לא
נאמר בקרך וצאנך אלא למעט
שותפות הנכרי כו'

הטעם לזה (בעבודה) הוא, כי להיות
ששניהם יהודים, מחוייבים הם לעשות
מהבכור ענין של קדושה. וההוראה הכללית
מזה הוא, דאף שהמצוות ניתנו לכאור"א
מישראל בנפרד (וכבכור גופא, שנאמר
(דברים יב, יז. יד, כג) "בקרך וצאנך" ל' יחיד),
הנה ע"י הצטרפות כו"כ מבנ"י, אפשר
להצליח יותר בפעולת התומ"צ (ניצוח
היצר). נוסף ע"ז בבכור, שאפשר לכל
ישראל להיות ממש שותפין בו. ונמצא,
שהגם שנאמר (ויקרא יט, יז) "ואהבת לרעך
כמוך", אי"ז שלכל אחד ישנו חצי אחריות,
אלא לכאור"א יש מצוה שלימה, ורק

(53) וראה לקו"ש חל"ד ע' 79 והערה 36, שהקדושה
אינה נפעלת ע"י האדם עצמו, כי האדם רק "מונה"

הלכה ח

והביאור בזה, דהדין דהוי העשירי מעשר כשנשתייר בדיר, הוא רק באם אחרי כן יצא חי באותה הדלת, שאז הוברר הענין מלכתחילה דשייך אליהם (והלשון "מעשר אע"פ שלא יצא", הנה בכמה ענינים כלל הוא דהוברר למפרע באופן זה או הפכי). אבל כשמת, באמת לא אמרו בגמ' "העשירי מעשר", כי זהו דוגמא דיצא בדלת אחרת (וסברא הוא, דאם יציאה בפתח אחר קובעת הכבש לגורן אחר, וגם עוקר אפילו אם מקודם לזה היה שייך במנין הראוי, הרי כן הוא ממש במת, שהרי גם מיתה עוקרת מגורן זה, ואיך יתקדש הכבש המת מפני שישנם תשעה בגורן אחר⁵⁴). ובמצב זה, תשעה המנויים יפטרו רק מטעם מנין הראוי.

(לקו"ש ח"ז ע' 362-364 [אג"ק ח"יט ע' שלו. שנט])

קרא לתשיעי עשירי ונשאר העשירי בדיר התשיעי יאכל במומו וזה שנשאר בדיר מעשר אע"פ שלא יצא ולא ביררו שהעשירי מאליו נתקדש, מת העשירי בדיר התשיעי יאכל במומו וכל השמונה שיצאו ונמנו פטורין ואע"פ שלא נתקדש עשירי שלהן ליקרב אלא מת קודם שיצא, שהמניין הראוי פוטר

הקשה בלח"מ, "למה לי הך טעמא, הא קי"ל דעשירי מאיליו הוא קדוש. ולא הוצרכו בגמרא להך טעמא דברייתא דקרא לט' עשירי ומת עשירי בדיר, אלא לדחות דברי רבא דאמר עשירי מאיליו קדוש, אבל אנן דקי"ל כרבא לא צריכינן לטעמא דפוטר מנין הראוי".

הלכות שגגות

פרק ב

הלכה ד

קצת, ולכשיודע לו חטאו ויביא חטאת אחרת תגמר הכפרה". וכפי שמבאר הצפע"נ (מכתבי תורה מכתב קנג) בחטאת הראשונה, ד"אף דמרצה מ"מ אינו מכפר", כי ריצוי וכפרה שני גדרים הם.

ובאשר לשיטת הרמב"ם שלא הזכיר דין זה, כתב בכס"מ "שלא היה בנוסחת רבינו". ואין לומר שהיה לפניו ואעפ"כ לא הביאו, כי לא מצינו מי שיחלוק ע"ז (ועפ"ז יש לתקן טעות דמוכח בצפע"נ (ס) שכתב "לשיטת הרמב"ם ז"ל דס"ל דאם שכח מה חטא עשה דמביא חטאת, מ"מ אם אח"כ נזכר מביא עוד חטאת", דצ"ל "לשיטת הראב"ד" או "לא כהרמב"ם").

ובעבודה, מודגשת בהלכה זו מעלת

חטא ונודע לו חטאתו וחזר ושכחו הרי זה מביא חטאת לשם מה שהוא ותאכל כשאר חטאות הנאכלות [ובראב"ד: סיפא דתוספתא קשיא לי דקתני וחזר ומביא חטאת על הידיעה ותשחט לשם מה שהיא ותאכל]

בכס"מ ביאר קושיית הראב"ד, "דכיון שהביא חטאת לשם מה שהיא ונתכפר, כשאח"כ נודע לו באיזה חטא חטא היאך יביא חטאת אחרת, הא הו"ל חולין בעזרה". ותירץ, "דחטאת שמביא ראשונה מכפר

54) עיי"ש גם מקור מפורש בזה מדברי רש"י בבכורות.

שאכל היום ואם הביא כיפר

לגירסא שלפנינו, האיסור הוא רק לכתחילה (מדרבנן), אבל בדיעבד כיפר. אבל יש גורסין (ראה תויו"ט כריתות פ"ו מ"ז. תוד"ה דגזל ב"ק סו, ב. מאירי ור' עזריאל (בשטמ"ק) נזיר כח, א) "לא כיפר", דגם זה (ולא רק המקריב מחלב על דם שבתחילת ההלכה) נחשב "מחטא על חטא", ולא כיפר גם בדיעבד.

וכתבו בנו"כ (ראה כס"מ ולח"מ כאן), ששורש הפלוגתא הוא בפירוש הכתוב (ויקרא ד, כח) "על חטאתו אשר חטא", דלגירסא דכיפר "שפיר קרינן ביה על חטאתו, כיון שהוא על אותו מין", ולגירסא דלא כיפר צ"ל "לשם חטאתו ממש". אבל נוסף לזה שפלוגתא זו גופא דורש הסברה, הנה צ"ב למ"ד כיפר, דהרי הרמב"ם פסק לקמן (לקמן פ"ו ה"ט) כר' יוחנן (שבת עא, ב), שלמד מכתוב זה דכשאכל שני זיתי חלב בהעלם אחד, "ונודע לו על הראשון וחזר ונודע לו על השני, מביא שתי חטאות", כי "חטאתו אשר חטא" משמעו ש"על כל חטאת וחטאת יביא" (רש"י שם ד"ה על חטאתו), אף שהוא מאותו המין (וגם לר"ל דפליג עליו, הרי ס"ל דאם נודע לו על השני לאחר שנתכפר לו על הראשון, מביא חטאת שני, ונמצא שגם לשיטתו בא הכתוב לשלול גם חטא ממין זה, שנודע לו אודותו אחר כפרת הראשון).

והביאור בזה, ובהקדים דב' ענינים ישנם בעשיית חטא: מרידה כללית במלכותו ית', והרע שבמעשה הפרטי. וכנגדם ישנם ב' ענינים בקרבנות המכפרים: עולה – קב"ע כללי לתקן המרידה, וחטאת – מחילת העון הפרטי⁵⁶. והנה בכפרה ומחילה ישנם ג"כ ב' ענינים: א) עזיבת מעשה החטא באמת, דאז מתכפר עונו ונמחל העונש. ב) חרטה על העבר, שעוקר הרע שנכנס בו ע"י החטא. ומעתה יש לחקור בחיוב חטאת לעובר על

כאו"א מישראל, גם דחוטא באופן שנכרת חבל ההמשכה וכו', עד כמה נוגעת הידיעה שלו (לא רק לחיוב הקרבן בכלל, כבהלכה שלפני⁵⁷), דגם בששכח מביא קרבן ובשלימות על שם ידיעה הראשונה שלו⁵⁸. נוסף ע"ז לשיטת הראב"ד, דאפילו לאחר שהביא חטאת ונאכלה ונתכפר לו, מועלת ידיעתו לחייבו בקרבן נוסף (מבלי החשש דחולין בעזרה), שמקריבים אותו כהנים בעבודתם ולוים בשירם וכו', ועולה עד רזא דא"ס.

(תו"מ תשמ"ו ח"א ע' 303-304)

הלכה טו

נמצאת הראשונה השמינה טריפה בבני מעיים אע"פ שלא ידע שהיא טריפה בעת ששחט הכחושה ולא לזה נתכוון הואיל ונשחטה האחרונה כמצותה הרי זה פטור מחטאת

כתב בקרית ספר, דהרמב"ם מפרש מ"ש בגמ' (מנחות סד, א) "נמצאת כחושה בבני מעיים", כלומר שנמצאת טריפה בבני מעיים. ונקיט בגמ' "כחושה", דכחושה נמי פסולה משום "הקריבהו נא לפחתך" (מלאכי א, ח) היכא דאית שמינה. וא"כ מכאן ישנו עוד מקור בדעת הרמב"ם שישנו גדר ד"מובחר" בקדשים ששולל גם "כחוש וכעור" (ראה לעיל הל' איסורי מזבח פ"ז הי"א).

(לקו"ש חכ"ז ע' 9 והערה 16)

פרק ג

הלכה ג

יתר על זה אמרו הפריש חטאתו על חלב שאכל אמש לא יביאנה על חלב

56) ועיי"ש שבוה מבואר מה שעולה אחת מכפרת על כמה עבירות וחטאת צריך להביא על כל חטא בפ"ע.

57) ראה שיחוק"ק ליל ו' דחה"ס תשמ"ו ע' 346.

ס"ל לגירסא אחת דבדיעבד "כיפר".

(לקו"ש ח"ב ע' 7 ואילך והערה 14)

הלכה י

**אין יוהכ"פ ולא החטאת ולא האשם
מכפרים אלא על השבים המאמינים
בכפרתן כו'**

מדנקט "השבים המאמינים" (ולא "והמאמינים") יש לדייק, שאין כוונתו לגדר תשובה מפורטת על החטאים, אלא לתנועה כללית דתשובה המתבטאת בזה שאינו מבעט, ומאמין בכפרה (ראה לעיל הל' תשובה פ"א ה"ג).

(לקו"ש ח"ב ע' 127)

אבל המבעט בהן אינן מכפרין בו

כ"ה לפנינו. ואוצ"ל "אינו מתכפר", או "אבל על המבעט בהן אינן מכפרין".

(לקו"ש ח"ב ע' 127 והערה 20)

וכן המבעט ביום הכפורים אין יום הכפורים מכפר עליו

יש להמתיק הא דנקט "יום הכפורים" סתם, דקאי בפשטות על "עצמו של יום" – דלכאורה הו"ל לפרש "שעיר המשתלח", שהוא עיקר הכפרה בזמן הבית (דביה עסקינן בהלכות אלו דחייב קרבנות) – כי הוידוי וכפרת השעיר הם על "כל עונות בני" (ויקרא טז, כא), ולא לחטאים כפי ששייכים לגברא פרטי (ראה לעיל הל' תשובה פ"א ה"ג). ומצד השעיר כשלעצמו, לא שייך כלל שתהיה בעיטה באופן שתבטל פעולת השעיר (משא"כ בחטאת ואשם, שהם קרבנות וכפרה לאיש פרטי, ובעיטתו סותרת ושוללת הכפרה, אף שהקרבתו כשר). אבל כשמבעט ביוה"כ, שהיא סיבת ותוקף השעיר ("ביום הזה יכפר עליכם" (שם טז, ל)),

ל"ת בשוגג, אם הוא בשביל טהרת הנפש מהחטא שנדבק בה ע"י מעשה העבירה, או (דמצד קינוח הלכלוך א"צ קרבן, כי עבר רק בשוגג, וקרבתו הוא) מפני שאין גמירת לבו לעזוב מעשה החטא מתקבלת עד שיביא קרבן (ובמ"ע א"צ קרבן, כי מרד רק בשב ואל תעשה).

ובזה מחולקות ב' הגירסאות הנ"ל: לגירסא ד"כיפר" הוא כאופן הב', דמכיון שמדובר בחטא מאותו מין, והקבלה היא שלא יעשהו עוד, ה"ה קבלה אחת על כל הפעמים שעבר על חטא זה, ובמילא הריצוי שע"י הקרבן שוה בכל פעם (ולכתחילה צריך קרבן בפ"ע על כל פעם, מפני שאינו דומה מצב האדם והמקום בכל פעם, וצריך עזיבת חטא (גם) באופן זה שנעשה אז. אבל בדיעבד, סו"ס אין כאן עקירת שם קרבן מחטא לחטא, כי תוכן הקרבן שוה הוא). אבל לגירסא ד"לא כיפר" הוא כאופן הא', שהחטאת היא בשביל טהרת הרע, ובזה כל מעשה חטא הו"ע בפ"ע המכניס עוד רע בנפשו, וצריך פעולה בפ"ע להוציאו.

ויש להוסיף בזה ע"ד החסידות, ובהקדים דיוק ל' הרמב"ם "אמש . . היום", דלכאורה נוגע חילוקי הפעמים ולא חילוקי הימים. והביאור בזה הוא ע"פ מ"ש בזוהר (ח"א רכד, א. וראה שם קכט, א), ד"בא בימים" (בראשית כד, א) פ"י שכל לבושי המצוות הם בשלימות. ואין כוונת הזוהר להוציא הענין ד"ימים" מפשוטו, אלא שלבושי המצוות שייכים גם ל"ימים" כפשוטם, כי לכל יום יש לבושים ששייכים אליו דוקא, ולהשיגם צריך שיום זה יהיה ממולא במצוות.

וא"כ, עיקר ההתחלקות שבין ב' האכילות הוא מצד חילוק הימים, הלבושים. ומכיון שבכל יום משתנה הלבוש, וכל אכילה שייכת לתיקון לבוש אחר, הנה לכתחילה לכו"ע לא יביא של אמש על של היום. אמנם מכיון שמצד אור ותוכן הפעולה ה"ה בשוה, ואין טעם כ"כ לחלק ביניהם,

ה"ה מנגד ומבטל את כפרת השעיר.

איתא, שהשגגות הן "מהתגברות נפש הבהמית שמנוגה"⁵⁸. ולהתאימם י"ל, דעצם זה שלא טרח הוא מהתגברות הנה"ב, דלהיות ש"רוח הבהמה היורדת היא למטה" (קהלת ג, כא), אינה מעוניינת ב"למעלה", ופשיטא שלא "טורחת" בזה.

(תו"מ תשמ"ה ח"ב ע' 1022-1023 בהערה)

פרק ט

הלכה א

הבא על שפחה חרופה בין בזדון בין בשגגה מביא אשם

מבואר בחסידות, שתוכן הקרבן הוא לפעול "ונרצה לו" (ויקרא א, ד), שיתרצה לו לראות פני המלך, ויהיה מרוצה וחביב לפניו כקודם החטא (ראה אגה"ת פ"ב). ולכן, כל פעולת הקרבן היא רק בשוגג, כי מה שנפעל ע"י חטא במזיד, אין הקרבן יכול להוריד (ראה תניא אגה"ק סכ"ח. סהמ"צ להצ"צ מצות עגלה ערופה). ומה שמצינו כאן קרבן גם במזיד, הרי זה לאחרי הענין ד"בקורת תהיה" (הבא במקום וידוי דברים), שעושה מהזדון שוגג (ראה ציונים והערות לסהמ"צ שם. וראה לקמן ה"ז).

(תו"מ חני"ה ע' 44 שוה"ג הבי' להערה 132 [ועי"פ סרט ההקלטה])

הלכה ג

בן תשע שנים ויום אחד שבא על שפחה חרופה היא לוקה והוא מביא קרבן [ובראב"ד: אומר אני שזה שיבוש]. . מהיכא תיתי לחייב את הקטן על ידי האשה הא ודאי טעותא הוא]

[ראה לעיל ה"ל' איסורי ביאה פ"ג ה"ז⁵⁹].

(ובאו"א י"ל, דהמבעט מבטל רק כפרת היום, ובאמת אינו יכול לבטל כפרת השעיר כלל. ונפק"מ לפי"ז, דמבעט בזמן הבית הוא רק לענין כפרת יוה"כ על חייבי אשמות תלוין (מתאים לסיום ההלכה "לפיכך אם נתחייב באשם תלוי כו"), שהיא רק מצד היום, וכדיוק לשונו בהלכה שלפנ"ז, "שכל היום מכפר. . אם לא כפר לו יום הכפורים").

ועפ"ז נמצא חילוק בסוג מבעט בכפרת יוה"כ בזה"ב ובזה"ז: בזה"ז, "עצמו של יוה"כ מכפר" בפ"ע, וזה אינו חל ופועל במילא על האדם אלא כש"שב" (בפועל) בכללותו עכ"פ. משא"ב בזה"ב, גוף ועצם הכפרה הוא לא מחמת עצמו של יום, אלא מצד פעולת השעיר (ורק שהוא בתוקפו של יוה"כ). ובזה י"ל שמכפר גם כשאין התנועה ד"שב" בפועל (ומ"ש "השבים", כוונתו שהגדר דשב הוא רק שמאמין, אבל לא שצ"ל שב בפועל), ורק כאשר הוא מבעט (סניגור נעשה קטיגור), הנה בזה דוקא מבטל תוקף יוה"כ בהשעיר⁵⁷. ועצ"ע.

(לקו"ש חכ"ז ע' 129-130 והערות 41, 41* ושוה"ג שם, 44)

פרק ה

הלכה ו

שהשוגג היה לו לבדוק ולדקדק ואילו בדק יפה יפה ודקדק בשאלות לא היה בא לידי שגגה ולפי שלא טרח בדרישה ובחקירה ואחר כך יעשה צריך כפרה

כאן מבואר שצריך כפרה מכיון "שלא טרח", אבל בכתבי האריז"ל (לקו"ת פ' ויקרא)

(58) ראה גם לקו"ש ח"ט ע' 33 הערה 8.

(59) וראה תו"מ תשמ"ו ח"א ע' 398.

(57) ויש להעיר, שלפי"ז איפשיטא ליה הספק שברשימות חוברת קסד ס"ה (ושם, שאין להביא ראיה מזה שלא השמיענו הרמב"ם הא גופא דשייך גם באינו מבעט בפועל, כי אין דרכו להביא דברים מחודשים).

ויראה לי שאינו מביא עד שיגדיל ויהיה בן דעת

כוונתו (לא שרק אז נעשה עליו חיוב קרבן, אלא) כפשטות הלשון, שהחיוב חל עליו תיכף, אלא ש"אינו מביא עד שיגדיל". והטעם (כמבואר באחרונים) (ראה מגדול עוז לעיל ה' איסורי ביאה פ"ג הי"ז. צפע"נ השלמה ו, ד. כס"מ לעיל ה' קרבן פסח פ"ב ה"ד), כי בקרבנות כתיב (ויקרא יט, ה) "לרצונכם תזבחוהו" (ובשביל זה יש צורך שיהיה בן דעת שאז יש לו מחשבה וכו')⁶⁰, או משום שצריך שיקדיש הקרבן, וזה שייך רק במופלא הסמוך לאיש.

(לקו"ש ח"י"ז ע' 240 והערה 67)

מדין זה יש להוכיח ששייך ענין העבודה גם קודם בר מצוה⁶¹.

(תו"מ ח"י"ט ע' 26 [ועי"פ סרט החקלטה])

הלכה ה

מקריב אשם אחד ומתכפר לו על הכל
על הזדונות שבה ועל השגגות

[ראה לקמן ה"ז]

הלכה ז

כל מי שיש בידו משה פרוטה ומעלה
מממון ישראל בין שגזלו . . . וכפר בו

ונשבע לשקר בין בזדון בין בשגגה הרי זה מביא אשם על חטאו

נמצא קרבן שבפנים מכפר על המזיד. וצ"ב להתאים זה עם המבואר בתניא (אגה"ק סכ"ח) שקרבנות "אינם מכפרים אלא על השגגות . . . שמנוגה" (ורק פרה אדומה והשעיר הנעשים בחוץ מכפרים על ענינים דמזיד, גקה"ט). וכתב אדמו"ר מהר"ש במאמר (ד"ה שלש רגלים תרל"ג), "ובאשם גזילות הקרבן צ"ל עם התשובה, התשובה עושה ממזיד שוגג ואז מכפר הקרבן". ובמק"א (ד"ה אדם כי יקריב (הב) תרל"ג) כתב, "מ"ש ד' מביאין על הזדון כשגגה, התם רק על הדיבור" (ואף שגם הדיבור הוא מגקה"ט, הנה בהכרח שביאור זה הוא בצירוף עם הא דעושה ממזיד שוגג, דמועיל גם במעשה וכ"ש בדיבור). אלא דעפ"ז צ"ב לאידך, למה לא יכפרו כל הקרבנות גם על הזדונות, יחד עם התשובה המוכרחת בכל קרבן. והדבר צריך חיפוש⁶².

וההוראה מזה, עד כמה צ"ל זהירות בענין של מזיד, שאינו יכול להתכפר ע"י קרבן. דאף שבזה"ז "אין לך דבר שעומד בפני התשובה" (לעיל ה' תשובה פ"ג הי"ד), גם בלי הקרבן, הרי מזה גופא שבזה"ב שהיו קרבנות ה"ז מעכב, מוכן הזהירות שצ"ל בזה גם לאחר התשובה⁶³.

(תו"מ תשמ"ה ח"א ע' 574-572)

לאידך, מעשיו נחשבים מעשה לענין דצריך כפרה כשיגדיל (וראה גם אג"ק ח"ז ע' שנו, אלא ששם לא ציין להל' שגגות).

62) בשיחוק"ק ש"פ לך לך תשמ"ה ע' מא-מג הוא בהצעה אחרת, דע"פ מ"ש אדמו"ר מהר"ש בנוגע לדיבור מתורצת הקושיא האחרונה, כי שאני שאר החטאות שהם על מעשה. אלא שעצ"ע: א) דאשם שפחה חרופה הוא גם מעשה, ב) למה יכפרו קרבנות אשאר עבירות שבדיבור. וע"ז אמר דצריך חיפוש. ועיי"ש בהערות שציניו ג"כ להמשך תער"ב לביאור בזה ע"פ חסידות.

63) ראה בשיחוק"ק שם סגנון אחר קצת בכ"ז.

60) תו"מ חנ"ג ע' 56 הערה 209. וראה גם לקו"ש ח"י"ב ע' 5-6 והערה 32.

61) ובפרטיות יותר, הלשון בהקלטה (שיחת יו"ד שבת תשי"ז) הוא: "דער רמב"ם שרייבט אנטקעגן י"ב שנה, אז דעמאלט דארף ער ניט ברענגען קרבן אויב ער האט געמאכט א נדר, אבער לכשיגדיל דארף ער ברענגען א קרבן אויף א ענין וואס ער האט געטאן קודם שגדל".

ולכאורה הכוונה לב' הלכות שונות: א) ה' נדרים פ"א ה"א, דגם בן י"ב שנה, אם אינו יודע וכו' אין נדרו נדר. ב) ה' שגגות כאן, דמביא קרבן על מה שעשה קודם שגדל. ונראה דההוכחה היא מבין שניהם, שמצד אחד רואים שבקטנותו ממש אין עליו חיוב כלל, אבל

פרק י

הלכה א

ששה מצותן שיקריבו קרבן עולה ויורד . . והנשבע שבועת העדות בין בזדון בין בשגגה

[ראה לעיל פ"ט ה"ז]

הלכה ו

ומביא אדם על ידי בנו ועל ידי בתו ועל ידי עבדו ושפחתו קרבן עני

מביא קרבן עני בעדם אע"פ שהוא עשיר. ואף שלקמן (הל' מחוסרי כפרה פ"ה ה"א). וראה לעיל הל' מעשה הקרבנות פי"ד ה"ט-י) מבואר דכשנודר להביא ע"י אחר, נידון לפי הישג ידו (ולא דהמודר) – יש לחלק בין מי שמתחייב בעצמו ע"י נדרו ומביא בשביל השני מצד ערבות, שאז הוא לפי הישג ידו, ובין האב שמביא בשביל בנו וכו' שאז הוא כשלוחו, ולכן נידון לפי הישג יד הבן.

(לקו"ש חכ"ז ע' 103 והערה 22)

הלכה י

וכן אם היה עני והפריש מעות לעשירות האיפה והעשיר יוסיף עליהן ויביא עוף הפריש לעוף והעשיר יוסיף עליהן ויביא כשבה או שעירה

דין זה נאמר גם במצורע. אלא שבמצורע הוא רק עד שנקרב האשם, אבל לאחר מכן נקבע מצב שאר קרבנותיו כפי מצבו בעת הקרבת האשם⁶⁴ (ראה לקמן הל' מחוסרי כפרה פ"ה ה"ט).

(לקו"ש חכ"ה ע' 16 והערה 23)

פרק יא

הלכה ד

מי שטימא עצמו במזיד ולא שהה כשיעור הרי זה ספק אם שיעור השתחוייה לאנוס בלבד או אף למזיד

[ראה לעיל הל' ביאת המקדש פ"ג הכ"ב-כג]

הלכה ט

טומאת מקדש וקדשיו . . שאין בה ידיעה לא בתחילה ולא בסוף שעירי הרגלים ושעירי ראשי חדשים מכפרין

הו"ע פרטי שבקרבן ר"ח, בהוספה על כללות ענין הכפרה שמצד עצם זמן ר"ח (וכדמוכח מנוסח התפלה בזה"ז, שר"ח הוא "זמן כפרה". דאין לפרש שר"ח מכפר על טומאת מקדש שבעבר, כי זה כבר נתכפר בר"ח שלפנ"ז).

(תו"מ חני"ט ע' 33-32)

פרק יג

הלכה ה

במה דברים אמורים כשהיה זה שידע שטעו חכם או תלמיד שהגיע להוראה אבל אם היה עם הארץ הרי זה פטור שאין ידיעתו באיסורין ידיעה ודאית ומצטרף לכלל השוגגים על פיהם

מובן ש"עם הארץ" היינו עם הארץ בהלכה זו, ואין נפק"מ אם הוא חכם בהלכות אחרות. ובהלכה זו מצינו דוגמא, שכל מי שלא התעסק בשאלה מסויימת, ולא שקו"ט בזה שיש מקום לחקור בזה וסברות

(64) כ"ה לכאורה הכוונה.

לכאן ולכאן, הנה אף שהכריע לפי תומו
כאופן מסויים, אינו נכנס למנין השיטות
בזה⁶⁵.

(לקוי"ש ח"ח ע' 282 [אג"ק ח"א ע' קעג])

פרק יד

הלכה ג

הורו בית דין שיצא השבת לפי
שנתכסית החמה ודימו ששקעה חמה
ואחר כך זרחה אין זו הוראה אלא
טעות וכל שעשה מלאכה חייב אבל
בית דין פטורין וכן אם התירו בית דין
אשת איש להנשא לפי שהעידו בפניהם
שמת בעלה ואחר כך בא בעלה אין זו
הוראה אלא טעות והאשה ובעלה
האחרון חייבין הטאת על שגגתן וכן כל
כיוצא בזה

ההוספה והחידוש ב"וכן התירו" על

מ"ש לפנ"ז "הורו . . ודימו ששקעה חמה"
היא, כי ב"והעידו בפניהם" נוסף זה
שהתורה אמרה שצריך לסמוך עליהם ("ע"פ
שנים עדים . . יקום דבר" (דברים יט, טו)),
ואעפ"כ מכיון שזו טעות במציאות, אין זו
הוראה.

(סה"ש תשמ"ז ח"א ע' 311 הערה 8 ושוה"ג
שם)

פרק טו

הלכה ו

אי זהו נשיא האמור בתורה זה מלך
שאין עליו רשות מאדם מישראל ואין
למעלה ממנו במלכותו אלא ה' אלקיו

צ"ע בדבריו⁶⁶. אלא שעפ"ז מתורץ
קס"ד דרבי (הוריות יא, ב), "בעא מיניה רבי
מרבי חייא, כגון אני מהו בשעיר, א"ל הרי
צרתך בבבל"⁶⁷.

(לקוי"ש חיי"ט ע' 165-166 הערה 17)

הלכות מחוסרי כפרה

בטומאתם, כ"א) רק שלא נגמר הטהרה (וראה
לעיל הל' ביאת המקדש פ"ד ה"ד-ה).

(לקוי"ש חכ"ז ע' 80 והערה 11)

המצוות

שתקריב . . כשתטהר . . ואחר שיקריבו
קרבתיהן תגמר טהרתן

מפורש דעתו שמחוסרי כפרה טהורים
הם, והחסרון שבהם הוא (לא שנשאר

65) עיי"ש בנוגע להשגח"פ בדצ"ח.

66) שמדייק "מישראל . . במלכותו", דמשמע שא"צ
להיות מלך ממש, אלא שיהיה בשררה כזו שאין עליו
רשות שום אדם מישראל. כ"ה לכאורה הכוונה.

67) דלכאורה קשה מעיקרא מאי קסבר, והרי אינו
מלך, אבל ע"פ מ"ש הרמב"ם אתי שפיר, דלאו דוקא

פרק א

הלכה א

ולמה נקראו מחוסרי כפרה שכל אחד מהן אע"פ שטהר מטומאתו וטבל והעריב שמשו עדיין הוא חסר ולא גמרה טהרתו כדי לאכול בקדשים עד שיביא קרבנו

[ראה לעיל במצוות]

וקודם שיביא כפרתו אסור הוא לאכול בקדשים

צ"ע מאי קמ"ל בזה, שהוא כפל לשון.

(לקו"ש חכ"ז ע' 80 הערה 12)

הלכה ב

גר שמל וטבל ועדיין לא הביא קרבנו אף על פי שהוא אסור לאכול בקדשים עד שיביא קרבנו אינו ממחוסרי כפרה שקרבנו עכבו להיות גר גמור ולהיות ככל כשרי ישראל ומפני זה אינו אוכל בקדשים שעדיין לא נעשה ככשרי ישראל וכיון שיביא קרבנו ויעשה ישראל כשר אוכל בקדשים

דין⁶⁸ זה הוא בזה"ב. ולתרץ מה שבזה"ז אינו צריך קרבן, כתב בצפע"נ (לעיל הל' איסורי ביאה פ"ג ה"ד) "דרך לקדשים לא מיקרי עדיין ישראל גמור, אבל לשאר דברים הוה כישראל לכל דבר, וא"כ בזה"ז לא מחסר כלל בשביל הקרבן". אולם מזה משמע שבאמת כל הגרים בזה"ז לא הוו גרים גמורים, והוא תמוה. ולכן היה מקום לומר

בהיפך, שהקרבן הוא בגדר אריא דרביע עליה, ענין צדדי המעכבו ("עכבו") מאכילת הקדשים, ולא חסרון בגברא, ובזה"ז שאין קרבנות אין כאן אריא. ועפ"ז יומתק הלשון "שעדיין לא נעשה ככשרי ישראל". ויעשה ישראל כשר", דישראל פשיטא דהוה, ורק שאינו "כשר" ו"מוכשר" לאכילת קדשים. אלא דצע"ק הלשון "עכבו להיות גר גמור". ומפני זה אינו אוכל", דמשמע דהגירות עצמה אינה גמורה.

והביאור בזה דאדרבה, דיוק הלשון "עכבו" (ולא "עושה אותו", "מגיר") וכיו"ב ב'ל' חיוב) מורה (לא שהבאת הקרבן היא שתעשה אותו לגר גמור, אלא) שהוא גר גמור בלאו הקרבן, ורק שבענין זה מעכבו הא דלא הביא קרבנו. וזוהי גם הכוונה בדברי הצפע"נ (וראה לעיל הל' איסורי ביאה פ"ג ה"א-ה).

(לקו"ש חכ"ו ע' 160-163 והערות 19, 20)

הלכה ה

וכל זמן שלא הקריבו חטאתם אסורים לאכול בקדשים אבל העולה (והאשם) אינן מעכבין

קאי בכל מחוסרי כפרה, שרק החטאת מעכבת⁶⁹.

(לקו"ש חכ"ז ע' 86 הערה 47)

פרק ב

הלכה ה

במה דברים אמורים שבודקין את הזב בדרכים אלו בראייה שנייה של זב

מחוסרי כפרה, מוכן שע"ד ההלכה לא שייך הטעם ההוא (אפילו ביולדת).

68) מהדו"ק משיחה זו – ראה לקו"ש חכ"ח ע' 290-292 והערה 15. ובקיצור נמרץ – לקו"ש ח"ח ע' 416-417 והערה 55.

69) עיי"ש בשיחה שביאר טעם לענין זה ביולדת ע"פ פש"מ, מכיון שטומאתה באה ע"י ענין שצריך כפרה. וכוונת ההערה היא, דמזה שבהלכה נאמר דין זה בכל

שבה יעשה זב כמו שיתבאר אבל
ראייה ראשונה אפילו ראה אותה
באונס . . . ואע"פ כן בודקין אותו
בראשונה כדי למנות בה שלש ראיות
לחייבו קרבן ראייה שלישית אין
בודקין אותו בה אלא אפילו ראה אותה
מחמת אונס . . . יתחייב בקרבן

היוצא, דבעל ראי' אחת ובעל ג' ראיות
שוים שראיתם האחרונה היא ראייה אפילו
באונס, משא"כ בעל ב' ראיות דצ"ל הראי'
השניה ברצון. אבל בראי' הראשונה, הנה
בעל ב' ראיות טמא (בטומאתו החמורה) גם
כשראייתו הראשונה היתה באונס, אבל בעל
ג' ראיות צ"ל ראייתו הא' והב' ברצון.
וטעמא בעי בכ"ז.

ויובן זה בעבודה הרוחנית, דב' מיני
טומאה הם: א) טומאה היוצאת באופן
טבעי, והיא כנגד הרע הטבעי הנמצא באדם
מצד עצם הבריאה לצורך הבחירה. ב)
טומאה היוצאת מצד חולי (זוב), והיא כנגד
הרע שבאדם הניתוסף ע"י החטא, שלא ע"פ
טבע הרגיל. ובזה גופא ב' ענינים: א) רע
(חולי) שניתוסף בכל אדם ע"י חטא עץ
הדעת וזוהמת הנחש – בעל ראי' אחת. ב)
רע (חולי) שניתוסף ע"י שמגרה יצרו עליו
– בעל ב' ראיות.

דהנה, זוהמת הנחש אינה באדם ברצונו

ובחירתו ואין בידו לבטלו, ומזה מסתעפים
ב' קצוות: טומאתו גם כשראה באונס,
דטומאה זו קשורה בענין שאינו תלוי בו,
וטמא רק בטומאה קלה כבעל קרי (אלא
שבפשטות ההלכה, גדר "אונס" הוא גם
מחמת דבר אחר, כי תוכן הפנימי דטומאה
זו הוא הרע שבאדם שלא ע"י רצונו, אונס
כפשוטו (וראה לעיל ה"ב) שכלל גם "הוכה
על גביו"), ומזה נשתלשל מע"ז בהלכה
דטמא גם מחמת דבר אחר). אבל בעל ב'
ראיות שגירה יצרו עליו, הוא רק כשראה
ברצון, ומחמת זה טמא טומאה חמורה (ומה
שבפשטות ההלכה טמא גם מחמת עצמה,
אף שאי"ז מצד רצון האדם, הוא משום
שבפנימיות הענינים גם באופן זה משתלשל
הוא מהרע שבא ברצון האדם).

וענין בעל ג' ראיות הוא, שגירה יצרו
ונקבע בו הרע עד כ"כ שהוחזק בטומאה.
ולכן ראייתו השלישית היא גם באונס, כיון
שתחילתו ברצון, וכבר השקיע את עצמו
ברע עד שנכנע תחת ממשלתה ונאנס לעשות
כרצונה. ומובן בפשטות שענין זה הוא רק
אם עבר ושנה, שב' ראיותיו הראשונות היו
ברצון. וחדשה התורה, דגם בעל שלש
ראיות יש לו תקנה, דיביא קרבן "ושב ורפא
לו" (ישעיה ו, ט).

(לקו"ש חל"ז ע' 46-42 והערה 26 ושוה"ג
שם, 27)

הלכות תמורה

אם המירו אף על פי שהן מוזהרין שלא
ימירו

הטעם בזה י"ל ע"פ מ"ש הרמב"ם לקמן
(פ"ד הי"ג) בטעם דתמורה, שיש לחשוש
שיחליפנה "להרבות קנינו ולחוס על
ממונו". אבל בנוגע לשותפין שטובת הנאה
דהתמורה הוא רק חצי, ועאכו"כ בציבור
שהוא חלק קטן ביותר, ולאידך העבירה היא

להעיר, שגם בתושב"כ, סיום ספר
קרבנות (ספר ויקרא) הוא בדין תמורה.

(לקו"ש חל"ב ע' 174 הערה 1)

פרק א

הלכה א

שהצבור והשותפין אין עושין תמורה

לגמרי שלו, לא יכניס את עצמו לחטוא באופן זה, ע"ד הכלל שכבר כתב הרמב"ם (לעיל הל' גירושין פ"י הט"ז. הל' מעשר פי"ב הי"ז. הל' שמיטה ויובל פ"ח הי"ז. הל' בכורות פ"ב הי"ז), "אין אדם חוטא ולא לו", ולכן אין מענישים אותו שיהיה התמורה קודש. וזהו"ע "נעוץ תחילתן בסופן" שבהלכות אלו, שע"י סוף ההלכות מתבאר תחילת ההלכות.

(תו"מ תשמ"ו ח"א ע"י 465-466)

מי שהמיר בקרבן מקרבנות הצבור הואיל ויש לו בהן שותפות הרי זה לוקה

במפענ"צ (פ"ב ס"ב וס"ד) ביאר, שדין זה תלוי בפלוגתת ר"ע וריה"ג (ברכות מט, ב) אם "ציבור" יש בו יחידים, או שהוא מציאות אחת. אבל י"ל, דבאמת בכנ"י ישנם ב' הגדרים, מציאות אחת דציבור ומציאות היחיד, ואין אחד מבטל את השני⁷⁰. וא"כ גם בקרבנות ציבור, הגם שבאים מממון ציבור וצ"ל "ימסרם לציבור יפה יפה" (ר"ה ז, ב), שנפקע שם "ממון יחיד" ממנו, מ"מ גם לאח"ז לא נתבטל (לגמרי) החלק דהיחיד בקרבן תמיד⁷¹.

(לקו"ש ח"י"ח ע"י 114 והערה 83. וראה הערה 72)

פרק ד

הלכה יא

אם הקדיש לבדק ההיכל לא ישנה לבדק המזבח

בגדר הכלים דביהמ"ק יש לבאר בכמה אופנים⁷². ואחד מהם, שאע"פ שאין בהם

חשיבות מצ"ע בעת עשייתם, אבל לאחרי הבנין והכנסת הכלים בתוכו חל על כל כלי חשיבות בפ"ע (ועכ"פ ניתוספה בהם קדושה). וע"ז יש להעיר מל' הרמב"ם כאן "בדק ההיכל . . המזבח", דנראה שיש במזבח חשיבות בפ"ע. אבל להעיר, דגם לדעת הרמב"ם דכל הכלים (וגם המזבח) הם בכלל המ"ע "ועשו לי מקדש", הרי יש ענין מיוחד במזבח "שמקריבין על המזבח הזה כל הקרבנות אע"פ שאין שם בית" (לעיל הל' בית הבחירה פ"ב ה"ד), שהקרבת הקרבנות היא עיקר המ"ע ד"ועשו לי מקדש"⁷³ (ראה לעיל הל' בית הבחירה פ"א ה"א. פ"ב ה"א. ה"ד).

(לקו"ש חכ"א ע"י 254 והערות 35, 36)

[וראה לעיל הל' בית הבחירה פ"א ה"ה בקטע המתחיל ועושין מחיצה]

הלכה יג

אף על פי שכל חוקי התורה גזירות הם כמו שביארנו בסוף מעילה ראוי להתבונן בהן וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם הרי אמרו הכמים הראשונים שהמלך שלמה הבין רוב הטעמים של כל חוקי התורה יראה לי שזה שאמר הכתוב והיה הוא ותמורתו יהיה קדש כענין שאמר ואם המקדיש יגאל את ביתו ויסף המישית כסף ערכך עליו ירדה תורה לסוף מחשבת האדם וקצת יצרו הרע שטבע של אדם נוטה להרבות קניינו ולחוס על ממונו ואע"פ שנדר והקדיש אפשר שחזר בו וניהם ויפדה בפחות משווי אמרה תורה אם פדה לעצמו יוסיף חומש וכן אם

72) עיי"ש בארוכה ג' אופנים בזה והנפק"מ, והמסתעף בביאור דעת הרמב"ם בסהמ"צ מ"ע כ.
73) כ"ה לכאורה הכוונה.

70) עיי"ש בארוכה.

71) ראה גם לקו"ש ח"ב ע' 653 הערה 19. ח"ז ע' 436 הערה ד"ה קרבנות ציבור. הגש"פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים ח"ב ע' תרפד הערה ד"ה און.

שמגלה להם טעמי גזירותיו (ראה רמב"ן ויקרא יט, ט).

והביאור בזה, דטעמי המשפטים הם ענינים המוכרחים ע"פ שכל האדם מצ"ע, אבל טעמי החוקים אינם מוכרחים בשכל הפשוט, ויסודם רק בשכל התורה (אלא שאח"כ מסכים שכל האדם לתועלת ההיא. וע"ד עדות, שלאחרי ידיעת תוכן המצוה מובן הוא גם בשכל הפשוט. אלא שבחוקים, גם הטעמים אינם מובנים בשכל אנושי).

וזהו דיוק הלשון "עצות מרחוק מגדול העצה", דאי"ז שתפס לישנא דקרא (ישעיה. כה, א. ירמיה לב, יט) ליופי המליצה, אלא הוא הגדרת ענין הטעמים שבהלכה זו, שאינם עצות ושכל האדם מצ"ע, כ"א עצת הקב"ה שהוא רחוק מן האדם. ונמצא, שלולא העצה מרחוק לא יראה האדם את הרע שבדברים אלו, ויקיים החוקים באופן ד"אפשי" (ביחד עם האפשריות "ליתן לו טעם").

ואתי שפיר מ"ש ענין זה דוקא בחוקים דתמורה, ולא בחוקים אחרים שקדמו לה (דבפשטות הוא משום שזהו סוף הספר שכל תוכנו חוקים. אבל זה שייך גם בספר טהרה (אלא שהוא לאחר ספר קרבנות). וכבר כתב ע"ד הזהירות בחוקים בספר עבודה) – כי דוקא בתמורה מודגש איך שהטעמים הם "מרחוק מגדול העצה", וע"פ שכל אינם מובנים כ"כ:

(א) "אפשר שחזר בו וניחם ויפדה בפחות משויו" – אינו מובן כל צרכו, דהרי "אין פודין את ההקדשות אלא בג' בקיאי", ו"מכריזין עליהן" (לעיל הל' ערכין וחרמין פ"ח ה"ב-ג), והבאין לפדות היו פודין הרבה פעמים ביותר משוין, וכ"ש וק"ו שהבקיאיין לא יניחו לפדות בפחות. ב) "אם תתן לו רשות להחליף הרע ביפה, יחליף היפה ברע ויאמר טוב הוא" – אינו מובן, דכיצד יתכן שלאחרי שכפה יצרו להקדיש ממונו,

הקדיש בהמה קדושת הגוף שמא יחזור בו וכיון שאינו יכול לפדותה יחליפנה בפחותה ממנה ואם תתן לו רשות להחליף הרע ביפה יחליף היפה ברע ויאמר טוב הוא לפיכך סתם הכתוב בפניו שלא יחליף וקנסו אם החליף ואמר והיה הוא ותמורתו יהיה קדש וכל אלו הדברים כדי לכופ את יצרו ולתקן דעותיו ורוב דיני התורה אינן אלא עצות מרחוק מגדול העצה לתקן הדעות וליישר כל המעשים

בהלכה זו מחדש הרמב"ם (נוסף למה שמשמע מדבריו לעיל (הל' מעילה פ"ח ה"ח – ראה שם) שבעצם יש טעמים גם לחוקים אלא שאינן "יודע", שיש חובה על האדם "להתבונן", להשתדל להבין תועלת חוקי התורה ולתת טעם במה שיכול⁷⁴.

ויש לתמוה ע"ז ממ"ש במק"א (שמונה פרקים פ"ו), בהחילוק שבין חוקים ומשפטים גם באופן קיומם, שמשפטים צריך לקיים מחמת טעמים השכלי ולומר "אי אפשי", ובחוקים חייב לומר "אפשי", כי "אלמלא התורה לא היו רעות כלל", וצריך לקיימם רק מצד קב"ע – וא"כ איך אפשר שהאדם צריך להשתדל להבין תועלת החוקים. ולאידך, אם חכול ליתן לו טעם, הרי אמירת "אפשי" היא היפך הרצוי (ואף שהחוקים יש להם טעם כנ"ל, הנה מכיון שאין טעמן ידוע, הרי בשכל האדם (שאינו יודע הטעם) אי"ז דבר רע, ורעת הדבר היא רק מפני שהתורה אומרת כן, וקיומו בפועל הוא מפני "אבי שבשמים").

ומה ששלמה המלך "הבין רוב הטעמים של כל חוקי התורה" (כהמשך ההלכה (ראה לקמן בקטע המתחיל (המלך)), אין ראייה מזה שראוי לכאו"א להתבונן בהם, דשאני שלמה שהוא ע"ד "חכמי יועציו" של המלך,

(74) ראה לקו"ש חל"ה ע' 174.

נחשוש שיחזור בו ומן הקצה אל הקצה, עד שישקר. והביאור בזה, דבאמת מצד שכל הפשוט אי"ז מתקבל, אבל "ירדה תורה לסוף כו", דהקב"ה בורא האדם יודע תכונות נפשו וטבעו, שבכחו להטות עצמו שישתדל לפדות בפחות ולשנות רצונו עד כדי שקר, ורק הוא יכול ליתן "עצות" אלו.

(וי"ל עוד, שב' הלשונות מרמזות לב' הטעמים דחומש ותמורה: טעם דחומש הוא "מגדול העצה", והטעם דתמורה הוא "עצות מרחוק", לא רק שהיא עצה גדולה יותר (אבל מאותה הגדר) אלא עצה שהיא בגדר רחוק, כי הוא קשה יותר להבין בשכל הפשוט, איך יבוא להתנהג בקצה ההפכי לגמרי כנ"ל. וידוייק מה שהובא הענין דחומש כאן, וגם מ"ש "כענין שנאמר", כי בערך לתמורה קל יותר להבין טעם זה, ולכן מקדים ענין זה ואח"כ מרחיק עוד לטעם דתמורה⁷⁵).

ועדיין צריך ליישב הענין כל צרכו, דסו"ס ההתבוננות בטעמי החוקים ה"ה היפך מענין קב"ע, דההשתדלות למצוא טעם ותועלת במצוה ה"ז סתירה להשתוקקות לקבל המצוה רק משום גזירת הקב"ה. ועוד, דכיון שסו"ס ביכלתו להבין טעם החוקים, הרי עכ"פ לאחרי ההתבוננות צ"ל "אי אפשר".

וי"ל, ובהקדים שיטת הרמב"ם במו"נ (ח"ג פכ"ו), דגם במשפטים ישנו ענין של חוקה ממש, "פרטיהן". א"א ליתן טעם כלל, וכ"ש שבחוקים ישנם ענינים שאינם בגדר טעם כלל. והחילוק ביניהם הוא, שבמשפטים כללות המצוה שמחוייב ע"פ

שכל גובר ומכריע על הפרטים שאין להם טעם, אבל בחוקים, גובר חלק המצוה שאין בה טעם (כלל, ובפרט שגם הטעם הוא "מרחוק" כנ"ל). ונמצא שב' הענינים שבחוקים, קב"ע והתבוננות, אינם בסתירה זל"ז כי הם בחלקים שונים של המצוה, הקב"ע הוא בכללות המצוה וההתבוננות היא בחלקה השייך לטעם⁷⁶.

ויתורין בזה מ"ש "המלך שלמה הבין רוב הטעמים של כל חוקי התורה", והרי מפורש בחז"ל (תנחומא חוקת ג, ו. במדב"ר שם, ג) ששלמה עצמו אמר על פרה אדומה שהיא רחוקה ממנו (ודוחק לומר שהרמב"ם מצא מאחז"ל אחר) – כי במדרש שם קאי בכללות המצוה ("והיא"), אבל באמת הבין שלמה פרטים מסויימים גם בפרה אדומה. וזהו גם מ"ש "רוב (ולא "כל") הטעמים" – דאין לומר שממעט רק פרה אדומה, שהרי (נוסף לכך שכתב "כל חוקי התורה", הרי) לא מסתבר שלשון "רוב" ימעט רק אחד – כי גם בחוקים שהבין הטעם דכללות המצוה, נשאר ריבוי פרטי המצוות שלא הבין טעמם⁷⁷).

והטעם ל"התכללות" זאת שבמצוות (וזהו ה"לתקן הדעות" שבהלכה זו גופא⁷⁸) הוא, כי מטבע האדם לקיים ציווי שיש בו טעם ביתר חיות ותענוג, ולקיים ציווי שאין לו טעם ביתר קב"ע, כחוק וגזירת מלך. ומכיון שהתכלית הרצויה היא שתהיינה ב' המעלות בכל המצוות, לכן יש גם בחוקים ענין של טעם ויש גם במשפטים ענין של "רצונו", רצון הקב"ה.

ובעומק יותר: ע"י שניתן טעם גם

ולהעיר משה"ש תשמ"ט ח"ב ע' 541 הערה 62, שמכנה שיחה זו כ"ביאור החילוק שבין סוף הל' מעילה לסוף הל' תמורה". ולכאורה הכוונה, דב' הענינים (החלקים) שבחוקים שנתבארו בשיחה זו, הן חילוקי ההדגשות שבין הל' מעילה להל' תמורה בענין החוקים.

(77) תו"מ תשמ"ז ח"ד ע' 287 והערה 37.

(78) תו"מ שם ע' 288.

(75) תו"מ תשמ"ז ח"ד ע' 283. וראה שם ע' 286-287

והערה 36.

(76) וראה לקו"ש חט"ז ע' 243 והערה *19, שהלכה זו היא מקור שגם החוקים בפנימיותם הם משפטים. ומשמע דקאי בכללות החוקה. ואולי גם שם הכוונה לחלקה השייך לטעם, ואכן בסיום ההערה שם מציין לשיחה שבפנים.

בחוקים, ה"ז פועל שהאדם יקיים מצוות אלו בחיות ותענוג גם מצד כללות המצוה, היינו שהקב"ע שלו היא מתוך חיות ועונג (ולא רק שכופה כלי המעשה שלו לעשות רצון הקב"ה). ולאידך, הפרטים שבמשפטים שלמעלה מטעם, פועלים גם בחלק השכלי של המצוה, שהאדם יכיר שאי"ז התכלית, ובאמת הרי הם (כחוקים) "עצות מרחוק מגדול העצה" (וזהו דיוק הלשון ש"רוב" דיני התורה הם עצות כו'⁷⁹), והחכמה האמיתית במצוות ה' ה"ה חכמתו ית' שלמעלה משכל הנבראים.

(לקו"ש ח"יב ע' 174 ואילך והערה 14, 16, 18, 23, 31, 42)

אף על פי שכל חוקי התורה גזירות הם כמו שביארנו בסוף מעילה ראוי להתבונן בהן וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם

קיום החוקים הוא לא באופן השולל שכל והתבוננות ודרישה ושאלה, ואדרבה מצינו ביאורים בחז"ל לבאר איך שהחוקים אינם ציוויי השכל וגם היפך השכל. ואעפ"כ צריך לפעול שלא יחשוב שזהו חסרון בחוקים לגבי מצות שכליות⁸⁰.

(לקו"ש ח"יב ע' 164 והערה 48)

כלומר, דיני התורה (גם חוקים וגם התלויות ככהן וכיו"ב) לא ניתנו אלא ללמוד הוראה בעבודת ה'⁸¹. והוא דוגמא בנגלה דתורה לדרישת החסידות, שכל השכלה צ"ל נמשך גם בעבודה (ראה לקמן בקטע המתחיל ורוב דיני התורה).

(לקו"ש ח"כ"ה ע' 351 והערה 37. סה"ש תשמ"ז ח"א ע' 106 והערה 37)

כאן מדגיש הענין ד"תן לו טעם", ובסוף ספר עבודה מדגיש ענין החוקים. והחילוק ביניהם הוא, דמצד "עבודה" (עבודת), צ"ל הכל (גם קרבנות) מצד ציווי האדון בלבד, אבל בס' קרבנות, שתוכנם קירוב לה', הרי השלימות בזה היא כאשר הוא גם מצד שכל האדם (וראה לעיל הל' מעילה פ"ח ה"ח).

(לקו"ש ח"יב ע' 15 והערה 29)

הענין בזה, שבכל המצוות צ"ל השתדלות שיחדור בשכלו ודעתו של האדם, "לדעתך" (רש"י במדבר יג, א).

(סה"ש תשמ"ט ח"יב ע' 541)

כמו שביארנו בסוף מעילה

ושם הודגש הקצה השני, גודל הזהירות בנוגע לחוקים.

(סה"ש תשמ"ט ח"יב ע' 541 הערה 62)

שהמלך שלמה הבין רוב הטעמים של כל חוקי התורה

מוסיף זה להדגיש תוקף הענין באופן דמעשה רב.

(סה"ש תשמ"ט ח"יב ע' 541 הערה 64. תו"מ תשמ"ט ח"ג ע' 420 הערה 30)

מזה ראוי לכאור"א ש"אתה יכול ליתן לו טעם", ובמילא ישנו חיוב בזה "תן לו טעם".

(תו"מ תשמ"ז ח"ד ע' 280 והערה 14)

ירדה תורה לסוף מחשבת האדם וקצת יצרו הרע . . ואם תתן לו רשות להחליף הרע ביפה יחליף היפה ברע ויאמר טוב

בנוגע לקיום המצוות בפועל, אבל ע"י ההבנה הנה אדרבה, ניתוסף בחיות וקיום המצוה. (81) ראה גם לקו"ש ח"ל"ח ע' 73.

79) כי הוא כולל גם משפטים. כ"ה לכאורה הכוונה. (80) ראה גם סה"ש תשמ"ז ח"א ע' 134. ושם, שא"א לשאלות לעכב מעשה בפועל. וראה סה"ש תשמ"ט ח"ב ע' 472. ושם, ש"אין לך רשות להרהר אחריה" הוא

הוא

היינו שהלכה היא בתורה, אשר כל ענין בתורה פועל תיקון ויושר, הן בדעות (המוח והלב) והן במעשים (רמ"ח אברי הגוף).

(תו"מ תשמ"ו ח"יב ע' 56-57 [וע"פ סרט ההקלטה])

מזה מובן, שכל הלכה שבתורה יש לה (נוסף על פירוש הפשוט) פירוש גם בעבודה רוחנית, בינו לבין קונו, וכמבואר בכ"מ.

(לקו"ש חל"א ע' 115 הערה 22)

לתקן הדעות

הדיוק בלשון זה, כי כללות הענין דפירוד ומחלוקת, התחלתו בחילוקים ב"דעות", כמארו"ל (ראה ברכות נח, א. סנהדרין לח, א) "אינן דיעותיהן שוות" (אא"כ במחלוקת שהיא לש"ש, כמו חילוקי דעות שבתורה), ועאכו"כ כשישנו חסרון בדעה. ולכן יש צורך "לתקן" ולהשלים הן את החסרון בדעת, והן החילוקים ב"דעות" (ל' רבים), ע"ז שמאחדים את כולם יחד.

(תו"מ תשמ"ח ח"א ע' 342 והערה 93)

לתקן הדעות וליישר כל המעשים

לשון זה מתאים להידוע שכללות התומ"צ הו"ע יחוד י"ה בו"ה, כי "דעות", חכמה ובינה, הם י"ה, ו"מעשים", מדות ומעשה בפועל (ז"א ומלכות), הם ו"ה (ראה אגה"ת פ"ד. לקו"ת ראה כט, א).

(תו"מ תשמ"ט ח"א ע' 212)

וכן הוא אומר הלא כתבתי לך שלישים במועצות ודעת וכו'

הלשון "וכן" מתאים כשמביאים ראיה נוספת, אבל כאן הרי טרם הביא שום ראיה לדבריו, והול"ל "שנאמר". והביאור בזה, דכוונת הראיה היא שכל דברי התורה ("שלישים", תורה נביאים וכתובים) הם

מזה ראי' דיש גדר וגזירה משום ענין אחר גם בדאורייתא.

והענין בעבודה הוא, דיכול האדם לומר, למה יתעסק בענינים פשוטים, מוטב שיתעסק בענינים נעלים כלימוד דא"ח ועי"ז ירויח יותר. או להיפך, דלמה יתעסק בלימוד דא"ח אשר אינו ראוי ואינו מבין כ"כ, מוטב שיסביר מה שידע ועי"ז יהיה קרבן יותר טוב.

וע"ז נצטווה "לא ימיר", ואפילו אם באמת זה "טוב", מה גם שאפ"ל שטועה בחשבוננו בעצת היצר. אלא יעשה השליחות שהוטלה עליו (ומה שטוען שע"י התמורה ירויח יותר, הרי חשבונות אלו הם שורש ל"עשה כך . . . לך עבור כו" (שבת קה, ב. נדה יג, ב), ולא יעשה כלל שום חשבונות), ועי"ז ש"לא ימיר" יגיע לסיום הכתוב "אני ה'".

(לקו"ש ח"י"ז ע' 527-528)

הרמב"ם מבאר טעם כמה מהמצוות (גם בספרו הלכות הלכות), אף דדעתו (לרוב המפרשים) שלא דרשינן טעמא דקרא, כי במקום שאין נפק"מ לדינא (על אתר – כי בודאי מכל סברא בתורה ישנו נפק"מ לפועל), הכל מודים דרשינן טעמא דקרא, לפי שע"י ידיעת הטעם נעשה תוספת חיות בקיום המצוה.

(תו"מ חל"ח ע' 310-309)

ורוב דיני התורה אינן אלא . . . לתקן הדעות וליישר כל המעשים

לשון זה מורה דהוא לעיכובא (ראה לעיל בקטע המתחיל אף על פי).

(לקו"ש חכ"ה ע' 351 שוה"ג להערה 37. סה"ש תשמ"ז ח"א ע' 106 שוה"ג להערה 37)

נעוץ סופן בתחילתן דספר קרבנות וספר
טהרה

סיום ספר קרבנות הוא בעניני חוקים,
והרי כל ענינו דספר טהרה הוא "גזירת
הכתוב" (ראה לקמן הל' מקואות פי"א הי"ב).

(תו"מ תשמ"ז ח"ד ע' 286 והערה 35)

"במועצות ודעת", אלא שבחוקים צריך
להתבונן בהם. וזהו שכתב "וכן", להדגיש
שהראיה היא רק בכללות הענין ד"מועצות
ודעת", ואינו שייך לאריכות הדברים בנוגע
לחילוקי הטעמים, "עצות מרחוק" או
"מגדול העצה" וכו'.

(תו"מ תשמ"ז ח"ד ע' 281. ע' 287-288)