

קובץ

הערות וביאורים

בלקוטי שיחות

וליקוט עניני הקהל מתורת רבנו

תשורה

משמחת נישואין של

מנחם מענדל וגאלדא ליבא פוטאש

ח"י סיון תשפ"ג שנת הקהל

פתח דבר

בשבח והודאה להשי"ת הנני מוציא לאור בזה "קובץ הערות וביאורים בלקוטי שיחות" הכולל הערות וביאורים בלקוטי שיחות על ספר ויקרא שנכתבו לע"נ אבי הרה"ח ר' שמעון ע"ה ב"ר אפרים זלמן פוטאש ומקווה שיהי' לע"נ ובפרט שהי' לו "קאך" מיוחדת בתורת רבנו.

ולכבוד שנת הקהל וע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר להוסיף בעניני הקהל ואודות עשיית הקהל בלימוד התורה! כהלשון "ובפשטות להקהיל ולקבץ את עניני התורה שבהם נתבארו פרטי הענינים, ד"הקהל", בנגלה דתורה כולל ובמיוחד בפנימיות התורה, כפי שנתבארה בתורת החסידות, בענינים המעוררים לבו של אדם ליראת ה', בהתאם לתוכן העיקרי ד"הקהל" - ליראה את ה'".

הנני מוציא לאור "ליקוט עניני הקהל ע"פ נגלה בלקוטי שיחות" שנלקט מל"ט כרכי לקוטי שיחות (וספה"ש) שמלוקט ומסודר ע"פ סדר הענינים.

ומגלגלים זכות ליום זכאי ועל יסוד הנהגת אדמו"ר מהוריי"צ שחילק תשורה בחתונת כ"ק אדמו"ר נשי"ד, הנני מוציא לאור קובץ זו בקשר עם יום הנישואין בשעט"מ עם ב"ג גאלדא ליבא תחי' ביום ח"י סיון הבעל"ט.

ויהי"ר שע"י זה יתוסף ה"קאך" בלימוד תורת רבנו ובוודאי יגרום נחת רוח לרבנו, ונזכה להקים בית נאמן בישראל, לנח"ר רב לכ"ק אדמו"ר ולזכות למלאות שליחותו וכוונתו הק'.

והעיקר שתומי "נזכה זעהן זיך מיט'ן רבי'ן דא למטה אין א גוף ולמטה מעשרה טפחים, והוא יגאלנו".

מנחם מענדל פוטאש
י"א סיון תשפ"ג שנת הקהל
ברוקלין ניו יורק

מפתח כללי

- 7.....הערות בלקוטי שיחות
גדר הידור מצוה / גדר חביתי כהן גדול / גדר טומאת עם הארץ ברגל /
גדר מחוסר כפרה / פיקוח נפש אצל שבת "הותרה" או "דחוי" / פיקוח
נפש כדין בהל' שבת / הנהגת רב שלא לשנות מדיבור
- 53.....ליקוט עניני הקהל בתורת רבינו
המצוה / החייבים / המקום / הבימה / הקריאה / הזמן / הקהל בזמן הזה
/ הקשר דהקהל למצות אחרות



הערות בלקוטי שיחות

מפתח

- 7.....גדר הידור מצוה
לקוטי שיחות חכ"ז ויקרא ע' 8
- 13.....גדר חביתי כהן גדול
לקוטי שיחות חכ"ב פרשת צו שיחה ב'
- 18.....גדר טומאת עם הארץ ברגל
לקוטי שיחות חל"ז שמיני שיחה א
- 22.....גדר מחוסר כפרה
לקו"ש חכ"ז תזריע ע' 81
- 28.....פיקוח נפש אצל שבת "הותרה" או "דחוי"
לקו"ש חכ"ז פרשת אחרי ע' 134 ולקו"ש ח"מ ע' 225
- 33.....פיקוח נפש בדין בהל' שבת
לקו"ש חכ"ז אחרי ע' 133 לקו"ש ח"מ "פיקוח נפש" ע' 225
- 37.....הנהגת רב שלא לשנות מדיבורו
לקו"ש חל"ב בהר ע' 154

גדר הידור מצוה

לקוטי שיחות חכ"ז ויקרא ע' 8

בלקוטי שיחות חכ"ז¹ מבאר כ"ק אדמו"ר החילוק בין דין "כל חלב לה" בהבאת קרבנות ובין הידור מצוה בשאר מצות, וז"ל:

דער דין הידור מצוה איז – ווי די מצוה גופא ניט אזוי צוליב דער חפצא, נאר צוליב קיום המצוה של הגברא, וכלשון הגמרא "התנאה לפניו במצות", אז די מצוה וואס דער אדם איז מקיים איז "ואנוהו", ובמילא "עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה וכו'". מיט דעם וואס די מעשה מיט וועלכער ער טוט די מצוה איז נאה, איז דער קיום מצוה של הגברא אין אן אופן פון "התנאה לפניו" - פאר דעם אויבערשטן.

בא קרבנות אבער איז דאס ברענגען קרבנות "מן היפה המשובח ביותר" ניט (בלויז) צוליב דעם "התנאה לפניו" - פון דעם גברא, נאר פארקערט, דאָס איז אַ חלק ופרט פון דעם גדר הקרבן להשם, אַז דער קרבן להשם וואס באשטייט אין דער קדושה והקרבה לה' (אָוועקגעבן להשם) איז בשלימות ובהידור יותר.

- א -

הידור מצוה חלק מהמצוה

והנה בהשקפה ראשונה משמע שהחילוק בגדר ההידור בקרבנות לשאר מצות הוא, שבשאר המצות קיום ההידור הוא בגברא (שאינו קשור לגוף המצוה) אבל בקרבנות נתחדש שההידור הוא פרט וחלק מגוף המצוה.

אמנם קשה לפרש כן ובהקדים:

דבגדר הידור מצוה אפשר לבאר בב' אופנים א) דין וגדר בפ"ע (שהגברא חייב להתנהג במצות באופן ד"התנאה לפניו במצות") ב) אינו דין בפ"ע אלא הוי תנאי וחלק מגוף המצוה שבו מהדר (פי' שכשמקיים המצוה בהידור ה"ה מוסיף בהחפצא דהמצוה ונעשה "מצוה מן המובחר").

[בסגנון אחר א) כשמקיים המצוה בהידור ה"ה מקיים ב' חיובים נפרדים (מעשה המצוה, וחיוב נוסף של הידור מצוה), ב) יסוד מצות הידור אינו חיוב נוסף אלא הוי חלק מהמצוה שמקיים].

והנה איתא במס' שבת² "תניא "זה אלי ואנוהו" התנאה לפניו במצות עשה סוכה נאה, לולב נאה, ושופר נאה, ספר תורה נאה וכתוב בו לשמו בדיו נאה בקולמוס נאה בלבלר נאה אומן וכורכו בשיראין נאין".

והנה מפשטות לשון הברייתא משמע שהחיוב ד"התנאה לפניו במצות" אינו חיוב פרטי בכל מצוה בפ"ע, אלא דין כללי בהנהגת האדם, שהאדם יתנאה לפניו ית' (ע"י שמקיים המצוה

(2) קלג, ב.

(1) ע' 12.

באופן נאה), וכן משמע מלשון רש"י³ "להראות נוי של ס"ת ותפארת בעלי' שטרח להתנאות במצוה שנאמר זה אלי כו".

אמנם נראה מכמה סוגיות בש"ס שהידור מצוה אינו רק דין כללי בקיום המצוה אלא הוא חלק מגוף המצוה עצמה שמקיים, ומהם:

א) בדין מילה דוחה שבת, אמרינן במס' שבת⁴ "כל זמן שהוא עוסק במילה — חוזר בין על הציצין המעכבין את המילה בין על הציצין שאין מעכבין את המילה", פירש, על ציצין המעכבין את המילה — חוזר, על ציצין שאין מעכבין את המילה — אינו חוזר".

וקשה איך מותר לחזור על ציצין שאינן מעכבין בשבת, הרי ציצין שאינן מעכבין הוי בגדר הידור מצוה (כמבואר בגמ' שם) וא"כ איך דוחים שבת רק משום הידור מצוה, הרי הא דמילה דוחה שבת הוא דין השייך רק לקיום מצות מילה?

אלא צ"ל דדין הידור מצוה אינו דין כללי בפ"ע, אלא הוי דין וגדר בדין מילה וכשממילה דוחה שבת כך הידורו דוחה שבת.

ב) גרסינן במס' סוכה⁵ "לולב הגזול והיבש פסול" ופרש"י⁶ "דבעינן מצוה מהודרת כדכתיב "ואנוהו", והקשו עליו תוס'⁷ דדין "ואנוהו" הוא רק לכתחילה ולא מיפסל בהכי, ולכן פירשו שהוי פסול מיוחד משום שאינו בגדר "הדר".

והנה מפשטות לשון רש"י משמע שהידור מצוה אינו דין בהגברא, דא"כ איך אמרינן דלא קיים מצות לולב אם לא הידר, הרי דין "ואנוהו" הוא דין נוסף על מצות לולב, אלא מוכרח לומר דדין "ואנוהו" הוא דין פרטי בהחפצא של כל מצוה שיהי' מהודר ולכן אם הלולב אינו מהודר ה"ה חסר בהחפצא דלולב.

ג) בדין נטילת לולב שנוטלים הלולב כדרך גדילתו (ולא להופכו) משום הידור מצוה, וכתב הבה"ג שאם הפכו לא יצא ידי חובתו, הגם שאינו רק הידור מצוה.

ד) הגמ'⁸ אומרת שס"ת תפילין ומזוזות שכתבם אישה וקטן וכו' פסולים משום שנאמר וקשרתם וכתבתם "כל שישנו בקשירה ישנו בכתובה וכל שאינו בקשירה אינו בכתובה" וכתבו התוס'⁹ "מכאן אומר ר"ת דאין אישה אוגדת לולב ועושה ציצית כיון דלא מיפקדה"¹⁰.

וכבר הקשו על ר"ת¹¹ דקי"ל¹² דלולב אינו צריך אגד אלא דמצוה לאגדו משום "זה א-לי ואנוהו" דהיינו הדור מצוה, וא"כ למה נשים פסולות לאגד הרי הגם שאינם במצות לולב מ"מ הם בכלל מצות הידור "התנאה לפניו במצות".

(9) שם ד"ה כל.

(10) ותוס' שם פסקו שרק בתפילין ומזוזות דכתיב בהם וקשרתם וכתבתם אמרינן הכי משא"כ בשאר מצות.

(11) מ"א ס' תרמ"ט סק"ח.

(12) סוכה יא, ב.

(3) יומא ע, א.

(4) קלג, ב.

(5) כט, ב.

(6) שם ד"ה יבש.

(7) שם ד"ה לולב.

(8) גיטין מה, ב.

אלא צ"ל¹³ דדין "התנאה לפניו במצות" אינו דין וגדר בפ"ע אלא הוי פרט וחלק מגוף המצוה ולכן כשם שאינם מצווים על מצות לולב כך אינם מצווים על הידור מצות לולב שהוא פרט וגדר מצות לולב.

- ב -

ביאור שיטת הרמב"ם בהידור מצוה

[והנה עפ"י יש לבאר שיטת הרמב"ם בהידור מצוה, דהנה הרמב"ם לא הביא כלל הדין של "התנאה לפניו במצות" שלמדין מ"זה א-לי ואנוהו" (אכן מביא הדין "שלא יהא מצות בזוית עליו"¹⁴ אבל זה רק דין שלילי ולא דין חיובי של הידור) וצ"ע איך השמיט הרמב"ם דין המובא כמה וכמה פעמים בש"ס.

(היה אפשר לבאר שהרמב"ם פוסק כשיטת אבא שאול¹⁵ שאינו דורש "מזה א-לי" דין הידור מצוה אלא דורש מזה "להדמות לו ולנהוג במצותיו מה הוא חנון אף אתה חנון" ואכן הביא הרמב"ם דין זה בהל' דעות¹⁶ ש"מצוה להדבק במצותיו".

אבל דוחק לפרש כן כי הדין "להדמות בדרכיו" מובא לא רק במס' שבת אלא גם במס' סוטה¹⁷ אבל שם דרשו זה מהכתוב¹⁸ "אחרי ה' אלו' תלכו", ונראה דמזה למד הרמב"ם מצות "להדמות בדרכיו" כדמשמע מלשונו "ומצווין אנו ללכת בדרכים אלו וכו' שנאמר והלכת בדרכיו".

וראה לקו"ש חכ"ז ע' 11 הע' 28 שמתרץ כנ"ל ומסיים ועצ"ע.

וגם דוחק לומר שהרמב"ם לא הביא "התנאה לפניו" משום שסובר דהידור מצוה אינו דין אלא הוא הנהגה במידת חסידות שהיא א) דין זה הובא כמה פעמים בש"ס ולא מפורש דהוי בגדר מדת חסידות ב) דין זה הובא בקשר לכמה הלכות עד לדחיית שבת כנ"ל.

אלא דעפ"י הנ"ל י"ל שהידור מצוה אינו דין בפ"ע אלא הוי חלק מגוף כל מצוה ומצוה ולכן אפשר לפרש שהרמב"ם לא הביא זה כדין בפני עצמו כיון דהוי דין וחלק מכל מצוה ומצוה (ומה שהביא זה בקשר לכמה מצות כגון לולב וכו' י"ל דשם לא מדובר בהידור גשמי (נוי גשמי) אלא בהידור הלכתי (והרא' שאין לאגד הלולב בזהב הגם שזה נוי גשמי) ולכן צריך להשמיענו מהו ההידור ואכ"מ)]

- ג -

ביאור כ"ק אדמו"ר בגדר הידור בקרבנות

ועפ"י יש להקשות על מש"כ כ"ק אדמו"ר כאן שהדין של "התנאה לפניו במצות" הוא דין בגברא ולכן צריך הרמב"ם לחדש בקרבנות גדר חדש של הידור שנוגע לחפצא.

16 פ"א ה"ו.

17 יד, א.

18 דברים יג.

13 ראה מ"א שם.

14 הל' שחיטה פי"ד הט"ז.

15 שבת שם.

וי"ל הביאור בזה שכאן מבאר כ"ק אדמו"ר גדר חדש בהידור מצוה, דהנה מבאר כ"ק אדמו"ר (בסי' ה') שיש חילוק יסודי בין קרבנות ושאר המצות ביחס בין האדם המקיים המצוה והחפצא שע"י מקיים המצוה, שבכל המצות הגברא הוא המקיים הצווי אלא שהאופן שע"י מקיים המצוה הוא ע"י החפצא (לולב שופר מצה וכו'), ואפילו אם ע"י מעשה המצוה פועל האדם שינוי בהחפץ (שעכשיו הוא תשמישי מצוה וכו') אין זה כוונת ותכלית המצוה אלא הוי תוצאה מקיום המצוה.

(בסגנון אחר החפצא שבה מקיים המצוה הוא "הכי תמצא" שבו וע"י יקיים האדם חיובו).

משא"כ בקרבנות, שכל גדר המצוה הוא הקדושה שחל על הקרבן, שע"י מעשה הגברא יפעול שהחפץ יהי' "מוקדש".

(ומה שע"י שהחפץ נקדש מקיים האדם נדרו וחיובו אינו עיקר כוונת המצוה).

ובסגנון פשוט יותר¹⁹ בכל המצות אפילו לאחרי קיום המצוה ונעשה תשמישי מצוה מ"מ החפץ נשאר בבעלותו של האדם, משא"כ בקרבן החפץ אינו נשאר ברשותו אלא נכלל בהקדש.

ולפי"ז נמצא דלא מדובר כאן על החיוב דהידור מצוה, אלא כ"ק אדמו"ר מבאר גדר חדש בהידור מצוה ביחס לחפצת המצוה איך שהמצוה פועלת על החפצא.

דבנוגע לשאר המצות ההידור אינו נוגע ופועל בהחפצא שבו נעשה המצוה כיון שכל ענין המצוה (בכלל) אינו מתייחס לעצם החפצא²⁰ ולכן גם הידורה אינה פועלת על החפצא, אלא הוא חיוב שחל על הגברא שמקיים חיובו ע"י החפצא, משא"כ ענין הקרבן אינו שע"י נשלם חיוב הגברא אלא בעיקר ענינו לפעול בהחפצא שיה' מוקדש.

ולכן אין להקשות מכל הסוגיות דלעיל דמשמע שההידור הוא חלק מגוף המצוה, שהרי זה שהוא חלק מגוף המצוה הוא רק בנוגע לגדר החיוב שבזה, "שהחיוב" שחל על הגברא אינו רק חיוב לקיים גוף המצוה אלא שבזה נכלל חיוב גם להדר במצוה (ואינם שני חיובים נפרדים אלא חיוב אחד), אבל מ"מ כללות החיוב חל רק על הגברא שהרי כל המצות בכלל עיקר ענינם הם חיובים שחל על הגברא (ולא לפעול על החפצא), וזהו מה שמחדש הרמב"ם שבקרבנות החיוב "להביא מן היפה המשובח" אינו (רק) חיוב שחל על הגברא אלא חלק מהחיוב הוא, הוספה "בהחפצא" שבה מקיים המצוה כיון שענין הקרבנות בכלל הוא הוספה ושינוי בהחפצא שיה' חפצא של קדושה.

- ד -

שאלה מהמבואר בלקו"ש חט"ו

ומ"מ עצ"ב שהרי בלקו"ש חט"ו ע' 23 מבאר כ"ק אדמו"ר לשון הרמב"ם "הרוצה לזכות עצמו וכו' יביא קרבנו מן היפה המשובח ביותר באותו המין שיבא ממנו" שמלשון "שבאותו המין

20) ואפילו בדינים שהם "חיוב חפצא" שהרי סו"ם החיוב חל הגברא ונשלם ע"י החפצא.

19) הובא שם.

שיבוא ממנו" משמע שחיוב ד"כל חלב לה" הוא רק להביא המשובח שבאותו המין אבל אין חיוב להביא המין המשובח יותר.

ומקשה כ"ק אדמו"ר דלכאורה הדין ד"כל חלב לה" כולל החלב והמובחר מכל המינים ולמה רק מחוייב להביא היפה שבאותו המין.

ומת"ץ וז"ל "דער תוכן הענין פון "כל חלב לה" י"ל, אז דערמיט אנערקענט דער מענטש אז "לה' הארץ ומלואה", אז אלץ געהערט צום אויבערשטן, און דערפאר גיט ער אפ דעם אויבערשטן פון די (ערשטע און) בעסטע וואס ער פארמאגט.

און וויבאלד אז, "לה' הארץ ומלואה" איז כולל אלץ וואס איז דא אין וועלט, סיי מינים יפים ומשובחים און סיי מינים פשוטים כו', דערפאר איז "כל חלב לה" ניט קיין ענין וואס באציט זיך נאר צו די מינים משובחים - וואס דאן זאגט זיך ניט ארויס די הכרה פון דעם אויבערשטן בעל-הבת"שקייט אין יעדן מין ומין אין דער בריאה [אויך, לפ"ז וועט אויסקומען, אז דער וואס האט ניט קיין מינים משובחים, קען ניט מקיים זיין, "כל חלב לה" - נאר דער חיוב איז צו געבן דעם אויבערשטן "מן היפה המשובח ביותר שבאותו המין" - פון יעדן מין וואס דער איד וויל געבן - וואס דערמיט באווייזט ער, אז יעדער זאך פון אלץ וואס ער האט געהערט צום אויבערשטן".

והנה כל הנ"ל מובן רק אם נאמר דדין "כל חלב לה" הוא מצד הגברא ולכן צריך להביא מן היפה שבאותו המין כיון שע"י זה מקיים תוכן חיובו "להראות שכל דבר הוא שייך להקב"ה" וכלשון החינוך²¹ (הובא שם הע' 38) "למען דעת כי הכל שלו וכו' וחביב עליו כבבת עינו מיד נותנו להקב"ה" אבל אם נפרש שהדין של "כל חלב" הוא חלק מגוף הקרבן כנ"ל למה אינו חייב להביא ממין המשובח ביותר הרי ע"י שמביא מן המין המשובח ביותר ה"ה מוסיף בגוף החפצא דהקרבן?

- ה -

שאלה מהמבואר בלקו"ש חי"א

גם יש להקשות ממה שדן כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חי"א ע' 131 בדברי הרמב"ם "דצריך בירור, אם חל החיוב ד"כל חלב לה" גם בעת הכנת ועשיית הדבר שבדעתו ליתנו אח"כ לה'; ולדוגמא, האם יש חיוב לקחת צמר מובחר כדי לעשות ממנו בגד לעני וכיו"ב, דאפ"ל בזה ב' סברות א) החיוב ד"כל חלב לה" חל בעת הנתינה, שאז נעשה של ה' ולכן אז צריך לבחור "מן הנאה והטוב" שיש לו ב) חיוב זה חל גם קודם הנתינה תומ"י שמחליט בדעתו שסו"ס יהי' לה', גם בעת הכנת ועשיית הדבר "לשם הא-ל הטוב" צריך לבחור מן הנאה והטוב" (ובזה י"ל ב' אופנים: רק כשניכר עילוי בעת הנתינה, או אפילו כשאין עילוי כיון שמכין עתה לשם הא-ל)."

והנה אם החיוב "דכל חלב" הוא דין בהגברא (כהכרה שלה' הארץ ומלאוה כנ"ל) מובן איך שאפשר לומר שהחיוב חל גם קודם הנתינה אפילו כשאין ניכר עילוי בהחפצא (כאופן השני

באופן הב') אבל אי אמרינן ש"כל חלב" הוא הידור בהחפצא מה הסברה לומר שחל החיוב גם קודם הנתינה ובפרט אם אינו מוסיף ע"ז בגוף החפצא?

- 1 -

ב' ענינים בקרבנות

יש לבאר זה עפ"י מה שמבאר כ"ק אדמו"ר²² לשון הרמב"ם²³ "הרוצה לזכות עצמו יכון יצרו וירחיב ידו" שבוה מודגש מעשה הגברא ואיך מתאים אם זה ש"כל חלב" קשור להחפצא הקרבן, ומבאר שהגם שענינו של הקרבן הוא "החפצא" (שיה' מוקדש לה' כנ"ל) מ"מ דוקא ע"י שהקרבן (החפצא) מוקדש לה' פועל כפרה וריצוי להאדם (הגברא) המביא הקרבן, ולכן כל כמה שיש במעשה הגברא ענין ד"יכוף יצרו הרע וירחיב ידו ויביא קרבנו מן המשובח ביותר" פועל עוד יותר בשלימות הריצוי והכפרה (עכת"ד).

ונמצא שבקרבנות יש ב' ענינים א) החפצא של הקרבן שלאחרי נתינה שייך להקדש (ולא לבעלים) ב) קרבן זה פועל ריצוי וכפרה לבעלים שהביאו הקרבן.

ועפ"ז יש לתווך הא דדין "כל חלב" חל גם קודם הנתינה וכשאינן הוספה ביופי הקרבן,

וגם הא דחייב להביא רק מאותו המין ולא ממין המשובח, כיון שמצד דין ריצוי וכפרה הקרבן עדיין קשור למעשה הגברא המביאו ולכן מעשה הגברא חייב להיות בשלימות (ע"י שמבטא לה' הארץ ומלואה דווקא באותו המין (כמבואר בלקו"ש חט"ו שם) וחל גם קודם הנתינה (כמבואר בלקו"ש חי"א שם) כיון שזה חלק משלימות מעשה הגברא (שנוגע לריצוי וכפרה).

23) הל' איסורי מזבח פ"ז הי"א.

22) לקו"ש חכ"ז ע' 14.

גדר חביתי כהן גדול

לקוטי שיחות חכ"ב פרשת צו שיחה ב'

בלקו"ש חכ"ב²⁴ מבאר כ"ק אדמו"ר גדר חביתי כהן גדול אם הוי קרבן ציבור או קרבן יחיד וז"ל;

בנוגע דעם גדר פון "חביתי כה"ג" (אע"פ אז זיי קומען מממונו (של כהן גדול), און דאס הייסט זיינער א קרבן, חביתי כה"ג), קען מען קלערן, צי זיי זיינען אינגאנצן אין גדר פון א קרבן יחיד, אדער זיי זיינען כעין קרבן צבור.

ועפ"ז מבאר כ"ק אדמו"ר מחלוקת ר"ש ור"י²⁵ בנוגע לאם מת כהן גדול ועדיין לא מינו אחד תחתיו, האם יורשיו חייבים להביא הקרבן (ר"ש) או מביאים משל צבור (ר"י).

דאם הוי בגדר קרבן יחיד הרי יורשיו חייבים להביא קרבן במקומו, אבל אם הוי בגדר קרבן ציבור אינם חייבים להביא במקומו אלא מקריבים משל הציבור.

- א -

כמה שאלות על גדר חביתי כה"ג

ולכאורה צ"ב:

א) מהו הסברה לומר דחביתי כהן גדול הוי בגדר קרבן צבור, הרי הקרבן הוא מממונו של כהן גדול ולא משל צבור, ואם יש איזו צד לומר דהוי בגדר קרבן צבור הרי ממנו"פ למה בחייו מביא משל ממון כהן גדול, ואפילו אי משום איזו סיבה קרבן צבור זו חייב לבוא משל ממון כהן גדול למה לאחר מיתתו אכן מביאים משל ממון הצבור ולא ממון היורשים.

ומה שמביא כ"ק אדמו"ר²⁶ ראי' מספר החינוך²⁷ דהוי בגדר קרבן ציבור, צ"ב דהרי לא מפורש (לפי פשוטו) שם דהוי בגדר קרבן צבור אלא רק מבאר שמשום שהכהן גדול הוא איש שיש לו אחריות גדולה שהוא שליח של כל בני"י ראוי שגם הוא יביא קרבן בכל יום וכלשונו "ראוי לאיש כזה להיות לו קרבן מיוחד תמיד כמו קרבן הצבור" הרי משמע שאינו בגדר קרבן צבור אלא דין ככהן גדול שמצד חשיבותו ראוי להביא קרבן (ורק מדמה זה לקרבן צבור).

ב) גם מה שכתב כ"ק אדמו"ר בהע' 19 וז"ל "מ"מ מובן דשאני כשבא משל צבור ממש מאשר כשהוא מקריב מממונו, ולכן צריך לימוד מיוחד דגם כאשר נקרב משל צבור כליל כולה" וצ"ב מה החילוק לפי ר"ש בין קרבן צבור ממש, וקרבן כהן גדול דהוי גם כעין קרבן צבור.

ג) הרי חביטי כהן גדול הם כפרה לכהן גדול²⁸ וא"כ איך אפשר לפרש שהם בגדר קרבן צבור.

27) מצוה קלו.

28) ראה רמב"ם הל' תמידין ומוספין ספ"ג.

24) ע' 21.

25) מנחות נא, ב.

26) לקו"ש שם ס"ב.

(ובאמת גם בדברי הרמב"ם צ"ב, שהרי בהל' תמידין ומוספין²⁹ פסק כר"י שהיורשים מביאים "עבור כפרתו" (ונמצא דהוי' קרבן יחיד) אבל בהע' 11 הביא כ"ק אדמו"ר כמה ראי' מהרמב"ם שקרבן כהן גדול הוי' קרבן צבור³⁰).

(ד הרי מפורש במשנה בתמורה³¹ "אמר ר"מ והלא חביתי כהן גדול ופר של יום הכיפורים קרבנות היחיד הן ודוחין את השבת" (וראה במג' יומא³² שדוחק לומר שיש עוד מד"א שסובר שהן קרבן צבור) וא"כ איך אפשר לומר דהוי' קרבן ציבור.

- ב -

דברי הריטב"א בביאור גדר חביתי כה"ג

ויש לבאר כ"ז בהקדים דהנה הגמ' ביומא³³ מבאר הדין אם שחט הכהן גדול פר החטאת ביום הכיפורים ומת קודם שנכנס לקודש הקדשים אי אמרינן שממלא מקומו יכנס לקה"ק בדם הפר או שצריך לשחוט פר אחר.

ומקשינן "ותיפוק לי' שחטאת שמתו בעלי" היא וחטאת שמתו בעלי' למיתה אזלא", ומתריצין "חטאת צבור היא ולא למיתה אזלא דתנן אמר לו ר"מ והלא פר ביוה"כ וחביתי כהן גדול ופסח דקרבן יחיד היא ודוחה את השבת לאו מכלל דיכא למאן דאמר דצבור" (ודחינן עי"ש).

והקשה הריטב"א³⁴ "וא"ת היאך יכול לומר כן בחביתי כהן גדול (שהם קרבן צבור) דהא משלו הן באים ואין בהם שום כפרה דאחיו הכהנים והרי הן כאילו של אהרון דהו' קרבן יחיד לכולי עלמא כדאיתא לקמן?"

ומתריץ "וי"ל דכיון שקרבין בתוך התמיד כדאיתא בפירקין לעיל, חשיב קרבן צבור, ועוד דאמרינן כהן גדול שמת ולא מינו אחר תחתיו מביאין חביתין משל צבור".

וצ"ב מהו סברת הריטב"א לומר שחביטי כה"ג הוי בגדר קרבן צבור כיון שנקרב באותו זמן של הקרבן תמיד, הרי הן שני קרבנות שונות שלמדין משני מקורות שונים ונימנין כשני מ"ע ולמה יחשב חביתי כה"ג כקרבן צבור כיון שקרבין באותו זמן של קרבן תמיד.

אלא מוכרח לומר דאינם שני קרבנות שונות וחביתי כה"ג הוי פרט בקרבן תמיד עד שנחשב כקרבן צבור.

ויש לבאר זה בב' אופנים:

(32) נ, א.

(33) שם.

(34) יומא שם.

(29) שם.

(30) וכבר נגע בזה רבנו בהע' 23 וז"ל "ולשונו הרמב"ם הנ"ל (הע' 11) י"ל ואכ"מ" אבל אינו מבאר מה התירץ.

(31) יב, א.

אופן א: ביאור גדר חביתי כה"ג כקרנן ציבור

דהנה כתב האברנאל בביאור טעם הבאת מנחת חביתין³⁵ וז"ל "שרצה השם שבכל יום יהיו קרבים לפניו קרבן יחיד וקרנן צבור. והנה קרבן צבור היו התמידין שנים ליום עולה תמיד את הכבש אחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים, וכדי שיהיה כן קרבן היחיד צוה במנחת חביתין לכ"ג שהוא היחיד היותר קדוש שבצבור שתהי' מחציתה בבקר ומחציתה בערב כדי שיהיה בבקר קרבן יחיד וקרנן צבור".

ויש ללמוד מדבריו שגדר חביתי כה"ג אינו (רק) דין בכהן גדול ועבודתו (ע"ד מנחת חינוך), אלא הוא פרט ודין בקרבן תמיד שיש חיוב על הצבור להקריב בכל יום שני קרבנות (א קרבן צבור, ב) ובכדי שגם הקרבנות יחיד (שמביאים היחידים) יה' להם גדר "תמידיות" חל על הצבור חיוב להביא גם קרבן יחיד.

ומכיון שהכהן גדול הוא היחיד המובחר ביותר שבצבור³⁶, לכן הוא המביא את הקרבן יחיד, אבל מ"מ אינו מביא קרבנו רק בתור יחיד (פי' דין בעבודתו הפרטית) אלא שהוא הנציג של הצבור להביא קרבנם בתור יחיד (שהרי התועלת בזה שהקרבנות יחיד יהי' בהם גם גדר התמידיות אינו שייך להכהן גדול בעצמו, אלא הוא תועלת לצבור³⁷ ונמצא שהוא רק "מוציא" הצבור ידי חובתם להביא קרבן יחיד).

ונמצא דהקרבנות החביתין אינו שייך לכהן גדול ועבודתו אלא כיון שהוא המובחר שבצבור בדרך ממילא הוא המקריב (אבל מ"מ חייב להיות מממונו בכדי שיהי' בגדר קרבן יחיד).

(ועפ"ז יש לבאר למה הקרבן היה צריך להיות מממונו של כה"ג אבל מ"מ לא היה חייב שדוקא הכה"ג יקריב אותו בעצמו, אלא היה אפשר להקריבו ע"י כהן הדיוט³⁸, כיון שע"פ הנ"ל אינו דין בעבודת כה"ג, אלא הוא פרט בעבודת בית המקדש להקריב קרבן יחיד אלא שהכה"ג הוא היחיד הנבחר להביא הקרבן להוציא הצבור).

ועד"ז יש לפרש דברי הריטב"א³⁹ שפירש שחביתי כה"ג נקראים קרבן צבור "כיון שקריבין ביחד עם התמיד" דעפ"י הנ"ל לא רק דנקרבים באותו זמן של התמיד, אלא הוי אותו גדר של הקרבן תמיד⁴⁰ (אלא בתור קרבן יחיד).

ועפ"ז יומתק מה שמבאר רבנו (בס"ז) דענין עבודה תמידיות שהיה בבית המקדש קשור עם הצבור (כיון שצבור הוא מציאות תמידית ונצחית⁴¹ וכדין "אין צבור מת"⁴²) וצ"ב הרי לפי הצד דמנחת כה"ג הוא קרבן יחיד איך הוא נקרב באופן תמידי?

(39) הובא לעיל.

(40) וראה חידושי הגר"ז מנחות עח, א שמדייק מלשון הרמב"ם בהל' תמידין פ"ג הי"ח ששני הקרבנות מעכבים זא"ז.

(41) ראה צפע"נ שו"ת וואראש סי' קמג ובכ"מ.

(42) ראה הוריות ו, א.

(35) צו ו, יג.

(36) כלשון האברנאל שם.

(37) ולהעיר שבגדר צבור יש ב' אופנים (א) רבוי יחידים (ב) מציאות אחת.

(38) משנה יומא כה, א שהיו מפייסים מי יזכה בחביתין.

אלא דעפ"י הנ"ל חביתי כה"ג הם פרט וחלק מהקרבת תמיד שמקריבים הצבור, אלא שמביאים אותו בתור יחיד להוציא הצבור ידי חובתם (בהקרבן קרבן יחיד)⁴³.

- ד -

אופן ב: ביאור גדר חביתי כה"ג כקרבת ציבור

הכהן גדול היה מביא החביתין בתחילת היום כיון שהי' כעין "מנחת חינוך" על כללות עבודת היום בבית המקדש (ע"ד המנחת חינוך של כהן הדיוט שהי' מביא קודם עבודתו) ומפני שעיקר העבודה בבית המקדש היו קרבנות הציבור נמצא דהחביתין הוי כעין הקדמה להקרבת ציבור ולכן ה"ה מקבלים גם גדר של קרבן ציבור ועד דמשום זה ה"ה דוחים שבת (הגם שבפשטות ה"ה קרבן יחיד ולא דחינן שבת משום קרבן יחיד).

(ושוב ראיתי שמפרש רבנו עד"ז בשיחות קודש ש"פ שמיני תשל"ז עי"ש)

- ה -

תירוץ השאלות

היוצא מב' אופנים אלו הוא שבחביתי כה"ג הגם שהוא בגדר קרבן יחיד מ"מ נוסף לכך חל עליו דין של קרבן ציבור (אי משום שהוא גדר בקרבן תמיד, או משום שהוא בגדר עבודה בכלל ששייך לציבור).

בסגנון אחר: הא דחל עליו דין קרבן ציבור אינו מבטל גדר היחיד שבו אלא שהוא חלות נוספת עליו.

[ועפ"ז יומתק דיוק לשון כ"ק אדמו"ר "צי זיי זיינען אינגאנצן אין גדר פון א קרבן יחיד, אדער זיי זיינען כעין קרבן צבור" הרי מפורש דגם להצד דהוי קרבן ציבור מ"מ הוי רק "כעין" קרבן]

ולפי"ז מתורץ:

(א) למה מביא משל ממון כהן גדול אי הוי קרבן ציבור?

כיון דזה שהוא בגדר קרבן ציבור אינו מצד עצמו אלא כדין נוסף עליו ולכן חייב להביא מממונו (בכדי שלא לבטל ה"יחיד" שבו) ומ"מ ברגע שנפקע ממנו שם בעליו (ע"י שמת הכה"ג) ה"ה חוזר לגדר קרבן ציבור (שהרי היחיד הוא רק השליח של הציבור).

(ב) איך שאפילו לר"ש יש חילוק בין חביתי כה"ג לקרבן ציבור ממש?

בגדר קרבן יחיד (ב) בעומק יותר שהגדר דיחיד הוא פרט החובת הצבור כנ"ל.

ומ"מ קשה איך הביא רבנו דברי האברבנאל כראי' לומר דהוי בגדר קרבן יחיד, הרי מפורש שם שכל ענין הקרבן הוא שגם הקרבן יחיד יהי' לו מעלת התמידיות ולכאורה זה סותר למה שכתב רבנו בס"ז שעבודה תמידית שייך דוקא לצבור (כיון ד"אין צבור מת" ועצ"ב).

43 אמנם ע"פ ביאור זה קשה לבאר שיטת רבנו שהרי בס"ב הביא רבנו דברי האברבנאל הנ"ל כראי' לומר שחביתי כה"ג הם בגדר קרבן יחיד ומשמע שרבנו למד שהאברבנאל סובר כהצד שחביתי כה"ג הוי בגדר קרבן יחיד.

אלא שיש לומר בדוחק שאפשר ללמוד דברי האברבנאל הנ"ל בב' אופנים (א) פשטות לשונו שהוי

כיון דעדיין לא נתבטל ממנו גדר קרבן יחיד אינו דומה לקרבן ציבור ממש.

ג) איך אפשר לומר שהקרבן הוא כפרה לכהן גדול?

כיון שדין ציבור אינו מבטל דין יחיד שבו הרי יכול להיות כפרה לכהן גדול.

- 1 -

ב' גדרים בכה"ג

ויש להעיר ממה שמבאר כ"ק אדמו"ר בגדר קרבן שעיר של יום הכיפורים וז"ל (לקו"ש חל"ב ע' 110)

"שבכפרה זו (שעיר של יוה"כ) יש דבר והיפוכו: עם היות שהשעיר הוא ענין של צבור [שפירושו — דבר השייך לכלל כולו, מבלי שייכות מיוחדת ליחיד, ע"ד ממון צבור, שצ"ל "מוסרו לצבור יפה יפה"], הרי ביחד עם זה כפרת השעיר על הצבור היא באופן שחלה על כל יחיד בפני עצמו, ואם לא עשה היחיד תשובה חסר אצל יחיד זה בכפרה זו.

ויש לומר, שזהו אחד הטעמים שהכה"ג הביא פר לכפרת עצמו ולא דיו בזה שהוא כלול בכפרת כלל ישראל — כי להיותו שלוחם של ישראל בעבודת וכפרת יום הכפורים, היו גם בו שני ענינים אלו, שהוא איש צבור, שלוחם ובא כוחם של כל ישראל, ולאידך לא נתבטלה ממנו (בענין זה גופא) מציאותו בתור יחיד, עד שהביא פר אשר לו לכפרת עצמו.

ומטעם זה גופא הצריכה תורה שיהי' הכהן גדול "נשוי", ושיכלול את "ביתו" בכפרת עצמו, כי בזה מודגש, שזה שמביא "פר" לעצמו ומתודה עליו, עושה זה (לא בתור "צבור", שכל מציאותו אינה אלא בשביל הכלל, אלא) בתור איש פרטי".

ועפ"ז י"ל בעומק יותר שהגם שהחביתין היו קרבנו של הכה"ג והיה מממונו מ"מ הגדר דכהן גדול יש לו ב' ענינים (א) יחיד (ב) ציבור.

גדר טומאת עם הארץ ברגל

לקוטי שיחות חל"ז שמיני שיחה א

בלקוטי שיחות חל"ז⁴⁴ מבאר כ"ק אדמו"ר מה שכתב הרמב"ם⁴⁵ ד"טומאת עם הארץ ברגל כטהרה היא חשובה שכל ישראל חברים הן ברגלים וכליהם כולם ואכליהם ומשקין טהורים ברגל, מפני שהכל מטהרין עצמן ועולים לרגל".

ומקשה ע"ז כ"ק אדמו"ר דלכאורה, כיון שלהרב"ם הא דטומאת ע"ה "כטהרה היא חשובה ברגל" הוא "מפני שהכל מטהרין עצמן ועולים ברגל" מדוע לאחרי הרגל טמאים הם למפרע?

ומבאר כ"ק אדמו"ר:

ו"ל דכאשר "ישראל נאספים למקום אחד" מתבטלת מציאות היחיד ויש כאן רק מציאות הציבור, ואין דנים כל יחיד ויחיד בפ"ע אלא דנים את הציבור (ולדין) היחיד נגרר אחרי הציבור). וזהו הפירוש ש"הכתוב עשאן כולן חברים", דכאשר כל ישראל נאספים יחד, חל על הציבור כולו גדר דחבר, שהציבור דישראל הם בגדר "חברים".

וזהו שכתב הרמב"ם, טומאת עם הארץ ברגל כטהרה היא חשובה, "שכל ישראל חברים הן ברגלים", דחל על הציבור (כל ישראל) גדר דחבר.

ועפ"ז יש לומר שזוהי גם כוונת הרמב"ם בדבריו, מפני שהכל מטהרין עצמן ועולים לרגלים: אין כוונתו שכל יחיד ויחיד בודאי טיהר עצמו מכל טומאתו מכל וכל, אלא עיקר כוונתו, שכל הציבור כולו - מטהרין עצמן [ולכן שינה מלשונו לעיל גבי דין נאמנות ע"ה על התרומה בשעת הגיתות והבדים - "מפני שכל העם מטהרין עצמן וכליהן", וכתב שהכל, כי שם כוונתו שכל העם, כל יחיד ויחיד מטהר עצמו וכליו, משא"כ כאן]; וטהרה זו היא בשייכות לעלי לרגל - ועולים לרגל".

ועפ"ז מוכן הטעם שאחר הרגל טמא למפרע, כי זה שע"ה יש לו דין חבר בעת הרגל הוא רק להיותו אחד מן הציבור, שמצד הגדר דחבר שחל על כללות הציבור חל גם עליו דין חבר (ו"ל שזהו ע"ד הדין דטומאה דחוי" בציבור), אבל אחרי הרגל, כשבטל גדר חבר שהי' חל על הציבור, שוב דנים כל יחיד בפ"ע ומה שנגע ברגל טמא למפרע.

- א -

הדמיון לטומאה דחוי

ולכאורה יש להקשות גם לפי ביאור כ"ק אדמו"ר, למה כשבטל ממנו דין ציבור ודין אותו יחיד ה"ה טמא למפרע, הרי בשעה שנגע בחפץ, היה לו דין חבר (כיון שהיה נכלל בציבור) וא"כ אפילו כשנפקע ממנו דין ציבור (ובמילא דין חבר) למה יהי' טמא למפרע?

ולכאורה יש לבאר זה ע"פ מה שמביא כ"ק אדמו"ר (בחצ"ע"ג) דוג' לטומאת ע"ה ברגל, מ"טומאה דחוי" בציבור, פי' שכמו שמצינו בדין טומאה דחוי' בציבור היחיד מצ"ע עדיין חל עליו דין טומאה אלא משום שהוא חלק מהציבור, ולציבור יש לה כח לדחות הטומאה, הרי

⁴⁵ הל' מטמאי משכב ומושב פי"א הל' י"א, ממשנה ומג' חגיגה כו, א.

⁴⁴ ע' 20 ואילך.

טומאתו נדחית, אבל ברגע שנתבטל דין ציבור ממנו הרי הטומאה במקומה עומדת ולכן טמא למפרע, עד"ז יש לבאר בנוגע לטומאת ע"ה ברגל דעצם ה"ה נשאר בטומאתו אלא משום שחל עליו דין ציבור הרי טומאתו נידחית, אמנם ברגע שנתבטל ממנו דין ציבור הרי הוא טמא למפרע.

- ב -

צ"ב בהדמיון לטומאה דחוי'

אבל קשה לפרש כן שהרי בפשטות הדין ד"טומאה דחוי' בציבור" אינו שחל על הציבור דין "טהרה", אלא הפי' הוא שהציבור יש לה כח לדחות הטומאה אבל מ"מ אינו חל על הציבור דין טהרה.

וכפי שמצינו בנוגע לכו"כ דינים ומהם:

א) דלא אמרינן שמותר לכתחילה להקריב בכהנים טמאים, אלא חייבים לטרוח ולחפש כהנים טהורים (כיון שלא חל על הציבור דין טהרה לכן חייבים לחפש מישהו טהור מצ"ע⁴⁶).

ב) שגם כשאמרינן שהטומאה דחוי' בציבור מ"מ בעינן ריצוי הציץ כיון שהקרבות שנקרבו, הם קרבות שנקרבו בטומאה⁴⁷,

וראה רש"י בפסחים⁴⁸ "שנעשה בפסול שהטומאה דחוי' היא בציבור אלא שגה"כ לפוטרן וכו'". וכלשון הרמב"ם⁴⁹ "שהטומאה באיסורה עומדת ודחוי' היא עתה מפני הדחק".

וא"כ צ"ב למה הביא כ"ק אדמו"ר דוגמא מדין טומאה דחוי' לדין טומאת ע"ה ברגל דממה שמבאר כ"ק אדמו"ר בגדר חבר ברגל משמע שדין טומאת ע"ה ברגל אינו רק בגדר דחוי', אלא שחל על הע"ה דין "חבר" וכלשונו "חל על הציבור כולו דין חבר".

- ג -

צ"ב מלשון הרמב"ם

זאת ועוד דמלשון הרמב"ם "טומאת ע"ה כטהרה היא חשובה מפני שהכל מטהרין עצמן ברגל" משמע דחל עליו דין חבר, וכפי שמבאר כ"ק אדמו"ר⁵⁰ שהא גופא הוא החילוק בין שיטת רש"י ושיטת הרמב"ם וז"ל⁵¹ "מפרש"י משמע שפעולת האסיפה הוא שעושה אותם "לחברים" (גם אם אינה קשורה בענין הדורש טהרה) משא"כ להרמב"ם משמע שהוא משום שהציבור מטהרים עצמם, שברגל הציבור (בכללותו) הוא במצב של טהרה. בסגנון אחר קצת להרמב"ם זה "שהכל מטהרין עצמן" פועל דין ציבור עכ"ל.

ונמצא דלפי ביאור כ"ק אדמו"ר לא רק שהציבור אינו דוחה הטומאה (ולא חל עליהם דין טהרה) אלא שהטהרה גופא פועל דין ציבור (וכלשונו "זה" שהכל מטהרין עצמן" פועל דין

(49) הל' ביאת המקדש פ"ד הט"ו.

(50) לקו"ש שם הע' 47.

(51) לקו"ש שם.

(46) פסחים עו, א.

(47) שם.

(48) פד, ב ד"ה האי

ציבור", וא"כ צ"ב למה הוי טמא למפרע אם בשעת הרגל חל עליו באמת דין של "חבר" (טהרה)⁵².

- ד -

ביאור בגדר טומאת ע"ה

יש לבאר זה בהקדים דהנה בגדר יסוד תקנת טומאת ע"ה יש לבאר בב' אופנים.

א) כיון שעמי הראץ אינם מדקדקים בדיני טהרה לכן יש חשש שהם טמאים ומשום כך חכמים גזרו עליהם טומאה משום חשש טומאה ונמצא דגדר טומאתם אינו בדין ודאי אלא בגדר חשש.

ב) חכמים גזרו עליהם "חזקת איסור" פי' לא רק שהם טמאים מחשש טומאה, אלא שהטילו חכמים עליהם "חזקת טומאה" ונמצא דדין טומאתם הוי בגדר ודאי.

והנה הרמב"ם סובר כאופן הב' (שטומאתם הוי בגדר ודאי) כפי שמדייק כ"ק אדמו"ר⁵³ וז"ל "דיוק לשון הרמב"ם שע"ה ה"ה בחזקת טמא ולא כתב שחכמים גזרו עליו טומאה, ויש לפרש כוונתו, שגזירת חכמים אינה רק מחשש טומאה (טומאת ספק), אלא הטילו על ע"ה חזקת טומאה דכיון "שאינו בקי אין בדקדוקי טהרות וטומאות לכן הן בחזקת טומאה" עכ"ל.

- ה -

נפק"מ בין ב' האופנים

והנה אי נימא דדין טומאת ע"ה הוי מחשש טומאה אפשר לומר שבשעת הרגל כיון דרוב הציבור מטהרים עצמן ברגל, הרי נעקר מהם דין טומאתם שהרי סיבת טומאתם הוא משום חשש וכאן הרי אין מקום לחשוש (כיון שרוב הציבור מטהרין עצמם ברגל) ונמצא ברגע שבטלה סיבת ומקור טומאתם (חשש טומאה) ממילא בטלה טעם דין טומאתם (שהרי כל שורש טומאתם היה משום חשש) וא"כ אין סברא לומר שלאחר הרגל תהי' טמא למפרע, כיון שבשעת הרגל נעקר מהם לגמרי דין טומאה (כיון דסיבת הטומאה נעקר).

אבל אי נימא כאופן הב' דדין טומאת ע"ה אינו דין של חשש טומאה אלא שחכמים הטילו עליהם "חזקת טומאה" הרי הדין דציבור אינו יכול לעקור לגמרי ה"חזקת טומאה" (דלמה נאמר דכיון שחל עליו דין ציבור יעקר חזקתו הפרטית) אלא דע"י שהוא חלק מהציבור לא מחשבינן היחיד כגדר בפ"ע אלא שהוא חלק מהציבור, וכחלק מהציבור חל עליו דין טהרה, אבל מ"מ טהרה זו אינו פועל שום שינוי בגדרו הפרטית.

- ו -

עפ"ז מובן למה טמא למפרע

ונמצא שברגע שנסתלק ממנו דין ציבור הרי נתבטל ג"כ ממנו דין חבר כיון שדינין לו כיחיד בפ"ע וכיחיד בפ"ע הרי גם בשעת הרגל היה לו "חזקת טומאה" ולכן נטמא למפרע, כיון שגם בשעה שחל עליו דין חבר מ"מ לא נעקר ממנו דין חזקת טמא (אלא שלא נחשב כיחיד בפ"ע

⁵³ בס"ג.

⁵² ובאמת הא גופא צ"ב מה הפי' בזה שהטהרה פועל דין ציבור וראה לקמן.

אלא כחלק מהכלל) אבל כשנפקע ממנו גדר ציבור ה"ה חוזר לגדרו כיחיד, ויחיד גם בשעה שהיה חלק מהציבור עדיין לא נעקר ממנו "חזקת טמא".

ועפ"ז מובן למה מביא כ"ק אדמו"ר דוג' מטומאה דחוי' שהרי גם בטומאה דחוי' היחיד נשאר בגדר טמא אלא שהציבור דוחה הדין טומאה ומ"מ אינו מסתירה למה שמבאר כ"ק אדמו"ר שלפי הרמב"ם הדין ציבור נפעל ע"י דין טהרה כנ"ל, כיון שבשעה שדינו על טהרת הציבור אכן חל עליו דין חבר "וכטהרה היא חשובה" אבל עכ"ז כיחיד לא נעקר ממנו גדר "חזקת טומאה".

גדר מחוסר כפרה

לקו"ש חכ"ז תזריע ע' 81

בלקו"ש חכ"ז מבאר כ"ק אדמו"ר שיטת הרמב"ם⁵⁴ והראב"ד⁵⁵ בנוגע לגדר מחוסר כפרה דלפי הרמב"ם מחוסר כפרה ה"ה חסר שלימות הטהרה ולפי הראב"ד מחוסר כפרה עדיין בגדר "טמא".

ומבאר עפ"ז נפק"מ ביניהם שלפי הרמב"ם מחוסר כפרה שאכל הקדש או שימש בהקדש אינו חייב כרת (כיון שאינו בגדר טמא אלא שחסר בטהרה) ולפי הראב"ד ה"ה חייב כרת כיון שהוא עדיין בגדר טמא שאכל הקדש וז"ל.

אין פסוק בסוף פרשת יולדת "וכפר עלי הכהן וטהרה" לערנט די גמרא, "וטהרה מכלל שהיא טמאה", אַז אַ מחוסר כפורים (נאָכדעם וואָס, "טבל ועלה" און "העריב שמשו" – איידער ער האָט געבראַכט כפרתו) איז טמא לגבי כמה דינים: א) עס איז נאך דאָ אויף אים דער איסור פון, "בכל קדש לא תגע גו', אכילת קדשים. ב) אויב שמש בבית המקדש איז ער חייב מיתה (ווייל "טמא שמש במיתה". ג) ער (א מחוסר כפורים) פסל'ט די עבודה.

דער רמב"ם אין ספר היד ברענגט די דרשה אין צוויי ערטער]א[לגבי מחוסר כפורים שעבד אַז, "עבודתו פסולה". (ב) לגבי דעם איסור כניסה למקדש (מעזרת ישראל ולפנים) – אָבער בשינוי לשון: "וטהרה מכלל שעדיין לא נגמרה טהרתה".

פון לשון הרמב"ם איז מובן אז דער חסרון פון מחוסר כפורים איז נישט אַזוי מחמת דעם "חייב" פון טומאה - כלומר: כאָטש אַז דורך דעם וואָס טבל און העריב שמשו איז ער געוואָרן טהור (לכמה עינים, כולל אויך אכילת תרומה), איז אבער לענין קדש ומקדש פאַרבליבן די טומאה (און דערפאַר איז ער אסור בקדש וליכנס למקדש כו') - נאָר דאָס איז מצד דער (שלילה) חסרון בטהרה: ווייל עס פעלט ביי אים די טהרה (גמרה) וואָס ווערט אויפגעטאַן דורך דעם קרבן.

און ווי דער רמב"ם זאגט בתחילת הענין בפירושו; "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 וקודם שיביא כפרתו אסור הוא לאכול בקדשים (כמו שביארנו בפסולי המוקדשין).

ד.ה. דער איסור איז נישט דערפאר וואָס ער איז נאך טמא, נאָר ווייל עס איז "חסר בטהרתו".

55) שם. וראה גם השגת להלכות ביאת מקדש פ"ג ה"ט.

54) הל' ביאת מקדש פ"ד ה"ד. ושם פ"ג ה"ז.

- א -

צ"ב מהו סברת הרמב"ם

ולכאורה צ"ב:

א) מהו סברת ומקור הרמב"ם לחדש גדר חדש בטהרת מחוסר כפרה הרי מפשטות לשון הגמ'⁵⁶ (בנוגע לאיסור כניסת מחוסר כפרה למקדש) "טמא יהי לרבות טבול יום" טומאתו בו" לרבות מחוסר כפרה" הרי מפורש דאיסור כניסת מחוסר כפרה למקדש הוא משום "שטומאתו בו" ולא משום "שלא נגמרה כפרתו".

(וכבר נגע בזה כ"ק אדמו"ר (בס"א בסוגריים), ומתרץ שהרמב"ם אינו לומד איסור כניסת מחוסר כפרה מהפסוק "עוד טומאתו בו" אלא ממקור אחר שהרי כתב הרמב"ם בהל' ביאת מקדש⁵⁷ "מעזרת ישראל ולפנים אפילו מחוסר כפרה לא יכנס לשם שעדיין לא נגמר טהרה גמורה שנאמר "וכפר הכהן וטהרה" מכלל שעדיין לא נגמר טהרתו".

אבל הא גופא קשיא למה שינה הרמב"ם מברייתא מפורשת ולמד ממקור אחר, ומה שמצייין הכס"מ שהמקור לדברי הרמב"ם הוא מהגמ' בסנהדרין⁵⁸ (דמפרש שם שלמדים מדכתיב "וטהרה") צ"ב שהרי הגמ' שם מדבר על איסור שימוש במקדש אבל כאן הרמב"ם קאי על איסור כניסה למקדש שכנ"ל למדים מ"עוד טומאתו בו".

ב) גם צ"ב בעיקר סברת הרמב"ם שמחוסר כפרה "טהור מטומאתו" אלא שלא גמר טהרתו, למה עדיין אסור באכילת קדשים וכניסה למקדש הרי כבר נפקע ממנו גדר טומאה, ולכן שינה הרמב"ם מהגמ' ופסק דהנכנס למקדש אינו חייב מיתה, וא"כ למה נאסר עליו ליכנס למקדש הרי כל סיבת איסור כניסתו למקדש הוא משום שהוא טמא והרי לפי הרמב"ם כבר נפקע ממנו דין טומאה.

ג) צ"ב מהו ההגדרה "דלא נגמר טהרתו" הרי אם כבר נפקע ממנו טומאתו למה עדיין לא נגמר טהרתו.

- ב -

ביאור הכס"מ בדברי הרמב"ם

ויש לבאר זה בהקדים דהנה כתב הרמב"ם⁵⁹ "מחוסר כיפורים שנכנס לעזרת ישראל אע"פ שאינו לוקה מכין אותו מכת מרדות" וכתב עליו הראב"ד⁶⁰ "א"א זה שיבוש, דמחוסר כיפורים שנכנס למחנה שכינה יש בה כרת ובתוספתא דכלים תנא "כל הטמאים שנכנסו לפנים..אפילו הם מחוסרי כפרה הרי אלו חייבין על זדונן כרת ועל שגגתן חטאת".

(59) הל' ביאת מקדש פ"ג ה"ט.

(60) שם.

(56) מכות ח, ב.

(57) פ"ד ה"ד.

(58) סג, א.

נמצא דנחלקו בדין מח"כ שנכת למקדש אי חייב כרת, וצ"ב בשיטת הרמב"ם שהרי מפורש בתוספתא שמח"כ חייב כרת, זאת ועוד הרי גם ברייתא מפורשת בפרק הקומץ⁶¹ "מח"כ שנכנס לעזרה במזיד חייב עונש כרת".

ומבאר הכס"מ וז"ל "וליישב דברי רבינו י"ל דמשמע בפרק שני דזבחים⁶² דאיכא תנא דסבר מחוסר כפורים לאו כזב דמי... ורבינו פסק כמ"ד לאו כזב דמי ומכל מקום צריך טעם למה פסק כן וכו'".

פי' דבריו דנחלקו התנאים⁶³ בזבחים בנוגע לשריפת פרה אדומה "שרפיה אונן ומחוסר כיפורים כשרה יוסף הבבלי אומר אונן כשרה, מחו"כ פסולה לימא בהא קמיפילגי מר סבר מח"כ דזב כזב דמי (ולכן מח"כ פסול לשריפת הפרה כיון דהוי' כזב וטמא גמור) ומר סבר לאו כזב דמי (ולכן כשר לשריפת הפרה).

ועפ"ז מבאר הכס"מ דזה שפסק הרמב"ם שמח"כ שנכנס למקדש אינו חייב כרת הוא משום שהרמב"ם פסק כמ"ד דמח"כ לא הוי כזב ולכן אינו חייב כרת משא"כ התוספתא סבירא להו כמד"א דנחשב כזב וכשם שזב הנכנס למקדש חייב כרת כן הוא במח"כ.

ועפ"ז אפ"ל מה שמבאר כ"ק אדמו"ר שלפי הרמב"ם אינו בגדר טמא אלא שמ"מ לא נגמרו טהרתו כיון שפסק דמח"כ לאו כזב דמי ונמצא דהוי גדר בפ"ע.

אבל עדיין צריך ביאור א) הא גופא קשיא, מה הסברה לומר דמח"כ "לאו כזב דמי" הרי טומאתו הוא משום זב ואם עדיין לא נפקע ממנו טומאתו (שלכן אסור ליכנס למקדש) למה "לאו כזב דמי".

ב) (קושית הכס"מ) למה פסק הרמב"ם כדעה זו (לאו כזב דמי) ולא כפי התוספתא והברייתא הסוברים דחייב כרת משום שהוא עדיין בגדר טמא.

- ג -

ב' אופנים בדין מחוסר כפרה

ולכאורה אפשר לתרץ דדין מחוסר כיפורים יש לבאר בב' אופנים

א) תוצאה והמשך לדין טומאה, (שמשום עדיין לא הביא קרבנו לא נשלם טהרתו ולכן עדיין נחשב בגדר טמא)

ב) מח"כ אינו בגדר טמא כיון דדין טומאה נפקע ממנו בשעת טבילה (ככל שאר הטומאות) ולמרות זאת עדיין קיימות הגבלות נוספות עליו, אמנם הגבלות אלו אינם המשך ותוצאה מדין טומאה אלא ה"ה פרטים וגדר בדיני קדשים שאינם נובעים מדין טומאה שחל עליו.

63 ש.ס.

61 מנחות כז, ב.

62 דף יז, ב.

[בסגנון אחר: ההגבלות שחלים על מחו"כ א) הוי דין בגברא (שמשום שהגברא טמא אסור ליכנס למקדש וכו') ב) דין בהחפצא דהמקדש שמשום שעדיין לא הביא קרבנו לא ראוי לא ליכנס למקדש].

ועפ"ז אפשר לבאר שיטת הרמב"ם שהגם שכבר נפקע ממנו דין טומאה (כמפורש בשיחה ס"א) מ"מ אסור לו בביאת המקדש משום שאיסור כניסתו אינו מדין טומאה אלא חלק וגדר בקדשין.

ועפ"ז יש לבאר מה שנחלקו בכריתות⁶⁴ ד' מחוסרי כפרה הזב והזבה והיולדות והמצורה, ראב"י אומר גר מחוסר כפרה הוא".

ויש לבאר סברת המחלוקת אם גר מחוסר כפרה הוא, דת"ק לא מנו גר כאחד ממחוסרי כפרה משום שהגר לא היה בגדר "טומאה" ומח"כ כפרה הוא דין וגדר בהתהליך הטהרה מטומאה.

וראב"י סבר "דגר מחוסר כפרה הוא" משום שבדין דמחוסר כפרה אינו חלק ודין בטהרה אלא דין וגדר בקדשין ולכן מונים גם הגר הגם שלא היה טמא לפנ"ז.

[ולמעשה ממה שמצינו עד"ז בנוגע לדין גר בזמן הזה, שהגם שהגר חייב להביא קרבן להתגיייר מ"מ מהרמב"ם⁶⁵ משמע דבזמן הזה הוי גר גמור (אפילו אם עדיין הביא קרבנו) ומבאר הצפע"נ "דרך לקדשין לא מקרי עדיין ישראל גמור" אבל לשאר דברים הוי כישראל לכל דבר וא"כ בזמנו"ז לא מחסר כלל בשביל הקרבן" וראה לקו"ש חכ"ו ע' 160).

הרי מפורש דדין מחוסר כפרה של גר אינו דין בגברא, אלא בהחפצא של קדשין ולכן "לשאר דברים ה"ה כישראל לכל דבר"

ועפ"ז י"ל שהרמב"ם סובר דדין מחו"כ הוא דין בקדשין ולכן הגם שאינו בגדר טמא מ"מ אסור לו ליכנס למקדש (ומ"מ איסור זה בקדשין הוא יותר קל מאיסור "טמא" שנכנס למקדש, ולכן אינו חייב כרת).

- ד -

קשה לפרש כן בשיטת הרמב"ם

אבל קשה לפרש כן בדעת הרמב"ם שהרי הרמב"ם פסק בריש הל' מחו"כ⁶⁶ "גר שמל וטבל ועדיין לא הביא קרבנו אע"פ שהוא אסור לאכל בקדשים עד שיביא קרבנו, אינו ממחוסרי כפרה שקרבנו עכבו להיות גר גמור ולהיות ככל שאר ישראל ומפני זה אינו אוכל בקדשים וכו'".

הנה מזה שהרמב"ם כתב בה"א שהגדר דמחוסר כפרה הוא שהיה טמא ועדיין לא הביא קרבנו, ומיד בה"ב מזהיר הרמב"ם שהגר אינו ממחוסרי כפרה כיון שקרבנו עושה אותו לישראל, משמע שהטעם למה הגר אינו ממח"כ הוא משום שקרבנו אינו מוציאו מגדר טמא לטהרה, אלא

66 פ"א ה"ד.

64 ח, ב.

65 הל' איסורי ביאה פי"ג ה"ה.

מגוי לישראל ולכן הגם שהוא מחוסר כפרה בפועל מ"מ במהותו אינו בגדר מחוסר כפרה כיון שהגדר דמחוסר כפרה הוא שנעשה מטמא לטהור וזה אינו שייך אצל הגר.

ונמצא דלפי הרמב"ם א"א לומר דמחו"כ אינו דין בטהרה אלא דין בקדשין כיון דלפי"ז היה לו לכלול גם הגר בדין מחו"כ.

זאת ועוד הרי הרמב"ם כתב במפורש "לא נגמר טהרתו".

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא מהו הגדר ד"שלא נגמר טהרתו" דמצד אחד ה"ה אינו בגדר "טמא" ומצד שני עדיין אסור ליכנס למקדש.

- ה -

ביאור בדא"פ עפ"י דברי הצפ"נ

ואו"ל הביאור בזה דהנה הצפ"נ⁶⁷ חקר בגדר "טבילה" לאחר טומאה וז"ל "אם הטבילה הוא פעולה לטהרה או רק סילוק הטומאה" ומביא שם כמה נפק"מ ביניהם.

וצ"ב מהו צדדי החקירה שהרי בפשטות אם טבילה הוא סילוק הטומאה הרי נעשה בדרך ממילא בגדר "טהור".

אלא מוכרחים לומר דיש ב' גדרים בתהליך הטהרה (א) סילוק הטומאה (ב) חלות טהרה. וצ"ב הסברה בזה.

ויש לבאר דדין "טהרה" אינו רק דין שלילי שאם הגברא הוא טמא הרי במילא אינו טהור, וברגע שנפקע ממנו הטומאה נהי' טהור בדרך ממילא, אלא י"ל שגדר "טהור" הוא חלות דין חדש בגברא. אלא שמ"מ ברגע שנטמא הרי א"א שיחול עליו דין טהור.

ונמצא דכשיטבול במקוה הגם שנסתלק ממנו דין טומאה מ"מ לא חל עליו עדיין דין "טהרה" ולזה צריך להביא קרבן.

וכפי שמבאר כ"ק אדמו"ר⁶⁸ (בנוגע לגירות) "שבכדי שתהי' כניסה" צריך להיות ב' פעולות ודברים, דבר המכניס וכן הסרת הדבר המעכב שלא יוכל להכנס, וכמו בפשטות כניסת דבר מסויים לתוך בית תלו' גם בהסרת דבר שנמצא בפתח ומעכב את הכניסה לבית, ופשוט שהסרת העיכות אינה חלק מ"דבר" המכניס".

(באו"א הדין טומאה דוחה ממנו הדין "טהרה", ולכן גם כשנפקע ממנו גדר "טומאה" מ"מ צריך פעולה חדשה שיחול עליו דין "טהרה")⁶⁹.

להקנות, ומבאר רבנו דבאמת יש כח לב"ד להפקיר ויש להם כח גם להקנות, אבל להפקיר ולהקנות באותו מעשה אין להם הכח כיון שלמטה אין כח שע"י פעולה אחת יפעול ב' פעולות ואכ"מ.

67 הל' מתנות עניים לג, ד. הובא במפענ"צ פ"ה ס"ד אות א'.

68 לקו"ש חכ"ו ע' 292

69 ולהעיר ממה שמבאר רבנו בדין "הפקר ב"ד הפקר" דחקרו הראשונים אם הוי רק להפקיר או גם

[ויש להביא דוגמא לזה גם מדין גירות דבנוגע לגר להיות כניסת הנפש הקדושה צריך מילה שהוא מוציאו מטומאת עכו"מ, וטבילה שמכניסו לקדושת ישראל (ולכן המילה צריך להיות קודם הטבילה וראה גליוני הש"ס לר"י ענגל יבמות מו, א)]

- 1 -

תירוץ הקושיות

ועפ"ז יש לבאר ביאור כ"ק אדמו"ר בשיטת הרמב"ם דאדם טמא שטבל והעריב שמשו, הגם שכבר נפקע ממנו דין טומאה, מ"מ עדיין לא חל עליו דין חיובי של "טהרה" עד שמביא קרבנו, וכלשון הרמב"ם "לא נגמרה טהרתו" ולכן אסור ליכנס למקדש כיון שלא חל עליו דין חיובי של טהרה אינו ראוי עדיין ליכנס למקדש (ומ"מ אינו חייב ע"ז כרת כיון שאיסור כניסתו הוא יותר קל מטמא שנכנס).

[וע"ד שמבאר כ"ק אדמו"ר במ"א⁷⁰ החילוק בין "טהרה" ל"קדושה" וז"ל "יסוד ההפרש, טהרה היא בעיקר מצד הגברא שמי שאינו טהור אינו ראוי לעבודה, משא"כ דין קדושה הוא מצד קדושת המקדש דקודם שנכנס למקדש או עושה עבודה במקדש צריך להיות במצב של קדושה יתירה"].

פיקוח נפש אצל שבת "הותרה" או "דחוי"

לקו"ש חכ"ז פרשת אחרי ע' 134 ולקו"ש ח"מ ע' 225

בלקו"ש חכ"ז מבאר כ"ק אדמו"ר למה כתב הרמב"ם בהל' שבת⁷¹ דין מיוחד שפיקוח נפש דוחה שבת, הרי יש כלל בכל התורה כולה "שפקו"נ דוחה כל התורה כולה" ולמה צריך להשמיענו במיוחד בנוגע לשבת.

ומבאר כ"ק אדמו"ר וז"ל:

וואס י"ל די הסברה בזה: דאס וואָס באַ כל המצות איז "אין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש" און "יעבור ואל יהרג" - איז א דין מיוחד בפ"ע, ד.ה. ס'איז ניט דער פירוש אַז במקום סכנת נפשות איז ניטאָ דער חיוב לקיים המצוה דער חיוב בלייבט, עס איז נאר אַז פקו"נ איז דוחה דעם חיוב:

משא"כ באַ שבת זאָגט דער רמב"ם "שבת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא צריך להן",

ד.ה. ניט אַז פקו"נ איז דוחה דעם איסור מלאכה בשבת, נאָר עס מאַכט דעם שבת "כחול", לגבי חולה שיש בו סכנה איז מלכתחילה ניטא (בנוגע די "דברים שהוא צריך להן") דער שבת ..

בסגנון אחר: באַ שאר המצות איז דאָס בגדר "דחוי", פקו"נ איז דוחה דעם איסור, משא"כ באַ שבת איז - "הותרה": דער איסור איז מלכתחילה ניט געזאָגט געוואָרן לגבי חולה שיש בו סכנה, "הרי הוא כחול".

- א -

צ"ב על תירוץ כ"ק אדמו"ר

ולכאורה צ"ב על מה שמבאר כ"ק אדמו"ר, מהו ההו"א⁷² לומר שהחילוק בין שבת ושאר מצות הוא, שבשאר מצות דחוי' הם כלפי פקו"נ משא"כ בשבת "הותרה" היא כלפי פקו"נ, הרי הלימוד שמביא הרמב"ם בהל' שבת הוא אותו לימוד שמביא בנוגע לפק"נ בשאר המצות וא"כ איך לומדים מאותו לימוד שפקו"נ "הותרה" אצל שבת.

ואם מאיזו סיבה אכן למדים מלימוד זה שפקו"נ "הותרה בשבת" הרי לכאורה מחוייבים לומר כן גם בנוגע לשאר המצות שהרי אינו מפורש בלימוד שזה נוגע לשבת דוקא.

(בשלמא אם היה הרמב"ם מביא ב' לימודים א' לפוק"נ בשאר מצות וב' לשאר מצות היה אפשר לחלק ביניהם, אבל הרמב"ם מביא פסוק אחד לשניהם ואיך אפשר לחלק ולומר ב' דינים (באותו לימוד)

⁷¹ ניט אינגאנצן מספיק" דמשמע דינו מופרך מעיקרו.

(71 פ"ב ה"ג.)

(72 כידוע שגם הו"א בתורה, תורה היא ובפרט כאן שכשרבנו דוחה תירוץ זה כתב "דער ביאור איז

זאת ועוד שכשדוחה כ"ק אדמו"ר ביאור זה, אינו דוחהו משום שאינו מסתבר ללמוד ב' אופנים בפקו"נ (הותרה, או דחוי) באותו לימוד אלא דוחה משום שאינו מדוייק בלשון הרמב"ם "דחוי" הוא שבת וכו'" ולכאורה הוי לי' להקשות טפי, שלא מסתבר ללמוד ב' אופנים מאותו לימוד.

ולהעיר שבלקו"ש ח"מ⁷³ מביא כ"ק אדמו"ר אותו תי' ודוחה משום "לא מסתבר דבאותו קרא "דוחי בהם" נאמרו שני דינים נפרדים בפקו"נ דלענין שבת "הותרה" ולענין שאר כל המצות "דחוי" וצ"ב למה כאן אינו מקשה כן.

ועוד שכשרבנו דוחה פי' הנ"ל לשונו הוא "דער ביאור איז ניט אינגאנצן מספיק" ומשמע שאינו דחוי מסברה אלא שאינו נכנס ללשון הרמב"ם וצ"ב בכל זה.

- ב -

ביאור החת"ס ב"הותרה" או "דחוי"

והנה קושי' הנ"ל אפשר להקשות גם על כללות השקו"ט שהאריכו בו האחרונים אם פקו"נ אצל שבת "הותרה" או "דחוי", דמנ"ל לחלק בין שבת לשאר המצות הרי אינו מפורש בלימוד אי הותרה או דחוי'.

ותירץ החת"ס⁷⁴ ע"ז "דלגבי שבת איכא עוד לימוד (נוסף על 'וחי בהם') שלמדו בגמ' מדכת"ב "ושמרו את השבת" "אמרה תורה חלל שבת אחת בכדי שישמרו שבתות הרבה".

(והגם שהמסקנה בגמ' יומא⁷⁵ הוא שלמדים פקו"נ דוחה מדכת"ב "וחי בהם" (ולא משאר הלימודים) מ"מ הרי מצינו כו"כ פעמים שהובא הלימוד של "חלל שבת אחת וכו'" להלכה ומהם הר"ן ביומא⁷⁶ לענין הצלת עובר, ושו"ע אדה"ז⁷⁷ לענין חילל שבת להציל משומד (וראה קו"א שם) וא"כ מובן דמה שהמסקנה בגמ' שם הוא שלמדים מ"וחי בהם", אין הפי' שדוחים שאר כל הלימודים אלא שהלימוד הכי מתאים הוא מ"וחי בהם" ואכ"מ)

ולפי"ז יש לבאר מה שתירץ כ"ק אדמו"ר למה הביא הרמב"ם לימוד מיוחד שפקו"נ דוחה שבת ללמד שאצל שבת "הותרה" במצב של פקו"נ, הגם שהלימוד ד"וחי בהם" הוא אותו לימוד שלמדים פקו"נ לכל התורה כולה ושם פקו"נ היא רק דחוי', משום שיש לנו לימוד נוסף של "חלל שבת אחת וכו'".

- ג -

קשה לתרץ כתירוץ החת"ס, לפי הרמב"ם

אבל כ"ז אפשר לתרץ רק קושיית כ"ק אדמו"ר (הא') למה הביא הגמ' לימוד מיוחד בנוגע לשבת, אבל א"א לתרץ כתירוץ החת"ס למה הביא הרמב"ם לימוד מיוחד (קושיא הב'), שהרי

76 פב, א ד"ה וכתוב.

77 או"ח סש"ו.

73 ח"א ע' 230.

74 שו"ת או"ח ספ"ה.

75 פה, סע"א.

הרמב"ם לא הזכיר כלל הלימוד ד"חלל שבת אחת" אלא רק הביא הלימוד מ"זחי בהם" וא"כ הדרא קושיא לדוכתא.

(ומה שמביא הרמב"ם⁷⁸ הלימוד ד"חלל שבת אחת" בנוגע לתקנת ב"ד, אין ללמוד משם שסובר שהלימוד קיים גם בשבת שהרי מהא גופא שאינו מביא זה בנוגע לשבת (הגם שהגמ' מביא זה במיוחד לשבת) מובן שאינו מקור לפקו"נ בשבת (אלא י"ל ששם אינו מביא זה בתור לימוד אלא בתור סברה ולכן למד מזה כל דיני התורה ואכ"מ) וראה בכל הנ"ל לקו"ש ח"מ מילואים א' ע' 230 ושוה"ג שם).

זאת ועוד הרי עצם הסברה צ"ע שהרי מה שלמדו מ"זשמרו" אינו לענין שבת לבד אלא לכל התורה כולה ולפי ר' שמעון בן מנסיא זהו המקור דפקו"נ דוחה כל התורה כולה.

- ד -

ביאור הכס"מ בטומאה דחוי' בציבור

וי"ל הביאור בכ"ז בהקדים דהנה כתב הרמב"ם "דחוי היא שבת אצל פקו"נ כשאר כל המצות" וכתב עליו הכס"מ ז"ל "בפרק כיצד צולין פליגו תנאי טומאה דחוי' היא בציבור או הותרה היא ומשמע דכי איפליגו בטומאה הכי נמי איפליגו בשבת לגבי חולה אם היא דחוי' או הותרה".

וצ"ב וכי משום דפליגי בנוגע לטומאה אי הותרה או דחוי' פליגי גם בשבת, מאי ענין שבת אצל טומאה ולמה לא נימא דמה שנחלקו בטומאה הוא ענין הנוגע לדיני וגדרי טומאה.

וצריך לומר דסבר הכס"מ דמה שנחלקו בטומאה אי הותרה או דחוי' אינו משום שזה דין וגדר בדיני טומאה אלא דנחלקו בסברה, ולכן אפשר ללמוד מזה לשאר דינים גם להלכות שבת (הגם שאין מקור לומר שהדינים דומים זל"ז).

והשתא דתלוי בסברה אפ"ל דיכולים לומר בנוגע לדין אחד "הותרה" ובנוגע לדין שני "דחוי'", כיון שעפ"ז אפשר לחלק בכל דין כפי ענינו, ונמצא דאין מזה סתירה לומר שבנוגע לשאר הדינים פקו"נ הוי בגדר "דחוי" אבל בנוגע לשבת "הותרה" כיון שע"פ סברה יש לחלק בין שבת לשאר המצות (כדלקמן).

[בסגנון אחר הפסוק ד"זחי בהם" רק מלמדנו שדוחים המצות במקום פקו"נ אבל אופן הדחי' תלוי בכל דין בפ"ע]

וגם אין להקשות על ביאור כ"ק אדמו"ר שהרמב"ם לומד מאותו לימוד ד"זחי בהם" שפקו"נ "דחוי" בשאר מצות ובשבת "הותרה", כיון דהותרה או דחוי' אינם תלויים בדין פקו"נ בכלל אלא כל מצוה לפי ענינה וגדרה.

(78) הל' ממרים פ"ב ה"ד.

(ויש להביא ראי' לזה מהא דאמרינו ביומא⁷⁹ "שבת הותרה בציבור וטומאה דחוי' בציבור" וצ"ב הרי הא דשבת הותרה וטומאה דחוי' למדים מאותו פסוק מדכתיב "במועדו" ואיך אפשר לחלק ולומר ששבת הותרה וטומאה דחוי'.

אלא שי"ל שהפסוק רק מלמדינו שדחינו בציבור אבל גדר ואופן הדחי' תלוי בכל דין (בפ"ע)

- ה -

ביאור הרא"ש בפקו"נ דחוי'

ויש לבאר למה בשבת אמרינו "הותרה" משא"כ בשאר מצות, עפ"י דברי הרא"ש ביומא⁸⁰ שדן בדין חולה שיש בו סכנה שיש לפניו נבילה, האם יאכילנו הנבילה ולא ישחוט כשירה בשבת או עדיף לשחוט כשירה בשבת, י"א שמוטב שיעבור על לאו דנבילה משיעבור על איסור סקילה של שבת, והשיב הראב"ד "שמוטב לעבור על שבת ולא לעבור על נבילה משום שאיסור שבת כבר ניתן לדחות בהעברה ובישול ובחמין".

ומביא הרא"ש עוד תי' בשם רבינו מאיר דהוי דומה ל"אוכל נפש" ביום טוב, דשוחטים בשר כשר ביו"ט הגם שיש איסור עשה ולא תעשה באיסור מלאכה ביום טוב, ולמה לא אוכלים נבילה דאין בה אלא לאו, או לומר לנכרי לנחור עופות דליכא אלא איסור דרבנן. . אלא כיון דהתירה לנו תורה ביו"ט הוי לדידן כל אוכל נפש ביום טוב כמו בחול. והכי נמי כיון שהתירה תורה פיקוח נפש הוי כל מלאכה שעושה בשבת בשביל חולה שיש בו סכנה כאילו עשה בחול".

ולכאורה צ"ב מה הדמיון בין פקו"נ לאוכל נפש הרי מלאכת אוכל נפש לא נאסר מלכתחילה, אבל בשבת כל המלאכות נאסרו אלא שמתירים אותם בפקו"נ.

גם צ"ב מה שסיים הרא"ש בתירוץ נוסף מהמהר"ם "ושחיטה המאכל מותר אבל נבילה המאכל אסור וארי' הוא דרבי' עלי'".

- ו -

ביאור בדברי הרא"ש

ויש לבאר דבריו, שכל דבר שהוא בגדר קבוע אינו מסתבר לומר דחוי' בגדר דחוי', אלא הוי בגדר הותרה שהרי המושג דחוי' שייך רק אם הוא באופן עראי שאז אפשר לומר דדחוי' היא אבל דבר שהוא באופן קבוע קשה לומר שיש מצב שבאופן קבוע יהי' הדין נדחה אלא שמסתבר לומר שהוא באופן של "הותרה".

ובנוגע לדיננו מצד אחד התורה אמרה לשמור את השבת ומצד שני התורה אמרה שחלק מהלכות שבת הוא שאם יש מצב של פקו"נ השבת היא נידחית וא"כ הסברה נותנת שבנוגע לשבת פק"נ "הותרה" שהרי שבת הוא דין שחל באופן קבוע ובזמן קבוע וא"כ לא מסתבר לומר שחלק הלכות שבת הוא שפק"נ דוחהו אלא מסתבר לומר שהוא באופן שמלכתחילה לא חל הל' שבת במקום פקו"נ.

(80) פ"ח סי"ד.

(79) מו, ב.

(וע"ד בעבודת הקרבנות "הותרה" בשבת כיון שהקרבת היא תמידית - "קבוע" ושבת הוא קבוע ולא שייך לומר שהקרבת דוחים שבת שהרי לא מסתבר לומר שהתורה צותה להביא קרבן באופן קבוע על שבת ושיהי' נידחית באופן קבוע, אלא שבדין זה האיסור לא ניתנה מלכתחילה ולכן לכו"ע "שבת הותרה בציבור"⁸¹).

משא"כ איסור נבילה אינו חלק קבוע מהלכות שבת, כיון שאין סדר קבוע שבשבת יש צורך להאכיל נבילה גם אי אמרינן שפק"נ דוחה שבת הרי אינו חייב להאכיל נבילה אלא אפשר לשחוט כשירה) ולכן האיסור עצמו במקומה עומדת ואם יש מצב של פקו"נ הרי זה דוחה האיסור (כיון שפק"נ עדיף).

ועפ"ז גם מובן מה שמדמה המהר"ם פקו"נ למלאכת אוכל נפש ביום טוב, כיון שיו"ט הוא דין קבוע ובכל יו"ט יש דיחוי של מלאכת אוכל נפש וא"כ אין סברה לומר דהוי בגדר "דחוי" אלא מסתבר דהוי בגדר "הותרה".

וגם מובן לשון הרא"ש "ושחיטה (בשבת) המאכל מותר אבל נבילה שאינו באופן קבוע נשאר באיסורו אלא הארי' (פקו"נ) רבי' עלי".

ועפ"ז יומתק מה שמביא כ"ק אדמו"ר ב' ביאורים א) שהחידוש של שבת הוא שפק"נ דוחה הוא חלק ודין בהל' שבת ב) (בסגנון אחר) שפק"נ "הותרה" בשבת. ולכאורה הם ב' ביאורים שונים ולמה מביא כ"ק אדמו"ר הפ' הב' באופן ד"סגנון אחר".

ועפ"ז אפ"ל שכיון שפק"נ הוא חלק מהלכות שבת באופן קבוע א"א לומר שהוא מדין דחוי אלא צ"ל שהוא בגדר "הותרה".

- 2 -

תירוץ השאלות

ועפ"ז אפ"ל ביאור כ"ק אדמו"ר שהרמב"ם מביא הלימוד דפקו"נ דוחה במיוחד בשבת ללמד שפקו"נ "הותרה" בשבת הגם שלמדים זה מאותו פסוק של "וחי בהם".

משום שמה שלמדים מהלימוד ד"וחי בהם" הוא רק שפקו"נ דוחה המצות, אבל אופן הדחי' (אי "הותרה" או "דחוי") אינו דין בפוק"נ אלא דין וגדר בהמצוה הנידחת (ואינו תלוי בלימודים אלא בסברה כנ"ל מהכס"מ).

ומה שדוחה כ"ק אדמו"ר ביאור זה הוא משום שאינו נכנס בלשון הרמב"ם "דחוי" הוא שבת וכו".

ולהעיר דלשון כ"ק אדמו"ר הוא "דער ביאור הנ"ל איז ניט אינגאנצן מספיק" ומובן שאינו דחוי מעיקרא אלא שאינו בשלימות.

(ועפ"ז צע"ק מה שמביא בלקו"ש ח"מ שם "דלא מסתבר ללמוד ב' דרשות מאותו פסוק" ואכ"מ).

פיקוח נפש כדין בהל' שבת

לקו"ש חכ"ז אחרי ע' 133 לקו"ש ח"מ "פיקוח נפש" ע' 225

בלקו"ש חכ"ז מבאר כ"ק אדמו"ר למה הרמב"ם מביא דין מיוחד בהל' שבת, שפק"נ דוחה שבת ולא הסתפק עם מה שכתב בהל' יסודי התורה "שפקו"נ דוחה כל התורה כולה" וז"ל:

וואס י"ל די הסברה בזה: דאס וואָס באַ כל המצות איז "אין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש" און "יעבור ואל יהרג" - איז א דין מיוחד בפ"ע, ד.ה. ס'איז ניט דער פירוש אַז במקום סכנת נפשות איז ניטאָ דער חיוב לקיים המצוה דער חיוב בלייבט, עס איז נאר אַז פקו"נ איז דוחה דעם חיוב:

משא"כ בא שבת זאגט דער רמב"ם "שבת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא צריך להן",

ד.ה. ניט אַז פקו"נ איז דוחה דעם איסור מלאכה בשבת, נאָר עס מאַכט דעם שבת "כחול", לגבי חולה שיש בו סכנה איז מלכתחילה ניטא (בנוגע די "דברים שהוא צריך להן") דער שבת . .

בסגנון אחר: בא שאר המצות איז דאָס בגדר "דחוי", פקו"נ איז דוחה דעם איסור, משא"כ בא שבת איז - "הותרה": דער איסור איז מלכתחילה ניט געזאגט געווארן לגבי חולה שיש בו סכנה "הרי הוא כחול".

- א -

צ"ב בהדמיון בין ב' הביאורים

נמצא דרבנו מפרש ב' ביאורים למה הרמב"ם כתב דין מיוחד שפקו"נ דוחה שבת.

(א) שהחידוש בשבת על שאר מצות הוא, שבשאר המצות פקו"נ הוא דין בפנ"ע שדוחה המצוה משא"כ בשבת, פקו"נ הוא תנאי באיסור שבת, שאיסור מלאכה לא ניתנה מלכתחילה במקום פקו"נ.

(ב) (הביאור שהובא בסגנון אחר) שהחידוש בהל' שבת על שאר מצות הוא שבשאר מצות דחוי' הם אצל פקו"נ משא"כ בשבת בפקו"נ "הותרה" היא.

והנה בפשטות הקשר והדמיון בין ב' ביאורים אלו הוא שהתוכן של ב' פירושים אלו הוא דמה שמחללים שבת לחולה שיש בו סכנה אינו משום שפקו"נ דוחה שבת (שאז הפי' הוא שהאיסור דחילול שבת במקומה עומדת אלא שפקו"נ יש לה התקופה לדחות איסור שבת), אלא שאצל שבת לכתחילה לא ניתן האיסור מלאכה במצב של פקו"נ ולכן מביא שניהם ביחד אלא בסגנון אחר.

וצ"ב דלכאורה יש לחלק בין ב' הביאורים שהרי בפשטות, ההסברה בביאור הא' הוא שיש ב' אופנים ללמוד הדין דפקו"נ דוחה מצות א) שפקו"נ הוא דין כללי ומיוחד בפ"ע אלא שהוא פועל על כל מצוה ומצוה (ב) אינו דין בפנ"ע אלא הוא חלק ופרט בהמצוה הפרטית, שחלק מדיני מצוה זו הוא שלא ניתן לכתחילה אם הוא במצב של פקו"נ.

ונמצא שיסוד ביאור זה אינו בנוגע לאופן הדחי' אי "הותרה" או "דחוי" אלא ליסוד ושורש ההיתר, שאיסור שבת לא ניתנה במקום פקו"נ, ונמצא דהא דפקו"נ דוחה שבת הוא חידוש ופרט בהלכות שבת, אבל ההסברה בתי' הב' (שפקו"נ "הותרה" אצל שבת) הוא חידוש באופן ההיתר, ונמצא דהוא חידוש בגדר דפקו"נ (שיש לה כח להתיר איסור שבת).

ונמצא דאפילו אם נאמר שפקו"נ הוא תנאי בהלכות שבת (כביאור הא') מ"מ אין זה נוגע לאופן הדחי', ועדיין יש לפרש שהתנאי בהל' שבת הוא "נדחה" במצב של פקו"נ, וא"כ צ"ב למה מקשר כ"ק אדמו"ר ב' הביאורים יחד דאם נאמר שפקו"נ הוא תנאי בהל' שבת מוכרחים לומר שהוא בגדר "הותרה".

- ב -

היתר כחלק ותנאי בהאיסור

ושוב מצאתי דרבנו בלקו"ש ח"מ מחלק בין ב' ביאורים הנ"ל, ובהקדים.

דהנה ביאור הא' (שחלק ותנאי באיסור הוא, שהוא מותר באופנים מסויימים) מצינו בנוגע לכמה דינים ומהם:

א) טומאת כהן למת מצוה דמדברי רש"י בברכות⁸² מובן דאין הפי' שהמת מצוה "דוחה" האיסור לכהן להטמא, אלא "דמעיקרא כשנכתב ל"ת דטומאה לא על מת מצוה נכתב כשם שלא נכתב על קרובים".

(ותוס' שם הקשו על רש"י דלפי"ז למה לא נימא כן על כל עשה דוחה לא תעשה שאין הפי' שהעשה דוחה הלא תעשה אלא שיש לפרש שלכתחילה לא ניתנה האיסור אם הוא במקום "עשה").

ב) בנוגע לדין "עשה דוחה לא תעשה" דפירש הר"ן וז"ל⁸³ "רבים יתמהו איך יבא עשה הקל וידחה ל"ת החמור ועתה דע והבן טעמו של דבר כי העשה תנאי היא בלא תעשה כאילו נאמר דלא תעשה כך אלא בדבר פלוני, והוא אמרם ז"ל⁸⁴ "מחללי' מות יומת וביום השבת שני כבשים וגו' בדיבור אחד נאמרו והוא התנאי שכתבתי הילכך אמרינן אתי עשה ודחי לא תעשה".

ונמצא דלפי הרמב"ן זה שהעשה דוחה ה"לא תעשה" אינו משום שהעשה יותר חזק מהלא תעשה, אלא שיש תנאי בהלא תעשה, שהל"ת אינו חל במקום עשה.

- ג -

ביאור כ"ק אדמו"ר במק"א

והנה כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"מ⁸⁵ מביא ב' דוגמאות הנ"ל וכתב "אבל לכאורה אין זה שייך להמושג של הותרה ודחוי' שנחלקו בו הפוסקים לענין פקו"נ בשבת, דאפי' אי נימא דהוי כעין

(84) מכילתא יתרו, כ, ח ספרי תצא כב, יב הובא בפרש"י יתרו.

(82) כ, א.

(83) שבת קלג, א.

(85) ע' 229 הע' 12.

תנאי בהלאו יש להסתפק בגדר התנאי ובאיזה אופנים נאמר, וכמו גבי עדל"ת דהוא רק אם א"א לקיים שניהם. וא"כ גם מש"כ בפנים לד' הרמב"ם (ורש"י) דלא נאמרו איסורי שבת במקום פקו"נ, אינו נוגע להשאלה אם הותרה או דחוי', (ובפרט שלפי דעת רוב הפוסקים ס"ל להרמב"ם דחוי').

ונמצא דרבנו מחלק בין השקו"ט אם פקו"נ הוא חלק ותנאי בהל' שבת ובין השקו"ט אם פקו"נ "הותרה" או "דחוי" וצ"ב למה בחכ"ז הביא אותם בחדא מחתא דמשמע שתלויים זב"ז.

והנה לאחר שמביא כ"ק אדמו"ר ב' ביאורים הנ"ל מקשה כ"ק אדמו"ר כמה קושיות על הביאורים⁸⁶ וז"ל "א" הרמב"ם מתחיל "דחוי" היא שבת אצל סכנת נפשות" דמזה משמע דדין דחוי' דשבת ושאר כל המצוות הוא גדר אחד (ב) לדעת כמה פוסקים (ראה כס"מ הל' שבת שם⁸⁷) דעת הרמב"ם היא ששבת דחוי' אצל חולה כפשטות לשונו ולא הותרה".

והנה ב' קושיות הנ"ל קשה רק על הביאור (שהובא בסגנון אחר שרבנו הביא כהמשך מביאור הא') שפקו"נ "הותרה" בשבת, אבל לפי ביאור הא' (שפקו"נ הוא תנאי בהל' שבת) אפשר לתרץ בפשטות שהרמב"ם סובר בנוגע לשורש ויסוד ההיתר, שהוא תנאי בהלכות שבת, ומ"מ בנוגע לאופן ההיתר סובר שהוא בגדר "דחוי" (כנ"ל כפי שמפרש כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"מ שם).

- ד -

כ"מ שמחלק כ"ק אדמו"ר בין ב' הביאורים

והנה מצינו עוד כמה מקומות שמחלק כ"ק אדמו"ר בין ב' מושגים אלו (א. פקו"נ תנאי בהל' שבת ב. הותרה או דחוי')

(א) בלקו"ש חכ"ג⁸⁸ מבאר כ"ק אדמו"ר ד' מדרשים בנוגע לקרבן הנשיאים לחנוכת המזבח שהיה ביום השבת ומבאר שנחלקו בגדר ההיתר של הקרבת הקרבנות בשבת (א) שהיה בגדר "דחוי" (ב) שהיה בגדר "הותרה" (ג) שהיה תנאי בהל' שבת, שהנשיאים יקריבו קרבנם (ד) שהיה חלק משמירת שבת. ומקשר שם עם פקו"נ דוחה שבת עיי"ש בארוכה.

ונמצא דרבנו מחלק בפירוש בין (אופן הב') אם הא דהקריבו קרבנם הוא "היתר" בהלכות שבת, או "תנאי" בהלכות שבת.

(ב) בלקו"ש חט"ז⁸⁹ מבאר כ"ק אדמו"ר גדר הקרבת הקרבנות בשבת "אין אנדערע ווערטער: דאס וואס מ'איז מקריב די כבשים ביום השבת, איז ניט נאר א קיום העשה דקרבות מוספים (ותמידים) דשבת - די עשה איז דוחה דעם לאו (אדער אין אן אופן פון "הותרה" (נאר דאס איז אויך) פארבונדן מיטן לאו: בנוגע הקרבת הכבשים במקדש איז דער לאו מלכתחילה ניט געזאגט געווארן [און דערפאר זיינען די צוויי פסוקים געזאגט געווארן בדיבור אחד - די עשה איז א תנאי אין דעם לאו".

88 ע' 46.

89 ע' 237.

86 לקו"ש חכ"ז ע' 136 הע' 33.

87 וראה לקו"ש ח"א ע' 347. ובהנסמן באנציקלופדיא תלמודית ערך חולה.

והנה מלשון כ"ק אדמו"ר "ניט נאר די עשה איז דוחה דעם לאו (אדער אין אן אופן פון "הותרה") נאר דאס איז (אויך) פארבונדן מיטן לאו: בנוגע הקרבת הכבשים במקדש איז דער לאו מלכתחילה ניט געזאגט געווארן, והנה מזה שמוסיף כ"ק אדמו"ר בסוגריים "אדער אין אן אופן פון הותרה" מובן שאפשר להיות דין של הותרה ומ"מ אין זה תנאי בהלאו.

ולפי"ז צ"ב למה כ"ק אדמו"ר כאן (בחכ"ז) אינו מחלק כך ובפרט שעפ"ז מתורץ הקושיות שהקשה על הביאור הנ"ל.

- ה -

ב' אופנים לבאר פקו"נ דוחה

ואוי"ל הביאור בזה דהלשון כאן (בחכ"ז) הוא שונה קצת מכפי שהובא בלקו"ש ח"מ, מהנה בח"מ כתב כ"ק אדמו"ר וז"ל "דלגבי פקו"נ בשאר כל המצוות הר"ז ביטול המצוה מפני קיום נפש מישאל ("תבטל המצוה ויחי זה"). משא"כ בשבת יסוד הדחי' הוא מפני שמצוה ניתנה לכתחילה באופן שלא יבא בעשייתה לידי (ספק) מיתה, ואין זה ביטול במצות שבת כיון שכך מותנה בגוף הציווי".

ונמצא דיסוד הביאור הוא שמצות שבת ניתנה רק באופן שלא יבא ע"י עשייתה לידי מיתה ונמצא דפקו"נ הוא חלק מחפצת המצוה.

ועפ"ז מובן למה כ"ק אדמו"ר מחלק בין ביאור זה לדין "הותרה", כיון שדין הותרה אינו חלק מחפצת המצוה, אלא הוא פרט באופן הדחי' ואינו נוגע לגוף מצות שבת.

אבל בביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חכ"ז הלשון הוא "ניט אז פקו"נ איז דוחה דעם איסור מלאכה בשבת, נאר עס מאכט דעם שבת "כחול", לגבי חולה שיש בו סכנה איז מלכתחילה ניטא (בנוגע די "דברים שהוא צריך להן") דער שבת".

הרי כ"ק אדמו"ר אינו מבאר שפקו"נ הוא חלק וגוף מהחפצה דשבת, אלא מבאר שהחידוש בשבת הוא שפקו"נ עושה שבת כחול באופן שכאילו שהאיסור לא חל במצב זו.

וי"ל שהביאור בזה אינו משום שתנאי מהלכות שבת הוא שנדחה בפקו"נ, שאז נמצא שדין מהלכות שבת, אלא שהביאור הוא שהכח דפקו"נ הוא כ"כ גדול שהוא יכול להתיר האיסור מעיקרא, ולעשות שבת כחול, אבל כ"ז אינו דין בהל' שהת אלא דין בפקו"נ.

ולפי"ז מובן למה כ"ק אדמו"ר מדמה זה לדין "הותרה" משון שהדין "הותרה" הוא אותן דין שמצד התוקף דפקו"נ יש לה כח להתיר האיסור מעיקרו. ועצ"ב בכל זה.

הנהגת רב שלא לשנות מדיבורו

לקו"ש חל"ב בהר ע' 154

בלקו"ש חל"ב מבאר כ"ק אדמו"ר הנהגת רב דאמר⁹⁰ "כד אנא אמר לבני ביתי ליתן מתנה לבר נש לית אנא חזר ביי" שהיה מקיים דיבורו לתת המתנה, ולכאורה זה סותר מהא דאמרינן⁹¹ שרב היה מצוה למשרתו, "כשאומר לך תן מתנה לעני, תתן לו מיד, ולא תשאול אותי עוד לפי שאיני יכול לחזור בו, ואם הוא עשיר, הימלך בי שנית אם לא החזרתי בו", הרי יש כאן סתירה בהנהגתו של רב — דהכא (בסוף מס' שביעית) מפורש שרב התנהג ע"פ מדת חסידות ולא חזר בו מדבריו, ואילו בב"מ שם צוה למשרתו שלא לסמוך על אמירתו, ולא לתת עד שישאלהו שנית — היפך ההנהגה דלא ישנה מדיבורו.

ומבאר כ"ק אדמו"ר שיש חילוק בין הנהגת רב ברכושו הפרטי והנהגתו ברכות הציבור וז"ל (ס"ד):

הא דמס' שביעית שמצד מדת חסידות לא חזר בו רב מדיבורו, הכוונה, שנוסף לזה **שלאחרי** שאמר לא חזר בו, הנה עוד זאת, שזה פעל שינוי בגוף דיבורו. מכיון שבשעת דיבורו הנהגתו הרגילה ש"הן שלך (יהי) צדק", היינו **לקיים** את דברו ולהצדיק אותו (וכ"ש דבשעת האמירה צ"ל "הן שלך צדק — ש"יאמר לו ודאות ליתן לו, ולא דרך היתול וכיו"ב — אחד בפה ואחד בלב) - בהדיבור לבד גמר ומקני, ע"י הדיבור עצמו נעשה קנין בהחפץ שנתן במתנה. וכו'.

הנה מעין זה י"ל למסקנת הירושלמי "תמן למדת הדין ומה דרב נהג למדת חסידות", שזה שרב נהג בעצמו מדת חסידות שלא הי' חזר בו, אינו בגדר אחר ממה שסבר בתחלה (בירושלמי) בדעת רב (שיש בדיבורו קנין). והיינו, שמדת חסידות דרב (לא לחזור מדיבורו) אין פירושה שלא חזר בו **אח"כ** מדיבורו, אלא שמצד מדת חסידות שלו הי' דיבורו בעצמו בתוקף, שגמר ומקני.

ועפ"ז יובן שכ"ז אפשר לומר רק בנוגע להאמירה לבני ביתו, שבנוגע לחפציו ורכושו הפרטי יש בדיבורו תוקף דקנין בהמתנה שאמר ליתן לחבירו, אבל כשאיירי בדברים של אחר או של הקהל, אלא שהם ברשותו לצוות בו, כהא דב"מ שמפקד לשמשי, אזי לא חל ברכוש זה קנין (או אפילו התחייבות) בגוף המתנה [ובמילא לא שייכת כאן לכתחילה ה"מדת חסידות" דרב לעמוד בדיבורו, ואם דיבורו לא יתקיים אח"כ מחמת בעלי הרכוש אין כאן חסרון במדת חסידות שלו].

ולכן "מפקד רב לשמשי" אימת דנימר לך תתן מתנה לבר נש אין הוה מסכן הב לי' מיד ואין עתיר אימליך בי תניינות", שאין הכוונה בזה שבנוגע לעני נעשה נדר ובמילא אינו יכול לחזור בו, אלא להיפך (וכפשטות ההמשך בירושלמי שם, שמביא הא דרב בהמשך ללפני"ז שיכול לחזור בו) — להדגיש בזה השינוי לגבי האמירה לבני ביתו, שכאן אין הקנין (וכיו"ב) ע"י האמירה והדיבור, שבאמירתו לבד גמר ומקני (או מתחייב)

91) ירושלמי פ"ד ה"ב.

90) ירושלמי סוף מס' שביעית.

כבאמירתו לבני ביתו, אלא תלוי מיהו המקבל, ולכן כשהמקבל הוא עני או צריך לתת לו מיד, כיון שיודע שגם דעתו של בעל הרכוש (או הקהל) ליתן, ואין מקום לבריור נוסף.

- א -

ב' אופנים בדין "שלא לחזור מדיבורו"

ונמצא דבמדת חסידות דרב לא היה רק שלא לחזור מדיבורו לאחר שהבטיח, אלא שהמדת חסידות היה שהדיבור עצמה היה בתוקף כ"כ שגמר ומקנה.

ולכן ברכושו הפרטי לא היה חוזר מדיבורו כיון שגמר והקנה ע"י דיבורו, משא"כ ברכוש הציבור או של אחרים לא הקנה ע"י דיבורו ובמילא לא שייך כאן "מדת חסידות".

ולכאורה צ"ב הרי לעיל בשיחה הקשה כ"ק אדמו"ר וז"ל "אם ניתנה לרב האחריות והבעלות המלאה (בתור גבאי וכיו"ב) לכאורה לא איכפת לן מהו רצונם של בעלי הרכוש שהרי הכל ברשותו של רב".

וא"כ אינו מובן מה שמבאר כ"ק אדמו"ר שהמדת חסידות דרב היה באופן שגמר ומקני ע"י דיבורו ולא היה יכול להקנות הרכושים של הציבור, למה לא היה יכול להקנות הרכוש של הציבור הרי היה לרב "האחריות והבעלות המלאה".

ויש לבאר זה בהקדים דבדין "שלא לחזור מדיבורו" יש לבאר בב' אופנים:

(א) דין בהנהגת הגברא, כיון שהאדם הבטיח ראוי לו לעמוד בדיבורו כדי שלא ירגיל עצמו לדבר בשקר (שאו עובר על "הין צדק" שלא יהי' הן שלך ולאן שלך צדק, אחד בפה ואחד בלב).

(ב) דין מצד מקבל ההבטחה, כיון שהמקבל סמך על הבטחת הנותן הרי אם יחזור מדיבורו יגרום למקבל צער ואכזבה.

- ב -

כמה נפק"ב בין ב' האופנים

ויש כו"כ נפק"מ בב' אופנים אלו ומהם.

(א) ישראל שהבטיח לעכו"ם, דתנן⁹² "הני מילי (שלא יחזור מדיבורו) בישראל מישראל דקיימו בדבוריהו, אבל ישראל מעכו"ם דאינהו לא קיימו בדבוריהו לא".

והנה אם הדין שלא לחזור מדבריו הוא דין מצד מקבל ההבטחה מובן למה אפשר לחלק בין ישראל לעכו"ם, אבל אם הוא דין בגברא (כדי שלא ירגיל עצמו לשקר) לכאורה אין לחלק בין הבטחה לישראל להבטחה לעכו"ם שהרי גם אם העכו"ם לא סמך על דיבורו של הישראל מ"מ עליו לקיים דיבורו.

(ב) במקרה שלא הבטיח בפיו אלא רק חשב בלבו ליתן מתנה.

92 בכורות יג, ב.

דתנן⁹³ "רב ספרא קיים את האמור "דובר אתה בלבנו" וכן אמרינן בתפילה "לעולם יהא ירא שמים בסתר ודובר אמת בלבנו" וכן פסק אדה"ז⁹⁴ "וכן כל כיוצא בזה בשאר דברים שבין אדם לחבירו יש לו לקיים מחשבות לבו אם גמר בלבו לעשות איזו טובה לחבירו ויש בידו לעשותה".

ואם נפרש שהדין לקיים דיבורו הוא דין בהנהגת הגברא מובן למה צריך לקיים אפילו מחשבתו אבל אם נפרש שהוא רק מצד מקבל ההבטחה, לכאורה אין ענין לקיים מחשבתו שהרי המקבל לא ידע כלל מהמחשבה.

- ג -

אופן שלישי לבאר דין שלא לחזור מדיבורו

והנה ב' אופנים אלו שניהם קשורים "בדעתו של האדם" (או בדעתו של הנותן או בדעתו של המקבל) אבל לפי שניהם אפילו לאחר ההבטחה אין להמקבל שייכות להחפץ.

אמנם יש עוד אופן לפרש למה לא לחזור מדיבורו דהנה בלקו"ש ח"ז⁹⁵ מבאר כ"ק אדמו"ר מה שאמרו חז"ל⁹⁶ "כל המקיים את דברו רוח חכמים נוחה הימנו" דבפשטות הפירוש ב"רוח חכמים נוחה" (שחכמים אוהבים אותו ע"ז וישר בעיניהם מה שעשה) אינו רק משום שקיים מצוה צדדית או אינו עובר על איסור צדדי, אלא משום שמביא תועלת בגוף החפצא שפעל בה ע"י דיבורו.

ובנו"ד הא "דכל המקיים דברו רוח חכמים נוחה הימנהו" אינו רק משום שהגברא קיים דברו, והביא תועלת לנותן או להמקבל, אלא משום שהביא תועלת לגוף החפצא.

והביאור בזה כאן כיון שהלוקח לא עשה קנין הרי אין שיעבוד מהמוכר ללקח (שיה' להם שייכות מצד קנינים) וא"כ מה שצריך לקיים דבריו הוא דין בהפצא, כיון שע"י הבטחת הנותן, המטלטלין קבלו שייכות לקונה ע"י שמקיים דיבורו הרי מביא תועלת בגוף החפצא (שהרי כנ"ל מצד קנינים אין להמוכר ולהלוקח שום שייכות זל"ז, וע"ז אמרו "כל המקיים דברו רוח חכמים נוחה הימנו" עכת"ד).

ונמצא דלפי ביאור כ"ק אדמו"ר הא דצריך לקיים דברו אינו משום הנהגת הגברא אלא משום שדיבורו פעל בהפצא שיהי' לה שייכות לקונה.

[ואולי עפ"ז י"ל מה שכתב המהר"ם מרוטנבורג⁹⁷ שמי שהבטיח למוהל שימול את בנו וחוזר בו הרי זה ממחוסרי אמנה, וחלק עליו הרא"ש⁹⁸ שהדין דמחוסרי אמנה נאמר רק בדבר ששייך מעשה קנין אבל דבר שאינו נקנה אפילו לא במעשה קנין גמור, אין בחזרה מהדיבור משום מחוסרי אמנה, וי"ל שהמהר"ם סובר שהדין "שלא לחזור מדיבורו" הוא דין בהנהגת הגברא (כפי ב' אופנים הנ"ל) ולכן גם בכיבודים חייב לעמוד בדיבורו, אבל הרא"ש סובר שהדין שלא לחזור מדיבורו הוא דין בהפצא (כפי שמבאר כ"ק אדמו"ר בחי"ז) שהפצא קיבל שייכות

96 ירושלמי ס"מ שביעית.

93 מכות כד, א.

97 שו"ת ד"פ סוף סי' תתקמ"ט.

94 הל' מכירה ומתנה ס"א.

98 שו"ת כלל קב א"י.

95 ע' 293.

למקבל ולכן בכיבודים ומצות ודברים שלא שייך בהם קניינים אינו שייך הדין שלא לחזור מדיבורו כיון שאין כאן "חפצא" שהדיבור פועל עליו

לסיכום יש לבאר מה שאמרו "כל המקיים דיבורו" ב' אופנים א' דין בהנהגת הגברא (שלא ירגיל את עצמו לדבר שקר ב' דין מצד מקבל ההבטחה (כיון דסמכה דעתו, הרי אם אינו מקיים דיבורו יגרום למקבל צער וכזבה) ג' דין מצד גוף החפץ כיון שע"י דיבורו קיבל החפץ שייכות למקבל.

- ד -

ביאור הנהגת רב

הנה ג' אופנים הנ"ל הם בנוגע לזה שאמרו חז"ל "כל המקיים דיבורו רוח חכמין נוחה הימנו" שהנהגה זו שייכת לכאו"א ("כל המקיים") אבל מביאור כ"ק אדמו"ר במדת חסידות דרב נראה דרב הנהיג עצמו עוד יותר מג' אופנים הנ"ל.

דהנה לפי ביאור כ"ק אדמו"ר בהנהגת רב היה ב' צדדים, מצד אחד רב היה מקנה החפץ מיד בדיבורו (גמר ומקני) ונמצא שדיבורו פעל שינוי בבעלות החפץ, אבל מצד שני הטעם למה היה מקנה החפץ בדיבורו היה דין בהנהגתו "הין שלך צדק" שהדיבור יהי' בוודאות.

ונמצא דהנהגת רב בעצמו שיה' אחד בפה ואחד בלב היה בתוקף כ"כ שע"י דיבורו גופא פעל הקנין כיון שגמר ומקני.

ולכן זה שקיים דיבורו לא היה שלאחרי הדיבור לא חזר בו, אלא שבשעת האמירה אמר באופן שהדיבור עצמו פעל הקנין.

- ה -

תירוץ השאלה

ועפ"ז יש לבאר דלפי ההו"א שהביא כ"ק אדמו"ר הא דרב קיים דיבורו לא היה משום שהדיבור פעל בהחפץ, אלא רק היה דין בהנהגתו (אופן הא' הנ"ל) וע"ז מקשה כ"ק אדמו"ר דאם בדיבורו לא היתה פעולה על החפץ למה בנוגע לרכוש הציבור לא הנהיג עצמו במדת חסידות.

הרי הא גופא שהציבור נתנו לו החפצים מובן שהיה על סמך שרב יטפל בהם כפי שכלו והנהגתו הפרטית,

ולכן מבאר כ"ק אדמו"ר שהמדת חסידות דרב לא הי' רק דין ופרט בהנהגתו שלא הי' שייכות להחפץ, אלא שע"י דיבורו פעל שינוי בבעלות החפץ ולזה לא הי' יכול לעשות לחפצים של הציבור כיון שהבעלות שהי' לו על חפצי הציבור היה בעלות רק בנוגע לחלוקת החפץ ותו לא וכלשון כ"ק אדמו"ר "בעלות בתור גבאי וכיו"ב" (ולכן לא היה לו רשות לקחת הנכסים לעצמו וא"כ כ"ז שהמדת חסידות שלו לא פעל שינוי בהחפץ היה יכול להחמיר גם ברכת הציבור, אמנם ברגע שמדת חסידותו נגע "בבעלות החפץ" לזה לא הי' לו רשות לעשות.

ועדיין צריך ביאור בכל זה.



לִיקוּט עֲנִינֵי הַקָּהָל
בְּתוֹרַת רַבֵּינוּ

מפתח

- 64..... הזמן
- א. היום
 - ב. השעה
 - ג. השנה
 - ד. החילוק בין הקהל לשמיטה
 - ה. גדר הקהל לאחר שמיטה
 - ו. שנת הקהל
- 67..... הקהל בזמן הזה
- א. גדרה
 - ב. מעלת הקהל בזמנה
- 68..... הקשר דהקהל למצות אחרות
- א. המבול ותיבת נח
 - ב. חודש מרחשון
 - ג. חנוכה
 - ד. ל"ג בעומר
 - ה. לימוד התורה
 - ו. מילה
 - ז. סוכות
 - ח. סיום ספר תורה
 - ט. פורים
 - י. צדקה
 - יא. קרבן פסח
 - יב. ראש השנה
 - יג. ראש חודש
 - יד. ראש חודש ניסן
 - טו. שבת
- 51..... המצוה
- א. מקורה
 - ב. טעמה
 - ג. גדרה
- 54..... החייבים
- א. חיוב המלך
 - ב. חיוב העם
 - ג. חיוב העם
 - ד. חיוב הקטנים
 - ה. חיוב הנשים
 - ו. חיוב הגר
- 59..... המקום
- א. המקדש
 - ב. העזרה
- 60..... הבימה
- א. הבימה
 - ב. בימה של עץ
 - ג. בימה של עץ ולא תטע
- 61..... הקריאה
- א. גדר הקריאה
 - ב. חיוב העם בשעת הקריאה
 - ג. הקורא
 - ד. הספר תורה
 - ה. הפרשיות
 - ו. התקיעה ע"י הכהנים

המצוה

לזה ציווה אותו ע"ד מצות הקהל — „תקרא את התורה הזאת גוי' הקהל את העם גוי'”.

כלומר, בתוך דברי הצוואה ליהושע אודות כיבוש וישוב הארץ כו', זרזו ע"ד קיום התומצ' כשיעברו את הירדן, שדוקא עי"ז יהי לבנ"י קיום בארץ, ובהמשך לזה באה מצות הקהל, שבכדי שישאל יתקיימו בארץ כו', צריך יהושע⁸ (וכן המלכים⁹ שלאחריו) לקרות את התורה הזאת באזני העם, „למען¹⁰ ישמעו . . ילמדו גוי' ובניהם גוי' ישמעו ולמדו ליראה את ה"א כל הימים אשר אתם חיים על האדמה אשר אתם עוברים את הירדן שמה לרשתה”.

ומתורץ בפשטות מדוע נאמר זה רק כאן (בסוף התורה), כי מצוה זו נאמרה בסגנון (והיא כעין) צוואה וציווי ליהושע, באופן הנהגתו בכניסתו לארץ.

- ע"ד ההלכה¹¹

יש לבאר (ע"ד ההלכה) למה מצוה זו היא האחרונה התורה, ובהקדם דברי הרמב"ם¹² בנוגע למצות הקהל „חייבין¹³ להכין לבם

א. מקורה: ע"ד הפשט, ע"ד ההלכה;
ב. טעמה: ליראה את ה', אחדות ישראל;
ג. גדרה

א. מקורה
- ע"ד הפשט

מצות עשה להקהיל כל ישראל אנשים ונשים וטף בכל מוצאי שמטה בעלותם לרגל ולקרות באזניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזות אותן במצות ומחזקות ידיהם בדת האמת שנאמר¹ „מקץ שבע שנים במועד שנת השמטה בחג הסכות בבוא כל ישראל לראות וגוי' הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך” וגוי'².

מצוה זו היא אחד ממצות האחרונות שבתורה³ ולא נאמרה עד סמוך למיתת משה רבנו⁴ והטעם לזה הוא⁵ (ע"ד הפשט) כי ע"פ פשוטו של מקרא, מצות הקהל היא חלק מדברי משה ליהושע, בהמשך לדבריו אליו ע"ד הכניסה לארץ — „כי⁶ אתה תבוא את העם הזה אל הארץ אשר נשבע גוי'”, שבהמשך

1) דברים לא י.

2) רמב"ם תגינה פ"ג ה"א

3) לדעת הרמב"ם, החינוך וכו' - שלא מנו ברכת התורה (מהפסוק האיונו לב, ג) במנין המצות (משא"כ בנוגע למל"ת, מהרמב"ם במנין המצות (מל"ת קצד. וראה סהמ"צ שם. ס' היד הל' מאכלות אסורות פי"א ה"א) למד איסור יין נסך מהפסוק דפ' האיונו (לב, לה). אבל ראה נ"כ הרמב"ם לסהמ"צ וס' היד שם).

4) בנוגע למצות הקהל, אף שגם קיום מצוה זו הוא רק בבית המקדש, הרי אין טעם, לכאורה, שתאמר לבנ"י דוקא בסמיכות ממש להסתלקותו של משה רבינו - שהרי כו"כ מצות נצטוו ישראל, ובפרט במשנה תורה, שקיומן הוא רק בארץ ישראל לאחר שיעברו את הירדן ובעיהמ"ק וכו"ב, ומכיון שזמנה של מצוה זו הוא „מקץ שבע שנים במועד שנת השמטה”, מקומה הוא לכאורה בהמשך למצות שמיטה (בפ' בהר או עכ"פ בפ' ראה).

5) לקו"ש חל"ד ע' 188.

6) לא ז ואילך.

7) ראה חוקוני עה"פ: ליהושע הי' מצוה ולכן הי' קורא אותה המלך.

8) ואת"ל ש"כבוא כל ישראל לראות גוי' במקום אשר יבחר (ויילך לא, יא) קאי גם על משכן שילה ולא רק ביהמ"ק שבירושלים (ראה לקו"ש חז"ט ע' 323 הערה 18. וש"ג) - ויהושע מת שנים רבות לאחר חלוקת הארץ (בשנת ב"א תקטו (סדר הדורות ב"א תקטו) היינו כשלוש עשרה שנה בערך אחרי י"ד שנה דכיבוש וחילוק (ראה סדר עולם ספי"א)) נתקיימה מצות הקהל (כולל קריאת הפרשיות כו') בפועל ע"י יהושע במשכן שילה.

9) וי"ל שגם מטעם זה כתב רש"י (שם, יא) המלך הי' קורא, כי כיבוש הארץ הוא ע"י המלך דוקא, כמוכן בפשטות. וראה בארוכה לקו"ש שם ע' 323 ואילך (בביאור פרש"י זה). וש"ג.

10) לא, יב, יג.

11) לקו"ש חל"ד ע' 189

12) הל' תגינה פ"ג ה"ו.

13) לפנינו התחלת ההלכה היא „וגרים שאינן מכירין”, וכבר העירו (אנציקלופדי' תלמודית שם ע' תמו) שבדפוס רומי ר"מ וקושטא רסט נראה שאין כאן התחלת ההלכה, ולפ"ז תיבות „וגרים שאינן מכירין” שייכות להתיבות בסוף הלכה שלפנ"ו „אע"פ שיש שם לזעזע”.

ובניהם אשר לא ישמעו ולמדו ליראה את ה' אלוקיכם כל הימים". ובלשון הרמב"ם¹⁶ "ולקרות באזניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזות אותן במצות ומחזקות ידיהם בדת האמת".

הקהל - אחדות: טעם נוסף¹⁷ למצות הקהל שתוכנה של מצוה זו הוא אחדות ישראל שמקהילים את כל העם, האנשים והנשים והטף, בקהל אחד.

וענין¹⁸ האחדות מתבטא גם בנוגע למטרת ההקהל "ליראה את ה'" ולכן גם פרשיות התורה שנקראות לפני כל ישראל במגמה להשפיע על כל השומעים את אותה הנקודה: "ליראה את ה'", וכפי שהרמב"ם מסביר שאפילו אלה שאינם מבינים את הקריאה של "הקהל" - "חייבין להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה ויראה כיום שניתנה בו בסיני כו' בכוונה גדולה יתירה כו' ויראה עצמו כאילו עתה נצטוה בה ומפי הגבורה שומעה".

כלומר, העיקר אינו ההבנה בשכל של הפרטים וכו', כי אם כוונת הלב ואימה ויראה ע"י שמיעת הקריאה, "כאילו עתה נצטוה בה ומפי הגבורה שומעה", כאשר כל ישראל, למן ה"חכמים גדולים" ועד ל"אינן מכירין", הם כאיש אחד בלב אחד, כפי שהי' במתן תורה.

ג. גדרה

ענינה¹⁹ זו של המצוה, שהיא "לחזק דת האמת" אינו רק טעם בתוכנה של המצוה או ענין של תוצאת המצוה²⁰, אלא זהו תוכן המצוה, ה"חפצא" שלה, כלומר, שגדר מצות

ולהקשיב אזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה¹⁴ כיום שניתנה בו בסיני אפילו חכמים גדולים שידועים כל התורה כולה חייבין לשמוע בכוונה גדולה יתירה ומי שאינו יכול לשמוע מכיין לבו לקריאה זו שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת ויראה עצמו כאילו עתה נצטוה בה ומפי הגבורה שומעה שהמלך שליח הוא להשמיע דברי האל-ל".

ועפ"ז מובן הטעם שנאמרה המצוה בסוף ארבעים שנה סמוך ולפני כניסתם לארץ, ולא ביחד עם שאר מצוות התורה (התלויות בארץ) — כי שאני מצוה זו בגדרה משאר מצוות התלויות בארץ: בשאר מצוות אלו, התנאי בהם דכניסה לארץ הוא רק תנאי במקום וזמן חיובן (שאינן חייבים בהם במדבר כ"א בכניסתם לארץ וכו'); משא"כ מצוות הקהל, הרי זה שחיובה הוא בארץ דוקא, הוא חלק מעצם המצוה, דכאשר יוצאים בני"מ מדבר סיני — המקום שבו קבלו את התורה מפי הגבורה למקום אחר ושונה בתכלית; וכן עוברים מנשיאות משה (שקבל התורה מפי הגבורה) לנשיאות יהושע — צריך להיות אצלם (מזמן לזמן) מעין המעמד שניתנה בו בסיני "הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרן", לחזקם ולזרזם במצוות התורה.

ב. טעמה

- ליראה את ה'

הטעם ומטרת מצוות הקהל הוא לחזק ולהוסיף ביראת ה' כמפורש בכתוב¹⁵ "למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלוקיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת,

16 שם

17 לקו"ש חל"ד ע' 326.

18 שם.

19 ליקוטי שיחות חל"ד חג הסוכות ע' 212

20 כפי שמשמע קצת בספר החינוך מצוה תריב.

14 צריך בירור בגירסת "באימה כו' ברעדה" - שלכאורה המקור בברכות (כב, א) - אבל שם בכמה שינויים.

וראה הלשון "באימה וביראה כו'" ברמב"ם - הל' תפלה פ"ה ה"ד (נעבד לפני רבו בתפלה); שם פי"ב הי"א (במרגם התורה); סוף הל' ס"ת (ביושב לפני ס"ת); הל' סנהדרין פ"ג ה"ז (ישיבת הדיינים) וראה לקו"ש חכ"ה ע' 71 הערה 14 ובשו"ג שם.

15 שם.

רק תוכן המצוה בתכלית הקיצור²⁴, ואח"כ בהמשך הפרק (פרקים) לבאר פרטיי. ואמאי שינה כאן מדרכו ופירש תוכנו של פרשיות התורה ומטרת קריאתן במעמד הקהל, ולא כתב בקיצור²⁵, ולקרות באזניהם פרשיות מן התורה.

ובפרט שגם לאחרי תיאור זה («פרשיות שהן מזרזות אותן במצות כו'») אין מבורר וידוע לאילו פרשיות הכוונה, והוצרך לפרש לקמן איזו פרשיות קורין, וא"כ למה הוצרך להוסיף תיבות אלו כאן, וה"ז כפל²⁶.

[ובפרט ששאר פרטים עיקריים של המצוה (זמנה ומקומה של קריאה זו, ומי הוא הקורא) לא הזכיר הרמב"ם כלל בהלכה זו (ה"א), אלא כתבם להלן בהלכה ג' — «אימתי היו קורין במוצאי יו"ט הראשון של חג הסוכות כו' והמלך הוא שיקרא באזניהם ובעזרת הנשים היו קורין כו'» (ושם מפרט גם «מהיכן הוא קורא» — פרטי הפרשיות מן התורה שהוא קורא), אף שפרטים אלה מפורשים בכתוב שהביא²⁷ («בחג הסוכות, בבוא כל ישראל לראות את פני ה'», במקום אשר יבחר תקרא²⁸ גו'») — ואילו תוכן הפרשיות לא

הקהל אינו מוגבל בפעולת ההקלה והקריאה (שרק) תכליתם חיזוק הדת, אלא ש"חיזוק דת האמת" הוא עצם המצוה גופא.

ובזה יומתק המשך הכתוב «הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה'» ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת — היינו שהציווי על מעשה ד"הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך גו'» והטעם ד"למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה'» ושמרו לעשות גו'» לא נחלקו לשני פסוקים (כמו במצות סוכה, דכתיב בה²¹ «בסוכות תשבו גו'» ובפסוק בפ"ע לאח"ז «למען ידעו דורותיכם גו'»), אלא כללם יחד בפסוק אחד²² — משום שאין כאן ב' ענינים²³ (מעשה המצוה ומטרת המצוה), כ"א הכל דבר אחד, שהחדרת יראת ה' בכלל ישראל היא ג"כ עצם מצותה של מצות הקהל".

ועפ"י יסוד זה מבאור למה האריך הרמב"ם כאן (בהלכה הראשונה) להסביר שקורין «פרשיות שהן מזרזות אותן במצות ומחזקות ידיהם בדת האמת» — שהרי רגיל הוא להקדים (בתחלת ההלכות הדנות באיזו מצוה)

21 אמור כב, מב, מג.

22 בענין זה מצינו כמה חילוקים, הן ב"למען" הנאמר בשייכות לפעולת המצוה, ולדוגמא בתפלין (בא יג, ט) נאמר בפסוק אחד, ובציצית (שלח טו, מ) בפסוק בפ"ע, והן ב"למען" שנאמר בשכר מצות, לדוגמא בכבוד אב ואם (ואתחנן ה, טז) נאמר בפסוק אחד, ובשילוח הקן (תצא כב, ז) ובמוזהו (עקב יא, כא) בפסוק בפ"ע, ואולי תלוי אם כל הדיבור הדמיוני נאמר בפסוק אחד או בכמה פסוקים. ויל"ע אם בכלל נפק"מ להלכה באם נאמר בפסוק אחד (שזה פסקי משה ואנן לא פסקינן (מגילה כב, א)). ואכ"מ דכו".

23 אף שלדעת הב"ח (טאו"ח ס"ח וסותרכ"ה) אף במצות סוכה הידיעה היא חלק מהמצוה (וראה שם שנלמד מתיבת "למען" שמורה כי עיקר המצוה וקיומה תלוי בכוונתה). - ולהעיר שלא מצאתי לע"ע מי דפליג עליו בפירוש.

24 ראה לדוגמא רמב"ם ריש הל' ק"ש. ריש הל' תפלה. ובכ"מ. וראה ריש הל' חגיגה.

25 וע"ד לשונו בספר המצות מ"ע טו "ולקרוהו קצת פרשיות ממשנת תורה באזניהם". ובמנין המצות בריש ספר היד: להקהיל

את העם לשמוע התורה כו'. וראה סמ"ג מ"ע רל "בקראו המלך את התורה.

26 ובפרט שבהראי' מהכתוב לא הביא התיבות "תקרא את התורה הזאת" ורק רמזו ב"וגו'" (וראה לקמן בפנים). ולהעיר שבהכותרת להל' חגיגה לא הזכיר כלל ע"ד קריאת ושמיעת הפרשיות, אף שהזכירן במנין המצות ובסמ"ג, כ"ל בהערה שלפנ"ז.

27 להעיר שברמב"ם כאן ה"א לא הזכיר חג הסוכות, אף שכתב שאר הפרטים שבהכתוב (אבל קרוב לומר שסמך על מה שהעתיק תיבות "בחג הסוכות" בהכתוב שהביא). ובסמ"ג שם כ' זמנה "להקהיל את העם ביום השני של סוכות (במוצאי שמיטה)". וכ"כ בהמותרת להל' חגיגה "בחג הסוכות". אבל השמיטו במנין המצות שם. ויל"ע בשינויי הלשונות הנ"ל. ואכ"מ.

28 ראה חזקוני עה"פ ותוי"ט סוטה פ"ז מ"ח - שמ"תקרא" לציין שהמלך קורא. וראה בפרשיות בנוגע לכמה לפותות מהכתובים ובמצות הקהל בכלל - לעיל ע' 187 ואילך ובהערות שם. אנציקלופד' תלמודית ערך הקהל. וש"נ.

הנשים והטף עצמם. והמשך הפסוק "למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלקיכם . . לעשות . .". רק מבהיר את מטרת המצוה³³. שמטרת מצות הקהל, הקהלת העם על ידי המלך והקראת פרשיות התורה לפניהם, היא, שהתוצאה מכך אצל כלל עם ישראל תהיה "ישמעו וילמדו . .".

ונמצא דבאמצעות האנשים, הנשים והטף רק מתקיים ציווי המקהיל, המלך. וכאשר אצל ישראל מתגשם הענין של "ישמעו וילמדו, ויראו ושמרו לעשות . .". בעתיד³⁴, מתממשת מטרת מצות המלך".

[וכדמשמע, לכאורה, מלשון הרמב"ם³⁵: "מצות עשה להקהיל כל ישראל אנשים, נשים וטף . . ולקרות באזניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזות אותן³⁶ במצות ומחזרות ידיהם בדת האמת".

שמדברים אלו מובן:

א) מצות הקהל אינה חלה על כל יהודי כיחיד, שעליו להשתתף בכך, אלא המצוה היא

נתפרש בכתוב ולא נאמר אלא²⁹, "תקרא את התורה הזאת", ובכ"ז רק זה מפרש מיד בתחילת ההלכה³⁰].

ועפ"י הנ"ל דתוכן וגוף המצוה הוא לחזק דת האמת מובן למה נקט הרמב"ם כל דבר זה "ולקרות באזניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזות אותן במצות ומחזקות ידיהם בדת האמת" בהתחלת הגדרת המצוה, כי שאני ענין זה במצות הקהל משאר הדינים שבה — זמנה הקבוע (במוצאי יו"ט הראשון של חג הסוכות), מקומה המדויק, ומי הוא הקורא — כי דינים אלה הנם פרטים באופן קיומה של המצוה³¹, משא"כ ענין זירוזם במצות וחיזוק ידיהם בדת האמת — הוא מגוף ועצם המצוה".

החייבים

א. חיוב המלך; ב. חיוב העם: ע"ד פשוט, ע"ד הלכה; ג. חיוב הטף: גדר חיובם, גדר טף; ד. חיוב הנשים: גדר חיובם, אופן חיובם; ה. חיוב הגר

א. חיוב המלך

מפשטות³² לשון הפסוק, "הקהל את העם האנשים והנשים והטף . . למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו . .". מובן, שמצות הקהל מוטלת על היחיד - המלך - שהוא יקהיל את האנשים והנשים והטף, אך אינה חלה על האנשים,

33 "משמעות הביטוי "למען" כאן היא כמשמעותו במספר מקומות בתורה, לדוגמא: "למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו" (וירא יח, יט), "למען ירבו ימיכם וימי בניכם..". (עקב יא, כא) ועוד, אשר בדרך-כלל אין מוונתו לפעולה המתבצעת בהווה, אלא לתוצאה מאוחרת יותר".

34 להעיר מסיום הכתוב "ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת", וכן בסוף פסוק הב' "ולמדו ליראה גו' כל הימים אשר אתם חיים על האדמה".

35 הל' תגיגה רפ"ג.

36 לכאורה צ"ל "אותם".

29 וגם זה לא העתיק הרמב"ם מהכתוב, כנ"ל.

30 ודוחק לומר שהרמב"ם הוצרך לכותבו תיכף בה"א, כיון שפשטות לשון הכתוב "תקרא את התורה הזאת" משמעו כל התורה [שלבן צריכים לימוד מיוחד (ספרי שופטים יז, יח. הובא בפרש"י למשנה סוטה שם (מא, א)) שקורין רק "משנה תורה בלבד". וראה בארוכה ביאור הר"פ פערלא לסהמ"צ רס"ג ח"ג פרשה י"ד, שלדעת הת"ק בספרי שם (ועוד) - היו קורין כל התורה בהקהל, ע"ש בארוכה] - כי לזה הי' מספיק לכתוב "ולקרות באזניהם פרשיות מן התורה"

31 ראה לקו"ש חל"ד ע' 189 הע' 20.

32 לקו"ש ח"ט ע' 366. וראה לקו"ש ח"ט ע' 323, 326, ביאור הר"פ פערלא לסהמ"צ רס"ג מ"ע טז. פרשה י', אנציקלופדי' תלמודית ע' הקהל וש"נ.

חייבת בכך, מכל מקום יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו".

אך ההבדל הוא: במצות פריה ורביה אין חובה על האשה, אלא רק "יש לה מצוה", כי שם השתתפותה היא רק עקב המציאות, כי אין הבעל יכול לקיים את מצות פריה ורביה המוטלת עליו, ללא סיוע האשה.

אך בענייננו אין השתתפות האנשים, הנשים והטף רק מצד המציאות, אלא מצד מהות המצוה, שתוצאתה צריכה להיות "ישמעו, ילמדו וכו'", ולכן מוטלת גם עליהם חובת גברא. כדברים הידועים של "החרדים"⁴⁵ שמוטלת מצות עשה על ישראל שיבורכו על ידי הכהנים⁴⁶.

(ב) "למען ישמעו ולמען ילמדו . . . זו אינה רק מטרת המצוה ותוצאתה, אלא זה תוכן המצוה, החובה על האנשים והנשים לבוא להקהל אינה רק כדי להיות שם על מנת שתתבצע מצות "הקהל את העם" על ידי המלך, וכך תושג מטרת המצוה, אלא הענין של "ללמוד ולשמוע" הוא מהות מצוות האנשים והנשים לבוא להקהל".

להקהיל³⁷ את העם, והחובה מוטלת על המלך שבכחו להקהיל, או על בית דין³⁸.

(ב) מצות הקהל היא מצות המלך: תקרא . . . הקהל . . . במטרה ש"ישמעו וגוי" (ויש לומר אף יותר מכך, שכל זה הוא פרט במצות המלך - שעליו להקהיל ולקרוא באופן שהתוצאה תהיה כזאת) ולכן הוא קורא את הפרשיות³⁹ "שהן מזרזות אותן במצוות" ומחזקות ידיהן בדת האמת⁴⁰, ומעל גבי בימה⁴¹].

ב. חיוב העם

- ע"ד הפשט

הגם⁴² שהחיוב דמצות הקהל מוטלת על המלך (כנ"ל) מ"מ מזה יוצא גם "חיוב גברא" המוטלת על כל אחד ואחד, והוא מצד ב' טעמים.

(א) שמוטלת חובה גם על האנשים והנשים עצמם להיות "באים", שעליהם מוטלת חובה אישית לבצע את מצות המקהיל, למרות שהתורה הטילה את המצוה על המקהיל⁴³, המלך.

בדומה לדבריו הידועים של הר"ן⁴⁴ לגבי חובת אשה בפריה-ורביה, שלמרות שאין היא

(41) שלכן העתיקו בפרש"י עה"ת כאן כי זהו פשוטו של מקרא - אף שע"ד הלכה אינו מוכרח (שהרי לא מצינו שתהי' מדאורייתא).

(42) לקו"ש ח"ט ע' 367.

(43) ויש לומר שכ"ה גם לדעת הרמב"ם, אלא דאינו צריך לפרט, כי כתב המפורש בקרא, המ"ע להקהיל כל ישראל, ובמילא מובן שיבואו כולם. או י"ל שמובן הוא מלשוננו בהלכה ב' שם "כל הפטור מן הראי' פטור ממצות הקהל חוץ מן הנשים והטף כו' שהרי הנשים חייבות". ובהלכה ו' שם "חייבין להכין לבם . . . חייבין לשמוע".

(44) קידושין רפ"ב.

(45) מ"ע כו' התלויות בפה כו' לקיימם בכל יום פ"ד אות יח, וראה הפלאה כתובות (כז, ב) ברש"י ד"ה דאיטור עשה (הובא בשע"ת או"ח סק"ח סק"ב).

(46) וראה בארוכה בכהנ"ל לקו"ש ח"ז ע' 235 ואילך.

(37) וכ"ה בהמצות שבהכותרת לחל' חגיגה, "להקהיל העם בחג הסוכות". ובמנין המצות שבראש ספר הירד מ"ע טז "להקהיל את העם". ועד"ז הוא בסהמ"צ מ"ע טז (ובתרגום קאפח, "שנצטוו שיקהל העם בכללותו"). אבל לדעת הבה"ג סמ"ג ויראים שם הוא מ"ע על היחיד, שיבואו כולם לשמוע. וראה חינוך מצוה תרי"ב, ובהנסמן לעיל הערה 1.

(38) ואולי לכן לא כתב הרמב"ם מפורש מ"ע על המלך להקהיל וכיו"ב, כי המצוה היא ע"ז שבכותו להקהיל, ונפק"מ כשאין מלך אם ישנה מצות הקהל.

(39) במנין המצות שבראש ספר הירד שם "להקהיל העם לשמוע התורה", אבל יש גורסים להשמיעם (ראה רמב"ם ספר המדע ירושלים תשכ"ד).

(40) בהלכה וא"ו שם: "ומי שאינו יכול לשמוע מכיון לבו לקריאה זו שלא קבעה הכתוב אלא לחזקת האמת".

ג. חיוב הקטנים

- גדר חיובם

לגבי מצות הקהל, מוצאים ענין מיוחד שאינו קיים במצוות אחרות בתורה: מצות הקהל מקיפה את כל ישראל, כולל טף, שנאמר „הקהל את העם האנשים והנשים והטף . . .”⁵³

בכלל אין מוצאים שקטנים יהיו שותפים מדאורייתא במצוה יחד עם כל ישראל - ורק ב”הקהל”⁵⁴ כוללת אותם התורה יחד עם כל ישראל⁵⁵.

[משא”כ”⁵⁶ המצוה דושנתם לבניך⁵⁷, וכן מצות סיפור יצי”מ, והגדת לבניך⁵⁸ - ש(נוסף לזה שאינו מודגש שזהו לטף - הרי זה חיוב מיוחד על האב בנוגע לבנו, משא”כ הקהל שנכללים בהמצוה דכל ישראל].

כפי שנראה בפשטות, מוטלת חובת השתתפות הטף בהקהל על האב (והאם) שיביאום, ולא על הטף. כנאמר בגמרא במסכת חגיגה⁵⁹, טף למה באין? כדי ליתן שכר למביאייהן”⁶⁰.

ולפי זה צריך להיות⁶², שגם כאשר הקטן הוא במצב שבו כגדול הוא פטור ממצות „הקהל” (כגון: חרש, סומא וכדומה), הוא נכלל בחובה זו כקטן, מפני שהחובה אינה מוטלת עליו,

ונמצא דלפי ב’ טעמים הנ”ל החיוב דמצות הקהל הוא גם „חיוב גברא”.

- ע”ד ההלכה

והנה כ”ז הוא ע”פ פשטות הכתובים, אמנם לפי כמה דיעות מצות הקהל אינו מצות המלך אלא מצות העם ואינו סתירה לזה שהקריאה צריכה להיות דוקא ע”י המלך כיון⁴⁷ כי אף שקריאת הפרשיות היא ע”י המלך, כמפורש במשנה⁴⁸ — אינו מוכרח שמצות הקהל היא מצוה דהמלך, ואדרבה, מלשון הרמב”ם⁴⁹ „מ”ע להקהיל כל ישראל” (סתם, ולא כתב שהחיוב הוא „על המלך להקהיל” וכיו”ב) משמע דלא הוי מצות המלך.

וגם⁵⁰ בנוגע לקריאת הפרשיות, הרי מזה שהרמב”ם לא הזכיר הא דמלך קורא, תיכף בתחילת הפרק כשמגדיר עצם המצוה (כ”א בהלכה ג’ שם), משמע קצת שאי”ז מעצם גדר המצוה (ואפ”ל דהוי מפני כבוד המלך וכיו”ב). וברלב”ג (וילך)⁵¹ „המלך או הכה”ג או הנשיא שבישראל”. ועד”ז באברבנאל „יקרא הגדול שבעם שהוא המלך או השופט”⁵².

וישאלו והאבות ורגילותם ויחנכו אותם, כי אין הטף הזה יונקי שדים אבל הם קטני השנים הקרובים להתחנך כו””, אלא שסיים אבל רבותינו אמרו (חגיגה ג, א) האנשים ללמוד . . . והטף למה בא ליתן שכר למביאייהם” והיינו דמוה מוכח דאינו משום חינוך. וראה מהרש”א חגיגה שם ד”ה - נשים. ובארוכה לקו”ש ח”ט ע’ 364 ואילך.

56) לקו”ש ח”ט ע’ 363 הע’ 5.

57) ואתחנן ו, ז.

58) בא יג, ח.

59) ג, א.

60) לקו”ש שם.

61) וראה טורי אבן שם, אי על האב או אף על הב”ד, וראה המקנה קידושין לו, ב בתור”ה ואנא אמינא.

62) לקו”ש שם.

47) לקו”ש חל”ד ע’ 189 הע’ 20.

48) סוטה מא, א. וראה רש”י שם ד”ה שנאמר.

49) הל’ חגיגה פ”ג ה”א.

50) לקו”ש חל”ד ע’ 189 הע’ 20.

51) בהתועלת הי”ג.

52) וראה לשונו לפנ”ז. וכ”כ במנ”ח שם מ”ע תריב (ועוד) ע”ד ההלכה. וראה בכ”ז אנציקלופדי’ תלמודית ערך הקהל. וש”נ. לקו”ש ח”ט שם וע’ 367. וש”נ. ועוד.

53) לקו”ש ח”ט 363.

54) ולהירושלמי ריש חגיגה גם „בראיית פנים אפי’ קטן חייב”. אבל ג”ז ילפינן מהקהל.

55) ואין החיוב להביא הטף מטעם חינוך. וראה לקו”ש חל”ה ע’ 62 הע’ 14 וז”ל „ולהעיר ממ”ש הרמב”ן גבי מצות הקהל (וילך לא, ג), וביניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו” הם הטף כי ישמעו

אלא שבאמצעות האנשים, הנשים והטף רק מתקיים ציווי המקהיל, המלך. וכאשר אצל ישראל מתגשם הענין של "ישמעו, ילמדו, ויראו ושמרו לעשות". בעתיד, מתממשת מטרת מצות המלך.

לפי זה מובנים דברי הגמרא "טפלים חייבים", ושקיימת סברה: ללמוד לגבי הנשים מן הטף בדרך של קל-וחומר:

בעצם מצות הקהל שווים האנשים הנשים והטף זה לזה, כי על ידי ביאתם מתקיימת מצות המקהיל. מצד המצוה המוטלת על המקהיל להקהיל אנשים נשים וטף, הם כולם, "חפצא" של מצוה, ובכך אין הבדל בין סוגי הקטנים. אפילו קטני קטנים נכללים ב"טפלים חייבים", כי באמצעותם מתבצעת מצות המקהיל "הקהל את העם האנשים והנשים והטף".

וכיון ש"טפלים חייבים" בעצם מצות הקהל, ניתן היה ללמוד שגם נשים נכללות בחובה זו גם אילו לא היו מזכורות במפורש.

וגם מובן למה אינו בגדר "חיובא דדרדקי" שהרי החיוב דמצות הקהל אינו חיוב הטף אלא חיוב המלך.

[ומ"מ האנשים והנשים מקבלים בנוסף חובת גברא, כתוצאה מחיוב המלך (ראה לעיל "חובת הגברא") וע"ז שואלת הגמ' "טף למה באים" איזו חיוב נוסף מקבלים הטף שהרי אינו שייך להטיל עליהם חובת גברא מצ"ע, ומתמצים "ליתן שכר למביאייהם" שהתועלת

אלא על האב להביאו ואין חשיבות למצב שבו נמצא הקטן⁶³.

אמנם לפי זה אינו מובן: נאמר בגמרא במסכת קידושין⁶⁴ לגבי מצות הקהל, שאף אילו לא ציוותה התורה במפורש על חובת נשים במצוה זו, ניתן היה ללמוד זאת על ידי קל-וחומר מן הקטנים, "טפלים חייבים נשים לא כ"ש".

והרי אם חובת הטף מוטלת רק על מביאייהם, כדלעיל, כיצד ייתכן לומר "שטפלים חייבים"⁶⁵ (הרי אינם חייבים מצ"ע אלא "ליתן שכר למביאייהן")?

זאת ועוד: אם ה"טפלים" עצמם אינם חייבים, כיצד ניתן ללמוד מהם קל וחומר לגבי הנשים הרי הא ד"טפלים חייבים" אינם מצ"ע אלא ליתן שכר למביאייהן וכיצד ניתן ללמוד חיוב לנשים שחייבות מצ"ע?

אמנם לאידך גיסא אם נאמר שהקטנים חייבים מצד עצמם כיצד מתאים הדבר לדברי הגמרא אודות ה"טף" שבאים "ליתן שכר למביאייהן"⁶⁶.

ועוד הרי הוא כלל פשוט (וסברה הוא) שלא ייתכן להטיל חובה על "דרדקי" שעדיין אינם ברי דעת?

ומבאר רבנו⁶⁷ דמצות הקהל אינה חלה על כל יהודי כיחיד, שעליו להשתתף בכך, אלא המצוה היא להקהיל את העם, והחובה מוטלת על המלך שבכחו להקהיל⁶⁸, (או על בית דין)

מן ההגדות, וההלכה היא שהקטנים עצמם חייבים במצוה כמובן ממסכת קידושין (לקו"ש שם).

כי בכמה מקומות רואים שלומדים מגמרא זו גם להלכה, כפי שמוני המצוות מצטטים מן הגמרא בקשר למצות הקהל, ואף מצויים פוסקים הלומדים מכך לגבי לימוד התורה על ידי נשים.

(67) לקו"ש ח"ט ע' 366 ואילך.

(68) ראה לעיל "חיוב המלך".

(63) כמ"ש במנ"ח מצוה תריב, ולכאורה מהו"א שם לא משמע כן, מדמספקא לי' בקטן שאין לו קרקע, וראה לקמן בפנים.

(64) לר, ב.

(65) ראה מהרי"ט קידושין שם, המקנה שם, ובכ"מ.

(66) ודוחק לומר שדברי הגמרא, "ליתן שכר למביאייהן" אינם להלכה, אלא רק "הגדה" ו"דרש" (כלשון הגמ' שם) ו"אין למדין

קטן גדול מטף (בתמי') - משמע דעכ"פ בלא הגיעו לחינוך קאי.

ד. חיוב הנשים

- גדר חיובם

נשים חייבות במצות הקהל ואע"פ שזו מצות עשה שהזמן גרמא שבד"כ נשים פטורות מהם⁷⁴, בהקהל חייבה התורה אותן בפירוש שנאמר „הקהל וגו' האנשים והנשים וכו'”⁷⁵.

ונמצא דמצות הקהל הוא מהמצות היחידים שנשים חייבות הגם דהוי מ"ע שהזמן גרמא.

וזהו⁷⁶ דבמצות שמחה קאמר הש"ס⁷⁷: ניליף משמחה לחיובא אמר אביי אשה בעלה משמחה, ולפי' התוס' שם⁷⁸ בעלה משמחה בשלמי שמחה שלו שהחובה מוטלת על בעלה, ומצד זה נקי'⁷⁹ דמיחייבא בשמחה⁸⁰, ואעפ"כ לא נחשבת מפני זה מחוייבת במ"ע שהזמן גרמא דשמחה (כבגמ' שם),

י"ל, כי החיוב ומצות שמחה יש על האישה בעלה בפ"ע, מלבד החובה המוטלת עליה לשמח את אשתו, משא"כ בהקהל שגדר וחייב המצוה הוא „הקהל את העם האנשים ונשים וטף”, ובלי נשים חסר בעצם המצוה, וק"ל.

- אופן חיובם

וחיובם הוא בב' פרטים (ראה לעיל „חיוב העם”) א) בעצם המצוה, שע"י מקיים המלך

נוספת שמקבלים הטף הוא שנותנים שכר למביאייהם].

וי"ל⁶⁹ שהחיוב דהקהל מתבטא בנוגע להטף אפילו יותר מהאנשים והנשים, שהרי בנוגע להם החיוב קשור ג"כ עם ענינים אחרים, אצל אנשים עם ענין הלימוד „למען ילמדו” ואצל הנשים „למען ישמעו” וזהו דבר עקרי בקיום המצוה „למען ישמעו וכו'” משא"כ בנוגע להטף החיוב הוא בעצם המצוה דהקהל בלי שזה תלוי בענינים אחרים.

והא דאמרין „הטף למה באין כדי ליתן שכר למביאייהן” אינו בנוגע לעיקר המצוה אלא בנוגע הטעם המפורש בקרא „למען ישמעו וילמדו”⁷⁰.

ועפ"ז יומתק מה שכתב במנחת חינוך⁷¹ דטף שאינו שייך לשום מצוה (כשיגדל) ג"כ שייך למצות הקהל.

- גדר טף

אפילו קטני קטנים חייבים במצות הקהל⁷².

ובמנח"כ⁷³ מצוה תרי"ב נראה דתיכף שיצאו מכלל נפל או בנוולד שכלו רוב חדשיו - חייב במצות הקהל וצע"ג שעפ"ז גם קודם שיצאו מכלל נפל ודאי שצריך להביאם, שה"ז ספק בקיום מ"ע מה"ת - ועד"ז הוא בכלי יקר עה"פ שם, יב. ומירושלמי ריש חגיגה: ואין

73) לקו"ש חכ"א ע' 353 ובהע' שם. וראה לקו"ש ח"ט ע' 487.

74) קידושין לד, א.

75) רמב"ם חגיגה פ"א ה"א וע' קידושין שם בטעם שאין למדים מהקהל לכל מ"ע שהזמן גרמא לחייב את הנשים.

76) לקו"ש ח"ט ע' 368 הע' 51.

77) קידושין שם.

78) ד"ה אשה, ובתוד"ה אשה ר"ה ו, סע"ב.

79) חגיגה ו, רע"א.

80) וראה רמב"ם הל' חגיגה פ"א סה"א ובלח"מ שם.

69) לקו"ש ח"ד ע' 421.

70) לכאורה מוכח הפכו מהקושיא טף למה באים (חגיגה ג, א) אבל ראה שם תוד"ה כדי וע"פ מפרשי המשנה אשרי יולדתו (אבות פ"ב מ"ה - מירושלמי יבמות ספ"א). ועפ"ז יומתק מש"כ ברמב"ם (סוף הל' חגיגה) שהוא כיום שניתנה בו בסיני (שכל בני"ה היו באותו מעמד). והקושיא למה באים - היא בגדר הטעם המפורש בקרא: ישמעו וילמדו. ואכ"מ.

71) מצוה תרי"ב.

72) ראה רמב"ן ואה"ח עה"פ שם, יג. גו"א (לפרש"י עה"ת) עה"פ שם, יב. חז"א"ג מהרש"א לחגיגה ג, א.

שנה שעמד המשכן בגלגל (שאז היו הבמות מותרות - זבחים קיב, ב).

ואף שלא ידעו כמה שנים יעברו עד שילה ועמידת שילה וכו' - אבל ידעו (ובפש"מ) שיעבור זמן עד שילה ובין שילה לביהמ"ק. וכפרש"מ⁹⁰.

ב. העזרה

בהמקום של קיום מצות הקהל נחלקו התנאים⁹¹, בימה של עץ היו עושים לו בעזרה ראב"י אומר בהר הבית וכו' ואמר ר' חסדא שבעזרת נשים היה" ופפ"ז מבואר איך מלכי ישראל ישבו בעזרה, (הגם שאין ישיבה בעזרה אלא למכי בית דוד בלבד⁹²) כיון שלא היה בעזרת ישראל אלא בעזרת נשים ופסק הרמב"ם⁹³ כת"ק שבעזרה היתה.

והנה רש"י עה"ת⁹⁴ כתב, "המלך היה קורא וכו' על הבימה של עץ שהיו עושין בעזרה" בלי לפרש שהיה בעזרת נשים, והטעם⁹⁵ דכתב רש"י, "בעזרה" ואינו מפרש (כבגמ' סוטה שם. יומא סט, ב. רמב"ם הל' חגיגה שם ה"ג וד') שהי' בעזרת נשים, כי בפש"מ אינו מוכרח וגם בסוטה שם לא אמרו זה אלא מפני הקושי דאין ישיבה בעזרה כו' ורש"י לא הביא בפ"י עה"ת דאין ישיבה כו' וכאן אינו מזכיר שהמלך יושב].

מצותו להקהיל העם. (ב) בנוסף לזה יש⁸¹ להם גם חובת גברא המוטלת על הנשים עצמן כיון שהן בני דיעה, (וענין זה אינו שייך לחייב הטיפ).

ה. חיוב הגר

גרים חייבים במצות הקהל (כמו כל המצות) כדכתיב, "הקהל וכו' וגרך אשר בשעריך" ומה⁸² שהתורה מזכיר גר במצות הקהל במיוחד י"ל דהוכרח לפרט זה כאן, דאף דכל המצוה (דהקהל) היא למען ישמעו, בכל זה גם גר אשר בשעריך (ואינו גר, בתוככם⁸³) ואינו מכיר הלשון, חייב להאזין לבו ולהקשיב אזנו לשמוע באימה כו'⁸⁴.

המקום

א. המקדש; ב. העזרה

א. המקדש

מצות הקהל התקיימה בבית המקדש כשכל ישראל היו עולים לרגל כפי שמפורש בהתחלת הכתוב, "בבוא כל ישראל לראות את פני ה' א" במקום אשר יבחר", והיינו שהחיוב הוא א' כאשר עולים לרגל, שהוא ב' במקום אשר יבחר - בביהמ"ק.

וע"פ פש"מ⁸⁵ "במקום אשר יבחר" קאי על בית הבחירה בירושלים⁸⁶, ואפי' את"ל שקאי גם על שילה⁸⁷ וכמפורש בספרי⁸⁸ דגם שילה הוא בכלל המקום אשר יבחר ה', וגם שם הי' העליי לרגל⁸⁹ הרי עכ"פ לא מצינו זה בהי"ד

(89) וראה רמב"ן ראה טו, ט. שם יב, ח. וראה הר המור"י לרמב"ם הל' ביהמ"ח בתחלתו.

(90) ראה יב, יא.

(91) סוטה מ, ב.

(92) סוטה שם.

(93) הל' חגיגה פ"ג ה"ג.

(94) וילך לא, יא.

(95) לקו"ש ח"ט ע 236 הע' 38.

(81) לקו"ש ח"ט ע' 368. וראה לעיל "חובת העם".

(82) לקו"ש חכ"א ע' 467 הע' שם.

(83) בא יב, מט.

(84) ראה רמב"ם סוף הל' חגיגה.

(85) לקו"ש י"ט ע' 323 הע' 18.

(86) פרש"י ראה יב, יא - ראה פני דוד (להחיד"א) כאן.

(87) וראה רא"ם ועוד לפרש"י ראה שם.

(88) ראה טו, ב. תבוא כו, ב. וראה ספרי במקומות הנ"ל.

- ע"ד ההלכה

יש לדון¹⁰² לגבי הבימה שהקימו לשם קריאת המלך, האם זה לצורך המלך, שמפני כבודו צריך לבנות בימה שעליה הוא יקרא, או שזה אחד מדיני מצות הקהל.

ותלוי בבי' הדיעות¹⁰³ אם קריאת התורה בהקהל הוא חובת המלך שבזמן הקהל עליו לקרוא את פרשיות התורה לפני כל העם, או שזה פרט במצות הקהל, שבקיומה צריכה פרשיות אלו להיקרא על ידי המלך.

ב. בימה של עץ

הבימה שהיה קורא עליו המלך היה בימה של עץ דוקא, ומכמה טעמים.

מכיון¹⁰⁴ ש"היו עושין" אותה במיוחד להקהל ואחר"כ היו מסירים אותה, הרי מפורש (ראה יב, ד) "לא תעשון כן לה"א ופרש"י "אזהרה למוחק ולנותץ אבן מן המזבח או מן העזרה" ולכן צריך לפרט שהבימה היה "של עץ", שע"ז לא נאמר האיסור בכתוב.

אף ש"ל שבלא"ה אין בו איסור, כיון שאין צ"ל קבוע בבנין, ויש לעיין אם כשנותצו אח"כ אם יש בזה משום נותץ מן העזרה¹⁰⁵.

עוד טעם¹⁰⁶ למה היה הבימה משל עץ דוקא, כיון שבמשכן (ובמקדש) היו משתמשים בכל

ולהעיר מירושלמי⁹⁶ שלדעת כמה (מפרשים) שה"ה בעזרת ישראל⁹⁷.

הבימה

א. הבימה: ע"ד הפשט; ע"ד ההלכה; ב. בימה של עץ; ג. בימה של עץ ואיסור לא טע

א. הבימה

- ע"ד הפשט

המלך היה קורא בתורה בבימה של עץ והטעם⁹⁸ שהוצרכו לבימה בפשטות⁹⁹ הוא כיון שמצות הקהל הוא "שתקרא התורה הזאת באזניהם" (פי' שחייבים לשמוע) ולכן הוצרכו לקראו "על בימה" שהוא מקום גבוה כדי שכולם יוכלו לראות אותו (שאז בקל יותר לכוון לבו לקריאה זו¹⁰⁰) ולשמוע.

[הטעם¹⁰¹ שדוקא בהקהל היו זקוקים לבימה בכדי שישמעו כל ישראל הגם שנאמר בתורה מספר פעמים שמשם דיבר אל כל ישראל (ולא מצינו שדיבר דוקא על בימה) הוא משום ששם א) לא נאמר שנכללו בכך גם הנשים וטף ב) לא נאמר שכולם היו חייבים לשמוע את כל המילים דוקא מפי משה רבנו ובבת אחת.

ואילו במצות הקהל א) נאמר "הקהל את העם האנשים והנשים והטף" ב) המצוה היא "תקרא את התורה הזאת . . באזניהם"

100 לקו"ש שם הע' 30 וראה שם הע' 28 וכ"כ הרמב"ם "כדי שישמעו קריאתו".

101 לקו"ש שם ע' 324.

102 לקו"ש ח"ט ע' 326.

103 ראה לעיל "חיוב המלך".

104 לקו"ש שם ע' 325 הע' 36.

105 וראה באר שבע לסוטה שם ד"ה עושין בסופו.

106 לקו"ש שם ע' 325.

96 סוטה פ"ו ה"ז.

97 ראה מנחת קנאות סוטה שם. הר המור"י לרמב"ם הל' ביהב"ח שם ה"ט. ובכ"מ.

98 לקו"ש ח"ט ע' 325 והע' 30.

99 כ"ז הוא בפשטות על פי פש"מ שהרי בכל אופן היו צריכים לנס שכולם אנשים נשים וטף יוכלו ליכנס בעזרה (וא"כ היה נס גם ששמעו כולם ולא היו זקוקים לבימה) ראה אלשיך כאן. מאירי ה, א. אבל בפש"מ לא נתבאר גודל העזרה ולכן לא הוכרח רש"י לפרש כן.

הכלים כל יום¹⁰⁷ וא"כ כיצד ייתכן שתהיה בימה במקדש כדי להשתמש בה רק אחת לשבע שנים? דבר זה היה אף להפריע, כנראה, לעבודה השוטפת בבית המקדש תמיד.

לפיכך היתה „של עץ היו עושין” כיון שהיה דבר ארעי, מעץ (שהוא בנין עראי) אשר היו עושין אותו במיוחד בעת שנוקקו לו אחת לשבע שנים.

ג. בימה של עץ ולא תטע

זה¹⁰⁸ שבנו בימה של עץ בעזרה אין בזה איסור - אף שנאמר¹⁰⁹ „לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה"א”.

כי בפש"מ פרש"י שם „אזהרה לנוטע אילן ולבונת בית בהר הבית” (וראה רמב"ן ורא"ם שם).

[וראה ספרי¹¹⁰. וירושלמי מגילה¹¹¹ באחד מהטעמים שדוחים הקהל כשחל בשבת ולא היו עושים הבימה מער"ש, הוא „על שם לא תטע לך אשרה כל עץ” ופי' הפנ"מ „לכך לא היו עושין הבימה מערב יו"ט שנראה כאלו נוטע אשרה כיון שצריכה לעמוד שם שני ימים וכו"ו. וראה רמב"ם וראב"ד הל' ביהב"ח פ"א ה"ט. הל' ע"ז ספ"ו ובכ"מ)]

ולהעיר שגם בפירוש רש"י לש"ס משמע שס"ל שאין בזה משום לא תטע גוי" שהרי בסוטה¹¹² ובמגילה שם פי' רש"י הטעם למה לא עבדינן הקהל בשבת וי"ט „שאין תיקון הבימה דוחה יו"ט ומאתמול נמי לא עבדינן

דחקא לה עזרה” והשמיט טעם הירושלמי דאסור משום „לא תטע”.

הקריאה

א. גדר הקריאה; ב. חיוב העם בשעת הקריאה; ג. הקורא; ד. הספר תורה; ה. הפרשיות; ו. התקיעה ע"י הכהנים

א. גדר הקריאה

במעמד הקהל המלך היה קורא בפרשיות התורה שהן מזרזות אותן במצות מחזקים ידיהם בדת האמת.

וקריאה זו שונה¹¹³ משאר הדינים במצות הקהל (כגון זמנה הקבוע במוצאי יו"ט הראשון של חג הסוכות, מקומה המדויק, ומי הוא הקורא וכו') כי דינים אלא הנם פרטים באופן קיומה של המצוה, משא"כ ענין זירוזם במצות וחיזוק ידיהם בדת האמת - הוא מגוף ועצם המצוה.

[ולכן נקט הרמב"ם¹¹⁴ כל דבר זה „ולקרות באזניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזות אותן במצות ומחזקים ידיהם בדת האמת” בהתחלת הגדרת המצוה]

ב. חיוב העם בשעת הקריאה

בשעת¹¹⁵ הקריאה העם חייבין להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה כיום שניתנה בו בסיני, ואפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה חייבין לשמוע בכוונה גדולה יתירה כו'.

וחיוב זה מוטל על כל אחד ואחד.

(111) פ"א ה"ד.

(112) מא, רע"ב,

(113) לקו"ש חל"ד ע' 213.

(114) חגיגה פ"ג ה"א.

(115) שם.

(107) לבד קודש הקדשים שמפורש בו „ואל יבוא בכל עת” (אחרי טז, ב).

(108) לקו"ש שם ע' 326 הע' 37.

(109) שופטים טז, כא.

(110) שם.

והרי לכאורה הוראת התורה לכל ישראל שייכת לסנהדרין, והקריאה בתורה במעמד הקהל היתה צריכה להיעשות על ידי ראש הסנהדרין או על ידי האב בית דין?

וי"ל¹²⁶ שבתורה יש שני ענינים:

(א) לימוד התורה, הכרוך בהבנה והשגה ובענין זה יש הבדלים בין „ראשיכם שבטיכם...” ובין סוגים אחרים עד ל”שואב מימין”.

(ב) קריאה בתורה (שבכתב), שאיננה כרוכה בהבנה והשגה, אלא שייכת לכל ישראל ללא שום הבדל.

וכיון שבמעמד הקהל מתאחדים כל ישראל למציאות אחת, מובן, שאז מתקיים הענין בתורה, שבו שווים כל „ישראל” - והוא הקריאה בתורה שבכתב ואף יותר מכך, כלשון הרמב”ם, זהו „כיום שניתנה בו בסיני” (ומעמד הר סיני הקיף את כל ישראל באופן שווה), ולפיכך „ויראה עצמו כאילו עתה נצטווה בה ומפי הגבורה שומעה”.

וענין זה של התורה שייך דוקא למלך, אשר כניעת העם כלפיו איננו לפי השכל וההבנה, אלא שעצם מציאותם וכל אשר להם שייך למלך, ולכן הוא מאחד אותם למציאות אחת, הוא „לב כל קהל ישראל”.

עוד ביאור¹²⁷ למה המלך היה קורא הוא משום שהתורה צריך להיות חדור לגמרי בעם ישראל ולכן המלך היה קורא כיון ש”אימתו עליך” הרי הוא מחדיר ההרגש של קבלת עול

כיון שחזיק דת האמת אינו ענין הבא רק כתוצאה ממצות זו, אלא „קבעה הכתוב...” לחזק דת האמת” כלומר שזהו עצם המצוה - ופשיטא שהחיוב ד”כוונה” מוטל על כל אחד ואחד.

כשם שגדר מצות הקהל כולל קריאת פרשיות מן התורה „שהן מזרזות אותן במצות ומחזקות ידיהם בדת האמת”, כך נכלל בו החיוב על כל אחד, שמעמדו ושמיעתו בשעת מעשה תהי’ באופן ד”להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה כו’.

[ועפ”י¹¹⁶ יומתק מה שהרמב”ם חשיב מצות הקהל למצוה אחת ולא לבי מצות¹¹⁷ - מצוה על המלך שיקרא, ומצוה שבקרא המלך את התורה שיבואו כולם לשמוע¹¹⁸, כי להרמב”ם גדר המצוה הוא לא גוף פעולת ההקהלה וקריאת הפרשיות של המלך ושבני יבואו לשמוע, כי אם נקודה אחת - „חזיק דת האמת”, כוונת לבם בעת מעמד הקהל]

ג. הקורא

הקריאה בתורה במעמד זה נעשית על ידי המלך¹¹⁹, ואף¹²⁰ להדיעה דגם גדול שבדור קורא¹²¹ - הרי זה אם לא היה מלך¹²².

בביאור¹²³ הרי”פ פערלא לסהמ”צ רס”ג¹²⁴ האריך, דקריאת המלך בהקהל היא (מצוה בפ”ע והיא) מצות המלך, עיי”ש. וראה לקו”ש חי”ט¹²⁵, די”ל שכללות מצות היא דין על המלך.

121) מנ”ח מצוה תריב, ובאהרות הרס”ג דיבור לא תשא: רב מהיר כו’.
122) מנ”ח שם.
123) לקו”ש חי”ט שם.
124) מ”ע טו. פרשה יו”ד.
125) ע’ 326, 366.
126) לקו”ש חי”ט ע’ 301.
127) לקו”ש חי”ט ע’ 464.

116) לקו”ש שם ע’ 24.
117) כדעת הבה”ג (מ”ע קסב ופרשיות סה) והיראים (סרפ”ט, רצ (ובהשלם - רסו, תלג)
118) וראה ביאור הרי”פ פערלא שם ובח”א עשה טו.
119) סוטה מא, א (במשנה). הובא ברש”י וילך שם, רמב”ם הל’ חגיגה פ”ג ה”ג.
120) לקו”ש חי”ט ע’ 301 הע’ 30.

כלומר, לומדים זאת מהפסוק בפרשת המלך, בפשטות, כיון שזוהי אחת מחובות המלך.

אך אם לומדים זאת מן הפסוק בפרשתנו, „תקרא את התורה הזאת”, הרי מובן, שזהו אחד מדיני מצות הקהל.

ד. הספר תורה

באיזה ספר תורה היה קורא:

נתבאר לעיל ב' אופנים בגדר הקריאה בהקהל (א חובת המלך ב) פרט במצות הקהל שבקיומה צריכות פרשיות אלו להיקרא על ידי המלך.

וא' מהנפק"מ בין ב' אופנים אלו הוא באיזה ס"ת השתמש המלך לקרוא בהקהל.

דע"פ דרשת רש"י בסוטה¹³⁴ (שקורא פרשת המלך) משמע שקורא בהתורה שמונחת אצלו שמצוה עליו לכתבו¹³⁵ (כיון שמצות הקהל היא חובת המלך הרי מסתבר שהשתמש בס"ת שלו).

משא"כ באם למדין החיוב קריאה מהפסוק „תקרא את התורה הזאת” שבא בהמשך להכ' לפני"ז „ויכתוב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים בני לוי הנושאים את ארון ברית ה'", י"ל שהי' קורא בהס"ת שבעזרה¹³⁶ (שהרי החיוב אינו חובת המלך, אלא חובת הקהל).

ה. הפרשיות

המלך הי' קורא פרשיות בתורה שהן מזרזות אותן במצות ומחזקות ידיהם בדת האמת¹³⁷.

וביטול ישותו של השומע ונעשה כלי שהתורה יחדור בכל מציאותו.

עוד ביאור¹²⁸: כי התוכן והמצוה הוא, למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה"א ושמרו לעשות גו", וזה נתוסף עי"ז ששומעין הקריאה מהמלך ורואים אותו כו'. וראה אברבנאל כאן: עוד בפומבי גדול יקרא הגדול שבעם שהוא המלך כו' כדי שישמעו ויתפעלו לבותיהם מהדברים ומכבוד המדבר והקורא כו'.

גדרו: בקריאת הפרשיות ממשנה תורה על ידי המלך, יש שתי דעות¹²⁹.

א) זוהי חובת המלך, שבזמן הקהל עליו לקרוא את פרשיות התורה לפני כל העם, או ב) שזהו פרט במצות הקהל, שבקיומה צריכות פרשיות אלו להיקרא על ידי המלך.

והנפק"מ¹³⁰ להלכה בין ב' אופנים אלו הוא אם קריאת המלך (וכן הבימה) מעכבת במצות¹³¹ הקהל¹³².

ועוד נפק"מ בנוגע לספר תורה ראה „בספר תורה”

בפשטות ההכרעה בשאלה זה תלוי, בהמקור שממנו לומדים שהמלך חייב לקרוא בתורה: רש"י¹³³ בפירושו למשנה אומר: „ואותה קרי' על יד מלך היא כדתניא בספרי בפרשת המלך את משנה התורה הזאת אין קורין ביום הקהל אלא במשנה תורה”.

134 שם. וכן לשאר הדרשות בספרי שם.

135 ראה בארוכה ברי"פ פערלא שם.

136 כמ"ש רש"י בב"ב יד, רע"ב (ועד"ז בשטמ"ק שם בשם

הראב"ד), אבל ראה צפע"נ וילך לא, ט, וש"נ.

137 רמב"ם הל' חגיגה רפ"ג.

128 לקו"ש ח"ט ע' 327 הע' 47.

129 לקו"ש ח"ט ע' 326.

130 שם הע' 41.

131 ועוד נפק"מ בנוגע לספר תורה ראה „הספר תורה”.

132 ראה הרי"פ פערלא שם, וראה מנ"ח שם. ועוד.

133 סוטה מא, א ד"ה שנאמר.

נעלה, לכן כשבא זמן „הקהל“, שכל ישראל (גם הנשים והטף - שאינם מחוייבים לעלות לרגל) נקהלים ובאים לביהמ"ק לשמוע תורה מפי המלך [שזו כשמיעה מפי הגבורה], וזאת „למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה'“, היינו לפעול בכאן"א מישאל גם מי שהוא בדרגה נמוכה, שיתעלה בעבודתו וקירובו לה' - הנה עבודת הכהנים אז היא לעורר ולסייעם בזה, בהתאם לכללות עבודתם שהיא לפעול בירור ועלי' בהענינים התחתונים.

וזהו גם הטעם שיצאו ל"גדרים ופרצות", כי עבודת הכהנים היא לפעול גם על חוצות ירושלים - חוץ מביהמ"ק - לתקוע שם בחצוצרות ולהשפיע גם על העם הנמצאים שם עד שגם הם יקהלו לביהמ"ק „למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו גו“.

ולכן זוהי ה"בחינה" אם הוא כהן כדבעי: אם הוא מרגיש אשר זהו ענינו, והוא יוצא להקהיל את העם, ה"ז מוכיח למפרע שעבודתו במשך כל ז' השנים היתה כדבעי: ובא"ל - „דומה זה שאין כהן הוא“.

הזמן

א. היום; ב. השעה; ג. השנה; הקשר לשמיטה; ד. החילוק בין שמיטה להקהל; ה. גדר הקהל לאחר שמיטה; ו. שנת הקהל

א. היום

מצות¹⁴⁵ הקהל התקיימה החג הסוכות כמופרש בכתוב, ובחג הסוכות גופא הי' הענין ד"הקהל" (לא ביו"ט עצמו, אלא) ב"מוצאי

הטעם¹³⁸ למה לא היו קורים כל התורה, כיון שהמטרה היתה, „למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלקיכם ושמרו לעשות . . .“, חשוב לקרוא רק את הפרשיות המעוררות ל"ויראו את ה' אלקיכם ושמרו לעשות . . .“.

ולכן אומר רש"י¹³⁹, שהיו קוראים „מתחילת אלה הדברים“, ולא „משנה תורה“ וכדומה, כי המילים „אלה הדברים“ מדגישות שאלה הם דברי תוכחה אשר דיבר משה בסמוך לפטירתו כדי לעורר את ישראל לקיים ולשמור את המצוות. ובדומה לכך הורה משה למלך, אשר כמשה, יקרא דברי תוכחה אלו לפני ישראל בסיום כל שבע שנים בדורות הבאים.

עוד י"ל¹⁴⁰ שבהקהל הי' צ"ל גם „הנשים והטף“ ולכן אין מקום לקרות כל התורה כ"א רק הפרשיות המזרזות אותם על קיום התומ"צ, כי קריאת כל התורה תכביד כו' עליהם, הן בכמות (אריכות הזמן), ובעיקר שלא ילמדו מזה להיות „ויראו את ה' אלקיכם ושמרו לעשות גו“¹⁴¹.

ו. התקיעה ע"י הכהנים

בענין „הקהל“ אי' בתוספתא¹⁴²: „אותו היום כהנים עומדים בגדרים ופרצות וחצוצרות של זהב בידיהם, תוקעין ומריעין ותוקעין [להקהיל את העם אל ביהמ"ק]. כל כהן שאין בידו חצוצרות אומרין דומה זה שאין כהן הוא“.

השייכות המיוחדת בין מצות הקהל והכהנים (ולכן הם היו התוקעים בחצוצרות) הוא:

מכיון¹⁴³ שעיקר ענין הכהנים הוא לפעול עליית ענינים התחתונים¹⁴⁴ ועד לעילוי הכי

142) סוטה פ"ז, ת.

143) לקו"ש ח"ד ע' 131.

144) ראה בארוכה לקו"ש ח"ד ע' 127 ואילך.

145) שיחת ג' דחהמ"ס תשי"ג.

138) לקו"ש ח"ט ע' 324.

139) וילך לא, יא.

140) שם הע' 24.

141) וראה אברבנאל וילך לא, יא.

ללימוד התורה, שהביא ליראת ה' ושמירת המצוות.

ועל פי זה מובן הקשר בין מצות הקהל (שהיא "בשנה ראשונה של שמיטה" ושנת השמיטה (שלפניה): כאשר צריכים להתחיל בסדר של "שש שנים תזרע שדך ושש שנים תזמור כרמך" בשנה הראשונה לאחר השמיטה, דרושה התעוררות מיוחדת שתפעל על שש השנים הבאות, שגם אז יהיה, "ויראו את ה' אלוֹקֵיךְ ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת".

עוד קשר: היעד¹⁵⁰ של שתי המצוות, הן של שמיטה והן של הקהל, הוא לגלות ולהביע את מלכות הקב"ה: פרטי המצוות של שמיטה - הן האיסור לעסוק בעבודת האדמה ("שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור") והן העובדה שהפירות הגדלים בשנת השמיטה הן הפקר לכל - מוכיחים כי "הכל ברשות אדון הכל", שהקב"ה הוא האדון של השדה וכו' שלו (של האדם) והאדון של כל אשר בעולם, כך גם מצות הקהל באה - "למען (להביא) ישמעו... ויראו את ה' אלקיכם".

ד. החילוק בין הקהל לשמיטה

הגם¹⁵¹ שמצות הקהל קשור למצות שמיטה (כדלעיל) מ"מ קיים שינוי עיקרי ביניהן: הציווי של מצוות שמיטה מופנה לכל יחיד בנפרד: "שש שנים תזרע שדך גו' - ובשנה השביעית שבת שבתון שדך לא תזרע גו'": כל יחיד חייב להיות חדור בהכרה שהשדה הפרטי שלו, ורכושו בכללותו, הם "ברשות אדון הכל" כיון שההכרה היא של כל יחיד לעצמו, והרי "אין דיעותיהן שוות", ובמיוחד כשהדבר אמור ביחס לשדה וכו' הפרטי של

יו"ט הראשון של חג¹⁴⁶ "שהוא תחלת ימי חולו של מועד"¹⁴⁷.

אם מפני שלא היו יכולים לעשות זאת ביו"ט עצמו, או שמלכתחילה החיוב דהקהל הוא "בתוך המועד" (בחול המועד) דוקא.

ב. השעה

אינו¹⁴⁸ ברור אם "הקהל" הי' צריך להיות ביום דוקא, או שהי' במוצאי יו"ט בלילה, דכיון שלא הי' בזה ענין של עבודה, כי אם קריאת פרשיות התורה בלבד [ובפרט שהקריאה בתורה לא היתה בהמקום שבו עמד המזבח, אלא בעזרת נשים, והקריאה לא היתה ע"י כהן, אלא ע"י המלך (ולכמה דעות, אם אין שם מלך (כמו קודם זמנו של שאול שהי' "מלך ראשון")]. קורא גדול (הדור) ולכן לא חל על זה הלימוד שכל עניני העבודה במקדש צריכים להיות ביום דוקא.

ולכמה דעות הנה גם אם מאיזו סיבה שתהי' לא קיימו מצות הקהל ביום ראשון של חוה"מ יכולים לקיימה גם בימי חול המועד שלאח"ז.

ג. השנה

- הקשר לשנת השמיטה

הזמן דמצות הקהל מפורש בתורה "מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות".

השייכות¹⁴⁹ דהקהל ושנת השמיטה מובן בפשוטו של מקרא, כי בשנת השמיטה, בה "שבת שבתון יהיה לארץ... שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור את ספיח קצירך לא תקצור ואת ענבי נזירך לא תבצור": הרי להיותם פנויים מעבודת האדמה הרי (עיקר) עיסוקם, התמסרו בני ישראל אז (יותר - ובעיקר)

149 לקו"ש חכ"ד ע' 197.

150 לקו"ש חל"ד ע' 326.

151 לקו"ש חל"ד ע' 326.

146 סוטה מא, א.

147 רמב"ם הל' חגיגה פ"ג ה"ג.

148 שיחת ג' דחהמ"ס תשי"ג.

לפועל אינו חורש וכו', ולכן גם אז מחוייבים במצות הקהל.

ועל דרך שמצינו שקניין מדרבנן מועיל לענינים מן התורה].

ו. שנת הקהל

הגם שמצות הקהל היתה רק פעם אחת בשנה השמינית בחג הסוכות מ"מ י"ל¹⁵³, דכל השנה כולה נקראת ע"ש קיום מצות הקהל בחג הסוכות, ע"ד הלשון "שנת היובל"¹⁵⁴, שכל השנה נקראת "על שם תקיעת שופר"¹⁵⁵ דיוהכ"פ¹⁵⁶ - אף שבשנת היובל יש דיני יובל כל השנה ובלי שינוי - אף ששם השנה ("שנת היובל") אינו ע"ש דינים אלה אלא ע"ש התקיעה ("יובל"), שהיא פעולה חד-פעמית.

ואולי י"ל שגם בהקהל, כל תכליתו אינו פעולת ההקהל עצמה, אלא התוצאה בימים שלאח"ז, "ליראה גו' כל הימים גו"¹⁵⁷.

ואולי עפ"ז יומתק לשון הכתוב בנוגע לקביעת זמן הקהל, "מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה" (וילך שם, ח), וכפרש"י שם "בשנה ראשונה . . שנה שמינית . . קורא אותה שנת השמטה כו" - להדגיש שזהו"ע השייך להשנה.

ולהעיר ש(כל) שנה זו נקראת בחז"ל¹⁵⁸ "מוצאי שביעית".

האדם, יש בה פרטים רבים והבדלים ואין ההכרה זהה ואחידה בכל.

לעומתה מצות הקהל היא להיפך: תוכנה של "הקהל" הוא - אחדות: מקהילים את כל העם, האנשים והנשים והטף, בקהל אחד.

ה. גדר הקהל לאחר שמיטה

בכך שמצות הקהל היא "מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה", יש לחקור¹⁵²:

(א) האם זהו רק בגדר סימן באיזה זמן יש לקיים את מצות הקהל - בשמינית, השנה שלאחר השמיטה.

(ב) - שהדבר תלוי בקיום מצות שמיטה.

הנפקא מינה מכך לפועל היא לגבי קיום מצות הקהל בזמן בית שני, בהתאם לדיעות שמצות השמיטה הייתה אז רק מדרבנן: לפי הסברא הראשונה, שזהו סימן בלבד מתי יש לקיים את מצות הקהל, מובן, שגם אז היו מחוייבים במצות הקהל מן התורה; ולפי הסברא השנייה, היו אז פטורים מן התורה.

ועל פי ההסברה לעיל (ובפרט סיום לשונו של רש"י "ולמה קורא אותה שנת השמיטה שיעדין שביעית נוהגת בה כו"), שזהו המשך של קיום מצות שמיטה בשנת השביעית, נמצא, שמצות הקהל תלויה בקיום מצות שמיטה מן התורה.

[אך אין זה מוכרח, כי ניתן לומר שבאם מקיימים את מצות שמיטה בשנת השבע, אפילו רק מדרבנן, הנה מכיוון שלפועל שובתים מעבודת האדמה, הרי זה נקרא לגבי מצות הקהל מן התורה - שנת השמיטה, שהרי

(152) לקו"ש כד ע' 201.

(153) לקו"ש חל"ד 329.

(154) בהר כה, יג, ובכ"מ.

(155) רש"י בהר שם, י.

(156) בהר שם, ט.

(157) וילך לא, יג.

(158) מגילה יז, ב. סנהדרין צו, א. ועוד.

הקהל בזמן הזה

א. גדרה; ב. מעלת הקהל בזה"ז

א. גדרה

ידוע¹⁵⁹ הביאור בזה שהתורה היא נצחית בכל זמן ובכל מקום - דאף שכו"כ ממצות התורה הן תלויות בזמן ובמקום, בכהנים ובלויים וכו' ובשאר תנאים - ובנדו"ד בזמן שבית המקדש קיים ובמקום המקדש, כמו קרבנות וכו' - הרי תוכן המצוות ברוחניות בנפש האדם קיים בכל זמן ובכל מקום.

והטעם י"ל - כיון שהמצוות כלולות ממחשבה דבור ומעשה, ולכן גם בזמן שאי אפשר לקיים את המצוה דקרבנות במעשה, ישנו קיום המצוה במחשבה ע"י עבודת התפלה, עבודה שבלב, שנתקנה כנגד קרבנות, וכן בדיבור - ע"י העסק בת"ת דקרבנות, דכל העוסק בתורת עולה כו'. ועד אשר - ונשלמה פרים שפתינו.

ועד"ז י"ל שהוא במצוות שמיטה שתוכנה שהאדם יכיר, שהכל ברשות אדון הכל, דדבר פשוט הוא שהכרה זו היא נצחיית בכל זמן ובכל מקום גם בשאין מצוות שמיטה נוהגת מן התורה, וגם לא בשנת השמיטה.

אמנם ברוב המצוות (שבהם הטעם והכוונה הוא פרט או תנאי בלבד), הרי הנצחיות היא בנוגע לפרט המצוה וכו' אבל לא בנוגע לגוף המצוה. וכמו במצוות הנ"ל, שגוף ועצם המצוה הקרבת הקרבנות בפועל, ופרטי מצוות שמיטה בפועל (שלא לזרוע כו' להפקיר כל מה שתוציא השדה וכו') וכיו"ב, לא ניתנו לקיימם בכל מקום ובכל זמן.

משא"כ במצוות הקהל, שבה תוכן המצוה («לחזק דת האמת») וכוונת הלב והאימה וכו' שבמעמד הקהל הם מעצם המצוה כנ"ל - מכיון שתוכן וכוונה זו (חיזוק דת האמת ואימה כו') נצחי הוא, נמצא שבמצוות הקהל מתגלה ענין הנצחיות במדה מרובה יותר מבשאר המצוות הנ"ל.

ב. מעלת הקהל בזומה"ז

ויתירה מזה¹⁶⁰: מכיון שעיקר תוכנה היא הכוונה, לפעמים יכול דבר זה להיות ביתר שאת כשאין מעשה דהקהל כפשוטו, ואולי י"ל, כי הגם ש"האדם נפעל כפי פעולותיו... אחרי הפעולות נמשכים הלבבות"¹⁶¹ [ובפרט בנדו"ד: שהי' בפומבי גדול, ויקרא הגדול שבעם שהוא המלך כו' כדי שישמעו ויתפעלו לבותיהם מהדברים ומכבוד המדבר והקורא]¹⁶²

מ"מ יתכן שמצד העיסוק (אריינגעטאנקייט) במעשה המצוה יוגרע מכוונת הלב, ובלשון הידוע מצות אנשים מלומדה (ישעי' כט, יג). ולהעיר מהמבואר ששכל מעלים על מסנ"פ וקב"ע:¹⁶³ משא"כ בזמן הזה שישנו רק התוכן הרוחני של מצות הקהל (כלי כל העשי' שבבית המקדש ע"י המלך כו'), הרי התעוררות הלב וכוונת הלב וכו' יכולים להיות, ביתר שאת ויתר עז". ופשיטא אשר הזכר להקהל שעושים בזמן הזה צ"ל באופן שהי' הדגש על ההתעוררות בחיזוק הדת כו'.

וי"ל יתירה מזו: ההתבוננות בדבר זה עצמו שנמצאים בזמן הגלות (שבא מפני החסרון בהיראה) ואין ביהמ"ק קיים כו' ובמילא א"א

162) ראה אברנאל וילך, וראה גם רלב"ג שם ב.התועלת השלש עשרה".

163) סה"מ תרמ"ח סע' קפו ואילך. סה"מ תרפ"ה ע' רס ואילך. סה"מ תש"ט ס"ע 119 ואילך. ועוד.

159) לקו"ש חל"ד ע' 215.

160) לקו"ש חל"ד ע' 215 הע' 38 ושוה"ג שם.

161) חינוך מ"ע טו. ובכ"מ.

ביהמ"ק הראשון הי' בחודש מר-חשון, "בירח בול הוא החודש השמיני כלה הבית". ולא עוד, אלא שגם חנוכת ביהמ"ק השלישי תהי' בחודש מר-חשון, כדאיתא במדרש "משנעשה הבית בירח בול, נעשה נעול י"ב חודש" עד ש"נפתח בחודש מועדות", ומסיים, "וכן מרחשון עתיד הקב"ה לשלם לו" - בחנוכת ביהמ"ק השלישי שתהי'.

ג. חנוכה

ידוע¹⁶⁵ שעיקר הנס דחנוכה הי' בנוגע לענינים רוחניים, לימוד התורה וקיום המצוות, "בטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצוות", להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך, ולכן, גם הנצחון הוא בעיקר נצחון רוחני, "קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה", וגם זכרון הנס נקבעת בהדלקת הנרות, "גר מצוה ותורה אור" ("זכרון הנס נתקן בעניני עבודת ה").

ומזה מובן, שימי חנוכה מסוגלים ביותר להוסיף עידוד וחיוזוק בלימוד

"תורתך" וכקיום "חוקי רצונך", "גר מצוה ותורה אור", ובאופן ד"פירסומי ניסא", ברוב עם, "שזהו גם התוכן ד"הקהל את העם האנשים והנשים והטף" גו' ליראה את ה' אלקיכם.

ד. ל"ג בעומר

הקשר דהקהל (שענינו הוא להוסיף ביר"ש ולחזק הקשר נצחי בין התורה ונשמות ישראל המחיי' אותם) ול"ג בעומר הוא בב' אופנים (א) ביום זה פסקו למות תלמידי ר"ע שלא נהגו כבוד זה לזה, ומובן שבכדי לתקן ענין זה צריך לחזק בעניני יר"ש אהבת התורה ואהבת ישראל שמייחד יהודי להקב"ה.

לקיים המצות במעשה בפועל מעוררת יותר להכין הלב לתוכן הענין דיראת ה' שבמצוה זו.

[ואין ביאור זה נוגע ח"ו וח"ו במעלת קיום מצות הקהל בזמן שביהמ"ק הי' קיים, ומה גדול ממעמד דשומע מפי הגבורה. וכהלכה פסוקה ברמב"ם: שהמלך שליח הוא להשמייע דברי הא-ל.].

הקשר דהקהל למצות אחרות

- א. תיבת נח; ב. מרחשון; ג. חנוכה; ד. ל"ג בעומר; ה. לימוד התורה; ו. מילה;
- ז. סוכות; ח. סיום ס"ת; ט. ראש חודש;
- י. צדקה; יא. קרבן פסח; יב. ראש השנה;
- יג. ראש חודש; יד. ראש חודש ניסן;
- טו. שבת

א. המבול ותיבת נח

בתיבת נח הי' הענין דהקהל בתכלית השלימות - לא רק מין המדבר (נח ובניו ונשיהם), אלא גם מכל החי, היינו, האחדות ("הקהל") דכל העולם כולו, שהרי, מבאי התיבה נעשה "עולם חדש". ובאופן ד"ליראה את ה' . . כל הימים".

מובן וגם פשוט, שכאשר באי התיבה ראו (בעד "הצהר", "חלון") מה נעשה מחוץ לתיבה, ענשם של דור המבול שלא עשו תשובה - הרי זה פעל את הענין ד"ליראה את ה'" בתכלית השלימות.

ומכיון שהמבול הי' במשך "שנה תמימה" הרי הפעולה דליראה את ה', היא "כל הימים".

ב. חודש מרחשון

בהדגשה¹⁶⁴ מיוחדת בר"ח מר חשון- כי: מצות הקהל" היתה בביהמ"ק, והרי, סיום בנין

165 ספה"ש תשמ"ח ח"א ע' 165.

164 ספה"ש תשמ"ח ח"א ע' 28.

הכריתת ברית על כללות התומ"צ במתן תורה
 («הברית אשר כרת אתם בחורב»).

ז. סוכות

הענין¹⁶⁸ דהקהל בחזו הסוכות י"ל דנמשך
 עכ"פ עד לחה"ס דשנה שלאחריי' ככל עניני
 חה"ס (ראה לקו"ת ברכה צח, ב).

ח. סיום ספר תורה

סיום¹⁶⁹ כתיבת ספר תורה הו"ע של חידוש
 בכללות התורה, ע"ד ובדוגמת כללות
 החידוש דמתן תורה.

וזהו גם תוכן הענין דהקהל - חייבין להכין
 לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה ויראה
 וגילה ברעדה כיום שניתנה בו בסיני . . . כאילו
 עתה נצטווה בה ומפי הגבורה שומעה".

ויש להוסיף, שסיום כתיבת הספרי תורה הוא
 בתיבות לעיני כל ישראל, ע"ד ובדוגמת
 הענין דהקהל את העם האנשים והנשים
 והטף, שהרי, כל האותות והמופתים . . . היד
 החזקה . . . המורא הגדול אשר עשה משה
 לעיני כל ישראל, נעשו לעיני כל ישראל"
 ממש, אנשים נשים וטף.

ועוד ועיקר: התכלית דהקהל" הוא "ליראה
 את ה' אלקיכם", וזוהי גם התכלית דכל
 התורה - ויצונו ה' לעשות את כל החוקים
 האלה ליראה את ה' אלקינו".

ט. פורים

כמו¹⁷⁰ שבמצות הקהל המצווה כוללת האנשים
 ונשים וטף מצינו עד"ז שהגזירה דהמן היה
 להשמיד "כל היהודים מנער ועד זקן ביום

ל"ג בעומר הוא הילולא דרשב"י שאמר
 "יכולני לפטור כל העולם כולו מן הדין" פ'
 שהיה יכול למצוא זכות אצל כאו"א מצד
 נשמתו שמחיי' אותו.

ה. לימוד התורה

להקהיל¹⁶⁶ כל חלקי התורה פשט רמז דרוש
 וסוד עד שנעשים לאחדים כאחד וע"י זה
 ממשיכים אחדות הפשוטה שיה' בגלוי למטה.

ו. מילה

מצות¹⁶⁷ מילה מלבד היותה מצוה פרטית (א'
 מתרי"ג מצוות התורה), ה"ה גם ענין כללי
 "ברית" בין ישראל והקב"ה, "זאת בריתי . . .
 ביני וביניכם", שנעשה בכלל ישראל, ובלשון
 הרמב"ם בסוף הלכות מילה: "בא וראה כמה
 חמורה מילה . . . כל מצוות התורה נכרתו
 עליהן שלש בריתות . . . ועל המילה נכרתו
 שלש עשרה בריתות עם אברהם אבינו".

בסגנון אחר: התוכן דמצות מילה היא -
 אחדותם של כל ישראל עם הקב"ה, הן
 האנשים, הן הנשים, שהרי "אשה כמאן
 דמהילא דמיא", הן הטף, והן הגרים, שכולם
 מתאחדים עם הקב"ה באופן של כריתת
 ברית, "בריתו של אברהם אבינו", "ברית
 עולם",

וזהו גם התוכן ד"הקהל" - "הקהל את העם
 האנשים והנשים והטף וגרך גוי' ליראה את ה'
 אלקיכם כל הימים", "להכין לבם ולהקשיב
 אזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה
 כיום שניתנה בו בסיני . . . כאילו עתה נצטווה
 בה ומפי הגבורה שומעה", ע"ד ובדוגמת

169 ספה"ש תשמ"ח ח"א ע' 27.

170 לקו"ש ח"ו ע' 383.

166 לקו"ש ח"ט ע' 380.

167 ספה"ש תשמ"ח ח"א ע' 49.

168 לקו"ש ח"ג ע' 583.

יב. ראש השנה

עניני¹⁷⁴ "הקהל" מתחילים כבר בראש השנה כפי שנאמר "מקץ שבע שנים" והרי מקץ שבע שנים מתחיל כבר מראש השנה.

יג. ראש חודש

הענין¹⁷⁵ דראש חודש קשור עם החידוש דישראל "שהם עתידים להתחדש כמותה" ומובן שבראש חודש נתחדש אצל כאו"א מישראל ענין "הראש" שבו, כלומר, היותו "ראש" ומשפיע (דוגמת "מלך") על אחרים, כאו"א לפי ענינו, שלכן, מוטל על כאו"א, מגדול ועד קטן, החיוב "הקהל", "להקהיל" את אלו שיש לו השפעה עליהם, לעוררם ולחזקם בעניני יהדות, תורה ומצוותי, ע"ד ודוגמת קריאת פרשיות התורה ב"הקהל" ע"י "המלך", ראש ומנהיג (כמדובר בארוכה בתקופה האחרונה).

יד. ראש חודש ניסן

לפי¹⁷⁶ המדרש הגדול¹⁷⁷ פרשת החודש נאמר בהקהל כל בני"ש שהרי נאמר "דבר אל כל עדת בני ישראל".

טו. שבת

דרשו¹⁷⁸ רז"ל¹⁷⁹ על הפסוק "ויקהל משה" "אמר הקב"ה עשה לך קהלות גדולות כו' להקהיל קהילות בכל שבת.

אחד" ולכן בכדי לבטל הגזירה אסתר אמרה "כנס את כל היהודים" לצום ולעשות תשובה.

י. צדקה

ענין הקהל הוא¹⁷¹, שמקבצים בנ"א חלוקים זה מזה ועד לתכלית שינוי, ובלשון הכתוב "אנשים נשים וטף וגרך אשר בשעריך", ובפרט ע"פ המבואר בכ"מ שמשותפים בהקהל מן הגדול שבגדולים ועד - תינוק בן יומו, הכל ביחד בזמן אחד וקריאה אחת לכולם ע"י אחד המיוחד בעם זה המלך.

והרי זהו גם מעניני צדקה וגמ"ח, לקרב העני והעשיר, ודוקא באופן דפיוס וסבר פנים יפות, שלא יורגש החילוק בין הנותן והמקבל, ובצירוף שניהם יחד דוקא - מתקיימת מצות המלך מלכו של עולם - מצות הצדקה, ובפרט בגמ"ח שגדולה מן הצדקה, שנתנית כסף הגמ"ח וקבלתו (שבזה החילוק דעני ועשיר) - הוא רק ענין זמני, שהרי מחזירו כשמגיע זמן הפרעון.

יא. קרבן פסח

כמו¹⁷² במצות הקהל המצוה הי' כולל כל אחד ואחד עד שנעשו לקהל אחת, עד"ז בקרבן פסח שהוא "קרבן יחיד (דוקא אבל) דומה לקרבן ציבור"¹⁷³

(175) ספה"ש תשמ"ח ע' 27.

(176) לקו"ש חכ"ב ע' 247.

(177) מדרש הגדול בא יג.

(178) ספה"ש תשמ"ח ע' 56.

(179) יל"ש ר"פ ויקהל.

(171) לקו"ש ח"ו ע' 342 וראה לקו"ש חי"א ע' 302.

(172) ספה"ש תשמ"ח ע' 695.

(173) פיה"מ להרמב"ם בהקדמתו לסדר קדשים, וראה בארוכה מכתב עש"ק שבת הגדול תשל"ט.

(174) לקו"ש חי"ט ע' 284.

לזכות

החתן הת' מנחם מענדל
והכלה מרת גאלדא ליבא

שיחיו

פוטאש

לרגל נישואיהם

בשעה טובה ומוצלחת

ביום ח"י סיון

ה'תשפ"ג – שנת הקהל

חן חן על השתתפותם בשמחתינו