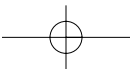
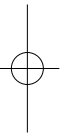
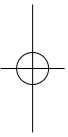


הלכות מלך המשיח ועולם הבא לרמב"ם במשנת הרבי

הוצאה מיוחדת עבור
תלמידי ישיבת תורת"ל
'חובבי תורה'



אלול ה'תשס"ה



פתח דבר

בהמשך לקובץ השיחות בהלכות תשובה פ"א, ב, ג, ז' שיצא לאור על ידנו לשנת הלימודים תשס"ה, הננו מוציאים לאור בזה לשנת הלימודים תשס"ו הבעל"ט, מקבץ שיחות של הרבי מה"מ בעניני משיח וגאולה ועולם הבא.

הקובץ כולל הלכות [מלכים ומלחמות ו]מלך המשיח ברמב"ם, פרקים י"א - י"ב שמדבר בעניני משיח וימות המשיח. הלכות תשובה פרק ח' - ט' שמדבר בעניני עולם הבא, ולשלימות הענין גם פרק י' מהלכות תשובה הנ"ל בענין עבודה לשמה ושלא לשמה. והשיחות שעל כהנ"ל.

כנספח לכל זה הדפסנו גם כמה מאגרות הרמב"ם בנידונים הללו כמו בשאלת שינוי מנהגו של עולם (הלכות מלכים פרק י"ב ה"ב ובאגרת תימן פרק ג' ואילך), תחיית המתים (פירוש המשניות ריש פרק חלק, אגרת תחיית המתים פרק ו' ואילך) וכיו"ב.

כן כללנו בזה כנספח - מספר אמונות ודעות להרס"ג בענין **הסדר** שלע"ל (ע"פ **הבנתו** בפסוקים) בענין משיח בן יוסף, משיח בן דוד, גוג ומגוג וכו' **בקשר** לעת"ל, בהלכות מלכים פרק י"ב הלכה ב'.

ולהלכות תשובה הוספנו ביאורו בענין עולם הבא בפירוש המשניות ריש פרק חלק. ובקשר להבקורת שיצא על הרמב"ם (בענין תחיית המתים) בזה - מה שכתב באגרת תחיית המתים שלו (פ"ד ואילך).

הכוונה בלימוד זה היא פשוטה ומפורסמת לקיים דברי הוראת הרבי מה"מ ללמוד עניני גאולה ומשיח **בעיון** (וברבים אי"ה) שהיא הדרך הישרה שיבור לו כל אדם להמשיך משיח למטה בפועל ממש. בלימוד זה יש גם התועלת דלימות הרמב"ם באופן שאפשר לראות את האור כי טוב הטמון בשיחות הקודש שמאירים, מבהירים ומגלים עומק כוונת דברי הרמב"ם ז"ל.

והתועלת כפולה ומכופלת שיורגש עכ"פ במקצת דרכו של הרבי ושיטתו בלימוד הרמב"ם בד"כ.

השיחות הן מסוגים שונים (כמובן): יש כאלו שתוכנם יותר "נגלה", ואחרות שמדייק הרבי מהרמב"ם ומגלה איך שעומק דבריו הם הם דברי אלוקים חיים של רבותינו נשיאינו.

בהמפתח שנעשה לליקוט נדפסו כותרות לכל השיחות. ויש חלק (חשוב) מהם שניתנו בחצאי עיגול, בהיות שייכות השיחה לדברי הרמב"ם בדרך עקיפין ולא בדרך

ישר כ"כ. ועל הלומד לבחור באם ללמוד כל השיחות או רק אלו ששייכותן ישר לדברי הרמב"ם.

גם השתדלנו **בדרך כלל** (אף שיש יוצאים מן הכלל בולטים) לא ללקט **קטעי** שיחות אלא אם כן הם עניינים **שלמים** שקשורים ישר לנידון. וכן אם הם עניינים עקריים ויסודיים שמופיעים במקום אחד בדרך אגב ("בעניות") ואין "עשירות" כנגדם במקום אחר, ובלית ברירה יש ללמוד נקודות קצרות אלו להגיע לעומק הבנת הרבי בדברי הרמב"ם למרות הקיצור.

בליקוט זה הושקעה יגיעה ומחשבה רבה ע"י הרה"ת והרה"ח ר' יוסף יצחק פלטיאל שיחי, משפיע בבית מדרשינו ואשר יזם את רעיון לימוד זה וכן טרח עבורו. יישר כח.

מובן וגם פשוט הוא שגיאאות מי יבין ובודאי ימצא המוצא טעויות בקובץ זה, אם שישנן שיחות שאכ"מ או (וגרוע מהנ"ל) שחסרות שיחות ששייכות לנידון, בודאי ובודאי ידוננו לכף זכות. וגם יהיה ממזכי הרבים להודיענו על טעותנו, שנוכל לתקן – ובפרט להוסיף עוד שיחות – בהוצאה הבאה בעז"ה.

בתקווה ובבטחון שלימוד זה יביא לגאולה בפועל תיכף ומיד ממש ממש!

בברכת יחי המלך!

הנהלת הישיבה

מפתח

חלק ראשון

- 11 רמב"ם הלכות מלכים פרק י"א - פרק י"ב
- עיון בחלק ב' בענין עולם הבא ונכלל עיקר הי"ב עם שאר י"ג העיקרים
בההקדמה לפרק חלק [להלן עמ' 274].
- 14 אגרת תימן פרק ג' ואילך
- 24 אגרת תחיית המתים פרק ו'

הלכות מלכים פרק י"א

הלכה א-ב

מחכה לביאתו

- 35 לקוטי שיחות חלק כ"ח עמוד 131 ואילך

משיח: הלכה ושלימות התורה

- 42 (ערי מקלט) לקוטי שיחות חלק י"ח עמוד 271 ואילך
- 56 לקוטי שיחות חלק ל"ד עמוד 114 ואילך
- 65 לקוטי שיחות חלק כ"ב עמוד 76-78 סעיף ט - י"א

בונה מקדש במקומו

- חידושים וביאורים בהלכות בית הבחירה ע' צז - צח, ה'. (מלקוטי שיחות חלק
ח"י ע' 418-420, חלק י"א ע' 98 הערה 61, חלק י"ג ע' 84 הערה 36) 68

דרך כוכב גו'

- לקוטי שיחות חלק י"ג עמוד 85 ואילך (חילוק פרש"י והרמב"ם בהמשך
הכתובים) 71

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

6

וקרקר כל בני שת

79 לקוטי שיחות חלק כ"ג עמוד 172 ואילך

ומשלו מים עד ים

89 (לקוטי שיחות חלק ל"ח עמוד 100 ואילך)

הלכה ב-ג

ערי מקלט לעתיד לבוא

92 לקוטי שיחות חכ"ד עמוד 107 ואילך

הלכה ד

כללות ההלכה

100 (לקוטי שיחות חלק ח' עמוד 358 (ההערות))

101 (לקוטי שיחות חלק ח' עמוד 1-362 (ההערות))

יעמוד מלך מבית דוד [מזרע שלמה]

103 הקדמה: מצוה לא-תעשה שס"ב מספר המצוות להרמב"ם

104 ספר השיחות תנש"א חלק ב' עמוד 527-529 (סעיף ו') וש"נ

הוגה בתורה

106 לקוטי שיחות חלק י"א עמוד 8 ואילך

ילחום מלחמות ה'

..... (לקוטי שיחות חלק כ"ד עמוד 19 והע' 58) (וראה לעיל בענין "בונה בית מקדש

112 במקומו" עמ' 68 ואילך)

ויתקן את העולם כולו

113 לקוטי שיחות חלק ל"ה עמוד 96-98

116 לקוטי שיחות חלק ל"ה עמוד 206-210

121 (וראה שיחת אחרון של פסח תשמ"ח, ספה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 384 ואילך)

הלכות מלכים פרק י"ב

הלכה א

אל יעלה על הלב . .

135 לקוטי שיחות חלק כ"ז עמוד עמוד 191 ואילך

הלכה ב' (ג')**סדר הדברים לעתיד לבוא**

- 151 ספר השיחות תשמ"ז חלק א' עמוד 302 ואילך
- 159 לקוטי שיחות חלק כ"ט עמוד 15-17 (סעיף ט')
- 162 (הוספה: לקוטי שיחות חלק ה' עמוד 419 הערה דיבור המתחיל: כי
- 163 לקוטי שיחות חלק כ"ג סוף עמוד 394-395)

הלכה ד

לא נתאוו . . . אלא כדי שיהיו פנויים בתורה וחכמתה . . .

- 165 ספר השיחות תנש"א חלק א' עמוד 98 ואילך
- 181 ספר השיחות תשנ"ב חלק א' סוף עמוד 34 (סעיף י') ואילך

הלכה ה**שלימות התורה לעתיד לבוא**

- הדרן הגדול (תשל"ה, יצא לאור בתשמ"ה) חלק ב' וחלק ג' (סעיף כ' ואילך)
- 184 עמוד 28-40)

שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר
(ראה הלכות תשובה פרק ט' להלן ע' 323 ואילך)

עסק כל העולם לדעת את ה' בלבד

- 197 לקוטי שיחות חלק כ"ז עמוד 237 ואילך (עקרו עד סעיף ח')
- 209 (לקוטי שיחות חלק ל"ח עמוד 109-110 [סעיף ו'])

ויודעים דברים הסתומין . . . כמים לים מכסים (ביחס להלכתו תשובה סוף פרק ט')

- 211 (לקוטי שיחות חלק כ"ז עמוד 119-121 סעיף ו' - סעיף ח')
- 214 ספר השיחות תשמ"ט חלק א' עמוד 146 ואילך
- 232 ספר השיחות תש"נ חלק א' עמוד 121 ואילך

נספח

- האמונות והדעות לרס"ג מאמר השמיני פרק ג' ואילך (הוצאת קאפח סוף עמוד רמא ואילך)
- 242

חלק שני

- רמב"ם הלכות תשובה פרק ח – פרק י 255
 פירוש המשניות לסנהדרין חלק י' **ההקדמה** לי"ג עקרים, כולל הי"ג עיקרים. [לנו
 נוגעים עיקרים: ג, י"א, י"ג ולהלכות משיח נוגע עיקר הי"ב] (ולפרק י' נוגע
 תחילת ההקדמה) 263
 אגרת תחיית המתים פרק ד' ואילך 276

הלכות תשובה פרק ח

הלכה א

הטובה הצפונה . . חיי העולם הבא

- לקוטי שיחות חלק י"ט עמוד 197 ואילך 279
 (לקוטי שיחות חלק ל' עמוד 125 ואילך) 290

הלכה ב

עולם הבא רוחני (ולא גשמי)

- דרך מצוותיך, מצות ציצית פרק א' (יד, ב – טו, ב) 299
 אגרות קודש חלק ב' עמוד סה – עז 302
אין בו אכילה ושתי'
 (לקוטי שיחות חלק ל"ו עמוד 172 ואילך (הערה 38)) 315

הלכות תשובה פרק ט

הלכה א

יעודים גשמיים המחזיקות את ידינו לעשות התורה

- לקוטי שיחות חלק כ"ט עמוד 138 ואילך 323
 ספר השיחות תשמ"ט חלק ב' עמוד 643 – 645 (סעיף ד') 330
 (לקוטי שיחות חלק ל"ד עמ 129 ואילך **במיוחד** סעיף ד (ע' 132) ואילך) . 333
 (לקוטי שיחות חלק ל"ז עמוד 79 ואילך) 342

מתן שכר לעולם הבא

ראה פרק ח הלכה א

348 (לקוטי שיחות חלק כ"ט עמוד 41 ואילך)

הלכה ב**נתאוו לימות המשיח**

356 (ספר השיחות תשמ"ח חלק א עמוד 80-81 (ס"ב) ואילך)

בעל חכמה יהי' יתר משלמה ונביא גדול...

357 (ענין תורה חדשה) ספר השיחות תנש"א חלק ב עמו 566 ואילך

374 (ספר השיחות תשנ"ב חלק א עמוד 7-108 (ס' יו"ד))

קרוב למדריגת משה רבינו בנבואה

376 לקוטי שיחות חלק ו עמוד 254

377 לקוטי שיחות חלק ט"ז תחלת עמוד 491

הלכות תשובה פרק י**הלכה א-ג****עובד מאהבה . . מפני שהוא אמת...**

378 לקוטי שיחות חלק ל"ג עמוד 85 ואילך

388 לקוטי שיחות חלק ל"ב עמוד 69 והערה 29

389 ספר השיחות תשמ"ט חלק א עמוד 192-194, סעיף ו

392 ספר השיחות תשמ"ט חלק א עמוד 197 הערה 70

393 ספר השיחות תשמ"ט חלק א עמוד 285-286, סעיף ה

עובד מאהבה . . מעלת אברהם אבינו

395 לקוטי שיחות חלק כ עמוד 45 ואילך

404 (ספר השיחות תשמ"ט חלק א עמוד 189 הערה 13)

הלכה ה**עוסק שלא לשמה . . שמתוך שלא לשמה בא לשמה**

405 לקוטי שיחות חלק י"ז עמוד 402, הערה 9

406 לקוטי שיחות חלק ו עמוד 276

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

10

- 407 לקוטי שיחות חלק ו עמוד 319-321
410 (לקוטי שיחות חלק ל"א עמוד 112 ואילך)

נספח:

חינוך

- 417 לקוטי שיחות חלק ט"ו עמוד 129 ואילך
425 לקוטי שיחות חלק ל"ה עמוד 15 ואילך

חשבו שהוא מעת שהיה הדבור הזה והוא מעמד בין הבתרים, וכאשר שלמו ארבע מאות שנה למעמד בין הבתרים יצאו ממצרים מקצת ישראל שלשים שנה לפני שעמד משה, וחשבו שכבר שלמה הגלות, ונשמדו והרגום המצרים, ונתחזק שעבודם. כך הודיעונו חכמים ז"ל היודעים את דברי ימי האומה⁴⁰, ועל אותם שדמו את הגאולה ונפלו אמר דוד ע"ה בני אפרים נושקי רומי קשת הפכו ביום קרב⁴¹. והקץ האמתי היה ארבע מאות שנה מעת שנולד יצחק שהוא זרע אברהם כאמרו יתעלה כי ביצחק יקרא לך זרע⁴², ואמר יתעלה כי יר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה⁴³, ובתוך הגרות ימשלו עליהם וישעבדום ויענום, כך הוא פירוש הפסוק. והנה הארבע מאות שנה לגרות לא לעבדות⁴⁴, ולא נתבאר זה עד אשר שלח את הנביא הגדול⁴⁵, ונמצא מיום שנולד יצחק עד אשר יצאו ישראל ממצרים ארבע מאות שנה בדיוק. ואם היה כך בקץ אשר נתבאר זמנו, כל שכן בקץ הזה הארוך אשר תחריד את הנביאים והפחידים ארכו והמשכו, עד שאמר הנביא על דרך השאלה⁴⁶ הלעולם תאנף בנו תמשך אפך לדר ודר⁴⁷ ואמר גם ישעיהו בתארו אורך הגלות הזה ואספו אספה אסיר על בור וסגרו על מסגר ומרב ימים יפקדו⁴⁸. וכבר באר לנו דניאל עוצם עומק הקץ הזה והעלמו⁴⁹. ולפיכך הזהירו חכמים ז"ל מלחשב את הקצים ומלקבוע את הקץ לביאת המשיח, מפני שהם מכשילים את ההמונים ומטעים אותם כאשר מגיע אותו הזמן ולא בא, והוא אמרם תפוח דעתן של מחשבי קצים⁴⁹, מפני שהם מכשול לבני אדם, ולפיכך קללום שיכזיב ה' את הברור⁵⁰ שלהם ויקלקל מועצותיהם.

ואנו נמצא התנצלות לרבנו סעדיה זצ"ל ונאמר, כי אשר הביאו לידי כך על אף ידיעתו

אבל מה שהזכרת מענין הקצין ודברי רבנו סעדיה זצ"ל בהם⁵¹. הרי ראשית מה שאתה צריך לדעת כי הקץ בדיוק לא יוכל שום אדם לדעת אותו לעולם, כמו שבאר דניאל ואמר כי סתמים וחתמים הדברים⁵². אבל רבוי התעסקות⁵³ מקצת החכמים בכך ומה שהם מדמים שהשיגוהו, כבר קדמה לנו ההערה על כך, והוא אמרו ישטטו רבים ותרבה הדעת⁵⁴, כלומר רבוי ההשקפות⁵⁵. וכבר באר ה' על ידי נביאיו כי אנשים רבים יחשבו קצין למשיח ויכזיבו ולא יתקיימו, והזהיר מלפקק על ידי כך ואמר, אל יטעכם כזוב חשבוכם, אלא כל מה שיוסיף להתמהמה הוסיפו בו תקוה, והוא אמרו ויפח לקץ ולא יכזב אם יתמהמה חכה לו כי בא יבא ולא יאחר⁵⁶.

ודע⁵⁷ כי אפילו הקץ אשר באר ה' זמנו כלומר גלות מצרים והוא אמרו ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה⁵⁸, לא נודעה אמתתו ואירע בו קושי⁵⁹, אנשים חשבו אז שהם ארבע מאות שנה מעת שירד יעקב למצרים, ואנשים חשבו שהם מתחלת השעבוד שהיא שנת שבעים אחר שירד יעקב למצרים, ואנשים

בא לה האושר ועמד בה מבחר המין האנושי⁶¹ וגאלה. ובעת אשר הסכימו החוזים בכוכבים שיהא אויר ארץ מצרים בריא באותו הזמן ותדנין ויהיו אנשיה מאושרים בתכלית האושר, חלו בהם המכות, אמר ישעיה בתארו מצבים אלו, אים אפוא חכמין ויגידו גא לך ודעו מה יעץ ה' צבאות על מצרים⁶². וכן מלכות נבוכדנצר הרשע, בעת אשר הסכימו חכמיו והחוזים בכוכבים וכל מי שטוען שיש לו מראש ידיעה בכך⁶³ שזו ראשית אשרם וששלטונם ימשך, אז נשמדה הממלכה ואבדה כמו שיעד לה ה', אמר עוד ישעיה לועג להם על כך ומהתל בהם במה שהם טוענים שהם יודעים מראש, ועל הממלכה עצמה שהיא מדמה שיש לה חכמים שיש להשתמש בחכמתם, אמר יעמדו גא ויושיעך הברי שמים החוזים בכוכבים וכו'⁶⁴. וכך יהיה הדבר לימות המשיח מהרה יגלה, שכאשר ידמו העמים כי האומה הזו לא יתא לה מלכות לעולם ולא שלטון ולא ירומן מן המצב שהם בו, ויסקימו על כך כל החוזים בכוכבים והקוסמים ובעלי הכחות הגלגליים, הרי באותו הזמן יכויב ה' את דמיונותיהם ודעותיהם הבלתי נכונות ויגלה את המשיח, אמר ישעיה בבארו ענין זה, מפר אתות בדים וקסמים יהולל משיב חכמים אחר ודעתם יסכל מקים דבר עבדו ועצת מלאכיו ישלים האמר לירושלם תושב ולערי יהודה תבנינה⁶⁵. זו היא הדעה הנכונה שראוי להיות בה הישראל, ואל תפנה לדברי האומר מחברת קטנה או מחברת גדולה⁶⁶.

וכן ראיתי שאתה אומר כי המדע בארצכם מועט ונכרתה מכם החכמה, ועשית הסבה לכך כי המחברת במשולש העפרי⁶⁷, תדע כי מקרה זה⁶⁸ אינו מיוחד לארצכם, אלא הוא היום בכל ישראל, כלומר העדר החכמים

שהתורה הוהירה על כך, מפני שאנשי דורו רבו בהם ההשקפות והקלקולים, ועלולה היתה לאבד דת ה', אלמלי הוא ז"ל, לפי שכבר גלה ממנה⁶⁹ מה שנעלם, וחזק בה מה שנחלש, והפיצו ופרסמו וערכו בלשונו ובעטו, וראה בכלל יזמותיו, ללכד המון העם בחשבון הקצים כדי לאמץ תקותם לאמת, והוא ז"ל כל מעשיו לשם שמים⁷⁰, ואין להקשות על הכובת הקצים שעשה, כי סוד הענין הוא מה שתיארתי לכם.

אבל מה שראיתי שאתה נוטה אליו מעניני הכוכבים⁷¹ והמחברות⁷² שהיו והעתידים להיות, כל הדבר הזה הסירהו ממחשבתך, ורחץ דמיונך ממנו כמו שרוחצים את הבגד המלוכלך מטנופו, לפי שהם דברים שאין להם אמתות אצל החכמים השלמים ואפילו שלא מאנשי התורה⁷³, כל שכן אנשי התורה, ואפסותם ברורה וגלויה בהוכחות מושכלות אמתיות שאין המקום להזכירן כאן⁷⁴, אבל שמע מקצת ממה שבתורה על כך.

דע כי משה רבנו ע"ה כאשר עמד כבר הסכימו החוזים בכוכבים כי לא תצליח האומה הזו ולא תהא לה תקומה ממצב שהיא בו לעולם, ובעת אשר דמו שהוא תכלית השפלתה

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

16

וצדק בדקה הראשונה של טלה עד אשר יתקבצו שנית. וכאשר תחזיר את החשבון אחורנית יתבאר לך כל מה שאמרת לך שאברהם יצחק ויעקב היו במשולש עפרי, וכן דוד ושלמה בנו. ולא בארתי לך את זה אלא כדי לסלק ממך השבוש, ולא תדמה שיש למשולש בזה גרם.

וכן אמרך כי אנשים חשבו את המחברת הבאה ומצאו שכל שבעת הכוכבים יתקבצו במזל אחד, הוא דבר בלתי נכון ממי שאמר לך זה, ואין במציאות מחברת שביעיית כלל, לא במחברת הבאה ולא בחמשים מחברות שיבואו אחריה, ודבר זה לא יתכן כלל ואפילו בעשרת אלפים שנה אצל מי שידוע תכונה⁷⁴ באמת, ואין הדברים הללו אלא דברי מי שאינו יודע חשבון, כפי שתיארת מסכלותו שאמר יהיה מבול של אויר ועפר. ואשר ראוי לך לדעת, שהדברים הללו וכיוצא בהן הם דברי שוא וכזב⁷⁵. ואל תהי אצלך ראיית אמתתן היותם נמצאים כתובים בספרים, כי המשקר כמו שמשקר בלשונו כך משקר בעטו, ואין זה נמנע ממנו. והסכלים הפתאים הם אשר נעשה אצלם ראיית אמתת הדברים היותם [כתובים], ולא בכך יתאמתו הדעות אלא באופן⁷⁶ אחר.

ודע כי כמו שמוסר הסומא הדרכתו לפקח להוליכו מחמת ידיעתו שאין לו עינים שיורוהו את הדרך הישר, וכמו שמוסר מי שאינו בקי ברפואה את הדרכתו לרופא להדריכו מפני שאינו יודע דברים המזיקים ודברים המועילים ומקבל ממנו כל מה שיאמר ברצון, כך ראוי להמוני החכמים⁷⁷ שימסרו הנהגתם לנביאים בעלי הראות⁷⁸ באמת, ויסתפקו במה שילמדום שהשקפה פלונית נכונה והשקפה פלונית בלתי נכונה. ואחרי הנביאים החכמים החוקרים לילם ויומם על ההשקפות והשטות

וחולשת המדעים⁷⁹, והסבה האמתית לכך הוא מה שאיים בו עלינו יתעלה על ידי ישעיה, והוא אמרו לכן הגני יוסף להפליא את העם הוה הפלא ופלא ואבדה חכמת חכמיו ובינת נבונים תסתתר⁸⁰, ואין סבתו לא משולש עפרי ולא משולש אשי, וההוכחה לכך, כי שלמה מלך ישראל אשר העיד הכתוב עליו ויחכם מכל האדם*, לא היה אלא באמצע המשולש העפרי, וכן אברהם אבינו ע"ה שהוא עמודו של עולם⁸¹, והוא אשר גלה את הסבה הראשונה בכל העולמים, וקבע יסוד היחוד לכל בני אדם⁸², וכן יצחק ויעקב אשר שלשתם הם נושאי כסא הכבוד בלבותם אשר השיגוהו באמת, כמו שאמרו אבות הן הן המרכבה⁸³ שני' ויעל מעליו אלהים⁸⁴, אלו האבות שלשתם גם הם היו באמצע משולש עפרי, ויתברר כל זה במה שכבר ידוע כי המחברת הקטנה והיא מחברת שבתאי וצדק, משיתקבצו באיזה מקום שיתקבצו עד אשר יתקבצו פעם שניה יהיו עשרים שנות חמה בקירוב, ולא יחדלו מלהתחבר באותו המשולש עצמו שתיים עשרה מחברות, ותהיה משך שהות המחברות במשולש אחד בעצמו מאתים וארבעים שנה, ואחר כך תעבור מחברתם למשולש אחר, וזה הוא הנקרא המחברת התיכונה⁸⁵. והיא מחברת העבירה⁸⁶ ההוה בכל מאתים וארבעים שנות חמה, ונמצא לפי סדר זה, משיתקבצו שני כוכבים אלו במעלה מסויימת, איוו מעלה שתהיה, עד אשר יתקבצו באותה המעלה עצמה תשע מאות וששים שנה, וזו היא המחברת העצומה⁸⁷ ההוה בכל אלף שנה פחות ארבעים שנה, והוא משיתקבץ שבתאי

שיבת תות"ל - חובבי תורה

17

הפקחים שבנו בספרד וקבע קץ בדרך משפטי הכוכבים, וקבע שהמשיח יתגלה בשנה פלונית, ולא היה אף אחד מחכמינו וחסידינו שלא זלזל בהשקפתו, והקשה עליו במה שעשה, וגערו בו גערה חמורה. והמציאות עשתה בו יותר קשה וחמור ממה שעשינו אנחנו, כי בזמן אשר אמר שיתגלה המשיח יצא המורד בנפת המערב וגזר שמד אשר הגיע אליכם, וזהו שיא בושט אנשי הדרך הו' ⁸⁷, ולא הביא אותנו לכל זה ⁸⁸ כי אם תוקף הגלות עלינו, והטובע נתלה בכל חבל ⁸⁹.

אבל אתם אחינו התחזקו, חזקו ויאמץ לבבכם כל המיחלים לה' ⁹⁰, וכן אמצו זה את זה, והשרישו בלבכם דעה זו ⁹¹ על המשיח מהרה יגלה, חזקו ידים רפות וברכים כושלות אמצו ⁹². ודעו כי ה' כבר הודיענו על ידי מבשר ⁹³ האומה ישעיה, כי ממה שתארך הגלות עלינו ותחזק ידמו רבים ממנו שה' עזב אותנו ומנע גבורותיו ממנו, חלילה לו מכך, לפיכך העיד על עצמו שלא יעזבנו ולא יטשנו, אמר ותאמר ציון עזבני ה' וה' שכחני ⁹⁴, והשיב ואמר התשכח אשה עולה מרחם בן בטנה וכו' ⁹⁵. ועל ידי השליח הראשון הודיענו ה' את זה ואמר, כי אל רחום ה' אלהיך לא ירפך ולא ישחיתך ⁹⁶, ואמר ושב ה' אלהיך את שבותך ⁹⁷.

וזה אחינו יסוד גדול מיסודות הדעה ⁹⁸ הישראלית ⁹⁹, שבהכרח יעמוד אדם מזרע שלמה בן דוד דוקא ¹⁰⁰, ילכד דברתינו ¹ ויאסוף חרפתינו וגלותינו, ויגלה דת האמת ויאבד כל החולק עליו, כמו שהבטיחנו ה' בתורה באמרו אראנו ולא עתה אשורנו ולא

והדעות כדי שידעו הנכון שבהם מן הבלתי נכון.

ואחר הקדמה זו שמע ממני, שכל מה ששמעת או מצאת אותו כתוב מן הדברים הללו ודומיהן, הם כולם דברים שאין בהם אמת, אלא אומרן או סכל, או בדאי ⁷⁹, או מי שזומם לסתור את התורה ולהרוס חומותיה. הנך רואה העזתם באמרם מבול אויר ומבול עפר, וכך יאמרו מבול אש, כל זה הויה ומרמה כדי להראות כאלו המבול לא היה אלא שטפון מימי ⁸⁰ ושלא היה מאת ה' על דרך העונש ליושבי תבל על שחיתותם כמו שבאר בספרו [המדריכנו מלאתות] ⁸¹. ולפי דרך זו לא נהפכה סדום ונהרותיה בגלל כפירתם ורשעם כמו שבאר ואמר הכצעקתה הבאה אלי וכו' ⁸², וכך כל פעולה ופעולה הגעשת מאת ה' בעולם תהיה דבר הכרחי מן המחברות.

זו היא ההקדמה שרצו להקדימה כדי להרוס יסודות התורה, כדי שיתפקרו ללכת בשאיפותיהם ומאויי נפשם הבהמית כבהמות וכבנות יענה ⁸³. ועל ההשקפות הללו הוהיר יתעלה בספרו והודיענו ואמר, שאם אתם מריתם והבאתי עליכם מכות עונש על מעשיכם, אם תהיו בדעה כי חלותם בכם דבר שאירע במקרה ואין סבתו מפני שמריתם, הריני מוסיף לכם מאותו המקרה ואכפילהו, והוא אמרו בתוכחה אם תלכו עמי בקרי והלכתי אף אני וכו' ⁸⁴. וקרי הוא המקרה והאירוע, אמר, אם עשיתם ענשי אירוע שאירע במקרה הריני מוסיף עליכם מחומר אותו המקרה שבע על חטאתיכם ⁸⁵.

והנה מכל מה שהקדמתי לך יתבאר לך, שאין ענין המשיח תלוי במשפטי הכוכבים בשום פנים ואופן ⁸⁶. וכבר עמד אחד מן

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

18

וכיוצא בזה רבים. ועל דרך הערה זו קבלנו, כי אמרו כלומר בלעם כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל¹⁵ יש בו סוד, שמאותו הזמן יש למנות כמו מששת ימי בראשית עד אותו הזמן, ותחזור הנבואה לישראל ויאמרו להם הנביאים מה פעל אל. ודבור זה היה בשנת שלשים ושמונה לצאתם ממצרים, נמצא מתחלת התאריך עד אותו היום אלפים וארבע מאות ושמונים וחמש שנים, כי הסימן ב'ת'מ'ח' גאולים, ולפי סברא זו ובאור זה תחזור הנבואה לישראל בשנת ארבעת אלפים ותשע מאות ושבעים שנה ליצירה¹⁶, ואין ספק כי חזרת הנבואה ממה שיקדם למשיח, כאמרו והיה אחרי כן אשפוך וכו' ונבאו בניכם ובנותיכם¹⁷. וזה הקץ היותר נכון שנאמר לנו¹⁸. ואמרנו שהוא נכון אחר שהזמרנו ממנו ואמרנו שתשמרו בו מלפרסמו כדי שלא ייראה מאוחר בעיני בני אדם. והנה הודענוכם אותו וה' יודע את האמת.

אבל אמרך כי הזמן הזה הוא אשר אמר עליו ירמיה ועת צרה היא ליעקב וממנה יושע¹⁹, אין הדבר כך, אלא הוא רומז בזה למלחמת גוג ומגוג בהחלט²⁰, והיא תהיה זמן מה אחרי התגלות המשיח.

אבל אות שער גירון²¹ ווולתו מכל הדומה לכך²², הם דברים חלושים מאד, מהם מיוחסים

קרוב וכו' והיה אדום ירשה², ושעת התגלותו עת גדולה, קשה מאד לאומה, כאמרו ואפס עצור ועזוב³, ואז יגלהו ה' ויעשה מה שהבטיח בו, אמר הנביא בחזונו קושי עת התגלותו, ומי מכלל את יום בואו⁴. זו היא הדעה הנכונה שצריך להיות בה.

אבל זמנו, כבר נתבאר בכל דברי דניאל וישעיה ומכל מה שהזכירו חכמים, שהוא יעמוד רק כאשר תתפשט מלכות אדום וערב בעולם כפי שהדבר היום, וזה מה שאין בו ספק ולא פקפוק. ודניאל אחרון מי שתאר מלכות ישמעאל ועמידת פלוני והסמיך לו ביאת המשיח⁵. וכן ישעיה באר כי הראיה על ביאת המשיח היא עמידת משוגע⁶, והוא אמרו רכב חמור רכב גמל צמד פרשים⁷, אמר כי רכב חמור שהוא המשיח כאמרו עני ורכב על חמור⁸ לא יבוא כי אם בעקבות עמידת רכב גמל והיא מלכות הערבים. ואמרו צמד פרשים צמידות שתי האומות והם אדום וישמעאל. וכך מתבאר באור שאין בו ספק מתזון הצלם ומתזון החיות האמורים בדניאל⁹, ודברים הללו נראין מפשט המקרא.

אבל דיוק הזמן כפי אמתתו לא יודע. אלא שיש בידינו מסורת מופלאה קבלתיה מאבי מסבי מאביו מסבו זצ"ל, וכך מראשית גלותינו מירושלם כמו שהעיד הנביא ואמר וגלות ירושלם אשר בספרד¹⁰, והיא שיש בפסוקי נבואת בלעם פסוק שבו הרמז לחזרת הנבואה לישראל אחרי הפסקה, לפי שכבר נאמרו בתורה פסוקים ואף על פי שהכוונה בהם ענין מסויים יש בהם רמז לענין אחר, כעין דבר יעקב לבניו רדו שמה¹¹, לפי שאנו יושבנו במצרים מנין רדו מאתים ועשר שנים¹². וכך דבר משה רבנו כי תוליד בנים ובני בנים ונושנתם בארץ¹³, נשארנו בארץ ישראל מיום שנכנסנו אליה עד גלות המלך יהויכין מנין שננתם, והם שמונה מאות וארבעים שנה¹⁴

שיבת תות"ל - חובבי תורה

19

ולענין מעלתו הרי היא הרמה בדרגות הנביאים והנכבדת אחרי משה רבנו²⁶, וייחד אותו ה' בדברים שלא יחד בהם משה רבנו²⁸, אמר בתארו אותו והריחו ביראת ה' וכו', ואמר ונחה עליו רוח ה', ואמר והיה צדק אזור מתניו וכו'²⁹, וקראו יתעלה בששה שמות והוא אמרו כי ילד ילד לנו³⁰, ולא מש מלהפליג בתארו עד שאמר לו יתעלה בני אתה אני היום ילדתיך³¹, להודיענו את מעלתו שהיא למעלה מכל בני אנוש. ואנו מתנים בכל נביא שהיא בתכלית החכמה ואז ינבאהו ה'³², כי הכלל אצלינו אין הנבואה שורה אלא על חכם גבור ועשיר³³, ובארו כי ענין גבור כובש יצרו³⁴, ועשיר עשיר בדעתו³⁵. וכל זמן שטען אדם שאינו מופלא בחכמה שהוא נביא לא נאמין לו, כל שכן אם טען אחד מעמי הארץ שהוא משיח, כי הראיה שהוא עם הארץ מה שתיארת אותו שהוא צוה לבני אדם שיתנו לצדקה כל רכושם, ולא שמעו לו, והרי הם צודקים והוא טועה מפני שהוא חלק על הדין, שאין ראוי בתורתנו שיתן אדם את כל ממונו לצדקה אלא מקצתו, אמר יתעלה ואם תחרם יחרים איש מכל אשר לו³⁶, ואמרו מקבלי מסורת הפירוש מכל אשר לו ולא כל אשר לו³⁷, ואמרו כי הגבול הרצוי לזה החומש, אמרו המזבז אל יבזבז יותר מחומש³⁸, ואין ספק כי שכלו אשר הביאו לטעון שהוא משיח הוא שהורהו לצוות לבני אדם להתרוקן מכל רכושם וליתנו לענים, ויחזרו הם ענים והענים עשירים, ויתחייבו כפי שקבע להחזיר להם את רכושם, וכך יהיה הרכוש בין הענים והעשירים חוזר חלילה, וזו תכלית הסכלות.

לחכמים ואינם להם, ומהם שהם משל וחידה, ולכן אל תפנה למאומה מהן בענין זה²⁸.

[ד]

אבל מה שאמרת מענין האיש הוה שטען בערי תימן שהוא משיח, באמת לא תמהתי עליו ולא על הנוהגים אחריו, עליו מפני שהוא שוטה בלי ספק, ואין על החולה אשמה ולא תרעומת על חליו אם הוא לא גרם אותו. אבל הנוהגים אחריו הרי מקושי המצב עליהם וסכלותם בנושא המשיח ומעלתו הרמה דמו כך, ודמו שהוא יעמוד כמו שעמד אבן מהדי²⁴ כפי שראו. אבל תמהתי על דבריך אתה — שאתה מבני תורה, וכבר למדת מאמרי חכמים — שמא זה אמת²⁵. האם לא ידעת אחי שהמשיח נביא גדול מאד, גדול מכל הנביאים אחרי משה רבנו²⁶, והאם לא ידעת כי טוען הנבואה אם שקר בטענתו חייב מיתה מפני שהעז להרוס אל המעלה הגדולה הוה, כמו שנהרג מתנבא בשם עבודה זרה, והוא אמרו יתעלה אך הנביא אשר יויד לדבר ד' בשרי את אשר לא צויתיו לדבר וכו'²⁷. וכי איוו ראה הביא על שקריו פרט לעצם טענתו שהוא המשיח, וכמה תמוהים דבריך עליו שהוא ידוע בפרישות ויש בו מעט ידיעות, האם בכגון זה יהיה משיח? הביאך לכל זה מפני שלא שמת לב למעלת המשיח מה היא, והיאך תהיה עמידתו, והיכן יהיה, ומה המיוחד שבסימניו.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

20

מערבה, לא יהיה זה בראשית התגלותו, כי אם לאחר מלחמת גוג כמו שבאר יחזקאל⁴⁹. ואיני רואה שיש בזה שנתגלה אצלכם מאומה מאלה. אתם יודעים כי ישוע הנצרי שחיק עצמות⁵⁰ עם כל רבוי מה שיחסו לו הנצרים שעשה שהחיה מתים כפי שדמו, ומאותם הפלאות שהם בודים אותם, עד שאם אפילו נודה להם על דרך הנחת טענה⁵¹, לא יצליחו בהתוכחם עמנו בטענתם שישוע הוא המשיח, לפי שאנו נמציא להם במקראות אלף סימנים או קרוב לכך שלא היו בישוע ואפילו לפי טענתם, ולא יתרברב למעלה זו כי אם מי שעושה מעצמו לעג.

כללו של דבר שהאיש הזה, אלו היה אומר את זאת בודון ובולול⁵² היה חייב לדעתי מיתה, אלא שהמתקבל יותר בדעתי ויתכן שהוא הנכון, שהוא כבר גתשה⁵³ ונתבלבל דמיונו. ואני מיעץ לכם בו עצה שהיא טובה לכם ולו, והיא שיכבל כמה ימים עד שיתפרסם אצל כל הגוים שנשתבשה דעתו, ותפיצו את הדבר ותפרסמוהו בין בני אדם, ואחר כך תשחררוהו, ובכך תצילו את נפשו תחלה, כי כאשר ישמעו הגוים ממנו לאחר מצב זה טענה זו ילעגו לו ויתיחסו אליו כאל שוטה כפי שהוא⁵⁴. ותצילו את עצמכם מרעת הגוים. ואם תניחו את הדבר עד שיתפרסם אצל הגוים תאבדוהו, ואפשר שיביא עליכם יסורין⁵⁵.

ואתם אחינו דעו כי ה' השליכנו⁵⁶ ברוב עונינו באומה הזו, כלומר האומה הישמעאלית רבת המשטמה לנו. והמתחכמים להרע לנו ולשנא אותנו, כמו שיעד לנו יתעלה ואויבינו פלילים⁵⁷, ולא עמדה על ישראל כלל אומה צוררת יותר ממנה, ולא היה מי שהפליג בהכנעתינו והשפלתינו וחזוק שנאתינו כמותם,

ולענין היאך יעמוד המשיח והיכן יעמוד. הרי הוא יעמוד בארץ ישראל דוקא ובה תחיל התגלותו, כאמרו יתעלה ופתאם יבוא אל היכלו⁵⁸. ולענין היאך יעמוד, הוא לא יודע כלל לפני עמדו והוא אינו משיח עד שייאמר עליו הוא פלוני בן פלוני מבית אב פלוני⁵⁹, אלא יעמוד אדם שאינו ידוע לפני התגלותו, והאותות והמופתים שיעשו על ידו הם יהיו הראיה על אמתת טענתו ואמתת יחוסו⁶¹, אמר ה' יתעלה בתארו את המצב וזוה הנח איש צמח שמו ומתחתיו יצמח⁶², וגם ישעיה אמר בתארו התגלותו בלי שידוע לו לא אב ולא אם ולא בית אב ולא משפחה ולא קרובים, אמר ויעל כיונג לפניו וכשרש מארץ ציה⁶³. ואחר התגלותו בארץ ישראל וקבוץ נדחי ישראל לירושלם ושאר ערי הארץ יתפשט הדבר⁶⁴ מזרחה ומערבה עד שיגיע אליכם תמינן ולאשר אחריכם בהודו, כאמרו יתעלה על ידי ישעיה השלח בים צירים וכי⁶⁵, ולא שיהפך הדבר ויתחיל בקצוות ויתפשט הדבר לארץ ישראל.

אבל כללות מעלותיו אשר תארוהו בהם כל הנביאים ממש בתחלה עד מלאכי, הרי יכול אתה ללקוט אותם מכל הארבעה ועשרים⁶⁶ אלא שהמיוחדות שבהם בו שכאשר יתגלה יחריד ה' ממלכות הארץ משמועתו, ויתרופפו ממשלותיהם, ויחדלו מלהתקומם נגדו לא במלחמה ולא במרי, כלומר שהם לא יפקפקו בו ולא יכחישוהו, אלא יחרדו מן הפלאות שיתגלו וישתקו לחלוטין, אמר ישעיה בתארו השמעות כל המלכים לו, עליו יקפצו מלכים פיהם⁶⁷. ושהוא יכלה כל מי שרוצה ללכותו בפקודה ובדבור ולא ימלט ולא ינצל ממנו, והוא אמרו והכה ארץ בשבט פיו⁶⁸. אבל סלוק הסכוכים והמלחמות ממורח הארץ ועד

שיבת תות"ל - חובבי תורה

21

וגשאר ישראל אחר כך בארץ אספהאן⁶⁰ בגלות חמורה, ועברו עליהם בגללו צרות גדולות.

וכן עמד אחד במערב בפאס לפני כארבעים וחמש שנים⁶¹, וטען שהוא מבשר, ושהמשיח יתגלה באותה השנה, ולא נתקיימו דבריו, ועברו על ישראל בגללו צרות גדולות, ספר לי עליהן מי שראה את כולן.

ולפני כן בכמו עשר שנים עמד אחר בארץ ספרד בעיר קרטבה וטען שהוא המשיח, וכמעט שהיתה כליה על שונאי ישראל בגללו.

ולפניו עמד אחר בארץ צרפת⁶² וטען שהוא המשיח, ועשה אותות לפי דבריו, והרגוהו הצרפתים והרגו עמו קהל מישראל.

ואלה הם הדברים אשר כבר קדם יעוד הנביאים בהם ומודיעונו במה שספרתי לכם, שכאשר יקרבו ימות המשיח האמתי ירבו הטוענים והמדמים, ולא יתקיימו דבריהם, ויאבדו הם ויאבדו עמהם רבים. ולפי שידע שלמה ע"ה ברוח הקדש שהאומה הונו כאשר תלכד בגלות תיוסם להתצורר שלא בזמן הראוי, ויאבדו בכך וישיגום הצרות, הוהיר מכך והשביע עליו על דרך המשל ואמר השבעתי אתכם בנות ירושלים וכו'⁶³. ואתם אחינו יקירינו קבלו עליכם שבועתו ולא תעירו את האהבה עד שתחפץ⁶⁴.

ובורא עולם במדת רחמים⁶⁵ יזכור אותנו ואתכם לקבץ גליות נחלתו וחבלו⁶⁶, לחוות בנעם ה' ולבקר בהיכלו⁶⁷, ויוציאנו מגיא הצלמות אשר הושיבנו בו, ויסר מחשך עינינו ומאפל לבנו, ויקיים בימינו ובימיכם העם

עד שדוד מלך ישראל כאשר צפה ברוח הקדש כל הרעות שיעברו על ישראל, לא צוח ולא היליל ולא שוע בלשון כל האומה אלא ממלכות ישמעאל, אמר אויה לי גרתי משך שכנתי עם אהלי קדר⁶⁸. והתכווננו יחודו את קדר מיתר בני ישמעאל, כי משוגע לדבריהם אינו אלא מבני קדר כפי שמפורסם ביחוסו⁶⁹. וגם דניאל לא תיאר כניעתו והשפלתו עד שנעשינו כעפר לדוש אלא במלכות ישמעאל מהרה יכנע, והוא אמרו ויפל מן הצבא ומן הכוכבים ארצה וירמסם וכו'⁷⁰. ואנחנו על אף היותנו סובלים את הכנעתם ושקריותם וכוביהם מה שאין ביכולת האדם לשאת, ונעשינו כמו שאמר הנביא ואהי כחרש אשר לא שומע וכאלם לא יפתח פיו⁷¹, וכמו שהדריכנו החכמים ז"ל שגישא שקרי ישמעאל וכזויו בשמיעה ושתיקה, ותלו את ההערה על כך משמות בניו ומשמע ודומה ומשא⁷², שמע דום ושא⁷³, וכבר תרגלנו את עצמינו גדולים וקטנים לסבול הכנעתם, כמו שצוה ישעיה ואמר גוי נתתי למכים ולחיי למרטים⁷⁴, ועם כל זה אין אנו בצולים מתוקף צרותיהם והתנפלויותיהם בכל זמן, אלא כל מה שסבלנו והעדפנו להיות בשלום אתם מעוררים עלינו סכסוכים ומלחמות, כמו שתיאר לנו דוד אני שלום וכי אדבר המה למלחמה⁷⁵. וכל שכך אם נעורר שוקט ונטען לפניהם את המלכות בהיות והבלים, שבכך נמסור את עצמינו להשמדה.

וממה⁷⁶ שאתה צריך לדעת כי בראשית ימי האסלאם עמד אחד בעבר הנהר וטען שהוא משיח⁷⁷, ויצא בראש עשרת אלפים מישראל, והיה האות שלו שהוא לן מצורע והשכים בריא⁷⁸, ולא הצליח הדבר בידו,

נספח

והנני ⁸⁴ מתאר לכם בקצור ספורים שאירעו אחרי שעמדה מלכות ישמעאל כדי שתקחו בהם מוסר ⁸⁵. מהן, שיצא מן המורח מעבר לאספהאן מספר רב מן היהודים מאות אלפים ⁸⁶, ועמהם אדם שטען שהוא המשיח, והם חגורו נשק שלופי חרבות, והרגו כל מי שפגע בהם ⁸⁷, וכפי הספור שנודע לנו הגיעו עד קרבת בגדאד, היה זה בראשית שלטון בני אמיה. אמר המלך לכל היהודים שתחת ממשלתו, הוציאו חכמיהם אל האנשים הללו, אם היתה טענתם אמת והוא אשר אתם מיחלים ⁸⁸ בבירור אנו נכרות שלום עמכם כרצונכם, ואם טענתם בטלה אני אלחם בהם, ויצאו אליהם כמה חכמים ואמרו להם, אנו מבני עבר הנהר, ואמרו להם מה הניעכם לצאת, אמרו להם האיש הזה אנו מכירים אותו שהוא חסיד בעל מדות נעלות, והוא מבני דוד, ולן כשהוא מצורע ואנחנו יודעים זאת והשכים בריא ושלם, וזה מסימני המשיח. דמו או בארו ⁸⁹ אמרו במשיח נגוע מכה אלהים ומענה ⁹⁰ שהוא מצורע ⁹¹. אז בארו להם כי זה בלתי נכון, ואין בזה אפילו מקצת סימני המשיח וכל שכן כולם. ואמרו להם, אחינו, אתם עד כה קרובים לארצכם ואפשר לכם לחזור, ואם תלכדו בארץ תאבדו ותכריתו דברי משה ⁹², כי יחשבו בני אדם שהמשיח כבר הופיע וניגף ⁹³, ואתם אין עמכם נביא ואין אות בידכם. ושמעו לדבריהם. ואז הוציא להם המלך כך וכך אלפי דינרין על דרך האירות כדי שילכו מן הארץ. וכאשר רחקו מעליו וחזרו למקומם, התאנה ליהודים ⁹⁴ וגבה מהם כל מה שנתן, והטיל עליהם שוני ⁹⁵ שיכתוב כל אחד על בגדו, „ארור” ויתלה טלאי ⁹⁶ מלפניו וטלאי מאחוריו. ונשאר בגלות הקשה עד היום כל קהלות כראסאן ואספהאן ⁹⁷. זהו מה שנודע לנו מן הספור.

אבל מה שידוע לנו בברור ואנו יודעים אמתתו בגלל קרבת זמנו שהוא קרוב לחמשים שנה או פחות, בא אדם חסיד, בעל מדות נעלות, חכם מחכמי ישראל, ידוע בשם מר משה דרעי, בא מעיר דרעה ⁹⁸ אל ארץ ספרד

ההלכים בחשך ימי אור גדול ⁹⁹. ויחשיך באפו ובעברתו על כל הקמים עלינו, ויאיר מחשכינו כאשר הבטיחנו, כי הגה החשך יכסה ארץ וערפל לאמים ועליך יורח ה' ¹⁰⁰.

ושלום עליך ידידנו ויקירנו ¹⁰¹ בעל החכמות, אוסף התבונות, ועל כל התלמידים אחינו, ועל כל עם הארץ שלום שלום כאור זורת, ורב שלום עד בלי ירח ¹⁰², אמן סלה.

ואשר אני רוצה ממך, שתשלח העתק ספר זה לכל קהל וקהל בערים ובכפרים, כדי לחזק את אמונתם וליצב צעדיהם, ותקראו לפני הצבור והחיידים כדי שתהיה מן מצדיקי הרבים ¹⁰³, אחרי שתזהר בו תכלית הוהירות מרשע שיפרסמהו באומות העולם ואז יארע מה שיצילינו ה' ממנו. וכתבתיו ואני ירא מזה מאד, אלא שראיתי שהצדקת הרבים ראוי לסבול עליה את הסכנה. ועוד שאני שלחתי לאדם כמוך וסוד ה' ליריאו ¹⁰⁴. וכבר הבטיחנו ממלאי מקום הנביאים ואמרו שלוחי מצוה אין גיוקין ¹⁰⁵, ואין מצוה גדולה מזו. ושלום על כל ישראל.

ישיבת תות"ל - חובבי תורה

23

סבלו מאד בני אדם, כי רובם בזבזו נכסיהם בדבר מועט, והחובות רובצים על בני אדם, וגם נתפרסם הדבר אצל הגוים על ידי שכניהם ועבדיהם, ואלו נמצא היה נהרג, ולא היה לו מקום בארצות האסלאם מאחרי כן, ויצא לארץ ישראל ומת שם ז"ל. והוא חי ה' כבר הבטיח עם יציאתו כפי שספרו לי כל אותם שראוהו בכל מה שאירע בארץ המערב מקטן ועד גדול.⁶

וספר לי אבי זצ"ל⁷ כי לפני מאורע זה כחמש עשרה או עשרים שנה בקירוב, עמדו אנשים חכמים חשובים במדינת קרטבה, והיא היתה בירת ארץ ספרד, והיתה להם ידיעה גדולה במשפטי המזלות⁸, והסכימו כי המשיח יבוא באותה השנה, ואחר כך עשו שאלת חלום לילה אחרי לילה⁹, ונתאמת להם כי המשיח איש מאנשי הארץ, ושמו עיניהם על אדם חסיד וחשוב נקרא בן אריה, והיה מלמד לבני אדם, ונתנו סימנים וספרו ספורים כמו שעשה הדרעי, עד שהטו לבות כל בני אדם. וכאשר שמעו ראשי קהלתינו ונבוניהם את הדבר, נתקבצו בבית הכנסת והביאו את זה הנקרא [בן] אריה והלקוהו ברבים וחייבוהו קנס וגדוהו על ששתק לכך והניח לטועני דבר זה לטעון אותו, ולא הזוהרים ולמדם כפי שמחייב הדין בעברה זו, וכך עשו בכל האנשים אשר נצטרפו אליו, ולא נצולו מן הגוים כי אם בקושי רב.

ולפני מאורע זה של בן אריה בספרד בערך כארבעים שנה, עמד אחד בארץ צרפת בבירה גדולה ושמה לינון¹⁰ ויש בה למעלה מעשרות אלפים משפחות יהודים, וטען שהוא המשיח, והיה המופת שלו אצלם שהיה יוצא בלילה בלילות הירח ועולה לראשי האילנות הגבוהים ביער ומרחף באויר ויורד מאילן לאילן כאלו הוא מעופף, ואמר כי זהו מה שנאמר במשיח ועם ענני שמיא כבר אינש אתי¹¹, והעידו לו בכך רבים ונהו אחריו, והרגישו בהם הצרפתים והרגו מהם רבים ושדדום, ונהרג גם הוא בכלל, ומהם המדמים עד היום שהוא נעלם.

ללמד לפני רבנו יוסף הלוי ז"ל בן מגש¹² אשר שמעו הגיע אליכם. ובא אחר כך אל בירת ארץ המערב כלומר פאס, ונתקבצו בני אדם אליו בגלל חסידותו ומדותיו וחכמתו, ואמר להם כי זמן המשיח קרוב וכבר הודיעני ה' בכך בחלום, ולא טען חי ה' כמו שטען השוטה הזה¹⁰⁰ שהוא משיח, אלא אמר שהודיעו לו שהופיע המשיח. ונהו אחריו בני אדם והאמינו לדברו, והיה אבא מארי זצ"ל מחזיר בני אדם מאחריו ומוהירים מלגהות אחריו, אלא שהמקצת שמעו לאבי, והרוב וכמעט הכל נהו אחרי ר' משה נ"ע. ובסופו של דבר היה מבטיח בדברים העתידים ומתאמת הכל¹, ואומר נודע לי אמש שיהיה כך וכך ויהיה כמו שאמר בדיוק. עד שאמר להם כי בשבוע זה ירד גשם גדול מאד ויהיה הדבר היורד דם וזה הוא הסימן אשר אמר ונתתי מופתים בשמים ובארץ דם ואש וכו'² והיה אותו הזמן חדש מרחשון וירד מטר עצום ורב באותו השבוע, והיו המים היורדים מים אדומים עכורים כאלו מעורבים בטיט, וזה היה המופת שלו אשר האמינו בו כל בני אדם שהוא נביא בלי ספק. ואין זה נמנע בתורה כפי שהודעתכם על הנבואה שהיא תחזור לפני בוא המשיח³, וכאשר נתאמתו דבריו אצל רוב בני אדם אמר להם כי המשיח יבוא בשנה זו בליל הפסח, וצוה לבני אדם למכור נכסיהם, ושיקחו בחוב מן הגוים כל השוה דינר בעשרה, ושיקיימו מצות התורה בחג הפסח⁴, כי הם לא יראו אותם עוד, ועשו כך, וכאשר הגיע הפסח ולא אירע מאומה⁵

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

[1]

כבר קדם בענין זה בעלי הידיעה⁸⁰ מן המפרשים, כגון משה בן ג'קטלה⁸¹ ואבן בלעם⁸² וזולתם מן המפרשים, וסוף הדבור מורה על כך⁸³, והוא אמרו לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את ה' וכו'⁸⁴, הנה נתן הטעם שהם או לא ירעו ולא ישחיתו לפי שהם ידעו את ה', הביטו נא מקהלות בני אדם, היש לו שכל שבו יהיה האריה מצווה ובזמננו זה ממרה ולפיכך הוא טורף⁸⁵, ואו ישוב וידע את בוראו כפי שראוי ושאסור לו לעבור ואו יחזור לאכל תבן? הנה נתקיים מה שנאמר ותהי לכם חזות הכל כדברי הספר החתום⁸⁶. אבל אנתנו כבר בארנו ענין זה באחד מפרקי המורה ובחבור⁷⁹, ובארנו ראיתנו הברורה ממה שאמרו כי ימות המשיח אין בהם מאומה משנוי סדר בראשית⁸⁷.

ודע כי ההבטחות הללו ודומיהן שאנו אומרים שהן משל, אין דברנו זה החלטי לפי שלא בא לנו חזון מאת ה' להודיענו שהם משל, ולא מצאנו מסורת לחכמים מפי הנביאים בפירוש בפרטי ענינים אלה שהם משל, אבל הביא אותנו לידי כך ענין שאברהם לך. והוא, ששאיתנו ושאית כל אנשי החכמה מיחידי סגולה הפך שאיפת ההמון, כי המוני בעלי התורות⁸⁸ יותר חביב עליהם וערב לסכלותם

וכבר טעו עוד אנשים אחרים בדברינו בסוף החבור⁷¹ כשאמרנו דבר שזה לשונו. אל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחיה מתים וכיוצא בדברים אלו. והבאנו ראיה לכך במה שבארנו⁷². ודמה אחד חלושי בעלי העיון שזה הכחשה לתחית המתים, ושהוא סותר את מה שבארנו בפירוש המשנה⁷³ שתחית המתים יסוד מיסודות התורה, וכל זה פשוט אין בו ספק ולא סתירה. והוא, שאנו אמרנו⁷⁴ שהמשיח אין לדרוש ממנו שיעשה מופת כגון שיקרע את הים או יחיה מתים על דרך המופת⁷⁶, לפי שאינו צריך לעשות מופת כיון שכבר הבטיחו בו הנביאים הראשונים אשר נתאמתה נבואתם. ואין במשמע לשון זה⁷⁸ שה' לא יחיה את המתים, אלא יחיה את המתים בחפצו ורצונו כאשר ירצה ולמי שירצה⁷⁷, או בימות המשיח או לפניו או אחרי מותו. כללו של דבר אין בדברינו בכל חבורינו מה שיסתפק בו אף אחד מבעלי העיון, פרט לתלמידים המתחילים.

וכן הוקשה להם מה שאמרנו כי דבר ישעיה וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ⁷⁸ שהוא משל⁷⁹. וזה לא אנתנו בלבד אמרנוהו, אלא

שיבת תות"ל - חובבי תורה

25

שקדם או יהיה בעתיד מפני שאינם מבדילים בין הדברים שהם על דרך הנס ואינם נשארים כלל ולא מתקיימים אלא יהיו בגלל צורך או לאמת נבואה, ובין הדברים הטבעיים התמידיים שהם מנהגו של עולם אשר בפירוש אומרים ז"ל תמיד עולם כמנהגו הולך⁸⁸ ואמרו אין מביאין ראיה על מעשה נסים⁸⁹ ואמר שלמה כי כל אשר יעשה האלהים הוא יהיה לעולם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע⁹⁰. הנה נתבאר כי הדברים הטבעיים תמידיים לעולם כמנהגם, וכבר בארנו גם את זה בספר המורה¹ כאשר דברנו על חודש העולם.

[2]

ויראה לי כי אשר גרם לאנשים הללו לטעות² בדברנו בתחית המתים, מפני שאנו מאריכים ומרחיבים³ בתאור העולם הבא, ומבארים אמתתו⁴, ומוזכרים כל דברי הנביאים והחכמים המורים עליו, וכאשר הזכרנו תחית המתים הזכרנו בכמה מלים ואמרנו כי תחית המתים יסוד אמתת⁵. וגרמו לכך⁶ שני דברים, האחד שכל תבורינו⁷ אינם אלא קב ונקי⁸ שאין מטרתינו להגדיל כמות הספרים, ולא לאבד הזמן במה שאינו מביא לידי תועלת⁹. ולפיכך אם פירשנו אין אנו מפרשים אלא מה שעון פירוש ובכדי שיובן בלבד, ואם חברנו אין אנו מחברים כי אם מסקנות הענייני¹⁰. והדבר השני כי האריכות אינה אלא בהבנת¹¹ ענין עמוק כדי שתהא הבנתו¹¹ שלמה, או בהבאת ראיות על אמתתו, והרי דבר זה יש צורך בו בשלשת סוגי המדעים,

לעשות את התורה והשכל שני קצוות הסותרים זה את זה, ומבארים כל דבר נגד המושכל וטוענים בו שהוא נס, ומתרחקים מכך שיהא דבר על דרך הטבע, בין במה שסופר ממה שכבר עבר, ובין במה שרואים במצב הנוכחי, ובין במה שנאמר שהוא יארע בעתיד⁸⁸. ואנתנו שואפים לאחד בין התורה והמושכל ונתאר כל הדברים כפי סדר טבעי אפשרי בכל אלה⁹⁰, זולתי מה שנאמר בו בפירוש שהוא נס ואין שום אפשרות לבארו כלל, רק אז ניאלץ לומר שזה נס.

וכבר בארנו במורה⁹¹ לשונות המקרא הברורים וגם לשונות חכמים ז"ל שדברי הנביאים נאמרו בהם משלים רבים, והרבינו לבאר את הדבר באור שאי אפשר לאף אחד מן הסכלים הוכחניים להכחישו. ומשום כך אנו אומרים וגם מי שקדמנו מגדולי⁹² המפרשים שאלה משלים כמו שבארנו. ואפשר עוד לומר, כי כאשר ירבה הישוב ותדשן הארץ תמעט רעת בעלי החיים ויצטותו⁹³ זה בזה, וכבר הזכיר את זה ארסטו במאמר בעלי החיים⁹⁴, בהטעימו מיעוט נזקי בעלי החיים זה לזה בארץ מצרים. ויתכן עוד כי זה גוזמא כמו שאמרו דברה תורה לשון הבאי⁹⁵. ואם הוא כפשוטו הרי יהיה נס שייראה בהר הבית דוקא כאמרו בכל הר קדשי⁹⁶, ויהיה כעין אמרם לא הזיק נחש ועקרב בירושלם⁹⁶. כללו של דבר שכל הדברים הללו אינם יסודות תורה, ואין להקפיד בהם איך שיסברו אותם, וצריך לקוות ולהאמין באופן כללי בדברים האלה עד אשר יתגלו במהרה, ואז יתברר אם הם משל או נס⁹⁷. וכבר ידוע שאנו מתרחקים תכלית הריחוק משנוי סדרי בראשית, אבל טועה כל מי שטועה ממי

[ח]

וכיון שהגענו במאמר זה עד כאן וזה היה כל המטרה בו, וראינו שהוא נעדר כל תועלת לגמרי, מפני שאינו כולל כי אם חזרות על מה שכבר נזכר בפירוש המשנה ובחבור, ותוספת באור לכל מעט הבנה או מגיס דעתו,²¹ ראינו שלא להניחו ללא חדוש המועיל, ונדבר על שתי שאלות המתאימות לענין זה.

האחת באור עניני הפיסוקים הללו המרובים מאד הנמצאים במקרא המורים הוראה ברורה שאינה סובלת באור²² את שלילת תחית המתים, כגון אמרו אם ימות גבר היחיה²³ וכאמרו כלה ענן וילך כן יורד שאול לא יעלה²⁴, בטרם אלך ולא אשוב²⁵, וזה באיוב רב מלספור. ואמר חזקיה ולא ישברו יורדי בור אל אמתך חי חי הוא יודך כמוני היום²⁶ ומזה משמע כי יורדי בור הם המתים. ונאמר עוד כי מות נמות וכמים הנגרים ארצה אשר לא יאספו²⁷. ונאמר הלמתים תעשה פלא אם רפאים יקומו יודוך סלה²⁸. ונאמר רוח הולך ולא ישוב²⁹. וכאשר תעקוב אחרי כל לשונות המקרא תמצאם בדרך כלל שוללים תחית המתים, פרט לכמה פשטים בישיעה³⁰, ועם העיון יתברר שהם בלתי ברורים אם הם משל או כפשוטם³¹, ולא נאמר פסוק מפורש כי אם בדניאל באמרו ורבים מישיני אדמת עפר יקיצו³², ואמרו ותנוח ותעמוד לגורלך לקץ הימין³³. והנה גם זה³⁴ ממה שהביא את בני אדם במבוכה גדולה, חלק מהם פקפק ביסוד הזה כלומר תחית המתים פקפוק גדול, ומהם המאמתים את היסוד הזה נזקקו לבאר כל

כלומר ההכשרתי³² והטבעי³³ והאלהי³⁴, כי פעמים רבות יש בהן ענין נעלם וקשה להבנה עד שיבוארו הגדרותיו באור מספיק, ופעמים רבות זקוק הענין שרוצים להבינו³¹ לראיות רבות מאד עד שיתברר³⁶ מה שרוצים לבררו. אבל ענין הנסים אין הבנת מה שנוכר מהם עמוק ולא קשה, ואי אפשר להביא ראיות על אמתת מה שאירע או מה שהובטח בו מהן³⁶ אלא רואים אותם בחושים או מקבלים אותם ממי שראה אותם. ולפיכך אנו מפרשים את העולם הבא ומבארים אותו מחמת עמקותו, ומפני שהוא הדבר אשר בטבע מנהגו של עולם כלומר השארות הנפשות³⁷. אבל תחית המתים הוא ענין נסי, ופשוט מאד שענינו מובן, ואין שם כי אם להאמין בו בלבד כפי שבאה לנו ההודעה האמתית, והוא ענין מחוץ לטבע המציאות, ואין עליו ראיה מדרך העיון, והרי הוא נוהג מנהג כל הנסים ולכן מקבלים אותו לא יותר. וכי מה יכולים אנו לומר בזה או להאריך? היעלה על לב שאנו מתבקשים להביא ראיות עיוניות לחייב בהם תחית המתים?, ואין ספק כי המבוקש ממנו לדעת אלה שנדרוש בחבורינו את הדרשות שנאמרו בענין זה ואותן ההגדות, וזה מתאים לזולתינו כפי מטרת מה שמחברים בו³⁸. אתם מקהלות מי שעיין בחבורינו כבר ידעתם כי דרכינו תמיד להשמיט את המחלוקת והויכוחים העיוניים³⁹, ואלו יכולנו לרכז משפטי כל התורה בפרק אחד לא היינו עושים אותן בשני פרקים, והיאך ידרשו ממנו להזכיר את הדרשות וההגדות והרי הם מצוים במקומם, ואין תועלת לחזור עליהם ולומר שאנו חבנו²⁰.

שיבת תות"ל - חובבי תורה

27

החיים⁴⁵, ומורים על כך גם הראיות העיוניות אצל כל מי שנחלץ⁴⁶ לחקור בעניינים הללו העמוקים, כלומר השארות הדבר הנשאר ממה שהושג לאדם⁴⁷, וזה הוא הדבר אשר בטבע, כלומר השארות הדבר הנשאר ממה שהושג לאדם מחמת היותו אדם⁴⁸, והוא שקוראין אותו ספרי הנבואה נפש ורוח⁴⁹ בשתוף⁵⁰. וכליון הגוף ותורתו למה שהורכב ממנו אותו מין של חזרה⁵¹ כמו שאמר הכתוב וישוב העפר אל הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה⁵², זה הוא אשר בטבע. ועל פי זה נאמרו כל אותן המקראות⁵³, ואין הבדל בין אמרו אם ימות גבר היחיה⁵⁴ או אמרו המן הסלע הזה נוציא לכם מים⁵⁵ כלומר שאין זה בטבע אלא נמנע בו, ועם כל זה כבר יצאו המים מאותו הסלע על ידי הגס, כך תחית המתים אינה אלא מן הנסים. ואין הבדל בין אמרו היהפך כושי עורו⁵⁶ ובין אמרו הלמתים תעשה פלא⁵⁷, והנה כבר נהפך מראה היד הנכבדת לבן⁵⁸. ואלו יאמר האדם לא יתכן שינועו הדוממיה יהיו דבריו אמתיים כפי הטבע, ואין דבור זה מכחיש הפיכת המטה לתנין⁵⁹ לפי שזה נס. כך כל מה שתמצא משלילת חזרת המתים הוא כפי מה שבטבע, ואין זה סותר חזרת מתים שירצה ה' יתעלה חזרתם⁶⁰. הנה נתבארו עניני כל אותם הפיסקים באופן היותר נכון, ואל תודקק לבאור פיסק מאותן הפיסקים באותם הבאורים

פיסק מאותם הפיסקים הברורים באורים רחוקים מאד מלהתקבל⁶¹.

והשאלה השניה, מה שלא הזכירה התורה יסוד זה כלל אף ברמו וכל שכן בפירושו, ואם לא יהיה מנוס מלומר שהתורה רמזה על היסוד הזה, ויאמרו אותם הדברים אשר הזכירו באמרם מנין לתחית המתים מן התורה⁶², הרי כל מה שיכול האומר לומר שהם רמזים וסימנים גסתרים, ובפרט שהחכמים חלוקים בהם⁶³, ותהיה אם כן שאלה זו השניה מדוע לא נזכר זה⁶⁴ בכל פשטותו בביור שאינו סובל הסבר, אלא נזכר לפי מחשבת החושב⁶⁵ כמי שמסתתר באמירת דבר ורוצה שלא יתגלה.

ונאמר בתשובת השאלה הראשונה שדברי הנביאים ולשונות הכתובים לא באו אלא לתאר טבע המציאות הרגיל⁶⁶, וידוע כי טבע המציאות הוזה היא התחברות נקבות החי הזה וזכריו ומולידים הדומה להם⁶⁷, ומתפתח הנולד לאט לאט עד אשר ימות אותו הפרט⁶⁸ ואין בטבע שיחזור אותו הפרט ויתהווה שנית אחרי מותו, אלא מה שבטבע הוא אם מתו אישי בעלי החיים לא יחזרו לעולם אותם האישים, אלא נפסדים ומתפרדים לאט לאט עד שיחזרו אל היסודות ואל החומר הראשון בסוג מסויים של חזרה⁶⁹, ולא ישאר ממנו חלק מוגדר שאפשר לרמוז עליו ולומר בו זה היה כך וכך, ושהאדם דוקא נתחבר בו השפע האלהי⁷⁰ וחייב שיהא בו דבר קיים לא יכלה ולא יפסד, אבל גוף האדם הרי הוא כולה כדרך שכלים כל שאר גופות בעלי

השכל לא מצד הטבע, כך מתחייב⁷¹ בשאר הנסים בהחלט, וכל זה לא יהא נמנע בהחלט אלא לפי הדעה בקדמות העולם, ואשר הם בדעת קדמות העולם אינם מאומת משה ואברהם כלל כמו שבארנו במורה⁷². ולפי הכללים הללו אנו בדעה שתחית המתים כפשוטה וקבעונה מיסודות התורה, ואמרנו שאין ראוי לבאר את המקראות הפשוטים המורים עליה הוראה ברורה שאינה סובלת באור.

[ט]

אבל תשובת השאלה השניה והיא האומרת מדוע לא נזכרה תחית המתים בתורה, הרי התשובה על כך כפי שאבאר לך, דע, כי כבר ידוע כי התורה הזו בכללותה אין אנו בדעה שהיא יאמר משה רבנו, אלא היא כולה מפי הגבורה⁷³, ונמצאת אם כן השאלה שחקירתנו אינה אלא על אופן החכמה במה שהעירנו יתעלה על חיי העולם הבא ולא באר⁷⁴ לנו תחית המתים כלל. והטעם לכך, שזו תחית המתים אינה אלא על דרך הנס כמו שבארנו, והאמונה במה שזו דרכו לא תהיה אלא בהודעת הנביא, והיו כל בני אדם באותו הזמן „צאבה“⁷⁵ סוברים קדמות העולם, לפי שהיו בדעה כי ה' רוח הגלגל כמו שבארנו במורה⁷⁶, ומכחישים שיש חזון המגיע מאת ה' לבני אדם⁷⁷. וכן חייבים הם לפי דעתם⁷⁸ להכחיש את הנסים וליחס אותם לכשוף ותחבולה, הנך רואה יומתם לצאת נגד מופתי משה רבנו בכשפיהם וישליכו איש מטהו⁷⁹ והנך רואה אותם היאך אמרו מתפלאים היום הוה ראינו כי ידבר אלהים את האדם וחי⁸⁰

המוזרים הרחוקים מלהתקבל על הדעת⁸¹, אשר אינם מבארים טענה אלא מתוקים טענת מכחיש תחית המתים ומיציבים דבריו⁸².

ודע כי הכחשת חזרת הנפש לגוף לא יבצר זה מאחת משתי סבות, או שיכחיש את זה מפני שהוא דבר בלתי טבעי, וסבה זו מחייבת להכחיש את כל הנסים מפני שהם בלתי טבעיים. או שיכחיש את זה מפני שלא נזכר בכתוב ולא נאמרה בו הודעה אמתית⁸³ כמו שנאמרה בנסים, והנה כבר בארנו שכן נאמרו כתובים ואף על פי שהם מעטים המורים על חזרת המתים⁸⁴. ואם יאמר אדם אנו נבאר אותם המקראות⁸⁵ כמו שבארנו וזולתם, נאמר לו מה מביא אותך לבאורם, אם יאמר מפני שאין אותם המקראות תואמים את הדברים הטבעיים, נאמר לו כך צריך אתה לבאר הפיכת המטה תנין, וירידת המן, ומעמד הר סיני⁸⁶, ועמוד אש וענן, כל אלה חייב אתה לבארם כדי שתתאים בכך את הדברים הטבעיים. וכבר בארנו במורה⁸⁷ כאשר דברנו על חדוש העולם, כי עם הדעה בחדוש העולם מתחייב בהחלט שיהו כל הנסים אפשריים, ולפיכך תהיה גם תחית המתים אפשרית, וכל אפשרי אם באה עליו הודעת נביא נאמינהו, ולא נודקק בו לבאורים ולא נוציאהו מפשוטו, אבל נזקקים אנו לבאור הדברים אשר פשוטם נמנע כגון גשמות⁸⁸ האלוה, אבל האפשרי ישאר כמות שהוא⁸⁹. ומי שמדמה לעצמו ולאחרים⁹⁰ שהוא מבאר תחית המתים עד שלא תהא שם חזרה, אינו עושה זאת אלא מפני שהוא בדעה שזו נמנע מצד

את הדעה הזו כלומר החזרה ותבטל בכך התכלית המכוונת בהם ומהם⁸¹. והיאך לא יודרגו גם בדעות, והמנהיג והמדרג אותם אחד⁸².

וידוע כי אותם האנשים אשר רצה ה' לגלות את התורה⁸³ בימיהם, כבר נשחרשו בהם השקפות נפסדות, אמר עליהם בסוף הארבעים אחר כל מה שראו ממעשה ה' הגדול, ולא נתן ה' לכם לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמוע עד היום הזה⁸⁴. וידוע לפני ה' יתעלה שאלו נאמר ענין חזרת המתים היה אצלם נמנע והיו גרתיים ממנו מאד, ואף יולולו בעברות כיון שהעונש עליהם לזמן רחוק⁸⁵ לפיכך הפחידים ואיים עליהם בדברים שנתקבלו על דעתם ושהם לאלתר, אם תשמעו ואם לא תשמעו⁸⁶, כי קבולם את זה יותר קל ומועיל, וגם זה תועלת גדולה כלומר שהמשמעת מתקינה את מצבם בעניני העולם והמרי מפסידו. וכבר הוכיח בתורה שזה מופת תמידי לדורות כלומר תקינות המצבים עם המשמעת והפסד עם המרי, אמר והיו בכך לאות ולמופת ובורעך עד עולם⁸⁷, ולפיכך אמרו אין מזל לישראל⁸⁸, כלומר שאשרם ורעתם אינם בסבה טבעית ולא כפי נוהג המציאות, אלא תלוי במשמעת ובמרי, וזה אות גדול מכל אות. וכבר בארו⁸⁹ כי זה ביחס לכלל וביחס לכל פרט ופרט כפי שנראה לי מאותו המעשה⁹⁰, והוא מתאים לאמרו ובורעך עד עולם⁹¹, ומן המאמר המפורסם באומה ראה אדם יסורין באין עליו יפשפש במעשיו¹, וענין זה עצמו הוא המכוון באמרו בבחירת האומה אשר

משמע כי הנבואה לדעתם היתה מסוג הנמנע. ואם כן היאך להודיע למי שלא נתאמתה אצלו הנבואה ידיעה שאין עליה ראייה כי אם האמנת הנביא, ולא עוד אלא שהוא אצלם נמנע בהחלט לפי סברתם בקדמות העולם. כי אלמלי הנסים לא היתה אצלינו תחית המתים מסוג האפשרי⁸¹. וכאשר רצה ה' ליתן תורה לישראל ולפרסם בהם מצותיו ואזהרותיו על ידי רבן של כל הנביאים בכל הארץ כאמרו ולמען ספר שמי בכל הארץ⁸², עשה את הנסים המפורשים בתורה כדי לאמת בהם את הנבואה לנביאים וחדוש העולם, כי המופת האמתי הוכחה החלטית על חדוש העולם כמו שבארנו במורה⁸³, וטרם הוציא אותם מעניני העולם בשכר ובעונש⁸⁴, ומן הדבר אשר בטבע שהוא השארות הנפש או כריתתה כמו שבארנו, כלומר העולם הבא או הכרת, ולא נגע במה שזולת זה מחדוש החזרה⁸⁵. ונמשך הדבר כך עד שגשגתו היסודות הללו ונתאמתו⁸⁶ במשך הדורות, ולא נשאר ספק בנבואת הנביאים ולא בתודש המופתים, אחר כך הודיעו הנביאים⁸⁷ במה שהודע להם מתחית המתים, והיה קל להם לקבל את הדבר. אתה מוצא שכיוצא בניהול זה עצמו עשה ה' בישראל, שהרי אמר ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא כי אמר אלהים פן ינחם העם בראותם מלחמה ושבו מצרימה⁸⁸, ואם הודרגו⁸⁹ בעניני העולם וחשש להם שיחזרו למצרים ותבטל המטרה מהם ובהם⁹⁰, כך גם חשש להם שלא יקבלו

והתנאי השני פלאיות אותו האפשרי ונדירותו על כל אפשרי ממינו, כמו שנאמר בארבה לפניו לא היה כן ארבה כמוהו⁹ ובכרד נאמר אשר לא היה כמוהו בכל ארץ מצרים מאז היתה לגוי¹⁰, ובדבר נאמר וממקנה בני ישראל לא מת אחד¹¹, כי יהוד אותו האפשרי בעם שנרמו עליו¹² או במקום מיוחד¹³ או במין שהמחשבה מצביעה עליו¹⁴ הוא מפלאיות אותו האפשרי ונדירותו.

והתנאי השלישי המשכיות אותו האפשרי ההוה ותמידיותו כגון הברכות והקללות¹⁵ כי אלו היו פעם אחת או שתי פעמים לא היו מופת, והיה אפשר לומר שזה מקרה. וכבר באר בתורה ואמר ואם תלכו עמי קרי ולא תאבו לשמוע לי¹⁶, כלומר אם אתם תעשו מה שיחול בכם מן הרעות הללו מקרה לא שהן עונש, אמר שהוא יתעלה יתמיד בתוקף אותו הדבר אשר חשבתם אותו מקרה, ואמר והלכתם עמי קרי והלכתי עמכם בחמת קרי¹⁷. וכיון שכבר נתבאר זה, תדע כי המופת בדברים הנמנעים בטבע אינו משתהה כלל ולא יאריך ולא ישאר במצבו, כי אלו התמיד הדבר היה אפשר לחשוד¹⁸ במופת, כי אלו נשאר המטה תנין היו חושדים שהוא היה תנין מעיקרו, ולפיכך היתה שלמות המופת חזרתו מטה ויהי למטה בכפו¹⁹. וכך אלו נבקעה האדמה בעדת קרח ונשארה בקועה לעולם היתה מגרעת במופת, ושלמותו היתה בחזרת האדמה למצבה ותכס עליהם הארץ ויאבדו²⁰. וכך וישב הים לפנות בקר לאיתנו²¹, ומחמת הכלל ה:ה אשר העירותיך עליו אנו מתרחקים מלהיות בדעה שיתמיד דבר מחוץ לטבע כמו שבארנו במאמר זה. אבל המופת בדברים

חלק ה' אלהיך אותם וכו' ואתכם לקח ה'² כלומר מצביהם אינם נוהגים כמצבי שאר העמים, אלא נתיחדו במופת הגדול הזה שיהו מעשיהם לעולם קשורים בתקינות מצביהם או בהפסדם.

[י]

וממה שראוי שנבארהו כאן ואף על פי שהוא עיקר יותר חשוב ממטרת מאמר זה⁸ הוא שהמופתים יש שהם בדברים הנמנעים בטבע, כהפיכת המטה תנין, ושקיעת האדמה בעדת קרח, וקריעת הים. ויש שהם בדברים האפשריים בטבע, כגון בוא הארבה והכרד והדבר במצרים, כי דרך מיני דברים הללו שיארעו במקצת הזמנים ובמקצת המקומות, וכגון בקיעת מזבח ירבעם כאשר אמר איש האלהים זה המופת אשר דבר ה' הנה המזבח נקרע ונשפך הדשן⁴, כי דרך הבנינים להתבקע ובפרט אשר נבנו מחדש⁵, וכגון ירידת הגשם השוטף בזמן הקיץ על ידי שמואל⁶, וכגון הברכות והקללות האמורות בתורה, שכל אחת מהן אירועה אפשרי בכל מקום ובכל זמן, והם כולם מסוג האפשרי כאשר תבוננו בהן. אבל יהיו הדברים הללו האפשריים מופתים באחד משלשה תנאים או בכלן.

האחד שיהא אותו האפשרי בעת האמירה, כלומר אמירת הנביאים בדיוק, כמו שנאמר בשמואל אקרא אל ה' ויתן קולות ומטר וכו' ויקרא שמואל אל ה' ויתן קולות ומטר ביום ההוא⁷, וכמו שנאמר באיש האלהים הבא מיהודה והמזבח נקרע וישפך הדשן מן המזבח מופת אשר נתן איש האלהים⁸.

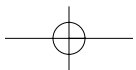
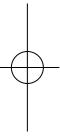
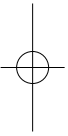
דבר זה מעט הוא שיבינו מעט הוא שישכילו זעיר שם זעיר שם, אלא שראוי לדבר עם כל קבוצה כפי רמתה⁸¹.

והאל יתעלה ינחנו⁸² בדבור ובמעשה, ויצילנו מן השגיאה והטעות בטובו וחסדו ורחמיו ב"ה.

האפשריים הרי כל מה שהתמיד ונמשך²² מתחזק שהוא מופת. ולפיכך אנו בדעה על תמידות הברכות עם המשמעת, והקללות עם המרי, לדורות עולם באומה הזו, ובכך נעשו אות ומופת כמו שבארנו.

ודברי האומר מדוע נעשה להם מופת זה ולא נעשה להם המופת התכליתי למופת, כלומר תחית המתים והעונש והגמול לאחר המות לגוף ולנפש, הם כדברי האומר מדוע נעשה ממופתי השליח הפיכת המטה תנין ולא היה הפיכת האבן אריה, שכל זה תלוי בחיוב חכמה שאין אנו יודעים בה מאומה, ולא עוד אלא שאנו כבר הזכרנו אופן החכמה בכך²³. ויתכן כי יש שם עוד אופן או כמה אופנים אחרים חייבה אותם חכמתו יתעלה ואין אנו יודעים אותן.

ואין ראוי לאף אחד מבעלי החכמה להקפיד עלינו במה שיש במאמר זה מן הכפילות המיותרת לענין אחד, ולא על האריכות בבאור מה שלא תוסיף בו האריכות באור²⁴, כי מאמר זה לא חברנוהו כי אם להמון אשר נסתפק להם בדברינו דבר שהוא ברור, ומפני שבאה הקפידה על מיעוט האריכות בהזכרת תחית המתים²⁵. אבל השלמים בחכמה הרי הרמז מטפיק להם, ואינם זקוקים לא לכפילות ולא לאריכות בפירוש, אלא לראשי הפרקים, כמו שעשינו בכל הענינים העמוקים הללו במורה ובכל חבורינו, בהתאם²⁶ למה שאמרו ז"ל אמר לו פרשהו, אמר לו אין מפרשין לחכם, אמר לו שנהו, אמר לו אין שונין לחכם²⁷. הנה נתבאר לך כי השיחה²⁸ עם השלמים אינה זקוקה לכפילות ולא לפירוש תן לחכם ויחכם עוד²⁹. אבל ההמון הרי הם זקוקים לשני הדברים גם יחד, צו לצו צו לצו קו לקו זעיר שם זעיר שם³⁰, וענין



שיחות הרבי על הלכות משיח

לקוטי

שיחות

131

חוקת

מספר הפרות וואס זיינען געמאכט גע-
ווארן במשך הדורות? ובפרט (בלשון
הש"ס) „מאי דהוה הוה“.

נאך מער איז די תמי' בנוגע דעם
סיום דברי הרמב"ם „והעשירית יעשה
המלך המשיח מהרה יגלה אכ"ר" —
וואס דאָס ווערט ניט דערמאָנט אפילו
במדרז"ל שי"ל שהם המקור דהרמב"ם!

בנוגע דער עצם ההוספה „והעשירית
יעשה המלך המשיח“ קען מען מסביר
זיין (עכ"פ בדוחק), וויבאלד אַז דער
רמב"ם ברענגט בספרו אויך הלכתא
למשיחא, זאָגט ער אַז מלך המשיח וועט
אויך מאַכן אַ פרה אדומה: אָבער עס
בלייבט תמוה וואָס דער רמב"ם איז
דערנאָך מוסיף „מהרה יגלה אכ"ר" —
אַריינשטעלן בספר הלכה⁶ אַ בקשה
ותפלה אויף ביאת המשיח?

א. אין הלכות פרה אדומה: זאָגט
דער רמב"ם: ותשע פרות אדומות נעשו
משנצטו במצוה זו עד שחרב הבית
בשניי ראשונה עשה משה רבינו שניי
עשה עזרא ושבע מעזרא עד חורבן
הבית והעשירית יעשה המלך המשיח?
מהרה יגלה אכ"ר.

דער מקור פון רמב"ם איז אין משנה:¹
וואו עס ווערט געבראַכט אַ פלוגתא
וויפל פרות אדומות עס זיינען געמאכט
געוואָרן ביז חורבן בית שני — צי שבע
אָדער תשע (און די משנה רעכנט אויס
„מי עשאם“), און דער רמב"ם פסק'נט
(כדעת חכמים) אַז עס זיינען געווען
תשע און איז דערנאָך מוסיף „והי'
עשירית יעשה המלך המשיח כו“.

מען דאַרף אָבער פאַרשטיין: דער
ספר היד איז ניט אַ ספר פון דברי ימי
ישראל, נאָר אַ ספר פון הלכה (ווי דער
רמב"ם זאָגט בהקדמת הספר) — איז
למאי נפק"מ אין אַ ספר של הלכה? דער

(5) יומא ה. ב. ועוד.

(6) וצ"ע וחיפוש מקורו דהרמב"ם. ולהעיר
מאוה"ת שה"ש בתחלתו: וראיתי בספר א'
שהעשירית תהי' לימות המשיח (ראה הערה 2).
ולהעיר מכריח ענינים שהעשירי בימיה"מ (או ע"י
משיח) — שירה העשירית, מנין העשירי דבני' וכו',
כיבוש ארץ עשר אומות, עשר נימין דכינור
דביהמ"ק וכו', וראה מדרש מעשה תורה אות י"ד.
— ובקריית ספר (להמב"ט) על הרמב"ם כאן,
מוסיף (על ל' הרמב"ם — „והעשירית . . מהרה
יגלה“): כנגד עשרה פסוקים שיש מתחלת פרשת
פרה עד לחוקת עולם שהם בעניין עשירת הפרה.
(7) אבל לכאורה דוחק, כי מאי קמ"ל שמלך
המשיח יצווה שיקום ציווי התורה לעשות פרה
אדומה?

(8) משא"כ כשמוסיף הרמב"ם בפיה"מ (סנהדרין
פ' חלק ד"ה וכת שני'), וכן באגרת חינוך (וכ"ה גם
במקור הערבי שם — ראה הוצאת קאפח) תפלה זו

(1) ספ"ג.

(2) ע"ד „עשה משה רבנו“ (והבפועל — ע"י
אלעזר הכהן) כי הוא „רבנו“ והורה וציווה כו', ועד"ו
הבפועל דפרה העשירית ע"י כהן אבל ההוראה
והציווי ע"י ירח דודו כי הוא המלך המשיח.

(3) פרה פי"ג מ"ה.
(4) משא"כ במשנה שלפעמים הובאו ענינים
שאנים הלכה. — אבל ראה משנה אחרונה שם
(שמתרץ למאי נפק"מ „מי עשאם“). ולהעיר מתו"ט
שם מ"ג (ד"ה וורוק).

ו"ל שידיעת מספר הפרות נפק"מ (בזמן בית שני)
בהלכה (פרה שם מ"א) ד.מ"ז עליו . . מכל חטאת
שהיו שם' (אלא שאם „לא מצאו משבע עושין משש
כו' ומאחת" — שם מ"ה). — וברמב"ם ראה לקמן
סו"ב (ובהערה 25).

שיחות

חוקת א

לקוטי

132

איז ניט וועגן משיח'ן נאָר וועגן פּרה אדומה (און דער ענין פון משיח קומט אַרײַן נאָר בדרך אגב) — איז דער רמב"ם מוסיף אַט די תּפּלה?!

ב. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם אַ שינוי אין דעם אופן ווי דער רמב"ם ברענגט דעם ענין — לגבי ווי עס שטייט אין משנה:

אין משנה ווערט געבראַכט וועגן די שבע (או תּשע) פּרות אדומות בהמשך צום דין „לא מצאו משבע עושין משש כו". אין אָנהויב פּרק¹⁵ זאָגט די משנה אַז מ'איז מפרש דעם כּהן השּׁורף את הפּרה מביתו שבעת ימים און „מזין עליו כל ז' הימים מכל חטאות שהיו שם" (מאפר כל פרות אדומות אשר נעשו מימות משה כו¹⁶). און בהמשך לזה¹⁷ זאָגט די משנה „לא מצאו משבע עושין משש וכו", און דערנאָך איז די משנה ממשיך „ומי עשאם הראשונה עשה משה כו":

דאָקעגן אין רמב"ם קומט דער ענין בהמשך צו אַן אַנדער דין¹⁸ — „ושלשה¹⁹ חלקים היו חולקין את כל אפרה, אחד ניתן בחיל ואחד בהר המשחה ואחד מתחלק לכל המשמרות, זה שמתחלק לכל המשמרות היו הכהנים מקדשין ממנו וזה שניתן בהר המשחה היו ישראל מזין ממנו וזה שניתן בחיל ה' מוכן ומוצנע שנאמר²⁰ והיתה לעדת

[אין ספר היד דאָרף דער רמב"ם זאָגן דעם דין אַז אַ איד דאָרף מתפלל זיין אויף ביאת המשיח (און ער ברענגט טאָקע אין סדר תּפּלות שלו¹⁰ דעם נוסח פון תּפּלת י"ח, וואָס אַנטהאַלט „שאלת" כל הדברים שהן כמו אבות לכל חפצי איש ואיש ולצרכי הציבור כולן, כולל) די תּפּלות אויף ביאת המשיח) — אָבער וואָס פאַר אַן אַרט האָט עס אַז דער רמב"ם זאָל אַרײַנ-שטעלן בספר היד¹¹ זיין תּפּלה אויף ביאת המשיח?].

אפילו את"ל אַז עס האָט יע אַן אַרט, וואָלט דאָס געהאַט, לכאורה, מער אַרט ווען דער רמב"ם טוט עס אין די פּרקים וואו די „סוגיא" איז וועגן מלך המשיח — אין די לעצטע צוויי פּרקים פון (הלכות מלכים¹²) — ספר היד, וועלכע ריידן וועגן משיח וימות המשיח¹³ (ביז אַז עס זײַנען פאַראַן דרוקן פון רמב"ם¹⁴ וואו די כּותרת פון די צוויי פּרקים איז „הלכות מלכים ומלחמות ומלך המשיח")

— איז דאָרטן געפּינט מען ניט אַז דער רמב"ם זאָל אַרײַנשטעלן אַ בקשה ותּפּלה אויף ביאת המשיח; און דוקא דאָ אין הלכות פּרה אדומה, וואו די „סוגיא"

מהרה יגלה. וראה בחיי ריש פרשתנו, שמונה עשר הפרות כו' ומסיים „עשירית עתיד לשרוף מלך המשיח במהרה בימינו". ולהעיר מרמב"ן פרשתנו (ט, טז בסופה) „ואנחנו בעונותינו טמאי הגלות כו' עד יערה עלינו כו' אמן וכן יהי רצון במהרה בימינו".

- 9) ראה פיה"מ סנהדרין שם (היסוד הי"ב) — בתרגום קאפח (משא"כ בפיה"מ לפנינו) — ולתּפּלל לבוא".
- 10) בסר"ס אהבה. וראה הל' תּפּלה פ"ב ה"ג.
- 11) ל' הרמב"ם שם פ"א ה"ד.
- 12) פּי"א"ב.
- 13) או לפניו — בהלכות תּשובה פ"ט ה"ב.
- 14) וינציאה (רפד. שי).

- 15) שם מ"א.
- 16) ל' הרמב"ם בפיה"מ שם. ועד"ז בר"ש ורע"ב שם. רשי יומא ד, רע"א.
- 17) ראה מפרשי המשניות שם.
- 18) ודיו הנ"ל שבמשנה (שמזין מכל החטאות כו') הובא ברמב"ם לרנ"ו (פ"ב ה"ו).
- 19) והוא ממשנה פרה ספ"ג ותוספתא שם ספ"ג.
- 20) פרשתנו יט, ט.

133

שיחות

חוקת א

לקוטי

מוצנע למשמרת (אפילו ווען מ'וואַלט עס ניט געדאַרפט צוליב הזאה לטהר מטומאת מת).

בסגנון אחר (ובעומק יותר): דער תוכן החיוב פון „למשמרת“ איז — אַז עס זאל שטענדיק זיין אפר „מוכן ומוצנע“²³, ובלשון הרס“²⁴, „ופרה ל־משמרת בתדר“ [וואַרום דאָס איז דער מושג ותוכן פון „למשמרת“, אַז די זאך איז משומר באופן אַז עס איז שטענדיק פאַראַן]. קומט אויס, אַז „למשמרת“ איז ניט (נאָר) אַ באַזונדער חיוב אויף יעדער פרה אַז מען דאַרף מצניע זיין אַ טייל פון איר אפר למשמרת (ע"ד ווי מען דאַרף פון דעם אפר נעמען אַ חלק פאַר די כהנים און אַ חלק פאַר כל ישראל) — נאָר דאָס איז (אויך) אַ חיוב כללי

(23) ולהעיר מלשון הרמב"ם בשהמ"צ (מ"ע קיג) שמצות פרה אדומה היא „שיהי' אפרה מוונן למי שיצטרך אליו“ (וכ"כ במנין המצות בריש ספר היד „להיות אפרה מוכן“).

אבל שם הכוונה שיהי' מוכן (כלשונו בשהמ"צ שם) „לטהרת טומאת מח“ (היינו השימוש בו בפועל, שזו עיקר מטרת עשיית פרה אדומה); משא"כ החלק שמוצנע למשמרת, עיקר ענינו הוא — עצם מציאותו במקום מוצנע כו'.

(24) בשהמ"צ שלו שם. — ולהעיר מפרש"י פרשתנו מר' משה הדרשן (בסוף פרשת פרה אדומה) „למשמרת, כמו שפשע העגל שמור לדורות“.

(*) וראה כביאור הר"פ פערלא שם, שכוונת הרס"ג היא לחלק שנתון בחיל (כדחז"ל שעל חלק זה נאמר „למשמרת“). אלא ששם ביאר שזוהו עיקר המצוה כי ממנו מוים על הכה"ג. ע"ש. וזה דוחק כמשנ"ח בלקו"ש חט"ו ע' 418 ואילך. אבל ע"פ המבואר בפנים י"ל, שכוונת הרס"ג (גם) לחלק שנתון בחיל למשמרת (ולא לשימוש), שזוהו ענין עיקרי בפרה אדומה. כפנים. וראה גם ס' השיחות תשמ"ט שם בארוכה.

בני ישראל למשמרת מלמד שמצניעין ממנו, וכן היו מצניעין מאפר כל פרה ופרה ששורפין בחיל" — ובהמשך לזה זאגט דער רמב"ם „ותשע פרות כו“.

וואָס דאָס איז אַ חילוק עיקרי אין תוכן הענין:

לויטן סדר אין משנה, קומט דער ענין (וועגן די פרות שנעשו במשך הדורות) בהמשך צו עשיית הפרה צוליב דעם שימוש באפר הפרה (אַז מ'איז מזה פון דעם אפר הפרה אויף דעם כהן השורף את הפרה²⁵):

משא"כ אין רמב"ם קומט עס בהמשך צום דין אַז מען מוז מצניע זיין „מאפר כל פרה“ עס זאל זיין למשמרת. דער דין פון „למשמרת“ איז — אין מקרא יוצא מידי פשוטו — ניט נאָר בכדי עס זאל זיין מוכן להזאה²², נאָר עיקר ענינו איז (כשמו) — אַז דער אפר זאל זיין מוצנע למשמרת. דער חלק פון אפר איז ניט נאָר אַ חיוב אַלס אַ טייל פון הזאת פרה אדומה, נאָר ס'איז אַ באַזונדער דין אַז דער אפר פון יעדער פרה מוז זיין

(21) וכן על הכה"ג לפני יוהכ"פ (ראה פרה שם מ"א. יומא ת, א. וש"נ).

(22) אף שלכאורה ג"ז נכלל בו, כדיוק לשון הרמב"ם „מוכן ומוצנע“ (וראה הערה הבאה) — ראה מפרשים למשנה פרה שם (וכן בפיה"מ להרמב"ם) שהיו מזין על הכה"ג וכהן השורף את הפרה מן האפר המוצנע (בחיל) למשמרת. וכ"ה בפרש"י יומא שבעה"ט 16. וראה בארוכה ביאור הר"פ פערלא לשהמ"צ הרס"ג פרשה מה (קצא, א). אבל להעיר שבס' היד (הל' פרה אדומה פ"ב היד ואילך. וכן כהל' עבודת יוהכ"פ פ"א היד) לא נזכר (בפירוש) שהוא מהאפר הנתון בחיל. וראה פרש"י עה"ת פרשתנו (יט, ט). תוי"ט שם ספ"ג. וראה ס' השיחות תשמ"ט ח"א (קה"ת תשי"ג) ע' 343 הערה 10. וש"נ. ואכ"מ.

הרמב"ם — „תשע פרות אדומות נעשו משנצטוו במצוה זו עד שחרב הבית בשניי" — ס'איז תמיד געווען אפר הפרה „למשמרת“.

[וע"ד ווי דער רמב"ם ברענגט אין אג"י הויב הלכות בית הבחירה²⁷ וועגן דעם „משכן שעשה משה רבינו" און די פרטי השתלשלות שבזה (משכן שהעמידו בגלגל, משכן שילה, נוב גבעון) ביז נבנה המקדש בירושלים — דלכאורה איז אויך דארטן די שאלה „מאי דהוה הוה“?

האָט מען שוין אמאָל מבאר געווען²⁸ וויבאלד אַז דער רמב"ם²⁹ האלט אַז דער ציווי אויף בנין בית המקדש ווערט אָפגעלערנט פון פסוק³⁰ „ועשו לי מקדש" (וואָס איז אָנגעזאָגט געוואָרן אין מדבר, איידער אידן זיינען אַריין אין א"י), קומט אויס, אַז דאָס איז אַ מצוה תמידית אויף אַלע זמנים. און דעריבער ברענגט דער רמב"ם די אריכות וועגן דעם משכן וואָס מ'האָט אויפגעשטעלט במשך הדורות (ביז „נבנה המקדש בירו- שלים") — צו באַווייזן אַז „ועשו לי מקדש" איז אַ מצוה תמידית און מ'האָט

(בהפרה) ותמיד²⁵, אַז עס דאַרף שטעננ- דיק זיין אפר הפרה מוצנע „למשמרת“.

ג. עפ"י יש לומר, אַז דאָס איז אויך כוונת הרמב"ם מיט זיין ברענגען וועגן די „תשע פרות" וואָס מ'האָט געמאַכט מזמן משה ביז חורבן בית שני:

נאָך דעם ווי דער רמב"ם ברענגט אַז ס'איז דאָ דער חוב פון מצניע זיין אפר פרה „למשמרת", וואָס איז אַ חוב תמיד (כנ"ל) — וויל דער רמב"ם ברענגען אַ חיזוק לדבריו, אַז מ'האָט מקיים געווען אַט דעם חוב במשך כל הדורות; און דערפאַר ברענגט ער אַראָפּ וואָס עס שטייט איז משנה וועגן די תשע פרות, פון וואָס מען זעט, אַז מ'האָט תמיד געהאַט אפר הפרה²⁶ (וכדיוק לשון

25) ועפ"י נמצא, שלגבי החיוב ד.למשמרת" כל העשר פרות אדומות הן כמו חפצא אחת, שע"י כולם יש אפר פרה „למשמרת" תמיד [וימתק עפ"י טעם החיוב להוות על הכהן השורף את הפרה. מכל חטאות שהיו שם" (ורק אם לא מצאו מכולם מזין עכ"פ) מאחת, כנ"ל הערה 4].

ובזה יומתק (ע"ד הרמז) שמביא הרמב"ם גם מספר הפרות (ולא רק מתי נעשו כו') — כי בזה שהן עשר פרות, שהוא מספר (אחד) שלם, עשירי אחת, מודגש שכולן יחד הן חפצא אחת. ולהעיר מלשון הרמב"ם „והעשירית יעשה כו" (ולא — והמלך המשיח יעשה עשירית").

26) ולהעיר ממחיל (במדב"ר פרשתנו פ"ט, ו (ובידי משה ופי' מהרז"ו שם). הובא גם בפרש"י יומא שבהערה 16) דאפר פרה של משה קיים לעולם. וראה תו"ט פרה שם מ"ג. משנה אחרונה שם מ"ה. גויא ושפ"ח לפרש"י פרשתנו (יט, ב). ש"ה חלק תושבי"כ דרוש לפי פרה (שנט, ב).

ועפ"י יומתק זה שהרמב"ם הוכיר רק משה ועזרא (ולא כל אלה שעשו שאר הפרות, אף שנזכרו במשנה

שם) — כי משה ועזרא מדגישים ענין הנצחיות, דמעשה ידי משה נצחיים (ראה סוטה ט, סע"א), וכנ"ל דאפר פרה שלו לא כלה — וראה לק"ש ח"ג ע' 127 ואל"ף: ועזרא שקול כמשה (ראה סנהדרין כא, סע"ב). ולהעיר הרמב"ם הל' ביהב"ח (פ"ו) שדוקא כביבש וקידוש עזרא קדשה לעתיד לבא.

27) פ"א ה"א.ב.
28) לק"ש חט"ז ע' 304. ע"ש באורך.
29) שם ה"א.
30) תרומה כה, ח. — ולא מן הפסוק, לשכנו תדרשו גו", „והי המקום אשר יבחר ה' גו" (פ' ראה יב, ה, שם, יא) — ראה כס"מ לרמב"ם שם. לח"מ ריש הל' מלכים. לק"ש שם ע' 298 ואל"ף ובהנסמן שם.

*) להעיר מהראב"ע לשמות ג, טו. ס' הפרדת שער ב. ועוד.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

לקוטי חוקת א שיחות 135

דעם ציווי מקיים געווען במשך כל הדורות (אויך לפני שבאו לירושלים). „למשמרת“³⁴.

ד. דאָס איז אָבער נאָך ניט קיין ביאור מספיק — ווייל פשטות לשון הרמב"ם איז דאָך — אַז דאָס איז אַ בקשה ותפלה אויף גילוי המשיח, און ווי דער רמב"ם זאָגט בפירוש „אכיר“³⁵, בלייבט די תמי: ווי פאָסט אַריין אין ספר היד אַ תפלה אויף ביאת (וגילוי) המשיח?

מוז מען זאָגן, אַז דערמיט איז דער רמב"ם מרמז אַן ענין של הלכה. וכידוע אַז דרכו של הרמב"ם איז צו מרמז זיין הלכות בדיוק לשונו ודיוק סדר ההלכות (ובפרט ווען די הלכה איז אַ חידוש פון רמב"ם וואָס שטייט ניט בפירוש אין ש"ס וכו').

ועד"ז בנדוד"ד: דאָס וואָס דער רמב"ם איז (א) מוסיף אַ תפלה וועגן ביאת (וגילוי) המשיח, און (ב) שטעלט עס אַריין ניט במקומו (לכאורה) אין „הלכות משיח“ נאָר דוקא אין הלכות פרה אדומה (וואו דער ענין פון משיח קומט בדרך אגב) — קומט לערנען אַן ענין של הלכה.

ה. ויש לומר הביאור בזה:

בנוגע דעם חוב צו גלויבן אין ביאת המשיח פסק'נט דער רמב"ם אין הלכות מלכים³⁶, „וכל מי שאינו מאמין בו או מי

און וויבאלד אַז דער רמב"ם האָט אַריינגעשטעלט בספרו אויך הלכתא למשיחא, כנ"ל — מוז ער דאָך אויך ברענגען (ניט נאָר ווי ס'איז געווען „עד שחרב הבית בשניי“, נאָר אויך) ווי מ'וועט מקיים זיין דעם ציווי ב„בנין העתיד להבנות“³¹ — „והעשירית יעשה המלך המשיח“³².

דערמיט וואָלט מען אויך געקענט מבאר זיין פאָרוואָס דער רמב"ם איז מוסיף „מהרה יגלה“: וויבאלד עס איז דאָ אַ חיוב תמידי עס זאָל זיין אפר פרה „למשמרת“, קומט אויס, אַז מצות פרה אדומה „מאָנט“ אַז עס זאָל וואָס שנע-לער זיין גילוי המשיח, כדי מ'זאָל קענען מאַכן אפר הפרה³³. וואָרום בכל רגע ורגע ווען ס'איז ניטאָ אפר פרה איז קיין אָרט ניט וואו אידן געפינען זיך און היטן עס, פעלט אין דעם (שלימות) קיום

31 ל' הרמב"ם הל' ביהב"ח שם הי"ד.

32 וראה לעיל הערה 25 בסופה.

33 עפי"ז יומתק שנקט הרמב"ם ל' „מהרה יגלה“ (ולא — „יבוא“) — כיי"י גילוי המשיח מורה על המצב ד„משיח ודאי“, שזהו דוקא לאחרי בנין ביהמ"ק כו' (רמב"ם הל' מלכים פי"א הי"ד), ומכיון שלעשיית האפר צ"ל ביהמ"ק (ראה רמב"ם הל' פרה אדומה פי"ד ה"ה). הרי שבשביל עשיית האפר צ"ל „מהרה יגלה“ דוקא.

34 ועיף הנ"ל הערה 25 שכל הפרות הן כמו חפצא אחת — נמצא, שכל זמן שחסר אפר פרה מסוימת — חסר בה„למשמרת“ של הפרות הקודמות. ואכ"מ.

35 אבל להעיר שבדפוס רומי רמ ליתא. וכן ליתא במדרש הגדול פרשתנו יט, ט. קרית ספר על

הרמב"ם כאן.
36 (36 פי"א ה"א.

37 כלשון הרגיל בכי"מ ביאת המשיח. וכי"ה לשון הרמב"ם הל' חטובה פי"ג הי"ז. הל' נזירות פי"ד ה"יא. הל' מלכים רפ"א. פי"ב ה"ב. — משא"כ בהנסמן לעיל הערה 8. וי"ל שהוא עי"פ ל' חז"ל (סוכה נב, א) „משיח בן דוד שעתיד להגלות במהרה בימינו“.

38 ואולי מרמז בזה הרמב"ם לזה שאפרו של פרת משה קיים לעולם ולתמיד יגלה האפר (ויקדשו) (גם) ממנו כו' — ראה הנסמן בהערה 26.

שיחות

חוקת א

לקוטי

136

און דאָס איז כוונת הרמב"ם מיט (א) אַריינשטעלן די תפלה, מהרה יגלה אכ"ר" בכלל, און (ב) אַריינשטעלן "מהרה", וואָס פריער, און (ג) דוקא שלא במקומה, אין הלכות פרה אדומה — דערמיט איז דער רמב"ם מדגיש אַ הלכה, אויף וויפל עס דאַרף זיין דער "מחכה לביאתו", אַז אפילו ווען דער ענין פון משיח קומט אַרויף בדרך אגב, איז אַז אַנדער ענין³⁷, דאַרף עס גלייך אַרויסרופן ביי אַ אידן אַ תפלה "מהרה יגלה אכ"ר"!

[וכמובן האָט ניט קיין אַרט צו פרעגן: פאַרוואָס איז דער רמב"ם מוסיף די תפלה ("מהרה יגלה אכ"ר") דוקא אין הלכות פרה אדומה און ניט יעדער מאָל ווען ער דערמאָנט אין ס' היד וועגן משיח? — ווייל, כנ"ל, דער רמב"ם איז אַ ספר הלכה, ד.ה. אויף צו מודיע זיין הלכות התורה. ועד"ז בענינו: דאָס וואָס דער רמב"ם איז מוסיף די תפלה איז (ניט אַ פּרט אין הנהגת הרמב"ם — וואָס דערמאָלט האָט אַן אַרט די שאלה אַז דער רמב"ם האָט זיך אַזוי געדאַרפט פירן בכל פעם ופעם — נאָר) כדי צו מודיע זיין די הלכה שבו; ובמילא טוט מען דאָס איין מאָל (אַזוי ווי אלע אַנ-דערע הלכות אין ספר היד וועלכע מען זאָגט בלויז איין מאָל)⁴⁰].

שאַינן מחכה לביאתו... הוא כופר... בתורה ובמשה רבינו". ד.ה. ס'איז ניט גענוג צו גלויבן אין ביאת המשיח, נאָר מ'איז מחוייב צו האַפן און וואַרטן אויף ביאת המשיח.

וא"כ הוא מובן, אַז כשם ווי דער ענין האמונה בביאת המשיח איז אַן ענין תמידי, עד"ז איז דער חיוב פון "מחכה לביאתו" אַ חיוב תמידי, אַ איד דאַרף שטענדיק האַפן און וואַרטן אויף משיח'ן, און נאָכמער, ווי מען זאָגט אין דאָוונען — "כי לישועתך קוינו כל היום".

דער ענין פון "מחכה לביאתו" וואָס כפשוטו לשון ההלכה איז עס אַ הרגש (ניט אַ ידיעה בעלמא) קומט דערפון וואָס אַ איד פילט אַז ער קען ניט האַפן קיין שלימות בלי ביאת המשיח, ובמילא שטייט ער אין אַ תקוה תמידית לביאת המשיח, פילנדיק אַז אַן דעם איז ער אַ "חסר". און דערפון פאַרשטייט מען, אַז בשעת איינער — וועלכער איז מחכה אויף ביאת המשיח — דערמאָנט אַן ענין בשיכות צו משיח'ן, אפילו עס זאָל זיין בדרך אגב — קען ער דאָס ניט "פאַרבייגיין", נאָר דאָס איז ביי אים גלייך מערער רגשי הצפי' צו משיח'ן, ווערט עס צרכי³⁸, דאַרף ער מתפלל זיין ע"ז, זאָגן אַ תפלה אויף מילוי חסרונו³⁹ — ער זאָל זוכה זיין מהרה, בהקדם, תיכף צו ביאת המשיח.

39) ומה שהודיע הלכה זו דוקא כאן בהל' פרה אדומה (ולא כשנוכר ביד עיד משיח בפעם הא') — כי בוחר במקום שיש שייכות בתוכו כו', כדלקמן סעיף ו'.

40) דוגמא לדבר — גם בפרשי' עה"ת (פשוטו של מקרא): אלה תולדת נח נח איש צדיק (ר"פ נח), ובפרשי', הואיל והזכירו ספר בשבחו שנאמר (משלי י, ז) זכר צדיק לברכה' — ומ"מ לא מצינו שבכל

37) ראה רמב"ם הל' תפלה פ"א ה"ב, חיוב מצוה זו כר הוא שיהא אדם כר ואח"כ שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחנה' (וראה שם הי"ד — נעתק לעיל סעיף א). וראה סה"צ להצ"צ שורש מצות התפלה בתחלתו (ושי"ג).

38) שוויה מצות (ותוכן ענין) התפלה — בקשת צרכיו — כבהערה הקודמת.

137

שיחות

חוקת א

לקוטי

איו דאָס אויך דער תוכן הרוחני פון ענין הגלות: סיבת הגלות איז דאָך „חטאינו“ — אַז עס פעלט אין דעם „ואתם הד- בקים בה' אלקיכם“ — במילא“ פעלט“ אין דעם „חיים כולכם היום“.

און אפר הפרה — די טהרה פון טומאת מת — איז מרמו אויף דער גאולה פון גלות, די טהרה פון דעם מצב של פירוד מדבקות בה' אלקים חיים.

ו"ל אַז דאָס איז דער דיוק אין נבואת הגאולה⁴⁴, „וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם“ — זריקה דוקא, דאָס היסט, די טהרה על ידי הזאה — „הזית מי חטאת המעבירין טומאת המת“⁴⁵, וואָס די טהרה קומט בגלוי נביאת משיח צדקנו,

יבוא ויגאלנו במהרה בימינו ממש, ובלשון הרמב"ם — „מהרה יגלה אמן כן יהי רצון“.

(משיחת ז' מרחשון תשמ"ו)

ו. אַלע עניני התורה זיינען מדויק בתכלית. דאָרף מען זאָגן, אַז דאָס וואָס דער רמב"ם איז מודיע די הלכה (בנוגע דעם אופן החיוב פון „מחכה לביאתו“) אין הלכות פרה אדומה — כאָטש דער ענין פון משיח ווערט שוין דערמאָנט אין רמב"ם לפני הלכות פרה אדומה⁴¹ (אויך דאָרט בדרך אגב) — איז עס צוליב אַ תוכנ'דיקער שייכות⁴² וואָס איז פאָראַן צווישן דעם ענין פון אפר פרה מיט ביאת (וגילוי) המשיח.

די הסברה בזה⁴²:

דער כללות ענין הגלות איז אַ מצב פון טומאת מת. נוסף אויף דעם ענין כפשוטו, וואָס מיר זיינען טמאי מתיים⁴³,

פעם שזכר צדיק בתורה, ספר בשבחוי"ו והתירוץ בפשטות — כי כוונת התורה (לשון הוראה) היא ללמדנו הנהגה זו, ולזה די לכתוב כן במקום אחד. וק"ל.

(41) ראה הנסמן בשהיג האי להערה 33. ועוד. (41) היינו שנוסף ע"ז שמצות פרה אדומה „מחייבת גילוי המשיח (כנ"ל סוסיג) — הרי תוכן המצוה עצמה שייך להגאולה. (42) ראה ג"כ אה"ת נ"ך ח"א ע' תקכ"ד. וראה לקו"ש ח"ג ע' 128.

(43) כהלשון „כולנו טמאי מתיים“ (לי היראים ששכיח (בהשלם — סרע"ז). רדב"ז הל' בכורים פ"ה הי"ט. ביח י"ד ששכיח. מג"א סתקס"א סק"ב. ובכ"מ). — וראה טו"ד שלי"א, שהכל טמאים; ראב"ד הל' נזירות (פ"ה הטי"ו). והכהנים בזמן הזה טמאי מת ה"י. ועוד. וראה אנציקלופדי תלמודית מע' אפר פרה בסופו (וש"נ). ועוד.

(*) ראה השקו"ש במפרשי רש"י שם. לקו"ש ח"ה ט"ע 37 ואיל"ל. ואכ"מ.

44) ואתחנן ד, ד. וראה אדרי"ג פליד, י.

45) ובכמה ענינים נאמר מה לי קטלא פלגא מה לי קטלא כולי (ב"ק סה, א. בי"מ צה, רע"א. חולין לה, סע"ב. וש"נ).

46) יחזקאל לו, כה.

47) פרשיי עה"פ שם. חדאיג מהרשי"א יומא פה, ב. וראה לקו"ש ח"ז (ע' 179. שם ע' 184) — סיומים על מס' יומא.

בלק ב

דוד. וכן הוא אומר⁶ ויך את מואב וימדדם בחבל. וקרקר כל בני שת זה המלך המשיח שנאמר⁷ בו ומשלו מים עד ים. והי' אדום ירשה זה דוד⁸. שנאמר⁹ ותהי' אדום¹⁰ לדוד לעבדים וגו'^{10*}. והי' ירשה שער אויביו¹¹ זה המלך המשיח שנאמר¹² ועלו מושיעים בהר ציון וגו'^{12*}.

דער ס' היד איז דאך א ספר פון הלכות — כדברי הרמב"ם בהקדמתו בסופה — (ניט פון דרשות אויף פסוקי התורה וכיו"ב), דאָרף מען פאַרשטיין: צו אַרויסברענגען די ראי' צו דער הלכה אַז „כל מי שאינו מאמין בו כו" איז ער „כופר בתורה ובמשה רבינו", וואָלט גע- ווען גענוג ווען ער זאָגט בלויז „אף בפרשת בלעם"¹³ נאמר ושם נבא במשיח (האחרון שעומד מבניו) שמושיע את

א. אין סוף הל' מלכים¹, וואו עס רעדט זיך וועגן מלך המשיח, זאָגט דער רמב"ם ז"ל: „וכל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לכיאתו לא בשאר נבי- אים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו שהרי התורה העידה עליו שנאמר² ושב ה"א את שבותך כו". דער- נאך איז ער ממשיך: „אף בפרשת בלעם נאמר ושם נבא בשני המשיחים במשיח הראשון שהוא דוד שהושיע את ישראל מיד צריהם, ובמשיח האחרון שעומד מבניו שמושיע את ישראל [באחרונה]³ ושם הוא אומר⁴ אראנו ולא עתה זה דוד אשורנו ולא קרוב זה מלך המשיח. דרך כוכב מיעקב זה דוד. וקם שבט מישאל זה המלך⁵ המשיח. ומחץ פאתי מואב זה

1) פרק יא ה"א.

2) נצבים ל, ג.

3) אבל כתיב הרמב"ם ודפוסים שלא שלטה בהם בקורת הצנזור (רומי רמ. שונציא רנ. קושטא רסט. ווינציאה רפד. שי — ברגדיו). שיא (ישטיניאוו) „מיד בני עשו".

4) „נוסח מלא בלתי מצונזר של פרק זה (פי"א מהל' מלכים) עי"פ כתיב ודפוסים ישנים בצירוף מכוא ושינויי נוסחאות" נדפס בסוף הרמב"ם דהוצאת פרדס (ירושלים). ושם גם צילומים מכמה כתיב דפרק זה. לקמן בפנים ובהערות צוינו (בעיקר) השינויים הנוגעים לנדו"ד.

4) פרשתנו כד, יז-יח.

5) כ"ה בדפוסים וכמה כתיב הנ"ל (הערה 3). וי"ל בפשטות השינוי דבענין האי כתב „זה מלך המשיח" ולאח"י (שכבר ידוע) כתב „זה המלך המשיח" (היא הדיעה (מלפני זה)).

6) ובדפוסים שלפנינו גם ב.קום שבט מישאל¹ כתב „זה מלך המשיח", ורק בבי' ענינים האחרונים כתב „זה המלך המשיח".

7) ובבי' כתיב (אוקספורד 591. שטוקהולם — הובאו ברמב"ם הנ"ל הערה 3) בכל הלכה זו „זה מלך". ולאידך, בבי' כתיב אחרים שם (אוקספורד 568, 610) גם באשורנו ולא קרוב כתב „זה המלך המשיח".

6) ש"ב ח, ב.

7) זכרי' ט, י.

8) בדפוסים ורוב כתיב הנ"ל (הערה 3), „לדוד".

9) ש"ב שם, ו.

10) בכתוב „ארם". ושם פסוק יד „ויהי כל אדום עבדים לדוד". ועד"ז בדה"א יח, יג. ובכתיב שטוקהאלם „עבדים לדוד". ולפי' כנראה הכוונה לפסוק יד.

10*) ברוב כתיב ליתא „וגו". וגם מזה משמע קצת שהכוונה לפסוק יד שבש"ב שם, שהמשך הכתוב איז שייך לכאן. משא"כ בפסוק ח שם שממשיך „נושאי המנחה".

11) בדפוסים שלפנינו „והי' ירשה וגו". אבל כ"ה בדפוסים וכתבי הנ"ל (הערה 3).

12) עובדי' א, כא.

12*) ברוב כתיב הנ"ל נעתק גם המשך הכתוב „לשפוט את הר עשו", ובכתיב (אוקספורד 610) נוסף גם „והיתה גר".

13) וכלשונו כפי"מ פרק חלק יסוד הי"ב ומי שהסתפק בו כו' כפר בתורה שיעד בו בתורה בפירוש בפרשת בלעם ופרשת אתם נצבים (ועד"ז הוא בתרגום הר"י קאפאח).

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

שיחות

בלק ב

לקוטי

272

אויף דעם עצם הענין פון משיח'ן, י"ל ווייל אין דעם פסוק „ושב ה'א את שבותך“ שטייט ניט¹⁶ אז דאס וועט זיין דורך משיח'ן, דעריבער ברענגט ער אויך א ראי' פון המפורש בתורה אז נבא אויף מלך המשיח. אבער וואָס איז נוגע צו די ראיות (מן התורה) אויף ביאת המשיח אז „שם נבא“ ניט נאָר וועגן „משיח האחרון“, נאָר אויך וועגן דוד'ן, „משיח הראשון“; ובפרט נאָך מיט אַן אריכות צו מפרש זיין אַלע פרטי הלשו-נות אין די פסוקים, וועלכע פון זיי מיינען דעם מלך דוד און וועלכע דעם מלך המשיח¹⁸?

(16) אבל להעיר שלשון הרמב"ם הוא „העידה עליו“.

(17) להעיר מפרשי סנהדרין (צט, א) ד"ה „אין להם משיח לישראל, אלא הקב"ה ימלוך בעצמו ויגאלם לבדו“. וראה שו"ת חת"ס יו"ד בסופו (סי' שנו). ושם: והאומר כדעת רבי הלל (שאין משיח לישראל אלא הקב"ה יגאלם) הרי הוא כופר בכלל התורה.

(18) ופשיטא שאין לומר שזהו המדרשי היחיד שמצא הרמב"ם שמפרש הכתובים האלו על מלך המשיח, ולכן הביאו כצורתו (תצי הכתוב הראשון על דוד וכו') — כי א) פשוט שאעפ"כ אין דרך הרמב"ם להעתיק כל פרטי הדברים שכמדרש, כ"א זה שנוגע לנדוד, ב) מצינו במדרשי חז"ל שגם חלק הראשון „דרך כוכב מיעקב“ מפרשו במשיח (ראה ירושלמי תענית פ"ד ה"ה. דב"ר פ"א, כ. וראה ת"א ות"כ"ע עה"פ. ועד"ז מפרש הרמב"ן עה"פ כל הכתובים על משיח. וראה דבריו בספר הגאולה (ע' רסו — בהוצאת שעוועל) מה שהשיג על הראב"ע בפרשתנו שפירשו על דוד) — וראה לח"מ לרמב"ם שם: ואולי הם מדרשים חלוקים — ג) ועוד ועיקר: הרמב"ם כאן אינו בא להביא ראיות ממדרשי חז"ל „שכל הספרים מלאים בדבר זה“ (יותר מ„בדברי הנביאים“ — לשון הרמב"ם שם ה"ב), כ"א מהמפורש בתורה ופשטות הכתובים.

(*) ע"ד לשון הרמב"ם הוא בבחי' פרשתנו עה"פ „על דרך המדרש“. ועד"ז הוא במדרש הגדול עה"פ. וברמב"ן בספר הגאולה שם (מבלי הראיות של הכתובים). ועד"ז קצת במדרש אגדה (באבער) עה"פ. וראה רלב"ג עה"פ.

ישראל [באחרונה], און מ'וואָלט שוין אַליין געוואוסט, אַז ער רעדט וועגן די פסוקים פון דער נבואה וואָס איר אַנ-הויב איז „... אשר יעשה העם הזה לעמך באחרית הימים“ —

פאַרוואָס איז ער מאַריך אין די פרטי הראיות אַז אין די כתובים רעדט זיך וועגן „שני המשיחים“ און אויף וועמען יעדער חלק פון פסוק איז מרמז וכו'?

אפילו אויב מען וויל אויסטייטשן בפירוש וועלכע פסוקים מען מיינט, וואָלט דאָר געווען גענוג ווען מען בריינגט נאָר (די התחלה וסיום) — אַז דאָס איז געזאָגט געוואָרן אין די פסוקים „אראנו ולא עתה וגו' וה' ירשה שעיר אויביו גו'“¹⁵.

ב. פון דעם וואָס דער רמב"ם איז מוסיף די ראי' „אף בפרשת בלעם נאמר“, כאַטש ער האָט שוין פריער גע-בראַכט די ראי' אויף דעם עצם ענין „שהרי התורה העידה עליו שנאמר ושב ה'א את שבותך“, איז משמע (און ווי ס'איז פאַרשטאַנדיק פון פשטות לשונו) אַז די פסוקים פון „פרשת בלעם“ בריינגט דער רמב"ם בעיקר ניט (נאָר) אַלס ראי' אויף עצם ביאת המשיח, דעם אויסלייזן אידן פון גלות, נאָר (אויך) אַז „נבא בשני המשיחים במשיח הראשון שהוא דוד כו' ובמשיח האחרון שעומד מבניו“. וואָס דערפאַר איז ער מפרט ומפרש די פסוקים, ווי אַזוי עס איז מוכח אַז „נבא בשני המשיחים“.

אַבער הא גופא צריך ביאור:

בשלמא דאָס וואָס ער איז מוסיף די ראי' פון די פסוקים שבפרשת בלעם

(14) כד, יד.

(15) ראה אגרת תימן פ"ג קרוב לסופו (מהדורת קאפח): כמו שהבטיחנו ה' בתורה באמרו אראנו ולא עתה אשורנו ולא קרוב וכו' וה' אדום ירשה.

קומען איז א זאך וואָס שטייט אין דער תורה; ומזה, אַז דער וואָס „אינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו“ איז „לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו“ —

היינט וואָס איז דאָ נוגע אַז „נבא בשני המשיחים“, אויך „במשיח הראשון שהוא דוד“, ובפרט נאָך צו מפרש זיין די (פיר) דאָפּעלטע לשונות פון די פּסוקים, אַז מיט די ערשטע ווערט געמיינט דער משיח ראשון און די צווייטע — משיח האחרון?

ד. בהמשך לזה זאָגט דער רמב"ם, אָבער אין אַ באַזונדער הלכה: „אף בערי מקלט הוא אומר²¹ אם ירחיב ה' אלקיך את גבולך ויספת לך עוד שלש ערים וגו' ומעולם לא ה' דבר זה ולא צוה הקב"ה לתוהו“.

ס'איז ידוע אַז אויך די חלוקת ההלכות אין רמב"ם איז בדייק — דאָרף מען פאַרשטיין: פאַרוואָס בריינגט דער רמב"ם די ראי' אין אַ הלכה בפ"ע און ניט אין דער פריערדיקער הלכה צו-זאמען מיט די אַנדערע צוויי ראיות מן התורה? און אויב ס'איז מתאים אַז יעדע ראי' זאָל שטיין אין אַ באַזונדער הלכה, האָט ער אויך די ראי' פון פרשת בלעם געדאַרפט זאָגן אין אַ באַזונדער הלכה²¹.

אויך: פאַרוואָס איז ער מדייק צו מציינ זיין דעם מקור פון פסוק, און בפרט מיטן לשון „אף בערי מקלט הוא אומר“ און ניט „אף“ בפרשת שופטים²², ע"ד ווי ער זאָגט פריער, „בפרשת בלעם“?

21 שופטים יט, ח"ט.

21* וראה לקו"ש שנסמך לקמן הערה 67. לקו"ש הל"ד ע' 114 ואילך.

22 שהרי בנוגע לערי מקלט ישנה עוד פרשה לפנינו (מסעי לה, ט ואילך. וראה גם פ' ואתחנן ד, מא ואילך), שמהלשון „בערי מקלט נאמר“ אינו ברור מקומו בתורה (גם אם ה' נאמר, בפרשת ערי מקלט“).

ג. לכאורה י"ל, אַז דער טעם וואָס דער רמב"ם בריינגט די ראי' אויך אויף דעם אַז „נבא בשני המשיחים“, אויך וועגן „משיח הראשון שהוא דוד שהושיע את ישראל כו“ — דלכאורה, וואָס איז נוגע צו דער אמונה אין ביאת המשיח אַז אויך דוד ווערט אַנגערופן משיח פונקט ווי מלך המשיח, ביז אַז אויף זיי ביידן זאָגט מען „בשני המשיחים“ (מיט אַ ה"א הידיעה) —

איז ווייל דאָס איז נוגע ומחזק די אמונה אין ביאת המשיח: וויסנדיק אַז דער ענין פון „משיח“ איז ניט קיין נייע זאך, ווייל ס'איז שוין געווען דער „משיח הראשון שהוא דוד שהושיע את ישראל מיד צריהם“, גיט דאָס צו אַ תוקף אין דער אמונה אַז אויך לעתיד וועט קומען משיח שמושיע את ישראל

(ע"ד ווי די הוכחה פון חז"ל¹⁹ אויף תחיית המתים: „דלא הוּו חיי דהוי חיי לא כ"ש“);

אָדער באופן אחר, ווי מפרשים²⁰ זיינען מסביר: וויבאלד אַז „שני המשיחיים“ זיינען געזאָגט געוואָרן אין דער זעלבער נבואה, איז פונקט ווי עס איז מקויים דער חלק הנבואה בנוגע דעם „משיח הראשון שהוא דוד שהושיע את ישראל מיד צריהם“; אַזוי וועט זיכער מקויים ווערן די נבואה וועגן משיח „האחרון שעומד מבניו שמושיע את ישראל [באחרונה]“.

עס איז אָבער מובן, אַז ס'איז שווער צו לערנען אַז דאָס איז דער גאַנצער טעם; וואָרום מיט די פּסוקים איז דער רמב"ם (כפשטות לשונו) ניט אויסן צו ברענגען אַ ראי' און הוכחה אַז מלך המשיח וועט זיכער קומען, נאָר אַז זיין

19 סנהדרין צא, א.

20 קריית ספר לרמב"ם ה' מלכים שם. — ע"ד סיום מס' מכות.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

274

לקוטי

בלק ב

שיחות

ה. אויך דארפ'ן פארשטיין דעם דיוק הלשון²³, „בשני המשיחים“ וואס איז דאס

נוגע דא און אין וואס איז דוקא (נאר) דוד אַנגערופן „משיח“?

[וואָרום כשם ווי דוד איז נמשח גע-
וואָרן בשמן המשחה (בקרן²⁴) און ווערט
אַנגערופן משיח²⁵, אזוי אויך, לפני²⁶,
איז שאול נמשח געוואָרן²⁶ (בפך²⁷) און
אויך ער ווערט אַנגערופן „משיח ה'“²⁷]

אויב אויסטיילן צוויי מושיעי ישראל
(בראשונה ובאחרונה), וואָלט לכאורה
מער מתאים געווען משה רבינו אַלס
גואל ראשון און משיח אַלס גואל
אחרון²⁸.

ביידע האָבן מושיע געווען מגלות,
משאיכ — דוד.

ולהעיר אַז אויך בנוגע מדריגתם
בנבואה זאָגט דער רמב"ם אַז משיח איז
גדול מכל הנביאים²⁹ אָדער ווי ער זאָגט

ג"ז שהביא הרא"י מערי מקלט בהלכה בפ"ע, כי זוהי
רא"י נוספת מסבא, ומעולם לא ה' דבר זה ולא
צוה הקב"ה לתוהו, ואינו שייך לכופר... בתורה
ובמשה רבינו, וגם מובן מה שכתב „בערי מקלט
הוא אומר“ ולא „בפרשת שופטים נאמר“ וכי"ב,
להדגיש שאיז שייך לכופר בתורה כ"י.

אכל מובן שג"ז דוחק זאכ"מ. וראה לקמן בפנים
ס"א.

24 מגילה יד, א.

25 ש"ב יט, כב. וראה שם כג, א.

26 ש"א יוד, א. וכי זה הביא הרמב"ם (הל'
מלכים פ"א ה"ו) לענין משיחת מלך. וראה מגילה
שם.

27 ש"א כד, ז. יא. כו, ט. יא. טז. ש"ב א, יד. טז.

28 להעיר משמיר פ"ב, ד. זח"א רנג, א. שער
הפסוקים פ' ויחי.

29 באגרת תימן רפ"ד (תרגום הר"י קאפח):
שהמשיח נביא גדול מאד גדול מכל הנביאים אחרי
משה רבינו... מעלותו הרי היא הרמה בדרגות
הנביאים והנכבדת אחרי משה רבינו.

כי אם אמר משה אמרו מפי עצמו הרי זה כופר
בתורה, אף שבוה גם מכוּחש נבואתו של משה
רבינו, שזהו א' מהשלשה הנק' אפיקורטין
(שברמב"ם לפנינו), ומשמע שהלוי במה בא להכחיש,
אף שהכופר בתורה בדרך ממילא מכוּחש נבואתו של

23 עוד יש לדייק בלשון הרמב"ם: א) „בפרשת
בלעם“, והרי אין דרכו לציין המקור, וכמו שלא כתב
בהפסוק שהקדים ושב היא, שהרי נאמר בפרשת
אתם נצביט, ב) הלשון „ושם נבא“ למאי נפק"מ
(דוחק גדול לומר, כיון שמקדים, פרשת בלעם“
צריך לבאר ד, שם נבא“).

לכאורה י"ל שהוסיף „ושם נבא“, בהתאם למשיכ
לפניו, כופר... בתורה ובמשה רבינו, ע"ז ש.כופר
... בתורה כ"י. שהרי התורה העידה עליו כ"י, וע"ז
שכופר „במשה רבינו כ"י. אף בפרשת בלעם נאמר
ושם נבא“ (ולא „ואף בלעם נבא“ (כבקרית ספר
לרמב"ם שם)) וכונתו לנבואת משה (וכן משמע
בפיה"מ אבות (פ"ד מ"ד). „וכן דוד כ"י ושיעדו השי'
לנו ע"י משה רבינו והוא הכוכב אשר דרך מיעקב
כמו שביארו רז"ל. ולהעיר משל"ה (פרשתנו ש"ב,
ב) במ"ה הגמ' (ב"ב יד, ב). משה כתב ספרו ופרשת
בלעם, ולהעיר מושיע חת"ס יר"ד שם), היינו
שכופר בתורה ובנבואת משה (ונק' אפיקורוס וכופר)
אף שגם תורה היא בכלל נבואת משה"י (ראה
רמב"ם הל' תשובה פ"ג הי"ח...)). ועפ"י יתורץ לכא"י

* לכאורה י"ל בא"א (ועפ"ז מובן הצורך
להוסיף רא"י זו. אף בפרשת בלעם על משיכ לפנינו
שהרי התורה העידה עליו — דפ' נצביט), שבוה
מוכח שמוכרח ההתקיים, כי ההבטחה של תורה
יתכן שלא תתקיים שמא יגרום החטא (ברכות ד, א)
משאיכ בנבואה שהנבואה לטובה אפילו על תנאי
אינו חוזר (רמב"ם הל' יסוה"ת פ"י ה"ד) — ראה
גו"א וישלח כ, ח (ובגבורת ה' פ"ז).

אבל נוסף ע"ז שכבר נת"ל (בפנים ס"ג) שהרמב"ם
כאן לא בא להוכיח אמתת הענין שבוודאי יהי, כ"א
א"ן שהוא כופר בתורה ובמשה רבינו, וא"כ אין נוגע
הענין דנבואה — הרי החילוק בין ההבטחה דאפשר
שתתבטל שמא יגרום החטא לנבואה לטובה כ"י,
מפרש הרמב"ם בהקדמתו לפיה"מ שהיינו החילוק
במה שבין ה' לנביא עצמו (שבוה אפ"ל שיגרום
החטא) לזה שיאמר ה' להבטיח לבני טובה בסתם,
שבוה איא שלא תתקיים ההבטחה,

וא"כ מובן שג"ז, שהתורה העידה עליו בודאי
תתקיים, ועצ"ע. — וראה לקו"ש ח"ל ע' 1167

ובהערות שם.
** ראה פיה"מ פ' חלק יסוד השביעי ויסוד
השמיני, ולהעיר מלשון הרמב"ם הל' יסוה"ת פ"ח
ה"ג שם פ"ט סה"א. ה"ד, ה"ה, נתבאר בארוכה
בלקו"ש ח"ט ע' 171 ואילך.

מים ואין מוסיפין עליהן ולא גורעין מהן [וכל³³ המוסיף או גורע או שגילה פנים בתורה והוציא הדברים של מצותן מפשוטן, הרי זה ודאי בדאי ורשע ואפי' קורס].

פון דעם וואס אין המשך ההלכה וועגן מלך המשיח אין דער רמב"ם מסיים „ועיקר . . . שהתורה הזאת חוקי ומשפטי לעולם כו" אין לכאורה משמע, אז ווען איינער זאגט אז משיח וועט דארפן מאכן „אותות או מופתים" אדער „מחדש (זיין) דברים בעולם" אין ער דערמיט מוסיף או גורע בתורה, היפך הענין אז אין מוסיפין עליהן כו'. מ'דארף אבער פארשטיין: וואס אין דער קשר פון די ביידע ענינים?³⁴

נאכמער: בנוגע א נביא זאגט דער רמב"ם³⁵ אז „כל נביא שיעמוד לנו ויאמר שה' שלחו אינו צריך לעשות אות כאחד מאותות משה רבינו או כאותות אליהו ואלישע שיש בהם שינוי מנהגו של עולם אלא האות שלו שיאמר דברים העתידיים להיות בעולם ויאמנו דבריו שנאמר כו'". זעט מען אז כאטש אויך דארטן אין ער שולל אן „אות . . . שיש בהם שינוי מנהגו של עולם", פונדעסט-וועגן פירט ער דארטן ניט אויס (ווי בנדו"ד) „שהתורה הזאת חוקי ומשפטי לעולם"; ולאידך זאגט ער דארט אז ער דארף ווייזן אן אות: „שיאמר דברים העתידיים".

33) כ"ה בדפוסים וכת"י הגיל (הערה 3) ונשמט בדפוסים שלפנינו.

34) סיום הלשון שבההלכה שנשמט ע"י הצנזור וכל המוסיף כו' רשע ואפיקורס — כנראה הכוונה לאותו האיש. ופי' מוכן המשך הלשון בהלכה שלאחר"י ראה בהנסמן בהערה 36. אבל לפי' — למה הוצרך לומר גם „ועיקר הדברים . . . שהתורה כו' מהי".

35) הלי יסודי התורה רפ"י.

אין ספר היד³⁶, ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו משא"כ — דודי³⁷.

ו. וועט מען דאס פארשטיין דורך מסביר זיין כמה דיוקים אין די צוויי ווייטערדיקע הלכות אין ה' מלכים דארט. אין הלכה ג' זאגט דער רמב"ם: ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחי' מתים וכיוצא בדברים אל³⁸ אין הדבר כך שהרי רבי עקיבא כו' (ווי ער ברענגט דארטן די רא' פון בן כוזיבא, און פירט אויס) ולא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא מופת ועיקר הדברים ככה הן שהתורה הזאת חוקי ומשפטי³⁹ לעולם ולעולמי עול-

30) ה' תשובה פ"ט ה"ב.

31) ראה מגילה שם ברש"י שהוא נביא וכן סוטה מח, רע"ב. וקשה מוז"כ קנד, א (וראה ניצוצי זוהר שם). וראה ש' רוה"ק בתחלתו. ובכ"מ דודו ושלמה (תהלים ומשלי — כתובים — דלא כסוטה שם) — מ' רוה"ק ולא נבואה נ"ה. ואכ"מ.

במור"ג ח"ב פמ"ה (המעלה השני) כתב: דוד ושלמה ודניאל הם מן הסוג הזה ואינם מסוג ישעי' וירמ' . . . ודומיהם לפי שאלו . . . לא דברו . . . כיא ברוה"ק.

כפיה"מ אבות (פ"ד מ"ד), וכן בודו כו' והוא נביא' (ולהעיר דשם בא בהמשך „ויש לך ללמוד משה רבינו כו'"), אבל בפשטות משם אין רא' כי אינו מדבר במדר' ומעלות הנבואה, כיא ע"ד ענווה כו' ואינו נוגע החילוקי מדריגות דנבואה ורוה"ק.

בשמונה פרקים (פ"ז): וכן דוד המלך ע"ה נביא אמר כו'. ושם בא לבאר מארוזיל, אין הנבואה שורה אלא על חכם גבור ועשיר . . . ואין מתנאי הנביא שיהיו אצלו כל המעלות' ומביא דוגמא משלמה דוד, אליהו שמואל יעקב.

32) בדפוסים וכת"י רמב"ם הגיל (הערה 3) „שהטפשים אומרים".

32') בכמה כת"י (הובאו ברמב"ם הגיל הערה 3): אין חוקי ומשפטי משתנים (משתנות).

*) כ"ה בפיה"מ שלפנינו ובתרגום הר"י קאפח. בגמ' שבת (צב, א). אין השכינה שורה. ובנדרים (לז, א). אין הקביה משרה שכניחו.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

46

שיחות

בלק ב

לקוטי

276

— דלכאורה, לפי סדר הזמנים, ווי דער רמב"ם זאגט אין אנהויב פון ה' מלכים, "שלוש מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתו לארץ למנות להם מלך כו' ולהכרית זרעו של עמלק כו' ולבנות בית הבחירה" — האָט ער די הלכות מלכים געדארפט שטעלן בספרו א סך פריער³⁹?

וי"ל, מיט דעם וואָס דער רמב"ם שטעלט דאָס אין סיום ספרו היד — דער ספר פון "הלכות" — איז ער דער-מיט מדגיש אַז די שלמות פון (קיום ה)תורה וההלכה ווערט בשעת עס איז דאָ (דער ענין ה)מלכים⁴⁰. און ווי דאָס

הרמב"ם בסופו בהלכות דספר שופטים והלכות מלכים — ראה רמב"ם ספר המדע (ירושלים תשכ"ד), ושי"ן.

39) בהקדמת הרדב"ז לספר שופטים, לפי שדיניו הלכתא למשיחא. אבל צ"ע, כי: א) כמה הלכות לכאורה אינן הלכתא למשיחא (ראה לדוגמא: פ"א ה"ח ואילך שלכאו" אינו שייכות לאחרי ביאת המשיח) ב) מטעם זה גם ספר הח' והט' (ספר עבודה וקרבתו) היו צ"ל בקירוב ע"פ (ל)סיום ספרו.

[ובנוגע לקרבתו ה"י אפ"ל בדוחק, כי לדעת הרמב"ם (ה'ל' ביהב"ח פ"א ה"טו). וראה שם פ"ב ה"ד] "מקריבין הקרבנות כולן אע"פ שאין שם בית בנוי". אבל בנוגע לביהמ"ק וכל השייך לזה אין לתרץ כן (ע"פ ב"ר ספס"ד. ראה מני"ח מצוה צה), כי הרמב"ם כתב בה'ל' מלכים כאן (בריש הפרק ובסופו) דמשיח בונה מקדש (וראה הקדמתו לפיה"מ בנוגע למס' מדות. ה'ל' ביהב"ח פ"א ה"ד). וידועה השקו"ט בזה. ואכ"מ].

ואולי י"ל: הרמב"ם בתחלת ספר היד (ב,מנין המצות על סדר הלכות הרמב"ם) כתב "ספר ארבעה עשר: אכולל בו מצות שהם מסורין לסנהדרין כו' ודין המלך ומלחמותיו", ומכיון שה'ל' מלכים הן "דין המלך כו'" — מצות היחיד, לכן כתבו בסוף ספרו (אף שכמה הלכות שייכות לכ"א מישאל (ראה ה'ל' מלכים פ"ה ה"ז ואילך)).

40) להעיר מסהמ"צ להרמב"ם מ"ע קעג (בתרגום ר' שלמה אבן איוב (הובא בהוצאת הר"ח העליר)): שצונו למנות עלינו מלך מישאל שיעמיד אמונתנו. (אבל ראה תרגומו (העליר) ובסהמ"צ לפנינו והוצאת הר"י קאפח). ובה'ל' מלכים ספ"ד, ותהי' מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת כו'.

ז. אין דער הלכה שלאח"ז אין ה'ל' מלכים איז דער רמב"ם ממשיך: ואם³⁶ יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו כפי תורה שבכתב ושבעל פה ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמות ה' הרי זה כחזקת שהוא משיח אם עשה והצליח (ונצח כל האומות שסביביו³⁷) ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל הרי זה משיח בודאי ויתקן³⁷ את העולם כו'.

דארף מען פארשטיין: פארוואָס דערמאָנט ניט דער רמב"ם דאָ (און אויך ניט אין דעם גאַנצן פרק) די מעלות הגדולות מיט וועלכע מ'איז מתאר דעם מלך המשיח³⁹, און ווי דער רמב"ם אַליין זאָגט במקום אחר אין ספר היד³⁰: "בעל חכמה יהי' יותר משלמה ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו" (וכנ"ל סוס"ה).

ה. דער ביאור בכל זה יש לומר, בהקדים וואָס דער רמב"ם האָט אַריינגעשטעלט ה'ל' מלכים (ומלחמותיהם³⁸, או ומלחמות^{38*}) בסיום וסוף ספרו היד

36) ביאור הלכה זו ברמב"ם — ראה לקו"ש ח"ח ע' 358, 2-361 בהערות.

37) כ"ה בדפוסים שלפנינו. אבל בכתי' ודפוסים הנ"ל (בהערה 3) בא כאן קטע שנשמט, ואם לא הצליח כו', והתיבות, ויתקן את העולם כו' הן באמצע דבריו שם, וכל הדברים האלו (של ישוע הנוצרי) ושל זה הישמעאלי. אינן אלא ליישר דרך למלך המשיח ולתקן את העולם כולו כו'. וראה שם בסיום לשונו. וראה לקמן בפנים סעיף טז.

38) זהו השם המלא — כבהקדמת הרמב"ם (ב,מנין המצות על סדר הלכות הרמב"ם) ובהכתרת כספר שופטים וה'ל' מלכים.

38*) כ"ה בדפוס רומי הנ"ל. ווינציאה רפד. שי. בהכתרת דספר שופטים וה'ל' מלכים. ובכתי' התימנים שם. וכן הוא שם (ובכמה כתי') בהקדמת

*) אבל בהקדמת הרמב"ם בסופה (בסידור ההלכות דספר שופטים וכן בהלכות מלכים) בכל דפוסים הנ"ל, ומלחמותיהם" (ומלחמותיהן").

ופעולתו און אופן התגלותו, ובמילא — אין וואָס עס באַשטייט דער (חיוב) להאמין בו.

און דאָס מיינט דער רמב"ם בתחלת הפרק: „המלך המשיח עתיד לעמוד ול- החזיר מלכות דוד“ ליושנה לממשלה“ הראשונה ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות ככל מצותה“ האמורה בתורה“:

דאָס איז ניט (נאָר) אַ סיפור דברים וואָס משיח וועט טאָן, און וואָס סיועט זיין בימיו, נאָר דאָס איז אַ הלכה: דער גדר פון משיחין איז וואָס ער איז מחזור „מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשון נה“ (ניט ער גייט אויפטאָן אַ נייעם ענין), וואָס בפועל קומט דאָס אַרױס אין דעם וואָס „ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל“ (ובמילא קומט מען צו דער מטרה און מכוון פון ביאת המשיח) „וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה.“ וואָס דאָס איז פאַרבונדן מיט קבוץ נדחי ישראל ווען כל ישראל יושבים על אדמתם⁴⁶.

(46) כ"ה בדפוסים שלפנינו. ובכתיב ודפוסים הנ"ל (בהערה 3) „בית דוד“.
 (47) בכתיב הנ"ל ודפוס רומי וקושטא הנ"ל „הממשלה“. ושם ברמב"ם הנ"ל (הערה 3) מכתוב: בממשלה, ממשלה.
 (48) צ"ע „מצותה“ — ל' יחיד. וברוב כתיב ברמב"ם הנ"ל (הערה 3) „מצותן (מצותם) האמורות (האמורה)“.
 (49) ראה קרית ספר לרמב"ם שם [ושם הביא הכתוב הנאמר ביובל, אבל מוכח מכאן דהרמב"ם ס"ל דגם שמיטין. ככל מצותה האמורה בתורה תלוי ב„מקבץ נדחי ישראל“. וראה רמב"ם הל' שמיטה ויובל ספ"ב. וכידועה השקריט בזה. ואכ"מ]. והנה לפי „מקריבין קרבנות ועושין שמיטין

איז אויך פאַרשטאַנדיק בפשטות, אַז די שלימות הקיום פון אַלע מצות והלכות התורה איז בשעת ס'איז דאָ אַ מלך על כל ישראל, וואָס על ידו ווערט דורכ- געפירט די מצוה פון מלחמות השם“ (להכרית זרעו של עמלק) און די מצוה „לבנות בית הבחירה“, וואָס נאָר דעמאָלט איז שייך דער קיום פון אַלע הלכות ומצות התורה.

בפועל האָט זיך דאָס אויפגעטאָן ע"י דוד המלך, וואָס ער איז געווען מלך⁴² על כל ישראל (ישראל ויהודה). ער האָט כובש געווען א"י, גמר ושלמות פון מלחמות (וה' הניח לו מסביב מכל אויביו⁴³); ועל ידו האָט זיך אַנגע- פאַנגען (די הכנות“ עכ"פ פון) בנין ביהמ"ק בירושלים (ויאמר דוד זה הוא בית ה' גו'⁴⁵). ובמילא האָט געקענט זיין דער קיום התורה והמצוה בשלימות.

ט. די הלכות פון משיחין האָט דער רמב"ם אַרײַנגעשטעלט (כסיום ספרו הידו) בסוף הל' מלכים ומלחמותיהם⁴⁴, וואָרום דאָס איז גדרו וענינו של משיח ע"פ הלכה:

דער רמב"ם איז מפרש אין פרק יא פון הלכות מלכים ניט בלויז די זאך פון ביאת המשיח און דעם חיוב להאמין בו, נאָר אויך וואָס עס איז ענינו גדרו

(41) ראה רמב"ם הל' מלכים פ"א ה"ז. ספ"ד שם.
 (42) ראה רמב"ם שם פ"א ה"ז: כיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות והרי המלכות כו' שם ה"ט.
 (43) ש"ב ז, א. הובא ברמב"ם ריש הל' מלכים ה"ב.
 (44) דה"א כח"ט.
 (45) שם כב, א. הביאו הרמב"ם ריש הל' ביהמ"ה ה"ג. וראה סוטה ט, סע"א. וראה סמ"ג מ"ע קסג: זמן מצוה זו של בנין ביהמ"ה לא הגיעה עד ימי דוד. וראה בארוכה לקו"ש חט"ז ע' 301 ואילך.
 (45) להעיר דבהכותרת לפרקים יא ויב דהל' מלכים בדפוס וינציאה רפד. שי — „הלכות מלכים ומלחמות ומלך המשיח“.

שיחות

בלק ב

לקוטי

278

אז ער וועט קומען בכדי צו אויסלייזן די אידן פון גלות, נאָר „מאמין בו“ אז ער איז מחזיר „מלכות דוד ליושנה . . וחזרין כל המשפטים“⁵⁰.

י"ד. אויף דעם ברענגט דער רמב"ם די ראי, פון וואַנעט ווייס מען אז משיח וועט קומען און בריינגען לשלימות התורה, להחזיר מלכות דוד ליושנה כו' וחזרין כל המשפטים" — „שהרי התורה העידה עליו. וואָס אין די ראיות זיינען דאָ צוויי פרטים: שנאמר ושב היא . . . וקבצך גו' — פון דעם ווייס מען אז עס וועט זיין קבוץ נדחי ישראל, וואָס דאָס איז דער מצב וואָס גיט די מעגלעכקייט אז עס זאל זיין „מלכות דוד . . כל המשפטים“⁵¹, דער קיום פון הלכות ומצות התורה וואָס איז בטל געוואָרן דורך גלות ישראל.

„אף בפרשת בלעם נאמר ושם נבא בשני המשיחים במשיח הראשון שהוא דוד שהושיע את ישראל מיד צריהם ובמשיח האחרון שעומד מבניו שמושיע את ישראל (באחרונה):“ פון דעם ווייס מען אז דאָס וואָס וועט זיין ע"י משיח, און ענינו של משיח, איז, להחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה" — ער איז דער „משיח האחרון“ פון דעם הרא-

ד. ה. די אַלע ענינים וואָס האָבן גע- פעלט אין קיום תומ"צ מצד דעם וואָס עס האָט געפעלט אין שלימות כל ישראל וביהמ"ק — וואָס דאָס איז כללות ענין הגלות — ווערט נשלם דורך משיחין. און אין דעם באַשטייט וואָס משיח איז מחזיר „מלכות דוד ליושנה כו' וחזרין כל המשפטים" — ער ברענגט צוריק די שלימות הלכות ומצות התורה.

[ווייל אז ס'איז אויך אַ נפק"מ להלכה בפועל, לגבי דער אמונה בו (און אין וואָס עס דאַרף זיין דער מחכה לביאתו): וויבאלד אז דאָס איז דער גדר פון משיחין, דאַרף די אמונה זיין ניט בלויז

ויובלות' הם תוצאה מבי הענינים ש' לפניו: ובונה המקדש (ובמילא, מקריבין קרבנות) ומקבץ נדחי ישראל (ובמילא, עושין שמיטין ויובלות כו'). ואולי משיח, חוזרים כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם הוא מענין האי שכתב, להחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה.

אבל צ"ע השייכות, שהרי לכאורה הכוונה בכל המשפטים היינו התלויים בסנהדרין — ד' מיתות ועוד (ראה סנהדרין נא, ב. ובפרשי שם ד"ה הלכתא) שחזרין בביאת המשיח (ישע"א, כו). אבל ראה רדב"ז הל' סנהדרין פ"ד הי"ב, שהוא (משיח) יטמך ב"ד הגדול... ולהעיר מרמב"ם שם פ"ב היה מלכי בית דוד כו' יושבין ודנים הם את העם. ולהעיר מקרית ספר הל' מלכים שם, ומחזיר כל המשפטים כמו שהיו קודם. וראה לשון הרמב"ם ספ"ד שם: שאין ממליכין מלך תחילה אלא לעשות משפט כו' שנאמר ושפטנו מלכנו כו'. ואכ"מ.

50) ועפ"י יומתק משיח הרמב"ם בפיה"מ ס' חלק בסוף עיקר הי"ב, ומכלל יסוד זה (דביאת המשיח) שאין מלך לישראל אלא מבית דוד ומורע שלמה כלבד וכל החולק על המשפחה הזאת כפר בשם השי' ובדברי נביאיו, ובראש אמנה (לר"י אברבנאל) ס"א (שהעתיק הי"ג עיקרים מהעקת הר' שמואל חיבון . . . ראוי שנסמך עלי כו' כלשונו שם רפ"א) הלשון, וכל החולק על מלכות זאת המשפחה.

51) ראה שירת חיים שאל היא סי' צו: פירוש שיהי מלך על כל ישראל ויהודה כמו שאמר הכתוב ומלך אחד יהי' לכולם . . . וכל זה כלל הרמב"ם באמרו מלכות בית דוד ליושנה.

* (העיר שבא' מכת"י (אוקספורד 69) שהובא ברמב"ם הניל (הערה 3). מקודם שהיו מקריבין. ולפי' הרי זה פירוש לחזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם (שהוא בזה שמקריבין קרבנות ועושין שמיטין כו'), ולא ענין בפ"ע, ואולי כ"ה הפירוש גם לפי הגירסא שבדפוסים רוב הכתי' מקריבין קרבנות (כ"י וא"ו). ובכ"תי' (ברמב"ם הניל שם) ומקריבין (בוא"ו). וכ"ה בקרית ספר שם.
** וראה לקושי ח"ט ע' 105 הערה 74, ושי"ן.

יא. עפ"ז איז מובן וואָס דער רמב"ם איז מקדים, וכל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו. שהרי התורה העידה עליו כו" (און אויף דעם ברענגט ער דעם פסוק, "ושב ה'א גוי" און דערנאך, אף בפרשת בלעם):

דלכאורה וואָס איז נוגע כ"כ אין רמב"ם בשייכות צו ה'ל משיח אָז, לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו⁵⁷ (דער ענין האָט לכאורה אַ שייכות אין ה'ל תשובה⁵⁸ וואו ער רעדט די גדרים פון כופר וכו')?

נאָר דערמיט איז דער רמב"ם מדגיש, אָז דער ענין פון מלך המשיח, וואָס ער וועט ברענגען די שלימות אין הלכות ומצות התורה, (ולהחזיר מלכות דוד ליושנה כו' וחזרין כל המשפטים) איז ניט נאָך אַ זאָך וואָס איז נתגלה גע- וואָרן ע"י הנביאים, נאָר דאָס איז אַן

שונה — „משיח הראשון שהוא דוד“⁵². און „ושם הוא אומר“ אָז די אַלע פרטים וואָס זיינען געווען „במשיח הראשון — דוד“ וועלן זיין אויך באַ „משיח האחרון“ זה מלך המשיח. אָנ- הויבנדיק פון תחלת התגלותו וממשלתו ביז צו דער-שלימות, „ומחץ פאתי מואב“ וואָס דוגמתו במשיח, „וקרקר כל בני שת“, און „והי אדום ירשה זה דוד“, „והי ירשה שעיר אויביו זה המלך המשיח“,

משיח וועט ברענגען צו שלימות התורה, וואָרום דורך דעם וואָס מ'ווערט פטור פון שעבוד מלכיות ואדרבה, משיח איז אויף זיי שולט, וועט קענען זיין „לעסוק בתורה ובמצות כהוגן“⁵³, „יהיו פנויין בתורה וחכמתה ולא יהי להם נוגש ומבטל“⁵⁴ (ווי דער רמב"ם⁵⁵ איז מאַריך בזה)⁵⁶.

52 ולהעיר מסנהדרין (צח, סעי'ב): עתיד הקב"ה להעמיד להם דוד אחר כו' כגון קיסר ופלגיי קיסר. וראה זח"א פב, ב. זח"נג, א. וראה צפע"ז עה"ת ויהי מט, ט.

53 רמב"ם ה'ל תשובה פ"ט ה"ב.

54 ה'ל מלכים פ"ב ה"ד.

55 ה'ל תשובה וה'ל מלכים שם.

56 שפע"ז מובן בפשטות מה שמגדרי ומצות המלך הוא שנלחם מלחמות ה' (כברמב"ם שם פ"א ה"ח. ספ"ד. ולהעיר שההלכות נקראו, ה'ל מלכים ומלחמותיהם⁵⁷), וגם זה שאין המלך נלחם תחלה אלא מלחמת מצוה... זו מלחמת שבעה עממים ומלחמת עמלק ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם (שם רפ"ה), שענינים אלו דוקא מונעים את ישראל מקיום התומ"צ. משאי"כ מלחמת הישות.

57 כ"ה בגמ' וע"י. ובערוך (ערך קסר): ופלגו.

58 ראה לעיל הערה 38. ולהעיר שגם להדפוסים וכת"י שבכ"מ בהכותרת. ומלחמות' (לעיל הערה 38*). הרי בהקדמתו בסופה לפני שמפרט פרטי ההלכות בכל הדפוסים וכת"י. ודין המלך ומלחמותיו' (כ"ל הערה 39). או ומלחמותיה; ומלחמתו — ראה רמב"ם ה"ל הערה 38*.

57 בפשטות י"ל שהרמב"ם בא להדגיש תוקף האמונה וגדרה, וג"ז הוא הלכה, שהאמונה בביאת המשיח צ"ל בודאות והתאמתות כזה (לא כהתאמתות שמצד, שאר הנביאים בלבד אלא התאמתות שמצד) תורה ומשה רבינו (שהרי התורה העידה עליו), ועפמ"ש בה'ל יסודי התורה פ"ח.

ועפ"ז מובן גם מה שהוסיף, ובמשה רבינו, כי נבואת משה נתאמתה, (כמעמד הר סיני ע"י) שעיינו ראו כו' ואזינו שמעו", והתאמתות נבואת משה רבינו מביאה, נאמנות שהיא עומדת לעולם בתורה — ראה בארוכה לקו"ש ח"ט ע' 184 ואילך. ועפ"ז יומתק גם משי"כ בשלילה, לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר, ולא כהלשון בקרית ספר לרמב"ם שם, כופר בתורה ובמשה רבינו ובשאר הנביאים, כי גם זה הוא הלכה — בגדר אמונה בביאת המשיח. ולהעיר מלשוננו בסוף ה"ב שחזר ומוסיף, אבל בדברי הנביאים אין הדבר צריך לראי' שכל הספרים מלאים בדבר זה⁵⁸.

58 ובפיה"מ פ' חלק.

59 פ"ג ה"ח.

280

לקוטי

בלק ב

שיחות

ענין פון תורה ומשה רבינו גופא, תורה גופא זאגט און איז מבטיח אז עס וועט קומען משיח און דאן וועט זיין שלימות התורה⁶⁰.

און דעריבער פירט ער אויס „ואלו הדברים המפורשים בתורה הם כוללים כל הדברים שנאמרו על ידי כל הנביאים“, אז אלע ענינים שנאמרו על ידי כל הנביאים וועגן משיח'ן איז אן ענין אין תורה גופא אין שלימות קיום התורה והמצות.

יב. און דאס איז אויך דער טעם וואס די ראי' פון ערי מקלט האט דער רמב"ם געשטעלט אלס א הלכה בפ"ע, ווארום פון דעם ברענגט דער רמב"ם ניט נאר א ראי' אז ס'איז מפורש בתורה אז ס'וועט זיין דורך מלך המשיח דער זמן פון שלימות אין קיום התומ"צ, נאר אז מ'גע- פינט „בערי מקלט“ אז ס'וועט צוקומען אין דער מצוה גופא, „ויספת לך עוד שלש ערים גו“, ולא צוה הקב"ה לתוהו“.

ד.ה. אז תורה גופא זאגט אז ס'דארף ערשט קומען א זמן ווען עס וועט זיין די מצות התורה כדבעי.

יג. ע"פ כל הנ"ל איז מובן וואס דער רמב"ם זאגט (אין הלכה ג) — „ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחי' מתים וכיוצא בדברים אלו, אין הדבר כך“ (וואס דערמיט איז ער שולל צוויי ענינים: ניט דאס איז פון עניני משיח „לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם“⁶¹, און ניט דאס

איז די בחינה אויף אמיתות⁶²) און איז מסיים „ועיקר הדברים ככה הן שהתורה הזאת חוקי' ומשפטי' לעולם ולעולמי עולמים“:

וויבאלד שהנ"ל גדרו וענינו של משיח — שלימות פון קיום הלכות ומצות התורה — איז אויב ס'איז עולה על הדעת „שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם“ צו פועלן א שינוי אין וועלט, איז דאס בסתירה צו דעם וואס „התורה הזאת חוקי' ומשפטי' לעולם“⁶³

און וויבאלד אז גדרו וענינו פון משיח'ן איז ניט אותות ומופתים וחיודש

62 כדמשמע לכאורה מהראי' מבו כוויבא. וראה מאמר תחיית המתים רפ"ז.

בארוכה ביאור הלכה זו ברמב"ם והשגת הראב"ד בזה — ראה לקריש חכ"ז ע' 191 ואילך.

63 ע"פ כהני"ל יש לבאר מה שהרמב"ם מנה ביאת המשיח לא' מהעיקרים (ראה ראש אמנה פ"ג הספק החמישי. שרית חת"ס שם), שהוא לא רק „לפי שביאת המשיח באה מפורשת בתורה בנביאים ובכתובים כו' לכן הכופר בביאתו הרי הוא כאלו כופר בתורה ובנביאים ובכתובים כו'“ (ראש אמנה פ"ד „והטענה השלישית“). וראה שרית חת"ס שם, כ"א לפי שזה נוגע לשלימות גדר התורה, שא' מגדרי' הוא שיהי' זמן שהתורה וקיומה יהיו בשלימות.

בסגנון אחר: נצחיות ושלימות התורה, זה ש„התורה הזאת חוקי' ומשפטי' לעולם ולעולמי עולמים“ (להיותה רצונו העצמי של הקב"ה — ראה בארוכה לקריש ח"ט ע' 182-3 ובהערות שם) הוא לא רק בענין ציווי הבורא, כ"א גם בלימודה וקיומה בפועל, וזה יהי' בביאת מלך המשיח.

ועפ"י אולי י"ל שזוהו גם הטעם, שלא נמנה אמנה בביאת המשיח במנין המצוות (ראה ראש אמנה שם פ"ה הספק הג'). ועוד (ויתירה מזו) זה שציוויים כוללים אינם נמנים במנין המצוות (סהמ"צ שורש ד). ולהעיר מלשון הרמב"ם ה"ל מלכים שם „וכל מי שאינו מאמין בו כו'“, ולא כתב שצריך להאמין בו, כמ"ש בפיה"מ שם (וראה ראש אמנה ספי"ט).

60 ראה לקמן הערה 63.

61 כדמשמע לכאורה מפשטות לשונו. אבל ראה הערה הבאה.

281

שיחות

בלק ב

לקוטי

דוקא „הרי זה משיח בודאי“. וואָרום דעמאָלט „חוזרין כל המשפטים . . . ככל מצותה האמורה בתורה“ — די שלימות אין הלכות וקיום המצות בפועל⁶⁶.

יד. ויש להוסיף בזה, אַז די ראיות וואָס דער רמב"ם ברענגט פריער זיינען ניט נאָר אויף כללות הדברים בתחילת הפרק, אַז „המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה . . . ככל מצותה האמורה בתורה“, נאָר אויך אויף די פרטים פון הלכה ד'⁶⁷:

און דעריבער ברענגט דער רמב"ם אויך אין דער רא"י פון פרשת בלעם,

66 עפ"י מובן בפשטות מה שלא הביא הרמב"ם (גם) בתחילת הפרק שמשיח ילחום מלחמות ה' — כי שם מבאר הגדר והמכוון שלו (להחזיר מלכות דוד ליושנה כו') — לאחר שכבר הביא לשלימות התורה, כשהוא „משיח בודאי“, משא"כ קודם הנצחון במלחמות ה'.

עפ"י אולי יש להוסיף (בפנימיות העניינים עכ"פ), שזה שהביא הרמב"ם שני המשיחים במשיח הראשון שהוא דוד כ"י ובמשיח האחרון כו' — כי דוגמתו נמצא במשיח עצמו, כ"י תקופות ודרגות אחרי ביאת המשיח: לפני שיבנה ביהמ"ק — שאז הוא עדיין „בחוקת משיח“, כדוגמת דוד שלא בנה המקדש, וענינו ילחום מלחמות (ראה דה"א כב, ח) והכין הכל לבנין ביהמ"ק מיד ה' עלי השכיל (שם כח, יט); כשהוא משיח ודאי ש.בנה מקדש במקומו. וראה בארוכה מכתב כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע (אגרות קודש שלו ח"א ע' ש"ב) בביאור לשון רד"ל „בן דוד בא"י או „דוד בא"י (ע"פ הכ"ח אריח סקייח) דיש ב' מדרגות במשיח: ביאתו לפני בנין ביהמ"ק וירושלים (שאז הוא בחוקת משיח) ואחר שיבנה משיח את ביהמ"ק וירושלים דאז „כיון שנבנית ירושלים — בא דודי (מגילה יז, ב) — (משיח בודאי)“.

ולהעיר משיגי הגירסא ברמב"ם (כניל סעיף ט והערה 46), „להחזיר מלכות דודי“ או „בית דודי“ ואכ"מ.

67 ועדי"ז בנוגע להשליה (והפרט) שבהלכה ג' שמוכח הוא מהרא"י שהביא בהלכה ב' שהיא הקדמה להלכה ג' — ראה לק"ש חכ"ד ע' 109 ואילך.

דברים בעולם, איז מובן אויך אַז ניט דאָס איז די בחינה אויף אמיתתו.

פונקט ווי אַ נביא, וואָס די בחינה אויף אמיתתו „האות שלו, שיאמר דברים העתידים להיות בעולם ויאמנו דבריו שנאמר וכי תאמר בלבבך איכה נדע הדבר וגו'“ (כניל סוס"י), ד.ה. די בחינה אויף אמיתתו איז דערמיט וואָס עס איז ענינו — „נביא“, ער זאָגט דברי עת"י דות⁶⁴:

עד"ז איז מובן בנוגע משיח'ן, כאָטש אַז ער וועט אויך זיין אַ נביא גדול, און גרעסער מכל הנביאים (קרוב למשה רבינו), איז אָבער גדרו וענינו — „מלך המשיח“ כניל, ובמילא איז מובן (הלכה ד) אַז די בחינה און דער סימן אויף אמיתתו איז אויב ענינו בעצמו איז תורה וקיומה — „ואם“ יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות . . . כפי תורה שבכתב ושבעל פה“ און ער פועלט די שלימות פון קיום המצות באַ אידן — „ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחום מלחמות ה' כו'“ (וואָס ילחום מלחמות ה' איז אויך אַ פרט אין דעם ברענגען צו שלימות קיום התורה כניל, אַראָפּנעמען דעם „נוגש ומבטל“ מצד די אומות).

דאָס ברענגט אָבער נאָר צו וויסן אַז „הרי זה בחוקת שהוא משיח“, בשעת ער דערפירט אָבער צו דער שלימות פון קיום התומ"צ 1909על, „אם עשה והצליח ונצח כל האומות שסביביו וכנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל“ דעמאָלט

64 ראה רמב"ם הל' יסוה"ח פ"י ה"ג: הא למדת שאין הנביא עומד לנו כו'. וראה שם ספ"ז. פ"ט ה"ב.

65 ועפ"י מובן ומודגש ביותר ההמשך להלכה שלפניו, שלכן מתחיל הרמב"ם „ואם“ — בוא"י. וראה קרית ספר שם „אין מלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים אלא כשיעמוד מלך כו'“.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

52

שיחות

בלק ב

לקוטי

282

כוכבים כפשוטם, „כל הכוכבים והגל-גלים כולן בעלי נפש ודעה והשכל הם כו' ודעת הכוכבים כו' וגדולה מדעת בנ"א". (ב) „מיעקב" — וואס ווייזט אויף אידן נישט ווי זיי זיינען בתכלית המעלה.

אָבער בנוגע צו משיח'ן זאָגט ער (א) „וקם שבט", וואָס פירושו כפשוטו איז „מלך רודה ומושל"⁷⁰, וואָס דאָס איז בגלוי באַ משיח'ן, „ויכוּף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה" (ב) „מישראל" — שם המעלה פון אידן⁷¹.

ג) וילחם מלחמות ה' . . אם עשה והצליח ונצח כל האומות שסביביו" — שטייט אין פסוק, „ומחץ פאתי מואב זה דוד וכן הוא אומר ויך את מואב וימדדס בחבל וקרקר כל בני שת זה המלך המשיח שנאמר בו ומשלו מים עד ים".

[וואָס אויך אין דעם איז מודגש די מעלה פון מלך המשיח: באַ דוד איז נאָר (א) „מחץ", (ב) „פאתי מואב". און באַ משיח'ן: (א) „וקרקר", (ב) „כל בני שת", די שליטה⁷² אויף אַלע אומות⁷³.

אָדער ווי דער לשון אין נביאים: באַ דוד'ן (א) „ויך" (ב) „את מואב"; און באַ משיח'ן (א) „ומשלו" (ב) „מים עד ים".

(70) פרשי עה"ת.

(71) והמעלה דמשיח מודגשת גם בענין הא', המדבר בדוד ומשיח עצמם: בדוד אומר „ולא עתה", אבל אראנו כזמן קרוב; וכמשיח — „ולא קרוב", לפי שהו ענין ומדריגה נעלית שבאה רק לאחרי אריכות זמן שנתרבו מעשינו ועבודתנו בכדי להגיע לבחי' זו.

(72) כבתיא שם. וכן הוא לכאורה לפי הרמב"ם שהרי הביא, ומשלו מים גו". ובראב"ע: הורס. וראה שם ד"ה בני שת. ועד"ז ברלביג ורד"ק. וראה תיב"ע ות"י. לקיש שם. ואכ"מ.

(73) ראה במקומות שבהערה הקודמת.

וואָס נבא בשני המשיחים . . דוד ומשיח, די פיר פרטים און ענינים (אין התגלות) פון משיח'ן ווי עס שטייט מפורש — „ושם נבא" — אַז דאָס איז דער המשך „להחזיר מלכות דוד ליושנה".

בכללות טיילט זיך דאָס אין דריי חלוקות: (א) דוד ומשיח עצמם, (ב) זייער פעולה און מלכות אויף אידן, (ג) זייער פעולה און מלוכה אויף אומות העולם (אויף דער וועלט בכלל). און אין דעם דריטן ענין גופא זיינען דא צוויי זמנים וענינים, כדלקמן.

טו. ענינם בעצמם — „יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו כפי תורה שבכתב ושבועל פה".

און דאָס איז מפורש בתורה „אראנו [וען אים] ולא עתה זה דוד אשורנו [וען אים] ולא קרוב זה מלך המשיח" — די נבואה אויף דוד ומשיח עצמם.

(ב) „ויכוּף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה" — זייער פעולה און מלכות אויף אידן, וואָס דאָס איז מפורש אין המשך הכתוב „דרך כוכב מיעקב זה דוד וקם שבט מישראל זה המלך המשיח" — וואָס דאָס ווייזט אויף דער שייכות צו אידן „כוכב מיעקב . . שבט מישראל".

[און אין דעם זאָגט מען אויך די שלימות (און יתרון) פון מלך המשיח, משיח אחרון לגבי משיח הראשון:

אויף דוד'ן ווערט געזאָגט דער לשון (א) „כוכב" וואָס ווייזט אויף אַזאָ וואָס איז מרומם ומנושא פון אַנדערע בנ"א⁶⁸ [ווי ס'איז מובן פון רמב"ם⁶⁹ בנוגע

(68) ראה רד"ק עה"פ. וראה רלביג ורמב"ן לפירושם שקאי על משיח. וראה לקיש ח"ג ע' 88 ואילך.

(69) הלי' יסוה"ת פי"ג הי"ט.

שיבת תות"ל - חובבי תורה

53

לקוטי

בלק ב

שיחות

283

מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו וואס סימו איז „והיתה“ לה' המלכה“]

טז. דער אויפטו אין דעם פערטן ענין לגבי דעם דריטן ענין „ילחם מלחמות ה'“ און נצחון האומות — „ומשלו מים עד ים“, איז מובן פון די לשונות גופא „ומשלו . . ירשה“, „וילחם . . ויתקן את העולם“, ובדוגמת דער חידוש פון ירושה אויף כיבוש (און ווי מען געפינט בנוגע א"י די ביידע ענינים און זיי האבן דאס גענומען ע"י כיבוש און אויך געהאט בירושה):⁷⁵

דער ענין פון מלחמה און נצחון — כיבוש מלחמה, איז באופן פון „קרקר“ „ומשלו“ — שליטה, היפך דער מציאות ורצון פון דעם וואס מען איז כובש:

משא"כ דער ענין הירושה „והי' ירשה שעיר“, איז אדרבה, מען נעמט איבער א נאענטע אייגענע זאך, ניט און מען איז כובש ושולט אויף א צווייטן.

ועד"ז איז מובן דער חידוש פון „ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד“, אויף „וילחם מלחמות ה' . . ונצח כל האומות שסביביו“, און זיי גופא אָנער־קענען דעם אמת פון מלכותו פון מלך המשיח [און ווי ס'איז מרומז ומפורש אין סיום ההלכה (וואס איז נשמט געווארן ע"י הצענזער), וכשיעמוד המלך המשיח באמת ויצליח וירום וינשא מיד הם כולן חוזרין ויודעים ששקר נחלו אבו־תיהם ושנביאיהם ואבותיהם הטעום]. עס ווערט ביי זיי „לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד“⁷⁶.

ד) „ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד שנאמר כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד“ — שטייט אין פסוק „והי' אדום ירשה זה דוד שנאמר ותהי אדום לדוד לעבדים וגו'. והי' ירשה שעיר אויביו זה המלך המשיח שנאמר ועלו מושיעים בהר ציון וגו'“.

[וואס אויך דא איז מובן די מעלה פון משיח'ן: בנוגע לדוד זאגט מען „והי' אדום ירשה“, וואס דאס דריקט זיך אויס אין דעם וואס „ותהי אדום לדוד לעב־דים“, און בנוגע משיח'ן — „והי' ירשה שעיר אויביו“, ניט נאר די אנשי העיר, און ווי ער זאגט אין פסוק „ועלו

74 וי"ל דשייך גם לבונה מקדש במקומו שהרי „נחלה זו ירושלים“ (מגילה י, א. וראה זכחים קיב, ב. קיט, א) שענינה ירושה וקביעות שאין אחרי' היתר (הפסק). וראה רמב"ם הל' ביהביח פ"א הי"ג. לקי"ש חט"ז ע' 465 ואילך.

ומה שלא נרמז בפסוק בפ"ע — כי זה נכלל ביחד עם „וקבץ נדחי ישראל“ בממשלתו על ישראל — וקם שבט מישראל“.

ואולי י"ל (ע"ד הרמז עכ"פ) שלכן כתב הרמב"ם בפרשת בלעם, להסביר ולהדגיש מה שעיקר נבואתו הי' ע"ד מפלת האומות ושליטת דוד ומלך המשיח עליהם, שהוא ע"ד מיני' ובי' אבא ניזיל בי' נרגא, שהנביא של אוה"ע (שהוא בדוגמת משהי' — ספרי ברכה לד, יוד. ועוד) מנבא על מפלתם של אוה"ע ושליטת ישראל עליהם. וע"ד מרז"ל בנוגע לעובדי' (סנה' לט, ב ד.) ועלו מושיעים בהר ציון וגו' (שהביא הרמב"ם בסוף ההלכה כאן) הוא סיום נבואת עובדי'. ושם גם בענין דוד — „ויד את מואב“, שהביא הרמב"ם כאן).

* ברדרגת נבואת בלעם — ראה מו"נ ח"ב פמ"ה, שהי' במדרגת רוח"ק (ולא נבואה) כדוד ושלמה. וראה פ"י קרשקש ואברבנאל שם. ובצפעי"נ עה"ת פרשתנו (כב, לה) דאחי"כ עלה בגדר נביא כו' ואחי"כ רצה שיהי' כמשה רבינו. ומשמע קצת שם, שזה שייך לבנאה זו האחרונה. עיי"ש.

74) ראה לעיל הערה 12.

75) להעיר מלקי"ש חט"ז ע' 106.

76) ושייכות ענין זה למלך המשיח מובן ממש שם (פ"ח ה"י). צוה משה רבינו מפי הגבורה לכון

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

54

| שיחות | בלק ב | לקוטי | 284 |
|--|--|-------|-----|
| <p>לימוד אין הלכות משיח, וועט דאָס גופא'י מקרב און ממחר זיין ביאתו אין אַן אופן פון אחישנה ובקרב ממש.</p> <p>(משיחות י"ב תמוז, מוצש"ק פ' בלק ופ' פנחס תשל"ח)</p> | <p>און דורך דער אמונה שלימה נביאת המשיח, ווי ס'איז עפ"י תורה און „מחכה לביאתו“, אחכה לו בכל יום שיבוא (וואָס י"ל אַז אין דעם איז אויך נכלל דער</p> | | |

את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח". וראה שם ספ"ד „ולמלאות העולם צדק“. ואולי י"ל שהם „לכוף“, ולמלאות כו" (ב' ענינים, כהחילוק בין ענין הג' וענין הד' שבפנים.

וראה לקו"ש חכ"ג ע' 174 ואילך.

(77) ראה שיחת אחש"פ תרצ"ט.

שופטים ג

כי כוונת הרמב"ם כאן (בהלכות מלכים) היא על האמונה במלך המשיח, היינו שנוסף על החיוב להאמין בכללות ענין הגאולה, שהקב"ה עתיד לגאול את ישראל (באיזה אופן שהוא), חייבים להאמין במלך המשיח⁵ (עם פרטי עניניו ומעלוליו תיו המפורטים ברמב"ם בפרק זה), כ"דיוק לשון הרמב"ם, "וכל מי שאינו מאמין בו": "ודבר זה אינו מפורש בפסוק, "ושב ה' את שבותך גו' וקבצך וגו' והביאך ה'", אלא רק ב"פרשת בלעם" ש"שם נבא בשני המשיחים", דוד ומלך המשיח⁶ [ומטעם זה מביא גם אריכות הראי', עם כו"כ פסוקים המדברים בהם, כי בפסוקים אלה נרמזים גם פרטי עניניו ומעלותיו של מלך המשיח (ש"ח) חייבים להאמין בהם] כמשנית במ"א⁷.

ולאידך לא הסתפק בהראי' מפרשת בלעם, ועוד זאת, שהביאה רק כראי' שני' - כי אין כוונת הרמב"ם כאן רק להביא ראיות מתורה שבכתב על ביאת

א. כתב הרמב"ם בהל' מלכים: "ה" מלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד ליושנה וכו' וכל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו שהרי התורה העידה עליו שנאמר⁸ ושב ה' אלקיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך וגו' אם יהי' נדחך בקצה השמים וגו' והביאך ה'. ואלו הדברים המפורשים בתורה הם כוללים כל הדברים שנאמרו על ידי כל הנביאים. אף בפרשת בלעם נאמר ושם נבא בשני המשיחים, במשיח הראשון שהוא דוד כו' ובמשיח האחרון שעומד מבניו כו'" (ומביא כמה פסוקים מפרשת בלעם ומפרשם על דוד ועל מלך המשיח).

ובהלכה שלאח"כ ממשיך הרמב"ם: "אף בערי מקלט הוא אומר⁹ אם ירחיב ה' אלקיך את גבולך ויספת לך עוד שלש ערים וגו' ומעולם לא הי' דבר זה ולא צוה הקב"ה לתוהו, אבל בדברי נביאים אין הדבר צריך ראי' שכל הספרים מלאים בדבר זה".

ויש לעיין, מה חסר בראיות הראשונות (מהכתוב, "ושב גו'") (שבפ' נצבים) ומפרשת בלעם, שהזקק הרמב"ם להוסיף הראי' גם מהכתוב ב"ערי מקלט"?

הצורך בשני ראיות הראשונות מובן,

(1) פ"א ה"א.

(2) נצבים ל, ג"ה.

(3) פרשתנו יט, ח"ט. וראה ספרי עה"פ.

תוספתא מכות ספ"ב. ירושלמי שם פ"ב ה"ו.

(4) צע"ק ממחזיל (סנהדרין ע"א, א) דבן סורר

ומורה ועיר הנדחת, לא הי' ולא עתיד להיות . . .

(אלא) דרוש וקבל שכר". ואולי יש לחלק. ואכ"מ.

(5) ולהעיר מדעת ר' הלל (סנהדרין צט, א), אין להם משיח לישראל, ובפרש"י (וראה גם חידושי הר"ז) שם, "אלא הקב"ה ימלוך בעצמו ויגאלם לבדו" (ובראש אמנה לאברבנאל פי"ד פירש זה בא"א).
ודברי הרמב"ם הם לאחרי שהכריעו חכמים שלא כדבריו, שלכן האומר עתה כדעת ר' הלל הרי הוא כופר בכלל התורה (שו"ת חת"ס יו"ד ששנ"ו). וראה לקמן הערה 42.

(6) ולהעיר שבפיה"מ הקדמה לפ' חלק (יטו) הי"ב) הקדים הרמב"ם הראי' מפרשת בלעם להא דפ' נצבים - "ומי שהסתפק בו . . . כפר בתורה שיעד בו בתורה בפירוש בפרשת בלעם ופרשת אחס נצבים" (וי"ל שנקט ע"פ סדרם בקרא מא"כ בה"ד שהוא ס' הלכות הלכות).

(7) לקו"ש ח"י"ע ע' 281 ואילך.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

56

לקוטי שופטים ג שיחות 115

גם יש לדייק, שהרמב"ם כתב ראי' זו בהלכה בפ"ע, ולכאורה הו"ל לכללה בהלכה הקודמת ביחד עם ב' ראיות הראשונות¹¹.

ב. ונראה לומר, שבראי' זו מערי מקלט יש חידוש עיקרי לגבי ב' ראיות הראשונות: בזה שציוותה תורה, אם ירחיב גו' ויספת גו" (שבימות המשיח חייבים להוסיף בערי מקלט, בלשון הרמב"ם¹²), בימי המלך המשיח מוסיפין שלש אחרות על אלו השש" – נעשה הענין דביאת המשיח א' מתנאי מצוה שבתורה.

כלומר: אע"פ שענין הגאולה העתידה מפורש בתורה (והרמב"ם (בפירושו ה' משניות¹³) מנה האמונה בזה בין עיקרי ויסודי התורה), מ"מ אין זה חלק ממצוות התורה, שהרי לא מציונו בתורה ציווי להאמין בהגאולה¹⁴ (ורק כי כיון שזהו ענין המפורש בתורה, לכן כל שאינו מאמין בה, הרי הוא „כופר” . בתורה וב' משה רבינו¹⁵): אבל ע"י הציווי ד,אם ירחיב גו' ויספת גו", נעשה ענין הגאולה אחד מפרטי מצוה בתורה.

וע"י שנעשה חלק ממצוה בתורה, יש בו גם התוקף שבענין המצוות. וכמ"ש

המשיח, אלא להוכיח ד,מי שאינו מאמין בו . . כופר . . בתורה ובמשה רבינו ש' הרי התורה העידה עליו, והעדות הזו אינה רק ע"פ פירוש פסוקי התורה שב- תורה שבע"פ [שגם „הכופר בפרושה והוא תורה שבעל פה” הוא בכלל „כופר בתורה”¹⁶], אלא „אלו הדברים (ה)מפורשים בתורה” – ואילו נבואות בלעם נאמרו בדרך משל וחידה, בלשון שאי אפשר לומר ש„הדברים (ה)מפורשים ב- תורה”¹⁷: משא"כ בפסוק הראשון שמפורש בו ע"ד גאולה, קבוץ גליות וכו'.

אבל צריך ביאור (כנ"ל) – מה נוסף ע"י הראי' מהכתוב בערי מקלט¹⁸?

(8) רמב"ם הל' תשובה פ"ג ה"ח.

(9) וראה בית אלקים (להמב"ט) שער היסודות פ"ב.

(10) ובראב"ע בלק (כד, יז) פירש כל הכתובים רק על דוד. ע"ש.

(11) ובפיה"מ שם לא הביא ראי' זו. – ולכאורה אין כוונת הרמב"ם בס' היד (ספר הלכה) להביא כל המקומות שבתושב"כ שמפורש בהם ע"ד הגאולה (ובפרט שלכאורה ישנם עוד – ראה ס' הגאולה להרמב"ן שער א', ויותר חזק מזה בסוף התורה . . פ' האזינו. וראה ויחי מט, י וברש"י ורמב"ן שם. ועוד).

(12) בלקו"ש שם (ע' 280) נת' שכוונת הרמב"ם בראי' זו היא להוכיח עוד יותר שגדרו של משיח הוא שאז יהי' קיום התומ"צ בשלימותו, שהרי מצוה זו תהי' בשלימות רק אז. ובמ"א (לקו"ש חכ"ד ע' 109 ואילך) נת', שראי' זו היא גם הקדמה לדברי הרמב"ם בהלכה שלאח"כ, שמלך המשיח א"צ „לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם”, שזהו בהתאם לדברי הרמב"ם להלן שם (רפ"ב) שבימות המשיח „עולם כמנהגו נוהג” – שהראי' לזה מתושב"כ היא מערי מקלט לעת"ל, שגם אז אפשרי ויהי' הורג נפש בשגגה (אבל ראה המשך השיחה שם).

אבל פשוט ל' הרמב"ם היא, שכוונתו להביא ראי' מתושב"כ על עצם ביאת המשיח, כהמשך לשונו „ומעולם לא הי' דבר זה ולא צוה הקב"ה

לתוהו, אבל בדברי הנביאים אין הדבר צריך ראי' שכל הספרים מלאים בדבר זה”.

(13) ראה במקומות שנשמנו בהערה הקודמת.

(14) הל' רוצח פ"ח ה"ד (וראה הל' שמיטה ויובל רפ"ג).

(15) בהקדמה לפ' חלק.

(16) שזהו אחד מהטעמים שלא הביא הרמב"ם בס' היד בהל' יסודי התורה – כי „בס' משנה תורה . . כוונתו . . לבאר המצות אשר בספר תורת האלקים . . הביא . . הלכות יסודי התורה לבאר אותם היסודות שיש בכללם מצות . . לא . . כל יסודי התורה” (ראש אמנה פ"ט).

שיבת תות"ל - חובבי תורה

57

116 לקוטי שופטים ג שיחות

ג. ליתר ביאור:

בנוגע להבטחות הקב"ה (ע"י נביא) ישנם אופנים מסויימים ששייך שיחול בהם שינוי, כמו „דברי הפורענות שה- נביא אומר“ שאפשר שיבטלו, מפני „ש- הקב"ה ארך אפים ורב חסד כו' [או כי] אפשר שעשו תשובה ונסלח להם“²², וכן גם בהבטחה לטוב אם היתה רק „בין הקב"ה ובין הנביא“ אפשר שלא תתקיים אם „יגרום החטא“²³;

ומזה מובן, שגם כאשר ברור ש- הבטחת הנביא תתקיים [כמ"ש הרמב"ם²⁴ „שכל דבר טובה שישגזר האל אפילו על תנאי אינו חוזר“, וכמו שביאר ב- פיהמ"ש שלו²⁵ שכ„שיאמר הקב"ה לנביא להבטיח לבני אדם בבשורה טובה“ מוכ- רח הדבר להתקיים, ואין שייך שיתבטל מחמת חטא] – אין זה מפני שהבטחה שע"י נביא בעצם אינה ניתנת לשינוי²⁶, אלא מפני שהבטחות אלו אין בהם שינוי בפועל (וכמבואר ברמב"ם שם, שזהו כדי שיוכלו לבחון אם נביא אמת הוא^{26*}).

22 רמב"ם הל' יסוה"ת פ"י ה"ד. וראה גם הקדמת הרמב"ם לפיה"מ. וראה ירושלמי סנהדרין פ"א ה"ה. תענית פ"ב סה"א. כ"ר פ"ג, ד. פיה"מ להרמב"ם שם, ע"פ ברכות ד, א.

23 וראה הנסמן בהערה 25.

24 הל' יסוה"ת שם (מברכות ז, סע"א). וראה הנסמן בהערה 22.

25 בהקדמה שם. וראה גם מאירי לברכות ד, א. שו"ת הרדב"ז ח"ג סי' א"סג. רא"ם לפרש"י וישלח (לב, ח), הובא בלח"מ להל' יסוה"ת שם. – וב(רא"ם ו)ג"א שם (וכן בצל"ח ברכות שם) הקשו על חילוק זה ממחז"ל עה"פ „עם זו קנית“ (ברכות שם. הובא לקמן בפנים ס"ד). וכבר האריכו במפר- שים בחילוקים שונים. ואכ"מ.

26 ולהעיר מפסק הרמב"ם (סוף הל' מגילה) ש„כל ספרי הנביאים .. עתידין ליבטל לימות ה- משיח“. וראה הנסמן בהערה 34.

26* וראה דרשות הר"ן דרוש ב.

הרמב"ם בהלכות יסודי התורה¹⁷, „דבר ברור ומפורש בתורה שהיא מצוה עומ- דת לעולם ולעולמי עולמים אין לה לא שינוי ולא גרעון ולא תוספת“, ש„מצוה“ פירושו ציווי התורה, וכהמשך דברי הרמב"ם „שכל דברי התורה מצווין אנו לעשותן עד עולם“. וכן כתב גם בהלכות מלכים שם¹⁸, בהמשך הענין אודות ה- מלך המשיח, „עיקר הדברים ככה הן, שהתורה הזאת חוקי' ומשפטי' לעולם ולעולמי עולמים ואין מוסיפין עליהן ולא גורעין מהן (וכלי' המוסיף או גורע או שגילה פנים בתורה והוציא הדברים של מצות ממשטן, הרי זה ודאי בדאי¹⁹ ורשע ואפיקורוס)“.

ולכן, כיון שענין הגאולה הוא פרט במצות ערי מקלט, הרי כשם שערי מקלט „היא מצוה עומדת לעולם כו' אין לה לא שינוי כו'“, כך אי אפשר להיות שינוי ח"ו בהבטחה זו.

ועפ"ז מובן גם דיוק לשון הרמב"ם בברא"י זו „ולא צוה הקב"ה לתוהו“²¹ – שכוונתו להדגיש, דכיון שזהו ענין של מצוה („צוה הקב"ה“), הרי זה מחייב שאי אפשר להיות שינוי ח"ו בזה, כי „לא צוה הקב"ה לתוהו“.

17 רפ"ט. וראה גם הל' תשובה פ"ג סוף ה"ח (והל' מעשה הקרבנות ספ"ב). פיה"מ שם היסוד הט' (ובתרגום קאפח שם). וכן בהקדמתו לפיה"מ (שמציין בפ' חלק שם). – וראה בארוכה סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 27 ואילך.

18 סוף ה"ג.

19 כ"ה בדפוסים שלא שלטה בהם בקורת הצנזור.

20 בכת"י תימן „ה"ו בודאי רשע כו“.

21 ובפרט שלכאורה ה"ו אפשר להביא רא"י מעצם ההבטחה ד„ירחיב היא את גבולך“, שקאי על ארץ „הקיני והקנזי והקדמוני שנכרת לאברהם אבינו ברית עליהן ועדיין לא נכבשו“ (רמב"ם הל' רוצח שם).

לקוטי שופטים ג שיחות 117

דברים וגו' ושבת עד ה"א ושב ה"א וגו', היינו שהובטחנו על זה גופא, שישאל יעשו תשובה (ולא יהי מצב של "יגרום החטא") – מ"מ, הוודאות שבוה היא רק מצד גדרי הנבואה ואופנה: משא"כ ע"ז שהבטחת הגאולה היא חלק ופרט ממצוה בתורה, חל עלי' גדר נצחיות התורה – שהיא נצחיות שאין שייך בה שום ביטול.

ד. אלא שלכאורה עדיין יש מקום לשאלה:

הרי הכלל של נצחיות התורה הוא ככל חלקי התורה³², ובפרט בחמשה חומשי תורה, וכמ"ש הרמב"ם³³ ש"חמשה חומשי תורה... אינן בטלין לעולם", שכל הנכתב בתורת משה הוא נצחי וקיים לעולם: וא"כ, כיון שהבטחת הקב"ה על הגאולה מפורשת בתורת משה, כבר חל ע"ז גדר הנצחיות של "חמשה חומשי תורה", ומה נתוסף בזה ע"ז שהיא גם פרט ממצות התורה?

וי"ל כי יש חילוק עיקרי בין הנצחיות שבמצות התורה להנצחיות שבשאר חלקי תורה (שבכתב)³⁴: בשאר חלקי התורה אפשר שענין הנצחיות שבהם יתקיים (לא כפשוטו, אלא) רק בתוכנם הרוחני (וע"ד "דברי הימים והסיפורים"³⁵ שבתורה שבכתב, שהנצחיות שבהם היא ב"חכמות ופלאים"³⁶ הנרמזים בהם, ולא

משא"כ נצחיות התורה, ש"עומדת לעולם ולעולמי עולמים", הוא מפני שהיא למעלה מגדר שינוי, היינו שאי אפשר שישתנה, דכמו ש"אני ה' לא שנית"³⁷, שאין שייך בו ית' שינוי ח"ו, כן גם בתורתו של הקב"ה (שהיא חכמתו ורצונו של הקב"ה), שאין שייך בה גדר שינוי³⁸.

ומזה מובן לענין הבטחת הגאולה, דאף שלהיותה הבטחה לטוב ומה שאמר הקב"ה לנביא, "להבטיח לבני אדם בכשורה טובה" אי אפשר שיתבטל מפני גרימת החטא, כנ"ל³⁹ [ועוד זאת, שמעיקרא לא שייך בנדו"ד שיגרום החטא, שהרי (בלשון הרמב"ם⁴⁰), "כבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין שנאמר⁴¹ והי' כי יבואו עליך כל ה-

(27) מלאכי ג, ו.

(28) ראה בארוכה בזה – לקו"ש ח"ט ע' 182

ואילך. חכ"ג ע' 33 ואילך.

(29) ובפרט שהגאולה אינה רק הבטחה (בתורה) אלא גם (בלשון) נבואה, כדיוק לשון הרמב"ם, ושם נבא בשני המשיחים – ראה גו"א וישלח שם (וב"ספרו גבורות ה' פ"ז), שיש חילוק בין הבטחה (סתם) ונבואה, שהבטחה אפשר שלא תתקיים מפני החטא, משא"כ נבואה.

[ועפ"ז ה' אפשר לתרץ אריכות ל' הרמב"ם, אף בפרשת בלעם נאמר ושם נבא". אלא שהרמב"ם לא ס"ל כחילוק הגו"א (שלא כן הוצרך לחלק בין הבטחת הקב"ה לנביא עצמו או מה שמבטיח לאחרים). וראה לקו"ש ח"ח ע' 274 הערה 23 ובשוה"ג שם. וראה לקמן טעף 1].

(30) ה' תשובה פ"ז ה"ה.

(31) נצבים ל, איג (הבטחת הגאולה שברמב"ם ה' מלכים שם).

(32) דכל אות ואת שבתורה, הן בתושב"כ (גם נביאים וכתובים) והן בתושב"כ (גם אגדות שבה) היא חלק מתורת אמת ותורה הנצחית – ראה בארוכה לקו"ש חכ"ג שם. וש"נ.

(33) סוף ה' מגילה.

(34) שהרי כמה אופנים ודרגות ישנם בענין הנצחיות. וראה גם לקו"ש חכ"ו ע' 225, החידוש בנצחיות שבתורה שבכתב. ע"ש. וראה הערה 36.

(35) ל' הרמב"ם בפיה"מ בהקדמה לפ' חלק היסוד השמיני.

(*) ולהעיר מקריית ספר (להמבי"ט) לה' מלכים שם, וכשם שנתקיימה נבואתו במשיח ראשון תתקיים באחרון (היינו שכוונת הרמב"ם להדגיש הוודאות שחוקקיים נבואה זו).

118 לקוטי שופטים ג שיחות

כופר ביסוד של נצחיות התורה) משא"כ כשמוציא שאר המקראות מידי פשוטו³⁷ אין עליו גדר זה].

וכשם שהוא בסיפורי התורה, כ"ה גם בענין הבטחות הקב"ה שנכתבו בתורה, שקלומן בפועל תלוי באופן ההבטחה לפי התנאים וגדרים שפירשו בחז"ל, ואם נכתבה ההבטחה בלי תנאים אלה אינו ודאי שתתקיים לפי פשוטה דוקא.

[וכדמצינו בפירושו, שהכלל שהבטחת הקב"ה אפשר שלא תתקיים בפועל מפני "שמא יגרום החטא" חל גם על הבטחות המפורשות בתורה, כדאיתא בברייתא³⁸:

"עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית"³⁹ עד יעבור עמך ה' זו ביאה ראשונה (שבאו (לארץ) בימי יהושע. רש"י), עד יעבור עם זו קנית זו ביאה שני' (כשעלו מגלות בבל בימי עזרא. רש"י), מכאן אמרו חכמים ראוים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא, כדרך שנעשה להם בימי יהושע בן נון אלא שגרם החטא".

ולכאורה, כיון שהבטחה זו ("עם זו קנית") נכתבה בתורה שבכתב (לפני הזמן ד"ביאה שני'⁴⁰), והתורה הזאת לא תהי' מוחלפת ו"אין לה לא שינוי ולא גרעון

וכבר בטלו בזמן הזה . . דברים נסתרים יש בהן ואינו כפשוטו".

³⁷ וראה ברייתא דלי"ב מדות (מדה כו) "אתה מוצא בנביאים ובכתובים שדברו במשל, בדיא ב' דברי קבלה אבל בדברי תורה ומצוה אי אתה יכול לדורשן בלשון משל כו". וראה פ' מדרש תנאים (להמהר"וי) שם, שהכוונה שלא נדרוש לשנות פשוטה של הלכה ("מצוה"). ע"ש.

³⁸ ברכות ד, א. סנהדרין צט, ב.

³⁹ בשלח טו, טז.

⁴⁰ משא"כ בהא דיעקב ה' ירא שמא לא תתקיים הבטחת הקב"ה כי יגרום החטא – שעדיין לא נכתבה אז בתורה.

בהענינים כפשוטם, שהרי הם מאורעות (שבעבר): משא"כ זה שהתורה "היא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים", היינו, שציוויי התורה כפשוטם קיימים, "לעולם ולעולמי עולמים" בלי שינוי גרעון או תוספת³⁶.

[וכדיוק לשון הרמב"ם הנ"ל, "וכל המוסיף כו' והוציא הדברים של מצות מפשוטן הרי זה ודאי בדאי ורשע ואפיקורוס", דרך כאשר אומר על מצות התורה שאינן כפשוטן יש עליו גדר זה ד"בדאי ורשע ואפיקורוס"³⁷ (כי אז הוא

³⁶ ומובן, שזה מורה על סוג נעלה יותר- בענין הנצחיות: ענינים שהנצחיות שבהם היא רק בתוכנם הרוחני (ואילו בגשמיות בטל הדבר). ה"ו הוראה שיש איזו הגבלה בנצחיות עצמה, שה"אמת" שבהם היא ברוחניות ולא בגשמיות: משא"כ במצוות והלכות התורה, שהנצחיות היא (גם) בגשמיות כפשוטו, ה"ו מפני שהנצחיות קשורה עם "אמת ה'" כפי שהיא למעלה מכל גדר שינוי כלל, שאין שום הגבלה וחילוקים בנצחיות זו (לחלק ולומר שהדבר נשאר קיים רק ברוחניות), אלא הוא מוכרח להתקיים גם בעולם הזה, כפשוטו.

וכמשנ"ת במ"א (לקו"ש חכ"א ע' 114 ואילך) ב' מעלת הלכות התורה, שדוקא הן נק' "אמת ל' אמיתו" תורה (ראה סה"מ תרכ"ז ע' רפכ. רצא) והמשך תרס"ו ע' תלא), ע"פ שבת י, א. וש"ג, כי ה"אמת" שבהם היא (עד) למעשה בפועל.

³⁷ אף ש"ל שהרמב"ם מדייק כן, כי עיקר כוונתו בזה היא למ"ש אח"כ ע"ד אותו האיש (בדפוסים ששלטה בהם בקורת הצנזור נשמט), שגרם, "להחליף התורה", וכן ע"ד ה"ערלי לב . . (ש)גושאים ונותנים . . במצות התורה . . אמת היו

³⁸ והרי היסוד דנצחיות התורה שבהל' יסוה"ת שם הוא נפ' בנוגע לפירוש המצות דחושבע"פ (ראה שם ה"א. וראה הל' תשובה פיג הי"ח. פה"מ ב' הקדמה לפ' חלק יסוד ה"ט). אלא שבסוף הל' מגילה, משווה הנצחיות ד"הלכות של תורה שבע"פ" לחמשה חומשי תורה (בכ"ל). ואכ"מ.

לקוטי שופטים ג שיחות 119

כתורה ובמשה רבינו" מפני ש, התורה העידה עליו" – הרי הוא גם „גורע" א' ממצות התורה, שהרי לדעתו פרט זה של מצות ערי מקלט לא יתיקיים, וחל עליו מ"ש הרמב"ם (בהלכה שלאח"ז) „הרי זה ודאי בדאי ורשע ואפיקורוס".

[ולכן כתב הרמב"ם ראי' זו בהלכה בפ"ע – כי בשתי הראיות הראשונות כוונתו להוכיח ד, מי שאינו מאמין בו . . . כופר . . . בתורה ובמשה רבינו שהרי התורה העידה עליו, ובראי' זו בא לרמוז על חומר נוסף בענין זה, שהוא גורע ממצות התורה].

אלא שלכאורה אם הוא „כופר . . . בתורה ובמשה רבינו" מה מוסיף זה שהוא גורע ממצות התורה?

אבל ע"פ הנת"ל יש לומר שיש נפק"מ לדינא – ובהקדים ביאור דינו של ה"אומר שאינו מאמין בגאולה העתידה לבוא מפני שסובר שאף שהובטחנו על הגאולה, חל בזה שינוי ונתבטלה הבטחה זו (מפני החטא וכיו"ב)⁴¹, שלכאורה אי אפשר לומר עליו ש, „כופר . . . בתורה וב"משה רבינו שהרי התורה העידה עליו" (שהכוונה בזה שכופר בדבר המפורש ב"תורה שבכתב, כנ"ל בתחילת השיחה) – שהרי אינו כופר בהבטחה הכתובה בתורה, אלא ס"ל שגם על הבטחה כזו שייך ענין החרטה (וצ"ע אם יש לו דין כופר בתורה שבע"פ):

אבל כיון שהגאולה היא פרט וגדר במצות התורה, אשר „היא מצוה עומדת

ולא תוספת", איך אפשר לומר שיחול שינוי בהבטחה זו ולא תתיקיים בפועל (מאיזו סיבה שתהי')? וע"כ צ"ל, כי הגדר של נצחיות התורה אינו שייך בכלל ללימוד פ"י הכתובים (האם זהו בגשמיות או ברוחניות, בכל אופן או בתנאי וכו').

וזהו החידוש בעניננו, שכיון שהבטחת הגאולה היא פרט ממצות ערי מקלט, חל עלי' גדר נצחיות מצות התורה, אשר (א) מוכרח להתקיים בפשטות ובגשמיות⁴², (ב) ובאופן שאין שייך בזה שינוי, כנ"ל.

ה. ע"פ כל הנ"ל יש לבאר הטעם שהרמב"ם מוסיף הראי' על מלך המשיח מהא ש, אף בערי מקלט הוא אומר אם ירחיב . . . ויספת . . . ומעולם לא ה' דבר זה ולא צוה הקב"ה לתהו":

אין כוונת הרמב"ם (רק) להביא עוד הוכחה מתורה שבכתב (חמשה חומשי תורה) על מלך המשיח, אלא בא להוסיף ענין חדש בחומר הדבר של „מי שאינו מאמין בו", דנוסף לזה ש, „כופר . . .

41 אלא לכאורה, כיון שפשטות המקראות דה"בטחה דפ' נצבים קאי על הגאולה העתידה [משא"כ בבנאות בלעם שאינו מפורש בפשט, כנ"ל בתחילת השיחה. וכן הא ד, עם זו קניתי], אי"כ צריכה להתקיים בפשטות, כהכלל ד, אין מקרא יוצא מידי פשוטו" (יבמות כד, א. וראה שבת סג, א. וראה ב"פרטיות אנציקלופדי" תלמודית בערכו).

אבל: (א) צ"ע (ובפרט לדעת הרמב"ם*) אם כלל זה אמור גם בהבטחות התורה. (ב) ראה לקמן בפנים (סוף ספ"ה ה) נפק"מ להלכה בזה שהיא תנאי ופרט במצוה. ועצ"ע.

42 וע"ד דעת ר' הלל שאין להם משיח ליש' ראל שכבר אכלוהו בימי חזק"י (כנ"ל הערה 5), שסבר שגרם החטא, אף ש, התורה העידה עליו "בדברי הנביאים . . . כל הספרים מלאים בדבר זה". – וראה שו"ת הרדב"ז (ח"ד סי' ארנח) ועיקרים בתחילתו.

* שמדגיש (כנ"ל) שרק אם. הוציא הדברים של מצות מפורשון ה"ז כו"ו. וראה רמב"ם הל' מלכים רפ"ב ובמגדל עוז שם. ולהעיר ממו"נ נח"ב פכ"ט ל. ובכ"ח. וידועות תשובות הרשב"א בזה (ח"א סת"ד ת"ח. וראה שם ס"ט. באמת הרבה כתובים דברו דרך משל כו"ו. ע"ש). ואכ"מ.

ישיבת תות"ל - חובבי תורה

61

| 120 | לקוטי | שופטים ג | שיחות |
|---|--|--|---|
| <p>לעולם ולעולמי עולמים", שזה מכריח שאי אפשר להיות שינוי ח"ו בהבטחת הגאולה, הרי באמרו היפך מזה, יש עליו דין כופר בתורה (כי אף שמאמין שה- ציווי, ואם ירחיב גו' ויספת גו' הוא מן השמים, הרי באמרו שיתבטל פרט זה דהמצוה - „כבר בטלה תורה זו" - הרי הוא „כופר בתורה"⁴²).</p> | <p>ויש לומר עוד נפק"מ - באומר שאינו מאמין בגאולה העתידה לבוא מפני ש- מפרש המקראות של הבטחת התורה שלא כפשוטם (שאומר שהגאולה תהי' רק ברוחניות וכיו"ב), שלכאורה אי אפשר לומר עליו ש„כופר . . בתורה וב- משה רבינו", שהרי מודה דמה שכתוב בתורה הוא אמת, אלא סובר שכוונת התורה אינה לפשטות הענין אלא שלא כפשוטו. וגם את"ל שזהו היפך הכלל⁴³ ד„אין מקרא יוצא מידי פשוטו", צ"ע אם אפשר לומר שחל עליו שם „כופר בתו- רה ובמשה רבינו" משום שמפרש מק- ראות שלא כפשוטם.</p> | <p>שזהו „בפרשת בלעם", צריך להוסיף „ושם נבא" דאל"כ מנא לן שיש אמת בדברי בלעם - שהרי כיון ש„פרשת בלעם" נכתבה בתורת משה⁴⁵, מובן, ופשוט, שדברים אמיתיים הם⁴⁶.</p> | <p>ויש לומר, שגם בזה כוונת הרמב"ם היא להשיענו חומרא נוספת במי שאינו מאמין במלך המשיח, שנוסף ע"ז שהוא „כופר . . בתורה ובמשה רבינו", הרי הוא כופר גם בדברי נבואה.</p> |
| <p>אבל מצד זה שהגאולה היא פרט וגדר במצות התורה, אז באמרו שה- גאולה לא תהי' כפשוטה הרי הוא מוציא „דברים של מצות מפשוטו" וחל עליו הדין ד„הרי זה ודאי בדאי ורשע ואפי- קורוס".</p> | <p>ו. והנה בדרך זו יש לבאר עוד דיוק בלשון הרמב"ם - שבהראי' מ„פרשת בלעם" אומר „אף בפרשת בלעם נאמר ושמ נבא בשני המשיחים", שלכאורה אינו מובן טעם הדגשה זו ד„ושם נבא"⁴⁴ (שנאמר בדרך נבואה).</p> | <p>דאף שדברי תורה חמורים מדברי נביאים⁴⁷ - מ"מ מצינו גם חומר בדברי נביאים לגבי דברי תורה, שהעונש על דברי תורה תלוי בסוג העבירה, אם היא עבירה קלה או חמורה כו', משא"כ ה- עובר על דברי הנביא, אין נפק"מ באיזה ענין עבר, ואפילו אם הוא בדברי ה- רשות, חייב מיתה בידי שמים⁴⁸.</p> | <p>ויש לומר הטעם, משום שאע"פ שה- תוקף של דברי תורה גדול הרבה יותר מהתוקף שבדברי נבואה - מ"מ לגבי בני אדם, יש חומרא בדברי נבואה. כי הנבואה הוא מה ש„האל מנבא את בני האדם"⁴⁹, „מדע שמגיע מהבורא ללב בני האדם"⁵⁰, וכיון שזהו גילוי דברו ל- „בנאי"⁵¹, לכן, בנוגע לפעולה לבני אדם יש בדברי נביאים תוקף וחומר לגבי</p> |
| ⁴² הל' תשובה פ"ג ה"ח. | ⁴³ נסמו לעיל הערה 41. וראה שם בשוה"ג. | ⁴⁵ ובפרט ע"פ הדגשת חז"ל (ב"ב יד, ב) „משה כתב ספרו ופרשת בלעם". | ⁴⁶ ראה גם ספר הגאולה להרמב"ן שם. |
| ⁴⁴ ראה לעיל הערה 29. | ⁴⁵ ראה בארוכה בזה לקו"ש חכ"ג ס"ע 85 ואילך. | ⁴⁷ ראה חגיגה י' ב. ויש"נ. וראה אנציקלופדי' תלמודית ערך דברי קבלה. | ⁴⁸ רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ט ה"ב. |
| ⁴⁶ ראה לעיל הערה 29. | ⁴⁷ ראה בארוכה בזה לקו"ש חכ"ג ס"ע 85 ואילך. | ⁴⁹ ל' הרמב"ם שם רפ"ז. ע"ש ובפיה"מ הקדמה לפ' חלק היסוד הו'. | ⁵⁰ שם הל' תשובה פ"ג ה"ח. |
| ⁴⁷ ראה בארוכה בזה לקו"ש חכ"ג ס"ע 85 ואילך. | ⁴⁸ ראה בארוכה בזה לקו"ש חכ"ג ס"ע 85 ואילך. | ⁵¹ ראה בארוכה בזה לקו"ש חכ"ג ס"ע 85 ואילך. | ⁵¹ ראה בארוכה בזה לקו"ש חכ"ג ס"ע 85 ואילך. |

לקוטי שופטים ג שיחות 121

במצות שבתורה, כמפורש במצות ערי מקלט,

ולכן מי שאינו מאמין במלך המשיח, נוסף ע"ז שהוא „כופר” . בתורה ובמשה רבינו, הרי הוא כופר גם כן בנבואות שבתורה, וכן כופר במצוות התורה, „ה” עומדת לעולם ולעולמי עולמים”.

ז. ועדיין צריך ביאור – מאי טעמא נבחרה מצות ערי מקלט, שהענין דביאת המשיח הוא פרט במצוה זו דוקא?

ויש לומר בזה⁵⁴:

ענינם של ערי מקלט בפשטות הוא – מקום שמירה והגנה מגואל הדם, שב- היות האדם (שהרג בשגגה או גם בזדון) בעיר מקלט, לא יוכל לנגוע בו לרעה:

וכשם שישנו ענין ה„מקלט” במקום, כן הוא בזמן, והוא „אותו הזמן”⁵⁵, ש„לא יהי” שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות”⁵⁶, שתהי” „קליטה” מכל הענינים הבלתי רצויים של זמן הגלות, וישראל יושבים בטח על אדמתם.

ועד”ז ברוחניות הענינים – ובפרט ע”פ הידוע⁵⁶ שהענין ד„ערי מקלט” מורה על הקליטה מהיצר הרע (שנקרא „גואל הדם”), וכמחז”ל⁵⁷ „דברי תורה . . קול- טין”. וכמו שעיר מקלט בפשטות היא גם כפרה⁵⁸ להורג נפש, כן הוא גם ברוח- ניות, שהורג נפש מרמז על כל מעשה

דברי תורה⁵². ומשום הכי, כששומע אדם ציווי מפי הנביא, הרי זה כאילו שומע הציווי מפי הקב”ה, ובמילא לא משנה תוכן הציווי, ואם עובר עליו הרי הוא מורד במלך, שחייב מיתה⁵³ (ללא נפק”מ באיזה ענין מרד).

ומזה מוכן, שיש חומרא בענין הנבו- אה בכלל (לגבי דברי תורה), גם במקום שלא חל בפועל האיסור של עובר על דברי הנביא (כי לא שמע מפי הנביא וכו’). וזוהי כוונת הרמב”ם כאן במ”ש „ושם נבא”, לרמז שמי שאינו מאמין במלך המשיח, יש בו גם משום חומרא זו⁵⁴.

ועפ”ז נמצא, שבשלש הראיות שהביא הרמב”ם, מלמדנו, שענין מלך המשיח נאמר ונכתב בכל חלקי תורה שבכתב – הן בסיפורי (והבטחות) התורה, כמפורש בפ’ נצבים: הן בנבואות שבתורה, כ- מפורש ב„פרשת בלעם” ש„שם נבא”: והן

52 ראה גם לקו”ש ח”ט שם (ע’ 184 ואילך), בטעם שהרמב”ם מקשר ענין התורה עם נבואת משה. ע”ש. וראה מו”נ (ח”ג פמ”ה) „אמונת הנבואה קודמת לאמונת התורה כי אם אין נביא אין תורה”.

53 ראה רמב”ם הל’ מלכים פ”ג הל’.

54 דאע”פ דזה ש„כופר . . במשה רבינו” היינו בפשטות שכופר „בנבואתו של משה” – ה”ז מפני שהכופר בתורה כופר בדרך ממלא בנבואת משה (ראה רמב”ם הל’ יסוה”ת פ”ט הי”א. שם ה”ה. וראה בארוכה לקו”ש ח”ט שם), ומובן, שאינו דומה לענינים אלה שבתורה, שהם דברי נבואה באופן גלוי.

* עפ”מ”ש בשו”ת חת”ס (נסמן בהערה 5) שפרשת בלעם היא הדבר היחיד שאין שום עד רא”י בדבר ואנו מאמינים בה אף ורק מפני נבואת משה – מובנת עוד יותר הדגשת הרמב”ם „כופר בתורה ובמשה רבינו”, כיון שהבטחת הגאולה היא „בפרשת בלעם”.

54* ראה בארוכה גם סה”ש תנשא ח”ב ע’ 573 ואילך.

55 רמב”ם סוף הל’ מלכים.

56 ראה ל”ת ושי’ הפסוקים להאריז”ל פ’ משפטים (בטעם שאלול ר”ת „אנה לידו ושמתי לך” – משפטים כא, יג). וראה בארוכה לקו”ש ח”ב (ע’ 380 ואילך. ע’ 623 ואילך). ח”ט ע’ 297 ואילך. ועוד.

57 מכות י, א.

58 ראה מכות ב, ב. תוד”ה מידי – שם יא, ב. ובכ”מ. וראה רש”י עה”ת נח ט, ה.

| שיחות | שופטים ג | לקוטי | 122 |
|---|---|-------|-----|
| <p>וכפרתן של ישראל⁶⁰ – במהרה בימינו ממש.</p> | <p>עבירה, שעל ידה פוגם בנפשו, שדברי תורה שלומד פועלים קליטה וכפרה לנפשו.</p> | | |
| <p>(משיחות ש"פ דברים ור"ח אלול תשמ"ו; מוצאי ש"פ פינחס תשל"ח)</p> | <p>זוהי השייכות של מצוה זו לביאת המלך המשיח⁶¹, כי אז תוגמר קליטתו</p> | | |
| <p>60) ויומתק יותר ע"פ המבואר בכתהאריו"ל (ל"ת, ש' המצות וספר הליקוטים פרישתנו) ששייך לתיקון חטא הבל כו' (ע"ש בארוכה. ונת' במאמרי אדה"ז – תקס"ה ח"ב ע' תתא ואילך. ע' תתמט ואילך) – שמוכן שזהו ענין כללי ביותר, הנוגע לתיקון כל העולם כולו.</p> | <p>59) ובאוה"ת מסעי (ס"ע איתנו) שהוספת ערי מקלט לעת"ל ענינה (ברוחניות) התגלות טעמי תורה ע"י משיח צדקנו.</p> | | |

שיחות

תזריע-מצורע

לקוטי

76

יסודות האמונה אין וועלכן אלע אידן זיינען גלייך — קען אבער זיין א חילוק אויף וויפל דאס איז פארבונדן מיטן לימוד התורה וקיום המצות, מיט מעשי-נו ועבודתינו פון א אידן:

ער קען לערנען תורה און מקיים זיין מצות וויסנדיק אז דאס איז „תזריע“, אז דאס ברענגט משיחין, אבער צו „אים“ (צו זיין עבודה) האט דאס ניט, ווייל — א) ניט צוליב דעם לערנט ער תורה און איז מקיים מצות. ב) אים ארט ניט אז די גאולה וועט זיין אין א שפעטערדיקן זמן, אין א זמן שפעטער (קריאת מצורע בשבוע בפ"ע) — ביז אן אנדער דור ח"ו. „ער“ באנוגנט זיך און איז צופרידן מיט דעם וואס ער לערנט תורה, איז מקיים מצות און מאכט די זריעה אויף דער גאולה.

אויף דעם איז די הוראה, אז ברוב השנים זיינען די ביידע סדרות מחו-ברות, און א כלל גדול בתורה איז — שעל הרוב תדבר⁶⁰ און א דין עיקרי בהלכה למעשה בפועל איז — אזלינג בתר רובא⁶¹ —

ד.ה. עס דארף זיין דער חיבור פון תזריע און מצורע, און אזוי בשלימות, אז — כמנהג ישראל אומענטום — אז מ'פרעגט ביים ראשון פון דער וואך (אדער בשאר הימים) פון וועלכער וואך, איז דער ענטפער בפשטות: פון פרשת תזריע מצורע,

זיין עבודה אין גלות דארף זיין דורכ-גענומען מיט דער שטענדיקער צפיי⁶² און שטרעבונג צו דער גאולה, אחכה לו

60 מדין חז' פליד.

61 חולין יא, א. ובכ"מ.

62 ראה פסיקתא רבתי רפליז: איזה אור שכנסת ישראל מצפה זה אורו של משיח. וראה שבת לא, א: צפית לישועה (וצ"ע בפרשיי שם). זח"א ד, סע"א. קמ, א. ועוד.

ט. אין דעם פארבונד פון דער עבודה בזמן הגלות (תזריע) מיט ביאת המשיח (מצורע) זיינען אבער דא כמה אופנים: אע"פ אז יעדער איד איז מאמין אין ביאת המשיח און איז „מתכה לביאתו“, וואס דאס איז א יסוד פון די

שיבת תות"ל - חובבי תורה

65

לקוטי

תזריע-מצורע

שיחות

77

בכל יום שיבוא⁶³. און וויבאלד אָז אני נבראתי לשמש את קוניי⁶⁴, דאָס איז די עבודה פון דעם אידן כל היום, דער-הערט ער אין זיין קיום התומצ, אָז דאָס ברענגט און איז ממחר די גאולה⁶⁵.

יוד. אָבער דאָס גופא קען זיין אויף צוויי אופנים:

(א) ער דעהערט ווי זיין עבודה, „תזריע“, איז אַ זריעה וואָס וועט ברענע-גען די צמיחה, די גאולה, אָבער דאָס איז אין אַן אופן פון „זאת תהי“ בהיותו תהא⁶⁶ — אַלס נאָך אַ זאָך, וואָס וועט זיין נפרד: ער האַלט טאַקע באַ „אחכה לו בכל יום שיבוא“ און די עבודה איז צוליב דעם „שיבוא“ — באַ אים הערט זיך דאָס אָבער ווי נאָך אַן ענין, אַז דורך מעשינו ועבודתנו ברענגט מען אַראַפ און מ'איז ממחר (אַ באַזונדער ענין) ביאת משיח צדקנו, ובפרט „זכו — אחישנה“⁶⁶.

(ב) אַ העכערער אופן איז, אַז באַ אים איז „תזריע ומצורע“ מחוברות — דער אחכה און קוינו כל היום צו דער גאולה וואָס ווערט נרגש בכל יום אין זיין עבודת „תזריע“, איז ניט נאָר אַז יעדע זיין עבודה וועט גלייך גורם זיין „שיבוא“, נאָר אַז די גאולה העתידה איז איין זאָך מיט תוכן עבודתו („תזריע-מצורע“ ווערן איין פרשה) — ווייל ביאת המשיח איז די צמיחה ובמילא די שלימות פון זיין זריעה:

ויש לקשר זה דערמיט וואָס דער ענין פון משיח'ן איז וואָס דעמולט וועט זיין

63 כנוסח אני מאמין.

64 קדושו בסופה.

64 ראה לקויד ח"ג תכב, א (סה"ש תשיג ע'

73). וראה סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 111. 131. 249.

65 מנחות ה, א.

66 סנהדרין צח, א.

די שלימות אין תורה און די שלימות אין מצות, תשבי יתריך קושיות ואבעיות⁶⁷ משיח יגלה טעמי תורה⁶⁸ כו' ילמד תורה⁶⁹, וכו'

כולל — בלשון הרמב"ם⁷⁰: המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות ועושין שמטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה.

ווי מבואר במ"א⁷¹ אַז דערמיט גיט דער רמב"ם אַרויס אַ הלכה, אַז דער גדר פון משיח'ן איז, וואָס ער ברענגט צוריק די שלימות הלכות ומצות התורה. און דאָס זאָגט דער רמב"ם: די אַלע ענינים וואָס האָבן געפעלט אין דער שלימות פון קיום התומצ (מצד דעם וואָס עס האָט געפעלט אין שלימות כל ישראל וביהמ"ק — וואָס דאָס איז כללות ענין הגלות) — ווערט נשלם דורך משיח'ן. און אויך אין דעם באַ-שטייט וואָס משיח איז מחזור „מלכות בית דוד ליושנה כו' וחוזרין כל המשפ-

67 תווי"ט סוף מס' עדיות. שלי"ה תט, א. והוא ע"פ זח"ג כח, א. ועייג'כ ערוך השלם בערכו.

68 ברש"י שה"ש (א, ב) מפורש שלעתיל הקביה מגלה טעמי תורה (מבלי לפרט ע"י מי כמו בנגלה — שמשא קבל וכו') ובאותיות דרע"ק אות ז (יל"ש ישע"י רמז תכט בתחלתו): והקביה דורש להם (לצדיקים בגי'ע) טעמי תורה חדשה שתמיד הקביה ליתן להם ע"י משיח (וביל"ש שם ליתא תיבת „טעמי“). וראה הנסמך בהערה הבאה.

69 רמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב. ובפיה"מ להרמב"ם (סנהדרין ר"פ חלק ד"ה ועתה אחל): ונפלאות יתגלו על ידו (כ"ה הלשון בהעתקת קאפא. ובפיה"מ לפנינו בא בהמשך למש"כ לפנינו: ויעבדוהו כל הארצות לצדקו הגדול ולנפלאות שיהא על ידו). וראה לקו"ת צו י, ב. שער האמונה פנ"ו ואילך. הסמ"צ להצ"צ מצות מינוי מלך פ"ג.

70 הל' מלכים רפ"א.

71 לקו"ש חיי"ח ע' 277 ואילך.

שיחות

תזריע-מצורע

לקוטי

78

יך די גאולה אָנגעהערט אין אַן אופֿן פֿון „זאת תהי" — אַן ענין וואָס וועט זיין בעתיד, בנפרֿד; ובמילא, איז די עבודה ניט געווען דורכגעדרונגען עד כ"כ מיט דעם הרגש, אַז דער קיום התומ"צ גופא קומט גלייך לשלימותו אויך בעולם,

אַבער אין די דורות האחרונים, וועלכע ווערן אָנגערופן „עקבתא דמשיחא", הערט זיך ביי אידן אַ סך מער דער ענין פֿון משיח'ן, און דערפֿאַר ווערט די סדרה אָנגערופֿן בדורות אלו מיטן נאָמען „מצורע" — אידן הערן און פֿילו, ופשיטא אַז מזליהו חזי — אין זייער עבודה אַז אַט-אַט קומט משיח, ובמילא — המעשה הוא העיקר — מוז מען נאָך מער מוסיף זיין אין תומ"צ, די וועלט זאָל קומען לשלימותה וואָס שנעלער און מקיים זיין מצות „כמצות רצונך" בביאת משיח צדקנו אין דעם ביהמ"ק השלישי.

טים" — ער ברענגט צוריק די שלימות הלכות ומצות התורה.

און וויבאַלד אַז די חפצא (תורה ומצות) איז דאָן בשלימות, וועט דעמאָלט אויך דער קיום מצד הגברא זיין בשלימות וואָרום, ינחו ממלכות שאינן מניחות להם לעסוק בתורה ומצות כהוגן⁷² און „היו פנויין בתורה וחכמתה"⁷³. נאָכמער: „ובאותו הזמן לא יהי" שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות כו' ולא יהי" עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד כו'".⁷⁴

און אין דעם באַשטייט די אמונה אין ביאת המשיח און דער „מחכה לביאתו" וואָס דער רמב"ם זאגט בהמשך להנ"ל⁷⁵: דער לימוד התורה און דער קיום המצות איז דורכגענומען מיט דער אמונה אַז דאָס ברענגט אים און די גאַנצע וועלט צו דער שלימות לימוד וידיעת התורה, פֿון מצות וקיומן און צו דער שלימות פֿון ידיעת הבורא — אין דעם באַשטייט דער „מחכה לביאתו" כנ"ל.

יא. עפ"ז יש לומר אַז דאָס איז איינער פֿון די טעמים וואָס בדורות הראשונים האָט די סדרה געהייסן „זאת תהי" און דוקא בדורות האחרונים ווערט זי גערופן „מצורע" (כנ"ל סוף ס"א)⁷⁶:

בדורות הראשונים, וועלכע זיינען געווען ווייטער פֿון זמן הגאולה, האָט

72) רמב"ם הל' תשובה שם. עיי"ש ובהלכה א שם.

73) רמב"ם הל' מלכים פ"ב הי"ד. עיי"ש ובהל' תשובה שם הי"ב „שמפני זה נתאוו כל ישראל כו' לימות המשיח". וראה בארוכה — פיה"מ להרמב"ם שם.

74) רמב"ם ספ"ב מהל' מלכים.

75) ברפ"א שם. וראה לקו"ש שם ע' 278 ואילך.

76) ראה לקו"ש ח"ז ע' 103 ואילך.

77) ראה תריח ר"פ ויחי. המשך וככה תרל"ז פ"ז

ואילך.

שיבת תות"ל - חובבי תורה

סימן יט

בנין ביהמ"ק דלעתיד

„כתיב¹³ וארו עם ענני שמיא כבר אינש אתה וכתביב¹⁴ עני ורוכב על חמור, זכו עם ענני שמיא לא זכו עני ורוכב על חמור.“

וי"ל שבנין ביהמ"ק דלעתיד תלוי שבני האופנים הנ"ל שבהגאולה: זכו — יגלה ויבוא משמים, לא זכו — יהי' הבנין בידי אדם¹⁵ (ע"י משיח¹⁶).

[בעומק יותר: הפירוש בזה (אינו שזה ש"יגלה ויבוא משמים" הוא בסתירה לזה ש"משיח בונה מקדש", אלא) הוא — שמצד גדר ההלכה, הענין דבנין ביהמ"ק הוא חיוב מצוה המוטל על ישראל, וכמש"נ¹⁷ ועשו לי מקדש, ולכן פוסק הרמב"ם שמיחיה — שעל ידו „חורין“ כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, ומונין מלך (ואח"כ) בונה ביהמ"ק¹⁸ — שמלך המשיח יקיים את המצוה של בנין ביהמ"ק:

והמצב של זכו פועל שתהי' הוספה, שבתוך המקדש שלמטה יבוא ויתלבש המקדש דלמעלה, „בוא ויגלה משמים“¹⁹].

א. בענין ביהמ"ק דלעתיד יש מחלוקת מי יבנהו, דעה אחת אשר „בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבוא משמים שנאמר מקדש אדני כוננו ידך“, ודעה שני' שבנינו יהי' בידי אדם, שמיחיה יבנה את ביהמ"ק.

כדעה הא' — כ"כ רש"י ותוס'²⁰, והוא עפ"י מחז"ל במדרשים²¹ ובוזרה²²; וכדעה הב' — כן פסק הרמב"ם²³, והוא עפ"י מחז"ל בירושלמי²⁴ ובמדרשים²⁵.

וי"ל לתווך בין ב' מחז"ל הנ"ל בכמה אופנים:

(א) עה"פ²⁶, „טבעו בארץ שערי“ אמרו חז"ל: „שערי ביהמ"ק במקומן נגנוו שנאמר טבעו בארץ גוי.“

וי"ל שהביהמ"ק ירד מן השמים אבל הדלתות „שערי“ ש„טבעו בארץ“ (שהן היו בידי אדם) יעלו ויתגלו ויעמידום במקומם, והמעמיד הדלתות נחשבי' כאילו נבאו כולו²⁷.

(ב) ידוע מ"ש בגמרא²⁸ בענין סתירת הכתובים

(1) בשלח טו, יז.

(1*) פרש"י סוכה מא, סע"א. ר"ה ל, סע"א. וראה פרש"י בשלח שם.

(2) תוס' סוכה שם. שבועות טו, ריש ע"ב ד"ה אין, ומסיים וכן מפרש במדרש תנחומא (וי"ל שהכוונה לתנחומא שנשמן בהערה הבאה).

(3) תנחומא פקודי יא. (ובתנחומא נח יא (בסופו) ועוד — מדבר בירושלים). יל"ש תהלים רמז תתמ בסופו. וראה תנחומא (באבער) בראשית יז (בסופו).

(4) זח"א כח, א. ח"ב נט, סע"א. קת, סע"א. ח"ג רכא, א.

(5) ה"ל מלכים רפ"א ובסופו. וכמוכן גם מ"ש בהקדמתו לפיה"מ בנוגע להתועלת דמס' מדות — נעתק לעיל בפתיחה ס"ה.

(6) מגילה פ"א ה"א והגלויות יבוא ויבנהו. — ועפ"י יובן ה"ל בירושלמי פסחים פ"ט ה"א — לגי' ופי' המניח מצוה שפ — (וכ"ה בתוספתא פסחים פ"ח, ב): „ניתן לישראל לבנות בית הבחירה

(בין פסח ראשון לפסח שני) כו" — דלכאורה ה"ל צ"ל „ניתן לישראל בית הבחירה“ — אלא דהירושלמי לשיטתו, כנ"ל. (ומש"כ בירושלמי ברכות פ"ד ה"ג „ובאש אחת עתיד לבנותה“ — מדבר בירושלים).

(7) ויקר' פ"ט, ו. במדבר' פי"ג, ב. ושם מפורש יותר — דמיחיה יבנהו.

(8) איכה ב, ט.

(9) במדבר' פט"ו, יג. וכ"ה באיכ"ר פ"ב, יג (עה"פ) וכ"ה גם בוח"א ג, א. וראה תורת עה"פ אות לט.

(10) ראה ב"ב נג, ב.

(11) וראה שערי זהר לטוכה שם.

(12) סנהדרין צה, א.

(13) דניאל ז, יג.

(14) זכרי' ט, ט.

(15) עפ"י מפורזת ג"כ הדיעה הנ"ל שהמקדש יגלה ויבוא משמים, ולכאורה: הרי מסופר במדרש (ב"ר ספס"ד) ש„בימי ריב"ח גזרה מלכות הרשעה שיבנה ביהמ"ק והשיבו כו' והיו מספקין לעולל

גולה כסף וזהב וכל צרכם כו"י כדי לבנות ביהמ"ק (ולא ציפו שיגלה ויבוא משמים) — ותמוה דעה הנ"ל, שה"ז מעשה רב שיבנה בידי

אדם (וראה גם מניח מצוה צה) — אלא דבימי ריב"ח ה"ל מצב דלא זכו (וכדמוכח מזה גופא שהיו זקוקים לזה שתגור מלכות הרשעה), ולכן ה"ל ביהמ"ק נבנה ע"י

בנ"א דוקא. (16) כלשון הרמב"ם שם. והוא דעת ר' אליעזר בויק"ר

ובמדבר' שם — משא"כ בשאר מקומות הנ"ל (הערה 6) לא נאמר שהי' ע"י משיח דוקא. ובהו תוריק זה שבימי ריב"ח רצו לבנות

ביהמ"ק בלא משיח — כי זה שמיחיה (דוקא) יבנה ביהמ"ק הוא חידוש התלמיד ותיק — ר"א שה"י לאחר זמן ריב"ח.

(17) ראה רמב"ם ה"ל ביהמ"ק בתחלתו: ועשו לי מקדש כו' בנין העתיד להבנות כו'.

(18) רמב"ם ה"ל מלכים רפ"א.

(19) רמב"ם ה"ל מלכים בתחלתו. וראה לעיל סימן ב ובהנסמן שם.

(20) ראה גם לעיל בהפתיחה סע"ף ו בהתנסמן שם.

(21) ראה לקו"ש חכ"ז ע' 204 סעיף יז ואילך. ע"ש.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

ה פתיחה: לימוד תורת הבית

ישראל (ועי"ז הם מקיימים בשלימות את המצוה שעליהם).

משא"כ הענינים שבמקדש דלעתיד שיתגלו בידי שמים — אינם שייכים לחיוב ומצות בנין ביהמ"ק, המוטלים על בניי.

אבל המדרש והזהר (פנימיות התורה) מדברים ע"ד השלימות של ביהמ"ק דלעתיד ותכלית המכוון שבו — שזה יופעל ע"י העילוי שבביהמ"ק שיעשה מלמעלה „בנינא דקוב"ה"⁴⁵ לכן הם מדגישים את הענין שיהי' בידי שמים.

ועפי"ז מובן בהענין כמו שהוא לעת"ל, שזה שחלק מהמקדש יתגלה מן השמים, אי"ז מחמת חסרון ח"ו בהבנין שע"י בני"א, שע"י משיח צדקנו.

שבמעשה הבנין הם מקיימים את מצות בנין ביהמ"ק בשלימותה, ולאחר זה יתוסף מה שייגלה ויבוא משמים.

ו. וי"ל שכשם שהוא בנוגע להלימוד והעסק והידיעה בצורת הבית כו', כ"ה גם בנוגע לבנין הבית כפשוטו.

ידוע שבאופן בנין ביהמ"ק דלעתיד ישנן שתי דעות א' „יגלה"⁴⁶ ויבוא משמים⁴⁶ שנאמר מקדש אדני' כוננו ידיך" (ב) הבנין יהי' בידי אדם, שמשיח יבנה ביהמ"ק⁴⁷.

אחד מהאופנים בהם אפשר לתווך בין שתי הדעות⁴⁸ — יש לומר: החלק והסוג שבהבנין המבואר ומובן מה„סיפור" שבמס' מדות (ובלשון הרמב"ם „מעין דברים המפורשים ביחזקאל") יבנה בידי אדם; והפרטים שהם בסוג של „אינו מפורש ומבואר", יתגלו משמים ע"י הקב"ה.

[או באופן אחר: בנין הבית למטה יהי' בידי אדם — ע"י משיח (שאליו יתגלה מה ש„אינו מפורש ומבואר"), ובמקדש זה שלמטה „יתלבש" המקדש שלמעלה⁴⁹,

ובדוגמת ונ"ד האש שלמעלה שנתלבה באש שלמטה — שמצוה להביא מן ההדיוט⁵⁰ שזה יביא את הנצחיות בהבנין דלעתיד].

ובזה מוסבר טעם השינוי והחילוק שבין ב' דעות הנ"ל — דעת הרמב"ם שמשיח יבנה את המקדש, ומ"ש בזהר ומדרשים כו' שייבנה בידי שמים;

הרמב"ם הוא ספר הלכות, שעפ"י הלכה בנין המקדש הוא מצוה המוטלת על ישראל, לכן הוא מדגיש את החלק של בנין בית המקדש שייבנה ע"י

(45) פרש"י סוכה מא, סע"א. ר"ה ל, סע"א. וכ"ה בתוס' סוכה שם. שבועות טו, ריש ע"ב ד"ה אין, ומס"ס. וכן מפרש במדרש תנחומא" (וי"ל שהכוונה לתנחומא פקודי יא). זח"א כה, א. ח"ב נט, סע"א. קה, סע"א. ח"ג רבא, א. ילקוט תהלים רמז תתמח בסופו. וראה תנחומא (באבער) בראשית יז (בסופו).

(46) בשלח טו, יז.

(47) רמב"ם הל' מלכים רפ"א ובסופו. וכמובן גם מ"ש בנוגע התועלת במס' מדות (נעתק לעיל בפנים). והוא ע"פ ירושלמי מגילה פ"א ה"א. ויקיר פ"ט, ו. וראה גם ירושלמי פסחים פ"ט ה"א (תוספתא פסחים פ"ח, ב).

(48) ראה עוד אופנים לקמן סי"ט.

(49) ראה עדי' ערוך לנר סוכה שם ד"ה א"ז.

(50) עירובין סג, א. יומא כא, ב. וראה לקו"ת ר"פ תצא (לד, ג

ואיל"ן). יוה"כ (סס, ג). סוכות (עת, ד). ברכה (צד, ב). וראה במדבר (יא, א).

(51) זח"א וח"ג שנשמנו בהערה 45.

חידושים וביאורים בהל' ביהב"ח

צח

ולכן ס"ל שהמקדש דלעתיד לא יהי בנינו ע"י ידי אדם, אלא יתגלה משמים ויבוא משמים.²⁵

ועפ"ז י"ל שהרמב"ם דס"ל דמשיח יבנה ביהמ"ק, אויל לשיטתו במעלת עבודת המטה על הגילוי מלמעלה — בשייכות להמשכן ומקדש.

והוא ע"פ משנת²⁶ שאף שבמשכן ומקדש היו שני דברים כללים: א) מנוחת והשראת השכינה שהיתה בהם וכמש"נ ועשו לי מקדש (בכדי שיהי) ושכנתי בתוכם. ב) העבודה הנעשית בהם, שבטיקרה היא עבודת הקרבנות והעל' לרגל בשלש רגלים, הנה לדעת הרמב"ם²⁷ העיקר בציווי הקב"ה לבנות ביהמ"ק הוא ענין ה' — עבודת המטה, שיהי לנו "בית מוכן להקריב בו קרבנות וחוגגין אליו ג' פעמים בשנה".

והטעם בזה (לדעת הרמב"ם): אף שהיתרון בהשראת השכינה הבאה מלמע' אינו בערך להעבודה שנעשית ע"י הנבראים, מ"מ יש בזה המעלה שאף שזהו רק "קב" אבל זהו "קב שלו" — עבודת הנבראים, וכאשר ציוה הקב"ה לישראל לעשות משכן ומקדש, הייתה הכוונה בשביל עבודת האדם הנעשית בו (משא"כ השראת השכינה שהו"ע הבא מלמעלה), ולכן גם לעת"ל משיח יבנה המקדש.

ג-ד) עוד שני תיווכים — ראה לעיל בהפתיחה סעיף ו.

ב. ובפנימיות הענינים:

ידוע בענין אתערותא דלתתא ואתערותא דלעילא,

(ובאתעדל"ע — ב' דרגות: הבאה ע"י אתעדל"ת ושלמעלה מאתעדל"ת — שאף שהן באין ערוך זל"ז יש צד השווה ביניהן²², ואכ"מ),

שיש יתרון מעלה בכ"א מהם, היתרון באתעדל"ע הוא שהאור הנמשך הוא נעלה יותר: והיתרון באתעדל"ת הוא שיש בה זיכור המטה, ואף שהאור הנמשך ע"י אינו בערך להאור הנמשך מלמעלה מצ"ע, הנה מ"מ, מצד החידוש שבעבודת המטה, יש בזה "חביבות"²³ מיוחדת (ועד אשר "אדם רוצה בקב שלו מתשעה קבין של חבירו"²⁴).

וי"ל בדעת המדרש ודעת רש"י דס"ל "דמקדש דלעתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל הוא, יגלה ויבא משמים שנא' מקדש ה' כוננו ידוך", לשיטה זו, על אף העילוי והחידוש בעבודת המטה, מ"מ א"א שהשראת השכינה תיעשה ע"י המטה, אלא דוקא ע"י אתעדל"ע שלמעלה באין ערוך מזה שנמשך ע"י עבודת המטה

(25) ולהעיר שגם בביהמ"ק שבנה שלמה נאמר הל' נבנה מעצמו" (שמו"ר פני"ב, ד. במדב"ר פי"ד, ג. וש"נ. וראה גם תנחומא (באב"ר) פקודי ח).

(26) ראה בארוכה לעיל סימן א ובהנסמן שם.

(27) ריש הל' ביהב"ח. ספהמ"צ מ"ע כ. ושורש יב.

(22) ראה לקו"ת שה"ש ד"ה להבין ענין שאתעדל"ע (כב, ב ואילך. וש"נ). דרושי שמע"צ פג, ב. שה"ש יב, א. נתבאר בארוכה ב"ד"ה אדון עולם תש"ג פ"ז.

(23) להעיר מלקו"ת ס"פ במדבר. ובכ"מ.

(24) כ"מ לח, א. וברש"י שם: "חביבה עליו ע"י שעמל בהו".



הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

ב ל ק ב

שנאמר בו' ומשלו מים עד ים. והי' אדום ירשה זה דוד שנאמר: ותהי אדום לדוד עבדים וגו'. והי' ירשה זה מלך המשיח שנאמר: ועלו מושיעים בהר ציון".

והיינו דהרמב"ם מחלק בפירושו כל כתוב שבפסוקים אלו לשנים — בחלקו הראשון המדובר בדוד המלך, ובחלקו השני — במלך המשיח.

אמנם רש"י פי' כתובים אלו באופן אחר: "אראנו רואה אני שבתו של יעקב כו' לאחר זמן. דרך כוכב . . . וקם שבט מלך רודה ומושל ומחץ פאתי מואב זה דוד שנאמר בו כו'. וירד מיעקב ועוד יהי' מושל אחר . . . מלך המשיח". והיינו שלפירושו¹⁰ כל ה' נאמר בכתובים אלה — עד "וירד מ' יעקב" — קאי על דוד.

וצלה"ב: למה לא פירש רש"י כפי' הרמב"ם המתאים לכאורה יותר ל"פשוט"מ, שזוהי דרכו של רש"י בפי' רושו עה"ת, כי:

(א) לפי פי' הרמב"ם כפל הענין בכל פסוק כי אחד מדבר בדוד והשני במלך המשיח¹¹; משא"כ לפי פרש"י,

(7) זכר' ט, י.

(8) ש"ב ה, יד.

(9) עובדי א, כא.

(10) ראה רא"ם כאן. לח"מ על הרמב"ם שם.

(11) לפי הרמב"ם יש לבאר גם זה שב"דרך כוכב גו'" (דקאי על דוד) סתוב "מיעקב" וב"וקם שבט גו'" (דקאי על משיח) כתוב "מישראל": עיקר ושלמות הממשלה הוא במלך המשיח ולכן ע"ז אומר "ישראל"

א. בנבואתו של בלעם ל"אחרית הימים", שבפרשתנו, פירשו המפר"שים: שכתובי נבואה זו (דרך כוכב גו' והי' אדום גו' וירד גו') כללותם קאי על מלכות דוד ומלכות מלך ה' משיח. אמנם בפרטיות פירושם של הכתובים מצינו כמה פירושים, ומהם:

הרמב"ם בספרו יד החזקה: כתוב: "בפרשת בלעם כו' הוא אומר אראנו ולא עתה זה דוד", אשורנו ולא קרוב זה מלך המשיח. דרך כוכב מיעקב זה דוד, וקם שבט מישראל זה מלך המשיח. ומחץ פאתי מואב זה דוד וכן הוא אומר: "ויך דוד את מואב כו', וקרקר כל בני שת זה מלך המשיח

(1) כו, יד ואילך.

(2) רש"י ורמב"ם דלקמן בפנים. פי' הרלב"ג עה"ת. וראה גם אוה"ח ועוד.

בראב"ע כאן מפרשו רק על דוד וב' רמב"ן — רק על משיח.

(3) הל' מלכים פי"א ה"א.

(3*) לא כתב "דוד המלך" (משא"כ ב' משיח) — כי לישנ' דקראי שמביא נקט.

(4) ראה הרלב"ג עה"ת כאן: "אראנו ולא עתה ר"ל שאחר זמן רב יהי' זה כו' אשורנו ולא קרוב (כפל הענין במלות שו' גות או) הוא שב למה שזכר מלך המשיח שיהי' אחר כן זמן ארוך אורך נפלא (והוא היותר נכון) ולזה שנה לשונו ממה שאמר תחלה ולא עתה . . . ולזה הורה אמרו ולא קרוב מרחוק על מרחק יותר עצום".

ובמלבי"ם כאן מדייק הל' "אראנו" ר' "אשורנו" שהראי הוא מקרוב ואשורנו הוא מרחוק. ראה אוה"ת בלק תתקנ"ד. א"נב. לקו"ש ח"ד ע' 1067 ובהערה 5 שם.

(5) ראה הרלב"ג עה"ת כאן, ושם פי' להיפך: "דרך כוכב רמז למלך המשיח כו' וקם שבט מישראל רמז לדוד כו'".

(6) ש"ב ה, ב.

שיבת תות"ל - חובבי תורה

71

שיחות

בלק ב

לקומי

86

כוכב וגו' " (שזוזו דוד), כ"א רק בסוף הענין "ומחץ פאתי מואב — זה דוד" (שמוה מובן — דעליו קאי "כוכב")?

(ד) בההקדמה לנבואתו אמר בלעם שתוכן נבואתו שייך לאחרית הימים " אשר "אחרית הימים" בפשטות — היינו ימות המשיח (אחרית כל הימים). ולפי"ז קשה לשני הפירושים: לפי הרמב"ם, כי בהכתובים מדובר הן בנבואה לזמנו של דוד הן — לזמנו של מלך המשיח; ויותר קשה לפרש"י שברוב הכתובים הנבואה — לימי דוד, ורק הכתוב האחרון קאי על מלך ה' משיח?

ב. עה"פ וירד מיעקב מפרש רש"י: "ועוד יהי' מושל אחר מיעקב", וצריך להבין:

(א) מהו ההכרח ¹⁵ לפרש ד"וירד מ' יעקב" היינו "מושל אחר" ¹⁶ — ולא כדמשמע לכאורה בפשטות שפסוק זה

שהכתובים כולם איירי בדוד, צ"ל ש"אראנו גו' " ו"אשורנו וגו' " (וכן בשאר הכתובים) ¹² ה"ז אריכות וכפל לשון ¹³.

(ב) פשטות הכתוב "וקרקר כל בני שת" (שרש"י פירש "כל האומות") מכריע כפי הרמב"ם שקאי על מלך המשיח — שיכבוש את כל העולם וימלוך על כל האומות ¹⁴; משא"כ בדוד שלא מצינו בו כיבוש ומלוכה על כל האומות.

וביותר קשה שלפירוש רש"י לא נאמר בנצחוננו של מלך המשיח אלא רק "והאביד שריד מעיר" (ופרש"י: "מעיר החשובה כו' רומי"), בעוד ש' בנוגע לדוד נאמר הרבה יותר מזה ועד ש"וקרקר כל בני שת" — ול' כאורה איפכא מסתברא, וכנ"ל.

גם צלה"ב:

(ג) רש"י לא פירש מיהו "דורך)

(15) לכאורה י"ל דזהו מפני שנא' לעיל שהנבואה היא על אחרית הימים, לכן מוכרח רש"י לפרש לכה"פ פסוק אי על מלך המשיח (שזהו אחרית כל הימים), אבל אי"ז הכרח מספיק לפרש הכתוב ולא כמשמעות פשטות המשך הכתובים, כבפנים. (וראה ראב"ע דמפרש כל הכתובים על דוד). וי"ל (בדוחק) ד"וירא את עמלק גו' ואחריתו עדי אובד" זהו חלק הנבואה המדבר בזמן מלך המשיח (אף שמתחיל עוה"פ "וירא גו' וישא משלו גו'").

(16) ואין לומר שדיוקו של רש"י הוא מל' "וירד" שפירושו "וימשול" (— דלכא' ל"ל להזכיר עוה"פ ענין הממשלה, ומהוה דהמדובר בעוד מושל); דאי"כ הו"ל לפרש דקאי על שלמה וכיו"ב (וראה הראב"ע דפי על יואב), שעפי"ז הוא בא בהמשך להכתובים דלעיל — בממשלתו של דוד (ולא דקאי על מלך המשיח). וראה הערה הבאה.

שהוא שם המעלה, גדולה ושררה (ראה וישלח לב, כט ובפרש"י שם), משא"כ בימי דוד, וכן פי' במלבי"ם כאן.

(12) ואף שלפי פי' רש"י דרך כוכב וקם שבת פירושן שונה דב"דרך כוכב גו' " פי' "יקום מול" וב"וקם שבת גו' " — "מלך רוזה ומושל" — מ"מ התוכן אחד הוא — מלכות דוד, כבפנים.

(13) ואף שאינה קושיא בפשט"מ, כי י"ל דכן הוא דרך הכתובים במשל ושיר לכפול הענין במלות שונות. (וראה ראב"ע כאן: אשורנו כו' הטעם כפול והמשל כוכב ושבת כו'. ועד"ז ברלב"ג — הובא לעיל הערה 4), אבל מובן דיומחק יותר (גם בפשט"מ) באם יש לפרש דקאי על ענינים (זמנים) נפרדים. וראה פרש"י עה"פ ע"כ יאמרו המושלים (חוקת כא, כז) ושלאחריו. (14) ראה רשב"ם: כל בני שת, לפי הפשט זה מלך המשיח.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

72

87

שיחות

בלק ב

לקוטי

בא בהמשך להכתובים דלעיל («וקם שבט וגו'» שלפרש"י קאי על דוד) וקחשיב עוד דבר נוסף יי שיעשה אותו המושל הנזכר לעיל: «והאביד שריד מעיר»?

ב) למה מעתיק רש"י מהכתוב גם תיבת «מיעקב» — הרי חידושו הוא רק אשר «וירד» פירושו «ועוד יהי' מושל אחר» ותו לא.

ג) בהרא"י מהכתוב וירד מים גו' מעתיק רש"י גם התיבות «עד ים»²¹, שלכאורה אינן מוסיפות כלום בתוכן הרא"י — ודברי רש"י הלא מדויקים הם בחסר ויתיר.

לאח"ז מעתיק רש"י «והאביד שריד מעיר» ומפרש: «מעיר החשובה של אדום כו' ועל מלך המשיח אומר כן (ומביא ב' ראיות) שנאמר בו יי וירד מים עד ים (שמוזה מובן ש«וירד» (מיעקב) קאי על מלך המשיח) ולא יי יהי' שריד לבית עשו» (הוכחה למ"ש «והאביד שריד מעיר»).

ג. והביאור בכ"ז:

ויש לדייק בדברי רש"י:

רש"י והרמב"ם מחולקים כאן בענין כללי — בכללות המכוון שבנבואת בלעם, כדלקמן:

א) כל הענין ד«ועל מה"מ כו'» מקומו לפני: אחרי שכתב (בפי' וירד מיעקב) «ועוד יהי' מושל אחר כו'» — הו"ל לפרש מיהו המושל — ועל מה"מ אומר כן, שנא' בו וירד כו'.

נבואתו של בלעם היתה בתוצאה מזה שבלק שכר אותו והביאו לקלל את בני ישראל²² ולמנוע כיבוש ארצו של בלק — מאב — ע"י בני"י.

וזה שאמר לבלק בסיום נבואתו קודם שחזור והולך לעמו «אשר יעשה העם הזה לעמך באחרית הימים —

(20) ראה פרש"י שם דמפרשו על שלמה

וראה גם ראב"ע שם.

(21) מה שהוצרך לכתוב תיבת «מים»*, י"ל בפשטות, דע"ז מובן ש«וירד» שבהכתוב שם הוא מל' רידוי ולא ירידה (דאינו מתאים לומר ירידה מים, כי היוצא מן הים — ה"ה הפכו ד«וירד הים» (הובא בפרש"י צו ז, יב) ומובן שנקרא עולה מן הים) וכמו בכתוב דילן. וראה גם דקדוקי רש"י כאן.

(22) כמבואר בתחלת פרשתנו כב, ה ואל"ך.

(* דאין לומר שזהו רק לציין מקום הכתוב, כי אז הו"ל לכתוב «בתהלים וירד» (ראה לקו"ש ח"י ע' 115 הערה 6).

(17) וע"ד פי' הראב"ע דב' הכתובים (והי' אדום גו' וירד מיעקב גו') קאי על מלכות דוד, ובפסוק הא' מפרש «וידוע כי גברה יד דוד על אדום כו'» — בכללות ממשלת דוד על אדום, ובפסוק הב' מפרש: «מכל עיר.. עד הכרית כל זכר באדום» מוסיף בנוגע להמלחמה, שהכריתו כל זכר מכל עיר שבאדום (ולא רק «גברה יד דוד כו'»).

ולהעיר מפרש"י (ש"ב ת, יב) ד«שתי מלחמות היו (באדום)», ועפ"ז הרי אפשר הי' לפרש דהכונה בפסוק הב' על מלחמה נוספת דאותו המושל.

(18) תהלים עב, ח.

(19) עובדי א, יח.

על הבע"ח וכו', כמ"ש יי "ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיי הרומשת על הארץ"; ובבני אדם גופא המלך הוא המורם מעם והוא המושל ושולט עליהם. בנוגע לכוכבים לא מצינו בהם מעלת דיעה והשכל ולכן אין לפרש בפש"ט — שהם משל ודוגמא למלך ומושל, ולכן לא יתכן לפרש שב- "דרך כוכב" כוונתו ל"מלך מושל" — היינו דוד יי.

(ודוחק גדול לפרש שהרמו למלכות הוא בזה שהכוכבים הם למעלה מהארץ ומאירים לארץ ולדרים עלי' להבדיל בין היום ובין הלילה, שזהו כעין שליטה בעניני ארץ (וכלי' הכתוב יי "ולמשול ביום ובלילה") יי, דא"כ הר"ל לרמוז זה בא' מהמאורות הגדולים,

(26) שם א, כת.

(27) ואף שמצינו בחלומי של יוסף (וישב לו, ט) ד"השמש והירח גו' כוכבים גו' מרמזים — בפש"ט — על יעקב והשבטים — אנשים חשובים (וראה לקו"ש שם ע' 116 הערה 10 הטעם ע"ד הפשט שזהו מצד שהם הדברים הכי חשובים בעולם) הרי (א) הרמוז שם על יעקב (שהוא הכי חשוב) הוא "השמש", וכאן בהרמוז על מזל הזכיר רק "כוכב" (וראה לקמן בפנים). (ב) המדובר שם הוא בחשיבות * וכאן בחמשלה. (ג) שם הי' זה הרמוז בחלום — מחזה הנבואה, אבל כאן שזהו דיבור וטיפור של עתידות (אף שדיבר במשל ומליצה, מ"מ) הר"ל לומר דוגמא קרובה יותר.

(28) בראשית א, יזיח.

(29) ראה גם ד"ק (עה"ת) כאן: דומה המלך לרוב גדולתו ומעלתו הרמה לכוכב (וראה גם ה"לכ"ג כאן), אבל אי"מ כפנים.

(* אדרבה יוסף עצמו (המלך והמושל) אינו נרמז בצבא השמים כ"א השמש והירח ואחד עשר כוכבים (יעקב כו' והשבטים) משתחיים ליי.

מה שהן עתידין להרע למואב באחרית הימים" יי ולכן מובן בפש"ט כי אף שקורא לזה "אחרית הימים" שבפשטות פירושו בכ"ח בסוף כל הימים, הרי כאן שבא להצדיק עצמו בפני בלק — שנתמלא רצון בלק ולא יכבשו בני את ארצו — מובן שבעיקר הוא מתכוון להודיע לו שכיבוש מואב ע"י ישראל לא יהי' בזמן בלק — כ"א זמן רב לאחר ימים דבלק, (אלא ש" לשלמות ענין נבואתו — מוסיף גם מה שיעשה העם לעמך בהזמן דאחרית הימים כפשוטו, דגם זה בא בהמשך נבואתו).

היינו שהנבואה לא באה להדגיש גודלה של ממשלת ישראל כשלעצמה יי, כ"א רק ביהם למואב ולשאר האומות, שסופן להכבש ע"י בני ישראל.

ועל יסוד זה מתחיל רש"י פירושו על הכ' "דרך כוכב מעקב" ומפרש "כתרגומו ל' דרך קשתו שהכוכב דורך כחץ . . כלומר יקום מזל" ואינו מפרש דקאי על מלך מושל שיקום בישראל.

הטעם: בני"א הם המין המעולה בסוגי בע"ח (שהם למעלה מדומם וצומח). היות ובהם היתרון של "דיעה ודיבור" יי, ולכן נמסרה להם הממשלה

(23) פרשתנו כו, יד ופרש"י שם, ועפ"י תומתק אריכות הלשון ברש"י "להרע" ל' מואב כו' " (דלכאו מיותר הוא אלא) ד' כוונתו להדגיש שזהו עיקר תוכן הנבואה. וכפנים.

(24) ומש"כ רש"י על "אראנו גו' — רואה אני שבתו של יעקב וגדולתו כו' " הרי אין כוונתו אלא לפרש כתוב זה (ולא לומר שזהו כוונת תוכן נבואתו) — וראה רא"ם כאן.

(25) פרש"י בראשית ב, ז.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

89 לקומי בלק ב שיחות

ניקוב והוצאת דבר ממקומו הנכון.³⁵ ומכיון שרש"י מפרש דקאי על דוד, לכן מפרש וקרקר מלשון קורה, היות ודוד לא נצח את האומות באופן שהש"י מיד את כל בני שת, כ"א רק ע"ד "קורה" ונוקב בלבד.

ד. אמנם הרמב"ם המפרש ש"דרך כוכב מיעקב" קאי על מלך שיקום מיעקב — לשיטתו אזיל:

כתב הרמב"ם³⁶: "כל הכוכבים זה גלגלים כולן בעלי נפש ודיעה והשכל הם כו' ודעת הכוכבים כו' וגדולה מדעת בנ"א". ומכיון שהם למע' מ" כללות בנ"א בשכלם ובדעתם, לכן מפרש "דרך כוכב" על המרומו ומנושא מבני אדם — המלך; ו"כוכב מיעקב" היינו מלך בישראל, ומעתה מה שאמר הכתוב לאח"ז "וקם שבט מישראל", שקאי בודאי (כמשמעותו של "שבט" — מלך רודה) על מלך בישראל, אין כוונתו לאותו המלך המרומו ב"כוכב" (ד"כ אי"ז אלא כפל לשון ממש), אלא ש(ב' חלקי) הכתוב מיירי בשני מלכים, דוד ומשיח, שהם "שני משיחים". והטעם שנקט דוקא ב' מלכים אלו, והשייכות ביניהם, מובן ע"פ ל' ה" רמב"ם³⁷: "מלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד ליושנה ל- ממשלה הראשונה" — והיינו שניבא על כללות תקומתם וישועתם העתידה

השמש או הירח, ולא כוכב; ואדרבה, כוכבים הרי הם רק צבא³⁸ ושל "המאור הקטן" — הירח)

ולכן מוכרח רש"י לומר שדרך כוכב פירושו "יקום מזל", וממשיך בנבואתו להסביר מהו ענינו של ה"מזל" — "וקם שבט מלך רודה ומושל"; אולם אין הוכחה מכתוב זה לאיזה מלך הוא מתכוון — ולכן גם רש"י לא פירש בו מי הוא ה"מלך רודה", עד שאמר הכתוב "ומחץ פאתי מואב" ד" מזה מוכיח רש"י ש"זה דוד שנא' בו³⁹ השכב אותם ארצה כו' " ז. א. שכל הענין "דרך כוכב גו' וקם שבט גו'" הנאמר לפניו מוסב על זמנו של דוד וע"ד מלכותו.

ועפ"ז מובן ג"כ בנוגע להמשך הכתובים שלאח"ז, שכל כמה שאין לנו הכרח מקרא שהמדובר הוא במלך אחר, הרי בפשטות מסתבר שעדיין מדובר באותו המלך דלעיל — דוד.

ולכן פרש"י "וקרקר" לשון קורה (נוקב⁴⁰ כו' :

בפירוש תיבת "וקרקר" י"ל ב' פירושים: א) מלשון הריסה⁴¹ כמו "מקרקר קיר"⁴²; ב) מלשון קורה (נוקב) — כפרש"י. דלפי' הא' היינו הירוס והשמדה לגמרי, ולפי' הב' (כפרש"י) אי"ז הרס של השמדה, אלא קלקול של

35 ע"ד הרוגמא שבפרש"י "מקבת בור נקבתם" (ישעי' זא, א) שבחפירת בור אין העפר "נשמד", כיא רק שמוציאים אותו ממקומו, אלא שעיינו נעשה חור וחסרון במקום ההוא.

36 הל' יסוה"ת פ"ג, ה"ט.

37 הל' מלכים שם.

38 ראה פרש"י (בראשית שם, טז) : הרבה צבאי להפיס דעתה.

39 ש"ב ת, ב.

40 שפתי חכמים כאן. וראה דקדוקי רש"י כאן.

41 וכפי' הראב"ע ועוד.

42 ישעי' כב, ה.

שיבת תות"ל - חובבי תורה

75

שיחות

בלק ב

לקומי

90

ייושעו מכל האומות וגם ישלטו בהם
„באחרית הימים“.

ומה שהוא מקדים לנבואתו: „אשר
יעשה העם הזה לעמך גוי“ דהיינו
כיבוש מואב (והאומות) ע"י עם ישראל
— אין זאת בתור הקדמה כללית לתוכן
הנבואה דלהלן, כ"א כעין פתח דבר
וטעם להנבואה, כי דבר זה (שבלק
מלך מואב רצה לשלול עשית בני
לעמו) הוא שהביאו לנבא בנצחונם של
בני על שונאיהם, והיינו „מה שיעשה
העם הזה לעמך“, וכן לכל האומות,
אלא שיהי' כ"ז באחרית הימים.

ולכן מפרש הרמב"ם את התיבות
„באחרית הימים“ (שבהקדמת נבואה
זו) כפשוטן — בסוף כל הימים. ומה
מובן שהמדובר בתוכן הנבואה —
ישועת וגאולת ישראל מיד האומות —
הוא בעיקר בנוגע לזמן משיח, וכפרט:
וירד גוי.

ו. אמנם את הכתוב „וירד מיעקב“
גם רש"י מפרשו (שלא קאי על דוד,
אלא): „ועוד יהי' מושל אחר מיעקב“,
והכרחו לפרש כן: לפרש"י הרמזו בהי'
כתוב דלעיל שיקום מלך רודה ומושל
בישראל (דוד), מרומז הוא בתיבות
„וקם שבט מישראל“ ולא ב„דרך כוכב
מיעקב“; ולכן — אם בכתוב זה ד"
„וירד מיעקב“ כוונתו לאותו מלך (דוד)
הול"ל „וירד מישראל“ כדלעיל¹⁰ —

(40) הדוחק לומר שזהו מפני יופי הי'
מליצה כו' (וראה לקו"ש ח"ז ע' 1312),
כי: א) מכיון שהי' פסוקים אחדים לאח"ז
והמדובר באותו מושל דלעיל לא הו"ל לשנות
(בכדי שלא ליתן מקום לטעות), וכבפנינו.
ב) מצד תוכן הנבואה מתאים יותר השם
„ישראל“ — מלשון שררה. וראה לעיל
הערה 11.

לבא ע"י מלכותו של מלך משיח ה',
ורמז להתחלתה (דוד) ולתכלית שלי-
מותה (משיח). וז"ש הרמב"ם: „נבא
בשני משיחים, משיח הראשון שהוא
דוד שיושיע את ישראל מיד צריהם,
ומשיח האחרון שעומד מבניו שמושיע
את עם ישראל (באחרונה)“.

ובזה מובן הטעם לכפל הביטויים
בהנבואה: „אראנו . . . אשורנו, ומחץ
פאתי מואב . . . וקרקר וגו'“, דחד קאי
על דוד ואידך על מלך המשיח. ועפ"ז
צ"ל שלפי' הרמב"ם ענינו של „וקר-
קר“ (הוא לא כפירש"י כנ"ל, אלא):
הריסתו¹¹ וביטולן של ממשלת האו-
מות¹².

ה. ומעתה צ"ל, לפי פירוש ה'
רמב"ם, שכונת בלעם בנבואתו היתה
בעיקר לתאר את תקפה וגדולתה הי'
עתידה של ממשלת בני ישראל, ש-

(38) וראה גם הרלב"ג כאן: ואחר זה
זכר במלחמת המשיח על כל הגוים כי הם
בני שת . . . וטעם וקרקר וכו' כטעם מקרקר
קיר.

(39) התיבות „וישראל עושה חיל“ שב-
כתוב, בפשטות באים בהמשך ל„והי' ירשה
שעיר“ שלפניו, ולכן א"צ הרמב"ם לפרשן.
ומה שלא פ"י הרמב"ם הכתוב „וירד
מיעקב גוי“ — הוא כי כל ההמשך והי'
ירשה שעיר אויביו גוי קאי על מלך המשיח
ולכן אינו מפרשו.

והטעם: בהכתובים שלפני זה „אראנו
גוי אשורנו גוי' דרך כוכב גוי' וקם שבט
גוי“ נכלל תוכן אחד ב' פעמים (בלשונות
שונות), ולכן מפרש הרמב"ם שהכוונה לשני
ענינים, אבל בהכתוב וירד מיעקב והאביו
שריד מעיר אין כפל תוכן אחד כי „וירד
מיעקב“ מדבר במלוכת ישראל ו„והאביו
שריד“ — באבדון האומות, הפירוש כפשוטו
— בהמשך ללפניו, דקאי על מלך המשיח.

לקוטי בלק ב שיחות 91

ראי' מספיקה שקאי על מלך המשיח, ואדרבה, (כנ"ל סעיף ב) בפשטות אפשר לומר שפסוק זה, ככללות המזמור, מכוון לשלמה המלך, שדוד התפלל עליו שיהיו אצלו כל הענינים האלו (אלא דמ"מ מביא רש"י ראי' משם, אבל רק לאחרי שכבר הכריח דפסוק דילן קאי על מלך המשיח, וכדלקמן סעיף ח).

ולכן מקדים רש"י ומפרש תיבות „והאביד שריד מעיר — מעיר החשור” בה של אדום והיא רומי, והיינו דממה שנא' מעיר סתם הרי ברור שזוהי עיר הידועה של הממשלה הידועה מכבר, היינו העיר החשובה של ממשלת אדום ושעיר הנזכרת בכתוב דלעיל.

ומעתה הרי מהכתוב „ולא יהי שריד לבית עשור” (שהוא יעוד לימות המשיח) ראי' ברורה שגם פסוק דילן „והאביד שריד מעיר” (של אדום — בית עשו) קאי על מלך המשיח, ושי- הוא הוא „מושל אחר” המרומז ב- „וירד מיעקב”.

ח. ואעפ"י דמ„והאביד” לבד יש הכרה מספיק, מ"מ מביא רש"י גם את הראי' מ„וירד מים עד ים”, כדי להדגיש שגם מתיבת „וירד” גופא, שמשמעותה מושל, ממנה עצמה משמע שזהו מלך המשיח.

ולזה מעתיק רש"י את התיבות „עד ים”, כי מהן משמע שהמדובר במלך המשיח:

„וירד מים עד ים” פירושו בפשטות שימשול על כל הארץ כולה — „מים” בקצה הא', „עד ים” בקצהו השני; ולא מצינו ענין זה בשלמה, כ"א במשיח. ולכן מסתבר לרש"י לפרש שזהו ממ-

ולכן עכצ"ל שבשנותו משם ישראל לשם אחר בא ללמד „ועוד יהי מושל אחר מיעקב”;

והיינו שהתיבות „וירד מיעקב” באות בהמשך למ"ש לעיל „דרך כוכב מיעקב” — שענינו „יקום מזל” ליעקב (בוה ש"וקם שבט מישראל") — וחזר הכתוב לומר עוד ענין בוה: „וירד מיעקב” — עוד הפעם יקום מזל ל- יעקב יי בוה שיהי מושל אחר ממנו.

ועפ"ז מובן בפשטות למה הביא רש"י בפירושו גם תיבת מיעקב, כי בה ההוכחה לפירושו שקאי על מושל אחר.

ז. אמנם עדיין אין די בהוכחה זו לפרש תיכף בדבור זה (על „וירד מ- יעקב”) דקאי על משיח; אף שמצינו שהקדים בלעם לנבואתו שזהו „באח- רית הימים”, שיש לדייק מזה דעכ"פ בא' (ובמילא עכ"פ בפסוק האחרון) מפסוקי נבואתו זו מרומזו ל„אחרית” כפשוטו, לזמנו של מלך המשיח — ומכיון די שגם הוכחה מל' הכתוב ש„וירד מיעקב” היינו „מושל אחר” כנ"ל, הרי ע"י שתי ההוכחות יש להסיק שכתוב זה קאי במלך המשיח.

בכ"ז אין די בוה להכריח ש„על מלך המשיח אומר כן” כ"א ע"י ראיות מהכתוב עצמו —

כי הכתוב „וירד מים גו'” אינו

(41) ועפ"ז מובן דא"א לפרש דקאי על שלמה (שעי"פ פרש"י (דלעיל הערה 20) הרי גם ה' אפשר להוכיח כן מל' הכתוב (וירד), כי בשלמה אין צורך שיקום מזל חדש שהרי שלמה ממשיך מלכות דוד אביו — המשך מזלו של יעקב שבזמן דוד.

שיבת תות"ל - חובבי תורה

77

92 לקוטי בלן ב שיחות

שלתו של מלך המשיח⁴², והיינו דעם היות שהמזמור בכללותו ה"ה תפלת דוד על שלמה בנו, מ"מ (מפרש רש"י ש)פרטים מסוימים מתפלתו לא נת-קיימו בשלמה, כ"א במשיח בן (דוד ו)שלמה יי.

אולם מכיון שפי' זה בהכתוב אינו מוכרח מצ"ע, כי יש לדחוק ולפרש שם דקאי על שלמה (ככללות הנושא של המזמור) ומים עד ים היינו מים סוף עד ים פלשתיים יי.

(משיחת ש"פ בלן תשכ"ח)

45) וי"ל (בדוחק) דגם לרש"י אראנו גי' אשורנו גי' אי"ז כפל לשון אלא מכיון שסו"ס קאי כאן בהנבואה בהמלך המשיח הרי בהתחלת הנבואה כופל הלשונות לרמו גם על זמן רחוק ביותר (בזמן מלך המשיח).

ומה שאין רש"י מפרש כן בהדיא — כי בהכתוב על אתר אי"ז קושיא (כנ"ל הערה 13) ואינו מוכרח לפרשו, ובפרט שלאחר לימוד הכתוב וירד מיעקב יובן הנ"ל מעצמו.

42) ומה ששם בתהלים פרש"י דקאי על שלמה — הרי פרש"י בנ"ך אינו ע"פ פש"מ בדיוק בתכלית כמו בפירושו עה"ת.

43) סהמ"צ להרמב"ם מל"ת שסב. פיה"מ ר"פ חלק יסוד יב. ובכמה מקומות. גסמן בלקו"ש כרך ח' ע' 215 הערה 52.

44) כפרש"י שם, ועוד. אבל דוחק הוא דא"כ הו"ל להכתוב לפרש באיזה ים מדובר, וראה גם רד"ק שם.

בלק ב

תרגום ירושלמי, וואָס איז די תרגומים איז דאָ מודגש דער ביטול והריגה פון די אומות¹⁰.

לכאורה איז משמע, אָז די צוויי פירושים זיינען מחולק אין דעם, צי עס וועלן בלייבן אומות העולם לעתיד לבא.

איז תמוה: ווי איז שייך צו זאָגן אָז לעת"ל וועט זיין אַ הרס וחורבן פון „כל בני שת“, אַ השמדה פון אַלע אומות — בשעת עס זיינען דאָ נבואות מפורשות בכמה מקומות וועגן אומות וגוים לעתיד לבא¹¹, אָנהויבנדיק פון התחלת ישע"י:

אות ק. ובספר השרשים לר"י בן גינאח (סוף אות ק).

9) בתיב"ע כתבו בהמשך למלחמת גוג: וירוקן כל בני דשת משיריית"י דגוג דעתידין למסדרא סדרי קרבא בישראל ויפלו פגריהן כולהון קדמוי.

ובתי"י: וירוקן וישצי כל בני מדינאח.

10) ועד"ז מצינו ב' פירושים בהפסוק שלאח"ז (כד, יח), והי' אדום ירשה והי' ירשה שעיר אויביו — אם הוא מלשון ירשה (כפי' הת"א, וכמפורש ברד"ק בס' השרשים ע' ירש. וכי' לפי הרמב"ם בהל' מלכים שם): או מלשון תריבין (כתיב"ע כאן) — גירושין, או השמדה וכליון (ראה ספר השרשים לר"י בן גינאח ערך ירש. תי' כאן. וראה ראב"ע כאן „מגורת ואם לא תורישו“ (מסעי לג, נה)).

11) ואין לתרץ דהכונה כאן היא להרס וחורבן של הממלכה והאומה ולא השמדה ואיבוד בני אדם כחור יחידים, ובהנבואות (שהובאו בפנים) הכונה רק שיהיו אנשים מאה"ע — כ"י א) בפסוק מפורש „כל בני שח"י שמורה על כל בני אדם — ראה ראב"ע כאן „כמו בני אדם“ ויעד"ז הוא באברבנאל ועוד. וכלשון הת"א „כל בני אנשא“ וכדמוכח גם מהנבואה בכור"י שהובא לקמן סעי' ב. ב) לאידך: מלשון הנבואות בכ"מ משמע שלעת"ל יהיו גם אומים וגוים (ולא רק כאנשים יחידים).

12) ב, ב ואילך.

* ולהעיר מפרשיי כאן „כל האומות“ וראה רמב"ן ודעת זקנים מבעה"ת. ועוד.

א. אין דער לעצטער נבואה פון בלעם בפרשתנו, וואו עס רעדט זיך בעיקר וועגן דעם זמן פון נאך ביאת המשיח, „באחרית הימים“¹ — ובלשון הרמב"ן²: „והנבואה הזאת לימות המשיח היא“³, וואָס דאָס איז דער תוכן פון „דרך כוכב מיעקב וקם שבט מיש-ראלי“, היינו מלך המשיח: — פירט אויס דער פסוק „ומחץ פאתי מואב וקרקר כל בני שת“.

אין פשט פון „וקרקר כל בני שת“ גע- פינט מען בכללות צוויי פירושים: א) דער תרגום אונקלוס טייטשט: וישלוט בכל בני אנשא. ב) דער אבן עזרא איז מפרש: „כמו מקרקר קיר' והטעם הורס“, ד.ה. אָן ענין פון הרס וחורבן.⁸ און אַזוי איז אויך משמע פון תיב"ע און

1) כד, יד. בתי"א שם „בסוף יומיא“. ובתיב"ע ותי"י „בסוף עקב יומיא“.

2) עה"ת שם.

3) וראה רמב"ם הל' מלכים רפ"א ובלח"מ שם. באברבנאל כאן, וכן באוה"ח פסוק יז ד, כל הנבואה במלך המשיח נאמרה (אלא שמחלק הפסוקים לב' האופנים ד, בעתה' „אחישנה“).

4) כד, יו.

5) ראה רמב"ן, אברבנאל ואוה"ח שם. וראה ירושלמי תענית פ"ד היה. דביר פ"א. כ. תרגומים עה"פ. וברמב"ם שם מפרש דרך כוכב מיעקב על דוד וקם שבט מישראל על משיח. ועד"ז מפרש תחלת הכתוב „אראנו גו" וסימו „ומחץ גו"י. וכן הפסוק שלאח"ז. וראה בארוכה לקריש ח"ח ע' 278 ואילך (וראה גם שם ע' 272 הערה 18).

6) וכי' לפי הרמב"ם שמביא ע"ז הכתוב (זכרי' ט. י) „ומשלו מים עד ים“. ובפרשיי עה"פ „לי קורה כ"י“ (וראה לקריש ח"ג ע' 89).

7) ישע"י כב, ה.

8) ועד"ז ברלב"ג כאן „שיהרוס אותם וירמסם כטעם מקרקר קיר“ (וראה שם בסופו התועלת הי"א). וכן באברבנאל כאן. וראה גם רד"ק בספר השרשים ערך קיר, וראה גם שם בע' קרקר (בסיום

173

שיחות

בלק ב

לקוטי

דאמרת להו הכי אלא אפילו שלישי של נח". איז דאָ אַ פירוש אין ראשונים²⁰, אַז די פלוגתא צווישן ר"ל און ר"י איז — צי אויך אומות העולם ווערן נכלל אין דער „שלישית יותר בה", און לויט ר"י „אאומות העולם קא קפיד נמי" (אַז זיי זאָלן ניט אַלע נכרת ווערן)²¹.

אַבער עס בלייבט שווער

[נוסף לזה אַז לויט אַנדערע מפרשים²² (וכן משמע מפירוש רש"י²³) איז זייער פלוגתא בלויז בנוגע צו אידן²⁴ — צי אויך אידן ווערן נכלל אין דעם „פי שנים בה יכרתו", און דאָס וואָס ר"י זאָגט „לא ניחא למרייהו" באַציט זיך בלויז אויף אידן²⁵ — איז]

לויט ריש לקיש, איז (לכו"ט) וועלן אַלע אומות העולם נכרת ווערן²⁶, „יגועו"²⁷.

ג. דער ענין (צי עס וועלן זיין אוה"ע לעת"ל) איז ניט נאָר אַ שקו"ט אין פירוש

„והי' באחרית הימים נכון יהי' הר בית ה' גוי ונהרו אליו כל הגוים והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה גוי' ושפט בין הגוים והוכיח לעמים רבים גוי'", ביז¹³ צו דער נבואה בסיום ישעי"י¹⁴, לקבץ את כל הגוים והלשונות ובאו וראו את כבודי גוי' והגידו את כבודי בגוים והביאו גוי'. ועד"ז די נבואה¹⁵, „אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' לעבדו שכם אחד". און אַזוי בכ"מ בנביאים¹⁶.

ב. אין זכרי"י¹⁷ איז דאָ אַ נבואה: „והי' בכל הארץ נאום ה' פי שנים בה יכרתו יגועו" והשלישית יותר בה". זאָגט אויף דעם דער מדרש¹⁸ אַז דער דריט-חלק (השלישית) וואָס וועט בלייבן — „אלו ישראל". קומט אויס, אַז לעת"ל וועלן אומות „יכרתו ויגועו".

ולפ"ז איז דער פירוש האבן עזרא אין „וקרקר כל בני שת' לויט דער נבואה הנ"ל אין זכרי".

אַבער דאָס שטעלט נאָר איבער די שאלה הנ"ל (סעיף א) אויף דער נבואה: ווי שטימט די נבואה אין זכרי' מיט די ריבוי נבואות הנ"ל אַז לעת"ל וועלן זיין אומות גוים?

אין גמרא¹⁹ איז אַ פלוגתא צווישן ריש לקיש און ר' יוחנן אין דעם פירוש פון „והשלישית בה יותר": ר"ל זאָגט „שלישי של שם. איל ר"י לא ניחא למרייהו

(20) יד רמיה לטנהדרין שם בפי' הב' (ומסיים ע"ז „והכי מסתבר").
 (21) וראה גם חדאיג מהרש"א סנהדרין שם: ואיל ר"י לא ניחא למרייהו דישאל ודכשרי אוה"ע לימא להו הכי שיתמעטו כיכ.
 (22) חדאיג מהר"ל סנהדרין שם. עז יוסף לע"י שם.
 (23) סנהדרין שם.
 (24) וכיה לפי' האי ביד רמיה שם.
 (25) כי מיש רשיי (שם ד"ה לא ניחא). ואם אין ישראל מרובין כל כך להיות אחד מג' שבעולם היו הגרים וחסדי עובדי כוכבים (אוה"ע) להשלים השלישי — אין זה לפי שר"י קפיד גם עליהם, כ"א רק כדי שיתאים החשבון דהשלישית, וכהמשך פירשיי, ואם הם מרובין להיות יותר מחלק השלישית יתמעטו קצת ומי'מ לרי' אין ישראל מתמעטין כל כך כמו לדברי ר"ל.
 (26) „כל העולם יכרת" (לי רשיי סנהדרין שם).
 (27) בתרי"א קב, ב (הובא גם באוה"ת י"הל אור) לתהלים קיו, ז (ע' תמז), וכונכר במדרש דבאלף השביעי יהי' שלישי בנ"א כליו ושני שלישי ישארו

(13) וראה שם מ. ב. ואלך. נו, ג ואלך (וראה רד"ק שם, א. שם, ח).
 (14) סו, יח ואלך.
 (15) צפני' ג, ט.
 (16) ראה לדוגמא: מיכה ד, א ואלך (כהפסוקים בשעי' ב, ב ואלך). זכרי' ב, טו (ראה רד"ק שם, יד).
 (17) יג, ח.
 (17*) כ"ה בזכרי' שם. ובסנהדרין (וכן בע"י שם) ובמזכיר שהובאו לקמן — „ויגועו".
 (18) תנחומא שופטים ט. במדבר פט"ו, יד.
 (19) סנהדרין קיא, א.

שיחות

בלק ב

לקוטי

174

שנאמר¹⁵ אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו³² שכם אחד". און אין דעם פרק שלאח"כ³³ איז דער רמב"ם מסביר די נבואה פון ישעי"א³⁴, "וגר זאב עם כבש" — "שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי העולם"³⁵. . ויחזרו כולם לדת האמת ולא יגזלו ולא ישחיתו אלא יאכלו דבר המתור בנחת עם ישראל"³⁶.

ספר היד איז ניט ענינו צו באשרייבן מאורעות וואָס וועלן פאָסירן לעתיד לבא, אָדער אפילו צו דערציילן סתם וואָס משיח וועט טאָן, נאָר — "הלכות הלכות"³⁷ סיידן די מאורעות זיינען נוגע להלכה³⁸ (בפועל).

דאָרף מען זאָגן, אָז ניט נאָר די ענינים אין התחלת ההלכה, וואו דער רמב"ם איז מתאר דעם אופן וסדר גילוי המשיח און די סימנים שלו

[„ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו כו' ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה' הרי זה בחזקת שהוא משיח אם עשה והצליח ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל הרי זה משיח בודאי"],

(32) בפסוק „לעבדו' (בלא ואיז), אבל כ"ה בדפוסו וכת"י הרמב"ם. וראה לעיל ע' 103 הערה 79.

(33) פ"ב ה"א.

(34) י"א, ו.

(35) בדפוס הנפוץ „רשעי עכו"ם" (מיראת הצענואר?), אבל בדפוס רומי ר"מ הוא כפגנים. וברמב"ם הוצאת שלוינגער כסופו „רשעי אומות העולם".

(36) בדפוס רומי הנ"ל „כישאל".

(37) הרמב"ם בסוף הקדמתו לסי' היד.

(38) להעיר דבהכותרת לפרקים יא-יב דהלי' מלכים בדפוס ויניציאה רפד, שי — הלי' מלכים ומלחמות ומלך המשיח.

הכתובים, נאָר ער איז אויך אָן ענין אין הלכה:

דער רמב"ם פסקנט אין ספר היד (ספר הלכות שלו) אין הלכות מלכים²⁸ ומלחמותיהם²⁹, אָז איינע פון די פעולות של משיח וועט זיין³⁰ — „וריתקון³¹ את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד

כו"*. ומפרש ד.מ"ש (צפני' ג, ט) אהפוך אל עמים שפה ברורה אותו העמים הם בני שם ויפת דוקא ולא חם אבי כנעני'. וביהל אור שם מפרש ד.חם להיותו מקו השמאל נפל בג"ק שלמטה מק"ג שאין להם ברור אבל זרעו של שם ויפת הם מקיני'. וראה גם אוה"ת (יהל אור) שם סו, ה (ע' רל ואילך). וראה גם ע"ד ב' הביורים באומות — אוה"ת סוכות ע' איתששו ואלך. ועוד. וראה ספר הליקוטים דא"ה צ"צ ערך אומות העולם. ספר הערכים-חב"ד ח"ב ערך הנ"ל (סי"א; סי"ב סק"ג: סט"ו). וש"נ.

ולהעיר מבי' הפירושים (ספרא בחוקתי כו, ו) ב.השבת' ח' רעה מן הארץ: א) מעבירים מן העולם, ב) משביתן שלא יזיקו. וראה אוה"ת (יהל אור (ובמילואים)) לתהלים צב, א. ולהעיר מצפני' — להרגצובי — בחוקתי שם.

(28) פ"א היד.

(29) זהו השם המלא — כבהקדמת הרמב"ם ב.מנין המצות על סדר הלכות הרמב"ם ובהכותרות בריש ספר שופטים וריש הלי' מלכים. וראה לק"ש ח"ח ע' 276 ובהערה 38 שם.

(30) כ"ה הפ"י לפי הדפוסים שלפנינו. אבל בכת"י ודפוסים שלא שלטה בהם בקורת הצנוור לא קאי בהמשך להפעולה של משיח — ראה לק"ש שם הערה 37. אבל גם לפ"ז מובן שזהו אחד מהענינים שיהי' בזמן מלך המשיח, כסיום לשון הרמב"ם (בכת"י ודפוסים הנ"ל — הועתק בלק"ש שם סי'ע 283): „וכשיעמוד המלך המשיח באמת כו' מיד הם כולן חוזרין ויודעים ששקר נחלו אבותיהם ושנביאיהם ואבותיהם הטעו". שלכן הרי „כל הדברים האלו של ישוע הנוצרי ושל זה הישמעאלי . . אינו אלא ליישר דרך למלך המשיח ולתקן את העולם כולו כו". עיי"ש.

(31) ראה לק"ש שם השינויי נוסחאות בהמשך לשון הרמב"ם שם.

(*) ועד"ז הוא באוה"ת בראשית כרך ו תתשכז, א. ובסה"מ תקס"ג ח"א ע' פא: „וכמארזיל שגישית יהי' כלה כו".

משיח צדקנו בזה⁴³.

[ועפ"ז יומתק וואס די הלכה (און עד"ז די אַנדערע הלכות וועגן בני נח"י) האָט דער רמב"ם אַרײַנגעשטעלט אין הל' מלכים, גלייך פאַר די דינים והלכות מלך המשיח]⁴⁴.

ד. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם הביאור אין דער נבואה „פי שנים בה יכרתו ויגועו“ — דלכאורה תמוה ביותר:

ווי קען זיין, אַז לעתיד לבא וועלן אַלע אומות יכרתו? סאיז דאָך „טוב ה' לכל ורחמי על כל מעשיו“⁴⁵.

ואע"פּ אַז מען געפינט כמה מאורעות, אָנהויבנדיק פון דור המבול, וואָס „וימח את כל היקום“⁴⁶; „קץ כל בשר בא לפני“⁴⁷ — זאָגט מען דערביי דעם טעם ווייל „מלאה הארץ חמס מפניהם“⁴⁸, „השחית כל בשר את דרכו על הארץ“⁴⁹,

פון דעם לשון נבואות הנ"ל איז אָבער

זיינען נוגע להלכה — צו וויסן לויט די סימנים כ"ז אַז ער איז „משיח בודאי“³⁹ — נאָר אויך דער סיום ההלכה (וואָס ער וועט טאָן נאָכדעם ווי מ'וועט שוין וויסן, אַז ער איז „משיח בודאי“) איז פאַרבונדן מיט הלכות בקשר צו די ידיעה והכרה פון „משיח בודאי“:

צו וויסן אַז משיח וועט בויען „מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל“ און וועט ברענגען גאולת כלל ישראל, ובמילא וועט זיין די שלימות הלכות ומצות התורה, ווי ער איז מפרט בריש פרק יא שם (ווי גערעדט בארוכה במקום אחר)⁴⁰, און עס דאַרף זיין אויך די אמונה וידיעה אַז ער וועט פועל זיין די גאולה בכל העולם כולו: „ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד“.

ויש לומר נאָכמער, אַז דער ענין איז נוגע ניט נאָר אין דער אמונה וידיעה פון אידן איז משיח'ן, נאָר אויך אין דער הנהגה פון בניי בזמן הזה: דער רמב"ם פסק'נט⁴¹, „צוה משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח“. און וויבאָלד אַז משיח וועט אויפּטאָן דעם „ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' . . אהפוך אל עמים וגו'“, קומט אויס, אַז דער ענין פון דער פעולה אויף אוה"ע „לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח“ איז מעין און אַ הכשרה⁴² צו ביאת ופעולת

כמדובר כמ"פ. ונת' בארוכה בלקו"ש חכ"ו ע' 134 ואילך. ואכ"מ.

43 ולכן נוגע ביותר בסוף זמן הגלות שכל אחד ישתדל להשפיע על אוה"ע (בדרכי נועם ובדרכי שלום) שיקיימו את המצות שלהם, כמשנת' כמ"פ (וראה לקו"ש שם ע' 140 ואילך).

44 פ"ט ויריד שם.

45 ולהעיר שהרמב"ם מסיים הדינים השייכים לבניי בסוף פ"י דהל' מלכים (לפני ההלכות דמלך המשיח), צו חכמים לבקר חוליהם ולקבור מתייהם עם מתי ישראל ולפרנס ענייהם בכלל עניי ישראל מפני דרכי שלום. הרי נאמר טוב ה' לכל ורחמינו על כל מעשיו ונאמר דרכי דרכי נועם וכל נתיבותי שלום — ראה לקמן בפנים. ולהעיר דבגיטין סא, א (וכן בתוספתא שם ספ"ג) איתא רק, מפני דרכי שלום. ואכ"מ.

46 תהלים קמה, ט. ואפילו על בעי"ח (כי"מ פה, א).

47 נח ז, כג.

48 שם ו, יג.

49 שם, יב.

39 שבפשוטו זוהי ההלכה שבזה לידע סימני משיח, ובסדר זה דוקא. וראה לקו"ש ח"ה ע' 149.

40 ראה בארוכה לקו"ש ח"ח ע' 277 ואילך. וראה גם לקו"ש חכ"ו ע' 249 ואילך.

41 הל' מלכים פ"ח ה"י.

42 כי דין זה „לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח“ הוא בכלל זמן, ולא רק בזמן שהיובל נוהג כדיון גר תושב שאין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג (רמב"ם הל' ע"ז פ"י ה"ו. הל' מילה פ"א ה"ו. הל' איסורי ביאה פ"ד ה"ח).

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

שיחות

בלק ב

לקוטי

176

ה. בפשטות וואלט מען געקענט זאגן, אז דער פירוש פון „פי שנים יכרתו יגועו“ (ועד“ דער פסוק „וקרקר כל בני שת“) איז — ניט אז די אוה"ע וועלן פארטיליקט ווערן דורך א פעולה פון (היפך הרחמים) הירוס והשמדה, נאָר אז זיי וועלן ניט האָבן קיין המשך פון דורות (קינדער).

עס וועט ניט זיין פעולת כח ההולדה, וועט במשך הזמן במילא (כאופן טבעי) זיין „יכרתו ויגועו“⁵⁷ —

און מען קען ניט פרעגן: דאָס גופא (שלילת כח ההולדה) איז לכאורה בסתירה צו „ורחמיו על כל מעשיו“ — ווייל, כידוע⁵⁸, איז אינעם כח ההולדה וואָס איז דאָ באַ נבראים זאָגט זיך אַרויס דער כח האַ"ס והבלי גבול פון דעם אויבערשטן. וואָרום נבראים מצ"ע זיינען דאָך במדה וגבול און דעריבער איז ניט שייך אז זיי זאָלן מצד עצמם האָבן דעם ענין פון הולדה⁵⁹ וואָס יכולתה איז — להוליד עד אין סוף; דאָס איז נאָר מצד דעם כח האַ"ס של הקב"ה וואָס ער ית' האָט אַרײַנגעגעבן אין דער טבע פון גוף המוליד.

ווען עס פעלט דער כח ההולדה מיינט ניט, אז מ'נעמט צו אַן ענין שבי' טבע, נאָר, אז מען האָט ניט מוסיף גע' ווען נאָך אַ כח (וואָס בעצם איז ער למעלה מהטבעו⁶⁰).

משמע, אז דאָ רעדט זיך ניט (ווי אין אַנ' דערע נבואות) וועגן דעם עונש אויף רשעי אוה"ע מחמת זייער השחתה כר', נאָר דער (קרקר) הרס פון „כל בני שת“ — די גאַנצע מענטשהייט, וואָס איז כולל אויך חסידי אומות העולם⁶⁰ [וכנ"ל סעיף ב, אז „והשלישית יותר בה“ — „אלו ישראל“, בלויז אידן].

דאָס (אז נאָר „השלישית יותר בה“) האָט אויך קיין שייכות ניט צו, להבדיל, ולא תקום פעמים צרה ר"ל — די גזירות והשמדות אויף אידן ר"ל בזמן החורבן, און אזוי אויך כל משך זמן הגלות, ביז צום חמור שבהם וואָס איז געווען בדור שלפנינו — ווייל דאָס אַלעס איז און דער צייט פון גלות, און וויבאלד ס'איז אַ זמן פון חושך והעלם והסתר, איז דער ענין פון „ורחמיו על כל מעשיו“, אפילו בנוגע לישראל עם קרובו, ניט באופן גלוי (ביז אז עס קומט די שאלה „השופט כל הארץ לא יעשה משפט“⁶¹, „למה הרעותה לעם הזה“⁶² וכיו"ב⁶³):

משא"כ בנוגע דעם זמן פון לעת"ל, וואָס דעמאָלט וועט זיך אויספירן דער יעוד פון לתקן עולם במלכות שד"י — און ווי עס ווערט געזאָגט ווייטער אין דער נבואת זכריה גופא „והי' ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהי' ה' אחד ושמו אחד“, „ולא יכנה עוד מוריד וגו“⁶⁴, עס וועט זיין גילוי אלקות⁶⁵ — ווערט די שאלה: ווי קען דעמאָלט זיין אַ הירוס והשמדה פון אַלע אומות?

57) להעיר מעונש כרת כר הנאמר בתורה.
58) ראה לקוית שה"ש לט. ד ואלך. המשך שמה תשמח תרניו ע' 5 (ס"המ תרניו ע' קעז) ואלך. ד"ה ואם הדבקים תרפ"ו (ס"המ תרפ"ו ע' רכ"ו) פ"ד ובכ"מ.
59) ואינו נמצא אפילו במלאכים (לקוית שם. ביאורו ה, ד ואלך).
60) ראה אגה"ק ס"ד (קלב, א ואלך) בענין תדשא הארץ גר.

50) שקבלו ז' מצות בין ונהרים לעשותן (רמב"ם שם פ"ח ה"א) שאינו בדין דיהרג (שם ה"י), ואדרבה, להרמב"ם (שם ה"א) יש לו חלק לעוה"ב.
51) וירא יח, כה.
52) שמות ה, כב.
53) ראה ברכות ז, א. ועוד.
54) יד, ט.
55) ישעי' ל, ב.
56) ראה תניא פל"ו.

אחד", איז פשוט, אָז עס וועט דעמאָלט ניט זיין קיין אָרט פאַר טומאה ורע אין וועלט (ווי עס שטייט אין זכר"ם⁶⁶ (פאַרן פסוק „פי שנים גר“), ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ“). ומובן, אָז בנוגע בני אדם וועט לעת"ל ניט זיין קיין מציאות פון אויביו של השם ורשעים; נאָר לאַחרי ווי די אויבים ורשעים וועלן באַקומען זייער עונש, ווי מבואר בכמה נבואות⁶⁷, וועט זיין „ויתקן“ את העולם כולו (מדבר חי צומח דומם) לעבוד את ה'.

[און ווי רש"י טייטשט⁶⁸ דעם פסוק „שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד“: ה' שהוא אלקינו עתה ולא אלקי העובדי כוכבים הוא עתיד להיות ה' אחד שנאמר כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ונאמר ביום ההוא יהי ה' אחד ושמו אחד].

דערביי איז יש מקום לשקוט: דער עיקר גילוי דלעתיד איז צו אידן, אָזוי ווי די גאולה איז בנוגע אידן ווייל גלינו מארצנו — „וקבץ“ נדחי ישראל; און גאולת העולם כולו איז אַ תוצאה ודבר טפל צו דער גאולה פון אידן —

אָזוי ווי די גאַנצע באַשאַפונג און זייער מציאות איז „בראשית — בשביל התורה שנקראת ראשית דרכו ובשביל ישראל שנקראו ראשית“⁷⁰.

און אין דעם קענען זיין צוויי אופנים: דער מצב הגאולה אין וועלט, כולל אוה"ע, הערט זיך אָן ביי זיי אַלס אַ פרט

ו. דער ביאור איז אָבער ניט אינ-גאַנצן מספיק, ווייל:

(א) וויבאַלד אָז לעתיד לבא וועט זיין „אהפוך“ אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' לעבדו שכם אחד — פאַרוואָס זאָל (אפילו במשך הזמן) בטל ווערן די מציאות פון קוראים ועובדים?

(ב) מפורש בנבואה „והיו“ מלכים אומניך ושרותיהם מניקותיד“, „ועמדו“ זרים ורעו צאנכם“, און ריש לקיש גופא זאָגט⁶⁹ „כל הזהיר בציצית זוכה ומשמשין לו ב' אלפים וח' מאות עבדים“ — היינט ווי קען מען זאָגן אָז אַלע אומות וועלן (במשך הזמן) נכרת ווערן?

דאָס איז מכריח צו זאָגן, אָז לכל הפי-רושים ווערט ניט געמיינט אָז לעת"ל וועט בטל ווערן די מציאות פון אומות העולם בפשטות⁷¹; זייער מציאות וועט זיין אויך לעתיד לבא; נאָר די חילוקי דעות הנ"ל [די צוויי פירושים אין „וקרקר כל בני שת“, ועד"ז די פירושים הנ"ל (סעיף ב) אין „פי שנים בה יכרתו ויגועו והשלישית יותר בה“] זיינען וועגן דעם אופן ווי אָזוי זייער מציאות וועט דעמאָלט זיין.

ז. וי"ל הביאור בזה:

נאָך דער גאולה העתידה, ווען ס'וועט זיין גילוי אלקות אין וועלט, ווי דער פסוק זאָגט⁶⁵ „והי' ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהי' ה' אחד ושמו

(61) ישעי' מט, כג.

(62) שם סא, ה. וראה ברכות לה, ב.

(63) שבת לב, ב.

(64) וראה אוה"ח כאן סוף פסוק יח: ולזה וקרקר כל בני שת ולא אמר ומחץ כי לא יתאבדו כל האומות לעתיד לבא ועליהם נאמר בנבואה הנערב בו מאה שנה וגו'. וראה גם מ"ש שם פסוק יט.

(65) זכרי' יד, ט. וראה פסחים ג, א.

(66) יג, ב.

(67) ראה לדוגמא בהקאפיטלעך שנשמנו בהערה

13, 14.

(68) רמב"ם שהובא לעיל סעיף ג.

(69) ואתחנן ו, ד. וראה ספרי שם.

(70) פרשי' ר"פ בראשית. וראה תנחומא

(באבער) בראשית יוד. אותיות דרע"ב.

שיחות

בלק ב

לקוטי

178

לויט דעם ערשטן אופן, אָז די גאולה העולם כולו (כולל — אוה"ע) איז אַ פּרַט און בשביל גאולת ישראל, קומט אויס, אָז די מציאות פון אוה"ע בפ"ע ווערט „יכרתו ויגועו", פּאַרלאָרן; און ניט נאָר אַלס אַן אומה, נאָר אויך אַלס יחידים [וי"ל דוגמא בהלכה — מציאות פון אַן עבד, וואָס האָט ניט קיין מציאות בפ"ע, ווייל כל מה שקנה עבד קנה רבו⁷³].

לויט דעם צווייטן אופן אַבער, אָז ס'איז דאָ אַ באַזונדער אויפטו און תכלית איז זייער בירור וזיכוך (ניט נאָר אַלס פּרַט פון גאולת ישראל), קומט אויס, אָז לעת"ל וועט זייער מציאות ניט בטל ווערן:

והסברה זו איז דער פירוש פון „וקרקר כל בני שת" אָז משיח איז שולט „בכל בני אנשא" — אָז אוה"ע זיינען אין „גדר מציאות"⁷⁴, וואָס דערפאַר איז אויף זיי (כפ"ע) שייך דער ענין השליטה פון משיח'ן.

און לדעת ר' יוחנן (כפירוש הא' שהובא לעיל ס"ב) ווערט אויך אויף זיי געזאָגט „לא נחא למרייהו דאמרת להו הכי": ביי דעם אויבערשטן, אַלס „מרייהו" פון די אוה"ע, איז „לא נחא" אָז אין זיי זאָל זיך ניט אָנהערן די גאולה. דעריבער זאָגט ער אָז אויך אוה"ע ווערן אַרײַנגערעכנט אין „והשלישית יותר בה".

ט. עפ"ז קומט אויס, אָז אין הלכה, לדעת הרמב"ם, ועד"ז אין תורת החסידות, איז מבואר כאופן הב' הנ"ל:

דער רמב"ם איז מדגיש בכמה מקומות, אָז לעת"ל וועט דער אויפטו

אין דער גאולה פון אידן; אָדער אָז באַ זיי איז נרגש זייער גאולה (אויך) כענין בפני עצמו.

די הסברה בזה:

לויטן ערשטן אופן קומט אויס, אָז ענינו של משיח און פונעם גילוי דל-עתידי איז בלויז צוליב אידן — אידן זאָלן קענען לערנען תורה און מקיים זיין מצות בתכלית השלימות. און דער-פאַר איז ניט גענוג וואָס אידן וועלן ניט האָבן אויף זיך קיין „שעבוד מלכיות", נאָר די גאַנצע וועלט דאַרף זיין כדבעי — „לא" יגלו ולא ישחיתו" — אָז עולם מוזכך — און בשעת די וועלט איז באופן כזה, איז עס אַ מקום מוכשר פאַר אידן צו דינען דעם אויבערשטן. ובשלימות בזה, אויך די אומות העלפן ארויס אידן, בכ"ז, כנ"ל (סעיף ו')

און מ'קען זאָגן אָז די גאולה ווי דאָס איז בשייכות צו העולם איז ניט נאָר אַ פּרַט פון דער גאולה של ישראל, נאָר אויך אָז ענין בפ"ע⁷⁵; ד.ה. אין העולם כולו — יעדער פּרַט פון עם — הערט זיך אָן, אָז די כוונה עליונה איז זייער בריאה וגאולה איז (אויך) זייער בירור וזיכוך. וואָרום אויך זיי זיינען בריאותו של הקב"ה⁷⁶.

ח. ועפ"ז יש לומר אָז בהתאם צו די צוויי אופנים הנ"ל זיינען די צוויי פיר-רושים הנ"ל (ס"א) אויף „וקרקר כל בני שת"; ועד"ז אינעם פירוש (בס"ב) „פי שנים בה יכרתו ויגועו והשלישית יותר בה", צי „והשלישית" איז אויך כולל אוה"ע אָדער ניט:

71 להעיר מפרשי נציבים ל, ג: ואף בגליות שאר האומות מצינו כן כו'. וראה לקושי ח"ט ע' 180 ואילך.

72 להעיר ממרזיל מגילה (י, סעי'ב): אמר הקב"ה מעשה ידי טובעין ביים ואתם אומרים שירה.

73 ראה קידושין כג, ב. וראה רשבי"א שם.

74 ראה לקושי ח"ט ע"ע 165 ואילך. ח"כ ס"ע

139 ואילך.

בפ"ע, גייט ער לשיטתו: דער רמב"ם זאָגט⁷⁸: „כל המקבל שבע מצות ונוהר לעשותן הרי זה מחסידי אה"ע ויש לו חלק לעוה"ב והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו כו"ל. ד.ה. אַז מ"ת האָט אויפגעטאַן אַן עילוי נוסף אין די ז' מצות בני נח (אויף וועלכע די ב"ג זיינען נצטווה געוואָרן פון פריער), און במילא אויך אין דער מציאות פון אוה"ע — און דערפאַר האָבן זיי אַ שכר בפ"ע.

אַזוי איז אויך מובן פון דעם וואָס דער אַלטער רבי זאָגט אין תניא⁷⁹ אַז „מיתרון ההארה (וואָס וועט נתגלה ווערן) לישראל (לעת"ל) יג"י חשך האומות גם כן כדכתיב⁸⁰ והלכו גוים לאורך וגו' וכתיב⁸¹ בית יעקב לכו ונלכה באור ה' וכתיב⁸² ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו וגו' וכתיב⁸³ לבוא בנקרת הצורים ובסעיפי הסלעי' מפני פחד ה' והדר גאוונו וגו' וכמ"ש⁸⁴ והופע בהדר גאון עורך על כל יושבי תבל ארצך וגו'".

דערמיט וואָס ער איז זיך ניט מסתפק מיט דעם וואָס ער זאָגט פריער „שאז יזדכך גשמיות הגוף והעולם ויוכלו לקבל גילוי אור ה' שיאיר לישראל ע"י התורה שנקר' עוז", וואָס דערפון איז משמע אַז דער זיכוך הגשמיות (פון דעם גוף און דעם עולם) איז נוגע צו אידן למטה, אַז זיי זאָלן קאָנען מקבל זיין גילוי אור ה'.

פון דער גאולה ועניני' זיין אויך בשייכות צו אוה"ע, און אין די אַלע ערטער זאָגט ער דאָס ווי אַן ענין בפ"ע — ניט אַלס פרט פון דער גאולה פון אידן; אין די צוויי ערטער הנ"ל⁷⁵: אין סוף פ"א פון הל' מלכים: „ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד שנאמר כו", וברפ"ב: „שהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי העולם"⁷⁶ כו' ויחזרו כולם לדת האמת⁷⁶ ולא יגזלו ולא ישחיתו אלא יאכלו דבר המתיר בנחת עם ישראל";

ועד"ז בסיומם וחותם ספרו, וואו ער זאָגט: „ולא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", וואָס פון פשטות לשונו איז מובן⁷⁶ אַז דאָס מיינט אויך אוה"ע".

ווי"ל אַז אין דעם וואָס דער רמב"ם האַלט אַז די גאולה העתידה וועט אויפֿ־טאַן אַ חידוש ועילוי באַ אוה"ע אויך

75 וראה גם רמב"ם הל' תשובה פ"ח ה"ב: ולפיכך ילמד כל העם כו' ויבואו כל הגוים לשומעו שנאמר והי' באחרית הימים נכון יהי' הר בית ה' בראש ההרים. פיה"מ להרמב"ם סנהדרין בהקדמה לפ' חלק.

75* ראה לעיל הערה 35.

76 דמהמשך לשון הרמב"ם בהל' מלכים שם משמע דאין כוונתו בזה שיתגייירו ויקבלו דת ישראל (ראה רש"י בוכרי' שם בפ"י והשלישית יותר בה), אף שבכ"מ ברמב"ם (הל' מתני' ע"פ רפ"י. הל' חגיגה פ"ג ה"א וה"ו) מוכח שדת האמת היינו דת ישראל. וכן צ"ע בלשון „דת האמת" שבספ"ד דהל' מלכים. וראה לקמן ע' 195 ובהערה 45. ואכ"מ.

76* ראה בארוכה לקו"ש חכ"ז ע' 246 ואילך.

77 שלכן ממשיך, ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים כו", ישראל ולא אומות.

78 הל' מלכים פ"ח ה"א.

79 סוף פ"ו.

80 ישעי' ס, ג.

81 שם ב, ה.

82 שם מ, ה.

83 שם ב, כא (ושם: בנקרות... ומהדר).

84 נוסח תפלת שמרע דריה.

* אַבל בדרשות הר"ן (דרוש ז') מביא ראי' מע"ז (כד, א) „שכל האומות ישובו לאמונתנו בכל פרטי המצות ודקדוקיהו" — ולהעיר מהג"ב ברמב"ם, ויחזרו בתשובה כולם".

שיחות

בלק ב

לקוטי

180

אידן, איז זיי גופא הערט זיך דאָס ניט אָן — דעמאָלט קומט אויס, אָז די גאולה, וואָס תוכנה איז „והי' ה' למלך על כל הארץ“, איז ניט בשלימות. וואָרום אין זיי הערט זיך ניט אָן דער „למלך“. ובמילא איז אויך ניטאָ די שלמות הגילויים פון דער גאולה בשייכות צו אידן — זייערע „משרתים“ („אומניד“) דעהערן ניט דעם „למלך“.

בשעת אָבער די וועלט וכל אשר בה דעהערט, מצד ענינם הם, דעם „למלך“ — ביי זיי איז „לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד“, „יחזרו כולם לדת האמת“, ביז אָן אויך כל עסקם איז „לדעת את ה' בלבד“ — דעמאָלט איז דאָס אַ גאולה שלימה, עס ווערט אויסגעפירט די כוונה פון דירה בתחתונים בשלימות, ובמילא — די שלמות פון גאולה באַ אידן⁸⁵.

יא. עי"פ הנ"ל יש לתווך צווישן די צוויי פירושים אין „וקרקר כל בני שת“ [און די התאמה פון דער נבואה „יכרתו יגועו“ מיט די אַנדערע נבואות וועגן דער מציאות האומות לעת"ל] — עי"ד החסידות:

לעת"ל וועט זיין „והי' ה' למלך על כל הארץ“, און דער גילוי (כשם שאני נכתב) פון „ה' אחד“ בכל העולם כולו. בפרט — וועט אין דעם זיין⁸⁶ אַ חילוק צווישן אידן און „כל הארץ“, ובהתאם צום חילוק אין זייער מציאות⁸⁷:

85) ועי"ז מובן שמיש בתיא שם „ומיתרון ההארה לישראל יגי' חשך האומות“ הוא עוד פרט והמשך למיש לפניו. שאו יודרך גשמיות הגוף והעולם ויכללו לקבל גילוי אור ה' שיאיר לישראל כו" (ראה לעיל סוף סיט).

86) ראה לקריש חייב ע' 74 הערה 30. ושיג.

87) הנ"ל בעבודת האדם להעיר מדיה לא הביט (מאמרי אדהיז על הפרשיות ח"ב ע' תרפא — ברוקלין, תשמ"ג).

נאָר איז מוסיף נאָך אָן ענין: „ומיתרון ההארה לישראל יגי' חשך האומות כו“ —

איז דער אַלטער רבי מדגיש, כנ"ל, אָן דער „יגי“ חשך האומות איז ניט נאָר אַ חלק און פרט וואָס איז נוגע צום עילוי וויכוח פון אידן, נאָר ס'איז אָן ענין וואָס איז נוגע אומות העולם גופא; און דערי-בער, כאַטש דער „יגי' חשך האומות“ קומט פון דעם יתרון ההארה לישראל (כפשוטו), ווייל דער עיקר גילוי איז דאָך אין אידן וואָס ישראל וקובה כולא חד), ווערט אָבער אויפגעטאָן אַ פעולה פנימית, אַ גילוי אור אלקי, און אַ תנועה פון יראה וביטול באַ אה"ע, ביז עס ווערט „והופע כהדר גאון עוזך על כל יושבי תבל ארצך וגו“, אָן דער אוי-בערשטער ווערט נתגלה על כל יושבי תבל (וועלכע איז) ארצך.

י. וואָס איז דער ענין מיוחד אין דעם וואָס מען זאָגט אָן ס'איז דאָ אָן ענין וגילוי בזמן הגאולה צו אה"ע כפי"ע און וואָס איז דאָס נוגע צו מוסיף זיין דאָס אין תניא דאָרט?

אויך דאָרף מען פאַרשטיין: וויבאַלד אָן די גאַנצע בריאה און מציאות פון שמים וארץ וכל צבאיהם (כולל — אה"ע) איז „בשביל ישראל ובשביל התורה“, ווי קען מען זאָגן אָן עס זאָל זיך אָנהערן אין זייער גאולה אַ כוונה וענין כפי"ע, אויסער די גאולה פון אידן?

מוז מען זאָגן, אָן אויך דאָס איז נוגע צו אידן.

דער ביאור בזה:

בשעת די הנהגה פון דער וועלט איז כדבעי — „לא יגזלו ולא ישחיתו“, אָבער זייער ביטול צו אלקות קומט נאָר אַלס תוצאה פון זייער שעבוד און ביטול צו

181

שיחות

בלק ב

לקוטי

אוה"ע, ווי „לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו", און אז אן דעם אויבערשטן „אין דבר אחר יכול להמצאות", ד.ה. עס וועט דערהערט ווערן אז זיי זיינען ניט קיין מציאות אמיתית" („יכרתו יגועו", „קרקר" — א „הרס" פון זייער מציאות); משא"כ בא אידן ווערט נתגלה, אז זייער מציאות גופא איז עצמותו כביכול, ישראל וקוביה כולא חד.

(משיחות ש"פ בשלח וש"פ משפטים תשמ"ג)

די גאנצע בריאה, כולל אוה"ע, איז א מציאות וואס איז נתהווה געווארן דורך דעם אויבערשטן, ברא אלקים מאין ליש בעשרה מאמרות, ובלשון הרמב"ם⁸⁸, „כל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו". אויף אידן (נשמות ישראל) ווערט געזאגט נאכמער⁸⁹, „ישראל וקוביה כולא חד"⁹⁰. ועפ"ז לעת"ל ווען עס וועט נתגלה ווערן דער אמת פון ה' לעולם, גילוי „ה' אחד" אין וועלט, ובשלימות, וועט דער-הערט ווערן בכל הבריאה כולה, כולל

88 ריש ה' יסוה"ת.

89 ראה זחיג עג, א. תניא רפ"ב. אגה"ת פ"ד.

90 אלא שאח"כ ירדה בסתר המדריגה גיב ע"י בחי' האותיות שבמאמר נעשה אדם (אגה"ת שם).

91 לשון הרמב"ם שם ה"ב.

92 ראה בארוכה שער היחוד והאמונה פ"ג.

וראה ד"ה ולקחתם תרסיא.

בלק ג

ומנהר נהר יוצא מעדן שהוא בתחלת מזרח ועד אפסי ארץ שהוא בסוף מערב.⁹ וצריך ביאור, למה נאמר „מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ“ ולא נאמר בקיצור „על כל הארץ“¹⁰ וכיו"ב. ובכלל למה ל- הזכיר הימים („מים עד ים“)¹¹, הרי מל- כותו של משיח היא על הארצות (יושבי תבל).

ב. ויש לבאר זה ע"ד החסידות ע"פ דברי רבינו הזקני,¹² שהשלימות דימות המשיח תלוי „במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות“, שע"י לימוד התורה וקיום המצוות – „בקולו תשמעו“¹³ – מכינים את העולם כולו, ואת בני בפרט, לתכלית השלימות דימות המשיח. וכיון שמדתו של הקב"ה היא „מדה כנגד מדה“¹⁴, מובן „מעשינו ועבודתנו“ המביאים לכיאת המשיח, צריכים להיות בדומה להעילויים שיהיו אז. זאת אומרת, דכדי להגיע לגילוי מלכותו של מלך המשיח, שתהי' „מים עד ים ומנהר עד

א. „וירד מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ“, ובפרש"י פרשתנו: מפרש שפסוק זה נאמר על מלך המשיח, וזהו הכוונה בנבואת בלעם: „וירד מיעקב“ – „ועוד יהי' מושל אחר מיעקב . . ועל מלך המשיח אומר כן שנאמר בו וירד מים עד ים“. וכן מצינו לשון זו בנבואת זכרי', המדברת בפירוש על מלך המשיח – „הנה מלכך יבוא גו' עני ורוכב על חמור גו' ומשלו מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ“, והובא ג"כ ברמב"ם בפירוש הכתוב (בנבואת בלעם) „וקרקר כל בני שת“ – „זה המלך המשיח שנאמר בו ומשלו מים עד ים“.

ובפשטות הכוונה שמלך המשיח יהי' רודה ומושל בכל העולם כולו, וכפי הראב"ע,¹⁵ „מים הדרומי הנקרא הים ה' אדום אל ים צפון שהוא ים אוקיינוס

(1) תהלים עב, ח.

(2) כד, יט.

(3) והוא כפי רבותינו שהביא רש"י בתהלים שם, טו ש, כל המזמור במלך המשיח. משא"כ לפי פשוטו מדבר בשלמה המלך (כפרש"י שם), וכ' תחילת המזמור „שלמה אלקים“ (וכפרש"י שם). ובראב"ע (ורד"ק) עה"פ „וירד גו' הביא שני ה' פירושים. ואכ"מ.

(4) ט, ט"ז.

(5) ה' מלכים פ"א ה"א.

(6) פרשתנו כד, ז.

(7) ראה רש"י זכרי' שם „מימא ועד מערבא (ל' התרגום. ומוסיף) לסוף העולם“.

(8) תהלים שם (משא"כ בזכרי' שם. ולהעיר מרד"ק זכרי' שם, שהביא פי' הראב"ע דתהלים שם (ומוסיף „והנה ימשול בכל העולם“) ולא פירוש על אתר).

(9) בראשית ב, י. – בפרש"י זכרי' שם „ומנהר פרת“, והיינו הך ע"פ דחז"ל (בכורות נה, ב) „הוא פרת דמעיקרא“, ובפרש"י שם (וראה גם תוס') „הוא פרת הנזכר למעלה ונהר יוצא מעדן גו' שהשלשה נפרדין ממנו“.

(10) ע"ד „והי' ה' למלך על כל הארץ“ (זכרי' יד, ט), ועוד.

(11) משא"כ להפירוש דקאי על שלמה, הכוונה לגבולות הארץ, „כל אי' מים סוף ועד ים פלשתיים“ (רש"י תהלים שם. ועוד. וראה משפטים כג, לא).

(12) תניא רפ"ז.

(13) תהלים צה, ז. סנהדרין צח, סע"א.

(14) ראה משנה סוטה ח, ב. ט, ב. ובכ"מ.

לקוטי בלקג שיחות 101

אפסי ארץ, צ"ל עבודה הפרטית של ג. ביאור הענין:

החילוק בין "ים" ו"ארץ" הוא, ד"ים" מורה על דברים המכוסים (כמו ברואי הים המכוסים במי הים), ו"ארץ" מורה על דברים הגלויים. ובעבודת האדם: "ים" קאי על כחות הנפש שבאדם עצמו, ו"ארץ" – פעולותיו בעולם שחוץ הימנו.

והנה בנוגע ל"ים" מדגיש הכתוב "מים עד ים", שיש שני "מים" שבהם צ"ל הרדי' והממשלה. ויש לבאר ענינם של שני ה"מים" בעבודת האדם, ע"פ מ"ש בנבואת זכריה¹⁵: "והי' ביום ההוא יצאו מים חיים מירושלים חצים אל הים הקדמוני וחצים אל הים האחרון", שעפ"י יל"פ, דשני ה"מים" הנאמרים בנוגע למשיח – "מים עד ים" – הם "הים ה' קדמוני" ו"הים האחרון"²², ראשית כל הימים ואחריתם.

ובעבודת האדם: "הים הקדמוני" הוא ראשית כל הכחות, שהוא כח החכמה (ראשית המוחין), ו"הים האחרון" הוא אחרית כל הכחות, שהוא כח העשי'. ואין עבודת האדם בשלימות עד שהאדם רו-דה ומושל מראשית כוחותיו, כח החכמה, ועד אחרית כוחותיו, כח העשי'.

כלומר: בתחילת הכל צריך האדם להיות רודה בכח החכמה (ומוחין) שלו, שיהי' כולו בקדושה, כי כללות הנהגת האדם, לכל פרטי, תלוי' בשכל שבראש, שהמוח שליט על הלב²³ לשמרו מתאוות רעות כו'.

ויומתק ע"פ המבואר בס' מאור עיי-נים¹⁵ (להרה"צ כו' מטשערנאביל) בשם הבעש"ט "שצריך כל א' מישאל לתקן ולהכין חלק קומת משיח השייך לנשמתו" [וכמשנת במ"א הרמז לזה בנגלה דתורה – דבירושלמי¹⁶ דרשו וכתובי' "דרך כו' כב מיעקב" על כאו"א מישאל, ובמ"א בירושלמי¹⁷ (וכן בכמה מפרשי התורה¹⁸) דרשוהו על משיח, והיינו לפי שבכאו"א יש "חלק קומת משיח"¹⁹]. וכמבואר ג"כ בס' התניאי, שגילוי הנקודה הפנימית שבלב כל ישראל, שהיא התקשרותו אל הקב"ה למעלה מדעת האדם (היסח הדעת²⁰), היא ע"ד "ציאת השכינה הכללית מהגלות והשב"י לעד ולעולמי עולמים".

ועפ"י יש לומר, שזהו דיוק לשון הכתוב "וירד [ומשל] מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ", כי כדי לזכות לשלימות גילוי מלכות מלך המשיח בכל העולם כולו (גאולה כללית), צ"ל מעין זה בעבור דת האדם (גאולה פרטית), שניצוץ משיח שבכל אחד ואחד (נקודה הפנימית שבלב) צ"ל רודה ומושל בכל חלקי ועניני האדם, וכיון שעניניו העיקריים של האדם מת-חלקים ל"ים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ", לכן גם במלכות משיח נאמר כן.

15 פ' פינחס עה"פ (כה, יב) לכן אמור הנני נותן לו את בריתי שלום.

16 מעשר שני ספ"ד.

17 תענית פ"ד ה"ה.

18 ראה רמב"ן ועוד עה"פ.

19 אגרת הקודש ס"ד (קה, ב).

20 דמשיח בא בהיסח הדעת (סנהדרין צז,

סע"א). וראה אה"ת עקב (כרך ו') ס"ע בשיב, דגילוי פנימי' הלב (ש)הו בחי' משיח".

21 יד, ה.

22 להעיר מסוכה (נב, סע"א) דהים הקדמוני קאי על מקדש ראשון, והים האחרון על מקדש שני.

23 תניא פ"ב (יז, רע"א) מר"מ פ' פינחס. וראה "הערות ותיקונים" לתניא שם.

| | | | |
|-------|------|-------|-----|
| שיחות | בלקג | לקוטי | 102 |
|-------|------|-------|-----|

קאי על כללות העולם, שנקרא „גני” – גנו של הקב”ה – וכמ”ש²⁷ „באתי לגני אחותי כלה”. זוהי עבודת האדם, „לעב-דה ולשמרה”²⁸, שע”י עבודתו בבירור וזיכוך העולם, ה”ה פועל ומגלה בכל העולם כולו, שיהי ניכר בו שהוא „גנו” של הקב”ה.

זוהי הדגשת הכתוב, „ומנהר עד אפסי ארץ” – שאסור לו לאדם לסגור את עצמו בד’ אמותיו ולא לחשוב ע”ד ה-עולם שסביבו, באמרו „אני את נפשי הצלתי”, והוא נמצא ב„עדן” (מקום של גילוי אלקות²⁹) – אלא צריך להתעסק בהעבודה עם ה„נהר”, „להשקות את הגן”, לברר ולזכך (בכחו של ה„נהר” היוצא מ„עדן”) את כל העולם כולו, „עד אפסי ארץ”.

ועבודה זו היא המביאה לידי שלימות מלכות המשיח, „וירד מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ”, שנוסף על השלימות של משיח עצמו³⁰, „ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד”³¹, הרי „יתקן” את העולם כולו לעבוד את ה’ ביחד שנאמר³² כי אז אהפוך אל עמים גו’ לקרא כולם בשם ה’ גו’”, בגאולה האמיתית והשלימה, תיכף ומיד ממש.

(משיחת י”ב תמוז תשל”ג)

אבל לאידך צ”ל העבודה וההשתדלות להיות „רודה” עד „ים האחרון”, כח העשי’ שלו, וכפי שרואים במוחש, ש-אפשר שבשכלו מבין האדם היטב כיצד צ”ל הנהגתו בכל הפרטים, אבל אין בכחו לשלוט על עצמו להביאו לידי פועל, ועד לעשי’ ממש. ואפשר שיהי לו רגש טוב לכל דבר שבקדושה, כולל מחשבה טובה, ואף דיבור טוב, ומ”מ אינו בא לידי מעשה בפועל – והמעשה הוא העיקר³³.

זוהי ההדגשה, שעבודת האדם צ”ל „מים עד ים” – כי א”א שעבודתו תהי’ בשלימות, מבלי הרדי’ והממשלה בשני קצוות אלו, „הים הקדמוני” ו„הים האחרון”, חכמה ומעשה.

ד. אמנם, כל זה הוא באדם עצמו. ואף כח העשי’ שלו, מעשה בפועל, שהוא רק בדברים שמחוץ הימנו, מ”מ אפשר ל-היות שכוונת עשיותיו אינה כדי לפעול מחוץ הימנו, אלא זהו רק חלק מעבודתו עם עצמו, שהבחינה שהוא חדור כולו בקדושה היא כאשר בא גם לידי מעשה בפועל³⁴.

וזוהו שממשיך בכתוב שלא מספיק „מים עד ים”, אלא צ”ל ג”כ הרדי’ „ומנהר עד אפסי ארץ”.

והענין בזה:

הובא לעיל פירוש הראב”ע ד„נהר” זה הוא ה„נהר יוצא מעדן”, שענינה של יציאה זו מ„עדן” הוא (כהמשך הכתוב) „להשקות את הגן”, שבתחילת הבריאה הוא ה’ מקומו של אדם הראשון, „וינחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה”³⁵. ובכללות,

27) שה”ש ה, א. שהש”ר עה”פ. המשך באתי לגני, הישי”ת.

28) ראה תרגום יונתן עה”פ. ובכ”מ.

29) ראה ברכות לד, ב.

30) ראה לקו”ש חכ”ו ע’ 7-256.

31) ישע”י נב, יג. ובתרגום שם (ועוד) דקאי

על משיח.

32) רמב”ם הל’ מלכים ספ”א.

33) צפני’ ג, ט.

24) אבות פ”א מ”ו.

25) ראה בארוכה לקו”ש ח”ח ע’ 154 ואילך.

26) בראשית ב, טו.

שופטים ב

והקניזי והקדמוני שנכרת לאברהם אבינו ברית עליהן כו".

איז ידוע אין דעם די שאלה: צו וואס וועט מען דארפן (נאך) מוסיף זיין לעת"ל נאך ערי מקלט? — לכאורה וועלן דאך דעמאלט ניט זיין קיין רוצחים אפילו ביי די אומות העולם — ווי דער נביא זאגט: "לא ישא גוי אל גוי חרב" —

און אע"פ אז ערי מקלט זיינען בעיקר צוליב א הורג נפש בשגגה — איז דאך אבער אויך די מציאות פון הריגת נפש בשגגה ניט שייך לעת"ל, הן מצד הנהרג והן מצד ההורג:

- (8) זית רענו (להמגי'א) ליל"ש כאן. ומסיים: ועי' בכוננת האר"י. וראה ל"ת, ספר הליקוט (להאריז"ל) ושער המצות פרשתנו עה"פ. ש"ך עה"ת עה"פ. של"ה בית דוד בסופו (כד, רע"א ואילך). משכיל לדוד לפרש"י כאן. ועוד.
- (9) כ"ה הלשון בל"ת וספר הליקוט ושער המצות שם. שלא יהיו רוצחים, שאז ירבו הרוצחים. ולכאורה לשון זה מתאים על הורג נפש במזיד. [שגם מויד מקדים לערי מקלט (מכות י, ב. רמב"ם הל' רוצח פ"ה ה"ז)]. אבל גם בפרשתנו נאמר (יש, ד"י. 1) לשון זה (רוצח) על הורג נפש בשגגה. וכו' בפי' מסעי (לה, יא. כה ואילך). וכ"ה במדרשי חז"ל, וברמב"ם בכ"מ (ראה רמב"ם שם ה"ב, ה"ט. ועוד). ואכ"מ.
- (10) ישעי' ב, ד.
- (11) כ"ה בל"ת וספר הליקוט ושער המצות שם. ועד"ז ביות רענו שם. וראה הערה 17.

א. נאך דעם ציווי (בפרשתנו), אז "כי יכרית ה' את הגויים גוי וירשתם גוי" זאל מען אויסטיילן ג' ערי מקלט — "והי' לנוס שמה כל רוצח" — איז דער פסוק ממשיך ומוסיף: "ואם ירחיב ה' את גבולך כאשר נשבע לאבותיך ונתן לך את כל הארץ אשר דבר לתת לאבותיך. . . ויספת לך עוד שלש ערים על השלש האלה". שטייט אין ספרי (וירושלמי) געבראכט אין רש"י על אתר, אז דער ציווי באציט זיך צום זמן דלעת"ל, ווען אידן וועלן באקומען אויך "ארץ קני וקניזי וקדמוני"; און אזוי פסק"נט אויך דער רמב"ם: "בימי המלך המשיח מוסיפין שלש אחרות על אלו השש. . . והיכן מוסיפין אותן בערי הקני

(1) יט, א ואילך.

(2) ל' הכתוב בפרשתנו (יש, ב. ז): שלש ערים תבדיל לך. וברמב"ם (הלכות רוצח רפ"ח): מ"ע להפריש ערי מקלט שנאמר שלש ערים תבדיל לך. בהמצות שבהכותרת להל' רוצח (מצוה ט): להפריש ערי מקלט ולכוין להם הדרך (ומשמע שג"ז, לכוין להם הדרך בכלל המצוה). ובסה"מ מ"ע קפב: להכין. שש ערי מקלט כו' ושיתקן דרך אליהם כו'. ומביא הכתוב (יש, ג) תכין לך הדרך. ובמנין המצות בריש ספר היד: להכין שש ערי מקלט שנאמר תכין לך הדרך ושלשת. ואכ"מ.

(3) יט, ג.

(4) שם, ח"ט.

(5) מכות פ"ב ה"ז. וראה תוספתא מכות ס"ב.

(6) פרש"י כאן, ת.

(7) הל' רוצח פ"ח ה"ד.

- (*) ובמנין המצות על סדר הלכות הרמב"ם בריש סי' היד: ולהכין לו הדרך. וראה רמב"ם סי' המדע (ירושלים תשכ"ד) בש"י: ולכוין (כבפנים), לכוין.
- (**) בהוצאת הרי"ף העליר והר"י קאפח. להבדיל. ועד"ז הוא בחינת מצוה חק.
- (*) עיין רשב"ם יתרו כ, ג. ואכ"מ.
- (**) הלשון בפסוק ג. כל רוצח, יל"פ בדוחק שבוה נכלל גם מזיד כיון שגם הוא מקדים בתחלה, כנ"ל. אבל מהמשך הפרשה (יש, יא) לא משמע כן. ואכ"מ.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

92

שיחות

שופטים ב

לקוטי

108

וועט דאך במילא אויך ניט זיין קיין ארט אויף צו באגיין אן עבירה אפילו בשוגג¹⁷.

ב. ס'זיינען דא מפרשים¹⁸ וואס לער-נען, אז דאס וואס מ'וועט לעת"ל מפריש זיין נאך דריי ערי מקלט איז — „למצוה“, אדער בלשון המנח"ח¹⁹, „והוא גז"ח" (כי מצד הסברה לא יצטרכו לערי מקלט לע"ל כי רק שלום ואמת טוב יהי בימי המלך המקוה ב"ב רק גז"ח לעשות המצוה הזאת וגז"ח שיהי ס"ה תשעה).“

17) כסערי המצות שם מביא בהקושיא (נוסף על הכתוב „לא ישא גוי אל גוי חרב“), וכתוב לא ירעו ולא ישחיתו וגו' וכתוב בלע המות לנצח וגו' ואם כן איד ולמה נצטוונו לעתיד לבוא להוסיף ג' ערי מקלט אחרות כנראה שאז ירבו הרוצחים, ולכאורה משמע שהקושיא היא גם על הריגה בשוגג ועל עצם ענין המיתה. אמנם מסיים שם בהתירוץ „אך לא במזיד שהרי אז לא ישא גוי אל גוי חרב גו' אלא יהי בשוגג ועיי"כ יתרבו הרוצחים בשוגג כו' אבל דע לך כי לא ישפר דם נקי כו' ר"ל שלא יהי במזיד רק בשוגג כנז' כי הכי כתיב ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ“ (ועד"ז הוא בל"ת וספר הליקוטים שם בקיצור).

אבל בשליה שם משמע דהקושיא היא גם על הורג נפש בשגגה (כגיל הערה 16) [ושם בסוף העמוד מקשה על מה שביחזקאל מזכיר טומאת מת לאביו ולאמו יטמאו הלא כתיב בלע המות לנצח]. ולכאורה כו צריך לפרש גם בהאריזל שם שמחלק שם בהתירוץ שתלוי אם הקץ יהי „בעתה“ או „אחישנה“ ודוקא או (אחישנה) יהי שייך הורג נפש בשגגה. וראה ספר המאמרים תקס"ה סיע' תשצט שמביא הקושיא מל"ת להאריזל „אך יתכן שיצטרך ערי מקלט לרוצחים בשוגג לעל“.

ואולי ככהאריזל אין הכוונה הריגת נפש בשוגג כפשוטו, כיא רק להענין ברוחניות (ע"ד הקבלה), ראה שם התיקון לזרעו של הבל כו'. ודווקא. ואכ"מ. וראה תו"ח שמות ד"ה ענין קין והבל. אה"ת מסעי ע' את"ט.

18) זית רענן בתירוץ ב'.

19) מצוה חקכ.

דאס גופא וואס א מענטש ווערט גע' הרג'ט איז א באווייזן אז אים קומט א חיוב מיתה, ווי די גמרא¹² זאגט אויפן פסוק¹³ „ואשר לא צדה והאלקים אנה לידו — במה הכתוב מדבר בשני בני אדם שהרגו את הנפש אחד הרג בשוגג ואחד הרג במזיד (ואין עדות וכו')“ הקב"ה מזמינו לפונדק אחד זה שהרג במזיד יושב תחת הסולם, וזה שהרג בשוגג יורד בסולם ונופל עליו והורגו זה שהרג במזיד נהרג וזה שהרג בשוגג גולה“ — און וויבאלד אז לעת"ל וועט ניט זיין קיין פאל פון א הורג במזיד, וועט דאך במילא ניט זיין אזא איינער וואס זאל זיין מחוייב מיתה, אז ער זאל דארפן גע'הרג'ט ווערן בשוגג.

און אזוי אויך מצד דעם הורג נפש בשגגה — ווארום ס'איז דאך ידוע¹⁴, אז דאס עובר זיין אויף אן עבירה בשוגג קומט דערפון וואס מ'האט עפעס א שייכות (מעין עכ"פ, ווי לעיל בא „והאלקים אנה לידו“) צו דעם (רע שבה) חטא (וואס דערפאר „כל השוגגין צריכים כפרה“¹⁵) — און היות אז לעת"ל וועט נתבטל ווערן דער רע אין וועלט¹⁶,

12) מכות י' ב. פרשי' משפטים כא, יג. וראה פרשי' נח ט, ה.

13) משפטים שם.

14) ראה ל"ת להאריזל ויקרא (טעמי המצות שם מצות על כל קרבנך תקריב מלח). אגה"ק טו"ס כח.

15) (וזהו כל ענין קרבן חטאת וכו') — פרשי' ריש מס' שבועות ד"ה תולה. פרשי' נח שם. וידוע השק"ט בשוגג דרבנן הצריך כפרה (ראה נתה"מ סרליד סק"ג. שו"ת תורת' חסד או"ח סלי"א. אתון דאורייתא כלל יוד. שו"ת מנחת אלעזר (מונקאטש) ח"ג ס"ב (ובמפתחות שם). ולכאורה טעם האריזל הניח הוא גם בדרבנן).

16) כ"ה הקושיא בשליה שם. בודאי לא יקרה שום רע אפי"כ הרי יכלה מהעולם ולא יהי רק טוב בהחלט.

במעשה בראשית אלא עולם כמנהגו נוהג²⁷. און במילא וועט אויך זיין שייך די מציאות פון הורג נפש (בשגגה²⁸).

דערמיט וואלט מען אויך געקענט מסביר זיין א דיוק אין רמב"ם: נאך דעם ווי דער רמב"ם²⁹ רעדט וועגן דער אמונה בביאת המשיח, אז „כל מי שאינו מאמין בו כו' לא בשאר הנביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו שהרי התורה העידה עליו שנאמר כו' אף בפרשת בלעם נאמר כו'“, איז ער ממשיך און ברענגט נאך א ראי' אין א באזונדערע הלכה³⁰: „אף בערי מקלט הוא אומר ואם³¹ ירחיב ה"א את גבולך ויספת לך עוד שלש ערים כו' ומעולם לא הי' דבר זה ולא צוה הקב"ה לתוהו“ — ולכאורה איז ניט מובן: פארוואס טיילט אויס דער רמב"ם די ראי' אין א הלכה בפ"ע?

וע"פ הנ"ל י"ל, אז דערמיט וויל דער רמב"ם מרמז זיין³², אז די ראי' פון ערי מקלט באציט זיך ניט נאר צו דעם וואס ער זאגט אין דער הלכה שלפנ"ז (וועגן ביאת המשיח בכלל), נאר אויך צום תוכן המדובר אין דער הלכה שלאח"ז³³ —

(27) והראב"ד פליג שם.

(28) בש"ך עה"ת כאן: „אע"פ שהוא (הרמב"ם) הולך לשיטתו שכתב כו' עולם כמנהגו נוהג, עם כל זה אין עולה על הדעת שיהי' באותו הזמן רצחנים. וצ"ע, שהרי עיקר ענין ערי מקלט הוא להורג נפש בשגגה, ולמה אין עולה על הדעת שיהי' הורג נפש בשגגה כשעולם כמנהגו נוהג.

(29) ה"ל מלכים שם פ"א ה"א.

(30) שם הלכה ב.

(31) בדפוסים לפנינו „אם. אבל בדפוס ראשון „ואם" בכתוב. ובכו"כ כתי' הרמב"ם „כי" במקום „אם“.

(32) הביאור בזה בפשטות — ראה לקו"ש ח"ח ע' 280. חל"ד ע' 114 ואילך.

(33) הלכה ג.

עס איז אבער לכאורה שווער אזוי זאגן, ווארום אין דער פרשה גופא, בהמשך צום ציווי „אם ירחיב ה"א את גבולך גו' ויספת לך עוד שלש ערים“ פירט אויס דער פסוק און זאגט דעם טעם: „ולא ישפך דם נקי בקרב ארצך אשר ה"א נתן לך נחלה“²⁰. אז אויך דעמאלט וועלן די ערי מקלט זיין פאר-בונדן מיט א הורג נפש.

ג. עס זיינען פאראן מפרשים²¹ וואס זאגן, אז דער צורך פון די ערי מקלט לעת"ל וועט זיין נאר אין דעם זמן פון תחילת ימות המשיח, וואס דאמאלט איז „אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכות בלבד“²²; משא"כ אין דער שפעטערדיקער תקופה פון ימות המשיח²³ — „בהמשך זמן שתתרבה הדעה בישראל“ — „אז לא יצטרכו לערי מקלט“²⁴.

ועפ"י קומט אויס, אז פון דעם ציווי „ואם ירחיב ה"א את גבולך“ — צו מוסיף זיין ג' ערי מקלט לעת"ל — איז א ראי' צו דער דיעה הנ"ל און שיטת הרמב"ם²⁵, אז „אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכות בלבד“, (בתחלת זמן המשיח עכ"פ²³), ווי דער רמב"ם איז מאריך בספרו²⁶: „ואל יעלה על הלב בשימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם או יהי' שם חידוש

(20) ודוחק גדול לומר דקאי רק אלפני פניו.

(21) שליה שם. ואולי זוהי גם הכוונה בבית רענן שם (בתירוץ הא'), וי"ל דמיירי לימות המשיח“.

וראה ש"ך עה"ת. משכיל לדוד כאן.

(22) ברכות לד, ב. וש"נ.

(23) ראה לקו"ש חט"ז ע' 417 ואילך. וש"נ.

(24) שליה שם.

(25) ה"ל תשובה ספ"ט. ה"ל מלכים פ"ב ה"ב.

(26) רפ"ב שם.

שיחות

שופטים ב

לקוטי

110

„צריך לעשות אותות כו“ נאָר מען איז עס שולל ווייל ר' עקיבא כו'.

ד.ה. אַז פון דעם ציווי להוסיף ערי מקלט לעת'ל איז קיין ראי' ניט אַז משיח וועט ניט דאַרפן ווייזן קיין אותות ומופתים כו'.

ועפ"ז איז מובן, אַז ס'איז אויך קיין ראי' ניט פון דעם אַז עס וועט ניט זיין שינוי מנהגו של עולם³⁶.

ה. וי"ל דעם ביאור איז דעם:

פון הוספת ערי מקלט לעת'ל איז קיין ראי' ניט אַז דעמאָלט וועט זיין עולם כמנהגו נוהג, ווייל די ערי מקלט וועלן זיין צוליב אַ הורג נפש בשגגה לפני זה — בזמן הזה³⁷. און זייענדיק דעמאָלט איז די ארצות קני קניזי וקדמוני³⁸ וועט ער דאַרפן גולה זיין אין אַן עיר מקלט³⁹.

ווי מען געפינט ביי חיוב חטאת, אַז ר' ישמעאל⁴⁰ כתב על פנקסו אַז „כשיבנה ביהמ"ק אביא חטאת שמינה"⁴¹.

36) וכדמשמע גם מלשון הרמב"ם שם רפ"ב „אל יעלה על הלב שכימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם“, שיכול להיות קסיד שיבטל דבר ממנהגו של עולם גם לאחר שידעינו ע"ד הוספת ערי מקלט לעת'ל (ושבהבחינה על משיח אינה בזה שצריך לעשות אותות כו' או לחדש דבר בעולם). וראה כפנים.

37) ראה אלשיך כאן סוף פסוק ת.

38) ובפרט להדיעות שהן ארץ אדום עמון ומואב (ראה אנציקלופדי' תלמודית ערך אי' ע' רה. וש"נ). שגם לפני ביאת המשיח נמצאים שם יהודים.

39) וגם להדיעה שהובאה בריטבי"א (מכות יא, ב) „דבעינו כה"ג המכפר שיהא נמצא בשעת רציחה“ ואם לא אינו יוצא משם לעולם — יל דזהו דוקא באם יש אפשרות שיהי' כה"ג, משאיכ' בנדוד' אין זה מעכב. ועוד דשיהי' כה"ג — הוא בשעת גמר דין (משנה מכות שם). ולהעיר מענין דלאו מינה לא מחריב בה (זבחים ג, א).

40) שבת יב, ב.

41) וראה יומא פ, א ופירשי' שם. אנציקלופדי' תלמודית ערך חטאת בסופו (ע' תקג). ואף את'ל

„ואל³³ יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחי' מתים וכיוצא בדברים אלו אין הדבר כך שהרי רבי עקיבא כו“ (און ברענגט די ראי' פון בן כוזיבא) —

אויך אויף דעם (אַז עס וועט דאָן ניט זיין קיין חידוש דבר בעולם) איז דאָ אַ הוכחה פונעם ציווי צו מוסיף זיין ערי מקלט לעת'ל, וואָס לערנט אונז אַז אויך בימות המשיח וועט זיין „עולם כמנהגו נוהג“. ובמילא איז מובן אַז ניט דאָס איז ענינו פון משיח'ן און ניט דאָס איז די בחינה אַז ער איז משיח³⁵.

ד. עס איז אָבער שווער אַזוי צו לערנען אין רמב"ם:

אויב דער רמב"ם מיינט צו זאָגן אַז פון דער הוספת ערי מקלט איז אַ ראי' מוכחת אַז מלך המשיח דאַרף ניט מאַכן קיין „אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם“, וואָלט ער דאָס געזאָגט בפירוש (ובפרט אַז דאָס איז אַ ראי' פון אַ פסוק וציווי בתורה, און די ראי' וואָס ער ברענגט פון בן כוזיבא איז פון דברי ודרשת רז"ל).

נאָך מער: פון דעם סגנון הלשון, מיט וועלכן דער רמב"ם הויבט אַן די הלכה (ג) שלאח"ז: „ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם“ (און ניט „ואין המלך המשיח צריך לעשות כו“) איז משמע, אַז אויך נאָך דער הלכה (ב) וועגן ערי מקלט לעת'ל קען זיין אַ קסיד „יעלה על דעתך“ אַז משיח

34) כ"ה בדפוסי הרמב"ם. ובכמה כתי' הגירסא „אל“.

35) ראה מ"ש במאמר תחיית המתים רפ"ז. וראה לקו"ש ח"ח שם ע' 280 ואילך.

שיבת תות"ל - חובבי תורה

ובמילא דארפן זיין די ערי מקלט כדי צו אנטלויפן פון דעם גואל הדם⁴⁷.

[במשנה⁴⁸ איתא אז מצוה ביד גואל הדם צו הרגנען דעם רוצח, נאָר אין פּאַל פון אַ רוצח שיצא חוץ לתחום (ערי מקלט) ומצאו גואל הדם, אָבער ניט ווען ער האַלט ערשט ביים אַנטלויפן אין עיר מקלט,

אָבער כדי שלא לאפּושי במחלוקת יש לומר⁴⁹, אַז אויך לויט דער דיעה, מיינט עס ניט אַז דוקא דעמאַלט (לאחר ווי ער איז אַריין אין עיר מקלטו און פון דאַרט אַרויס חוץ לתחום) ווערט דאָן נחחדש די מצוה פון גואל הדם⁵⁰, אָבער איידער דער רוצח קומט לעיר מקלטו איז אַן איסור אויפן גואל הדם צו הרגנען דעם

און אַע"פּ אַז דער טעם פון הבדלת ערי מקלט — „להכין לך הדרך וערי מקלט רבים“ — איז: „פּן ירדוף גואל הדם אחרי הרוצח כי יחס לבבו והשיגו כי ירבה הדרך והכהו נפש“ — כדי קענען אַנטלויפן פון דעם גואל הדם⁵¹, און דערפאַר „אם ירחיב היא את גבולך גוי ויספת לך עוד שלש ערים“, אַז אויך דעמאַלט זיינען די ערי מקלט אַ מקום הצלה פון גואל הדם —

ולכאורה איז יחס לבבו גוי ניט שייך לעת"ל,

זאָגט מען דאָך אָבער בספרי בפר' שתנו — „מצוה ביד גואל הדם לר' דוף“⁵²; און וויבאַלד ס'איז אַ מצוה⁵³, איז מובן, אַז דאָס איז שייך אויך לעת"ל.

47 ואפילו את"ל דזה שאין דין גלות וגואל הדם בזמן הזה הוא לא רק משום אר"י הוא דרביע עלי אלא שמופקע בעצם. הרי מכיון שהחטא דהורג נפש הוא „משום המתפעל והזה דבר נמשך“, החטא נמשך לעולם (צפעי"ג מכות ה, ב נגמ' ד"ה וכסבוריו), נמצא כאילו נעשה מעשה החטא אז ובמילא ישנו החיוב גלות ומצות גואל הדם כו'.

48 מכות פ"ב מ"ז (יא, ב). ושם יב, א. וראה בכללות גדר גואל הדם (ובהבא לקמו) אנצק תלמודית שם. ושי"ב.

49 ולהעיר ממאירי מכות (יא, ב) שכתב במחלוקת ריה"ג ור"ע אי הוי מצוה או רשות, ולא סוף דבר כשיצא אלא אף מעיקרו.

50 ראה צפעי"ג מהד"ת טז, אי"ב, לב, ד (נעתק בכללי התומי"צ בערכו).

ע"פ משנית שא"ז חיוב על כ"א, ושלמות הכפרה נעשית ע"י התשובה שבזמן הזה (ראה לקו"ש ח"ח שם ע' 416. ובארוכה בשיחת ר' תשרי תשמ"א) — יש לומר, דשאני גלות שהוא לא רק כפרה כקרבן, אלא גם גדר עונש.

ואף שחיוב קרבן חטאת הוא מצות היחיד, והמצוה דגלות היא מצות הביד' דמצות עשה להגלותו (רמב"ם רפ"ה מהל' רוצח. סהמ"צ ומנין המצות מ"ע רכה), הרי „גם המכה גם הוא בכלל מ"ע זו שנאמר (מסעי' לה, כח) עליו כי בעיר מקלטו ישב עד מות הכהן הגדול“ (חינוך מצוה תי בתחלתה). ואף שזה לאחר גמר דין, הרי גם בתחלה חיוב עליו (משום הגנה, כדלקמן בפנים).

וראה לקמן הערה 47.

42 פרש"י פרשתנו יט, ו.

43 שם.

44 ולהעיר מחדא"ג מהרש"א מכות י, ב — דעיקר חובת גלות מפני גואל הדם שלא י'הרגנו, וכשאינו חשש זה אין חובת גלות. אבל כבר הקשו על דבריו שמוכח בכ"מ דכשאין גואל דם חייב לגלות. (ראה ספרי פרשתנו שם ד"ו. ועוד).

45 ראה ספרי דבי רב לספרי שם.

46 ראה בארוכה ביאור הרי"פ פערלא לשהמ"צ לרס"ג ח"ג פרשה יז, שגואל הדם מצותי' דגופי' הוא ולא בתור שליח ביד.

51 אבל ראה שר"ת צפעי"ג (ווארשא) סרט"ז בסופו; ועי' בספרי פ' מסעי דמבואר דערי מקלט נוהג גם בזה"ז ע"ש אף שאין מקדשין ולא מזבח ולא סנהדרין. צפעי"ג למכות ז, א (גליון ד"ה מנהי"מ) — נעתק בצפעי"ג עה"ת מסעי' לה. כט. וראה קצוה"ח סימן ב.

52 ראה אנציקלופדי' תלמודית ערך גלות וערך גואל הדם בסופו. ושי"ג. ועי' הלשון בראשונים שהובאו שם. וראה רמ"א חז"מ ר"ס תכ"ה.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

שיחות

שופטים ב

לקוטי

112

מציאות פון גואל הדם. וויבאלד (דער רמב"ם אליין פסקינט)⁵⁴ אז באותו הזמן לא יהי' שם רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות כו' ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד⁵⁵: אין א מצב, פון „לא קנאה ותחרות" און זיין עסוק „לדעת את ה' בלבד", איז ווי קען זיין אז איינער זאל הרגינען א צווייטן וואס „לו אין משפט מות", נאָר מצד דעם וואס „יחס לבבו".

און מען קען ניט ענטפערן אז דאָס וואָס מ'וועט לעת'ל דארפן האָבן ערי מקלט וועט זיין — ניט אויף צו מציל זיין דעם הורג נפש בשגגה פון דעם גואל הדם; נאָר — אַלס אַ כפרה פאַר דעם חטא (ווייל ענינו פון ערי מקלט איז ניט בלויז הגנה והצלה, נאָר אויך כפרה⁵⁶ על החטא) — וואָרום דער פסוק זאָגט בפירוש „ולא ישפך דם גוי", אז זיי וועלן זיין (אויך לעת'ל) צוליב הגנה והצלה.

נוסף לזה: אויב די ערי מקלט לעת'ל וועלן זיין נאָר צוליב דעם אז א הורג נפש בשגגה זאל האָבן אַ כפרה, איז דאָך ניטאָ דער חשש אז „כי ירבה הדרך והכהו נפש", איז ניטאָ קיין הכרח אויף ערי מקלט אין ארץ קני קניזי וקדמוני דוקא — עס זיינען דאָך שוין דאָ ערי מקלט אין א"י ועבר הירדן⁵⁷:

משא"כ ווען דער טעם איז (אויך ובעיקר) בכדי צו מציל זיין דעם הורג נפש בשגגה פון דעם גואל הדם, אין

רוצה (פונקט ווי אָן אַנדער מענטש)⁵⁸ —

נאָר אז אויך לדעה זו איז מלכת-חילה, נאָך פאַר דער ניסה לערי מקלט איז שוין דאָ אַ מצוה (ע"ד ווי שיטת הספרי⁵⁹) אויפן גואל הדם צו נוקם זיין מיתת קרובו; נאָר היות אז תורה גיט דעם הורג נפש בשגגה די הגנה פון עיר מקלט, ווערט מיט דעם באַוואָרנט, אַז כל זמן דער רוצח איז נאָך ניט אַנגע-קומען לעיר מקלט⁶⁰ איז ארי' הוא דרביע עלי אויף דעם גואל הדם און ער קען ניט מקיים זיין מצותו⁶¹.

ו. מען דאַרף נאָך אַבער פאַרשטיין (בשיטת הרמב"ם):

דער רמב"ם פסקינט דאָך⁶² אז ס'איז נאָר אַ רשות ביד גואל הדם להרגו (ווען יצא חוץ לתחומה בזדון). ולכאורה, אפילו לדעתו אז לעת'ל איז עולם כמנהגו נוהג, איז אין הכי נמי אז עס קען זיין אַ הורג נפש בשגגה, ווי קומט אַבער דעמאָלט — יחס לבבו (ובמילא) אַ

(51) ראה מניח מצוה תי.

(52) ובספרי דבי רב לספרי כאן, דמאן דאית ליה (בש"ס) מצוה אפרי בתחלה מצוה (בבספרי כאן) אלא שנשאר בציע. ובביאור הרי"ם פערלא לסהמ"צ לרס"ג מלית רעד כתב בפירוש הספרי שהמצוה היא לרדפו לעיר מקלטו ולא להרגו ע"ש. ומהספרי דבי רב משמע דמפרש גם להורגו.

(53) ולהעיר מצפני' מכות יב, א (גליון דיה רוצח שיצא) דאם לא גלה עדיין לכוי' פטור אם הרגו. וי"ל ע"פ הנ"ל בפנים, דכשאינו בורח לערי מקלט אין לו ההגנה.

(54) אף שיש לפרש שדוקא לאחר שנגמר דינו בכ"ד להגלות וחל עליו החיוב להצטרע צער גלות ששקול כמעט כצער מיתה (חינוך מצוה תי) הרי כשיצא מעיר מקלטו, מצוה ביד גואל הדם לקיים חיוב זה.

(55) הלי' רוצח פיה הי'.

(56) סוף הלכות מלכים.

(57) ראה מכות ב. ב. תודה מודי שם יא. ב. ובכ"מ. וראה שו"ת צפני' שם. צפני' למכות (י, א) ד"ה הללו. וש"נ.

(58) כי אין מקור לחדש דערי מקלט קולטים ומכפרים רק על הורג נפש שבאוחה מדינה.

וואס „ראוי לירשו“⁶³ (א שייכות צו עם — ובמילא איז (ע"פ תורה) „יחם לבבו“⁶⁴) צו הרג'ען דעם רוצח,⁶⁵ אויף אַראָפּנעמען דעם „רוצח גואל הדם את הרוצח גוי ולא תקחו כופר לנוס גוי ולא תחניפו את הארץ גוי ולא רץ לא יכופר לדם גוי כ'א בדם שופכו“⁶⁶ [ובפרשתנו „והי' עליך דמים“] — די מעשה החטא.

און דעריבער איז אויך לדעת הרמב"ם וואָס פּסק'נט אַז „רשות לגואל הדם להרגו“, דאַרף מען האָבן ערי מקלט לעת"ל אויף אַנטלויפן פון דעם גואל הדם, וויבאַלד אַז דער גואל הדם איז אַן ענין ע"פ תורה⁶⁶ (ניט (נאַר) מצד אַ טבע (יצה"ר) געפיל פון נקמה) — יחם לבבו,

ובמילא איז דאָס אויך בהזמן (לעת"ל)⁶⁹ ווען עס איז „לא קנאה ותחרות“ נאַר „עסק כל העולם לדעת את ה' בלבד“.

63 רמב"ם שם פ"ב ה"ב — לענין גואל הדם בהורג כמזיד.

64 ע"ד החלוק באופן האבלות ע"פ תורה בהתאם למדת הקירוב משפחתי.

65 ע"ד הענין ד.קנאין פוגעין בוי' (סנהדרין פב, א). דלכמה דיעות הוי רשות (רא"ש ויד רמ"ה שם. וראה גם רמ"א חו"מ סת"כ ס"ד).

וכן השו"ם במל"מ הל' רוצח ספ"א.

ווייל שבגואל הדם הוי יתירה מזה, כי קנאי הבא לימלך אין מורין לו (סנהדרין שם), משא"כ בגואל הדם (שירי קרבן לירושלמי סנהדרין ספ"ט).

66 מסעי לה, כו. לכ"ג.

67 ראה מו"ק ה, א.

68 ראה תפארת ישראל למשנה מכות שם דהוי מצוה קטנה דכל כה"ג לגבי מצוה ממש רשות קרי לה.

69 וזה שאפ"ל מציאות שאדם יהרג לעת"ל —

אף שע"פ גמ' הניל ס"א הוא לפי שהרג כמזיד (כלי עדים) — צריך לומר (גם לדעת הרמב"ם) שהוא לפי שהרג כמזיד בזמן הזה (ראה אלשיך שם).

מובן פאַרוואָס מ'דאַרף האָבן די הוספת הערים אין ארץ קני קניזי וקדמוני, היות אַז ביי „לנוס שמה“ איז נוגע עס זאָל ניט זיין „ירבה הדרך“.

ז. וי"ל הביאור בזה:

די הלכה פון גואל הדם מיט אַלע פרטים איז ניט אַן ענין פון „דברה תורה . . כנגד יצה"ר“⁶⁹ וועלכער וועט מסית זיין און מאַכן אַז „יחם לבבו“ דערפאַר האָט תורה בלית ברירה געגעבן רשות (אַדער אַ ציווי) צו הרג'ען דעם רוצח

— וואָרום אויב אַ הורג נפש בשגגה איז ניט חייב מיתה, איז ווי איז שייך צו זאָגן אַז דער גואל הדם האָט רשות אים צו הרג'ען, וכשי"כ — אַז עס איז אַ מצוה אויפן גואל הדם? —

נאַר דאָס איז אַ הנהגה מעיקרא ע"פ תורה או מצוה⁶⁹: עס זיינען דאָ אופנים ווען די תורה הייסט בי"ד זאָל אויספירן דעם חיוב מיתה — ווען עס זיינען דאָ עדים והתראה; פאַראַן אופנים ווען עס קומט מיתה בידי שמים; און ביי אַ הורג נפש בשגגה, וויבאַלד אַז דורך אים איז געהרג'עט געוואָרן אַ נפש מישראל⁶¹, האָט תורה דאָס איבערגעגעבן⁶² צו דעם

59 כמו באשת יפת תואר (קדושין כא, סע"ב. פרש"י תצא כא, יא).

60 וכדמוכח מהא דלכו"ע במזיד, מצוה ביד גואל הדם להרוג את הרוצח (רמב"ם הל' רוצח פ"א ה"ב). ואם אין לו גואל הדם בי"ד מעמידים לו גואל הדם (סנהדרין מה, ב. וראה רמב"ם וכסי"מ שם). וראה הוספות הרמב"ן לספר המצות מ"ע יג. ובכ"מ. 61 ראה צפ"ע מכות י, ב בתחלתו מגליון.

62 ואף שהרשות לגואל הדם היא רק כשיצא חוץ לתחום (כברמב"ם שבהערה 55), משא"כ לפניו גואל הדם (רק) פטור (רמב"ם שם פ"ה ה"ט) —

י"ל שאי"ז שאז נתחדש כל הגדר דרשות משא"כ לפני שבא לעיר מקלטו, כ"א שלפניו ארי' הוא דרביע עלי, ובניל בנפים סוסיה לדעת המ"ד מצוה.

| שיחות | שופטים ב | לקוטי | 114 |
|--|--|-------|-----|
| <p>זאל מען זוכה זיין בקרוב צו דעם „ירחיב ה"א את גבולך" וכפשוטו, און עס וועט זיין דער „ויספת לך עוד שלש ערים" — די הוספת ג' ערי מקלט,</p> <p>און אויך ברוחניות, די התגלות טעמי תורה לע"ל⁷³ דורך משיח צדקנוי⁷⁴ במהרה בימינו ממש.</p> <p>(משיחות מוצש"ק פ' בלק ופנחס תשל"ח)</p> | <p>ח. ויהי רצון אז דורך דער עבודה פון ערי מקלט בזמן הזה ברוחניות — לימוד התורה, וואס „דברי תורה . . קולטין"⁷⁰,</p> <p>ובפרט אין דעם זמן וואס איז געגעבן געווארן אלס א „מקלט" — דער חודש אלול וואס ר"ת שלו איז „אנה לידו ושמתי לך", „לרמוז כי הקב"ה בחסדו אנה וזמן חדש אלול לכל מי שחטא בתוך השנה שישוב אז בתשובה ויקב-לוהו"⁷²,</p> | | |

70) מכות י, א. וראה אה"ת מסעי ע' א' ת"ד ואילך.

71) ל"ת ושער הפסוקים להאריז"ל פ' משפטים. פרי עץ חיים שער ר"ה פ"א.

72) שה"פ שם. ועד"ז בל"ת ופע"ח שם.

73) אה"ת שם ס"ע א' ת"ט.

74) רש"י שה"ש א, ב. — וראה ד"ה אל תצר את מואב — לאדהאמ"צ.

358 לקוטי הוספות / בין המצרים שיחות

את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם. מובן שכוונת זכרון זה הוא — שישפיע ויביא למעשה בפועל,

ולכל לראש — למעשה בתוכן זכרון זה. הוא ענין החורבן וסיבתו. שהם כמפורש בכ"מ בתנ"ך ובלשון חז"ל: מפני חטאינו — גלינו מארצנו וכו' היד שנשתלחה במקדשך.

שמזה המסקנא אשר „המלחמה“, החלישות, והגירעון בהסיבה (חטאינו) — מחלישים וגורעים את המסובב (גלינו מארצנו, היד שנשתלחה) ומקרבים את הגאולה, גאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו.

אשר כהוראת מורה הנבוכים (מאז בדורו ועד בדורנו) ופסק דינו הברור — ב"ידו החזקה“, המלך המשיח הוא אך הוא מקבץ נדחי ישראל, ומקודם לזה ובתור הקדמה והכנה לזה, הרי נוסף על היותו „הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו“ — „יכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה“ ולאחרי זה (ועל הסדר) — „ילחם מלחמת ה'“ וינצח „כל האומות שסביביו“ ויבנה מקדש במקומו ויקבץ נדחי ישראל.

ויהי רצון שכל אחד ואחת, „ילחם בהסיבה — בחטאינו“ — ע"י קיום התומ"צ, לילך בה ולחזק בדקה —

וע"פ ההבטחה אשר הבא לטהר מסייעין אותו — יצליח.

ועי"ז ימהר קץ גלותינו ויקרב ביאת משיח צדקנו וגאולתנו, ונזכה לקיום היעוד אשר יהפכו ימים אלו לששון ולשמחה.

ב"ידו החזקה": הל' מלכים פרק י"א.
הוגה בתורה: ראה ע"ז יט, א. ובפרד"א ספ"ב דקול יעקב (שהוא המבטל ידי עשיו) היינו „הגיון תורה“.
ועוסק במצות: ראה ר"ן לסוכה (כה, א) בדיוק הלשון „עוסק במצוה“ (ולא מקיים מצוה).

כדוד אביו: ל' הרגיל בני"ך בנוגע למלכי בית דוד, וי"ל הכוונה שתהי' התורה בדרך עול והמצות בהקדמת עולה של תשובה, „תשובה ומעש"ט“ — שזה הוקם ע"י דוד דוקא (ע"ז ה, א. מדרש שמואל ויל"ש לש"ב כג, א. וראה תו"א ריש מגלת אסתר).
יכוף כל ישראל: ל"פ השייכות לתיקון ענין החורבן — שהי' על שלא מיחו (שבת קיט, ב. איכה רבה א, ה).

לילך בה ולחזק בדקה: לאלה שלא חטאו, לאלה שעברו ופרצו; צדיקים ובע"ת. וינצח „כל האומות שסביביו“: כ"ה בדפוס רומי — שלא שלטו בו ידי המבקרים מטעם או"ה.

ויבנה מקדש: ע"פ ויק"ר פט, ז דמשיח בונה ביהמ"ק, וראה ג"כ ירוש' מגילה פ"א הי"א. — ופרש"י ותוס' (סוכה מא, סע"א) דיבוא משמים — הוא ע"פ תנחומא (נח, יא). זח"א כח א ובכ"מ.

ויקבץ נדחי ישראל: לבסוף (זח"א קלד, א. קלט, א — וכ"פ רש"י בברכות מט, א — ופליג אתנחומא הנ"ל — וראה בארוכה מכ' כ"ק אדני"ע בקובץ מכתבים א' ס"ט").
ההבטחה: יומא ספ"ג.

*) אגרות קודש שלו זח"א אגרת קל. המו"ל.

ב"ה, בין המצרים, ה'תשכ"ז

. ובמימי בין המצרים אלה, הרי כאו"א. בתוך כאחב"י שי', מן מיצר (הגלות) יקרא ה' לקרב קץ גלותינו ולקרב משיחי,

אשר מחכים לו בכל יום שיבוא.

ויהי רצון שיענה במרחב ה', כי יחיש היעוד והפכתי אבלם לששון,
כי בעגלא דידן

יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו, כפי

בין המצרים . . . מן מיצר : ראה רשימות הצ"צ לאיכה ע"ז-ז.
מיצר (הגלות) : להעיר מדרו"ל שכל המלכויות נקראו ע"ש מצרים ע"ש שהם מצירות לישראל (ב"ר פט"ז, ד).

לו . . . שיבוא : נוסח „אני מאמין“. ובפיה"מ להרמב"ם ר"פ חלק היסוד הי"ב „להאמין ולאמת שיבוא ולא יחשוב שיתאחר“.
היעוד : ירמי' לא, יב. וראה יל"ש ירמי' רמז רנט : עלה כו' על מנת כו' והפכתי גו'. רשימות הצ"צ לאיכה ע' כו"י.

יעמוד . . . נדחי ישראל : ראה רמב"ם הל' מלכים ספ"א.
יעמוד מלך : עכצ"ל שאין הכוונה ע"פ ב"ד של ע' וגביא (הלי מלכים פ"א ה"ג), וע"ד ראיית הרמב"ם (כאן ה"ג) אין הדבר כך שהרי רע"ק אמר על בן כוזיבא המלך שהוא המלך המשיח, (ולא ה' שם נביא וכו') — כ"א ע"ד שכתב על בן כוזיבא המלך.

362 לקיטוי הוספות / בין המצרים שיחות

תושב"כ ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדה וילחם מלחמות ה' ויצליח ויבנה מקדש במקומו ויקבץ גדחי ישראל, ויהפכו ימים אלה לששון ולשמחה ולמועדים טובים.

הוגה בתורה: ראה ע"ז יט, א. ובפדר"א ספ"ב דקול יעקב (שהוא המבטל ירי עשיו) היינו "הגיון תורה". ועוסק במצות: ראה ר"ן לסוכה (כה, א) בדיוק הלשון עוסק במצוה (ולא מקיים מצוה).

כדוד אביו: ל' הרגיל בנ"ך בנוגע למלכי בית דוד. וי"ל הכוונה שהיה התורה בדרך עול והמצות בהקדמת עולה של תשובה "תשובה ומעש"ט" — שזה הוקם ע"י דוד דוקא (ע"ז ה, א. מדרש שמואל ויל"ש לש"ב כג, א. וראה תו"א ריש מגלת אסתר). כפי תושב"כ ושבעל פה: לכאורה צ"ע מאי קמ"ל. אלא שבא בהמשך לסיום ה"ג (שלפני זה) שנשמט ע"י הצנזור, וז"ל: וכל המוסיף או גורע או שגלה פנים בתורה והוציא הדברים של מצות ממשטן הרי זה בודאי רשע ואפיקורס. — שכנראה הכוונה לישו, שמוא לקמן בהלכה זו — וג"ז נשמט ע"י הצנזור. ועפ"ז מובן ג"כ הסיום — בדפוס — של ה"ג ושייכותו כאן.

ויכוף כל ישראל: יל"פ השייכות לענין הגאולה — כי מסיבות החורבן הוא שהשרים לא הוכיחו (שבת קיט, ב. איכה רבה א, ו).

לינ"ך בה ולחזק בדה: לאלה שלא חטאו, לאלה שעברו ופרצו; צדיקים ובע"ת. ויבנה מקדש: וכ"כ גם ר"פ זה — ע"פ ויק"ר (כט, ז) דמשיח בונה ביהמ"ק. וראה ג"כ ירושי מגילה פ"א הי"א. ופרש"י ותוס' (סוכה מא, סע"א) דיבוא משמים — הוא ע"פ תנחומא (נח, יא). וזח"א כה, א. ובכ"מ.

מקדש במקומו: צ"ע הכוונה. ואולי י"ל דאף דבכלל בביהמ"ק רק המונח אין משנין אותו ממקומו לעולם (הל' ביהב"ת רפ"ב), כל המקדש דלעת"ל צ"ל "במקומו" המיוחד לו, וכמפורש בנבואת יחזקאל כמה פעמים. עוד י"ל דג"ז מהענינים שידועו ש"ודאי משיח הוא" — שייכוין מקום המקדש.

ויקבץ גדחי ישראל: לבסוף — שהרי ברמב"ם גם סדר הדברים בדיוק הוא. וכ"כ גם בר"פ זה. (זח"א קלד, א. קלט, א — וכ"פ רש"י ברכות מט, א — ופליג אתנחומא הנ"ל — וראה בארוכה מכתב כ"ק אדנ"ע בקובץ מכתבים א' ס"ט). ומתוך שם ג"כ שלא יוקשה על הרמב"ם ממגילה יו, ב (ומבאר ג"כ הב"ח או"ח סקי"ח), ירושי מע"ש פ"ב ה"ב), ויהפכו ימים: כנ"ל היעוד והפכתי אבלם לששון, ואף דלשון הכתוב (זכרי, ה, יט) יה' לששון גו' טובים, הרי זכרי מדבר בזמן בית שני (כאמרו "לבית יהודא" — ראה רד"ק שם) שחסרו בו ה' דברים (יזמא כא, ב).

* אגרות קודש שלו ח"א אגרת קל. המו"ל.

המְצִנָּה הַשֶּׁס"ב – הַאֲזַנְהָה שֶׁהֶסְרָנוּ מִלְּהַעֲמִיד עֲלֵינוּ מֶלֶךְ, אִישׁ שְׂאִינוּ מְזַרְעֵ יִשְׂרָאֵל, אֶף-עַל-פִּי שֶׁהוּא גֵר צָדֵק, וְהוּא אָמְרוּ יִתְעַלֶּה: „לֹא תוּכַל לָמַת עֲלֶיךָ אִישׁ נְכָרִי אֲשֶׁר לֹא-אֲחִיָּה הוּא“ (דברים יו, טו), וּלְשׁוֹן סְפָרֵי מִי: „לֹא תוּכַל לָמַת עֲלֶיךָ אִישׁ נְכָרִי – זֶה מְצִנָּה לֹא-תַעֲשֶׂה“. וְכֵן שָׂאָר הַמְּנוּיִים אֲסוּר שְׁנִמְנָה עֲלֵינוּ בְּשׁוֹם דָּבָר מִן הַדְּבָרִים – לֹא מְנוּי תוֹרְנִי וְלֹא מְנוּי שֶׁבְּשִׁלְטוֹן – אָדָם שֶׁהוּא מְקַהֵל גְּרִים עַד שֶׁתֵּהָא אִמּוֹ מִיִּשְׂרָאֵל. שֶׁהָרִי אָמַר יִתְעַלֶּה: „שׁוֹם תְּשִׁים עֲלֶיךָ מֶלֶךְ מְקַרֵּב אֲחִיָּה“ (שם), אָמְרוּ מִי: „כָּל-מְשִׁימוֹת שֶׁאַתָּה מְשִׁים עֲלֶיךָ לֹא יְהוּ אֵלָא מְקַרֵּב אֲחִיָּה“. אֲכַל הַמְּלָכוֹת בְּלִבָּד, בְּבָר יְדַעַת מְפָסוּקֵי סְפָרֵי הַנְּבוּאָה מִי שֶׁזָּכָה בָּהּ דָּוִד, וּבְפָרוּשׁ אָמְרוּ מִי: „בְּתַר מְלָכוֹת זָכָה בּוֹ דָּוִד“, וְכֵן זָרְעוּ אֲחֵרֵי עַד סוּף כָּל-הַדְּוֵרוֹת. אִין מֶלֶךְ לְמִי שֶׁמֵּאַמִּין בְּתוֹרַת מֹשֶׁה רַבְּנֵי אֵלָא מְזַרְעֵ דָּוִד, מְזַרְעֵ שְׁלֵמָה מִי דוֹקָא; וְכֵל שֶׁהוּא מְזוּלַת הַזָּרַע הַנִּקְבָּד הַזֶּה לְעַגְנֵן מְלָכוֹת – „נְכָרִי“ קָרִינָא בֵּיהּ, כְּשֵׁם שֶׁכָּל שֶׁהוּא מְזוּלַת זָרַע אֲהָרָן לְעַגְנֵן עֲבוּדָה – „זָר“ קָרִינָא בֵּיהּ. וְזֶה כְּרוּר וְאִין בּוֹ סְפָק. וּבְבָר נִתְבָּאָרוּ דִּינֵי מְצִנָּה זֶה בְּכַמָּה מְקוֹמוֹת בִּיבְמוֹת מִי וְסִנְהֶדְרִין מִי וְסוּטָה מִי וְנִגְדָה מִי.

527

ש"פ אמור, כ' אייר

לעולם⁸⁹; אָבער וואָס איז דער רמז אין „ומזרע שלמה“⁹⁰?

ויש לומר (בפנימיות הענינים): בימיו שלמה איז געווען מעין דעם מצב פון דער גאולה האמיתית והשלימה. בזמן דוד זיינען געווען מלחמות, ביז אָז דם לרוב שפכת⁹¹ (און דערפאר האָט ער ניט געקענט אויפבויען דעם בית ה' מקדש⁹²), משא"כ בזמן שלמה האָט גע' הערשט שלום, וואָס דערפאר ווערט ער אָנגערופן בשם שלמה, ווייל שלום הי' בימיו⁹³ – מעין שלימות השלום לעתיד לבוא.

ויש לומר אָז דער טעם אויף דעם, ווייל באַ שלמה איז געווען שלימות החכמה – „ויחכם מכל האדם“⁹⁴, ד.ה. אָז נוסף צו דעם ענין המלכות איז ביי אים געווען אויך שלימות בחכמה⁹⁵. און נאָכ-

1. וויבאָלד די גאולה האמיתית וה' שלימה קומט דורך משיח צדקנו, איז פֿאַרשטאַנדיק, אָז אויך אין משיח זיינען פֿאַראַן די דריי ענינים (אין דעם אל"ף) פון גאולה.

ובהקדים דעם דיוק בדברי הרמב"ם⁸⁴ אָז מלך המשיח איז „מבית דוד ומזרע שלמה“⁸⁵, דלכאורה אינו מובן: דאָס וואָס ער שרייבט „מבית דוד“ [ווי ער שרייבט אויך אין ספר היד⁸⁶] איז דער- פֿאַר וואָס באַ בית דוד איז „עיקר המלכות“⁸⁷, „כיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות והרי המלכות לו ולבניו כו' עד עולם“⁸⁸, „מלכי בית דוד הם העומדים

89 שם ה"ט.

90 דאס באַ רק לשלול שאר בני דוד, הו"ל לפרש גם שם בנו של שלמה (ראה שוה"ג להערה 85), שהרי גם לשלמה היו כמה בנים.

91 בהבא להלן ראה ד"ה פדה בשלום בס' שערי תשובה לאדהאמי"צ (שער התפלה) פי"א (נה, ד ואילך).

92 דה"א כב, ח. וראה גם שם כח, ג.

93 שם.

94 כמ"ש (דה"א כב, ט) „שלמה יהי' שמו ושלום ושקט אתן על ישראל בימיו“.

95 מ"א ה, יא.

96 ראה ספר המצות להצ"צ מצות מינוי מלך פ"ב, שדוק במלך דוד הי' המשכת בחי' חכמה במדת והנהגת המלכות שלו (ובהמשך הענין מבאר, שדוד קיבל מאדם חכמה עילאה (עצמיות החכמה שלא נוגע למדות), ומיוסף קיבל חכמה תתאה (הנהיג המלוכה בפועל), משא"כ בכל המלכים שלאחריו (כולל שלמה, שעליו נאמר ויחכם מכל האדם) לא הי' הארת החכמה מאיר בהם לענין הנהגת מלכותם (כ"א רק בניצוץ הפרטי שלהם

84 בפיה"מ סנהדרין פ' חלק יסוד הי"ב. ועד"ז בטהמ"צ שלו מל"ת שסב („אין מלך למי שמאמין בתורת משה רבינו אלא מזרע דוד, מזרע שלמה דוקא“ (ראה לקו"ש חכ"ה ע' 110 הערות 51-52)). אגרת תימן פ"ג („אי אפשר שלא יעמוד מזרע שלמה איש כו'“).

85 והוא ע"פ תנחומא ס"פ תולדותי. אגדת בראשית פמ"ד (מה). וראה מפרשי הזהר ח"א קי, ב. וש"נ.

86 הל' מלכים פי"א ה"ד: ואם יעמוד מלך מבית דוד. ובהל' תשובה פ"ט ה"ב: אותו המלך שיעמוד מזרע דוד.

87 רמב"ם הל' מלכים פ"א ה"ח. וראה בכ"ז בארוכה לקו"ש חכ"ה ע' 110 ואילך. חכ"ח ע' 109 ואילך. ח"ל ע' 100-99.

88 רמב"ם שם ה"ז.

* ושם: ממי הוא מודד, שנאמר (דה"א ג, י) וכן שלמה רחבעם (בנו), אבי' בנו וגו'.

ספר השיחות – ה'תנש"א

528

דברים בלתי רצויים, איז דערנאָך גע-
ווען „קרוע אקרע את הממלכה“¹⁰² (למל-
כות יהודה ומלכות ישראל), און ס'איז
דערנאָך געווען דער חורבן, און דער-
נאָך – חורבן בית שני, און גלות זה ה'-
אחרון – ביז עס וועט זיך אומקערן
שלימות ענין המלכות ע"י מלך המשיח,
למעלה ממלכות שלמה, ווען „מלך“¹⁰³
אחד יהי' לכולם למלך גוי ולא יחצו
עוד לשתי ממלכות עוד“, „ודוד“¹⁰⁴ עבדי
נשיא להם לעולם“¹⁰⁵.

עפ"י י"ל די הדגשה אַז משיח איז
„מבית דוד ומזרע שלמה“ – ווייל דער
אויפטו פון משיח וועט באַשטיין פון
מעלת דוד (מלכות) ומעלת שלמה
(שלום), דורך דעם וואָס משיח וועט
האַבן שלימות ענין המלכות, כולל חכמה
שבמלכות (ווי דאָס קומט אַרויס דורך
„גולה“, חכמת מצרים), ביז אַז „אותו
המלך שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה
יהי' יותר משלמה“¹⁰⁶, ביז שלימות ענין
המוחין (בבחי' פלא), נוסף אויף מוחין
ומדות ומלכות – כמ"ש¹⁰⁷ „ונחה עליו
רוח ה' רוח חכמה ובינה רוח עצה ו-
גבורה רוח דעת ויראת ה'“ וכידוע¹⁰⁸ אַז
משיח וועט זיין סיי אַ מלך און סיי אַ
רב, „וילמד כל העם“ תורה¹⁰⁹, כולל –
די נפלאות פון פנימיות התורה¹¹⁰.

(102) מ"א יא, יא.

(103) יחזקאל לו, כב.

(104) שם, כה. וראה לקו"ש חל"ה ע' 206 ואילך.

(105) ואולי יש לומר לחידודא, שענין זה מרומז
גם בלשון „גאולה האמיתית והשלימה“: „אמיתית“ –
רומזת לשלימות המלכות על כל בני ישראל כי
יעקב הוא מדת האמת (זח"א קלט, סע"א. קסא, א.
תניא ספ"ג. ועוד) ונשמחו „כלולה מכל הנשמות
שבישראל מעולם ועד עולם“ (אגה"ק ס"ז). ובתיבת
„שלימה“ ישנם האותיות של „שלמה“.

(106) רמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב.

(107) ישע"י יא, ב.

(108) אה"ת תוריע (כרך ג) ע' תתטז. ובארוכה

– סהמ"צ להצ"צ מצות מינוי מלך.

מער: „ותרב חכמת שלמה . . מכל חכמת
מצרים“⁹⁷ – דער יתרון פון אל"ף
(אאלפך חכמה) וואָס קומט אַרויס דורך
„גולה“ (חכמת מצרים),

וואָס בכח זה „כל חכמי הגוים נת-
בטלו בעצם לגבי חכמת שלמה שלא ע"י
מלחמה ע"כ נק' שלמה כי שלום הי'
בימו"ש“⁹⁸, ביז אַז די אומות האָבן גע-
בראַכט צו שלמה'ן די ניצוצי קדושה
(כידוע בנוגע צו מלכת שבא⁹⁹) – מעין
שלימות השלום לע"ל, וואָס „לא ירעו
ולא ישחיתו גוי' כי מלאה הארץ דעה
גוי“⁴⁴, ע"ד ווי דער בירור דורך „עסק
התורה דבחכמה אתברירו בביתו הרע
בעצם כמו לע"ל דכתיב“¹⁰⁰ וראו כל
בשר בחי' ראי' דחכמה כו' וידע⁵⁸ כל
פעול כו“⁹⁸.

ו"ל אַז דאָס איז נוגע צו שלימות
ענין המלכות, וואָס דערפאַר איז באַ-
שלמה געווען אַ מלכות בשלימות, „וישב
שלמה על כסא ה'“¹⁰¹ במצב של מנוחה
ושלום (בכללות), בערך צו מלכות דוד
אויף וועלכע עס זיינען געווען קטרוגים
וערעוירים כו'.

ואילו זכו וואָלט מלכות שלמה גע-
ווען שלימות ענין המלכות און בית
ראשון וואָלט געווען דער בית נצחי,
בגאולה נצחית; אָבער צוליב דעם וואָס
עס האָבן זיך אין דעם אַריינגעמישט

להבין ולהשכיל בתורת ה' ובכל אשר בעולם.
וצע"ג איך ליישב זה עם המבואר בפנים (המצב
דלע"ל).

(97) מ"א ה, י.

(98) שערי תשובה שם (נו, א).

(99) מ"א י, א ואילך. תו"א בראשית ו, רע"א.

סה"מ תשי"ד ע' 107. ובכ"מ.

(100) ישע"י מ, ה.

(101) דה"א כט, כב.

ש מ ו ת ב

ובעצמו יהי' הגואל האחרון, שהרי משה הוא משבט לוי, ומשיח יעמוד... מבית דודי' — משבט יהודה; אלא הפירושו, שמשה שהוא גואל ראשון הוא שבכוחו ועל ידו יבא משיח הגואל האחרון.

והביאור: התורה היא ראשית (ו) עיקר) מעלתו של מלך המשיח — ה"הוגה בתורה"; והיינו שכחו זה להיות גואלן של ישראל הוא ע"י התורה, שהיא "תורת משה"; וכן עד"ז כחם של ישראל להביא את הגאולה העתידה ע"י עבודתם הם, הוא ע"י התורה (וכמשיחית לקמ).

ושייכות פנימית זו שבין משיח ומשה מרומזת גם בזה שביאת משיח נקראת יבוא שילה — ש"יבא שילה" בגימט' "משיח"; ו"שילה" בגימט' "משה"; כי "יבא שילה" — היינו גילוי של משיח וביאתו בפועל — הוא (בגימ') "משיח". ו"שילה" בגימ' "משה", היינו (זה שכבר ישנו קודם ל"יבוא") הכח על ביאתו של משיח הוא הוא ענינו של משה.

והנה ידועה שיחת כ"ק מו"ח אדמו"ר י' ש"יבא (שילה) בגי' "אחד" ו"משה" בצירוף "אחד" בגי' "משיח".

- 4) רמב"ם הלי' מלכים ספ"א.
- 5) רמב"ם שם.
- 6) מלאכי ג', כב, וראה שבת פט, א.
- 7) ויחי מט, י.
- 8) בעל הטורים עה"ט.
- 9) זח"א כה, ב, רנג, א, כעה"ט שם, ל"ת להארז"ל ושה"פ פי ויחי, וראה בה' שיחה שנשמך בהערה הבאה.
- 10) אחש"פ תרצ"ט.

א. עה"פ: "שלח נא ביד תשלח" אי' במדרש²; "אמר (משה) לפניו רבש"ע שלח נא ביד תשלח — ביד משיח שהוא עתיד לגלות", אמנם, בקשתו זו של משה לא נתקבלה, כי רצונו של הקב"ה הי' שדוקא משה יהי' השליח להוציא את בני' ממצרים.

מדברי המדרש מוכן שישנה שייכות מיוחדת בין משה ומשיח, אשר משום זה ביקש משה שהשליחות (בגאולתן של בני' ממצרים) שהוטלה עליו תימסר "ביד משיח"; אלא ש"מ"מ הייתה צריכה להיות הגאולה דיצי"מ דוקא ע"י משה, וענינו של משיח הוא דוקא גאולתן של ישראל מגלותם האחרון.

והנה תוכנה של שייכות זו שבין משה ומשיח (שמפני זה בא הצד"ה השהו שבתפקידיהם: לגאול את בני ישראל מגלותם) מוכן ע"פ מארז"ל: "משה הוא גואל ראשון הוא גואל אחרון". והנה אין הפירושו שמשה גופו

- 1) פרשתנו ה, יג.
- 2) לקח טוב עה"פ, וראה פדר"א פ"מ: כי איתו איש שאתה עתיד לשלוח כו' שנא' הנה אנכי שולח לך את אלי הנביא גי'. וראה תיב"ע: שלח כו' ביד פנחס דחמי למשתלחא בסוף יומיא (ופנחס הוא אלי (תיב"ע וראה ו, יח, זחי"ב קצ, סע"א. פדר"א פ"ו, יל"ש ר"פ פנחס, מדרש אגדה שם, רש"י ב"מ קיד, ב, דל"ב ג' מ"א יז, א. ועוד).

- 3) ראה שמור"ר פ"ב, ו, זח"א רנג, א. שה"פ פי ויחי, תו"א משפטים עה, ב.
- וגם להמבואר בפדר"א כו' (הובא בהערה הקודמת) שהכוונה ב"שלח נא ביד תשלח" לאלי' — ראה דב"ר ספ"ג: אלי' הקב"ה למשה כשם שנתת את נפשך עליהם בעוה"ז כך לע"ל כשאביא להם את אלי' הנביא שייכב באים כאת.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

לקוטי שמות ב שיחות 9

הנה ידוע אשר "ירידה צורך עלי" היא, והיינו שכל תכליתה של ירידה ממדריגה הקודמת היא לצורך עלי" הבאה על ידה¹⁸ — הרי מובן שהעלי" שלאחרי הירידה יש בה עלי" לגבי העילוי שהי' קודם הירידה. ומובן מזה שמדריגת העלי" ע"י מ"ת שבאה לאחרי הירידה ע"י חטא עה"ד, יש בה יתרון על דרגת העילוי ש" קודם חטא עה"ד; ובודאי שכמו"כ הוא ביתרון מעלתה של העלי" ה" עתידה (שלאחרי הירידה בחטא העגל) לגבי העלי" דמ"ת (שקודם חטא העגל).

ומעלתה של עלי" זו (שלאחרי ה" ירידה, לגבי המעלה הקודמת) היא ביתר שאת — הן מצד המשכת אוא"ס ב"ה מלמעלמ"ט והן מצד התעלותם של בנ"י (העולם) מלמעלמ"ע.

וכמו שמצינו בעלי" דמ"ת: דעם היות שגם קודם מ"ת כבר ניתן הכח על קיום המצות, ובלשון הרמב"ם¹⁹ ש"על ששה דברים נצטוו אדה"ר וכו' והוסיף לנה אבר מן החי כו' בא אברהם ונצטוו יתר על אלו כו' ויצחק כו' ויעקב הוסיף כו' "ואמחז"ל דהאבות קיימו "כל התורה כולה עד שלא נתנה"²⁰ — עכ"ז הרי דוקא במ"ת נתחדש (לא רק עילוי רב ותוספת כח בקיום המצות עצמן²¹, אלא גם) כל הענין ד"ובנו בחורת"²² — בחירת

היינו שביאתו של משיח בפועל ("בא") יהי' ע"י העבודה באופן של "אחד". והכח לבצע עבודה זו ניתן לנו משה יי, ולכן "משה" (נתינת הכח על עבודה זו) בצירוף "אחד" (העבודה עצמה) בגי' "משיח".

ב. והביאור בזה:

ארו"ל "עולם על מילואו נברא"²³, היינו שכאשר נברא העולם היו כל עניניו בשלימותם. אלא שאח"כ ע"י חטא עה"ד, "שבא נחש על חוה, הטיל בה זוהמא"²⁴, וירד האדם (וה" עולם²⁵) משלימותו וממעלתו — עד הזמן דמ"ת, שאז נתעלו מירידתו, כי "ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתו"²⁶; ושוב באה ירידה אח"כ ע"י חטא העגל שאז חזרה זוהמתו²⁷ — ועדיין היא בעולם עד בוא הגאולה העתידה ויקויים היעוד "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ"²⁸, שאז תתבטל הזוהמא לגמרי, העולם יתברר ויזדכך ויתעלה בתכלית הברור הו"י כוך והעלי".

11) עזמ"כ בתניא רפ"ב — ועפ"ז יובן מה שמבואר בהשיחה שמה ש"שילה" בגי' "משה" היינו שמה ידע שעיקר כל הגלויים יהי' כאשר הכל יתברר, ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ, ויבררו ויוככו מדבר העמים, וילכו לשילה ברינה. ולכאורה זה שמה ידע כו' אינו טעם (מספיק) שבשביל זה יהי' בגי' שילה. ולפי המבואר בפנים י"ל שמה ידע היינו ידיעה כדע"י — שיש ל"ה תולדות, נתינת הכח על עבודה זו, וכך הוא בגי' שילה.

12) ראה ב"ר פ"ד, ז. פ"ג, ג.

13) שבת קמו, א.

14) ראה תו"א יתרו ע"ד, ב.

15) שבת שם. זח"א נב, ב. זח"ב קצג,

ב.

16) זהר שם. וראה תניא ספ"ו.

17) זכרי י"ג, ב.

18) ראה בארוכה לקו"ש ח"ה שיחה א' לפי לך ובהנסמן שם.

19) הלי' מלכים פ"ט ה"א.

20) יומא כח, ב. קידושין פב, א.

21) ראה לקו"ש ח"ג פ' לך. ח"ה פ' וירא ובהנסמן שם.

22) ראה שו"ע אה"י או"ח סי' ס"ד.

שיחות

שמות ב

לקוטי

10

מזה שבחי' ונגלה כבוד הוי' וגו' **
— גילוי אוא"ס ב"ה שיהי' לע"ל
— הוא נעלה יותר מבחי' גילוי
האלקות שהי' במ"ת.

וגם בנוגע למדריגתם של בני'
והעולם, הרי לע"ל יקויים מ"ש ואת
רוח הטומאה אעביר מן הארץ" ובלע
המות לנצח וגו' **³¹, והיינו

[לא כמו שהי' במ"ת שרק פסקה
זוהמתן" — ועדיין נשארה אפשריות
שתחזור לאח"ז — (וכמו שהי' בפועל
ע"י חטא העגל)³², והיינו לפי שהי'
זיכוכ שנופעל בעולם לא הי' מצד
העולם עצמו, כ"א מצד המשכת וגילוי
אלקות מלמעלה, ולכן "במשוך היובל"
— כשנסתלק גילוי זה היתה שוב
אפשריות לחזרת הזוהמא **³³. אבל
לעת"ל היינו]

שענין הטומאה והזוהמא יועבר
לגמרי, והיינו שהעולם עצמו מצד
ענינו הוא יתברר ויודכך ולכן גם
הגילוי (והעלי') שיבא עי"ז יתגלה
ויחדור בעולם באופן של "לנצח".

ד. והנה מזה אשר דוקא לאחרי
הירידה היא העלי' הנעלית ביותר

30) ישעי' מ, ה. וראה שער האמונה
פכ"ה.

31) ישעי' כה, ת.

32) ראה ד"ה וירד תרמ"ג בסופו: ומה
שבמ"ת פסקה זוהמתן אפ"ל שהוא כמ"ש
בסש"ב בבינונים שהרע שבהם ישן ויכול
להיות חוזר וניעור, כמ"כ כאן הרי אח"כ
הי' חטא העגל שחזרה זוהמתן והי' שינויים,
והיינו שגם מתחלה לא גודכך לגמרי.

33) ראה בלקוטי שיחות שם שבמתן
תורה — בפועל הי' רק הענין ד"עליונים
ירדו לתחתונים", וענין התחתונים יעלו
לעליונים" — בירר ועלית התחתון עצמו
הותחל לאחרי מ"ת אלא שהכח עי"ז ניתן
במ"ת.

הקב"ה בבני', הבאה מעצמותו ית' **
שלמע' מכל אור וגילוי (שנתגלה
קודם מ"ת).

וכן הוא גם בנוגע למעלת דרגתם
של בני' (והעולם): דאעפ"י שע"י
חטא העגל חזרה זוהמתן של ישראל,
מ"מ לא היתה זוהמא זו כמו קודם
מ"ת³⁴. דלפי שהבירור והעילוי ד'
"פסקה זוהמתן" במ"ת הי' בדרגא
נעלית יותר מדרגת העילוי קודם
חטא עה"ד, והיינו שפעולתו היתה
פנימית וחודרת יותר³⁵, לכן גם ב'
ירידה שלאח"ז עדיין ניכרת פעולתו.

ג. ועד"ז הוא גם בענין העלי'
בגאולה העתידה — שאז ילמד משיח
תורה את כל בני' כולם³⁶, תורתו
של משיח (בדוגמת העלי' שבמ"ת³⁷)
— שגם בה מעלה גדולה ויתירה
על העלי' שבמ"ת³⁸: ובשני הענינים
הנ"ל — בגילוי האלקות מלמע' וב'
מדריגתם של בני' (והעולם):

מבואר בתניא³⁹ שעם היות שגילוי
האלקות שהי' במ"ת הי' בבחי' ראי'
חושית, בכ"ז הי' זה רק "מעין"
ודוגמת הגילוי שיהי' לע"ל. הרי מובן

23) ראה לקו"ת ויקרא לח, ב. ספה"מ
תש"ג ע' 24. לקו"ש ח"ד ע' 1341. וראה
לעיל בשיחה א' ס"ה ואילך.

24) ראה ניצוצי אורות זח"ג יד, ב.
25) שהרי במ"ת נתבטלה הגזירה דעל'
יונים לא ירדו לתחתונים כו' (שמו"ר פ"ב,
ג. וראה גם תנחומא וראו טו) וראה בה'
נסמן לעיל הערה 21. וראה לקו"ש ח"ח
שיחה לחנה"ש.

26) לקו"ת צו יז, א. שער האמונה פנ"ו.
27) ראה תו"א שמות מט, א. ובכ"מ.
28) ראה קה"ר (ספי"א ורפ"ב) שחזרת
עוה"ז הבל היא לפני תורתו של משיח.
29) פל"ו.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

לקופי שמות ב שיחות 11

זולתו מעיקרו (בחי' יחיד); כ"א דוקא כאשר ישנה מציאות של עולם ובכ"ז נרגש בעולם שאינו מציאות לעצמו בזה דוקא מתבטאת אמיתת אחדותו של הקב"ה. וזהו ענין "אחד" שגם כשישנו למציאות של עולם מ"מ מיוחד הוא עמו ית' בתכלית ה' יחוד⁴². וכמרומו בג' האותיות שבמלת "אחד": ד' — ד' רוחות העולם, ח' — ז' רקיעים וארץ (מעלה ומטה), א' — הקב"ה "אלופו של עולם"⁴³. והפי' במלת אחד הוא שצריכים להמ" שיך ולגלות אלקותו ית' (הנרמו באות א') בעולם (הנרמו באותיות ח' וד') שגם בעולם — לשון העלם והסתר — כפי שהוא במציאותו ובגדריו הוא יורגש שכל מציאותו הוא "אלופו של עולם" (וכמרומו גם בזה שהא' שב" מלת "אחד" הרומזת על "אלופו של עולם" — היא הראשונה וכוללים בה ובטלים אלי' "הח' והד' הרומזות על מציאות העולם).

ו. אך לכאורה איך יהי' העולם — שענינו (כשמו) להעלים ולהסתיר על אלקות — "כלי" לקבל — ובאופן שיתגלה עי"ז — "אלופו של עולם" ? הנה לזה נתנו תומ"צ לישראל במ"ת בכדי שבהם ועי' יבררו ויזככו את העולם ויעשוהו "דירה לו יתברך בתחתונים"⁴⁴.

וזה שבמ"ת ניתן הכח לברר ולזכך את העולם, היינו, לא זו בלבד שאו

42 ראה לקו"ש ח"ד ע' 1335.
 43 סמ"ק הובא בב"י או"ח סס"א. שו"ע או"ח שם ס"ו. שו"ע או"ח ס"ו שם ס"ו. לקו"ת תוריע כג, ג. וראה ברכות יג, ב.
 44 ראה שעהיוה"א סי"ב (פט, ב).
 45 תנחומא נשא פט"ו.

מוכן אשר הירידה אינה אלא הכנה מוכרחת⁴⁵ להעלי' הבאה אחרי'. והיינו כי דוקא העבודה במקום הירידה היא המביאה את העלי'.

וכמו שהעלי' דמ"ת באה עי' ה' הכנה ד"מעשה אבות"⁴⁶ ואח"כ הבי' רור וזיכוך ד"כור הברזל"⁴⁷ במצ' רים⁴⁸, שהם שהכינו את בניי (וה' עולם) שיוכלו לקבל הגילוי דמ"ת ; כך, עי' ההכנה של "מעשינו ועבו' דתינו כל זמן משך הגלות"⁴⁹ בכיורר וזיכוך העולם עד שהעולם עצמו מצד ענינו הוא יזדכך ויתעלה כנ"ל תבוא העלי' דגאולה העתידה.

ה. והענין יובן בהקדים הקושיא הידועה⁵⁰ על מ"ש⁵¹ "שמע ישראל וגו' ה' אחד": דלכאורה הי' מתאים יותר לומר "ה' יחיד", כי מלת "אחד" אינה מורה, לכאורה, על אמיתית יחודו של הקב"ה, שהרי יש "אחד המנוי" שיש שני לו (ולכן נאמר⁵² "יש אחד ואין שני", כי מלת "אחד" לבדה עדיין אינה שוללת "שני"), משא"כ מלת "יחיד" שוללת מעיקרו ענין של שני ?

והביאור בזה⁵³, דהיא הנותנת : תכלית ואמיתית אחדותו של הקב"ה אינה ניכרת בשלילת כל מציאות

34 ראה לקו"ש ח"ה ע' 57 ואילך.
 35 ראה לקו"ש ח"ג ע' 776.
 36 מלכים א ח, גא.
 37 ראה תו"א יתרו (עד, א"ב), שמות שם.
 38 תניא רפ"ו.
 39 ראה תו"א וראא נה, ב. אמרי בינה שער הק"ש אות ח ואילך. ספהמ"צ להצ"צ ע' קכה ובכ"מ.
 40 ואתחנן ו, ד.
 41 קהלת ד, ח.

שיחות

שמות ב

לקומי

12

עפ"י מבוארת השייכות הפנימית בין משה ומשיח, כי הגאולה העתידה באה בפועל ע"י משיח, אבל זהו בכחו של משה, שממנו וע"י ניתנה היכולת לקרב ולהביא גילוי משיח.

מאידך, מובן גם ההבדל שביניהם: כי אף שמשה הוא גואלם של ישראל, הרי תכלית שעבוד וגלות מצרים וגאולתם ויציאתם של ישראל ממצרים הוא מ"ת, כמ"ש "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה", וענינו של מ"ת שהוא ענינו של משה, (נוסף על הענין העיקרי של בחירת הקב"ה בבנ"י כנ"ל), ה"ה נתינת הכח על העבודה בבירור וז"ל כוך העולם; ענינו של משיח הוא גמר הבירור והזיכוך והעיקר העבודה לאח"ז, כאשר העולם כבר יתברר ויזדכך וכו'.

כתניא (פ"ז ואילך) ובכ"מ, הרי עכצ"ל שצ"ל הענין ד"אחד" גם בעולם.

אלא שבכדי לפעול אחדות בעולם צ"ל תחלה אחדות בישראל (ראה לקו"ש ח"ט ע' 159 ובהערה 49 שם), ואמתית האחדות בישראל הוא ג"כ בדוגמת הענין ד"אחד" — שגם מצד ציור הפרטי שבהם, שבזו כ"א מחולק מתבירו — הם בהתאחדות (ראה בארוכה לקו"ש ח"ד ע' 1142 ואילך, לקו"ש ח"ט ה"ל).

(49) פרשתנו ג, יב.

(50) וי"ל שזהו גם תוכן מענה הקב"ה למשה (פד"א שם): לא אמרתי לך לך ואשלחך אל ישראל אלא לך ואשלחך אל פרעה, לאוחו איש שאתה אומר אני שולח לע"ל אל ישראל כו',

כי ענינו של משה הוא בעוד שיש מציאות "פרעה" בעולם, לבררו ולזככו כו', משא"כ ענינו של אלי' (ומשיח) הוא בעיקר לאחר ש"ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", ככפנים,

ניתנו התורה ומצוותי, שעל ידם ייעשה העולם דירה לו ית', אלא שגם עצם גילוי האלקות שבמ"ת ומדריגתו של העולם באותה שעה נתנו הכח על בירור וזיכוך העולם לאחר מ"ת:

בשעה שניתנה התורה נתבטל ה"עולם ממציותו לגמרי מחמת עוצם הגילוי שמלמעלה, והיינו שביטול זה ה' מורגש גם בעולם, כמארו"ל: "צפור לא צווח כו' אלא העולם שותק וכו'". ואף שהעולם עצמו, כמו שהוא בגדריו ובמציותו לא ה' ראוי עוד לקבל גילוי אור הנעלה שבמ"ת, ורק שנתבטל מגדריו וממציותו וכו' מצד הגילוי הבא מלמע' (ולכן ה' זה רק לפי שעה, כנ"ל).

הנה ביטול זה בשעת מ"ת הוא שנתן הכח שיוכל העולם להתברר ולהזדכך ולהתעלות אח"כ עד אשר יהי "כלי" דירה לו ית'.

ז. ועפ"י יבואר מה ש"משה" ב"הוספת "אחד" בגימטריא "משיח". כי ענינו של משה (מ"ת) הוא נתינת כח על העבודה בבירור וזיכוך העולם באופן של "אחד" י, ועבודה זו בכחו של משה, תביא את הגאולה העתידה שהוא ענינו של משיח י.

(46) שמור ספכ"ט.

(47) ובזה יובן משארו"ל (דב"ר פ"ב, לא) שישראל וכו' לק"ש במ"ת, כי במ"ת ניתן להם הכח על העבודה ד"אחד", ככפנים. (48) ואף שבשיחה הני"ל מבואר שזה ש"משה" בצירוף "אחד" בגי' "משיח" היינו שבוה שבישראל תהי' אחדות בכלל, ובפרט התאחדות בענין הדיבור אודות משיח כו' ימשיכו הגאולה שלימה ע"י משיח. — הרי להיות שהגילויים דלע"ל תלויים לא רק בבירור וזיכוך ומצבם של ישראל עצמם, כ"א גם בבירור וזיכוך העולם כמבואר

לקוטי שמות ב שיחות 13

ולאחרי גמר עבודת היום, שאו עושה האדם חשבון צדק של עבודתו במשך היום, מודגש שוב תפקידו ל- המשיך בחי' האלף בכל עניני העולם. וזהו שאומר "בידך אפקיד רוחי גו' אל אמת" ⁵⁵. כי ענינו של "אמת" הוא ע"ד בחי' "אחד" הנ"ל, וכמש"נ ⁵⁶ "ואמת הוי' לעולם" ⁵⁷, וכדאי בירור שלמי ⁵⁸ ש"חותמו של הקב"ה אמת" לפי שבג' האותיות א'מ'ת, הנה הא' ראשונה שבאותיות ומ' — אמצעיתן ות' — אחרונה שבאותיות, כמ"ש ⁵⁹ "אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלקים", והיינו שבכל עניני העולם מן הקצה אל הקצה יומשך ויתגלה "אמת הוי'" — אלופו של עולם ושמאמתית מציאותו נמצאו כל הנמ"צאים. ולכן איתא בספרים ⁶⁰ שבהסיר הא' ממלת "אמת" נשאר "מת" — היפך ענין החיים.

וכשם שבכללות, הרי במתן תורה ניתן הכח על בירור וזיכוך העולם, כך בעבודתו הפרטית של כאו"א, ע"י בירור וזיכוך חלקו בעולם ע"י עבד דתו כמצווה עליו בתורה (בחי' משה), באים להגאולה הכללית ⁶¹ (בחי' משיח) בעגלא דידן.

(משיחת אחש"פ תשכ"ט)

⁵⁹ תהלים לא, ו.
⁶⁰ תהלים קיז, ב.
⁶¹ ראה לקו"ת בהעלתך לו, ד.
⁶² סנהדרין פ"א ה"א. וראה דביר פ"א, י. שהש"ר פ"א ט, א.
⁶³ ישע"י מד, ו.
⁶⁴ חזקוני מהרש"א סנהדרין צו, א.
⁶⁵ ד"ה בלא זימני, וראה מא"א מע אמת. ראה אגה"ק ס"ד.

ת. האדם הוא עולם קטן ⁶². וע"ד סדר הנ"ל בעולם (כפשוטו) כן הוא בכאו"א ובכל יום ויום, אשר יצא אדם לפעלו ולעבודתו עדי ערב. ואח"כ אומר בידך אפקיד רוחי, ולמחרתו נעשה ברי' חדשה ⁶³ ומתחיל עבודה חדשה.

עבודת היום מתחילה בתפלה ותורה — "לביהכ"נ ומביהכ"נ לביהמ"ד" ⁶⁴, ואז גם מקבל "הכח" לעבודתו בעולם: נפה"א מתפשטת בגופו (ע"י התפלה ⁶⁵) ויכול למשול בביצה"ר ובחלקו בעולם (ע"י התורה — תבלין ליצה"ר ⁶⁶ וכ"פשוטו — הוראה בכל דרכיו); ואח"כ באה העבודה בפועל בעניני עולם — "הנהג בהם מנהג דרך ארץ" ⁶⁷. ועד אשר כמ"ש הרמב"ם ⁶⁸ "שהחכם כו' צריך שיהי' ניכר כו' במאכלו ובמש"קהו וכו'", והיינו שבכל ענינים אלו יהי' ניכר שהוא "החכם עיניו בראשו" ומלט הוא את העיר (קטנה) בחכ"מתו" ⁶⁹, ה"חד" בטל לה"אלף" אלופו של עולם ע"י "אאלפך חכמה" ⁷⁰.

51 נתחומא פקודי ג' ת"ו תס"ט (ק, א). ועייגי"כ אדר"ג פ"א. קה"ר א, ד. וח"א קלד, ב. מ"ג ח"א פ"ע"ב. לקו"ת במדבר ה, ס"ע"א.

52 ילקו"ש תהלים רמז תשנ. שו"ע אדה"ז או"ח מהדו"ק ס"ד ס"א, ס"ו ס"א.

53 ברכות סד, א.
 54 לקו"ת פנחס ע"ט, ד. ובכ"מ.
 55 ראה קידושין לו, ב.
 56 ברכות לה, ב. וראה שו"ע אדה"ז או"ח ס"י קנה"קנו.
 57 הל' דעות פ"ה ה"א.
 58 קהלת ב, יד. טו, סו. נדרים לב, ב.
 59 איוב לג, לג.

לקוטי דברים ב שיחות 19

„ביאתכם“ (דורך - פי' השני - ריבוי גדולה) - „אין מערער בדבר“, בלי מלחמה און בלי כלי זיין⁵⁵.
אין אנדערע ווערטער:

און דורך א ברית וואס קען קיינמאל ניט צעשטערט ווערן - ובמילא אין „אין מערער בדבר ואינכם צריכים למלחמה“:

די שייכות פון ארץ ישראל צו אידן איז אינגאנצן אנדערש ווי ביי אנדערע פעלקער: ביי די אומות העולם האט זייער לאַנד ניט קיין קשר עצמי מיט זיי, און מהאי טעמא דארפן זיי מלחמה האלטן פאַר איר; משא"כ ביי אידן איז זייער פאַרבונד מיט ארץ ישראל אין אן אופן (און בעת אידן זיינען אינעם מצב פון „גוי קדוש“ בגלוי איז עס ניכר בגלוי) אז דאָס לאַנד באַלאַנגט בעצם צו בני ישראל, ובלשון התנחומא⁵⁶ „בחר בארץ ישראל כו' ובחר לחלקו ישראל כו' אמר הקב"ה יבואו ישראל שבאו לחלקו וינחלו את הארץ שבאה לחלקו“,

וכן תהיה לנו בקרוב ממש, אז מ'וועט זוכה זיין? צו באַקומען ארץ ישראל ובשלימותה, אין אן אופן פון „אין מער-ער בדבר ואינכם צריכים למלחמה“⁵⁸, במהרה בימינו ממש.

(משיחות ש"פ דברים וש"פ עקב תש"ח)

57 שאז אתי עם ענני שמיא (סנה' צח, סע"א).
58 ומ"ש הרמב"ם (הל' מלכים ספ"א) שמש"ח ילחום מלחמות ה', הרי שם (בס' דהלכות הלכות) מביא מה שהוא ודאי באיזה מצב שיהי', אפילו באם לא זכו (ח"ו) כמבואר בארוכה במ"א (וראה שיחת מוצאי ש"פ מטו"מ תשל"ט (לקו"ש ח"י"ח ע' 418 ואילך). לקו"ש חכ"ז ע' 205. ועוד).
ועוד י"ל: ע"פ ההמשך ברמב"ם שם (נדפוסים שלא שלטה בהם בקורת הצנזור), אם עשה והצלח ונצח כל האומות שסביביו, משמע (שעיקר) המלחמה הוא לא בשביל כיבוש איי גופא, כ"א ענינה כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה ולא יהי' להם נוגש ומבטלי' (לשון הרמב"ם שם פ"ב הי"ד). וראה לקו"ש ח"י"ח ע' 279.

55 דאילו זכו ה' ביאתם לאי באופן זה (כגיל בפרש"י פרשתנו שם).

56 ראה ח. וראה מכילתא בתחילתה.

שיחות

חיי ישראל

לקוטי

96

ד. ויובן זה בהקדם דברי הרמב"ם²⁵
 אודות חיוב ז' מצות בני נח: „צוה משה
 רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי
 העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח“, „כל
 המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי
 זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק
 לעולם הבא והוא שיקבל אותן ויעשה
 אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה
 והודיענו על ידי משה רבינו כו' אבל אם
 עשאן מפני הכרע הדעת . . אינו מחסידי
 אומות העולם“.

וצ"ע, הרי „משה רבינו לא הנחיל
 התורה והמצות אלא לישראל“²⁶, ומהי
 השייכות דב"נ למ"ת ולבנ"י ועד שבנ"י
 צריכים לכוף את כל באי העולם לקבל
 מצות שנצטוו בני נח, והם יעשו אותן
 מפני שצוה הקב"ה כן בתורה?

ונתבאר בזה כמ"פ²⁷ ע"פ מחז"ל²⁸
 שכל הבריאה היא בשביל ישראל שנק'
 ראשית ובשביל התורה שנקראת ראשית,

(25) הל' מלכים פ"ח ה"י וי"א.

(26) רמב"ם שם ריש הלכה יו"ד.

(27) ראה לקו"ש ח"כ ע' 140 ואילך. וש"נ.

(28) פרש"י ר"פ בראשית. וראה הנחומא בא-

בער שם יו"ד. אותיות דרע"ק את ב'.

לקוטי **חיי שרה** ג שיחות 97

כפשוטה³¹ או ע"י כפיית דברים³² – לקבל מצות שנצטוו ב"ג, (ב) פעולה ב" עקיפין, שבהמשך לכפי" זו באים אה"ע לידי הכרה שצריכים לקבל המצוות „מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו כו"³³.

ה. ויש לומר, ששני אופנים אלו מרומזים גם בסיום ב' הפרקים האחרונים³⁴ של ספר הרמב"ם³⁵, בסוף הל' מלכים (ומלחמותיהם):

(31) כשיד ישראל תקיפה.

(32) תוי"ט אבות פ"ג מ"ד. וראה בארוכה לקו"ש שם.

(33) וכן ישנם ב' אופנים אלה בפעולת בני" על אה"ע במשך הדורות: (א) ע"י מלחמה לכבוש ארצם, שאז דינם ש"היו לך למס ועבדוך" (שופטים כ, יא), שיקבלו עליהם שבע מצות שנצטוו בני נח והרי הם למס (רמב"ם הל' מלכים רפ"ג), (ב) כמו שהי' בימי שלמה ד, וישב שלמה על כסא ה" (דה"א כט, כג), ולא הוצרך למלחמה אלא מלכת שבא הביאה כו' ל- שלמה (מ"א י, א ואילך. דה"ב ט, א ואילך) (ובסגנון תורת החסידות, בירור בדרך מלחמה או בירור ב- דרך מנוחה – ראה לקו"ת במדבר ג, ד ואילך. וראה סה"מ תרנ"ט ע' קסב ואילך. סה"מ תש"ד ע' 106 ואילך. ועוד).

(34) ובהכותרת לפרקים אלו פרק יא וי"ב בד- פוס וינציאה (רפד. שי) הוא „הלכות מלכים ומלחמות ומלך המשיח“.

(35) בשבוע זה ביום כ"ד מרחשון הוא סיום המחזור הששי של לימוד הרמב"ם ג"פ ליום (וכן סיום המחזור השני של לימוד הרמב"ם פרק אחד ליום), וביום כ"ה מר- חשון היא התחלת לימוד הרמב"ם מחדש – מחזור השביעי (דג"פ ליום), וכל השביעין חביבין (ומחזור השלישי – דבתלתא זימני הוי חזקה – דפרק א' ליום).

(36) זהו השם המלא כבהקדמת הרמב"ם (ב, מנין המצות על סדר הלכות הרמב"ם) ובהכותרת בספר שופטים והל' מלכים.

(*) בשנת תש"נ – כשי"ל הליקוט בפעם הא' המו"ל.

היינו שאין זה דבר נוסף על מציאות הבריאה, אלא זה קשור עם עצם מציאותה³⁶. ולכן, לאחר לידת עם ישראל ונתינת התורה, אי אפשר שיהי' איזה ציווי ה' לעולם מבלי אמצעות התורה וישראל – ולכן תלוי קיום שבע מצות ב"ג בתורה ובישראל.

יש לדייק ברמב"ם הנ"ל, אשר שני הפרטים הנ"ל (א) „צוה משה רבינו מפי הגבורה לכופ את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח“, (ב) שצריך לעשות אותן „מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו“ – כתבם הרמב"ם בשתי הלכות נפרדות.

ולכאורה, מזה שלא הזכיר הרמב"ם בהמשך להחייב „לכופ את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו“ שחייב זה כולל שקבלת המצוות שלהם תהי' מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה, וכתב תנאי זה („והוא שיקבל כו"י) בהלכה בפני עצמה בהגדרת „חסידי אומות העולם“, מובן, שדין זה („והוא שיקבל אותן... מפני ש- צוה בהן הקב"ה בתורה“) הוא דין בפ"ע [וצ"ע אם יש חיוב על בני" לכופ את כל באי העולם שיהיו חסידי אה"ע].

אבל מזה שהביא הרמב"ם גם תנאי זה בהמשך לחייב דישראל לכופ כו', מש- מע, שאף שאין זה חלק מהחייב הא', מ"מ, שלימות הקבלה של הבן נח (שתח- לתה באה ע"י כפיית ישראל), שמקבל המצוות מחמת ציווי הקב"ה בתורה, יש ג"כ לה קשר עם בני ישראל³⁶.

ואולי י"ל, שיש ב' אופנים בפעולות בני" על אה"ע: (א) השפעה ע"י כפי" (אם

(29) וראה גם פרשי' שם א, לא (משבת פח, א. ע"ז ג, א).

(30) ראה בארוכה בכ"ז לקו"ש חכ"ו ע' 132 ואילך.

שיחות

חיי שרה ג

לקוטי

98

לאכול ולשתות ולשמוח, אלא כדי שיהיו פנויים בתורה וחכמתה". דלכאורה תמוה, איך יעלה על הדעת לפרש ש"נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח... כדי שישלטו על כל העולם... ירדו בעכו"ם... כדי שינשאו אותם העמים", והרי אפילו בנוגע לחכמי אוה"ע מצינו שיעקר עיסקם ומשאת נפשם הוא במושכלות; ואין להם תשוקה לשלוט ולרדות, וכ"ש וק"ו שכ"ה בנוגע לחכמי ונביאי ישראל?

אלא כוונת הרמב"ם היא, דסלקא דעתך אמינא שתכלית המעלה שאלי' נתאוו החכמים וכ"ו היא לתקן את ה' עולם, היינו ללמד את העולם דעת את הוי' באופן של פעולה והשפעה (כמ"ש בפרק יא), שזהו ענין של שליטה ורדי' אמיתית (ברוחניות). וקמ"ל הרמב"ם כאן שזה אינו שלימות הענין, ולא בשביל זה נתאוו החכמים והנביאים לימות המשיח, אלא כדי שיהיו פנויים בתורה וחכמתה ויהיו חכמים גדולים ויודעים דברים ה' סתומים.

אבל אעפ"כ ממשיך, כנ"ל, שגם דרגא נעלית זו דבני' פועלת בעולם, שבדרך ממילא יהי' מצב כל העולם באופן נעלה ביותר, ש"לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד כו' שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

בסוף פרק יא מסיים הרמב"ם, "וקבץ נדחי ישראל... ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד שנאמר³⁷ כי אז אה' פוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד", ובסוף פרק יב מסיים, "ובאותו הזמן לא יהי' שם לא רעב כו' שהטובה תהי' מושפעת הרבה כו' ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם שנאמר³⁸ כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

כלומר: בסוף פרק יא מדובר אודות פעולת משיח ובני' באוה"ע, "ויתקן את העולם כולו כו'", ואילו בסוף פי"ב מד' בר אודות הנפעל באוה"ע בדרך ממילא, דפשטות הלשון, "ולא יהי' עסק כל ה' עולם אלא לדעת את ה' בלבד" (שכוונתו לכללות המין האנושי, גם אוה"ע³⁹) אינו באופן שבני' יתעסקו עמהם. אבל מ"מ הי' שייך לבני', היינו שזהו תוצאה מע' בודת בני', וכדמוכח מזה שכולל באותה הלכה הן מעלת ידיעת ה' דבני' והן זה שעסק כל העולם כולו יהי' לדעת את ה', והיינו שזה ש"לא יהי' עסק כל העו' לם אלא לדעת את ה' בלבד" יהי' קשור ותוצאה ממצב בני' באותו הזמן.

ובזה יובן הדיוק בדברי הרמב"ם ב' הלכה שלפנ"זו, "לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח לא כדי שישלטו על כל העולם ולא כדי שירדו בעכו"ם ולא כדי שינשאו אותם העמים ולא כדי

37 צפנ"י ג, ט (ושם: לעבדו. וראה לקו"ש

חכ"ג ע' 103 בהערה).

38 ישע"י יא, ט.

39 ראה לקו"ש חכ"ה ע' 127 הערה 47.

40 ראה לקו"ש חכ"ז ע' 246 ואילך.

41 בפ"יב הי"ד.

42 ראה תר"א תולדות יט, רע"ד.

ויגש :

להעמיד להם דוד אחר – שמלך המשיח נקרא „דוד“ (ואינו דוד המלך) או שמלך המשיח נק' „דוד“ (דוד מלכא משיחא) רק להיותו מזרע דוד?

ב) מהי קושיית ר"פ „והכתיב ודוד עבדי נשיא להם לעולם“, הרי בפשטות „דוד“ כאן לא קאי על דוד המלך, כ"א על מלך המשיח (כפי שפירשו במפרשים עה"פ), שנקרא ג"כ „דוד“ (להיותו מזרע דוד), והוא „דוד אחר“ שעתיד הקב"ה להמליך על ישראל?⁶

6) ולכאורה כע"ל שאין דוד המלך בעצמו מלך המשיח שיהי' „נשיא להם לעולם“, שהרי תחילת פעולת מלך המשיח תהי' קודם הגאולה, כמבואר ברמב"ם (הל' מלכים פי"א ה"ד), ובודאי קודם תחיית המתים (גם לצדיקים הקמים מיד, כמ' חז"ל (יומא ה, ב) משה ואהרן עמנו).

אבל ראה ירושלמי ברכות (פ"ב ה"ד) ואיכ"ר (פ"א, נא) דמלכא משיחא „אין מי חייא הוא דוד שמי“, אין מי דמכייא הוא דוד שמי“ (אם מן החיים הוא יהי' שמו דוד, ואם מן המתים הוא יהי' דוד כ' עצמו. פני משה). ובפיוט אומץ ישער (דהושענא רבא) „קול צמח כו' הוא דוד בעצמו“ – וביפה ענף לאיכ"ר שם פ" דקאי להדיעה שביאת המשיח אחרי תחיה"מ. ע"ש. וראה רד"ק יחזקאל (ועד"ו בירמי') שם „או רמו לתחיית המתים“.

ויש לומר הכוונה בזה שנשמת דוד המלך תת' לבש במלך המשיח, ע"ד הענין דמשה הוא גואל ראשון הוא גואל אחרון (ראה שמור" פ"ב, ו. זחאי רנ"ג, א. ש' הפסוקים פ' יוחי) – אף דמשה לוי ומשיח משבט יהודה – שהכוונה בזה שנשמת משה תתלבש בגואל אחרון (אורה"י יוחי מט, יא). – וראה לקמן סי"ג והערה 19.

7) ראה אברבנאל, רד"ק (בפי' הא') ומצודת יחזקאל שם. רד"ק ירמי' שם (בפי' הב').

8) ובנצח ישראל להמהר"ל (ספ"מ) פי' קושיית ר"פ, דממ"ש „ודוד עבדי נשיא“ משמע ש„לא יהי'

א. בהפטרת פרשתנו: „ועבדי דוד מלך עליהם ורועה אחד יהי' לכולם. . . וישבו על הארץ גו' עד עולם ודוד עבדי נשיא להם לעולם“.

ויש לעיין בטעם השינויים בין שני הכתובים: (א) „מלך“ או „נשיא“, (ב) „עלי-הם“ או „להם“, (ג) „ועבדי דוד“ או „ודוד עבדי“. (ד) בכתוב השני מוסיף „לעולם“ [ואף שבפשטות הטעם כי בא בהמשך לתחילת הכתוב, וישבו גו' עד עולם, מ"מ מובן, שחידוש זה (שיהי' נשיא לעולם) שייד להתואר „נשיא“ דוקא, שלכן לא נקט כאן תואר „מלך“ (ככתוב הקודם) אלא „נשיא“].

ב. ויובן זה בהקדים ביאור דברי הגמ"ז: „אמר רב יהודה אמר רב עתיד הקב"ה להעמיד להם דוד אחר [שעתיד למלוך עליהם. רש"י] שנאמר: ועבדו את ה' אלקיהם ואת דוד מלכם אשר אקים להם, הקיים לא נאמר אלא אקים. א"ל רב פפא לאביי והכתיב ודוד עבדי נשיא להם לעולם, (ומשני) כגון קיסר ופלגי קיסר“. ובפרש"י: „כגון קיסר ופלגי קיסר – מלך ושני לו, כן דוד החדש מלך כדכתיב ודוד מלכם אשר אקים, ודוד המלך שני לו כדכתיב נשיא להם ולא כתוב מלך“.

וצ"ע (א) מהי כוונת רב ש„עתיד הקב"ה

- 1) יחזקאל לו, כד-כה.
- 2) סנהדרין צח, סע"ב. – וראה אורה"ת פרשתנו (כרד ה) תתקפו, ב (וכן לניך עה"פ יחזקאל שם) ביאור ענין „קיסר ופלגי קיסר“ ע"ד החסידות.
- 3) ירמי' ל ט.
- 4) ראה חדאיג מהרש"א שם.
- 5) וכבר הקשה בכאר שבע לסנהדרין שם, מהי הראי' מלשון „אקים“ שהוא „דוד אחר“. ואכ"מ.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

לקוטי

ויגש :

שיחות

207

גם יש לדייק בלשון הש"ס, כגון קיסר ופלגי קיסר: אמאי נקט ל' "קיסר" שהוא שם מלכי רומי¹⁵ – ולא אמר (בלשון ה' קודש, וכלישנא דקרא¹⁶) "מלך" ומשנה למלך?

ג. ואולי י"ל שאין כוונת חז"ל כפשוטו, שיהיו אז שני אנשים נפרדים שינהיגו את ישראל, דגם לפי דברי הגמרא מ"ש "ודוד עבדי נשיא להם" קאי על מלך ה' משיח (ולא דוד המלך), כי גם משיח נקרא בשם "דוד" (כנ"ל), אלא שבמלך המשיח עצמו יהיו שני גדרים, "קיסר ופלגי קיסר" (כדלקמן בארוכה).

ופירוש דברי הגמ' "עתידי הקב"ה ל' העמיד להם דוד אחר כו' והכתיב ודוד עבדי נשיא להם" הוא: במלך המשיח יהי חידוש עיקרי לגבי מלכי בית דוד (ואפילו לגבי דוד המלך עצמו), ולכן נקרא "דוד אחר", כי בענין זה אינו דומה לדוד ה' ראשון¹⁷.

וע"ז מקשה הגמ' "והכתיב ודוד עבדי נשיא להם", הרי שגם לעת'ל דומה מלך המשיח לדוד הראשון (ולכן נקרא ע"ש דוד המלך)? וע"ז מתרץ, כגון קיסר ופלגי קיסר, דבמלך המשיח תהיינה שתי המעלות, ד"קיסר ופלגי קיסר": מצד החידוש שבמלכות דמלך המשיח לגבי דוד נקרא "קיסר" (והוא "דוד אחר"), ומצד מעלתו בתור "מלך מבית דוד" נקרא "פלגי קיסר".

ויש לומר, שזהו החילוק בין שני ה'

ג) בדברי רש"י, "ודוד המלך שני לו כדכתיב נשיא להם ולא כתוב מלך", והרי מפורש בכתוב שלפנ"ו (כנ"ל), "ועבדי דוד מלך עליהם", הרי שגם דוד נקרא "מלך" (גם) לעתיד לבואי [ובפשטות, בשני הכתובים מדובר אודות אדם ("דוד") אצד¹⁸].

ד) למה יצטרך מלך המשיח ל"שני לר", משנה למלך (פלגא קיסר), שלא מצינו כן (כתוב) אצל מלכי בית דוד¹⁹?

[ולכאורה לא מצינו בהלכה ענין של "משנה למלך". ולהעיר שבכהן גדול ישנו סגן כהן גדול²⁰, אבל לא מצינו כזאת במלך²¹. מובן שיתכן שהמלך ימנה "שני לר", אבל לא מצינו בהלכה שיהי תוקף מיוחד למשנה למלך יתר על שאר שרי המלך²²].

המשיח מלך רק נשיא בלבד, וכיון דיליף מן ואת דוד מלכם איכ' יהי מלך. אבל להעיר, ססתירה זו (אם יהי נשיא או מלך) אפשר להקשות, לכאורה, בכתובים דחוקאל עצמם.

9) כן הקשה בהגהות הרש"י לסנהדרין שם. [אבל מה שהקשה למה לא הקשה ר"פ מהכתוב "ועבדי דוד מלך עליהם", י"ל, כי בלי הכתוב "ודוד עבדי נשיא להם לעולם" מודגש בדרור יותר דקאי במלך המשיח (משאיכ' הלשון "עבדי דוד מלך עליהם", שענין זה ה' גם בעבר)].

10) וראה נאר שבע לסנהדרין שם.

11) מלבד אחז (דהי"ב כח, ז) – שלא עשה הישר בעיני ה' כדויד אביו" (שם, א).

אבל להעיר מבקשת יהונתן מדוד (ש"א כג, יז) "ואנכי אהי' לך למשנה" (ובאברבנאל שם, כמו שהי' בימי שאול אביו). ואכ"מ.

12) רמב"ם ה"ל כלי המקדש פ"ד הטי"ז.

13) ברמב"ם שם שסגן כה"ג הוא "כמו המשנה למלך". אבל לכאורה כוונתו רק ע"ד הענין דמשנה למלך שמצינו בכלל [ע"ד יוסף שהי' משנה למלך (ראה מקץ מא, מג), וכן מרדכי (מג"א בסופה)], ולא מפני שע"פ הלכה צ"ל משנה למלך.

14) בראב"ד ה"ל מלכים ספ"א, דאפ"ל ע"פ תורה מלך מבית דוד ביחד עם מלך כשר ממלכי ישראל באופן ד"קיסר ופלגי קיסר", אבל לא פי' מהו גדרו של "פלגי קיסר" בהלכה.

15) תוס' ע"ז י, ב (נעתק לקמן בפנים ס"ה).

16) רש"י ברכות נו, רע"א. – וראה (ע"ד הקבלה) תורת לוי יצחק ע' רטו.

17) גם לשון "משנה למלך" (ראה הנסמך לעיל הערה 11, 13).

18) ל' הערוך (ערך קסר) בפ"י גמ' זו.

19) ראה ע"ד חידושי אגדות מהר"ל סנהדרין שם.

ד. הסברת הענין:

בהגדרת תפקידו ופעולתו של מלך המשיח מבאר הרמב"ם שני ענינים:

(א) „יכוף כל ישראל“ לילך בדרך ה- תורה והמצוה, „לחם מלחמות ה'“, יבנה בית המקדש ויקבץ נדחי ישראל ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ²⁰ [וכן אחר „שתתישב ממלכתו ויתקבצו אליו כל ישראל יתייחסו כולם על פיו ברוח הקו- דש שתנוח עליו“] ²¹ – וזהו ענינו של מלך ישראל בכלל, וכמ"ש הרמב"ם ²² שכל מלך „תהי' מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת ולמלאות העולם צדק ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה' שאין ממ- ליכין. מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמות“.

(ב) „אותו המלך שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה יהי' יתר משלמה ונביא גדול כו' ולפיכך ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה' ויבואו כל הגוים לשומעו כו' ²³, ועל ידו „תרבה הדעה והחכמה והאמת שנאמר ²⁴ כי מלאה הארץ דעה את ה' ²⁵, שמדבריו אלה מובן, דזה ש„באותו הזמן כו' יהי' עסק כל העולם . . לדעת את ה' בלבד . . יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כו' מלאה ²⁶ הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים ²⁷, כל זה יהי' על ידי מלך המשיח, שהוא „ילמד כל העם“ ²⁸.

ויש לומר, שעל שם ענין זה ייקרא

(20) הלי' מלכים ספ"א.

(21) שם פ"ב ה"ג.

(22) שם ספ"ד.

(23) הלי' תשובה פ"ט ה"ב.

(24) ישע"י י"א, ט.

(25) לי' הרמב"ם הלי' מלכים ספ"ב.

(26) ראה גם לקו"ת צו יז, א"ב. שער האמונה

פניו ואילך. סהמ"צ להצ"צ מצות מינוי מלך פ"ג

(מאמרי אדה"ז – נביאים ע' ד). ועוד.

כתובים „ועבדי דוד מלך עליהם . . ודוד עבדי נשיא להם“, דשני התוארים „מלך“ ו„נשיא“, הם שני הענינים ד„קיסר ופלגי קיסר“ ¹⁹ שיהיו במלך המשיח. וזהו שנאמר „ודוד עבדי נשיא להם לעולם“, דאע"פ שגדלה מעלת המלך על מעלת הנשיא (כהחילוק בין קיסר ופלגי קיסר), מ"מ אין הנשיאות בטלה לגבי מעלת המלכות, ואדרבה, דוקא גבי „נשיא“ נאמר „ודוד עבדי נשיא להם לעולם“ (כדלקמן סעיף ה).

ובזה יש לבאר השינוי בין שני הכתו- בים – „ועבדי דוד“ או „ודוד עבדי“: כפ' סוק הא' המדבר במעלת המלך המשיח ב- תור „קיסר“ (מלך), שבוה אינו מתייחס ל- דוד הראשון [ורק שנקרא בשמו „דוד“, „דוד אחר“], אומר הכתוב „ועבדי דוד“, שבלשון זו ההדגשה הרי היא על „עבדי“ (אלא ש„עבד“ נקרא בשם „דוד“, והיינו לפי שמעלה זו באה בו (לא מפני שהוא „דוד“, אלא) להיותו „עבדי“: משא"כ מע- לת מלך המשיח בתור „נשיא“ מתייחסת לדוד המלך ²⁰, ולכן נאמר „ודוד עבדי נשיא להם“.

ועפ"ז יש ליישב מ"ש רש"י „ודוד המלך שני לו כדכתיב נשיא להם ולא כתוב מלך“, אע"פ שמפורש „ועבדי דוד מלך עליהם“ – שהרי שני הענינים ד„קיסר ופלגי קיסר“ (מלך ונשיא) יהיו באותו אדם, מלך המשיח: אלא שהפסוק הא' קאי במעלת המשיח בתור „קיסר“, „מלך“ (ובזה אינו מתייחס לדוד המלך כנ"ל), והכתוב „ודוד עבדי נשיא להם“ קאי במעלתו בתור „פלגי קיסר“, „כד- כתיב נשיא להם ולא כתוב מלך“.

(19) וכ"כ בפ"י מהר"ז לאיכ"ר שם. צפ"ע עה"ת וחי מט. ט.

(20) ובפרט ע"פ הג"ל (הערה 6) שנשמת דוד המלך תתלבש במלך המשיח.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

118

209 שיחות ויגשג לקוט

„נשיא) להם“, כי השפעתו בתור נשיא היא באופן של קירוב.

[ולכן מעלת הנשיא נק' (בגמ') „פגלי קיסר“, כיון שאין השפעת הנשיא באופן של רוממות כמלך (קיסר)].

ה. והנה יש חילוק עיקרי בין שני ענינים הנ"ל:

פעולתו של מלך המשיח בענין הא', הנהגת המלכות שלו, היא בדרך חידוש, שלא ע"פ טבע. כי על ידו יהי' חידוש עיקרי בכל העולם כולו, וכמבואר בארוכה ברמב"ם שם²⁹, „יתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד“, ש„יחזרו כולם לדת האמת ולא יגזלו ולא ישחיתו“²⁹, עד ש„באותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות כו' ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה'“²⁹.

כלומר, אע"פ שפסק הרמב"ם²⁹ שלא „יבטל דבר ממנהגו של עולם“ ולא „יהי' שם חידוש במעשה בראשית אלא עולם כמנהגו נוהג“, מ"מ, זהו שלא יבטלו חוקי טבע הבריאה, אבל מוכן שזה שכל העולם כולו יעבוד את ה' ביחד ולא תהיינה מלחמות כו' ועסקם יהי' לדעת את ה' בלבד, הי"ז חידוש בהנהגת העולם, שלא מצינו כזאת מעולם³⁰.

משא"כ השפעתו בתור נשיא, זה ש- משיח „ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה'“, אף שנכלל בזה גם „דברים הסתומים כו'“³⁰ (כנ"ל), מ"מ אין זה חידוש ממש, כי

משיח בשם „נשיא“, ע"ד שמצינו בלשון חכמים, שראש הסנהדרין „הוא שקורין אותו החכמים נשיא בכל מקום והוא הער- מד תחת משה רבינו“²⁷, ועד"ז יש לומר, שזה שמשח נקרא „נשיא“ הוא לפי שהוא „ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה'“²⁸.

ועפ"ז יש לבאר השינוי בלשון הכתוב, „מלך עליהם“, ונשיא להם: הנהגת המלו- כה היא בדרך רוממות מהעם, שהמלך צ"ל מרומם ונבדל מן העם, וזהו „מלך עליהם“, שהוא ממעל להם: משא"כ השפעת הנשיא, ללמד את העם ולהורות להם דרך ה', היא בדרך קירוב אליהם, שמשתדל שהעם יבין ויקלוט את דבריו, ולכן עם היות שמצד גדלותו נקרא „נשיא“ (מלשון הת- נשאות), הרי תיאור יחסו אל העם הוא

27 ל' הרמב"ם ה' סנהדרין פ"א ה"ג. – וראה בארוכה בכ"ז לקו"ש ח"ט ע' 166 ואילך. וראה גם לקו"ש ח"ג ע' 192 ואילך (והערה 55 שם).

28 ויש לומר, שזהו גם כפל הלשון „ועבדי דוד מלך עליהם ורועה אחז יהי' לכולם“ – ראה תו"א מקץ (לג, ד) בהפרש בין ז' רועים וח' נסיכי אדם (סוכה נב, ב), דרועים „היא המשכה בבחי' פנימית .. ראשי אלפי ישראל המלמדים אותם תורה“ (משא"כ נסיכי אדם היא המשכה בבחי' מקיף, ע"ש). ועפ"ז מובן מה שגששאות מלך המשיח מתייחסת לדוד המלך (כנ"ל ס"ג), כי דוד נמנה (סוכה שם) בין הרועים, וזהו ע"ד ענין ה„נשיא“²⁸. וראה הק' דמת הרמב"ם לסי' ה' (ובכס"מ שם). פיה"מ אבות פ"ד מ"ג.

* וצ"ע, שהרי לכאורה עיקר ענינו של דוד הוא המלכות. ואולי י"ל ע"פ המבואר בסהמ"צ להצ"צ שם פ"ב, דבדוד האירה גם „החכמה שבמדת המלכות“ (משא"כ „בכל המלכים שאחריו“), כמו הרועה מנהל עדרו כו'. ע"ש באורך.

** ואף שמשח לא נמנה בסוכה שם בין הרועים (אלא בין הנסיכים) – ראה תו"א שם (לד, ריש ע"ב), דבמשח יש ב' הבחי' (וראה סהמ"צ להצ"צ שם פ"ג (וכן מאמרי אדה"ז שם) שמשח יהי' רב ומלך). ומה שנימנה בגמ' שם רק בין הנסיכים, י"ל לפי שזהו העיקר בו, ודווקא.

29 ה' מלכים רפ"ב.

30 ובפרט ע"פ משנית במ"א (לקו"ש ח"ז ע' 198 ואילך) שגם להרמב"ם תהיינה ב' תקופות בימוה"מ, ומ"ש עולם כמנהגו נוהג הוא רק בנוגע לתקופה הא', וראה סה"ש נשיא ח"א (הדרן על הרמב"ם, ע' 107 ואילך), דמש הרמב"ם בסוף ה' מלכים „ובאותו הזמן כו'“ קאי בתקופה זו כשהי' שינוי במנהגו של עולם. ע"ש.

30* וראה קה"ר (פ"א, ח), תורה . . בעוה"ז הכל היא לפני תורתו של משיח. – וראה הערה 32.

שיחות

ויגשג

לקומי

210

אבל, אע"פ שעיקר החידוש של מלך המשיח הוא בענין המלכות, מ"מ, יש עילוי בענין הנשיאות על ענין המלכות.

ובפשטות: הצורך בענין המלוכה הוא (כנ"ל מרמב"ם) כדי „להרים דת האמת ולמלאות העולם צדק ולשבור זרוע ה־רשעים ולהלחם מלחמות ה'“, ומזה מובן, דלאחרי שמשיח „יתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד“, „ולא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד“, הרי אין צורך (כ"כ) בפעולת משיח בתור מלך, ועיקר תפקידו של מלך המשיח יהי ללמד את העם ולהורותם דרך ה'.

וזהו גם הטעם שדוקא אצל ענין ה־נשיאות נאמר, „ודוד עבדי נשיא להם לעולם“, כי עיקר ענין הנצחיות של מלכות משיח אינו בפעולת הנהגת המלכות שלו, אלא בהשפעתו בתור נשיא³⁶, שהוא „ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה'“.

(משיחת אחשׁוֹרֵפ, תשמ"ח:
ד"ה ועבדי דוד (הב') תשמ"ב)

בתורה אי אפשר להיות חידוש (אמיתי), כפסק הרמב"ם³¹ שתורה הזאת „אין לה לא שינוי ולא גרעון ולא תוספת“³².

ויש לומר, שדבר זה נרמז בלשון ה־גמרא „קיסר ופלגי קיסר“:

מבואר בתוס' בשרש שם „קיסר“ שהוא על שם מלך רומי אחד „שמתה אמו בלדתה ונבקעת בטנה ומצאוהו חי . . . ונקרא קיסר בלשון רומי והוא לשון כרות בעברי [היינו לידה באופן ד, „יוצא דופן“] ועל שמו נקראו כל המלכים שלאחריו „קיסר“.

וזהו הרמז בכך שמשח נקרא בשם „קיסר“ – מלך שגולד באופן של „יוצא דופן“, שלא כפי הטבע שהטביע הקב"ה סדר של לידה (דרך הרחם)³³ – להורות, שמלכותו של מלך המשיח (פעולתו בעו־לם)³⁵ תהי באופן של חידוש, שלא כפי טבע העולם, „יוצא דופן“ למעליותא (מש־א"כ זה שמשח הוא „נשיא“, אין בו חידוש (כ"כ), ומצד זה הוא רק בגדר „פלגי קיסר“^{35*}).

31) ה' יסודי התורה רפ"ט. וכ"ה גם בהל' מלכים ספ"א (בהלכות משיח) בדפוסים שלא שלטה בהן בקורת.

32) ואף ש, תורה חדשה מאתי תצא, חידוש תורה כו" (ויק"ר פ"ג, ג), הרי ידוע שכ"ז נכלל בתורה בשניתנה בפעם הראשונה, כי מ"ת לא יהי עוד פעם (המשך חרס"ו ריש ע' כג. ועוד), והוא רק גילוי ההעלם. ולהעיר, שגם בזה מדייק „מאתי תצא“, ואינה פעולתו של מלך המשיח (אף שיהי על ידו – ראה י"ש ישע"י רמו תנט). ואכ"מ.
33) ע"ז י, ב.

34) גם ע"פ תורה, שלכן יוצא דופן אינו בכור (בכורות מז, ב), ועוד.

35) וי"ל שזהו הטעם שנקט ל' רומי דוקא, כי עיקר הפעולה באופן של חידוש („יוצא דופן“ ל־מעליותא), הוא בנוגע לאוה"ע.

35*) נוסף על פשטות הענין, שדרגת הרוממות דנשיא אינה כרוממות המלך (כנ"ל סוס"ד).

36) וכהשאלה בסהמ"צ להצ"צ שם פ"ג (מאמרי אדה"ז שם ע' ב). וע"ש ע"ד החסידות שענין המלוכה של משיח או אינה הנהגת המלכות כפשוטה, אלא המשכה בבחי' מקיף. ע"ש.

36*) ראה גם צפע"נ הנ"ל הערה 19.

37) ולהעיר מפ"י הערוך (ערך קסר), דודו בו ישי הוא המלך (קיסר), ודוד אחר שני לו (וראה באר שבע לסנהדרין שם). ועפ"י, מ"ש „ודוד עבדי נשיא גו“ היינו ענין ד, „קיסר“. וכן פי' בחדא"ג מהר"ל סנהדרין שם (משא"כ בנצח ישראל ספ"מ כ' כפרש"י).

ומובן ע"פ המבואר בפנים המעלה שב, נשיא להם לעולם“ על „מלך עליהם“ – ד, נשיא“ היא השפעת התורה, היינו בענינים הפנימיים (וראה נצח ישראל שם, דמשיח (קיסר) יהי מנהיג בדברים האלקיים לגמרי“], ומלמד – הפעולה בעולם, בענינים חיצוניים. ואכ"מ.

משיחות אחרון של פסח ה'תשמ"ח

א. איינער פון די העכסט-וויכטיקע זאכן אין חג הפסח – דער חג הגאולה פון דעם אידישן פאלק – איז, דאס וואָס ער איז אַ הכנה-צוגרייטונג צו דער לעצטער און אייביקער גאולה¹, די גאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו.

ווי עס שטייט²: „כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות“, און (אזוי ווי) „בניסן נגאלו (אזוי איז אויך) בניסן עתי“ דין ליגאל³, ביז אָן עס שטייט⁴ אָן גאולת מצרים האָט אויפגעעפנט דעם צנור און געגעבן דעם כח אויף אַלע גאולות, אויך אויף דער גאולה העתידה⁵.

6 שיחת אחרון של פסח בסעודת הלילה השני (ס' השיחות השית' ע' 72).

7 שו"ע אדה"ז אריח ה'ל' פסח סתפ"ח ס"הו.
8 וגם בהקריאה דשביעי של פסח – שירת הים (ראה פרש"י ד"ה ויהי בשלח – מגילה לא, א, שבשש"פ קורין פ' ויהי בשלח פרעה, לפי שביום ז' של פסח אמרו שירה כו"ז) – מרומז גאולה העתידה: בתחלת השירה – „או ישר" לשון עתיד, שר לא נאמר אלא ישיר מכאן לתחיית המתים כו' (סנהדרין צא, ב), ובסיום השירה – „מקדש אד' כוננו ידיך ה' ימלוך לעולם ועד“, שקאי על ביהמ"ק השלישי שיבנה. בומז שה' ימלוך לעולם ועד לעתיד לבוא“ (בשלח טו, יז"ח ובפרש"י). וראה גם לקו"ש חכ"ב ע' 213.

9 מגילה לא, א. טשו"ע אריח סת"צ ס"ח. שו"ע אדה"ז שם ס"ג.

10 לקו"ד ח"ד תשא, א.

11 וגם לפי הטעם (על אמירת הפטרה זו בשביעי של פסח) ששירת דוד, היא גי'כ שירה כמו שירת הים (שהיתה בשביעי של פסח) שקראו בתורה⁶ (שו"ע אדה"ז שם). וראה רש"י ד"ה ומפטרין וידבר דוד – מגילה שם) – הרי זה מרמז על גאולה העתידה, כבערה⁸.

1) ולכן אומרים בליל הסדר – „גייענו למועדים כו' בבנין עירך כו' ונודה לך כו' על גאולתנו“ (ברכת אשר גאלנו בהגש"פ. מפסחים קטז, ב במשנה). ובפרטיות: חציו השני של הסדר (לאחרי ברכת המזון – סיום ההלל (הפרקים המדברים בלעתיך לבוא (פסחים קיח, א), הלל הגדול ונשמת עד, לשנה הבאה בירושלים) – שייך לגאולה העתידה (ראה הגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים ע' לב).
2) מיכה ז, טו. וראה אוה"ת נ"ך עה"פ (ע' תפו). ולהעיר גם מישע"י יא, טו-טז (בהפטרות אחש"פ): „והחרים גוי והיתה מסילה גוי כאשר היתה לישראל ביום עלותו מארץ מצרים“.

3) ר"ה יא, א. שמיר פט"ז, יא.

4) ד"ה כימי צאתך תשיח פ"יב (סה"מ תשיח ע' 164). וראה ד"ה הנ"ל תשמ"ב (סה"מ – מלוקט ח"ב ע' לו ואילך) ס"ג.

5) ולכן מזכירין יצי"מ (גם) לימות המשיח (ברכות יב, סע"ב) – ד"ה כימי צאתך הנ"ל. ולהעיר מהפירוש (לקו"ד ח"ג תכב, א) ב.להביא ימות המשיח⁷ (ברכות שם), שע"ז מביאים ומקריבים את ימות המשיח.

זיך בגלוי וועגן די גאולה העתידה¹², לים מכסים¹⁷, און קיבוץ גליות — דלקמן.

און אין די ימים האחרונים פון פסח עצמם, איז די גאולה העתידה בעיקר אונטערשטראכן אין אחרון של פסח —

ווי מ'זעט עס בגלוי אין דער הפטרה פון דעם טאג: די הפטרה רעדט בגלוי ובארוכה¹³ וועגן דער גאולה העתידה ע"י משיח צדקנו און וועגן די פרטי היעוד וואס וועלן דאן מקויים ווערן¹⁴ —

„ויצא¹⁵ חוטר מגזע ישי גו' ונחה עליו רוח ה' גו' והריחו גו' (וואס דאס גייט בפשטות אויף משיח), און די הנהגה בימות המשיח — „וגר¹⁶ זאב עם כבש גו' מלאה הארץ דעה את ה' כמים הארת המשיח²².”

און נאכדעם וואס כ"ק מו"ח אדמו"ר האט דאס מגלה געווען ברבים און גע- הייסן דאס מפרסם זיין, איז פארשטאנ- דיק אז דאס איז שייך צו כל אנשי הדור, אנשים נשים וטף — ווארום ער איז דער נשיא הדור, והנשיא הוא הכל²³.

ויש לומר, אז די הוספה (וואס איז צו- געקומען אין גילוי הארת משיח) מצד סעודת משיח לגבי דער גילוי מצד

12) ויש לומר שגם בקריאת היום נרמז הגאולה העתידה — „עשר תעשר" (התחלת הקריאה דאחשיפ שחל בשבת), ש"ל שזהו ע"ד „עשר אעשרנו" בתפלת יעקב (ויצא כח, כב) שרומז על לעיל (ראה תו"א ויצא כח, ד. תו"ח שם כו, סע"ד). וגם בהמשך הקריאה (והתחלת הקריאה בשאר השנים) — „כל הבכור גו", שלעיל יתעלו הבכורים ויהי עבודה בבכורים (ס' הגלגולים פכ"ג. אה"ת מקץ שד"מ, א. בא ע' שמא. סד"ה כל פטר תרכ"ז. ועוד).

13) משא"כ בהפטרת שביעי של פסח הי"ז רק ברמז כו'.

14) הטעם על זה שבאחשיפ מפטירין „עוד היום בנוב לעמוד וגו'" (בפשטות) הוא לפי שבלייל פסח היתה מפלתו של סנחריב (פרשיי ד"ה עוד היום מגילה לא, א. שר"ע אדה"ז שם). וצריך ביאור: (א) הרי מפלת סנחריב היתה בלייל הראשון של פסח, ולא באחרון של פסח? (ב) ענין מפלת סנחריב הוא רק בהתחלת ההפטרה, וכל המשך ורוב ההפטרה: „ויצא חוטר מגזע ישי וגו'" מדבר במשיח? ולכן נ"ל, שהשייכות להפטרה זו לאחשיפ היא (גם) מצד שאחשיפ שייך למשיח [וראה מחזור ויטרי] וגם פסוקים הראשונים שמדברים במפלתו של סנחריב (וצנחוננו של חזקי' שייכים למשיח — כי ביקש הקב"ה לעשות חזקי' משיח (סנהדרין צד, א).

15) ישע"י יא, א"ג.

16) שם, ו"ט.

17) ראה רמב"ם סוף הל' מלכים.

18) ישע"י שם, יא"ב.

19) שם, טו.

20) הטעם שענין זה נתגלה דוקא ע"י הבעש"ט — ראה לקו"ש ח"ז ע' 273 ואילך. וראה שיחת אחשיפ תשי"ד (ע' 109 ואילך).

21) „היום יום" כב ניסן, אחשיפ. וראה שיחת אחשיפ בסעודת הלילה השיש' (ע' 75). תשי"ג (ע' 188).

22) „היום יום" שם. וראה שיחת אחשיפ תשי"ד (ע' 105. ע' 109 ואילך). תשי"ה (ע' 100). — וראה לקו"ש ח"ד ע' 1298 ואילך — ביאור השייכות דאחשיפ לגילוי הארת משיח.

23) פרשיי חוקת כא, כא.

על אחת כמה וכמה ווען עס רעדט זיך וועגן דער סעודה אליין, און א סעודה וואס קומט איין מאל א יאר („אחת בשנה") און (ניט א סתם סעודה, נאר א סעודה וואס) הייסט „משיח'ס סעודה", וואס משיח איז א מלך, וואס משכמו ומעלה גבוה מכל העמם²⁸, און אין מלכות גופא – פון מלכות בית דוד²⁹, און אין דעם גופא – שלימות פון מלכות בית דוד³⁰ (ווי סיוועט זיין לעתיד לבוא).

און די כוונה אין דעם איז (ווי אין אלע מועדים וכי"ב), אז פון סעודת משיח באחרון של פסח, זאל נמשך ווערן³¹ די הארה פון משיח אין אלע ענינים ופרטים פון דעם טאג טעגלעכן לעבן (אויך בגשמיות) פון א אידו במשך א גאנצן יאר. ובפשטות – אז אלץ וואס א איד טוט במשך דעם גאנצן יאר, אויך די גשמיות/דיקע זאכן, זאל זיין דורכגענו-מען מיט הייליקייט און קדושה (מעין ובדוגמא ווי סיוועט זיין לאחרי ביאת המשיח), ביז מיט מסירת נפש פון יחידת שבנפש (בחי משיח שבנפש³²), און זאל געטאן ווערן בשלימות כדבעי למי-עבד³³.

אמירת ההפטרה – איז דאס וואס די הארה פון דער גאולה אין אחרון של פסח נעמט דורך (נוסף למחשבתו ודיבור-רו של האדם באמירת ההפטרה) אויך די גשמיות וגוף פון א אידן (מעין דער גילוי אלקות וואס וועט זיין בגאולה העתידה דוקא בגשמיות²⁴ כו'), דורך דעם וואס ער עסט דעמולט א סעודה גשמית (וואס ע"פ דין דארף א סעודה באשטיין פון אכילה ושתי' גשמית, לחם וכו'), א סעודה וועלכע הייסט משיח'ס סעודה, און דאס ווערט דם ובשר כבשרו²⁵.

ובמכל שכן ווי דאס איז בנוגע צו יעדער סעודה, ובפרט סעודת שבת ויום טוב כו': בשעת איד עסט א סעודה איז מכוונות העיקריות אין דעם – אז דורך דעם זאל ער אריינברענגען ג'טלעכ-קייט און הייליקייט אין זיין גשמיות/דיקן לעבן, זיין אכילה ושתי'.

ביז אז אויך בנוגע נטילת ידים, די הכנה צו דער סעודה, שטייט²⁶ אז א איד טוט דורך דעם אויף „שאו ידיכם קודש וברכו את הוי"ו"²⁷, ער איז ממשיך („וברכו" מלשון ברכה והמשכה), דעם אויבערשטן (הוי"ו) בא זיך אין זיין סעודה גשמית כביכול, און ניט נאר דער שם אלקים (וואס דערפון נעמט זיך די גאנ-צע בריאה), נאר דעם שם הוי"ו, וואס איז העכער פאר דער בריאה, און דאס איז ער ממשיך אין זיין גשמיות.

28 שמואל-א ט, ב. וראה אה"ת וירא תסוד, ב. שה"ש ע' תיד-תטו. ועוד.
29 ראה רמב"ם הל' מלכים פ"א הי' ואילך.
30 ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ט הי"ב. וראה לקו"ש ח"ז ע' 254.

31 להעיר מהטעם שאדה"ז לא הכניס בסידור לאחרי ההגדה „חסל סידור פסח, כי „הג הפסח ווערט נמשך שטענדיג" (שיחת אחש"פ תשי"ג ע' 75), נעחקה בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים בסופו).

32 ראה רמ"ז לוח"ב מ, ב (נדפס במק"מ קמז, ב) ולוח"ג רס, ב (במק"מ קצ, ב). ל"ת להאריו"ל בראשית עה"פ ויתהלך חנוך. ועוד.

33 ראה כתובות סז, רע"א.

24 כמ"ש ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר גו' (שעי"מ, ה).

25 תניא ספ"ה.

26 ד"ה שאו ידיכם תרפי"ו (טה"מ תרפ"ז ע' ריו). תרפי"ו (וד"ה וישא אהרן תרפי"ד – טה"מ קונטרסים ח"ב רחצ, ב ואילך). תשמ"ג. ועוד.

27 תהלים קלד, ב.

דער גילוי פון דוד מלכא משיחא אין א סעודה גשמית (סעודת מלוה מלכה).

וואָס דעמולט קומט צו, כּמובן, אין דעם גילוי פון סעודת משיח, וויבאלד אַז דערפון האָט מען דעם כּח אויף גלייך אַרײַנגיין אין סעודתא דדוד מלכא משיחא.

וועט מען עס פאַרשטיין בהקדים דער ביאור החילוק צווישן „סעודת משיח“ באחרון של פסח און „סעודתא דדוד מלכא משיחא“ במוצאי שבת — וואָס וויבאלד אַז „סעודת משיח“ איז נאָר פעם אחת בשנה (באחרון של פסח) ובתור מנהג, איז פאַרשטאַנדיק אַז דאָס איז אַנדערש פון „סעודתא דדוד מלכא משיחא“ וואָס איז דאָ בכל מוצאי שבת וכדין בשו"ע.

דער חילוק ביניהם איז אין כמה ענינים:

(א) בַּזְמַן — „סעודתא דדוד מלכא משיחא“ איז בכל מוצאי שבת, און „סעודת משיח“ איז באחרון של פסח, כנ"ל.

(ב) „סעודתא דדוד מלכא משיחא“ דאַרף קומען נאָך די ג' סעודות שבת שלפני זה. ביז אַז זי ווערט אַמאָל אַנגע-רופן בשם סעודה רביעית³⁹ [כנגד דעם רגל הרביעי פון מרכבה — דוד מלכא משיחא, וועלכע קומט לאחרי די ג' סעודות כנגד די ערשטע ג' רגלי המרכבה — הג' אבות⁴⁰]. וואָס דאָס באַ-

פון די טעמים פאַרוואָס דער ענין (פון סעודת משיח) איז נתגלה געוואָרן (דורך דעם בעש"ט) דוקא בדורות האחרונים (און ניט אין די דורות שלפני זה, כאָטש אַז דעמולט איז אויך געווען גילוי הארת משיח באחרון של פסח, און מ'האָט גע-זאָגט הפטרת היום (כו') — י"ל ווייל³⁴: (א) בשעת עס קומט צו אין חושך הגלות, קומט אויך צו אין גילוי אור וקדושה כו', בכדי קענען זיך איינקערן און באַ-לייכטן די וועלט אויך אין אַזאַ מצב של חושך. (ב) קומענדיק נעענטער צו דער גאולה העתידה בפועל, איז מען מגלה מערער ענינים וועלכע זיינען מעין הגאולה, טועמי' חיים זכו³⁵, ע"ד ווי בערב שבת איז מען טועם מכל תבשיל ותבשיל פון שבת³⁶.

ג. דער ענין הגילוי פון סעודת משיח באחרון של פסח שטייט נאָכמער בהד-גשה ובגילוי היינטיקן יאָר, ווען אחרון של פסח איז ביום השבת, וואָס דעמולט גייט מען אַרײַן פון סעודת משיח (בסוף היום) גלייך (אַן הפסק סעודה אחרת) אין סעודת מלוה מלכה במוצאי שבת³⁷, וועלכע ווערט אַנגערופן „סעודתא דדוד מלכא משיחא“³⁸, ווייל דעמולט איז דאָ

(34) ראה עדין לקו"ש חט"ז ע' 282 (ושי"ג) בביאור הטעם להתגלות החסידות (בכלל) בדורות האחרונים דוקא. וראה לקו"ש ח"ו ע' 206 ואילך.

(35) פּע"ח שער יח רפ"ג. שער הכוונות ענין טבילת ע"ש.

(36) ראה מג"א אי"ח טר"ז סוסק"א. שו"ע אדה"ז שם סי"ח.

(37) שבת קי"ט, ב. טושו"ע ושו"ע אדה"ז או"ח סי"ש.

(38) סידור הארז"ל (לר"ש מרשקוב). ובכמה מקומות נקרא: סעודתא דדוד מלכא (פּע"ח שער השבת פכ"ד. סידור הארז"ל (קול יעקב). שלי"ה מס' שבת קלג, ב מכנפי יונה (ח"ב סיג) ועוד).

(39) ראה שער הכוונות ענין ויהי נועם. סידור יעב"ץ (מוצאי שבת). ועוד.

(40) עשרה מאמרות מאמר חקור דין ח"א פכ"ג (בשם הארז"ל). הובא באוה"ז בשלח ע' תרג. וראה שלי"ה שם. וראה זח"ג פת, ב (וראה במק"מ שם. סידור עם דא"ח רא, ד), ובשער הכוונות ענין השלחו — שהג' סעודות הן כנגד הג' אבות.

ספר השיחות – ה'תשמ"ח

388

אשר אקים להם, הקים לא נאמר אלא אקים, א"ל כו' והכתיב⁴⁹ ודוד עבדי נשיא להם לעולם, כגון קיסר ופלגי קיסר, ופרש"י: "מלך ושני לו, כן דוד החדש מלך מדכתיב ודוד מלכם אשר אקים, ודוד המלך שני לו כדכתיב נשיא להם ולא כתוב מלך".

דער אונטערשייד צווישן זיי (דוד המלך און משיח) וועט מען פארשטיין לאחרי ביאור בדיוק לשון הגמרא "קיסר ופלגי קיסר", וואס לכאורה איז דאס אינגאנצן ניט פארשטאנדיק:

(א) "קיסר ופלגי קיסר" איז דער אפ-טייטש אין לשון רומי פון "מלך ומשנה למלך". ווערט די שאלה: אין א ריבוי מקומות אין גמרא שטייט דער לשון "מלך" (ביז אַז אפילו מלכי אוה"ע רופט אַז די גמרא בכ"מ בשם "מלך"). פאר-וואס איז די גמרא מתאר דוד המלך און מלך המשיח (און ווי זיי וועלן זיין בהת-גלות לעתיד לבוא) דוקא מיט דעם לשון "קיסר ופלגי קיסר", בלשון אומות העולם, וביניהם גופא — לשון רומי, דער עם וועלכע האט חרוב געמאכט דעם ביהמ"ק (לבנון באדיר יפול⁵⁰), און ניט "מלך ומשנה למלך" בלשון הקודש⁵¹!

(ב) נאָכמער: "קיסר" בלשון רומי נעמט זיך פון "לשון כרות בעברית"⁵², חתיכה וכריתה⁵³ (= שניידן), על שם

ווייזט אַז זי דאַרף — אַנקומען צו דער הכנה ועבודה⁴¹ אין די ג' סעודות⁴² של שבת⁴³. משא"כ, "סעודת משיח" באחרון של פסח איז אַ באַזונדער סעודה, ניט פאַרבונדן מיט אַנדערע סעודות.

(ג) בשם: די סעודה במוצאי שבת הייסט "סעודת דוד מלכא משיחא", משא"כ באַ "סעודת משיח" דערמאָנט מען ניט "דוד", נאָר "משיח" סתם.

(ד) כנ"ל — סעודת מלוה מלכה (דדוד מלכא משיחא) איז אַ דין אין שולחן ערוך⁴⁴. סעודת משיח איז אַ מנהג ישראל, אַינגעשטעלט דורך דעם בעש"ט און רבותינו נשיאינו. ועוד.

ד. דער ביאור איז דעם י"ל:

אע"פּ וואָס בכללות איז דאָ אַ קשר צווישן "דוד מלכא משיחא" און "משיח", זיינען זיי אַבער צוויי באַזונדערע מענטשן⁴⁵ (און ענינים). ווי די גמרא זאָגט⁴⁶, "עתיד הקב"ה להעמיד להם דוד אחר (שעתיד למלוך עליהם)⁴⁷ שנאמר⁴⁸ ועבדו את ה' אלקיהם ואת דוד מלכם

(41) להעיר גם מלקוטי לוי"צ אגרות ע' רנה"ו.

(42) כמובן גם מזה שהוא כנגד רגל הד' המרכבה (כנ"ל בפנים), שהוא זקוק להג' רגלים אחרים, בכדי להעמיד המרכבה.

(43) ויתירה מזה: מבחי' הסעודות (דשבת) אנו עושים סעודה ד' במוצאי שבת וכוונתה היא להמשיך אור קדושת סעודות שבת לכל ימי החול כו', וכנגד אור החורר מפאת סעודת שבת אנו עושים סעודה בכל ליל מוצאי שבת, סעודה ד' (שער הכוונות שם. וראה גם סידור הארז"ל ופע"ח שם).

(44) שבערה³⁷.

(45) כפס"ד הרמב"ם בהל' מלכים פ"א.

(46) סנהדרין צח, ב.

(47) פרש"י שם.

(48) ירמ"י ל, ט.

(49) יחזקאל לו, כה.

(50) ישע"י י, לד. גיטין נו, ריש ע"ב.

(51) ולהעיר מגיטין שם, סע"א ואילך שקרא ריב"ז לאספסינוס (מלך רומי שע"י נחרב הביהמ"ק)

בשם "מלכא". וראה שם לעיל שנקרא בגמרא בשם "קיסר". וראה גם שם, ב.

(52) תוד"ה כל — ע"ז י, ב.

(53) סדר הדורות ג"א תרס"ב.

אין דעם א שלימות ומוחלטת וכו' («כמצות רצונך»⁵⁶) און אז מ'זאל קענען מקיים זיין תומ"צ במנוחה (כו') — וואָרום דאָס איז שוין געווען פריער בזמן שלמה, ומעין זה בזמן חזקי' וכיו"ב — נאָר אין מתקן זיין די גאַנצע וועלט און די אומות שבה, «ויתקן» את העולם כילו לעבוד את ה' ביחד שנאמר⁵⁷ כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד».

משא"כ בזמן הזה, כאַטש אַז מ'האַט דעם אַנזאָג⁵⁸ „לכוף את כל באי העולם לקבל המצוות שנצטוו בני נח", איז כל זמן וואָס מ'געפינט זיך פאַר ביאת המשיח (ניט נאָר אין גלות, נאָר אפילו בזמן האבות, ובזמן שביהמ"ק הי' קיים, בזמן דוד וכו') איז די גאַנצע וועלט נאָך ניט מתוקן («לעבוד את ה'»), ווי מ'האַט געזען (און מ'זעט) בפועל, אַז אויך בזמן דוד (וכיו"ב) זיינען געווען אומות העולם בתקפם (ואדרבה — עיקר עבודת דוד איז געווען במלחמות האומות, «דם רב שפכת ומלחמות גדו-לות עשית»⁵⁹), ובזמן שלמה איז מצרים געווען אַ מלוכה וואוהיזן ירבעם מורד בשלמה איז אַנטלאָפן⁶⁰, ועאכו"כ אין אַנ-דערע זמנים.

אין דעם וועט באַשטיין דער עיקר חידוש פון משיח צדקנו, כנ"ל, אַז עס בלייבט ניט אַ פרט אין וועלט וואָס שטייט ניט אין אַ מצב פון „והיתה לה' המלוכה»⁶¹.

56 תפלת מוסף, וראה בארוכה תריח ויחי צה, א ואילך. המשך וככה תרלי"ז פ"ז ואילך. ועוד.

57 רמב"ם הל' מלכים שם.

58 צפני"ג, ט.

59 רמב"ם שם ספ"ח.

60 דברי הימים א, כב, ת. וראה שם כח, ג.

61 מלכים א, יא, מ.

62 עובדי' א, כא.

אַ מלך פון רומי וואָס האָט געהייסן „קיסר" על שם זה וואָס ער איז געבאָרן געוואָרן דורך דעם וואָס „נתקשה (אמו) כלדתה וכתרו בטנה והוציאו הולד דרך דופנה»⁶² (ובלשון הקודש — הייסט עס אַ לידה באופן פון „יוצא דופן"), „רעל שמו נקראו כל המלכים שאחריו קיסר»⁶³.

איז ווי קומט עס, אַז די גמרא פאַר-גלייכט דוד און משיח דוקא צו „קיסר" וואָס ווייזט אויף אַ לידה באופן פון... יוצא דופן, און נאָך פון אַ מלך רומי?!

נוסף לזה דאַרף מען פאַרשטיין בכל-לות הענין: די גמרא זאָגט נאָר אַז פון די פסוקים (הנ"ל) איז מובן אַז משיח און דוד המלך וועלן זיין לע"ל ווי אַ „קיסר ופלגי קיסר"; אַבער עס פאַדערט הסברה פאַרוואָס וועט טאַקע אַזוי זיין?

ה. ויש לומר הביאור בכל זה:

דער עיקר אויפטו גלוי פון משיח צדקנו בגאולה האמיתית והשלימה לגבי דוד המלך און בכלל אַלע מלכים ונשיאי ישראל וצדיקים כו' בזמן הזה איז — די ווירקונג און ענדערונג וואָס ער וועט אויפטאָן אין דער וועלט:

דער עיקר חידוש פון משיח צדקנו וועט זיין ניט אין דער עבודה פון אידן בתומ"צ⁶⁴ (כאַטש אַז ער וועט אויפטאָן

54 תוס' שם.

55 י'מה שכתב הרמב"ם (הל' מלכים פ"א ה"ד) „יעמוד מלך מבית דוד והגה בתורה ועוסק במצוה כו' ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה כו' — הרי זה עוד לפני שהוא „משיח בודאי" (כי אם (לאחרי בנין ביהמ"ק וקבוץ נדחי ישראל) מתאר הרמב"ם בסוף ההלכה — „ויתקן את העולם כו'". ועוד ועיקר: אף שמש"ח יביא שלימות גם בעבודת בניו בתומ"צ — הרי עיקר חידושו של משיח הוא בתיקון העולם (שזה לא ה' לפני ביאתו, משאיכ עבודת בניו), ככפנים.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

ספר השיחות – ה'תשמ"ח

390

ו. עפ"י איז מובן פארוואס די גמרא באנוצט דעם תואר „קיסר“ אויף משיחין: די גמרא וויל נוצן א משל ותואר וואס איז מתאים מיט דעם תוכן הנמשל. ווי-באלד אז דער עיקר חידוש פון משיח וועט זיין (ניט נאר דער גילוי אין קדושה, נאר בעיקר) איז תיקון העולם והאמות (אז אהפוך אל עמים שפה ברורה גו') – דערפאר איז אים די גמרא מתאר בשם „קיסר“, בלשון אוה"ע⁶³ [ובפרט אז די כוונה פון די שבעים לשון פון אוה"ע, איז בכדי אז מ'זאל מברר זיין די אוה"ע ווי זיי שטייען במעמד ומצבם וכפי לשונם ומדינתם כו']⁶⁴. ובזה גופא – לשון רומי (דער ירוד שבאומות, וועלכע האט חרוב געמאכט דעם ביהמ"ק), בכדי ארויס-ברענגען אז משיח אליין וועט זיין אזוי ווי א „קיסר“ (דער נאמען פון א מלך בלשון האומות) וואס געוועלטיגט און פירט אן און איז משפיע ומתקן די אומות העולם (ביז די נידעריקסטע צווישן זיי, די וואס האבן מלחמה גע-האט מיט עצם ומקור הקדושה כו').

און אין לשון האומות גופא – א תואר וואס ווייזט אויף א לידה באופן פון יוצא דופן:

דער כח הלידה איז א גילוי וואס דער אויבערשטער האט אריינגעשטעלט בטבע העולם, די נאטירלעכע אויפ-פירונג פון וועלט (בבני אדם כו'). [וואס דאס ווערט נשתלשל פון לידה ברוח-ניות – לידת המדות מחכמה ובינה

ווי יעדער ענין בגשמיות העולם ווערט דאס נשתלשל פון רוחניות הענינים:

בכדי עס זאל זיין א מציאות פון יש א נברא, איז ניט מספיק א השתלשלות מדרגא לדרגא. וויפל השתלשלות הדרגות עס וועט זיין, קען פון איז ניט ווערן א יש. נאר התהוות היש איז דוקא בדרך הפסק והתחדשות. און אויך דער אור אלקי וואס איז מהוה דעם יש, דארף דורכגיין כמה וכמה מסכים ופרסאות וכר, וואס פארשטעלט אויף אים, ביז אז זיי ענדערן אים כביכול, אז ער זאל זיין ניט אזוי איידל און קלאר וכי' (בדוגמת ווי א מסך גשמי – וואס לאזט ניט זען קלארערהייט) דאס וואס געפינט זיך פון צווייטן זייט מסך. ד.ה. אז ער שטייט אין א מצב פון „יוצא דופן“ שלא ע"ד סדר הרגיל (מצד סדר השתלשלות) כלל.

(65) ראה תניא פ"ג.

(66) כותלי בלי כל פתח ונקב.

(67) בכורות מז, ב. רמב"ם הל' בכורים פ"א

הט"ז. טשויע יו"ד טשי"ה סכ"ז.

(68) ועד שנקרא אר חדש (תרא יורא ד"ה פתח

אליהו יד, ג).

(63) ולא רק בלשון תרגום וכיו"ב שהוא קרוב ללשון הקודש (רמ"א אה"ע רסק"ז), וניתן בטיני כגון יגר שהדווא' (שויע אדה"ז אר"ח טרפ"ה ס"ב. וראה לקו"ש חכ"א ע' 447 בהערות), אלא לשון רומי.

(64) ראה תרא משפטים עו, ד. עת, ג.

חומרי, מוז האבן א שרש אין קדושה⁷⁰ (און אין תורה, כמאמר⁷¹ אסתכל באורייתא וברא עלמא). ויש לומר אז דער שרש בקדושה פון „קיסר“ (יוצא דופן) לגריעותא — איז פון א דרגא (אין לידה, ד.ה. גילוי) וואס איז העכער פאר דעם גאנצן ענין פון סדר השתלשלות וטבע העולם, אפילו העכער פאר דעם ענין פון בכור, ראש כל השתלשלות (דערפאר קען דאס צונעמען דעם ענין פון בכור, כנ"ל), וואס דאס איז בחי „קיסר“ (יוצא דופן) בקדושה.

וכידוע אז אין הנהגת העולם ע"י הקב"ה (און במילא אין ידיעת אלקות שעל ידי זה) זיינען פאראן צוויי אופנים⁷²: הנהגה טבעית, דער סדר וואס דער אויבערשטער האט קובע געווען אין דער בריאה באופן פון תמידין כסדרן, וואס „לא ישבותו“⁷³. וואס דורך דעם ווערט נתגלה דער כח הא"ס וואס „לא שנית“; און הנהגה נסית, מוספים כהלכתם, וואס דורך דעם ווערט נתגלה אלקות וואס איז העכער פאר דער בריאה, וועלכע טוט אויף א חידוש אין דער בריאה.

דער ענין פון „יוצא דופן“ דקדושה (בשרשו למעלה) — איז ע"ד ווי הנהגה נסית, העכער פאר דעם סדר וטבע הבריאה (אז א לידה איז דורך (פטר) רחם).

(70) אלא שגילוי הדבר בפועל הוא ע"י מסכים ופרסאות כו', כנ"ל בפנים.

(71) זחיב קסא, איב.

(72) ראה עקידה פ' בא שער לה. הובא ונת' באה"ת בראשית ית, ב ואלך. רד"ה החודש תרנ"ד.

תרס"ז. תרע"ח (דפ' החודש). ועוד.

(73) נח ח, כב.

ועד"ז למטה יותר (אין מציאות היש גופא): בכדי עס זאל זיין א מציאות פון היפך הקדושה איז ניט מספיק א השתלשלות מדרגא לדרגא. וויפל השתלשלות הדרגות עס וועט נאר זיין, וועט פון קדושה קיינמאל ניט ווערן היפך הקדושה. נאר דערצו דארף מען האבן כמה וכמה פרסאות ומסכים וכו' והפסק ב"ז אז ער זאל זיין „יוצא דופן“, שלא ע"ד הסדר הרגיל (מצד סדר השתלשלות), היפך השתלשלות.

עד"ז יש לומר אויך בנוגע צו דעם תואר „קיסר“ אויף משיח:

די גאולה איז געגליכן צו לידה (בערך צו גלות וואס נמשל לעיבור)⁶⁹. בכדי ארויסברענגען אז דער חידוש פון משיח בלידת הגאולה וועט זיין (ניט נאר אין מקום הקדושה, נאר) אין תיקון העולם והאומות (וואס זייער מציאות איז גע-ווארן דורך די מסכים ופרסאות כו'), פארגלייכט אים די גמרא צו „קיסר“, וואס גייט אויף א לידה באופן פון שלא ע"ד הטבע כלל.

ז. ויש לומר, אז דער כח וואס משיח האט צו מתקן זיין די וועלט און די אומות העולם (וואס זיינען א מציאות ניט בסדר השתלשלות, כנ"ל) איז דער-פון וואס ער (משיח) נעמט זיך פון אז ארט וואס איז העכער פאר גאנץ סדר השתלשלות, בחי „קיסר“ (יוצא דופן) למעלותא:

יעדער זאך אין וועלט, אויך א מציאות פון יוצא דופן בלידה בעוה"ז הגשמי וה-

(69) ראה תוי"ט ר"פ ורא. תוי"ט וראא צו, ב ואלך. ובכ"מ. ד"ה בלילה הוא תשד"מ (סה"מ — מלוכת חיב ע' רסה ואלך) ס"ד ואלך. וש"נ.

זמן פאר ביאת המשיח — אפילו אין דעם זמן פון בית המקדש און פון אלע נסים וגילויים במשך הדורות, זיינען די נסים געווען נאר אין געוויסע ענינים⁷⁴, אבער דעמולט איז ניט געווארן א חידוש אין דער גאנצער בריאה, אז מזאל זען אלקות בגלוי אין יעדער פרט שבעולם.

וואָס עפ"ז יש לומר דעם אונטער-שייד צווישן משיח און דוד המלך: בזמן דוד איז געווען בעיקר א הנהגה טבעית, כמובן דערפון וואָס ער האָט געדאַרפט מלחמה האָבן מיט אומות העולם וכו' [נאר ערשט בימי שלמה איז געוואָרן שלום בעולם⁷⁵, און א הנהגה נסית⁷⁶,

מובן, שגם הרמב"ם ס"ל כו"י.

יש לומר שלדעת הרמב"ם יהיו ב' תקופות, כמבואר במ"א (ראה הערה במכתב הגיל. ועוד). או יש לומר, שזה תלוי באם הגאולה תהי' באופן דלא זכו שאז יהי' (בתחלת הגאולה) הנהגה טבעית, או באופן דזכו אחישנה שאז יהי' תיכף הנהגה נסית. והרמב"ם בספר הלכות כותב הלכה מה שמוכרח להיות (דבכלל מאתיים יש מנה) בכל אופן (היינו אפילו באם יהי' לא זכו).

77) לבד במ"ת שצפור לא צווח כו' שור לא געה כו' (שמור' ספ"ט), והי' הקב"ה מדבר והקול יוצא בכל העולם, מכל הרוחות הקול יוצא אנכי הוי' גי' (תנחומא שמות כה. שמור' פ"ה, ט. תקו"ז תכ"ב (סד, ב). תניא פל"ו.

78) דברי הימים א כב, ט. וראה ד"ה בלע המות לנצח תשכ"ה (סה"מ — מלוקט ח"ב ע' רעז ואילך) ס"ב, וש"נ.

79) ראה תהלים שם (עב) — לפי הפירוש שהזמור. קאי על מלך שלמה (ראה במפרשים

פ"ג, הלבוש בלבוש פנת קרת ח"א פ"ג, וראה שומר אמונים ויכוח א' ס"ק יג. פ"י הר"מ בוטריל לספר יצירה פ"ד מ"ג).

*** ולהעיר מהשניינים בדעות הרמב"ם ושינה בהלכות שלו (אגרותיו) — בתשובת הרמב"ם לפ"סא ס"כט, ס"מ, ס"מז, ועוד) — ולהעיר מרבינו הקדוש שיש ששנה בצעירותו חזר בו בזקנותו (בי"מ מד, סע"א) — ועד שבאחרונים קראו לזה המהדורות שבמב"ם (ראה סיוע הרמב"ם בשיחת י"ד שבט תשמ"ז ע"ד המהדורות בספר הרמב"ם, וש"נ).

וי"ל אז כביכול איז דאָס למעליותא די דרגא באַ משיח⁷⁴: בימות המשיח וועט אויפגעטאָן ווערן (דורך משיח) אַ חידוש (נס) אין דער גאַנצער בריאה⁷⁵. ווי עס שטייט אין דער הפטרה פון אחרון של פסח — „וגר זאב עם כבש גו", וואָס דאָס מיינט כפשוטו (לויט הכרעת תורת הקבלה והחסידות)⁷⁶. משא"כ אין דעם

74) ועפ"ז יומתק הקשר עם אחרון של פסח (ותג הפסח וחודש ניסן בכלל) — שחודש ניסן הוא הראש דנהגה נסית, ועד שניסן (בב' גו"י) מורה על „נסי נסים" (ברכות נו, רע"א). ועאכ"כ בחג הפסח ששמו על שם שפסח ודלג כו' (פרשי' בא יב, יא. וראה קדושת לוי פ' בא שזהו הטעם שבני קורין הו"ט בשם „חג הפסח"), שמורה על הנהגה נסית. וי"ל שאחרון של פסח (שבו מאיר גילוי הארת המשיח) הוא ע"ד „המאסף לכל המחנות" (ראה בהעלותך י, כה ובפרש"י) דפסח ודלג, היינו דילוג על גבי דילוג. וראה שיחת ליל אחרון של פסח.

75) ראה תהלים קאפ"טל עב (לפי הפירוש שהזמור קאי על מלך המשיח — ראה ראב"ע שם, א. פרשי' שם, טז). וראה מכתב י"א ניסן תשל"ג (נדפס בהגש"פ עם לקוטי טעמים, מנהגים כו' קה"ת, תשמ"ז) ע' תרג ואילך) ובהערות שם.

76) ראה ד"ה כי פדה לאדה"ז (סה"מ אתהלך לאוניא ע' נח), ועם הגהות — באוה"ת נח (כר"ג ג) תרע, א. וראה שם תרע, ב ואילך. מאמרי אדה"ז ענינים ע' פז, ועם הגהות — באוה"ת שם תרלג, ב ואילך. המשך וככה תרל"ז פצ"ד. ועוד.

וגם לדעת הרמב"ם (הל' מלכים רפ"ב) שזה משל וקאי על אוה"ע (משא"כ לדעת הראב"ד שם) — הרי (נוסף לזה ששלום כל אומות העולם (באופן דגר זאב עם כבש) הוא ג"כ חידוש שלא הי' בכל הזמן שלפני זה (כנ"ל ס"ה), ורק מעין זה בזמן שלמה) הרמב"ם מפרש דבריו באגרת תחית המתים (פ"ו) דמש"כ דמשל הו' „אין דברינו זה החלטי כו' ואם הוא כפשוטו הרי יהי נס כו'". והרי לאחרי הכרעת תורת הקבלה והחסידות (שהדברים הם כפשוטם) —

* ובכל אופן מוכרח לומר כן לדעת הרמב"ם — כי לכו"ע יהי' תחית המתים, ואין לך חידוש ונס גדול מזה.

** ולהעיר מהדיעה שבסוף ימיו למד הרמב"ם חורת הקבלה כו' (מגדול עוה ה' יטה"ת פ"א ופ"ב. שו"ת מהר"ם אלשקר סי' ק"ו, עבודת הקודש ח"ב

ח. לאידך גיסא איז דער חידוש וואָס משיח טוט אויף ניט מבטל די וועלט און די נאַטירלעכע אויפפירונג פון דער וועלט וואָס דער אויב־בערשטער האָט אין איר אַריינגע־שטעלט, נאָר דאָס הויבט אויף און מעלה דעם טבע גופא צו למעלה מן הטבע.

ויש לומר, אַז דאָס איז דער ענין אין דעם וואָס אין צוגאַב צו דעם וואָס משיח וועט זיין דער „קיסר“ בגאולה העתידה, וועט דוד המלך זיין „פּלגי קיסר“, דלכאורה איז ניט מובן: וויבאַלד אַז דוקא משיח איז פאַרבונדן מיט הנהגה נסית, משא״כ דוד איז פאַרבונדן מיט הנהגת הטבע (כנ״ל), האָט געדאַרפֿט שטיין „קיסר“ (וואָס איז מרמז אויף די הנהגה נסית) נאָר בנוגע צו משיח, משא״כ בנוגע צו דוד האָט געדאַרפֿט שטיין „משנה לו“ (בלשון הקודש), וכי״ב?

נאָר דער חידוש וואָס משיח וועט אויפֿטאַן לע״ל, וועט אויך ווירקן אין הנהגת הטבע פון דוד המלך, אַז אויך ער וועט זיין „קיסר“⁸³. אַבער ניט אַ „קיסר“ ווי מלך המשיח, נאָר „פּלגי קיסר“, וואָס איז מרמז אויף דעם, אַז פון איין זייט איז ער אַ „קיסר“, וואָס באַ־ווויזט אויף אַ חידוש אין טבע הבריאה, אַבער אין דעם גופא איז ער כביכול נאָר „פּלגי קיסר“, ווייל ס״ס איז זיין ענין טבע און די עבודה אין קדושה ותומ״צ כ״⁸⁴.

(83) להעיר שכניל גם דוד הוא בר נפלא (וחי'א קסח, א. נה, סעי'א. צא, ב. ובהנסמן בנצוי'ו שם. ועוד. וראה סהמ'צ שם קח, סעי'ב ואילך). וראה הערה 81.

(84) ראה אוהי'ת ניד ע' תיש ואילך.

(אַבער אויך — נאָר) מעין פון ימות המשיח⁸⁰. ד.ה. אַז עיקר עבודתו איז באַשטאַנען פון בירור טבע העולם — אַז זי זאָל ווערן אַ טבע דקדושה. משא״כ ענינו פון משיח — איז הנהגה נסית, אויפֿטאַן אַ חידוש אין דער בריאה.

ויש לומר אַז דער טעם אויף דעם איז ווייל משיח עצמו נעמט זיך פון בחי „קיסר“ (יוצא דופן) דקדושה, וואָס איז למעלה מסדר השתלשלות וסדר טבע הבריאה (אַז לידה איז דורך (פטר) רחם)⁸¹.

און דערפאַר האָט משיח („קיסר“) בכח צו מתקן זיין די וועלט און די אומות העולם (בחי „קיסר“ יוצא דופן) דלעו״ז) — וואָרום דער כח צו פאַר־דעקן אויף אור הקדושה (ע״י קיסר דלעו״ז), ובמילא אויך — צו דאָס מהפך ומתקן זיין, נעמט זיך (ניט פון סדר השתלשלות, נאָר) פון כח הא״ס, בחי כביכול קיסר דקדושה, שלמעלה מסדר השתלשלות. ע״ד המבואר אַז התהוות היש (באופן של התחדשות, כנ״ל ס״ו) איז ניט דורך סדר השתלשלות, נאָר דוקא פון דעם כח הא״ס, וואָס האָט בכח צו מחדש זיין אַ נייע מציאות, „יש מאין ואפס המוחלט ממש בלי שום עילה וסיבה אחרת קודמת ליש הזה“⁸².

שבערה 75). שמה מוכח שבזמן דוד לא הי' כן, כיא הנהגה טבעית. וראה מכתב הנגיל. (80) ראה שערי תשובה חיא דיה פדה בשלום פי״א.

(81) להעיר שדור ושמיח נקרא בר נפלי (סנהדרין צו, סעי'ב. זחי'ג רעט, א. ובהנסמן בנצוי'ו שם). וראה סהמ'צ להצ״צ מצות מינוי מלך בסופה (קיא, רעיא) שנאמר על משיח „חיים שאל ממך נתתה לו“ (תהלים כא, ה), וקבל חיים מ.הא״ס בעצמו“ (ולא כמו דוד שקבל חיים מאדה״ר והאבות כו״).

(82) אגה״ק סי״ב (קל, ריש ע״ב).

ספר השיחות – ה'תשמ"ח

394

(ב) „סעודתא דדוד מלכא משיחא“, וואָס איז פֿאַרבונדן מער מיט סדר הטבע, קומט לאַחרי די עבודה מלמטה למעלה, בסדר מסודר, פון די ערשטע ג' סעודות פון שבת. משא"כ סעודת משיח איז למעלה מכל הסדרים, און אַ חידוש בפ"ע, וואָס איז ניט פֿאַרבונדן מיט דער סדר הטבע (שלפני זה) – דערפֿאַר קומט עס אַז הכנות (פון סעודות) לפני זה.

(ג) בשעת מ'רופט אַן די סעודה בשם „סעודת משיח“ סתם, איז דאָס כולל אַלע ענינים וגילויים פון משיח. משא"כ „סעודתא דדוד מלכא משיחא“, איז מגביל כביכול ענינו פון „מלכא משיחא“, ווי ער איז פֿאַרבונדן דוקא מיט דעם תואר „דוד“.

ולחוסיה, אַז שם „דוד“ שטייט אַמאָל חסר יו"ד און אַמאָל מלא יו"ד, וואָס דאָס באַווייזט אַז אין אים זיינען שייך שינויים, ובפרט אַ שינוי פון חסר יו"ד, וואָס יו"ד באַווייזט אויף נצחיות⁸⁷.

און די הגבלה פון תואר „דוד“ איז – אַז דאָס באַווייזט אויף די הלבשה שלו און פעולה אין טבע העולם, כנ"ל באַרוכה.

(ד) ועפ"ז איז אויך פֿאַרשטאַנדיק פֿאַר- וואָס „סעודת משיח“ איז אַ מנהג ישראל, ניט ווי סעודת מלוה מלכה וואָס איז אַ דין אין שולחן ערוך – ע"פ המבואר בכ"מ⁸⁸ די מעלה פון מנהג ישראל (ווי מנהג שמחת הקפות בשמחת תורה) לגבי אַ דין המפורש בתורה שב- כתב און תורה שבעל פה (ניסוך המים

בסגנון אחר: „קיסר ופלגי קיסר“ באַ- דיט דער חיבור וואָס וועט זיין בגאולה העתידה פון ביידע ענינים – תמידין כסדרן און מוספים כהלכתם, הנהגה טבעית און הנהגה נסית⁸⁵.

ט. ע"פ הידוע אַז אַלע ענינים פון לעתיד לבוא זיינען תלוי אין „מעשינו ועבודתינו“ בזמן הזה⁸⁶ – יש לומר, אַז אויך איצטער האָט מען מעין פון די צוויי ענינים פון „קיסר“ (מלך המשיח) און „פלגי קיסר“ (דוד המלך). וואָס דאָס זיינען די צוויי סעודות: „סעודת משיח“ באַחרון של פסח – מעין דעם ענין פון „קיסר“ (משיח). און „סעודתא דדוד מלכא משיחא“ – מעין דעם ענין פון „פלגי קיסר“ (דוד).

וע"פ כל הנ"ל וועט מען פֿאַרשטיין די חילוקים הנ"ל (ס"ג) צווישן „סעודת משיח“ (באַחרון של פסח) און „סעודתא דדוד מלכא משיחא“ (במוצאי שבת), און די מעלה פון קביעות שנה זו ווען זיי קומען בהמשך אַחד:

(א) „סעודתא דדוד מלכא משיחא“ איז יעדער מוצאי שבת, ווייל דאָס איז (מערער) פֿאַרבונדן מיט טבע (והזמן ד)העולם, דער סדר העבודה בזמן הזה. משא"כ „סעודת משיח“ איז אַ חידוש נאָר אין מאָל אַ יאָר באַחרון של פסח – ווייל דאָס איז אַ רמז אויף דער חידוש ונס וואָס וועט זיין בעיקר לעתיד לבוא, און דערפֿאַר איז דאָס דוקא באַחרון של פסח, שבחודש ניסן, וואָס איז פֿאַרבונדן מיט הנהגה נסית, און „אַחרון“ פון דער הנהגה פון פסח ודלג כו'.

87) ראה שעהיה"א פ"ד. ולהעיר ש.משיח" יש בו אות יו"ד.

88) לקו"ת סוכות פ, ג.

85) ראה שער האמונה פט"ז-פט"ו.

86) תניא רפ"ז.

אויף דעם אור וואָס איז העכער פון התלבשות אין וועלט, בחי האור של-מעלה מסדר השתלשלות, וואָס איז שומר את ההיקף.

און בשעת מ'לייענט דאָס שמונה פעמים, האָט מען אין שמיני גופא — די שלימות פון שמונה, ע"ד „נסי נסים“, דילוג על גבי פתח ופסח דילוג.

און דאָס טוט אויף אז עס זאל זיין אַ שנה שמונה, אויך מלשון שמו, וואָס גייט אויף משיח, על שם משיחתו בשמן, כמ"ש⁹³ „מצאתי דוד עבדי בשמן קדשי משחתיו“, ובספירות — ספירת החכמה⁹⁴, וואָס איז העכער פאַר סדר השתלשלות, ע"ד ווי שמו וואָס איז צפ על גבי יין⁹⁵ (ועל גבי כל המשקין), און צוזאַמען דערמיט — ווערט דערפון נמשך אין גאַנץ סדר השתלשלות (כמ"ש⁹⁶ כולם בחכמה עשית), ע"ד ווי שמו איז מפעפע בכל דברי⁹⁷, ביז אויך איז (בכל) זמן (ומקום⁹⁸) — „ביום השמיני“.

וואָס דאָס איז ענינו של משיח, אז ער וועט אויפטאָן אז כל הבריאה כולה מיט אַלע אירע פרטים וועט זיין דורכגענו-מען מיט „והיתה לה' המלוכה“, לתקן עולם במלכות שד"י⁹⁹.

יא. אין כל הנ"ל במעלת „סעודת משיח“ בשנה זו ביום השבת ובפ' שמיני

וניסוך היין), אז דאָס נעמט זיך בשרשו פון אַן אָרט וואָס איז נאָך העכער פאַר גילוי בתורה, דערפאַר קען דאָס ניט אַראַפקומען אַלס אַ ציווי מפורש בגלוי אין תורה.

וכן יש לומר בנוגע צו סעודת משיח, אַז וויבאַלד דאָס איז פאַרבונדן מיט „קיסר“ דקדושה, שלמעלה מכל סדר השתלשלות וטבע הבריאה, אויך אפילו פן בחי כבור — דערפאַר האָט דאָס ניט געקענט נתגלה ווערן אַלס אַ דין אין שולחן ערוך, נאָר דאָס איז נתגלה גע-וואָרן דוקא אַלס מנהג ישראל.

י. נוסף צו דעם עילוי פון אחרון של פסח (און סעודת משיח) בכל שנה — קומט אין דעם צו אַ הוספה מצד דעם וואָס אחרון של פסח בשנה זו איז בפרשת שמיני. ובזה גופא — לייענט מען פ' שמיני שמונה פעמים. און ווי גע-רעדט אמאָל¹⁰⁰ דער פתגם בזה פון חסידי פולין: שמיני שמונה שמונה, דאָס הייסט, אַז אַ יאָר ווען מ'לייענט פ' שמיני שמונה פעמים — וועט זיין שמונה, אַ „פעטער“ יאָר.

ויש לומר השייכות מיט דאָס אויבן-גערעדטע בנוגע „סעודת משיח“ באחרון של פסח:

„שמיני“ איז מרמז אויף דעם כנור של ימות המשיח וואָס איז של שמונה נימין¹⁰⁰. ובלשון החסידות¹⁰¹ (מיוסד אויף תשובת הרשב"א¹⁰²): שמיני איז מרמז

93 תהלים פט, כא.

94 זח"ג לד, א. תו"א תצוה פא, סע"ג ואילך. שם

בהוספות קי, ד ואילך. לקו"ת שלח מב, א. שה"ש ג, רע"ג. ועוד.

95 שבת ה, ב. וראה לקו"ת שה"ש שם.

96 תהלים קד, כד.

97 ראה חולין צו, רע"א. שו"ע יו"ד סק"ה ס"ה.

98 ראה שעה"ה"א פ"ו.

99 בתפלת ועל כן נקוה.

89 ראה לקו"ש ח"ז ע' 297. שיחת אחשי"פ ושי"פ שמיני תשמ"ה.

90 ערכין יג, ב. וראה כלי יקר ר"פ שמיני. הובא ונת' בדי"ה ויהי ביום השמיני תרע"ח. תש"ד. תש"ה. ועוד.

91 דרושים שבהערה הקודמת.

92 ח"א ס"ט.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

ספר השיחות — ה'תשמ"ח

396

ועפ"ז איז מתורץ ומובן וואס יעדער איד זאגט אין דעם „רבנונו של עולם“ פאר קריאת התורה ביום טוב — „ותקיים בנו מקרא שכתוב ונחה עליו רוח ה' גוי“, וואס דאס („עליו“) מיינט משיח צדקנו!

ובעבודת האדם — גייט משיח אויף יחידה שבנפש, דער כח המסירת נפש.

וי"ל אז ס'איז פארשטאנדיק אז דער ענין ווירקט (נאכמער) בגלוי אויף יעדער אידן — בשעת מ'עסט „סעודת משיח“ באחרון של פסח (ווען ס'איז מאיר גילוי הארת המשיח), און ביים השבת, וואס גייט גלייך אריין אין „סעודתא דדוד מלכא משיחא“, ובפ' שמיני, און אין א שנת הקהל און שנת תשמה.

דערפון איז פארשטאנדיק די הוראה בנוגע לפועל — ווי יעדער איד דארף אויסנוצן דעם גילוי פון הארת המשיח שבו אין דעם איצטיקן זמן בכלל ובפרט אויף מגלה זיין זיין כח המסירת נפש אין אלע כחות הנפש, צו טאן זיין עבודה נאך אין די לעצטע טעג פון גלות בקיום התורה והמצוות,

כולל אויך — מתקן זיין חלקו בעולם, אויך זיינע וואכעדיקע זאכן. כולל אויך (ובמיוחד) — ווי גערעדט לאחרונה¹⁰⁰ — דורך דעם וואס מ'נוצט אויס דעם יום הולדת אויף א הוספה אין תורה ומצוות, וואס דורך דעם ברענגט מען אריין קדושה אין א יום חול וכו'.

און אויך — אין משפיע זיין אויף אַנ־דערע אידן אַרום אים בכל הנגל, סלל

— קומט צו נאך א הוספה וחיידוש בשנה זו, מצד דערויף וואס ס'איז שנת הקהל, ועוד וג"ז ועיקר — שנת תשמה ותשמה:

די קביעות פון אחרון של פסח בשבת פאסירט יעדע עטלעכע יאר. משא"כ שנת הקהל איז נאר איין מאל אין א שמיטה, זיבן יאר.

און נאכמער: שנת תשמ"ח איז נאר איין מאל אין טויזנט יאר!

קען דאך יעדערער אפשאצן — ווי טייער דארף ביי אים זיין „סעודת משיח“ באחרון של פסח אין א יאר וואס קומט נאר איין מאל אין טויזנט יאר! און דא-מאלסט איז דאס ניט געווען בשנת הקהל.

יב. א לימוד און הוראה פון האמור לעיל:

עס שטייט אין ספרים¹⁰⁰ אז יעדער איד האט אין זיך א ניצוץ (פונק) פון משיח. און ווי גערעדט מערערע מאל¹⁰¹, די ראי' לזה פון די צוויי פירושים אין חז"ל אויף „דרך כוכב מיעקב“¹⁰², איין פירוש — אז דאס גייט אויף משיח¹⁰³, און א צווייטער פירוש אז דאס גייט אויף סתם א איד¹⁰⁴; וע"פ הידוע¹⁰⁵ אז צוויי פירושים אין דעם זעלבן פסוק האבן צווישן זיך א שייכות, איז מובן אז יעדער איד איז פארבונדן מיט משיח, ווייל ער האט אין זיך א ניצוץ של משיח.

100 מאור עינים ס"פ פינחס. וראה גם סה"מ תרמ"ג ע' ע.

101 לקו"ש ח"ב ע' 599. ע' 692 בהערה. ובכ"מ.

102 בלק כד, יו.

103 ירושלמי תענית פ"ד ה"ה. רמב"ז עה"פ. ועוד.

104 ירושלמי מעשר שני פ"ד ה"ו.

105 ראה לקו"ש ח"ג ע' 782. ובכ"מ.

106 בכ"ה אדר; ש"פ ויקרא (לעיל ח"א ע' 332 ואילך; 343 ואילך). ובארוכה — בהתוועדות זו.

397

אחרון של פסח

אויך ובמיוחד בענינים שהזמן גרמא — דעם „ויתקן העולם כולו לעבוד את ה'“,
 ומהם, מאכן זיכער אז יעדער אידיש „אז אהפוך אל העמים שפה ברורה גוי“
 קינד גייט דעם זומער אין א מחנה קיץ וואס וועט זיין לעיל ע"י משיח צדקנו.
 וכי"ב וואו ער וועט באקומען א חינוך וואס די אלע פעולות בגילוי ניצוץ
 הכשר ועל טהרת הקודש. המשיח שבתוך כאו"א — וועט נאכמער
 און אויך משפיע זיין אויף אומות צואיילן דער גילוי בפועל פון (יחידה
 העולם בנוגע צו זייערע ז' מצוות בני הכללית) משיח צדקנו, ובקרוב ממש
 נח, וי"ל אויך אלס א מעין והכנה צו ממש.



בחוקותי*

„אמרו חכמים⁹ אין בין כו", וכדלקמן ס"ח.

פון די סתירות צו דעת הרמב"ם הנ"ל¹⁰ — אן בימות המשיח וועט ניט בטל ווערן „דבר ממנהגו של עולם . . . אלא עולם כמנהגו נוהג" — געפינט מען לכאורה דעם מאמר אין תורת כהנים¹¹ בפרשתנו אויפן פסוק¹² „ועץ השדה יתן פריו" — „ומנין שאף אילני סרק עתידים להיות עושים פירות ת"ל ועץ השדה יתן פריו"; און עד"ז שטייט אין סוף מס' כתובות „אמר רב חייא בר אשי אמר רב עתידין כל אילני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות שנאמר¹³ כי עץ נשא פריו תאנה וגפן נתנו חילם" — וואס דאס איז דאך אן ענין פון ביטול מנהגו של עולם¹⁴.

א. אין פרק הסיום פון הלכות מלכים זאגט דער רמב"ם: אל יעלה: על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהי שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג¹⁵, וזה שנאמר בישע"י וגר זאב . . . משל וחידה . . . שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי עכו"ם¹⁶ המשולים כזאב ונמר, שנאמר¹⁷ זאב . . . ויחזרו כולם לדת האמת, ולא יגזלו ולא ישחיתו, אלא יאכלו דבר המותר . . . שנאמר¹⁸ וארי . . . וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים. ובימות המלך המשיח יודע לכל לאי זה דבר הי' משל ומה ענין רמזו בהן.

און דערנאך איז דער רמב"ם ממשיך¹⁹

(*) הדרן על הרמב"ם (וסיום מס' כתובות).
1 פ"ב היא.

2 ראה בפ"י ואם יעלה על הדעת — ברמב"ם רפ"א (הדרן לרמב"ם (קה"ת, ברוקלין, יא ניסן תשמ"ה) ס"ט).

3 וכ"ה בה"ל תשובה פ"ט בסופו (כמנהגו הולך). פיה"מ סנהדרין — הובא לקמן הערה 77.

4 יא, ו.

— מה שהקשה הרמב"ם ממה שנאמר בישע"י — ולא הקשה ממש"נ בתורה (פרשתנו כו, ו) „והשבת" ח"י רעה" (וכהשגת הראב"ד, הובא לקמן בפנים ס"ג) — כי פסוק זה אפשר לפרשו כהרמב"ן עה"פ (וראה אגרת תחית המתים להרמב"ם), שלא יבואו חיות רעות בארצם כי בהיות השובע וברכות הטובה והיות הערים מלאות אדם לא תבואנה חיות בישובי. ולפיז אינו ביטול מנהגו של עולם ואין צריך לדחוק בכתוב שנאמר דרך משל. וראה לקמן בפנים סעיף ג.
5 שינוי הצענואר וצ"ל „גויים" או „אומות העולם".

6 ירמ"ה, ו.

7 ישע"י שם, ז.

8 שם הי"ב. וכ"ה במקומות שבהערה 3.

9 ברכות לה, ב. וש"נ.

10 וראה דברי הרמב"ם עצמו בזה (אגרת

תחתי' שלו אות ו' (הובא לקמן סט"ז)).

11 הובא בפרש"י עה"פ.

12 כו, ד.

13 יואל ב, כב.

14 ולהעיר דהחילוק בין שני סוגי אילנות אלו, עץ מאכל ואילני סרק, הוא גם בהלכה (וראה גם לקמן הערה 52): בעץ מאכל נאמר (שופטים כ, יט) „לא תשחית את עצה", רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית וכת"ר (שם, כ), משאיכא אילני מאכל (ב"ק צא, סע"ב. רמב"ם הל' מלכים פ"ז הי"ח ט).

(*) ואין להקשות (ע"פ הנ"ל בפנים): מכיון שאילני מאכל אסור לקצוץ אפילו בחורף, שאז אין עושין פירות, כיון שבקיץ עושין — למה מותר לקצוץ אילני סרק בחורף, הרי (אע"פ שעכשוו אילני סרק הם) יטענו פירות לעתיד?

כי התורה בעצמה חילקה בזה, ואמרה, עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית ג"ו, דהיינו

שיחות

בחוקותי א

לקוטי

192

(משא"כ דברי הנביאים) אָז זיי זיינען בלוי' אַ משל, איז נאָכמער שווער בנדוד'ד, ווייל]

דער מאמר הנ"ל אין תו"כ קומט בהמשך צו כמה ברכות וואָס זייער תוכן איז דוקא ברכות גשמיות, כולל אויך די ברכה פון פסוק¹⁹, ונתנה הארץ יכולה ועץ השדה יתן פריו" — „לא כדרך שהי' עושה עכשיו אלא כדרך שעושה בימי אדה"ר. . . נזרעת ועושה פירות בן יומה . . . נטוע ועושה פירות בן יומה . . . העץ נאכל", והיינו אָז די ברכה איז כפשוטה, בגשמיות ממש²⁰.

ועד"ז אין כתובות ווערט די מימרא געבראַכט בהמשך²¹ צו כמה מאמרים²² וואָס מוזן געטייטשט ווערן כפשוטם, ולדוגמא²³: „ר' חנינא מתקן מתקלי' כו' קטיגוריא בת"ח כו'" — איז מסתבר אָז אויך דער מאמר (עתידין כל אילני סרק כו') מיינט כפשוטו²⁴.

19* פרשתנו כו, ד.

20 משא"כ במחז"ל שבת (ל, ב) „עתידיים אילנות שמוציאין פירות ככל יום" (כלי הדגשה „כדרך שעושה בימי אדה"ר), אין מוכרח שהוא כפשוטו. וראה לקמן הערה 77.

21 ראה תוס' כתובות קיב, ב ד"ה עתידין: לפי שרוצה לסיים בדבר טוב נקט לה הכא. אבל ע"פ הידוע שגם כשמחז"ל בא כדי לסיים בטוב וכיו"ב ישנה שייכות ביניהם — מסתבר לומר, שעכ"פ שווים הם בזה שכולם פירושם כפשוטם. וראה לעיל נגמ' שם קיא, ב „דאירי בהני מילי" (לי' התוס' שם). וראה הערה 24.

22 שם קיב, א.

23 שם, סע"א ואילך.

24 וגם (במאמר זה עצמו) — הרי מביא ראי' מהכתוב „עץ נשא פריו תאנה וגפן נתנו חילס" שמדובר בפשטות ע"ד גידול הפירות. משא"כ לפנ"ז בכתובות שם (קיא, ב). „אין לך כל אילן סרק שבאיי שאינו מוציא משוי שתי אתונות", שלמדין מהכתוב (ויחי מט, יא) „ולשורקה בני אתונות", שאי"ז „פשטי" דקרא". וראה המשך הגמ' שם.

ב. לכאורה וואָלט מען געקענט ענטפערן¹⁴, אָז לדעת הרמב"ם זיינען אויך די מאמרי חז"ל הנ"ל אַ „משל וחידה", ולדוגמא¹⁵:

עץ מאכל מיינט (כמחז"ל¹⁶) תלמידי חכמים, און מיט „אילני סרק" ווערט גע- מיינט — עמי הארץ; און לעתיד לבא וועלן אויך אילני סרק — עמי הארץ — אַרויסגעבן פירות, דאָס הייסט — זיי וועלן ווערן תלמידי חכמים¹⁷ (אָדער אָן אַנדער פירוש כיו"ב¹⁸).

מען קען אָבער אַזוי ניט לערנען, ווייל [ניסף אויף דעם וואָס בכלל איז שווער צו זאָגן¹⁹ אף דברי תנאים ואמוראים

14* ודוחק גדול לומר שהרמב"ם ס"ל שהמאמר בתו"כ והמ"ד נגמ' סוף כתובות הוא דלא כשמואל דאין בין עוה"ז לימיה"מ אלא כו' (שהרמב"ם פסק כוות' — ראה לקמן ס"ח). וכדמוכח גם מזה שבפיה"מ (שהובא לקמן הערה 77) מסביר מרז"ל ודעת החכם דארץ ישראל תוציא גלוסקאות, ולא כתב שהוא דלא כשמואל (וכדעת חכמים בשבת סג, א).

15 ראה עד"ז בענף יוסף לע"י כתובות שם. ולהעיר גם מעיון יעקב שם.

16 ראה תענית ז, א.

17 ראה רמב"ם סוף הל' מלכים.

18 ע"פ מרז"ל סוטה (מו, סע"א. וראה ב"ר פ"ל, ו. ועוד. וראה לקו"ש ח"ד ע' 1114 ואילך). מאי פירות . . . מצות" — שגם אלו שבוה"ז הם רק בסוג ד, מלאים מצות כרחוקו" (ברכות נז, א. וש"נ), לעת"ל יעשו הרבה מצות ומע"ט.

19 אבל ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ה ה"ב (וראב"ד שם). פיה"מ שבהערה 77.

שהאיסור הוא לקצוץ אילן שהוא (עתה) בסוג „עץ מאכל" (ואילן שהוא בסוג זה — גם בחורף אסור לקצוץ); אבל אילן שאינו בסוג זה, שהוא אילן סרק, אע"פ שלעת"ל יטעון פירות — אינו בכלל האיסור (בפרט ע"פ דלקמן בפנים סעיף ו, דזה שלעת"ל יטענו פירות הוא חידוש בהאילנות).

* ובפרט דבעל המאמר בכתובות הוא רב.

193

שיחות

בחוקותי א

לקוטי

און דער חילוק ביניהם איז: לפי התור"כ וועט לעת"ל זיין א שינוי אין מנהגו של עולם, אבער לויט דער גמרא וועט אין וועלט בכלל (אין חוץ לארץ) ניט זיין קיין שינוי ממנהגו של עולם, נאר אין א"י וועט זיין א הנהגה מיוחדת.

און דער ראב"ד נעמט אן כשיטת התור"כ אז „אילני סרק (סתם) עתידים להיות עושים פירות“, דמזה מוכח, כנ"ל, אז סיוועט זיין ביטול מנהגו של עולם, [וואס אזוי איז עס אויך בנוגע זיין השגה פון פסוק „והשבתי חי' רעה מן הארץ“ אז דאס מיינט כפשוטו (דלכאור-רה, קען מען לערנען אז אויך דער פסוק מיינט בדרך משל (כנ"ל), אבער ער איז דאס שולל) — היות אז פון דרשת התור"כ עה"פ — ר' יהודה אומר מעבירן מן העולם ר' שמעון אומר משביתן שלא יזיקו (ובפרט אז זיי זיינען משנה פון לשון הפסוק „מן הארץ“ און זאגן „מן העולם“) — איז מוכח אז דאס מיינט כפשוטו];

משא"כ דער רמב"ם נעמט אן (לפי דעת הרדב"ז) כלשון הגמרא, אז דאס רעדט זיך בלויז בנוגע אילני סרק שבארץ ישראל, וואס דערפאר איז „ראוי להאמין . . שהדברים הם גם כפשוטם בארץ ישראל . . אבל בשאר ארצות עולם כמנהגו נוהג“.

ד. אבער דער פירוש הרדב"ז איז לכאורה ניט מובן, ובפרט מסביר זיין לפי"ז דעת הרמב"ם:

(א) וויבאלד דער רמב"ם זאגט סתם אז בימות המשיח וועט ניט בטל ווערן

ונתנה הארץ יבולה. אלא שיל שכל הברכות לישראל — בפשטות הכוונה לבניי בזמנים כתיקונם — כשישראל בארצם. וראה דרשת התור"כ בפירוש „ונתתי גשמיכם בעתם“.

ג. והנה אויף דברי הרמב"ם הנ"ל איז דא די השגה פון ראב"ד²⁵ פון דעם פסוק (בפרשתנו²⁶) „והשבתי חי' רעה מן הארץ“, וואס איז (ניט קיין משל וחיודה, נאר) אז ענין כפשוטו.

און דער רדב"ז על אתר ענטפערט השגת הראב"ד: ואין זו השגה כשם ששאר הכתובים משל גם זה משל (און איז ממשיך) אבל מה שראוי להאמין בזה שהדברים הם גם כפשוטם בארץ ישראל כדכתיב²⁷ לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ, הארץ הידועה. וכן והשבתי חי' רעה מן הארץ, אבל בשאר ארצות עולם כמנהגו נוהג והכתובים הם משל שכן כתוב²⁸ ולא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה ובא"י²⁹ יתקיים הפשט והמשל.

ועפ"ז יש לומר, לכאורה, אז די פלוג-תא פון רמב"ם מיטן ראב"ד איז תלוי אין דעם חילוק צווישן די צוויי מאמרי חז"ל הנ"ל (פון תור"כ און מס' כתובות) בשייכות צו אילני סרק:

אין גמרא שטייט „אילני סרק שבארץ ישראל“, משא"כ אין תורת כהנים שטייט „אילני סרק“ סתם, וואס פון פשטות הלשון איז משמע אז עס רעדט זיך ניט נאר וועגן די אילני סרק פון ארץ ישראל, נאר וועגן אלע אילני סרק שבכל העולם כולו³⁰.

(25) וכן בהל' תשובה פ"ח שם.

(26) כו, ו.

(27) ישעי' יא, ט.

(28) שם ב, ד (ושם: לא ישא).

(29) ראה גי' רמב"ז הנ"ל הערה 4. אגרת תחית המתיים שם.

(30) ובפרט שבהפסוק עליו קאי (כו, ד) לא נאמר „בארצם“, „הארץ“ וכיו"ב (ע"ד שנאמר בפסוק שם, ה'ו) ודוחק לומר שבא בהמשך לתחילת הכתוב

שיחות

בחוקות' א

לקוטי

194

דעריבער איז מסתבר לומר, אז לדעת הרמב"ם וועט לעת"ל אויך אין ארץ ישראל זיין עולם כמנהגו נוהג.

ה. אין ספר עבודת הקודש³⁴ איז ער מסביר, אז „עולם כמנהגו נוהג“ מיינט אז דער אויבערשטער וועט לעת"ל ניט מחדש זיין דברים חוץ מן הטבע; אלע ענינים אין דער בריאה וועלן זיין „על טבעם ושרשם כמו שהיו בתחלת היותם ובריאתם“³⁵. איז דעריבער קיין סתירה ניט פון דרשת התו"כ הנ"ל אז „העץ עתיד להיות נטוע ועושה פירות בן יומה“ ומכמה מרז"ל כו"ב — ווייל דערמיט וועט זיך ניט אויפטאן א חידוש וואס איז ניט אין גדר הטבע, היות אז בתחלת הבריאה איז דער מנהג טבעי געווען אז „עושה פירות בן יומה“³⁶.

עפ"ז יש לומר אויך בנוגע די צוויי ענינים שבפרשתנו — והשבתי ח' רעה מן הארץ און אילני סרק יעשו פירות — אז לדעת הרמב"ם הייסט דאס ניט ביטול דבר מנהגו של עולם, ווייל אזוי איז געווען דער מצב בתחילת הבריאה קודם חטא עה"ד — דעמאלט האבן אלע אילנות נושא פירות געווען און קיינע חיות האבן ניט מזיק געווען³⁷.

נאך דורך דעם חטא עה"ד, ווען דער אויבערשטער האט געזאגט „וקוץ

„דבר מנהגו של עולם“ — איז מובן אז אין דעם איז נכלל אויך א"י, ווייל אויב אין א"י וועלן זיין אט די נסים בגשמיות איז דאס (אויך) ביטול מנהגו של עולם³¹.

ב. אין דער צייט פון בן כוזיבא, וואס „דימה הוא (ר' עקיבא) וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח“³² — „דימה“ עד כדי כך אז מ'איז געגיינגען במלחמה (פקוד' 1) ע"פ ציווי. (וואס דערפון איז דער רמב"ם³³ מוכיח אז דער מלך המשיח דארף ניט מאכן קיין אותות ומופתים, און אז אויך בימיו וועט זיין עולם כמנהגו נוהג, וכדלקמן סעיף יו"ד) — זיינען די נסים ניט געווען אויך ניט אין ארץ ישראל.

31. וואלי יל"פ כונת הרדב"ז שזה יהי' בא"י לא בתור ביטול מנהגו של עולם כ"א רק נס דבניי בא"י, שענין שנעשה בדרך נס, מוגבל בזמן או במקום אינו ביטול מנהגו של עולם.

— ע"ד המן וכי' בהיותם במדבר, שירד להם ארבעים שנה רצופות דבר יום ביומו, ומ"מ אינו ביטול מנהגו של עולם, מכיון שזה הי' רק בזמן ומקום מסוים, ובשאר המקומות והזמנים נשאר הטבע בתקפו. וכן זה שא"י היא „ארץ צבי“ (ירמי' ג, יט. וראה דניאל יא, מא (ובמצוד') ובהנשמן עה"ג ר"ה יג, א) בזמן שיושבי עלי' — רוחא, ובזמן שאין יושבי עלי' — גמדה (גיטין נו, א. ועוד): ועשרה נסים שנעשו לאבותינו בביהמ"ק (אבות פ"ה מ"ה — הפרק דשבת זו (תשמי')) — שכי' אינו ביטול מנהגו של עולם, אלא נס המחודש מפני דבר שנתחדש. ועד"ז — והשבתי ח' רעה מן הארץ. וצ"ע נהא שאבני א"י כבידות מאבני חו"ל (כתובות ק"ב, סע"א ותוד"ה רב חנינא שם. ערוך ערך תקל. ריטב"א כתובות שם) —

אבל דוחק לפרש כן, שתהי' הנהגה קבועה ותמידית בא"י בימיה"מ — באופן של נס (ולא — ניטל מנהגו של עולם).

32' ל' הרמב"ם ה"ל מלכים פי"א ה"ג. 33 שם.

34 ועפ"ז בטלה התמי' על הרמב"ם ממש"נ (מיכה ג, טו): כימי צאתך מארמ"צ אראנו נפלאות.

34 ח"ב פ"ח.

35 ל' עבודת הקודש שם.

36 עיי"ש בארוכה.

37 רמב"ן פרשתנו כו, ו. וראה גם רמב"ן דרשת תורת ה' תמימה (ירושלים תשכ"ג) ע' קנ"ה.

[משא"כ „גר זאב עם כבש“ (שמפרש הרמב"ם שהוא משל) — י"ל דס"ל להרמב"ם (משא"כ להרמב"ן) שהוא ביטול מנהגו של עולם, לפי שגם קודם החטא, כשלא הי' חיות רעות בעולם, היו בע"ח טורפים זא"י בשביל מוונס (אבל לא להויק) ולא הי' מצב של „גר זאב עם כבש“ ואכ"מ. ועצ"ע.]

195

שיחות

בחוקותי א

לקוטי

(שבפרשתנו) „ועץ השדה יתן פריו“, וואָס ווייזט אויף אַ נתינה רגילה פון עצי השדה; און די גמרא לערנט עס אָפּ פון דעם כפל ושינוי הלשון אין פסוק „כי עץ נשא פריו תאנה וגפן נתנו חילם“, וכפרש״: „מדכתיב תאנה וגפן נתנו חילם הרי עץ פרי אמור מה תל כי עץ נשא פריו אף אילני סרק ישאו פריו“. ד.ה. דער פסוק איז מדגיש און א) טיילט אָפּ דעם „עץ“ (אילני סרק) פון תאנה וגפן („עץ פרי“) (ב) אַז ביי „עץ פרי“ איז דאָס באופן פון „נתנו חילם“, אַ נתינה און ג) לויט זייער תכונה און קראַפט („נתנו חילם“) און ד) באַ אילני סרק איז דאָס באופן פון „נשא“, כאילו אַז ער איז נושא אַ צווייטע זאָר, ניט דורך גידול רגילי⁴².

ועיפ״ הנל יש לומר, אַז דער חילוק צווישן ת״כ און גמרא איז פאַרבונדן מיט דער מחלוקת וואָס מען געפינט אין בראשית רבה⁴³ — צי בתחלת הבריאה האָבן אילני סרק (דעתה) געהאַט פירות, אָדער ניט⁴⁴:

דער ת״כ איז קאי בשיטת ר״פ (אין ב״ר), וואָס ער לערנט אָפּ פון „עץ עושה פרי (אז) אפילו אילני סרק עשו פירות“; ולפי זה איז דאָס וואָס „אילני סרק עתידים להיות עושים פירות“ ניט קיין שינוי של חידוש במעשה בראשית, נאָר עס איז חוזר ונייער טבע אילן זה

ודרדר תצמיח גו⁴⁵, זיינען אַ חלק פון די אילנות געוואָרן אילני סרק⁴⁶ און אין אַ טייל פון די חיות איז געוואָרן אַ נטי׳ טבעית צו מזיק זיין⁴⁷.

וויבאַלד אָבער אַז בימות המשיח וועט די וועלט צוקומען צום מצב אין וועלכן זי איז געשטאַנען קודם חטא עה״ד⁴⁸, איז דאָס טבעו און „מנהגו של עולם“ באותו הזמן⁴⁹.

1. ויש לקשר זה מיט נאָך אַ שינוי (עיקרי) צווישן לשון הת״כ און לשון הגמרא בנוגע צו אילני סרק: אין ת״כ איז דער לשון „אילני סרק עתידים להיות עושים פירות“, משא״כ אין גמרא איז דער לשון „שיטענו פירות“.

„עושים פירות“ (ווי אין ת״כ) איז משמע, אַז די אילני סרק וועלן אַרויס־געבן פירות אין דעם זעלבן אופן ווי די אַלע אילני מאכל זיינען „עושים פירות“; משא״כ לויט דער גמרא איז דאָס באופן של „יטענו“, וואָס ווייזט ניט אויף אַ גידול רגיל פון אַן אילן, נאָר זיי זיינען „טוען“ אַ זאָר וואָס איז בעצם ניט שייך צו זיי

[און דאָס איז בהתאם מיטן חילוק בהפסוקים פון וועלכע זיי לערנען דאָס אָפּ: דער ת״כ לערנט עס אָפּ פון פסוק

38 בראשית ג, יט.

39 ראה רמב״ן עה״ת בראשית א, יא: ואיכ נאמר כי מקללת אורורה האדמה (שם ג, יז) הוּ סרק (וכיָה באוה״ח עה״פ). וראה דרשת תורת ה׳ תמימה הנל. קרבן אהרן לת״כ שם.

40 ראה רמב״ן שם ובדרשת תורת ה׳ תמימה הנל.

41 ולהעיר (יתירה מזו) מירוש׳ שביעית פ״ד ה״ח: כי עץ נשא פריו מגיד נשא פריו בעוה״ז וגפן ותאינה נתנו חילם מגיד שלא נתנו חילם בעוה״ז.

42 ראה חדא״ג כתובות שם.

43 פ״ה, ט.

44 בירושלמי כלאים פ״א ה״ז (לפ״י הפ״מ), לב׳ המ״ד היו אילני סרק בתחלת הבריאה שלא נשאו פירות, אלא שלחד מ״ד בזה שהוציא אילני סרק „עברה על גזרותיו של הקב״ה ולחד מ״ד שמחה בציווי והוסיפה אילני סרק“ — „שהו צריכין לתשמישו של אדם לעצים ולבנין“. וראה מראה הפנים לירושלמי שם. מפרשים לב״ר שם. וראה בהנסמך לעיל הערה 39.

שיחות

בחוקותי א

לקוטי

196

אָפּ פּוֹן דעם פּסוק שבּפּרשׂתּוֹנוּ (וועל-
כּער רעדט בדלעת"ל), ״וּעץ הַשְּׂדֵה יתן
פּריו״.

(ב) אפילו מ'זאל לערנען אַז הנאמר
„כּדרך שׂעשׂתּה בימי אדה״ר״ גייט אויך
אויף אילני סרק״⁴⁷ און דעת התו״כ איז
כּדעת ר״פ אַז ס׳איז געווען אַזוי אויך
בתחלת הבריאה — איז ניט אינגאַנצן
גלאַטיק: דעת ר״פ איז, אַז מצד הבריאה
עצמה (מצד ציווי הקב״ה) האָבן גע-
דאַרפט זיין אילני סרק, נאָר די ארץ
האָט משנה געווען מהציווי און אילני
סרק האָבן אַרויסגעגעבן פירות (און
נאָכן חטא איז דער שינוי בטל גע-
וואָרן). קומט אויס, אַז מנהגו של עולם
(מצ״ע) איז פאַרקערט⁴⁸, אַז עס זאָלן זיין
אילני סרק.

(ג) ובכל אופן: ס׳איז בכלל שווער צו
לערנען אַזוי דעת הרמב״ם, וואָרום פון
תּוּכּן והמשך דבריו איז מוכח אַז ער איז
שולל ניט נאָר אַ חידוש במעשה
בראשית, והיינו שולל אַ זאָך וועלכע איז
קיינמאַל ניט געווען במעשה בראשית,
נאָר ער איז שולל ביטול „דבר ממנהגו
של עולם״⁴⁹ (נאָר) — „עולם כּמנהגו
נהג״).

47 והיינו שׂמ״ש לפנ״ז „לא כּדרך שהיא עושה
עכשיו אלא כּדרך שׂעשׂתּה בימי אדה״ר״ היא
הקדמה כללית, ואח״כּ מפרט הפרטים, ומנין שהעץ
עתידי להיות נטוע . . . בן יומה . . . מנין שהעץ עתידי
להיות נאכל כּו״ ומנין שאף אילני סרק כּו״, אבל
ראה רמב״ן בראשית א, כט (בסופו) דלא ה״ כּו
(שהעץ נאכל) לפני החטא. וכ״ה לפרשׂי בראשית
(שם, יא) שבוה קלקלה „ולא עץ פּריו״.

48 אפי שלהרמב״ן (בראשית א, יא) ועוד הוא
כּדלעיל ס״ה-ו, שנטבע מתחילה עשו גם אילני סרק
פירות.

49 ועפ״ז מובן ב״ הלשונות ברמב״ם שם. ומה
שכתבם בסדר זה דוקא — י״ל שהם בסדר דוּו
ואצ״ל זו. וראה לשונו בפ״א ריש ה״ג הובא לקמן
בפנים ס״ו.

וועלכע איז געווען אין עס בתחילת
הבריאה,

(און דאָס קומט בהמשך צו די פּריער-
דיקע דרשות אין תו״כ אויף דעם פּסוק
„וּעץ הַשְּׂדֵה יתן פּריו״, „לא כּדרך שהיא
עושה עכשיו אלא כּדרך שׂעשׂתּה בימי
אדה״ר . . . עץ פּריו עושה פּריו למינו״⁴⁵
מלמד שבו ביום שהוא נטוע בו ביום
עושה פירות. ועד״ז דער ענין פון
„העץ עתידי להיות נאכל״ אַז עס וועט
זיין ווי ס׳איז געווען בימי אדה״ר, ווי
מלערנט דאָס אָפּ פון פּסוק״⁴⁶ „עץ
פּריו״).

משא״כ די גמרא האַלט ווי דער מ״ד⁴⁶
אַז בתחילת הבריאה האָבן אילני סרק
ניט נושא פירות געווען. קומט אויס אַז
דאָס וואָס זיי וועלן נושא פירות זיין
לעתידי, איז אַ שינוי של חידוש. און
דעריבער איז דאָס באופן של „יטענו״,
נשא פּריו״, ניט באופן רגיל וטבעי.

ו. אָבער כּד דייקת שפיר קען מען
אַזוי ניט לערנען, ווייל:

(א) דער פירוש הנ״ל אין תו״כ (אַז ביי
אילני סרק וועט דער שינוי קענען זיין
(און זיין) לעתידי ווייל אַזוי איז געווען
בתחלת הבריאה) — איז ניט גלאַטיק:

ביי די פּריערדיקע ענינים פון פּסוק,
שטייט אין תו״כ בפירוש אַז דאָס איז
„כּדרך שׂעשׂתּה בימי אדה״ר״ און
מלערנט עס אָפּ פון די לשונות הפסו-
קים בימי אדה״ר (במעשה בראשית);
משא״כ בנוגע צו אילני סרק שטייט ניט
אין תו״כ „כּדרך שׂעשׂתּה בימי אדה״ר״
(וכ״ו״ב), און דאָס וואָס אילני סרק
עתידיים להיות עושים פירות לערנט מען

45 בראשית א, יא.

46 כ״ה בפשטות לדעת ר״י בר״ש — בביר שם.

ולהירושמי כ״ה לכ״ע (כּכהערה 44).

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

197

שיחות

בחוקותי א

לקוטי

ח. וועט מען דאָס פארשטיין בהקדם תוספת ביאור אין דעת הרמב"ם:

דאָס וואָס דער רמב"ם נעמט אָן אַז בימות המשיח עולם כמנהגו נוהג איז, לכאורה, ווייל ער האַלט ווי די דיעה וואָס ער ברענגט⁵³ אָן, אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכות בלבד, דעת שמואל אין גמרא⁵⁴.

זיינען באַוואוסט די קושיות וואָס דער לחם משנה⁵⁵ פרעגט אויף דעם: מ'גע- פינט אָן דער רמב"ם פסק'נט להלכה בסתירה לזה:

(א) אין גמרא שטייט⁵⁶: ואמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלקים זולתך⁵⁷. ופליגא דשמואל דאמר שמואל אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכות בלבד כו'.

און דער רמב"ם פסק'נט⁵⁷ ווי ר' חייא בר אבא (דפליג אשמואל): „אמרו חכמים כל הנביאים כולן לא ניבאו אלא לימות המשיח אבל העולם הבא עין לא ראתה אלקים זולתך“.

(ב) די משנה זאָגט⁵⁸: לא יצא האיש לא בסיף ולא בקשת כו' ואם יצא חייב חטאת. ר' אליעזר אומר תכשיטין הן לו, וחכמים אומרים אינן אלא לגנאי שנאמר²⁸ וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות, לא ישא גוי אל גוי חרב

און עס איז דאָך פשיטא אָן די ענינים (שינוים) הנ"ל זיינען ניט „מנהגו של עולם“;

פירוש „מנהגו של עולם“ איז ווי עולם פירט זיך בפועל בקביעות — איז קיין נפק'מ ניט ווען די קביעות ההנהגה איז געשאַפן געוואָרן — צי בתחילת הבריאה ממש אָדער שפעטער⁵⁰; לאחרי ווי ס'איז נקבע געוואָרן אין דער טבע פון אילני סרק אָן זיי זאלן ניט אַרויס- געבן קיין פירות און אָן די חיות רעות זאלן מזיק זיין און די אילנות וחיות פירן זיך אזוי טויזנטער יאָרן בלי שינוי — איז דאָס „מנהגו של עולם“. און אויב עס ווערט אַ שינוי, זיי פירן זיך היפך הנהגתם זו, איז דאָס ביטול דבר ממנהגו של עולם.

(ס'האָט אינגאַנצן ניט קיין אַרט צו זאָגן, אָן טבעם דאילני סרק לא נשתנה, אויך בזה"ז זיינען זיי אילנות עושים פירות, נאָר דורך אַ סביבה שחוץ מהם (די גזירה פון דעם אויבערשטן) איז בפועל⁵¹ וואַקסן ניט קיין פירות אויף זיי (ועד"ז בנוגע לבע"ח); נאָר דער פירוש איז אָן נאָכן חטא עה"ד איז בטל געוואָרן זייער פריערדיקער טבע⁵², בזה"ז זיינען זיי בטבעם אילני סרק (און — חיות טור- (פות)).

50 והרי אפי' כללות ההנהגה הטבעית שנקבעה באופן ש„לא ישבותו“ נעשתה רק אחר המבול (נח ת, כב).

51 ועי' כשאין מטר יורד.

52 וייל שלכן מותר להרכיב אילני סרק זה על זה אע"פ שאינו מינו (רמ"א י"ד סרצ"ה ס"ו. וראה שם ס"ג ושי' שם סק"ג. וכ"ה לדעת הרמב"ם — ראה מראה הפנים לירושלמי שבעה"ה 44) — כי בזה"ז אין בהם כלל הכח והטבע לעשות פירות, ולעת"ל יהי זה חידוש וביטול טבעם של עכשיו.

53 הל' מלכים פ"ב ה"ב. הל' תשובה ספ"ט.

54 ברכות לד, ב.

55 הל' תשובה פ"ח ה"ז.

56 ישעי' סד, ג.

57 הל' תשובה שם, וכן בפיה"מ סנהדרין פ"י (בהקדמתו ד"ה ועתה אחל) הביא מאמר דרי"ח ב"א אר"י וגם הא דאין בין העוה"ז כו'.

58 שבת סג, א.

שלימות השכר איז צו נשמות בגופים) — איז תחיית המתים א באזונדער ענין, ניט קיין „חלק“ פון ימות המשיח;

אבער לויט שיטת הרמב"ם⁶³, אז עולם הבא מיינט עולם הנשמות (בלי גופים), און עולם התחי' איז ניט דער חכלית שלימות השכר, נאָר תחיית המתים וועט זיין אין דעם זמן ותקופה פון ימות המשיח איידער די נשמה קומט צו עולם הבא — קומט אויס, אז לויט שיטת הרמב"ם וועט זיין א חידוש כמעשה בראשית (תחיית המתים) אין ימות המשיח. איז ווי קען מען זאָגן אז בימות המשיח לא יבטל דבר ממנהגו של עולם?

דאָרף מען זאָגן, אז לויטן רמב"ם זיינען דאָס צוויי באזונדערע ענינים און — אין באזונדערע זמנים: עס איז דאָ דער ענין זמן אין ימות המשיח וואָס איז פאַרבונדן מיט ביאת המשיח, און עס איז דאָ אַ באזונדער ענין זמן נוסף, וועל' כער וועט נתוסף ווערן לאַחרי תקופת התחלת ימות המשיח. עס וועלן צו-קומען הנהגות, זאָכן וועלכע דער אוי-בערשטער וועט טאָן אין יענעם זמן, כולל אויך ענינים פון שינוי מנהגו של עולם⁶⁴. דאָס וועט זיין אין אַ שפּע-

ולא ילמדו עוד מלחמה (ואי תכשיטין נינהו לא יהו בטליון לעתיד — רש"י). און אין גמרא דאָרט זיינען פאַראַן צוויי דיעות: לויט איין דיעה האַלט אויך ר' אליעזר אז כלי זיין בטליון לימות המשיח „ופליגא דשמואל . . מסייע לי' לר' חייא בר אבא“, און לויט אַ צווייטער דיעה האַלט ר' אליעזר אז אינן בטליון לימות המשיח, „היינו דשמואל ופליגא דר' חייא בר אבא“. אבער דעת חכמים איז לכו"ע אז כלי זיין בטליון לימות המשיח, און דעריבער אם יצא בסייף כו' — חייב חטאת.

און דער רמב"ם פסקנט⁶⁵ ווי די חכמים, וועלכע האַלטן לכל הדעות ניט ווי שמואל, כנ"ל.

ט. איז דער ביאור בזה: לכאורה, ווי זאָגט דער רמב"ם אז בימות המשיח לא יבטל דבר ממנהגו של עולם און עס וועט ניט זיין קיין חידוש כמעשה בראשית — ס'איז דאָך אַ עיקר מ"ג העיקרים⁶⁶ אז עס וועט זיין תחיית המתים⁶⁷ (וואָס איז ביטול מנהגו של עולם און חידוש כמעשה בראשית)?

בשלמא לויט די שיטות⁶⁸ אז עולם התחי' איז עולם הבא (און דער תכלית

תשובות וביאורים (קה"ת, ברוקלין, תשל"ד) ס"יא ע' 57 הערה 23. וש"נ.

63) הל' תשובה שם. פיה"מ סנהדרין שם. אגרת תחיית המתים (אות ר'). וראה עבודת הקודש ח"ב פמ"א בארוכה.

64) עפ"י יומתק זה שהרמב"ם מפרט בפ"א שם (הובא לקמן בפנים סיי"ד): „אל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחי' מתים“ — כי נקט

65) אגרות קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א כרך ב' ע' עו. המר"ל.

59) הל' שבת פ"ט היא (משיעורי הרמב"ם דשבוע זה (תשמ"ה) — בהחלוקה דג"פ ליום).

60) פיה"מ להרמב"ם סנהדרין שם בסוף הקדמתו.

61) ועד שהכופר בזה אין לו חלק לעוה"ב (משנה סנהדרין שם. רמב"ם הל' תשובה פ"ג ה"ז. ובפיה"מ שם ד"ה ועתה אחל: ואין דת ולא דבקות דת יהודית למי שלא יאמין זה).

62) ראה ראב"ד הל' תשובה פ"ח ה"ב ובכ"מ שם. רמב"ן בשער הגמול. וכ"ה ההכרעה בתורת החסידות — ראה לקו"ת צו טו, ג. ש"ש סה. סע"ד. דרמ"צ יד, ב (וכ"ה האמת ע"פ הקבלה). וראה

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

לקוטי

בחוקותי א

שיחות

199

טערדיקן זמן⁶⁴ אין ימות המשיח גופא⁶⁵.

י"ד. ועפ"ז איז מובן וואָס אין אַג-
פאַנג פרק יב, ווען דער רמב"ם שרייבט
„אל יעלה על הלב שבימות המשיח
יבטל דבר ממנהגו של עולם“, ברענגט
ער אויף דעם ניט קיין ראי' והוכחה, ווי
ער ברענגט אין דעם פריערדיקן פרק⁶⁶
אויף דעם אַז משיח דאַרף ניט באַווייזן
קיין אות ומופת

— וז"ל: ואל יעלה על דעתך שהמלך
המשיח צריך לעשות אותות ומופתים

ומחדש דברים בעולם או מחי' מתים
וכיוצא בדברים אלו, אין הדבר כך⁶⁷
שהרי ר' עקיבא חכם גדול מחכמי
המשנה הי' והוא הי' נושא כליו⁶⁸ של בן
כוזיבא המלך והוא הי' אומר עליו שהוא
המלך המשיח⁶⁹, ודימה הוא וכל חכמי
דורו שהוא המלך המשיח, עד שנהרג
בעונות⁷⁰, כיון שנהרג נודע להם שאינו.

67 ולכן שולל הרמב"ם (ע"פ הלכה זו) —
מריזל דבדוקוהו ולא הי' מורח ודאין וקטלוהו
(סנהדרין צג, ב). כ"א. שנהרג בעונותי' כדלקמ.
וראה לקמן הערה 69.

68 המקור ע"ז — וכן מקור היתר לחכם גדול
(רב מובהק דכל הדור ופרנס דכל הדור — ספרי
ס"פ ברכה) — להיות נושא כלים — הרי יתרה מזו
הנהגת דוד המלך (שי"א טז, כא). ולהעיר שהי'
מלחמת הצלה דכל ישראל ואה"י כו', וקרוב לומר
שהי' פקו"נ בגוף המלחמה לבטל (הגיונות ו) הריגות
שיהיו כמה בני' בחיים.

69 לא רק ב.חזקת משיח. וראה לעיל סוס"ד.
69 וראה גם רמב"ם הל' תעניות פ"ה ה"ג:
ודימו כל ישראל וגדולי החכמים שהוא המלך
המשיח ונפל ביד הרומיים ונהרגו כולם.

בהשגת הראב"ד בהל' מלכים: והלא בן כוזיבא
הי' אומר אנא הוא מלכא משיחא ושלחו חכמים
לבדקו אי מורח ודאין או לא וכיון דלא עביד הכי
קטלוהו (סנהדרין צג, ב). ובניכ' שם (מגדל עוז,
כסף משנה, רדב"ז (בתירוץ שני), לח"מ) תירצו
שאגדות חלוקות הן, כי באיכ"ר (ע"פ בלע ה' ולא
חמל — ב, ב. כו"ה בירושלמי תענית פ"ד ה"ה) איתא
— דלא כבגמ' — שאומות העולם הרגוהו ולא
חכמים, והרמב"ם פסק כדיעה זו.

ואף דאפושי מחלוקת לא מפשינו, ובפרט מחלוקת
במציאות — מי הרג את בן כוזיבא?

י"ל דאין מחלוקת במציאות, לכונ"ע (גם לדעת

* ולכן הי' נושא כליו, ולא משום ש.הי' אומר
עליו שהוא המלך המשיח. ועפ"ז צ"ל דהמשך ל'
הרמב"ם. והוא הי' אומר כו"ה הי' ענין נוסף.

* בדפוס רומי ר"מ. הגויס". וראה לעיל
הערה 5.

הכא כל הדברים שאכן יהיו סו"ס בימיה"מ (כמו
שתהי' תחיית המתים), אלא שכ"ז הוא ענין נוסף
שיהי' בזמן לאח"ז בימיה"מ גופא, ואיזו ענינו של
המלך המשיח וימיה"מ בתקופה הא' כבפנים. ולהעיר
מפרקי הצלחה להרמב"ם: וזאת היא ראי' גמורה על
שתהי"מ נתלית במשיח.

64 ומ"ש הרמב"ם באגרת תחיית המתים שם:
אלא יחי את המתים בחפצו ורצונו כאשר ירצה ולמי
שירצה או בימות המשיח או לפניו או כו' — אינו
חולק על מריזל בכ"מ שתהי"מ, תהי' בזמן מסוים,
כ"א כוונתו שביכולת ה' להחיות המתים (כאשר
ירצה) בכל זמן שירצה, וכמובא בני"ך ושי"ם וכו'.

65 גם בשליה (כג, ב) ביאר שלדעת שמואל
תהיינה ב' תקופות. אבל כתב, כי אפשר שכוונת
שמואל הוא עד כלות אלף הששי הזה אבל אח"כ
מודה שמואל לכל מה שאמרנו, היינו באלף הו'.
וממשיך, ואפשר אף באלף הששי מודה שמואל לכל
מה שאמרנו כו' אמנם הנולדים בקדושה לא ישלט
בהם המתים עוד . . . וכן המתים אשר יחיו בביאת
משיח כו' אז ישארו חיים וקיימים (והוא דלא כדעת
הרמב"ם).

אבל ע"פ המבואר בפנים מוכרח לומר שגם לדעת
הרמב"ם תהי' תקופה הב' באלף הששי, ימיה"מ
שבזמן הזה.

66 פי"א ה"ג.

* ראה ג"כ וז"א קלט, א. וראה שם קלד, א.
* ו.אף שאמר ופליגא דשמואל, י"ל דפליגא
ר"ל יש חילוק כי כל אחד מדבר ענין אחר (שליה
שם).

אע"פ אז אין די צוויי פרקים רעדט דער רמב"ם וועגן צוויי באזונדערע ענינים: אין פרק יא וועגן מלך המשיח עצמו — וואָס ער וועט אויפֿטאַן און — אופן ביאתו; און בפרק יב — וועגן דעם מצב העולם בימות המשיח — רעדט ער אָבער בפרק יב וועגן דעם מצב העולם און ווי עס איז פֿאַרבונדן מיט ביאת המשיח,

ובמילא איז די ראי' שבפרק יא לגבי מלך המשיח כחה יפה אויך לגבי דעם וואָס ער רעדט אין פרק יב וועגן דעם מצב העולם בימות המשיח וואָס איז פֿאַרבונדן מיט ביאתו, ומהם — אז עולם כמנהגו-נוהג

— וואָרום אויב דער דגד פון „ימות המשיח“ וואָלט געווען ביטול מנהגו של עולם וחידוש במעשה בראשית, וואָלט אויסגעקומען, אז דאָס איז ענינו של משיח — ביאתו של משיח ברענגט מיט זיך אז עס זאל זיין ביטול מנהגו של עולם וחידוש במעשה בראשית, און דעמאָלט וואָלט מען געדאַרפט אַנ-נעמען, אז „משיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם“, ובמילא איז דאָס די בחינה ובדיקה פון אמיתותו אז ער איז משיח (וויבאַלד אז אין דעם באַשטייט חידושו, כנ"ל):

און וויבאַלד אז דער רמב"ם איז מכריח (פון ר' עקיבא וכל חכמי דורו בשייכות לבן כוזיבא) אז משיח דאַרף נײַט מאַכן קיין אות ומופת, איז דערפון

גברא קטילא (ע"י פסיד ביז) קטלו (כרדב"ז לעיל) ואולי יתירה מזה — כשאין ביז יכולים לקיים עונש שפסקו מקימין אותו ע"י אחר (טוש"ע ח"מ סיב ובניכ שם) — משאיכ להרדב"ז דקשה מגט, שאם הגוים מעצמן אנטוהו עד שכתב הואיל והדין נותן שיכתוב הרי זה גט פסולי אף שלא בטל (רמב"ם הל' גירושין ספ"ב).

ולא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא מופת:

הגמ' והראב"ד נהרג לפועל ע"י אומות העולם: ולכו"ע (גם להרמב"ם**) היו מחכמי הדור שסברו שאינו משיח, וכמו ר' יוחנן בן תורתא שאמר לר' עקיבא: עקיבא יעלו עשבים בלחיד ועדיין בן דוד לא בא' (ירושלמי ואיכ"ר שם) והם שלחו לבודקו אם הוא מורח ודאין, וכשראו שאינו מורח ודאין, ולפי דעתם (משאיכ לדעת רע"ק וכן פסק הרמב"ם) היו סימן שאינו מלך המשיח, ומכיון שעשה מלחמות עם העמים לפי שחשב שהוא המלך המשיח אף שלא מורח ודאין (כי סבר כ"ע) ונפלו רבים מבניו וכי — יש לו דין רודף (ראה סנהדרין עג, א. וש"ג) שצריך להרגו. אבל בפועל אוה"ע הרגוהו. ובסגנון לשון הרדב"ז שם: ויש לפרש הא דאמרינן בפרק חלק, כיון דחזויהו דלא מורח ודאין קטלוהו כלומר רפו ידיהם ממנו ובאו הגוים והרגוהו***.

ומחלוקת הרמב"ם והראב"ד בזה היא****: לשיטת הרמב"ם (ע"פ דעת רע"ק) שמש"ח אינו צריך לעשות אותות ומופתים — הרי פשוט שנהרג לא מחמת שלא ה"י מורח ודאין, שהרי גם מופת זה אינו צריך להראות (בתחילת ביאתו). ולכן כתב, שנהרג בעונותיו. והראב"ד שפוסק (ע"פ הגמ' סנהדרין ודעת ר"י בן תורתא) שמש"ח צריך לעשות אותות ומופתים מיד בתחילת התגלותו — ס"ל שנהרג מחמת שלא ה"י מורח ודאין, ואע"פ שבפועל הרגוהו אוה"ע,

** ומ"ש הרמב"ם (בה"ש מלכים), ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח — עכצ"ל שכוונת הרמב"ם היא רק שבתחילה „דימו" כל חכמי דורו שהוא משיח, אבל אח"כ כמה מהם הסיקו שאינו משיח (כמפורש בחז"ל, כבפנים ההערה), אלא שהרמב"ם לא פסק כמותם.

גם י"ל שהרמב"ם ס"ל שרוב חכמי ישראל, או עכ"פ „גדולי החכמים“ (כלשונו בה"ל תעניות שם) סברו כרע"ק, ולכן כתב „כלי“. ולהעיר שבא' מכת"י הרמב"ם, הלשון „ודימו הוא וחכמי דורו“, בלי תיבת „כלי“ (ע"ד לשונו בה"ל תעניות שם).

*** ובתשובות חז"י מרב סעדי' אבן דנאן (נדפס בתשובות הרמב"ם פאר הדור סי' רכה, ועוד): ורז"ל אמרו בסנהדרין פ"ח שחכמי ישראל הרגוהו על שאמר שהוא משיח והוא לא ה"י מזרע דוד. אבל ראה ברטנורה לרות ד.ו.

**** ראה כ"ס"מ, דהא דאמרו בפרק חלק אחיא לא כשמואל כ"ו ורבינו סובר כשמואל כ"ו.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

לקוטי

בחוקותי א

שיחות

201

מוכן ומוכח אז ביאת משיח ברענגט ניט מיט זיך ביטול מנהגו של עולם⁷⁰.

יא. ועפ"ז איז פאָרשטאַנדיק, אַז דאָס וואָס דער רמב"ם איז מאַריר אין פרק יב בנוגע דעם מצב העולם בימות המשיח — איז דאָס אַלץ בנוגע דעם ענין וזמן אין ימות המשיח וועלכער איז פאָר-בונדן מיט מלך המשיח וביאתו.

דאָס הייסט: פּריער — אין פרק יא איז דער רמב"ם מבאָריר וואָס עס איז ענינו של מלך המשיח — „המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל וחוזרין כל המשפטים כו'“, ער וועט ברענגען די שלימות אין מצות והלכות התורה⁷².

דערנאָך — אין פרק יב רעדט דער רמב"ם ווי דער מצב העולם וועט זיין בהתאם לזה, ווי ער איז מסיים⁷³ אַז אידן

וועלן זיין „פּנויין בתורה וחכמתה . . ובאותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה כו' ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים וכו'“ — (ועיקר⁷⁴) קיום המצות והלכות התורה איז אין אַז עולם וואָס כּמנהגו נוהג.

יב. ע"פ כהנ"ל וועט מען אויך פאָר-שטיין שיטת הרמב"ם בשייכות די פאָר-שידענע פּסוקים ומאמרי חז"ל וועגן די יעודים וכו' דלעתיד:

די יעודים און נבואות וועלכע ריידן וועגן משיח'ן גופא, וואָס ער וועט טאָן און וואָס עס וועט אַרויסקומען בעולם ע"י ביאתו — לערנט דער רמב"ם אַז זיי זיינען ניט קיין ענין פון ביטול מנהגו של עולם. און דערפאָר איז ער מפרש דעם פּסוק „וגר זאב עם כבש גו'“, וואָס שטייט בהמשך צו „ויצא חוטר מגזנו ישי גו'“⁷⁵, אַז דאָס איז „משל וחידה“.

[און טייטשט אָפּ בפירוש וואָס איז דער משל וחידה פון דעם פּסוק „שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי עכו"ם“ — ואע"פ וואָס ער איז ממשיך „וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים“ און זאָגט ניט וואָס די נמשלים זיינען, אדרבה ער פירט אויס „ובימות המלך המשיח יודע לכל לאי זה דבר הי' משל“ — וואָרום ער קומט (בעיקר) מסביר זיין אַז אין דעם פּסוק וועלכער קומט בהמשך צו „ויצא חוטר גו'“ מבואר ענינו של משיח, אַז אידן וועלן

(70) ומה שאעפ"כ מתחיל ברפ"ב „אל יעלה על הלב שבימות המשיח כו'“ הרי מדייק וכתב (לא „אל יעלה על הדעת“, ע"ד ה"ל בפ"יא שם, כ"א) „על הלב“ — שאינו בא לשלול קס"ד בדעת שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, כ"א אף שבדעת, עד כמה ששכלו ודעתו משיגים מעלת וענין המשיח (ובמילא — דימות המשיח) — אינו שולט ומושל עד לביטול מנהגו של עולם, בכ"ז אפשר אשר מצד אה"ר ותשוקת הלב להמעלות ד'ישיביל . . . ירום ונשא וגבה מאד“ (ישעי' נב, יג. וראה רמב"ם ה"ל תשובה פ"ט ה"ב ולקמן כאן. שער האמונה לאדמהאמ"צ פנ"ז ואילך. ביאורו כב, ג) יעלה על לבו שיבטל דבר ממנהגו של עולם. וג"ז בא לשלול. ואכ"מ.

(71) ה"א.

(72) ראה בארוכה לקו"ש ח"י"ח ע' 277 ואילך.

רשי"ג.

(73) פ"ב ה"ד-ה.

(74) להעיר משני הפירושים בענין: והנשיאים הביאו (יומא עה, טע"א. תיב"ע ויקהל לה, כז (רבינו בחיי שם). פרש"י שם מספרי נשא ז, ג. ועוד): חטים שירדו בעבים (מנחות ט, ב. רש"י ותוס' שם). ועוד. (75) ישעי' יא, א ואילך.

(*) ולהעיר שבכתי' חז"ן גם כאן הלשון „על הדעת“.

שיחות

בחוקותי א

לקוטי

202

די גמרא אין כתובות, עתידין כל אילני סרק שבא"י שיטענו פירות, וואס ווייזט אז דאס איז ניט קיין ענין טבעי, נאר אז ענין מיוחד, און אין א"י דוקא, רעדט וועגן דער ערשטער תקופה, וואס דעמאלט — לדעת מ"ד זה בכתובות — וועט זיין א חידוש (נס) אין ארץ ישראל, אין תו"כ וואו עס שטייט סתם, אף אילני סרק עתידיים להיות עושים פירות, אז אזוי וועט זיין דער טבע פון די אילנות און — בכל העולם, רעדט זיך וועגן דער צווייטער תקופה אין ימות המשיח, וואס דעמאלט וועט זיין א שינוי של חידוש במעשה בראשית, במילא וועט ווערן דער טבע (אויך) פון דעם אילן סרק להוציא פירות.

יד. ועפ"ז מובן אז ס'איז ניט קיין סתירה פון דברי הרמב"ם אז „אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכויות בלבד“, וואס גייט אויף דער ערשטער תקופה פון ימות המשיח, צו זיין פסק אז „כל הנביאים כולן (לא) ניבאו (אלא) לימות המשיח וכו" — וואס גייט אויף דער שפעטערדיקער תקופה אין ימות המשיח.

און ס'איז אויך מובן זיין פסק אז היוצא בכלי זיין בשבת חייב חטאת, ווייל דעם פסוק „וכתתו חרבותם לאתים“, וואס רעדט וועגן דעם מצב בעולם וואס וועט זיין לעתיד לבא, לערנט דער רמב"ם כפשוטו, און ניט דרך משל בלבד — און דאס וועט זיין אין דער שפעטערדיקער תקופה פון ימות המשיח. און היות אז כלי זיין בטלים אין יענער תקופה (עכ"פ) פון דער גאולה⁷⁶, איז עס

ניט האבן קיין בלבולים פון אוה"ע ובמילא „יהיו פנויין בתורה וחכמתה“ [כו"ט];

משא"כ די פסוקים און מאמרי רז"ל וועלכע ריידן ניט בהמשך צו משיח וביאתו, נאר וועגן נבואות וייעודים וואס וועלן זיין לעתיד לבא, כולל די אויבנ-דערמאנטע: „והשבתי חי' רעה מן הארץ“ און מרז"ל הנ"ל אז אילני סרק עתידיים להיות עושים פירות — איז דער רמב"ם טאקע מפרש אז זיי זיינען ניט קיין משל נאר כפשוטם, און דאס וועט זיין אין א שפעטערדיקער תקופה (תקופה אין ימות המשיח גופא)⁷⁷.

יג. ע"פ הנ"ל וועט מען אויך פאר-שטיין דעם חילוק צווישן דעם מאמר אין תו"כ און די מימרא אין כתובות:

76 ולהעיר מדויק לשון הרמב"ם „וכן כל כיוצא באלו הזכרים בענין המשיח (ולא בימות המשיח) הם משלים“.

77 ומה שהרמב"ם כתב בפירוש המשניות (סנהדרין בהקדמה לפ' חלק) דמחזיל שבת (ל' סעי'ב) עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת, הפי' „לפי שבנ"א אומרים כשימצא אדם דבר מוכן ומזומן פלוני מצא פת אפוי ותבשיל מבושל . . . ולכן קצף החכם הזה שאמר המאמר הזה על תלמידו כשלא הבין דברו וחשב שהוא על פשוטו והשיבו כפי השגתו ולא היתה אותה התשובה תשובה האמיתית והרא"י על שלא השיב לו על אמתתו — מה שהביא רא"י אל תען כסיל כאלותו. — שמפרש דלא כפשוטו, אף שבפשוטו מזה שאחוי ל"י ר"ג משמע שכוונתו כפשוטו —

כי הכתוב „יהי פיסת בר בארץ“ (תהלים עב, טז) שממנו למדו ש„עתידה כו" — בא בהמשך להכתוב (שם, א) לשלמה אלקים משפט"ך למלך תן וצדקתך לבן מלך דקאי על מלך המשיח. ועד"ז הוא בנוגע לשאר המימרות בשבת שם לפני' — אף שבכולם אחוי ל"י (שמשמע שהכל כפשוטו), כי בכל הפסוקים מדובר בהמשך לביאת מלך המשיח והגאולה שעל ידו, ולא סתם חיאור מצב שיהי בעולם בפ"ע.

78 משא"כ בתקופה הא' דימוה"מ, אף שגם אז „לא יהי שם לא רעב ולא מלחמה“ (רמב"ם הל' מלכים ספ"ב) — אין רא"י שכלי זיין יבטלו, כי אם,

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

203

שיחות

בחוקותי א

לקוטי

כו" (כנ"ל ס"ח), פסקינז ער⁸¹: "אמרו חכמים מקום שבע"ת עומדין אין צדיקים גמורין יכולין לעמוד בו",

וע"פ הנ"ל איז מובן. ווייל דאס וואָס רחב"א אר"י האַלט אַז צדיקים גמורים זיינען גרעסער ווי בע"ת — איז דאָס לשיטתו אַז אויך בתחילת ימות המשיח וועט זיין ביטול מנהגו של עולם און אויף דעם „נתנבאו כל הנביאים“;

אַבער לשיטת הרמב"ם אַז בתחילת ימות המשיח איז עולם כמנהגו נוהג — איז דאָס ניט מכריח אַז צדיקים גדולים מבעלי תשובה⁸².

טז. לאחר כל הנ"ל איז אַבער נאָך אַלץ ניט מוסבר: וויבאַלד אַז דער גדר פון ימות המשיח (וואָס קומט בהמשך צו ביאת המשיח) איז (לדעת הרמב"ם) פאַרבונדן מיט דעם וואָס עולם כמנהגו נוהג — פאַרוואָס איז מוכרח אַז בימות המשיח גופא זאל זיין נאָך אַ תקופה וואָס דעמאָלט וועט זיין ביטול מנהגו של עולם? און (—ועיקר) וואָס איז די סיבה נפלאה, וועלכע וועט שאַפֿן און ברענגען אַ חידוש נפלא — די הנהגה פון דער צווייטער תקופה?

וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם וואָס דער רמב"ם שרייבט אין אגרת תחיית המתים שלו⁸³, אַז דאָס וואָס ער האָט מפרש געווען די יעודים דלעתיד (וְגַרְזָאב עִם כִּבְשׁ וְכִיּוֹב) אַז זיי זיינען „משל וחיידה“ — „אין דברנו זה

א באַווייז אַז כלי זיין, זיינען ניט קיין תכשיטין.

טו. ע"פ הנ"ל איז פאַרענטפערט נאָך אַז ענין:

אין דער גמרא הנ"ל (כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח כו') ווערט געבראַכט בהמשך לזה: ואמר ר' חייא כו' כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה, אבל צדיקים גמורים עין לא ראתה אלקים זולתך. ופליגא דר' אבהו דא"ר אבהו מקום שבעלי תשובה עומדין⁷⁹ צדיקים גמורים אינם עומדין⁸⁰.

און וויבאַלד אַז אין גמרא ווערן ביידע מימרות פון רחב"א אר"י געבראַכט בהמשך זו לזו — איז משמע אַז זיי זיינען שייך איינע צו דער צווייטער. ד.ה.: לשיטתו אַז „כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח כו'“, דאַרף מען אויך זאָגן אַז „כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לבע"ת כו'“ — ניט ווי ר' אבהו (און ניט ווי שמואל).

געפינט מען אַבער אַז דער רמב"ם, כאַטש ער זאָגט „אמרו חכמים כל הנביאים כולן לא נבאו אלא לימות המשיח

שמכיון שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדרים מצויין כעפר" (כהמשך לשון הרמב"ם שם) „לא יהי' רעב ומלחמה בפועל, אבל לא שישתנה טבע בניא, ויבטלו הכלי זיין. ולהעיר מ. יקומו נא הנערים וישחקו לפנינו" (ש"ב ב, יד) — בכלי זיין (ח"ב) אבל באופן של שחוק (לראות מי מלומד בשימוש חברי יותר, ועד שפך דם) ולא מלחמה (מצו"ד שם ועוד). וראה כלים רפכ"ד.

79) וייל דלר' אבהו עין לא ראתה אלקים זולתך — על בע"ת נאמר.

80) גירסת הרמב"ם (הל' תשובה דלקמן בפנים): אין צדיק יכולין לעמוד. וכ"ה בדק"ס ברכות שם מגליו"ו. ובכ"מ בדא"ח „ציג אין יכולין לעמוד (שם)“.

81) הל' תשובה פ"ז הי"ד.

82) טעמו של הרמב"ם לפסוק כרב אבהו (וכן מובא בפשיטות בכמה מקומות בדא"ח) — ראה לקו"ש ח"ד ע' 361 ואילך.

83) אות ר'.

שטייט אז דער מקדש השלישי איז „בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבוא משמים“⁹², און איז אנדערע ערטער שטייט⁹³ (און אזוי פסקינט דער רמב"ם⁹⁴) — אז משיח בונה מקדש:

דאָס איז תלוי אין די צוויי אופנים הנ"ל אין דער גאולה, אַז אויב „זכו“ איז „יגלה ויבוא משמים“, משא"כ אויב לא זכו וועט זיין דער בנין בידי אדם⁹⁵ (ע"י משיח⁹⁶).

און דאָס וואָס דער רמב"ם פסקינט בס' היד, ספר הלכות הלכות, אַז עס וועט ניט זיין קיין ביטול דבר ממנהגו

ומסיים „וכן מפרש במדרש תנחומא“ (ו"ל שהכוונה לתנחומא פקודי יא). וז"א כה, א. ח"כ נט, סע"א קה, סע"א. ח"ג רכא, א. ל"ש תהלים רמו תתמא בסופו, תתמא בסופו. וראה תנחומא (באבער) בראשית יז (כסופו).

92 ל' רש"י סוכה שם.

93 ירושלמי מגילה פ"א ה"א. ויקיר פ"ט, ו. כמדב"ר פ"ג, ב. וראה גם ירושלמי פסחים פ"ט ה"א (תוספתא פסחים פ"ח, ב) — לגי' ופי' המניח מצוה שפ.

94 הל' מלכים רפ"א ובסופו.

95 עפ"י מתורצת ג"כ הדיעה הנ"ל שהמקדש יגלה ויבוא משמים, ולכאורה: הרי מסופר במדרש (ב"ר ספ"ד) ש. בימי ריב"ח גורה מלכות הרשעה שיבנה ביהמ"ק הושיבו כו' והיו מספקין לעולי גולה כסף וזהב וכל צרכם כו' כדי לבנות ביהמ"ק (ולא ציפו שיגלה ויבוא משמים) — ותמוה דעה הנ"ל, שה"ז מעשה רב שיבנה בידי אדם (וראה גם מניח מצוה זה) —

אלא דבימי ריב"ח ה" מצב דלא זכו (וכדמוכח מזה גופא שהיו זקוקים לזה שתגזר מלכות הרשעה), ולכן ה"י ביהמ"ק נבנה ע"י בנ"א דוקא.

96 כלשון הרמב"ם שם. והוא דעת ר' אליעזר בויקיר ובמדב"ר שם — משא"כ כאשר מקומות הנ"ל (הערה 93) לא נאמר שיה"י ע"י משיח דוקא. ובזה מתורץ זה שבימי ריב"ח רצו לבנות ביהמ"ק בלא משיח — כי זה שמשיח (דוקא) יבנה ביהמ"ק הוא חידוש התלמיד ותיק — ר"א שה"י לאחר זמן ריב"ח.

החלטי⁹⁷ כו' שהם משל", און עס קען זיין אַז זיי זאלן נתקיים ווערן כפשוטם⁹⁸.

ולכאורה: לפי הנתבאר לעיל (סע"ה יא"ב) איז דאָך מוכרח צו לערנען אַז די יעודים וואָס ריידן בשייכות צו משיח וביאתו זיינען ניט קיין ביטול דבר ממנהגו של עולם — ווייל דער גדר פון משיח איז צו אויפטאָן אין דעם עולם ווי ער איז „כמנהגו נוהג“ דוקא (כנ"ל)?

יז. ויש לומר הביאור בזה:

עס איז ידוע וואָס די גמרא⁹⁹ זאָגט לגבי די סתירת הפסוקים „כתיב"ז וארו עם ענני שמיא כבר אינש אתה וכתיב"ט עני ורוכב על חמור, זכו עם ענני שמיא לא זכו עני ורכב על חמור" (ועד"ז פא"ר-ענטפערט די גמרא¹⁰⁰ די סתירות אין אַנ-דערע פסוקים כיו"ב).

דערפון איז מובן לגבי אנדערע ענינים שבימות המשיח, אַז בשעת אידן זיינען אין אַ מצב של „זכו", וועלן אלע ענינים זיין דעמאָלט באופן אחר לגמרי, אופן נסי¹⁰¹.

[וואָס דאָס איז איינער פון די אופני התיווך אין דער פלוגתא בנוגע בנין המקדש דלעתיד: בכמה מקומות¹⁰²

84 כ"ה בתרגום קאפא. ובתרגום ר' שמואל אבן תיבון „אין דברנו זה גזירה“.

85 עיי"ש בפרטיות.

86 סנהדרין צח, א.

87 דניאל ז, יג.

88 זכרי" ט, ט.

89 סנהדרין שם.

90 ראה כו"פ (ו"ד סק"י סוף בית הספק); אוצר כלום לע"י סנהדרין שם — שבוה תלוי ג"כ אם אליהו בא מאתמול לפני ביאת המשיח. וראה רמב"ם הל' מלכים פ"ב ה"ב.

91 פרשיי סוכה מא, סע"א. ר"ה ל, סע"א. וכ"ה נתוס' סוכה שם. שבועות טו, ריש ע"ב ד"ה אין,

205

שיחות

בחוקותי א

לקוטי

אז דער אויבערשטער וועט באווייזן נסים וכו' אויף צו ארויסווייזן די הוספה החביבות און מעלה פון אידן.

[ועד"ז בנוגע דעם תיווך הנ"ל בבנין המקדש דלעתידי: דער פירוש בזה איז (ניט אז דער „יגלה ויבוא משמים" איז בסתירה צו „משיח בונה מקדש", נאָר) — אז מצד גדר ההלכה איז דער ענין פון בנין ביהמ"ק אַ חיוב מצוה אויף אידן, וכמש"נ ועשו לי מקדש⁹⁹ און דערפאַר פסק'נט דער רמב"ם אז משיח — וואָס דורך אים „חוזרין¹⁰⁰ כל המש" פטים בימיו כשהיו מקודם" און מונין מלך (און דערנאָך) בונה ביהמ"ק¹⁰¹ — מלך המשיח וועט דורכפירן די מצוה פון בנין ביהמ"ק:

און דער מצב פון „זכו" טוט אויף אַ הוספה, אז אין דעם „מקדש דלמטה" יבא און זאל זיך „אַנטאָן" דער „מקדש דלמעלה", „יבא ויגלה משמים"¹⁰².

יט. ועפ"ז איז מובן דער הכרח אויף דער צווייטער תקופה בימות המשיח — וואָרום לאַחרי ביאת המשיח (באיזה אופן שהיא), וויבאַלד אז אידן וועלן דעמאָלט ניט האָבן קיין „נוגש ומבטל"¹⁰³ ש „אינן מניחות להן לעסוק בתורה ובמצוות כהוגן"¹⁰⁴, ואדרכה — מ'וועט זיין „פנויין בתורה וחכמתה"¹⁰³ ביז אז אפילו „עסק כל העולם" (כל

של עולם — איז עס ווייל דער ענין פון משיח וביאתו והגאולה בכלל — איז אַ הלכה, הלכה ברורה ופסוקה. און אזוי איז אויך דער אופן אין דעם, אז ער איז ניט תלוי באופן דמעשה בנ"א (משא"כ הגאולה באופן דארו עם ענני שמי' וכיו"ב — וועלכער איז תלוי אין דעם אז ביי אידן איז אַ מצב פון „זכו" — וואָס איז ניט ברור ופסוק, ווייל הכל בידי שמים חוץ מיר"ש⁹⁷ והרשות לכל אדם נתונה כו'⁹⁸),

און דעריבער איז דער רמב"ם מתאר די גאולה אין דעם אופן ווי ס'איז אַ הלכה, מוכרח צו זיין (אומאָפהענגיק פון דעם מצב פון אידן).

יח. בעומק יותר: דאָס וואָס דער רמב"ם איז מתאר די גאולה באופן אז עס וועט ניט זיין קיין ביטול דבר ממנהגו של עולם איז (ניט ווייל דער רמב"ם איז מתאר די גאולה אז זי וועט קומען באופן של לא זכו ח"ו, נאָר) ווייל דער רמב"ם לערנט, אז דאָס וואָס חז"ל זאָגן אז ווען ס'איז אַ מצב פון „זכו" וועלן זיין כו"כ עליונים מיט אַ הנהגה נסית כו', איז דאָס אַן ענין נוסף אויף עצם גדרו של משיח.

דאָס הייסט: מצד גדרו של משיח וביאתו — איז דער סדר פון „עולם כמנהגו נוהג", ווייל דער אויפטו פון ביאת המשיח בהלכה איז — וואָס דורך אים וועט זיין די שלימות פון קיום מצות והלכות של תורה (וואָס איז פאַרבונדן מיט אַן עולם וואָס „כמנהגו נוהג").

נאָר בשעת אידן זיינען אין אַ מצב נעלה פון „זכו", וועט זיין אַן ענין נוסף,

99 ראה רמב"ם הל' ביהי"ב בתחלתו: ועשו לי מקדש כו' בנין העתיד להבנות כו'.

100 רמב"ם הל' מלכים רפ"א.

101 רמב"ם הל' מלכים בתחלתו. וראה לקושי חט"ז ע' 304 והערה 49 שם.

102 ראה גם לקושי ח"ה ע' 418 ואילך ובהנשמו שם.

103 רמב"ם הל' מלכים פ"ב ה"ד.

104 רמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב.

97 ברכות לג, ב.

98 רמב"ם הל' תשובה רפ"ה.

שיחות

בחוקותי א

לקוטי

206

וביאתו ע"פ הלכה — איז ער מסביר ווי דער מצב העולם וועט זיין אין א זמן (ואופן פון „עולם כמנהגו נוהג“ (בהתאם צו ענינו וגדרו של משיח);

אבער אין אגרת תחיית המתים איז ער מוסיף (ביאור בספר היד) אז „אין דברנו זה החלטתי“ — ווייל ווען עס איז א מצב פון „זכו“ נאך זייענדיג אין גלות, וועט בפועל זיין — גלייך בתחילת הגאולה — די הנהגה מיוחדת מלמעלה, די הנהגה פון ביטול מנהגו של עולם וכימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות¹⁰⁷.

(משיחות חודש ניסן תשל"ג)

האומות) וועט זיין „לדעת את ה' בלבד ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים כו' כמים לים מכסים“¹⁰⁵ — וואס דאס איז די שלימות המצב פון „זכו“ — וועט דאך דאס ברענגען מיט זיך בהכרח די (צווייטע) תקופה (אין ימות המשיח גופא), ווען עס וועט זיין ביטול מנהגו של עולם, די הנהגה נסית (כולל דעם ענין היסודי — כלשון הרמב"ם¹⁰⁶ — תחיית המתים).

און דערפאר: אין ספר היד, וואו דער רמב"ם איז מסביר דעם גדר פון משיח

105) רמב"ם סוף הל' מלכים. וראה לקמן ע' 246 ואילך.

106) פיה"מ בהקדמתו לפ' חלק: הוא יסוד מיסודי משה רבינו ע"ה. ובתרגום קאפח: מיסודות תורת משה רבינו. וראה לעיל הערה 61 המשך לשוננו.

107) מיכה ז', טו. וראה זח"א השמטות סכ"ה. אה"ת להצ"צ (ני"ך כרך א') ע' תפז סק"ז-ח.

בס"ד. משיחות יו"ד שבט ה'תשמ"ז

— סיום הרמב"ם —

פה כולה", "הלכות הלכות" דכל התורה כולה (גם ההלכות שאינן נוהגות בזמן הזה — משא"כ בשאר ספרי הפוסקים. עד לשו"ע) — נעשית אחדותם של כל ישראל בתכלית השלימות, עי"ז שמתאחדים בלימוד הכולל כל התורה, שלימות התורה⁸.

ב. בפרק האחרון ד"הלכות מלכים ומלחמות ומלך המשיח", שהוא גם סיום וחותם ספר הי"ד — כותב הרמב"ם כמה פרטים בנוגע לסדר דימות המשיח, וכיניהם גם ענין הקשור עם אחדותם של ישראל, וז"ל⁹:

"יראה מפשוטם של דברי הנביאים שבתחלת ימות המשיח תהי' מלחמת גוג ומגוג, ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין לבם, שנאמר¹⁰ הנה אנכי שולח לכם את אלי' וגו'. ואינו בא לא לטמא הטהור ולא לטהר הטהור, ולא לפסול אנשים שהם בחזקת כשרות, ולא להכשיר מי שהוחזקו פסולין, אלא לשום שלום בעולם, שנאמר¹¹ והשיב לב אבות על בנים".

וממשיך, "ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו".

א. בקשר עם סיום ספר הי"ד לרמב"ם בשנה זו ביום העשירי בשבט¹²,

— שבו מסיימים רבים מישראל מחזור שלישי דלימוד הרמב"ם ע"פ המנהג שנתפשט ונתקבל בתפוצות ישראל ללימוד ג' פרקים בכל יום (ובמקביל — סיום מחזור שלישי בלימוד ספר המצוות, גם ע"י נשים וטף), ובו מסיימים גם מחזור ראשון דלימוד הרמב"ם בסדר הלימוד דפרק אחד ליום —

מן הראוי להתעכב על סיום הרמב"ם בענין הקשור עם אחדותם של ישראל, שכן, עי"ז שרבים מישראל בכל קצוי תבל מתאחדים בלימוד הרמב"ם — משנה תורה¹³, "מקבץ לתורה שבעל

1) העשירי יהי קודש — לשון הכתוב בחוקותי כו. לב. וראה ס' בהיר ס"ג. ובהנסמן בלקריש ח"ז ס"ע 290.

2) ומגלגלין זכות ליום זכאי — יום ההילולא דכ"ק מריח אדמור, שביום זה, כל מעשיו ותורתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו . . . מתגלה ומאיר בבחי' גילוי מלמעלה למטה . . . ופועל ישועות בקרב הארץ (אגה"ק סי' ז"ך וכ"ח. וראה גם סידור (עם דא"ח) שער הלי"ג בעומר (דש, סע"ב ואילך). ובכ"מ).
3) דבתלת יומי הוא חזקה" (ב"מ קו, ריש ע"ב. רש"י).

4) להעיר מהרמו בפרשת השבוע דהשבת שממנו מתברך העשירי בשבט (ראה חז"ב סג, ב. פח, א) — רבות מופתי בארץ מצרים" (כא יא, ט). ר"ת רמב"ם (כדאיאת בספרים).

5) ראה רמב"ם הל' ממרים פ"ב ה"ב.

6) שע"ז נעשה פתיחת הענין כו, התגברות על כל התחלות קשות" (מכילתא ופרשי' יתרו יט, ה. וראה לקריש ח"ב ס"ע 74 ואילך).

7) לשון הרמב"ם בהקדמתו לספר הי"ד.

8) ראה קונטרס משיחות אחש"פ והתועדויות שלאח"ז תשד"מ (התועדויות ח"ג ע' 1622 ואילך).

9) כיה לשון הכותרת לפרקים י"א וי"ב דהל' מלכים בדפוס וינציאה (רפד. ש).

10) הלכה ב.

11) מלאכי ג, כג.

12) שם, כד.

וצריך להבין:

א) בהלכה שלאח"ז¹³ כתב הרמב"ם "בימי המלך המשיח . . . יתייחסו כולם על פיו . . . ואינו מייחס ישראל אלא לשבטיהם, שמודיע שזה משבט פלוני וזה משבט פלוני, אבל אינו אומר על שהם בחזקת כשרות זה ממזר וזה עבד, שהדין הוא שמשפחה שנטמעה נטמעה".

וע"פ הידוע גדול הדיוק בלשון הרמב"ם, "בלשון ברורה ודרך קצרה"¹⁴ — אינו מובן: מדוע בנוגע לאלהיהו כתב הרמב"ם "אינו בא . . . לפסול אנשים שהם בחזקת כשרות ולא להכשיר מי שהוחזקו פסולין"¹⁵ — לכאורה, הול"ל "אינו אומר על מי שהוחזק כשר שהוא פסול, ולא על מי שהוחזק פסול שהוא כשר", כהלשון בהלכה שלאח"ז "אינו אומר כו", ומדוע משנה וכותב "אינו בא כו"?

ב) המשך ההלכה, "ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו" — הרי, הפלוגתא (לכאורה) אינה אלא בנוגע לזמן ביאתו (קודם מלחמת גוג ומגוג, או "קודם ביאת המשיח", כלומר, בסמיכות לביאת המשיח ממש), אבל, גם לדעתם "אינו בא לא לטמא הטהור וכו' אלא לשום שלום בעולם", וא"כ, הו"ל לכתוב בסדר שונה: לכל לראש — בנוגע לזמן ביאתו, "קודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא כו", "ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו", ולאח"ז בנוגע לפעולתו של אליהו — "אינו בא כו' אלא לשום שלום בעולם", ומדוע כותב בשינוי הסדר — להביא את הדעה

הנוספת בנוגע לזמן ביאתו (לא בענין שבו פליגי, אלא) לאחרי אריכות הדב"רים בנוגע לפעולתו, אף שבענין זה לא פליגי?!

ג. ריבון בהקדים שאלה נוספת — כיצד יתכן פלוגתא אם אליהו יבוא קודם מלחמת גוג ומגוג" או "קודם ביאת המשיח", הרי זה היפך הכללי שלא תתכן פלוגתא במציאות?!

ועד"ז נשאלת אותה שאלה בנוגע לענין ד, "אינו בא כו' אלא לשום שלום בעולם":

מקור דברי הרמב"ם הוא — בסיום מסכת עז"ות¹⁶: "א"ר יהושע מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי ששמע מרבן, ורבן מרבן, הלכה למשה מסיני, שאין אליהו בא לטמא ולטהר לרחק ולקרב, אלא לרחק המקורבין בזרוע (שהכל מחזיקים אותם בפסולים אלא שנתקרבו בזרוע¹⁷), ולקרב המרחוקין בזרוע . . . רבי יהודה אומר לקרב אבל לא לרחק (המשפחה הכשרה שנתרחקה בזרוע הוא מקרב, אבל אינו מרחק אותה שנתקרבה בזרוע¹⁸). רבי שמעון אומר להשוות המחלוקת. וחכמים אומרים לא לרחק ולא לקרב, אלא לעשות שלום בעולם, שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא וגו' והשיב לב אבות על בנים ולב

15) ראה שד"ח מערכת כללים מע' המ"ם כלל קסד.

16) יש לקשר עם יום ההילולא דכ"ק מרח' אדמיר (כנ"ל הערה 2) — כידוע המנהג לעשות סיום מסכת ביום ההילולא, שאז עושין שמחה לגמרה של תורה (רמ"א) — אורח סתקניא סי"י ירד סו"ס רמו).

ולהעיר שמסכת עדיות נקראת, בחירתא" (ברכות כו, א (ובפרשי"י). ושי"ג). כלומר, הלכות מובחרות. וי"ל שענין זה מרומז בשם "עדיות" — (גם) מלשון "עדיח".

17) פי' הרע"ב.

13) הלכה ג.

14) אף ש"ל בפשטות שהעתיק לשון המשנה.

דרכו בכ"מ.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

152

סיום הרמב"ם

390

„אלא, שזה אומר לרחק ולקרב, וזה אומר לקרב ולא לרחק, לפי שסברתו שאין החמס אלא לרחק הכשר בלבד, וזהו שבא להסיר“.

ולדעת ר"ש — „אבות אלו החכמים ובנים אלו התלמידים, שיהי' לב כולם שוה ולא יפול ביניהן מחלוקת“.

ולדעת חכמים — „אתיא קרא כפשטי' לב אבות על בנים, ולא הוצרך לפרש“²⁵, או כדברי הרמב"ם בפירוש המשנה, „אבל חכמים אומרים אין עושק ביוחסין, כל הנקרא בשמו, הכל יתייחסו אל האמת, והתורה היא אב הכל, אבל המעקשות והרעות הם השנאות שבין בני אדם, לפי שהם חנם, והוא חומס בשנאתו, והוא אמרם לעשות שלום בעולם“²⁶.

אמנם, סוכ"ס הרי זו פלוגתא במציאות — שהרי, לדעת ת"ק ירחק את המקורבין בזרוע ויקרב את המרוחקין בזרוע, לדעת ר' יהודה יקרב ולא ירחק, ולדעת ר"ש וחכמים לא ירחק ולא יקרב אלא יעשה שלום בעולם!?

(25) פ"ה התיו"ט.

(26) ובפירוש הראב"ד — „השוות את המחלוקת שיש בין החכמים כדברי תורה . . . דריש מהני קראי דלעיל דכתיב זכרו תורת משה עבדי אשר צויתי אותו בחורב על כל ישראל חוקים ומשפטים, וכתיב בתרי' הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא וגו', והשיב לב אבות על בנים וגו', כלומר, על החוקים והמשפטים ישוה לב האבות עם לב הבנים שלא תהי' עוד מחלוקת ביניהם.“

וחכמים אומרים לעשות שלום בעולם, כלומר, לעשות שלום לישראל מן האומות ולבשר אותם על ביאת הגואל, וזה יום אחד לפני ביאת המשיח, והיינו דכתיב הנה אנכי שולח לכם את אלי' הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והגורא והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם, כלומר, לב האבות והבנים אשר נפל בהם מורך מפחד וברחתו אלה פה ואלה פה מפני צרותם, ישוב אותו היום לגבורתו, וישובו אלה את אלה ויתנחמו זה בזה“.

בנים על אבותם“. ופסק הרמב"ם כדברי חכמים¹⁸.

והנה, בפירוש ד„הלכה למשה מסיני“ — דלכאורה, ב„הלכה למשה מסיני . . . הפירושים המקובלים מפי משה . . . אין מחלוקת בהם כשום פנים“¹⁹ — מבאר הרמב"ם בפירוש המשנה:

„לא נשמע ממה רבינו ע"ה זה הלשון, אבל נשמע ממנו זה הענין, לפי שמה סיפר בביאת המשיח ולשון התורה, אם יהי' נדחך בקצה השמים וגו'²⁰ ושב ה' אלקיך את שבותך וגו'²¹ ומל ה' אלקיך וגו'²², וזולת זה, והגיד להם גם כן מפי הגבורה בהקדמותיו וסיבותיו, ושיקדים אותו האיש לישר לו הארץ, והוא אליהו, והודיע להם שהאיש ההוא לא יוסיף ולא יגרע בתורה, אבל יסלק ויטיר החמסים בלבד, ואין בזה מחלוקת ולא הכחשה, אבל נפלה מחלוקת ברעות שיסיר, מה הם כו“.

ועד? בנוגע לפלוגתתם בפירוש הפסוק²³, „והשיב לב אבות על בנים וגו'²⁴“:

לדעת ת"ק ור' יהודה — „עתיד לומר ברוח הקודש זה מבני בניו של זה“, כלומר, שהפסוק קאי בעניני יוחסין,

(18) כס"מ כאו.

(19) רמב"ם בהקדמתו לפיהמ"ש. וראה הל' ממרים פ"א ה"ג.

(20) נצבים ל, ד.

(21) שם, ג.

(22) שם, ו.

(23) ראה ליקוטים למשניות, שבהבאת הפסוק רמז התנא תירוח לשאלה הנ"ל, „דאם הוא הלכתא קרא ליל, אלא, דההלכה לא היתה רק שאליהו יבוא להסיר החמסים, ובאיוה חמסים היינו דפליגי בפירושי' דהך קרא, ובוה לא תקשי היכי פליגי על ההלכה“.

(24) ראה פ"ה הרע"ב והתיו"ט.

ע"פ האמור שלא תתכן פלוגתא במציאות — הרי, לכו"ע ירחק את המקורבין בזרוע ויקרב את המרוחקין בזרוע [ורק משפחה שנטמעה מחמת שלא נודע פסולה, יניחנה בכשרותה, „שהדין הוא שמשפחה שנטמעה נטמעה“, משא"כ כשנודע פסולה, אלא שנתקרבו בזרוע], והפלוגתא אינה אלא האם ענין זה הוא בכלל ד' „יסלק ויסיר החמסים“, שקבלה בידינו ממש רבינו אודות ביאת אליהו בקשר למשיח, או שהפעולה דריחוק וקירוב הו"ע בפ"ע, ואינה שייכת לסילוק החמסים בביאת אליהו כחלק ושלב דגאולה.

לדעת ת"ק — ריחוק המקורבין בזרוע וקירוב המרוחקין בזרוע, שניהם בכלל החמסים הנ"ל שיסלק אליהו;

לדעת ר' יהודה — סילוק החמס הוא רק קירוב המרוחקין בזרוע, אבל ריחוק המקורבין בזרוע — אף שאליהו יעשה זה³⁰ (שהרי רק משפחה שנטמעה נטמעה, משא"כ כשנודע פסולה, אלא שנתקרבו בזרוע), מ"מ, אין זה בכלל פעולתו לסלק החמס (וי"ל שסילוק קירוב (בזרוע) אינו „חמס“);

ולדעת חכמים — „אין עושק ביחוסין“, ובמילא, אף שאליהו יעשה זה, אין זה בכלל פעולתו לסלק החמסים, אלא, הפעולה דלסלק החמסים היא — „לעשות שלום בעולם“.

ד. ויש לומר הביאור בכל זה — בהקדמה, שבביאת אליהו הנביא לעתיד לבוא ישנם ב' אופנים:

א) כחלק ושלב (התחלה) דגאולה, שעז"נ, הנה אנכי שולח לכם את אלי הנביא לפני בוא יום הגדול והנורא,

ב) כענין בפ"ע שעדיין אינו חלק ושלב דגאולה, כלומר, גם לאחר שיבוא בפועל, ויעשה כמה פעולות כו', אין זה עדיין חלק ושלב דגאולה, אלא ענין בפ"ע — ע"ד ובדוגמת עניניו ופעולותיו בזמן התנ"ך³¹, דברי נבואתו לאחאב, המאורע עם נביאי הבעל בהר הכרמל, וכיו"ב בכל פרטי הענינים שנאמרו בתנ"ך ובתשובע"פ אודות דברי ימי חייו של אליהו הנביא, לפני ש„ויעל אליהו בסערה השמים“³² (בגופו ממש³³), ועד"ז (ועיקר בנדו"ד שהוא לאחר עלותו השמים) כו"כ ענינים ומאורעות בזמנים שלאח"ז, כמבואר במדרז"ל, ובמיוחד — בתנא דבי אליהו זוטא ותנא דבי אליהו רבה.

הפלוגתא היא בפירוש הפסוק ד„הנה אנכי שולח לכם את אלי וגוי והשיב לב אבות על בנים וגוי“ — מה הם הענינים שנכללים בביאת אליהו כחלק ושלב דגאולה, כדלקמן.

ה. הפלוגתא במשנה — אם בא לרחק ולקרוב, לקרב אבל לא לרחק, או לעשות שלום בעולם:

30 ברע"ב כאן „אינו מרחק אותה שנתקרבה בזרוע, ומפשטות הלשון משמע לכאורה שהמציאות היא שלא ירחק. וצ"ע, דממה-נפשך: אם בזמן ביאת אליהו נטמעה כבר (לאחרי שנתקרבה בזרוע) ורק אלי וכו"ב יודע — מהי סברת הת"ק שירחק, ואם בזמן ביאת אליהו נודע עדיין שנתקרבה בזרוע — מהי סברת ר"י שלא ירחק, הרי לא נטמעה?! משא"כ את"ל שהפירוש הוא שאינו בא לרחק, אף שירחק בפועל, כבפנים, או ששתי תקופות הן (ראה לקמן סי"ט).

27 ראה מלכים א' יז, א ואילך.

28 מלכים ב' ב, יא.

29 ראה אנציק' תלמודית בערכו (ע' ר'). וש"נ. ביאור מעלה זו בפנימיות הענינים — ראה ספר הליקוטנים (דאי"ח להצ"צ) ערך משה (ע' איתריט ואילך). המשך תריס"ו ס"ע קנח ואילך. ובכ"מ (ע"ד החילוק דמשה ואליהו).

סיום הרמב"ם

392

אליהו" לבשר ביאתו, כסוגיית הגמרא³¹ ש"לפני ביאת בן דוד יבוא אליהו לבשר"³² (אע"פ שיעמוד כבר לפניז, "קודם מלחמת גוג ומגוג", ויעשה כמה ענינים כו').

ועפ"ז אתי שפיר כל פרטי הדיוקים והסדר כו' — בדברי הרמב"ם:

"יראה מפשוטן של דברי הנביאים . . . שקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד³³ נביא לישראל ולהכין לבם, שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אלי' וגו'" — שמאורע (מציאות) זה הוא אליבא דכו"ע:

וממשיך, "ואינו בא כו' אלא לשום שלום בעולם, שנאמר והשיב לב אבות על בנים", כדעת המשנה שהקבלה אודות סילוק החמסים, "והשיב לב אבות על בנים", היא — בשייכות ליום הוי', ביאת המשיח (ובזה גופא — "לא לטמא כו' ולא לפסול כו' אלא לשום שלום בעולם", כדעת חכמים):

ומוסיף, "ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו" (לבשר ביאתו) — שכל סילוק החמסים הו"ע בפ"ע, ואילו הענין דביאת אליהו לפני יום הוי' גו', הוא — "שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו"³⁴.

(31) עירובין מג, ב.

(32) פרש"י שם.

(33) ועפ"ז יומתק שינוי הלשון "יעמוד נביא כו' ואינו בא כו' אלא כו' יבוא אליהו" — שבחלת הענין כותב "יעמוד נביא כו'", כי, עצם המציאות דעמידת הנביא (קודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישראל ולהכין לבם) היא לכו"ע, גם לדעת החכמים שס"ל שהגדר ד"ביאת אליהו" הוא שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו.

(34) וי"ל כאופן אחר קצת — שגם לדעה זו, נכלל "והשיב לב אבות על בנים" בגדר דביאת אליהו (ולא ענין בפ"ע), אלא, שס"ל שפירוש הכתוב (לא על עניני ייחסיו, ולא על לשום שלום בעולם, אלא)

ו. ופסק הרמב"ם כחכמים — "אינו בא לא לטמא הטהור, ולא לטהר הטהמא, ולא לפסול אנשים שהם בחזקת כשרות ולא להכשיר מי שהוחזקו פסולין, אלא לשום שלום בעולם, שנאמר והשיב לב אבות על בנים":

הרמב"ם אינו יכול לכתוב שאלהו אינו מטמא ומטהר פוסל ומכשיר כו", שכן, במקרה שנודע הפסול (שלא שייך הדיון ד"משפחה שנטמעה נטמעה") הפסול ויכשיר כו',

ולכן, מדייק וכותב "אינו בא כו", היינו, שביאת אליהו — עלי' נאמר "הנה אנכי שולח לכם את אלי' גו", ביחד עם הקבלה שיסלק ויטיר החמסים — אינה לטמא או לטהר, לפסול או להכשיר (אף שיתכן שיצטרך לעשות זאת בפועל — בהתאם לנסיבות כו'), אלא, ביאת אליהו היא — "לשום שלום בעולם, שנאמר והשיב לב אבות על בנים".

ז. וממשיך הרמב"ם, "ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו":

ע"פ האמור לעיל, הרי, הפלוגתא אינה אלא מהי פעולתו של אליהו הנביא בסילוק החמסים, אבל, שייכותה של פעולה זו לאליהו ("הנה אנכי שולח לכם את אלי' גו' והשיב לב אבות על בנים גו") — היא לכו"ע.

ועל זה מוסיף הרמב"ם, "ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו" — שכל הפעולה שאלהו יסיר ויטלק החמסים ("והשיב לב אבות על בנים גו"), הו"ע בפ"ע, כלומר, פעולה שיעשה אליהו הנביא, ואילו הענין דשליחותו זו דאליהו, "הנה אנכי שולח גו' לפני בוא יום הוי' הגדול והנורא" — "קודם ביאת המשיח יבוא

במחז"ל³⁹, ופשיטא, שלא הי' שייך אצלו גזירת המלכות כו'. ולעומת זאת, רשב"י שלפניו, הוצרך להתחבא במערה י"ג שנה מפני גזירת מלכות רומי⁴⁰, וביחד עם זה, ידועי' מ"ש ר' הלל מפאריטש בשם רבינו הזקן, ש"לפני נשמות הגבוהות כמו רשב"י לא נחרב הבית כו", כלומר, שמצד גודל מעלתו לא הי' אצלו ענין של גלות כו'.

ועד"ן בחיים הפרטיים דכאור"א מישראל: ענין הגאולה נעשה ע"י לימוד התורה, "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה"⁴¹, ועד"ן ע"י עבודת התפלה, ש"ניצוץ פרטי מהשכינה שבנפש כל אחד מישראל יוצאת מהגלות והשב"י לפי שעה בחיי שעה זו תפלה ועבודה שבלב"⁴², ואעפ"כ, ברכת הגומל על ענין של גאולה, היא — ב"חבוש שיצא מבית האסורים"⁴³ דוקא.

ומזה מובן, שגם ביחס לגאולה העתידה ישנם כמה חילוקי דרגות — בהתאם למצב שנמצאים לפניו שממנו נגאלים.

ובענין זה תלוי הפלוגתא ככל הנ"ל — אם ביטול החמסים הוא חלק ושלב בענין הגאולה, או שזהו ענין בפ"ע (ע"ד) ובדוגמת ענין פרטי בחייו הפרטיים או הכלליים של איש מסויים, או אפילו ענין כללי במהלך העולם), אבל, לא חלק מהגאולה דכלל ישראל — ביחס למצבם כו' של בעלי הפלוגתא.

ה. ולתוספת ביאור — בהסבר וטעם פלוגתתם:

ב"גאולה" — יציאה ממצב של גלות — כמה אופנים וחילוקים כו', ביחס למצב שבו נמצאים לפניו.

ולדוגמא:

בעת יצ"מ (ובפרט בעת מ"ת) בטלה המציאות והאפשרות דעבדות בנוגע לבני, ונעשו בני-חורין, וע"ד ההלכה — כמ"ש³⁵, "כי לי בני ישראל עבדים" — ולא עבדים לעבדים"³⁶ (כפי שהאריך בזה המהר"ל מפראג³⁷). כלומר, שגם בהיותם בגלות בכל, ועד"ן בגליות שלאח"ז, הרי, מציאותם האמיתית היא — בני חורין. וביחד עם זה, מובן וגם פשוט שא"י אפשר להשוות את מצבם של ישראל בזמן הגלות לגבי מצבם בזמן קיומה של מלכות בית דוד בארץ ישראל וכיו"ב.

ולא עוד, אלא שבאותו מצב גופא ישנם חילוקים באישים ביחס לצורך בגאולה, ולדוגמא: רבינו הקדוש, אף שהי' בזמן דמלכות רומי כו', הי' חבירו וידידו של אנטונינוס מלך רומי, ועד שנכללו ביחד — "שני גוים"³⁸, כמסופר

על "לישר ישראל ולהכין לבם".

אבל מפשטות לשון הרמב"ם, שנתחלת הענין (יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין לבם) מביא רק את התחלת הפסוק, "הנה אנכי שולח לכם את אליי וגו'", ואינו מסיים "והשיב לב אבות על בנים", והביאו רק כראי לענין ד"לשום שלום בעולם" — משמע, שלדעת החכמים, שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו, הרי, ביאת אליהו אינה אלא בשייכות לקודם ביאת המשיח (כיום הוי' הגדול והנורא), ואילו הענין ד"והשיב לב אבות על בנים", הוי' בפ"ע, כבפנים.

35) בהר כה, נה.

36) קידושין כב, ב. ושי' רמב"ם ה"ל שכירות פ"ט ה"ד.

37) בספרו גבורות ה' פס"א.

38) תולדות כה, נב ובפרשיי (מע"ז יא, א).

39) ע"ז י"ד, א ואילך.

40) שבת לג, ב.

41) פלח הרמון שמות ז, א.

42) אבות פ"ז מ"ב.

43) אנה"ק ס"ד.

44) ברכות נד, ב. רמב"ם ה"ל ברכות פ"י ה"ח.

סיום הרמב"ם

394

המתים) — אלא, שזהו ענין בפ"ע, ואינו קשור בהכרח עם ימות המשיח:

כשם שבנוגע לביאת המשיח כותב הרמב"ם⁵⁰: „אל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם, או מחי מתים וכיוצא בדברים אלו, היינו, יתכן אמנם שיעשה אותות ומופתים, אבל אין זה תנאי והכרח כו' בגדר ביאת המשיח, אלא ענין בפ"ע — כן הוא גם בנוגע לתקופה דימות המשיח, „על יעלה על דעתך שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהי' שם חידוש במעשה בראשית, היינו, יתכן אמנם שיהי' חידוש במעשה בראשית, אבל, אין זה תנאי והכרח כו' בגדר דימות המשיח, אלא ענין בפ"ע.

ובזה גופא — ב' אופנים:

(א) החידוש כמעשה בראשית — כולל הענין תחית המתים, ועד"ז שאר הענינים דשינוי מנהגו של עולם וחידוש כמעשה בראשית — יהי' בתקופה שני דימות המשיח,

(ב) יתירה מזה — כמ"ש הרמב"ם באגרת תחית המתים⁵¹, „ודע שאלו היעודים וכיוצא בהם שנאמר שהם משל, אין דברינו זה החלטי וכו', כלומר, שאף שפסק בספר הי"ד שיעודים אלו הם „משל וחידה" — כותב בעצמו⁵² שאין זה

ט. והנה, בהמשך להאמור לעיל ע"ד השלילה דפלוגתא במציאות — יש להוסיף שכן הוא בנוגע למ"ש הרמב"ם בתחלת הפרק:

„אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהי' שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג. וזה שנאמר בישעי"ג וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ, משל וחייה, ענין הדבר, שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי גוים המשולים כזאב וכנמר. . . ויחזרו כולם לדת האמת וכו', ומסיים, „וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח, הם משלים, ובימות המשיח יודע לכל לאי זה דבר הי' משל, ומה ענין רמזו בהם."

והשיג עליו הראב"ד ממ"ש בתורה⁵³, „והשבת ח' רעה מן הארץ", היינו, שלדעת הראב"ד, הפירוש ד„וגר זאב עם כבש גו" הוא כפשוטו, כלומר, שינוי מנהגו של עולם.

וגם כאן נשאלת השאלה האמורה — כיצד תתכן פלוגתא במציאות!?

ונקודת הביאור בזה — כפי שכבר נתבאר בארוכה במק"א⁵⁴ — שבודאי גם לדעת הרמב"ם יהי' חידוש במעשה בראשית, שהרי אין לך חידוש במעשה בראשית גדול יותר מתחית המתים — א' מי"ג העיקרים, יסוד מיסודי התורה⁵⁵, עד שהכופר בזה אין לו חלק לעוה"ב⁵⁶ (כפי שמאריך הרמב"ם באגרת תחית

(50) פ"א ה"ג.

(51) פרק 1.

(52) וגדולה מזו מצינו בספר הי"ד גופא — כידוע שכתב ספרו בכמה מהדורות ובכמה מקומות תימן, שינה והוסיף כו'.

ולהעיר, שאעפ"כ אין זה משנה וגורע, ח"ו, בתוקף הפסד גדולי ישראל שפסקו על יסוד דברי הרמב"ם במהדורק — כמדובר בארוכה בהתוועדות (וגם בשיחת ט"ז תמוז תשמ"ז) ע"ד המהדורות דספר הי"ד להרמב"ם (נדפס כספר התוועדויות תשמ"ו ח"ד ע' 94 ואילך).

(45) י"א, 1.

(46) בחוקותי כו, 1.

(47) הדרו על הרמב"ם (לקו"ש בחוקותי תשמ"ה).

(48) פיה"מ להרמב"ם סנהדרין פ' חלק יסוד

הי"ג.

(49) סנהדרין ר"פ חלק. רמב"ם הלי' תשובה פ"ג

ה"ז.

ועד לפעולת האחדות בעולם כולו — „ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד, שנאמר⁵⁶ כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכבם אחד⁵⁷„ ועד לסיום וחותם ספר הי"ד — „לא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד . . שנאמר⁵⁸ כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים⁵⁹„

ו„מתכיפין התחלה להשלמה⁶⁰ — התחלת ספר הי"ד — „יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון, והוא ממציא כל נמצא, וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו, היינו, ש„כל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם“ יהי ניכר בגלוי „אמיתת המצאו“, כמ"ש⁶¹ „ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו גוי⁶²„

בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש, וכפס"ד הרמב"ם⁶¹ — „מיד הן נגאלין“, „מיד“ כפשוטו⁶², תיכף ומיד ממש.

דבר החלטי, ויתכן שיהי כפשוטו, היינו, שביאת המשיח תהי בפועל באופן נסי, חידוש במעשה בראשית (אלא שאין זה מוכרח מצד הגדר דביאת המשיח) — וי"ל שתלוי באם יהיו ישראל במעמד ומצב ד„זכו⁶³„, אלא, שבספר הלכות הלכות פוסק כפי המוכרח מצד ההלכה שמשחי יבוא, משא"כ דבר התלוי במצבם של ישראל, שבו הרשות לכל אדם נתונה כו'.

י. ויהי' שבקרוב ממש יבוא אליהו לבשר ביאת המשיח,

ובפרט ע"י ההוספה במעשינו ועבו-דתינו בלימוד התורה וקיום המצוות, אשר, ע"י קיום „מצוה אחת“, „הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות, וגרם לו ולהם תשועה והצלה⁶⁴„

כולל ובמיוחד — ע"י התאחדותם של ישראל, אהבת ישראל ואחדות ישראל, אחדות אמיתית ושלימה, ע"י תורת-אמת בשלימותה, ככלימוד הרמב"ם, הלכות כל התורה כולה (כנ"ל ס"א), אשר, ע"י מבטלים את סיבת הגלות (היפך דאהבת ישראל⁶⁵), ובהבטל הסיבה, בטל בדרך ממילא המסוכב (הגלות),

56 צפני ג, ט.

57 פי"א הי"ד.

58 ישע"י יא, ט.

59 נוסח „מרשות“ לחתן בראשית.

60 ישע"י מ, ה.

61 ה' תשובה פ"ז ה"ה.

62 כמובן מהמשך הענין (הלכה ז') — „צועק

ונענה מיד, שנאמר והי' טרם יקראו גוי'.

53 ראה סנהדרין צח, א.

54 קידושין מ, ריש ע"ב. רמב"ם ה' תשובה פ"ג הי"ד.

55 יומא ט, ב. וראה גיטין נה, סע"ב ואילך.

לקוטי דברים – שבת חזון שיחות 15

ט. ע"פ הנ"ל יש לבאר א דבר תמוה בנוגע ענין הקצין.

די גמרא⁷⁵ זאגט: „תיפח עצמן של מחשבי קיצין“. און דער רמב"ם ברענגט דאס בספרו (וואס איז „הלכות הלכות“) בסופו⁷⁶: „וכן לא יחשב הקצין אמרו חכמים תפח רוחם של מחשבי הקצים“.

לפועל געפינט מען אבער א ריבוי קצים – נוסף אויף חז"ל אין גמרא, אויך פון גדולי ישראל שלאחר זמן הש"ס בכל הדורות⁷⁷, ונוסף על כ"ז – דער רמב"ם אליין שרייבט א קץ באגרת תימן⁷⁸ שלו; ועד"ז בהדורות שלאח"ז, וידוע דער קץ

(75) סנהדרין צו, ב.

(76) ה"ל מלכים פ"יב סה"ב.

(77) כמה מהם הובאו ונסמנו בהערות הרב מרגליות לשו"ת מן השמים (ירושלים תשי"ז) לסי' עב.

(78) פרק ג' קרוב לסופו. וראה לקמן בפנים והערה 88.

האָבן די גדולי ישראל זיי צונויפגע-
זאַמלט און צוגעצויגן אַ „המון העם על
דרך חשבון הקצים“ און דערמיט גע-
שטאַרקט זיי באמונתם און מעורר
געווען ביי זיי די תקוה צו דער גאולה⁸⁵
דורך⁸⁶ מודיע זיין אַז די גאולה איז
קרובה ממש לבוא, אע"פּ וואָס לולא זאת
„התורה אסרה זה“⁸⁷,

ע"פּ הנ"ל י"ל בדרך אפשר — ווי-
באַלד אַז צדיקים זעען בכל זמן משך
גלות ווי די עבודה בכל יום ורגע פון
גלות איז כולל אין זיך און בריינגט עניני
הגאולה, און נאָך יעדער טאָג וכו' אין
גלות זעען זיי די הוספה בהגילויים
ועליות פון דער גאולה (רכוש גדול), ביז
אַז די הוספות קלייבן זיך צוואַמען און
עס קומט אַ מצב פון שלימות בהוספה
— האָבן זיי מגלה געווען זמן השלימות
— שנת הקץ, אַז מ'האַלט אין דער-
גרייכו און צוקומען צו די שלימות פון
דער הוספה, פון דעם העכערען גילוי
— ובמילא דאַרף די עבודה פון בני"אין
דעם זמן צווישן דעם מגלה זיין דעם קץ
און דעם יום הקץ — זיין בהתאם
לשלימות הגילוי הזה, אַז דאָס זאָל
קומען ע"י עבודתם בפועל,

גילוי הקץ, חשבון הקץ ע"י הרמב"ם
וכו' אדמו"ר הזקן איז אַ התעוררות
להוספה נאָך מער אין דער עבודת
התוהמ"צ זיי זאָלן זיין בהתאם לזה,
ונתנית כח ע"ז.

(85) בשאר התרגומים בנינוי (גם בתוכן) קצת.
(86) ומסיים „ואין לטעון עליו על שטעה
בחשבונותיו“. ועד"ז בתרגום אבן תיבון. ובאבן
חסדאי, ואין הכוונת הקצים אשר עשה תפיסה עליו.
ועד"ז בתרגום קאפח.
(87) כיכ הרמב"ם בנוגע להרס"ג, אע"פּ שה"י
יודע שהתורה אסרה זה. ובתרגום קאפח, שהתורה
הזהירה על כך. וכיו"ב בשאר התרגומים.

פון דעם אַלטן רבי'ן אין דעם מאמר
הידוע⁷⁹, „ואת האלף ושבע מאות“⁸⁰.

בפשטות לערנט מען אַז מיט „תיפח
עצמן של מחשבי קיצין“ ווערט גע-
מיינט⁸¹ (ווי די גמרא איז ממשיך) „שהיו
אומרים כיון שהגיע עת הקץ ולא בא
שוב אינו בא“. און ווי דער רמב"ם איז
מסביר (באגרת תימן) אַז דאָס ברענגט אַ
כשלוּן ותקלה לעם, ווייל „שמא יטעו
בראותם שבאו הקצים ולא בא“⁸², וועט
דאָס גורם זיין העדר האמונה אין ביאת
המשיח, „לפיכך התפללו עליהם חכמים
שתפח דעתם וישחת חשבונם“⁸³.

משא"כ דאָס וואָס די גדולי ישראל
האבן מגלה געווען קצים איז עס געווען,
אדרבה, צוליבן תכלית הכי נעלה (ווי
דער רמב"ם איז ממליץ אויפ'ן רס"ג⁸⁴
בנוגע די קצים וואָס ער האָט מודיע
געווען) היות אַז דאָס זיינען געווען
זמנים ווען אידן זיינען געווען בשפל
המצב, „בעלי סברות רבות נשחתות“,

(79) ראה ס' השיחות תורת שלום ע' 237
(ובסה"מ פרי"ט ע' שיט). המאמר נדפס במאמרי
אדה"ז — פרשיות ח"א ע' ט"ס ואילך. וראה שם ע'
תכג. וראה אה"ת להצ"צ נ"ך ע' קפג.

(80) ראה דברי כיכ אדני"ע בנוגע שנת תרס"ז
(שיחת כיכ מ"ח אדמו"ר — בהוספות לסה"מ
תרס"ז בסופן — קה"ת, תנשא, ע' תרפח).

(81) ראה פרשי סנהדרין שם ד"ה יפח הקץ:
תיפח נפשו של מחשב הקץ שלא ה"י לו לכוב ולומר
כיון שהגיע וכו'. והיינו, דמפרש ההמשך בגמ' שהיו
אומרים כו' — אמחשבי קצים עצמם. והוא דלא
כפירוש הרמב"ם דלקמן בפנים, דשאר העם יטעו
בוה.

(82) כ"ה בתרגום דאגרת תימן דר' נחום המערבי
(וכן להלן). ובשאר התרגומים בכמה שינויים.

(83) „שיכזיב השם מחשבתם ויפסיד הנהגתם“
(תרגום אבן חסדאי), „להכשילם ולהפסיד הנהגתם“
(אבן תיבון), ובשולחם הוא כלשון תפלה. ובתרגום
קאפח „ולפיכך קללום שיכזיב ה' את הברור שלהם
ויקלקל מועצותיהם“.

(84) באגרת תימן שם.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

לקוטי דברים – שבת חזון שיחות 17

דיטשוב נבגים" או "שבת חזון" איז מלשון מחזה, אז אין דעם שבת באַ-ווייזט מען „לכאויא המקדש דלע-תידי"ם.

ולפי הנ"ל איז מובן, אז דאס זיינען ניט קיין פירושים הפכיים, נאָר אדרבה, זיי האָבן אַ שייכות צווישן זיך; און נאָכ-מער – זיי זיינען בהמשך תיכף ממש זליז: אין דעם חורבן ביהמ"ק, ביז צו דער מדריגה הכי תחתונה ווי דאָס איז בשבת חזון וואָס איז שבת שלפני (ושייך ל)ת"כ" – „זעט" מען (אין דעם שבת עצמו – ומתחיל מהרגע הא' שנקרא שבת חזון) דעם בנין המקדש דלעתידי.

און דאָס איז פועל אויפן אידן, אז ער זאָל ניט נתפעל ווערן פון אלע שווערי-קייטן פון דעם חושך הגלות, ובדרך ממילא – איז זיין עבודה, „מעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות", אין נאָך אין אַ העכערן אופן,

וואָס דאָס ברענגט דעם ביהמ"ק השלישי, וואָס איז „בנוי ומשוכלל למע-לה"ם⁹², זאָל זיין „חזון" כפשוטו, מיזאָל אים זען דאָ למטה מעשרה טפחים, ווייל: יבא אר"י במזל אר"י ויבנה אריאל בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס, במהרה בימינו ובחודש זה – מזל אר"י – ממש.

(משיחת ש"פ דברים תש"מ)

90 ראה בארוכה שיחה שלאח"י. לקו"ש ח"ט ע' 24 ואילך.

91 וראה לעיל הערה 11.

92 רשי' ותוס' סוכה מא, סע"א. זככ"מ. וראה לקו"ש ח"ח ע' 418. וש"נ.

ובמילא נוסף אז עס איז פשוט אז ניט וועגן דעם רעדט דער איסור פון „חשוב קצים" – וואָס כנ"ל דער רמב"ם בריינגט עם להלכה –

איז צדיקים גדולים וואָס זיי זעען⁹¹ די עלי' גדולה ורכוש גדול וואָס אידן האָבן שוין דערגרייכט בזמן זה,

וואָס דאָס בריינגט זיי צו מפליא זיין ביותר בשבחן פון אידן ובאהבת ישראל ובזכותן פון אידן, אַלע אידן –

איז אדרבה, זיי דארפן דאָס מגלה זיין, אַלס אַ התעוררות לתוספת בעבודת השם ונתינת כח ע"ז, בכדי אידן זאָלן נאָכמער מוסיף זיין בעבודתם בהתאם לזה, כנ"ל.

י"ד. ע"פ זה יומתק בהענין פון שם השבת – „שבת חזון":

כפשוטו איז דאָס ע"ש התחלת ההפטורה „חזון ישע"י, וואָס בגלוי איז „אשר חזה על יהודה וירושלים גוי" די ענינים בלתי רצויים – (ג') דפורענותא לאידך, איז ידוע וואָס ר' הלל פאָ-ריטשער ברענגט⁹² „בשם הרב מבאר-

88) ועפ"י מתורץ בפשטות מה שלאחרי שהרמב"ם האריך לבטל וכי' הדרך של מחשבי קצים (ומסים) אבל אמרת העת על בורי' אינה מודעת", ממשיך ומודיע קץ שהוא קבל, ואשר „והו יותר אמתי מכל חשבון שנאמר בשום קץ, ע"ש, אלא לפי שאיז ככלל בגדר מחשבי קצים, כיון שנתגלה אליו המצב והקץ,

ולכן מאריך ומדגיש לפני שמדויע הקץ, אבל יש אצלנו קבלה גדולה ונפלאה קבלתי אותה מאבי שקבל מאביו ומאבי אביו והוא קבל מאביו כו". ולהעיר מלקו"ש ח"ב ע' 234.

89) נעתק באה"ת לנ"ח ח"ב ע' א"צו.

419

שיחות

הוספות / יו"ד כסלו

לקומי

כדרשת רז"ל: ביר פתיח, ה.

כי הנה . . והנורא: מלאכי ג, יט-כג. עירובין (מג, ב). אבל צ"ע ברמב"ם הל' מלכים (פ"ב ה"ב): יראה מפשרטו כו' — דמשמע דסברתו (ראה מגדול עוז שם ומשנה סוף עדיות) דקאי על מלחמת גוג ומגוג, והא דעירובין הכיא רק אח"ז ובלשון ויש מן החכמים שאומרים כו'. — וראה ירוש' שבת פ"א ה"ג דמפרש על תהי"מ (ולולא דברי הרמב"ם, יש לתווכ כל הדעות ע"פ סדר עולם רבה פ"ז דנראה ונגנו כו'). — ע"פ סברת דעת הרמב"ם הג"ל סרו קושיות נ"כ בהל' נזירות (פ"ד הי"א), ואכ"מ.

* באנציק' (חלמודית) מע' אל"י מובא זה כמוסכם (וגם ליד צו"ין שם). ולפענ"ד פוסק הרמב"ם הפכו (ולכן גם ספק נזירות אין בזה) ויסודו משנה דעדיות (דמעתיקה בהל' מלכים שם).

שיחות

הוספות / בלק

לקוטי

394

בלק

(א) מה שכותב שהרמב"ם אומר אני מאמין בביאת המשיח וכי בכל יום שיבוא, הנה לע"ע לא מצאתיו ברמב"ם, לא בפיה"מ (פ' חלק) ולא ביד (הלכות תשובה פ"ג ה"ו, פ"ט ה"ב, וסוף הלכות מלכים) — אלא שכן הוא בנוסח הסדורים.

(ב) מ"ש ששמע פי' בהנ"ל שבכל יום הוא מחכה שסוף כל סוף יבוא, אף שא"א שיבוא היום, וכגון שהוא שוי"ט וע"פ מרז"ל (בעירונין מג, ב) — הנה זה מכבר שאלוני בסתירת נוסח אני מאמין ממרז"ל הנ"ל, ותירצתי כנ"ל. אבל עדיין צ"ע דא"כ הול"ל „בכל יום אחכה לו שיבוא” — כדי שלא יהי' ספק בכוונת הדברים.

ולחדודי י"ל שכיון דהא דאין בן דוד בא בשוי"ט ספק הוא ולא ודאי (רמב"ם הלכות נזירות פ"ד ה"א), לכן נסחו א"מ באופן שלא יזהו צד שיפשוטו ספקו של ביאת בן דוד בשוי"ט, יתאים הנוסח.

אז באופן אחר קצת: ישנם כמה ספקות בדין שאליהו יפתרם אף שלא בשמים היא, וכידוע שזהו ר"ת תיק"ו (של"ה חלק תושבע"פ כלל אות תי"ו). והוא ע"פ זח"ג כח, א. ועייג"כ ערוך השלם בערכו). וא"כ כשעומד בשוי"ט, הרי ספק אפשר שכבר בא אליהו לבי"ד הגדול ביום עשוי"ט או לפני זה ופותר הספק לקולא, וא"כ יכול ב"ד לבוא היום.

(ג) והנה, לכאורה, קשה דעת מ"ד דאין ב"ד בא בשוי"ט מפני איסור תחומין שלמעלה מיו"ד (ראה נ"כ היד שם) — כי בשלמא באלי' שייך זה שהוא נמצא למעלה, משא"כ בבן דוד שנמצא למטה (יעיין סנה', צח, א). ובפרט עפמ"ש ביד בסוף הלכות מלכים: שאם יעמוד מלך מב"ד הוגה בתורה כו' ויכוף כל ישראל לילך בה כו' וילחם מלחמות כו' והצליח כו' ה"ו משיח. הרי שנצחונו של משיח יהי' איזה זמן אחרי שיתגלה. והא דאין ב"ד בא בשוי"ט הכוונה כשינצח, וכמו שאומר בש"ס דכיון דאתי הכל עבדים הן לישראל, וא"כ הרי אינו ענין כלל ללמעלה מעשרה טפחים.

ועכצ"ל דהנה ביאת ב"ד צ"ל לכל ישראל (עייין עיון יעקב על ע"י בעירונין שם), או לבית דין הגדול שהם באי כח כל ישראל. והנה בי"ד הגדול לטבריא עתיד לחזור תחלה ואח"כ לביהמ"ק (רמב"ם הל' סנה', פי"ד ה"ב) ומלחמת גוג ומגוג והנצחון יהיו על הרי ישראל (יחזקאל לח"לט) או סביבות ירושלים (זכרי' יד), וא"א שיבוא לטבריא או לכל ישראל אלא ע"י הליכה למעלה מיו"ד טפחים או שידחה את זה לימות החול, אם יש תחומין גם למעלה מיו"ד.

(ד) והנה כל הנ"ל שייך דוקא למשיח בן דוד, משא"כ במשיח בן יוסף שאינו צריך להתגלות בבית אחת לכל ישראל (עייין בעיון יעקב שם). ולכן י"ל בנוסח דאני מאמין שאומרים משיח סתם, והכוונה על התחלת הגאולה, שגם משיח בן יוסף בכלל, והוא יכול לבא גם בשבת ויו"ט לכל הדעות כנ"ל.

לקוטי הוספות / בלק שיחות 395

ה) ומחורתא בפשיטות דכוונת ה"אני מאמין" הוא אמונת הגאולה שמחכה שתהי' התחלתה בכל יום. וגם ביאת אליהו המבשר שלמחר או לשני ימים מתגלה משיח ג"כ בשם ביאת המשיח קורא לה, וא"כ יכול לומר הנוסח בכל יום ויום, וק"ל ...

זה עתה א"ל הרב ... שיש נוהגין שלא לאמר אני מאמין בשבת מטעם קושיא הנ"ל.

(ממכתב כ"ח מנ"א, תשי"ז)



בס"ד. הדרך על הרמב"ם

משיחות ש"פ לך לך, ח' מרחשון ה'תשס"א

— יום סיום מחזור שביעי והתחלת מחזור שמיני דלימוד הרמב"ם —

ולמה מופסיק ביניהם (בהלכה ד') כביאור הטעם ש"נתאוו .. ימות המשיח", ששייך לזמן שלפני ימות המשיח, ובמילא מתאים יותר לכתוב זה לפני (הקדמה) או לאחרי (סיכום) תיאור המצב דימות המשיח, ולא להפסיק באמצע תיאור המצב דימות המשיח?

ב. ובפרטיות יותר:

בהשקפה ראשונה, ההלכה האחרונה (הלכה ה') היא המשך וביאור ההלכה שלפני (הלכה ד') — שבהלכה ד' כתוב שהמעלה דימות המשיח (שלכן "נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח") היא שאז "יהיו (ישראל) פנויים בתורה וחכמתה ולא יהי' להם נוגש ומבטל", ובהלכה ה' ממשיך ומבאר פרטי הדברים, ש(כיון ש) "באותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה .. שהטובה תהי' מושפעת הרבה .. (התוכן ד"לא יהי' להם נוגש ומבטל" בתכלית השלימות) ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים וכו'" (התוכן ד"פנויים בתורה וחכמתה" בתכלית השלימות).

אבל, עפ"י ה' הרמב"ם צריך לכתוב כל זה בהלכה אחת, ובסגנון של המשך: "לא נתאוו .. ימות המשיח .. אלא כדי שיהיו פנויים בתורה וחכמתה ולא יהי' להם נוגש ומבטל .. לפי שבאותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה .. לפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים .. שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' גוי" — כסגנונו בהלכות תשובה (שמזכיר

א. בסיום וחותם ספרו (בשני פרקים האחרונים ד"הלכות מלכים ומלחמות ומלך המשיח")¹ מבאר הרמב"ם כו"כ פרטים בנוגע לימות המשיח², ומסיים³: "לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח .. אלא כדי שיהיו פנויים בתורה וחכמתה, ולא יהי' להם נוגש ומבטל, כדי שיזכו לחיי העולם הבא, כמו שביארנו בהלכות תשובה".

ולאח"כ מוסיף בהלכה האחרונה⁴: "ובאותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהי' מושפעת הרבה, וכל המערנים מצויין כעפר, ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים ושיגו דעת בוראם כפי כח האדם, שנאמר⁵ כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

וצריך להבין: כיון שבהלכה האחרונה מוסיף הרמב"ם עוד פרטים בתיאור המצב דימות המשיח, הי' צריך לכתוב זה בהמשך ובסמיכות לתיאור המצב דימות המשיח בהלכות שלפניו,

* הקשר והשייכות דסיום מחזור שביעי והתחלת מחזור שמיני לתוכן היום (יום השבת, ח' מרחשון תשס"א, ופרשת לך לך) — נתבאר בארוכה בהתוודות (ו"ל בקונטרס בפ"ע). וראה לקמן סי"ד. ** כהמנהג הפשוט שנחפשו בתפוצות ישראל ללמוד ג' פרקים בכל יום.

(1) כ"ה לשון הכותרת לפרקים יא ויב דהל' מלכים בדפוס ויניציאה רפד. שי.

(2) בפרק הראשון (פ"א) — בנוגע לביאת המלך המשיח, ובפרק השני (פ"ב) — בנוגע למצב העולם בימות המשיח.

(3) פ"ב ה"ד.

(4) הלכה ה'.

(5) ישע"י יא, ט.

(6) בלא וא"ו ("ולפיכך"), שמדגיש ההמשך והסיום למ"ש לפניו: "לפי שבאותו הזמן כו' לפיכך כו'".

ועפ"ז מתחזקת יותר השאלה האמורה: כיון שגם בג' ההלכות שבהתחלת הפרק (נוסף על הפרק שלפנ"ז) כותב הרמב"ם כו"כ פריטס אודות ימות המשיח עצמם — למה מפסיק הרמב"ם בתיאור המצב דימות המשיח עצמם (בג' ההלכות הראשונות ובהלכה האחרונה) כתיאור הטעם ש"נתאוו... ימות המשיח" בזמן הזה?!

ג. ויש לומר בתיאור כזה:

כיון שהרמב"ם מחלק תיאור המצב דימות המשיח, שכמה פריטס כותב בג' הלכות ראשונות, ולא עוד אלא שבהלכה ד' מסיים הענין בתיאור התכלית דימות המשיח (שלכן "נתאוו... ימות המשיח") "כדי שיזכרו לחיי העולם הבא, כמו שביארנו בהלכות תשובה", ובהלכה האחרונה חוזר ומוסיף עוד ענינים בתיאור המצב דימות המשיח, "ובאותו הזמן כו"כ" — מסתבר לומר, שבהלכה האחרונה כותב ענין חדש (לא רק פריטס נוספים בהענין הקודם) בהמצב דימות המשיח בהוספה על מ"ש בהלכות שלפנ"ז (ובהלכות תשובה).

ונקודת הענין — שבהלכות שלפנ"ז (ובהלכות תשובה) מדובר אודות השלימות דימות המשיח (בעיקר) ביחס לישראל, ואילו בהלכה האחרונה מוסיף ענין חדש בהשלימות דימות המשיח (גם) ביחס לכל העולם, כדלקמן.

ד. בתיאור הדברים:

בהלכות תשובה מבאר הרמב"ם "זה שכתוב בכל התורה כולה... כל אותן הדברים בעולם הזה, כגון שובע ורעב ומלחמה ושלוש וכו'" (יעודים גשמיים). ש"הבטיחנו בתורה... שישיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה כגון חולי ומלחמה ורעב... וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה, כגון שובע ושלוש... כדי... (ש)גשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות

כאן): "ומפני זה נתאוו... לימות המשיח כדי... (ש)ירבו בחכמה... לפי שבאותן הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת, שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה'". וכיון שהרמב"ם מחלק ענין זה לב' הלכות, מובן, שמ"ש בהלכה ה' "ובאותו הזמן כו"כ" הוא (לא המשך בתיאור ההלכה ד', אלא) ענין בפ"ע.

וכמשנ"ת בארוכה במק"א⁷ הטעם שבהלכות תשובה כותב הרמב"ם ענין זה בהלכה אחת ובסגנון של המשך, ובהלכות מלכים ב' הלכות ובתור ענין בפ"ע — על יסוד החילוק הכללי בתיאור המצב דימות המשיח בין הלכות תשובה להלכות מלכים ומלך המשיח⁸, שבהלכות תשובה מתאר המצב דימות המשיח בשייכות לעבודה בזמן הזה, ובהלכות מלך המשיח מתאר המצב דימות המשיח (במקומן העיקרי) בשייכות לימות המשיח עצמם — שבהלכות תשובה נכלל תיאור המצב דימות המשיח (בשייכות לעבודה בזמן הזה) בה"נתאוו (בזמן הזה)... לימות המשיח... לפי שבאותן הימים כו"כ", משא"כ בהלכות מלכים מבאר תחילה ה"נתאוו... ימות המשיח" שנוגע לזמן הזה⁹, ואח"כ כותב בהלכה בפ"ע ובתור ענין בפ"ע תיאור המצב דימות המשיח עצמם, "ובאותו הזמן וכו"כ".

(7) כידוע גודל הדיוק בחלוקת ההלכות בספרו של הרמב"ם (ראה לדוגמא: הלי' ת"ת לארה"ז פ"א ק"א סק"א).

(8) "הדרן על הרמב"ם" (משיחות ש"פ ויגש, עשרה כטבת ושי"פ ויחי) ה'תשמ"ט.

(9) כמדודגש בהשינויים שביניהם, החל מהשינוי העיקרי שבהלכות תשובה מביא רק התחלת הפסוק "כי מלאה הארץ דעה את ה'", ובהלכות מלכים מביא גם סיום הפסוק "כמים לים מכסים", ועוד שינויים בפרטי הלשונות (וראה לקמן ס"ד).

(10) אף שבהלכות מלכים גם ה"נתאוו" (בזמן הזה) הוא לפי ערך וביחס ל"אותו הזמן", באופן נעלה יותר מה"נתאוו" שבהלכות תשובה (ראה בארוכה בה"דרן על הרמב"ם הנ"ל ס"ד"יג).

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

253

משיחות ש"פ לך לך, ח' מרחשון ה'תנש"א

(מישראל) .. מלחמה ורעב .. וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות ידינו לעשות התורה" (לישראל דוקא, ורק במדה הדרושה להחזיק ידם לעשות התורה) — מוסיף כאן שגם בכל העולם "לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה"¹⁷, ובכל העולם תהי' השפעת הטובה בריבוי גדול יותר מכפי הדרוש להחזיק ידינו לעשות התורה — "הטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדינים¹⁸ מצויין כעפר".

ו"יהי' עסק כל העולם .. לדעת את ה"': נוסף למ"ש בהלכות תשובה¹⁶ שאנחנו (ישראל) "לא נעסוק כל ימינו בדברים שהגוף צריך להן אלא נשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות המצוה"¹⁹ — מוסיף כאן שיהי' גם "עסק כל העולם .. לדעת את ה"':

(ב) ועוד ועיקר — דרגא נעלית יותר בשלימות העולם:

"לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד" — שלילה בתכלית²⁰ דכל שאר העניינים שאינם בכלל "לדעת את ה"': וגם: נוסף למ"ש בהלכות תשובה ש"נשב פנויים ללמוד בחכמה", "תרבה הדעה והחכמה כו'", דעה וחכמה (דתורה²⁰) סתם — מוסיף כאן ש"לא

המצוה", ובהמשך לזה מבאר ש"מפני זה נתאוו .. לימות המשיח כו'", כיון שבימות המשיח יהיו "כל אותן הדברים בעולם הזה" בתכלית השלימות הדרושה לישראל ש"ימצאו להם מרגוע וירבו בחכמה".

ועד"ז בג' הלכות ראשונות בפרק האחרון דהלכות מלך המשיח מבאר הרמב"ם שלימות העולם בימות המשיח ביחס לישראל — "שהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי גוים¹¹ .. לא יגזלו ולא ישחיתו אלא יאכלו דבר המותר בנחת עם ישראל"¹², "יעמוד נביא ליישר ישראל ולהכין לבם כו"¹³, "יתייחסו כולם על פיו כו"¹⁴, ומסיים (בהלכה ד') "לא נתאוו .. לימות המשיח .. אלא כדי שיהיו פנויים בתורה וחכמה ולא יהי' להם נוגש ומבטל .. כמו שביארנו בהלכות תשובה".

ובהלכה האחרונה מוסיף ענין חדש בימות המשיח (גם) ביחס לשלימות העולם כשלעצמו¹⁵ — בשתיים:

(א) שלימות העולם כשלעצמו יותר מכפי הדרוש לישראל:

"לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה .. שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדינים מצויין כעפר": נוסף למ"ש בהלכות תשובה¹⁶ "שיסיר ממנו

(11) בדפוס רומי: "העולם".

(12) הלכה א'.

(13) הלכה ב'.

(14) הלכה ג'.

(15) ואף שעי"ז יתוסף עוד יותר אצל ישראל,

כמ"ש "ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים וכו'" — הרי, מסגנון הלשון ("ולפיכך יהיו ישראל כו") משמע שההוספה בישראל היא ענין נוסף על התוכן העיקרי דהלכה זו בנוגע לשלימות העולם, וכדמוכח גם מסיום ההלכה, "שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים ליב מכסים", שהרא"ם מהפסוק היא רק בנוגע להשלימות דהעולם ("מלאה הארץ גו"), ולא בנוגע להוספה היתירה בישראל (ראה גם "הדרן על הרמב"ם" (משיחת ש"פ חיי שרה) תשי"ג ס"י).

(16) להעיר, שאף שלשונות אלה כותב הרמב"ם אודות היעודים הגשמיים שהבטיחה תורה על קיום

המצוות בכל הזמנים, גם לפני ימות המשיח — הרי, כיון שבענין זה אינו מוסיף עוד פרטים בנוגע לימות המשיח, ורק מסיים ש"מפני זה נתאוו לימות המשיח כו", מובן, שבימות המשיח (כפי שהם בהלכות תשובה) יהיו עוניינים אלה (ולא יותר) בתכלית השלימות.

(17) ומוסיף גם שלילת "קנאה ותחרות" שלא הזכיר בהלכות תשובה.

(18) לא רק "טובה" (ועד ל"כל הטובות") סתם, אלא גם "מעניינים", שבהם מודגש ענין התענוג.

(19) לא רק שההתעסקות בהם לא תהי' כל הימים — "לא נעסוק כל ימינו בדברים שהגוף צריך להם".

(20) להעיר גם מלשון הרמב"ם (בסוף הל' מקוואות) "מי הרעת" — שקאי על תורה.

בנוגע להרחוניות שבו, "יהי עסק כל העולם לדעת את ה'", (ב) ויתירה מזה, שלימות שלמעלה מהעולם — "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", שה"ארץ" מתעלה לדרגת "ים", ויתירה מזה, שה"ים" מכוסה (בטל) ב"מים".

ה. וצריך להבין:

(א) מהי התכלית והמטרה בהוספה יתירה בשלימות העולם כשלעצמו (ועאכ"כ השלימות היתירה שלמעלה מהעולם) — נוסף על הדרוש בשביל ישראל (שבשבילם נברא העולם²³) ש"יהיו פנוין בתורה וחכמתה"?

(ב) ועיקר דברי הרמב"ם בהלכה האחרונה אודות שלימות העולם ב"באותו הזמן" הם בסתירה לכאורה לתוכן שני הפרקים דהלכות מלך המשיח, שבהם מודגש שב"ימות המשיח יהי מצב העולם בשלימות הדרושה כדי שישאר יוכלו לקיים תומ"צ בתכלית השלימות באין מנוע ומעכב, ותו לא:

בפרק הראשון כותב הרמב"ם בנוגע למלך המשיח — "המלך²⁴ המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה, ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות ועושין שמטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה", וממשיך²⁵: "ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחי מתים וכיוצא בדברים אלו, אין הדבר כך... ועיקר הדברים ככה הם, שהתורה הזאת חזקה ומשפטי לעולם ועלולמי עולמים, ואין מוסיפין עליהם כו", היינו, שבשבי

יהי כו' אלא לדעת את ה' בלבד", ידיעת ה' דוקא.

"שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים": נוסף לחציו הראשון של הפסוק ("שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה'") שמביא גם בהלכות תשובה, שבו מודגשת השלימות דהארץ שתהי' מלאה ב"דעה את ה'" — מוסיף כאן שלימות שלמעלה מגדרי הארץ, ("מלאה הארץ דעה את ה'²²) כמים לים מכסים", שהארץ מכוסה (בטלה) ב"מים" ("מי הדעת", "דעה את ה'").

ועפ"ז מובן שבהלכה האחרונה מוסיף הרמב"ם ענין חדש בתיאור המצב דימות המשיח: (א) השלימות דהעולם כשלעצמו (לא רק ביחס לישראל), ובה גופא — הן בנוגע להגשמות דהעולם, "לא יהי שם לא רעב ולא מלחמה כו' שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכו'", והן

21 ועד"ז בישראל — "ולפיכך יהי ישראל חכמים גדולים... וישגו דעת בראם כו".
22 ויש לומר, שגם בהענין ד"מלאה הארץ דעה את ה'" מודגשת בהלכות מלכים שלימות העולם כשלעצמו (לא רק ביחס לישראל) יותר מאשר בהלכות תשובה — כי, בהלכות תשובה (לאחרי שמביא הפסוק "כי מלאה הארץ דעה את ה'" מוסיף "ונאמר (ירמי' לא, לג) ולא ילמדו עוד איש את אחיו ואיש את רעהו, ונאמר (יחזקאל לו, כו) והסירותי את לב האבן מבשרכם", שפסוקים אלה נאמרו בנוגע לישראל*, וי"ל, שבהוספת פסוקים אלה נודגש הרמב"ם שגם הענין ד"מלאה הארץ דעה את ה'" הוא (בעיקר) ביחס לישראל (שכיון ש"מלאה הארץ דעה את ה'", "ימצאו להם מרגוע וירכו בחכמה"), משא"כ בהלכות מלכים אינו מוסיף הפסוקים שנאמרו בנוגע לישראל**, כדי להדגיש שכונתו לשלימות העולם כשלעצמו (לא רק ביחס לישראל).

(* כמובן מהתחלת הענין: "זאת הברית אשר אכרות את בית ישראל... והייתי להם לאלקים והמה יהיו לי לעם ולא ילמדו עוד איש את אחיו", ולקחתי אתכם מן הגוים... ודקתי עליכם מים טהורים... ונתתים לכם לב חדש... והסירותי את לב האבן מבשרכם).
(** אף שמבאר בהלכה זו מעלה יתירה בישראל — "ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים וכו'" (ראה לעיל הערה 15).

23 פרשי"ע ה"ת בתחלתו. ובכ"מ. וראה רמב"ם הל' סנהדרין פ"ב ה"ג: כאו"א יכול לומר בשבילי נברא העולם.

24 ריש פ"א.

25 הלכה ג'.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

168

255

שיחות ש"פ לך לך, ה' מרחשון ה'תנש"א

מנהגו של עולם (אף ששינוי זה אינו היפך הטבע), שאין בו צורך²⁶ שבביל קיום התומ"צ בשלימות, ועאכ"כ השלימות היתירה ש"לא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד... מלאה הארץ דעה את ה' נחים לים מנסיים", שהארץ מכוסה ובטלה כמו "ים" מכוסה ב"מים" — לא רק שינוי (וביטול) מנהגו של עולם בלבד, אלא שינוי וביטול גדר העולם!?

ו. ויובן בהקדם הביאור בדברי הרמב"ם "אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהי שם חידוש במעשה בראשית... אין בין העוה"ז לימה"מ אלא שעבוד מלכיות בלבד" — דלכאורה אינו מובן: (א) מעיקרי האמונה (א' מי"ג העיקרים) הו"ע תחיית המתים, ועד שה"כופרים בתחיית המתים³³ "אין להם חלק לעולם הבא" (כמ"ש הרמב"ם בהלכות תשובה³⁴) — ואין לך ביטול מנהגו של עולם וחידוש במעשה בראשית יותר מזה!?

ב) קושיית הלחם משנה³⁵ ע"ד הסתירה בדברי הרמב"ם — שפוסק כשמואל³¹ ש"אין בין העוה"ז לימה"מ אלא שעבוד מלכיות בלבד", ופוסק דלא כשמואל: (א) בהלכות תשובה³⁵: "אמר חכמים³¹ כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח" — שעז"נ בגמרא³¹ ש"פליגא דשמואל דאמר שמואל אין בין העוה"ז לימה"מ אלא

שלימות קיום חוקי ומשפטי התורה אין צורך²⁶ שהמלך המשיח יעשה אותות ומופתים ויחדש דברים בעולם²⁷.

ועד"ז כותב הרמב"ם בפרק השני בנוגע לימות המשיח — "אל²⁸ יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהי שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג, וזה שנאמר בישעיי²⁹ וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירכץ, משל וחידה... שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי גוים המשולים כזאב ונמר... לא יגזלו ולא ישחיתו, אלא יאכלו דבר המותר בנחת עם ישראל... אמרו³⁰ חכמים³¹ אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד³², היינו, שבבביל שלימות קיום חוקי ומשפטי התורה יש צורך רק כביטול שעבוד מלכיות ("שינוחו ממלכיות שאינן מניחות להן לעסוק בתורה ובמצוות כהוגן", אלא "שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי גוים") והחזרת המלכות לישראל, ואין צורך²⁶ בשינוי מנהגו של עולם.

ובהלכה האחרונה כותב להיפך: "ובאותו הזמן לא יהי שם לא רעב ולא מלחמה... וכל המעדנים מצויין כעפר" — שמצב זה הוא (בפשטות) שינוי

26 ואדרבה: כיון שהכוונה היא לפעול בעולם, ה"ז צ"ל בגדי העולם (עולם כמנהגו נוהג) דוקא.
27 ראה בארוכה לקו"ש ח"ח ע' 275 ואילך.
28 רש פי"ב.
29 יא, ו.

30 ברפוס רומי ובכת"י תימן — הפיסקא "אמרו חכמים אין בין כו' שעבוד מלכיות" היא הסיים דהלכה א', והתחלת הלכה ב' היא "יראה מפשוטם של דברי הנביאים שבתחלת ימות המשיח כו'".

31 ברכות לר, ב. וש"נ.

32 ועד"ז בהלכות תשובה (ספ"ט): "ימות המשיח הוא העולם הזה, ועולם כמנהגו נוהג, אלא שהמלכות תחזור לישראל, וכבר אמרו חכמים הראשונים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד".

33 להעיר מהמשך לשון הרמב"ם ("הכופרים בתחיית המתים) ובביאת הגואל" [אף שהכפירה בביאת הגואל נכללת ב"הכופרים בתורה", כמ"ש הרמב"ם (הל' מלכים רפי"א) "כל מי שאינו מאמין בו (במלך המשיח)... כופר... בתורה ובמשה ובינו"ן] — ריש לומר, שבזה מרומז ש"תחיית המתים" שייכת ל"ביאת הגואל".

34 פ"ג ה"ו.
35 הל' תשובה פ"ח ה"ז.

האריך נא⁴⁴ בתיאור המצב דחיי העולם הבא⁴⁵ — מפני שתוכנו של ספר הי"ד הוא "הלכות" שענינם לפעול בעולם שהי' כפי הוראות התורה⁴⁶, אשר, ענין זה נעשה בשלימות ע"י ביטול "שעבוד מלכות" ("לא יהי' להם נוגש ומבטל"), וחזרת המלכות לישראל ע"י המלך המשיח, ש"חזרין כל המשפטים בימיו . . . ככל מצותה האמורה בתורה", וכיון שבזה נשלמת פעולת ה"הלכות", שהעולם ("עולם כמנהגו נוהג", מבלי שיתבטל דבר ממנהגו של עולם או חידוש כמעשה בראשית) מתנהג ונעשה כפי התורה — נשלם בזה גם 190 ההלכות.

ויש לומר, שלאחרי השלימות דכל פרטי הלכות התורה (בסיום ספר ההלכות) בתיאור המצב דימות המשיח שאז תושלם פעולת הלכות התורה בעולם (שהעולם יהי' ע"פ התורה), מוסיף הרמב"ם בהלכה האחרונה (סיום וחותם דספר ההלכות⁴⁷) בקיצור וברוח שבשלימות פעולת הלכות התורה בעולם שתהי' "באותו הזמן" יש דרגא נעלית יותר, אשר, עם היות ששלימות יתירה זו אינה בגדר הפעולה דהלכות התורה בעולם⁴⁸, הרי היא נעשית בגמר

שעבוד מלכות בלבד" ("דלמ"ד אין בין העוה"ו וכו' משמע שסוכר דהנביאים נתבאו לנא לימות המשיח, אלא) לעולם הבא³⁶), (ב) בהלכות שבת³⁷: "כל כלי המלחמה אין יוצאין בהן בשבת . . . ואם יצא בכלים שאינן דרך מלבוש כגון רומח וסייף וקשת ואלה ותריס, הרי זה חייב" — כדעת חכמים³⁸ ש"אינן (תכשיטין) אלא לגנאי, שנאמר³⁹ וכתתו חרבותם לאתים וחינתותיהם למזמרות לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה" (ואי תכשיטין נינהו לא יהיו בטלין לעתיד⁴⁰), שדעה זו (שכלי זיין בטלין לעתיד) היא דלא כשמואל³⁸ דס"ל אין בין העוה"ו לימה"מ אלא שעבוד מלכות בלבד?

והביאור בזה:

לכל הדעות (גם לדעת שמואל הרמב"ם שפוסק כוותי') יהי' לעתיד ביטול מנהגו של עולם וחידוש כמעשה בראשית [כמו: תחיית המתים, ביטול כלי זיין, ועד"ז "כל הדברים שנאמרו על ידי כל הנביאים" (ש"כ כל הספרים מלאים בדבר זה)⁴¹, לא רק באופן ד"משל וחידה" אלא גם כפשוטו⁴²] — בתקופה השני' דימות המשיח⁴³,

והטעם שהרמב"ם לא המשיך בתיאור המצב דימות המשיח גם בנוגע להתקופה שיבטל מנהגו של עולם ויהי' חידוש כמעשה בראשית [כשם שלא

(36) לחם משנה שם.

(37) רש פי"ט.

(38) שבת סג, א.

(39) ישע"י ב, ד.

(40) פרש"י שבת שם.

(41) לשון הרמב"ם — הלי מלכים פי"א ה"א"ב.

(42) וכמ"ש באגרת תה"מ (אות ר') "ודע שאלו

היעודים וכיוצא בהם אשר נאמר שהם משל, אין

דברינו זה החלטי כו' וצריך שימתין האדם כו' עד

אשר יראו במהרה בימינו, ואז יתבהר אם הם משל או

מופת" (עיי"ש).

(43) ראה בארוכה לקו"ש חכ"ז ע' 198 ואילך.

(44) אף שהאריך בזה בהלכות תשובה (פ"ח), אבל, רק בשייכות לעבודה בעולם הזה (שידיעת גודל מעלת עולם הבא שהוא עיקר וסוף שכון של מצוות מוסיפה עידוד וזירוז כקיום התומ"צ), ולא בשייכות לחיי העולם הבא עצמם, שהמקום לזה (לתאר המצב דחיי העולם הבא עצמם) מתאים לאחרי תיאור המצב דימות המשיח (בהלכות מלך המשיח), כיון שגם התכלית דימות המשיח היא "כדי שיזכו לחיי העולם הבא".

(45) ורק מזכיר בדרך אגב שהשלימות דימות

המשיח היא "כדי שיזכו לחיי העולם הבא".

(46) ראה בארוכה "הדרן על הרמב"ם" תשל"ה

ס"ד"ה.

(47) כמאוד"ל (ברכות יב א) "הכל הולך אחר

החיתום".

(48) ולכן אין מקום לפרש בפרטיות ענין זה בספר

ההלכות.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

257

משיחות ש"פ לך לך, ח' מרחשון ה'תנש"א

השלימות פעולת הלכות התורה בעולם, שאז נתגלה ה"כלל" (סך-הכל) דהלכות התורה, כדלקמן.

ז. ובהקדמה — סדר לימוד התורה (ולימוד כל חכמה) הוא באופן שלומדים ענין פרטי, פרט לאחר פרט, עד ללימוד כל הפרטים, ועי"ז נעשית (א) השלימות דהפרטים, שבזה נכללת גם שלימות יתירה בכל פרט ופרט, דכיון שכל פרט מוסיף בשאר הפרטים⁴⁹, הרי עי"ז צירוף כל הפרטים נעשה כל פרט ופרט בשלימות, (ב) ויתירה מזה — שמתגלה הנקודה הכללית שבתורה, כלל שלמעלה מהפרטים.

וביאור הענין (שלימות הפרטים, והכלל שלמעלה מפרטים) בנוגע ללימוד הרמב"ם — "משנה תורה", "מקבץ לתורה שבעל פה כולה", הלכות כל התורה כולה:

פרטי ההלכות שנתבארו בספר הרמב"ם הם "משפטי המצוות", "בלשון ברורה ודרך קצרה... שיהיו כל הדינים גלויים לקטן ולגדול בדין כל מצוה ומצוה"⁵⁰, שענינם (של המצוות) הוראות וציוויים להאדם איך להתנהג בעולם, ועי"ז פועל שהעולם יהי' כפי התורה.

והסדר בזה — שע"י לימוד וקיום כל הלכה פרטית נפעל כענין וחלק פרטי בעולם שיהי' כפי התורה⁵¹, וכגמר כל הלכות התורה נשלמת פעולת הלכות התורה, שהעולם כולו נעשה כפי התורה, שע"יז ניתוסף בשתים:

(א) השלימות דהפרטים, שבזה נכללת גם שלימות יתירה בכל פרט ופרט — הן בלימוד והבנת הלכות התורה, והן בפעולת הלכות התורה בעולם, כי כשהאדם לומד ומקיים כמה הלכות פרטיות ופועל בכמה ענינים וחלקים בהעולם שיהיו כפי התורה, אבל ישנם עדיין כו"כ ענינים בעולם שאינם כפי התורה, ועד שהם בניגוד לתורה, וצריך ללחום עמהם שיהיו כפי התורה, הרי, גם הפעולה בהענינים שכבר נעשו כפי התורה אינה בכל התוקף והשלימות; ורק כשנשלם הלימוד והקיום דכל

ההכלל דכל ההלכות התורה — היותם (חלק מה)תורה שהיא חכמתו של הקב"ה שלמעלה מהעולם, ובלשון הגמרא⁵¹ "חמודה גנוזה שגנוזה לך", שלכן, ענינם העיקרי דהלכות התורה הוא חכמתו ורצונו של הקב"ה⁵², כלומר,

ההכלל דכל ההלכות התורה — היותם (חלק מה)תורה שהיא חכמתו של הקב"ה שלמעלה מהעולם, ובלשון הגמרא⁵¹ "חמודה גנוזה שגנוזה לך", שלכן, ענינם העיקרי דהלכות התורה הוא חכמתו ורצונו של הקב"ה⁵², כלומר,

כך וכך דרך משל ושמעון כך וכך יהי' הפסק ביניהם כך וכך, ואף אם לא יהי' ולא יהי' הדבר הזה לעולם כו".

(53) פרש"י עה"ת בתחלתו. וככ"מ. (54) כמו בכללות לימוד התורה — לא רק לימוד המביא לידי מעשה, "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה" (קידושין מ. ב. וש"נ. וראה רמב"ם הל' ת"ת פ"א ה"ג. פ"ג ה"ג), אלא גם לימוד התורה כשלעצמה — "גדיל תורה ויאדיר" (ראה חולין סו, ב). "דרוש וקבל שר" (סוטה מד, א. וש"נ).

(55) כמו באדם, שנקרא "עולם קטן" (תנחומא פקודי ג. ועוד. וראה מו"נ ח"א פ"ב), שכל הלכה פרטית פועלת על אבר פרטי, כמ"ש הרמב"ם בהקדמתו לחיבורו בנוגע למנין המצוות (שעליהם מיוסדים ההלכות שהם "משפטי המצוות") מצות עשה רמ"ח סימן להם מנין אבריו של אדם, ובהקדמתו לספר המצוות מוסיף: "כל אבר ואבר אומר לו עשה בי מצוה".

(49) להעיר ממאד"ל "הוא עמל במקום זה ותורתו עומלת לו במקום אחר" (סנהדרין צט, רע"ב), ועד ש"כל התורה ענין אחד" (תוספתא סנהדרין ס"ז).

(50) לשון הרמב"ם בהקדמתו לספרו.

(51) שבת פח, ב.

(52) ראה תניא פ"ה: "הלכה זו היא חכמתו ורצונו של הקב"ה, שעלה ברצונו כששיתעון ראובן

והוא מכלל ימי ההיקף, וכן נבחרו בתורה השביעיות... ופעמים ימנה הכתוב ששה ועושה השביעי בסופן מקודש ומכלל ההיקף, ופעמים שימנה שבעה ימי היקף שלם, ואחר המנין השלם יעשה השמיני מקודש ועומד בפני עצמו, שומר ההיקף, הנה בתחלת בריאת העולם מנה ששה וקדש השביעי שבת לה', ואחר עשה שבעה שבועות למנין שלם וקדש חג העצרת לאחר מלאת המנין... וכן השמטה והיובל, עשה שש שנים ימי עבודה והשמטה והמנוחה בשנה השביעית, כימי המעשה והשבת⁵⁸... והיובל כימי הספירה והחג, ששנת היובל זולתי מספר שני השביעית... וכן בחגים, בחג הפסח מנה ששה וקדש השביעי עצרת, והוא מכלל ההיקף, ואינו חג בפני עצמו, ובחג הסוכות עשה היקף שלם, וביום השמיני קדש חג העצרת, ולפיכך הוא חג בפני עצמו. וכן בימות העולם, ששת אלפים ימי עבודת העולם ומנהג העולם נוהג, והאלף השביעי מנוחה והוא מכלל ההיקף כר", ומזה מובן שנוסף על השלימות דאלף השביעי כפי שהוא מכלל ההיקף, ישנה שלימות נעלית יותר שלמעלה מההיקף, בחי' שמיני⁵⁹, "מקודש ועומד בפני עצמו, שומר ההיקף".

58) תשם: "ומפני שהשנה השביעית מכלל מספר ההיקף אינה משמטת אלא בסופה". — ולהעיר ממ"ש אדה"ז (שוי"ע חר"מ ה' הלוואה סל"ו) "חמן הפרחובל הוא לכתחילה בסוף הששית... שאף ששביעית אינה משמטת אלא בסופה... י"א שמשנכנסת שנת השביעית אסור לתבוע חוב... ואם לא עשה פרחובל בסוף הששית יעשה בשביעית עד ר"ה של מוצאי שביעית", היינו, שעשיית הפרחובל בסוף הששית הוא מצד האיטור דתניבת חוב, אבל הזמן ששביעית משמטת הוא בסופה.

59) אלף השמיני, או ששלימות זו תהי' באלף השביעי עצמו (ראה לקו"ש ח"ו ע' 193 ואילך ובהערות שם), או אפילו באלף הששי (ראה לקו"ש חכ"ו ע' 198 ואילך ובהערות שם). — ועפ"ז יומתק שהרשב"א אינו מסיים הביאור בנוגע לאלף השמיני. ועצ"ע ואכ"מ.

הלכות התורה באופן שכל עניני העולם נעשים כפי התורה, אזי הפעולה היא בכל התוקף והשלימות, שלא נשאר אפילו פרט אחד שהוא בניגוד לתורה.

ב) הנקודה הכללית, כלל שלמעלה מפרטים — הן בלימוד הלכות התורה, שמתגלה הנקודה הכללית דהלכות התורה, שענינם העיקרי הוא (לא רק הפעולה בעולם שיהי' כפי התורה, אלא גם, ובעיקר) חכמתו ורצונו של הקב"ה, והן בפעולת ההלכות בעולם — שנוסף על שלימות הפעולה בעולם, שכל עניני העולם, נרגש וניכר בגלוי שהעולם אינו מציאות לעצמו שמתנהג כפועל כפי התורה, אלא כל מציאותו אינה אלא "בשביל התורה", שעל ידו יתקיימו הלכות התורה.

ונמצא, שבפעולת הלכות התורה בעולם ישנם ב' ענינים: (א) שלימות העולם — שהעולם כולו (כל הפרטים שבו) נעשה כפי התורה, (ב) עליית העולם לדרגה שלמעלה מהעולם — שמשנתית מציאות העולם שכל מציאותו אינה אלא מציאות התורה (קיום הלכות התורה).

ח. ומזה מובן גם בנוגע לימות המשיח — כשתושלם פעולת הלכות התורה בעולם ובמילא יהי' העולם בשלימות:

ובהקדם המבואר כתשובות הרשב"א⁵⁶ [בקשר ובשייכות להפלוגתא בנוגע למצב העולם לעתיד לבוא, "חד חרוב", אלף השביעי, או "תרי חרוב", אלף השביעי ואלף השמיני⁵⁷] שיש כמה דרגות בהשלימות העולם, וז"ל:

"בריאית העולם... ימי המעשה... ששה, והמנוחה בסופם כסיום השביעי,

56) ח"א ס"ט.

57) סנהדרין צז, א (ובפרש"י). וש"נ.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

259

משיחות ש"פ לך לך, ח' מרחשון ה'תנש"א

(כולל גם המוחין כפי שנמשכים במדות) שבתורה — בירור שבעת המדות, שזהו"ע כיבוש ארץ שבע אומות כנגד שבעת המדות.⁶⁰

ומספר ז' — קאי על בינה (ספירה השמינית מלמטה למעלה), הכוללת ג' הבחי' חב"ד, בחי' המוחין, שעיקרם (לא כשביל הזולת, אלא) לעצמו (שהרי גם ללא זולת יכול להשכיל השכלות לעצמו, ואדרבה, הזולת מבלבל לעיון והעמקה במושכלות כו'), חכמתו ורצונו של הקב"ה (תורה כשלעצמה) שלמעלה מהפעולה בעולם, אשר, עיקר ושלמות גילוי בחי' המוחין (מוחין בעצם) יהי' בימות המשיח, ועזו"נ⁶¹ "ירחיב ה' אלקיך את גבולך" (נוסף על ארץ שבע אומות, גם ארץ עשר אומות), כיבוש ארץ קיני קניזי וקדמוני⁶², כנגד ג' מוחין חב"ד⁶³.

ומזה מוכן שבשלימות העולם בימות המשיח ישנם ב' דרגות: (א) שלימות ע"פ גדרי העולם (חול), שלימות ההיקף, בחי' המדות, (ב) שלימות שלמעלה מגדרי העולם (קודש), "מקודש ועומד בפני עצמו, שומר ההיקף", בחי' המוחין.

ט. עפ"ז יש לבאר דברי הרמב"ם בנוגע לשלימות העולם בימות המשיח:

ב"הלכות מלך המשיח" שבסיום ספר ההלכות מבאר הרמב"ם גדרו של המלך המשיח (וימות המשיח) בהלכות התורה — שעל ידו יהי' קיום כל הלכות התורה ופעולתם בעולם בשלימות, כיון שיתבטלו כל העניינים המונעים ומעכבים לקיום הלכות התורה בשלימות, החל

וענין זה מבואר יותר בכלי יקר⁶⁰, זו"ל: "כל מספר ז' חול ומספר שמיני קודש, כדעת המדרש⁶¹ האומר שכל קילוסו של משה הי' באז, ומאז באתי לדבר בשמך, אז ישיר משה כו', כי אז היינו אחד ורוכב על ז', והוא להשליט את השי"ת על כל ז' כוכבי לכת ועל כל הנמצאים שנתהוו בשבעת ימי בראשית . . מספר זה (שמיני) מיוחד אליו ית'⁶² . . ארז"ל⁶³ כינור של ימות המשיח יהי' שמונה נימין . . לפי שלימות המשיח נגלה כבוד ה' וראו כל בשר כי ה' אחד ורכב על ז' כוכבי לכת מנהיגי העוה"ז".

ובסגנון התורת החסידות — מדות ומוחין⁶⁴:

מספר ז' — קאי על שבעת המדות, שעיקרם בשביל הזולת [כמו במדת החסד ששייכת רק כשיש זולת שצריך להשפיע לו טוב וחסד, וללא זולת אי אפשר להיות השפעת החסד], שזהו"ע בריאת העולם (זולת) ע"י שבעת המדות בשבעת ימי בראשית, ובענין זה היא עיקר העבודה דכירור העולם בזמן הזה — ע"י לימוד וקיום הלכות התורה (כל פרטי הדינים דחייב ופטור, אסור ומותר טמא וטהור) שנמשכים מבחי' הנדחות⁶⁵

60 ר"פ שמיני.

61 שמו"ר פכ"ג ג.

62 להעיר מפי רבינו בחי' ר"פ שמיני: "רוב עניני המשכן והמקדש סוככים על חשבון שמונה, שהרי בגדי כהן גדול היו שמונה . . כשמי שמן המשחה והקטורת היו ג"כ שמונה . . גם הכדים היו שמונה . . גם הקרבנות . . לא הוכשרו ליקרב כי אם אחר שמונה ימים . . גם השיר שהיו הלויים אומרים על הקרבנות היו שמונה לחנין (ח' מיני כלי זמר) כו'". — ולהעיר שגם במשנה תורה להרמב"ם ספר עבודה ("מצוות שהן בבנין המקדש וקרבנות צבור התמידין") הוא ספר שמיני.

63 ערכין יג, ב בחדא"ג מהרש"א שם.

64 ראה סה"מ תרנ"ג (תש"ח) ע' רפ ואילך (ע' 272 ואילך), ועוד.

65 ראה לקו"ת שה"ש מב, ד. סידור (עם דא"ח) שער הק"ש עה, סע"ב ואילך, ובכ"מ.

66 ראה בארוכה מאמרי אדהאמ"צ דברים בתחלתו, ובכ"מ.

67 שופטים יט, ח (וראה לקמן ס"ו).

68 כפי שהוכטח לאברהם אבינו בכרית בין הבתרים — כמ"ש בפרשת השבוע (לך לך טו, יח"ט) "לורעך נתתי את הארץ הזאת גו' את הקיני ואת הקניזי ואת הקדמוני", "השלשה . . עתידים להיות ירשה לעתיד" (פרש"י עה"פ).

מצב העולם בימות המשיח הוא באופן שלא יבטל דבר ממנהגו של עולם.

אבל כשמתגלה ה"כלל" דהלכות התורה ופעולתם בעולם (בגמר ושלמות ספר ההלכות), שענינם העיקרי הוא (לא הפעולה בעולם, אלא) חכמתו ורצונו של הקב"ה, ומציאות העולם אינה אלא בשביל קיום הלכות התורה — אזי נעשית השלימות האמיתית שלמעלה מהעולם, ובמילא, ניתוסף גם כמצב העולם בימות המשיח שלימות נעלית יותר שהיא שינוי מנהגו של עולם⁶⁹.

וענין זה מוסיף הרמב"ם (בקיצור וברמז) בהלכה האחרונה — "ובאותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות⁷⁰, שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדינים מצויין כעפר, ולא יהי' עסק כל העולם אלא

מכללות ענין הגלות — ביטול שעבוד מלכיות (שאינן מניחות לעסוק בתומ"צ כהוגן), קיבוץ גלויות ובנין ביהמ"ק (שאו "חוזרים כל המשפטים... כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות⁶⁹ ככל מצותה האמורה בתורה").

ובהמשך לזה מבאר שהמלך המשיח אינו צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם, ועד"ז בנוגע למצב העולם בימות המשיח שלא יבטל דבר ממנהגו של עולם או חידוש במעשה בראשית, עד לסיום הענין, "לא נתאוור... ימות המשיח... אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה... כמו שביארנו בהלכות תשובה" — כי, בשביל השלימות דהלכות התורה ופעולתם בעולם אין צורך בביטול מנהגו של עולם וחידוש מעשה בראשית.

ובהלכה האחרונה דהלכות מלך המשיח, שהיא גם סיום וחותם כל הלכות התורה (גמר ושלמות הלכות התורה ופעולתם בעולם), מוסיף הרמב"ם ענין חדש — ה"כלל" (סך-הכל) דהלכות התורה ופעולתם בעולם: מצד פעולת הלכות התורה בעולם, גם לאחר שושלמת הפעולה דכל הלכות התורה שהעולם כולו מתנהג בפועל כפי הוראת התורה, נשאר העולם בגדר מציאותו, מציאות לעצמו⁷¹, ובמילא, גם

באופן שיש מקום ל"נוגש ומכטל" (כיון שהעולם נשאר במציאותו בניגוד לתורה), אלא שבנוגע לפועל "לא יהי' להם נוגש ומכטל".

(71) ועפ"ז יש לבאר דיוק לשון הרמב"ם "ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים כו'", "אל יעלה על לב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם כו'" (ואינו כותב בקיצור "המלך המשיח אינו צריך לעשות אותות ומופתים"*) "בימות המשיח לא יבטל דבר ממנהגו של עולם" — שבוה מודגש שהשלילה דביטול מנהגו של עולם היא ביחס לדעתו ולבו של האדם הנומד הלכות התורה כדי לפעול בעולם, ששלמותו היא בגדר העולם ומנהגו של עולם, אבל מצד השלימות שלמעלה מהעולם ישתנה מנהגו של עולם (כדלקמן בפנים).

(72) להעיר גם מהמבואר ב"הדרן על הרמב"ם" (משיחות ש"פ ויקהל) תשמ"ו בסופו, שפרטי הענינים דרעב מלחמה קנאה ותחרות (ברוחניות) שייכים רק בלימוד התורה בתור אמצעי לענין אחר (לפעול שהעולם יהי' כפי התורה), משא"כ בלימוד התורה כשלעצמו (חכמתו ורצונו של הקב"ה), עיי"ש

(* ע"ד מ"ש בנוגע לנביא — "כל נביא... אינו צריך לעשות אות אחד מאותות משה רבינו... שיש בהם שינוי מנהגו של עולם" (הל' יטוה"ת רפ"ו).

(69) שתלויים בקיבוץ נחמי ישראל, שהרי אין היובל נהג אלא כשכל יושבי עלי (רמב"ם הל' שמיטה ויובל פ"י ה"ח. וראה כס"מ שם פ"ד הכ"ה). (70) ועד שמצד עצמו (לא פעולת התורה) ה"ה בניגוד לתורה. — ועפ"ז יומתק לשון הרמב"ם "כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה ולא יהי' להם נוגש ומכטל" [אף שבפשטות צ"ל בסדר הפוך, "כדי שלא יהי' להם נוגש ומכטל והיו פנויין בתורה וחכמתה". כלשונו בהלכות תשובה: "כדי שינוחו ממלכיות שיהיו מניחות אותן לעסוק בתורה ובמצות כהוגן וימצאו להם מרגוע וירכו בחכמה"] — כי, גם כ"שהיו פנויין בתורה וחכמתה" יהי' מצב העולם

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

261

משיחות ש"פ לך לך, ח' מרחשון ה'תנש"א

והביאך ה'", ומסיים "ואלו הדברים המפורשים בתורה הם כוללים כל הדברים שנאמרו על ידי כל הנביאים", ואח"כ מוסיף "אף בפרשת בלעם נאמר ושם נבא .. במשיח הראשון שהוא דוד .. ובמשיח האחרון שעומד מבניו .. זה המלך המשיח", ואח"כ מוסיף (בהלכה בפ"ע) "אף בערי מקלט הוא אומר אם ירחיב ה' אלקיך את גבולך ויספת לך עוד שלש ערים וגו', ומעולם לא ה' דבר זה, ולא צוה הקב"ה לתוהו", ומסיים "אבל בדברי הנביאים אין הדבר צריך ראי' שכל הספרים מלאים מזה".

וצריך להבין⁷⁴:

(א) הפיסקא "ואלו הדברים המפורשים בתורה הם כוללים כל הדברים שנאמרו על ידי הנביאים" — ה' לו לכתוב לאחרי שמביא כל הפסוקים שבהם "התורה העידה עליו" (כמו הסיום "אבל בדברי הנביאים כו"), ולמה כותב זה לאחרי הפסוק "ושב ה' אלקיך את שבותך וגו'", ואח"כ מוסיף "אף בפרשת בלעם נאמר כו' אף בערי מקלט הוא אומר כו'?"

(ב) בפסוק "ושב ה' אלקיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך וגו'" לא נזכר (גם לא ברמז) אודות המלך המשיח⁷⁵, כי אם, "בפרשת בלעם נאמר ושם נבא .. במשיח האחרון .. זה מלך המשיח", ואעפ"כ, הפסוק הראשון והעיקרי (שכולל "כל הדברים שנאמרו ע"י הנביאים") שמביא הרמב"ם בתורו ראי' ש"התורה העידה עליו" (על המלך

לדעת את ה' בלבד, שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים": "לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה .. שהטובה תהי' מושפעת הרבה כו'" — שמשנתנה מציאות העולם באופן שגם מצד עצמו⁷⁶ לא יהיו בו ענינים בלתי-רצויים (רעב ומלחמה⁷⁷), כי אם ריבוי מופלג של טובה ותענוג.

"ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד" — שמשנתנה מציאות העולם עד כדי כך שה"עסק" דכל העולם אינו אלא "לדעת את ה' בלבד".

וטעם הדבר, "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", היינו, לא זו בלבד ש"דעה את ה'" ממלאת את מציאות הארץ שנשארת מציאות בפ"ע, אלא עוד זאת, שמתחבטת מציאות הארץ ונעשית "ים", שכל ענינו אינו אלא "מקום המים"⁷⁸, ויתירה מזה, שהים מכוסה ובטל⁷⁹, היינו, שמתגלה ונרגש בהעולם שכל מציאותו אינה אלא המקום שבו יהי' הקיום והלכות התורה, שענינם העיקרי הוא חכמתו ורצונו של הקב"ה, "דעה את ה'".

י. ויש להוסיף, שכל זה מרומו גם בדברי הרמב"ם בפרק שלפנ"ז (פי"א) אודות האמונה בכיאת המשיח, וד"ל:

"התורה העידה עליו, שנאמר⁸⁰ ושב ה' אלקיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך וגו' אם יהי' נדחך בקצה השמים וגו'

(73) ולא מצד התגברות פעולת הלכות התורה, ובמילא, רק לצורך קיום הלכות התורה, "שיסיר ממנו .. מלחמה ורעב .. וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידיו לעשות התורה".

(74) ועפ"י י"ל שהפירוש ד"לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה" הוא באופן דביטול מנהגו של עולם ממש — שיבטלו כלי זיין ("לא מלחמה"), ויבטל המצב דעני ואכיון ("לא רעב").

(75) פי' הרד"ק ומצו"ד עה"פ.

(76) בפרטיות יותר — ראה לקמן סי"ב.

(77) נצבים ל, ג ואילך.

(78) כהבא לקמן — ראה גם לקו"ש ח"י"ח ע' 271 ואילך, חכ"ד ע' 109 ואילך. שופטים תשמ"ט (כאופן אחר).

(79) ואדרבה: מפורש בכתוב "ושב ה' אלקיך גו' וקבצך גו'", היינו, שקיבוץ גלויות יהי' ע"י הקב"ה בעצמו (ובלשון רש"י: "הוא (הקב"ה) עצמו צריך להיות אוהו כידיו ממש איש איש ממקומו כו"), ולא באופן ש"המלך המשיח .. מקבץ נדחי ישראל".

אומר כו" — שנוסף על עיקר וכללות השיבה מן הגלות, נאמר בתורה גם בנוגע לפרטי הדברים: (א) שתהי' ע"י "משיח האחרון . . שמושיע את ישראל באחרונה, ושם הוא אומר . . זה המלך המשיח, שנאמר כו", (ב) שבימיו יקיים מ"ש בערי מקלט "ואם ירחיב ה' אלקיך את גבולך ויספת לך עוד שלש ערים וגו"⁸¹.

ובפרטיות יותר — בהלכה א' כותב "שנאמר ושב ה' אלקיך את שבותך וגו'. . אף בפרשת בלעם נאמר כו", ובהלכה ב' כותב "אף בערי מקלט הוא אומר כו":

בהלכה א' מודגשת שלימות העולם שנעשית בהשיבה מן הגלות (שיכולים לקיים הלכות התורה בתכלית השלימות) שהיא לפי ערך הגלות (ועד שהשם "גאולה" מדגיש שיש מציאות של גלות⁸²) — כמודגש בכתוב "ושב ה'

(81) ולאח"ז מסיים "אבל כדברי הנביאים אין הדבר צריך ראי', שכל הספרים מלאים בדבר זה" — הן בנוגע לכללות השיבה מן הגלות, והן בנוגע לפרטי הענינים שבדבר.

(82) ויתירה מזה — שכתבת "גאולה" יש אותיות "גולה" * [ולא עוד אלא שצירוף חיבת "גאולה" הוא באופן שהאות הראשונה ** היא (לא א', אלא ג, ר"ת "גולה" וגם ר"ת "גאולה"), שבה מודגשת מעלת הגאולה לגבי המצב שלפני ירידת הגלות — שלאחרי שהגלות נהפך לגאולה אז מושלל בתכלית ענין הגלות (ע"ד מעלת התשובה, כנ"ל הערה 80).

יש לומר, שענין זה מרומז באות ג, ר"ת "גולה" ו"גאולה" — כי, אות גימ'ל מורה על הירידה למטה, כמאורי"ל (שבת קד, א) "גימ'ל דל"ת גמול דלים", אשר, ע"י ירידה זו ניתוסף עליו גדול יותר (אצל המשפיע) לגבי המצב שלפני הירידה (כלשון הכתוב (תהלים קטז, ו) "דלותי ולי יהישיע").

(*) בתוספת אל"ף, שרומז על המשכת אלופו של עולם ב"גולה", שעי"ז נעשה מ"גולה" "גאולה" (ראה ויקר טפ"ל"ב לקרית בהעלותך לה, ג, ובכ"מ).

(**) ראה שנהיהיא בסופו: "כל אות הקודמת בצירוף היא הגוברת בבניהא זו, והשאר ספירות אלי וכללות באורה", ועאכ"כ האות הראשונה שהיא "ראש" התיבה.

המשיח) הוא (לא הפסוק שבפרשת בלעם, אלא) הפסוק "ושב ה' אלקיך את שבותך וגו"?

ג) מהו הטעם דחלוקת ההלכות? — שבהלכה א' מביא הפסוק "ושב ה' אלקיך וגו'", וממשיך באותה הלכה "אף בפרשת בלעם נאמר כו", ואח"כ מוסיף בהלכה בפ"ע "אף בערי מקלט הוא אומר כו"?

יא. ויש לומר הביאור בזה:

כיון שענינו וגדרו של המלך המשיח הוא "להחזיר מלכות דוד . . בונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה", היינו, קיום התומ"צ בשלימות — לכן עיקר הענין ש"התורה העידה עליו", הוא, "ושב ה' אלקיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך וגו' אם יהי' נדחך בקצה השמים וגו' והביאך ה'", הסיבה מן הגלות, שאז יהי' קיום התומ"צ בתכלית השלימות⁸⁰. ולכן, "אלו הדברים המפורשים בתורה (ע"ד השיבה מן הגלות) הם כוללים כל הדברים שנאמרו על ידי הנביאים".

ולאח"ז מוסיף הרמב"ם "אף בפרשת בלעם נאמר כו" אף בערי מקלט הוא

(80) ועוד יותר מכפי "שהיו מקודם" — כיון שהגאולה היא ע"י התשובה, כמ"ש הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ז ה"ה) "כל הנביאים כולן צוו על התשובה, ואין ישראל נגאלין אלא בתשובה, וכבר הבטיחה תורה סוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן מיד הן נגאלין, שנאמר והי' כי יבוא עליך כל הדברים האלה וגו' ושבת עד ה' אלקיך ושב ה' אלקיך וגו", היינו, שהשיבה (גאולה) מן הגלות ("ושב ה' אלקיך וגו") היא ע"י ולאחרי שלימות התשובה ("ושבת עד ה' אלקיך"), שאז מושלל בתכלית ענין החטא*, ועד להשלימות ד"היסירותי את לב האבן מבשרכם", שילת המציאות ריצה"ר כו'.

(*) כמ"ש הרמב"ם בביאור מעלת בעל תשובה לגבי צדיק — שיעטעטע חסא ופירש ממנו ובכש יצרו" (שם ה"ד), ובדואי שילא ישוב לזה חסא לעולם" (פ"ב ה"ב).

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

263

משיחות ש"פ לך לך, ח' מרחשון ה'תשנ"א

יב. ויש להוסיף בכיבור תכלית השלימות דימות המשיח המרומזת בסיום וחזרת הספר ממש, "מלאה הארץ דעה את ה'" כמים לים מכסים": ובהקדמה — שג' התיבות "כמים לים מכסים", אף שמהווים תוכן אחד (ים המכוסה במים), הרי כפרטיות יש בזה ג' עניינים: (א) "ים", (ב) "מים" שמכסים על ה"ים", (ג) הסיום בתיבת "מכסים"⁸⁵. ויש לומר, שבג' עניינים אלו מרומזים ג' דרגות בהשלימות שלמעלה מהעולם גופא שנעשית ע"י התגלות ה"כלל" דהלכות התורה.

הביאור בזה:

(א) "ים" — הוא המקום שבו נמצאים המים, ויתירה מזה, "למקוה המים קרא ימים"⁸⁶, שאסיפת המים קרוי "ים". והפירוש שה"ארץ" נעשית "ים" ("מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים"), הוא, שניכר ונרגש בארץ שכל יציאותה אינה אלא המקום שבו מתקיימים הלכות התורה (מקום המים), ויתירה מזה, שכל יציאותה היא הקיום דהלכות התורה (מקוה המים) — כיון שנתגלה ה"כלל" דהלכות התורה, שעניינם העיקרי אינו הפעולה בעולם, אלא חכמתו ורצונו של הקב"ה, ומציאות העולם היא כשבייל קיום הלכות התורה (כנ"ל ס"ט).

(ב) ולמעלה מזה — "מים" שמכסים על ה"ים": גם להפירוש ש"ים" הוא "מקוה המים" — מודגש ב"ים" הציון שנעשה בהמים (מצד המקום שבו

אלקיך את שכותך ורחמך ושב וקבצך וגו' אם יהי' נדחך בקצה השמים וגו' והביאך ה'" — השבה וקיבוץ מן הגלות, וכן בפרשת בלעם ש"נבא בשני המשיחים, במשיח הראשון שהוא דוד שהושיע את ישראל מיד צריהם, ובמשיח האחרון .. שמושיע את ישראל [באחרונה] — ישועה מן הגלות⁸³.

ובהלכה ב' מרומזת השלימות דימות המשיח שאינה לפי-ערך הגלות (שלימות שלמעלה מהעולם) — כמרומז בכתוב "יחיב ה' אלקיך את גבולך ויטפן גו'", הוספה והרחבה יותר מכפי המוכרח לצורך קיום הלכות התורה בשלימות, ובפרטיות יותר: "ויספת לך עוד שלש ערים וגו'" — שלש הערים שבארץ קניזי וקדמוני שיתוספו לעתיד לבוא, שבהם נרמז גילוי המוחין שלמעלה מהמדות (כנ"ל ס"ח), היינו, שנוסף על פעולת הלכות התורה בעולם (ז' המדות, שלימות ההיקף), נמשך ומתגלה גם רצונו וחכמתו של הקב"ה (ג' מוחין, שכלולים בבחי' שמיני, שומר ההיקף), שע"י נעשית השלימות שלמעלה מהעולם⁸⁴.

83 ועד שישועה זו היא בנודך להישועה שע"י משיח הראשון שהוא דוד (שהרי "בפרשת בלעם .. נבא בשני המשיחים"), אלא בשלימות נעלית יותר. 84 ועפ"י תומתק סתימת לשון הרמב"ם ("אף בערי מקלט הוא אומר אם יחיב גו' ויספת וגו') ומעולם לא הי' דבר זה ולא צוה הקב"ה לתורה", ואינו פורש (כאן) שדבר זה יתקיים בימות המשיח* — כי, כונתו כאן לרמז להשלימות היתירה שלמעלה מהעולם** שתהי' לאחר התקופה (הראשונה) דימות המשיח באופן שעולם כמנהגו נוהג.

* במכ"ש וז"ו מה שפירש בדין ערי מקלט — "(כש)מטיפין ערי מקלט אחרות בימי המשיח (הכלליות) (הל' שמיטה ויוכל רפי"ג), "בימי המלך המשיח ומטיפין שלש אחרות על אלו השש .. בערי הקניזי והקניזי והקדמוני .. ועליון נאמר בתורה ואם יחיב ה' אלקיך את גבולך" (הל' רוצח ושמידת נפש פ"ח ה"ד), ועאכו"כ שצריך לפרש במקומו, בהלכות מלך המשיח.

** נמרוז בלשון "מעולם לא הי' דבר זה".

85 אף שלכאורה מתאים יותר הלשון "כים המכוסה במים" — בהמשך למ"ש בהתחלת הפסוק "מלאה הארץ דעה את ה'", שכשם שמזכיר תחילה הדבר הממלא (הארץ) ואח"כ הדבר הממלא (דעה את ה'), צריך להזכיר תחילה הדבר המכוסה (ים) ואח"כ הדבר המכסה (מים), או עכ"פ "כמים מכסים לים".

86 בראשית א, י"ד.

שיבת תות"ל - חובבי תורה

177

הדרן על הרמב"ם

264

מעלה ומטה, ולכן יכול לירד גם למטה) — אורייתא וקב"ה כולא חד⁸⁷, ומצד גילוי זה נעשה העולם (לא רק כים המכוסה במים, אלא) מכוסה ובטל בתכלית, "מכסים".

ובסגנון אחר קצת — שגם בהשלימות שלמעלה מההיקף (שמתגלית לאחרי שלימות ההיקף) יש ג' דרגות: (א) "שומר ההיקף", שעם היותו למעלה מההיקף ה"ה גם שומר ההיקף, ובמילא, יש לו שייכות לההיקף, מוחץ (חכמתו ורצונו של הקב"ה) השייכים אל המדות (עולם), (ב) "מקודש ועומד בפני עצמו", "מיוחד אליו ית", מוחץ (חכמתו ורצונו של הקב"ה) בעצם, ולמעלה מזה (ג) — בחי שלמעלה מכל תואר ודרגה, עד למהותו ועצמותו ית'.

ועפ"ז יש לומר, שהתוכן דשני פרקים האחרונים ("הלכות מלך המשיח") הוא ע"ד שלימות ההיקף; התוכן דהלכה האחרונה, "ובאותו הזמן כו' כמים לים מכסים" (שבה מודגש עיקר החידוש שבתיאור המצב דימות המשיח בהלכות מלך המשיח לגבי הלכות תשובה, שמוסיף סיום הכתוב "כמים לים מכסים") — הוא ע"ד בחי שמוני שלמעלה מההיקף [נבזה גופא: שומר ההיקף — "ים", ו"מקודש ועומד בפני

נמצאים המים, קרקעית וכותלי הים), משא"כ "מים" סתם הם באופן של פשוטות שלמעלה מציור. ודוגמתו בנמשל — שגם כשניכר בעולם שמציאותו היא קיום הלכות התורה שהם חכמתו ורצונו של הקב"ה, ה"ז כפי שחכמתו ורצונו של הקב"ה מתלבשת בהלכות (פרטיות⁸⁸) המדברים בעניני העולם שבהם מתקיימים הלכות התורה (משפטי המצוות), בדוגמת מי הים שבאים בהציור דקרקעית וכותלי הים, והפירוש שה"מים" מכסים על ה"ים" — שנמשך ומתגלה ה"כלל" דחכמתו ורצונו של הקב"ה שלמעלה מהתלבשות, מירידה והתלבשות בהלכות (פרטיות) המדברים בעניני העולם, בדוגמת הפשוטות דה"מים".

ג) ולמעלה מזה — הסיום בתיבת "מכסים": גם "מים" שמכסים על ה"ים" הם תואר ודרגה מסויימת שנקראת בשם "מים", ולמעלה מזה — "מכסים", שאין כאן לא "ים" ולא "מים", לא דבר המכוסה ("ים") וגם לא דבר המכסה ("מים"), כי אם, הכיסוי ("מכסים") בלבד, ביטול בתכלית. ודוגמתו בנמשל — שה"כלל" האמיתי דהלכות התורה הוא [לא רק חכמתו ורצונו של הקב"ה] כפי שנתלבשו בעניני העולם ("ים"), ולא רק חכמתו ורצונו של הקב"ה שלמעלה מירידה והתלבשות בעניני העולם ("מים" שמכסים על ה"ים"), אלא] גילוי העצם ממש⁸⁸ (שאינו בגדר

⁸⁷ ובסגנון הכתוב "כמים לים מכסים" — ש"ים" ("מקוה מים") הם מים תחתונים שהובדלו (ע"י הרקיע) ממים העליונים ("מים") וירדו למטה (בדוגמת חכמתו ורצונו של הקב"ה שירדה ונתלבשה בהלכות התורה). אשר, ע"י ירידה זו (ששמעורת תשקה לעלות למעלה, כמארז"ל (תקו"ז ת"ה יט, ב) ועוד) "מים תחתונים כוכין אנן בעינן למהוי קדם מלכא" [נעשית הנגי' גם לגבי מים עליונים (חכמתו ורצונו של הקב"ה שלמעלה מירידה למטה) — "כמים לים) נכסים" (גילוי העצם ממש).

⁸⁸ זהר הובא בתניא פ"ד, רפכ"ג. וראה זהר ח"א כד, א. ח"ב ס, א. תקו"ז ת"ו (כא, ב) ח"ב (סד). א. ועוד.

⁸⁷ דוגמת דבר — ענין המס"ג כפי שהוא ה"כלל" דקיום החומ"צ (שיקום התורה ומצוות) תלוי בזה שזכור תמיד ענין מסירת נפשו לה; על יחודו — תניא ספכ"ה) כפי שנמשך בפרטי המצוות. (88) ויש לומר, שענין זה נעשה ע"ז שחכמתו ורצונו של הקב"ה יורדת ומתלבשת בהלכות התורה שמדברים בעניני העולם — שע"י ירידה זו נעשית עלי' גדולה יותר גם לגבי חכמתו ורצונו של הקב"ה שלמעלה מירידה והתלבשות בהלכות התורה, שנעשה גילוי העצם ממש.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

178

265

משיחות ש"פ לך לך, ח' מרחשון ה'תנש"א

("לידע שיש שם מצוי ראשון"), היינו, שגם בלימוד הלכות התורה שענינם לפעול בעולם, נרגש ה"כלל" (יסוד ועמוד) שענינם העיקרי הוא (לא רק הפעולה בעולם שיהי' כפי התורה, אלא) חכמתו ורצונו של הקב"ה, ובמילא, השלימות האמיתית דלימוד הלכות התורה היא (לא רק כדי לידע איך להתנהג בעולם ולפעול עליו וכו' שיהי' כפי התורה, אלא) לימוד חכמתו ורצונו של הקב"ה, ידיעת ה' – כמו בסיום וחותם ספרו, "לדעת את ה'... ישיגו דעת בוראם" (לא רק "דעה וחכמה" דתורה סתם (גם) כדי לפעול בעולם, אלא כדי להשיג דעת הבורא).

ובפרטיות יותר – ג' דרגות: (א) "מצוי ראשון" – כפי שהשפיל את עצמו כביכול להיות בבחי' "מצוי", ועד ל"מצוי ראשון", שיש לו ערך ושייכות להנמצאים שנמצאו ממנו, ודוגמתו בתורה – חכמתו ורצונו של הקב"ה שירדה ונתלכשה בעניני העולם שבהם מתקיימים הלכות התורה. (ב) "הוא אינו מצוי"⁹⁶ – שהוא ית' מצד עצמו אינו בגדר מצוי⁹⁷, ודוגמתו בתורה – חכמתו ורצונו של הקב"ה כפי שהיא מצד עצמה, למעלה מירידה והתלכשות בעניני העולם. (ג) "הוא שהנביא אומר וה' אלקים אמת"⁹⁸ .. והוא שהתורה אומרת אין⁹⁹ עוד מלבדו¹⁰⁰ – בחי' שלמעלה מכל תואר ודרגא, גם לא באופן של שלילה, "אינו מצוי", וכי"ב, שהאדם מצד עצמו אינו יכול להשיג ולידע, כי אם, "הוא שהנביא אומר כו' שהתורה אומרת כו'", להיותה גילוי העצם ממש (שלמעלה מכל גדר, ולכן

עצמו" – (ים שמכוסה ב) "מים"; והתוכן הדתיבה האחרונה ("מכסים") הוא ע"ד הבחי' שלמעלה מכל תואר ודרגא.

יג. ונעוץ סופן כתחלתן⁹⁰ – כנהוג ב"הדרן" לקשר הסיום עם ההתחלה, "מתכיפין התחלה להשלמה"⁹¹ – "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון וכו'", "דעה את ה'":

הטעם שהידיעה "שיש שם מצוי ראשון וכו'" היא "יסוד" ו"עמוד" דכל הלכות התורה, הוא, לפי ש"אם לא יתאמת מציאות השם .. לא תהי' האמונה כתורה"⁹². אבל, מטעם זה יש צורך להדגיש (לא רק ענין הידיעה, אלא) גם ענין האמונה⁹³, "לידע ולהאמין"⁹⁴, שאז יהי' הפירוש ש"מה שאפשר לידע ידע דייקא, ומה שא"א לידע יאמין"⁹⁵, ולמה מדייק הרמב"ם "לידע" בלבד?

ויש לומר הביאור בזה – שכוונת הרמב"ם ב"יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע כו'" היא (לא רק) להתאמתות מציאות השם כיסוד ועמוד לכל התורה, אלא גם) ל"יסוד" ו"עמוד" (כלל) דלימוד הלכות התורה, שהלימוד צריך להיות חדרו בהתוכן דידיעת ה'

90 ספר יצירה פ"א מ"ז.

91 נוסח "מרשות" לחתן בראשית.

92 לשון ה"פירוש" לספר הי"ד בתחלתו.

93 לא בנוגע למציאותו ית' כשלעצמה, שעל זה

לא שייך גדר של מצוה, "לפי שהמצוה .. לא תצויר

כולל אלקה מצוה ידוע, ולזה כאשר נניח אמונת

מציאות הא-ל מצוה, כבר נניח אמונת מציאות הא-ל

קודמת לאמונת מציאות הא-ל" (ראש אמנה

לאברכנאל פ"ד ואילך), אלא ש"נאמין שהאלקה ב"ה

שכבר ידענו שהוא נמצא, מציאותו היא היותר ראשון

היותר שלם אשר בכל המציאות כו'" (שם פ"ז).

94 חינוך מצוה כה. הובא בסהמ"צ להצ"צ

מצות האמנת אלקות בתחלתה.

95 סהמ"צ שם ספ"ב.

96 הלכה ב'.

97 ראה "הדרן על הרמב"ם" תשלי"ה ס"ח.

98 ירמי' יו"ד, יו"ד.

99 ואתחנן ד, לה.

100 הלכה ד'.

יד. בהאמור לעיל ניתוסף הדגשה מיוחדת בסיום הרמב"ם הזה – סיום מחזור השביעי והתחלת מחזור השמיני: מלבד העילוי שניתוסף ממחזור למחזור, יש עילוי מיוחד בסיום מחזור השביעי – שנשלם היקף שלם בלימוד הלכות התורה, ומתחילים מחזור השמיני, "מקודש ועומד בפני עצמו, שומר ההיקף".

וזה מובן שלאחרי שלימות ההיקף בלימוד כל הלכות התורה בשבעת המחזורים, נעשים ראויים ומוכשרים בתכלית לגילוי בחי' שמיני, שומר ההיקף דהלכות התורה – ה"כלל" דהלכות התורה ופעולתם בעולם – שמתגלה בשלימות "באותו הזמן .. (ש)לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד".

ויה"ר – והוא העיקר – שמהלימוד דסיום הרמב"ם נבוא תיכף ומיד להקיום בפועל ממש, שבשעתא חדא וברגעא חדא באים ל"אותו הזמן .. (ש)לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", ועאכו"כ בנוגע לישראל ש"יהיו חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים ושיגו דעת בוראם כפי כח האדם", "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

אינו שולל מציאות העולם – "אין עוד זלזול", אבל יחד עמו יש עולם שמציאותו היא אלקותי¹⁰¹. ודוגמתו בתורה – "אורייתא וקב"ה כולא חד".

ויש להוסיף ולקשר – ע"ד הרמז – גם עם התחלת הרמב"ם בהקדמה שלפני התחלת ספרו, שפותח בפסוק¹⁰²: "אז לא אבוש בהביטי אל כל מצוותיך":

"אז" – רומז על השלימות שלמעלה מז' מי ההיקף, א' רוכב על ז' (כנ"ל ס"ח). ויש לומר, שבפתיחה זו מרמז הרמב"ם השלימות האמיתית דהלכות התורה – לא רק שלימות העולם, ז' (שלימות ההיקף), אלא גם השלימות דלמעלה מהעולם, "אז" (שומר ההיקף). וממשיך בכתוב (שבו פותח הרמב"ם) ששלימות זו ("אז") נעשית "בהביטי אל כל מצוותיך", שכאשר נשלמת הפעולה ד"כל מצוותיך", כל הלכות התורה (משפטי המצוות), אזי רואים ("בהביטי") את ה"כלל" ד"כל מצוותיך" – חכמתו ורצונו של הקב"ה, ובמילא, נעשית גם הפעולה בעולם באופן נעלה יותר, ש"לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד".

*

101) ראה לקר"ש חכ"ה ע' 102 הערה 86. וש"נ.
102) תהלים קיט, ו.

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

ובהקדם ביאור הטעם לסדר וחלוקת ההלכות בפרק האחרון, שלאחרי שהרמב"ם מבאר פרטי הענינים דימות המשיח (בג' הלכות ראשונות), ומסיים הענין (בהלכה ד') ש,לא נתאו החכמים והנביאים ימות המשיח . . אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה . . כדי שיזכו לחיי העולם הבא, מוסיף (בהלכה האחרונה) ענין חדש: „ובאותו הזמן לא יהי שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר, ולא יהי'

יום ב' דר"ה, ליל שבת חוהמ"ס, ליל ויום שמח"ת

186

ויש לומר הביאור בזה:

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

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

ועפ"י י"ל, שגם לדעת הרמב"ם עיקר ושלימות השכר הוא בעולם התחי' (כהפס"ד בתורת החסידות⁷⁰), אלא שלא כתב זה בפירושו, כמו שלא כתב בפירושו אודות התקופה השני' דימות המשיח כשיחיו המתים, כיוון שתכלית ומטרת חיבור ספר ההלכות, "שהיה כל הדינין גלויין לקטן ולגדול בדין כל מצוה ומצוה", נשלמת בסיומה של התקופה ד, "היום לעשותם": ואעפ"כ, כיוון שענינו האמיתי של חיבורו הוא "הלכות של תורה", כפי שהם מצד רצונו של הקב"ה - לכן, בהלכה האחרונה, שהיא הסיום והסך-הכל דספר ההלכות, רומז הרמב"ם אודות המעמד ומצב דעולם התחי', שאז

עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, שנאמר⁶⁷ כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" - דיש לומר, שבהלכה האחרונה מוסיף (בקיצור וברמז) גם ע"ד התקופה השני' דימות המשיח שהי' שינוי מנהגו של עולם, החל מהשינוי העיקרי דתחיית המתים, כמשנת בארוכה במק"א⁶⁸.

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

בהלכה ד' כותב "לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח . . . אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה . . . כדי שיזכו לחיי העולם הבא כמו שביארנו בהלכות תשובה", ששם מבאר בארוכה שהטובה בעוה"ז, עד לשלימותה בימות המשיח, היא, בשביל שלימות העבודה דקיום התומצ, כדי לזכות למתן שכרן של מצוות בעולם הבא⁶⁹; משא"כ בהלכה ה', שמוסיף ענין חדש בנוגע ל"אותו הזמן" שהי' בתקופה השני', אינו כותב שמעמד ומצב זה הוא בשביל איזו מטרה ותכלית, "כדי כו".

67 ישע"י יא, ט.

68 הדרן על הרמב"ם - סה"ש תנש"א ח"א ע'

98 ואילך.

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

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

יום ב' דר"ה, ליל שבת חוהמ"ס, ליל ויום שמח"ת 187

יתגלה ענינם האמיתי ד"הלכות של תורה", שאינם בשביל האדם) "כדי שיזכו לחיי העולם הבא", אלא "דעת בוראם", "דעה את ה'", שזהו עיקר ושלמות השכר – שמציאות האדם והעולם בטלה ומכוסה לגמרי ב"דעה את ה'", "כמים לים מכסים".

(71) ובסגנון דתורת החסידות – שעיקר ושלמות השכר הוא תענוג בורא (ראה המשך וכנה תרל"ז פ"ב ואילך).

ב.

כ. בסיום ספר היד כותב הרמב"ם, וז"ל: „ובאותו הזמן לא יהי שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות. שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד. ולפיכך" יהיו ישראל חכמים גדולים . . שנאמר . . כמים לים מכסים".

והנה גם בהל' תשובה⁸⁷ כתב הרמב"ם בתוכן דומה להנ"ל: „הבטיחנו בתורה . . שיסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה כגון חולי ומלחמה ורעב וכיוצא בהן. וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה . . כדי שלא נעסוק . . בדברים שהגוף צריך להן אלא נשב פנויים ללמוד בחכמה וכו'".

וצריך להבין טעם השינויים בלשונו בין הל' תשובה להל' מלכים:

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

29

— הדרן על הרמב"ם —

(א) בהל' תשובה נקט הרמב"ם „חולי” ולא עוד אלא בראשונה (ב„הדברים המונעים”) — ומזה מוכח לכאורה, שהוא העיקר של „הדברים המונעים”; ואילו בהל' מלכים, כשמדבר בהעדרן של הדברים המונעים, כותב „לא רעב ולא מלחמה וכו'” ומשמיט „ולא חולי”?

(ב) ולאידך: בהל' תשובה כותב „כגון חולי ומלחמה ורעב וכו'”, ובהל' מלכים מוסיף: „ולא קנאה ותחרות”?

(ג) בהל' מלכים כותב: „ובאותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה . . . שהטובה תהי' מושפעת וכו'”, שמובן מלשונו, דענין השפעת הטובה לא בא בתור דבר נוסף להאמור לפניו, כ”א זוהי נתינת טעם — כלומר, שה”טובה” שתושפע אז בשפע רב היא הסיבה הגורמת (וכוללת) ש”לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה וכו'”; ואילו בהל' תשובה כותב: „שיסיר ממנו כל הדברים המונעים . . . וישפיע (בוא”ו המוסיף) לנו כל הטובות וכו'”, כלומר, שהשפעת הטובות בא בתור דבר נוסף להסרת „הדברים המונעים”, ושהסרת הדברים אינה (תוצאה מהשפעת הטובה) אלא ע”י פעולה מיוחדת — „שיסיר ממנו וכו'”.

(ד) מזה שהרמב"ם (בהל' מלכים) אינו מסתפק במ”ש „שהטובה תהי' מושפעת הרבה”, ומוסיף „וכל המעדנים מצויין כעפר” — מובן, ש”טובה” סתם אינה כוללת את הפרט של המעדנים כו'; ויתירה מזה: בהל' תשובה כותב „וישפיע לנו כל הטובות” ומפרט „כגון שובע ושלוש וריבוי כסף וזהב”, ואינו מונה עמהם „מעדנים”. וצריך להבין: (א) מהי התוספת ב”מעדנים” שאינה נכללת בה”טובה” (ואפילו לא ב”כל הטובות”)? (ב) מדוע מוסיף זה דוקא בהל' מלכים?

כא. גם צריך להבין כמה דיוקים בלשון הרמב"ם בהל' מלכים גופא:

(א) גבי טובה כותב „שהטובה תהי' מושפעת וכו'”, שבלשון זו מודגש שה”הי' מושפעת ממי שהוא (מהקב”ה); ואילו גבי „מעדנים” כותב „מצויין”, שאין הלשון משמיע שיש מי שממציא אותם?⁷⁹

(ב) הכוונה בפשטות ב”וכל המעדנים מצויין כעפר” היא, שיהיו בריבוי גדול ומופלג — כעפר הארץ. ויש להבין: (א) בכלל אין דרכו של הרמב"ם להשתמש בספרו זה (בהלכות) בלשונות של מליצה, והו”ל לומר מצויין

(79) ראה גם לעיל הערה 30 ההפרש בין „נמצא” ל”מצוי”.

— הדון על הרמב"ם —

30

„הרבה“? (ב) יתירה מזו: בזה הענין עצמו בנוגע ל„טובה“ כותב „מושפעת הרבה“, וגבי „מעדנים“ הוא משנה וכותב „מצויין כעפר“?

כב. והביאור בזה: נתבאר לעיל (סעיף ד-ה) שתוכנו של ספר היד הוא — הלכות; וענינו הוא לפעול חידוש ושינוי בהדברים שבטעולם, שיהיו כפי הוראות התורה.

והנה תכלית השלימות דענין המצות תהי' בימות המשיח⁸⁰. היינו, דנוסף לזה שקיום המצות יהי' אז בתכלית השלימות (וכמ"ש הרמב"ם⁸¹, שאז דוקא תהי' האפשריות „לעסוק בתורה ובמצות כהוגן“) — הנה גם פעולת המצות בעולם תהי' אז בתכלית השלימות. כלומר, שמציאות העולם תהי' בצירור המתאים בכל פרטיו (שלילת מום, שלימות נאה וטוב ויפה⁸² כו') כפי שהוא צריך להיות ע"פ הלכות ודיני התורה.

וי"ל שזהו הטעם שהרמב"ם מסיים את ספר היד בהענין דימות המשיח — ואילו הענין דעולם הבא, שהוא עיקר וסוף השכר, לא נזכר כאז רק דרך אגב⁸³ (אף שהאריך בזה בס' היד, אבל בהל' תשובה):

מכיון שהספר תוכנו — הלכות, לכן סיומו וחותרו של הספר הוא בתיאור שלימות העולם בהזמן דימות המשיח — תכלית השלימות דמצות והלכות (ופעולתן בעולם)⁸⁴.

משא"כ עולם הבא [ובפרט לדעת הרמב"ם⁸⁵ ש„העולם הבא אין בו גוף וגוי“], שאין שייך בו קיום המצות⁸⁶, ואינו אלא „מתן שכרן של מצות“⁸⁷;

(80) ראה גם המשך וככה תרל"ז פי"ז ואילך.

(81) הל' תשובה שם ה"ב.

(82) ראה רמב"ם הל' איסורי מזבח בסופן.

(83) פי"ב ה"ד.

(84) ראה בארוכה לקו"ש ח"ח ע' 276 ואילך.

(85) הל' תשובה פ"ח ה"ב.

(86) וגם לשיטת הרמב"ן (וכ"ה ההכרעה בתורת החסידות — לקו"ת צו טו, ג. ובכ"מ)

שעוה"ב „קאי על זמן תחיית המתים שיהי' האדם בגוף“ — כן הוא. וכמרז"ל (נדה סא, ב) „מצות בטילות לעת"ל“, וקאי (ראה גם תוס' שם ד"ה אמר) על זמן התחי', אבל לימות המשיח קודם תחה"מ אין בטלים (אגה"ק סכ"ז — קמה, סע"א ואילך). ולהעיר, שע"פ חילוק זה — שדוקא בתחה"מ מצות בטילות ולא בימיה"מ — מתורץ כמה מהמקומות שצ"ע עליהם בהגהות מהר"ץ חיות בנדה שם. ואכמ"ל.

(87) לשון הרמב"ם שם רפ"ט.

31 — הדרן על הרמב"ם —

ולכן אין מקומו בסיומו וחותרו של ספר היד המבאר תכלית השלימות דמצות והלכות.

כג. עפ"ז יובן הטעם שכשהוא מבאר מצב העולם ב"ימות המשיח" אינו כולל את הפרט ש"לא יהי' חולי" (ודלא כבהל' תשובה):

בהל' דיעות⁸⁸ כותב הרמב"ם סדר הנהגת האדם למען יהי' לו גוף בריא ושלם, ומסיים שם⁸⁹: „כל המנהיג עצמו בדרכים אלו שהורינו אני ערב לו שאינו בא לידי חולי כל ימיו כו"ו. ולכן:

בהזמן דימות המשיח (המדובר בהל' מלכים), היות שאז תהי' פעולת המצות בעולם בשלימותה, כלומר, שמציאות העולם תהי' מתאימה להוראות התורה („ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד"), הרי ודאי שנהגת האדם תהי' „בדרכים אלו שהורינו" — ושוב אין מקום לחולי מלכתחילה.

משא"כ בהל' תשובה, ששם המדובר בהזמן שלפני ימות המשיח, היינו שכללות מציאות העולם עדיין אינו בשלימות [והשפעת הטובה והסרת הדברים המונעים הוא רק בנוגע לישראל שעושה ולומד התורה „בשמחה ובטובת הנפש ונהנה בחכמתה וכו"ו", כדי ש„נשב פנויים כו"ו"] — הרי אפשר שהאדם יתנהג (מצד תאות הגוף) באכו"ש וכיו"ב באופן שיכול להביאו לידי חולי — ולכן צ"ל „שיסיר ממנו כו' חולי".

[וע"פ חילוק כללי זה בין המדובר בהל' תשובה להמדובר בהל' מלכים, יתבארו גם שאר השינויים שביניהם, כדלקמן סעיף כז].

כד. והנה נתבאר לעיל (סעיף ה) שפעולת המצות בעולם היא בשני קוים: פעולה חיובית — שהדברים שבעולם יהיו כפי הוראות התורה; פעולה שלילית — שלא יהיו במציאות המנגדת להוראות התורה.

ומכיון שפעולת המצות בעולם היא בשני הקוים של „חיוב" ו„שלילה" — לכן, גם בהתיאור של „אותו הזמן" (שאו יהיו כל הדברים בתכלית

(88) פ"ד.

(89) ה"כ.

- הדרן על הרמב"ם -

32

השלימות) מבאר הרמב"ם מצב העולם בקשר לב' הקוים⁹⁰:

„לא יהי' שם לא רעב וכו' ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד" — קו השלילי: לא רק שלא יהי' אז שום מנגד ל„לדעת את ה'" אלא שגם לא יהי' שום עסק בענינים אחרים

אלא — קו החיובי⁹¹ — שיהי' רק העסק לדעת את ה' בלבד; „ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים כו'".

ועפ"ז יומתק ג"כ מה שהרמב"ם בהל' מלכים מבאר הסיבה לזה ש„לא יהי' שם לא רעב וכו'" — מפני „שהטובה תהי' מושפעת וכו'" (ובכלל — למאי נפק"מ?):

ענינו של המצות הוא (כנ"ל) לפעול במציאות הדברים שבעולם; ופעולתן בהם (ובכללות העולם) אף שהיא ב„שלילה" — לבטל צורת מציאותו (המנגדת) כמו שהיא מצד עצמה (טרם קיום המצוה) — בכ"ז היא (לא פעולת ה„העדר", כי אם) פעולה של חיוב ו„מציאות". היינו, שהדברים שבעולם משתנים ע"י המצות להיות באופן ו„מציאות" המתאימה בתכלית להוראת התורה (ובמילא מתבטלת צורתו הקודמת). ומזה גם הכרח (ובמכ"ש) שגם פעולה השלילית שבימוה"מ היא „מציאות". וקשה: „לא רעב ולא מלחמה וכו'" הרי זה „העדר"⁹²?

90) להעיר, שעד"ז הוא גם בהשכר שלפני ימוה"מ (בהל' תשובה): „שיסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה" — שלילה; „וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה" — חיוב.

אלא שבהל' תשובה — שני הקוים הם גם בנוגע השכר הגשמי, משאי"כ בהל' מלכים — מכיון שבימוה"מ לא תהי' חשיבות לענינים גשמיים, לכן כל הענין זהשפעת הטובה הוא רק טעם ל„לא יהי' שם לא רעב וכו'" (כדלקמן הערה 101); ושני הקוים (דחיוב ושלילה) הם בנוגע להדיעה בה' [ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת כו']; „ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים כו'"; „כפנים.

91) ולהעיר, שגם בהתחלתו של ספר שופטים (ראה לעיל הערה 4 (ב„פתיחה")) — דוגמת שני קוין אלו: „שופטים אלו הדיינים כו'", ענינם הוא לפסוק את הדין גופא — קו החיובי; ו„שוטרים אלו בעלי מקל ורצועה . . להכות כל מעוות כו'", ענינם הוא לשלול את ההתנגדות כו' — קו השלילי. — ולהעיר מרמב"ם ריש הל' שבת (נתבאר בלקו"ש שצוין לעיל הערה 21). ובכ"מ.

92) ובפרט לדעת הרמב"ם (מו"נ ח"ג פ"י) שחושך וכיו"ב הוא העדר ואינו דבר נמצא.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

33

— הדרן על הרמב"ם —

ולכן מבאר הרמב"ם, שה"לא רעב ולא מלחמה וכו'" בימיה"מ הם מסובב ותוצאה מזה, "שהטובה תהי' מושפעת כו'", כלומר, שלילת הרעה ומלחמה וכו' היא חיוב ו"מציאות" להיותה תוצאת ה"טובה" שתהי' בעולם. — י"ל דוגמא לזה — וביום השביעי תשבות היא מצות עשה⁹³.

כה. והנה מובן, שבכדי שהשפעת הטובה תפעול שלא יהי' "לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה וכו'", צ"ל שהאדם המקבל השפעה זו יכיר וירגיש שיש לו רב טוב; דבאם האדם אינו מכיר בזה, הרי — גם כשנשפע לו רב טוב, עלול הוא לבוא לקנאה ותחרות, ומזה — גם לרעב ומלחמה [היינו, שע"י קנאתו יהי' לו רצון ו"רעבון" להשיג עוד, וגם את הדברים, אשר לרעך", וכתוצאה מזה יבוא למלחמה].

ולכן לאחר שכתב הרמב"ם בהל' מלכים, "שהטובה תהי' מושפעת הרבה" — אשר "טובה" שייך לומר גם על דבר שהאדם אינו רואה את ה"טוב" שבו [ויתירה מזו: לשון "טובה" תתכן אפילו באופן שאינו יכול לקבלה, כמאמר חז"ל⁹⁴, "השפעת עליהם (רוב⁹⁵) טובה אינו יכולין לעמוד"], מוסיף: "וכל המעדנים מצויין כו'", כי "מעדנים" הם דברים המעדנים⁹⁶, שהאדם מרגיש בהם הנאה ותענוג. וכמו שמצינו בתענוג שאין שייך לקבוע שדבר זה יש בו עונג לכל, אלא שתלוי בהרגשתו של האדם (שלכן יתכן שיהי' תענוג לאדם מסוים מתענית⁹⁷) — הרי מובן, ש"וכל המעדנים מצויין כו'" הוא ריבוי של כל סוגי טובה ועונג שהאדם מכיר ומרגיש. ועפ"ז מובן מה שאינו מזכיר לשון "השפעה" גבי "מעדנים" — כמ"ש גבי "טובה" ש"תהי' מושפעת הרבה" —

כי הטעם לזה שמוסיף, "וכל המעדנים כו'" הוא להדגיש שה"טובה" (המושפעת מהקב"ה) תהי' באופן של "מעדנים" אצל האדם, שהאדם יכיר וירגיש אותה.

93 רמב"ם ריש הל' שבת (וראה לקו"ש שם). ולהעיר מפלוגתת ר"י ור"ש בפי' והשבתו ח"י רעה (תרי"כ בחוקתי עה"פ) ונתבאר במק"א (ראה לקו"ש ח"ז ע' 188 ואילך).
94 תענית כג, א.
95 כ"ה הגירסא בעין יעקב.
96 כדרז"ל בעדינו העצני (מו"ק טז, סע"ב).
97 או"ח סרפ"ח ס"ב-ג.

- הדרן על הרמב"ם -

34

כו. אמנם, התואר „מעדנים” שייך לתענוגים גשמיים, מלאו כרשו מעדני⁹⁸ וכיו"ב — וקשה: איך שייך שבימות המשיח יתענגו בתענוגים גשמיים ש„דברי הבאי והבל הם”⁹⁹?

ובכדי להסיר תמי' זו דייק הרמב"ם „וכל המעדנים מצויין כעפר”, היינו: שחשיבותם של מעדנים תהי' „כעפר” שהוא „מדברים שאינן ראויין לאכילה”¹⁰⁰. בסגנון אחר: הצורך במעדנים¹⁰¹ „באותו הזמן” הוא רק מפני שבלעדם לא יהי' הגוף בריא ושלם בתכלית, שזהו מדרכי (עבודת) השם¹⁰²; אבל החשיבות שלהם בפ"ע היא „כעפר”¹⁰³.

כו. אמנם, כמה דברים אמורים — בימוה"מ, בזמן שפעולתן של המצות במציאות העולם מגיעה לתכלית שלימותה ובב' הקיום שבה, וכנ"ל באריכות.

אבל בהל' תשובה, שהמדובר שם הוא, דענין השפעת הטובה והסרת הדברים המונעים הוא רק למען „גשב פנויים ללמוד בחכמה וכו'” (ולא מפני שמצב העולם הוא בשלימות) — הרי אין הכרח ב„מעדנים”, שאינם דברים „שהגוף צריך להן”, אלא מעדני, תענוגי הגוף. ואדרבה: כל זמן שמצב העולם אינו בשלימותו ואינו ניכר ונראה שחשיבות ה„מעדנים” הוא „כעפר” (כנ"ל), הרי תענוגי הגוף הם דבר המבלבל לתומ"צ וכך היא דרכה של תורה פת במלח כו'¹⁰⁴. ולכן כותב רק ש(נוסף להסרת המונעים) „ישפיע לנו כל הטובות וכו' המחזיקות את ידינו לעשות התורה כו'” (ולא — מעדנים).

98 ירמי' נא, לד.

99 הל' תשובה פ"ח ה"ו.

100 שבועות כב, ב. רמב"ם הל' שבועות פ"ה ה"ח.

101 ויתירה מזו: גם זה „שהטובה תהי' מושפעת הרבה” הוא רק טעם ל„לא יהי' שם לא רעב וכו'”. ודלא כבהל' תשובה ש„כל הטובות” — ובכללם „ריבוי כסף וזהב” [אף ש„דברי הבאי והבל הם” (הל' תשובה פ"ח שם)] — הם „מחזיקות את ידינו כו'” — ראה לקמן סכ"ז.

102 רמב"ם הל' דעות רפ"ד (וספ"ג).

103 מובן שכוונת הרמב"ם ב„וכל המעדנים מצויין כעפר”, היא כפי המובן בפשטות שהמעדנים יהיו מצויין לרוב כעפר הארץ: ורק שבוה שנקט הלשון „כעפר” — ולא „מצויין הרבה” (ובפרט שכ"כ גבי „טובה”: מושפעת הרבה) — י"ל שמרמז לענין נוסף, שחשיבות המעדנים יהי' כעפר.

104 אבות פ"ו, ג.

ומכיון שחסר אצלו מעדנים וכיו"ב¹⁰⁵, ורואה אותם אצל חברו שהורגל בהם (ועד לעבד לרוץ לפניו¹⁰⁶) ונעשו אצלו דברים שהם די מחסורו, ולכן ניתנו לו, אבל לא לו, כיון שאצלו הם בגדר עשירות¹⁰⁶ (ומעדנים), הרי יש מקום ל„קנאה ותחרות“ (ובמילא — ל„רעב“ ו„מלחמה“) — ולכן ממשיך ברמב"ם: (א) „שיסיר ממנו . . . ורעב“, היינו, שאעפ"כ יסיר הקב"ה הדברים המונעים ממנו (ע"ד ונתתי¹⁰⁷ לכם לב בשר). (ב) „וישפיע לנו כל הטובות כו“ — היינו, שזהו לא בשביל הסרת הדברים המונעים, אלא ענין נוסף בפ"ע „המחזיקות את ידינו לעשות התורה וכו“.

ג.

כח. בסיום וחותם ספר היד, מתאר הרמב"ם את גודל הידיעה בה' שתהי' בימות המשיח, וז"ל: „ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים“.

והנה מפרט כאן ג' ענינים: (א) „יודעים דברים הסתומים“: (ב) „ישיגו דעת בוראם“: (ג) „כפי כח האדם“ — וצריך להבין:

(א) מהי הידיעה ב„דברים הסתומים“ — שגם היא פרט ב„מלאה הארץ דעה את ה'“ — שאינה כלולה ב„ישיגו דעת בוראם“?

(ב) מה נוגע כאן להוסיף שהידיעה בה' יכולה להיות רק „כפי כח האדם“ — שזהו שייך להל' ידיעת השם וכו', שבראש הספר.

ועוד מאי קמ"ל — הרי פשוט שהאדם יכול להשיג רק כפי כחו ולא יותר?

105) להעיר ממחז"ל מי שיש לו מנה רוצה מאתים מאתים רוצה ת' (ראה קה"ר פ"א, יג. פ"ג, י. רמב"ן ובחיי ס"פ חיי שרה. שערי תשובה לר"י ב, כז. מנוה"מ להר"י אלנקווה ח"ד פ"ד ע' 250).

106) ראה כתובות סז, ב.

107) יחזקאל לו, כו.

— הדרן על הרמב"ם —

36

ג) גם בהל' תשובה¹⁰⁸ מדובר ע"ד הידיעה בה' שתהי' בימות המשיח, וגם שם (כבהל' מלכים) מביא ראי' לזה: „שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה'“. אבל: בהל' תשובה מביא רק את התיבות „כי מלאה הארץ דעה את ה'“, ואילו בהל' מלכים מביא גם סיום הכתוב „כמים לים מכסים“?

כט. והביאור בזה:

נתבאר לעיל (סעיף ט) במ"ש הרמב"ם בהתחלת ספרו „ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי“, שכוונתו בזה — שהאדם יש לו להשתדל ש„יעלה על הדעת“ (שלו) שהשי"ת מצד עצמו הוא מושלל מכל גדר וסוג „מצוי“ של נמצאים. אמנם להיות שהבחינה ד„אינו מצוי“ שוללת את מציאות העולם („אין דבר אחר יכול להמצאות“), והענין דתומצ' הוא לפעול במציאות העולם שתהי' כפי הוראות התורה — לכן, יחד עם הידיעה „שהוא אינו מצוי“, צריך גם „לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא“. והיינו, שהידיעה „שהוא אינו מצוי“ צריכה להיות ביחד ומאוחדת¹⁰⁹ בהידיעה „שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא“, שעיי' דוקא יהי' האדם במציאותו, וגם כמו שהוא במציאותו ידע (וירגיש) הבחינה ד„אינו מצוי“.

ומכיון שבימות המשיח יהי' קיום מצות ידיעת ה' בתכלית השלימות¹¹⁰, לכן בהביאור ע"ד אופן הידיעה שיהי' אז, כותב הרמב"ם „יודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם“, שבלשונו זו הוא מרמז¹¹¹ לב' קצוות הנ"ל:

(108) פ"ט הי"ב.

(109) ויש לומר, שהתכללות שני ענינים אלו — „מצוי“ ו„אינו מצוי“ — הוא עיי' ענין שלמעלה משניהם. ובלשון החסידות: „מצוי“ — „ממלא“; „אינו מצוי“ — „סובב“; וחיבורם יחד הוא עיי' העצמות.

ויש לרמז זה בלשון הרמב"ם: יסוד היסודות ועמוד החכמות ר"ת הוי' „הוא בחי' אמתת העצמות“ (המשך תרס"ז ריש ע' תלא. וראה לעיל הערה 36), ו„יסוד“ זה הוא כולל ומחבר „לידע שיש שם מצוי ראשון כו“, ו„יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי“. וראה לקמן הערה 115.

(110) עפ"ז יומתק מה שהרמב"ם מונה ג' ענינים — (א) „יהיו ישראל חכמים גדולים“; (ב) „ויודעים דברים הסתומים“; (ג) „וישיגו דעת בוראם“ — כי בזה נרמזה השלימות ידיעת ה' בכל ג' חלקי השכל חכמה בינה ודעת: „חכמים גדולים“ — חכמה; „ויודעים כו“ — דעת; „וישיגו כו“ — (השגה ד) בינה. (ומה שמקדים „ויודעים“ ל„וישיגו“ — לפי ש„ויודעים דברים הסתומים“ הוא נעלה יותר מ„וישיגו דעת בוראם“, כדלקמן בפנים ובהערה 116).

(111) ובמק"א (לקו"ש יתרו תשמ"ה סעיף ז) נתי' באורא — שהכוונה בשתי הלשונות „דברים הסתומים“ ו„דעת בוראם“ היא לשני הענינים (שבהל' יסוה"ת פ"א ד) דמעשה מרכבה ומעשה בראשית. עיי"ש.

„וידועים דברים הסתומים“ — הידיעה „שהוא אינו מצוי“ (סתום), שענין זה (בחינת „מצוי ולא במציאות“) הוא מ„דברים הסתומים“¹¹²; אמנם, מאידך, תהי' הידיעה (והגילוי) באופן כזה שלא תביא את האדם שיתבטל ממציאותו¹¹³, כ"א תהי' „כפי כח האדם“.

והטעם לזה שתהי' „כפי כח האדם“ — אף שגילוי „דברים הסתומים“ (הבחינה ד„אינו מצוי“) שולל את מציאות האדם¹¹⁴ („אין דבר אחר יכול לה-מצאות“) — הוא לפי שידיעת דברים הסתומים תהי' ביחד ומאוחדת ב„וישי-גו דעת בוראם“¹¹⁵ — השגת הבחינה ד„מצוי ראשון“¹¹⁶ ש„ממציא כל

(112) ועפ"ז יש להסביר הלשון „וידועים“ — ולא „וידעו“ (בדוגמת הלשון „וישיגו“) — כי הידיעה (והגילוי) ד„אינו מצוי“ באה כמו בדרך ממילא (לאחרי קדימת ההתבוננות וכי' בהבחינה ד„מצוי“ — „וישיגו כו“).

ועד"ז הוא בתחילת ספרו: שבהענין ד„מצוי“ נקט הלשון „לידע“; ובהענין ד„אינו מצוי“ — „ואם יעלה על הדעת“, שיעלה (כאילו) מאליו.

(113) ע"ד בן עזאי ובן זומא שנכנסו לפרדס והציץ כו' (חגיגה יד, סע"ב). וראה אוה"ח ר"פ אחרי בארוכה. ד"ה אחרי מות תרמ"ט.

(114) אף שאמחז"ל (ויק"ר פכ"ז, ב) מי הקדימני ואשלם שזה ניתן לאדם מהשם וכל הנותן בעין יפה נותן — מידו המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה — הרי ניתן באופן שנעשית שלו ע"פ תורה והלכה פסוקה שבה. — וראה תניא ספ"ה: איש כפי שכלו וכח ידיעתו והשגתו בפרד"ס.

(115) ויש לומר, ששילוב שני ענינים אלו — „וידועים דברים הסתומים“ עם „וישיגו דעת בוראם“ — הוא ע"י הענין ד„חכמים גדולים“ [ובדוגמת החיבור (ראה לעיל הערה 109) ד„מצוי“ ו„אינו מצוי“ ע"י „יסוד היסודות כו“] — כי מכיון שאמיתית ענין החכמה הוא „ביטול והנחת עצמותו“ בלי שום התפשטות (ראה בארוכה תורת שלום ע' 159 ואילך) — שייך לעצמות (ולהעיר מתניא פל"ה בהגהה ש„מדרגת החכמה“ היא „אחד האמת כו“), ולכן מחבר ידיעת דברים הסתומים (סובב) עם השגת דעת בוראם (ממלא).

(116) ועפ"ז יובן זה שגבי הבחי' ד„אינו מצוי“ נקט „דברים הסתומים“, וגבי בחי' „מצוי“ נקט „דעת בוראם“ — כי בבחי' מצוי שיש לו יחס ודמיון למציאות הנמצאים שייך לומר בו איזה גדר ותואר כמו שהוא בנמצאים — „דעת בוראם“ (בסגנון אחר: לעת"ל יהי' לימוד „תורת הספירות“, ולא רק ידיעה כללית במציאות ה'); אבל בבחי' אינו מצוי, שמופשט ומושלל מגדר המציאות של הנמצאים, אין שייך לומר בו גדר ותואר שבנמצאים — אלא „דברים“ סתם.

ויומתק ג"כ מה שגבי „דברים הסתומים“ אומר „וידועים“, וגבי „דעת בוראם“ אומר „וישיגו“ — כי „ההבדל בין ידיעה והשגה הוא, שהשגה היא מוחשית ממש... וידיעה היא (אפשרית להיות רק) השגה משוערת“ (ד"ה כי עמך השי"ת פ"ב), ולכן: גבי „דברים הסתומים“ מתאים הלשון „וידועים“, וגבי „דעת בוראם“ — „וישיגו“.

נמצא¹¹⁷, שלכן: גם ידיעת דברים הסתומים תהי' „כפי כח האדם“¹¹⁸.
 ל. ועפ"ז יובן ג"כ מה שהרמב"ם מביא כאו גם סיום הכתוב „כמים
 לים מכסים“:

בפירוש הכתוב „כמים לים מכסים“ כתבו המפרשים¹¹⁹: „מקום המים
 קרוי ים והמים ממלאים אותו המקום עד שלא יראה הקרקע, ואמר כמו שכל
 הים מכוסה במים כן יהיו כולם מכוסים וממולאים בדעה“. וי"ל הכוונה בזה:
 כמו שמציאותו של ה"ים" (הקרקע) אינה מתבטלת ע"י ש"המים
 ממלאים אותו המקום", ופעולת המים בו היא רק „שלא יראה הקרקע“
 (למציאות בפני עצמה) — כן הוא גם ב„מלאה הארץ דעה את ה", שה"דעה
 את ה" שתמלא את „הארץ“ לא תבטל את מציאותה של הארץ, אלא שתהי'
 הארץ מכוסה בהדעה, היינו: שגם אז תהי' בהויתה, אלא שלא תהי' מציאות
 בפ"ע כ"א (מכוסה) בטילה לאלקות.

לא. ע"פ הנ"ל יובן גם דיוק לשון הכתוב (והרמב"ם) „כמים לים
 מכסים“ — אף שאותו הדבר (ש"המים ממלאים אותו המקום עד שלא יראה
 הקרקע") הוא גם במי נהר וכיו"ב — לפי שדוקא המשל והדוגמא דמי הים
 שייך לנדוד¹²⁰:

(117) ולכן שינה מלשונו לפני"ז „לדעת את ה" (כלשון הכתוב שהביא „דעה את ה"),
 וכתב „דעת בוראם“ — כי „בורא“ מורה על בחי' „מצוי ראשון . . . ממציא כל נמצא“.
 (118) ולהעיר שגם בעניני משיח (וימות המשיח) מפרט הרמב"ם ב' סוגים: דברים
 מפורשים וגלויים (הפרטים שנפרטו שם פרק יא), ו„דברים סתומין“ שבהם „לא ידע אדם איך
 יהיו עד שיהיו“ (שם פי"ב ה"ב). וראה גם לפני"ז (ה"א) בנוגע להיעודים ש„הם משלים“, שרק
 „בימות המלך המשיח יודע לכל לאיזה דבר הי' משל ומה ענין רמוז בהן“. וכמאמר תחיה"מ
 להרמב"ם פ"ו, דמש"כ ד„הם משלים“ — „איז דברינו זה החלטי כו". ע"ש.
 (119) מצודת דוד (וכ"ה ברד"ק) עה"פ — ישעי' יא, ט.

* בסה"מ תרס"ח (ריש ע' קפח ואילך) דאין יכולים לננות אותו ית' בשום כינוי כ"א מה
 שהוא בורא. כי שם בורא אינו כינוי ותואר והוא מורה על אמיתת עצמותו (ע"ש באורך) —
 אבל ראה לעיל הערה 36 (לענין שם הוי' — והרי בסה"מ תרס"ח שם מבאר שזהו מה ששם
 הוי' (מלשון מהווה) מורה על אמיתת העצמות, ע"ש).

מי הים הם „מים שאין להם סוף“¹²⁰, היינו למעלה מהגבלה — ובכ"ז גם „מים שאין להם סוף“ אלה, אינם מבטלים מציאותו של המקום (קרקע הים) המוגבל, אע"פ ש„גבול“ ו„בלי גבול“ הם שני הפכים;

וככה הוא בהנמשל, שעם היות שה„דעה את ה“ שבימות המשיח תהי גם ב„דברים הסתומים“, בהבחינה ד„אינו מצוי“ שמחמתו „אין דבר אחר יכול להמצאות“ — אעפ"כ, גם ידיעה זו לא תבטל את מציאותו של האדם היודע, כי אם תהי „כפי כח האדם“, כנ"ל.

לב. ענין עילוי הנ"ל בידיעת ה' שיהי בימוה"מ בדוגמת מי הים — „מים שאין להם סוף“ (היינו הידיעה ב„דברים הסתומים“) כנ"ל, עולה הוא בקנה א' עם ענין ההתחדשות בתורה¹²¹ שתתגלה ע"י משיח צדקנו, גילוי בחי' פנימיות התורה¹²² שהיא בבחי' א"ס: גליא שבתורה, להיותה מלוכשת בעניני העולם, הרי היא בבחי' גבול ועד שיש בפועל — לימוד וידיעת כל התורה¹²³ בהמשכתה וגילוי¹²⁴; אבל סתים דאורייתא, שהיא למעלה מהתלבשות בעולם, הרי גם בהתגלותה היא בבחי' בלי גבול¹²⁵.

ועוד ענין בזה: מהחילוקים שבין מי הים ומי הנהר הוא, שמי הנהר אינם עומדים במקומם אלא זוחלים וזורמים ממקום למקום; משא"כ מי הים שהם מקוה המים¹²⁶, מכונסים במקום קבוע (שלכן י"א¹²⁷ שיש להם דין מקוה).

120 יבמות קכא, א. רמב"ם הל' גירושין פ"ג הט"ז וה"כ. — וראה לקו"ש שבהערה 111 (סעיף י"ד) השייכות המיוחדת ל„ים“ עפ"מש"נ (קהלת א, ז), „כל הנחלים הולכים אל הים והים איננו מלא“. עיי"ש.

121 ראה ויק"ר פ"ג, ג.

122 ראה רש"י שה"ש (א, ב), דמשיח ילמד סודות התורה. וראה קה"ר פ"א, ח. ועוד. וראה רמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב.

123 מנחות צט, ב. ומעין זה — בהקדמת הרמב"ם שע"י לימוד בחומש וספרו, יודע ממנו תורה שבעל פה כולה.

124 עם היות דארוכה מארץ מדה גו' — ראה ד"ה ביום השני תרפ"ה פ"ו (סה"מ קונטרסים ח"ב תע, א). ד"ה עמד וימודד ארץ תש"ה פמ"ט.

125 ד"ה ביום השני שם. עמד וימודד שם.

126 בראשית א, יוד.

127 ר' מאיר — פרה פ"ח מ"ח. מקואות פ"ה מ"ד.

— הדרן על הרמב"ם —

40

ועד"ז הוא החילוק בין אופן הלימוד של גליא דתורה להלימוד דסתים דאורייתא: הלימוד בגליא דתורה הוא בשקו"ט וכו' והעליות בהשגחה הוא ע"י הקושיות ופירוקים¹²⁸, דהיינו ביטול ההשגה הראשונה — דוגמת מי הנגר שנעתקים ממקומם הראשון וזוחלים וזורמים; משא"כ בפנימיות התורה ד"לית תמן לא קשיא וכו' ולא מחלוקת וכו"¹²⁹, העליות בהשגחה אינן ע"י שקו"ט וכו' — דוגמת מי הים¹³⁰.

וזהו מה שמסיים הרמב"ם דבימות המשיח תהי' הידיעה בה' כמים לים מכסים, כי אז תתגלה בחי' ים שבתורה, פנימיות התורה, כנ"ל; ולאידך, גילוי זה דפנימיות התורה לא יביא לידי ביטול ההשגה, אלא יהי' כפי כח האדם (כנ"ל) — שגם „סתים דאורייתא" יבוא לידי „גליא" [ע"ד שילוב ואיחוד הידיעה ד"אינו מצוי" ו"מצוי" שבתחילת ספר היד].

ומכיון שהגילויים שבימות המשיח תלויים במעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות¹³¹ (כי הגורם שכר מצוה היא המצוה עצמה¹³¹) — הרי מובן שההוספה בלימוד פנימיות התורה, ובאופן דיתפרנסון¹³² מינה, כפי שנתגלתה בהבנה והשגחה בתורת החסידות, ממהרת ומקרבת גילוי תורתו של משיח¹³³, בקרוב ממש.

(128) ראה שבת לג, סע"ב בדברי רשב"י. ובקו"א לאדה"ז בהל"ת ת"ת רפ"ג (יח, ב [תתמב, ב]).

(129) רע"מ נשא ככד, ב. אגה"ק סכ"ו.

(130) ובנגלה דתורה גופא — הוא החילוק בין תלמוד בבלי [דבמחשכים הושיבני זה תלמוד בבלי (סנהדרין כד, א)] ותלמוד ירושלמי — ראה בארוכה שערי אורה ד"ה בכ"ה בכסלו פנ"ד ואילך. ד"ה אמר רבא תשי"ח פ"א. ועוד.

(131) תניא רפ"ז.

(132) לשון התקו"ז (ת"ז בסופו). ובהקדמת מקדש מלך לזהר: יתפרנסון . . . כשיפורש להם אמיתות מאמריו כו'. ובכסא מלך (לתקו"ז שם): כדרא בתראה דוקא קרוב לימות המשיח כו' (אף אשר) זה כמה מאות שנים שנתגלה כו' (כי הלימוד צ"ל דוקא באופן של) יתפרנסון כו' יפורשו מאמריו העמוקים בהקדמות שגילה האר"י זלה"ה כו' שייבינו כו' כי הלומד גירסא בעלמא הגם שיש לו שכר טוב כו' עכ"ז הסגולה דבגיני' וקראתם דרור היא כשיתפרנסון וילמדו פירושי המאמרים כו'. — ראה גם כן הקדמת הרח"צ לשער ההקדמות.

(133) כידוע מענה המשיח להבעש"ט — דכשיפוצו מעינותך חוצה „אתי מר", דא מלכא משיחא (אגרת הבעש"ט הידועה ע"ד עליית הנשמה שלו ברי"ה שנת תקצ"ג, נדפסה: בסוף הספר בן פורת יוסף; בס' המכתבים מהבעש"ט ז"ל ותלמידיו (לבוש תרפ"ג, וכותב המר"ל שהעתיקה מן המכתב — כתי' חתנו של הבעש"ט הרה"צ וכו' ר' יחיאל — החתום בעצם כ"ק של הבעש"ט); בס' גנוי נסתר (ירושלים ת"ו תרפ"ד) ח"א ס"ה. ו עוד).

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

לקוטי

שיחות

237

הדרן

על ספר משנה תורה להרמב"ם

מישחות י"א ניסן* ואחש"פ תשמ"ה

א. בהלכה האחרונה של ספר היד כותב הרמב"ם, וז"ל: „ובאותו הזמן לא יהי שם לא רעב ולא קנאה ותחרות שהטובה תהי מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר — הם כנגד ב' הענינים שמונה לפניו (א) לא יהי שם לא רעב ולא מלחמה (ב) ולא קנאה ותחרות:

זה „שהטובה תהי מושפעת הרבה“ שולל מציאות של רעב ומלחמה — כי אז הרי יש לכל אדם טובה הרבה ואין צורך במלחמה לשלול שלל וכו' להוסיף ברכושו ונכסיו:

אמנם עדיין אין זה שולל הרגש של „קנאה ותחרות“ — כי ידמה במחשבתו שאפשר יש לחברו „טובה“ שאין יודע אודותה וכיו"ב, שזה לא יביאו לידי „מלחמה“ (כיון שאינו יודע מה לשלול לעצמו) אבל מרגיש הוא „קנאה ותחרות“.

ולכן מוסיף הרמב"ם „וכל המעדנים מצויין כעפר“, שחשיבות של כל המע-דנים תהי „כעפר“, דהיינו (כמ"ש הרמב"ם בנוגע להשבתת חמץ) „כדבר שאין בו צורך כלל“.

ומכיון שכל המעדנים הם אצלו „כדבר שאין בו צורך כלל“, שוב לא שייך שום רגש של „קנאה ותחרות“ (בקשר למעדנים — ענינים גשמיים).⁷

א. בהלכה האחרונה של ספר היד כותב הרמב"ם, וז"ל: „ובאותו הזמן לא יהי שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות שהטובה תהי מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר, ולא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד“.

והנה ידוע שלשון הרמב"ם מדויק הוא בתכליתו. ובלשון דברי הרמב"ם עצמו⁷ (בהקדמתו לספר היד) שחיבורו זה נכתב „בלשון ברורה ודרך קצרה“, ומזה מובן, שאריכות לשון הרמב"ם — „שהטובה תהי מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר“ — היא לא כפל לשון⁷ (ליופי המליצה וכיו"ב), כ"א מלמדנו שני ענינים שיהיו באותו הזמן.

ויש לומר הביאור בזה: ובהקדם:

ממ"ש הרמב"ם „שהטובה תהי כו" (לא — „והטובה כו") מוכח שכוונתו נתינת טעם על הקודמו, דהסיבה לזה ש„לא יהי שם לא רעב כו" הוא מפני „שהטובה תהי מושפעת כו“.

ויש לומר, שב' הענינים בהטעם —

* בחניגת סיום מחזור הראשון של לימוד סי משנה תורה להרמב"ם כפי שנחלק ללמוד ג' פרקים ליום.

(1) יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ג. ועוד.
(2) וראה הלי' דעות פ"ב היד: בדי' . . יהיו דברי האדם מעטים ועניניהם מרובים . . אם היו הדברים מרובין והענין מועט היו סכלות.
(3) וכפל הלשון „קנאה ותחרות“ — כי „קנאה“ היא הרגש שבלב, המביא לידי „תחרות“ (בפועל).
(4) ראה ג"כ (ובכמה ענינים דלקמן) ה„הדרן“ על סי משנה תורה (קה"ת, ברוקליו, י"א ניסן תשמ"ה) — וכמה פרטים נתבאר שם בא"א.

(5) הלי' חמץ ומצה פ"ב הי"ב.

(6) משאי"כ ה„טובה“ (סתם) אינה „כעפר“ (שאיין בו צורך כלל) — כי גם בימות המשיח יהי צורך בדברים גשמיים כדי שיהי הגוף בריא ושלים שמדרכי (עבודת) השם הוא (רמב"ם הלי' דעות רפ"ד. וכדלקמן בפנים סעיף ד).

(7) ועפ"ז מוכן בפשטות זה שהרמב"ם לא הביא שני ענינים אלו („לא קנאה ותחרות“, וכל המעדנים

| שיחות | הדון על הרמב"ם | לקוטי | 238 |
|--|---|---|-----|
| <p>שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים. וגם בזה כמה דיוקים, ומהם:</p> | <p>ב. אמנם, עדיין צריך להבין האריכות בהמשך לשון הרמב"ם, "ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד":</p> | <p>יתור לשון זה — "לא . . . אלא" (ולא כתב בקיצור: עסק כל העולם יהי' לדעת את ה' בלבד) — מורה, כידוע, על שלילה נוספת (גם לעיכובא⁹). ולכאוריה:</p> | |
| <p>א) "דברים הסתומים" — מה הם ה"דברים הסתומים", ולמה לא פירש הרמב"ם לאיזה "דברים" הכוונה?</p> | <p>לאחרי כתבו שבאותו הזמן (לא רק "שהטובה תהי' מושפעת הרבה", כ"א עוד זאת), "וכל המעדינים מצויין (חשובין) כעפר", "כדבר שאין בו צורך כלל" — שלכן אין שייך שום רגש של "קנאה ותחרות", הרי ישנה רק האפשריות דעסק בענינים שאינם בסוג של "כל המעדינים" — ומהי השלילה הנוספת שמרמזה הרמב"ם ביתור לשונו "לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת כו"?</p> | <p>ויתירה מזו: לא הסתפק הרמב"ם באריכות לשונו זו, אלא מוסיף "אלא לדעת את ה' בלבד". שמזה משמע, דגם לאחרי שידעינו ש"לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה'", עדיין לא נשלל הכל, ולזה מוסיף הרמב"ם עוד מיעוט "בלבד".</p> | |
| <p>ב) "כפי כח האדם" — מאי קמ"ל? פשיטא שהאדם יכול להשיג רק כפי כחו ולא יותר, ובפרט כשהמדובר אודות "דעת בוראם"?</p> | <p>ג. וממשיך הרמב"ם בסיום וחותרם ההלכה (וספר היד): ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם</p> | | |
| <p>ג) מדוע מעתיק הרמב"ם גם סיום הפסוק, "כמים לים מכסים". ובפרט שבהלכות תשובה, שגם שם מתאר הרמב"ם איך ש"באותן הימים תרבה הדעה והחכמה כו" ומביא אותו הפסוק "כי מלאה הארץ גו", לא הביא סיום הכתוב "כמים לים מכסים".</p> | <p>ד. וי"ל נקודת הביאור בכל זה:</p> | | |
| <p>בלשונו "לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד" שולל הרמב"ם (לא רק "עסק" שאינו "עבודה למקום ב"ה"¹⁰, כ"א) גם עסק כזה שבזמן הזה (לפני "אותו הזמן") מחוייבים בו ע"פ תורה והוא ענין של "עבודה למקום ב"ה" — אבל מחמת השינוי שיהי' בעולם "באר" תו הזמן, שוב לא יהי' צורך בעבודה זו, ובמילא "לא יהי' עסק כל העולם (אפילו לא בעבודת ה' אחרת) אלא לדעת את ה' בלבד".</p> | <p>והביאור: הלכה זו באה בהמשך למ"ש הרמב"ם בהלכה שלפניו שבימות המשיח יהיו</p> | | |
| <p>והביאור:</p> | | | |

הלכה זו באה בהמשך למ"ש הרמב"ם בהלכה שלפניו שבימות המשיח יהיו

(9) ישעי' יא, ט.

(10) פ"ט היב.

(11) לשון הרמב"ם הלי' דעות ספ"ג, כדלקמן

בפנים.

מצויין כעפר") בהלי' תשובה פ"ט היא — כי בהלי' תשובה מדובר בהזמן שלפני ימות המשיח, שמציאות העולם עדיין אינה בשלימות, ואין העולם במצב כזה שכל המעדינים מצויין (חשובין) כעפר, ובמילא שייך "קנאה ותחרות".

(8) ראה תורה מתני' — מנחות פג, סע"ב.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

239

שיחות

י"א ניסן ואחש"פ תשמ"ה

לקוטי

ה. עפ"ז יש לבאר ג"כ הוספת הרמב"ם תיבת "בלבד" — אלא לדעת את ה' בלבד — שהיא שלילה נוספת, ב"לדעת את ה'" גופא. כלומר: לא זו בלבד שלא יהי' שום עסק אחר (גם כשהוא "עבודה למקום ב"ה") מלבד העסק "לדעת את ה'", אלא עוד זאת, שהעסק ב"לדעת את ה'" עצמו יהי' באופן ד"לדעת את ה' בלבד". היינו: לא לדעת בשביל מטרה אחרת — גם מטרה קדושה (כמו: לידע את המעשה אשר יעשו ואלה אשר לא תיעשנה) — כיא אך ורק לשם ידיעת והשגת התורה בלבד, לימוד התורה לשמה — לשם התורה עצמה¹⁹.

[ע"ד ביאור הרמב"ם²⁰ בעבודת ה' לשמה (מאבה"ה²¹) — שזה רק כ"שעו" שה האמת מפני שהוא אמת", ולא בשביל איזו תכלית אחרת, גם לא דקדו" שה כמו "שאזכה לחיי העולם הבא", אף שע"פ ביאור הרמב"ם עצמו²² הרי עולם הבא הוא "סוף מתן שכרן של מצות", וזה שאנו עוסקים בתורה ובמצות בעולם הזה הוא "כדי²³ שנזכה לחיי העולם הבא"].

רק. כ"ל ימינו, כי צ"ל מיעוט עסק (כנ"ל בפנים): משאיכ לעת"ל, לא יהי' עסק כו' אלא לדעת את ה' בלבד" (וזה שתהי' אכריש ו"עמל מעט" למצוא מחיתם — לא יהי' באופן של "עסק", ביגיעה והשתדלות).

(19) ראה בארוכה בזה לקריש חיי"ז ע' 402 ואילך (וראה הנסמן שם הערה 9).

(20) ה"ל תשובה פ"י ה"ב. וראה ג"כ פיה"מ להרמב"ם סנה' שם ד"ה וכת חמישית (ושם): ולא תהי' אצלו תכלית למוד החכמה אלא לדעת אותה בלבד. אלא שאיכ ממשיך, וכן אין תכלית האמת כו' ותכלית ידיעתה לעשותה. ואכ"מ).

(21) ראה שם ה"ה.

(22) שם פ"ט בארוכה.

(23) ל' הרמב"ם שם. וכ"ה בה"ל מלכים כאן (פ"ב סה"ד). וראה פיה"מ סנה' שם (ד"ה. ועתה אח"ל

ישראל "פנויין בתורה וחכמתה", ובלשון ההלכה¹² — "תורתם אומנתם".

והנה בזמן הזה, גם מי שתורתו אומנתו, פסק הרמב"ם¹³ ד"כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה ה"ז חלל את השם כו'", וצריך לעשות "מלאכה בכל יום מעט כדי חייו"¹⁴. וכמו ש"צווי" חכמים הוי ממעט בעסק, שמוזה מובן שמיעוט עסק — כן צריך להיות.

אלא שכיון שהמדובר במי שתורתו אומנתו, הרי עסקו במשא ומתן הוא רק (כמ"ש הרמב"ם¹⁵) בשביל "שיהא גופו שלם וחזק כדי שתהי' נפשו ישרה לדעת את ה'", שלכן המשא ומתן גופא נעשה "עבודה למקום ב"ה", הוא "עובד את ה' תמיד אפילו בשעה שנושא ונותן . . כל מעשיך יהיו לשם שמים . . בכל דרכיך דעהו".

אמנם כל זה הוא בזמן הזה. אבל "באותו הזמן", שאז "הטובה תהי' מושפעת הרבה", הרי לא יהי' צורך אפילו במיעוט עסק¹⁶ (גם לא באופן שהמשא ומתן עצמו הוא "עבודה למקום ב"ה"), ולכן — "לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד"¹⁸.

(12) שבת י"א. א. רמב"ם ה"ל תפלה פ"ו ה"ח.

(13) ה"ל ת"ת פ"ג ה"י. וידועה השקריט בזה (ראה כס"מ שם. ועוד). ואכ"מ.

(14) רמב"ם שם ה"ט. ולהעיר מרדב"ז סוף ה"ל שמיטה יובל.

(15) ל' הרמב"ם שם סה"ח.

(16) ה"ל דעות ספ"ג.

(17) ראה פיה"מ להרמב"ם סנהדרין בהקדמתו לפ' חלק (ד"ה ועתה אח"ל). באותם הימים יהי' נקל מאד על בני האדם למצוא מחיתם עד שבעמל מעט כו'.

(18) ועפ"ז מובן השינוי: בה"ל תשובה שם היא הלשון "וישפיע לנו כל הטובות כו' כדי שלא נעסוק כל ימינו בדברים שהגוף צריך להו כו' — דשולל

כימות המשיח, כאשר „רוח הטומאה אעביר מן הארץ“²⁹, אין שכחה³⁰,

ובמילא — „לא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד“, היינו העיני ב„עומק טעמי ההלכות והפלפול בטעמי-הן כו“³¹, עד — הלימוד באופן ד„גדיל תורה ויאדיר“³², „דרוש וקבל שכר“³³.

[ובזה יומתק דיוק לשון הרמב"ם „עסק כל העולם . . לדעת כו“ — כי הלשון „עסק“ (בשייכות לתורה) מורה על הטורח והיגיעה³⁴ בתורה, ב„משא ומתן של פלפול“³⁵. ובפרט באופן שמח דש בתורה, עד שפועל „הגדלה“ (והוספה) בתורה — „גדיל תורה ויאדיר“ — וכמחזל³⁶ שענינו של עסק הוא כאשר מרויח, כי „זבון זבין תגרא איקרי (בתמי)“].

ו. עפ"ז יובנו גם דיוקי לשונות הרמב"ם בסיום ההלכה, ועל הסדר:

(א) „ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים“ — לא סתם חכמים, כ"א גדלות בחכמה, לימוד באופן ד„גדיל תורה ויאדיר“.

(ב) „יודעים דברים הסתומים“ — „דברים הסתומים“ שבתורה (שה"ז המשך (כנ"ל) לדבריו בהלכה הקודמת „פנויין בתורה וחכמתה“), שהם „עומק טעמי ההלכות והפלפול בטעמיהן כו“

כי מאחר שבני ישראל יהיו „פנויין בתורה וחכמתה“ — תורתם אומנתם — יקיימו אז מצות ת"ת בשלימותה; ושלימות הענין דת"ת היא כאשר הלימוד הוא לא בשביל איזו תכלית אחרת כ"א רק בשביל ידיעת והשגת התורה עצמה, [וזה גופא (זה שלומד תורה רק בשביל ידיעת והשגת התורה) מביאו לידי זה שאינו עוסק בשום ענין אחר חוץ מלימוד התורה, כי דוקא עי"ז מתקשר ומתאחד עם התורה (בסגנון הרמב"ם: אין . . נקשרת בלבו של אדם עד שישגה בה תמיד), וכדלקמן סעיף ט ואילך].

— ואף שגם אז יהי קיום המצות (כי מצות בטילות רק לתחיית המתים)²⁵ ובמילא צריכים ללמוד כדי לידע את המעשה אשר יעשון כו' — הנה לזה מספיק שילמוד פעם אחת כל התורה כולה, היינו כל ההלכות של תורה שבע"פ²⁶ (וכמ"ש אדה"ז בהל' ת"ת²⁷ ש„אפשר ללמוד כל התורה שבע"פ כולה . . כי באמת ההלכות הנגלות לנו ולבנינו יש להן קץ ותכלית ומספר“), ושוב לא יצטרכו לעסוק בלימוד זה²⁸ (כי

קרוב לסופו): ואם היותו (עוה"ב) הוא התכלית המבוקש אינו ראוי . . שיהי עובד להשיג העוה"ב כו. ע"ש. — וראה. הדרן על מס' אבות (נדפס בס"ס „ביאורים לפרקי אבות“) הערה 80. לקו"ש שלח תשמ"ז ס"ד ואילך.

24) הל' תשובה ספ"י (ושם ה"ג) — לענין אהבה וראה רמב"ם סוף הל' איסורי ביאה.

25) אגה"ק סכ"ז (קמה, סע"א ואילך).

26) ראה הרמב"ם בהקדמתו לס' היד שבספרו זה „מקבץ תורה שבעל פה כולה“. וראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"א ס"ה. שם רפ"ג (אלא שלשיטת אדה"ז צ"ל גם עם הטעמים. בדרך קצרה) (הל' ת"ת פ"ב ס"א. פ"ג שם), משאיכ לשיטת הרמב"ם — ראה אדה"ז קו"א לרפ"ב שם. וראה לעיל ע' 230 ואילך.

27) פ"א שם.

28) וראה לקו"ש חכ"ה ע' 263 (ס"ז).

29) זכרי' יג, ב.

30) ראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב סוסי"א.

31) ל' אדה"ז — הל' ת"ת פ"א שם.

32) ישעי' מב, כא. חולין טו, ב.

33) סוטה מד, א. וש"נ.

34) ביח לטאורח סמ"ז ד"ה ונוסחא. ט"ז או"ח

שם סק"א.

35) ל' הט"ז שם.

36) ב"מ מ, ב.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

לקוטי י"א ניסן ואחש"פ תשמ"ה שיחות 241

ז. עפ"י מוכנת ג"כ הוספת הרמב"ם כאן „כמים לים מכסים“:

מאחר שאין שום עסק אחר כ"א „לדעת את ה' בלבד“, והיינו ש„דעה את ה“ תהי' באופן של עסק⁴³, ועסק היחיד, לכן, נוסף על שהאדם מלא מ„דעה את ה“

— שזה אפשרי גם כשהם שני דברים: האדם וענין שני — „דעה את ה“ — וכידועה הדוגמא: דגים ומי הים, שהמים הם חיות הדגים ובכ"ז הם שני דברים (ועד שלדעת חכמים⁴⁴ — דגים חוצ' צי"ן) —

כ"א שה„דעה“ נעשית כל מציאותו, בפועל ובגלוי,

וזה „כמים לים מכסים“, דנוסף על שהארץ תהי' מלאה מ„דעה את ה“ עוד זאת שיהי' באופן ד„כמים לים מכסים“. דכמו שאין רואים קרקעית הים ולא כל הברואים שבים, כ"א רק המים המכסים על הכל — כמו כן לא יהי' נראה שום מציאות אחרת בארץ, כ"א רק הענין ד„דעה את ה“.

ויומתק בפרט ע"פ דעת רשב"ג⁴⁵ דכל שהוא מבריית המים אינו חוצץ, והיינו דמכיון שברואי הים נבראו מן המים⁴⁶,

(שאינן לזה קץ ותכלית²⁷), והם „דברים הסתומים“ (הנסתרות לה' אלקינו²⁸) בערך לההלכות עצמן שהם (כנ"ל מאדה"ז) „הנגלות לנו ולבנינו“.

ג) אח"כ מפרט הרמב"ם סוג נעלה יותר ב„דברים הסתומים“ שבתורה — „וישיגו דעת בוראם“, ההשגה בעניני מעשה מרכבה³⁸ עד להשגת „דעת בורא-אם“, שהיא סתום מהנבוא, כמו שהארץ ריך הרמב"ם בהלכות יסודי התורה³⁹ שאי אפשר לאדם להשיג אמתת המצאו של הבורא. וכן בנוגע לדעתו⁴⁰.

ד) כפי כח האדם — יש לומר, שכוונת הרמב"ם היא [לא (רק) להגביל השגת האדם בזמן ההוא שהיא רק „כפי כח האדם“ (כי, כנ"ל, מאי קמ"ל) — אלא להיפך]: דמכיון ש„לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד“, לכן תהי' ההשגה בשלימותה, „כפי כח האדם“ — כלומר: כדכע"י⁴¹ — ככל יכלתו של האדם.

ולכל זה מביא הרמב"ם ראי' מתורה שבכתב — „שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים“: מכיון שהארץ תהי' מלאה ב„דעה את ה“, הרי שוב אין מקום לאיזה עסק וענין אחר (דאל"כ לא שייך לומר ע"ז „מלאה“), ומזה — ד„לא יהי' עסק כל העולם (הארץ)⁴² אלא לדעת את ה' בלבד“.

43 ראה לקו"ש שבהערה 19. ושי"נ.

44 ת"ק במשנה מקואות וידים שבהערה הבאה (ראה מפרשים שם).

45 מקואות פי' מ"ז. ידים פי"ב מ"ב. — אלא שאין הלכה כמותו (נתי' בדי' וראיתי אני, תרס"ב) — אבל הרי פסקינו כותמי' בהא דזבחים (כב, א). וכבר שקרית בזה בתוי"ט מקואות שם. והאריך בזה בס' גולות עליות שם. חיבור לטהרה הל' מקואות כלל ב' בסופו (לפענ"ד בשנויא דחיקא). ועוד, ואכ"מ.

46 ראה חולין כו, ב.

37 ל' הכתוב — נצבים כט, כח.

38 ראה בארוכה בזה לקו"ש חכ"ז ע' 117 ואילך.

39 פי"א הי"ט ואילך. ועוד.

40 ראה רמב"ם הל' יסוה"ת ספ"ב. הל' תשובה ספ"ה — הובאו בשער היחזק"א פי"ז (אלא ששם עיקר הכוונה לידיעת דברים ולא לשכל והבנה — משאי"כ בשער היחזק"א פי"ח).

41 ראה כתובות סז, רע"א.

42 ראה לקמו סעוף יג"ד.

| שיחות | הידון על הרמב"ם | לקוטי | 242 |
|--|--|-------|-----|
| <p>המשיח, ענינה שבני ישראל יהיו מוכתרים בכתר תורה.</p> | <p>הרי אמיתית מציאותם היא המים, ולכן אינם חוצצים בפני המים.</p> | | |
| <p>ועפ"ז יש לומר, שפרטי לשונות הרמב"ם שבסיום וחזרתם הספר אודות אופן העסק ב"לדעת את ה'", הם בהתאם להפרטים המבוארים בהרמב"ם (הל' ת"ת) בביאור אופן קיום "מצוה זו כראוי ולהיות מוכתר בכתר תורה".</p> | <p>ועפ"ז נמצא, דזה שמי הים מכסים על הברואים שבתוכו, הרי באמיתית הענין, אין זה כיסוי של הסתר, כ"א אדרבא "גילוי" ה"סתום" — כי המים הרי הם אמיתית המציאות של ברואי הים (המכור-סים בהמים).</p> | | |
| <p>וז"ל הרמב"ם בהלכות ת"ת רפ"ג: בשלשה כתרים נכתרו ישראל כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות. כתר כהונה זכה בו אהרן . . . כתר מלכות זכה בו דוד . . . כתר תורה הרי מונח ועומד ומוכן לכל ישראל . . . כל מי שירצה יבא ויטול. שמא תאמר שאותם הכתרים גדולים מכתר תורה הרי הוא אומר . . . הא למדת שכתר תורה גדול משניהם.</p> | <p>וככה הוא בנמשל, דמכיון ש"לא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", הרי ה"לדעת את ה'" נעשית מציאותו האמיתית של "כל העולם"⁴⁷. ולכן, זה שלעתיד "יראה" רק הענין ד"דעה את ה'" הוא לא ביטול מציאותו של "כל העולם", כ"א אדרבה — זהו מה שתתגלה אז מציאותו האמיתית ד"כל העולם" — "דעה את ה'"⁴⁸.</p> | | |
| <p>והנה בכסף משנה מציין המקור למס' יומא⁵⁰, אבל שם לא נאמר הלשון "של-שה כתרים" . . . כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות, כ"א "שלשה זירים הן, של מזבח ושל ארון ושל שלחן, של מזבח זכה אהרן ונטלו, של שלחן זכה דוד ונטלו, של ארון עדיין מונח הוא כל הרוצה ליקח יבוא ויקח שמא תאמר פחות הוא ת"ל כו".</p> | <p>* * *</p> <p>ת. שלימות זו בעסק "התורה וחכמ"תה" ש"תהי" בימות המשיח (בכל פרטי המבוארים בלשונות הרמב"ם, כנ"ל בארוכה) — תובן יותר, ע"פ ביאור הרמב"ם בהל' תלמוד תורה שלו, אודות קיום מצות ת"ת בשלימות, ובלשון הרמב"ם שם⁴⁹ — "מי שנשאו לכו לקיים מצוה זו כראוי ולהיות מוכתר בכתר תורה כו" (היינו, שקיום מצוה זו כראוי הוא כשהאדם מוכתר בכתר תורה). שמוזה מובן, ששלימות זו ש"תהי" בימות</p> | | |
| <p>וכן — עוד כמה שינויים ברמב"ם לגבי ל' הש"ס.</p> | | | |
| <p>ולכן נראה לפענ"ד כדעת המפרשים (כמשנ"ת במק"א⁵¹ בארוכה) שמקור הרמב"ם הוא מספרי⁵², שכללות הלשון שם קרוב יותר⁵³ ללשון הרמב"ם.</p> | | | |

47 ראה לקמן סעיף יד.

48 וזה גופא הטעם למ"ש הרמב"ם בתחילת ההלכה שבאותו הזמן לא יהי . . . קנאה ותחרות . . . (מפני ש)וכל המעדנים מצויין (חשובין) כעפ"ר (כגיל סעיף א) — כי מכיון שתתגלה אז שמציאותה האמתית של הארץ היא "דעה את ה'", הרי מובן שאין שום חשיבות למעדנים.

49 הל' ת"ת פיג ה"ו.

50 עב, ב.

51 לקייש חכ"ח ע' 105 ואילך.

52 קרח יח, י"ב. — ועד"ז באבות פ"ד מ"ג.

וראה אדרי"ג רפמ"א (צויין בהגמ"י על אתר).

53 אף שגם כזה שינויים (ראה בארוכה לקייש

שם).

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

לקוטי

י"א ניסן ואחש"פ תשמ"ה

שיחות

243

אלא שעצ"ע: מדוע בחר הרמב"ם
(בלשונו) הספרי ולא בהש"ס הנ"ל?

ויש לומר נקודת הביאור⁵⁴: ספר מש-
נה תורה הוא ספר "הלכות הלכות"⁵⁵.
שמזה מובן, שכוונת הרמב"ם בהביאו
מחז"ל ד"שלושה כתרין כו"ה היא לא רק
כדי להדגיש המעלה והגדלות שבתורה
(ואפילו גם לגבי כהונה ומלכות), כ"א
משום שזהו נוגע להלכה.

ועפ"ז יש לבאר מה שהרמב"ם בחר
(בלשונו) הספרי "שלושה כתרין", ולא
(בלשונו הש"ס) "שלושה זירים" — כי
הנפק"מ להלכה מהענין ד"כתר תורה"
מודגשת יותר בהלשון "כתרים", "כתר
תורה" (כדלקמן סעיף יא).

ט. ה"הלכה" בקשר להענין ד"כתר
תורה" מבוארת היא בהרמב"ם בהמשך
הפרק, שבו מזכיר שלושה תנאים
הנצרכים כדי "להיות מוכתר בכתר
תורה":

(א) "לא יסיח דעתו לדברים אחרים
ולא ישים על לבו שיקנה תורה עם העו-
שר והכבוד כאחת"⁵⁶. (ב) שמא תאמר
עד שאקבץ ממון אחזור ואקרא עד
שאקנה מה שאני צריך ואפנה מעסקי
אחזור ואקרא, אם תעלה מחשבה זו על
לבך אין אתה זוכה לכתרה של תורה
לעולם⁵⁷. (ג) מי שרצה לזכות בכתר
התורה יזהר בכל לילותיו ולא יאבד
אפילו אחד מהן בשינה ואכילה כו' אלא
בתלמוד תורה ודברי חכמה⁵⁸.

וצריך ביאור: בפרק זה מונה הרמב"ם
עוד כו"כ תנאים הנצרכים כדי שדברי
תורה יהיו "מצויים וקיימים" אצל האדם
— כמו: לא בגסי הרוח היא מצוי' כו"⁵⁹;
האדם צריך להסיר "התאוות ותענוגי
הזמן מלבו"⁶⁰; אין ד"ת מתקיימין במי
שמרפה עצמו עליהן⁶¹; כל המשמיע
קולו כו"⁶² — ובכל אלו לא הזכיר
הרמב"ם שהוא "מוכתר בכתר תורה",
משא"כ בג' תנאים הנ"ל.

ויש לומר הטעם בזה: העילוי
ד"מוכתר בכתר תורה" הוא בזה —
שהאדם שקוע כל כך בתלמוד תורה עד
שזה נעשה כל מציאותו. כלומר: לא זו
בלבד שלומד תורה, ועוד זאת
ש"תלמודו מתקיים בידו" — אבל עדיין
אפשר להפריד בין מציאות האדם הלו-
מד והדברי תורה שלמד, הוא מציאות
בפני עצמו שיש לו "רכוש", "קנה" דברי
תורה (עד ש"תורה דילי היא"⁶²) — כ"א
שהוא מוכתר (ומסובב) בדברי תורה
כאופן שזה נעשה מציאותו ועצמותו⁶³.

(59) שם הי"ט.

(60) שם הי"ט.

(61) שם הי"ב.

(62) קידושין לב, רע"ב. — ומזה שלא הזכיר
הרמב"ם (הל' ת"ת פ"ה הי"א) גבי הדין דהרב שמחל
על כבודו כבודו מחול הפרט ד"כתר תורה" מוכת,
שענין זה (ד"תורה דילי היא") עדיין אינו המעלה
דכתר תורה.

(63) וראה בארוכה לקו"ש שם סעיף ז ואילך
בנוגע לכתר כהונה וכתר מלכות.

— וראה שם, שמטעם זה מביא הרמב"ם הפסוקים
(בנוגע לכתר כהונה וכתר מלכות) — "והיתה לו
ולורעו אחריו ברית כהונת עולם" (פינחס כה, ג'),
"ורעו לעולם יהי וכסאו כשמש נגדי" (תהלים פט,
לז) — כי בזה מודגש שענין הכהונה והמלכות נעשה
מהותם ועצמותם, שלכן בא אצלם בירושה ובמילא
נעשה נצחי, ירושה אין לה הפסק, לו ולורעו אחריו.

(54) בכל הבא לקמן — ראה גם לקו"ש שם.

(55) ל' הרמב"ם בסוף הקדמתו ל' היד.

(56) שם הי"ז.

(57) שם הי"ז.

(58) שם הי"ג.

מחשבה זו מורה שאין דעתו שקועה לגמרי בת"ת.

[וע"פ הנ"ל במעלת „כתר תורה” יובן עוד דיוק בלשון הרמב"ם כאן — „שם תאמר עד שאקבץ ממון אחזור ואקרא, עד שאקנה כו' אחזור ואקרא” — שמלשון זה משמע, שהמדובר במי שכבר קרא ולמד, ומחשבתו היא רק לדחות חזרתו עוד הפעם (אחזור ואקרא) „עד שאקבץ ממון כו'”.

ולכאורה: לשון המשנה⁶⁴ (שמביא הרמב"ם בסיום ההלכה) הוא „לכשאפנה אשנה”⁶⁵ (סתם), והרמב"ם משנה בתחילת ההלכה וכותב שהמדובר בזה האומר „אחזור ואקרא”?

וע"פ הנ"ל יש לומר, שהרמב"ם מדגיש בזה שהמדובר כאן במי שרוצה לזכות בכתר תורה. כלומר: אין המדובר במי שרוצה ללמוד תורה לצאת י"ח שמחוייב ללמוד תורה שבע"פ כולה (כמבואר בהל' ת"ת⁶⁶) — שבזה פשיטא שמקודם צריך לקיים מצות ת"ת, ואין לדחותה עד שאקבץ כו' — כי אם בזה שכבר (יצא י"ח ו)למד תורה שבע"פ כולה; ולאחרי זה רוצה לזכות בכתר תורה ע"י שישים כל מעיינו בתורה ב„עיון עומק טעמי ההלכות כו'”, „אחזור ואקרא”.

והתנאי השלישי — „יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחד מהן”, כי הבחינה שהתורה חדרה לעצם מציאותו היא בזה שאינו אוכד אפילו לילה אחד; כמובן, החסרון בזה שאובד לילה אחד

64 אבות פ"ב מ"ד.

65 שדוּחַק הכי גדול הוא לפרש „אשנה” — לא אלמד משנה (בניגוד למקרא), אלא מלשון „שני”.

66 ראה הל' ת"ת לאדהו"ז פ"א ס"ד. רפ"ב ושם ס"א. רפ"ג.

וכדי להגיע למעלה זו מוכרחים לשלשה תנאים הנ"ל, שכל אחד מהם מורה ומוכיח שלא זו בלבד שהוא לומד תורה, אלא שתורה נעשית כל מציאותו ואי אפשר להפריד בינו ובין התורה. כדלקמן.

י"ד. התנאי הראשון הוא — „לא יסיח דעתו לדברים אחרים”. והיינו: לא רק שבפועל אינו עוסק בדברים אחרים, אלא שגם דעתו ומחשבתו מושקעת כל כולה בתורה, עד שאינו מסיח דעתו מתורה.

אח"כ מוסיף הרמב"ם עוד תנאי: „שם תאמר עד שאקבץ ממון אחזור ואקרא כו'” — והחידוש בזה לגבי „לא יסיח דעתו לדברים אחרים” [דלכאורה: מאחר שידעינו שאין לו להסיח דעתו לדברים אחרים — כש"כ שאם יתעסק בפועל בקיבוץ ממון (גם לפי שעה) א"פ לו לזכות בכתר תורה]:

האמירה (המחשבה) לקבץ ממון כדי שיוכל לחזור ולקרות, אינה היסח הדעת „לדברים אחרים”, שהרי אדרבא כל כוונתו ומטרתו בעסק זה היא רק כדי שיוכל ללמוד (אח"כ) תורה במנוחה (וע"ד ביאור הרמב"ם בנוגע למשא ומתן שהיא עבודה למקום ב"ה, כנ"ל סעיף ד). אבל בכל זה, כדי להיות מוכתר בכתר תורה אי אפשר שיעבור יום שמלאכתו קבע (גם אם מטרתו בשביל שיוכל ללמוד אח"כ במנוחה), כי זה מורה שאפשר להפריד בינו ובין התורה (עכ"פ לשעה קלה), כ"א צ"ל (כהמשך דברי הרמב"ם בהלכה זו) „תורתך קבע ומלאכתך (רק) עראי”.

ויתירה מזו: מפשטות לשון הרמב"ם משמע שעצם אמירה ומחשבה זו כבר פוסלת אותו מלזכות בכתר תורה — כי

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

204

245

שיחות

י"א ניסן ואחש"פ תשמ"ה

לקוטי

שהתורה מכתירה את לומד התורה, ובוזה היא ה"הלכה" שברמב"ם כאן, ותלוי באופן ותנאי הלימוד, כנ"ל בארוכה.

ולכן לא הביא הרמב"ם לשון הש"ס "שלשה זירים הן כו" — כי פשוט הלשון "שלשה זירים הן, של מזבח (כהונה) ושל ארון (תורה) ושל שלחן (מלכות)" ענינו, שהמדובר במעלה מיוחדת אשר בגוף (וחפצא) אשר בכהונה תורה ומלכות. וכמו "הזירים", שהיו חלק (העליון) של המזבח הארון והשלחן עצמם. וכן בנמשל, שהיא מעלה הכי עליונה בגוף הכהונה ומלכות (כהונה גדולה⁶⁷, מלכות דוד), וכן בתורה.

ולכן בחר בלשון "שלשה כתרים", שבפשוט "כתר" הוא — הלבוש ותכשיט על ראש האדם, "בשלשה כתרים נכתרו ישראל".

יב. וע"פ כל הנ"ל יובן בתוספת ביאור תיאור הרמב"ם בסיום ספרו אודות "עסק העולם" בימות המשיח:

כוונת הרמב"ם היא להדגיש אשר בימות המשיח יזכו כל ישראל להיות מוכתרים בכתר תורה. דאף שגם בזמן הזה הוא "מונת ועומד ומוכן לכל ישראל", הרי אין כל אדם זוכה לזה שיוכל לקיים התנאים הנ"ל הדרושים לזה.

אמנם באותו הזמן, שנהי' "פנויין בתורה וחמתה", ו"הטובה תהי' מושפעת הרבה כו" — הרי "לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד". כי לא יהי' צורך להסיח דעתו, לדברים

אינו בזה שביטל זמן שהי' צריך להקדיש ללימוד התורה (כי אפשר שישלים הזמן שהחסיר — ביום). אלא, מכיון שהלילה הוא הזמן המיוחד ללימוד התורה (דאין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה . . . אין רנה של תורה אלא בלילה⁶⁷), הרי מי שתורה נעשית כל מציאאותו, אי אפשר לו שיאבד אפילו לילה אחד. כי שום דבר בעולם אינו יכול לדחות ענין ששייך ונוגע לעצם מציאאותו⁶⁷.

יא. עפ"י מובן הטעם שבחר הרמב"ם בלשון הספרי ולא בלשון הש"ס:

הלשון "כתר תורה" (וכן — כתר כהונה וכתר מלכות) אפשר לפרש בשני אופנים:

(א) הכתר של התורה: (1) כתר מכסף וכי"ב שמשמין על התורה⁶⁸, (2) חלק מיוחד בתורה. וכמו שמצינו⁶⁹ (שדוקא) הלכות התורה נקראות "כתרה של תורה".

(ב) התורה נעשית כתר על האדם הלומדה. אין המדובר בחלק (או ענין) מיוחד שבתורה, כ"א שהתורה (בכלל-תורה⁷⁰) מכתירה את האדם.

והנה ברמב"ם מדייק "בשלשה כתרים נכתרו ישראל"⁷¹, היינו שמעלת "כתר תורה"⁷¹ כאן היא (כאופן ה') בזה

(67) רמב"ם שם.

(67) בביאור הלכה זו — ראה גם לקו"ש ח"ד ע' 43 ואילך.

(68) זחיג רנו, ב.

(69) מגילה כת, ב. ועיין אגה"ק סכ"ט. וראה לקו"ש שם סעיף ה והערה 45 שם.

(70) כי קוראים למין הפרטי בשם המין הכולל אותו (הקדמת פיה"ש בשם טהרות — וכן בשם כוכב ועוד).

(71) אף שלשון זה (נכתרו ישראל) ליתא בספרי (ובכמה מהמקומות שהובא ענין זה). וראה לקו"ש שם הערה 82. וש"נ.

(71) וכן כתר כהונה וכתר מלכות, כניל הערה 63.

(72) אבל ראה ריח יומא שם: זכה אהרן ונטלה כלומר לקח הכהונה (ולא כתר כהונה, כה"ג).

שיחות

הדרן על הרמב"ם

לקוטי

246

תורה — נמצא, שאפילו מעלה זו ג"כ שייכת לבני נח.

ויש לומר, שמקורו דהרמב"ם הוא מספרי הנ"ל (סעיף ח), ששם הלשון: „כתר תורה מונח כדי שלא יתן פתחון פה לבאי העולם כו' כתר תורה מונח לכל באי העולם" — שלשון זה („כל באי העולם") כולל⁷⁴ גם אוה"ע⁷⁵. ונמצא שגם ב"נ שייכים לכתר תורה⁷⁶.

[אלא שבהל' ת"ת לא העתיק הרמב"ם פרט זה (וכתב „כתר תורה הרי מונח כו' ומוכן לכל ישראל שנאמר" תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב") — כי זה שיש כתר תורה גם אצל „כל באי העולם" (בשבוע מצות-דידהו-כדלקמן) לסלק ה"פתחון פה" אינו נוגע להלכות של ישראל⁷⁸; והרמב"ם רק מרמזו בתי"אור מצב העולם באותו הזמן].

ואף שנכרי שלמד תורה חייב מיתה⁷⁹ — ה"ז רק בלימוד תורת מצות דישראל,

אחרים, ולא זו בלבד שאין חשש למחשבה „עד שאקבץ ממון אחזור ואקרא", אלא עוד זאת, שלא יהי' צורך אפילו ב„מלאכה בכל יום מעט";

ומאחר שאז יהיו ישראל מוכתרים בכתר תורה, הרי אין הלימוד בשביל לידע את המעשה אשר יעשו כו', או כדי לצאת י"ח מצות ידיעת תורה שבע"פ כולה, כ"א רק „לדעת את ה' בלבד", בשביל ידיעת והשגת התורה.

ובמילא יקויים מש"נ „כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" — שבנ"י יהיו מוכתרים בכתר תורה, ולכן לא רק שיהיו מלאים מדברי תורה, כ"א שתהי' התאחדות גמורה עם התורה, עד-שלא תראה מציאותה של הארץ כ"א רק הענין ד„דעה את ה'" (כנ"ל סעיף ז), „כמים לים מכסים".

* * *

יג. עוד דיוק בלשון הרמב"ם בסיום וחותם ספרו: „ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד". שבפשטות נכללו בזה גם אומות העולם (וכמ"ש הרמב"ם בפרק שלפנ"ז⁸⁰ שמלך המשיח „יתקן את העולם כולו לעבוד את ה' . . . אהפוך אל עמים גו'"), ובפרט שתיכף לאח"ז משנה הרמב"ם וכותב „ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים כו'", שמזה מוכח, דמ"ש לפנ"ז „כל העולם" כוונתו לכלול בזה גם בני נח.

וע"פ הנ"ל בפירושו „לדעת את ה' בלבד", שהכוונה בזה — עסק התורה (לא בשביל לידע את המעשה אשר יעשו כו', כ"א) בשביל ידיעת והשגת התורה עצמה, כדי להיות מוכתר בכתר

74 ראה ר"ה פ"א מ"ב, וברמב"ם הל' תשובה פ"ג הי"ג „מבאי העולם". ועד"ז ברמב"ם שם פ"ז הי"ג. סוף הל' שמיטה ויוכל. הל' מלכים פ"ח הי"ז. וברמב"ם סוף הל' ס"ח, הל' סנהדרין פ"ב הי"ג: כל באי עולם. וראה לק"ש ח"ג ע' 230. וש"נ. ואכ"מ.

75 וכן מפורש במדרש לקח טוב ר"פ חוקת: כדי שלא ליתן פתחון פה לאומות העולם.

76 אבל מוכן ד„כתר תורה" השיך בב"נ אינו כמעלה „כתר תורה" דבנ"י — שהרי גבי בנ"י כתר תורה הוא למעלה מכתר כהונה (כהמשך דברי הספרי שם, וכן ברמב"ם בהלכה זו, וכמו שממשיך בהלכה שלאח"ז דממזר ת"ח קודם לכה"ג ע"ה), משאי"כ נכרי שעוסק בתורה שהוא רק „ככהן גדול" ולא למעלה ממנו (תוס' ע"ז ג, א). וראה לק"ש ח"ה ע' 12 הערה 49. ועוד.

77 ברכה לג, ד. — ומזה למדין (סנהדרין נט, רע"א) דנכרי שעסק בתורה חייב מיתה.

78 כי טענתם היא לנותן הכתרים, הקב"ה (ולא לבנ"י).

79 סנהדרין שם. רמב"ם הל' מלכים פ"י ה"ט.

(73) ספ"א.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

206

247

שיחות

י"א ניסן ואחש"פ תשמ"ה

לקוטי

[ויתירה מזו: מזה שכתב בספרי שב"נ שייכים לכתר תורה, משמע, שב"נ ישנם — לשיטת הספרי — במצות ת"ת (תורת שבע מצות דידהו), היינו שיש בהם חיוב לעסוק בהלכות שבע מצות דידהו (לא רק בשביל לידע את המעשה כו' כ"א) חיוב של ת"ת בפ"ע⁸⁵ (והא שלא נמנה בין המצות שלהן, כי בז' מצות מונים רק מצוות ל"ת ולא קום ועשה⁸⁶)].

וי"ל שזהו ג"כ מה שהרמב"ם מביא הכתוב, כי מלאה הארץ דעה את ה' — לא רק בני ישראל, כ"א „הארץ” — „לא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד”⁸⁶.

יד. עפ"ז יש לבאר הקשר והשייכות דסיום ספר היד להתחלתו:

בחותם ספרו מדגיש הרמב"ם ד„לא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד” באופן ד„כמים לים מכסים”, היינו שזה נעשה כל מציאותו (לא רק דבניי, כ"א) ד„כל העולם”.

ולכאורה: בשלמא בני ישראל, עם קרובו שניתן להם נשמה קדושה, חלק אלקה ממעל ממש⁸⁷, מובן שכל מציאותם היא — „דעה את ה'”. אבל איך

אבל בלימוד שבע מצות דידהו, הרי אדרבה — אמרו חז"ל⁸⁰, „שאפילו נכרי ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול”, שמע"ל זה (שהוא ככהן גדול) שייכת למעלת התורה עצמה, כדאיתא בתוס'⁸¹ „זקט כהן גדול משום דדרשינן⁸² . . . יקרה היא מפנינים⁸³ מכהן גדול הנכנס לפני ולפנים”. שמוזה מוכח, דזה שנכרי ישנו בלימוד התורה בשבע מצות דידהו, הוא לא רק הכשר לקיום מצות דילהו, כ"א יש בוה מעלה וחשיבות של תורה⁸⁴.

(80) סנהדרין שם. ושי"נ.

(81) ב"ק לח, א. וכן בע"ז ג, א.

(82) סוטה ד, ב. היריות יג, א.

(83) משלי ג, טו.

(84) ראה בארוכה בזה לקו"ש ח"ד ע' 38 ואילך.

וראה מאירי סנהדרין שם: „כל שהוא עוסק בעקרי שבע מצוות ובפרטיהם ובמה שיוצא מהם אפי"ש שרוב גופי תורה נכלליו בהם מכבדיו אותו אפילו ככהן גדול כו". ומהמשך דבריו שם מוכח שמתר לנכרי ללמוד „לא לכונת קיום עקרי מצוותי אלא שלבו חפץ לירד לידעתי” תורת ז' המצות (עד שרוב גופי תורה נכלליו בהם⁸⁵) — וע"ז נאמר דמכבדיו אותו אפילו ככה"ג.

וראה עדי"ז בשרית מחנה חיים (ח"א סי' ז). ושם, דזהו דיוק לשון חז"ל „נכרי ועוסק בתורה”, שמורה על הלימוד ופולפול בתורה (כמ"ש הט"ז — צוין לעיל הערה 35), שדוקא אז נחשב ככה"ג.

ולהעיר מתשובת הרמב"ם (פאר הדור ס"ג פריימאן סס"ז), דמשמע שם שטעם האיסור ללמד תורה לנכרי הוא משום שיש בוה מכשול לישראל (ע"ש) — והרי זוהי שיטת המאירי שם, שמתיר לנכרי ללמוד ז' מצוות גם באופן שרוב גופי תורה נכלליו בהם, כי באופן זה „אינ כאן חשש לטעות אחריו כו”.

(*) ולדא כמ"ש בחדא"ג מהרש"א חגיגה יג, א ד"ה אין מוסרין דאפי"ז ב' מצות שלהם אין מוסרין להם סודן וטעמן. אבל להעיר שכתב זה בדברי ר' אמי (חגיגה שם), שלא הובאו בפוסקים (כידועה השקויט בוה), ואכ"מ.

(85) ראה תוד"ה אין חגיגה יג, א) דמהא דאפילו נכרי ועוסק בתורה ה"ה ככה"ג נפקא לן דמצוה ללמד (ז' מצות שלהם) — והרי הענין ד„ה"ה ככה"ג מורה על חשיבות דתורה בפ"ע, כנ"ל בפנים (והערה הקודמת).

(86) סנהדרין נה, סע"ב.

(86*) ומה שהרמב"ם ממשיך „ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים כו” — כי עיקר כוונת הרמב"ם כאן היא לבאר הטעם (אמ"ש בהלכה שלפנ"ז) ש „נתאו החכמים כו' לימות המשיח כו' כדי שיהיו פנוין בתורה ובחכמתה”, שזהו מצד מצב העולם „באותו הזמן”, לא יהי שם כו' ולא יהי עסק כל העולם כו' — ולפיכך יהיו ישראל כו”.

(87) תניא רפ"ב. וראה איוב לא, ב.

שיחות

הדון על הרמב"ם

לקוטי

248

ציא" גם בהווה (בכל רגע ורגע) כל נמצא. שלכן, אמיתית המציאות של כל נברא הוא (כביאור אדמור"ר הזקן בארוכה⁸⁸) רק „כח הפועל . . שבנפעל המהוה אותו תמיד“.

וזהו מה שיתגלה לעתיד לבא — „כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים“, שאז תתגלה אמיתית מציאותו של כל הארץ, ש„כל הנמצאים משמים וארץ כו' לא נמצאו אלא מאמתת המצאו“, ובמילא לא תהי' נראית גשמיות הארץ (כולל כל באי העולם) כדבר בפני עצמו, כ"א רק — „דעה את ה'“, „אמיתת המצאו“.

יתכן לומר כן בנוגע ל„כל העולם“, שכל מציאותו יהי' „לדעת את ה'“?

הנה לזה „מתכיפין. התחלה להשל- מה“⁸⁸ ולומדים תיכף בתחילת ספר היד: יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו,

דהלשון „ממציא כל נמצא“ (לא „המ- ציא“, ל' עבר) פירושו⁸⁹ — ש„ממ-

(88) ל' ה„רשות לחתו בראשית“

(89) ראה ה„פירוש“ להל' יסודה"ת פ"א ה"ג. וראה

שעה"היא פ"א.

(90) שם פ"ג.

הבא", ובהמשך לזה כ"ס⁵⁶, "ובאותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ולא תחרות שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדנין מצויין כעפר ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד".

ועפ"ז מוכן, דזה שלע"ל (בתקופה הראשונה דימוה"מ עכ"פ) יהיו כל ישי-ראל מובדלים מדרכי העולם והיו עסוקים רק לדעת את ה' – הוא מחמת מצב העולם דאז המאפשר את זה. כלו-מר: אין זו התכונה של בני מצד עצמם „באותו הזמן“, אלא תוצאה ממצב ה-עולם. דלהיות ש"לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה כו' שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדנין מצויין כעפר", הרי אין מקום לשום עסק בעניני העולם, כ"א – רק „לדעת את ה' בלבד“.

וכשם שהוא בגשמיות, עד"ז הוא בעבודה הרוחנית. דזה שכל בני יהו או במעמד ומצב דשבט לוי „להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעבדו לדעה את ה'“, אין זו הבדלה מצד עצמו שהוא בדרגה זו, אלא מצד העולם שהביאו לזה; משא"כ הא דשבט לוי מובדל לעבוד את ה', הוא לפי שהקב"ה הבדילם – „בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי גו"⁵⁷, שהובדל (ע"י הקב"ה) „לעבוד את ה' ל-שרתו“, וא"כ הרי זו הבדלה עצמית בשבט לוי ולא מצד מצב העולם הנותן מקום לזה.

ונמצא דגם לע"ל (בראשיתו של „אותו הזמן“), כאשר כל בני יהו מוב-דלים מדרכי העולם, ישנו הפרש בין כל בני ושבט לוי.

בארץ כנען; ואילו ארץ קניזי קניזי וקד-מוני, דהיינו העבודה במוחין שלמעלה מבירורים וכיבוש – לכן שייכת היא (גם) לשבט לוי.

ו. ועדיין צריך להבין:

בנוגע להזמן דלע"ל כתב הרמב"ם בסוף הל' מלכים ש"לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", נמצא שלע"ל יהיו כל ישראל מובדלים מדרכי העולם, דכל עסקם יהי' רק בידיעת ה' (וע"ז מה שכ' הרמב"ם בסוף הל' שמיטה ויובל ד"לא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש כו' אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעבדו לדעה את ה' כו' הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהי' ה' חלקו ונחלתו לעולם כו' כמו שזכה לכהנים ללויים כו"י), וא"כ מדוע יהי' אז חילוק זה בין ישראלים ולויים, דכל ישראל יהי' להם חלק ונחלה בארץ כנען – ענין בירור המדות והתלבשות בלבושי המתברר, משא"כ שבט לוי⁵⁴?

והביאור בזה:

בסוף הל' מלכים שם כ' הרמב"ם⁵⁵ „נתאוו החכמים כו' ימות המשיח . . . כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה ולא יהי' להם נוגש ומבטל כדי שיוכו לחיי העולם

(54) להעיר מפי תולדות אדם לספרי שופ-טים שם, דמפרש לפי גירסא הב' דרש"י בספרי, מה שיקחו הלויים לעתיד בנחלת קניזי קניזי וקדמוני המבואר בחלוקת יחזקאל בתור נחלה כשאר השבטים, היות דכל ישראל יחזרו להיות ממלכת כהנים כמבואר במכילתא, ע"כ מה שיטלו הלויים יטלו בתורת נחלה ואחווה אחרי שלא יהי' שם עודף באישי ה'.

(55) ה"ד.

(56) בה"ה.

(57) עקב י, ח.

| שיחות | פינחס א | לקוטי | 110 |
|---|--|---------------------------------------|-----|
| <p>„להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעבדו לדעה את ה'", יתקרב עוד יותר „אותו הזמן" ש„לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", ואז „ירחיבי" ה"א את גבולך כאשר נשבע לאבותיך ונתן לך את כל הארץ אשר דבר לתת לאבותיך" – כולל גם ארץ קיני קניזי וקדמוני, היינו כל עשר האומות, ע"י המלך המשיח שמתגלה תיכף ומיד ממש.</p> | <p>ומטעם זה יהי' גם חילוק בירושת הארץ בין כל בניי לשבט לוי: דרגת העבודה דארץ כנען, שייכת היא רק לשאר השבטים, ולכן יש להם חלק ונחלה בה. משא"כ שבט לוי אין לו בה חלק ונחלה: ורק בארץ קיני קניזי וקדמוני, המורה על העבודה דמוחיו, שמובדל לגמרי מדרכי העולם – שייכת היא (גם) לשבט לוי, ולכן יש להם בה חלק ונחלה, כנ"ל.</p> | <p>וע"י עבודת כאו"א מישראל עכשיו,</p> | |
| <p>(משיחת יום שמח"ת תשמ"ו)</p> | | | |

119

שיחות

יתרו א

לקוטי

(א) וואָס זיינען די צוויי ענינים — „וידעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם“? פון דעם וואָס דער רמב"ם איז מקדים „לא יהי' עסק כו' אלא לדעת את ה' בלבד“ איז מוכרח, אַז אויך די „דברים הסתומים“ זיינען פאַרבונדן מיט „לדעת את ה'“. איז אין וואָס באַשטייט דער חילוק צווישן „דברים הסתומים“ און „דעת בוראם“?

(ב) פון המשך לשון הרמב"ם איז משמע אַז די הגבלה „כפי כח האדם“ באַציט זיך דוקא צו „וישיגו דעת בוראם“ אָבער ניט צו „וידעים דברים הסתומים“. וטעמא בעי.

(ג) וואָס איז דאָ נוגע (מוסיף) דער סיום הכתוב „כמים לים מכסים“? פון די ווערטער „מלאה הארץ דעה את ה'“ ווייס מען אַז „לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד“.

נאָכמער: אויך אין הלכות תשובה⁵¹ איז דער רמב"ם מתאר ימות המשיח, און ער זאָגט „שבאותן הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת שנאמר⁵² כי מלאה הארץ דעה את ה'“ — און ברענגט ניט דעם סיום „כמים לים מכסים“.

ז. ע"פ המבואר לעיל — אַז כדי צו מקיים זיין די מצוה פון ידיעת השם מוז מען וויסן די ענינים פון מעשה מרכבה ומעשה בראשית — יש לומר⁵³, אַז די צוויי לשונות הנ"ל זיינען בהתאם צו די צוויי ענינים, מעשה מרכבה און מעשה בראשית:

„דברים הסתומים“ (אַן דעם ביאור והוספה אַז דאָס רעדט זיך וועגן דעם

ו. ע"פ הנ"ל — אַז די ענינים פון מעשה מרכבה ומעשה בראשית (וואָס דער רמב"ם ברענגט בספרו) זיינען מוכרח צו מצות ידיעת השם, אָדער נאָכמער — זיינען אַ טייל דערפון — קען מען אויך מסביר זיין די לעצטע הלכה — סיום וחותרם ספר משנה תורה⁵⁴, וז"ל:

ובאותו הזמן . . . לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל חכמים⁵² גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם שנאמר⁵³ כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים.

דאַרף מען פאַרשטיין:

(51) סוף ה' מלכים.

(52) וממשיך „וידעים כו' וישיגו“ — חכ"ד (שבאדם). ראה לעיל הערה 33.

(53) ישע"י יא, ט.

(** להעיר מתניא קורא ד"ה הנה (קסב, א) מצות האהבה . . . הנמנית ראשונה בתרי"ג מצות כמיש הרמב"ם ז"ל שהיא מיסודי התורה כו". וראה הערה בס' שיעורים בספר התניא (קה"ת, תשמ"ו) שם.

(54) פ"ט ה"ב (שהרמב"ם מציינו בה' מלכים שם סה"ד).

(55) ראה בהדר"ו הנ"ל (הערה 5) סכ"ט ובהערות שם באופן אחר. ואכ"מ.

און דערפאר מוז דער רמב"ם מוסיף זיין „וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם“.

ח. עפ"ז וועט מען אויך פארשטיין וואס דער רמב"ם ברענגט דעם סיום הכתוב „כמים לים מכסים“ — ובהקדים:

דער חילוק צווישן מעשה מרכבה און מעשה בראשית איז (ווי דער רמב"ם זאגט⁶⁴), אז די ענינים פון מעשה בראשית „אינם כענין עומק“ פון די עניני מעשה מרכבה [וואס דערפאר איז די הלכה (א נפק"מ לדינא) אין דעם אופן ווי „דורשים“ במעשה מרכבה אדער במעשה בראשית, כמבואר ברמב"ם⁶⁵].

וואס דאס איז א חילוק ניט נאר אין „כמות“ ההשגה — אז עניני מעשה מרכבה זיינען יותר עמוקים ווי עניני מעשה בראשית — נאר ס'איז אן אן-דער „איכות“ ואופן ההשגה:

מעשה בראשית, וויבאלד אז דאס זיינען דברים שבהכרח צומה, קען מען זיי פארשטיין באופן חיובי („השגת החיוב“): משא"כ מעשה מרכבה — ענינים וועלכע זיינען פארבונדן מיט גדרי הבורא⁶⁶ „וישיגו דעת בוראם“, איז דערביי ניט שייך צו האבן א השגה בדרך חיוב, נאר בלויז בדרך השלילה („ידיעת השלילה“).

און ווי דער רמב"ם איז מבאר בארוכה בספרו מורה הנבוכים⁶⁷, אז אויפן אויבערשטן איז ניט שייך צו זאגן קיין תוארים חיוביים, נאר בלויז תוארי שלילה

בורא) — מיינט די ענינים פון „מעשה בראשית“. דאע"פ אז זיי זיינען דברים, שהן מחוברים מגולם וצורה⁶⁸ — זיינען זיי אבער „דברים עמוקים“⁶⁹: זיי זיינען דער טייל פון דער בריאה וואס מ'זעט ניט תוכנם והחשיבות שלהם בעיני בשר, נאר זיי זיינען באהאלטענע ענינים, „דברים עמוקים“, וואס מען דארף האבן א „דעת רחבה להשיג פירוש וביאור כל הדברים על בוריין“⁷⁰, און דערפאר רופט זיי אן דער רמב"ם „דברים הסתומים“.

אבער לאידך, וויבאלד אז דאס איז „מעשה בראשית“ — קען מען האבן אין דעם א פארשטאנד.

דערנאך וועט זיין א העכערער ענין — „וישיגו דעת בוראם“ — די ענינים פון מעשה מרכבה. וואס אפילו מל-אכים⁷¹, וויבאלד אז זיי זיינען „צורה בלא גולם כללי“⁷², קען אן אדם וואס איז מחובר „מגולם וצורה“⁷³ ניט האבן קיין השגה אמיתית אין זיי⁷⁴; ועאכו"כ בנוגע צו „דעת בוראם“, איז דאך זיכער (ווי דער רמב"ם⁷⁵ איז מבאר) אז ס'איז ניט שייך אז אן „אדם החי שהוא מחובר מגוף ונפש“ זאל משיג זיין „אמתת המצאו כאשר היא“.

56 ל' הרמב"ם הל' יסוהית פ"ב היג — בנוגע לגלגלים כו', שהם חלק ממעשה בראשית (משא"כ מלאכים ששייכים למעשה מרכבה).

57 ל' הרמב"ם שם פ"ד הי'.

58 רמב"ם שם ה"א.

59 ראה לקמן הערה 65.

60 רמב"ם שם פ"ב סה"ג.

61 רמב"ם שם היג. וראה לקמן בפנים (והערה 63).

62 ראה רמב"ם שם היד: ומהו זה כו' הכל במראה הנבואה ודרך חידה.

63 שם פ"א הי'. וראה ג"כ רמב"ם שם היט. שם פ"ב היח והי"א. הל' תשובה פ"ח סה"ב. ובארוכה —

פיה"מ בהקדמה לפ' חלק ד"ה ועתה אחל.

64 הל' יסוהית פ"ד הי'.

65 ראה פיה"מ להרמב"ם חגיגה (פ"ב מ"א) ובפתיחתו למו"נ, שמעשה בראשית הוא חכמת הטבע ומעשה מרכבה הוא חכמת האלקות (ומה שנכלל בזה גם אודות מלאכים — מוכן ע"פ מ"ש במו"נ ח"ג פ"ה).

66 ח"א פ"ח ואל"ך.

121

שיחות

יתרו א

לקוטי

[לדוגמא: דאָס וואָס מען זאָגט אויף דעם אויבערשטן „חכם“, מיינט נאָר אַז מ'איז שולל פון אים אַלץ וואָס איז היפּך החכמה. ועד"ז בשאר התוארים].

און דעריבער קען מען דעם אוי-בערשטן ניט פאַרשטיין בהשגה „חיובית“, נאָר אין אַן אופן פון השגת השלילה.

און כאַטש אויך ידיעת השלילה איז אַ ידיעה, ביז אַז, ווי דער רמב"ם איז מבאר'ט איז דורך ריבוי השלילות, תקרב אל ההשגה ותהי' יותר קרוב אליו: „יקרבוך תוארי השלילה לידיעת השם יתברך והשגתו“

— פונדעסטוועגן⁶⁷, אפילו באַ דעם העכסטן אופן אין השגת השלילה, איז דאָס ניט אַ השגה אין מהות הבורא — דער „אמתת המצאו“ בלייבט באַהאַלטן און העכער פון השגה.

67 שם פני"ט, הובא בלקו"ת פקודי ו, ג.

68 ראה מו"ג שם.

הדרך על הרמב"ם
— משיחות ש"פ ויגש, ט' טבת,
יום א' פ' ויחי, עשרה בטבת* (יהפך לשמחה)
וש"פ ויחי ה'חשמ"ט —

חכמים גדולים ויודעים דברים הסתור-
 מים ושיגו דעת בוראם כפי כח האדם,
 שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה'
 כמים לים מכסים".

ועד"ז כותב בהלכות תשובה, וז"ל:
 „באותן הימים תרבה הדעה והחכמה וה-
 אמת, שנאמר כי מלאה הארץ דעה את
 ה"„

וצריך להבין: מדוע בסיום ספרו מביא
 הרמב"ם גם סיום הכתוב — „כמים לים
 מכסים" — שלא הביאו בהלכות
 תשובה?

ויתירה מזה — סיום הכתוב, „כמים
 לים מכסים", הוא בסתירה (לכאורה)
 לדברי הרמב"ם ש„שיגו דעת בוראם",
 כי: השגה („שיגו") פירושה שהדבר
 נתפס בשכלו (כמו בהישג ידו), ש„תופס"
 את המושכל ומקיפו בשכלו", ואילו

א. בסיום ספרו מבאר הרמב"ם מצב
 העולם כימות המשיח, וז"ל: „ובאותו
 הזמן . . לא יהי עסק כל העולם אלא
 לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל

(*) סיום מחזור חמישי (והתחלת מחזור ששי)
 דלימוד הרמב"ם (כהמנהג שנתפשט — ג' פרקים
 בכל יום).

ולהעיר גם מהקשר והשייכות לפרשת השבוע:—
 פ' ויגש (שממנה מתברר עשרה בטבת) — ויגש
 אליו יהודה, האחדות דיוסף ויהודה, ובפרטיות
 יותר — בהפטר דפי ויגש — ש„עץ יוסף . . ושכטי
 ישראל חבריו ו„עץ יהודה נעשים „לעץ אחד",
 האחדות דכל בני, ומעין זה ע"י לימוד הרמב"ם ע"י
 כריכ ישראל — שמתחזקת האחדות בין הלומדים
 ובמילא בין בני וכו.

ופ' ויחי (שבה חל עשרה בטבת) — ויחי יעקב
 בארץ מצרים שבע עשרה שנה, בגימטריא טובה,
 יז שנותיו המובחרות (ראה בעה"ט עה"פ, „היום
 יום ח"י טבת. וראה בארוכה שיחת ש"פ ויחי
 השתא) ודוגמתו אצל הרמב"ם — שכתב חיבורו
 העיקרי (ספר הייד) בהיותו „בארץ מצרים". ולהעיר
 גם מהידוע ש„רמב"ם ר"ת רבות מופתי בארץ
 מצרים".

(*) להעיר מגודל העילוי דשנה החמישית —
 כמי שפירות האילן (כי האדם עץ השדה", דקאי
 על ת"ח — תנתיך ז, א) ובשנה החמישית תאכלו
 את פרוי להוסיף לכם תבואתו", שוה"ע. תוספת אור
 הנמשך מקוצו של יוד דשם הוי' והוא בחי' הכתר'
 (לקרית קדושים ג, ד). ולהעיר גם מהשייכות לפ'
 ויגש — חמישית לפרעה' (מו, כד), דרגא
 החמישית, בחי' הכתר (ראה לקרית ס"פ פינתס.
 ובכ"מ).

(**) נוסף על השייכות לעשרה בטבת —
 שמודגש בו ביותר ענין האחדות, כמשנית בארוכה
 בשיחות ש"פ ויגש ועשרה בטבת השתא.

- (1) ישע"י יא, ט.
- (2) פ"ט הי"ב. כפי שמציין בסיום ספרו — „כמו
 שביארנו בהלכות תשובה".
- (3) תניא רפ"ה. ובפרט כשהשגה היא באופן של
 דעת — „לשון התקשרות והתחברות שמקשר דעתו
 כו ויתקף מחשבתו בחוץ כו", עד שנעשה הולדת
 המדות כו' (תניא ספ"ג).
- (4) ועפ"ז ימתק דיוק לשון הרמב"ם „שיגו דעת
 בוראם כפי כח האדם" — שהשגת דעת הבורא,
 באופן שתופס ומקיף בשכלו, היא, מצד כח האדם,
 „אדם" ע"ש אדמה לעליון (ראה של"ה ג, רע"א,
 ועוד), שלמעלה מהדרגא דאדם העליון היושב על
 הכסא, „בורא" („בוראס"), דרגת האלקות דעולם
 הבריאה, בחי' הכסא (ראה לקרית האינינו עד, סע"ד.
 ועוד), ובכ"מ — שהכסא משפיל ומוריד את האדם.
 וכן נראה כמחוש.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

הדרן על הרמב"ם

106

בהלכה בפ"ע, שתחילה כותב, (לא) נתאו . . ימות המשיח כו", ובהלכה שלאח"כ מוסיף עוד ענין, ובאותו הזמן . . לא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד . . ישיגו דעת בוראם . . שנאמר, כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

(ב) בהלכות תשובה — נתאו . . ימות המשיח כדי . . ימצאו להם מרגוע וירבו בחכמה, ובהלכות מלכים — נתאו . . ימות המשיח . . כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה".

(ג) בהלכות תשובה — באותן הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת, ובהלכות מלכים — באותו הזמן . . לא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד" (לא רק ריבוי, אלא שזה יהי העסק היחידי).

(ד) בהלכות מלכים כותב ש, באותו הזמן לא יהי שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות, ואינו מובן; וכי הרבותא דימות המשיח היא בשלילת רעב ומלחמה, מאי קמ"ל?

ג. ויובן בהקדם שאלה כללית בנוגע לדברי הרמב"ם אודות ימות המשיח — הרי ספר הרמב"ם הוא ספר של הלכות,

(כמים לים) מכסים" הוא להיפך, שהי' דבר מקיף ומכסה אותו?!

ב. גם צריך להבין דיוק ושינוי לשון הרמב"ם בין הלכות תשובה להלכות מלכים:

בהלכות תשובה — ומפני זה נתאו כל ישראל נביאיהם וחכמיהם לימות המשיח, כדי שינוחו ממלכיות שאינן מניחות להם לעסוק בתורה ובמצוות כהוגן, וימצאו להם מרגוע וירבו בחכמה . . לפי שבאותן הימים תרבה הדעה והי' חכמה והאמת, שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה'".

ובהלכות מלכים — (לא) נתאו החכמים והנביאים ימות המשיח לא כדי שישלטו על כל העולם וכו', אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה ולא יהי' להם נוגש ומבטל . . כמו שביארנו בהלכות תשובה, וממשיך, ובאותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות . . ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד . . שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

וכמה שינויים בלשון הרמב"ם — ומהם:

(א) בהלכות תשובה — הענין ד, מלאה הארץ דעה את ה' הוא טעם והסברה על זה ש, נתאו . . לימות המשיח כו", לפי שבאותן הימים תרבה הדעה והי' חכמה והאמת, שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה', ואילו בהלכות מלכים — הענין ד, מלאה הארץ דעה את ה' הוא

(5) כ"ה ברוב הדפוסים שלפנינו. אבל בכתי' התימנים — נתאו כו', ותיבת "לא" איננה.

(6) עוד דיוקים — ראה לקמן הערות: 18, 43, 44, 45, 46, 49, 51.

(7) כידוע שחלוקת ההלכות ברמב"ם היא בדיוק, ועד שלמדים מזה ההלכה — ראה לדוגמא: ה' ת"ת לאדה"ז פ"א קריא סק"א (ג, א [תתרו, א]).

(8) משא"כ בהלכות תשובה — אינו כותב זה על אותו הזמן דוקא, כי אם, בהלכות שלפני, בנוגע ליעודים הגשמיים שבתורה (גם בזמן הזה), שסייר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה, כגון חולי ומלחמה ורעב וכיוצא בהו".

(9) ובפרט לאחרי שכותב בהלכה הקודמת ש, לא נתאו . . ימות המשיח לא כדי שישלטו על כל העולם . . ולא כדי לאכול ולשתות כו", שבזה נכלל כבר שבדאי לא יהי' מצב הפכי (רעב ומלחמה).

ומהי ההלכה שבידיעת פרטי העניינים¹⁰ והעולם להיות באופן כזה¹¹.

ועפ"ז יש לבאר החילוק בתיאור ימות המשיח בין הלכות תשובה להלכות מלך המשיח — אם זה דין וגדר בהלכות תשובה או דין וגדר בהלכות מלך המשיח:

בהלכות תשובה כותב הרמב"ם הלכות בנוגע לאופן עבודת האדם בזמן הזה (כשיש ענינים בלתי-רצויים שצריך לתקנם ע"י התשובה¹², ויש צורך בעי-דוד וזירוז על קיום התומ"צ כו'), וכי מילא, גם ההלכה אודות ימות המשיח היא בנוגע לכללות קיום התומ"צ בזמן הזה — ראי' והוכחה שהיעודים הגשמיים שבתורה הם בשביל קיום התומ"צ, מפני זה נתאו . . לימות המשיח כדי . . לעסוק בתורה ובמצוות כהוגן: ועוד ועיקר — שהתאוה (נתאוה) לימות המשיח מוסיפה עידוד ונתינת-כח, רגש של שמחה וכו', בקיום התומ"צ בזמן הזה, שע"ז באים לימות המשיח¹³.

כתובים בתורה (כולל גם בהלכות התורה, שענינם לפעול במציאות העולם, הלכה למעשה), נעשית מציאותם בעולם.

14) ראה גם הדרו"ן על הרמב"ם תשליה (קה"ת תשמי"ה) סכ"ב. הדרו"ן על הרמב"ם (משיחות ש"פ ויקהל) תשמ"ז ס"ז.

15) משא"כ בימות המשיח, שאז לא יהיו ענינים בלתי-רצויים, כמ"ש הרמב"ם. ונאמר והסירותי את לב האבן מבשרכם" (וראה לקמן הערה 51).

16) ויומתק יתר — שזוהו דין וגדר בהלכות תשובה, כמ"ש לפניו (פ"ז היה) אין ישראל נגאלין אלא בתשובה . . הבטיחה תורה שסוף ישראל

ועיקר השאלה היא — בהלכות מלכים:

בהלכות תשובה נחית הרמב"ם לבאר שהיעודים הגשמיים שבתורה אינם בגדר שכר מצוה, כי אם, בשביל קיום תומ"צ, ש"הבטיחנו בתורה שאם נעשה אותה . . יסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה . . וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה, ובהמשך לזה מבאר, "ומפני זה נתאו . . לימות המשיח, כדי שינוחו ממלכיות שאינן מניחות להם לעסוק בתורה ובמצוות כהוגן".

משא"כ בסיום ספרו, שנחית לבאר פרטי העניינים דימות המשיח עצמם, כמודגש גם ב"כותרת" דשני פרקים האחרונים (בכתבי-יד ודפוסים הראשוניים¹⁴). "הלכות . . מלך המשיח" — צריך להבין: מהי ההלכה שברטי העניינים דימות המשיח?!

ד. וי"ל הביאור בזה:

ספרו של הרמב"ם "מקבץ לתורה שבעל פה כולה"¹⁵, הלכות כל התורה כולה, גם ההלכות שאינן שייכות בזמן הזה, כמו הלכות בית הבחירה, הלכות הקרבנות וכו', ובהתאם לכך כותב גם פרטי העניינים דימות המשיח — פסק הלכה¹⁶ שבימות המשיח צריכים האדם

10) נוסף לכללות הציווי להאמין בו ולחכות לביאתו (ה' מלכים רפ"א).

11) דפוס וינציאה רפ"ד. ש"י.

12) כמ"ש בהקדמתו לספרו.

13) ויתירה מזה — אסתכל באורייתא וברא עלמא' (וחיב קסא, ריש ע"ב. ועוד. וראה ב"ר בתחלתו), שע"ז שפרטי העניינים דימות המשיח

17) ולהעיר גם ממארז"ל. ורוח אלקים מרחפת זה רוחו של מלך המשיח" (ב"ר פ"ב, ד. פ"ח, א), כ"מה נהורין אתבריאו עד לא אברי עלמא . . אורו של משיח" (וחיג' לד, ב. וראה לקוט' לוי"צ ע' ר"ד ואילן), היינו, שבהתחלת התורה (וע"ז גם בהתחלת הבריאה) ישנם העניינים דימות המשיח.

הדרן על הרמב"ם

108

תשובה) ל"כמים לים מכסים" (שמוסוף רק בהלכות מלך המשיח):

התוכן דהלכות התורה הוא — בלשון הרמב"ם — „רוב דיני התורה אינו אלא . . לתקן הדעות וליישר כל המעשים"¹⁹, היינו, שהנהגת האדם תהי' ע"פ רצון ה'. ועד"ו בנוגע לעניני העולם (שבהם עוסקים הלכות התורה) — שיהיו כולם כפי הוראת התורה, רצון ה', ובלשון הידוע — „לתקן עולם במלכות שד"י"²⁰.

והיסוד לכל זה — ידיעת ה', כמ"ש הרמב"ם בהתחלת ספרו שדיעת ה' („לידע שיש שם מצוי כו") היא „יסוד היסודות ועמוד החכמות", כי, כאשר ידיעת ה' חודרת במציאותו של האדם והעולם, אזי הנהגת האדם והעולם היא ע"פ רצון ה'.

אמנם, בידיעת ה' ישנם כמה אופנים — באיזו מדה חודרת ידיעת ה' ופועלת על האדם והעולם.²¹

19 סוף ה' תמורה.

20 וראה גם רמב"ם הלכות מלך המשיח ספ"א:

ויתקן את העולם כולו כו.

21 שהרי יתכן גם שהידיעה אינה פועלת על האדם (כ"כ), ועד לקצה הכי תחתון — „ידע את רבנו ומתכוין למרוד בו" (תריכ ופרשי בחוקותי כו, יד. ועוד), כלומר, אף שיש לו ידיעה אמיתית, שתורת-אמת מעידה עליו ש„ידע את רבנו", מ"מ אין זה פועל עליו לקיים רצון רבנו, ועד שעובר על רצונו לא רק בשוגג (שאף הוא מהתגברות הרע — אגה"ק סו"ס כח), אלא גם במזיד, ועד שמתכוין למרוד בו.

* להעיר משני האופנים בשוגג — שטעה בידיעת המציאות או שטעה בידיעת הדין, והחילוק שבניהם בנוגע לבן"ת, שהטעות בידיעת הדין אינה נחשבת לשגגה, מפני שהי' לו ללמוד ולא למד, כמיש הרמב"ם (הלי מלכים רפ"י — התחלת שיעור היומי שבו מסיימים לימוד הרמב"ם), דפסק כרבא (מכות ט, א) ש„אומר מותר קרוב למזיד הוא" (כמיש הכ"ס).

אבל בהלכות מלך המשיח כותב הרמב"ם הלכות בנוגע לימות המשיח, ובמילא גם ההלכה ש„נתאו . . ימות המשיח" (שקיומה אינו שייך אלא לפני ימות המשיח) היא דין ב„הלכות . . מלך המשיח" — פרט בהחייב לחכות לביאתו¹⁷ (ולא בשביל קיום התומ"צ בזמן הזה), ש„נתאו . . ימות המשיח לא כדי כו' אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה".

כלומר: בהלכות תשובה — גם תיאור המצב ש„באותן הימים" הוא לפי ערך וביחס לזמן הזה (מכיון שתוכן ההלכה להוסיף שלימות בקיום התומ"צ בזמן הזה); ולאידך, בהלכות מלך המשיח — גם ה„נתאו . . ימות המשיח" בזמן הזה (לפני ימות המשיח) הוא לפי ערך וביחס ל„אותו הזמן", כפי שמתבאר בהמשך הענין, במקומו, בהלכות מלך המשיח¹⁸.

וע"פ יסוד זה יש לבאר השינויים שבין הלכות תשובה להלכות מלך המשיח, כדלקמן.

ה. ולכל לראש — החילוק בין „כי מלאה הארץ דעה את ה'" (בהלכות

לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין", שמה מובן, שהתיאור דימות המשיח מוסיף זירוז ועידוד במצות התשובה המביאה את הגאולה.

17 כנ"ל הערה 10.

18 ועפ"ז יש לבאר הטעם שבהלכות מלך המשיח כותב „נתאו . . ימות המשיח לא כדי שישלטו על כל העולם וכי אלא כדי שיהיו פנויין כו", דלא כבהלכות תשובה שכותב לכתחילה „נתאו . . ימות המשיח כדי . . לעסוק בתומ"צ כהוגן" (אף שלכאורה מתאים יותר להאריך בפעם הראשונה שכותב הענין) — כי, ביאור פרטי הענינים באופן התאוה (לא כדי כו' אלא כדי כו") מקומו בהלכה ע"ד החייב לחכות ולהתאוות לימות המשיח — בהלכות מלך המשיח (וראה לקמן הערה 45).

ו. ויומתק יותר שמביא בכתוב הדוגמא ד"כמים לים מכסים" — ים דוקא, ולא דגים שבים:

דגים שבים — עם היות שכל חיותם היא מי הים, ובלשון חז"ל²⁴ "כיון שעו- לים ליבשה מיד מתים", ועד כדי כך, שיש דעה²⁵ שכל שהוא מבריית הים אינו חוצץ, מכיון שמציאותו היא מי הים — הרי, רואים במוחש שהדגים יכולים לחיות משך זמן מחוץ למים,

— הן בדגים שקופצים מן הים למשך זמן קצר, והן בדגים שניצודו למשך זמן והוחזרו למים, כדאיתא במשנה²⁶ "דגים מאימתי מקבלין טומאה (דכל זמן שהן חיים אינן מקבלין טומאה)²⁷ . . . ר"ע אומר אם יכולים לחיות" (שאם יחזירם למים יחיו)²⁸, כלומר, שישנו שיעור זמן שיכולים לשהות מחוץ למים (לאחרי שניצודו), וכשיחזירו למים יחיו —

וטעם הדבר — מכיון שסוכ"ס הדגים הם מציאות לעצמם²⁹.

משא"כ הים עצמו — אין לו שום

והשלימות שבזה — בימות המשיח, שאז תהי' ידיעת ה' באופן שתחדור כל מציאות האדם והעולם כולה — "מלאה הארץ דעה את ה'", שהארץ כולה תהי' מלאה (שלא תשאר נקודה אחת שלא תהא מלאה) כידועת ה'.

ובפרטיות יותר יש בזה ב' אופנים ודרגות — "מלאה הארץ דעה את ה'", "כמים לים מכסים":

החילוק שבין "מלא" ל"מכוסה", הוא שב"מלא" נשאר הכלי בצוירו הקודם, משא"כ ב"מכוסה", שלא רואים עוד את הכלי. כלומר, המילוי אינו מבטל ומשנה הכלי, ואילו הכיסוי (משנה ו) מבטל הכלי.

ובנדודי: "מלאה הארץ דעה את ה'", פירושו, ש"הארץ" נשארת מציאות לעצמה, ובמילא, גם כאשר "דעה את ה'" ממלאת כל מציאות "הארץ" עד שאין נקודה אחת פנוי, הרי, מכיון שסוכ"ס נשארת הארץ מציאות לעצמה, יש אפשרות שהנהגת הארץ (והאדם) תהי' שלא כ"דעה את ה'"³⁰; משא"כ ב"כמים לים מכסים" — מכיון שמציאות הארץ מכוסה ובטלה לגמרי ל"דעה את ה'", בדוגמת קרקעית הים שמכוסה (ובטלה לגמרי) במים (כמ"ש הרמב"ם לפנ"ץ³¹ ש"מים" רומז ל"מי הדעת"), אין אפשרות להנהגה שלא כ"דעה את ה'", כי, הארץ כולה מוקפת ומכוסה לגמרי עד שלא רואים דבר נוסף מלבד "דעה את ה'".

24 ע"ז ג, סע"ב. וראה ברכות סא. ב. זח"ג מב, א. רעח. ב.

25 מקוואות פ"ז מ"ז. ידים פ"ב מ"ב.

26 עוקצין פ"ג מ"ח.

27 פי' הרע"ב שם.

28 ודוגמתו בעבודת האדם — שאף שגמלו בני אדם כדגים שבים . . . כיון שפורשים מדברי תורה וזן המצוות מיד מתים" (ראה הנסמן בעררה 24), מ"מ, קיימת אפשרות שיפרוש למשך זמן קצר כו'.

* להעיר ממי"ש. וידגו לרוב בקרב הארץ" (ויחי מח, טו — סיום ותחת שיעור היומי דהתחלת מחזור ששי דלימוד הרמב"ם, די"ל — ע"ד הרמז — שגם בהיותם "בקרוב הארץ" (דרגא הכי תחתונה בארץ) היה באופן ד"ידגו", כמו "דגים שבים".

22 ואף שבפועל ממש לא יהי' שייך מציאות כזו, מכיון ש"את רוח הטומאה אעביר מן הארץ" (זכרי' יג, ב) — היז מפני ש"אעביר", ע"י הקביה, ולא מצד מציאות הארץ עצמה.

23 סוף הלי' מקוואות.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

הדרן על הרמב"ם

110

וצריך להבין: (א) איך יתכן שיעלה על הדעת שהוא אינו מצוי" ח"ו, (ב) מהי ההוספה והחידוש במ"ש בהלכה ב' ש"אין דבר אחר יכול להמצאות" לגבי מ"ש בהלכה א' ש"כל הנמצאים . . לא נמצאו אלא מאמתת המצאו"?

ת. ויש לומר הביאור בזה — וב' הקדמה:

בגדר ומושג של מציאות — שדבר מסויים הוא „מצוי“ — ישנם כו"כ או-פנים ודרגות: יש אופן ודרגה שהתואר „מציאות“ נופל על דבר שנתפס בגדרים גשמיים, שיכולים למשוש בידים, וכיו"ב: יש אופן ודרגה שהתואר „מציאות“ נופל על דבר שנתפס בגדרים רוחניים, גדרי השכל כו'; ויש אופן ודרגה שהתואר „מציאות“ נופל על דבר שאינו נתפס בגדרים כלל — מציאות האלקות.

ובנוגע להאדם — איזה ענין נחשב אצלו „מציאות“ — הרי, להיותו בעוה"ז הגשמי, גדר המציאות נתפס אצלו (לכל לראש) בגדרים גשמיים, ולדוגמא: אצל ילד קטן — המושג של „מציאות“ הוא דבר גשמי שיכול למשוש בידים, ואילו ענין רוחני, שכל וסברה שכלית, אינו נחשב אצלו לגדר ומושג של „מציאות“.

וגם אחרי שגדל שכלו ומבין שגם דבר רוחני הוא גם „מציאות“ — הרי זו עדיין מציאות מופשטת (ביחס למציאות גשמית), ולכן, יש צורך ב„משל“ כדי להמחיש את השכל שהי' נתפס בגדרי המציאות שלו.³¹

מציאות מלבד היותו מקום המים („מקום המים קרוי ים“²⁹).

וזהו ההוספה ד„כמים לים מכסים“ לגבי „מלאה הארץ דעה את ה“:

„מלאה הארץ דעה את ה“ פירושו — שישנה מציאות ה„ארץ“, אלא, שהארץ מלאה דעה את ה', ובמילא, גם כשנעשית מלאה בדעה את ה' היה מציאות לעצמה, במכ"ש וק"ו מדגים שבים — שאף שכל מציאותם חדורה והיא מי הים, יש להם מציאות לעצמם.

אבל „כמים לים מכסים“ — אין כאן שום מציאות מלבד „דעה את ה“, „מי הדעת“, כי כל מציאות הים אינו אלא „מקום המים“, מקום וכלי ל„דעה את ה“.

ז. ויש להוסיף בזה בעומק יותר — שההוספה ד„כמים לים מכסים“ לגבי „מלאה הארץ דעה את ה“ היא לא רק מפני שידעת ה' חודרת יותר במציאות האדם והעולם, אלא שזהו (גם) אופן נעלה יותר בידיעת ה'³⁰.

ויובן בהקדם מ"ש הרמב"ם בהתחלת ספרו בביאור מצות ידיעת ה' — ב' הלכות:

בהלכה א' — „יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון, והוא מציא כל נמצא, וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו“.

ובהלכה ב' — „ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי אין דבר אחר יכול להמצאות“.

29) פי' הרד"ק ומצויד ע"פ.

30) כמו בנשמיות, שההוספה ד„מכסים“ לגבי „מלאה נעשית מצד ריבוי המים, שהם בריבוי כל כך עד שמכסים כל דפנות הכלי.

31) וככל שהי' השכל דק ומופשט יותר, יהי' צורך בריבוי משלים, משל ע"ג משל כו', ועד כפי שמצינו בשלמה וידבר שלשת אלפים משל" (מ"א ה, יב. וראה ת"א מקץ מכ, ב ואילך. ובכ"מ). שמפני גודל מעלת השכל והפשטותו הי' צורך בירידה של

ההשגה היא באופן שגדר ה"מציאות" נופל על "כל נמצא", כל הנמצאים משמים וארץ, מציאות גשמית (ארץ), או אפילו מציאות רוחנית (שמים), ואילו המציאות דאלקות, מכיון שאינו נתפס כו', הרי, ביחס לגדרי המציאות שלו (מציאות גשמית או רוחנית) אין זה בגדר של מציאות — "אינו מצוי".

ולכן, גם לאחר שהאדם מבין ומשיג היטב בשכלו "שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא, וכל הנמצאים כו' לא נמצאו אלא מאמתת המצאו", אפשר ש"יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי".

ובלשון הידוע — שהתהוות העולם היא "יש מאין", היינו, שהעולם הוא ה"יש" ("מצוי"), והכח האלקי שמהוה ומקיים את העולם הוא ה"אין" ("אינו מצוי"), שכן, אע"פ שידוע ומבין היטב שכל קיומו של העולם אינו אלא מהכח האלקי שמהוה ומקיים אותו בכל רגע ורגע, ובלעדו אין לו מציאות כלל וכלל, מ"מ, מכיון שהכח האלקי אינו מושג, ויתירה מזה, שאינו בגדרי מציאות העולם כלל, לכן, נקרא אצלו בשם

ותואר "אין"³³.

ועל זה מוסיף הרמב"ם בהלכה ב', שיש אופן נעלה יותר בידיעת ה', ששולל הסברא, ("אם יעלה על הדעת) שהוא אינו מצוי" — "אין דבר אחר יכול

אמנם, ככל שהאדם ירבה לעסוק בעניני שכל, יכול להזדכך ולהגיע לדרגא כזו שישתנה אצלו המושג של "מציאות" — שסברא שכלית היא "מציאות", ואילו דבר גשמי אינו נחשב אצלו ל"מציאות", שכן, איזה ערך ותפיסת מקום יש ל"בול-עץ" לגבי סברא שכלית?...

ועד"ז מובן בנוגע להשגת אלקות (אפילו ביחס לעניני שכל) — שרק לאחר ריבוי עבודה ויגיעה בהשגת אלקות יכול להגיע לדרגא כזו שהגדר והמושג של "מציאות" יהי' אצלו (לא מציאות גשמית, ואפילו לא מציאות רוחנית, כי אם) מציאות האלקות³².

ט. עפ"ז יש לבאר תוכן דברי הרמב"ם בב' ההלכות הראשונות בענין ידיעת ה':

בהלכה הראשונה, "לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא, וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו" —

ש"לש אלפים" דרגות, שכל דרגא היא שלא בערך לגבי הדרגא שלפני, "משל" שאינו בערך לה"נמשלי", עד שיהי' נתפס בגדרי השכל של אדם רגיל.

32) ראה מכתב כ"ק מ"ח אדמו"ר (אג"ק שלו ח"י, ע' שעג"ד) שמתאר בארוכה אופן ההתבוננות בענין התהוות היש — שמעיין ומעמיק ומתייגע בשכלו מה נקרא יש ומה נקרא אין, שקו"ט וסברות לכאן ולכאן, ורק אחרי ריבוי היגיעה בא לידי הכרה שהאמת הגמור הוא כפי ראות עיני השכל שהיש הנראה לעיני בשר הוא אין ואפס, והאין הוא היש האמיתי. עיי"ש.

*) ולדוגמא: הלשון הרגיל בכ"כ מדרשי חז"ל, משל למה הדבר דומה למלך בשר ודם — שמשל זה אינו בערך כלל וכלל לגבי דוגמתו בנמשל, אצל מלך מלכי המלכים הקב"ה.

33) ראה ד"ה אין ערוך לך תרצ"ד (סה"מ תשי"א ע' 122) שנקרא "אין" לגבי היש — מבי' טעמים: טעם הא' — לפי שהוא לא נבחי' דבר ומציאות כמו היש שהוא במציאות ממש, אלא הוא נבחינת לא דבר, וטעם הב' — לפי שאינו מושג בהיש. ומבאר שהם ב' הענינים שבמלכות באופן ההתהוות שבנחי' ריחוק ובנחי' קירוב — שבנחי' ריחוק, נקרא אין ע"ש היותו לא דבר, ובנחי' קירוב נקרא אין ע"ש שאינו מושג. עיי"ש.

יא. עפ"י יובן גם מ"ש הרמב"ם "ישגו דעת בוראם... שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" — שהענין ד"מכסים" אינו בסתירה ל"ישגו":

הסתירה והניגוד שבין "השגה" ל"מכסים", הוא, כל זמן שהאדם נשאר בגדרי המציאות שלו, שאז, לא יתכן ענין של "השגה", תפיסא בגדרי המציאות שלו, ביחד עם "מכסים", ביטול מציאותו; אבל כאשר גדר המציאות שלו נעשה המציאות דאלקות ("אין דבר אחר יכול להמציאות"), אזי, הענין ד"מכסים" אינו שולל מציאותו, כי גדר מציאותו הוא המציאות דאלקות, ובמילא, שייך שפיר ענין של השגה, תפיסא בגדרי המציאות שלו, מכיון שאינה אלא המציאות דאלקות.

ויש להוסיף ולבאר גם הדיוק ד"ישגו דעת בוראם כפי כח האדם" — שגם לאחר שמיגיע לשלימות בידיעת ה' (לא רק אופן ד"מלאה הארץ דעה את ה'", אלא גם) באופן ד"כמים לים מכסים", שגדר המציאות שלו נעשה המציאות דאלקות, ה"ז רק "כפי כח האדם", היינו, ביחס לדרגת האלקות שהשיג בכח שכלו, אבל עדיין ישנם דרגות נעלות יותר באלקות, בעילוי אחר עילוי עד אין-סוף, שנשארים עדיין בבחינת "אינו מצוי", וצריך להוסיף ולהתעלות לדרגא נעלית יותר בידיעת ה', שגם דרגות אלו יהיו גדר המציאות שלו, באופן ד"כמים לים מכסים"³⁴.

יב. ע"פ כהנ"ל יש לבאר החילוקים שבין הלכות תשובה להלכות מלך המשיח — שבהלכות תשובה מביא הרמב"ם רק "מלאה הארץ דעה את ה'",

להמציאות, כלומר, לא רק שהנמצאים צריכים אליו ית' (לא נמצאו אלא מאמתת המציאות), אלא יתירה מזה, שגדר "המציאות" אינו אלא הוא ית', ובלעדו לא שייך גדר של מציאות כלל ("אין דבר אחר יכול להמציאות", להיות מצוי)³⁴.

י. ובי האופנים בידיעת ה' שב- התחלת הרמב"ם הם בהתאם לב' האופנים בידיעת ה' (בשלימותה, בימות המשיח) שבסיום הרמב"ם³⁵ — "מלאה הארץ דעה את ה'", ו"כמים לים מכסים":

מצד אופן הידיעה שבהלכה א', שאף שיודעים (וידיעה זו ממלאה כל המציאות) ש"כל הנמצאים... לא נמצאו אלא מאמתת המציאות", מ"מ, נשארים הנמצאים בגדרי המציאות שלהם — יכולה להיות רק השלימות ד"מלאה הארץ דעה את ה'", שהארץ נעשית מלאה ב"דעה את ה'", אבל אעפ"כ, נשארת הארץ בגדרי מציאותה.

אבל מצד אופן הידיעה שבהלכה ב', שאין דבר אחר יכול להמציאות — באים גם ההעילוי ד"כמים לים מכסים", שהארץ נעשית מכוסה ובטלה לגמרי כמים, "דעה את ה'", שלא רואים שום מציאות מלבד "דעה את ה'", היינו, שגדר המציאות שלה הוא — "מים", "דעה את ה'", ומלבד זה אין שום מציאות, "אין דבר אחר יכול להמציאות".

34 ובסגנון דתורת החסידות — ב' הדרגות בידיעת ה' הם דעת תחתון ודעת עליון: דעת תחתון — שלמטה יש ולמעלה אין (הוא אינו מצוי), ודעת עליון — שלמעלה יש ולמטה אין ("אין דבר אחר יכול להמציאות").

35 כנהוג ב"הדרן" לקשר הסיום עם ההתחלה, ובלשון הידוע — מתכסיו התחלה להשלמה (וראה לקו"ש חט"ז ס"ע 311 ואילך).

36 ראה גם לקמן סט"ז.

ושינויי לשון הרמב"ם בין הלכות תשובה להלכות מלך המשיח:

(א) בהלכות תשובה כותב ש, באותן הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת, ובהלכות מלך המשיח כותב ש, באותו הזמן . . . לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד" — כי, "תרבה הדעה כו" מורה-ה' שיש עוד מציאות מלבד "הדעה כו", אלא שהדעה היא בריבוי (ועד לתכלית הריבוי שממלאה כל המציאות כולה, "מלאה הארץ דעה את ה'") — שלימות שבדרך לאופן העבודה בזמן הזה: משא"כ הלשון "לא יהי' כו" אלא לדעת את ה' בלבד" מורה שזוהי המציאות היחידה — השלימות האמיתת דימות המשיח.

(ב) מ"ש בהלכות מלך המשיח ש, באותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות" (שלא כתב בהלכות תשובה) — קאי גם על שלילת רעב ברוחניות, כמ"ש³⁹, "לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמוע את דבר ה'", וכן שלילת מלחמה, קנאה ותחרות ברוחניות, "מלחמתה של תורה"⁴⁰, "קנאת סופרים"⁴¹, וכיו"ב, כי, המושגים דרעב ומלחמה, קנאה ותחרות (אפילו בעניני קדושה ועבודת ה') שייכים רק כשנרגשת מציאותו של האדם, אבל כש- מציאותו נעשית המציאות דאלקות, "כמים לים מכסים", אזי לא שייך "לא רעב ולא מלחמה, ולא קנאה ותח-רות"⁴².

39) עמוס ה, יא.

40) מגילה טז, ב. וש"נ. וראה קידושין ל, ריש ע"ב ובפרש"י.

41) ב"ב טא, סע"א. כב, רע"א. וראה אוה"ת ויצא ריה, ב ואילך. וש"נ.

42) ואף שגם לעתיד לבוא, ילכו מחיל אל חיל" (ואדרבה) — עיקר הענין ד, ילכו מחיל אל חיל" יהי

ובהלכות מלך המשיח מוסיף גם, כמים לים מכסים":

נתבאר לעיל (ס"ד) שבהלכות תשובה מבאר הרמב"ם המצב דימות המשיח בנוגע לקיום התומ"צ בזמן הזה (— דוגמא לדבר כשגעתה פרתו פעם שני כי נולד גואלן של ישראל³⁷), משא"כ בהלכות מלך המשיח כותב הרמב"ם פרטי ההלכות דימות המשיח בימים אלה עצמם. ומזה מובן, שפרטי הענינים דימות המשיח שכותב בהלכות תשובה אינם אלא לפי ערך המעמד ומצב בזמן הזה, ועד — באופן של תכלית השלימות בזה (שע"ז יתוסף בקיום התומ"צ בזמן הזה).

ומכיון שידעת ה' באופן ד, כמים לים מכסים" (שגדר המציאות שלו נעשה "דעה את ה'") בתכלית השלימות שייכת רק כשנמצאים "באותו הזמן" (ולא בזמן הזה³⁸) — לכן, בהלכות תשובה כותב רק, "מלאה הארץ דעה את ה'", תכלית השלימות באופן העבודה שמצד גדרי מציאות האדם והעולם, שהם נעשים מלאים ב, "דעה את ה'", אבל אעפ"כ, נשארים עדיין בגדרי המציאות שלהם: ורק בהלכות מלך המשיח מוסיף גם את השלימות שתהי' בימות המשיח (שלא בערך לאופן העבודה בזמן הזה) — "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", שידעת ה' תהי' באופן שגדר המציאות דהאדם והעולם נעשה המצי-אות דאלקות, בדוגמת הים שמציאותו היא המים, "מי הדעת", "דעה את ה'".

יג. ועפ"ז מובנים גם שאר הדיוקים

37) איכ"ר פ"א, נא.

38) כי אם, מעין דוגמא בלבד. וע"ד הידוע שגם אופן העבודה דיחוי"ת צ"ל קשור עם יחוי"ע (ראה קונטרס עיה"פ ואילך).

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

הדרן על הרמב"ם

114

הביטול ד'כמים לים מכסים"⁴⁵.

אמנם, מכיון שגם הענין ד'נתאו . . ימות המשיח" שבהלכות מלך המשיח הוא בזמן הזה (לפני ביאת המשיח), שאז לא שייך הענין ד'כמים לים מכסים" — לכן, לא יכול הרמב"ם לכתוב ש'נתאו ימות המשיח לפי שבאותו הזמן . . מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (ע"ד מ"ש בהלכות תשובה "נתאו . . ימות המשיח . . לפי שבאותו הימים . . מלאה הארץ דעה את ה'", ותו לא) — כי, בזמן הזה, לא זו בלבד שלא שייך המצב ד'כמים לים מכסים", אלא יתירה מזה, שלא יכולה להיות אפילו תאוה למעמד ומצב ד'כמים לים מכסים", ביטול המציאות לגמרי (כי אם, תאוה לשלימות המציאות, מלאה הארץ דעה את ה'"), ולכל היותר, יכולה להיות תאוה לענין שהוא מעין ודוגמת הביטול ד'כמים לים מכסים" — "שיהיו פנויים בתורה וחכמתה"⁴⁶ (כנ"ל), ולכן:

ד) בהלכות מלך המשיח מחלק הרמב"ם הענין ד'נתאו . . ימות המשיח" והענין ד'באותו הזמן" לב' —

45) ועפ"י יומתק גם מ"ש בהלכות מלך המשיח "נתאו לא כדי כו' אלא כדי כו'" (נוסף על האמור לעיל בהערה 18) — שהלשון לא כו' אלא כו' שולל בתכלית ענין אחר (ראה תוד"ה מתני' — מנחות פג, ב), כשם שבימות המשיח, לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד.⁴⁷

46) וגם התאוה, שיהיו פנויים בתורה וחכמתה" (תנועה של ביטול, מעין ודוגמת 'כמים לים מכסים') אינה שייכת לכל ישראל, אלא לחכמים ונביאים בלבד — כמ"ש הרמב"ם, נתאו החכמים והנביאים ימות המשיח . . כדי שיהיו פנויים בתורה וחכמתה", ולא כמ"ש בהלכות תשובה, נתאו כל ישראל נביאיהם וחכמיהם לימות המשיח, כי, בהלכות תשובה התאוה היא, שימצאו להם מרגוע וירבו בחכמה, שלימות מציאות האדם, ולא ביטול מציאותו

וכשם שיש חילוק בביאור המצב ד'אותו הזמן" (שבהלכות תשובה אינו אלא בערך לזמן הזה, בשביל קיום התומצ"ב בזמן הזה), כך יש חילוק בתאוה לימות המשיח שבזמן הזה (שבהלכות מלכים גם ה'נתאו" הוא בערך ימות המשיח עצמם⁴⁸, להתאוות ולחכות לימות המשיח), ולכן:

ג) בהלכות תשובה כותב, נתאו לימות המשיח כדי . . ימצאו להם מרגוע וירבו בחכמה", ובהלכות מלך המשיח כותב, נתאו . . ימות המשיח . . כדי שיהיו פנויים בתורה וחכמתה" — כי, הלשון "ימצאו להם מרגוע וירבו בחכמה" מדגיש את השלימות דמציאות האדם, שמוצא לו מרגוע ומרבה בחכמה (מעין ודוגמת השלימות ד'מלאה הארץ דעה את ה'"); משא"כ הלשון "שיהיו פנויים בתורה וחכמתה" מדגיש תנועה הפכית — שנעשה פנוי (גם) ממציאותו בשביל "תורה וחכמתה"⁴⁹ (מעין ודוגמת

לעתיד לבוא (ראה אגה"ק ט"ו כו)) — לא יהי' זה באופן של מלחמה, ואפילו לא מתוך רגש של קנאה ותחרות, כי, מלחמה, ואפילו קנאה ותחרות, הם מצד גדר מציאות האדם.

43) ועפ"י יומתק גם שבהלכות תשובה כותב, נתאו . . לימות המשיח", ובהלכות מלך המשיח כותב, נתאו . . ימות המשיח" (ולא לימות המשיח").

44) לא רק 'חכמה' (כמ"ש בהלכות תשובה), שלימות האדם, אלא 'תורה וחכמתה', היינו, שגם בחכמה מודגש שווה חכמת התורה, חכמתו של הקב"ה.

* ומשאר"ל שלעתידי לבוא, כל אחד ואחד נכוח מחופתו של חבירו" (ביב עה, א) — הרי, הלשון נכוח" מדגיש (בעיקר) את פעולת החסימות מחופת חבירו שלמעלה מחופתו (שענין יתוסף אצלו בהליכה מחיל אל חיל), ולא את הרגש דקנאה ותחרות שמצד גדר מציאותו ועצ"ע.

* כ"ה בדפוסים שלפנינו.

המעלה העצמית דהלכות התורה, רצונו של הקב"ה.

ועפ"ז:

בהלכות תשובה⁴⁹ ש(קרוב ל)התחלת ספר הי"ד – מכיון שהלימוד הוא באופן שנגש מציאות וגדרי האדם והעולם שבהלכות התורה (ציוויים והוראות לה- אדם בנוגע להנהגה בעולם), ולכן, השלימות שיכול להגיע אלי' אינה אלא באופן ד'מלאה הארץ דעה את ה', שגם כאשר האדם והעולם הם מלאים ב'דעה את ה'', ה"ז בגדרי האדם והעולם – 'מלאה הארץ' (שמצדם יש אפשרות לענין היפך רצונו, ולכן צ"ל ענין התשובה⁵⁰).

49 להעיר, שבתשובה (לגבי תורה) מודגשת מציאות האדם, שכל ענינה שהאדם עושה תשובה, עבודה מלמטה למעלה (ראה 'הדרן' על הרמב"ם תשמ"ח הערה 109).

50 וגם כשהתשובה היא בשלימותה, עד ש'יעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא' לעולם' (רמב"ם ה"ל תשובה פ"ב ה"ב. וראה בארוכה, י"ן מלכות' (קה"ת, תשמ"ח) ח"א סט"ז) – הרי, הפירוש בזה, שבמעמדו ומצבו ועכשיו (בהיותו 'מלא' ב'דעה את ה''). לא ישוב לזה החטא לעולם, אבל לאח"ז יכול להיות שינוי במעמדו ומצבו כו"י* (ראה ליקוט פירושים כ"ו לתניא רפ"ב).

* לזה החטא' דייקא, וכמ"ש לפני' ומהי התשובה שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בכלו שלא יעשה עוד', היינו, בנוגע לחטא זה, אבל באגה"ת (פ"א) מוסיף ומחדש רבינו הקטן 'שיגמור בכלו בלב שלם לבל ישוב עוד לכסלה למרוד במלכותו ית' ולא יעבור עוד מצות המלך ח"ו, הן במ"ע והן במל"ת, היינו, בנוגע לכללות התומ"צ (ראה ליקוט פירושים כ"ו לאגה"ת ע"כא).

** וע"ד האמור לעיל (ס"ז) בנוגע לדגים שבים שיש אפשרות שיפרשו ממי הים (לנושך זמן קצר עכ"פ). דוגמא לדבר – טבילה במקוה, ש'רמו יש בדבר'. המכוין לכו לטהר נפשו מקומא הנפשות... והביא נפשו במי הדעת' (רמב"ם סוף ה'ל

הלכות – בתחלה כותב, נתאוו... ימות המשיח', התאוה בזמן הזה, ואח"כ מוסיף בהלכה בפ"ע המעמד ומצב דימות המשיח, 'ובאותו הזמן... כמים לים מכסים'; 'מא"כ בהלכות תשובה – מכיון שמביא רק, 'מלאה הארץ דעה את ה'', יכול לכתוב זה ביחד עם הענין ד'נתאוו... ימות המשיח... לפי שב- אותן הימים... מלאה הארץ דעה את ה''.

*

יד. ויש להוסיף, שהחילוק שבין ימות המשיח ביחס לקיום התומ"צ בזמן הזה (בהלכות תשובה) לימות המשיח עצמם (בהלכות מלך המשיח) – מתבטא גם (מעיו ודוגמא עכ"פ) בלי- מוד הלכות אלו בזמן הזה, שיש חילוק בין אופן הלימוד בהלכות תשובה לאופן הלימוד בהלכות מלך המשיח, סיום וחותם ספר הי"ד:

בהלכות התורה – תוכן ספר הי"ד, 'הלכות הלכות' – ב' ענינים (כלליים)⁴⁷: (א) ציוויים והוראות לה- אדם בנוגע להנהגה בעולם, ובמילא, בהכרח שיהי' 'נרגש' בהם מציאות וגדרי האדם והעולם, (ב) רצונו של הקב"ה שלמעלה לגמרי ממציות וגדרי האדם והעולם⁴⁸.

ומסתבר, שבהתחלת לימוד הלכות התורה עיקר ההדגשה על הציוויים וה- הוראות להאדם בנוגע להנהגה בעולם, ורק כשמשלימים הלימוד דכל הלכות התורה אזי ניכרת ומודגשת בעיקר

47 בהבא לקמן – ראה בארוכה 'הדרן' על הרמב"ם (משיחות ש"פ וראו) תשמ"ח ס"ח ואילך.

48 ובלשון חז"ל (שבת פ"ב, ב) – 'חמודה גנוזה שגנוזה לך... קודם שנברא העולם'.

שבה מחזירו למוטב", ועד לתכלית השלימות — "כמים לים מכסים".⁵⁴

טו. ונעוץ סופן בתחלתן" — שגם בהתחלת הלימוד צ"ל הכנה מעין ודוגמת שלימות הלימוד, "כמים לים מכסים":

בהתחלת הלימוד, "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון והוא מציא כל נמצא כו", מוסי' פים גם ש"אם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי אין דבר אחר יכול להמצ' אות" — כי, מיד בהתחלת הלימוד צרי' כים לידע שתכלית ומטרת הלימוד הוא, שהמציאות שלו תהי' המציאות דתורה, אלקות, היינו, שגדר המציאות אצלו אינו מציאות שנתפסת בגדרים גשמיים או רוחניים (ואילו אלקות הוא באופן ש"אינו מצוי"), כי אם, מציאות האלקות (כנ"ל ס"ט).

ודוגמתו בעבודת האדם בכל יום — הקדמת התפלה ללימוד התורה:⁵⁵

בנוגע לכוונת הלב בתפלה — פוסק הרמב"ם⁵⁶: "כיצד היא הכוונה שיפנה את לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה", ומוסיף, "חסידים הראשונים⁵⁷ היו שוהין שעה

משא"כ בהלכות מלך המשיח שב' סיום וחזותם ספר הי"ד — מכיון שהלימוד הוא באופן שמודגש בעיקר המעלה העצמית דהלכות התורה, רצונו של הקב"ה, שלמעלה מגדרי האדם וה' עולם, וביחד עם זה, פועלת שינוי בה' אדם והעולם שמצד גדרם הם יהיו כפי רצונו של הקב"ה, ה"ז באופן שגדרי האדם והעולם נעשים כגדרי התורה — כמים לים מכסים".⁵¹

בסגנון אחר קצת:

החילוק שבין התחלת הלימוד לשלימות הלימוד (התחלת וסיום הרמב"ם) הוא ע"ד ובדוגמת החילוק שבין נגלה דתורה לפנימיות התורה, שבנגלה דתורה (הלכות ודיני התורה כפשוטם) עיקר ההדגשה היא על גדרי האדם והעולם, ואילו בפנימיות התורה (השגת וידיעת אלקות, דע את אלקי אביך"⁵²) עיקר ההדגשה היא על האלקות שבתורה, שעל ידה משתנים גדרי האדם (והעולם) לגדרי האלקות (ובדרך ממילא נשללת האפשרות לענין היפך רצונו, ובלשון חז"ל⁵³ "המאור

51) ופשיטא שאין צורך לשלול ענין היפך רצונו, שלכן, לא הזכיר הרמב"ם הפסוק והסירותי את לב האבן מבשרכם, שהביא בהלכות תשובה, ועפ"י יומתק גם שבהלכות מלך המשיח לא הזכיר אודות ענין התשובה המביאה את הגאולה.

52) דהיא כה, ט. וראה תניא (ק"א) קנו, ב. ובכ"מ.

53) ראה ירושלמי תגיגה פ"א ה"ז ובקה"ע שם. איכר פתיחת ב ביפיה ענף שם. ה"ל ת"ת לאדה"ז פ"ד ה"ג.

54) ועפ"י יומתק גם הענין שלא יהי' שם . . . מלחמה ולא קנאה ותחרות" — כי, פנימיות התורה היא אילנא דחיי דלית תמן לא קושיא כו' ולא מחלוקת כו', (זח"ג קכד, ב (ברע"מ). הובא ונתבאר באגה"ק סכ"ו).

55) ספר יצירה פ"א מ"ז.

56) כמארז"ל (ברכות ה, ב). תפלתי סמוכה למטתי, כי, לימוד התורה שלאחרי התפלה הוא באופן נעלה יותר (ראה לקו"ת ברכה צו, ב).

57) ה"ל תפלה פ"ד ה"ט.

58) ברכות לב, ב.

מקוואות), שאף שבשעה זו כל מציאותו בטלה (טבילה אוניות ביטול) ב.מי הדעת, ובלשון חז"ל (עירובין ד, ב. וש"י). מ"ם שכל גופו עולה בהם, מ"מ, אין זה שולל יציאתו מ.מי הדעת.

הגשמיות... עד... קרוב למעלת הנבואה, ובסגנון האמור — שגדר המציאות שלו היא (לא מציאות גשמית או אפילו רוחנית, אלא) מציאות דאלקות, כולל גם שאין זה באופן של ביטול מציאותו, אלא אדרבה, שגדר מציאותו נעשה המציאות דאלקות (כנ"ל סי"א), שלכו, לאחר התפלה עוסק בלימוד התורה בשכלו והבנתו דוקא (וישיגור), ולא עוד, אלא, ש"תורתו משתמרת"⁶³, ויתירה מזה, ברכה ניתנת בתורתו"⁶⁴, ועד שבא לשלימות הלימוד — באופן ד"מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

טז. ועוד ענין בזה — שגם לאחר שלימות הלימוד, שמסיימים כל הלכות התורה שבספר הרמב"ם, עד "ומלאה גר' כמים לים מכסים", באים עוה"פ להתחלת הרמב"ם (שזהו"ע ה"הדרן", החזרה, "מתכיפין התחלה להשלמה"), "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון וכו'".

והענין בזה:

מכיון שהקב"ה הוא אין-סוף, הרי, גם התורה, חכמתו של הקב"ה, היא באופן אין-סוף — ארוכה מארץ מדה ורחבה מיני ים"⁶⁵. ולכן, גם לאחר שמיים לימוד התורה כולה, חוזר ומתחיל עוה"פ מהתחלת התורה (ובנדוד"ד — סיום מחזור חמישי והתחלת מחזור ששי דלימוד הרמב"ם), שאז, הלימוד הוא באופן נעלה יותר, עד לעילוי שבאין-

אחת קודם תפלה, ושעה אחת לאחר תפלה, ומאריכין בתפלה שעה"⁶⁶.

וכן פסק בשו"ע⁶⁷: "ישהה שעה א' קודם שיקום להתפלל... ושעה אחת אחר התפלה" (ובשו"ע אדה"ז מוסיף: "וחסידים הראשונים היו שוהין שעה ממש כו'"), ובנוגע לכוונה בתפלה עצמה — מוסיף בשו"ע⁶⁸: "וכן היו עושים חסידים ואנשי מעשה שהיו מתבודדים ומכוונים בתפלתם עד שהיו מגיעים להתפשטות הגשמיות ולהתגברות רוח השכליות עד שהיו מגיעים קרוב למעלת הנבואה"⁶⁹.

כלומר, בהתחלת היום, בעבודת התפלה, יכול וצריך כאו"א מישראל לבוא למעמד ומצב ד"התפשטות

59 ולהעיר גם ממש הרמב"ם (הל' יסודות רפ"ב) "והיאך היא הדרך לאהבתו" — עיקר ענין התפלה. "לית פולחנא כפולחנא דרחימנותא" (ראה זהר ח"ב נה, ב. ח"ג רסז, א) — בשעה שיתבונן במעשיו כר' מיד הוא אוהב כר' ומתאוה האוה גדולה לידע השם הגדול. ובהלכות תשובה (ספ"י) — אין אהבת הקב"ה נקשרת בלבו של אדם עד שישגה בה תמיד ויעווב כל מה שבעולם חוץ ממנה... לפיכך צריך לייחד עצמו להבין ולהשכיל בחכמות ותבונות המודיעים לו את קונו כפי כח שיש באדם, כפי שביארנו בהלכות יסודי התורה".

60 טושו"ע ואדה"ז ארי"ה ר"ס צג.

61 שם ר"ס צח.

62 ולשיטת רבינו הוקו — גם בשעה שלפני התפלה ובשעה שלאחרי התפלה היו מגיעים להתפשטות הגשמיות כו', שהרי, בהלכות ת"ת (פ"ד היה) כתב: "נמצא שוהין ט' שעות ביום (כולל גם השעות שלפני ולאחרי התפלות), ולא היו חוששין לביטול תורה אף ש"ת כנגד כולם מפני שהיו מקשרים דעתם לאדון הכל ביה ביראה ואהבה עזה ודביקות אמיתית עד שהיו מגיעים להתפשטות הגשמיות, ומצות הדביקות האמיתית... היא גדולה ממצות ת"ת וקודמת אליו", היינו, שההיתר לדחית ת"ת גם בשעות שלפני ולאחרי התפלה הוא מצד מעלת הדביקות האמיתית כו'.

63 ברכות שם. הל' ת"ת לאדה"ז שם ה"ז.

64 ירושלמי שם פ"ה הא. וראה לקו"ש חט"ז ע'

375.

65 איוב יא, ט. וראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"א היה.

ערוך⁶⁶, וכן הלאה, עד אין-סוף⁶⁷.

ועד"ז בנוגע לידיעת ה' – שגם לאחר שלימות הידיעה „כפי כח האדם“ עד לאופן ד„כמים לים מכסים“ (הן כפי ששייך בזמן הזה, והן כפי שהיה בשלימות בימות המשיח), צריך להת-עלות לדרגא נעלית יותר, עד לעילוי שבאין-ערוך, אשר, ביחס לדרגא נעלית זו צריך להתחיל עוה"פ מ„סוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי

66 דוגמא לדבר – תלמוד ירושלמי שבאין-ערוך לתלמוד בבלי, עד כדי כך שר' זירא התענה דלשתכח תלמודא בבלאה מיני" (בי"ם פה, סע"א) – דרך הלימוד באופן של ריבוי קושיות כו' (ראה בארוכה לקו"ש ואחזקון תשמ"ז).

67 ועד"ז בנוגע להרמב"ם עצמו, וכן כל גדולי ישראל, עד להצבות ומשה רבינו, שנמצאים בג"ע יותר מג' אלפים שנה ועוסקים בתורה – שלימודם הוא בעילוי אחר עילוי עד אין-סוף, כולל גם בנוגע ללימוד ספר הרמב"ם, עיי' הרמב"ם עצמו – כי עי"ש התומים (בביאורו לס' תקפו כהן ס"ק קכד בסופו) אודות חיבוריהם של גדולי ישראל האמיתיים, שהכל נכתב מיד ה' השכיל . . . רוח ה' נוססה בקרבם להיות לשונם מכוון להלכה בלי כוונת הכותב וחפץ ה' בידם הצליח, נמצא, שהרמב"ם עצמו לומד עומק חיבורו שלא כיוון בכתיבתו, וי"ל – עד שיש ענינים בחיבורו שצריך לשאול את משה רבינו (ש„קיבל תורה מסיני“), ועד לענינים שמשם רבינו עצמו צריך לשאול אצל הקב"ה, נתן התורה.

* כי בגן עדן לא שייך קיום המצוות, כי אם, לימוד התורה, שזהו כל עסק הנשמות בג"ע כדאיחא בגמרא ובהר" (תניא פמ"א נח, סע"א).
** ובפרט עיי' לימודם של בניי בעוה"ז – כמארז"ל (יבמות צו, רע"א וש"ג) – כל תיב שאומרים דבר שמועה מפיו בעוה"ז שפתותיו דובכות כו", ולהענין, שמשיהו ילמד תורה לכל ישראל, גם להצבות ומשה רבינו, ומיש שלא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו גו' כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם" (ירמי' לא, לג) – ה"ז בנוגע לגילוי ד„אותי“ ממש, משיא"כ בנוגע לידיעה והשגה בתורה, כולל גם ידיעת אלקות (המאור שבחורה).

ראשון כו", היינו, שמשגיג דרגא נעלית יותר ב„מצוי ראשון“, ובאופן שגם דרגא נעלית זו נעשית גדר המציאות שלו (השלילה ד„אם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי כו“), עד לאופן ד„כמים לים מכסים“, וכן הלאה, עד אין-סוף.

[ולהעיר גם ממאמר הבעש"ט⁶⁸ ש„כל פשט שיאמרו לו בחריפות ופולפול הן בגמרא או פוסקים, יקשה עליו תיכף ומיד קושיא . . . יתרץ ויקשה עוד קושיא עד אין קץ ותכלית“, וההסברה בזה⁶⁹, ש„התורה נשתלשלה מעולם לעולם, ובכל עולם הוא באופן אחר ובענינים וסוגים אחרים כפי ערך אותו העולם בעילוי אחר עילוי . . . נמצא התורה שהיא בכל עולם . . . יש לה חסרון בעולם שלמעלה ממנה . . . והחסרון הוא קושיא, ואינו יכול לתרץ אותה באופן של אותו העולם, כי אם, בפנים של מעלה בעולם העליון . . . וכן הוא הדבר מעולם ועד עולם בעילוי אחר עילוי אין קץ . . . עד שורש כל השרשים מהתורה שהיא חכמה שלמעלה . . . שם הוא תכלית השלימות“. ומזה מובן בעניננו – שגם לאחר שישנה השלימות ד„מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים“, הרי, המעמד ומצב ד„מלאה . . . דעה את ה'“ בארץ זו אינו נחשב ל„מלאה גו“ בערך ל„ארץ“ נעלית יותר, וכדי למלא חסרון זה צריך להיות גילוי נעלה יותר ב„דעה את ה'“⁷⁰, וכן הלאה, עד אין-סוף].

68 ראה מאמרי אדה"צ ענינים ע' רצו ואילך. ושי"ג.

69 כולל גם עיי' הלימוד מרביי וכי"ב. ועפ"ז יומתק שנסיום ספרו לא הביא הרמב"ם

* ראה בהמשך הביאור על מאמר הבעש"ט (שבפנינים) הטעם שהבעש"ט הי' יכול לתרץ כו' –

הדרן על הרמב"ם

119

בפרק ראשון ושני מבאר הרמב"ם **„מעשה מרכבה“**, ומסיים⁷², **„דברים אלו שאמרנו בענין זה בשני פרקים אלו כמו טיפה מן הים הם ממה שצריך לבאר בענין זה“**; ובפרק שלישי ורביעי מבאר הרמב"ם **„מעשה בראשית“**, ומסיים⁷³, **„כל הדברים האלו שדברנו בענין זה כמר מדלי הם“**.

והחילוק שביניהם — שהביאור ד**„מעשה מרכבה“** הוא, כמו טיפה מן הים, והביאור ד**„מעשה בראשית“** הוא **„כמר מדלי“** — מובן בפשטות ממ"ש הרמב"ם עצמו שאף שגם עניני **„מעשה בראשית“**, **„דברים עמוקים הם, אבל אינם כענין עומק פרק ראשון ושני“**⁷³, **„מעשה מרכבה“**, כי, **„מעשה בראשית“** (עניני הבריאה) הם מוגבלים לגבי **„מעשה מרכבה“** (עניני אלקות), ולכן, הביאור ד**„מעשה בראשית“** הוא, **„כמר מדלי“**, שכמות המים שב**„דלי“** היא בהג"ב⁷⁴, ואילו הביאור ד**„מעשה מרכבה“** הוא **„כמו טיפה מן הים“**, ש**„ים“** מורה על בלי גבול, **„מים“** שאין להם סוף⁷⁵.

72 פ"ב היא.

73 פ"ד היא.

74 אלא שהכוונה ל**„דלי“** הכי גדול המכיל ריבוי מים, בהתאם לריבוי וגדלות ד**„מעשה בראשית“**, עליהם נאמר **„מה רבו מעשיך ה'“** ומה גדלו מעשיך ה'.

75 יבמות קכא, א. רמב"ם הל' גירושין פ"ג הט"ז, ה"כ.

76 ואף שגם מי הים הם בהגבלה (ועד שאיתא בגמרא (הוריות י"ד, סע"א) **„יודעין לשער כמה טיפיות יש בים“**) — הרי (נוסף לכך שלהיותם בריבוי גדול ביותר יכולים לקרותם **„אין סוף“** בשם המושאל עכ"פ) מכיון שנקראים **ע"פ „תורת אמת“**, מים שאין להם סוף, הרי האמת היא ש**„אין להם סוף“**, וההגבלה שבהם אינה (מצד עינים הם) אלא מפני שבעוה"ז הגשמי לא שייך אין סוף בפועל (ראה גם

וכשם שהדברים אמורים בנוגע לאדם הלומד כן הוא גם בנוגע לפעולתו בעולם — שלאחרי שפועל בעולם השלימות ד**„מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים“**, אזי מגלה בעולם דרגא נעלית יותר באופן ההתהוות מ**„מצוי ראשון“**⁷⁶, ש**„כל הנמצאים . . לא נמצאו אלא מאמתת המצוא“**, ועד שפועל שגם דרגא נעלית זו חודרת ונעשית גדרם של הנמצאים, **„כמים לים מכסים“**, וכן הלאה.

יז. והנה, כשם שנת"ל (סי"ד) שכללות החילוק בין (ימות המשיח כפי שהם ביחס ל)זמן הזה (מלאה הארץ דעה את ה') (ימות המשיח (כמים לים מכסים)) בא גם בחילוק שבין התחלת וסיום לימוד ספר הי"ד — יש לומר, שמעין ודוגמת זה מצינו גם בהתחלת הלימוד דספר הי"ד עצמו⁷⁷:

הכתוב, ולא ילמדו איש אחיו ואיש את רעהו שהביאו בהלכות תשובה — כי, השלימות האמיתית דימות המשיח (אודותי מדבר בהלכות מלך המשיח) תהי' באופן של הליכה מחיל אל חיל, כולל גם ע"י שילמדו איש את אחיו ואיש את רעהו.

70 ויש לומר, שענין זה נרמז בפיסקא שנדפסה לאחרי סיגם החיבור, **„ושלמו . . ברוך שאמר והי' העולם“**, תם ונשלם שבח לא-ל בורא עולם — שנעשית התהוות העולם מחדש (עולם חדש ראה"י) באופן נעלה יותר.

71 נוסף על החילוק שבין אופן ידיעת ה' בהלכה א' (מעין ודוגמת מלאה הארץ דעה את ה') לאופן הידיעה בהלכה ב' (מעין ודוגמת כמים לים מכסים), כניל ס"ז.

ש.הצדיק הוא יסוד עולם . . שמקשר כל העולמות למטה ולמעלה עד שורש כל השרשים . . לכן הוא יודע כל החסרונות מהתורה של כל העולמות ולכן הרי יכול לתרוץ כו"י.

8. דאף שאין יודעים בברור אם נכתבה ע"י הרמב"ם עצמו — הרי, בכל אופן, נכתבה ע"י גדול בישראל בר"סמכא, שלכן, נקבעה בכל הדפוסים כו"י.

הדרן על הרמב"ם

120

ערך ושייכות (קירוב) ביחס לדלי, ואין לה ערך ושייכות כלל (ריחוק והבדלה) ביחס לים?⁷⁷

והביאור בזה:

בדבר מוגבל – אין בהטיפה אלא טיפה אחת בלבד, ולכן, ה"ז באופן ד"מר מדלי", מלשון מרירות: משא"כ בדבר בלתי-מוגבל – הרי גם בטיפה אחת ניכר שהיא חלק מהבלי-גבול, ולכן, ה"ז באופן ד"טיפה מן הים", מלשון נוטף, שניכר בטיפה שהיא טיפה מן הים.

ובסגנון אחר קצת – בהמשך לה- מדובר לעיל:

"מעשה בראשית", להיותם ענינים מוגבלים, הרי, גם ידיעת ה' שנעשית על ידם היא באופן שהאדם נשאר בגדרי מציאותו, אלא, שנעשה אצלו תנועה ורגש של מרירות ("מר") – ש"נרתע לאחוריו ויפחד ויודע שהוא ברי' קטנה שפלה אפלה כו"⁷⁸, "ככלי מלה בושה וכלימה כו"⁷⁹.

משא"כ "מעשה מרכבה", להיותם ענינים בלתי-מוגבלים, הרי, ידיעת ה' שנעשית על ידם היא באופן שניכרת ונרגשת התנועה דביטול והתעלות מציאותו למציאות דאלקות⁸⁰ – "טיפה מן הים", היינו, שנרגש בעיקר שזה חלק מהים (מציאות של בלי גבול), שלכן, לא נרגש בזה שלילת מציאות (מרירות), כי אם, מעין ודוגמת השלימות ד"כמים לים מכסים"⁸¹ (כנ"ל סי"א).

ונמצא, שלימוד "מעשה בראשית" (שגם מזה רואים חכמתו של הקב"ה, ידיעת ה') הוא הכנה מעין ודוגמת השלימות ד"מלאה הארץ דעה את ה'", היינו, שההתחלה היא "כמר מדלי", טיפה אחת מהדלי, ואח"כ באים לשלימות ד"מלאה", כמו דלי מלא, לא רק טיפה אחת, אלא כל המים שבדלי: ולימוד "מעשה מרכבה" הוא הכנה מעין ודוגמת השלימות ד"כמים לים מכסים", שההתחלה היא אמנם באופן ד"טיפה מן הים", טיפה אחת מן הים, אבל עי"ז באים אח"כ לשלימות ד"כמים לים מכסים" (לא רק "מלאה", כמו דלי מלא, אלא "כמים לים מכסים").

ית. ויש להוסיף ולבאר דיוק הלשון "מר מדלי" ו"טיפה מן הים" – בנוגע ל"דלי" (מעשה בראשית), "מר"⁸², ובנוגע ל"ים" (מעשה מרכבה) "טיפה":

השימוש בתיבת "מר" (ביחס לטיפה) – מדגיש את הניתוק של הטיפה מה-מים שבדלי, שלכן נקראת "מר", מלשון מרירות, לפי שאינה מחוברת עם המים שבדלי: משא"כ "טיפה", מלשון נוטף – מדגיש את החיבור של הטיפה עם הים, שניכר בה שנוטפת מן הים.

ועפ"ז אינו מובן דיוק הלשון "מר מדלי" ו"טיפה מן הים" – דלכאורה איפכא מסתברא, דמכיון ש"ים" הוא בלי גבול לגבי "דלי", הרי, טיפה אחת יש לה

לקריש ח"ט ע' 22), ולכן, מתבטא הדבר בכך שמי הים הם כריבוי עצום, כולל גם שמחוברים עם מי התהום כו'.

77) דאף שכן הוא ליטנא דקרא (מר מדלי – ישעי' מ, טו), הרי, עי"פ הידוע גודל הדיוק בלשון הרמב"ם, מסתבר לומר, שכתב לשון זה (לא ליופי המליצה, או ליטנא דקרא, אלא) בהתאם לתוכן הענין.

78) פ"ב ה"ב.

79) פ"ד ה"ב.

80) כמ"ש בפיה"מ (חגיגה פ"ב מ"א) ובפתיחתו למי"נ, שמעשה בראשית הוא, חכמת הטבע, ומעשה מרכבה הוא, חכמת האלקות.

81) להעיר, שענין הטבילה (מכסים) שייך גם ב"טיפה", שהרי, מעי"ן (שקשור עם התהום, בלי

זאת ועוד:

לאחרי שמסיימים החיבור כולו (כמים לים מכסים) ומתחילים עוה"פ מהתחלת החיבור, ה"ז באופן נעלה יותר בעילוי אחר עילוי — שהענינים שהיו תחלה באופן ד, כמים לים מכסים, אינם נחשבים עתה אלא, כמו טיפה מן הים, ולאח"ז מתעלה לדרגא נעלית יותר — שמה שנחשב אצלו תחלה, כמו טיפה מן הים, אינו נחשב עתה אלא, כמר מדלי, ולאח"ז מתעלה לדרגא נעלית יותר — לא רק, מר מדלי, טיפה אחת, אלא שמשיג כל הענינים שבדלי, מלאה הארץ דעה את ה', ולאח"ז מתעלה לה- שלימות ד, כמים לים מכסים.

*

כ. ויה"ר — והוא העיקר — שמי לימוד סיום ספרו של הרמב"ם בהלכות מלך המשיח (תכלית השלימות דמעשינו ועבודתנו בלימוד וקיום הלכות כל התורה כולה) נזכה תיכף ומיד לימות המשיח בפועל ממש.

ובלשונו הרמב"ם בסיום ספרו — באותו הזמן . . . לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים, ויודעים דברים הסתומים, וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם, שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים.

ו, מתכיפין התחלה להשלמה" — של- אח"ז יומשך גילוי נעלה יותר מ, יסוד היסודות ועמוד החכמות (ר"ת⁸³ הוי"א)

יט. ועוד ענין בזה — שגם בארבעת הפרקים הראשונים מודגש ששלימות הלימוד והידיעה נעוצה גם ביסוד והתחלת הלימוד והידיעה (כנ"ל סט"ו):

לראשונה — בהקדמת ארבעת פרקים הראשונים בתחלת החיבור, שמקדים הענינים דפרסם התורה לפני פרטי ההלכות לידע האסור והמותר וכיו"ב, ונוסף לזה, שבארבעה פרקים אלו גופא מקדים, מעשה מרכבה" ל, מעשה ברא- שית" — כדי להדגיש בהתחלת הלימוד שהעיקר הוא לבוא לתכלית השלימות ד, כמים לים מכסים.

ולא עוד, אלא, שכאשר כללות הלימוד בא לאחרי (וחזור ב'סוד זה, ה"ז ניכר ומתבטא גם בכללות הלימוד, כאמור, שגם בהטיפה ניכר ונרגש שהיא חלק מן הים, היינו, שעם היותה טיפה אחת, ניכר ונרגש בה גם הענין הבלי- גבול דכללות הים⁸².

גבול מטהר בכל שהוא (רמב"ם ה' מקוואות פ"ט ה"ח), אפילו טיפה אחת — כשכל גופו עולה בהם, מכיון שניכר בהטיפה ענין הבליג, שהיא חלק מן המעיין.

(82) מעין דוגמא לדבר באופן עריכת חיבורו של הרמב"ם — ראיתי לחלק חיבור זה הלכות הלכות בכל ענין, ואחלק ההלכות לפרקים שכאיתו ענין, וכל פרק ופרק אחלק אותו להלכות קטנות (כמ"ש בהקדמתו לחיבורו), כלומר, לימוד באופן של התחלקות והגננה, טיפה אחר טיפה: וביחד עם זה — עשית סימנים, מספרים כו', כולל גם ציוני ההלכות א' ב' וכו' — שיהיו סדורים על פה" (כלשונו בהקדמתו).

83) סדה"ד ד"א תתקכו. שה"ג להחיד"א מע' רמב"ם. וראה גם, פירושי' לריש ה' יסוה"ת.

84) להעיר, שגם בראשי-חיכות ישנם ב' אפנים: (א) ר"ת שלמטה מהתיבה, היינו, שניכר בעיקר תוכן התיבות עצמם (יסוד היסודות ועמוד החכמות), ולא

(ב) דמכיון שגם טיפה אחת היא איזה כמות של מים, הרי, במחשבה עיונית (וירא שבימינו אלו שי"ך גם בפועל) אפשר למשוך את הטיפה שתהי' דקה מאד עד שחכטה כל גופו.

הדרן על הרמב"ם

122

ולאח"ז ניתוסף (גם ביחס לדרגא זו) העילוי ד"מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", ולאח"ז נמשך גילוי נעלה יותר מ"סוד היסודות ועמוד החכמות", וכן הלאה, עד אין-סוף.

ובלשון הכתובי"א — "ילכו מחיל אל חיל, וסיומא דקרא — ותיכף ומיד ממש — "יראה אל אלקים בציון", ש.הוא יכוננה עליון"י"א.

מצוי ראשון", שיתגלה ב"כל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם", שיהי' ניכר בהם בגילוי ש"לא נמצאו אלא מאמתת המצאו", ויתירה מזה, שגדר המציאות שלהם היא "אמתת המצאו" ("אם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי אין דבר אחר יכול להמצאות", כנ"ל ס"ט).

התיבה שנרמזת בראשי התיבות (הו"י), (ב) ר"ת שלמעלה מהתיבה, היינו, שניכר בעיקר ראשי התיבות, שם הו"י.

(85) תהלים מד, ח.

(86) שם פז, ה.



— בס"ד. הדרך על הרמב"ם — משיחת ש"פ חיי שרה, כ"ז מרחשון ה'תשנ"א —

הפלאת אופן ידיעת ה' באותו הזמן — שנוסף לכך שהארץ כולה תהי' מלאה "דעה את ה'" (עד שלא תשאר נקודה אחת פנוי'), יהי' עילוי גדול עוד יותר — "כמים לים מכסים", שהארץ תהי' מכוסה ב"דעה את ה'", כמו קרקעית הים שמוכסה ב"מים", עד שלא רואים דבר מלבד המים, ודוגמתו ב"מי הדעת"³, שמציאות הארץ בטלה לגמרי ומכוסה ב"דעה את ה'", עד שלא רואים דבר מלבד "דעה את ה'".

ועפ"ז מובן גם שההוספה ד"כמים לים מכסים" היא בסיום ספרו, ולא בהלכות תשובה, שכותב⁴ ש"באותן הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת, שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה'", ולא מביא סיום הכתוב "כמים לים מכסים"⁵ — כי:

בהלכות תשובה, במעמד ומצב שיש צורך בתשובה, היינו, באמצע העבודה, שיש מקום ואפשרות לענין ומצב בלתי-רצוי, אזי השלימות הכי נעלית (כולל גם התיאור ד"אותן הימים" כפי ששייך ופועל על העבודה דעתה) היא "מלאה הארץ דעה את ה'", היינו, שפעולת התשובה היא שמציאות האדם והארץ נעשית מלאה וחדורה ב"דעה את ה'", אבל לא הענין ד"כמים לים מכסים", כיטול מציאות האדם והארץ, שעי"ז

(3) ראה רמב"ם הל' מקוואות בסופן.

(4) פ"ט ה"ב.

(5) ועד"ז בנוגע לשאר פרטי השינויים שבין הלכות תשובה לסיום הספר — ראה בארוכה "הדרך על הרמב"ם" תשמ"ט.

(6) כולל גם הענין ד"כל ימיו בתשובה" (שבת קנג.

א. וראה לקו"ת ר"פ האיניו. ובכ"מ), ובפרט ע"פ המבואר בתניא (פכ"ט) ש"עיקר התשובה בלב והלב יש בו כחי ומדרגות רבות כו".

א. בסיום ספרו כותב הרמב"ם: "ובאותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה כו', ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישגו דעת בוראם כפי כח האדם, שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

ונתבאר כמ"פ² שהרמב"ם כאן מביא (לא רק התחלת הכתוב, "כי מלאה הארץ דעה את ה'", אלא) גם סיום הכתוב, "כמים לים מכסים", שבו ניתוסף בגודל

(* בסמיכות לכ"ד מרחשון (ביום הרביעי, התחלת מעלי שבטא), סיום מחזור ששי והתחלת מחזור השביעי "כל השביעין חביבין") דלימוד הרמב"ם ג' פרקים ליום (ועד"ז בספר המצוות), וכן סיום מחזור שני והתחלת מחזור שלישי ("בתלת יומי הוי חזקה") דפרק אחד ליום.

ולהעיר מהקשר והשייכות לשיעור חומש היומי — "יודה על שכמה ותרד העינה ותשאב גו" (היי שרה כד, מה), כידוע ש"כד" רומז לכ"ד ספרים דאורייתא, ו"כדה" (בתוספת ה"א) רומז לתושב"ט ששואבת מתושב"ט (אח"ת נ"ך כרך ב' ע' תתכט) — והרי ספרו של הרמב"ם הוא "מקבץ לתורה שבעל פה כולה".

ויש להוסיף בזה — ש"כד" הוא "כמו למשל שלוקחין כד מים מים הגדול שאינו אלא מעט מזעיר נגד הים הגדול", "כד א' לגבי הים או המעיין" (לקו"ת ברכה צד, ב. צה, ד), וגילוי המעיין ("העינה") נעשה ע"י קיום התומ"צ במעשה בפועל, ע"י הלכות התורה (ספרו של הרמב"ם), שעי"ז זוכים לגילוי המעיין לעתיד לבוא (תו"א תולדות יז, ד ואל"ך), ובלשון הרמב"ם בסיום וחותם ספרו — "כמים לים מכסים" (לא רק "כד", אלא ים (הגדול)).

(* כמה פרטים ב"הדרך" — משיחת ליל ב' דר"ח אלול תשמ"ט (ועוד).

(1) ישע"י, יא, ט.

(2) "הדרך על הרמב"ם" תשל"ה (קה"ת, תשמ"ה) סכ"ח ואל"ך. תשמ"ה ס"ג ואל"ך. תשמ"ו ס"ג ואל"ך. תשמ"ח ס"ג ואל"ך. תשמ"ט ס"א ואל"ך.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

387

הדרן על הרמב"ם

וכמודגש גם בדברי הרמב"ם בהתחלת הפרק¹², "אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם כו"¹³, היינו, שתיאור המצב דימות המשיח בספרו הוא שמציאות העולם ("עולם כמנהגו נוהג") תהי' בתכלית השלימות, עד ש"לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", היינו, שישנה המציאות ד"כל העולם", אלא שהיא בתכלית השלימות, "לדעת את ה' בלבד".

וכמשנ"ת במק"א¹³ שמטעם זה לא הזכיר הרמב"ם בסיום ספרו אודות הענינים שיהיו כאלף השביעי, "חד חרוב"¹⁴ (וכי"ב) — כיון שענינים אלו קשורים עם ביטול מציאות העולם¹⁵, ולא עם שלימות העולם שנעשית ע"י הלכות התורה.

ועפ"ז אינו מובן: למה מסיים וחותם ספרו ב"כמים לים מנכסים" — הדגשת ביטול מציאות העולם, שמכוסה לגמרי ב"דעה את ה'" עד שאינו נראה כלל, בדוגמת קרקעית הים שמכוסה במים עד שאינה נראית כלל?

ג. ובפרטיות יותר — בנוגע להמצוה (הלכה) ידיעת ה', שכזה מודגש גם הקשר והשייכות שבין סיום והתחלת ספר הי"ד¹⁶, "לידע שיש שם

בטלה האפשרות למצב כלתי-רצוי (שבגלל זה יש צורך בעבודת התשובה). משא"כ בסיום ספרו, בהלכות (מלכים ומלחמותיהם ו)מלך המשיח¹⁷, ובסיומן וחותמן, לא בהתחלת הענין, כש"עמוד מלך מבית דוד כו' וילחם מלחמות ה' וינצח כו"¹⁸, אלא בסיום הענין, לאחר באתו, בהתקופה ד"ימות המשיח" ("באותו הזמן") — אזי תהי' גם השלימות ד"כמים לים מנכסים".

ב. אבל עדיין חסר בהסברה:

הפירוט ד"מנכסים" הוא לא רק ביטול ראיית מציאות נוספת על "דעה את ה'" ("לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד"), אלא גם ביטול עצם המציאות, בדוגמת ה"ים", שנוסף לכך שאין לו מציאות נוספת מלבד היותו מקום המים ("מקום המים קרוי ים"¹⁹), ה"ה בטל ומכוסה לגמרי במים ("כמים לים מנכסים"¹¹), שמציאותו אינה נראית כלל.

וצריך להבין:

ספר הי"ד הוא — הלכות, שענינם לפעול בהדברים שבנוולם שיהיו כפי הוראות התורה. ועד"ז בהלכות מלך המשיח — הלכות השייכות להשלימות דמציאות העולם בימות המשיח.

(7) כ"ה ה"כותרת" בדפוס ויניציאה רפד. שי.

(8) סוף פרק יא.

(9) פי' הרד"ק ומצו"ד עה"פ.

(10) משא"כ דגים שבים, שאף שכל חיותם היא מי הים, ועד שיש דעה שכל שהוא מברית הים אינו חוצץ, כיון שמציאותו היא מי הים (ראה לקו"ש חכ"ז ע' 241, רש"י), מ"מ, יכולים להיות משך זמן מתוך למים, כיון שסו"ס ה"ה מציאות לעצמם (ראה הדרן על הרמב"ם תשמ"ט ס"ו).

(11) ולכן מדגיש הכתוב "כמים לים מנכסים" — לא רק שנרגש בו שכל ענינו הוא מקום המים, אלא יתירה מזה — שמציאותו בטלה ומכוסה לגמרי במים עד שאינו נראה כלל.

(12) ריש פרק יב.

(13) "הדרן על הרמב"ם" תשל"ה סכ"ב.

(14) ר"ה לא, א. וש"נ.

(15) ויתירה מזה — שאינו מזכיר אפילו ע"ד ביטול מנהגו של עולם בתקופה השני' דימות המשיח, שגם לדעת הרמב"ם בודאי "יהי' שם חידוש כמעשה בראשית", החל מהחידוש דתחיית המתים, כי אם, ע"ד התקופה הראשונה דימות המשיח ש"עולם כמנהגו נוהג" (ראה בארוכה לקו"ש חכ"ז ע' 191 ואילך, רש"י).

(16) כנהוג ב"הדרן" לקשר הסיום עם ההתחלה, ובלשון הידוע — "מתחילת התחלה להשלמה" (וראה לקו"ש חט"ז ס"ע 311 ואילך).

שיש שם מצוי ראשון כו", ועד ש"לא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד":

דוע הביאור בדיוק לשונו של הרמב"ם "לידע שיש שם מצוי ראשון",

והוא "לידע" דוקא, ולא "להאמין" — שבנוגע לאמונה לא שייך גדר של מצוה, "לפי שהמצוה היא מן המצטרף ולא תצויר בזולת אלוקה מצוה ידוע, ולזה כאשר נניח אמונת מציאות הא-ל מצוה, כבר נניח אמונת מציאות הא-ל קודמת לאמונת מציאות הא-ל"¹⁸.

ועדיין דרוש ביאור: האמור לעיל ש"מצוה" מכריחה שישנו מצוה, ה"ז רק בנוגע לאמונה במציאותו ית' כשלעצמה, אבל אין זה מתרץ למה לא הזכיר הרמב"ם מצות האמונה ("להאמין") בנוגע לפרטי הענינים דמציאותו ית', ש"נאמין שהאלוקה ב"ה שכבר ידענו שהוא נמצא, מציאותו היא היותר ראשון והיותר שלם אשר בכל המציאות וכו"¹⁹.

ואף שכוונתו להדגיש החיוב "לידע", ידעה באופן של הבנה והשגה דוקא — הי' לו לפרש שניהם, "להאמין ולידע

ועפ"ז, כשמבאר בסיום ספרו אופן ידיעת ה' בימות המשיח, שלמות המצוה דידיעת ה' שבהתחלת ספרו — צריך להדגיש רק הענין ד"מלאה הארץ דעה את ה'", שלמות הידיעה, הקשורה עם מציאות האדם והעולם ("הארץ").

20) שהמ"צ להצ"צ שם ספ"ב (מו, ב).
21) ובלשון רבינו הוקן בתו"א (וירא יד, ב): המאור הוא בהתגלות ולכן אפילו תינוקות יודעים כו'.
22) ראה לקו"ת ויקרא ו, ד: האמונה... היא ביטול, שמבטל שכלו ואינו מבקש טעם רק מאמין האמת באמונה הטהורה.
23) כי, להיוחס אלקות, ה"ה בלי גבול, וכשנחפסים בשכל, אין מאיר כ"כ האלקות (הבלי"ג) שבהם. ולכן נאמר "פתי יאמין לכל דבר" (משלי יד, טו) — שכל עניני אלקות (גם אלה שמושגים בשכל) צ"ל גם באופן של אמונה.

17) וכן הוא במנין המצוות שבהתחלת ספר הי"ד: מצוה ראשונה ממצות עשה לידע שיש שם אלוקה כו'.
רמ"ש בספר המצוות (מ"ע א') "שנאמין" — הרי: (א) ספר הי"ד הוא משנה אחרונה לגבי ספר המצוות שנכתב בתור הקדמה לספר הי"ד (ראה הקדמת הרמב"ם לשהמ"צ), (ב) בשהמ"צ לא רק הרמב"ם כ"כ בתלמוד המצוות ודיניהן (יד מלאכי כללי הרמב"ם נג), (ג) בשהמ"צ אפשר שאירע קלקול במלות ההעתקה ע"י המעתיק (יד מלאכי שם כב), משא"כ ספר הי"ד שנכתב בלשון הקודש, (ד) ע"פ כתי" הערבי של שהמ"צ שנמצא לאחרונה, יש אומרים שגם בשהמ"צ יש להעתיק "לידע" (ראה שהמ"צ הוצאת הר"ח העליר ור"י קאפח).
18) אברבנאל בספרו ראש אמנה פ"ד ואילך — הובא ונת' בשהמ"צ להצ"צ מצות האמת אלקות פ"א (דמ"צ מד, סע"ב ואילך).
19) ראש אמנה שם פ"ז.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

389

הדרן על הרמב"ם

המשך וביאור ל"מלאה הארץ דעה את ה'", "מלאה הארץ גו' כמים לים מכסים":

"מלאה" ו"מכסים" הם תרתי דסתורי, כי "מלאה" מורה שהמים הם במדידה והגבלה של ה"כלי" שמלא כולו במים, ואילו "מכסים" מורה על ריבוי המים שלא לפי המדידה וההגבלה של ה"כלי", עד שמכסים ה"כלי"²⁶. ואיך יתכן ש"מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", שהמילוי (בהגבלת הכלי) דהארץ ב"דעה את ה'" הוא כמו הכיסוי (למעלה מהגבלת הכלי) דהים במים?!

גם צריך להבין:

(א) כשם שבתחילת הכתוב מזכיר תחילה הדבר הממלא ("הארץ") ואח"כ הדבר הממלא ("דעה את ה'"), ה" צריך להמשיך באותו סדר, להזכיר תחילה הדבר המכוסה ("ים") ואח"כ להזכיר הדבר המכסה ("מים") — "כים המכוסה במים"²⁷; ולמה משנה ומהפך הסדר, להזכיר תחילה הדבר המכסה ("מים") ואח"כ להזכיר הדבר המכוסה ("ים") — "כמים לים מכסים"?!)

(ב) הפירוש ד"ים" הוא לא רק מקום המים (כנ"ל), אלא גם המים עצמם קרויין "ים", כמ"ש²⁸ "ולמקוה המים קרא ימים", ועפ"ז צריך להבין מהו הפירוש "כמים לים מכסים", שה"מים" מכסים את ה"ים", "מקוה המים"?

(ג) בכתוב נאמר "כי מלאה הארץ גו'" — נתינת טעם על מ"ש בהתחלת הכתוב ("לא ירעו ולא ישחיתו גו'"); אבל הרמב"ם שמביא רק חציו השני של

"ישיגו דעת כוראם כפי כח האדם", ולא הענין ד"מכסים", ביטול מציאות האדם והעולם, מצד גילוי נעלה יותר שאינו יכול לבוא באופן של ידיעה, אלא באופן של אמונה?

ד. גם צריך להבין:

בהלכה האחרונה מבאר הרמב"ם המעמד ומצב דכל העולם, "לא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", וגם המעמד ומצב דישאל, "יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת כוראם כפי כח האדם"; ומביא ראי' ("שנאמר") רק בנוגע למעמד ומצב דכל העולם, "מלאה הארץ וגו'", ולא בנוגע למעמד ומצב דישאל?

לכאורה, ה" אפשר לומר ש"מלאה הארץ דעה את ה'", קאי על זה ש"לא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", ו"כמים לים מכסים", קאי על זה ש"יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים" (דברים הסתומים) שלמעלה מ"כח האדם", שהם באופן ד"כמים לים מכסים".

אבל, נוסף לכך שעפ"ז אינו מתאים סדר דברי הרמב"ם שלאחרי שכותב "ויודעים דברים הסתומים" (הענין ד"מכסים") מוסיף ש"ישיגו דעת כוראם כפי כח האדם", הרי, פשוט לשון הכתוב (שמביא הרמב"ם בחיבורו "בלשון ברורה ודרך קצרה"²⁴, "לשון צח וקצר"²⁵) הוא, ש"כמים לים מכסים" קאי על "הארץ" שבהתחלת הכתוב (ולא על ענין אחר שלא נזכר בכתוב).

ה. ויובן בהקדם הביאור בכתוב "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" — ש"כמים לים מכסים" הוא

(26) דוּגְמָתוּ ב"ים" — שהמים מכסים גם את כחלי הים ונשפכים ומתגלגלים בגלי הים לחץ ותזרים לים, וחזור חלילה.

(27) "כמו שכל הים מכוסה במים כן יהיו כולם מכוסים וממולאים בדעה" (לשון המצור"ד עה"פ).

(28) בראשית א, י"ד.

(24) כמ"ש בהקדמתו לספרו.

(25) כס"מ בהקדמה.

ז. וצריך ביאור: איך יתכן שבגדריו העולם יומשך ויחדור גילוי אלקות שלמעלה מגדרי העולם, ועד להגילוי דעצמותו ית'?

והתירוץ על זה — רומז הרמב"ם בהתחלת ספרו, שלאחרי שכותב "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא", מוסיף, "וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו":

ובהקדם — שלכאורה אינו מובן: (א) לאחרי שידועים ש"יש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא", מובן מאליו שממנו נמצאו כל הנמצאים, ולמה מוסיף וכופל הבכא השני ש"כל הנמצאים כו' לא נמצאו אלא מאמתת המצאו"? (ב) למה מאריך בלשון ש"כל הנמצאים כו' לא נמצאו אלא מאמתת המצאו", ואינו כותב בפשטות ש"כל הנמצאים כו' נמצאו מאמתת המצאו"? (ג) בכבא הראשונה כותב התואר "מצוי ראשון", ובכבא השני כותב התואר "אמתת המצאו"?

ויש לומר הביאור בזה — שבב' הכבות שבהלכה הראשונה הם ב' אופנים בידיעה:

אופן הא' — "לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא", כלומר, שנרגשת המציאות ד"כל נמצא", אלא שישנה הידיעה ש"הוא ממציא כל נמצא".

ואופן הב' — ש"כל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו", כלומר, שנרגש שכל הנמצאים לא נמצאו מצד עצמם, ומה שישנה מציאותם אין זה אלא "מאמתת המצאו".

והחילוק שביניהם הוא גם בנוגע לדרגת האלקות:

באופן הא', כשנרגשת המציאות

הכתוב נעניין בפ"ע — למה העתיק גם תיבת "כי (מלאה הארץ גו')?"

ו. ויש לומר הביאור בכל זה:

התוכן הכללי דספר הי"ד, הלכות התורה, שמציאות העולם תהי' ע"פ רצונו של הקב"ה שנתגלה בתורה (כנ"ל ס"ב) — נעשה ע"י ידיעת ה', שזהו "יסוד היסודות ועמוד החכמות" לכללות הנהגת האדם והעולם ע"פ רצונו של הקב"ה שנתבאר בהלכות התורה, ותכלית השלימות בענין זה תהי' בימות המשיח, שאז תהי' ידיעת ה' באופן ד"מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

ועי"ז נשלמת כוונת הבריאה שע"י התורה יומשך גילוי אלקות בעולם — חיבור של ב' קצוות, ובלשון הידוע — חיבור²⁹ דעליונים ותחתונים, לעשות³⁰ לו ית' דירה בתחתונים:

גילוי אלקות צריך להיות בגדרי העולם ("תחתונים"), שזהו"ע דידיעת ה' ("לידע"), ששכל האדם מבין ומשיג ויודע אלקות, משא"כ אמונה, מצד דרגת האלקות שאינה נתפסת בגדרי השכל, שכיון שאינה חודרת בגדרי השכל, אלא פועלת בו ביטול, לא נעשה על ידה המשכת אלקות בגדרי העולם ("תחתונים").

וביחד עם זה, צריך להיות בעולם (לא רק גילוי דרגת האלקות שיש לה ערך ושייכות לגדרי העולם, עד שנתפסת כהבנה והשגה דשכל האדם, אלא גם) גילוי דרגת האלקות שלמעלה מגדרי העולם, "עליונים", עד להגילוי דמהותו ועצמותו ית', דירה לעצמותו ית', ובאופן שגילוי זה אינו פועל ביטול מציאות האדם והעולם, אלא אדרבה, חודר מציאות האדם והעולם.

29) ראה תנחומא וראא טו. שמור"ר פי"ב, ג. ועוד.

30) ראה תנחומא נשא טו. במדב"ר פי"ג, ו. ועוד.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

הדרן על הרמב"ם

391

והחידוש שבזה — "לידע .. אמתת המצאור", שגם הדרגא ד"אמתת המצאור" באה באופן של ידיעה, שאינה מבטלת גדרי הנמצאים, אלא חודרת בגדרים שלהם:

כל זמן שה"יודע" הוא מציאות לעצמו — יכולה להיות הידיעה רק בדרגא ששייכת לגדרי מציאותו, ואילו בדרגא שלמעלה מגדרי מציאותו לא שייך ידיעה (כי אם אמונה), כיון שביחס לדרגא זו מתבטלים גדרי מציאותו; אבל כאשר ה"יודע" הוא בתכלית הביטול, שאינו מציאות לעצמו, וכל מציאותו אינה אלא "אמתת המצאור" — יכולה להיות ידיעה גם בדרגא שלמעלה מגדרי מציאותו, באופן שאינה מבטלת אלא נמשכת וחודרת בגדרי מציאותו, כיון שכל מציאותו אינה אלא "אמתת המצאור".

וזהו מ"ש הרמב"ם ש"לידע כו' כל הנמצאים כו' לא נמצאו אלא מאמתת המצאור" — שכאשר הנמצאים הם בתכלית הביטול, שנגרש בהם שאינם מציאות לעצמם, וכל מציאותם אינה אלא מאמתת המצאור, אזי יכולה להיות אצלם הידיעה ב"אמתת המצאור" ("לידע .. אמתת המצאור"), היינו, שהגילוי ד"אמתת המצאור" (אינו מבטל אלא) חודר בגדרי השכל באופן של ידיעה דוקא (אף שמצד עצמו אינו "כלי" לידיעה זו³¹), כיון שמציאותם היא "אמתת המצאור".

ח. ועד"ז בסיום ספרו — "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים": החילוק בין "כינכ המכוסה במים" ל"כמים לים מכסים" הוא — ש"כמים

ד"כל נמצא" — הידיעה היא "שיש שם מצוי ראשון", "חצוי", מציאות ששייכת להמצא נמצא, ויתירה מזה, ("מצוי) ראשון", שמורה על היחס והקשר להדברים הנמנים אחריו ("כל נמצא"), כלומר, הידיעה היא רק בדרגת האלקות ששייכת לגדרי הנמצאים, ולא בדרגא שלמעלה משייכות לגדרי הנמצאים, שפועלת הביטול של (גדרי) הנמצאים. ובאופן הב', כשנגרש ש"כל הנמצאים כו' לא נמצאו אלא מאמתת המצאור" — הידיעה היא (לא רק בדרגת האלקות שבערך לגדרי הנמצאים, "מצוי ראשון", אלא) גם בדרגת האלקות שלמעלה מגדרי הנבראים, "אמתתו" המצאור³².

31 להעיר מהמבואר במק"א ("הדרן על הרמב"ם" תשל"ה ס"ח) שענין זה הוא החידוש הדלכה ב', "זאם יעלה על הרעת שהוא אינו מצוי אין דבר אחר יכול להמציאות" — שבהלכה א' מדובר אודות דרגת האלקות שבגדרי הנמצאים, ובהלכה ב' מדובר אודות דרגת האלקות שלמעלה מגדרי הנמצאים, "שהוא אינו מצוי", ולכן "אין דבר אחר יכול להמציאות".

ויש לתווכן עם המבואר כאן שענין זה הוא (גם) בכבא הב' שבהלכה א' ("כל הנמצאים כו' לא נמצאו אלא מאמתת המצאור") — כי, "אמתת המצאור" קאי (גם) על דרגת האלקות שבערך לגדרי הנמצאים ("מצוי ראשון") כפי שהיא מצד עצמה, היינו, אמתת המציאות ד"מצוי ראשון", הנלי נגזר שבאלקות (גם) בבחי' האלקות שבערך להנמצאים, שאינו מאיר ונתפס בידיעת הנמצאים (כנ"ל הערה 23), כל זמן שמציאותם נרגשת; אלא, שמצד "אמתת המצאור" ד"מצוי ראשון", הביטול הוא באופן ש"כל הנמצאים לא נמצאו אלא מאמתת המצאור", ואילו מצד דרגת האלקות שלמעלה מגדרי הנמצאים, "הוא אינו מצוי", הביטול הוא באופן ש"אין דבר אחר יכול להמציאות" (32 ועד"ז לאידך — שבחי' "מצוי ראשון", דרגת האלקות שבערך להנמצאים, נותנת מקום להרגש הנציאות ד"כל נמצא", ואילו בחי' "אמתת המצאור", דרגת האלקות כמו שהוא, פועל הביטול בהנמצאים, ש"כל הנמצאים כו' לא נמצאו אלא מאמתת המצאור".

33 דוגמא לדבר — ביטול השכל להרצון, שהרצון מטה את השכל באופן שהשכל עצמו נעשה כפי אופן הרצון, ונגרש בו שסוכר כן (לא מצד הטיית הרצון, אלא) מצד השכל עצמו.

הדרן על הרמב"ם

392

("מים")³⁵, וגם דרגא זו (פשיטות שלמעלה מציוור) אינה מבטלת אלא חודרת בגדרי ההשגה, באופן ד"מלאה". זהו הקשר והשייכות שבין התחלת וסיום ספר הי"ד — שבשניהם מודגש שגם הדרגא שלמעלה מגדרי העולם אינה מבטלת גדרי העולם, אלא נמשכת וחודרת בגדרי העולם, כיון שמציאות העולם היא המציאות דאלקות: בהתחלת הספר — "לידע כו' אמתת המצאו", דכיון ש"כל הנמצאים כו' לא נמצאו אלא מאמתת המצאו", שמציאותם היא "אמתת המצאו", יכולה להיות אצלם הידיעה גם ב"אמתת המצאו"; ובסיום הספר — "מלאה הארץ גו' מכסים", דכיון שמציאות הארץ היא ה"מים", לכן, גם הדרגא ד"מים לים מכסים" נמשכת וחודרת בגדרי מציאות הארץ באופן ד"מלאה".

ועפ"ז מוכן שסיום וחותרם ספר הי"ד אינו כביטול מציאות העולם, אלא אדרבה, בתכלית השלימות דמציאות העולם — תכלית הביטול שאינו מציאות לעצמו כלל, וביחד עם זה (ואדרבה — בגלל זה), שלימות המציאות, כיון שמציאותו אינה רק "אמתת המצאו" — שגם הענין ד"כמים לים מכסים" נעשה באופן ד"מלאה", שאינו מבטל אלא חודר בגדרי העולם, כנ"ל.

ט. ונוסף על העילוי ד"מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" שיהי' ב"כל העולם", יהי' עילוי גדול יותר אצל

המכוסה במים" (שמדובר אודות הים) מדגיש מציאות הים, וכיון שישנה מציאות הים, הרי, המים המכסים אותו מבטלים מציאותו, שאין זה באופן ד"מלאה" (שחודר מציאותו, ידיעה), אלא באופן ד"מכסים" (ביטול המציאות, אמונה); ואילו "כמים לים מכסים" (שמדובר אודות המים) מדגיש המים שמכסים את הים, ביטול מציאות הים שכל ענינו אינו אלא המים, ולכן, גם דרגת ה"מים" שלמעלה מגדרי הארץ, שמצד עצמה צריכה לפעול הביטול ד"מכסים", נמשכת וחודרת בגדרי הארץ באופן ד"מלאה", כיון שמציאות הארץ אינה אלא מציאות המים שמכסים את הים (ע"ד "לידע .. אמיתת המצאו").

ובעומק יותר:

נתבאר לעיל (ס"ה) ש"ים" הוא לא רק "מקום המים", אלא גם "מקוה המים". ועפ"ז, החילוק שבין "מים" ל"ים"³⁶ הוא — שב"ים" מודגש הציוור שנעשה בהמים, "מקוה המים", מצד גדרי המקום שבו נמצאים המים (קרקעית וכותלי הים), ודוגמתו כ"דעה את ה'" ("מי הדעת") — ידיעה שבאה בציוור דלבושי ההשגה; ו"מים" קאי על מציאות המים כפי שהם למעלה מציוור, ודוגמתו כ"דעה את ה'" — ידיעה כפי שהיא למעלה מהציוור דלבושי ההשגה. והפירוש "כמים לים מכסים" — שהידיעה שבאה בציוור דהשגה ("ים") מכוסה בהפשיטות שלמעלה מציוור

(35) כלומר: לא זו בלבד שמציאות העולם היא כביטול (ש"כל הנמצאים משמים וארץ כו' לא נמצאו אלא מאמתת המצאו"), אלא גם המציאות דיודעת ה' כפי שבאה בציוור השגת האדם ("ים", "מקוה המים") היא כביטול, שנוגש שידיעתו את ה' היא (לא מצד השכל עצמו, אלא) מפני שהקב"ה נתן בו כח לידע אותו. ויתירה מזה, שהביטול הוא (לא רק באופן דים מכוסה במים, אלא) "כמים לים מכסים".

(34) ודוגמתו בהלכה — מעלת הטבילה (ענין הביטול*) במים חיים (שמטוהו בכל שהוא, פשיטות שלמעלה מציוור) לגבי הטבילה בים, ש"כל הימים .. פסולין לובין ומצורעין ולקדש בהן מי חטאת", כי אם, מים חיים (רמב"ם הל' מקוואות פ"ט הי"ב).

(* "טבילה" אותיות "הביטול" (סידור עש דא"ח עשר שער בוננת המקוה בסופו).

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

הדרן על הרמב"ם

393

דברים הסתומים ושיגו דעת בוראם כפי כח האדם", היינו, שענין זה הוא "כח האדם", "אדם", אתם קרויין אדם⁴¹, ע"ש אדמה לעליון⁴², ויתירה מזה — "חלק אלקה ממעל ממש".

נויש לומר, שמעלתם של ישראל לגבי כל העולם מתבטאת גם בדרגת האלקות: בעולם ("ארץ") — הידיעה הכי נעלית היא הדרגא ד"מים", שגם "מים" הם תואר (וגם בדרגא זו אין זה מצד ענינם, אלא מצד הכיטול, "כמים לים מוכסים"); אבל ישראל הם למעלה מהמים, כמארז"ל⁴³ ש"הקב"ה עושה להם⁴⁴ כנפיים כו' ושטין על פני המים⁴⁵].

י. עפ"ז יש לבאר גם הטעם שהרמב"ם מסיים ספרו בהעילוי ד"כל העולם", "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מוכסים", ולא בהעילוי דישאל:

תוכן ספרו של הרמב"ם הוא הפעולה דהלכות התורה בעולם (כנ"ל ס"ו), ולכן מסיים וחותם בהעילוי שיהי' בעולם ע"י עבודתם של ישראל בקיום הלכות התורה — "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מוכסים"; אבל העילוי שנעשה

ישראל — "יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים ושיגו דעת בוראם כפי כח האדם".

ויוכן בהקדם הדיוק בלשון הרמב"ם — שבנוגע ל"כל העולם" ("הארץ") מסיים בהענין ד"כמים לים מוכסים", ואילו בנוגע לישראל מסיים ב"שיגו דעת בוראם כפי כח האדם". ויש לומר הביאור בזה:

בנוגע ל"כל העולם", "כל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם" — כיון שהם מציאות של נבראים, ידיעתם את ה' (בהדרגא ד"מים" שלמעלה מצד ה' היא מצד הביטול שלהם (ההרגש ש"לא נמצאו אלא מאמתת המצאו"), אבל לא מצד ענינם גופא³⁶ (להיותם נבראים מוגבלים), ובהתאם לכך מסיים הרמב"ם ב"מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מוכסים" — שאין זה מצד גדרי "הארץ" כשלעצמה, אלא מצד ה"מים לים מוכסים".

אבל בנוגע לישראל — כיון שמציאותם קדמה לעולם, "ישראל עלו במחשבה³⁷", שאינם בגדר של נברא (כמו "כל הנמצאים"), כי אם, "חלק אלקה ממעל ממש³⁸", "ישראל וקוב"ה כולא חד³⁹ — הידיעה שלהם ב"אמתת המצאו" היא מצד ענינם הם, ולכן כותב ש"יהיו⁴⁰ ישראל חכמים גדולים ויודעים

בלבד", הי"ז דבר נוסף על מציאותו, ודוגמתו בהנמשל, שכל העולם הוא מציאות נברא; משא"כ בישראל נאמר הלשון "יהיו כו'" (ולא עסק). שוהי מציאותם, כיון שאינם בגדר נברא.

(41) יבמות סא, רע"א.

(42) ראה של"ה ג, רע"א. ועוד. עש"מ מאמר אכ"ח ח"ב סל"ג. ובכ"מ.

(43) סנהדרין צב, רע"ב.

(44) לצדיקים — "תנמן כולם צדיקים" (ישע"ס, כא).

(45) רש להוסיף, ש"מים" רומז על תורה, "אין מים אלא תורה" (ב"ק ז, א. וש"נ), ומציאותם של ישראל היא למעלה מהתורה, כמארז"ל שמחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר, אפילו לתורה (ראה ב"ר שבהערה 37), כיון שישראל וקב"ה כולא חד, וכאופן נעלה יותר מ"אורייתא וקב"ה כולא חד", כיון שישראל קדמו לתורה.

(36) וע"ד הרצון שמטה את השכל עד שנרגש בו שסובר כן מצד השכל (כנ"ל הערה 33) — שאין זה בכח השכל, אלא מצד ביטול השכל להרצון.

(37) ראה ב"ר פ"א, ד, ועוד.

(38) תניא רפ"ב.

(39) ראה זח"ג עג, א.

(40) ועפ"ז יומתק שינוי הלשון שבנוגע ל"כל העולם" כותב ש"לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", ובנוגע לישראל כותב ש"היו ישראל חכמים גדולים וכו'" — כי, "עסק", גם כאשר מושקע בו בכל מציאותו, ועד שאין בעולמו דבר נוסף מלבד העסק ("לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה'").

הדרן על הרמב"ם

394

לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל כו"ל⁴⁸.

ועפ"ז יש לפרש הרמז בדברי הרמב"ם — "יהיו ישראל חכמים גדולים וכו' כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", היינו, ש"מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" הוא (גם) טעם על זה ש"יהיו ישראל חכמים גדולים כו"ל.

אבל, כיון ש"תכלית המכוון בכריאת האדם אינו כשביל האדם עצמו (שמקבל שכר טוב לאין קץ) .. כי אם לכבודו ית"י"⁴⁹, לעשות לו ית' דירה בתחתונים, לכן הסיום וחיותם הוא בשלימות העולם (ולא בשכר דישאל) — "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

בישראל — אינו שייך (כ"כ) להלכות התורה, כיון שזהו בבחינת "שכר מצוה".

ואעפ"כ, מזכיר הרמב"ם גם העילוי דישאל⁴⁶, אבל לא בסגנון של הלכה, אלא בסגנון של תוצאה (ע"ד שכר) — "ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים וכו'", היינו, שע"י עבודתם בהעולם שיהי' כפי הוראת התורה, עד ש"לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", אזי מתגלה העילוי דישאל, ש"ישאל וקב"ה כולא חד", שלכן, "שיגו דעת בוראם כפי נח האדם", כנ"ל.

יש לומר, שגם בהראי' מהכתוב מרומז העילוי דישאל בהוספת תיבת "כי" — "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים":

תיבת "כי" היא נתינת טעם על הנאמר לפני"ז. ובנדרו"ד, שהרמב"ם אינו מזכיר חציו הראשון של הכתוב — הי"ז טעם על הנאמר לפני"ז בדברי הרמב"ם⁴⁷.

כלומר: בהעתקת תיבת "כי" מדגיש הרמב"ם ש"מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" הוא (גם) נתינת טעם לענין אחר — העילוי דישאל, כמ"ש לפני"ז "לא יהי' עסק כל העולם אלא

48 ריש לתוהו גם עם מש"נ בכתוב "לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את ה'" — ע"פ מ"ש הרמב"ם בהתחלת הפרק "זה שנאמר בישעי וגר זאב עם כבש .. שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי גרים כו", ועפ"ז, הפירוש ד"לא ירעו ולא ישחיתו" הוא שרשעי גרים לא יפריעו לישראל לעסוק בתורה, כמ"ש הרמב"ם (בהלכה ד') "לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח .. אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחקמתה ולא יהי' להם נוגש ומבטל". ובהמשך לזה כותב בהלכה האחרונה ש"לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים כו", שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים*.

49 לקו"ת פ' ראה כח, סע"ד.

(* ועדי"ז יש לפרש בהוספת תיבת "כי" בהלכות תשובה: יופני זה נתאו .. לימות המשיח, כדי שינחו ממלכיות שאינן מניחות להן לעסוק בתורה כו לפי שבאותן הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת, שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה'.

46 נוסף להפירוש הפשוט שענין זה נוגע גם לעבדה בזמן הזה — "נתאו .. ימות המשיח כו".

47 דוגמא לדבר: "כי חק לישראל הוא משפט לאלקי יעקב" (תהלים פא, ה). שאף שנאמר בכתוב נתינת טעם להפסוק שלפניו, "חקעו בחודש שופר גו", מ"מ, בסדר התפלה דר"ה, "זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון, כי חק לישראל הוא משפט לאלקי יעקב", "ביארו מסדרי התפלה .. דמלת כי פירושו נתינת טעם על מה שקדם לומר (בסדר התפלה) זה היום תחלת מעשיך" (לקו"ת נצבים מז, ג).

נספח

מספר אמונות ודעות לרס"ג מאמר ח'

בעניני גוג ומגוג,
משיח בן יוסף ומשיח בן דוד
תחיית המתים ועוד

(ראה הלכות מלכים פי"ב הלכה ב')

ג וראוי שאוכיר זמן הקץ ואומר, כי ה' יתרום ויתהדר כבר הראה לנביאו דניאל שלשה מלאכים האחד ממעל למימי החדקל והשנים עומדים על החוף³⁵ שואלים לאשר למעלה מעל למים מתי תהיה הישועה, והוא אמרו וראיתי אני דניאל והגה שנים אחרים עומדים אחד

35 „אלדי נעתקה“ נכון יותר לתרגם „אנו בדעה“ או „דעתינו היא“ ומשום מה תרגמתי „מאמינים אנחנו.“
 36 לפי ב, שהוא כבר נתן לשעבודינו זה שני זמנים.
 37 וכמסורת חז"ל בסנהדרין צח א: כתיב בעתה וכתיב אחישנה (ישעיה ס כב) זכו אחישנה, לא זכו בעתה. 38 דברים ל, אי. 39 בסבלות הגלות הארוכה והממושכת ויסוריה, הרשעים עושים והצדיקים מנוסים. 40 בסנהדרין קי, ב, נחלקו רבן גמליאל ור' עקיבה בקטני רשעי ישראל. וכבר נזכר לעיל. אבל בדור המבול שם קח א, אין שום רמז לדברי

שלש מאות ותשעים יום⁵⁰, וצירף מלת שנים ומלת ימים, השמיענו בכך כי ימים הם שנים. וכך במקום זה, ודניאל הבין כיצד נעשה פירוש מועד מועדים וחצי אלף שנה שלש מאות ושלישים וחמש שנה ושתיים, ואנחנו יחנך ה' נשתדל להבין ענין מועד מועדים וחצי, וחקרנו⁵¹ ומצאנו שהוא מתאים אם נניח שכוונתו באמרו מועדים זמן מלכות ישראל, אם כן יהיה הקץ כמו שנות מלכותם וכחצין בלי ספק, לפי שסכום כל זמני המלכות שמונה מאות ותשעים שנה לא יותר ולא פחות, והם ארבע מאות ושמונים לפני בנין הבית, וארבע מאות ועשר בנין הבית⁵², ומחציתם ארבע מאות וארבעים וחמש, יהיה הכל אלף ושלוש מאות ושלישים וחמש לא יותר ולא פחות, ויהיה אמרו ומעת הוסר התמיד ולתת שקוץ משומם ימים אלף מאתים ותשעים⁵³ מזמן המאורע אשר אירע בבית שני בתחלת בנינו, יהיה אחר הזמן אשר נאמר בו דבר זה לדניאל ארבעים וחמש שנים⁵⁴, ויהיה אמרו עד ערב בקר אלפים ושלוש מאות ונצדק קדשו⁵⁵, צריך לקחת ממנו החצי מפני שהוא פירט את הימים ועשה אותם לילה ויום, ויהיה החצי אלף ומאה וחמשים שנה, ויהיה הזמן הזה

הנה לשפת היאר ואחד הנה לשפת היאר⁴², ויואל המלאך העומד מעל למים וישבע לו על קץ קצוב ואף על פי שלא בקשו להשבע, ואמר דניאל, ואשמע את האיש לבוש הבדים אשר ממעל למימי היאר וירם ימינו ושמאלו אל השמים וישבע בחי העולם כי למועד מועדים וחצי⁴³, שני המלאכים שמעו ממנו מועד מועדים וחצי והסתפקו בכך מפני שהם הבינו פירושו, אבל דניאל לא ידע פירוש מועד מועדים וחצי, ושאל למלאך העומד מעל המים ואמר, ואני שמעתי ולא אבין⁴⁴, ויואל המלאך בהקדימו להזכיר לו את הסבה אשר בגללה סתם את התשובה לפני שיפרשהו, ואמר לו, אני אמנם סתמתיו כדי שלא יעמדו על כך ההמונים והסכלים ויקוצו, לפי שאינם חושקים ויראים בדרך שבה יראים החכמים וחושקים לה והוא גמול העולם הבא והחיים הנצחיים, אלא חושקים למה שיהיה מהר כגון קנין⁴⁵ וכבוד בעולם, ורק החכמים עומדים על כך, כאמרו לך דניאל כי סתמים וחתמים הדברים עד עת קץ יתבררו ויתלבנו ויצרפו רבים, ואחר כך פירשו לו שהוא אלף ושלוש מאות ושלישים וחמש שנים, כאמרו אשרי המחכה ויגיע לימים אלף שלש מאות שלשים וחמשה⁴⁶, ומלת ימים מחזור של שנה, כאמרו ימים תהיה גאולתו והסמך לו עד מלאת לו שנה תמימה⁴⁷, ומצאנו כל קץ שנתן ה' לאינו ממלכה לא נתנו אלא שנים לא ימים, יש שפירש את השנים כאמרו והיה מקץ שבעים שנה יפקד ה' את צר⁴⁸, וכן אמרו מקץ ארבעים שנה אקבץ את מצרים⁴⁹, ויש שאמרם בשם המחזור והם שנים וקראם ימים, כמו שאמר לאדוננו יחזקאל הכהן עליו השלום, ואני נתתי לך את שני עונם למספר

יג. 50 שם ד ה. 51 לפי ב, שהוא לדעת נוסח מה"ק כך: ואנחנו יחנך ה' נאמץ את המחשבה בהבנת פירוש למועד מועדים וחצי עד שיתאים להיות אלף ושלוש מאות וחמש שנים, כי אמרו למועד אינו אלא משרת לדברים כאמרך למועד חדש האביב, והעיקר הוא מועדים וחצי, וחקרנו וכו'. ונוסח זה הוא שהיה לפני ר"ת. 52 הראשון. ואין ימי הבית השני נחשבים כי אז כבר היו תחת שלטונות שונים. 53 דניאל יב יא. ובפירוש דניאל המיוחס לרבינו סתם כל הדברים הללו וכתב שאין לדעת אותם, ונראה ברור שאין אותו הפירוש לרבינו, כי גם בפירוש הרבה מלים אינו תואם לא את פירושו של רבינו בתרגומו הערבי, ולא את האמור כאן. 54 מאורע זה שרבינו רומז עליו כאן היא פגישת שמעון הצדיק עם אלכסנדרוס מוקרון, כי חזון זה נראה לדניאל בשנת אחת לדרישו המדי כמפורש בדניאל יא א. ובנין הבית נשלם בשנת שש לדרישו

43 שם יב ז. 44 שם יב ח. 45 מלך אלדניא" אני הבינותיה ענין קנין ורכוש וכך תרגמתי, ורי"ת הבין אותה ענין מלכות ותרגם "מלכות העולם" וגם זה אפשרי. 46 דניאל יב יב. 47 ויקרא כה כטל. 48 ישעיה כג יו. 49 יחזקאל כט

שיבת תות"ל - חובבי תורה

243

כי לפי מלאת לבבל שבעים שנה אפקד אתכם⁶³, והשני שבעים שנה אמרו למלאת לחרבות ירושלים שבעים שנה⁶⁴, ויש בין תחלת מלכות בבל ובין חרבות ירושלים שמונה עשרה שנה, כאמרו ובחדש החמישי בשבעה לחדש היא שנת תשע עשרה שנה למלך נבוכדנצר⁶⁵ ושאר הפרשה, והנה זמן חמשים ושתים שנה היה עד שמלך כורש והרשה להם לבנות את הבית, ובנו באותה שנה, ובטלו שבע עשרה שנה עד השלמת השבעים שנה, כאמרו באדין בטלת עבדות בית אלהא די בירושלם והות בטלה עד שנת תרתין למלכות דריוש מלך פרס⁶⁶. וכשם שלא הויק לקץ הראשון שנויי שלשת הזמנים ארבע מאות, ארבע מאות ושלישים, ומאתים ועשר, ולא הויק לקץ השני שנויי שני הזמנים חמשים ושתים, ושבעים. כך לא הויק לקץ השלישי שנויי שלשה הזמנים אלף מאה וחמשים, ואלף מאתים ותשעים, ואלף שלש מאות שלשים וחמשה, מפני שחנן החכם את אומתו מן החכמה כדי להבחין בה את הכל⁶⁷.

ה והואיל וכבר פירשתי את הקצים הללו ובארתי, אומר עתה, כבר ידענו שאם תשובתינו לא תהיה שלמה נשאר עד שישלם הקץ, וכאשר ישלם הקץ ולא נשוב אפשר⁶⁸ שתהיה הישועה ואנחנו חוטאים⁶⁹. וכיון שארך הזמן ולא שבנו יחזירנו בלי תשובה ויהיה זה בהופעת הגואל⁷⁰, אלא שמסורת הנביאים קבלה שיבואו עלינו צרות ומצוקות שעל ידם נבחר לשוב ונזכה לישועה⁷¹, והוא מאמר קדמונינו,

63 ירמיה כט י. 64 דניאל ט ב. 65 מלכים ב כה ת. 66 עזרא ד כד. 67 ראה רמב"ם באגרת תימן (מהדורת הלקין עמ' 64) שם כותב כי רבינו הוכרח לעסוק בחשובים אלה על אף ידיעתו התננות חז"ל לחישובי הקץ כאמרו בסנהדרין צו ב "תיפח עצמן של מחשבי קצין", כדי לשכך צערם ורגשותיהם של בני דורו, כי רבה בהם באותו הדור השחיתות המחשבתית. 68 כלומר שהישועה תהיה אף ללא תשובה, אלא שעם כל זאת קבלנו במסורת שיתיסרו ומתוך היסטוריהם יתהו על משיחיהם הרעים, וכפי שרבינו ממשיך בדבריו, וראה הע' דלקמן.

אחר הזמן אשר נאמר בו לדניאל דבר זה מאה ושמונים וחמשה, כדי שיסתיים סוף שלשת הזמנים בשנה מסויימת בעצמה.

ד ואומר עוד, ולענין מקום הספק⁷² שיש בשלשת הזמנים של הקץ הוה שנקבע לשעבודינו זה, הרי כך עשה ה' מקום ספק⁷³ גם בשני השעבודים הראשונים, כדי שלא יעלה על דעתינו שאין הספק⁷⁴ נמצא אלא בקץ הוה שני הקצין הקודמין אשר כבר ידענו אמתותם יש בהם בדומה לזה יסתלק הספק מלבנו, ואבאר את זה ואומר, מקום הספק בשעבוד מצרים הוא זמן ארבע מאות שנה גרות זרע אברהם וכניעתם ועבודתם⁷⁵ כאמרו ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה⁷⁶, וזה משגולד יצחק⁷⁷, וזמן ארבע מאות ושלישים שנה נכללו בהם גרות אברהם שלשים שנה, כי יציאת אברהם מחרן לארץ ישראל מפורשת, ויציאתו מכותה לחרן אינו מפורש, ויהיו השלשים שנה מסעות אברהם, כאמרו ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה⁷⁸. אבל היאך נקרא אברהם בני ישראל, והיאך נעשו חרן וארץ ישראל קרויים מצרים, יש לזה כמה פירושים שאין זה המקום להזכירם. ועם זאת הרי כל זמן ישיבתם⁷⁹ במצרים מאתים ועשר שנים⁸⁰, ולא יוכל שום אדם לחשוב שהם ישבו ארבע מאות שנה, כי ימנעוהו מכך ימי חיי קהת ועמרם ומשה, ואין זה מקום ביאורו. נמצא שהם שלשה זמנים, ארבע מאות שנה, וארבע מאות ושלישים שנה, ומאתים ועשר שנים. ושעבוד בבל יש לו שני זמנים, האחד מהם חמשים ושתים שנה, והוא אמרו

יצדק הקדש ויוצא ע"ש. 56 "תשאבה" מקום שאפשר לטעות בו ולהסתפק. 57 לפי ב, ושעבודם. 58 בראשית טו יג. 59 בראשית רבה פרשה מד כא: כי גר יהיה זרעך, משנראה לך זרע. 60 שמות יב יב, ושם כך מפרש רבינו הא דמגילה ט א: אשר ישבו במצרים ובשאר ארצות. 61 לפי

עליהם וישבם וישמידם⁸⁰, כאמרו הנה יום בא לה' וחלק שללך בקרבך, ואמר ואספתי את כל הגוים אל ירושלם למלחמה וגו'⁸¹ ושהאיש העומד בראש יהיה בין ההרוגים ויבכו עליו ויספדו, ובו נאמר והביטו אלי את אשר דקרי וספדו עליו כמספד על היחיד⁸² ושאר הפרשה. ושצרות גדולות יבואו על האומה באותו הזמן, כאמרו והיתה עת צרה אשר לא נהיתה⁸³. וישנאה תפתח ביניהם ובין הרבה מן האומות עד שיגרשום אל המדברות הרבים, כאמרו והבאתי אתכם אל מדבר העמים⁸⁴, ושהם ירעבו ויצמאו ויתענו כמו שאירע לראשונים, כאמרו אחרי כן, כאשר נשפתי את אבותיכם במדבר ארץ מצרים כן אשפט אתכם. ושהם יזוקו ויצורפו ככסף וכוזהב עד שיודע היאך תהלתם והיאך אמונתם, כאמרו והעברתי אתכם תחת השבט והבאתי אתכם במסרת הברית. ושהמאורעות הללו יגרמו לחלושי האמונה לצאת מן הדת, ושיאמרו זה מה שהיינו מקוים וזה מה שהגיע לנו, אמר בהם אחר כך וברותי מכם המורדים והפושעים ביי⁸⁵. ושהנשארים יתגלה להם אליהו הנביא, כאמרו הנה אנכי שלח לכם את אליהו הנביא וגו' והשיב לב אבות על בנים⁸⁶. נמצא כי יסודות הדברים האלה מפורשים כולם במקרא, והוסיפה לנו המסורת דירוגם וסדרם זה אחר זה כפי שנוסחו. ישתבח מי שהטיב לנו בהקדימו להודיע לנו את הצרות האלו כדי שלא יבואו עלינו פתאום ויגרמו לנו יאוש, ועל אירועם אמר עוד מכנף הארץ זמרת שמענו צבי לצדיק⁸⁷ עד סוף הפרשה.

וְאוֹמֵר עַד עַל שְׁנֵי הַמְּצָבִים יָחַד, כְּלוֹמֵר אִם לֹא נִשְׁוֹב וְיִאֲרְעוּ מֵאֲרֻעוֹת מִשִּׁיחַ בֶּן יוֹסֵף, וְאִם נִשְׁוֹב וְנִפְטַר מֵהֶם, יִתְגַּלֶּה לָנוּ מִשִּׁיחַ בֶּן לִפְסוֹק זֶה בְּסִנְהֶדְרִין קִיא א ר"י ור"ל. 80 לפי ב, וידכאם. 81 זכריה יד א"ב. 82 זכריה יב י. וראה סוכה נב א. 83 דניאל יב א. 84 יחזקאל ב לה. 85 שם כ לה"ל. 86 מלאכי ג כו כד. 87 ישעיה כד טו. ושם תרגם מכנפות הארץ שמענו זמירות כרצון הצדיקים. 88 מלאכי ג א.

אם ישראל עושין תשובה נגאלין, ואם לאו הקב"ה מעמיד להן מלך שקשין גזרותיו מהמן והן עושין תשובה ונגאלין⁷². ואמרו עוד כי סבת הדבר תהיה עמידת איש מזרע יוסף בהר הגליל⁷³ ויתקבצו אליו שרידי אנשים מן האומה, והיו פניו אל הבית המקודש אחר שכבר החזיקו בו ה"רום"⁷⁴, וישב בו זמן מסויים, ואחר כך ילחם בו איש שמו ארמילוס⁷⁵, וילחם בהם ויכבוש את העיר ויהרוג וישבה וישמיד, והיה האיש אשר מזרע יוסף בכלל ההרוגים, ותבוא על האומה צרה גדולה באותו הזמן, והקשה שבכולן קלקול היחסים בינם ובין כל הממלכות עד שיגרשום אל המדברות וירעבו ויתענו, ומחמת מה שיעבור עליהם יצאו רבים מהם מן הדת וישארו הנשארים המזוקקים, ואז יתגלה להם אליהו הנביא ותבוא הישועה⁷⁶.

ואחר ששמעתי דברים אלו התבוננתי בכתוב, ומצאתי בו מקום לכל נקודה מהם, ותחלה שה"רום" יקחו את הבית המקודש בזמן הישועה, שנאמר ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו⁷⁷. ושהמלחמה עמהם יתמנה עליה אחד מבני רחל, שנאמר לכן שמעו עצת ה' אשר יעץ על אדום ומחשבותיו אשר חשב אל ישיב תימן אם לוא יסחבום צעירי הצאן⁷⁸. ושאהודים מן האומה יתקבצו אליו לא רבים, כאמרו ולקחת אחת אתכם אחד מעיר ושנים ממשפחה והבאתי אתכם ציון⁷⁹. ושהכוּבש יתגבר

71 מתוך תשובה, אבל אין זה מעכב את הקץ בהגיעו.
72 סנהדרין צו ב, ושם איתא כהמן. 73 מסורת זו שהגאולה העתידה תחיל מן הגליל ראה ראש השנה לא ב: ומבית שערים לצפורי ומציפורי לטבריה... אמר ר' יוחנן ומשם עתידין ליגאל. וכך חרו רשב"ג בסוף האזהרות שחבר. ועל הר הגליל נהלך בחליל". 74 מתרגם רבינו בכל מקום כאן "רום" אדום, וכדלקמן, ובמלונות הערביים: שט השוכן בצפון הים התיכון. 75 בריית בכל מקום "ארמילוס". ומסורת זו מוכיח יונתן בתרגומו לישעיה יא ד: וברוח שפתיו ימת רשע—ובמלל שפותיה יהי ממת ארמילוס רשיעא. וכל ענין הזה הובא בארוכה בפירוש שיר השירים ז המיוחס לרבינו, ראה

זאת בגוים קדשו מלחמה העירו הגבורים וגו',
 כחו אתיכם להרבות מזמרותיכם לרמחים החלש
 יאמר גבור אני, עושו ובאו כל הגוים מסביב,
 יעורו ויעלו הגוים אל עמק יהושפט וגו', שלחו
 מגלל כי בשל קציר וגו', המנים המנים בעמק
 ההרוץ⁹⁹. אבל המוכשרים הם אשר נאמר בהם
 כי אז אהפך אל עמים שפה ברורה לקרא כולם
 בשם ה'. ויחולו על הכופרים באותו היום
 שלשה¹⁰⁰ סוגי נגעים, חלק יאבד ממה שיהא
 עליו מן האש והנפרית ואבני אלגביש¹⁰¹, כאמרו
 וגשם שוטף ואבני אלגביש אש וגפרית אמטיר
 עליו¹⁰². וחלק יאבד בחרב איש ברעהו, כאמרו
 וקראתי עליו לכל הרי חרב וגו' חרב איש באחיו
 תהיה¹⁰³. וחלק ימס בשרו וירקבו עצמותיו,
 כאמרו וזאת תהיה המגפה וגו' המק בשרו
 והוא עמד על רגליו, עד שאם יושיט אחד
 מהם את ידו אל יד חברו להחזיקה תתלש
 בידו, כאמרו והיה ביום ההוא תהיה מהומת
 ה' רבה בהם והחזיקו איש יד רעהו ועלתה
 ידו על יד רעהו¹⁰⁴. והנשארים יהיו בהם סימנים
 שיאירעו בהם, כגון עקירת עין או גדיעת אף
 או חתיכת אצבע, ויצאו לכל קצוי תבל ויספרו
 מה שראו, כאמרו ושמתי בהם אות ושלחתי
 מהם פלטים אל הגוים תרשיש וגו'¹⁰⁵. וגם
 המוכשרים הם ארבעה סוגים, חלק ישרתו את
 בני ישראל במשכנותם והם הנכבדים, כאמרו
 והיו מלכים אמניך וגו'¹⁰⁶. וחלק ישרתו בשירותי
 הערים והכפרים, ובהם נאמר והתנחלום בית
 ישראל על אדמת ה' לעבדים ולשפחות והיו
 שובים לשוביהם ורדו בנגשיהם¹⁰⁷, וחלק ישרת
 בכרמים ובשדות, כאמרו ועמדו זרים ורעו
 צאנכם ובני נכר אכריכם וגו'¹⁰⁸. והיתר ישובו
 לארצם כשהם נכנעים לה'¹⁰⁹, כאמרו והיה כל

דוד פתאום. אם כבר קדם לו משיח בן יוסף
 יהיה כשליה לפניו ומדריך לאומה ומפנה את
 הדרך, כאמרו הנני שלח מלאכי ופנה דרך
 לפני¹¹⁰, וכמצרף באש את בעלי העברות
 החמורות ממנה¹¹¹, וכמכבס בבורית לבעלי
 העברות הקלות ממנה¹¹², כאמרו אחריו כי הוא
 כאש מצרף וכבורית מכבסים¹¹³. ואם לא יבוא,
 יבואינו משיח בן דוד פתאום כאמרו ופתאם
 יבוא את היכלו האדון אשר אתם מבקשים,
 ומוליך עמו אנשים עד שיגיע לבית המקדש,
 ואם היה ביד ארמלוס יתהגהו ויקחהו מידו,
 והוא מה שאמר ונתתי את נקמתי באדום ביד
 עמי ישראל¹¹⁴, ואם היה ביד זולתו הרי גם
 הוא יהיה מאדום. ואם לא יבוא בן יוסף
 יבואם על ידי בן דוד מה שמחוק לבותם
 ומחבש שברם ומנחם נפשם, כאמרו רוח ה'
 אלהים עלי יען משח ה' אותי לבשר עניים
 שלחני לחבש לגשברי לב לקרוא לשבויים
 דרור וגו' לקרא שנת רצון לה'¹¹⁵. ופתח כאן
 במיני הגמול מן הכבוד והעוץ והתפארת כמו
 שאמר אחריו, לשום לאבלי ציון לתת להם
 פאר תחת אפר. ויבנו את הארץ וישכנוה
 כאמרו ובנו חרבות עולם¹¹⁶.

ואז ישמע גוג ומגוג עניני בן דוד וטוב
 עמו וארצו רוב עשרם ובטחונם¹¹⁷ באין חומה
 דלתים ובריה ולא מה שדומה לכך, וירצה
 לכבשם, כאמרו בפרשת גוג ואמרת אעלה אל
 ארץ פרוזת אבוא השקטים ישיבי לבטח כולם
 ישיבים באין חומה ובריה ודלתים אין להם¹¹⁸,
 ואז יקבץ עמו אנשים מעמים רבים ויעבור
 ארצות עד שיבוא אליהם, כאמרו ובאת ממקומך
 מירכתי צפון¹¹⁹. ועשה את העמים הבאים עמו
 לשני סוגים, אחד מהם ידועים שיאבדו¹²⁰,
 והשני אנשים מוכשרים שיכנסו בדת, אותם
 אשר להשמד אמר בהם וקבצתי את כל הגוים
 והורדתי אל עמק יהושפט¹²¹, ואמר עוד קראו

89 ממנה— מן האומה. 90 מלאכי ג ב.
 91 יחזקאל כה יד. 92 ישעיה סא א.ב. 93 שם
 סא ג.ד. 94 אפשר לתרגם: ושאננותם. 95 יחזקאל
 לח יא. 96 שם לח טו. 97 כן הוא לפי

ואיני יודע מנין לו. 98 יואל ד ב. 99 שם
 ד ט"ד. 1 צפניה ג ט. 2 כן הוא בכל כ"י,
 ובר"ת "ארבעה" ושמה תקן על פי האמור לקמן
 "וגם המוכשרים הם ארבעה" ואין צורך לכך, כי
 רבינו עשה את האובדים בידי שמים ובידי אדם חלק
 אחר. 3 יחזקאל לח כב. 4 שם לח כא.
 5 זכריה יד כ"ג. 6 ישעיה סו יט. 7 שם

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

246

מנחת²², ומי שנשאר מבני ישראל במדבר ואין שם מן האומות מי שיביא אותו, יביאהו ה' במהירות כאלו הענן הרימו ונשא, כאמרו מי אלה כעב תעופינה וכיונים אל ארבותיהם²³, או כאלו הרוחות נשאוהו, כאמרו אמר לצפון תני ולתימן אל תכלאי הביאי בני מרחוק וגו'²⁴.

וכאשר יתקבצו מן המאמינים החיים עם החיים כמו שתיארתי, תהיה או תחית המתים כמו שבארתי במאמר שלפני זה, ויהיה בן יוסף בראשם²⁵ ולפניהם, מפני שהוא עבד צדיק שסבל את הנסיון²⁶ ויגמלהו ה' הרבה. ואז יחדש ה' יתרומו ויתחדר את מקדשו כמו שתיארנו, כי בנה ה' ציון נראה בכבודו²⁷, והתכנית וההיכל כמו שפירש יחזקאל ואמר בעשרים וחמש שנה לגלותינו²⁸, ובה המרגליות ואבני החן²⁹, כמו שאמר ישעיה ושמתי כדכד שמשתיך ושעריך לאבני אקדח³⁰, ויבנה כל הארץ עד שלא ישאר בה מקום הרב ולא שומם, כאמרו והיה השרב לאגם וצמאון למבועי מים³¹, ואז יתגלה אור השכינה וזרח על בית המקדש, עד שיהו כל המאורות ביחס אליו חשוכים או עמומים, לפי שכבר פירשתי במאמר השני שהוא יותר מאיר מכל אור, כאמרו קומי אורי כי בא אורך וכבוד ה' עליך זרח כי הנה החושך יכסה ארץ וערפל לאמים ועליך יזרח ה' וגו'³², עד שכל מי שאינו מכיר את דרך בית המקדש ילך לאור אותו הנוגה לפי שהוא משוך מן השמים עד הארץ, כאמרו והלכו גוים לאורך ומלכים לנוגה וזרח³³, או תרבה הגבואה באומותינו ואפילו בנינו ועבדינו כאמרו והיה אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר ונבאו בניכם ובנותיכם וגו' וגם על העבדים ועל השפחות³⁴, עד שאם הלך אדם לארץ

הנותר מכל הגוים הבאים על ירושלים ועלו מדי שנה בשנה להשתחות למלך ה' וגו'³⁵. וכל אומה אשר לא תחוג לא ירד עליהם הגשם, כאמרו והיה אשר לא יעלה מאת משפחות הארץ אל ירושלים להשתחות למלך ה' צבאות ולא עליהם יהיה הגשם³⁶. אז יראו האומות כי החשוב ביותר שבו יתקרבו אל המשיח הוא שיביאו אליו מי שיש אצלם מאומתו מנחה, כאמרו ולקחום עמים והביאום אל מקומם³⁷, ואמר והביאו את כל אחיכם מכל הגוים מנחה לה'³⁸, וכל אומה תעשה בדבר זה כפי השג ידה, העשירים שבהם יביאו את ישראל על הסוסים והפרדים ובעגלות ובכרכרות באופן המכובד ביותר, כאמרו והביאו את כל אחיכם מכל הגוים מנחה לה' בסוסים וברכב ובצבים ובפרדים ובכרכרות, והעניים שבהם ישאום על כתפיהם ובניהם בחיקיהם, כאמרו כה אמר ה' אלהים הנה אשא אל גוים ידי ואל עמים ארים נסי והביאו בניך בחצן³⁹. ומי שהיה בים ישאוהו באניות עם הכסף והזהב. כאמרו כי לי איים יקוו ואניות תרשיש⁴⁰. ואם היה בארץ כוש⁴¹ יביאוהו באסדות של גומא עד שיגיע למצרים, לפי שיש במעלה הגילוס⁴² הרים בולטים במים, ואי אפשר לסירות של עץ לעבור בו שלא ישברו, אבל אסדות של גומא המזופפות מתקפלות ואינן נשברות, כאמרו הוי ארץ צלצל כנפים אשר מעבר לנהרי כוש השלח בים צירים ובכלי גומא על פני מים⁴³, וענין צלצל כנפים שכנפותיה מכוסים ומסותרים מהרבה מבני אדם⁴⁴, כאמרו בסוף הפרשה בעת ההיא יובל שי לה'⁴⁵, ושם נאמר מעבר לנהרי כוש עתרי בת פוצי יובלון

בשום מקור. 11 זכריה יד טז. 12 שם יד יז. ורי"ת הוסיף כאן משלו. ואם יאמרו המצרים אנחנו אין אנתנו צריכים למטר כי יאורנו משקה את ארצנו, לא יעלה יאורם, כמו שאמר ואם משפחת מצרים לא תעלה ולא באה וגו'. 13 ישעיה יד ב. 14 שם טו כ. 15 שם מט כב. 16 שם ס, ט. 17 כבש—אתיופיה, מתרגם רבינו בכל מקום כוש. ועד כמה שידוע לי אין "סודן"

יח ז. 22 צפניה ג י. 23 ישעיה ס, ה. 24 שם מג ו. 25 בראש הקמים בתחית המתים. 26 כבושי ארמילוס וצער ההריגה. 27 תהלים קב יז. 28 יחזקאל מ. 29 אם "יאקות" שם אכן מסויימת והוא לדעת רבינו האודם האמור בתירה,

כי ההבטחות והנחמות הללו היו כולם בבית שני, וכבר עברו ולא נותר מהם מאומה, והוא שהם מניחים יסוד בטל ועליו הם בונים את דבריהם, שכל החזוקים הללו שאנו רואים לישועה כגון אמרו לא יבוא עוד שמשך³⁵, ואמרו לא ינתש ולא יהרס עוד לעולם³⁶, כל זה מותנה אם יהיו העם נשמעים לה, אמרו שזה כעין מה שאמר משה רבינו לישראל למען ירבו ימיכם וימי בניכם³⁷, וכאשר חטאו עברה ממשלתם ונסתלקה מלכותם, כך היו בבית שני מקצת ההבטחות האלו ונסתלקו ומקצתם לא היו מפני שהעם חטאו. ולקחתי יתוך ה' יסוד דברי האנשים הללו שהיא ההתנאה, והכנסתיו במלאכת הדיוק, ומצאתיו בטל מכמה פנים, האחד שהבטחות משה רבינו עליו השלום באר בהם שהם בהתנאה, לפי שאמר כי אם שמר תשמרון את כל המצוה הזאת אשר אנכי מצוה וגו'³⁸, וכן כי אם שמוע תשמע בקלו ועשית כל אשר אדבר ואיבית את איביך³⁹, ואומר והיה עקב תשמעו⁴⁰ וכל הדומה לכך. אבל אלו הנחמות אין בהן מן ההתנאות האלה מאומה כלל, אלא הם יעודים מוחלטים, ועוד שמשנה רבינו ע"ה לא די לו בכך שהתנה על עמו בלשון אם שמר, אם שמוע, וישאיר את ההפך להבנת דעתם, שילמדו מכך שאם לא יקיימו לא יקיים להם, אלא אף הפך הדבר ובאר להם שאם לא יקיימו ייהפך הדבר עליהם⁴¹, כאמרו והיה אם שכח תשכח את ה' אלהיך וגו' כגוים אשר ה' מאבד מפניהם כן תאבדו⁴², ואמר עוד כי תוליד בנים ובני בנים וגו' העידותי בכס היום וגו'⁴³, ואמר עוד ואם יפנה לבבך ולא תשמע⁴⁴ וכל הדומה לכך, ובנחמות האלו לא התנה במאומה, כל שכן שיאמר ההיפך. ומהם שהוא עשה

משאר הארצות ויאמר אני מן המאמינים יאמרו לו אמור לנו מה היה אתמול ומה יהיה מחר, בדברים שהם סתומים להם, וכאשר יאמר להם, יתאמת להם שהוא מן האומה, כאמרו ונודע בגוים זרעם וצאצאיהם בתוך העמים⁴⁵, ויעמדו המאמינים במצוה זו כל ימי עולם לא ישתנה מצבם, כאמרו ישראל נושע בה' תשועת עולמים לא תבשו ולא תכלמו עד עולמי עד⁴⁶. ונראה לי שלא אמר מלה זו 'עד עולמי עד' במקום זה מבין שאר כל המקומות אלא לאמת לנו אמתות הישועה בכל מה שיותר חזק בלשון, ולסלק דברי מי שאומר שהיא חולפת או כולה⁴⁷, והודיענו שהעם יבחר את המשמעת ולא המרי כפי שהדבר מפורש בפרשת ומל ה' אלהיך את לבבך⁴⁸, ובפרשת ונתתי לכם לב חדש ורוח חדשה וגו'⁴⁹. ותהיה בחירתם דבר זה מכמה סבות, מפני שראו אור השכינה והשראת הנבואה עליהם, והיותם שרוים בלשון ובטובה, ואין יד מטרידתם, ולא עוני לחצם, וכל יתר עניניהם אפופים אושר. והודיענו כי הדבר והמהלות והמגפות יחדלו כולם, וכן הדאבות והדאגות, אלא יהיה להם עולם שכולו ששון ושמחה, עד שיראו כאלו שמיים וארצם נתחדשו להם, כמו שפירשתי בפרשת כי הנני בורא שמים חדשים וארץ חדשה וגו'⁵⁰, כי אם שישו וגילו עדי עד, וגלתי בירושלם ושתתי בעמי ולא ישמע בה עוד קול בכי וקול זעקה⁵¹. מה נהדר דור שכולו שמחה וששון, כולו משמעת ועבודה, כולו חסד וסגולה, ועליו הוא אומר אשר בנינו כנטעים, מזוינו מלאים מפיקים מזון אל ז', אלופינו מסבלים אין פרץ ואין יוצאת⁵².

עתה אדבר אחר הפירושים הללו במה שנודע לי כי אנשים מאותם הנקראים יהודים, מדמים

ט. כ. 44 ירמיה לא לט. 45 דברים יא כא.
46 שם יא כב. 47 שמות כג כב. 48 דברים ז יב. 49 כעין תנאי כפול כתנאי בני גד ובני ראובן. 50 דברים ח יטכ. 51 שם ד כהכ. 52 שם ל יו. ובריית הושמט. 53 ישעיה נד ט.

35 ישעיה סא ט. 36 שם מה יו. 37 כלומר לדחות דברי האומר שגם היא על תנאי ואם ימרו יגלם וישעבדו עוד פעם, וכפי שיבאר להלן. 38 דברים ל ו. 39 יחזקאל לו כו. 40 לקמן במאמר התשיעי פרק ו ד"ה ואומר על דרך הדיוק. 41 ישעיה סה יזיש.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

ארבעים ושנים אלף ושלש מאות וששים, כמו שאמר כל הקהל כאחד ארבע רבוא אלפים שלש מאות וששים⁵⁵. והשני שיתקבצו מאיי הים, כמו שאמר ומעילם ומשנער ומחמת ומאיי הים⁵⁶, ולא הלכו בגלות הראשונה אל אחד מן האיים כל שכן שיחזרו משם. והשלישי שהאימות יבנו חומת בית המקדש, כאמרו ובנו בני נכר חמתוך ומלכיהם ישרתונך⁵⁷, ולא די שהם לא בנו לנו מאומה בבית שני אלא שהיו מעכבין אותנו, והיינו במלחמה מתמדת עם הבנין, כמו שאמר הבונים בחומה והנשאים בסבל וגו', והבונים איש חרבו אסורים על מתניו ובונים⁵⁸. והרביעי ששערי המדינה יהיו פתוחים יומם ולילה מתוך בטחון וכנסים ויוצאים, כאמרו ופתחו שעריך תמיד יומם ולילה⁵⁹, ומצאנום בבית שני סגורים אותם לפני שקיעת החמה ואינם פותחים אותם עד חום⁶⁰ היום, כמו שאמר ויאמר להם לא יפתחו שערי ירושלם עד חם השמש⁶¹. והחמישי שלא תשאר אומה שאינה תחת משמעת ישראל, כמו שאמר כי הגוי והממלכה אשר לא יעבדוך יאבדו⁶², ומה שאין בו ספק שהם ואדמותיהם היו משועבדים למלכים בבית שני, כמו שאמר הגה אנחנו היום עבדים והארץ וגו'⁶³. אלה הם פירוט החמשה אשר מן הכתוב.

והחמשה אשר מן המסורת⁶⁴, תחלתן שהעם יסיקו מן העצים שיהיו בנשק גוג שבע שנים, כאמרו ויצאו ישיבי ערי ישראל ובערו והשיקו בנשק ומגן וצנה בקשת ובחצים⁶⁵. והשני שגילוס מצרים יתרב במקום אחד והפרת יתרב בשבעה מקומות למסעות העם⁶⁶, כאמרו וההרים ה' את לשון ים מצרים והגוף ידו על הגהר, והיתה מסלה לשאר עמו⁶⁷. והשלישי שהר הויתים יבקע מחצי מזרחו ומערבו עד שייהלק

דרך ההבטחות הללו כדרך המבול בימי נח ע"ה, שאפילו יחטאו בני אדם בתכלית החטאים לא אביא עליהם מבול מפני שכבר נשבעתי עליו שלא יהיה, אלא יהיה עונשם בוולתו, כך אתם נשבעתי שאני לא אסיר מן:ותכם, והוא אמרו כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי מעבר מי נח עוד על הארץ כן נשבעתי מקצף עליך ומגער בך⁶⁸, שאפילו יחטא העם יענישם במה שירצה אך לא בבטול מלכותם. ומהם שהוא הודיע שהעם יבחר משמעתו ולא המרי כפי שפירשנו, והוא יודע בכל כפי שיהיה כמו שהקדמנו, ואם כן בטל שיהא שם עון או חטא שאינו ידוע לפניו וכיון שלא יהא חטא לכן לא התנה. ועוד אלו היתה שם התנאה לא היתה מויקה להם כל שכן שאין התנאה. ועוד כי בתורה כבר עשה כעין שבועה⁶⁹ על כך, ולכן אי אפשר שלא תהיה כמו שבארנו, ונשבע ואמר כי אשא אל שמים ידי ואמרת: חי אנכי לעולם, אם שנותי ברק חרב, אשכיר חצי מדם, הרנינו גוים עמו⁷⁰, ואחרי הבאור הנה בטל כל מה שנדמה להם, או מה שחשבו להטעות בו בענין התנאי וההתנאה.

ח והואיל וכבר עקרת יסוד בניגם, אשיב עליהם אחרי כן חמש עשרה תשובות, מהן חמש בהוכחות מן הכתוב, וחמש בהוכחות המסורת, וחמש מהן נראין לעיני⁷¹. והנה החמשה אשר מן הכתוב, תחלתן שהנחמות הללו מחייבות שכל ישראל יתקבצו אל הבית המקודש ולא ישאר מהם אף אחד בגלות, כאמרו וכנסתים אל אדמתם ולא אותיר עוד מהם שם⁷², ולא חזרו מהם בבית שני אלא

54 לפי ב, כבר עשה אותו כמו דברים אשר נשבע עליהם. וכדומה לזה ברי"ה. 55 דברים לב מיג. וכבר כתב לעיל בתחלת המאמר השביעי שהפסוקים הללו בישועה הקרובה אמורים. 56 כלומר דברים גלויים ופשוטים. 57 יחזקאל לט כה. וברי"ת וקבצתים מן הארצות והביאותים אל אדמתם. יחזקאל

58 ב, באב. 56 ב, אלנצ'ר. 57 ב, אלעיאן. 58 ב, פ' ט לו.

לד יג. ואין מפסוק זה שום הוכחה שלא ישאר מהם בגלות. 58 נחמיה ז סו. 59 ישעיה יא יא. 60 ישעיה ס, יו. 61 נחמיה ד יא יב. 62 ישעיה ס יא. 63 ברי"ת תצי היום, וטעות הוא. 64 נחמיה ז ג. 65 ישעיה ס, יב. 66 נחמיה ט לו. 67 קרא רבינו את חמשת אלה מן המסורת

האריה תבן, וישחק הנער בנחשים ובפתנים, כאמרו וגר זאב עם כבש, ופרה ודב תרעינה, לא ירעו ולא ישחיתו⁸¹, והרי אנו רואים אותם בטבעיהם ונוקיהם לא נשתנה בהם מאומה. ואם יבאר המבאר שגם זה משל ויאמר שאינו מתכוון אלא שהרעים מבני אדם יאפשרו לכשרים להיות בשלום הרי אין הדבר אלא בהפך זה, שהם עתה יותר חומסים ומרשיעים ומתגברים על החלשים⁸². והחמישי ישוב ערי סדום והחזרתן למה שהיו מקודם, כאמרו ושבת י את שביתתן את שבות סדום ובנותיה, ואמר ואחותך סדום ובנותיה תשבן לקדמתן⁸³, וכבר אמרה התורה כי הימית שלה היתה מתוקה והיו משקים ממנה האדמה בשפע⁸⁴ כאמרו וישא לוט את עיניו וירא את כל ככר הירדן כי כלה משקה וגו'⁸⁵, ואמרה כגן ה' יכמו שאמר הכתוב ונהר יצא מעדן להשקות את הגן⁸⁶, ואמרה כארץ מצרים כאמרו לא כארץ מצרים היא אשר יצאתם משם אשר תורע את זרעך והשקית ברגלך כגן הירק⁸⁷, והרי היא עיר חרבה מחצב מלח, וימית⁸⁸ מלחה ומרה כמו שהיתה. הנה המצבים האלו מוכיחים הוכחה גמורה שהנחמות האלו טרם היו.

וכל מה שהשבנו בו על אלו הרי הוא חשובה על הנצרים⁸⁹, פרט למה שהזכרנו בענין בנין בית שני, שהם אינם מדמים שהיעודים החלו מאותו הזמן, אלא קובעים אותם מלפני חרבן הבית השני במאה ושלישים וחמש שנים⁹⁰.

הבקורת. 81 ישעיה יא רח. 82 רבינו מוכן היה לקבל את הפירוש שזה משל אלא שלמרבח הצער גם על פי באור זה לא נתקיים שהרי הרשעים ממשיכים להרע יותר ממה שהיו. ולהיפך אפילו אותם אשר מעצם תפקידם צריכים להיות ישרים נעשו יותר מושחתים מאחרים. וראה רמב"ם במו"נ ח"ג פרק יא, שמבארו משל. וז"ל כי בידיעת האמת מסתלקת האיבה והשנאה, ויבטלו נוקי בני אדם זה לזה, וכבר הבטיח בכך ואמר וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ וכו' ופרה ודב תרעינה וכו' ושעשע יונק וכו', ואחר כך נתן סבה לכל ואמר כי סבת סלוק אלה השנאות וההתקוטטויות וההשתלטויות היא

ויהיה חציו מפאת צפון וחציו מפאת דרום וביניהם גיא גדול, כאמרו ונבקע הר הויתים מחציו מזרחה וימהי⁹¹. והרביעי בנין בית המקדש כפי שהוא בצורת הבית מתחלתה ועד סופה⁹². והחמישי שמעין מים יצא מבית המקדש ומתרחב והולך עד שיהא נהר גדול שאין אדם יכול לעבור בו, כאמרו והנה מים יוצאים מתחת מפתן הבית קדימה⁹³ עד סוף הפרשה, וימד אלף נחל אשר לא אוכל לעבר, ועל שתי ידות אותו הנהר מכל עץ עושה פרי פריו תמיד ועליו לא יבול, ממנו מזון ממנו תרופה, כמו שאמר ועל הנחל יעלה על שפתו מזה ומזה⁹⁴, ולא שמענו שנעשה דבר מחמשה אלו, אלא מה שמענו מראה שלא היה מהם כלל⁹⁵.

והחמשה האחרים הוא הנראין לעין, תחלתן האמנת כל הברואים ויהיה את ה', כמו שאמר והיה ה' למלך על כל הארץ⁹⁶, והנה אנו רואים אותם בתעיתם וכפירתם. והשני פטור כל מי שהוא מן המאמינים מתשלום המסים ומתן ממון ואוכל לזולתו, כאמרו נשבע ה' בימינו ובורוע עזו אם אתן עוד את דגנך מאכל לאיביך⁹⁷, והננו רואים כל אומה⁹⁸ נותנת מסים ונשמעת ונכנעת לכל אומה שהיא תחת ידיה. והשלישי סלוק המלחמות מבין בני אדם עד שלא ישאו זה על זה חרב, כאמרו וכתתו חרבותם לאתים ונתיתותיהם וגו'⁹⁹, ומה שהננו רואים אותם יותר גרועים ממה שהיו במלחמות ורצה. ואם יבאר את זה מבאר ויאמר שהם לא ילחמו בדת, הרי הם בויכוחים והתנצחויות בדתיים יותר ממה שהיו¹⁰⁰. והרביעי שיעשו בעלי החיים שלום זה עם זה עד שירעו הואב והכבש, ויאכל

יא טרטו. 71 זכריה יד ד. 72 כלומר כפי שהוא מתואר בספר יחזקאל מתחלת פרק מ, והלאה. 73 שם מז א. 74 שם מז יב. 75 ראה לעיל הע' 67. 76 זכריה יד ט. 77 ישעיה סב ת. 78 צ"ל כל האומה. והכוונה כל ישראל

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

250

מסויים בעצמו, אלא הכוונה בו כל כהן משוח כאמרו בתורה אם הכהן המשיח, והביא הכהן המשיח, והכהן המשיח תחתיו, וכל הדומה לכך, ונפסק מן האומה כהן גדול אחר תקופה זו כמו שהודיענו ה' יתרוםם ויתהדר, ודמו האנשים הללו כי אמרו יכרת משיח ואין לו הכוונה בו אדם אחד מסויים, וזה בטל מכמה פנים, האחד כי מלת משיח אינה מיוחדת לאדם מסויים אלא נאמרת על כל כהן ומלך, ועוד כי מלת יכרת אם היתה הריגה אינה נאמרת אלא על הנהרג מפני שהוא חייב, כאמרו כל אכליו יכרת, ועוד שהמאורע הזה עם חרבן המקדש כמו שהסמך לו והעיר והקדש ישחית עם נגיד הבא וקצו בשטף, ויותר מבואר מכל זה שמעת שאמר זה לדניאל עד הוונן שהם מדמים אינם אלא מאתים ושמונים וחמש שנה, והכל הם ארבע מאות ותשעים, מהם שבעים לפני בנין הבית השני, ומהם ארבע מאות ועשרים בנינו. ומצאתי בני אדם¹ שלא היתה להם עצה עד שטענו תוספת בתאריך, ודמו שמלכות פרס נתקיימה על ארץ ישראל לפני מלכות יון כשלוש מאות שנה² בערך, ושמינין מלכיהם בתקופה זו היו שבעה עשר מלכים³, ועניתי להם מן הכתוב בספר דניאל שלא יתכן שיהא בין מלכות בבל ובין מלכות יון ממלכי פרס על ארץ ישראל יותר על ארבעה מלכים. לפי שאמר המלאך לדניאל ע"ה ואני בשנת אהת לדריוש המדי עמדי למחזיק ולמועזו לו ועתה אמת אגיד לך הנה עוד שלשה מלכים

ובמיוחד לאלו כלומר הנצרים מענה אחר, והוא מה שהזכיר הנביא ע"ה בפרשת שבעים שבעים, והוא כי פירושה אצלינו שהם ארבע מאות ותשעים, מהן ארבעים ותשעים מאז שגלה העם עד תחלת בנין הבית השני, כאמרו ותדע ותשכל מן מוצא דבר להשיב ולבנות ירושלם עד משיח נגיד שבעים שבעה⁴, ומהן ארבע מאות ושלושים וארבע משך קיום הבית, נכלל בהן השבתה והפסקה⁵ ומניעת⁶ הבנין, כאמרו ושבעים ששים ושנים תשוב ונבנתה רחב וחרון ובצוק העתים⁷. וזה מה שהזכרנו בפרשת באדין בטלת עבדת בית אלהא⁸, והשבוע האחרון מקצתו שקט בין האומה לבין מקצת המלכים, ומקצתו הרס ומלחמה בין כולם, כאמרו והגביר ברית לרבים שבוע אחד וחצי השבוע ישיבת זבח ומנחה. וישמים את הארץ וישמיד רבים מאנשיה, כאמרו ועל כנף שקצים משמם ועד כלה ונחיצה תתך על שומם⁹, הרי תקופה זו שהיא שבעים שבועים כוללים אושר וצדק ובטול המלכות והכהונה והנבואה, לפי שהוא אמר בפתיחתן לכלה הפשע ולהתם חטאות ולכפר עון ולהביא צדק עלמים ולהתם חזון ונביא ולמשח קדש קדשים¹⁰, וזה כמו שאדם אומר ישבתי בהעדר¹¹ ובמחלה ובמסחר חמשים יום כלולים טוב ורע ואחר כך יפרטם, והודיע כי בסופן יפסק כל כהן משיח ולא ימצא, לפי שנאמר ואחרי השבעים ששים ושנים יכרת משיח ואין לו, ואין הכוונה בדבר זה אדם

קראת "פי אלערס" ולפיכך תרגם "בחתונה". 1 כפי שהנצרים מפרשים אותו על הריגת ישו. 2 ויקרא ד ג. 3 שם ד טו. 4 שם ו טו. 5 קטע זה הושמט בריית מאימת הבקורת. 6 ויקרא יו יד. 7 דניאל ט כו. 8 בכ"ב, תפ"ח שנים. ובריית רמ"ה שנה. וראה חשביו וסכמויו של הרש"ה שם, וכבר העירוני שאין חשבונות אלה ברורים לי. 9 בכמה דפוטים חסרה תיבת "ותשעים". 10 בריית "העם הוה" והדברים ברורים שהכוונה על הנצרים.

בימי המלך יוחנן כהן גדול ובנו אלכסנדר ינאי, אין החשבון מתאים. ואיני רוצה להכנס לחשבון המאחרים אותו שני זורות נוספים כי גם להם אין החשבון מתאים. והרש"ה מציע לתקן רמ"ה שנים וכדלקמן, ולעצם הענין לא תקן מאומה. 91 בריית הושמטו שלש תיבות אלו, וכבר הגיהו הרש"ה. 92 דניאל ט כה. 93 "ואנבתאר" וכך תרגם רבינו "ונחיצה" בדניאל ט כז. 94 אפשר לתרגם והעדר. 95 דניאל ט כה. ושם בתרגומו פירש: ותדע ותבין כי מאז יציאת הדבר עד השיבה ובניית ירושלם עם המשיח והמנהיג שבעה שבועים, ואחר כך ששים ושנים

עמדים לפרס והרביעי יעשיר עשר גדול מכל
וכחוקתו בעשרו יעיר הכל את מלכות יוֹי¹,
הנה פתר דבר זה מכל צדדיו¹. אלה התשובות
עליהם, מלבד מה שיש עליהם בענין בטול
התורה, וחוצ' ממה שעליהם בענין היחוד, וחוצ'
מדברים אחרים שאין ראוי להביאם בספר זה.

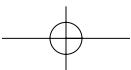
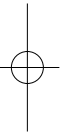
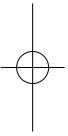
נשלם המאמר השמיני.

ב"ע לקוי בחסר. 13 דניאל יא א"ב. 14 בריית
ושמט קטע זה.

חלק ב'

הלכות תשובה פרקים ח-י

בענין עולם הבא והמסתעף



הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

ה' **מקורות וציגונים** **הפ"ח המדע הלכות תשובה פ"ח** **בכף משנה**

שנוי נוסחאות
מח"כ: הוא הדין והוא כהנה"כ ובד"ר הרד"ק.
קולת דברי הרד"ק.

ב העולם הבא אין בו גוף וכו'. כמג האב"ד דברי הל"ס הוא בעיני קרובים למי שאומר אין תחיית המתים לגופות אלא לעצמות בלבד ואין רשאי לא היה דעת חכמי התלמוד על זה שיהי' אמרו עתידים לדיקים שיעמדו בנטישים ק"ו מחמתו וכן היו מורים לנביאים אל מקבוצי כוללים לגמ"ס אלא כשחורים שמה אזכר והלוקח אמר על שמו הגדוליקי לפניו אלא עומדים בניישים וכן אמרו עומדים עומדים ומתחפשי' וכל אלה מומחים כי בניישים הם עומדים חיים אצל אפסר שהכורח ישיב בניישים חוקוק וביציבות כניות ההלכהים וכניות אלוהי' ז"ל והיו העבודות מתשמעין ולא יהיה משל עב"ל. ולי נראה שלין חילוק בין עב"ל והרב"ד אלא בשמות נבלג,

ב העולם הבא אין בו גוף וגוייה אלא נפשות הצדיקים לבלב בלא גוף כמלאכי השרת. הואיל ואין בו גויות אין בו לא אכילה ולא שתייה ולא דבר מכל הדברים שגופות בני האדם צריכין להן

השגת הרבאב"ד
ה"ב. העולם הבא אין בו גוף וגויה אלא נפשות הצדיקים לבלב בלא גוף כמלאכי השרת. איש דברי הא"ס עיני קרובים למי שאומר אין תחיית המתים לגופות אלא לעצמות נבלג. ויחי רשאי עולם אלא היה דעת חכמי התלמוד על זה שיהי' אמרו עתידים לדיקים שיעמדו בנטישים ק"ו מחמתו וכן היו מורים לנביאים אל מקבוצי כוללים לגמ"ס אלא כשחורים שמה אזכר והלוקח אמר על שמו הגדוליקי לפניו אלא עומדים בניישים וכן אמרו עומדים עומדים ומתחפשי' וכל אלה מומחים כי בניישים הם עומדים חיים אצל אפסר שהכורח ישיב בניישים חוקוק וביציבות כניות ההלכהים וכניות אלוהי' ז"ל והיו העבודות מתשמעין ולא יהיה משל עב"ל. ולי נראה שלין חילוק בין עב"ל והרב"ד אלא בשמות נבלג,

לדרכיו העולם שאחר המות נקרא עולם הנצח ומ"ש בכ"פ פק"ה ז"ל וכו' וזו שקלוהו אחריו מכמים עולם אלא לא מפני שאינו מתי עשה זה העולם עובר ויחז"ל יבא אחריו העולם אין דברגן כל אלה היה מתי' ועומד שנאמר אשר לפני נפשות הצדיקים שיהיה עולם אלא מפני שאלוהים חיים כלפינו וזו חלוקה בין העולמות האלוהי' והאנושי' וז"ל קורא עולם המאמרים שיהיה הרב"ד הם עולם הממית עולם אלא וכן על עולם הממית כהוון ולא זכר עולם אלא אמרו חכמים הראשונים מייס: כן אמרו חכמים הראשונים בעולם הבא וכו'. מומחה דברי סוף פק"ה היה קורא (בכ"פ ז"ל):

שירדעין לדיקים שיעמדו בנטישים ק"ו מחמתו וכן היו מורים לנביאים אל מקבוצי כוללים לגמ"ס אלא כשחורים שמה אזכר והלוקח אמר על שמו הגדוליקי לפניו אלא עומדים בניישים וכן אמרו עומדים עומדים ומתחפשי' וכל אלה מומחים כי בניישים הם עומדים חיים אצל אפסר שהכורח ישיב בניישים חוקוק וביציבות כניות ההלכהים וכניות אלוהי' ז"ל והיו העבודות מתשמעין ולא יהיה משל עב"ל. ולי נראה שלין חילוק בין עב"ל והרב"ד אלא בשמות נבלג,

השכינה: הרי נתברר לך שאין שם גוף לפי שאין שם אכילה והנהיגן מזיו החידה, כלומר נפשות הצדיקים שם בלא עמל ולא יגע. וכן זה שאמרו עטרויהם בראשיהם, כלומר דעה שירעו בגללה וכו' לחיי העולם הבא מצויה עמהן, והיא העטרה שלהן כענין שאמר שלמה בעטרה של עטרה לו אמר. והרי הוא אומר ושמת עולם על ראשם, ואין השמחה גוף כרי שנתחב על הראש, כן עטרה שאמרו חכמים כאן היא הדעה: ומה הוא זה שאמרו והנהיגן מזיו השכינה, שירדעין ומשיגין מאמיתת הקב"ה מן שאיני יודעין והן בגוף האפל השפל: ג כל נפש האמורה בענין זה אינה הנשמה שהיא צריכה לגוף אלא צורת הנפש שהשיגה הבורא ע"פ כוחה, והשיגה הדעות הנפרדות והא המעשים. והיא הצורה שביארו ענינה בכ"פ רביעי מהלכות יסודי התורה, היא הנקראת נפש בענ"ה: והייתה נפש שאיני עומדה מות, שאין המות אלא ממאורעות הגוף ואין שם גוף, נקרא צורה החיים. ש' והיתה נפש שאיני צורה בצורה החיים את י"י אלהיך ואת נפש אייך יקלענה וגו'. וזה הוא השכר שאמר שכל מעללה אמנוי שהטובה שאין אחריה טובה, והיא שמתה קראת לה דרך משל. הרי י"י, ומקום קרשו, ודרך הקדשו, וחצרות י"י, ואהל י"י, ונועם י"י, והיכל י"י, ובית י"י, ושער י"י.

לחם משנה

ב העולם הבא אין בו גוף ולא גויה וכו'. בבכיות (דף ח') אמרו מורגל עשומים דברי העוב"ז אין זו לא אכילה ולא שתייה וכו'. ורענו חיל לענומה עובדי עובדי"ח תחיית המתים מרי מילי יעשו ולכן ש"ס נדעושי"ח אין זו גוף בלא כי אינו אלא לעצמות שאין העולם הבא הוא אלא חלף המות אלא אמר כן רח"ו זו לא אכילה ולא שתייה, אלא בעולם הממית ודאי שיש גוף שמתחיים גם כן היא לגופות ויש שם אכילה

מגדל עז

ב-ה העולם הבא אין בו גוף וגויה עד ונועם ה' ושער ה' כחב הרב"ד ז"ל ודבר הל"ס אין קרובים בעיני למי שאומר אין תחיית המתים לגופות אלא לעצמות בלבד ואין רשאי לא היה דעת חכמי התלמוד על זה שיהי' אמרו עתידים לדיקים שיעמדו בנטישים ק"ו מחמתו וכן היו מורים לנביאים אל מקבוצי כוללים לגמ"ס אלא כשחורים שמה אזכר והלוקח אמר על שמו הגדוליקי לפניו אלא עומדים בניישים וכן אמרו עומדים עומדים ומתחפשי' וכל אלה מומחים כי בניישים הם עומדים חיים אצל אפסר שהכורח ישיב בניישים חוקוק וביציבות כניות ההלכהים וכניות אלוהי' ז"ל והיו העבודות מתשמעין ולא יהיה משל עב"ל. ולי נראה שלין חילוק בין עב"ל והרב"ד אלא בשמות נבלג,

שירדעין לדיקים שיעמדו בנטישים ק"ו מחמתו וכן היו מורים לנביאים אל מקבוצי כוללים לגמ"ס אלא כשחורים שמה אזכר והלוקח אמר על שמו הגדוליקי לפניו אלא עומדים בניישים וכן אמרו עומדים עומדים ומתחפשי' וכל אלה מומחים כי בניישים הם עומדים חיים אצל אפסר שהכורח ישיב בניישים חוקוק וביציבות כניות ההלכהים וכניות אלוהי' ז"ל והיו העבודות מתשמעין ולא יהיה משל עב"ל. ולי נראה שלין חילוק בין עב"ל והרב"ד אלא בשמות נבלג,

שירדעין לדיקים שיעמדו בנטישים ק"ו מחמתו וכן היו מורים לנביאים אל מקבוצי כוללים לגמ"ס אלא כשחורים שמה אזכר והלוקח אמר על שמו הגדוליקי לפניו אלא עומדים בניישים וכן אמרו עומדים עומדים ומתחפשי' וכל אלה מומחים כי בניישים הם עומדים חיים אצל אפסר שהכורח ישיב בניישים חוקוק וביציבות כניות ההלכהים וכניות אלוהי' ז"ל והיו העבודות מתשמעין ולא יהיה משל עב"ל. ולי נראה שלין חילוק בין עב"ל והרב"ד אלא בשמות נבלג,

שירדעין לדיקים שיעמדו בנטישים ק"ו מחמתו וכן היו מורים לנביאים אל מקבוצי כוללים לגמ"ס אלא כשחורים שמה אזכר והלוקח אמר על שמו הגדוליקי לפניו אלא עומדים בניישים וכן אמרו עומדים עומדים ומתחפשי' וכל אלה מומחים כי בניישים הם עומדים חיים אצל אפסר שהכורח ישיב בניישים חוקוק וביציבות כניות ההלכהים וכניות אלוהי' ז"ל והיו העבודות מתשמעין ולא יהיה משל עב"ל. ולי נראה שלין חילוק בין עב"ל והרב"ד אלא בשמות נבלג,

שירדעין לדיקים שיעמדו בנטישים ק"ו מחמתו וכן היו מורים לנביאים אל מקבוצי כוללים לגמ"ס אלא כשחורים שמה אזכר והלוקח אמר על שמו הגדוליקי לפניו אלא עומדים בניישים וכן אמרו עומדים עומדים ומתחפשי' וכל אלה מומחים כי בניישים הם עומדים חיים אצל אפסר שהכורח ישיב בניישים חוקוק וביציבות כניות ההלכהים וכניות אלוהי' ז"ל והיו העבודות מתשמעין ולא יהיה משל עב"ל. ולי נראה שלין חילוק בין עב"ל והרב"ד אלא בשמות נבלג,

פרק עשירי

[א] כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא שנ' ועמך כולם צדיקים לעולם יירשו ארץ (ישעיה' ס כא). ואלו שאין להם חלק לעולם הבא, האומר אין תחיית המתים, [ב] ו, ומפליטין. [ג] ו, נגזירין. [ד] ו, אומרים.

[א] ראיתי¹ לדבר כאן על יסודות רבים באמונות² גדולי הערך מאד. דע שבכלי התורה נחלקו דעותיהם בענין האושר שישגיג האדם בקיום³ המצות הללו אשר צונו ה' בהם על ידי משה רבינו, ובנקמה⁴ אשר תבואינו בעברינו עליהם מחלוקות רבות מאד כפי שנוי שכליהם, ונשתבשו בכך המחשבות⁵ שבוש רב, עד שאפשר שלא תמצא כלל אדם שנתברר אצלו ענין זה, גם לא תמצא בו דברים סדורים⁶ לאף אחד אלא בערבוב רב. והנה כת סוברת כי האושר הוא גן עדן⁷ ושהוא מקום שבו אוכלים ושותים בלי יגיעה גופנית וכלי עמל, ויהיו בו בתים מאבנים קרות ומצעות של משי ונהרות זורמים יין ושמני

דף פג ב.

1 "ראית" תרגמתי אמנם תרגום מלולי "ראיתי" וענינה "מצאתי לנכון", החלטתי בדעתי". 2 "אעתקאדאת" מובנה הנכון דעה, השקפה, סברא, שאדם מחזיק בה לנכונה ואמתית בין שהגיע לכך מתוך חקירה או קבלה. ותרגמתי כאן "אמונות" מפני שכך תרגמו רוב הראשונים, אם כי חרגתי במקומות מסויימים לצורך הבהרת הענין. 3 "אמתת'אל" קיום וקבלה. לכלול מצות שהן בקום עשה או באל תעשה, וכן גם מצות שבמחשבה, ובנדפס "בעשיית". 4 תרגמתי "נקמה" מפני... לכך תרגם רבינו בהלכות תשובה פ"ח הל' ה. ובנדפס "וברעה". 5 "אלאדיקאן" הרעיונות, המחשבות, התפישות. ובנדפס "הסברות". 6 הכוונה דברים ברורים ובנויים בשטה קבועה מראש ועד סוף. כי רוב שדברו בענין זה לדעת רבינו ניכרו קטעי רעיונות ללא אחידות. 7 בכ"א א, "גן ועדן" ונראה כי הו' הוסף לבסוף.

אבל הנקודה הזו המופלאה כלומר העולם הבא הרי מעט הוא שתמצא מי שעלה על דעתו בכלל, או שחשב בכך, או שנתבונן ביסודו הזה, או ששאל על אלו השמות על מה הם נאמרים, והאם זה הוא התכלית או אחת מאלו ההשקפות הקודמות היא התכלית, ויבדיל בין התכלית ובין הסבה המביאה אל התכלית, ולא תמצא כלל מי ששואל על זה או מדבר בו.⁹ אלא שואלים בני אדם כולם יחידיהם והמונייהם היאך יקומו המתים ערומים או לבושים, והאם יקום באותם הבגדים עצמם אשר נקבר בהם ברקמתם וקשוטיהם ויופי תפירתם או בלבוש המכסה גופו בלבד, וכאשר יבוא המשיח האם ישוה¹⁰ בין העשיר והעני או שיהא בימיו החזק והחלש, והרבה מן השאלות הללו לעתים קרובות.

ואתה המעיין הבן ממני משל זה ואחר כך שים לבך לשמוע דברי בכל הענין הזה. נניח, שנער צעיר הונס אצל מחנך ללמדו התורה, וזה טובה גדולה לו בגלל מה שיגיע אליו מן השלמות אלא שהוא מחמת גילו הצעיר וחוסר דעתו לא יבין ערך אותו הטוב, ולא מה שיביא לו מן השלמות. והנה ההכרח מביא את המלמד שהוא מושלם ממנו לזרוזו על הלמוד בדבר החביב עליו מחמת גילו הצעיר, ויאמר לו למד ואתן לך אגוזים או תאנים, או אתן לך חתיכת סוכר, ואז ילמד וישתדל לא לעצם הלמוד לפי שאינו יודע לזה ערך, אלא כדי להשיג אותו האוכל, ואכילת אותו המאכל אצלו יותר חשוב מן הלמוד ויותר טוב בלי ספק, ולפיכך חשוב הוא את הלמוד עמל ויגיעה שהוא עמל בו כדי שישגי באותו העמל אותה המטרה החביבה עליו והיא אגוז אחד או חתיכת סוכר, וכאשר גדל ונתחזק שכלו ונעשה קל בעיניו אותו הדבר שהיה מחשיבו מקודם, וחזר להעריך דברים אחרים, משדלים אותו באותו הדבר היותר חשוב בעיניו, ויאמר לו מלמדו למד ואקנה לך נעלים נאים או בגד שתארוו כן, וגם אז ישתדל לא לעצם הלמוד אלא לאותו הלבוש כי אותו הבגד

בושם, והרבה מסוג זה. ושהנקמה גיהנם, ושהוא מקום להט אש שבו נשרפות הגופות ומתענים בו בני אדם במיני עניינים שיאריך ספורם. ולומדים אנשי כת זו על דעה זו במאמרים רבים מדברי חכמים עליהם השלום⁸ שמתאימים לכאורה לטענתם [כולם] או רובם.

וכת שניה מאמינה וחושבת שהאושר המיוחל הם ימות המשיח מהרה יגלה, ושבאותו הזמן יהיו בני אדם כולם מלכים תמיד⁹, ויגדלו גופותיהם, ויבנו את כל העולם כולו לנצח. ואותו המשיח לפי דמיונם יהיה כנצחיות¹⁰ הבורא יתרוםם שבו, ושבאותו הזמן תצמיח הארץ בגדים ארוגים ולחם אפוי והרבה מן הנמנעות כאלה. והנקמה היא שלא יהיה האדם באותו הזמן ולא יוכה לראותו, וגם הם לומדים על כך במאמרים רבים המצויים בדברי חכמים ובפסוקים מן המקרא המתאימים פשטיהם לטענתם או מקצתה.

וכת שלישיית חושבת¹¹ כי האושר המיוחל הוא תחית המתים והוא שיחיה¹² האדם אחר מותו ויחזור עם משפחתו וקרוביו יאכל וישתה ולא ימות עוד. והנקמה שלא יחיה¹³. ולומדים גם על זה במאמרים חכמים ובמקצת פסוקים מן המקראות המתאימים לטענה זו.

וכת רביעית חושבת¹⁴ שהאושר שנשיג בקיום המצות הוא תענוג הגוף והשיגי העולם בעולם הזה, כגון שפע הארץ ורובי הנכסים והבנים ואורך החיים ובריאות הגוף והבטחון, ושתהיה לנו מלכות ונהיה שליטים על אויבינו. והנקמה אשר תבואנו בהמרותינו, הפך המצבים האלה כפי שאנחנו בו בזמננו זה זמן הגלות, ולומדים לפי מחשבתם בכל מקראות התורה הברכות¹⁴ והקללות וחולתם, ובכל הסיפורים האמורים במקרא.

וכת חמישית והם הרוב, מצרפים כל הדברים האלו כולם ואומרים כי המיוחל הוא שיבוא המשיח ויחיה את המתים ויכנסו גן עדן¹⁵ ויאכלו שם וישתו ויחיו כימי השמים והארץ.

⁸ "עיש" והוא התמדת קיומו בחיים על ידי האכילה והשתיה, וגם כאן לא מצאתי מלה מתאימה. ⁹ 13 ראה הע' 12, ובנדפס, "שלא יחיה אחר מותו עם אותם שיחיו" ואינו נכון. ¹⁰ 14 בנדפס השמיט "הברכות". ¹¹ 15 בנדפס השמיט מן "ולא תמצא" עד כאן. ¹² 16 בנדפס "יהיו שם" ו"ט"ס הוא ו"צ"ל "יהיו שוים". ¹³ 17 בנדפס

8 בנדפס הוסיף "וממקראות הכתוב". ⁹ בנדפס "מלאכים כולם חיים וקיימים לעד" ושבוש הוא. ¹⁰ בנדפס "יחיה [לעד] בעזר השם יתברך" ואינו נכון. ¹¹ "תועם" ביטוי זה נאמר על מחשבה שאינה נכונה. דמיון הוא מחשבה בטלה. ולא מצאתי בעברית מלה מקבילה. ¹² במה"ק "יחיא" יקום לחיים, ותוקן

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

לו לפי ערך סכלותו ענה כסילי כאלותו.²¹ וכבר הוזכרו חכמים גם על זה כלומר שלא ישימ האדם תכלית עבודתו וקיומו למצות איוה דבר מן הדברים, והוא מאדם החסיד השלם משיג האמת אנטגנס איש שוכו אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס אלא היו כעבדים המשמשין את הרב על מנת שלא לקבל פרס.²² ורצו בכך להאמין באמת לעצם²³ האמת וזהו הענין שקוראין אותו עובד מאהבה. ואמרו עליהם השלום במצותיו חפץ מאד.²⁴ אמר ר' אלעזר במצותיו ולא בשכר מצותיו.²⁵ וכמה גדולה ראייה זו. וכמה ברורה היא. שזו ראייה ברורה על מה שהקדמנו בדברינו. ויותר גדול מזה אמרם בלשון ספרי²⁶ שמה תאמר הריני למד תורה בשביל שאהיה עשיר בשביל שאקרא רבי בשביל שאקבל שכר בעולם הבא. תלמוד לומר לאהבה את ה', כל שאתם עושים לא תעשו אלא מאהבה. הנה נתבאר זה הענין²⁷ ונתברר שהוא מטרת המצות ויסוד אמונת חכמים. ולא יתעלם ממנו אלא סכל ופתי אשר כבר השחיתוהו הזיות הדעות השגעוניות והדמיונות הגרועות. וזהו מעלת אברהם אבינו שהיה עובד מאהבה.²⁸ ואל הדרך הוה חובה לשאוף²⁹. ולפי שידעו חכמים עליהם השלום שענין זה קשה מאד ואין כל אדם יכול להשיגו, ואם ישיגו לא יישר בעיניו בעיני ראשו ולא יראה לו שהוא דעה אמיתית, לפי שדרכו של אדם לא יעשה מעשה אלא להשיג בו תועלת או למנוע נזק. ואם לאו הרי יהיו מעשיו לבטלה, ואיך אפשר לומר לתורני עשה מעשים אלו ואל תעשם לא מיראת עונש ה' ולא לתקות גמולה. זה קשה מאד, לפי שאין כל בני אדם משיגים האמת ויהיו כמו אברהם אבינו. ולכן התיירו להמון שישארו כפי דעתם לעשות הטוב לתקות הגמול, ולהתרחק מן הרעות מיראת העונש. ומעודדים אותם על כך ומחזקים מחשבתם בו. עד ששיגי המשיג וידע את האמת והדרך המושלמת מה

אצלו יותר חשוב מן הלמוד והוא תכלית הלמוד וכאשר תהיה דעתו יותר שלמה וייקל בעיניו דבר זה, משדלים אותו במה שהוא יותר מזה, ויאמר לו מלמדו למד פרשה זו או פרק זה ואתן לך דינר או שני דינרין, וגם אז ילמד וישתדל כדי לקבל אותן המעות, וקבלת המעות אצלו יותר נכבד מן הלמוד, לפי שתכלית הלמוד אצלו אז הוא קבלת המעות שהובטחו לו. וכאשר יהיה בעל הכרה יותר וייקל בעיניו גם דבר זה וידע שהוא דבר פחות ערך, משדלים אותו במה שהוא יותר חשוב מזה ואומרים לו למד כדי שתהיה רב ודין יכבודך בני אדם ויעמדו מפניך ויקיימו דבריך ויגדל שמך בחיך ואחר מותך³¹ כמו פלוני ופלוני, ואז ילמד וישתדל כדי להשיג אתה המעלה, ותהיה התכלית אצלו שיכבדוהו בני אדם וינשאווהו וישבחוהו, וכל זה מגונה, אלא שצריכים לכך מחמת קלות דעת האדם שעושה תכלית הלמוד דבר אחר חוץ מן הלמוד, ויאמר מדוע לומד אני את הלמוד הזה אלא כדי להשיג בו הזיה³² באמת, וזהו אצל חכמים שלא לשמה. כלומר שהוא מקיים את המצות ועושה אותם³³ ולומד ומשתדל לא למען אותו הדבר עצמו אלא למען דבר אחר, והזכירו חכמים עליו השלום מזה ואמרו לא תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחפור בהם³⁴, רומזים למה שביארתי לך שלא יעשה תכלית הלמוד לא שיכבדוהו בני אדם ולא רכישת ממון, ואל יעשה תורת ה' פרנסה, ואל יהא אצלו תכלית הלמוד אלא ידעוהו בלבד, וכן אין תכלית האמת אלא לדעת שהוא אמת, והמצות אמת ולכן תכליתם קיומם. ואסור לאדם השלם שיאמר אם עשיתי אלו הטובות ומנעתי מאלו הרעות שהזכיר ה' מהם במה יהיה גמולי, לפי שזה כמו שיאמר הנער אם למדתי מה ינתן לי ואומרים לו דבר פלוני לפי שכאשר ראינו חוסר דעתו שאינו מבין ערך הדבר הזה ומבקש לתכלית תכלית, נענה

23 "לנפס אלחק" בכ"י ק, ב, "לדאת אלחק".
וענין אחד. 24 תהלים קיב א. 25 עבודה
זה יס א. 26 פרשת עקב. דברים יא יג.
27 בכ"י ק, "אלמעני אלצחית" הענין הנכון. ושונים
כאלה עלול כל לבלר להוסיף תוך שטף הכתיבה. 28 סוטה
לא, א. 29 "ילום אלנווע" לצעוה, לשאוף, ללכת
תוך התעוררות ורצון. ובנדפס תרגם "ראייה לחיות

השמיט מן "ויקיימו דבריך" עד כאן. 18 במקור
הלשון מעט קשה שרבינו מדבר על דמיונות האדם
הבלתי שלם ומיד אומר את דברי עצמו. ובנדפס הוסיף
משלו כדי לסבר את המשפט וכתב "שנשיג בו זה
כבוד וזה הוללות על האמת". 19 בכ"י ק, "ויעלמהא
ויעמלהא" ולומדם ועושה אותם. 20 אבות פ"ד
מ"ה. 21 משלי כו ה. 22 אבות פ"א מ"ג.

היא, כדרך שאנו עושין לנער בזמן הלמוד. כפי המשל שהקדמנו, והקפידו³⁰ על אנטגנס איש סוכו על שפרסם בהמון מה שפרסם ואמרו בכך חכמים הוהרו בדבריהם וכו' כמו שנבאר באבות³¹ ואין ההמון מפסידים לגמרי³² בהיותם מקיימים את המצוות מיראת העונש ותקות השכר, אלא שאינם שלמים. אבל מוטב להם בכך כדי שתקנה להם תכונה והכשרה לקיום התורה, ויעברו אל האמת ויהיו עובדים מאהבה והוא אמרם עליהם השלום לעולם יעסוק אדם בתורה אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה³³.

וממה שאתה צריך לדעת שדברי חכמים³⁴ עליהם השלום נחלקו בהם בני אדם לשלש כתות.

הכת הראשונה והם רוב אשר נפגשתי עמהם ואשר ראיתי חבוריהם ואשר שמעתי עליהם, מבינים אותם כפשטם ואינם מסבירים³⁵ אותם כלל, ונעשו אצלם כל הנמנעות מחוייבי המציאות, ולא עשו כן אלא מחמת סכלותם בחכמות וריחוקם מן המדעים, ואין בהם מן השלמות עד כדי שיתעוררו על כך מעצמם, ולא מצאו מעורר שיעוררם, ולכן חושבים הם שאין כונת חכמים בכל מאמריהם המחוכמים אלא מה שהבינו הם³⁶ מהם, ושהם כפשטם, ואף על פי שיש בפשטי מקצת דבריהם מן הורות³⁷ עד כדי שאם תספרנו כפשטו להמון העם כל שכן ליחדיהם היו נדהמים בכך ואומרים היאך אפשר שיהא בעולם אדם שמדמה דברים אלו וחושב שהם דברים נכונים, וכל שכן שימצאו חן בעיניו. והכת הזו המסכנה רחמנות על סכלותם לפי שהם רוממו את החכמים לפי מחשבתם³⁸ ואינם אלא משפילים אותם בתכלית השפלות ואינם מרגישים בכך, וחי' ה' כי הכת הזו מאבדים הדר התורה ומחשיכים זהרה, ועושים תורת השם בהפק המכוון בה, לפי שה'

אמר על חכמת תורתו אשר ישמעון את כל החוקים האלה וכו'³⁸, והכת הזו דורשין מפשטי דברי חכמים דברים אשר אם ישמעו העמים יאמרו רק עם סכל ונבל הגוי הקטן הזה. והרבה שעושין כן הדרשנין המבינים לעם מה שאינם מבינים הם עצמם, ומי יתן ושתקו כיון שאינם מבינים מי יתן החרש תחרישון ותהי לכם לחכמה³⁹, או יהיה להם לומר אין אנו יודעים מה רצו חכמים בדברים אלו ולא היאך פירושו, אלא חושבים שהבינו, ומעמידים את עצמם להבין לעם מה שהבינו הם עצמם⁴⁰ לא מה שאמרו חכמים, ודורשין בפני ההמון בדרשות ברכות ופרק חלק וזולתם כפשטם מלה במלה⁴¹. והכת השנייה גם הם רבים והם אותם שראו דברי חכמים או שמעוהו והבינוהו כפשטו, וחשבו⁴² שאין כונת חכמים בכך אלא משמעות פשטי הדברים, ולכן זלזלו בו וגוהו וחשבו למזור מה שאינו מזור⁴³, וילעיגו על דברי חכמים לעתים קרובות, וחושבים שהם יותר נבונים מהם⁴⁴ ויותר זכי רעיון, ושהם עליהם השלום פתיים חסרי דעת סכלים בכל המציאות, ואינם משיגים שום דבר כלל, ורוב מי שנפל במחשבה זו אותם הטוענים שהם רופאים⁴⁵, וההזים במשפטי המזלות, לפי שהם לפי דמיונם פקחים חכמים פילוסופים וכמה רחוקים הם מן האנושות אצל הפילוסופים האמתיים. והם יותר סכלים מן הכת הראשונה ויותר פתיים, והם כת ארורה שהתפרצו כלפי אנשים רמי המעלה שכבר נודעה חכמתם אצל החכמים. ואלו הכשירו את עצמם במדעים עד שידעו איך כותבים את הדברים בענינים האלהיים וכיוצא בהם מן המדעים להמון ולחכמים, ויסגלו לעצמם את החלק המעשי של הפילוסופיא, כי אז היו מבינים אם החכמים חכמים או לאו, והיו מובנים להם עניני דבריהם.

ההתעוררות". ואין זה חרוק מן הנכון. 30 „נקודא“ מתאה של קפיא. ובנדפס „והאשימו“. 31 פיא מייא, וראה שם פירוש רבינו. 32 דף קה, ב. פסחים ג. ב. נזיר כ. ב. סוטה כ. ב. מ. א. הוריות י. ב. ערכין טו. ב. 33 הכונה על אגדות חז"ל. 34 „ולא תתאלה“ אינם מפרשים אותם שלא כפשטם. „אלתאוויל“ הוצאת הדבר מפשוטו, הפיכת הדבר למשל וחידה. הפירוש בשיטת האליגוריה. 35 בנדפס הוסיף „לפי דעתם“. 36 בנדפס „מן הדבה“ ודבה היא.

37 „בזעמאה“ וראה ה' 11. 38 דברים ד ו. 39 איוב יג ה. 40 בנדפס הוסיף משלו „כפי דעתם החלושה“. 41 על דרשנים שוטים אלה ראה גם מר"ג ח"ב פ"ל ומאמר תחיית המתים בתולדות. 42 „וועמא“ ראה ה' 11. ובהרבה מקומות משתמש רבינו במלה זו דרך בטול. 43 בנדפס „ומוציאים דבה על מה שאין בו דבה“ ואינו נכון. 44 בנדפס השמיט כאן כמה תיבות. 45 בנדפס „המתחיסים לתכמת הרפואה“ ואינו נכון, וכונת רבינו שגם רופאים

37 „בזעמאה“ וראה ה' 11. 38 דברים ד ו. 39 איוב יג ה. 40 בנדפס הוסיף משלו „כפי דעתם החלושה“. 41 על דרשנים שוטים אלה ראה גם מר"ג ח"ב פ"ל ומאמר תחיית המתים בתולדות. 42 „וועמא“ ראה ה' 11. ובהרבה מקומות משתמש רבינו במלה זו דרך בטול. 43 בנדפס „ומוציאים דבה על מה שאין בו דבה“ ואינו נכון. 44 בנדפס השמיט כאן כמה תיבות. 45 בנדפס „המתחיסים לתכמת הרפואה“ ואינו נכון, וכונת רבינו שגם רופאים

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

כי לא יתאים לך ממנו מאומה, ולא עוד אלא שיזיק לך ותשנאהו, כי איך יתאימו מיני המזון קלי הכמות ממוצעי האיכות לאדם שכבר הורגל למיני המזון הרעים והכבדים, הלא רק יזיקוהו וישנאם, הנך רואה דבר אותם שהורגלו באכילת הבצלים והשומים והדגים על המן מה הוא ונפשנו קצה בלחם הקלקל⁵⁶. ואם אתה מאנשי הכת השלישית, שכל זמן שיוזמן לך דבר מדבריהם ממה שהשכל מרחיקו, תלעכב אצלו ותדע שהוא חידה ומשל, ותשאר בטרדת הלב ואמוץ המחשבה⁵⁷ בהבנתו, דואג למצוא דרך האמת ורעיון הצדק, כמו שאמר: למצוא דברי חפץ וכתוב יושר דברי אמת⁵⁸. התבונן בדברי תשיג תועלת, אם ירצה ה' יתעלה.

ועתה אחל לדבר במה שרציתי⁵⁹ דע כי כשם שיש ישיג הסומא את הצבעים, ולא ישיג החרש את הקולות, ולא הסריס תאות המשגל, כך לא ישיגו הגופות התענוגות הנפשיים. וכשם שאין הדג מכיר יסוד האש מפני שהוא שרוי בהפכו, כך לא יודע בעולם הזה הגשמי תענוגי העולם הרוחני, לפי שאין אצלינו כלל עונג זולת עונג הגופות בלבד והשתלשול החושים מן המאכל והמשתה והתשמיש, וכל שהוא חוץ מזה, הרי הוא אצלינו בלתי מצוי, ולא נכירנו, ולא נשיגהו בעיון ראשון, אלא אחרי חקירה מרובה, והדבר כך, לפי שאנו בעולם הגופני, ולא נוכל להשיג אלא תענוגיו. אבל התענוגות הנפשיים הם תמידיים בלתי נפסקים, אין בינם ובין אלו התענוגות שום יחס בשום אופן כלל, ואין נכון לנו לפי התורה, ולא אצל האלהיים מן הפילוסופים לומר: שהמלאכים והכוכבים והגלגלים אין להם תענוג, אלא יש להם תענוג גדול מאד במה שהשכילו מן הבורא יתהדר ויתרומם, והם על ידי כך בתענוג תמידית בלתי פוסק, ואין תענוג גופני אצלם, ואינם משיגים אותו, לפי שאין להם חושים כמונו שישגיגו בהן מה שאנחנו משיגים. וכן אנחנו אם נזדכך ממנו מי שנזדכך⁶⁰ והגיע לאותה המעלה אחר המות, לא ישיג את התענוגות הגופניים, ולא ירצם אלא כמו שירצה המלך

הכת השלישית והם חי ה' מעטים מאד, עד שאפשר לקרוא להם כת כמו שאפשר לומר על השמש מין⁴⁶, והם האנשים שנתבררה אצלם גדולת החכמים וטוב תבונתם במה שנמצא בכלל דבריהם דברים המראים על ענינים אמתיים מאד, ואף על פי שהם מעטים ומפוזרים בכמה מקומות בחבוריהם, הרי הם מראים על שלמותם והשגתם את האמת, וגם נתברר אצלם מגיעת הנמנעות ומציאות מחוייב המציאות, וידעו שהם עליהם השלום לא דברו דברי הבאי, ונתברר אצלם שיש בדבריהם פשט וסוד, ושכל מה שאמרו מדברים שהם בלתי אפשריים אין דבריהם בכך אלא על דרך החידה והמשל, וכך הוא דרך החכמים הגדולים, ולפיכך פתח ספרו גדול החכמים ואמר: להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם⁴⁷, וכבר ידוע אצל חכמי הלשון כי חידה הם הדברים שענינם בסודם ולא כפשטם, וכמו שאמר: אחודה נא לכם חידה וכו'⁴⁸, לפי שדברי כל בעלי החכמה בדברים הנשגבים שהם התכלית, אינם אלא בדרך חידה ומשל, ומדוע נתפלא על שחברו את החכמה בדרך משל ודמו אותם בדברים שפלים המוניים, והנך רואה החכם מכל אדם עשה כן ברוח הקדש, כלומר, שלמה במשלי בשיר השירים ומקצת וקהלת, ומדוע יהא מזור בעינינו לפרש את דבריהם ולהוציאם מפשטן, כדי שיהא תואם את המושכל ומתאים לאמת ולכתבי הקדש, והרי הם עצמם מבארים פסוקי הכתובים ומוציאים אותם מפשטם ועושים אותם משל והוא האמת, כפי שמצאנו שאמרו שזה שאמר הכתוב הוא הכה את שני אריאל מואב⁴⁹ כולו משל⁵⁰, וכן מה שני הוא הכה את הארי בתוך הבור וכו' משל, ואמרו: מי ישקיני מים⁵¹ ושאר מה שאירע כל זה משל⁵², וכן ספר איוב כולו אמר אחד מהם משל היה⁵³ ולא ביאר לאיזה ענין נעשה המשל הזה⁵⁴, וכן מתי יחוקאל אמר אחד מהם משל היה⁵⁵ ורבים כאלה.

ואם אתה הקורא מאחת משתי הכתות הראשונות אל תעיין בדברי בשום דבר מן הענין הזה,

54 ואה מו"נ ח"ג פכ"א פכ"ב. 55 דף צ"ב ב.
56 במדבר כא ה. 57 עאמר אלפכרה" אהוץ ורכו המחשבה. ובנדפס "וטרון. הרעיון בחבורו ובחסברתו". 58 קהלת יב י. 59 כלומר עולם הבא. 60 יזככו ויתתירו מחשבותיו ודעותיו.

אינם. 46 המין יש בו סוגים ופרטים רבים ושונים, ואלו השמש יחידה היא ואין כמוה. 47 משלי א י. 48 שופטים יד יב. 49 דברי הימים א יא כב. 50 ברכות יח ב. 51 דברי הימים א יא יז. 52 בבא קמא ט, ב. 53 בבא בתרא טו א.

המצב וקיום הנפש⁶⁵ כמו שאמרנו עד בלי סוף בקיום הבורא יתרוםם שבחו שהוא סבת קיומה בהשגחה אותו כמו שמתבאר בפילוסופיה הראשונה⁶⁶, וזהו הטוב העצום שאין טוב להקישו אליו ולא עונג לדמותו בו, ואיך ידמה הקיים שאין לו תכלית בדבר האבד, והוא אמרו יתעלה למען ייטב לך והארכת ימיו⁶⁷ ובא בקבלה על ידיהם בפירושו למען ייטב לך לעולם שכולו טוב והארכת ימים לעולם שכולו ארוך⁶⁸. והנקמה הגמורה היא שתכרת הנפש ותאבד ושלא יהיה לה קיום והוא הכרת האמור בתורה, וענין הכרת הכרת הנפש היא⁶⁹ ואמרו עליהם השלום הכרת בעולם הזה תכרת לעולם הבא⁷⁰. ואמר הכתוב והיתה נפש אדוני צרורה וכו'⁷¹, וכל מי ששקע בתענוגות הגופניות והונית את האמת והעדיף את השוא נכרת מאותו השגב, וישאר חומר מוכרת בלבד, וכבר ביאר⁷² הנביא שהעולם הבא אינו נישג בחושים הגופניים והוא אמרו עין לא ראתה אלהים וזולתך יעשה למחכה לו⁷³, ואמרו בפירוש דבר זה כל הנביאים כולם לא נתבאר אלא לימות המשיח אבל העולם הבא עין לא ראתה אלהים וזולתך⁷⁴. אבל ההבטחות והפנן האמורים בתורה ענינן כמו שאבאר לך, וכך הוא. שהוא אומר לך אם תקיים את המצות הללו אעזרך על קיומן והשלמות בהן, ואסלק מעליך⁷⁵ כל המעצורים לפי שאי אפשר לאדם לעבוד [את ה'] לא חולה ולא רעב ולא צמא ולא במצב של מלחמה, ולכן הבטיח בהסרת כל אלה ושהיו בריאים ושלוים כדי שתשלם להם הידיעה ויזכו לחיי העולם הבא. נמצא שאין תכלית התורה שתדשן האדמה ויאריכו ימים ויבריאו הגופות, אלא ייעזרו על קיומה⁷⁶ בכל הדברים הללו. וכן אם עברו יהיה עונשם שיבואו עליהם כל אותם המעצורים עד שלא יוכלו לעשות טוב וכמו שאמר תחת אשר לא עבדת את ה' וכו'⁷⁷, וכאשר

האדיר במלכות שיעקר ממלכותו ויחזור לשחק בכדור ברחובות, ואף על פי שכבר היה בזמן מסויים בלי ספק מעדיף את המשחק באותו הכדור על המלכות והוא בהיותו בגיל צעיר בזמן סכלותו בשני הדברים יחד, כמו שאנו מעדיפים היום התענוג הגופני על הנפשי. ואם תתבונן בענין שני התענוגים הללו תמצא שפלות התענוג האחד ועליונות השני ואפילו בעולם הזה, שהרי אנו מוצאים רוב בני אדם ואולי כולם מטילים על נפשם וגופם עמל ויגיעה שאין למעלה מהם כדי להשיג גדולה או שיכבדוהו בני אדם, והרי תענוג זה אינו תענוג מאכל ולא משתה. וכן רבים מבני אדם מעדיף להנקם מאויבו יותר מרבים מתענוגי הגוף. והרבה מבני אדם נמנעים מן הגדול שיכול להיות בתענוגי הגוף מחשש שמא תבואהו בכך בושה או חרפה מבני אדם, או כדי להשיג שם טוב. ואם כך הוא מצבינו⁶¹ בעולם הזה הגשמי כל שכן בעולם הנפשי והוא העולם הבא שבו והשכיל נפשינו מן הבורא בדומה למה שמשכילים הגרמים העליונים או יותר, הרי אותו התענוג לא יתחלק ולא יתואר ואין למצוא משל להמשיל בו אותו התענוג אלא כמו שאמר הנביא מתפלא מעצמתו מה רב טובך אשר צפנת ליראריך פעלת לחוסים בך⁶². וכך אמרו עליהם השלום העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא רחיצה ולא סיכה ולא תשימש אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה⁶³. והכונה באמרו עטרותיהם בראשיהם, קיום הנפש בקיום מושכלה והיותה היא והוא דבר אחד⁶⁴ כמו שהזכירו בקיאי הפילוסופים בדרכים. שיארך ביאורם כאן, ואמרו נהנים מזיו השכינה, כלומר שאותם הנפשות נהנות במה שמשכילות מן הבורא כמו שנהנות חיות הקדש ושאר מעלות המלאכים במה שהשכילו ממציאיותו. והנה האושר והתכלית הסופית היא להגיע אל המעמד הזה המרומם, ולהמצא באותו

פ"ה. 67 דברים כב ז. 68 קדושין לט ב. חולין קמב א. 69 במדבר טו לא. 70 דף סד ב. צ. ב, וכן כתב מהלכות תשובה פ"ה. 71 שמואל א כה כט. 72 לפי כ"י ק, וכבר אמר הנביא 73 ישעיה סד ג. 74 ברכות לד ב. שבת סג א 75 במה"ק "לך" ותוקן "ענן" ודיוק לשון ה 76 בנפש השמיט מן "שתדשן" עד כאן. 77

61 "חאלנא" בכ"י ק, "חאלתנא". 62 תהלים לא כ. 63 ברכות יז א. 64 וכליצא כזה כתב בהלכות תשובה פי"ח הל' ב. וראה גם מ"ג ח"א פס"ח. ובנדפס שבש ובלבל וכתב "בקיום המושכל שלה והוא הבורא יתברך והיות הוא רוצה לומר המושכל והוא דבר אחד". 65 בכ"י ק, "ובקא אלנפס בבקא מעלמהא" וקיום האש בקיום מושכלה, וברור כי הבלברים הוסיפוהו נדברי רבינו לעיל. 66 ראה ספר המדות מאמר

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

העומד מקום מלכותו ציון, ויתגדל שמו ויגיע לקצו תבל יותר וגדול על ממלכת שלמה, ויכרתו עמו העמים ברית שלום, ויעבדוהו כל הארצות לגדל צדקו, ונפלאות יתגלו על ידו, וכל מי שיעמוד עליו יכריתהו ה' וימסרהו בידו. וכל פסוקי המקרא מעידים על אשרו ואשרינו בו, ולא ישתנה במציאות שום דבר מכפי שהוא עתה, וזולתי שתהא המלכות לישראל, וכך לשון חכמים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכות בלבד.⁸⁷ וישארו בימיו החוק והחלש ביחס לזולתו, אלא שבאותם הימים תוקל על בני אדם פרנסתם מאד, עד שכשיעבוד האדם איזה עבודה מועטת שתהיה ישיג תועלת גדולה וזהו ענין אמרם עתידה ארץ ישראל להוציא גלוסקאות וכלי מילת.⁸⁸ לפי שדרך בני אדם לומר את מצא אדם איזה דבר מוכן בשפע, מצא פלוני לחם אפוי ותבשיל מבושל, והראיה לזה מאמר הכתוב ובני נכר אכריכם וכרמיכם⁸⁹ משמע שיהא⁹⁰ שם החריש והקציר, ולפיכך כעס החכם הזה⁹¹ שאמר את הדברים הללו, ותלמידו בעת שלא הבין בדבריו את הענין הזה וחשב שהדברים כפשוטן, והשיבו לפי ערך השגתו, ולא זאת היא התשובה. והראיה שלא אמר לו את האמת מה שלמנו בפסוק אל תען כסיל כאולתו,⁹² והתועלת הגדולה באותו הזמן היא שנגנח משעבוד מלכות הרשעה העוצרת בעדינו מלעשות הטוב,⁹³ ותרבה הדעת כמו שאמר כי מלאה הארץ דעה את ה'⁹⁴. ויפסקו הקרבות והמלחמות כמו שאמר ולא ישאו גוי אל גוי חרב,⁹⁵ וישיג כל מי שיהיה באותן הימים שלמות גדולה יזכה בה לחיי העולם הבא. והמשיח ימות וימלוך בני ובן בנו⁹⁶ וכבר ביאר ה' את מותו אמר לנו יכהו ולא ירוץ עד ישים בארץ משפט וכו'.⁹⁷ ותתמיד מלכותו זמן רב מאד, וגם יארכו חיי בני

תבונן התבוננות נפלאה זו תמצא שהוא כאלו אמר אם עשית מקצת אלו המצות באהבה וחריצות אעזרך על כולם בהסירי מעליך כל העוצרים והמעכבים, ואם הונחת מהם מקצתם מתוך זלזול אביא עליך מעכבים שיעכבוך מכולם עד שלא תשיג שלמות ולא קיום, וזהו ענין אמרם עליהם השלום שכר מצוה מצוה ושכר עברה עברה.⁹⁸ אבל גן עדן הוא מקום דשן בכדור הארץ⁹⁹ מרובים בו המימות והאילנות, יגלהו ה' לבני אדם בעתיד ויורה להם את דרכו ויתענגו בו. ואולי ימצאו בו צמחים נפלאים מאד שתועלתם גדולה והנאתם מרובה וזולת אלו הידועים אצלינו, וכל זה בלתי נמנע ולא רחוק אלא אפשרו קרובה ואפילו אלו לא הזכירתי תורה, כל שכן אחר שנתבאר כל זה בתורה ונתפרסם. אבל גהנם הוא כינוי לצער שישג את הרשעים ולא נתבאר בתלמוד תיאור אותו הצער, אלא יש אומרים ששם מתקרבת אליהם ושורפתם⁸⁰ ולומד ממה שג' כי הגה יום בא בוער כתנור וכו'.⁸¹ ויש אומרים חום מזור יוצר בגופם וישרפם⁸² ולומד ממה שג' רוחכם אש האכלכם.⁸³

ותחיית המתים יסוד מיסודות תורת משה רבינו, אין דת ואין קשר עם האומה היהודית למי שאינו מאמין בכך, אלא שהיא לצדיקים, ולשון בראשית רבה⁸⁴ גבורת גשמים לצדיקים ולרשעים ותחיית המתים לצדיקים בלבד. והיאך יחיו הרשעים והם מתים אפילו בחייהם, וכך אמרו עליהם השלום רשעים אפילו בחייהם קרואים מתים וצדיקים אפילו במיתתם קרואים חיים,⁸⁵ ודע שהאדם ימות בהחלט ויפרד למה שהורכב ממנו.⁸⁶

אבל ימות המשיח הוא זמן שבו תחזור המלכות לישראל, ויחזור לארץ ישראל, ויהיה אותו המלך

אין בכ"י ק, "דליל עלי און". 91 רבן גמליאל. שם שבת ל, ב. 92 משלי כו ד. ואם כי השיך לכאן הוא הפסוק השני "ענה כסיל כאולתו" אבל כוננת רבינו על עצם ורשת שני הפסוקים בשבת שם. 93 "פצאיל" כולל קיום המצות והמדות הנעלות והרמה המוסרית. ותרגמתי "הטוב" לכלול הכל לפי דעתי. ובנוסף תרגם "המצוות". 94 ישעיה יא ט. 95 מיכה ד ג. 96 כנראה רומן רבינו לדברי ר' ברוך צט א ימות המשיח שלשה דורות. 97 ישעיה שם מב ד. 98 יתכן שכונה רומן לדברי אבימי שם

כח מז. 78 אבות פ"ד מ"ב. 79 בנדפס "מבחר הארץ" ואינו נכון. 80 דף קי ב. נדרים ח ב, עבודה זרה ד א. 81 מלאכי ג יט. 82 דף קח א. 83 ישעיה לג יא. 84 ראה פרשה יג ד, ולפנינו אין שם לשון זה. ואיתא בתענית ז א. 85 ברכות יח ב. 86 וכן כתב בהלכות יסודי התורה פ"ד הל' ג' ורמזי הדברים מפורשים במאמר תחית המתים, עיין שם מהדורת. 87 דף צא ב, צט א. ברכות לד ב, שבת סג א, קנא ב, פסחים סח א. 88 שבת ל, ב. 89 ישעיה סא ה. 90 "דליל

ואין (א) תורה מן השמים, ואפיקורוס (ב) ר' עקיבה אומר אף הקורא בספרים [א] (ב) ונ, שנתים ען הסורס, ולין. (3) ק, ולפיקורוס, ונ, ולפיקורוס.

מושכלה וזה הוא העולם הבא כמו שביארנו, וזהו ענין אמרו אל תהיו כסוס כפרד אין הבין וכו',⁴ כלומר שהדבר שמונע מן ההפקרות הוא דבר חיצוני כמתג והרסן, אל יהא האדם כן אלא יהיה המונעו מכך נפשו כלומר צורתו האנושית, אם היתה שלמה היא תמנענו ממה שימנע ממנו את השלמות והן הנקראות מגרעות, ותורזנו על מה שהיא נעשה בו שלם והם המעלות. זהו מה שנתברר אצלי מכל דבריהם בענין הזה הנשגב שהוא הרת סכנות.⁵

ואני עתיד לחבר חיבור⁶ אאסוף בו כל הדרשות הנמצאות בתלמוד וזולתו ואבארם ואסבירם הסבר מתאים לאמת, ואביא ראיות לכל זה מדבריהם, ואגלה מה מהם כפשטו, ומה מהם משל, ומה מהם אירע בחלום והזכירוהו בלשון פשוט כאלו אירע בהקיץ. ובאותו החבור אבאר לך אמונות רבות, ושם אבאר כל הדברים אשר הבאתי לך מהם בדברי אלה דוגמאות מעטות כדי שתקיש עליהם.⁷ ואין להקפיד על מה שיש בדברי מאי הזהירות⁸ בקצת מלים וענינים שמקפידים עליהם אנשי החכמה, לפי שאני לא הקפדתי בכגון אלו כדי להביץ⁹ למי שלא קדם לו הרגל בשום דבר מן הענין הנשגב הזה אשר לא כל אדם משיגו.

ומלת אפיקורוס, היא מלה ארמית ענינה ההקלה והולול בתורה או בחכמי התורה, ולפיכך מניחים שם זה במסות על שאינו מאמין ביסודות התורה או במזה אסות החכמים או איזה תלמיד חכמים שיהיה או רבו¹⁰. וספריים החיצוניים אמרו ספרי מינין, וכן ספרי בן סירא שהיה איש חבר ספרים בהיות מעניני „אלפראסה“¹¹ שאין בהם חכמה ולא תועלת אלא

אדב, כי בהעדר הדאגות והצרות יארכו החיים. אין זה מוזר שתתמיד מלכותו אלפי שנים¹², לפי שהחכמים כבר אמרו שהקבוץ הנכבד באשר מתקבץ מעט הוא שיתפרד¹³. ואין אנו מתאיים לימות המשיח לא כדי שירבו התבואות והנכסים, לא כדי שנרכב על סוסים ונשתה בכלי זמר כמו שחושבים ונשתוקקו להם החסידים, נתאו להם הנביאים ונשתוקקו להם החסידים בגלל מה שיהיה שם מקבוץ הצדיקים, וההתנהגות הטובה והחכמה, ויושר המלך וגודל חכמתו והתקרבותו לפני בוראו כמו שאמר לו בני אתה¹⁴, וקיום כל תורת משה בלי דאגות ולא פחד ולא אונס כמו שהבטיח לא ילמדו איש את רעהו וכו' כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם, ונתתי תורתי בלבם¹⁵, והסירותי את לב האבן מבשרכם¹⁶ והרבה כפסוקים האלו בענינים אלו. ובמצב כזה יושג העולם הבא השגה חזקה, והתכלית אינה אלא העולם הבא ולעומתו היא ההשתדלות, ולפיכך הביט זה המשיג את האמת אל התכלית הסופית והניח כל מה שזולתה ואמר כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא. ועם היותו התכלית אין ראוי למי שירצה להיות עובד מאהבה שיעבוד כדי שישג העולם הבא כמו שביארנו לעיל אלא יעבד על הזרדך שאבאר, והוא שאם כבר האמין שיש מרע שהגיע אל הנביאים מאת ה' הודיעם בו שהמעלות הם כן וכך והמגרעות כן וכך, הרי הוא חייב מצד היותו אדם ישר¹⁷ להתקרב אל המעלות ולהתרחק מן המגרעות, ואם עשה כן הרי נשלם בו הענין האנושי ונבדל מן הבהמות, וכיון שנעשה אדם שלם הרי ממעלת האדם שלא ילכבנו מעבב שתתקיים נפשו בקיום

אמנם החל בו רבינו ועסק בו שנים מספר, אך הזור בו ובטל את הרעיון מפני שעמדה בפניו השאלה אם יבאר דברי חז"ל ויגלה צפונותיהם נמצא מגלה מה שרצו חז"ל להסתיר, ואם יבארם במשלים וחיזות נמצא רק מחליף משל במשל אחר ולא הועיל כלום, לכך בטל את הדבר לגמרי. וכמו שכתב בהקדמתו למורה. ואע"פ כן שקע רבינו פירוש כמה אגדות ודרשות במורה. 8 שבאי אלה מקומות גלה סתרי תורה ברמזים בולטים. 9 להסביר וללמד. 10 סנהדרין צט ב. 11 סנהדרין

צט א ימות המשיח לישראל שבעת אלפים שנה. 99 ראה ספר המדות מאמר פי"ג. 100 תהלים ב ז. 1 ירמיה לא לבי"ג. 2 יחזקאל לו כו. 3 „מעדתל“ „מיושר וממוזג בדעותיו טבעיו ותכונותיו, ובנדפס „ישר המזוג“ ואני לא יכולתי להגדיר את הישרות רק למזג. 4 תהלים לב ט. 5 „אלעטים אלכיסר ובנדפס הרשמש, והכוונה שבעלות אפשר לטעות בו ולסטות מן האמת ויבדך מאבדים את הכל. 6 בכ"י ק, „תאליפא אן שא אלתל“ חבור אם ירצה ה'. 7 חבור זה

החיצונים, והלוחש על המכה ואמר¹ כל המחלה אשר שמת במצרים לא אשים עליך (שמת טו כו). אבא שאול אומר אף ההוגה את השם באותותיו²: [ב] שלשה (ג ק, ו, ולומר. ד ו, נלוחשתי ורלה נסערות).

מן השכלים¹⁹ כלומר המלאכים וגרמי הגלגלים²⁰ ומה שלמטה מהן הכל זקוק במציאותו אליו. וזה היסוד הראשון הוא אשר מורה עליו דבור אנכי ה' זכר²¹. והיסוד השני אחדותו יתעלה. והוא²², שזה עלת הכל אחד, לא כאחדות המין ולא כאחדות הסוג²³, ולא כדבר האחד המורכב שהוא מתחלק לאחדים רבים, ולא אחד כגוף הפשוט שהוא אחד במספר אבל מקבל החלוקה והפיצול עד בלי סוף, אלא הוא יתעלה אחד, אחדות שאין אחדות כמוה בשום פנים, וזה היסוד השני מורה עליו מה שנ' שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד²⁴.

והיסוד השלישי שלילת הגשמות ממנו. והוא²⁵, שזה האחד אינו גוף ולא כח בגוף, ולא יארעוהו מאורעות הגופים כגון התנועה והמנוחה²⁶, לא בעצם ולא במקרה. ולפיכך שללו ממנו עליהם השלום החבור והפירוד ואמרו לא ישיבה ולא עמידה לא עורף ולא עפוי²⁷, כלומר לא פירוד והוא עורף, ולא חבור כי עפוי מן ועפו בכתף פלשתים²⁷ כלומר יחפזם בכתף להתחברם בהם, ואמר הנביא ואל מי תדמיון אל זכר²⁸, ואלו היה גוף כי אז היה דומה לגופות, וכל מה שבא בספרים מתארי בתארי הגופות כגון ההליכה והעמידה והישיבה והדבור וכיוצא בזה הם כולם דרך השאלה²⁹, וכמו שאמרו

אבוד הזמן בדברים בטלים, כגון אלו הספרים המצויים אצל הערבים מספרי הדורות ומנהגי המלכים ויחסי שבטי הערבים וספרי השירים¹² וכיוצא בהם מן הספרים שאין חכמה בהם ולא תועלת גשמית אלא אבוד הזמן בלבד. והלוחש על המכה, ודוק ברקיקה¹³ לפי שיש בכך זלוול השם. וההוגה את השם באותותיו¹⁴ הוא שיהגה יוד הא ואו הא שהוא שם המפורש. וכבר הזכירו דברים זולת אלה שהעושה אותם אין לו חלק אמרו המלביץ פני חברו ברבים אין חלק לעולם הבא, והקורא לחברו בכניו¹⁵, והמתכבד בקלון חברו¹⁶, לפי שלא יבוא מעשה מן המעשים האלו ואף על פי שהם קלים לפי מחשבת החושב כי אם מנפש חסרה שלא הגיעה לשלמות ואינה ראויה לחיי העולם הבא.

וממה שראוי שאוכיר כאן וזהו המקום היותר ראוי להזכירם בו, שעיקרי תורתנו הטהורה ויסודותיה שלש עשרה יסודות.

היסוד הראשון מציאות הבורא יתשבת. והוא, שיש שם מצוי בשלמות אופני המציאות, והוא עלת מציאות כל הנמצאים, ובו קיום מציאותם, וממנו נמשך להם הקיום. ואלו נתאר סלוק¹⁷ מציאותו כי אז בטלה מציאות כל נמצא ולא י שארו קיימים במציאות, ואלו נתאר סלוק¹⁷ כל הנמצאים זולתו, כי אז לא תבטל מציאותו יתעלה, ולא תחסר, כי הוא יתעלה בלתי זקוק במציאותו לזולתו¹⁸, וכל מה שזולתו

ולא דק. והשנה לשונה בהלכות יסודי התורה פ"א הל' ג. 18 בנדפס "מציאות הש"י ולא יגרע ואין האחדות והאדנות אלא לו לבד הש"י שמו כי הוא מסתפק במציאותו ודי לו בצמצו" וכל זה דברי המעתיק. 19 לפי כ"י ק, "השכלים הנפרדים". 20 בנדפס הוסיף משלו "ומה שיש בתוכם". 21 שמות כ.ב. דברים ה.ו. 22 בנדפס "הוא שנאמין". 23 תרגומי "ג'נס", "מין", "וגו", "סוג". כי המין שם כללי יותר לגבי סוג כהוראת "ג'נס" לגבי "גוץ". ובנדפס "כאחד הוגו" וברור שש"ס הוא. וכיוצא בזה כתב בהלכות יסודי התורה פ"א הל' ז—ח. 24 דברים ו.ד. 25 בנדפס הוסיף "והמשכן". 26 חגיגה טו.א. 27 ישעיה יא יד. 28 שם מ, יח—כה. 29 "כי אז"

הכרת תכונותיו של אדם על ידי סימנים חיצוניים כגופו או בשערו כעין אותם שהזכירו בדף ק, ב ולדקו קורטמן עבדקן סכסן, וכיוצא. ובכן סירא שביינו אין דברים אלה ואף לא מילי מעלייתא שהזכירו חז"ל בשמו. וכבר ידוע שהוא לקוי בחסר. 12 ללא הבל נושא נשוא נוסח וסגנון. וכבר ידוע שאין הרמבים ממחבבי "שרים ושרות" וכמ"ש בתשובה ראה פאר הדור סי' מא. ועיין היטב דבריו המאליים מאד במורה הנבוכים ח"א פרק נ"ג. 13 דף קא א. 14 כ"ה הנוס' בכ"י רבינו בכל מקום. וכ"ה נוס' כל כ"י העתיקים. וראה ברכות פ"ב מ"ג ובהערה. 15 ראה בבא מציעא נח ב. 16 ירוש' חגיגה פ"ב הל' א. וכ"כ בהלכות תשובה פ"ג, וראה כסף משנה שם. 17 "ארפתאע" ובנדפס "העדר"

ישיבת תות"ל - חובבי תורה

271

השכל האנושי בשכל הפועל, ויאצל עליהם ממנו אצילות שפע³⁷, ואלה הם הנביאים, זוהי הנבואה וזוה ענינה, וביאור היסוד הזה בשלימות יאריך מאד, ואין מטרתנו פירוט כל יסוד מהם וביאור דרכי ידיעתו, לפי שזה הוא כללות כל המדעים, אלא נזכרים בדרך הודעה בלבד, ופסקי התורה מעידים בנבואת נביאים רבים, והיסוד השביעי נבואת משה רבינו, והוא שנאמין שהוא אביהן של כל הנביאים שקדמו לפניו והבאים אחריו, הכל הם למטה ממנו במעלה, והוא בחיר ה' מכל המין האנושי, אשר השיג ממנו יתעלה יותר ממה שהשיג ושיג כל אדם שנמצא ושימצא, ושהוא עליו השלום הגיע לתכלית הרוממות מעל האנושיות עד שהשיג המעלה המלאכית ונעשה במעלת המלאכים, לא נשאר לפניו שום מסך שלא קרעו³⁸ ולא עצר בעדו שום מעצור גופני, ולא נשאר בו שום דבר מן החסרון לא מעט ולא הרבה, והושבתו בו הכוחות הדמיוניים והחושיים בכל השגותיו, ונתבהל³⁹ כוחו המתעורר, ונשאר שכל בלבד, ועל ענין זה אמרו עליו שהוא מדבר עם ה' בלי אמצעות המלאכים. ורציתי לבאר כאן זה הענין הנפלא, ואפרש סתומות פסוקי התורה, ואבאר ענין אמרו פה אל פה וכל הפסוק הזה וזולתו מענינו, לולי שראיתי שהענינים האלו דקים מאד וצריכים להרחבה מרובה והקדמות ומשלים, ויצרתי לבאר תחלה מציאות המלאכים ושנויי מעלותיהם לפני הבורא, וכן ביאור הנפש וכל כחותיה⁴⁰, ויתרחב ההקף עד שנגיע לדבר על הצורות שהזכירו הנביאים לבורא⁴¹ ולמלאכיו⁴², ולא

דברה תורה כלשון בני אדם³⁰. וכבר דברו בני אדם בענין זה הרבה, וזה היסוד השלישי הוא אשר מורה עליו מה שני' כי לא ראיתם כל תמונה³¹ כלומר לא השגתם אותו בעל תמונה, לפי שהוא כמו שאמרנו לא גוף ולא כח בגוף³².

והיסוד הרביעי הקדמות, והוא³³, שזה האחד המתואר הוא הקדמון³⁴ בהחלט, וכל נמצא זולתו הוא בלתי קדמון ביחס אליו, והראיות לזה בספרים הרבה. וזה היסוד הרביעי הוא שמורה עליו מה שני' מענה אלהי קדם³⁵. ודע כי היסוד הגדול של תורת משה רבינו הוא היות העולם מחודש, יצרו ה' ובראו אחר ההעדר המוחלט, וזה שתראה שאני סובב סביב ענין קדמות העולם לפי דעת הפילוסופים הוא כדי שיהא המופת מוחלט על מציאותו יתעלה כמו שביארתי וביררתי במורה³⁶.

והיסוד החמישי שהוא יתעלה הוא אשר ראוי לעבדו ולרוממו ולפרסם גדולתו ומשמעתו³⁷. ואין עושיין כן למה שלמטה ממנו במציאות מן המלאכים והכוכבים והגלגלים והיסודות וכל מה שהורכב מהן, לפי שכולם מוטבעים בפעולותיהם אין להם שלטון ולא בחירה אלא רצונו יתעלה, ואין עושיין אותם אמצעים להגיע בהם אליו, אלא כלפיו יתעלה יכוונו המחשבות ויניחו כל מה שזולתו. וזה היסוד החמישי הוא האזהרה על עבודה זרה, ורוב התורה באה להזהיר על זה.

והיסוד השישי הנבואה, והוא, לדעת שזה המין האנושי יש שימצאו בו אישים בעלי כשרונות מפותחים מאד ושלמות גדולה, ותתכונן נפשם עד שמקבלת צורת השכל, ויתחבר אותו

יחנן שהיה נכון לתרגם. העברה" כי בדרך כלל למונח מושאל קורא רבינו "אלאסתעארה" והענין ברור. 30 ברכות לא ב. 31 דברים ד טו. 32 תרגום מלולי. "לגוף". 33 בנדפס "קדמון" בלי הא הייחוד. 34 דברים לג כו. ומכאן עד סוף היסוד הזה לא היה במה"ק וליתיה בנדפס ולא ברוב כ"י תמך. והוסיפו רבינו בכתב ידו. הרהוט בשולי כ"י א. 35 חלק ב פרקים טו—יז. ופרק כה. 36 "טאעתה" רוב הראשונים: מתרגמים מלה זו "עבודה", "עבודתו" ובנדפס כתב "ולעשות מצותיו" ולדעתי צריך לתרגמה בכל מקום "משמעת". 37 "פיץ' כרים", ואפשר גם לתרגם כבנדפס "אצילות נכבדה". ואפשר גם "שפע נעלה". 38 בנדפס הוסיף. "ובנס ממנו". 39 בנדפס "וגבדלי" וט"ס הוא. 40 ענין זה באר לקמן בפרקי אבות. 41 בנדפס

"שראוי לבורא" ושוא צ"ל "שראו". 42 במה"ק היה כאן "וינודג" פי דלך שעור קומה ומענאה" ויתגלגל בתוך הדברים ישעור קומה וענינו". ומחקן רבינו עד שלא השאיר להן שום רושם מה שלא עשה כן לשום טעות אחרת, משל כאלו אינו רוצה שיוזכר שבצעירותו דמה שאפשר להכשיר ספר זה, כפי שהביע דעתו בתשובה (מהזורת בלאו סי' קיו) כאשר נשאל על כשרות ספר זה, והשיב "איני סובר כלל שהוא מחבורי החכמים, וחלילה שהוא להם, ואינו אלא חבור אחד מדרשני האירופים ולא יותר, ובכל אופן השמדת אותו הספר והכרתת זכר ענינו מצוה רכה ושם אלהים אחרים לא תזכירו וכו'" כי אשר יש לו קומה הוא אלהים אחרים בלי ספק, ע"ל, גם רס"ג הסתייג מאד ממנו, ואחרים מן הראשונים כתבו נגד הספר בצורה חריפה

התחברו בשכל כמו שאמרנו. וההבדל הרביעי שכל הנביאים לא יבואם החזון ברצונם אלא ברצון ה' ויש שיסאר הנביא כמה שנים ולא יבואו חזון, ויש שמבקשין מן הנביא להודיעם דבר בנבואה⁵⁵ וישאר עד שתבוא לו הנבואה אחר ימים או אחר חדשים או לא תבוא לו כלל. וכבר ראינו מהם מי שהתכוון על ידי שמחת הלב וזכוך המחשבה כמו שעשה אלישע באמרו ועתה קחו לי מנגן⁵⁶ אז בא לו החזון. ואין זה הכרחי שיתנבא כל זמן שיתכוון, אבל משה רבינו כל זמן שירצה אמר עמדו ואשמעה מה יצוה ה' לכם⁵⁷, ואמר דבר אל אהרן אחיך ואל יבוא בכל עת⁵⁸. ואמרו אהרן בבל יבוא ואין משה בבל יבוא⁵⁹.

והי סוד השמיני הוא תורה מן השמים. והוא, שנאמין שכל התורה הו הנמצאת בידינו היום הוה היא התורה⁶⁰ שניתנה למשה, ושהיא כולה מפי הגבורה, כלומר שהגיעה אליו כולה מאת ה' הגעה שקורים אותה על דרך ההשאלה⁶¹ דבור, ואין יודע איכות אותה ההגעה אלא הוא עליו השלום אשר הגיעה אליו, ושהוא במעלת לבלר שקורין לפניו והוא כותב כולה ותאריכיה וספוריה ומצותיה, וכך נקרא מחוקק⁶². ואין הבדל בין ובני חם כוש ומצרים ופוט וכנען⁶³, ושם אשתו מהיטבאל בת מטרד⁶⁴, או אנכי ה'⁶⁵, ושמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד⁶⁶, הכל מפי הגבורה והכל תורת ה' תמימה טהורה קדושה אמת. ולא נעשה מנשה אצלם כופר ופוקר יותר מכל כופר אחר אלא לפי שחשב שיש בתורה תוך וקלפה, ושאלו התאריכים והספורים זיי תועלת בהם, ומשה מדעתו אמרם⁶⁷, וזהו ענין אין תורה מן השמים, אמרו שהיא האומר⁶⁸ שכל התורה כולה מפי הקב"ה חוץ מפסוק אחד שלא אמרו הקב"ה אלא משה מפי עצמו⁶⁹ וזה הוא כי דבר ה' בזה⁷⁰ — יתעלה ה' ממה שאומרים

יספיק לענין זה לבדו ואפילו אקצר תכלית הקצור מאה דפים, ולכן אניחנו למקומו או בספר ביאורי הדרשות שהבטחתי בו⁴³, או בספר הנבואה שהתחלתי לחברו⁴⁴, או בספר שאחבר בפירושו אלו היסודות. ואחזור לענין היסוד הזה השביעי ואומר שנבואת משה רבינו נבדלה מנבואת כל שאר הנביאים בארבעה הבדלים, ההבדל הראשון שכל נביא איזה שיהיה אין ה' מדבר אתו כי אם על ידי אמצעי, ומשה בלי אמצעי כמו שאמר פה אל פה אדבר בו⁴⁵. וההבדל השני שכל נביא לא יבואו החזון אלא בזמן השינה כמו שאמר בכמה מקומות בחלום הלילה⁴⁶, ויחלם⁴⁷, בחלום חזיון לילה וכו'⁴⁸, והרבה מן הענין הזה, או ביום אחר תרדמה הנופלת על הנביא ומצב שבו שובתים כל חושיו ומתרוקנת מהשבתו כעין שינה⁴⁹, ומצב זה נקרא מחזה ומראה, ועליו הוא אומר במראות אלהים⁵⁰. ומשה בא לו הדבור ביום והוא עומד בין שני הכרובים כמו שהבטיחו ה' ונועדתי אתך שם ודברתי אתך וכו'⁵¹, אמר יתעלה אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו. לא כן עבדי משה⁵². וההבדל השלישי שהנביא כאשר בא לו החזון ואף על פי שהוא במראה ועל ידי מלאך יחלשו כחותיו ומתחלחל גופו וירד עליו מורא עצום מאד כאלו הולך למות, כמו שביאר בדניאל שדבר עמו גבריאל במראה אמר ולא נשאר זי כח והודי נהפך עלי למשחית ולא עצרתי זה. ואמר ואני הייתי נרדם על פני ופני ארצה, ואמר במראה נהפכו צירי עלי⁵³. ומשה אינו כן אלא יבואו הדבור ולא תארע לו חלחלה כלל והוא אמרו יתעלה ודבר ה' אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו⁵⁴, כלומר ששם שלא יארע לאדם שום חרדה מדברי חברו כך הוא עליו השלום לא היה נחרד מן הדבור ואף על פי שהוא פנים בפנים, וזה מחמת חזק

57 במדבר ט ח. 58 ויקרא טו ב. 59 ספרא שם. 60 בנפס השמיט הנמצאת בידינו היום הוה היא התורה. 61 ראה עמי קמא הערה 29. 62 במדבר כא יח. 63 בראשית י ו. 63 שם לו לט. 64 שמות כ, ב. דברים ה ו. 65 שם ו ד. 67 דף צט ב. ובנפס השמיט מן ואל נעשה מנשה עד כאן. וכתב וזה שאומר שכמו אלה הפסוקים והספורים משה ספרם מדעתו. 68 גם כאן כתוב "יעתקד" אך בשום אופן אי אפשר לתרגם "המאמין" כבנפס. 69 דף צט א. 70 במדבר טו לא. 71 למי

מאד. ולעומת זאת רב האי גאון מכשירו. ואין כאן המקום לראוין. 43 ראה עמי קמ העי 7. 44 ספר זה נכלל אח"כ ושולב במורה הנבוכים. 45 במדבר יב ח. 46 בהאשית לא כד. 47 שם כח יב. ובנפס הושט. 48 איוב לג טו. 49 גנום שנה, ובנפס "חלום". 50 יחזקאל ח ג. 51 שמות כה כב. 52 במדבר יב ו—ו. 53 דניאל י ח—טו. 54 שמות לג יא. 55 כגון בירמיה מב ז, ובנפס "ויבקש מן הבורא שיודיע לו ל—ב נבואתו" ושובש הוא. 56 מלכים ב ג טו.

והיסוד האחד עשר שהוא יתעלה משלם
 גמול טוב למי שמקיים מצות התורה, ומעניש
 מי שעובר על אזהרותיה, ושגמולו הגדול הוא
 העולם הבא, ועונשו החמור הכרת. וכבר אמרנו
 בענין זה מה שיש בו די. והפסוק המורה על
 היסוד הזה אמרו אם תשא חטאתם ואם אין
 מחיני נא מספרך⁸⁴, והשיבו יתעלה מי אשר
 חטא לי וכו'. ראייה שידוע לפניו העובד⁸⁵
 והחוטא לשלם גמול טוב לזה ולענוש את זה.
 והיסוד השנים עשר ימות המשיח,
 והוא להאמין ולאמת שיבא ואין לומר שנתאחר
 אם יתמהמה חכה לו⁸⁶, ואין לקבוע לו זמן,
 ולא לפרש את המקראות כדי להוציא מהן זמן
 בואו, אמרו חכמים תפוח דעתן של מחשבי
 קצין⁸⁷. ולהאמין בו מן הגדולה והאהבה ולהתפלל
 לבואו בהתאם למה שנאמר בו על ידי כל נביא⁸⁸,
 ממה ועד מלאכי. ומי שנסתפק בו או זלזל
 בענינו הרי זה מכחיש את התורה שהבטיחה
 בו בפירוש בפרשת בלעם⁸⁹ ואתם נצבים⁹⁰.
 ומכלל היסוד הזה שאין מלך לישראל אלא
 מדוד ומורע שלמה דוקא⁹¹. וכל החולק בענין⁹²
 המשפחה הזו הרי זה כפר בה' ובדברי נביאיו.
 והיסוד השלשה עשר תחיית המתים
 וכבר ביארנוהו.
 וכאשר יהיו קיימים לאדם כל היסודות הללו

הכופרים — אלא כל אות שבה יש בה חכמות
 ונפלאות למי שהבינו ה'⁷¹, ולא תושג תכלית
 חכמתה, ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים⁷³.
 ואין לאדם אלא להתפלל⁷⁴ כמו דוד משיח
 אלהי יעקב שהתפלל גל עיני ואביטה נפלאות
 מתורתך⁷⁵. וכן פירושה המקובל גם הוא מפי
 הגבורה, וזה שאנו עושים היום צורת הסוכה
 והלולב והשופר וההציצית והתפילים וזולתם היא
 עצמה הצורה שאמר ה' למשה ואמר לנו, והוא
 רק מוביל שליחות נאמן במה שהביא, והדבור
 המורה על היסוד הזה השמיני הוא אמרו בזאת
 תדעון כי ה' שלחני וכו' כי לא מלבי⁷⁶.
 ויסוד התשיעי הבטול⁷⁷. והוא שזו תורת
 משה לא תבטל⁷⁸, ולא תבוא תורה מאת ה'
 זולתה, ולא יתוסף בה ולא יגרע ממנה לא
 בכתוב ולא בפירוש, אמר לא תוסף עליו ולא
 תגרע ממנו⁷⁹. וכבר ביארנו מה שצריך לבאר
 ביסוד זה בהקדמת החבור הזה.
 והיסוד העשירי שהוא יתעלה יודע מעשה
 בני אדם ולא הוניהם, ולא כדעת האומר עזב ה'
 את הארץ⁸⁰, אלא כמו שאמר גדול העצה ורב
 העלילה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני
 האדם⁸¹, ואמר וירא ה' כי רבה רעת האדם
 בארץ⁸², ואמר זעקת סדום ועמורה כי רבה⁸³,
 הרי אלו מורים על היסוד העשירי הזה.

ג א. 80 יחזקאל ח יב. וראה מ"ג ח"ג פי"ז.
 81 ירמיה לב יט. 82 בראשית ז ה. 83 יש יח כ.
 84 שמות לב לב. 85 "אלטאי" לפי דרכי הייתי
 צריך לתרגם "הנשמע" כלומר הסר למשמעת ה'. ויש
 נוס' בנדפס "העובר" וטעות הוא. 86 חבקוק ב ג.
 87 דף צו ב. ושם "תיפח עצמך". ובנדפס "תפח רוחך".
 88 בנדפס השמיט מן "ולהאמין בו" עד נאן וכתב משלו
 "ושיאמין בו שיהיה לו יתרון, מעלה וכבוד על כל
 המלכים שהיו מעולם כפי מה שנבאו עליו כל הנביאים".
 89 במדבר כג. 90 דברים לג ג. וכן כתב בהלכות
 מלכים פי"א הל' א. 91 הוגשה זו נגד הנצרות
 שמיחסים אותו האיש מנתן, וכתב רבינו בהלכות מלכים
 פי"א הל' י. אף ישו הנצרי שדימה שיהיה משיח ונהג
 בבית דין כבר נתנבא בו דניאל שני ובני פריצי עמך
 ינשאו להעמיד חזון וכשלו, וכי יש ממשל גדול מזה
 שכל הנביאים דברו שהמשיח גואל ישראל ומשיחם
 ומקבץ נדחיהם ומחוק מצותן, וזה גרם לאכזר ישראל
 בחרב ולפור שאריתם ולהשפילם ולהחליף התורה ולהטעות
 רוב העולם לעבוד אלוה מבלעדי ה'. והערתקי לשינו
 כי בדפוסים השמיטוהו. 92 "אמר הרי אלהייה"
 ענינו לדעתי כמו שתרגמתי. אך בנדפס כתב "וכל החולק

שטיעו ה' להבין, ובנדפס "למי שמבין אותם".
 73 איוב יא ט. 74 "אלחודו" הוא שיר לכת ששרים
 קבוצת הולכי הרגל ובפרט בלילה, וכן תרגם רס"ג
 בתהלים מב "אדם" "אחודו" ראה שם מהדורתי, ותרגמתי
 "להתפלל" לפי הענין, ובנדפס כתב "להלך בעקבות"
 וגם זה תרגום נאה. 75 תהלים קיט יח. 76 במדבר
 טז כה. 77 "אלנסך" הבטול, וכל זה נגד טענת
 האסלאם הטוענים שהתורה כבר בטלה וניתנה להם אחרת,
 ובנדפס השמיט ושפש וכתב "והיסוד התשיעי ההעתק,
 והוא כי תורת משה זאת מועתקת מאת הבורא יתברך
 לא מזולתו ועליה אין להוסיף וכו'" ואין לכל זה שורש
 ויסוד במקור, ואם חשש מפני בקורת המוסלמים היה יותר
 כדאי להניח חלק בלי להבניס חליפין, וכתב רבינו
 בהלכות מלכים פי"א הל' ו "ועיקר הדברים ככה הן
 שהתורה והזאת אין חוקיה ומשפטיה משתנים לעולם
 ולעולמי עולמים ואין מוסיפין עליהן ולא גורעין מהן
 וכל המוסיף או גרע או שגלה פנים בתורה והוציא
 הדברים של מצות מפשטון הרי זה בודאי רשע
 ואפיקורוס" והערתקי כל דבריו מפני שהושמטו בדפוסים.
 עם יתר מה שהושמט מאימת הבקורת והגזירות הרעות.
 78 בכ"י ק, מוסיף "ולא תחול" ולא תשתנה. 79 דברים

שצריך להאמין מהם ובירורו בטענות וראיות על כל ענין וענין, ומאת ה' אשאל⁹⁵ לנחותיני בדרך האמת. ואחזור לעניני הפרק.

ואמונתו בהם אמתית, הרי הוא נכנס בכלל ישראל, וחובה לאהבו ולהמול עליו וכל מה שצוה ה' אותנו זה על זה מן האהבה והאחיה, ואפילו עשה מה שיכול להיות מן העבירות מחמת תאותו והתגברות יצרו הרע, הרי הוא נענש לפי גודל מריו ויש לו חלק, והוא ממושעי ישראל. וכאשר יפקפק אדם ביכוד מאלו היסודות הרי זה יצא מן הכלל וכפר בעיקר ונקרא מין ואפיקורוס וקוצץ בנטיעות, וחובה לשנותו ולהשמידו ועליו הוא אומר הלא משנאיך ה' אשנא וכו'⁹⁶.

וכבר הארכתי בדברים מאד ויצאתי מענין חברי, אלא שעשיתי כן לפי שראיתי שזה תועלת באמונה לפי שאני אספתי לך דברים רבים מועילים המפורים בחבורים רבים וגדולים, היה⁹⁴ בהם מאושר. וחזור על דברי אלד פעמים רבות, והתבונן בהם היטב. ואם תשלה אותך מתשבתך שכבר הבנת עניניו מפעם אחת או עשר, ה' יודע שבשקר השלתה אותך. ואל תמהר בו לפי שאני לא כתבתיו איך שנודמן אלא אחר התבוננות וישוב הדעת ועיון בדעות נכונות, ובלתי נכונות, וסכום מה

על המשפחה הזאת" וגם זה יתכן. ⁹³ תהלים קלט כא. ⁹⁴ "כן" צווי היה. ⁹⁵ בנדפס הוסיף משלו "להפיקני רצוני". והשמיט "אשאל" ללא צורך והכרת. ⁹⁶ בכ"י ק, ב, אומות. על מהות נבואתו של בלעם לפני

[ד]

דע אתה המעיין, כי מטרתנו במאמר זה היא לבאר את דעתנו אנו ביסוד הזה אשר אירעו בו חליפות דברים בין התלמידים, והוא תחית המתים. ואין במאמר זה דבר נוסף כלל על כל מה שאמרנו בפירוש המשנה או בחבור²¹, אבל יש בו כפילות ענינים ואריכות להמון לא יותר, ותוספת באור יבינהו הנשים והקטנים לא יותר.

ואומר כי תחית המתים המפורסמת הידועה באומתנו, המוסכמת בכל כתותינו, אשר נזכרה הרבה בתפלות²² ובמשאות²³ ובתהנות אשר חברום הנביאים וגדולי החכמים, ואשר לשונות

67 כ. ענה.

68 פ. פי מקאלתנא הד"ה.

71 ס. ל"ג דוננא.

72 ס. ואלג'האל.

הרי הוא כולה בכלות נושא, כמו כל נושא, ואם כן איה איפוא ההשארות ומאין. 18 שאין לו כל מושג בפילוסופיא. 19 כלומר לא לשם הבלטת נצחון שטתנו ואמתתה, ולא להבלטת אפסות דברי הגאון והבלבולת שבדבריו, כי שטה אין לו, אלא רק כדי להועיל ללומד ההגון הרוצה באמת ללמוד. 20 ר"ש הוסיף כאן משלו, ומהנה אתחיל בזכרון המאמר". 21 הווקק רבנו להערה זו כדי שלא יאמרו בעלי התואנות שבמאמר זה הוא חוזר ממה שכתב בחבוריו הקודמים, או שהוא מוסיף מה שלא רצה לכתוב או. 22 על עומק ושגב שרשי האמונה בתחית המתים בישראל אין לך ראייה גדולה מכך שאנשי כנסת הגדולה תקנו להזכירה מיד בברכה שניה של תפלת שמונה עשרה שכל יהודי משננה לפחות שלש פעמים ביום. 23 „כ"טב" הטפות והמשאות שנושא המטיף ואיש החזון לפני קהל שומעיו, והכוונה שכל המטיפים בישראל לקיום המצות וליראת שמים, נוהגים להזכיר לשומעיהם את

סבורים והוא הנכון אצל כל בעל שכל, שהעולם הבא נפשות בלי גופות כמלאכים⁸⁶. פירוש הדבר, כי הגוף אינו אלא קבוצת כלים⁸⁷ לפעולות הנפש וכבר הוכח זה, וכל מה שיש בגוף נחלק לשלשה חלקים, כלים שבהן יהיה המזון כגון הפה והקיבה והכבד והמעיים, ובאופן כללי כל מה שבטן התחתון⁸⁸. וכלים תהיה בהן ההולדה והם כלי התשמיש והתהוות הזרע⁸⁹ והתהוות העובר⁹⁰. וכלים תהיה בהן תקינות מצב הגוף כדי שימציא לעצמו כל מה שהוא זקוק לו, כגון העינים ויתר החושים והשרירים והעצבים והמיתרים אשר בהם תהינה כל התנועות⁹¹, לפי שאלמלי אלה אי אפשר לחי לגוע לבקש את מזונו, ולברוח ממה שמתנגד לו ומזיקו ומקלקל מזוגו⁹². ומשום כך כיון שאין מזון האדם נעשה אלא במלאכות שהוא עושה אותן והכנות מרובות שדרוש להן תבונה ומחשבה, נמצא לו הכח ההוגה כדי לתכן בו את המלאכות, ונמצאו לו גם כלים טבעיים לעשות בהן אותן המלאכות כלומר הידים והרגלים, כי הרגלים אינם אלא כלים להלוך בלבד. ופירוט הכללות הו⁹³ ידוע אצל בעלי המדע.

הנה נתבאר כי הגוף כולו הכרח מציאותו בעבור מטרה מסויימת, והיא המזון לקיום הגוף, והולדת הולדות לקיום מין אותו הגוף. וכאשר תהיה אותה התכלית מסולקת ואין לה צורך כלומר בעולם הבא, כפי שכבר בארו לנו כל⁹⁴ החכמים כי אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא תשמיש⁹⁵, והנה זה בהדיא שאין שם גוף, לפי שהוא יתעלה אינו ממציא דבר לבטלה כלל⁹⁶, ולא יעשה דבר כי אם בשביל משהו, וחלילה לו חלילה שיהו פעולותיו

התלמוד והמדרשות מלאים ממנה⁹⁴, ענינה חזרת הנפש הזו לגוף אחר הפרידה, וזה מה שלא נשמע באומה הפכו, ולא הסבירו⁹⁵ בו שום הסבר⁹⁶ כלל, ואין מותר לחשוב על שום אדם מבעלי הדת שהוא בדעה היפך זה⁹⁷ ונבאר לך במאמר זה מדוע אין לבאר⁹⁸ את המקראות הללו כמו שהוסברו מקראות רבים בתורה והוצאו מפשוטם⁹⁹. ועוד שתחית המתים זו והיא חזרת הנפש אל הגוף אחר המות כבר הזכירה גם דניאל בצורה שאינה סובלת באור אחר, והוא אמרו ורבים מישני אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות ולדראון עולם¹⁰⁰. ודבר המלאך לו ואתה לך לקץ ותנוח ותעמוד לגורלך לקץ הימין¹⁰¹.

אבל מה שהזכיר¹⁰² שאנו אמרנו כי תחית המתים שבמקרא משל, הוא שקר ברור והוצאת דבה בהחלט מצד אומרו, והנה חברינו כבר נתפרסמו, הלא יקראו אותם ויראו היכן אמרנו דבר זה? זולתי אם אמרנוהו במה שכבר אמרוהו חכמי ישראל, כגון מתי יחזקאל¹⁰³ אשר חכמי תלמוד חלוקים בו¹⁰⁴, וכל דבר שיש בו מחלוקת שאינה מביאה לידי מעשה אי אפשר להכריע בה אחת משתי הסברות על חברתה, וכבר הזכרנו את זה בפירוש המשנה כמה פעמים¹⁰⁵. וכן נראה לנו מאותם המאמרים¹⁰⁶, כי אותם בני אדם אשר יחזרו נפשותם לאותם הגופות יאכלו וישתו וישמשו ויולידו וימותו אחרי אריכות ימים הרבה כימי אותם הנמצאים בימות המשיח. אבל החיים שאין מות אחריהם הם חיי העולם הבא לפי שאין בו גוף, לפי שאנו

התורה⁶¹. ואין בדברינו כלל מה שמורה על הכחשת חזרת הנפש אל הגוף, אלא מה שמורה על הפכו. ומי שרצה ובחר⁶² להוציא עלינו דבה וליחס לנו סברא שאינה דעתנו כמו שחושדים את הכשרים בעברות, ויבאר דברנו באור רחוק כדי שיכריע אותנו לכף חובה, הרי הוא עתיד ליתן את הדין, ויש לו דין כל מי שהוא חושד בכשרים⁶³.

ואין מקום לשום אדם לטעות אחרי באור זה כלל ויאמר שאנו סוברים שכל תחית המתים שבמקרא משל, אלא מהם משל בלי ספק, ומהם כפשוטו⁶⁴ כפי שהזכרנו, ומהם שיש להסתפק בו אם הוא משל או כפשוטו⁶⁴. וכאשר תתבונן בכל מה שהזכירו חכמים והמפרשים הספרדיים⁶⁵ והאמור לפני הדברים ואחריהם באותו הלשון יתבאר לך הדבר⁶⁶ ואין לנו צורך לפי מטרת מאמר זה לפירוט זה⁶⁷, לפי שאין הענינים מוסיפים אמתות בכפילת המלים, ולא תגרע אמתות אם לא נכפלו⁶⁸, אתה יודע כי זכרון יסוד היחוד והוא אמרו אחד⁶⁹, לא נכפל בתורה כלל. לפיכך משמצאנו לשון גביא שאינו סובל באור אחר מוזכר חזרת הנפש לגוף⁷⁰ הרי הושגה ההודעה הנבואית על כך, ואין הודעה זו מוספת אמתות אם תעשה כל לשון תחיה שנאמרה במקרא לחזרת הנפש לגוף, ולא תגרע אמתת הודעה זו אם תעשה מקצתן או כולן חוץ מפסוק אחד משל. כללו של דבר

הרי נאמרה ההודעה הנבואית פעם אחת או פעמים הרבה. והזכירו חכמי ישראל הראשונים והאחרונים פעמים אשר לא יספר מנינם, ונתפרסם באומתנו והסכימה על כך, שנפש האדם תחזור אל הגוף, וזה הוא הענין המכוון בתחית המתים בכל מקום שהזכירו חכם או מחבר.

המחוכמות כמעשה עובדי האילים עינים להם ולא יראו אזנים להם ולא ישמעו וכו'⁴⁷. כך ה' יתעלה לדעת אלה בורא גופים או אברים לא כדי לעשות בהם מה שנבראו בשבילו כלל או מחמתו. ושמא בני העולם הבא לדעת האנשים הללו אינם בעלי אברים, אבל הם גופות על כל פנים, שמא הם⁴⁸ כדורים אטומים⁴⁹ או „אסטואן“⁵⁰ או מעוקבים⁵¹ אין זה אלא לעג, מי יתן החרש תחריטין ותהי לכם לחכמה⁵².

והגורם לכל זה הוא מה שבארנו שהמונים אין מציאות לדעתם כי אם לגוף או מה שנמצא בגוף⁵³, ומה שאינו גוף ולא בגוף אינו מצוי וכל זמן שרצו ליצב מציאות דבר מוסיים מוסיפים לו גופניות, כלומר מעבים את עצם גופו⁵⁴. וכבר הזכרנו מזה כללים⁵⁵ רבים בפירוש במורה⁵⁶. ומי שרוצה להמים⁵⁷ עלינו סברא זו הבחירה בידו, ואם רצה לעשותה שגיאה וטעות שיאמר, ואנחנו לא נקפיד על כך, לפי שאנו מעדיפים כמו שבארנו במורה⁵⁸ שימשך אחרינו בעל שכל בידיעת האמת ואפילו אחד, ואף על פי שיתרחקו ממנו אלפי סכלים בגלל דעותיהם הנפסדות.

[ה]

אבל מה שאנו מכחישים אותו ונקיים אנו לפני ה' ממנו⁵⁹, היא ההשקפה שלא תחזור הנפש לגוף לעולם ושזה לא יתכן שיהיה. כי הכחשה זו מביאה להכחשת כל הנסים, והכחשת הנס כפירה בעיקר ויציא מן הדת⁶⁰, ולפיכך אנו מונים תחית המתים מיסודות

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

לקוטי

שיחות

197

תצא *

און אזוי איז אויך מפורש אין דער סתם משנה אין אנהייב פאה, אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעוה"ז והקרן קיימת לו לעוה"ב כיבוד אב ואם וגמילות חסדים והבאת שלום בין אדם לחברו כו".

לאידך געפינען מיר אבער, אז דער רמב"ם פסק'נט „הטובה הצפונה לצדיקים היא חיי העוה"ב והיא החיים שאין מות עמהן והטובה שאין עמה רעה. הוא שכתוב בתורה למען ייטב לך והארכת ימים. מפי השמועה למדו למען ייטב לך לעולם שכולו טוב והארכת ימים לעולם שכולו ארוך"; און ווי ער זאגט אויך אין דעם פרק לאחר זה „שמתן שכרן של מצות והטובה שנזכה לה אם שמרנו דרך ה' הכתוב בתורה היא חיי העולם הבא שנאמר למען ייטב לך והארכת ימים" — וואס דאס איז דעת ר"י. דארף מען פארשטיין: פארוואס פסק'נט דער רמב"ם ווי ר' יעקב און ניט ווי די אויבענגעבראכטע סתם משנה אין חולין און פאה?¹

א. אין סיום מס' חולין זאגט די גמרא „תניא דבי ר' יעקב אומר אין לך כל מצוה ומצוה שבתורה שמתן שכרה בצדה שאין תחיית המתים תלוי בה, בכבוד אב ואם כתיב למען יאריכון ימך ולמען ייטב לך, בשילוח הקן כתיב למען ייטב לך והארכת ימים, הרי שאמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות ועלה ושלה את האם ולקח את הבנים ובחזרתו נפל ומת היכן אריכות ימיו של זה והיכן טובתו של זה, אלא למען יאריכון ימך בעולם שכולו ארוך ולמען ייטב לך לעולם שכולו טוב, ודלמא לא הוי הכי ר' יעקב מעשה חזא כו', אלא שכר מצות בהאי עלמא ליכא".

לערנענדיק בפשטות קומט אויס, אז ר' יעקב איז מחולק מיט דער סתם משנה דארט, וואס זאגט „מה אם מצוה קלה שהיא כאיסר אמרה תורה למען ייטב לך והארכת ימים קל וחומר על מצות חמורות שבתורה" — וואס בפשטות מיינט די משנה „ייטב לך והארכת ימים" אריכות ימים בעוה"ז.²

(*) וסיום מס' חולין.

(1) וקדושין לט, ב.

(2) ואתחנן ה, טז.

(3) פרשתנו כב, ז.

(4) ראה פרשיי. ובחדאג שם שמפרשיי גראה דכל הך סוגיא מודלמא לא הוה הכי כו' לא שייכא אלא בפרק קמא דקדושין.

(5) וכיה עיפ פרשיי עה"ת בפרשתנו שם • — ראה לקו"ש ח"ט ע' 133 הערה 2. דעת זקנים

(*) ומיש רש"י בס"פ ואתחנן ולמחר לעוה"ב ליטול שכרם (נוראה לבוש האורה וצדה לדרך ר"פ עקב). ראה בארוכה לקו"ש חכ"ט (ע' 44 ואילך). שמדייק רש"י. ליטול שכרם (כבע"ז ג, א) ולא לקבל שכרם (כחל בעירובין כב, א). ואכ"מ.

מבעה"ת כאן. וראה ספרי האזינו לב, מז. ולהעיר מת"י עה"פ שמחלק. דיוטב לך בעלמא הדין ותוריד ימיו בעלמא דאתי, משאיכ בכיבוד אריא כפ' ואתחנן.

(6) רפ"ח מהל' תשובה.

(7) רפ"ט שם.

(8) כמ"ש בכס"מ רפ"ח שם.

(9) במשנה קדושין (לט, ב). כל העושה מצוה אחת מטיבין לו ומאריכין את ימיו ונוחל את הארץ, ובפרשיי שם ד"ה מטיבין, משמע בהאי עלמא (וכי"מ מגמרא שם). וכיה בפירוש המשניות להרמב"ם „מטיבין ומאריכין את ימיו בעולם הזה" (וכיה בשמו במלאכת שלמה, ופניי קדושין שם). אבל בפיהמ"ש הוצאת קאפאח „בעולם הבא" (וכי"פ כמאירי וברע"ב), וכן הביא בדרך חיים למהר"ל פ"י ד"ה ומה

די הבטחה פון „למען ייטב לך והארכת ימים“?

דער מהרשיא¹¹ זאגט „ולא תקשי לך מכל היעודים שבתורה דאיא לפרש רק בעוה"ז שאם תשמעו יבואו עליכם כל הברכות והטובות וישבו על אדמתם ובהיפך אם לא תשמעו יבואו כל הקללות ואבדתם מן הארץ, דייל לריי דמודה דזכות הרבים ומעשיהם הטובים מביאים להם כל הברכות והטובות שנזכרו בתורה גם בעוה"ז כו' אבל ריי לא אמר כן אלא ביחיד כו'“.

אין רמב"ם אָבער געפינט מען ניט, אָ ער זאל מחלק זיין צווישן רבים און יחיד.

אויך דאַרף מען פאַרשטיין: פאַרוואָס ברענגט דער רמב"ם¹² (בלויז) דעם פסוק „למען ייטב לך והארכת ימים“ וואָס שטייט ביי שילוח הקן, און בריינגט ניט (אויך) דעם פסוק „למען יאריכון ימך ולמען ייטב לך“ וואָס שטייט פריער אין דער תורה, ביי כיבוד אב ואם — ניט ווי די ברייתא (ר' יעקב), וואָס בריינגט ביידע פסוקים¹³?

ג. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם די קושיא¹⁴: פאַרוואָס דאַרף ריי בריינגען אַ ראי, אָ „שכר מצות בהאי עלמא ליכא“ סיי ביי מצות כיבוד אריא סיי ביי שילוח הקן, און סאיז ניט גענוג צו זאָגן דאָס ביי איינער פון זיי? און

ב. נאָכמער: דער רמב"ם איז ממשיך¹⁰ „מאחר שנדע שמתן שכרן של מצות כו' היא חיי העוה"ב כו' מהו זה שכתוב בכל התורה כולה אם תשמעו יגיע לכם כך וכך ואם לא תשמעו יקרה אתכם כך וכל אותן הדברים בעוה"ז, כגון שובע ורעב ומלחמה ושלום ומלכות ושפלות וישיבת הארץ וגלות והצלחת מעשה והפסדו ושאר כל דברי הברית. כל אותן הדברים אמת היו ויהיו ובזמן שאנו עושים כל מצות התורה יגיעו אלינו טובות העולם הזה כולן, ובזמן שאנו עוברין עליהן תקראנה אותנו הרעות הכתובות, ואף על פי כן אין אותן הטובות הם סוף מתן שכרן של מצות ולא אותן הרעות הם סוף הנקמה שנוקמין מעובר על כל המצות, אלא כך הוא הכרע כל הדברים. הקב"ה נתן לנו תורה זו עץ חיים היא וכל העושה כל הכתוב בה ויודעו דעה גמורה נכונה זוכה בה לחיי העוה"ב. ולפי גודל מעשיו ורוב חכמתו הוא זוכה. והבטיחנו בתורה שאם נעשה אותה בשמחה ובטובת הנפש ונהגה בחכמתה תמיד שייסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה כגון חולי ומלחמה ורעב וכיוצא בהן, וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה כגון שובע ושלום ורבי כסף וזהב, כדי שלא נעסוק כל ימינו בדברים שהגוף צריך להן אלא נשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות המצוה כדי שנזכה לחיי העולם הבא“.

היינט וויבאלד אָז מען דאַרף בלא"ה לערנען אָז די אַלע יעודים אין תורה ריידן וועגן מתן שכר אין עוה"ז — פאַרוואָס זאל ער אויך אזוי ניט לערנען

(11) חדאיג קדושין שם. וראה אברבנאל ר"פ בחוקותי, התשובה ה'.

(12) ברפ"ח וברפ"ט שם. וכן בפירוש המשניות בסנהדרין פ' חלק ד"ה ועתה אחל. ובמרג"ח ספכ"ז.

(13) אבל בתוספתא סוף חולין הביא רק הכתוב דפרשתנו בשילוח הקן. וראה דק"ס.

(14) ראה המקנה קדושין שם. ובכמה מפרשים לקדושין וחולין כאן.

שאמרנו. ובפשטות י"ל שמפרש כתיורצו של רבא, וכפי הפני"י שם.
(10) בפ"ט שם.

לקוטי

תצא א

שיחות

199

פעולה, איז ער דאמאלס ניט יוצא¹⁸ ידי חובת המצוה¹⁹, היינט וויבאלד עס קען דאך זיין אז בנדוד האט דער בן געהאט א כוונה הפכית — ניט צו מקיים זיין מצות כיבוד אריא ומצות שילוח הקן — איז דאך בטלה הראי' פון דער מעשה.

ד. אין דער לעצטער משנה פון מס' חולין ווערט געזאגט: „לא יטול אדם אם על בנים אפילו לטהר את המצורע. ומה אם מצוה קלה שהיא כאיסר אמרה תורה למען ייטב לך והארכת ימים קל וחומר על מצות חמורות שבתורה.“

איז ידוע די שאלה²⁰ אין דעם: וואס איז דער קשר צווישן די צוויי פאלן אין דער משנה, דאס זיינען דאך צוויי באזונדערע זאכן: א דין אין שילוח הקן, א הודעה וועגן גודל שכר המצות.

מען קען ניט זאגן אז די משנה ברענגט דאס נאך כדי לסיים בדבר טוב (און ניט מיט די ווערטער „לטהר את המצורע“)²¹, ווארום אויב צוליב דעם, דארף עס ניט שטיין דוקא אין דער זעלבער משנה²², און נאך מיט א „ואי' המוסיף, ומה“²³.

אויך דארף מען פארשטיין: לויט דער משנה אז מען לערנט א ק"ו פון מצות שילוח הקן לשאר המצות — פארוואס

כאטש אז „ר' יעקב מעשה חזא“, וואס האט פאסירט ווען מען האט מקיים געווען ביידע מצות — קען מען אויך אין דעם גופא פרעגן: פארוואס איז נויטיג צו מדגיש זיין אין דער מעשה, אז דאס האט געטראפן ווען ער האט מקיים געווען ביידע מצות? ווען עס וואלט דא דערמאנט געווארן נאך דער קיום מצות שילוח הקן אליין²⁴ וואלט דאך אויך געווען א ראי' אז „שכר מצות בהאי עלמא ליכא“²⁵.

לאידך גיסא, אפילו נאך דער ראי' פון מעשה חזא בקיום פון ביידע מצות, קען מען פרעגן: פון וואנעט איז די ראי' אז „שכר מצוה בהאי עלמא ליכא“ — עס קען דאך זיין אז דער בן האט ניט געהאט קיין כוונה מקיים זיין די מצות און דעריבער איז דערביי ניט געווען דער שכר?

ואפילו לדעת הפוסקים²⁶ אז „מצות אין צריכות כוונה“, איז דאך דער פירוש בזה, אז ביי קיום המצות מוז ניט זיין קיין כוונה לשם מצוה; אויב אבער ער האט א כוונה הפכית — ער איז מכון ניט צו מקיים זיין די מצוה מיט זיין

15 עיי' שהמארע ה' בשילוח הקן — יתורן מה שיש להקשות למה הוצרך ר' ל.מעשה חזא' (שבלתי רגיל בש"ס) להוכיח דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא, הרי מוכח הוא מזה שיש צדיק ורע לו רשע וטוב לו (ראה ברכות ז, א).

אלא שבוה י"ל זיל בתר רובא' (חולין יא, א), אבל כשמעשה חזא בקיום מצות שילוח הקן שבה נאמר כי יקרא' פרט למוזמן (שם קלט, א. ספרי ופרשי' עה"פ, ובענין של מקרה (דבר בלתי רגיל) איז שייך לומר רוב ומיעוט. — ובמכש"כ וק"ו שאין תוקף מנהג בדבר בלתי רגיל (ראה ש"ח כללים מע' מנהג כלל לו).

16 להעיר שבתוספתא שם הובא מאמר ר"י רק בשילוח הקן.

17 ראה בארוכה ש"ח מערכת מ' כלל סא ואילך. ובש"ע אדה"ז ס"ס ס"ה, והלכה כסברא הראשונה' שמצות צריכות כוונה בדאורייתא.

18 רבינו שמואל ור"י הובאו בב"י אריח סריס תקפט. תודיה עובר סוכה לט, א. רא"ש שם ס"ג. ש"ע אדה"ז אריח סתפ"ט ס"ב. וראה ש"ח שם כלל סח.

19 בנדוד, אף שלכאורה י"ל שהמצוה נעשית בלא"ה, ראה לקמן בפנים.

20 ראה צ"ח. חת"ס. לב ארי' כאן. ובכ"מ.

21 ראה צ"ח בסופו ולב ארי'.

22 שהרי חלוקת המשניות היא בדיוק, ונוגע לדינא כמדובר כמה פעמים (ראה לקריש ח"ד ע' 1175). ולהעיר שבמאירי כ' שהוא משנה בפ"ע, המשנה הששית.

23 באיזה דפוסיס וכתי' אי' מה' (בלא ואי').

שיחות

תצא א

לקוטי

200

פון דעם גופא איז פארשטאנדיק²⁹, אַז שילוח הקן איז אַ זאך וואָס מאַנט זיך מצד רחמים ושכל, נאָר מ'טאָר ניט זאָגן אַז אין דעם באַשטייט דער (גאַנצער און) עיקר טעם פון דער מצוה (ווי די גמרא זאָגט „מפני שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים ואינן אלא גזירות")³⁰; און ווי מען געפינט אין כמה ספרים³¹, כמה טעמים פון שילוח הקן וואָס זיינען פאַר-בונדן מיט רחמים³². און וויבאַלד אַז לטהר את המצורע איז אויך אַ מצוה וואָס איז פאַרבונדן מיט רחמים — אויפן אדם („גדול שלום שבין איש לאשתו שהרי אמרה תורה שמו של הקב"ה שנכתב בקדושה ימחה על המים והאי מצורע . . . אסור בתשמיש המטה וכו'"), איז בשעת די ביידע מצות קומען צו-זאַמען, איז דאָך ע"פ דין רחמנות על אדם — דוחה רחמנות אויף אַ בעל חי — אויך במכש"כ וק"ו פון דיני צער בע"ח³³ אַז בשעת ס'איז דאָ „תועלת לאדם" איז „אין חוששים לצערם"³⁴, ואַצ"ל שאין חוששין לצער בע"ח משום כבודו של אדם כגון שהוא חכם או

שטייט מפורש למען יאריכון ימך ביי כבוד אוי"א (וואָס איז פון די מצות חמורות²⁴ שבתורה)²⁵

ה. וי"ל הביאור בכל זה: דעם דין, לא יטול אדם אם על בנים אפילו לטהר את המצורע" לערנט אָפּ די גמרא²⁶ פון דעם יתור ה' („שלח) תשלח" — „אין לי אלא לדבר הרשות לדבר מצוה מנין, ת"ל תשלח מ"מ. און די גמרא איז מסביר אַז דאָס רעדט זיך „שנטלה ע"מ לשלח דלאו ליכא עשה הוא דאיכא" — „ס"ד הואיל ואמר מר גדול השלום כו' והאי מצורע כיון דכמה דלא מטהר אסור בתשמיש המטה כו' מהו דתימא כיון דאסור בתשמיש המטה ליתי עשה ידי' ולידחי עשה דשלוח הקן קמ"ל". אבער כאַטש מען לערנט דאָס אָפּ פון פסוק, איז ניטאָ קיין הכרח צו זאָגן אַז דאָס איז פון מיעוט המצות, וועלכע זיינען אַ חוקה און גזירת הכתוב, נאָר אַז ס'איז דאָ אַ טעם אויף דעם²⁷:

די משנה זאָגט²⁸: „האומר על קן צפור יגיעו רחמך כו' משתקין אותו".

24 חמורה שבתורות — ירושלמי פאה פ"א היא. דביר פרשתנו פ"ז, ב. תנחומא עקב ב. פסיקתא רבתי פכ"ג.

25 ולהעיר מירושלמי דביר ותנחומא כו' שנפירוש נאמרו בבי מצות אלו בכדי שלא תדע מתן שכרן של מצות — ראה במפרשים שם. לאידך: דעת ר' אבון בירושלמי (ר"א בר כהנא בתנחומא ובפסיקתא רבתי) דלמדין מכבוד אוי"א ומה אם דבר שהוא פריעת חוב כו' — ראה פ"מ שם, עץ יוסף לתנחומא, ועוד.

26 חולין קמא, א.

27 בתוספתא סוף חולין, מפני שנעבדה בה עבירה. וברמב"ם הלכות שחיטה פ"ג ה"ט, שאין עשה דוחה לית ועשה' (וראה גוי"כ שם). אבל בתודיה הא (בי"מ ל, ב. ועדיו בנויר נח, כ סד"ה הרי"ף) „דעשה דמצורע הוי דחי לאו ועשה דשילוח הקן אי לאו יתורא דשלח תשלח' (משום דגדול השלום), ואכ"מ.

28 ברכות לג, ב.

29 וכדמוכח מקושיית הגמרא, בשלמא מודים כו' אלא על קן צפור כו' מיט. וראה בהמצויין לקמן בהערה 31.

30 ראה תויר"ט שם דל' רשי, האומר בתפלתו — דוקא בתפלה כו' משא"כ דרך דרש או פשט.

31 ראה מו"נ ח"ג פמ"ח. רמב"ן עה"ת כאן. וראה חינוך פרשתנו מצוה תקמה. וראה תפארת ישראל להמהר"ל פ"ז מה שתיירץ בדברי המו"נ מהמשנה דהאומר על קן צפור כו'.

32 וראה דביר ריש פרשתנו, כך נתמלא רחמים כו'. שם, ה. ובכ"מ.

33 דגם למיד שהוא מדאורייתא (ראה לקמן הערה 70. וכיה בשו"ע אדה"ז ה' עוברי דרכים וצער בע"ח סי"ג. איה ס"ה סכ"ז-כט) נדחת מפני תועלת האדם וכבודו כדלקמן בפנים.

34 שו"ע אדה"ז שם ס"ד. ושי"ג. וראה שד"ח שבהערה 70.

עכ"פ איז פון דעם מוכח, אז שילוח הקן איז א מצוה וואס אויך דער שכל (ורגש) האדם זיינען עס מחייב³⁸, ולפיז איז מובן דער ק"ו „ומה אם מצוה קלה שהיא כאיסור [די מצוה קלה באשטייט ניט נאָר אין דעם וואָס דער מניעת הריוח איז „כאיסור“³⁹ (ובפרט אז ס'זיינען דא מצות וואָס קאָסטן נאָך ווייניקער“⁴⁰ אדער — קאָסטן גאָרניט), נאָר אויך מצד דעם וואָס שכל האדם איז מסייע אין דעם“⁴¹, אמרה תורה למען ייטב לך והארכת ימים, ק"ו על מצות חמורות שבתורה“⁴², ובפרט די אין וועלכע ס'איז ניטאָ קיין טעם שכלי ורגש האדם וואָס זאָל הייסן מקיים זיין די מצוה, איז א וודאי אז מען גיט פאָר זיי דעם שכר פון „ייטב לך והארכת ימים“.

ו. לאידך, פון מסקנת הדין „לא יטול כו' לטהר את המצורע“ איז געדרונגען, אז מצות שילוח הקן איז ניט ע"ד ווי א מצוה שבין אדם לחבירו⁴² (נאָר אַנשטאַט טובת חבירו איז דאָ טובת

זקו“⁴⁴ (ובפרט נאָך אז ער וועט שפּע-טער מקיים זיין אויך די מצוה פון שילוח הקן“⁴⁴).

און דאָס לערנט מען אָפּ פון פסוק, אַז מ'דאַרף באַלד מקיים זיין מצות שילוח הקן, און דער טעם י"ל ע"ד ווי די גמרא³⁵ זאָגט לגבי דער מצוה „עזב תעזוב עמו“ — „אוהב לפרוק ושונא לטעון, מצוה בשונא — כדי לכוף את יצרו“³⁶; און ע"ד (ובפרט לדעת אלה“³⁶ — שאפילו ווען שונאו שמצוה לשנאותו — מקדימו) בנדוד“³⁷, „כדי לכוף את יצרו“ — ד.ה. זיין מדת הרחמים, דאַרף ער גלייך מקיים זיין מצות שילוח הקן“³⁷.

34 שרע אדהיז שם ס"ה. מב"מ ל, ב. רמב"ם הלכות רוצח פ"ג הי"ג. טושרע ח"מ ס' ערב ס"ג.

34* ראה יש"ש בסוף המסכת (ועוד) דאפילו להאי דעתידין אחיכ לשלוח ע"פ השדה לא מבטלינו מצות שילוח הקן בשעתה. וראה חת"ס.

35 ב"מ לב, ב.

36 אף ד(כששניהם שוים) מצוה לפרוק נתחלה משום צער בע"ח ואח"כ טוען — רמב"ם שם הי"ג. טושרע שם ס"י.

36* ראה תודיה שראה, פסחים ק"ג רע"ב. וביב"ח (לטור ח"מ שם ד"ה הפוגע) כתב, וכיכ הרמב"ם סוף הלכות רוצח כ"ו. אבל ממשך, והכי נקטינן דאפילו בשונאו שמצוה לשנאותו כ"ו אעפ"כ הזהירה תורה לרחם עליהם כ"ו ואינו מפרש דמצוה להקדימו (אבל בש"ך שם סק"ב (על דברי הרמ"א שם ד.א.ם ענין איסורא ושונאו איצ לטעון עמו כדי לכוף ליצרו" כתב), והביח פסק אף בשונאו דעבד איסורא וע"ש). וגם לכאורה לא משמע כן ברמב"ם שהרי כתבו בהלכה בפ"ע (ה"ד). וכי. השונא הנאמר בתורה, וגם לא כתב בהלכה י"ד דמצוה להקדים בשונא זה, וכיכ בכיאו"ר הגרי"א שם סקט"ו.

אבל בשורע אדהיז ה"ל עובדי דרכים וצער בע"ח ס"י מפורש שדין זה הוא רק. אם שונאו מחמת שחטא כנגדו כ"ו שהשונא היא שלא כדת כ"ו אבל אם שונאו כדת מפני שראה עובר עבירה כ"ו הרי אוהב קודמ". והוא ע"פ תודיה לכוף בי"מ שם לב, סע"ב. ומפורש בנמוק"י שם בשם הרמב"ו. רמ"א שרע ח"מ ס' ערב ס"י. ואכ"מ.

37 ומהחידושים (בפרט זה) על מאמר המשנה בברכות שם, האומר על קן צפור יגיעו רחמיך כ"ו

שעושה מדותיו של הקביה כו', דשם הכוונה שאין לומר שטעם המצוה הוא מפני רחמים (ובפרט ע"פ פירוש התו"ט שם דהאיסור שם הוא רק בתפלתו. וע"ז הוא ל' הרמב"ם פ"ט מהלכות תפלה ה"ז. מי שאמר בתחנוני"ט), וכאן החידוש שגם עשייתו כפועל צ"ל בעיקר כדי לקיים מצות הקביה.

38 עפ"ז אין סתירה גם לדעת המ"ד שעושה מדותיו של הקביה רחמים כו', ולהרמב"ם ה"ל תפלה, ופיהמ"ש ברכות שם — כי בהג"ל מבואר שאי"ז טעם המצוה, אבל פשיטא שזהו מצוה שרגש האדם מסייע. וראה פרי"ש ברכות שם ד"ה מדותיו.

39 ראה תורת לוי יצחק (על מס' ערכין פ"ח מ"א) ע' רסו פ"י. איסור" ע"ד הקבלה בשייכות לכל הבחינות דשכל.

40 ראה ספרי סוף פרשתנו (פיסקא רצה).

41 ומצד זה הרי"ז קלה גם ממצות כבוד אב לדעת המ"ד שהוא כפריעת חוב (כנ"ל הערה 25) דהרי פעולת הכבוד עצמה אינה מוכרחת מצד רגש הרחמנות, משא"כ בשילוח הקן.

42 קדושין מ, א.

דערפון א טובה בעוה"ז, קריגט ער אויך זיין שכר פירותיהן בעולם הזה⁴³;

ביי שילוח הקן אבער (וויבאלד אז ענינה של המצוה איז (בעיקר) ניט די טובה דורך דער פעולה, נאר די עצם הפעולה (ווי פארשטאנדיק פון דעם דין „לא יטול אדם אם על בנים אפילו לטהר כר“), איז עס דאך) א מצוה שבין אדם למקום, איז דער „למען ייטב לך והארכת ימים“ לעוה"ב⁴⁴.

דעריבער האט דא קיין שייכות ניט דער „למען יאריכון ימך ולמען ייטב לך“ וואס שטייט ביי כבוד אר"א, היות אז כבוד אר"א איז פון די מצות שבין אדם לחבירו וואס אדם אוכל פירותיהן בעוה"ז⁴⁵.

ז. בשייכות לזה איז די גמרא ממשיך: „תניא דבי ר' יעקב אומר וכו'“ וואו ער ברענגט די ראי' אז שכר מצוה בהאי עלמא ליכא פון „נפל ומת“, וואס איז געשען ניט נאר בקיום מצות שילוח הקן, נאר אויך בקיום מצות כבוד אר"א, ואדרבה: דוקא פון כבוד אר"א, היות ס'איז א מצוה שבין אדם לחבירו, איז די ראי' אז „שכר מצוה בהאי עלמא ליכא“:

ביי מצות שילוח הקן, וויבאלד אז דאס איז א מצוה שבין אדם למקום און עיקר ענינה איז די עצם פעולת המצוה, דעריבער קען א כוונה הפכית (די כוונה

האם — שלכן אינה ממש מצוה כזו⁴³), ווארום ביי א מצוה שבין אדם לחבירו איז ניט נוגע די כוונה, נאר די מעשה בפועל — ד.ה. ס'איז נוגע די טובה וואס חבירו באקומט בפועל⁴⁴; ובמילא ווען שילוח הקן וואלט געווען א מצוה בלויז צוליב טובת „האם“, דעמאלט וואלט אין פאל פון „לטהר את המצורע“ מכריע געווען דער בוי אדם לחבירו פון טהרת המצורע, ווייל הכאת שלום בין איש לאשתו איז דוחה⁴⁵ טובת האם פון אז עוף⁴⁶.

עפ"ז איז מובן, אז מיט דער סמיכות פון דעם ק"ו „ומה אם מצוה קלה כר אמרה תורה למען ייטב לך והארכת ימים“ צו דעם דין „לא יטול כו' לטהר כר“ איז די משנה מבאר, אז דער „למען ייטב לך והארכת ימים“ וואס מען רעדט דא איז ניט דער זעלבער שכר וואס „אדם אוכל פירותיהן בעוה"ז והקרן קיימת לו לעוה"ב“ (אין מס' פאה) — וואס דאס איז דוקא ביי מצות שבין אדם לחבירו — וויבאלד אז חבירו האט

43 ראה פיהמש פאה בתחלתה שכותב וכמה פעמים „יחסי בני אדם“, בני אדם זע"ז וכיו"ב. — אבל ראה מר"ג ח"ג פמ"ח (הובא לקמן הערה 44).
43 ראה לקמן הערות 51, 54.

44 ואולי י"ל שתלוי (אם מצות שילוח הקן הוא בהפועל או בהנפעל — טובת האם) ב"ה הטעמים: לטעם המורה (שם): כשישלח האם ותלך לה לא תצטער בראות לקיחת הבנים כר' (ראה שם לפניז אין ההפרש בין צער האדם עליו וצער שאר בע"ח כר') — בהנפעל; לטעם הרמב"ן (שם): ללמד אותנו מדת הרחמנות ושלא נתאכזר כר' אינן רחמנות עליהם אלא גזירות בנו להדריכנו וללמד אותנו המדות הטובות (וראה בארוכה שם לפניז) — בהפועל. וראה חינוך שם.

45 ראה רמב"ן עה"פ, שאין רחמי מגיעין בבכלי הנפש לנמוע אותנו מלעשות בהם צרכנו כר'.

46 ובספר ע"פ פירוש התוס' (הגיל הערה 27) דהור"א דדחי לית ועשה.

47 ראה קדושין שם. פרשיי שם ד"ה רב אידי. פירוש המשניות להרמב"ם ריש פאה.

48 אבל ראה לקמן הערה 49.

48 בר"ן בסוף המס' כ' בפי' המשנה, מפרשינן לה בגמרא למען ייטב לך לעולם שכולו טוב ולמען יאריכון ימך לעולם שכולו ארוך" שמביא לשון סיום הגמרא — הכתוב דנאמר בכבוד אב (אבל בסדר הפוך, וכ"ה בגמרא), ולא בשילוח הקן. ואולי מפרש דפי' המשנה הוא כר"י, וכ"ס ב"ש"ש. מעדני י"ט לרא"ש בסוף המס'. ועוד.

203

שיחות

תצא א

לקוטי

ווען א מענטש פארלירט א סלע, איז נישט נאָר וואָס עס איז נישטאָ דערביי קיין כוונה (מקיים זיין מצות צדקה), נאָר ער האָט צער וואָס מאַבד סלע; און אַעפֿ"כ איז ער מקיים מצות צדקה, היות אַז דער מכוון איז דער מצוה איז⁵⁴, אַז דער אַרימאָן זאָל עס באַקומען⁵⁵.

עד"ז ביי מצות כבוד אר"א: וויבאַלד אַז דער אב האָט געוואַלט האָבן די גוזלות, איז נישט נוגע וואָס דעם זונס כוונה איז דאָ געווען, אַבי ער ברענגט אים די גוזלות.

און עפ"ז איז מובן, אַז דוקא פון „נפל ומת" ביי קיום כבוד אר"א איז דער עיקר רא"י אַז „שכר מצוה בהאי עלמא ליכא", היות אַז דאָס בלייבט אַ מצוה אפילו מיט אַ כוונה הפכית, כנ"ל⁵⁶, און דערביער

נישט צו מקיים זיין די מצוה) גורם זיין, אַז דאָס זאָל נישט הייסן קיין קיום מצוה — ובמילא איז פון „נפל ומת" ביי שילוח הקן (אַליין) נישט קיין רא"י, ווייל מ'קען לערנען, אַז דאָס איז דערפאַר וואָס ער האָט דאָס געטאָן מיט אַ כוונה הפכית⁴⁹.

ביי כבוד אב ואם אַבער, וויבאַלד אַז דאָס איז אַ מצוה שבין אדם לחבירו⁵⁰ וואָס דערביי איז נוגע (בעיקר) די תועלת הפעולה, אַז דער אב זאָל באַקומען די גוזלות, איז אין דעם נישט נוגע⁵¹ די כוונה⁵². וע"ד ווי מען געפינט (אין ספרי בפרשתנו⁵³) בנוגע למצות צדקה „מנין למאבד סלע מתוך ידו ומצאה עני והלך ונתפרנס בה מעלה עליו הכתוב כאילו זכה תל כו' והרי דברים ק"ו מי שלא נתכוון לזכות מעלה עליו הכתוב כאילו זכה מי שנתכוון לזכות עאכו"כ".

54) ראה כלי חמדה פרשתנו כה, כו אות ה' שקו"ט בהג"ל. וראה אהרן דאורייתא כלל כג.

55) וגם בזה אין שייכות (ע"ד הגיל הערה 52) למה שארז"ל (ב"ב ט, ב). „הנותן פרוטה לעני מתברך בר ברכות והמפייסו בדברים מתברך בי"א ברכות. וברמב"ם (הלכות מתנות עניים פ"י ה"ד). „הנותן צדקה לעני בסבר פנים רעות ופניו כבושות בקרקע אפילו נתן לו אלה זהובים אבד זכותו והפסידה" דשם הרי"ז היפך תכלית וכוונת הצדקה להחיות נפש העני, משאיכא אם העני אינו יודע כוונת הנותן או שהנותן אינו מכוון למצות הצדקה. וראה לקו"ש ח"ח ע' 266 בשם הבעש"ט.

56) בשו"ת עונג ירוש' א"ח סי"ט בסופו (הובא בשו"ת שם) מבאר, דהא דלא מקשה הגמרא ודלמא כוון בהדיא שלא לשם מצוה ולכן לא הוי מצוה (לדעת המ"ד בכיון שלא לצאת שלא יצא), כיון דבתפילין וכיבוד אר"א ושילוח הקן שאין שיעור לקיים מצותן וכל אמת שעושה אותן יש בהו קיום מצוה אין כח במחשבתו שחישב על מעשיו שהן שלא לשם מצוה לסתור ולבטל כח המצוה ומאילוי הוי מצוה עיי"ש (וראה לקמן בשו"ת שם).

וצ"ע דאפילו את"ל דלהמ"ד דמצות אצ"כ נעשה כאן מצוה, אבל לכאורה אצ"כ לומר עליו שהוא קיים המצוה (ובפרט דתפילין וכי"ב) מאחר שכוון בפירוש שלא לשם מצוה. ועכצ"ל שחילוק הוא בין מצוה שהפעולה היא המצוה או התכלית. ככפני"ס.

49) ויל"ע לדעת הסוברים (הגיל הערה 31) שמטעמי המצוה הוא מצד רחמנות שבאם כוון לרחמי האם ולא לקיים המצוה ג"כ נחשב קיום מצוה. — אלא שעפ"ז י"ל יתרה מזו שאפילו לא כיוון כלל ואפילו הפריחה שלא במתכוון ואינו יודע מזה — קיים המצוה, וע"ד מאבד סלע כ"ו בצדקה. ולכאורה חידוש גדול הוא ולא אשתמיט בשום מקום (שראית) לומר זה.

50) להעיר ממנ"ח סוף מצוה לג.

51) וע"ד מ"ש במלא הרועים (ע' מצות צריכות כוונה אות ט') דאף למ"ד מצות צריכות כוונה, במצוה שתכליתה הוא הפעולה הנעשית, כמו במילה דנעשית המצוה דהסרת הערלה, כשרה הפעולה גם בלי כוונה דהוי רק כמו הכשר מצוה. ולהעיר מ"ש במנ"ח (מצוה א' בסופה) במצות פרו ורבו להיות דהמצוה היא שיהי' לו בן ובת, א"צ כוונה בפועל המצוה.

52) פשוט שא"י סתירה להמבואר בקדושין (לא), סע"א ואילך. וש"נ. וראה פרש"י ותוס' (שם) „יש מאכל לאביו פסיוני וטורדו מן העולם ויש מטחינו בריחיים ומביאו לחיי העוה"ב, כי הכוונה בנדודי היינו כונת המצוה (במחשבתו), משאיכא כשראהו צרות עין על סודותיה" — „שקשה עליו" הרי מצער את אביו בפועל.

53) כד, יט.

ולמען ייטב לך בעוה"ב: לדעת המשנה והרמב"ם איז דאָס פּאַראַן ביי מצות שבין אדם לחבירו וואָס די משנה רעכנט אין מס' פאה,

[און ווי מען זעט עס אויך בדעת אדה"ז, בלשון החסידות⁶¹, וזה שאמרו רז"ל שכר מצוה בהאי עלמא ליכא כי בעוה"ז הגשמי ובעל גבול כו' א"א להתלבש שום הארה מאור א"ס ב"ה כו' במעשה הצדקה וגמ"ח שאדם אוכל פירותיהו בעוה"ז יש נקבים עד"מ בלבוש העליון כו' להאיר מהם להשפיע אור ושפע מחסד דרועא ימינא אורך ימים בעוה"ז הגשמי כו'⁶²]

און לדעת ר"י איז אויך ביי די מצות ניטאָ קיין „פירותיהו בעוה"ז"⁶³.

ט. דאָס אַלץ רעדט זיך וועגן שכר מצות — אַ שכר (ענין צדדי) וואָס קומט פאַר דעם קיום המצות. אָבער די יעודים שבתורה וועלכע זיינען בעוה"ז, זיינען ניט אַן ענין (ושכר) צדדי, נאָר זיי זיינען פאַרבונדן מיט'ן עצם ציווי קיום התורה והמצות. ועד"מ אַז מען איז קונה אַן עבד, ער זאָל אים באַדינען, דאַרף דער אדון געבן דעם עבד אַלע זיינע הצטרכויות, כדי ער זאָל קענען אויספירן די אַרבעט וואָס ליגט אויף אים⁶⁴.

עד"ז בשעת דער עבד וויל מוסיף זיין, דינען דעם אדון נאָך כעסער — איז דער אדון אויך מוסיף, ער גיט אים נאָך און נאָך, ער זאָל קענען אויספירן די הוספה אין זיין אַרבעט.

מוז מען זאָגן, אַז ניט נאָר באַ מצות שבין אדם למקום, נאָר אויך ביי די מצות שבין אדם לחבירו איז „יאריכון ימיד בעולם שכולו ארוך“.

ה. עפ"ז י"ל אַז דער רמב"ם פסקנט ווי די משנה פון מס' חולין און סתם משנה פון מס' פאה, אַז נאָר ביי מצות מסוימות — דהיינו ביי מצות שבין אדם לחבירו — איז „אדם אוכל פירותיהו בעוה"ז"⁶⁵, אָבער ביי די אַנדערע מצות איז דער „למען ייטב לך לעולם שכולו טוב והארכת ימים לעולם שכולו ארוך“⁶⁶.

און דעריבער ברענגט ניט דער רמב"ם דעם פסוק „למען יאריכון ימיד ולמען ייטב לך“ וואָס שטייט ביי כבוד או"א, וואָרום ביי מצות שבין אדם לחבירו האַלט אויך דער רמב"ם אַז „פירותיהו בעוה"ז“⁶⁷.

און דאָס איז ניט קיין סתירה צו דעם וואָס ער זאָגט אַז „מתן שכרו של מצות והטובה שנוכה לה אם שמרנו דרך ה' הכתוב בתורה היא חיי העוה"ב, ווייל דער עצם (ועיקר) השכר איז לעוה"ב (הקרון קיימת לעוה"ב), ובמילא איז מתאים אויך לדעת הרמב"ם והמשנה דער לשון „שכר מצוה בהאי עלמא ליכא“⁶⁸; די מחלוקת איז נאָר בנוגע „פירותיהו“, וואָס קומט אַלס פירות פון עצם השכר — פון למען יאריכון ימיד

57) וראה שבת ככו, סע"א ואילך, הני נמי בהני שייכי — ראה פרש"י שם, רע"ב.

58) וכמ"ש בפ"י המשניות ריש פאה חילוק דמצות בין אדם לחבירו ובין אדם למקום. ועפ"ז מוכן מה שבי' שם בנוגע לח"ת, שהתלמוד מביא לידי מעשה.

59) שאף שלא הביא המשנה בהלכות הרי הביאה בסדר תפלות שבספר היר.

60) ראה בגליון לתודיה אוכל שבת ככו, סע"א. וראה תפארת ישראל למהר"ל רפי"ג ורפס"ב.

61) אגה"ק ס"ג.

62) וראה ספר המאמרים תשי"ט ע' 18 מכתב כ"ק אדמ"ר (מהורש"ב) נ"ע. לקו"ש ח"ט ע' 296.

63) ראה בכהנ"ל מעשה רוקח למשניות. תפארת ישראל למהר"ל שם. ובכ"מ.

64) ראה אברבנאל ר"פ בחוקותי, „התשובה הא"י. — וראה לקו"ש ח"ט ע' 140 ואילך.

205

שיחות

תצא א

לקוטי

י"ד. עפ"ז איז אויך מוכן, אז די מעשה „נפל ומת“, וואס ר"י האט געזען, איז ניט קיין סתירה צו די יעודים גשמיים שבתורה:

די יעודים גשמיים שבתורה גיט מען א אידן בשעת ער לעבט און עס ליגט אויף אים א חיוב צו לערנען תורה און מקיים זיין מצות, וואס דעמאלט דארף אים כביכול דער אויבערשטער געבן די אלע יעודים כדי ער זאל זיין פנוי „ללמוד בחכמה ולעשות המצוה“.

בשעת עס ענדיקט זיך אבער דער „מספר ימיו“ וואס מ'האט למעלה פאר אים באשטימט מקיים זיין תורה ומצות, איז מצד די יעודים גשמיים ניטא קיין הכרח ער זאל לעבן לענגער — האבן אריכות ימים.

און דעריבער איז „נפל ומת“ קיין סתירה ניט צו די יעודים שבתורה, ווייל עס האט זיך געענדיקט זמן עבודתו.⁶⁵

פון דעם וואס „נפל ומת“ איז אבער א ראי' אז שכר (ענין צדדי הבא ע"י ה) מצוה (אפילו פון פירותיהן) איז ניטא בעוה"ז, וכמילא לערנט מען אפ פון דעם אז „שכר מצוה בהאי עלמא ליכא“ — לויט ר"י ביי אלע מצות, און לויטן רמב"ם⁶⁶ ביי די מצות שבין אדם למקום, כנ"ל.

65 להעיר מחת"ס לחולין כאן ד"ה, והנה יש לדקדק ואילך.

66 כן י"ל דהרמב"ם למד דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא מזה דר"י, מעשה חז"י. אבל ס"ל דאין מהמעשה הוכחה לכבוד אריא, כי י"ל דלא הי' בדעתו להביא הגולות לאביו רק לקחו לצורך

(*) וכ"כ בשושנים לדוד ריש מס' פאה (הובא ב.חוט' אנשי' שס"ו שם) אלא שלדעתו ס"ל כן גם בכבוד אריא.

און דאס אלץ איז ניט קיין שכר צוליב (און לאחרי פון) זיין ארבעט, נאר ס'איז א מעין הכשר והכנה קודם לעבודתו.

עד"ז ביי אידן, וויבאלד אז „הקב"ה נתן לנו תורה זו עץ חיים היא כו", איז כמילא „הבטיחנו בתורה שאם נעשה אותה בשמחה ובטובת נפש ונהגה בחכמתה תמיד שיסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה כגון חולי ומלחמה ורעב וכיו"ב וישפיע לנו כל הטובות כו' נשב פנוים ללמוד בחכמה ולעשות“⁶⁴ המצוה ועד"ז להיפך.

עס איז ניט א זייטיקע זאך, נאר א הכרח, כביכול — מצד דעם ציווי אויף קיום התורה והמצות —

און דאס איז דאך בשווה ביי אלע מצות — כי זיל בתר טעמא.

און אין דעם באשטייט אויך דער חילוק בפועל צווישן שכר המצות און די יעודים גשמיים: די יעודים גשמיים וואס העלפן דעם אידן מקיים זיין תורה ומצות זיינען — ווי דער רמב"ם זאגט — „כגון שובע כו' ושלום ומלכות כו' ושיבת הארץ כו' והצלחת מעשה כו", היינו ענינים המוכרחים (אדער הפכו) וואס זיינען „מחזיקות את ידינו לעשות התורה“;

אבער שכר מצוה איז אין אן אופן פון שלא בערך: דאס וואס דער אוי-בערשטער גיט ענינים נוספים, א סאך מער ווי די הכרחיות וואס מ'דארף האבן.

64 „ללמוד .. ולעשות“ — לאחר שיסיר כו' וישפיע. והתנאי, שאם נעשה אותה בשמחה כו' — עכצ"ל שזה בא להוכיח שהעבד רוצה להוסיף בעבודתו — שלכן גם האדון צריך להוסיף, שידוד הנהגת הטבע. ומזה מובן בנוגע ללחם לאכול ובגד ללבוש — שצ"ל קודם לעבודה סתם (כלי הוספה).

וויבאלד אבער אז דער ענין פון שחיטה⁷¹ איז „ומשך“⁷¹, אז מאיז איר מושך פון איין רשות אין א צווייטן רשות, צו א העכערער מדרי' ווי זי איז געווען פריער, דעריבער מעג מען דאס.

דער „ומשך“ באשטייט אין דעם, וואס די בהמה וכו' זיינען בדרגת חי, און דורך דער שחיטה ווערן זיי מוכשר צו ווערן דם ובשר כבשרו של האדם⁷² — א חלק פון (דרגת ה)מדבר⁷³.

אבער דאס אליין איז נאך ניט מספיק, ווארום שחיטה איז נאך ביי אידן — סאיז ניט גענוג וואס דער חי ווערט א חלק פון א מדבר בכלל, נאר עס דארף ווערן א חלק פון אדם — ע"ש — אדמה לעילין⁷⁴.

און דאס איז מבואר בסוף המס': דורך דעם וואס א איד איז מקיים מצוות ומצד ציווי הקב"ה, ער איז כופה את יצרו, דעמאלט פועלט ער דעם „ושחט — ומשך“ אויך ביצרו ונפשו הבהמית⁷⁵, אז אויך דער חולין שבו (בערך מדריגת

יא. וי"ל ע"ד הרמז: די מס' חולין איז אין סדר קדשים, און ווי גערעט כמה פעמים וועגן דער הוראה אין דעם, אז אויך די „חולין“ פון א אידן זיינען „קדשים“ (לגבי כל העולם).

און דער אופן ודרך ווי אזוי דאס קומט ארויס בגלוי איז מרומז אין התחלת וסוף המסכת:

די מסכת הייבט זיך אן מיט הכל שוחטין — שחיטה (און בכמה מקומות⁶⁷ ווערט די גאנצע מס' אנגערופן „שחיטת חולין“), וואס ענינה איז, ווי די גמרא⁶⁸ זאגט „אין ושחט אלא ומשך“ — און דאס גיט דעם הסבר בפנימיות הענינים אויף היתר השחיטה:

עס איז דאך א שאלה ווי אזוי מען מעג שעכטן א בהמה כו', מאיז דאך מצער⁶⁹ א בע"ח וואס איז אסור, און לכמה דיעות⁷⁰ איז צער בע"ח אן איסור מדאורייתא?

עצמוי** (כמי' בפני' קדושין שם ד"ה התם. וראה לב ארי' סוף חולין ע"ד. ובמעשה רוקח שם דעדיין לא קיים מצות כבוד אב, דזה שהלך להביא גזולות הוא רק הכשר מצוה. וראה חתי' שם ד"ה היכן ואילך. ועוד.) או י"ל כיון שבתוספתא סוף חולין הובא מאמר ר"י רק בשילוח הקן.

67 פרשי עה"ת (בראשית א, יב) ובש"ס (ברכות ו, א). ועוד.

68 חולין ל, ב.

69 ראה רמב"ם הלכות תפלה שם, לא ה" מתיר לנו שחיטה כל עיקר. ועד"ז בפהמ"ש ברכות שם. רמב"ן בפרשתנו עה"פ. שרע אדה"ז הל' עוברי דרכים וצער בע"ח ס"ד. וראה מו"נ ח"ג פמ"ח. וראה שם ספ"ז.

70 ראה בהמצויין בהערה הקודמת (ובמי' לשרע אדה"ז שם). שדיח מערכת הכללים מערכת צדיק כלל א. וראה שם כלל ב.

** ור' יעקב ס"ל דמכיון שהלך להקן תיכף אחר ציווי אביו מעשיו מוכיחים שעלה להביאם אל אביו, ובסתמא — אין לומר שתונו"מ ממך.

71 ולהעיר דבדגים אף שאין בהם שחיטה נאמר בהם, אסיפה במקום שחיטה' (חולין כו, ב), כי בכל דבר חי צ"ל „ושחט — ומשך“, אלא להיות שדגים הם במדרי' נעלית (בחי גופא), לכן מספיקה בדידהו אסיפה (במקום שחיטה) — ענינו ברוחניות ראה לקרי' ח"ד ע' 1294 ואילך. ושי"נ.

71* להעיר מביאור קנין משיכה — בסהמ"צ להצ"צ מצות לדרון במי"מ.

72 וכידוע דתכלית כל נברא שיעלה למעלה ממדרי' עצמו, מוכא בכ"מ בשם העיקרים — ראה שם מ"ג פ"א. הובא בקונטרס ומעין בתחלתו. תורת שלום שיחת י"ט כסלו פרי"ת. ובכ"מ.

73 ולכן ע"ה אסור לאכול בשר (פסחים מט, ב) דהיינו מפני שאינו יכול להעלות את הבשר כו' (לקרי' בהעלותך לא, ג. ובכ"מ).

74 של"ה כ, ב, שא, ב. עש"מ מאמר אכ"ח ח"ב פל"ג.

75 בארוכה עדי' ראה לקרי' ח"ד שם. — ולהעיר ממרי"ג בסופו.

לקוטי

תצא א

שיחות

207

בניי) ווערט מוכשר און נתעלה אין קודש — ער ווערט נתהפך צו זיין א חלק פון נפש האלקית, וואס דערפאר איז „אתם קרויים אדם ע"ש אדמה לעליון.

און דורכדעם ווערט אויך דער חולין פון כללות העולם, חי פון וועלט, נתעלה אין קדושת נפש האלקית פון א אידן.

בהתאם לזה איז דער סיום המסכת, א דער תכלית העלי דריקט זיך אויס אין „למען ייטב לך לעולם שכולו טוב ולמען יאריכון ימך בעולם שכולו ארוך“, וואס דעמאלט ווערט א איד פארבונדן בגלוי מיט דעם איבערשטן, ביז אז אויך גופו ונפשו הבהמית ווערן נכלל בקדושה און זיינען ניזון פון אלקות.⁷⁶

יב. וויבאלד אז „ועמך כולם צדיקים“⁷⁷, און כל ישראל מלאים מצות⁷⁸,

ובפרט אין חודש אלול וואס יעדער איד טוט אין דער עבודה פון חודש אלול אין אלע דריי קוים, ווי עס איז מרומז אין דעם ר"ת פון חודש אלול:

„אנה לידו ושמתי לך“⁷⁹, וואס בפרטיות (כאטש בכללות גייט עס אויף

דעם זמן פון אלול בכלל, וואס דעמאלט איז דער זמן פון תשובה וכו'⁸⁰ —) גייט דאס אויף תורה, „דברי תורה שהן קולטיין“⁸¹;

אלול ר"ת⁸² „אני לדודי ודודי לי“, וואס דאס איז די עבודה פון תפלה.⁸³

אלול איז ר"ת „איש לרעהו ומתנות לאביונים“, דער קו פון גמילות חסדים —

איז דער אייבערשטער מקיים הבטחתו און גיט יעדער אידן נוסף אויף די אלע יעודים הגשמיים „שובע ושלום ורביי כסף וזהב“ בכדי זיי זאלן זיין פנויים „ללמוד בחכמה ולעשות המצוה“,

אויך שכר מצוה, וואס הקרן קיימת לעוה"ב, אבער „אוכל פירותיהן בעוה"ז“ (ווארום צווישן די מצות איז דאך אויך ת"ת און גמ"ח וואס אוכל פירותיהן בעוה"ז⁸⁵) — אריכות ימים ושנים טובות כפשוטו בעוה"ז,

און יעדער איד און אלע אידן האבן א כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בטוב הנראה והנגלה למטה מעשרה טפחים.

(משיחות כ"ף מנ"א, כ"ח מנ"א, תשל"ז)

80 ראה בארוכה בהגיל ובעבודת אלול בכלל בליקוט אלול (קה"ת תשי"ד, תש"ה, תש"מ).

לקו"ש ח"ט ע' 297 ואילך. ועוד.

81 מכות י"א.

82 אבודרהם סדר תפלת ר"ה. פרע"ח שם.

83 פולחנא דרחימותא (דודי). ראה קונטרס העבודה פ"א וג'.

84 ספר ערוגת הבושם בשם ס' אמריכל.

85 וגם קו התפלה „אני לדודי כו", הרי עיון תפלה הוא מהדברים שאוכל פירותיהן בעוה"ז (שבת קכז, א. ושי"ו. וראה פרשי שם רע"ב). וראה תודיה עיון (שם ק"ח, ב. ושי"ג). פ"י שכונת הלב — תוכן העבודה דחודש אלול.

76 ברמב"ם (רפ"ח מהל' תשובה) לעולם שכולו ארוך — עוה"ב, היינו ג"ע, נשמות בלא גופים (כמי שם פ"ח ה"ב). אבל דעת הרמב"ן (בשער הגמול הובאה כמפרשי הרמב"ם שם) אשר כ"ה ההכרעה בקבלה וחסידות (לקרית צו טו, ג. ספר המצות להצ"צ מצות ציצית ובכ"מ), הכוונה כפשטות לשון הגמרא „תחייית המתים תלוי בה" דלעולם שכולו טוב ... שכולו ארוך היינו לאחר תחיה, נשמה בגוף. וראה לח"מ רפ"ח שם. חדאיג כאן בסוף המס'.

77 ישעי"ס, כא.

78 ראה תגינה בטופה.

79 לקרית ושער הפסוקים האריז"ל פ' משפטים. פ"ה שער ר"ה פ"א.

ויצא

(א) בהגדרת מעשה האדם שעבורו מקבל שכר זה – בגמ' נאמר „כל המענג את השבת“, והרמב"ם כתב „כל השומר את השבת כהלכתה ומכבדה ומענגה כפי כחו“. והיינו שהשכר לפי הרמב"ם אינו עבור זה שמענג (את השבת) בלבד, אלא ע"ז שמקיים כל מצות שבת כהלכתה.

(ב) בהגדרת השכר – כתב רק „מפוי-

א. בסוף הלכות שבת כתב הרמב"ם: וכל השומרי את השבת כהלכתה ומכבדה ומענגה כפי כחו כבר מפורש בקבלה שכרו בעולם הזה יתר על השכר הצפון לעולם הבא, שנאמר: או תתענג על ה' והרכבתיך על במותי ארץ והי' אכלתיך נחלת יעקב אביך כי פי ה' דבר.

במפרשים מציינים שמקור דברי הרמב"ם הוא מאמר ר' יוחנן משום רבי יוסי במס' שבת, „כל המענג את השבת נותנין לו נחלה בלי מצרים שנאמר אז תתענג על ה' והרכבתיך על במותי ארץ והאכלתיך נחלת יעקב אביך וגו' (ומ' פרש בגמ') לא כאברהם שכתוב בו: קום התהלך בארץ לארכה וגו' ולא כיצחק שכתוב בו: כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל אלא כיעקב שכתוב בו: ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה“.

אבל לפי זה אינו מובן מדוע שינה הרמב"ם מדרשת רז"ל:

(8) והוא הלשון דר' חייא בר אבא א"ר יוחנן דלהלן בגמ' שם: כל המשמר שבת כהלכתה אפי' עובד ע"ז (כדור) אנוש כו'. וראה לקמן הערה 38.
(9) ואף שגם בדברי הגמ' „כל המענג את ה' שבת“ הכוונה כפשוטו ששומר שבת כהלכתה וגם מענג את השבת (קיום מצות שבת כהלכתה בשלימות) – הרי מפורש בגמ' „כל המענג את השבת“, שהשכר (נחלה בלי מצרים) הוא על הפרט של עונג שבת (ולא עבור כללות קיום מצות שבת). וראה ב"י או"ח ר"ס רמב בשם הרי"א „דנותנין לו נחלה בלי מצרים הוא מדה כנגד מדה שכשם שהוא מפוי מעות בלא שיעור לצורך שבת כן יתנו לו נחלה בלא שיעור“. וראה גם ב"ח שם.

(*) וכן משמע בשו"ע אדה"ז או"ח טרמ"ב סו"ט א' שכ"י. כל המענג את השבת שכרו מפורש בקבלה אז תתענג על ה' וגו' ובדברי רז"ל שמוחלין לו על כל עונותיו וניצול מדינה של גיהנום, והרי בדברי רז"ל (שבת קי"ח, ב) זה שמוחלין לו על כל עונותיו נאמר על כל המשמר שבת כהלכתה, וזה דניצול מדינה של גיהנום מפורש (שם קי"ח, א) לענין כל המקיים שלש סעודות בשבת. ומשמע דהמענג את השבת כולל הכל. וכן משמע בלבוש שם שמעתיק כל דרשות רז"ל בשבת שם „המענג את השבת... (ומסיים) לגלות שכר השומר שבת כהלכתו בכלליו ובפרטיו“. ע"ש. אבל מובן, שפרטי השכר תלויים בפרטי העשי, ככפנים ההערה.

(1) כ"ה ברמב"ם לפנינו. ובכת"י (הובא ב' מהדורות פרענקל „ילקוט שינויי נוסחאות“) „כל המשמר“. וראה שבת קי"ח, ב „כל המשמר שבת כהלכתה כו“. וראה לקמן הערה 8.

(2) ישע"י נח, יד.

(3) מגדל עוז כאן. וכן משמע בסמ"ג סוף מ"ע ל, שכ"י „אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי ב"י כל כתיבי כל השומר כו“, ומעתיק לשון הרמב"ם כאן! והרי לא מצינו גירסא כזו בגמ' (לפנינו) ועכצ"ל שמפרש דברי הרמב"ם מיוסדים על מרז"ל זה.

(4) קיח, סע"א ואילך.

(5) לך יג, יז.

(6) תולדות כו, ג.

(7) פרשתנו כה, יד.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

126

לקוטי

ויצא א

שיחות

(ובפרט שהכבא ד, וקראת לשבת עונג"ה הוא לא בסיום הכתוב), והיינו (כדברי ה- רמב"ם), "השומר את השבת כהלכתה ומכבדה ומענגה כפי כחור"¹⁴.

ולכאורה יש לעיין, מדוע נטה ה- רמב"ם מדרשת הגמרא והביא פירוש הכתוב (רק) לפי פשוטו.

ב. ויש לבאר זה בהקדם ביאור לשון הרמב"ם, "מפורש בקבלה שכרו בעולם הזה יתר על השכר הצפון לעולם הבא" – שדורש ביאור: הרי כבר כתב הרמב"ם בהלכות תשובה¹⁵ שעיקר שכר המצוות הוא בעוה"ב, ואמאי הוצרך להדגיש ענין זה כאן?

והנה במדרש¹⁶ איתא (בהמשך לכמה מעלות בשמירת שבת), "ולא עוד אלא כל מה שאתה אוכל בעולם הזה אינו אלא מן הפירות אבל הקרן קיימת לך לעוה"ב שנאמר והאכלתיך נחלת יעקב אביך כי פי ה' דבר". ומבואר במפרשים¹⁷, שכור-נת המדרש ששבת היא בכלל הדברים שאדם אוכל פירותיהן גם בעוה"ז (והא שלא נזכר במשנת¹⁸, אלו דברים שאדם

רש בקבלה שכרו בעולם הזה יתר על השכר הצפון לעולם הבא", אבל השמיט אופן השכר – "נותנין לו נחלה בלי מצרים", וכמפורט אח"כ שהיא נחלת יעקב (לא כאברהם וכיצחק).

ולכאורה משמע מזה, שאין כוונת הרמב"ם כאן לדרשת הגמרא, אלא לפי-רוש הכתוב כפשוטו¹⁹ [דפירוש הגמרא "כל המענג כו' נותנין לו נחלה בלי מצרים" י"ל שהוא דרש, ואילו כוונת ה- רמב"ם שכתב, "מפורש" היא שזהו פשט הכתוב, וכמו שמצינו בכ"מ שהרמב"ם מפרש כתוב לפי פשוטו, ולא כפי שדר-שוהו חז"ל²⁰].

וי"ל שלכן כתב "כל השומר את ה- שבת כהלכתה ומכבדה ומענגה כפי כחו" (ולא (בקיצור) "כל המענג את ה- שבת") – כי הכתוב, "אז תתענג על ה'" בא בהמשך להפסוק שלפניו²¹, "אם תשיב משבת רגליך עשות חפצין ביום קדשי וקראת לעוה"ב עונג לקדוש ה' מכוונד וכבדתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר (ועי' ממשיך) אז תת-ענג גוי", שההבטחה ד, "אז תתענג על ה' גוי" באה בהמשך לכל הנאמר לפניו²²

14) ועוד: בדברי הרמב"ם, "וכל השומר את ה- שבת כו' כבר מפורש בקבלה שכרו בעולם הזה כו' שנאמר אז תתענג על ה' גוי", מוכח, שכל הכתוב, גם (תחלתו), "אז תתענג על ה'", קאי על השכר של שמירת וכבוד ועונג שבת, כפשוטו הכתוב ד, "אז תתענג גוי" הוא השכר על הפעולות והמעשים שבפסוק שלפניו: אבל בדרשת הגמרא יש מפרשים (ראה הרי"ף לעי' שבת שם), שהתיבות, "אז תתענג על ה'" הן חלק מהגדרת מעשה האדם – "המענג את השבת", והשכר הוא בהמשך וסיום הפסוק – "והאכלתיך נחלת יעקב אביך" (נותנין לו נחלה בלי מצרים), ודוחק.

15) פ"ח ורפ"ט.

16) שמור' ספכ"ה.

17) יפה תואר שם.

18) ריש פאה.

10) וכן משמע משינוי הלשון בשו"ע אדה"ז א"ח שם, "שכרו מפורש בקבלה כו' ובדברי רז"ל כו". אלא שאדה"ז לא העתיק לשון הרמב"ם, כי אם "כל המענג את השבת" כנגמ'. ושם עה"ג נסמן שבת קיה, ע"ב (ע"ש). ואכ"מ.

11) להעיר ממה שמצינו בכללי הרמב"ם שה-רמב"ם נוקט הדרשה היותר פשוטה אף שלא נאמרה בגמ' (ראה יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ד').

12) ישע' נח, יג. וראה רד"ק שם.

13) פסוק שכבר הובא ברמב"ם לפניו במצות ודיני שבת – הלי' שבת פכ"א הכ"ט. פכ"ד ה"א. שם ה"ה. פ"ל ה"א. וראה גם להלן הלי' שבת יו"ט פ"ו ה"ט.

127

שיחות

ויצא א

לקוטי

(א) את"ל שכוונת הרמב"ם היא לדברי המדרש הנ"ל, הרי העיקר חסר מן הס' פר, דהו"ל להרמב"ם להדגיש את החי' לוק דשני סוגי השכר, שהשכר בעולם הזה הוא (רק) בגדר „אכילת פירות” ו- אילו השכר בעוה"ב הוא ה"קרו" (שזהו חילוק עיקרי ויסודי): אבל הרמב"ם כתב רק באופן סתמי „מפורש . . . שכרו בעו- לם הזה יתר על השכר הצפון לעולם הבא”, שאין במשמעות לשון זו שיש הפרש ביניהם במהות השכר.

(ב) ועיקר: בפירוש המשניות לה- רמב"ם²¹ מבואר הטעם שבמשנת „אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעוה"ז כו" נקט התנא דוגמאות ד„כבוד אב ואם וגמילות חסדים כו", כי רק ב„חלק השני במצות התלויות בתועלת בני אדם” אומ- רים שאדם אוכל פירותיהן בעוה"ז (כיון שעל ידו „ימצא טובה בעוה"ז”), והרי ש- מירת שבת אינה בכללן (וכמפורש ב- רמב"ם שם, ששבת היא מ„חלק האחד במצות . . . שיש בינו ובין הקב"ה”). ודו- חק לומר שהרמב"ם נקט כאן להלכה כדברי המדרש (שגם בשבת אדם אוכל פירותיהן בעוה"ז) נגד משנה מפורשת²².

ג. ויש לומר הביאור בזה:

בדיוק לשונו „שכרו בעולם הזה יתר על השכר הצפון לעולם הבא” בא ה- רמב"ם להשמיענו, שיש חידוש עיקרי בשכרה של מצות שבת, שלא מצינו דוגמתו בשכרן של כל מצוות התורה.

דהנה בענין שכר מצוות ביאר ה-

(21) פאה שם.

(22) וכבר נת' במיא (לקו"ש ח"ט ע' 204 ואילך. ושי"ג) דגם לדעת הרמב"ם בספר היד שכתב (בהל' תשובה שם) שמתן שכרן של מצות . . . היא חי' ה- עוה"ב, י"ל שס"ל כסתם משנה דריש פאה דבמצות שבין אדם לחבירו אדם אוכל פירותיהן בעוה"ז.

אוכל פירותיהן כו" הוא משום דתנא ושייר).

ולכאורה י"ל שזהו מקור דברי ה- רמב"ם כא"י, וכונתו, ששבת הוי בכלל מצות שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה. ולפ"ז, הפירוש בדברי הרמב"ם „מפורש בקבלה שכרו בעולם הזה יתר על השכר הצפון לעולם הבא שנאמר כו" הוא, ש- בפסוק „אז תתענג גו" נכללים שני ה- ענינים, השכר בעולם הזה והשכר הצפון לעולם הבא: „אז תתענג על ה' והרכב- תיך על במתי ארץ” - „שכרו בעוה"ז: „והאכלתיך נחלת יעקב אביך” - „השכר הצפון לעולם הבא”²⁰.

אבל קשה לומר שזוהי כוונת הרמב"ם כאן - כי [מלבד זאת שאינו מיושב (היטב) מה שהוצרך להוסיף „יתר על השכר הצפון לעולם הבא”, דפשיטא ש- עיקר השכר הוא בעוה"ב, כמבואר ב- ארוכה בהלכות תשובה²¹, והחידוש הוא רק שישנו שכר פירותיהן גם בעוה"ז, וא"כ הול"ל „שכרו בעולם הזה” (ואנא ידענא שזהו „יתר על השכר הצפון ל- עולם הבא”) - הרי:]

(19) ידועה השקו"ט האם ראה הרמב"ם השמיר (וראה הקדמת מהר"ץ חיות למדרי), אבל מ"מ י"ל שמקור הרמב"ם הוא מהמדרש שממנו שאב בעל ה- שמיר כו'. ואכ"מ.

(20) וכן הוא לפי מפרשי המדרש, דתחלת הכתוב „אז תתענג על ה'” קאי בהפירות שאוכל בעוה"ז, והאכלתיך נחלת יעקב אביך” - הקרו קיימת לעוה"ב (וראה גם במפרשים לישעי' עה"פ. מפרשי הע"י שבת שם. ובענף יוסף שם שם עוללות אפרים).

בפי' מהר"דו ש, דורש שהנחלה היא הקרו והאכלתיך הפירות מן הנחלה . . . כאילו כתיב והנחלתיך נחלת יעקב אביך והאכלתיך הפירות. אבל פשיטא שא"א לפרש כן בלשון הרמב"ם „שכרו מפורש בעוה"ז יתר על השכר הצפון לעולם הבא”.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

שיחות

ויצא א

לקוטי

128

עוה"ב, וכמפורש „אז תתענג על ה'“, שזהו בדוגמת ומעין שכר דעוה"ב, ש"נהנין מזיו השכינה" (וכמ"ש הרמב"ם אודות „הטובה הצפונה לצדיקים . חיי העולם הבא" ²⁸, שהיא ²⁸ מה ש"צדיקים יושבים בו" ונהנין מזיו השכינה, וכ"מבואר שם בארוכה) ²⁹.

וגם בהמשך הכתוב, והרכבתיך על במותי ארץ", מבואר ומודגש שאין ה"כוונה כאן ליעודים גשמיים – „סיסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מל"עשותה (את התורה) כגון חולי ומלחמה ורעב וכיוצא בהן וישפיע לנו כל ה"טובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה כגון שובע ושלום וריבוי כסף וזהב" ³⁰, כי יעודים אלה הרי הם בגדר „ארץ“, היינו דברים דארץ הלזו ה-

רמב"ם בארוכה (בהלכות תשובה ²³), שיש שני סוגי שכר: (א) „סוף מתן שכרו של מצות“ הוא „חיי העולם הבא“, שרק חיים אלה ראויים הם להיות תכלית השכר על קיום התורה ומצוות ²⁴. (ב) יעודים גשמיים, שאין הם סוף מתן שכרו של מצוות, וכל ענינים הוא רק כדי לאפשר לאדם לקיים את המצוות כדבעי (בלי בלבולים), „שלא נעסוק כל ימינו ב"דברים שהגוף צריך להן אלא נשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות המצוה כדי שנוכה לחיי העולם הבא" ²⁵.

וי"ל שבוה שונה מצות שבת משאר כל המצוות: „מפורש בקבלה שכרו ב"עולם הזה יתר על השכר הצפון לעולם הבא“, והיינו שהשכר בעוה"ז אינו כמו היעודים הגשמיים (שאינם אלא הסרת המניעה כדי לאפשר את קיום המצות וכו' כדבעי) ²⁵, אלא השכר בעוה"ז הוא באותו האופן והגדר דהשכר הצפון לעו"לם הבא, והיינו שכר ממש ²⁶.

וזהו מה שכתב הרמב"ם „כבר מפורש בקבלה שכרו בעולם הזה יתר על השכר הצפון לעולם הבא שנאמר אז תתענג על ה' גו" ²⁷, שבפסוק זה מודגש, שהשכר על שמירת שבת בעוה"ז (אינו שכר הדומה ליעודים גשמיים שמצינו בכל התורה כולה ²⁸, אלא) הוא שכר שגדרו הוא מעין

(23) פ"ט.

(24) כמו שהאריך בפ"ח שם.

(25) וגם לא בגדר אכילת פירות (כהמצות שבין אדם לחבירו).

(26) ועפ"ז יומתק מ"ש בכתבי האריז"ל (ס' הליקוטים פ' תצא, הובא בנחל קדומים תצא כד, טו) ש„ביומו תתן שכרו" ר"ת שבת, כי זהו החידוש ב"שבת ושייך לעצם גדר שבת, כדלקמן בפנים (סעיף ד).

(27) וי"ל שלכן דייק הרמב"ם וכתב „כבר מפורש בקבלה שכרו“, כי ה"שכר" ש"כתוב בכל

התורה כולה" (היינו בחמשה חומשי תורה) כבר ביאר בהל' תשובה שאינו בתור שכר, אלא להסיר המניעות וכו' – משא"כ השכר המבואר ב"קבלה", שבו אפשר לפרש שהכוונה לשכר מצות ממש.

(28) הל' תשובה רפ"ח.

(28*) שם ה"ב.

(29) ע"פ המבואר במ"א (לקמן ע' 177 ואילך) במרו"ל (ל' רשי" ר"פ וישב), ביקש יעקב לישב בשלוח כו' אומר הקב"ה לא דיין לצדיקים מה שמתקן להם לעוה"ב אלא שמבקשים לישב בשלוח בעוה"ז, שבקשת יעקב היתה לשלוח רוחנית, ע"ד השלוח דעוה"ב שיושבין ונהנין מזיו השכינה (וע"ש בסוף סוף נתקיימה בקשתו, וישב בשלוח אמיתית דעוה"ב גם בעוה"ז (ראה זח"א קפ, סע"א. ועוד), אלא שבא לאחר"י שקפץ עליו רוגזו של יוסף. ע"ש בארוכה) –

יובן ויומתק זה שמייחסים שכר זה ליעקב דוקא, נחלת יעקב אבי"ן (אף שבנוגע לכל האבות אמרו ב"ב טז, סע"ב ואילך) שהטעמים מעין עוה"ב. וראה ברכות יו, א, כי ענין זה, שלימות התענוג על ה' (דעוה"ב) בעוה"ז, ה" אצל יעקב דוקא. וראה לקמן הערה ⁴², ⁴³.

(30) שם פ"ט.

ויש לומר, שלכן מדייק הרמב"ם, וכל השומר את השבת כו' ומכבדה ומענגה כפי כחו" (דלכאורה, היכן מרומו פרט זה בכתוב?); הטעם שמצות שבת מיוחדת מכל מצות התורה בזה ששכרה (האמיתית) הוא (גם) בעוה"ז, הוא מפני שעצם השבת (וקדושת שבת) הוי מעין עוה"ב³². והיינו, ששכר זה הוא בגדר תוצאה טבעית, שכ- אשר האדם מתאחד עם השבת, זוכה ב- דרך ממיילא ל"מעין עולם הבא" בעוה"ז. ולכן מדייק הרמב"ם, ששכרו בעוה"ז ת- לוי בזה שהאדם, שומר את השבת כהל- כתה ומכבדה ומענגה כפי כחו", שבזה מודגש שיש אצל האדם שלימות קדושת שבת, הן מצד החפצא דשבת, שיש אצלו כל פרטי קיום מצות השבת, שומר את השבת כהלכתה ומכבדה ומענגה, והן מצד הגברא - שמכניס בזה כל חיי נפשו ("כפי כחו")³³, שאז השבת והאדם מתאחדים ביחוד גמור.

ה. בדרך זו יש לבאר גם המשך ה- ענינים בהלכה זו ברמב"ם:

(32) ראה מכילתא (ומדרש הגדול) תשא (לא, יג) כ"י אני ה' מקדשכם לעולם הבא כגון קדושת שבת בעולם הזה נמצינו למדין שהוא מעין קדושת העולם הבא כו". וראה ברכות נו, ב. ר"ה לא, א. מדרש לקח טוב תשא שם. אה"ח שם. ועוד.

(33) דדוחק לומר שכוונת הרמב"ם ב"כפי כחו" היא להגביל החיוב, שאינו חייב יותר מדי (וע"ד לשון הסמ"ג (מ"ע ל) "ומענגה לפי כחו אבל אינו חייב לעשות יותר מדי". וראה רמב"ם שם פ"ל ה"ז וה"י) - כי למאי נפק"מ כאן הגבלה זו? ולכן מסתבר שכוונת הרמב"ם היא להיפך, ככפנים. וע"ד משנית במ"א (הדרן על הרמב"ם - לק"ש חכ"ז ע' 241) בפירוש דברי הרמב"ם סוף הל' מלכים כפי כח האדם".

(*) אבל בב"י או"ח שם (סרמ"ב), שלפי הסוד אע"פ שהשעה דחוקה לו יכין צרכי שבת יותר מכדי יכולתו. וראה בי"ח שם. קו"א לשו"ע אדה"ז שם סק"ג. ואכ"מ.

גשמית, אלא שהם השלימות דארץ ועני- ני עוה"ז; משא"כ תוכן השכר ד"הרכב" תיך על במותי ארץ" היינו למעלה גם מהשלימות דעוה"ז (במתי ארץ), והוא ה- תענוג "על ה'", הנאה מזיו השכינה, ש- הוא למעלה מגדרי ארץ ותענוגי עוה"ז, כפי שהארץ בהל' תשובה שם³⁴.

ד. וע"פ הנ"ל יבואר היטב הטעם ש- פירש כאן הרמב"ם את הכתוב לפי פשו- טו, ולא הביא דרשת רז"ל הנ"ל:

במס' שבת בא המאמר "כל המענג את השבת" בהמשך הסוגיא העוסקת (לא ב- מעלת כללות הענין דשמירת שבת, אלא) במעלות בעינים פרטיים דשבת: "כל ה- מקיים שלש סעודות בשבת ניצול כו", "כל המענג את השבת נותנין לו משאלות לבר", "כל המשמר שבת כהלכתו אפי' עובד ע"ז כו' מוחלין לו", ועוד כיו"ב - ולכן הובאה שם דרשה דידן המבארת שכר מסויים ("נחלה בלי מצרים") על פרט מסויים בשבת ("המענג את השבת"):

אבל הרמב"ם הביא כתוב זה בסיומ וחותם כל הלכות שבת, כי כוונתו לענין כללי במצות שבת. ולכן נקט הרמב"ם ב- מעשה הגברא (שעבורו מקבלים השכר) "כל השומר את השבת כהלכתה ומכבדה ומענגה כו" (ולא רק "המענג את ה- שבת") כיון שכוונתו לתוכן הכללי ד- שמירת שבת, לכל פרטי. וכן סתם וכתב "מפורש בקבלה שכרו בעולם הזה יתר על השכר הצפון לעולם הבא" (ולא נקט השכר ד, נותנין לו נחלה בלי מצרים) - כי כוונתו כאן (לא לשכר פרטי, אלא) להחידוש הכללי בשכר מצות שבת, ל- גבי שכר שאר כל המצות כולן, שעל ידי שמירת שבת מקבל האדם שכר ב- עוה"ז מעין השכר דעוה"ב.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

שיחות

ויצא א

לקוטי

130

גם בצד החיוב, ששמירת שבת אינה כדבר נוסף על גדר ישראל שבו, אלא ששייכת לעצם קדושת ישראל³³. וזהו

ואומר אשרי אנוש יעשה זאת וכן אדם יחזיק בה שומר שבת מחללו וגו', דלכאורה אינו מובן מהו ההמשך כאן, ומהו "לפיכך"? והרי מצינו בכ"מ שהנביאים משבחים עושי מצות? אלא שיש בפסוק זה הדגשה מיוחדת על מעלת האדם עצמו, שב-תחילה כותב, "אשרי אנוש גוי וכן אדם גוי" ורק אח"כ מבאר הכתוב מהות המצוה, שרק בשבילה משבחו, "יעשה זאת" (שומר שבת גו') – שלא ככרוב המקומות (א) שמפרש השבח על המעשה בלבד, (ב) בלי ההדגשה (כפסוק הנ"ל) שהוא רק בשביל זאת (כמו אשרי כל חוכי לו (ישעי' ל, יח), אשרי האיש אשר לא הלך (תהלים בתחלתו), אשרי כל חוסי בו (שם ב, יב) וכו') – כי המעשה דשמירת שבת נוגע בעצם האדם.

ויתירה מזו: מזה שמדגיש בכתוב, "אשרי אנוש . . . וכן אדם", מוכח שאין המדובר באיש המעלה מצו' (כי שם "אנוש" מורה על חלישות ופחיתות בדרגת האדם, וכן "בן אדם" המדגיש שכל מעלתו היא רק בזה שהוא בן אדם הראשוני³⁴), ומזה שמשבח איש כזה שאין בו מעלה ושלימות רק מצד זה ש, שומר שבת מחללו וגו', מובן, ששמירת שבת אינה רק הוספה במעלות ותארים פרטיים של איש ישראל, אלא נוגעת לעצם מציאותו בתור אדם מישראל. ועצ"ע.

(39) ראה מבילתא (ומדרש לקח טוב ומדרש

(*) כמוכב בכ"מ הראי' לזה מהכתוב (ירמי' יז, ט) עקוב הלב מכל ואנוש הוא. וראה גם ישעי' כד, ו. נא. ז. תהלים ח, ה. קמד, ג (ובכ"מ) ובמפרשים שם.

(**) וגם שם "אנוש" י"א שנקרא כן ע"ש אנוש בן בנו של אדה"ר. וראה שבת (ק"ח, ב). כל המשמר שבת כהלכתו אפי' עובד ע"ז [כדור] אנוש מוחלין לו שנאמר אשרי אנוש יעשה זאת וגו' מחללו כו". אבל דוחק לומר שלזה מרמז הרמב"ם כאן, וע"פ מ"ש בריש הל' ע"ז דטעות ע"ז הותחלה מדור אנוש (וכמבואר בארוכה בהדאג' ומפרשי הע"י שבת שם. לבוש וני"כ שו"ע א"ח שם), וע"י שמירת שבת יבוא לאמונת ההשגחה ויחזור מטעותו. וראה ט"ז א"ח שם (בריש הסימן). אהבת איתן לע"י שם. ועוד.

תחילת ההלכה היא "השבת ועבודה וזה כל אחת משתייהן שקולה כנגד שאר כל מצות התורה והשבת היא האות שבין הקב"ה ובינינו לעולם לפיכך כל העובר על שאר המצות הרי הוא בכלל רשעי ישראל אבל המחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כעובד ע"ז ושניהם כגויים³⁵ לכל דבריהם לפיכך משבח הנביא ואומר³⁵ אשרי אנוש כו", וע"ז מסיים, "וכל ה-שומר את השבת כהלכתה כו' כי פי ה' דבר".

בהלכה זו משמיענו הרמב"ם עיקר גדול בגדר מצות שבת, והוא, שהשבת אינה כשאר מצות התורה שקיומן הרי רק תוספת קדושה, נוסף לקדושת ישראל שבו, ובמילא בהעדר קיומם הרי הוא ("רשעי ישראל" –) עדיין בכלל ישראל, לא כן הוא אלא דהוי כמו ע"ז, שנוגע לגוף קדושת ישראל³⁶, ולכן המחלל שבת הוא כעובד עבודה זרה, "ושניהם כגויים לכל דבריהם"³⁷.

וע"ז ממשיך, דכשם שהוא בהשלילה, שהמחלל שבת הרי הוא כגוי³⁸, כן הוא

(34) כ"ה במהדורת פרענקל, ע"פ דפוסים ה-ראשונים כו'. ולפינו, כעובדי כוכבים ומלות, והוא שינוי הצענור, בככ"מ.

(35) ישעי' נו, ב.

(36) ראה גם זח"ב רה, ריש ע"ב.

(37) עפ"ז יומתק לשון הרמב"ם, ושניהם כגויים

לכל דבריהם, דלכאורה אין כאן מקום ההלכה שעובד ע"ז הרי הוא כגוי כ"א רק דמחלל שבת בפרהסיא הרי כגוי, והל"ל, הרי הוא כעובד ע"ז וכגוי לכל דבר,

אלא שאז יש מקום לפרש דזה שמחלל שבת בפרהסיא הוא כעובד ע"ז וכגוי לכל דבר, היינו ב-עונשו, אבל במהותו אין מחלל שבת שווה לעובד ע"ז, ולכן כתב הרמב"ם, ושניהם כגויים לכל דברי-המי, שגדר אחד לשניהם.

(38) וי"ל שזהו ההמשך, לפיכך משבח הנביא

131

שיחות

ויצא א

לקוטי

עצם קדושת ישראל שבו** (דביקות ב- בורא מעין שלימות הדביקות בעוה"ב).

1. ע"פ כ"ז יש להוסיף ביאור במה שהביא הרמב"ם גם סיום הכתוב, כי פי ה' דבר, שלא הובא בגמרא. בפשטות י"ל שתיבות אלו («כי פי ה' דבר») באו להורות שכיון שזוהי הבטחה מפורשת מאת ה' בדיבור, הרי בודאי תתקיים, וכמ"ש הרמב"ם בהל' יסודי התורה: דכל דבר טובה שיגזור הא-ל אפילו על תנאי אינו חוזר. אבל צ"ב מדוע הודגש זה דוקא בשכר זה, דבר שלא מצינו ב- שאר עניני שכר?

וע"פ הנ"ל מובן: בשאר עניני שכר

שהיא אות בני וביניכם. אף שמוכן שלהלכה הא ד- מחלל שבת הוא כע"ז הוא רק במחלל שבת כפשוטו וזה גופא דוקא, «בפרהסיא».

42) ועפ"ז יומתק ל' הכתוב, נחלת יעקב אב"ד, כי גמר קדושת ישראל אצל האבות באופן של נחלה, שקדושת ישראל נמשכת לבניהם אחרי-הם עד עולם. הוא ביעקב (דלכן יעקב מטחו שלימה – ויקיר פל"ז, ה. רש"י ויחי מז, לא. ובכ"מ).

43) ע"פ הנ"ל יש לומר עוד (באורא), שלפי הרמב"ם זהו פירוש דברי הגמ', נותנין לו נחלה בלי מצרים, כי שכר זה ד'תתענג על ה" שהאדם זוכה בעוה"ז, אינו במצרים וגבול כעניני ותענוגי עוה"ז אלא בלי מצרים וגבול (ראה בארוכה חדא"ג מהרש"א שבת שם. ובעוד מפרשי הע"י שם), שהוא תענוג על ה' נומ"ש בגמ' לא כאברהם כו' ולא כיצחק כו' אלא כיעקב כו', י"ל שהרמב"ם מפרש שאין הכוונה לשכר גשמי או אפילו ירושת הארץ, אלא כדוגמא שנחלת יעקב היא נחלה בלי מצרים (שלא כנחלת אברהם ויצחק), אבל ענין השכר הוא שכר ותענוג של עוה"ב (וראה חדא"ג שם), וכיון שעוה"ב הוא השכר האמיתי עבור קיום כל התורה ומצוות, צ"ל דמ"ש בגמ' שעבור עונג שבת (דוקא) נותנין לו נחלה בלי מצרים, הכוונה בזה היא שנותנין לו שכר זה גם בעוה"ז. וראה לעיל הערה 29.

44) כמ"ש ברד"ק ומצויד ישע"י עה"פ.

45) פ"י ה"ד.

מ"ש אודות השכר דשמירת שבת, «כבר מפורש בקבלה שכרו בעולם הזה יתר על השכר הצפון לעולם הבא שנאמר אז תתענג על ה' גו"', שכוונתו בזה (כנ"ל) שיש לו שכר בעוה"ז מעין השכר ד- עוה"ב – כי גדר שכר עוה"ב (כמבואר ברמב"ם הל' תשובה) הוא גמר ושלימות הקשר ודביקות ישראל כבורא (שלכן «כמה דוד והתאוה לחיי העולם הבא»⁴⁰ (וכן נתאוו לזה כל ישראל, נביאייהם וחכמיהם כו"י)) – וע"י שמירת שבת מקבל שכר זה⁴¹, היינו שמוסיף תוקף ב-

הגדול) תשא לא, יד: «כי קודש היא לכם מגיד שהשבת מוספת קדושה על ישראל כו"».

40) ל' הרמב"ם שם פ"ח ה"ז.

41) רמב"ם שם פ"ט ה"ב. ואף ש"אל יאמר אדם הריני עושה מצות התורה כו' כדי שאקבל כל הברכות כו' או כדי שאזכה לחיי העולם הבא כו' אין ראוי לעבוד את ה' על הדרך הזה" (רמב"ם שם רפ"י) – כבר נתבאר במ"א, שזה שנתאוו החכמים והנביאים הוא לא לעוה"ב בתור שכר אלא בתור גמר דביקות בבורא (ראה בארוכה לקו"ש חל"ג ס"ע 87 ואילך).

42) ויש לומר, דבוה שהוסיף הרמב"ם «ומכבדה ותעננה כפי כחו» ולא הסתפק בלשון כללי «שומר את השבת כהלכתה», קמ"ל, דאף שכבוד ועונג אינם מן התורה אלא מדברי סופרים – שנתפרשו ע"י הנביאים, כמ"ש בתחילת הפרק (פ"ל), הרי קיומם הוא חלק מגוף ועצם קיום מצות שבת שמדאורייתא, ועד שע"ז נתוסף בעצם גדר קדושת ישראל שבשבת. ומה מוכן גם לאידך, שכאשר חסר בכבוד או עונג שבת, אין זה רק חסרון במצוה ופרט דשבת (שמד"ס), או הידור המצוה, אלא חסר בגוף ועצם קדושת ישראל הנעשה על ידי השבת,

(*) וראה שו"ת חת"ם או"ח סקס"ח, דס"ל של- דעת הרמב"ם הוי דאורייתא. וכ"ה לכמה דיעות. אבל ראה שו"ע אדה"ז ר"ס רמ"ב ובקו"א שם. (** להעיר מדיק לשון הרמב"ם בפ"ל שם ארבעה דברים נאמרו בשבת) (ורק אח"כ מפרט: שנים כו' ושנים כו').

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

שיחות

ויצא א

לקוטי

132

שוהין⁵⁰ שעה אחת שלימה בכל תפלה משלש התפלות, ש, לא היו חוששין לביטול תורה אף שת"ת כנגד כולם מפני שהיו מקשרים דעתם לאדון הכל ב"ה ביראה ואהבה עזה ודביקות אמיתית עד שהיו מגיעים להתפשטות הגשמיות ויצאת מצות הדביקות האמיתית ביראה ואהבה היא גדולה ממצות ת"ת וקודמת אלי".

ובאמת ה"ז שייך לגוף ענין השבת, וכמובא במגיד משנה כאן⁵¹, וטעם ה"ז שבת לפי שהוא מורה על החדוש וכופר בחדוש כופר בכל התורה כולה ולפיכך צריך להאמין ולקבוע בנפשו אמונת ה"ז חדוש ולשמור השבת שהוא אות נאמן עליו".

והרי פרטי אמונת החדוש ועומקה באים על ידי לימוד והתבוננות בפנימיות התורה, שבה מבוארים הדברים בהרחבת הביאור ולכל פרטי.

וקביעותה היא על ידי עבודת ה"ז תפלה, וכמפורש ברמ"א⁵², ויחשוב קודם התפלה מרוממות הא"ל יתעלה ובשפלות האדם ויסיר כל תענוגי האדם מלבבו, ודוקא עי"ז יכול לבוא בתפלה לדביקות בבורא,

וידוע⁵³ שהתפלה היא (ע"ד) בחי' שבת,

ועי"ז שבני"ו שומרים את השבת כ"ה הלכתה הן בפנימיות והן בחיצוניות ה"ז שבת⁵⁴, הרי מיד הן נגאלין⁵⁵, ואז יתגלה

ויעודים גשמיים שהקב"ה משפיע בעולם הזה, ה"ה דברים שבגדר עולם ומנהגו של עולם, ואפילו שלימות הטובות וה"ז מעלות שתהי' בעולם הזה לימות המשיח, הרי כ' הרמב"ם⁵⁶ שלא יבוטל דבר מ"ז מנהגו של עולם.

אבל שכר שמירת שבת, להתענג על ה', שהוא שכר הצפון לעולם הבא, אינו דבר בסוג גדר העולם, כפי שהאריך הרמב"ם בהל' תשובה⁵⁷, "אותה הטובה גדולה עד מאד . . . עד אין חקר ואין לה ערך ודמיון . . . אין כח באדם להשיגה על בורי' כו', ושכל הטובות שמתנבאים בהם הנביאים לישראל אינן אלא ל"ז דברים שבגוף שנהנין בהן ישראל כו' אבל טובת חיי העוה"ב אין לה ערך ודמיון ולא דמוה הנביאים כו'", ולכן מוסיף ומדגיש בזה, "כי פי ה' דבר", ד"ז דבר זה שלא השיגוהו, ולא דמוה הנביאים", ניתן לשומר שבת כהלכתה ומ"ז כבדה ומעננה כפי כחו.

ז. ומזה הוראה לכאור' מישראל, בלשון הרמב"ם⁵⁸: "לתקן הדעות וליישר כל המעשים" – ע"ד הוספה והתחזקות בלימוד פנימיות התורה, שענינה, דע את אלקי אביך⁵⁹, שע"ז דוקא בא לדביקות בבורא ולהתענג על ה', וכמ"ש הרמב"ם בסוף הלכות תשובה, "לפיכך צריך ה"ז אדם ליחד עצמו להבין ולהשכיל ב"ז חכמות ובתבונות המודיעים לו את קונו כפי כח שיש באדם להבין ולהשיג",

ובפרט בעבודת התפלה, כדאיתא ב"ז שר"עי"ז בנוגע לחסידים הראשונים שהיו

(50) ברכות לב, ב.

(51) וראה חינוך מצוה לא-לב. רמב"ן עה"ת יתרו כ, ה. ועוד. וראה בארוכה לבוש או"ח טרמ"ב.

(52) או"ח סצ"ח ט"א.

(53) ראה כורזי מאמר ג אות ה. וראה תו"א נח ט, ריש ע"ב. ויקהל פה, א. לקי"ת בהר מא, א. האזינו עב, ג. ועוד.

(54) ראה נתיב בסופו.

(55) בבבלי שבת שם (ק"ה, ב) שתי שבתות.

(46) ספ"ט מהל' תשובה. רפ"ב מהל' מלכים.

(47) פ"ח ה"ז. ועוד.

(47) סוף הל' תמורה.

(48) דה"א כה, ט.

(49) הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ה. וש"נ. וראה

טושי"ע ודאדה"ז או"ח סצ"ח.

| 133 | שיחות | ויצא א | לקוטי |
|-----|---|--------|---|
| | ממש"57, בגאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו. | | לעיון כל איך ש"מאתך היא מנוחתם ועל מנוחתם יקדישו את שמך"56, "מאתך |
| | (משיחת ש"פ ויק"פ חשמי"ז) | | |

(57) ראה בארוכה ד"ה אתה אחד לאדמו"ר ה' אמצעי - בעל הגאולה והשמחה דשבת זו (יר"ד כסלו) ויום ההולדת והסתלקות דעש"ק (ט' כסלו) - ע' 8 ואילך (מאמרי אדהאמ"צ - קונטרסים ע' יר"ד ואילך). החילוק בין מנוחת שבת לשאר המצות. וראה לקו"ש חט"ו (ע' 227 ואילך) הביאור עפ"י במרו"ל כל המענג את השבת כו'.

ובירושלמי (תענית פ"א ס"ה"א. וכ"ה בשמור"ר שם - פכ"ה, יב) שבת אחת. וראה לקו"ת בהר שם (מא, א ואילך) ועוד, דאין סתירה בין שני מרו"ל אלו. ע"ש. (56) נוסח תפלת עמידה דמנוחת שבת.

ציצית

28

נבלעים במקיף הגדול שהוא הטלית ומן החזה ולמטה הם ניכרים כי שם הוא ג"כ מקום גילוי החסדים ועל ידיהם נעשו לבנים ומאירים אל הנוקבא דז"א ולכן נקראים תשמישי מצוה יע"ש באריכות ועוד שם ענין תכלת ולבן וציץ וציצית כו' וכמשי"ת בעז"ה: וביאור זה להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם, יש להקדים מארז"ל המפליג' בענין מצות ציצית והוא אמרם ז"ל בפ"ד דמנחות (דף מ"א ב) ע"פ וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה' (במדבר ט"ו ל"ט) שקולה מצוה זו כנגד כל המצות כולן ופירש"י מדכתיב את כל מצות ועוד דציצית בגי' ת"ר וחמשה קשרים וח' חוטין הרי תרי"ג, ותניא אידך וראיתם אותו וזכרתם כו' ראייה מביאה לידי זכירה כו' ולהבין זה למה בחר במצוה זו להיות על ידה דוקא זכרון כל המצות והיותה שקולה כנגד כולן, צריך להקדים תחלה ג' הקדמות. הא' הוא ביאור ענין מעלת התורה והמצות אשר בשבילם ירדה הנשמה ממקום מעלתה בעודה עומדת לפני ה' ומתענגת בהשגתה מזיו כבודו כא' מן השכלי' הנבדלים ותרד בגוף חומרי מלא תאוות גשמי' לקיים מצות מעשיות וללמוד תורת ה' המדברת מעניני גשמיים כפיאה ותרומה ומעשרות וציצית מצמר כו' שלכאורה הוא פלאי, וכבר דיברנו מזה במצוה א' וכאן נוסף לך ביאור קצת וד"ת עניים במקום א' ועשירים במקום אחר. הב' להבין ולהשכיל בענין השכר והוא הטובה שתגיע לאדם בעשיית המצות שצונו בהם ע"י מרע"ה והם ב' מינים א' הוא הגי'ע ב' תחיית המתים בב"א, והנה הרמב"ם ז"ל בפ"י המשניות במשנת כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב האריך בביאור ענין עוה"ב שלדעתו זהו הגי'ע וז"ל בקוצר כי כמו שלא ישיג הסומא עין הצבעים ולא החרש שמע הקולות כן לא ישיגו הגופות התענוגים הנפשיות שהם תמיד' ועומדים לעד ואינם נפסקים ואין ביניהם ובין התענוגים גשמיים יחס וקורבה בשום פנים, וענינו הוא מה שמשגיגים באמתת הבורא ית' ובוה הם בתענוג תמיד' שאינו נפסק כו' והוא העוה"ב שנפשותינו משכילות שם מדיעת הבורא ית' ואותו תענוג לא יחלק לחלקים ולא יסופר ולא ימצא משל למשול בו אותו התענוג אלא כמ"ש הנביא ע"ה כשנפלאו בעיניו גדולת הטוב ההוא ומעלתו אמר מה רב טובך כו' (תלים ל"א כ) והוא הטובה והתכלית האחרון ולהיות כבודו הזה ובמעלה הנוכרת עד אין סוף כו'. ותח"ה הוא יסוד מיסודי מרע"ה כו' ודע כי האדם יש לו למות בהכרח ויתפרד וישוב למה שהורכב ממנו עכ"ל, ור"ל כי תח"ה הוא לפי שעה ואח"כ ישוב לגי'ע שהוא התכלית האחרון והטובה האמיתית הנק' עוה"ב וביאר זה ג"כ יותר באגרת התחי' אשר לו יעו"ש. אבל הרמב"ם ז"ל נחלק עליו בראיות ברורות דהא ארז"ל צדיקים אינם חוזרין לעפרן (סנהדרין צ"ב א) ופי' דתח"ה הוא התכלית האחרון והוא הטובה הגדולה הנק' עוה"ב, והגי'ע שהוא תענוג הנפשות ושכלי' נבדלים אם אמנם אמת שמעלתו נכבדת עד מאד וכמ"ש הרמב"ם ז"ל וגם יותר ממה שכתו' גבוה מעל גבוה מאד נעלה, עכ"ז אינו רק מקום לפי שעה להנפש מעת פרידתה מן הגוף דעתה עד זמן התחי' שהוא העוה"ב שטובת העוה"ב שהוא התחי' עודפת עליו לאין קץ ותכלית בענין התענוג בגילוי אלקותו ית', וכן הוא האמת עפ"י הקבלה. ולכאורה אינו מובן איך יהי' התענוג לנשמה כשהיא בגוף יותר מעולה ונכבד מן התענוג לנפש המופשטת מן החומר שהרי מעלת הרוחני' יותר שלם מהגשמי' כנודע, ושני הקדמות אלו יתבארו בהקדים הקדמה שלישית שיעדתי לך תחלה, והוא בענין חידוש העולם והתהוותו מאין (הן בש"ב והן בתמיד' כמאמר מחדש בטובו בכל יום תמיד מע"ב כנודע בסוד השבת) בכח הבורא ית' המחדש מאין ליש, שזהו ע"י ב' מיני המשכת החיות ממנו ית' להעולם א' החיות הנשפע בתוכיות ופנימיות הנמצאים רצוני לומר שהם משיגים אותו בכלים

טו

ציצית

שלהם המוכנים לקבל אותו כמו השכל שהוא נתפס במוח האדם וכח התנועה שנתפס באברים המתנועעים ועד"ז בנמצאים העליונים כאו"א לפי מעלתו, והנה אור וחיות זה המתלבש בפנימיות המקבלים אינו מספיק להוותם מאין ליש כי בריא' וחידיש היש מאין אינו אלא ע"י כח הבלתי בע"ג ומאחר שחיות זה מתלבש בכלי המקבל אשר הוא מוגבל איך יהי' בו כח זה, אלא עיקר ההתהוות וקיום הנמצאים הוא ע"י ההמשכה השנית שממנו ית' אשר אינו מתלבש בפנימיות הנמצאים ר"ל בחכמתם ובינתם ודעתם ושאר כחות נפשיות שאינן משיגים מהותו ומציאותו כהשגת המוח את השכל, כי הוא כח וחיות בלתי מוגבל אלא הוא א"ס כי הוא אור וחיות המאיר מזו כבודו ית' ואין בערך בעלי גבול לתופסו ולהשיגו והוא המח' אותם ומציאם מן האין המוחלט אל היש שהם בו ומעמידם בכל שעה ורגע, ואע"פ שאינו מושג בפנימיותם נמצא הוא בהם ומח' אותם, ובח' זו הוא הנק' מקיף בס' הקבלה ר"ל שאינו מתלבש בכלי המקבל כ"א ממעל לו ואע"פ כ מחייהו והוא העיקר ובח' החיות המתלבשת בפנימיות נקרא או"פ ובלשון הזהר ורע"מ נק' טובב וממלא, וכדי שלא יפלא המשכיל איך יח' דבר מדבר שאינו מתלבש בו, אמשיל לך משל, הנה המחשבה גילוייה במוח דוקא ולא בשאר האברים לפי שכלי המוח הרכבתה מעין ודוגמת השכל משא"כ הרכבת מזג הרגל לא תקבל את המחשבה בתוכה, ולכך אם יכהו בראשו תתבלבל המחשבה שהיא בו ואם יכהו ברגל לא תתבלבל כי אין לה שייכות כ"כ עם הרגל, ואמנם אנו רואים בהיפוך מזה שיש המחשבה ברגל ג"כ והמופת לזה שמיד שעולה במחשבתו שיפשוט רגלו הנה תיכף תתפשט הרגל בלי איחור ועיכוב כלל וכלל, בו ברגע ממש, ואם לא הי' מעין המחשבה ברגל א"כ הי' צריך שהות וזמן מה עד שתלך המחשבה ותתפשט בכלי הרגל, אלא נראה שיש ממהות המחשבה ממש ברגל ע"כ אינו צריך שהות היפוך הנ"ל, והענין הוא דשניהם אמת דבגילוי אין מהמחשבה כלל ברגל אלא במוח אבל בהעלם ישנה ברגל כמו במוח ממש בשוה, והרי אע"פ שאינה בגילוי אע"פ כ פועלת ברגל הרי שהדבר מתפעל גם מדבר שאינו מתלבש בו בפנימיותו ואדרבה העלם המחשבה שברגל הוא מבחי' יחידה שבנפש המקפת כל כוחותיה שבכלי הגוף לכולם בשוה מבלי קדימה לא' על חבירו כי היא נעלית מכולם ולהיות שהארתה בבחי' מקיף לכך מאירה גם ברגל ופועלת בו כנ"ל, כמ"כ יובן למעלה שהארת זיו כבודו ית' הבלתי בעל גבול מח' את כל העולמות מאין אע"פ שאינו מושג בתוכיותם, והוא גדול יותר לאין קץ ותכלית מן החיות המלוּבש בפנימי', כי בחי' האו"פ הנק' ממלא מתצמצם לפי מזג כלי המקבל כנ"ל במשל כחות הנפש באברי הגוף שברגל יהי' ההילוך בגילוי לא השכל לפי שאינו מוכן לקבל צורת השכל, ועד"ז הנה החיות שבעוה"ז ככללו מצומצם מאד דהיינו בחי' דצח"מ, ובג"ע התחתון שהוא רוחני' העולם העש' החיות בגילוי יותר כי אנחנו שעבודתינו בעוה"ז השפל הנה ג"ע התחתון הוא שכר עבודתינו כי שם גילוי השכינה יותר מבעוה"ז השפל ועד' שביאר הרמב"ם ז"ל ענין תענוג המלאכים ושכליי' נבדלים במה שמשיגים כו' והנה אדה"ר כתיב בו ויניחהו בג"ע לעבדה (בראשית ב' ט"ו) כי קודם שחטא הי' ג"ע זה תכלית וסוף כל ההשתלשלות העולמות במדרגת עולם השפל (אשר תמורת זה עתה העוה"ז מחמת החטא שירדו העולמות) והי' עובד ה' בג"ע זה כדרך שאנחנו עובדים בעוה"ז כדי לקבל שכר, והי' א"כ שכר עבודתו בג"ע העליון ששם זיו השכינה בגילוי יותר וא"כ נמצא שלאחר החטא שירדו העולמות נעשה בחי' עש' דאדה"ר שכר ועונג אליו וכמ"כ עד"ז שכר וענג דג"ע העליון הוא בחי' מעשה ועבודה בלבד לגבי אורות האצ"י כי שם גילוי האלקות יותר דאיהו וגרמוהי חד וכן עד רום המעלות, ובוה יובן ענין נ' אלפים

ציצית

30

יובלות כי שנת השביעית שבת לה' עליות העולמות ותחלת השמיטה השני' כסוף הראשונה ושנת השביעית שהוא אלף הז' שלה בעילוי יותר ועד"ז עד נ' אלפים יובלות עילוי אחר עילוי כמו מעוה"ז לג"ע עד הנ"ל כי אין שיעור לריבוי העליות שיוכל להיות באופן עילוי ההשגה באלקותו ית', וכ"ז בבחי' הארת האלקות המתלבשת בפנימיו' שהולכת ומתמצמת כפי ירידת העולמות ובה יהיו העליות ממטה למעלה, ובל' הקבלה נק' גילוי זה בשם קו וחוט הנמשך מא"ס ב"ה בא"ק ובאצילות וכו'. אבל בחי' החיות שאינו מתלבש בפנימיו' הנמצאים ומקיפם הנה הוא שוה ומשוה את כולם מריש כל דרגין עד סוף כל דרגין כי הרי הוא נעלם ממבחר הנמצאים כמו מפחות הנמצאים להיותו בחי' א"ס דקמ"י כולא חשיבי אלא הוא מחי' אותם בבחי' מקיף כמו שנת' פי' זה למעלה, ובבחי' מקיף יכול להאיר גם על דומם דעשי' ממש וכנ"ל ממשל המחשבה ברגל כו': ולזה הי' ירידת הנפש בגוף לקיים תורה ומצות שעי"ז נמשך גילוי אלקותו ית' מב' בחי' הנ"ל דסובב וממלא כי גם הסובב אעפ"י שהוא מקיף ונעלם עכ"ז ע"י המצות יכול להיות נמשך כי אורייתא מחכמה נפקת הוא בחי' האור פנימי הנ"ל והמצות הם רצון העליון בחי' סובב כנו' אצלינו במ"א שענין חיות זה המקיף את כל העולמות הוא רצונו הפשוט ית' יעו"ש באורך, והגילוי שמהאור"פ ע"י התורה הוא סוד הג"ע אבל גילוי האור מקיף הנ"ל הוא לע"ל בלבד כשיחיו המתים שאז יראו עינינו גילוי אלקותו הבכוע"ג המקיף הנ"ל וכמ"ש ולא יכנף עוד מוריך וגו' (ישעי' ל' כ'), וביאור זה הנה נודע שעיקר העסק בג"ע הוא לימוד התורה כמו שארז"ל קמילגגי במתיבתא דרקייע ס' אם בהרת קודם לשער לבן מאן נוכח נוכח רבה בר נחמני (ב"מ פ"ו א') ועם שבודאי אין הכוונה על לימוד פשטי התורה כמו שהיא לפנינו שהרי אין שם גשמיות ד' רשויות לשבת או בהרת ושער לבן, אלא הכוונה על לימוד פנימיות התורה ר"ל סוד הבהרת ברוחני' שענינה מניעת השפע ושער לבן היניקה לחיצונים כמבואר במקומו, ועד"ז ענין ד' רשויות כמ"ש בליקוטי הש"ס להאריז"ל, ואעפ"כ עיקר מציאת ענין לימוד זה הוא החכמה וההשכלה ברוחניות, וזהו פי' גן עדן וארז"ל (ברכות ל"ד ב' ע"ש) יכול גן זה עדן ת"ל ונהר יוצא מעדן וגו' (בראשית ב' י') כי הגן עצמו הוא גילוי אלקות בהשגה ומהו משיג הוא בחי' החכמה הנק' עדן ע"ש התענוג המאיר ומלוכש בה כמו עד"מ למטה כשהאדם משכיל איזו השכלה חדשה שמתמלא תענוג, אבל העוה"ב שהוא תח"ה הוא מתן שכרם של מצות היינו גילוי מקור התענוגים כי הם רצונו ית' שמלוכש בו עצמות התענוג למעלה מעלה מהארת התענוג שבחכמה דתורה, וז"ש במצות נחת רוח לפני שאמרת ונעשה רצוני (רש"י זבחים מ"ו ב' ד"ה הנחת) ולפי שהוא נעלה יותר ע"כ יכול לירד ולהתלבש מטה מטה שיהי' הגוף נהנה ממנו משא"כ תענוג שבג"ע שאינו גבוה כ"כ א"א לו להיות נשפל ולהתגלות מטה מטה כ"כ ואינו מתגלה כ"א לנפשות שבלא גופים, כי נעוץ תחלתו בסופן דייקא ובל' הקבלה הוא ענין הארת הכתר שמגיע אורו למטה בבחי' החכמה כמ"ש במ"א ממשל הגעת חמימות השמש באויר השלישי הסמוך לארץ ביותר הרבה מאד מבאויר האמצעי העליון ממנו ועוד שם באורך:

סה

אדמו"ר שליט"א

ר

[קיצ תשי"ה]

בבקשה לבאר: א) פרטי ענין תחיית המתים, אשר הוא עיקר בדת ישראל, ובכל זה הפרטים בו אינם מבוארים כל צרכם.

ב) ענין כללי בתחיית המתים, והוא: השארת הנפש וקיומה דבר מובן הוא, בהיות הנפש רוחנית וחלק אלקה ממעל, ודומה ה"חלק" ל"הכל". אבל מה מכריח שתקום לתחי' בגוף גשמי דוקא, ומה היא המעלה בזה.

מר אלחנן הכהן, כהן

ניו יארק

תשובה. מצינו לגדולי חז"ל אשר דברו וחקרו בשאלות אלו, אלא שמפוזרים הענינים בכמה מקומות. והנני להביא להלן מקצת ממה שאמרו רז"ל בזה, בתוספת ביאור כפי הדרוש לתשובת השאלות.

אלא שמתחילה יש לתרץ קושית המתאוננים למה מדברים כלל בענינים כאלו, ודי לנו במה שנאמר בכל יום הריני מאמין באמונה שלימה שיהי' תחיית המתים. ובאים בטענה ממה שכתב הרמב"ם (בפירושו למשנת כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא): העוה"ב מעט תמצא... שיחשוב על איזה דבר הוא נופל אם הוא תכלית הטובה... או שיבדיל בין התכלית ובין הסיבה המביאה אל התכלית, אבל מה ששואלים העם כולו ההמון והמבינים היאך יקומו המתים ערומים או לבושים... אם יהיו שם העשיר והדל וכו', עכ"ל.

אבל בודאי אין הרמב"ם מתרעם על שאלת העם, כיון שבכמה מקומות בש"ס ומדרשי רז"ל דנים בענינים האלו גדולי חכמינו. ותלונתו היא על מה שאין חוקרים בגוף ענין עוה"ב ותחיה"מ ומהותו, ומסתפקים בשאלה לפרטים הנ"ל וכיוצא בהם בלבד. וע"פ מ"ש הרמב"ם בראש אגרת תחיית המתים שלו משמע, אשר כוונתו בפי'

ר

נדפסה בקובץ ליובאוויטש חובי' ט' ע' 57, המוקדשת ל"רב תמוז"ח אלול תשי"ה, וראה לקמן אגרת רט (ז' שכט) שמציין לזה. בקובץ הבע"ל בקרוב, איך נדפסה בחודש שבט תשי"ז, ויש מקום לשער שנכתבה בתחלת תשי"ז.

מר אלחנן הכהן: אגרות נוספות אליו — לעיל קפט, ובהנסמן בהערות שם.

אגרות קודש (ו)

סו

משנה הנ"ל ש, בני אדם נושאים ונותנים רק בתח"מ לבד היקומו
 ערומים כו' אמנם העולם הבא (שהוא לדעת הרמב"ם לנשמות בלבד
 ובא אחרי תח"מ) שכחוהו לגמרי". ולכן אענה, מה שנלפענ"ד,
 בשאלות אלו, ועל פי סדר חשיבותן, מתחלה על השני ואח"כ על
 הראשונה.

* * *

א. מהו ההכרח אשר תחיית המתים תהי' לנשמה בגוף גשמי דוקא,
 ואיזה מעלה יש בזה:

ולהבין זה יש להקדים תחלה ביאור ענין תח"מ, אשר על פי זה
 יובן מפני מה התחי' באה לנשמה בגוף.

דהנה תח"מ בחיי האדם שני עיניים בה: א) מדריגה בשלמות מין
 האדם. ב) מדריגה בקבלת שכר על הנהגתו כפי רצון בוראו.

* * *

ובאמת שניהם אחד הוא, כי הנה האדם (וכן כל פרטי הבריאה)
 נברא באופן שיעלה משליבה לשליבה בסולם השלימות, ונצטווה
 להשתדל בזה (ע"י התורה והמצוות כדלקמן). וכשיתקרב אל שלימותו
 עד כמה שהוא ביכולתו בעבודת עצמו, אז עוזרים לו מלמעלה גם
 ביותר מיכולתו. ונרמז במרז"ל (יומא לט, א) אדם מקדש עצמו מעט,
 מלמטה בעוה"ז, מקדשין אותו הרבה, מלמעלה, בעוה"ב.

– ובלשון הזהר ע"פ ביאור תורת חסידות חב"ד: אתערותא דלעילא
 המעוררת את האתערותא דלתתא, אתערותא דלתתא, אתדל"ע הבאה
 אחרי האתדל"ת.

והנה נתינת שכר, היינו שנותנים להמקבל דבר שטוב לו, ממנו או
 על ידו.

ממילא מובן שגודל ואמיתיות השכר נמדד על ידי הטוב הבא
 ממנו.

י' בכמה מקומות מובא, בביאור ענין תח"מ בגוף דוקא, אשר כמו שהיתה
 העבודה, קיום התורה והמצוות, על ידי הנפש והגוף יחדיו באופן שיש מקום לבחירה, כמו
 כן גם קיבול השכר והעונש צ"ל ע"י שניהם יחדיו, וכמרז"ל (סנה' צא, א).
 אבל על פי זה מתורץ רק חלק הטפל שבשאלתנו, היינו: מפני מה יש במדריגות
 קבלת השכר, גם מדריגה של נתינת שכר לנשמה וגוף יחדיו. אבל עיקר השאלה, והוא:
 מדוע תכלית הטוב והעילוי הוא בעת התלבשות הנשמה בגוף דוקא, במקומה עומדת.

סז אדמו"ר שליט"א

דוגמא לדבר: פועל המקבל בשכרו לחם לאכול ובגד ללבוש. תלמיד המשמש את רבו והרב בשכרו ילמדנו חכמה. תלמיד המשמש את רבו והרב יורנו תכלית בריאתו ואת הדרך בה ילך בכדי שיגיע לתכליתו.

ובאשר רכוש רוחני נעלה יותר מרכוש גשמי, ואושר נצחי נעלה משנייהם. הרי מובן מזה שלימוד החכמה הוא שכר גדול יותר מלחם לאכול, וגדולה עוד ממנו – הוראת ארחות חיים בחיים נצחיים.

והנה כמה מדריגות בטוב, הן המושגים לנו כנ"ל, הן שאינם מושגים לנו¹. הצד השווה שבהם שהגוף או הנפש מתענגת מהם או על ידם. וכיון שהגוף והנפש נבראים ובעלי גבול הם, הרי גם התענוג גבולי הוא, ואם כן גם השכר מוגבל הוא.

למעלה מכולם כשהאדם מקיים מצות בוראו והולך ומזדכך הולך ומשתלם, אשר אז הרי קיום מצוה זו מחבר אותו עם מצווה המצוה, בוראו הבלתי בעל תכלית ובלתי בעל גבול. וחבור וצוותא של האדם הנברא עם בוראו, הרי אין לך טוב למעלה ממנו. נמצא קיום המצוה עצמו הוא שכר היותר נעלה, וכנודע בפי' מרז"ל שכר מצוה מצוה².

* * *

ובחסד ד' על האדם הורה אותו באר היטב, את הדרך יעלה בה לשלמותו, ונתונה ומבוארת היא בתורה, ל' הוראה, המקפת את כל חי האדם מרגע הראשון של ימי חייו ואילך.

כי מובן אשר שלימות כל דבר הוא לפי ערך ומדה שהוא שואף ומתאים אל התכלית אשר בשבילה נברא.

והנה³ טעם הבריאה בכלל ובריאת האדם בפרט ותכליתם הוא מפני שנתאוהה⁴ הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים דוקא. היינו שהתחתונים (במעלה ומדריגה, כי לא שייך לפניו ית' מעלה ומטה

(1) ראה בפיה"מ שם להרמב"ם שהאריך.

(2) בארוכה עד"ז ראה במכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א הנדפס ב„התמים" ח"א ע' כה.

(3) תניא פל"ו. ומ"ש בזהר (ח"ב מב, ב) ובע"ח (בתחלתו) באופן אחר – ראה בזה

ד"ה שוקיו עמודי שש דשנת היתש"ב.

(4) תנחומא פ' נשא טז.

מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר: נדפס באג"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע ח"י אגרת ג'תשכ. וראה גם לקו"ש ח"ז ע'

30 ואילך.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

סח

אגרות קודש (ה)

במקום. והם) היש והחומר, יהיו בבחי' ביטול, שעל ידי זה שורה ומתגלה בהם אור ה' אין סוף ב"ה. וביטול זה הוא תכלית ויסוד התורה והמצוה וכמ"ש (דברים ו, כד) ויצונו ה' לעשות את כל החוקים האלה **ליראה** את ה'. וזהו שהתורה והמצוה ניתנו למטה, בדברים גשמיים ולנשמה כשהיא מלובשת בגוף גשמי דוקא, כדי שיהפכו היש לאין ויעשוהו כלי לאלקות.

והנה כמו שבמעשי האדם שעליהם נצטווה ציווהו בהתאם לכחותיו ואפשריותו, לאט לאט ומן הקל אל הכבד, כן הוא גם במעלות אשר בהם יעלה מחיל אל חיל הוא ג"כ ממדריגה למדריגה מטפס ועולה מטפס ועולה. וגם בשכר הניתן לו, נותנין לו „כח" לקבל שכרו, היינו שמזככין ומרגילין אותו מעט מעט לקבל אור רוחני וגילוי אלקות – שזהו שכר האמתי – ההולך וגדל יותר ויותר.

– לבד ממקריים יוצאים מן הכלל בהוראת שעה שהי' גילוי אור שלא לפי ערך, וכמו בעת יציאת מצרים, מתן תורה וכיו"ב –

כי **כללות הבריאה בעיקרה** הולכת ומתבררת ומשתלמת – (אלא שעתה מתבררות מדריגות הנמוכות שבבריאה בחי', רגליים ועקביים", ולכן אמרז"ל – שבת קי"ב, ב – אם ראשוניים מלאכים אנו בני אנשים) – אף שחלקים ממנה יש שנופלים הם ממדריגתם לפי שעה. ובפרט במקום שידי אדם בעל הבחירה מגיעות והוא יכול לבחור גם ברע, אשר אז נופל הוא, וחלקו בעולם השייך לו ותלוי בעבודתו, ממדריגתו שבה עומד. עד אשר יעשה תשובה והשיב את עצמו וכל התלוי בו למדריגתו הקודמת ועוד למעלה ממנה. אלא שלע"ע כל זה הוא בהעלם, ולעתיד לבא יתגלה.

ובכלליות שלשה זמנים בזה: עולם הזה, ימות המשיח, תחיית המתים. עולם הזה הוא זמן המלחמה בין היש והרוחני, הטוב והרע. ולאום מלאום יאמץ, לפעמים מנצח הטוב ולפעמים כו'.

בימות המשיח כשישלימו בני ישראל את המלחמה ויבררו הטוב מן הרע ויופרד הרע מהטוב ויפקון מן גלותא אז יגיעו הם לשלמות האדם כמו שהי' קודם חטא עץ הדעת, שלא יהיו ישראל תחת שליטת אילנא דטוב ורע. אבל ישנה עדיין לסטרא אחרא בעולם בערב רב.

(5) ראה בזה באריכות בלקוטי תורה ד"ה את שבתותי תשמורו ס"ג.

(6) ראה ג"כ בראשית רבה פ"ב, ו. ובאריכות בסי' עבודת הקדש ח"ב פל"ח.

סט

אדמו"ר שליט"א

ומובן שממילא עיי"ז יש חסרון גם בשלימות בני ישראל. ולכן כל אלו החיים בימות המשיח ימותו קודם תחיית המתים ורק אח"כ יקומו, וכדלקמן.

– ויש לומר שזהו השלימות שאלי יכול האדם להגיע בכח עבודתו, ועיי השכר שנותנים לו לפי ערך עבודתו. –

ובמשך ימות המשיח עצמם יעלו עיי עבודתם בסולם השלימות, שלכן ימוה"מ הוא הזמן דהיום לעשותם⁷. ואדרבה אז הוא עיקר דהיום לעשותם ותכלית שלימותם⁸.

מוסיף על זה בעולם התחי' שיעביר את רוח הטומאה כליל מן הארץ ואין חטא ומיתה בעולם, כי הקב"ה ישחוט ליצר הרע הוא מלאך המות, שאז יהי תכלית שלימות מין האדם, לא רק כפי ערך עבודתו ושכרה, אלא מה שנותנין במתנה מלמעלה. ולכן מצות בטלות לע"ל בתחיית המתים⁹, אלא צדיקים יושבין ועטרותיהן בראשיהן ונהנין מזיו השכינה, שאחרי שהגיע האדם לתכלית שלימותו מקבל שכר נעלה ביותר שאין לנו מושג בזה, ונרמז במלות „עטרותיהן בראשיהן ונהנין מזיו השכינה“ – (במ"א¹⁰ נתבאר פי' רמז זה אבל אינו נוגע כ"כ לענינו) – ושכר זה יתקבל למטה נשמה בגוף דוקא, כי אז יהי תכלית ושלמות בריאת עולם הזה. שלכך נברא מתחלתו, להיות לו ית' דירה בתחתונים.

* * *

7) ראה כל הראיות שהובאו עיי באגרת הקדש לרבנו הזקן סי' כו. ודברי הרמב"ן בפי' על התורה (דברים ל, ו) לא זכיתי להבין. גם, לדבריו, לא הי' לאדו"ר שכר על שש מצות שנצטווה קודם החטא. ומה שהביא ממרז"ל (שבת קנא, ב), יש לפרשו כפי' רש"י שם (ועיי"ש בהגהות יעבץ). ואולי י"ל בדברי הרמב"ן, דלפעמים גם משך זמן דתחה"מ נקרא בשם ימוה"מ, ובזה מדבר. ודוחק.

8) ראה בזה באריכות בתורה אור ד"ה אוסרי לגפן. ד"ה וככה תרל"ז (תורת שמואל שער רביעי) פרק יז ואילך. וכן משמע גם ברמב"ם הל' תשובה סוף פי"ט וסוף הלכות מלכים, אבל הרמב"ם לשיטתו דאין בין עולם הזה לימוה"מ אלא שיעבוד מלכיות בלבד דפליגא על מרז"ל דשבת שהובא בהערה שלפני זו. ואכמ"ל.

9) נדה סא, ב וכפי' התוס' שם. אגה"ק סוף סי' כו (וצע"ק מתניא הגהה בפ"ו). וי"ל אשר שם ובלקו"ת ד"ה והי' גוי יתקע בשופר ס"ה הוא לשיטת הרשב"א וחי' הר"ן – הובאה גם בס' סדרי טהרה נדה שם – שאין מצות בטלות לתחה"מ. וראה ג"כ שי' התשובה לאדמו"ר האמצעי – ח"ב פרק לב.

ובחילוק זה, שדוקא בתחה"מ מצות בטלות ולא בימוה"מ, מתורצים כמה מהמקומות שציינ עליהם בהגהות מהר"ץ חיות בנדה שם.

10) ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ה ה"ב, אגה"ק סי' יז, לקו"ת סד"ה אני ד' אלקיכם דפ' שלח ועוד. שו"ת השיב משה סימן א.

אגרות-קודש (ה)

ע

עד כאן ביאור ענין ימות המשיח ותחיית המתים במדריגות שלימות מין האדם. ולבאר ענינם במדריגות הדעות את ה', גילוי אור האלקי השגתו והרגשתו, יש להביי"ם כדכתיב (איוב יט, כו) ומבשרי אחזה אלוקה, וע"פ מרז"ל (ברכות יוד, א) מה הקב"ה מלא כל העולם אף נשמה מלאה את כל הגוף.

דהנה בחיות הנפש שמחי' את הגוף יש שתי בחינות: א) המתחלק לפי מזג כלי אברי הגוף ומתלבש בתוכם בבחי' אור פנימי ומוגבל לפי האבר. והוא מכח השכל אשר בראש עד כח ההילוך אשר ברגל. ב) כח הרצון, שישנו בתוך כל הגוף, אבל אינו מתחלק לפי חלקי כלי הגוף להתלבש בתוכם בבחי' אור פנימי ממש כפי מזיגתם, כי אם שורה בתוכם בבחי' אור מקיף. למעלה משתי אלו היא הנפש עצמה, שהיא עצם אחד רוחני פשוט.

והנה האדם, מחמת חומר הגוף הגשמי המסתיר, אינו יכול להשיג **מהות** הרוחניות, אפילו הרוחניות המלובשת בו ממש, דהיינו הנפש וכחותי, אפילו הפנימיים, אבל, על ידי פעולותיהן, מרגיש הוא **מציאותן**.

וככל הדברים האלו ככה על דרך משל הוא בא"ס ב"ה שהוא: א) ממלא כל עלמין, שזיו השכינה מתלבש בתוכיות העולמות ממש ומתחלק לפי חילוקי מדריגתן. ב) סובב כל עלמין, שהאור הוא בתוכם ממש, אבל אינו מתחלק לפי מדריגתן, כ"א שורה בהם בבחי' אור מקיף. ולמעלה משתי אלו הוא עצמותו ומהותו ית' שאינו בגדר עלמין כלל.

– כמה וכמה מדריגות ישנם בכל אחת מבחינות הנ"ל, ולא כתבתי בזה אלא דרך כלל, וכפי המוכרח לעניננו בלבד. –

והנה, כמו שהוא במשל, הרי בעולם הזה הגשמי והחומרי אין אנו יכולים להשיג **מהות** אור האלקי, אפילו מהות אור הממלא כל עלמין, כי אם שע"י פעולותיו אנו יודעים ומרגישים מציאותו, וכמש"נ (ישעי' מ, כו) שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה.

מוסיף על זה בגן עדן, שהוא עולם הנשמות ואין שם גוף להסתיר, שמשיגים גם מהות אור הממלא כל עלמין.

(10) המבואר מכאן ולהלן מיוסד עפמשנ"ת בתורת חסידות חב"ד. ראה ד"ה אין ערוך לך (דשנת תרנ"ב), ד"ה וישב יעקב (דשנת תרע"ה) ועוד.

עא

אדמו"ר שליט"א

מוסיף ע"ז לימות המשיח שיזדכך החומר, והאדם יאיר בו צלם אלקים, וכמו שהי' קודם החטא ועוד למעלה מזה, יהיו גילויים מאור הסובב כל עלמין.

למעלה מכולם לאחר שיחיו המתים, שאז הוא תכלית שלימות עולם הזה, יהי' אז גילוי עצמות א"ס ב"ה.

אחרי שנתבאר כללות ענין תחיית המתים, נבוא בזה לבאר פרטיו על פי המובא בדרז"ל.

* * *

ב. פרטי ענין תחיית המתים.

זמנה. תנן בית המקדש קודם לקבוץ גליות י', קבוץ גליות קודם לתחיית המתים כו' תנן ארבעים שנה קודם הקבוץ גליות לתתח"מ (זהר ח"א קלט, א. וראה ג"כ שם קלד, א).

מקומה. הן הנקברים בארץ ישראל הן שנקברו בחו"ל נשמתם חוזרת לגופם בארץ ישראל.

ומנא אמינא לה, דהנה איתא בכתובות (קיא, א) א"ר אלעזר מתים שבחוץ לארץ אינם חיים שנאמר ונתתי צבי בארץ חיים ארץ שצביוני בה מתו חיים שאין צביוני בה אין מתו חיים כו' ולר' אלעזר צדיקים שבחו"ל אינם חיים (בתמי') א"ר אילעא ע"י גלגול (מתגלגלין העצמות עד א"י וחיים שם). ומקשה: גלגול לצדיקים צער הוא, אמר אבוי מחילות נעשות להם בקרקע (והולכין בהם עד א"י) ושם מבצבצין ויוצאים).

והנה כיון דגם צדיקים שנקברו בחו"ל חיים, על כרחך צריך לומר דלר' אלעזר, לפי המסקנא, פי' הכתוב ונתתי צבי גו' הוא, שאינו מדבר במקום המיתה והקבורה, אלא במקום התחי' שתהי' דוקא בא"י. וגם אותם שבאו לא"י ע"י מחילות נקראים מתו' של א"י, כיון שהנשמה ניתנה בגופם רק לאחר שמבצבצין בא"י, וכדלקמן.

וכיון שכן, הרי אין כל הכרח וראי' שמקום הקבורה נוגע לענין

(11) ראה ברכות מט, א. תנחומא פ' נח יא. רמב"ם הלי' מלכים פ"א. מכתב כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע בקובץ מכתבים א ע' כג.

(12) מי מוליך הגוף לא"י . . א"ר יצחק גבריאל מוליך (זהר ח"א קכח, ב).

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

עב

אגרות קודש (ה)

תחה"מ. וא"כ שוב י"ל שגם ר' אלעזר ס"ל דהנקברים בחו"ל חיים. ומובן כפשוטו מ"ש השל"ה (שער האותיות סוף אות ק) א"ר אלעזר מתים שבחו"ל אינם חיים אלא ע"י גלגול. והוא כנ"ל. אלא שצדיקים זוכים למחילות ואין להם צער גלגול לא"י, משא"כ אותם שאינם צדיקים כ"כ. אבל כולם באים לא"י – ואז נקראים מתים שבא"י – ושם חיים¹³.

ובזה, גם לר' אלעזר, אתיא כפשוטה מתניתין (סנה' צ, א) דכל ישראל יש להם חלק לעוה"ב. ומתורצת תמיהת תוד"ה כל (סוטה ה, א).

והנה ר' אבא בר ממל בכתובות (שם) פליג על ר"א ואומר אשר גם בחו"ל יקומו לתחי'. אבל כיוון שכמה אמוראים בסוגיא זו ס"ל כר' אלעזר או שקו"ט אליב"י, ש"מ שהלכה כמותו¹⁴, וכידוע בכללי הש"ס¹⁵.

13 טעם הדבר נתבאר בזהר (ח"א קיד, א) וז"ל: ריב"א שאל לרי"ח א"ל מתים שעתיד הקב"ה להחיותם למה לא יהיב נשמתהון באתר דאתקברו תמן וייתון לאחייא בארעא דישראל א"ל נשבע הקב"ה לבנות ירושלים ושלא תהרס לעולמים כו' לפיכך אין מקבלין נשמתן אלא במקום קיים לעולמים כדי שתהי הנשמה קיימת בגוף לעולמים. – וכל ארץ ישראל בכלל ירושלים היא כדאמר שם קודם למאמר זה.

14 בנווד ביהודה (מהד"ת חלק יו"ד סי' רה"רו) כתב – בלי הבאת כל ראי' – דהלכה כר' אבא. ותמה על תמה אקרא דר' אבא יחיד הוא שם. והסוברים כר' אלעזר הם קרנא, ר' חנינא, אחוהי דרבה. וגם רבה ואילפא משמע שם דס"ל כר' אלעזר. ור' אילעא ואב"י שקו"ט אליב"י.

גם בירושלמי (כלאים וכתובות), בראשית רבה (פצ"ו). ושם (נסמן) ובכמה מקומות בזהר מוכח דהנקברים בחו"ל נשמתן חוזרת לגופן לאחר שבאים לא"י דוקא כר' אלעזר ולא כר' אבא – (איברא הרמ"ז לזהר ח"א דף קלד, ב כתב וז"ל: ותחלה יקומו במקומם באותה נשמה שהיתה להם בעוה"ז ואח"כ יתגלגלו במחילות שהוא צער להם כו' ואח"כ יעלו בא"י ושם יקבלו נשמתם ר"ל העטרה נפלאה נשמה חדשה. עכ"ל. וצע"ג דבעל המימרא בזהר, שאת דבריו מפרש הרמ"ז, הוא ר' יצחק. ונבזהר שם (קכח, ב) איתא: אותו הגוף עומד בא"י ושם נכנס בו נשמתו אר"י מי מוליד הגוף לא"י כו' א"ר יצחק גבריאל מוליד. ושם (קלא, א): ואינון דלבר (חו"ל) יתברי גופא דילהון ויקומו גופא בלא רוחא כו' עד דימטון לא"י ותמן יקבלון נשמתא. ומשמע שם שזהו סיום דברי ר' יצחק שם) – סוף דבר: דברי הנו"ב צע"ג לאנשים כערכי.

כן הביא שם הקושיא מפני מה לא עלו בעלי התוס' לארץ ישראל כיון שבזה תלוי ענין תחה"מ. ותיירץ, בשם בנו, דהתוס' לשיטתי (שם קי, ב) דעכשיו אין מצוה לדור בא"י, כיון דאי"א ליהרז במצותי. – וג"ז לא זכיתי להבין דהלא הא דדוקא מתי איי חיים, אינו ענין כלל למצות לדור בא"י עתה, אלא לזכות איי בזמן תחה"מ. וראי' מוכחת – מהא דיעקב ויוסף הטריחו להקבר בא"י.

ואפשר הי' לפרש כוונת הנו"ב, דמפני הטעם דאי"א ליהרז במצותי לא רצו בעלי התוס' לעלות לא"י, ומבאר דמצינו להתוס' דס"ל טעם זה בענין מצות דירה בא"י – אבל לא משמע כן בלשוננו.

15 י"א אשר כללי הש"ס לא נאמרו אלא בדברים הנחוגים בימיהם (מהרי"ק שורש

עג

אדמו"ר שליט"א

מי הקס בתחה"מ. כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא (תחה"מ) כו' ואלו שאין להם חלק לעוה"ב האומר אין תחה"מ מן התורה כו' (סנהדרין צ, א). והאריך בזה ברמב"ם הל' תשובה פ"ג.

וראה עד"ז במחלקת תשובות וביאורים בקובץ זה חוברת וז, ולא אכפיל הדברים פה"ס.

נשמות ישנות (שכבר היו פעם בעולם) וגופן. א"ר חזקי' אי תימא דכל גופין דעלמא יקומו ויתערו ויעפרא, אינון גופין דאתנטיעו בנשמתא חדא (שהיתה תחלה בגוף אחד ואח"כ באה בגוף שני) מה תהא מנייהו. א"ר יוסי אינון גופין כו' (זהר ח"א קלא, א. ת"ז תי' מ). ופירש דבריו האריז"ל (שער הגלגולים הקדמה ד) וז"ל: אם בפעם הא' ... לא זכה לתקן אותה (הנפש) כולה ומת ... לכן בעת תחה"מ אין לו לגוף הא' אלא אותו החלק הפרטי (של הנפש) אשר תיקן הוא בחיים. ולכן כשמתגלגלת הנפש הזאת בגוף אחר להשלים תיקונה ... בחי' החלקים של הנפש שנתקנו בגוף הזה השני ... הם לזה הגוף הב' בזמן התחי' ... וזהו ע"ד הנז"ל בסבא דמשפטים (זח"ב ק, א) בענין היבום. עכ"ל¹⁶.

קסה הובא בתוי"ט כלים פ"ג מ"ב. וראה ג"כ מלוא הרועים ח"ב אות שי"ן סעיף כא), אבל מלבד דמסיק שם דכל כמה שנוכל לקיים הכלל נקיים, הנה נראה פשוט דאין זה אמור אלא בהכללים פלוני ופלוני הלכה כפלוני וכיוצא בו, דטעם כלל זה הוא מפני שידעו שהאחד הי' גדול ובקי יותר מחברו בדינים אלו (ראה ג"כ ב"ב סה, א), שלכן מציינו אשר בזוג אחד עצמו הרי במקצוע זה הלכה כפלוני ובמקצוע שני – כבעל מחלקתו. – לדוגמא: ר' ששת ור' נחמן הלכה כר"ש באיסורי וכר"נ בדיני (תוד"ה ר"ש עירובין לב, א. וראה יד מלאכי סי' קסב). רב ושמואל הלכה כרב באיסורי וכשמואל בדיני. ופי' הרא"ש (בי"ק פ"ד ס"ד) לפי שידעו ששמואל הי' רגיל תמיד לפסוק דינין ולכך הי' מדקדק בהן ויורד לעומק ומשכיל על כל דבר אמת וכן רב הי' רגיל לדקדק בהוראת איסור והיתר לכך סמכו על הוראותיו לעניני או"ה –

ובמילא יש מקום לומר שלא נאמר הכלל אלא בדינים הנהוגים. אבל בכללים אשר השכל מחייבם, וכמו יחיד ורבים הלכה כרבים וכיו"ב, הרי שכל זה עצמו מחייב הכלל גם בעניינים שלא נהגו בזמנם.

15) זה עתה ראיתי במדרש תלפיות ענף חלק לעוה"ב, בשם ר' בחיי והריקנטי, וז"ל: מה ששינוי ואלו שאין להם חלק לעוה"ב פירוש אין להם חלק ידוע **בפני עצמן**, אבל הם נהנים וניזונים מכמה אוצרות של צדקה הגנוזים לאותם שלא זכו.

16) הרמ"ז לזהר (שם) אחר שהביא דברי האריז"ל כתב, דלר' יצחק דפליג על ר"י בזהר, הרי להאדם שלא תיקן אלא חלק פרטי מנפשו, הקב"ה נותן לו בזמן התחי' נשמה

במחלקת תשובות וביאורים: לעיל ח"א אגרת פה.
נשמות ישנות . . . וגופן: השוה לעיל אגרת קצג, ובהנסמך בהערות שם.

אגרות קודש (ה)

עד

ואין להקשות דא"כ יהיו כמה בני אדם שאין בהם אלא איזה חלקים פרטיים מהנפש ולא נפש שלמה,

כי זאת למודעי, אשר כל חלק מהנפש כלול מכל החלקים. וכל חלק בפני עצמו הוא ציור קומה שלמה. אף שמצד היותו חלק מנפש יותר כללית אינו אלא בחינה אחת¹⁷.

וגדולה מזה מצינו, אשר כללות כל הנשמות יחד אינם אלא נשמה אחת של אדם הראשון, וכמרומוז במרז"ל (שמות רבה פ"מ) עד שאדה"ר מוטל גולם הראה לו הקב"ה כל צדיק וצדיק שעתידי לעמוד ממנו יש שהוא תלוי בראשו של אדם ויש שהוא תלוי בשעריו וכו'. וראה תניא פ"ב ופליג, אגה"ק ס"ז ועוד.

אופנה. כשם שאדם הולך כך הוא בא. הולך עור ובא עור חרש ובא חרש אלם ובא אלם. כשם שהוא הולך לבוש בא לבוש כו' אמר הקב"ה יעמדו כמו שהלכו ואח"כ אני מרפא אותן (ב"ר פצ"ה. זח"ג צא, א. וראה שם ח"ב קצט, ב).

פי' הולך לבוש: תני בשם ר' נתן כסות היורדת עם אדם לשאול היא באה עמו (ירוש' כתובות פי"ב ה"ג. וכ"מ בנדה סא, ב). ולפי גירסת התוס' (כתובות קיא, ב) מחלוקת יש בדבר, ולדעת רבי באים בלבושיהם שהיו רגילים בהם בחיים¹⁸.

ובזהר (ח"א רג, ב): בזמנא דיקומון ישראל מעפרא כמה חגרין וכמה סומין יהון בהון וכדין קוב"ה ינהר לון ההוא שמשא לאתסאה בה. – והוא כמרז"ל (נדרים ח, ב) הקב"ה מוציא חמה מנרתקה צדיקים מתרפאין בה.

בתורת חסד אולי יעשו מצות באותה שעה, שאז יתקיימו בעולם ע"י אותה הנשמה, ואם לא יעשו יהיו אפר תחת כפות הצדיקים כו'.

ומדלא הביא האריז"ל אלא דברי ר' יוסי נראה דסבירא לי' כוותי'.

(17) אין כאן המקום לבאר ענין זה בארוכה. ואסתפק בדוגמא: אדם אשר הצטיין בקיום מצות ואהבת את ד' אלקיך ותיקן חלק נפשו זה, הנה בקום הגוף לתחי' ובו רק חלק פרטי זה, הנה בכל זה יהיו בו גם שאר עניני הנפש: נפשו תתבונן בגדולת ד' לקיים מצות וידעת, תהיי בה מדת היראה וכו'. אלא שכל זה יהי מפני שהוא אוהב ה' ולכן רוצה לקיים רצונו, או, בפנימיות יותר, שמצד האהבה רוצה לדעת גדולת האהוב, ירא הוא להיות נפרד מן האהוב וכו', וכמרז"ל (סוטה לא א) ירא אלקים האמור באברהם **מאתה** כו' דכתב זרע אברהם אוהבי. – וראה בלקו"ת ד"ה אלה מסעי (השני) סי"ב.

(18) שקו"ט בזה הרד"ל בפני' לפד"א פליג ס"ק עז.

עה

אדמו"ר שליט"א

סדרה. מתי א"י חיים תחלה, אח"כ י"י מתי חו"ל (ירושלמי כלאים פ"ט ה"ג וכתובות שם) ואח"כ י"י דור המדבר וי"א האבות (זהר ח"א ק"ג, א). ר' שמעון אומר מתי א"י חיים תחלה אח"כ מתי חו"ל ואח"כ ישני חברון²⁰. והטעם פ"י בס' אבקת רוכל (ספר שני ח"ד) כדי שיקיצו ויעוררו על שמחה בראותם בניהם שקמו מקבריהם והארץ מלאה מכמה צדיקים וחסידים.

צדיקים קמים תחלה ואח"כ שאר בני"א (זהר שם קמ, א). מארי תורה ואח"כ מארי מצות (שם קפב, א ובביאורי הזהר). ובמדרש איתא (הובא בס' אוהב ישראל בלקוטים פ' ברכה) שיקומו ויקראו אותם על שם ע"פ סדר אלפא ביתא אבל מי שיש בו מדת ענוה יעמוד תחלה.

האנשים שיהיו בזמן תחיה"מ. כתב רבנו סעדי' גאון (בס' אמונות ודעות סוף מ"ז) בעבור שהכתוב לא דבר בזה ולא רבותינו לא קבלו בזה קבלה, נחלקו בזה כו'.

אבל עתה שזכינו לגילוי ס' הזהר, נמצא שם (ח"ב קח, ב) וז"ל: עד השתא מותא הוות מסטרא אחרא, מכאן ולהלאה אני אמית ואחי, מכאן דבההוא זמנא כל אינון דלא טעמי טעמא דמותא, מיני (מהקב"ה) תהי לון מותא, ויקים לון מיד. אמאי, בגין דלא ישתאר מההוא זוהמא בעלמא כלל ויהא עלמא חדתא בעובדוי ידוי דקוב"ה²¹.

פרטי תחיית הגוף. אותו הגוף עצמו יקום לתחי' וכמש"נ יחיו מתיך,

18) ועדיין הדבר במחלוקת בין החכמים כמה זמן יהי בין תחי' לתחי' (אבקת רוכל ספר שני ח"ד) – ראה זח"א (קלט, ב ושם). ראב"ע לדניאל יב, ב. שו"ת הרדב"ז ח"ג ס' תרמד בשם הריטב"א, הובא בעיקרי הדיט ליו"ד בסופו.

19) כן הוא דעת ר' יוחנן. אבל בזהר ח"ג (קסח, ב) ס"ל דזור המדבר חיים בקדמיתא כד"א יחיו מתיך. ופליג בזה על הש"ס בבלי וירוש' וכו' דמפרש יחיו מתיך על מתי ארץ ישראל. – ולשתי הדעות, הן בזח"א הן בזח"ג, דור המדבר יש להן חלק לעוה"ב, וכדעת ר"א (סנה' קי, ב). וראה תוד"ה ורמו ב"ב עג, ב).

20) באבקת רוכל (שם) מביא גם דעת רבי יהושע בן מנסיא: יחיו מתיך אלו ישני חברון ואח"כ מתי א"י ומתי חו"ל. וא"כ הוי דלא ככל הנ"ל. – דרך אגב, תנא זה לא מצאתיו לע"ע בשום מקום אחר. ואולי צ"ל ר' שמעון בן מנסיא. (ר' יהודא ב"מ משמע – בברכות יוד, א – שהוא אמורא ולא תנא).

21) ראה מעבר יבק ח"ג פ"ג שנסתפק בזה. ועיין גם כן תורת שלום ס' השיחות סוף ע' רכג. וצ"ע.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

עו

אגרות קודש (ה)

ולא אמר יבוא. כי עצם אחד²² נשאר מן הגוף, ובזמן התחי' הקב"ה מרככו בטל התחי', והעצם נעשה כשאור לעיסה וממנו נבנה כל הגוף (זהר ח"ב כח, ב. וראה שם ח"ג קסט, סע"א).

אם ישנו ליום הדין אחרי שיחיו המתים. שלש דעות בענין זה: א) אחר תחה"מ יהי יום הדין הגדול שבו כל האדם נדון כפי מעשיו (רמב"ן בס' הגמול ועוד). – ב) כל אדם נשפט תיכף למיתתו ואין מקום למשפט נוסף אחר התחי'. ומה שנמצא בכ"מ הבטוי יום הדין בזמן דלאחר התחי' – פירושו יום עונש ונקמה (מהר"י אברבנאל בס' מעיני הישועה מעין ח' תמר ז'). – ג) האריז"ל, וז"ל: ואם תאמר מאחר שעברו על הנשמה הזאת יום הכפורים ויסורים ממרקים כו' ואחר כך גלגולים למה לה לחזור ולהיות נדונית ביום הדין הגדול, ויש לומר כי יום הדין הגדול אינו אלא לאומות העולם. עכ"ל, הובא בס' נשמת חיים מאמר א' פ"ז. ומוסיף ע"ז בעהמ"ס זה: ואם תאמר ומה יהי מאלו שימותו קרוב לתחי' ועדיין ע"י גלגולים או יסורים לא קבלו עונשן כו', אשיב שהדין נותן שתחת הזמן הארוך של משפטן יקבלו עונש כ"כ עצום ומופלג בזמן קצר שיהי איכות העונש תחת כמות הזמן, כדי שיזכו לחיי העולם הבא. והדברים האלו הם סתומים וחתומים וברוך היודע. עכ"ל.

– בס' נשמת חיים שם האריך בראיות שהובאו לכל דעה מהנ"ל וסתירתן (תוכן דבריו הובא במדרש תלפיות ענף יום הדין).

החיים אחר תחה"מ. העוה"ב (אחר שיחיו המתים²³) אין בו לא

22) במ"א (פד"א פל"ד) כתוב שנשאר תרווד רקב. אבל באבקת רוכל ספר שני ח"ד ובעבודת הקודש ח"ב פ"מ פי' שהיינו הך.

ע"ד עצם זה ומקומו ראה בב"ר (פכ"ח, ג) שהוא בשדרה. יש אומרים שהוא במקום קשר של תפלין (לקוטי נ"ך להאריז"ל שופטים וראה ג"כ לקוטי הש"ס מס' ר"ה). ויש אומרים שהוא עצם התחתון שבשדרה (ערוך מע' לוז. עבוה"ק. אבקת רוכל שם).

23) כן מפרשים: ר' סעדי גאון (בס' האמונות ודעות סוף מ"ז ובמ"ט), הראב"ד, הרמב"ן, רבנו מאיר בן טודרוס הלוי, בס' עבודת הקדש (ח"ב פמ"א), הש"ה (בהקדמה חלק בית דוד), רבנו הזקן (לקו"ת פ' צו ד"ה ששת ימים רפ"ב. שם ביאור לד"ה שובה ישראל), וחולקים על הרמב"ם (הלי' תשובה פ"ח ה"ב) המפרש מרז"ל זה על עולם הנשמות.

הנה, לכאורה, כיוון דבתחה"מ אין שם אכילה ושתי', הרי מה שארז"ל (פסחים ק"ט, ב. ב"ב עד, ב וס) שלעתיד לבוא הקב"ה עושה סעודה לצדיקים – ורוב המכריע של המפרשים ביארו מרז"ל אלו כפשוטן, בסעודה גופנית: ראה ר' סעדי גאון הובא בס' שבילי אמונה נתיב יו"ד פ"ב, הרשב"א בבבא בתרא, הרמב"ן לבראשית א כא, ר' בחיי שם ובכד הקמח סוף אות ח, הראב"ן בספרו מאמר השכל,

עז

אדמו"ר שליט"א

אכילה ולא שתי' ולא פו"ר ולא משא ומתן ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה (ברכות יז, א) ואינן חוזרים לעפרם (סנהדרין צב, א) וקיימים לעולמים²⁴.

הראב"ע לדניאל יב ב, ראב"ד לחל' תשובה פ"ח ה"ד, עבודת הקודש ח"ב פמ"א, חדא"ג מהרש"א בבבא בתרא, לקוטי תורה ר"פ צו ועוד.

דעת הרמב"ם בהל' תשובה שם משמע דמרז"ל אלו הם משל, אבל כנראה אינו שולל הפשט ג"כ, כי הרי כתב הרמב"ן באגרת ההתנצלות על ספר המורה, ז"ל: ואמת שמענו שהרב הגדול מחזיק במדרשי רבותינו ובהגדותיהן, שכל הדברים יהיו כהויתן בסעודה העתידה ביין המשומר ולויתן, עכ"ל. ובזה מתורצת גם השגת הראב"ד על הרמב"ם שם.

ויעויין בזהר ח"א קלה ע"א ואילך, ובהגהה בעבודת הקדש שם - סעודה זו תהי' בימות המשיח (הר"א בן הרמב"ם בסי' מלחמות ה') או בתחלת זמן התחי' (רשב"א ר' בחיי שם, וראה ג"כ הראב"ע שם), וסרה הערת הכסף משנה על הראב"ד בהל' תשובה שם.

וצ"ע דבלקו"ת שם משמע דסעודה הגשמית תהי' בזמן דעטרותיהן בראשיהן, שהוא בזמן מרז"ל העוה"ב אין בו לא אכילה כו'.

ולכן נ"ל, דמרז"ל דעוה"ב אין בו אכו"ש, בא ללמדנו דלא כעוה"ז עוה"ב, דבעוה"ז קיום וחבור הגוף והנפש הוא רק ע"י אכו"ש, ובעוה"ב יהי' זה ע"י שנהנין מזיו השכינה, שמזה יהי' נזון גם גוף הגשמי (ראה בזה תשובות וביאורים בקובץ חוברת ג), אבל תהי' שם אכו"ש וסעודה גופנית לצדיקים לתכלית אחר (ראה בלקו"ת) ולא בשביל קיום הגוף. וק"ל.

24) ראה הראיות ע"ז בהנ"ל בהערה 22 ובזהר שהובא בהערה 13.

תשובות וביאורים בקובץ חוברת ג: דלעיל ח"א אגרת קסג (ע' שא).

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

שיחות

לקוטי

172

תשא

שלום וכיו"ב, ולכן נקט הלשון „אל ישנה אדם מן המנהג“, כי הוא דין שלילי („אל ישנה כו“); אבל המדרש (דמדבר בכ"מ בהנהגה ע"פ מנהג חסידות) מוסיף שהוא חיוב, שכל הבא למקום מסויים חייב לנהוג כמנהג אנשי המקום, ולכן נקט בלשון של חיוב, „אזלת לקרתא הלך בנימוסי“.

ובזה יש לבאר גם כוונת התוס' ב- גמרא שם, שעל לשון הש"ס „ואכלו סל- קא דעתך אלא אימא נראה כמי שאכלו ושתו“, הביאו ש„בסדר אליהו רבה קתני לא כאותו שאומר נראין כאוכלין ושותין

א. איתא בגמרא: „לעולם אל ישנה אדם מן המנהג: שהרי משה עלה למרום ולא אכל לחם מלאכי השרת ירדו ל- מטה ואכלו לחם, ואכלו סלקא דעתך אלא אימא נראה כמי שאכלו ושתו“.

ועד"ז איתא בשמו"ר פרשתנו¹ (עה"פ² „ויהי שם עם ה' ארבעים יום וארבעים לילה לחם לא אכל ומים לא שתה“): „וכי אפשר לו לאדם להיות מ' יום בלא מאכל ובלא משתה, ר' תנחומא בשם ר"א ב"ר אבין בשם ר' מאיר אומר המשל אומר אזלת לקרתא הלך בנימוסי (אם אתה באת לתוך עיר צריך אתה לילך במנהגה. מ"כ) למעלה שאין אכילה ושתו' עלה משה ונדמה להם למטה שיש אכילה ושתו' ירדו מלאכי השרת ואכלו ושתו שנאמר: והוא עומד עליהם תחת העץ ויאכלו אמר רבי יוחנן נראין כ- אוכלין ראשון ראשון מסתלק“.

ויש לדייק בהשינוי בין לשון הגמרא ולשון המדרש, שבגמרא נאמר בלשון של שלילה - „אל ישנה אדם מן המנהג“, ואילו במדרש נאמר בלשון חיובי - „אזלת לקרתא הלך בנימוסי“.

ולכאורה נראה שהחילוק בין הגמרא והמדרש הוא בגדר של זה דצריך לנהוג כמנהג המקום, דלהש"ס (די"ל שכוונתו חיוב ע"פ הלכה) הוא תקנה מפני דרכי

6) כמשנה פסחים פ"ד מ"א (נ, ריש ע"ב), „אל ישנה אדם מפני המחלוקת“. וראה בפ"י הגמ' שם נא, ב - הו לפי אבין וכן לפי רבא (ראה פרש"י ורי"ח שם). וראה תוס' (נב, רע"א) רא"ש ורי"ז שם, דגם במקום שמדינא עושה מלאכה כיון שדעתו לחזור אפילו הכי אל ישנה מפני המחלוקת. וראה גם תענית (י, ב) ההולך ממקום שאין מתענין למקום שמתענין הרי זה מתענה עמהו. וראה טור א"ח סתקע"ד בשם ריב"א „ואפי' דעתו לחזור“ (וראה שם ס"ב וג'). וראה בכה"ל טושו"ע (ודאדה"ז) א"ח סתס"ח ס"ד (ס"ט) ואילך. פרי"ח שם בארוכה.

7) וי"ל שזהו החידוש בהוראת חז"ל באבות כר"י - ראה מפרשי המשנה שם.

8) ד"ה נראין כאוכלין ושותין.

9) פ"ב.

1) כ"מ פו, ב.

2) בדק"ס הביא ג"י הכ"י ועוד „אל ישנה אדם עצמו ממנהג המדינה“. וראה שם עוד שינויים ב- מאמר הנ"ל.

3) פרשתנו לד, כח. וראה לקמן בפנים.

4) וירא יח, ח.

5) פמ"ז, ה.

*) משא"כ כשה"י שם י"ב חודש או שלושים יום (מטעם המנהג) או כשכא לעיר להשתקע שם, שאז לא הוי מטעם „אל ישנה“ אלא חיוב לפי שהוא כאנשי העיר (ראה א"ח הנסמן בפנים ההערה. כ"ב ת, א. ר"ן פסחים שם. שו"ע אדה"ז א"ח סתכ"ט ס"ה וא"ל. ועוד).

173

שיחות

תשא *

לקוטי

בעים לילה לחם לא אכלתי ומים לא שתיתי, אבל למטה שיש אכילה ושתי' והוא עומד עליהם תחת העץ ויאכלו וכי אוכלין היו אלא נראין כאוכלין ראשון ראשון נסתלק".

הרי ששם הלשון, "ולא אכל" כבגמרא (ולא "ונדמה להם" כבשמו"ר). ועוד, במדרש מסיים, "וכי אוכלין היו אלא נראין כאוכלין כו", והיינו שאין זו דיעה בפ"ע (כבשמו"ר שזוהי דעת ר' יוחנן) אלא המשך למאמר זה.

אבל לאידך גם שם הלשון, "עלת ל-קרתא הלך בנימוסה", שהיא לשון חיוב, דלא כל' הש"ס.

ויש לומר, ששיטת הב"ר היא שיטה שלישית, כי הא ד"אזלת לקרתא הלך בנימוסי" יש לפרש בב' אופנים: א) זהו דין הנהגה בפועל¹⁵, שיש להתנהג כ-מנהג המקום, ב) שאין זה ענין של הנהגה לחוד, אלא שחלים עליו גדרי מקום זה¹⁶, שנעשה כאחד מאנשי המקום, וב-מילא עליו לנהוג כמנהג המקום.

וזוהי נקודת החילוק בין השמו"ר ש-מדייק שמשה רבינו, "נדמה להם" והב"ר שנקט רק שמשה, "לא אכל": להב"ר יסוד הדין לנהוג כמנהג המקום הוא ענין של הנהגה לבד ולכן מספיק שמשה רבינו, "לא אכל", ולהשמו"ר הוא דין וחיוב שמאחר שנעשה כאנשי המקום מחויב ל-נהוג כמנהג המקום, ולכן מדגיש ש"נד-מה להם", וכדלקמן.

¹⁵ להעיר מסד"ה כשעלה משה למרום תר-ס"ו (הוספות להמשך תרס"ו ע' תרלא (בהוצאת תנש"א)): כד אולת כו' זה בהנהגה חיצונית אבל אינם משתנים בעצם.
¹⁶ דהחיוב, "אל תפרוש מן הציבור" (ראה לעיל הערה 7) הוא לא רק חיוב ענין הנהגתו, אלא שנעשה חלק מהציבור.

אלא אוכלין ושותין ממש מפני כבודו של אברהם¹⁷, ופליגא אדהכא" – שע"פ הנ"ל, אין כוונת התוס' שפליגי אם אכלו בפועל או רק "נראין" כאוכלין, אלא זוהי פלוגתא בהלכה¹⁸. דהגמרא ס"ל שהוא רק שיליה, ד"אל ישנה אדם מן המנהג", ולכן מספיק הא שהמלאכים "נראין" כאוכלין" כדי שלא תהי' מחלו-קת¹⁹; משא"כ להסדר אליהו רבה הוא חיוב להתנהג כמנהג המקום, ולכן היו צריכים לאכול ולשתות ממש.

והמדרש, דס"ל (כנ"ל) שהוא חיוב ("הלך בנימוסי"), כתב (כמו הסדא"ר) "ואכלו ושתו" (ורק ר' יוחנן פליג ואומר "נראין" כאוכלין ראשון ראשון מסתלק), שאכלו ושתו ממש. ועפ"ז מובן דיוק לשון המדרש בנוגע להעדר אכילת משה בהר – "למעלה שאין אכילה ושתי", עלה משה ונדמה להם" (ולא כלשון ה-גמרא "ולא אכל לחם"), כי אין מספיק רק שלא יאכל, אלא צ"ל באופן דחיוב, ש"נדמה להם".

ב. והנה מאמר רבי תנחומא שבמד-רש הובא גם בב"ר²⁰, ושם הלשון: "עלת לקרתא הלך בנימוסה למעלה שאין אכי-לה ושתיו עלה משה למרום ולא אכל שנאמר²¹ ואשב בהר ארבעים יום ואר-

10) וז"ל בתדבאיר לפנינו: וכל האומר לא אכ-לו מלאכי השרת עם אאעיה לא אמר כלום אלא בצדקתו של אותו צדיק וכשכר טורח שטרח בשני-לם פתח להם הקב"ה את פיהם ואכלו.
11) ל' התוס'. וראה דק"ס שם.
12) וראה פתח עינים להחיד"א ב"מ שם מה שפי' בדברי התוס'.
13) להעיר מפרשי וירא שם "נראין כמו שאכלו מכאן שלא ישנה אדם מן המנהג". ובדפוס ראשון שם מוסיף: כד אולת בקרתא כו'. ואכ"מ.
14) פמ"ח, יד.
15) עקב ט, ט.

שיחות

תשא א

לקומי

174

„מי שישים כל מחשבתו אחר שלמותו באלקיות והוא נוטה כולו אל השם יתעלה . . . מפנה מחשבתו מזולתו . . . מהם אשר באו אל בית המלך וזאת היא מדרגת הנביאים, יש מהם מי שהגיע מרוב השגתו ופנותו מחשבתו מכל דבר זולתי הש"י עד שנאמר בו ויהי שם עם ה' וגו' . . . ומרוב שמחתו²² במה שהשיג לחם לא אכל ומים לא שתה, כי התחזק השכל עד שנתבטל כל כח עב שבגוף²³ – שלאופן זה נמצא, שזה ה' כענין טבעי (וכמבואר במפרשים²⁴ „כי לא הרגיש שום רעב ולכן לא אכל“).

ןעפ"י צריך לומר, דזה שנפסק ל-הלכה שהנשבע שלא יאכל ז' יום ה"ז שבועת שוא, הוא לפי שהתורה על הרוב תדבר²⁵, אבל תתכן מציאות ע"פ טבע שהגוף אינו צריך לאכילת ש' יותר מז' יום, כמשה רבינו בהר[.]

(ב) בעלותו בהר עם ה' נשתנה טבע גופו להיות כמו מלאך באופן שלא הוצרך לאכילה ושתי' (כמו שמלאכים אין צריכים לאכילת ש').²⁶

ןיש לומר נפק"מ בין ג' האופנים הנ"ל¹⁷ (א) הוא רק שלילה ד„אל ישנה“, (ב) הוא דין חיוב, להתנהג כאנשי ה' מקום, (ג) שנעשה כאחד מאנשי המקום: לאופן הא', לא זו בלבד שמספיק שרק נראה שנוהג כאנשי המקום, אלא שלא איכפת לן הסיבה להנהגתו, אם הנהגתו אינה באופן שונה מאנשי המקום ה"ז מספיק (כיון שלא תתעורר מחלוקת עי"ש¹⁸): לאופן הב' – צ"ל סיבת ההנהגה מפני שרוצה להשתוות אל אנשי המקום (שאו מקיים „הלך בנימוסה“), אבל מספיק שיתראה¹⁹ לאנשי המקום שהוא משתווה אליהם; ואילו לאופן הג' צריך להתנהג כן מצ"ע, כי עליו להיות כמו-תם].

ג. ויש לומר, שפלוגתא זו (בין ה' גמרא, שמו"ר ובי"ר) היא גם בגדרו של העדר אכילת משה רבינו בהר – שע"פ הלכה אי אפשר לאדם לחיות בלי אכילתה יותר מז' ימים, וכפסק הרמב"ם¹⁹ שהנשבע שלא יאכל כלום שבעת ימים היא שבועת שוא²⁰ – שיש לבארו בג' אופנים:

(א) כביאור הרמב"ם במו"נ²¹, שכתב:

22 בתרגום קאפח: ומעוצם שגיייתו כו'. ולי עניינו אין חילוק.

23 פ"י שם טוב למר"ג שם.

24 מר"ג ח"ג פל"ד.

25 ולכאורה כן משמע גם בקה"ר פ"ג, יד: „כך גור הקביה על התחתונים שיאכלו וישתו ועל העליונים שלא יאכלו ושלא ישתו עמד אברהם ועשה עליונים אוכלים ושותים כו' עמד משה ועשה תחתונים שאין אוכלים ואין שותים והיה שם עם ה' ארבעים יום וארבעים לילה לחם לא אכל ומים לא שתה“, ומוזה שקאי וכו' בהמשך להגוירה בשייכות למ"ת „כך גור הקביה על העליונים שיהיו עליונים ועל התחתונים שיהיו תחתונים עמד משה ועשה עליונים תחתונים ותחתונים עליונים הה"ד ומשה עלה אל האלמים וירד ה' על הר סיני כן גזר כו" משמע קצת שבעלית משה נעשה שינוי בטבע, שנעשה טבעו במדריגת „עליונים“ שאין אוכלים

17 ראה במקומות שבהערה 6.

18 שלכן אם הולך ממקום שאין עושין למקום שעושין אינו עושה כיון שהרואה אומר „כמה בטלני הוי בשוקא“ (פסחים שם נא, סע"ב), ורק אם הוא עסקו מאוד צריך לעסוק במלאכה – ראה רא"ש שם. טושו"ע וניכ סי' תסח (הגיל הערה 6). וראה מלאכת שלמה במשנה פסחים שם.

18* משאיכ בצנעה שלא יודע הדבר להמון עם (שו"ע אדה"ז שם ס"ד).

19 הלי' שבועות פ"ה ה"כ.

20 ראה כס"מ שם ובצפ"ע לרמב"ם שם כביאור פלוגת הרמב"ם והר"ן, שלהרמב"ם הוי שבועת שוא חיוב משנשבע.

21 ח"ג פנ"א.

175

שיחות

תשא א

לקוטי

מצד טבע גופו ה' צריך לאכו"ש, אלא שה' בזה נס במשך ארבעים יום שלא אכל ושתה [דלאופן הב' הנ"ל לא ה' נס שנמשך כל הארבעים יום (כי ע"פ טבעו אז לא ה' צריך לאכול), ורק ברגע הראשון עשה ה' נס ששינה טבע גופו של משה: משא"כ לאופן הג' ה' נס נמשך במשך כל המ' יום].²⁷

ד. וזהו החילוק בין ג' הדיעות – גמרא, שמו"ר ובי"ר:

להש"ס שהדין אינו אלא שלא ישנה

(27) ולאופן זה י"ע בדינו של משה אחרי המ' יום, כי י"ל דמאחר שטבע גופו לא נשתנה וגופו מצ"ע ה' זקוק לאכו"ש גם במשך המ' יום ורק שהקב"ה עשה נס שלא אכל מ' יום – הרי תיכף משנפסק הנס, מסתבר, שלא ה' יכול להתענות יותר. אבל י"ל שמ' יום אלה שתי באופן נסי אין לצרפם לחשבון ה' ימים שאא"פ לחיות בלי אכו"ש. ועצ"ע.

(*) להעיר ממשנת במ"א במ"ש בדי"ה אתה הוא ה' לבדך תשי"א בתחלתו, ההפסדות שבהם (צבא השמים) בלתי ניכרת כלל והם נראים חזקים כיום הבראם. וכשיעלה רצון הבורא ב"ה שיתבטלו... אז תוכר ההפסדות שה' בהם כל משך קיומם – דלכאורה, זה סותר להמבואר בכ"מ (ראה בארוכה ס' התקירה להצ"צ בתחלתו. שם ע' קא ואילך. ובכ"מ) שקיומם עכשיו הוא כקיום דבר הנצחי ומה שיופסדו לע"ל הוא רק מצד רצון הבורא ב"ה – כי כיון שהנצחיות שבהם הוא מצד כח הא"ס שאינו מחלבש בפנימיותם, נמצא שמצד ענינם הם, הם נפסדים.

ועד"ז י"ל בנדו"ד – גופו של משה כשעלה להר.

ולהעיר מהידוע (ראה ספר הליקוטים דא"ח) שהצ"צ ערך משה (ע' אחרים ואילך), ושי"נ. ד"ה החדוש הזה תרס"ו. ד"ה וה"ס תשי"ח פ"ו. (ועוד), שביטול גופו דמשה ה' מצד נשמתו ולא מצד הגוף, דלא כאלוהו (נשמה דבי'), שהביטול שלו ה' מצד הגוף עצמו, עיי"ש בארוכה.

ויש לומר נפק"מ בפועל בין ב' אופנים אלה – בדין הנ"ל דנשבע שלא יאכל כלום שבעת ימים – דיש לחקור בדינו של משה רבינו לאחר המ' יום אם נשבע אז תיכף שלא יאכל (פחות מז' יום), אם הוי בגדר שבעת שוא: לאופן הא' שטבע גופו של משה לא נשתנה, ועוד זאת – שגם במשך המ' יום ה' הגוף (מצ"ע) רעב ללחם אלא שלא פעל ושלט על משה ולכן לא אכל, מסתבר לומר, שלאחרי המ' יום כאשר ירד מן ההר, לא ה' גופו של משה (שה' מעונה מ' יום) יכול להתענות עוד והוי שבעת שוא: משא"כ להדיעה שנשתנה טבע גופו של משה להיות כמלאך, הרי לאחר המ' יום, כששב מחדש טבע גופו, מתחיל אז חשבון חדש, ואינה שבעת שוא עד שישבע שלא יאכל ז' ימים.²⁸

ג) זה שלא ה' צריך לאכילה ושתי' ה' בדרך נס שנמשך כל הזמן, כלומר,

ושותים. וכן משמע לפי הפ"י בדב"ר (פ"א, ד) „בשעה שעלה לרקיע אלקים כשם שאין המלאכים אוכלין ושותין אף הוא כו”.

(26) וי"ל שבנוגע למשה רבינו תלוי הדבר ב' שאלה נוספת אם יש למעלה הגדר דהמשך הזמן, שכן, רק אז שייך לחקור אם הימים שלאח"י באים בהמשך לארבעים יום שה' בהר או לאו.

ולהעיר מהשקו"ט (ראה צפ"ע על הרמב"ם הל' תשובה פ"ח ה"ד) אם שייך זמן למעלה לאחר הסתלקות הנשמה מן הגוף, ובלשון הגמרא (כתובות לט, א) „יש בגר בקבר”. וראה לקו"ש ח"ה ע' 103 ובהערה 45. ח"כ ע' 400. ועוד.

(*) ולהעיר מהמשך הדברים בקה"ר שם: כך גזר הקב"ה על הים שיהא ים כו' עמד משה ועשה ים יבשה כו' (וראה שם כו"כ דברים כ"ב) – והרי בקי"ט המים נעשו כנד וכחומה כו' (בשלח טו, ח ופרש"י. וראה גם שם י"ד, כב, שם, כט), כדברי אדרי"ז בשער היחוד והאמונה פ"ב. וראה בארוכה לקו"ש ח"ז ע' 90 ובהערות.

שיחות

תשא א

לקוטי

176

שנעשה בגופו), הרי גם זה נקרא קיום „הלך בנימוסה“, כיון שטיבת נס זה היתה שיהי' בהנהגת דעליונים.

[אבל כיון שאין צריך להעשות כ־ אנשי המקום ממש, ודי בזה שדומה להם בהנהגתו, לכן כשהמלאכים ירדו למטה מספיק זה שהיו „נראין“ כאוכלין, אף שלא אכלו בפועל (ע"ד הנ"ל בשיטת הש"ס)].

ה. ואת"ל מפורש ע"ד ג' אופנים הנ"ל במדרש גופא²⁸, בפרשתנו עה"פ²⁹ „ויאמר ה' אל משה כתב לך את הדברים האלה“, וז"ל:

הה"ד טוב לי כי עניתי למען אלמד חוקיך³⁰, לטובתו של משה נתענה ק"כ יום שקיבל את התורה, ומאין ה' משה אוכל מזיו השכינה שנאמר³¹ ואתה מחי' את כולם ד"א מאין ה' אוכל מן התורה שנאמר³² בן אדם את אשר אתה תמצא אכול כו' ד"א מלחמה של תורה כד־ כתיב³³ לכו לחמו בלחמי מנין שלא ישן ולא נתנמנם משל למלך שהי' אוהב ל־ תיסומן (ממונה על אוצר המלך. מ"כ) אמר לו מדוד לך דינרי זהב משמחתו לא ביקש לא לאכול ולא לשתות ביקש לישן אמר אם אישן אני מפסיד אלו, כך משה מודד התורה שכח ולא אכל ולא שתה ביקש לישן אמר אם אישן אני מפסיד שלא אמר לי אלא מ' יום בלבד אמר הקב"ה נצטערת חייך אין אתה מפסיד בלוחות הראשונות לא היו אלא ״ הדברות בלבד עכשיו שנצטערת אני נותן לך הלכות מדרשות ואגדות כו'.

אדם ממנהג המקום, מספיק שלא יאכל בפועל, ובהתאם לזה ס"ל שהעדר אכילת משה לא ה' נס אלא כענין טבעי, שמצד גודל שמחתו וטירדתו בקבלת התורה (והיותו „עם ה'“) לא הרגיש רעב הגוף.

[וזהו ע"ד שהמלאכים רק „נראה כמי שאכלו ושתו“, כי לא נשתנו ולא היו צריכים לאכילת — וכן כאן, שגופו של משה (גם במשך מ' יום אלה) ה' זקוק לאכילת, אלא שהי' נראה כאילו אינו צריך מפני גודל עיסוקו של משה ב־ קבלת התורה].

ואע"פ שלפ"ז אין העדר האכילת אצל משה דומה להעדר אכילת המלאכים (שהם רוחניים שמעיקרא אינם זקוקים לאכילת) — הרי זה מספיק לקיים „אל ישנה אדם מן המנהג“, כיון שלא ה' משה אוכל ושותה (וכנ"ל ס"ב, שלאופן זה לא איכפת לן הסיבה שאינו משנה ממנהג המקום, דהעיקר הוא רק שלא ה' שינוי שיכול לעורר מחלוקת).

להשמור שס"ל ש„הלך בנימוסי“ פ"י רישו שנעשה כא' מאנשי המקום, אינו מספיק זה שלא אכל בפועל, אלא צ"ל שהי' שינוי בטבע גופו של משה רבינו, שנעשה כמו מלאך³⁴ שאינו זקוק ל־ אכילת [וע"ד זה שהמלאכים אכלו ושתו ממש], וזהו דיוק לשון השמו"ר „ונדמה להם“ (כנ"ל):

ואילו הב"ר דס"ל שהדין ד„הלך בנימוסה“ הוא רק ענין בהנהגת האדם, נקט שהי' בזה נס תמידי, דאף שלא נשתנה טבע גופו, מ"מ, כיון שבפועל היתה „הנהגת“ גופו של משה כמו הנהגתם של מלאכים (מצד הנס התמידי

28) שמו"ר שם, ו.

29) לד, כו.

30) תהלים קיט, עא.

31) נחמ" ט, ו.

32) יחזקאל ג, א. ושם: את אשר תמצא.

33) משלי ט, ה.

27) ראה גם פ"י המהר"ויו"ו שם. שו"ת שכות יעקב ח"א ס"ט"ס צא.

שיבת תות"ל - חובבי תורה

319

לקוטי

תשא א

שיחות

177

וצ"ב במאי פליגי אם אכל מזוי ה' שכינה או מן התורה או מלחמה של תורה.

והנה מהחילוקים בין ג' הפירושים: כפי' הא' אומר שהי' אוכל, "מזוי השכינה שנאמר ואתה מחי' את כולם": כפי' הב' מביא הכתוב [בן אדם את אשר אתה תמצא גו": כפי' הג' הלימוד הוא מהכ' תוב, ולכו לחמו בלחמי, וממשיך: "מנין שלא ישן כו", ומאריך במשל הנ"ל ש"משמחתו לא ביקש לא לאכול ולא לשתות. . שכן ולא אכל ולא שתה. . אמר הקב"ה נצטערת כו".

ועפ"ז יש לומר, שג' פירושים אלה מה הי' מאכלו של משה, הם כהתאם לג' האופנים הנ"ל בגדר המנעות משה מ' אכו"ש בהר"ש:

כפירוש הג' מודגש שהעדר האכו"ש (וכן שינה) דמשה הי' רק מצד טירדתו בקבלת התורה, והי' ע"ד דברי המו"נ הנ"ל, שלפ"ז לא הי' כאן נס, וגופו של משה הי' זקוק לאכו"ש הי' רעב, אלא שמשה רבינו לא הרגיש רעב ולא אכל.

וזהו גם פירוש דברי המדרש שמשה רבינו נצטער - דלכאורה תמוה, איך אפ"ש שמשה רבינו יצטער על העדר אכו"ש בעלותו לקבל התורה מהקב"ה? - אלא כוונת המדרש, שגופו של משה רבינו מצ"ע הי' בעיניו וצער אלא שמשה רבינו לא הרגיש בצערו של הגוף מחמת רוב טרדתו ושמתחו בקבלת התורה:

לפירוש הב' י"ל, שנשתנה טבע גופו של משה רבינו שיהי' כטבע של מלאך,

אלא ס"ל, שכשם שאצל מלאך ישנו גדר של אכו"ש, ומזונו הוא מזון רוחני, כן הי' מזונו של משה במ' ימים אלה מזון רוחני - תורה. ולכן מביא הכתוב "בן אדם את אשר אתה תמצא אכול גו", שמדגיש שנשאר בו הטבע (של "בן אדם") שזקוק לאכילה, אלא שבעלותו להר הי' מזונו ומאכלו מן התורה.

[וזהו החילוק בין הפי' הג' "מלחמה של תורה" והפירוש הב' "מן התורה", ד"מן התורה" מדגיש שמזונו הוא מן התורה עצמה, משא"כ "לחמה של תורה" י"ל שזהו שהתורה היא במקום לחם גשמי, היינו שמצד הטירדא בתורה לא מרגישים הצורך במאכל גשמי. ועצ"ע]:

משא"כ לפי' הא' "שהי' אוכל מזוי השכינה" ומביא הכתוב "ואתה מחי' את כולם", לא היתה כאן פעולה של אכילה, כ"א רק ענין נסי מצד הקב"ה, מה ש"ואתה מחי' את כולם", שחיות גופו של משה הי' ממש כקיום נשמתו של אדם (וכן דהמלאכים לדיעה זו), שאין צריכים אכו"ש ורק נהנים מזוי השכינה:

36 בכללות גדר אכו"ש של מלאכים - ראה לקו"ת ריפ צו. מאמרי אדמו"ר האמצעי בראשית (ע' קיב ואילך). ועוד.

37 להעיר מב' הדיעות ביומא (עה, ב) בענין לחם אבירים אכל איש, אם מן הוא אכילת מלאכי השרת. ולפי"ז נפק"מ גם לגבי משה - ראה עיון יעקב לע"י יומא ובי"מ שם. וראה כ' אופנים במשה בתרא ח"ש (טז, א), יתרו (עד, א) ושם בהוספות (קיג, ג"ד). מאמרי אדה"ז תקס"ה ח"ב (ע' תקצו ואילך). ועוד. וראה לקו"ת חיד ע' 1037 הערה 19 בשה"ג. וראה בהנסמן לקמן הערה 39. ואכ"מ.

38 ראה לשון הרמב"ם הל' תשובה פ"ח ה"ב: "העוה"ב אין בו גוף וגוי" אלא נפשות הצדיקים בלבד בלא גוף כמלאכי השרת הואיל ואין בו גויות אין בו לא אכילה ולא שתי' כו' כך אמרו חכמים הראשונים העוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתי' כו' אלא צדיקים יושבים כו' ונהניו מזוי השכינה". ועי' פ

34 ראה יפ"ת (ובהשלם) שם, שהמשך "מנין שלא ישן כו" הוא לפירוש הג' "ד"א מלחמה של תורה".

35 ראה יפ"ת ובהשלם כפי' דברי המדרש והחילוק דג' הפירושים.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

178

לקוטי

תשא א

שיחות

וזהו קיומם וחיותם³⁹.

ו. ויש לומר, שכיון שאלו דברי אלקים חיים, הרי כ"א משלשת אופנים אלה ה' במ' יום אחרים שהי' משה בהר:

עליית משה במ' ימים הראשונים הי' תה לקבל לוחות הראשונות, שהיו מעשה אלקים ומכתב אלקים⁴⁰, נס שלמעלה מן הטבע לגמרי, ובהתאם לזה גם העדר האכו"ש של משה לא הי' בגדר של טבע, ואפילו לא מצד שנתעלה גופו להיות כטבע של מלאכים – אלא הי' ענין נסי מצד הקב"ה:

במ' ימים האמצעיים (שהיו ככעס⁴¹) לא היתה הנהגה נסית, והעדר האכו"ש של משה הי' ענין טבעי, שמרוב טירדתו ועסקו בהיותו עם ה' לא הרגיש דרישות גופו:

הג"ל י"ל דכוונתו לשלול לא רק אכו"ש גשמית אלא כל אופן וגדר של אכו"ש (גם אכו"ש רוחנית). וראה שם הי"ד (ראב"ד שם הי"ב והי"ד וני"כ הרמב"ם שם).

39 ראה שמור"ר (שם, ה), לחם לא אכל אבל מלחמה של תורה אכל כו' ד"א ויהי שם עם ה' לחם לא אכל כו' כוונה"ו אבל לעולם הבא הוא אוכל מלחמה של תורה כו' אלא מאין הי' אוכל מזיו השכינה הי' ניוון ואל תתמה החיות שנושאות את הכסא מזיו השכינה הן ניוונות. ולכאורה מזון מזיו השכינה הוא למעלה מלחמה של תורה. וראה מפר"ש המדרש. ועי"פ הג"ל י"ל שבמדרש כאן הכוונה „בעוה"ב" היא לעולם הנשמות בגופים וכדעת הרמב"ן בשער הגמול (וראה זח"א קלה, ב). וכיון שמשה בהיותו למעלה הוא ניוון מזיו השכינה הי' כנשמה בלי גוף. וראה מאמרי אדמו"ר האמצעי במדבר ח"ב ע' תשסד. אוה"ת דרושי יוה"כ ע' איתקפו (ושם מפרש מזון מזיו השכינה בהמשך לקה"ר הג"ל הערה 25). וראה מאמרי אדה"ז תקס"ה ח"ב ע' תקיח ואלך. ספר הליקוטים דא"ח דהצ"צ הג"ל (הערה 27 בשוה"ג), בגדר הגופים והאכילה לעיל (עוה"ב).

(40) פרשתנו לב, טו.

(41) פרשיי פרשתנו לג, יא. עקב ט, יח.

ובמ' ימים האחרונים, שעלה לקבל לוחות שניות, והם היו „ברצון" (כמו ימים הראשונים), העדר אכו"ש שלו הי' נס, אלא שכשם שהלוחות השניות לא היו מעשה אלקים, כמו"כ העדר אכו"ש של משה בהר, לא הי' נס תמידי מאת ה', אלא שנזדכך גופו להיות כגופו של מלאך שאין צריך אכו"ש (גשמית).

ועי"פ מדוייק עוד חילוק בין השמו"ר וב"ר הג"ל – שבב"ר מביא הכתוב דפ' עקב⁴², „ראשב בהר גו' לחם לא אכלתי גו'" המדבר במ' יום הראשונים, ואילו בשמו"ר קאי⁴³ על הכתוב דפרשתנו שמדבר במ' יום אחרונים⁴⁴ – כי הב"ר ס"ל שהי' באופן נסי כנ"ל, ולכן הביא הכתוב דפ' עקב שמדבר ע"ד עליית משה מ' יום הראשונים; משא"כ השמו"ר שס"ל שנתנה טבע גופו של משה עד ש„נדמה להם" – קאי על הכתוב דפר"ש שתנו במ' יום האחרונים.

אבל לאידך, כשם שיש מעלה בלוחות שניות על לוחות ראשונות, דאף שלוחות ראשונות היו במעלה עליונה יותר, מ"מ, הי' שייך בהם שבירא⁴⁵, משא"כ לוחות שניות⁴⁶, קיימות לנצח – עדי"ו בענין העדר אכו"ש של משה, שאף שבאופן הא' הי' נס יותר, מ"מ אין זה שייך לטבע גופו של משה, משא"כ כא-

(42) ט, ט.

(43) וכן בקה"ר הג"ל הערה 25.

(44) ועי"ג בחדא"ג מהרש"א יומא שם, דמפרש הכתוב דפרשתנו ע' מ' יום האמצעיים. ע"ש.

(45) ראה פסחים פז, סע"ב. ירושלמי תענית פ"ד ה"ה.

(46) ראה תנחומא פרשתנו לא. פרשיי לד, ג.

וראה לקו"ש ח"ט ע' 68 ואילך במעלת לוחות שניות על לוחות הראשונות, שהיא בדוגמת מעלת בע"ח על צדיקים, שהתשובה היא מצד הבע"ח עצמו ולא מצד גילוי אור; ועדי"ו המעלה בקדושה שני דאי על קדושה ראשונה. ע"ש בארוכה.

| 179 | שיחות | תשא א | לקוטי |
|--|--|---|-------|
| <p>אירים כמו נשמה⁵⁰, ולכן בא זה דוקא לאחרי היותו בהר במ' יום האחרונים, שאז נזדכך גופו של משה, עד ש"קרוז עור פניו".</p> <p>(משיחת ש"פ נשא תשמ"ו)</p> | <p>50) ראה אוה"ת פרשתנו ס"ע ב'עה (הובא בספר הליקוטים שם ע' א'תרעג) שמפרש דברי עמק המלך (שט"ז פל"ז) ש"לוחות שניות היו ישראל בעלי תשובה ובמקום שבע"ת עומדים כו' וע"כ זכה אז דוקא משה לבחי' כי קרוז עור, שמבחי' עור נעשה אור דוגמת כתנת עור ובתורתו של ר"מ כתנת אור" (וע"ש ע' ב'עז) מה שמקשר זה עם פי' השלי"ה). וראה בארוכה לקו"ש ח"ט שם. ס' השיחות תשנ"ב ח"ב ע' 433 ואילך.</p> | <p>שר נזדכך גופו של משה להיות כמלאך, ה"ז ענין פנימי יותר.</p> <p>ויש לומר שזהו הטעם ש"קרוז עור פניו"⁴⁷ של משה דוקא בירידתו מן ההר עם לוחות האחרונות ביום הכפורים, ולא ברדתו מן ההר עם לוחות הראשונות לאחרי מ' יום הראשונים⁴⁸ – כי"ז זה ש"פני משה מבהיקים עם קרני הוד מורה על זיכוך החומר גופא, עד שפניו מ-</p> <p>47) פרשתנו לד, כט ובפרש"י.</p> <p>48) ראה רא"ם וגו"א לפרש"י שם. וראה בארו"כ ה יפ"ת השלם לשמור"ר שם, יא.</p> <p>49) ראה יפ"ת שם הדרך הג' בתחלתו. וראה ספר הליקוטים שם ע' א'תרסט.</p> | |

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

שיחות

לקוטי

138

תצא ג

פארוואס געפינט מען, אז דער אויבערשטער צאלט שכר מצות (ניט גלייך, נאר) ערשט „למחר (לעולם הבא)“, כמאמר חז"ל, „היום לעשותם, למחר לקבל (ליטול) שכרם“, אזוי דער אויבערשטער איז „מאחר“ שכרם (פון צדיקים גמורים אפילו) ביז „למחר“!¹¹

ב. מפרשים¹² פארענטפערן, אז ווי-באלד „כל ימינו אנו משועבדים להקב"ה לעבודתו“ (ווארום יעדער רגע פון חיי האדם איז ער מחוייב „לשמש את קונו“¹³), קומט אויס, אז דער גאנצער לעבן פון א מענטשן איז איין זמן של שכירות — יעדן אידן איז צוגעטיילט געווארן איין „שליחות“ און תפקיד וואס ער דארף דורכפירן במשך חיים חיותו בעלמא דין, און יעדע פעולה שלו בתומ"צ איז א פרט פון זיין שליחות ותפקיד:

דערפאר איז ניטא קיין חיוב צו צאלן א אידן שכר מצות ביז לאחרי פטירתו

א. בנוגע דעם ציווי „ביומו תתן שכרו ולא תבוא עליו השמש גו“ — איז ידוע די שאלה:

חז"ל זאגן² אז דער אויבערשטער איז „מקיים“ דאס וואס „הוא אומר לישראל לעשות ולשמור“. ובעניננו — מיר גע-פינען בכמה מקומות בחז"ל³, אז די עבודה פון אידן בקיום התומ"צ ווערט צוגעגליכן צו דער עבודה פון א פועל פאר זיין בעה"ב, און שכר מצות איז דער „תשלום“ וואס דער אויבערשטער (דער „בעל הבית“ צאלט די אידן (די „פועלים“) פאר זייער „ארבעט“.

דארף לפ"ז אויסקומען, אז יעדער מאל ווען א איד פארענדיקט טאן א מצוה, זאל ער באלד („ביומו“) בא-קומען דעם שכר פאר זיין „ארבעט“ — כציווי השם בתורתו „ביומו תתן שכרו ולא תבוא עליו השמש גו“ (און „לא" תלן פעולת שכיר אתך עד בקר“)⁴.

6) להעיר מדב"ר (פ"א, י) אמר משה כ"י אתה עושה תורתך פלסתר דכתיב ביומו תתן שכרו... זו היא שילום עבודה של מי שנה שעמלתי כ"י.
7) תנחומא בראשית א. רשי"י ס"פ ואתחנן.
8) עירובין כב, א. ע"ז (ג, א, ד, ב).
9) כ"ה בע"י עירובין שם (ועד"ז בע"ז ותנחומא שם: ולא היום ליטול שכרו). רשי"י ס"פ ואתחנן. ועוד. — נח' לעיל ע' 44 ואילך.
10) עירובין שם.

11) אף שישנם עניני שכר גם בעוה"ז (ככל יעודי התורה (ראה לקמן סעיף ד ואילך). וראה משנה ריש פאה. ועוד) — איז עיקר שכרו של מצות. ואח"ל (קידושין לט, ב. חולין בסופה) שכר מצוה הבאי עלמא ליכא (וראה לקו"ש ח"ט ע' 197 ואילך).
12) ע"ז יעקב לע"י עירובין שם (וראה שם וכן בע"ז ד, ב). ובכמה מפרשים עוד תירוצים. ואכ"מ.
13) קידושין בסופה.

1) פרשתנו כד, טו.
2) שמור"י פ"ל, ט. ירושלמי ר"ה פ"א ה"ג. וראה ויקר' פ"ה, ג. ועוד.
3) ראה אבות פ"ב מ"ד-טו. תוי"כ (ורשי"י) בחוקותי כו, ט. ועוד. — וראה בארוכה „הדרן“ על מס' אבות (נדפס בלקו"ש חי"ז ע' 387 ואילך. ביאורים לפרקי אבות" בסופו).
4) קדושים יט, יג. וראה פרשי"י עה"פ.
5) ואע"פ שאם התנה עם הפועל ע"מ שלא יתחייב לפורעו בזמנו תנאו קיים (שו"ע אדה"ז חו"מ הל' שאלה ושכירות כ"י ס"ח) — הרי (א) אם יוכל לפרוע בזמנו טוב לפרעו ולא לסמוך על התנאי (שו"ע שם). (ב) ועוד ויעקר: איך מתאים לומר שהקב"ה התנה שלא כהוראתו בתורתו „ביומו תתן שכרו“ — והרי מה שהוא עושה הוא אומר לישראל לעשות“ (כנ"ל בפנים).

ביזן זמן פון (ימות המשיח ו)עולם התחי'!²²

והדרא קושיא לדוכתא: ווי שטימט דער זמן התשלום פון שכר מצות מיט דער הלכה פון „ביומו תתן שכרו“?

ג. וי"ל — די שאלה ווערט באַ-וואַרנט לויטן ביאור פון אַלטן רבי'ן אין ספר התניא:

דער אַלטער רבי'ן²³ ברענגט דעם מאמר רז"ל²⁴ אָז „תכלית בריאת עולם הזה הוא שנתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים“, וואָס דאָס מיינט אָז אין עולם הזה התחתון „שאינו תחתון למטה ממנו בענין הסתר אורו ית"ו זאל לייכטן דער „אור ה"י“ אָז קיין שום פאַר-שטעל²⁵.

און דאָס ווערט אויפגעטאָן דורך „מעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות“²⁶ (ובמשך כל זמני העבודה בכלל), וואָרום יעדע פעולה פון אַ אידן איז עבודת התומצ' איז פועל אַ זיכוך בגשמיות גופו וחלקו בעולם (און אַ המשכת אור אלקי בעולם) — אַזוי, אָז בצירוף פון עבודת כל בני ישראל במשך כל הדורות ווערט נשלם דער בירור וזיכוך פון גאַנץ עולם הזה און די גאַנצע וועלט ווערט אַ „דירה לו יתברך“.

[און ווי דער אַלטער רבי איז מבאר²⁷, אָז „כללות העולם“ איז צעטיילט אויף ששים רבוא חלקים, כנגד די „ששים רבוא נשמות“ (וואָס דאָס איז דער מספר

מן העולם) ווען עס ענדיקט זיך דער זמן השכירות), ווייל „שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף“¹⁴ (ווי דער דין¹⁵, אָז אויב איינער האָט געדונגען אַ פועל פאַר אַ תקופה מסויימת, איז דער שוכר ניט עובר אויף כל תלין ביו עס גייט דורך כל התקופה).

דער תירוץ איז אַבער מתאים נאָר לויט שיטת הרמב"ם, אָז עוה"ב — „סוף מתן שכרן של מצות“¹⁶ — איז עולם הנפשות בלא גוף (גן עדן)¹⁷, וואָס „באין לו לאדם אחר חיי העולם הזה“¹⁸ — ולפ"ז באַציט זיך „למחר“ (לעולם הבא) לקבל שכרם“ צו גן עדן¹⁹;

משא"כ לויט שיטת הרמב"ן²⁰ — וואָס אַזוי איז די הכרעה פון קבלה און חסי-דות²¹ — אָז עולם הבא דאָ מיינט עולם התחי' (און דאָס איז דער תכלית השכר) — קומט אויס, אָז דער אויבערשטער איז „מאחר“ שכר מצות ביז לעתיד לבא, הרבה זמן נאָך דעם ווי עס ענדיקט זיך דער זמן ה„שכירות“ פון אַ אידן (אַ איד מוז וואַרטן צו באַקומען דעם שכר מצות

14) ב"מ קי. ב.

15) ב"מ שם (במשנה). רמב"ם ה"ל שכירות פ"א ה"ב. שו"ע חו"מ סס"ט ס"ה. שו"ע אדה"ז חו"מ שם ס"ב.

16) ל' הרמב"ם ה"ל תשובה פ"ט הא.

17) ה"ל תשובה פ"ח ה"ב.

18) שם ספ"ח.

19) להעיר מרשי עירובין שם ד"ה ולא למחר לעשותם. וראה ענף יוסף לע"י שם. „חדושי גאונים“ לע"י ע"ז ג. א.

אבל להעיר, דגם הרמב"ם, „סוף מתן שכרן של מצות“ לכאורה אינו הגי"ע דעתה (שלאחרי מיתה), אלא אחרי ימות"מ ותח"מ (ראה עיקרים מ"ד פל"א).

20) ערך הגמול בסופו (הועתק ב„פירוש“ ל-רמב"ם ה"ל תשובה פ"ט ה"ב). וראה גם השגת ה-ראב"ד שם פ"ח ה"ב. ועוד.

21) ראה לקו"ת (צו טו, ג. ש"ש סה, סע"ד). סה"מ צ להצ"צ מצות ציצית. ובכ"מ.

22) אף שישנו השכר דגי"ע — אי"ז עיקר שכרו של מצות (לדעת הרמב"ן כו). וראה סה"מ צ להצ"צ שם (ובכ"מ) דבג"ע הוא (בעיקר) השכר על לימוד התורה, ובתח"מ הוא מתן שכרו של מצות. ע"ש.

23) תניא רפ"ו.

24) תנחומא נשא טו. ועוד.

25) תניא שם (פל"ו).

26) ל' התניא רפ"ו.

27) תניא פל"ז (מת, א).

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

שיחות

תצא ג

לקוטי

140

עבודה צו מאכן פון וועלט א דירה לו יתברך: און דעם שכר באקומען אידן תיכף נאך זייער פארענדיקן די עבודה פון לעשות לו יתברך דירה בתחתונים.

ד. לויט דעם הסכר אין דעם תוכן פון שכר המצות — קען מען מבאר זיין נאך אן ענין בשייכות צו שכר מצות:

עס איז ידוע וואס דער רמב"ם איז מבאר בנוגע די הבטחות ויעודים טובים בגשמיות, וואס מיר געפינען „בכל התורה כולה“ (דלכאורה, ווי שטימט עס מיט דעם אז „מתן שכרן של מצות . . . היא חיי העולם הבא“?) — אז „אין אותן הטובות הם סוף מתן שכרן של מצות . . . אלא . . . הקב"ה נתן לנו תורה . . . ובה טיחנו בתורה שאם נעשה אותה בשמחה . . . יסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה . . . וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה . . . כדי . . . (ש)נשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות המצוה כדי שנזכה לחיי העולם הבא“.

פון שטחיות לשון הרמב"ם איז משמע, אז די השפעות „כל הטובות“ בעינינו גשמיים וואס דער אויבערשטער איז מבטיח, זיינען ניט בתור תשלום שכר, נאר אן ענין צדדי, וואס קומט מצד חסד ה' — היות אז אידן זיינען מקיים תומ"צ (בשמחה), איז די הנהגה מלמעלה באופן אז דער אויבערשטער נעמט אַוועק די דברים המונעים און איז משפיע „לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו“ צו קענען נאך בעסער דורכפירן זייער עבודה בתומ"צ.

ס'איז אבער שווער אזוי צו זאגן, ווייל לפ"ז וועט אויסקומען, אז אין די אַלע

הַפְּרִיטִית שֶׁל כּאֲוִיָּא, וּלְכֵן בָּא לּוֹ לְאַחֵרֵי גַמְר עֲבוּדַתוֹ (כְּנִיל ס"ב). וְרָאָה לְעֵיל הָעֵרָה 22. — וְלַהֲעִיר מֵאַגְוֵיָּא ס"ז.

29) הַל' תְּשׁוּבָה פִּי"ט א.

פון די נשמות כלליות וועלכע זיינען „שרשים“ פון אַלע נשמות ישראל — וואס יעדע נשמה פרטית איז א ניצוץ פון איינעם פון די „שרשים רבוא . . . שרשים“ — והיינו, אז יעדע נשמה פרטית, יעדער איד האט א חלק אין עולם וואס איז „שייך לו“, וואס דורך זיין עבודה בתומ"צ איז ער מזכך „זיין“ חלק אין עוה"ז:

און דורך דעם וואס אַלע ששים רבוא נשמות ישראל פירן דורך זייער עבודה, ווערט נזדכך „כללות העולם“ און ער ווערט א דירה לו יתברך.]

און צו דעם מצב פון תכלית הזיכוך והעלי' וועט דער עולם צוקומען-לעתידי לבא — לימות המשיח, ובעיקר ובישלימות — בתחיית המתים, וואס דאן וועט לגמרי בטל ווערן דער רע פון עולם הזה און עס וועט זיין „התגלות“ כבודו וראו כל בשר יחדיו ויופיע עליהם בהדר גאון עוזו וימלא כבוד ה' את כל הארץ“.

קומט לפ"ז אויס, אז די עבודה פון אַלע אידן צוזאַמען במשך כל הדורות יחד איז אין גדר פון איין „שכירות“, וואס ענינה ותכליתה איז צו אויפטאן א דירה לו יתברך בתחתונים. וי"ל נאך מער: אין דעם תפקיד זיינען אידן (ניט אין גדר פון „שכיר“, נאר) אין גדר פון „קבלן“: דער אויבערשטער האט איבער-געגעבן עולמו בידי ישראל אז זיי זאלן מאכן פון דעם עולם א דירה לו יתברך.

און דערמיט איז פאָרענטפערט פאָר-וואס עיקר ענין השכר ווערט באַצאַלט ערשט לעתידי לבא (בימות המשיח, ובי עיקר — בעולם התחי') — ווייל דער שכר פון עולם הבא איז דער תשלום כְּלָלִי צו אַלע אידן כאחד²⁸ פאָר זייער

28) ל' התניא שם (מז, סעיב ואל"ך).

28*) משא"כ השכר דג"ע הוא על עבודתו

איז ניטאָ באַ אידן אַלס עבדים פון אויבערשטן: אַן עבד באַקומט ניט שכר פאַר זיין אַרבעט; ער איז מחוייב צו אַרבעטן, זייענדיק קנוי לרבויאָ.³⁴

משאַ"כ די השפּעות טובות הנ"ל, זיינען אַן ענין של התחיבות³⁵, וואָס דוגמתם זיינען די חיובים פון אַ בעה"ב צו זיין פּועל.

אויך איז דאָס ניט מצד דעם וואָס ביי אַ פּועל איז דער דין — „כי תבוא בכרם רעך ואכלת ענבים כנפשך שבעך גו' כי תבא בקמת רעך וקטפת גו'"³⁶, אַז דער בעה"ב מוז לאַזן די פּועלים עסן „ממה שהו עושין בו"³⁷ — אַז עד"ז איז בנדו"ד: וויבאַלד אידן געפינען זיך בכרמו ושדהו של הקב"ה (עולם הזה) און טוען דאָרט „מלאכה" פאַרן „בעל הבית", נעמען זיי זייערע צרכים (שכל

ערטער וואו חז"ל פאַרגלייכן דעם ענין פון שכר מצות צום תשלום וואָס אַ בעה"ב איז מחוייב צו צאָלן זיין פּועל, ווערט געמיינט בלויז דער שכר פון עוה"ב — און ניט דער ריבוי עניני שכר המפורשים בתורה שבכתב³⁸!

איז דעריבער מסתבר צו זאָגן, אַז אויך דער ענין פון השפּעות „כל הטו-בות" המבואר ברמב"ם (המחזיקות את ידינו לעשות התורה), איז אין גדר פון שכר³⁹ ובמילא אַן ענין פון הלכה, וואָס מען געפינט דוגמתה אין די חיובי הבעה"ב צו אַ פּועל.

ה. לכאורה וואָלט מען דאָס גע-קענט פאַרבינדן מיט הידוע, אַז אידן ווערן אַנגערופן עבדי ה', און דער דין ביי אַן עבד עברי איז, אַז „חייב האדון להשוותן לו במאכל ובמשקה בכסות וב-מדור"⁴⁰. און דערפאַר, בשעת מיר זיינען זיך מתעסק בעבודת ה', איז דאָ אַ חיוב כביכול אויף דעם אויבערשטן, אונזער אדון, צוצושטעלן אַלע אונזערע צרכים ובהרחבה („להשוותן לו").

אַבער דאָס איז ניט מתאים. ווייל דער חיוב פון אַן אדון לעבדו — איז ניט דומה צו שכר מצות (ווי אַ בעה"ב צאָלט זיין פּועל) — דאָס איז ניט שכר פּעולה, נאָר אַ חיוב על האדון לעבדו מצד דעם וואָס הקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו⁴¹.

[ובכלל: דער גדר פון שכר מצות — אַז דער אויבערשטער צאָלט אידן פאַר זייער עבודה ווי מען צאָלט אַ פּועל —

30 ראה גם לעיל ע' 42-43.

31 ולהעיר מלשון הרמב"ם שם. אין אותו הטובות כי סוף מתן שכרו של מצות.

32 רמב"ם ה"ל עבדים פי"א ה"ט. וראה גם לקושי ח"ט ע' 204 ואילך.

33 קידושין כ, א.

34 ראה בארוכה „הדרן" הנ"ל (הערה 3) סעיף ז (ח) ואילך.

35 אף שבכלל לא שייך „חיוב" למעלה, ד.מ.י הקדימני ואשלם" (ויקרא פכ"ז, ב), ונאמר (תהלים סב, יג) „ולך אד' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו" (ראה אוה"ת שה"ש כרך ב) ע' תשמט ואילך. ושי"נ ועוד).

36 פרשתנו כג, כה-כו — דבפועל הכתוב מדבר (כ"מ פו, סעי"ב. פרש"י עה"פ. רמב"ם ה"ל שכירות רפ"ב).

37 ל' הרמב"ם שם.

41 היינו שכ"ה גם ע"פ פשוטו של מקרא. ועוד: מזה פרש"י מעתיק בהד"ה רק התיבות „כי תבוא בכרם רעך" (וכן בפירושו על כי תבוא בקמת רעך) מובן, שההכרח לפירושו הוא מחיבות אלו עצמן (ודלא כמיש במפרשי רש"י (רא"ם, גוי"א ועוד) פרש"י סומך עמי"ש בדי"ה שלאח"ז). וי"ל בפשטות, כמיש ברמב"ם (שבפני"ס ההערה). וכי אילו לא שכרו מי החיר לו שיבא בכרם רעף"א בקמה שלו שלא מדעתו" (ומתורצת קושיית הלח"מ שם, כי זהו „דרשה" היותר פשוטה" — יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ז). — וראה בארוכה לקושי ח"ד ע' 129 ואילך.

עבודה, אין דעם אופן פון „שכר מצוה מצוה“⁴¹ — והיינו, אָז דער „שכר“ איז ניט קיין באַזונדער זאָך פון זייער עבודה, נאָר — דער תוכן פון דער עבודה גופא⁴² —

קומט אויס, אַז דאָס איז בדוגמא כביכול פונעם דין⁴³, „הנותן ביצים לבעל התרנגולים להושיב התרנגולים עליהן עד שיצאו האפרוחים ויגדל אותן בעל התרנגולים ויהי הריחח ביניהם“:

דער אויבערשטער האָט איבער-געגעבן עולמו צו בני ישראל, זיי זאָלן אויפטאָן בעבודתם, אַז אלקות וואָס איז פאַראַן אין וועלט בכח⁴⁴ ובהעלם (בדוגמא כביכול ווי די אפרוחים וועלכע זיינען דאָ „בכח“ אין די ביצים) זאָל נתגלה ווערן און ביז צו תכלית הגילוי (— „ויגדל אותן“) — און דער „ריחח“ פון אָט דער עבודה איז (מצד וכעין „שותפות“) „ביניהם“:

צרכי האדם ווערן אָנגערופן בשם אכילה³⁸ „ממה שהן עושין בו“ —

ווייל די מצוה לייגט אַרויף אַ חיוב אויפן בעה"ב (ניט צו מאַכיל זיין דעם פועל, נאָר) בלויז — „שיניח³⁹ אותן לאכול“³⁹ [וליהוסיף: דער חיוב איז ניט נאָר בשייכות צו אַן אדם במלאכתו, נאָר אפילו בנוגע אַ בהמה וואָס אַרבעט — „לא תחסום שור בדישו“⁴⁰]:

משא"כ די יעודים טובים הנ"ל בנוגע די מצות זיינען ענינים וואָס דער אויבערשטער איז כביכול מחוייב³⁵ צו געבן אידן אַלס שכר פאַר זייער עבודה.

ו. ויש לומר הביאור בזה:

ע"פ האמור לעיל (סעיף ג) — אַז דער תפקיד פון אידן איז צו מאַכן פון עולם הזה אַ דירה לו יתכרך — איז יש לומר, אַז די עבודה פון אידן אין וועלט האָט אין זיך (ניט נאָר דעם גדר פון „קב-לנות“, נאָר) אויך דעם גדר פון שות-פות:

היות אַז דער שכר דלעתיד לבא באַ-שטייט אין דעם וואָס אידן וועלן זען „עין בעין“ כבוד השם, דעם אור אלקי וואָס איז נמשך געוואָרן דורך זייער

(41) אבות פ"ד מ"ב. וראה תניא רפ"ז. שם פ"ט (גב, ב).

(42) וי"ל שזוהו ההפרש בין השכר דימות המשיח ותחיה'מ לגבי „קבלת שכר (ש)עיקרו כאלף השביעי“ (תניא פ"ז בהגהה) — דימות'מ ותחיה'מ, הם תכלית ושלמות בריאתי עוה"ז (תניא שם). היינו ה„ריחח“ מהעבודה עצמה (ע"ד האפרוחים היוצאים ע"י הושבת התרנגולים); משא"כ השכר דאלף השביעי הוא אחרי (ולמעלה מ)כל גדר של עבודה (ראה שעי"ת לאדהאמיצ ח"ב פ"ב (כג, ד)).

(43) ומי"מ אין ב„איתור“ שכר זה עד אלף השביעי משום כל תלין — כי ענינו של אלף השביעי הוא קבלת השכר על כללות ענין העבודה דכל שית אלפי שניו, ששת ימי המנושה (ראה שעי"ת שם). ואכ"מ.

(44) רמב"ם ה"ל שלוחין ושותפין רפ"א. להעיר מע"פ בתחלתו (וכן בשער המקדמות הקדמה ג') שאחד מטעמי הבריאה הוא — „שיתגלו שלימות כוחותיו כו"ו. וע"פ המבואר בלקו"ש ח"ט (ע' 194 ואילך) יש לקשר זה עם המבואר בפנים. ואכ"מ.

(38) ראה סנהדרין לח, א (ובפרשי' שם ד"ה שיכנס). ועוד.

(39) ודווקא לומר שהבטחת התורה ביעודים גשמיים היא כמו בעה"ב שפסק ליתן מזונות לפועליו (ראה בי"מ רפ"ז) — כי זהו לא שכר פעולה, כ"א ענין (ס"ו) שהבעה"ב קיבל עליו (או שכ"ה מנהג המקום — ראה בי"מ שם). משא"כ הדין שהפועלים אוכלים ממה שהן עושין בו שהוא חיוב מהית (ראה תרומ' ואלו בי"מ פו, א).

(40) פרשתנו כה, ד. — ודיני לא תחסום באו ברמב"ם (שם פ"ג) בהמשך לדיני אכילת הפועל. ובשו"ע אדה"ז (ח"מ"ם שם סכ"ב) כללם יחד: אדם או בהמה כו' אוכלים ממה שעושי' בו כו'.

(*) לכאורה כצ"ל. וכ"ה בכמה דפוסים.

התרנגולים כו' ויהי הריח ביניהם, וואס דער דין איז⁴⁵, אז נוסף אויף דעם חלק הריח, וואס דער „נותן" טיילט צו דעם „בעל התרנגולים" לאחרי ש"גדל אותן, איז ער מחוייב „(צריך) להעלות שכר עמלו ומזונו . . בכל יום".

וכן הוא בענינו, אז אויסער דעם חיוב פון חלוקת הריח לעתיד לבא (נאך דעם ווי אידן פארענדיקן זייער עבודה צו מאכן פון וועלט א דירה לו יתברך), איז אויך בזמן הזה — במשך זמן העבודה — פאראן דער חיוב צו געבן אידן דעם שכר פון „עמלם ומזונם", כדי זיי זאלן קענען דורכפירן עבודתם כדבעי „נשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות המצוה".

ז. ענין הנ"ל האט א שייכות מיר-חדת צום זמן איז וועלכן מען געפינט זיך איצט — חודש אלול, דער חודש ההכנה צום יום הדין, וואס היינט פון ר"ה איז אויף ענינים גשמיים⁴⁶:

ע"פ כל הנ"ל איז פארשטאנדיק, אז לכד זאת וואס זייענדיק עבדיו של הקב"ה, דארף דער אויבערשטער אונז געבן אלע אונזערע צרכים אין מזון לבוש ובית (ביז אין אן אופן פון „להש-ותן לו", כביכול):

און לכד זאת וואס אויך מצד דעם יחס פון „בעה"ב" און „פועל", איז ווען א איד טוט עבודתו אין שדהו וכרמו של הקב"ה, דארף אים געגעבן ווערן די אפ-שריות פון „ואכלת גוי כנפשך שבעך גוי" פון דעם אויבערשטנס' כרם, עוה"ז [און דאס אפילו אויך מצד דעם גוף ונפש הבהמית, „בהמה" שבאדם, היות אז מקרא מלא דבר הכתוב „לא תחסום שור בדישו"]:

49) לקו"ת ר"ה (נט, ב) — מהגמ"י (הל' תשובה פ"ג את א) בשם הרמב"ן.

דער אויבערשטער איז זיך מתענג כביכול פון דעם וואס עס האט זיך אויסגעפירט דער נתאוהה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים (כמאמר⁴⁵ „נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני"); און אידן האבן תענג פון „לחזות בנועם ה"⁴⁶, פון דעם גילוי אלקות וואס זיי האבן אויפגעטאן בעבודתם.

[וואס דאס איז ניט נאָר א „שותפות" אין א זייטיקן „ריח" — אין דעם גילוי התענג וואס עבודת בני ישראל טוט אויף — נאָר אין א „ריח" וואס איז פארבונדן מיט דעם עצם מציאות פון עולם (ע"ד ווי אין דעם דין הנ"ל, אז מאיז שותפים אין די אפרו-חים וועלכע קומען ארויס פון די ביצים גופא), כמאמר חז"לי⁴⁷ „כל המתפלל כו' ויכולו כו' כאילו נעשה שותף להקב"ה ב-מעשה בראשית". וואס דער תוכן הענין פון אמירת „ויכולו" איז צו „מעיד" און מגלה זיין⁴⁸ די הכרה אין בורא עולם, וואס דאס איז דער מכוון פון כללות עבודתם של בני" בעולם שנברא בששת ימי בראשית — און דורך דער עבודה פון מגלה זיין אלקות אין עולם, וואס מען מאכט די וועלט גופא א „דירה לו ית", ווערט מען א „שותף להקב"ה במעשה בראשית"].

ועפ"י יש לומר, אז דער „חיוב" צו צאלן אידן שכר מצות בעוה"ז (להסיר הדברים המונעים ולהשפיע הטובות המחזיקות את דינו לעשות התורה) איז מיוסד על הלכה זו ד„הנותן ביצים לבעל

45) ספרי (ורש"י) פינחס כח, ת. ובכ"מ.
46) ל' הכתוב — תהלים כו, ד. וראה אגה"ק סכ"ט.
47) שבת ק"ט, ריש ע"ב. ועד"ז ב"ד דין אמת לאמתו (שבת י, א. וש"ג) ועוד.
48) ראה חדא"ג מהרש"א שם. אה"ת בראשית עה"פ ויכולו (מג, ב ואילך. שם כרך ג תקו, ב ואילך). לקו"ש ח"י ע' 22 הערה 73.

| שיחות | תצא ג | לקוטי | 144 |
|--|--|-------|-----|
| <p>קים גמורים לשנה טובה ומתוקה כטוב הנראה והנגלה — בבני חיי ומזוני רוויחי, ובכולם רוויחי, אויך בגשמיות כפשוטה, און בשעת דער אויבערשטער גיט אידן גשמיות, מאכן זיי דערפון רוח-ניות¹, און פירן דורך תפקידם — לעשות לו יתברך דירה בתחתונים.</p> | <p>הנה נוסף על כל זה, איז דא א חיוב ככיכול אויף דעם אויבערשטן צוצו-שטעלן די אידן און זיי באזארגן נאך פון פריער מיט שכר „עמלם ומזונם“ כדי זיי צו געבן די מעגלעכקייט דורכצופירן עבודתם. ובפשטות — אַז שוין בתחילת השנה איז יעדער איד זוכה בדין און ווערט נכתב ונחתם לאלתר⁵⁰ בספרם של צדי-</p> | | |
| <p>(משיחות ש"פ וארא וש"פ בא תשמ"ו; ש"פ תצא תשמ"ה)</p> | | | |

50) ר"ה (טז, ב) וב.מדרש" (ירושלמי ר"ה פ"א ה"ג. ועוד) הובא בטאור"ח (סו"ס תקפא) שכבר בער"ה בטוחין שזוכין בו ועד שמתעטפין בו.

51) כפתגם אדה"ז (היום יום" כז טבת).

דער אמת'ער שכר אויף א מצוה איז — די מצוה זעלבסט (ווייל אלע אַנ-דערע זאכן זיינען ניט בערך און במילא — ניט קיין שכר אויף דער מצוה, כנ"ל), וואָס פאַרבינדט אים מיט דעם אוי-בערשטן (מצוה מלשון צוותא וחיבור¹⁹). ובפרט לויט נאָך אַ פירוש אין דעם²⁰: שכר מצוה — מצוה, דער שכר פון אַ מצוה איז, אַז דאָס ברענגט דעם אדם (המקיים המצוה) צו מקיים זיין נאָך אַ מצוה, ביז אַ ריבוי מצוות²¹. נוסף אויף דעם — וואָס דאָס ברענגט עס אַז ער זאָל מקיים זיין די מצוה אויף אַ העכערן און מער שלימות'דיקן אופן (מיט מער הידור, מער שמחה וכו').

וע"ד פון דעם וואָס „מצוה גוררת

19) לקר"ת בחוקותי מה, ג. ובכ"מ.

20) ראה מפרשי המשנה שם — רש"י, רבינו יונה, מדרש שמואל, ועוד.

21) ולהעיר, שמלשון „שכר מצוה מצוה" מובן, שהשכר הוא בענין מצוה זו עצמה. וי"ל שמילוי שכר זה הוא גם עי"ז שמצוה זו מביא לקיום עוד מצוות (נוסף על הוספה בקיום מצוה זו עצמה) — כי נוסף על הצד השווה של כל המצוות כולם (שהם רצון העליון, ועל ידם נעשה צוותא וחיבור עם הקב"ה), שמפני זה גם השכר מצוה שוה בכל המצוות (ראה לקר"ש ח"ד ע' 1192), הרי גם מצד ענין הפרטי שבכל מצוה (שמשום זה יש חילוק בין קלה וחמורה, כדלקמן ס"ו) — ידוע הכלל שהעצם כשאתה תופס בחלקו אתה תופס בכולו, ולכן העוסק במצוה פטור מן המצוה (סוכה כה, א), דהוי „כמו שמקיים גם זה" (המצוה השני") (צפע"ג כללי התורה והמצוה בערכו). כי כל מצוה כלולה מכל שאר המצוות וכמבואר בכ"מ (המשך תרס"ו ע' תקכב. המשך תער"ב ח"ב ע' א"פא. ועוד), שרצון העליון בתר"ג מצוות הוא רצון עצמי, ולכן עי" תפיסא ב"חלק" רצון זה (קיום מצוה אחת) תופסים בכולו, והוי כמו שמקיים המצוה האחרת, היינו שרצון העליון בכל מצוה ומצוה פרטית אינו רק פרט מן הכלל, אלא הוא גם חלק מן העצם — הרצון העצמי בתר"ג מצוות (שלמעלה מהתחלקות). וראה גם לקר"ש וישלח תשמ"ז ס"ז.

ד. ויש לומר הביאור בזה לויט דער משנה (אין היינטיקן פרק¹⁸) — „שכר מצוה מצוה":

(ניט צוליב די טובה גשמית שבזה, דאָס האָט קיין ערך ניט צו אַ מצוה, נאָר) – די מעגלעכקייט וואָס די מנוחה, מנוחת הגוף ומנוחת הנפש (וואָס קומט אַלס אַ תוצאה פון די יעודים גשמיים), גיט צו קענען לערנען תורה און מקיים זיין מצוות²⁶, „ללמוד בחכמה ולעשות המצוה“, און מיט אַ הוספה ביתר שאת וביתר עוז – בכמות ובאיכות.

על אחת כמה וכמה בנוגע צו דעם שכר פון ימות המשיח און עולם הבא – וואָס דאָס איז „סוף מתן שכרו של מצוות“²⁷, דער שכר וואָס דער אויבער-שטער גיט „בעקב“ (באחרית הימים) – וואָס דעמולט וועט זיין שלימות המנוחה באַ אידן („לא יהי שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות שהטובה תהי מושפעת הרבה וכל המעדינים מצויין כעפר“²⁸), וואָס „מפני זה נתאו כל ישראל נביאייהם וחכמיהם לימות המשיח כדי שינוחו ממלכיות שאינן מניחות להן לעסוק בתורה ובמצוות כהוגן כו“²⁹, „לא כדי לאכול לשתות ולשמוח אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה כו“³⁰.

בימות המשיח וועט זיין די שלימות פון שכר מצוה מצוה³¹ – ניט אַ שכר

מצוה“ (ווי די משנה זאָגט גלייך פאַר דעם), אַז די תכונה פון אַ מצוה מצוה איז, אַז דאָס ברענגט דעם מענטשן צו מקיים זיין נאָך אַ מצוה, ביז אַ ריבוי מצוות „עד סוף כל המצוות“²².

עאכר״כ „שכר מצוה“ – וואָס דער אויבערשטער גיט פאַר דער מצוה²³ – אַז דאָס ברענגט נאָך אַ מצוה, נאָך אַ ריבוי מצוות – כולל אַן עילוי אין דעם ענין פון דער מצוה עצמה (קיום רצון ה'), סיי בכמות (מערער מצוות), און סיי באיכות – אַ העכערער אופן בה-מצוה²⁴, כולל אויך אַז די ערשטע מצוה (אויף וועלכע מ'באָקומט דעם שכר) זאָל געטאָן ווערן מיט מער שלימות (כנ"ל).

ויש לומר אַז דאָס איז אויך דער תוכן פון דעם שכר מצוה אין די יעודים גשמיים בתורה (כולל – בפרשתנו) – „שיסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה (קיום התורה ומצוותיה) כגון חולי ומלחמה ורעב וכיוצא בהן וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה כגון שלום ושובע ורבוי כסף וזהב כדי שלא נעסוק כל ימינו בדברים שהגוף צריך להן אלא נשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות המצוה כו“ (ווי דער רמב"ם איז מבאר אין ה'ל' תשובה²⁵), ד.ה. אַז דער שכר מצוה פון די אַלע יעודים גשמיים איז

26 ראה לקו"ש ח"ט ע' 204 ואילך, שיעודים הגשמיים הם (לא ענין צדדי, אלא) חלק מעצם הציווי על תומ"צ. וראה גם לקו"ש ח"כ ע' 51 ואילך, שגם עצם ענין השכר הוא חלק מעבודת ה', כי עי"ז נתרבה בכבוד שמים כו', עי"ש.

27 לשון הרמב"ם ה'ל' תשובה שם. אלא זהו לשיטת הרמב"ם שעוה"ב הינ"ג – ג"ע. וכ"ה לשיטת הרמב"ן (וכהכרעת תורת הקבלה והחסידות) שעוה"ב היינו עולם התחי".

28 ה'ל' מלכים ספ"ב.

29 ה'ל' תשובה שם ה"ב.

30 ה'ל' מלכים שם ה"ד.

31 שהרי שכר מצוה בהאי עלמא ליכא (קידושין

22 ראה מדרש שמואל כאן.

23 ראה במפרשי המשנה (רע"ב, מדרש שמואל, ועוד), שמצוה גוררת מצוה קאי על קיום המצוה ע"י האדם, ושכר מצוה מצוה – שמן השמים מסייעין ומזמינים ביד מי שעשה מצוה אחת שיעשה אחרת.

24 ראה מפרשי המשנה (רש"י, ועוד), שקיום מצוה קלה (כתחלת המשנה – הוי רץ למצוה קלה) תביא לידי קיום מצוה חמורה. וראה לקמן ס"ו.

25 פ"ט ה"א.

דעמולט צוקומען שלימות (בכמות וב- איכות) אין קיום המצוות ושם נעשה לפניך כמצוות רצונך³⁴, „עיקר³⁵ היום לעשותם ותכלית השלימות של המעשה יהי' בימות המשיח“³⁶.

צדדי, נאָר אַ שכר ושלילות אין דער „מצוה“ עצמה (דער קיום פון תורה ומצוות³² בזמן הזה)³³ — עס וועט

לט, ב. חולין בסופה). היום לעשותם ולא היום ליטול שכר (ע"ז ג, א. ד, א). וראה בארוכה לק"ש ח"ט ע' 197 ואילך. לק"ש ח"ט ואתחנן (תשד"מ).

(32) ראה לק"ש ח"י"ח ע' 277 ואילך. שלח תשמ"ז ס"ד ואילך.

(33) ראה תניא פל"ו: ימות המשיח ובפרט כשיחיו המתים הם תכלית ושלילות בריאת עולם הזה שלכך נברא מתחלתו — כי אז יהי' שלימות ענין המצוות (שלכך נברא העולם — בשביל התורה כו'), שעל ידם נעשה צוואת וחיבור עם הקב"ה.

ואף שאמרו חז"ל (נדה סא, ב) מצוות בטלות לע"ל, היינו בתח"מ (אגה"ק סוסכ"ו) — הרי: (א) י"ל שבתניא שם הוא לשיטת הרשב"א וחי' הר"ן שאין מצוות בטלות לתח"מ (תשובות וביאורים סי"א ע' 51) הערה (9). (ב) גם לפי הפירוש (אגה"ק שם, ועוד) שבטלות לתח"מ (ועאכ"כ באלף השביעי — ראה סה"מ תקס"ה ע' רפו. ש' התשובה לאדהאמ"צ ח"ב פל"ב. סהמ"צ להצ"צ מצות עבד עברי — פג, א) — הרי מבורך בכ"מ (המשך תער"ב ח"ג ע' ארעט). וראה שם ח"א ע' שצג. אוה"ת בשלח ע' תעו ואילך) הפירוש ש.המשכת המצוות עכשיו הוא באין ערוך לגבי ההמשכה דמצוות דלעתיד כו', וע"כ יהיו בטלים בבחי' העדר תפיסת מקום כו" (כשרגא בטיהרא), היינו שגם אז יהיו קיום המצוות (ולא יתבטלו ח"ו), אלא בשלימות נעלית יותר. וראה אוה"ת פרשתנו ע' תקו בביאור ענין שכר מצוות באחרית הימים (עקב) — ש"ש עליות עד אין קץ בענין המצוות, מצוות המלך, מצוות הוי', עד בחי' מצוות של עצמות המאציל שלמעלה כו'.

(34) נוסח תפלת מוסף.

(35) תו"א ויחי מו, א ואילך. וראה תו"ח שם צה, א. צו, ג-ד. המשך וככה תרל"ז פ"ז ואילך. וראה תשובות וביאורים שם.

(36) ומ"מ יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעוה"ז דוקא — כי: (א) עוה"ב קאי על גילוי הנח"ר נברא שלמטה מנח"ר בורא הבאה ע"י קיום מצוות. וגם בנוגע להגילוי דנח"ר בורא שיתגלה לע"ל — הרי עצם המצוה הוא למעלה מזה, כנ"ל בפנים, (ב) וגם בנוגע להשלימות בקיום המצוות לע"ל (כמצוות רצונך) — הרי הסיבה והגורם לזה הוא התומ"צ דעכשיו, והגורם הוא יותר חזק ונעלה מהגורם (המשך וככה שם פכ"א). וראה שם פ"ז — כי ע"י קיום המצוות בעוה"ז, במלחמת היצר כו', נעשה עיקר בירור וזינוך נה"ב והגשמיות כו', ולכן „המצוות דעכשיו שעי' מתעלה גם דבר גם ובעוד היצה"ר מסח ומדיח — ה"ז יפה יותר כו". ועצ"ע.

(*) ומה שנאמר בהג"ה שם „וקבלת שכר עיקרו באלף השביעי כו" — אולי יש לומר כי השכר (מצוה) דאלף השביעי הוא למעלה מכל גדר עוה"ז ומעבודה דעוה"ז בבירור הגשמיות וטו"ר כו' (ראה ש' התשובה שבפנים הערה). וראה רשימות הצ"צ לתהלים ע' תרלב, שעי"פ הג"ה בתניא הנ"ל מובן ש.חד חרוב" פירושו לא חרוב ממש, אלא „ממלאכות גשמיות כו"„. ולהעיר אשר גם שכר זה הוא שלימות (שלא בערך) בקיום המצוות עצמן, שכר מצוה מצוה, אלא שבימיה"מ ותח"מ (תכלית ושלילות בריאת עוה"ז) הוא השלימות דעבודת קיום המצוות בעוה"ז הנגמשי עצמה. ועצ"ע.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

לקוטי

שיחות

129

תצא ב

א. בפירוש הפסוקי „כי תבא בכרם רעך ואכלת ענבים כנפשך שבעך ואל כליך לא תתן“, אמרו חז"ל: „בפועל הכתוב מדבר“.

היסוד לפירוש זה מצינו בזה שלש דעות:

(א) בבבלי נלמד הדבר מגז"ש – „נאמר כאן ביאה ונאמר להלן: לא תבא עליו השמש מה להלן בפועל הכתוב מדבר אף כאן בפועל הכתוב מדבר“.

(ב) בירושלמי נלמד מהמשך הכתוב – „כתיב כי תבא בכרם רעך יכול ב־ שאר כל אדם הכתוב מדבר ת"ל ואל כליך לא תתן אבל נותן את לכליו של חבירך ואי זה זה, זה הפועל“¹. ועד"ז

בכתוב שלאח"ז, „כי תבא בקמת רעך – יכול בשאר כל אדם הכתוב מדבר ת"ל וחרמש לא תניף על קמת רעך את שיש לו רשות להניף ואי זה זה, זה הפועל“.

(ג) הרמב"ם כתב שמכתוב זה עצמו מוכרח הוא – „כי תבוא בכרם רעך וגו' וכתוב כי תבא בקמת רעך, מפי השמועה למדו שאין הכתוב מדבר אלא בשכיר וכי אילו לא שכרו מי התיר לו שיבא בכרם רעהו (ומי התיר לו לבא) בקמה שלו שלא מדעתו, אלא כך הוא אומר כי תבא לרשות בעלים לעבודה – תאכל“.

ויש לומר, שגם רש"י בפירושו על התורה ס"ל הכי, שכתב: „כי תבא בכרם רעך – בפועל הכתוב מדבר“, וכן בכתוב שלאחריו, „כי תבא בקמת רעך – אף זה בפועל הכתוב מדבר“.

דמזה שרש"י (א) לא העתיק מהכתוב אלא רק התיבות „כי תבא בכרם רעך“ (וכן רק „כי תבא בקמת רעך“), ולא המשך הכתוב (ואפילו לא רמזו ב„גו“), וכן (ב) לא הזכיר כלל הגז"ש מהנאמר להלן „לא תבא עליו השמש“ – מוכח, שלדעת רש"י יודעים ש„בפועל הכתוב מדבר“ מהתיבות „כי תבא בכרם רעך“ עצמן (וכן מ„כי תבא בקמת רעך“).

והטעם מוכן בפשטות, כמ"ש הרמב"ם – דכיון שהמדובר בכרם רעהו ובקמת

(1) פרשתנו כג, כה.

(2) ב"מ פו, ב.

(3) פרשתנו כד, טו.

(4) מעשרות פ"ב ה"ד.

(5) ולכאורה יל"פ שווהי כוונת הספרי כאן, „כי תבא בכרם רעך יכול לעולם ת"ל ואל כליך לא תתן בשעה שאתה נותן לכליו של כעה"ב, דכוונתו ב„יכול לעולם“ היינו (כולל) בכל אדם, „ת"ל ואל כליך לא תתן כו" – שהמדובר בפועל. אבל במפרשי הספרי לא פירשו כן.

(*) גם ברא"ם לפרש"י כאן מכאן דלמדין שבפועל הכתוב מדבר מדרשת הספרי (ראה שפיח. משכיל דוד. ועוד). אבל מפרש בספרי כתוכן פרש"י שלאח"ז, דהיינו פועל בבציר, לאפוקי פועל בעדור ובקשקוש. אבל ראה אמרי שפר ועוד לפרש"י כאן. דהספרי בא ללמוד רק שלא דברה תורה אלא בשעת בציר כו, והלימוד דבפועל הכתוב מדבר הוא מנו"ש כנגמ'. וראה בארוכה במפרשי הספרי.

(6) כג, כו.

(7) ראה דרשות הספרי עה"פ ובמפרשים. וגם שם שקייט ע"ד הג"ל בהערה 5. ואכ"מ.

(8) הלכות שכירות רפ"ב.

(9) בספרי דבי רב לספרי (שם כג, כו) האריך דמשמע להרמב"ם מתרי טעמי דהגז"ש בגמ' לאו גז"ש גמורה היא. ע"ש. וצ"ע.

שיחות

תצא ב

לקוטי

130

עבודת הגברא – אלא הוא דין בפני עצמו, דכיון שיש עליו שם „פועל“, זיכתו התורה לאכול מן הפירות כו' שפועל בהם.

מהנפק"מ בין אופנים אלו י"ל, שהוא ע"ד האיבעי' בגמ' „פועל משלו הוא אוכל או משל שמים הוא אוכל“, דפרש"י שם: „משלו הוא אוכל – תוספת שכר הוא שהוסיפה לו תורה, או משל שמים במתנת גמילות חסדים כשאר מתנות עניים“.

לאופן הא' הנ"ל, שאכילת הפועל היא מחמת המלאכה שעושה עבור הבעה"ב – י"ל ד, „משלו הוא אוכל“, שזכות זו היא (בלי רש"י כנ"ל) „תוספת שכר“ עבור מלאכתו, והיינו שהוא באותו הסוג של עיקר שכרו (שהוא תשלום עבור מלאכה-תו), אלא שהיא „תוספת שכר... שהוסיפה לו תורה“.

לאופן הג' הנ"ל – שזהו דין מצד עצם שם ותואר „פועל“ (ולא מצד המלאכה שעושה) – ה"ז כהצד ד, „משל שמים הוא אוכל“, דכשם שהתורה זיכתה לעניים מתנות שונות בפרי האדמה, כך זכי לי' רחמנא ל, „פועל“ לאכול מפירות האדמה שפועל בה.

ולאופן הב', שזהו מצד עבודת וטיר"ח הפועל – יש מקום לשני צדדי ה-איבעיא: יתכן לומר „משלו הוא אוכל“, שזהו חלק משכרו, דכשם שמגיע לו (עיקר) שכרו על מלאכתו שנעשית עבור הבעה"ב, כך מגיע לו „תוספת שכר“ על עבודתו וטירחנותו; ואפשר לומר, שאינו

רעהו – „מי התיר לו שיבא“ בלי רשות הבעלים? ועכצ"ל"ו ש, בפועל הכתוב מדבר“.

ב. ויש לומר, שהחילוק בין שלש דעות אלו אינו רק במקור הפירוש אלא גם בתוכן – שהם ג' אופנים בהגדרת הדין דאכילת פועל בשעת מלאכתו, שיש לבארו בכמה אופנים (ובלשון הצפע"ג בכמה ענינים: מצד הנפעל, הפעולה, או הפועל):

(א) אכילת הפועל היא כעין שכר על המלאכה (הנפעל) שעושה עבור הבעה"ב, שנוסף על שכרו שמשלם לו הבעה"ב עבור מלאכתו, הוא גם אוכל מהפירות כו' שיעובד בהם.

(ב) אכילת הפועל אינה עבור ה-מלאכה והתועלת שגורם לבעה"ב, אלא שעבודתו של הפועל, שטורח ומתיגע במלאכת רעהו, נותנת לו זכות לאכול (בשעת מעשה) מפירותיו כו'.

(ג) אכילתו אינה בגדר שכר כלל – לא על החפצא דהמלאכה ולא על

10) ראה ב"מ (צב, א) פרש"י ד"ה ת"ק לית לי' ותודה איבעית שם, דמפרש הכתוב „בביאת כל אדם אסי בן יהודה שם, דמפרש הכתוב „בביאת כל אדם הכתוב מדבר“ (ולפי פי' ר"א בגמ' ב, עושין ב' סעודתם דעבדו ואכלו) – גם הנכנס בלי רשות בעלים. ולהעיר משו"ע אדה"ז חלק ח"מ (ח"ו) הלכות שאלה ושכירות כו' סכ"ב, כי תבא בכרם רעך כו' ובפועל העובד בכרם הכתוב מדבר כו' ולא בשאר כל אדם וכן כי תבוא בקמח רעך גו' בפועל הכתוב מדבר ולא בשאר כל אדם. אבל כפי' הרי"ח בשטמ"ק ב"מ שם צב, א ד"ה איבעית, רא"ש שם, מפרשים דעת הת"ק במשנה „הרי אוכל פועל כו“ כאסי בן יהודה, ולא כרש"י ותוס' שם. ובכמה מפרשי הספרי (ראה ספרי דבי רב ועוד כאן) מפרשים דברי הספרי כדעת אסי בן יהודה. וראה בח"י ואמרי שפר כאן. ואכ"מ.

11) ראה מפענח צפונות פ"ב. וש"נ.

12) ב"מ צב, א.

13) אבל לא עבור המלאכה עצמה כגוף השכירות. – ולפי אופן זה כפי' „משלו הוא אוכל“ (דאינו דומה לשכר עבור עצם המלאכה) אולי יש ליישב קושיית החכמת שלמה בגליון השו"ע ח"מ סשל"ז ס"ב.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

לקוטי תצא ב שיחות 131

על עלי, ועד"ז בנדוד"ד, דין אכילת הפועל, שהוא מצד טירחתו ועבודתו של הפועל

[ולכן איבעי לי בגמ' אי אכילת פועל¹⁶, משלו הוא אוכל או משל שמים הוא אוכל¹⁷, וכנ"ל שלאופן זה יש מקום לשני צדדים אלו¹⁸];

ולהרמב"ם¹⁹ ופרש"י על התורה, שמהתיבות, כי תבא בכרם רעך עצמן למדים ש"בפועל הכתוב מדבר" – הרי זכות²⁰ האכילה של הפועל היא מצד

(16) ראה בהמשך הדרשות בגמ' שם (פו, ב) כנפשו כנפש של בעה"ב כך נפשו של פועל מה נפשו אוכל ופטור (מן המעשר) אף נפשו של פועל אוכל ופטור. ופרש"י שם, כנפשו – כאילו הן שלך. אף פועל אוכל ופטור – ולא אמרינן הואיל דבאגרי אכיל על כרחו של בעה"ב הוי' לי כמקח כו' כיון דזבני אחשבי". ומשמע דמשלו הוא אוכל וי"ל בב' אופנים, הדרשא ד, כנפשו קמ"ל דאף ד, באגרי אכיל" מ"מ פטור כהבעה"ב; או דקמ"ל, דהוא לא כהקס"ד דהוי' לי כמקח וזבני, כ"א דמשל שמים אוכל. ופשיטא לפי' התוס' ב, משל שמים" (הובא בהערה 19) דלא שייך לומר דהוא לי כמקח.

ולהעיר מתולדות אדם לספרי (כג, כה), דמפרש הדרשה, רעך ולא של הקדש" (שבהמשך הדרשות בגמ' שם) דס"ל דמשל שמים הוא אוכל.

(17) להעיר מב"מ שם (צב, א), דהגמ' רצה לתלות מחלוקת ר"א חסמא וחכמים אם פועל אוכל יותר על שכרו, ב, אם משלו הוא אוכל או משל שמים הוא אוכל, ודחה, לא דכולי עלמא משלו הוא אוכל והכא כנפשו קמפלגי, אבל ראה תוד"ה כן נמצא, השקו"ט בגי' הגמ' ומפרש דמצי קאי לב' היעות. ע"ש.

(18) דפסק דאוכל, משל שמים" (הל' שכירות ספ"ב).

(19) להעיר שבפרש"י על הש"ס (צב, א) מפרש דלהאופן ד, משל שמים הוא אוכל" – יכול ליתן לאשתו ובניו, אלא ד, כל זמן דלא מטא לידי' לא זכי ליי", ולא כפי' התוס' (שם ד"ה אי אמרת) ד, אי

(*) ודברי רש"י שם ע"ב ד"ה אי אמרת (וד"ה

בגדר, שכר" כ"א רק, מתנת גמילות חסדים, אלא שמתנה זו ניתנה לו רק מחמת עבודתו וטירחתו, ע"ד אי לאו דעביד נייחא לנפשי' לא יהיב לי מתנתא.י.

ג. וזהו החילוק בין שלשת המקורות לפירוש, בפועל הכתוב מדבר"

– (א) דרשת הירושלמי שנלמד מסיפא דקרא, ואל כליך לא תתן, אבל נותן את כלליו של חבירך. . זה ה' פועל, (ב) הגז"ש שבבבלי מה, נאמר להלן לא תבא עליו השמש", (ג) הלימוד מהתיבות, כי תבא בכרם רעך עצמן – כי אילו לא שכרו מי התיר לו שיבא בכרם רעהו –

דיש לומר, שתוכן החילוק בין הלי' מודים הנ"ל, תלוי בתוכן הענין המדובר במקום הנלמד:

להירושלמי שלמדין זה ממ"ש, ואל כליך לא תתן – אבל נותן את כלליו של חבירך, שמדובר בגוף המלאכה שעושה לבעה"ב – י"ל דס"ל ד, משלו הוא אוכל, ואכילת הפועל היא כעין, תוספת שכר. . שהוסיפה לו תורה עבור מלאכתו;

לש"ס דילו, שהלימוד הוא מהגז"ש ד, לא תבא עליו השמש", הנאמר גבי הדין ד, ביומו תתן שכרו" – הרי זה דין מצד הגברא העובד, וכהמשך הכתוב (ד, ביומו תתן שכרו"), ואליו הוא נושא את נפשו – אל השכר הזה הוא נושא את נפשו למות, עלה בכבש ונתלה באילן²¹, והיינו שהדין ד, ביומו תתן שכרו" אינו (כ"כ) מצד גוף המלאכה שעושה ל' בעה"ב, כ"א מצד מסירת נפשו של הפו-

(14) ראה גיטין נ, ב. ב"ב קנו, רע"א. וראה גם מגילה כו, ב. ב"מ טז, א.

(15) פרש"י פרשתנו עה"פ.

שיחות

תצא ב

לקוטי

132

ד. והנה ידוע מה שארז"ל²³, "מה שהוא [הקב"ה] עושה הוא אומר לישראל לעשות". ומזה ובז, שהלכות התורה בנוגע ל"פועל" ו"בעה"ב" כפשוטם, יסודן הוא – "מה שהוא עושה", הנהגת הקב"ה כלפי בני ישראל, שעבודתם של ישראל בקיום התומ"צ היא בדוגמת עבודתו של "פועל", ושכר מצות הוא ה"תשלום" שהקב"ה משלם לישראל עבור פעולתם ועבודתם²⁴.

וכן הוא בהדין דאכילת פועל בעת מלאכתו – שיסודו ושרשו הוא דין "אכילת" בני ישראל בעת עבודתם בקיום התורה והמצוות (בלשון המשנה²⁵ "שאדם אוכל פירותיהן בעוה"ז").

הפועל באה מצד עצם שם פועל ("בפועל הכתוב מדבר"), יש מקום לומר שכן הוא בכל פועל, אלא שמהוספת הכתוב, ואל כליך לא תתן (דלכאורה מיתרים תיבות אלו – דמהיכא קס"ד שהותר לו) למדין שמדובר בפועל מיוחד – "מכאן שלא דברה כו' אלא בשעת הבציר כו'".

ב) "כנפשו" פרש"י "כמה שחוצה" (אף שבגמ' "ב"מ פו, סע"ב. שם צב, א. וראה גם ספרי עה"פ כאן) מצינו עוד פירושים בתיבה זו"י – זכיון (ש"לדעת רש"י) אוכל מצד עצם שם "פועל", אין הגבלה באכילתו, וכל זמן שהוא "פועל" אוכל, כמה שתרצה".

23) שמור" פ"ל, ט. וראה ירושלמי ר"ה פ"א ה"ג. ויקיר פלי"ה, ג. ועוד.

24) ראה אבות פ"ב מ"ד-טז. ת"כ (ורש"י) בחוקותי כו, ט. וראה בארוכה הדרן על (משניות) מס' אבות (לקו"ש ח"י ע' 387 ואילך. ביאורים לפרקי אבות בסופו). לקו"ש ח"ט ע' 138 ואילך (ושם נת' באו"א מהמבואר לקמן בפנים). וראה ש"ך עה"ת פרשתנו עה"פ בפי' כי תבוא בכרם רעד. פאה רפ"א. 25)

* ובפשטות י"ל, כי רש"י מפרש פשט"מ, ובפשטותו של מקרא כבר ידענו ד.נפש"ה הוא (גם) מלשון רצון. כמו שפירש רש"י לעיל (ח"ש כג, ח) נפשכם – רצונכם". ולכן פירש "כמה שתרצה".

עצם שם ותואר, "פועל"²⁶, שחל עליו מיד כששכרו ובא²⁷ לכרם רנהו²⁸.

משל שמים הוא אוכל לא יחינו להו שלא זיכה לו הכתוב אלא מה שהוא לונס ואוכל ואין לו כח ליתן כלום" (ראה טור ח"מ סל"ז ובפרישה שם. סמ"ע שם סקל"ג. הגהות הגר"א בגליון הגמ' שם). ולהעיר ממנ"ח (מצוה תקעו) שלדעת הרמב"ם אם חסמו בעה"ב לפועל פטור מתשלומיו.

מדברי הרמב"ם בהל' שכירות פ"ב ה"ג משמע ש"ל כדברי התוס', דגם לאחר שמיט לידו אינו נותן לאשתו ונבניו (ומ"ש בה"ג שם, וכן פועל שהולך בידו ממה שעשה או שלקח יתר על אכילתו ונותן לאחרים עובר כו'), והרי לדעת התוס' הוא הדין לכאורה גם בלקח רק ככדי אכילתו ולא יתר על אכילתו – ראה מעייני החכמה (למהרא"ל צונץ) לב"מ שם. וראה רי"פ פערלא לסה"צ לרס"ג ל"ת רסז (שכד, א ואילך). אבל י"ל שלפי פרש"י עה"ת ד, בפועל הכתוב מדבר" ה"ז רק זכות אכילה מצד עצם שם "פועל", כבפנים.

ולהעיר דברמב"ם שם ה"ג כ' "שלא זכתה תורה אלא לפועל עצמו", וזה דאכל "משל שמים" כ' בה"ד שם רק בנוגע לקטנים שעושו עם אביהם. ואכ"מ.

20) כן יש לפרש בדרך ההלכה שבפרש"י, דדברי רש"י "בפועל הכתוב מדבר" אינם רק לשלול דעת איסי בן הודה, בבאיא כל אדם הכתוב מדבר" (כבאמרי שפר כאן) – אלא שזכות האכילה היא מצד עצם שם "פועל", כבפנים.

21) אף שפשוט שאינו אוכל לפני התחלת המלאכה. ולהעיר מתוד"ה תבואת ב"מ פה, סע"א מתי מתחיל מקחו של הפועל, אם משעה שעושה מלאכתו או כשאוכל. ואכ"מ.

22) עפ"ז יש לבאר ג"כ המשך פירוש רש"י בענין זה:

א) על "ואל כליך לא תתן" פרש"י "מכאן שלא דברה תורה אלא בשעת הבציר בזמן שאתה נותן לכליו של בעל הבית אבל אם בא לעדור ולקשקש אינו אוכל" – דמזה שמדייק "מכאן שלא דברה כו" משמע, שבא לשלול פירוש אחר ולחדש איזה דבר. וע"פ הנ"ל מוכן, כי כיון שלפרש"י זכות אכילת

משל שמים) אלא כשנותן לתוך פיו, כ' בנוגע לעבדיו הקטנים. ואכ"מ.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

לקוטי תצא ב שיחות 133

מקדים הדין דאכילת הפועל בכרם (ש' ממנו יכולים ללמוד בכ"ש וק"ו לענין אכילה בקמה)?

וע"פ הנ"ל י"ל, כי הדין דאכילת "פועל" בהנהגת הקב"ה עם ישראל – הוא בפשטות יותר גבי "כרם רעך" (כמרוז"ל²⁸, "רעך זה הקב"ה"), מאשר גבי "קמת רעך".

ביאור הדבר:

"כרם" ו"קמה" רומזים לשני סוגים בגידולי קרקע, שהם דוגמת ב' העינינים שבברכת בורא נפשות – "חסרונו", ו"להחיות בהם נפש"²⁹; "חסרונו" הם הדברים המוכרחים לקיום האדם, וכמו תבואות השדה (קמת רעך), "ארץ ממנה יצא לחם"³⁰, שהלחם מוכרח לקיום הדאם, "לחם לבב אנוש יסעד"³¹; "ולא-חיות בהם נפש" קאי על עינינים שהם לתענוג, וזהו"ע "כרם" שמצמיח פירות המוסיפים לתענוג האדם אבל אינם דבר מוכרח כמו לחם.

ועינינים בעבודה ה', ש"קמה" שבשדה היא העבודה בפועל כפי המוכרח: ו"כרם" קאי על עבודת ה' באופן של תענוג. כלומר: העבודה ד"שדה" (קמה) הוא כאשר מקיים רצון העליון מתוך כפי' וקב"ע, כעבודת עבד, ואז מעשיו הם (בעיקר) באופן המוכרח ע"פ שורת הדין – תנו לי חובתי ואעשנה; וכרם היא העבודה שמתוך תענוג, והיינו שאינו צריך לכפות את עצמו לקיים התומ"צ, אלא יש לו בזה חיות ותענוג, ואז קיומו

ויש לומר, שיסוד דין אכילת פועל בעת מלאכתו בהנהגת הקב"ה (מה שהוא עושה) – הוא ה"שכר" של יעודים גש-מיים שבתורה, ע"פ ביאור הרמב"ם ה' ידועי, שאין הם, §109 מתן שכרן של מצות" (כי "מתן שכרן של מצות . . (הוא) חיי העולם הבא", שהוא שכר רוחני), אלא עינים הוא, ש"הקב"ה נתן לנו תורה . . והבטיחנו בתורה שאם נעשה אותה בשמחה ובטובת נפש ונהגה בחכמה תמיד – שייסר ממנו כל הדברים ה' מונעים אותנו מלעשותה . . וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה כגון שובע ושלוש ורבויה כסף וזהב כדי . . (ש)נשב פנויים ללמוד ב' חכמה ולעשות המצוה כדי שנזכה לחיי העולם הבא".

וזהו כענין דין אכילת הפועל מ- הפירות שעובד בהם, שאין זה השכר והתשלום עבור מלאכתו, כי אם, מה ש-אוכל בעת מלאכתו – ע"ד היעודיים הגשמיים שהקב"ה נותן לבנ"י בעולם הזה (זמן העבודה, "היום לעשותם"³²), שאין זה תשלום עבודתם, כי אם, הסרת המניעה (בזמן העבודה) כדי שיוכלו לעבוד עבודתם במנוחה בלי בלבולים כו'.

ה. עפ"ז יש לבאר הטעם שהכתוב מתחיל בדין "כי תבא בכרם רעך" (אכי-לת הפועל "בכרם" שעובד בו), ורק אח"כ מפרש "כי תבא בקמת רעך וקטפת מלילות גו". דלכאורה אינו מובן, שהרי אכילת הפועל בכרם רעך יש בה, לכאור-רה, חידוש יותר גדול מקטיפת מלילות בקמה, וא"כ הו"ל להקדים הדין ד"כי תבא בקמת רעך" ואח"כ להוסיף (חידוש יותר גדול) "כי תבא בכרם רעך". ולמה

28) שמו"ר ר"פ יתרו. רש"י שבת לא, א ד"ה דעלך. וראה גם זח"ב נה, ב. ועוד.
29) טור או"ח (ודאדה"י) סר"ז. לקו"ת ואתחנן ד, ג. ובכ"מ.

30) איוב כח, ה.

31) תהלים קד, טו.

26) הלי' תשובה פ"ט ה"א.

27) ס"פ ואתחנן.

ביאור הענין:

ביעודים גשמיים עצמם ישנם, ב- כללות, ג' אופנים:

(א) מילוי צרכי האדם, ענינים הכ- רחיים, „לחם לאכול ובגד ללבוש“³³ – כדי שהאדם יוכל לחיות ולהתקיים.

(ב) הסרת כל הדברים המונעים אותנו מקיום התומ"צ כגון חולי ומלחמה ורעב וכיו"ב, והשפעת כל הטובות כו' – ושני פרטים בזה: (א) זה כולל לא רק כל המוכרח בשביל חיי האדם אלא גם מצב של מנוחה ושלוה, (ב) הסרת כל הדברים המונעים (הנ"ל) והשפעת כל הטובות באופן שאינו ע"פ טבע.

(ג) השלימות ביעודים גשמיים – „באותו הזמן (ש)לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר“³⁴ – שאז יהי' כל העולם כולו במצב של שלימות כו', וכמובן בפשטות, דככל שיהי' מצב של מנוחה ושלוה (גשמית) בזמן הזה, אין זה דומה כלל וכלל למצב של שלווה ומנוחה ד- ימות המשיח, וכמ"ש הרמב"ם³⁵ ש„מפני זה נתאו כל ישראל נביאייהם וחכמיהם לימות המשיח כדי שינוחו ממלכיות ש- אינו מניחות להן לעסוק בתורה ובמצות כהוגן וימצאו להם מרגוע וירבו בחכמה כו““. הרי, שאף שהרמב"ם האריך (ב- הלכה שלפנ"ז) דכאשר איש ישראל עושה התורה בשמחה ובטובת נפש הבטיחה תורה שהקב"ה יסיר ממנו כל הדברים המונעים כו' וישפיע לו כל ה- טובות כו' – מ"מ, נתאו אז חכמי ישראל לימות המשיח (ואינם מסתפקים בהסרת

ועשייתו הם באופן שהידור מצוה ולפנים משורת הדין.

ולכן התחיל הכתוב בדיו אכילת פועל בכרם רעהו, כי זוהי מילתא ד- פשיטא יותר, שכאשר איש ישראל עובד את ה' באופן של „כרם“, מתוך תענוג, אזי ודאי שהקב"ה „יסיר ממנו כל הדב- רים המונעים“ אותו מלעשותה, וישפיע לו „כל הטובות המחזיקות את“ ידיו לעשות התורה, וכדיוק לשון הרמב"ם הנ"ל „שאם נעשה אותה בשמחה ובטובת נפש כו' (אזי) יסיר ממנו כל הדברים ה- מונעים . . . וישפיע לנו כל הטובות ה- מחזיקות כו“: „ואח"כ מוסיף הכתוב חידוש גדול יותר, שגם „כי תבא בקמת רעך“ – העבודה המוכרחת, גם בזה הדין דאכילת „פועל“, היינו שהקב"ה מסיר הדברים המונעים ומשפיע כל ה- טובות המחזיקות את הידים כדי שיוכל לעבוד עבודה זו.

וזהו גם דיוק לשון רש"י עה"פ „כי תבא בקמת רעך“ – „אף זו בפועל ה- כתוב מדבר“, שכוונתו (ב„יינה של תורה“ שבפרש"י) היא לבאר, מדוע באמת מסיר הקב"ה הדברים המונעים ומשפיע כל הטובות כו', כאשר עבודת האדם היא רק „בקמת רעך“ (ולא מתוך תענוג, „בשמחה ובטובת נפש“)? ומתרץ רש"י, „אף זו בפועל הכתוב מדבר“, דכיון ש- עבודת ישראל היא באופן של „פועל“, לכן, הרי הוא אוכל ממלאכתו.

ו. ויוזן זה בהקדים ביאור ג' ה- אופנים הנ"ל בגדר אכילת „פועל“ – כפי שהם בהנהגת הקב"ה עם עמו ישראל – דע"פ הכלל הידוע „אלו ואלו דברי אלקים חיים“³² מובן, שבהנהגת הקב"ה „מה שהוא עושה“, ישנם כל שלשת אופנים אלו.

33 ל' הכתוב – ויצא כח. כ.

34 רמב"ם סוף הל' מלכים.

35 הל' תשובה שם ה"ב.

32 עירובין יג. ב.

לקוטי תצא ב שיחות 135

האדם, דלהיות שהוא עובד השם, אם רק כפי חובתו, או גם לפנים משורת הדין, לכן, נותן לו הקב"ה מדה כנגד מדה.

אבל יש אופן שלישי – שהסרת ה' מניעות והשפעת הטובות אינה כדי לזכות את האדם, אלא בשביל העבודה עצמה. דכיון שעבודת השם בשלימות אינה אפשרית כ"א בהסרת כל המניעות והשפעת כל הטובות, לכן, מביא הקב"ה מצב זה, כדי שהעבודה תהי' כדבעי.³⁷ ויש לומר, שזה תלוי בכך, שהאדם עובד השם באופן שמרגיש שכל מציאותו אינה אלא מה שהוא, "פועל" של הקב"ה. דלא רק שהוא מקיים תורה ומצוות, או גם עושה לפנים משורת הדין, אלא עוד זאת, שאין לו שום ענין בחייו מלבד עבודת השם, ובלשונו הרמב"ם³⁸, "עובד את ה' תמיד". וכיון שכל מציאותו היא רק מה שהוא, "פועל" של הקב"ה, עובד השם, לכן, מביא הקב"ה המצב שעבודתו תוכל להיות בתכלית השלימות, בלי שום מניעה כלל.

וזה יהי' מצב בני ישראל באותו הזמן, שאז, "לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד"³⁹, והיינו שלא יהי' שום עסק אחר מלבד עבודת השם, "פנויין בתורה וחכמתה"⁴⁰ – ולכן אז יהי' המרגוע האמיתי, ועד ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים⁴¹.

ועפ"ז י"ל שזוהו החידוש (בפנימיות ה'

המניעות והשפעת הטובות שבזמן הזה), כי המרגוע האמיתי יהי' רק באותו הזמן.

ז. ויש לומר, שג' סוגים אלו באופן השכר הם כנגד ג' אופנים בעבודת ה' אדם:

השכר על עבודת האדם כשהיא רק למלאות את חובו – הם היעודים ה' גשמיים שבגדר שכר על עבודתו, דכשם ש"מגיע" לו תשלום בגמר עבודתו עבור עבודתו בתורה ומצוות (חיי עוה"ב), כך מגיעה לו, "תוספת שכר", שיוסרו ממנו מניעות כו' ויושפע לו טובות כו' בעת העבודה גופא – אבל כיון שזהו בגדר "תשלום", ה"ז רק כפי המוכרח לחייו, "לחם לאכול ובגד ללבוש"⁴².

למעלה מזה – כאשר האדם עובד ה' ב"שמחה ובטובת נפש", ומקיים המצוות בהידור ולפנים משורת הדין, מתנהג הקב"ה עמו ג"כ לפנים משורת הדין, ומסיר ממנו כל הדברים המונעים ומש' פיע לו כל הטובות כו', ובאופן שלמעלה מן הטבע כנ"ל.

אמנם, שני אופנים אלו, הם בשביל

36 בכללות גם זה נכלל ביעודים גשמיים, אף שאינו מפורש ברמב"ם שם (ה"א), כי הרמב"ם שם (א) בא לתרץ, מהו זה שכתוב בכל התורה כולה אם תשמעו יגיע לכם כך כו', ושאר כל דברי הברית, שכתובם מבוארות השפעות מרובות, לא רק לחם לאכול ובגד ללבוש. (ב) מבאר שכל השפעות הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה הוא "כדי... (ש)נשב פנויים ללמוד כו' ולעשות כו' כדי שנוכה לחיי העולם הבא", וכיון, "שלפי גודל מעשיו ורוב חכמתו הוא זוכה", הרי כדי להגיע להשלימות בחיי עוה"ב (ש"נהנין מזיו שכינה שידועים ומשיגין מאמתת הקב"ה" – רמב"ם שם פ"ח ה"ב), הוא כאשר, "ודעו דעה גמורה נכונה" שהוא דוקא כאשר הוא פנוי, "להתחכם בתורה ולעסוק בה" (שם פ"ט ה"א), ולזה דרוש לא רק לחם לאכול כו' אלא השפעות מרובות כו'.

37 ראה לקמן הערה 39.

38 הל' דיעות ספ"ג.

39 ל' הרמב"ם הל' מלכים שם ה"ד.

40 דמ"ש הרמב"ם ד.נתאוו כל ישראל כו' כדי שינוחו ממלכות כו' ירבו בחכמה כדי שיזכו לחיי העולם הבא, אין הכוונה שרוצים ומתאווים לעוה"ב בתור שכר, כ"א לענינו שהוא שלימות העבודה – שהיא הדיקות בהשם ע"י הדעת והאהבה, כמשנת בארוכה במ"א – ראה לקו"ש חל"ג ט"ע 87 ואילך.

שיחות

תצא ב

לקוטי

136

ובזה יש חילוק בין שני אופני ה-
עבודה - "כי תבא בכרם רעך" ו"כי
תבא בקמת רעך":

כאשר עבודת האדם היא מתוך
תענוג, הרי הוא בא ונכנס ל"כרם רעך"
(זה הקב"ה), היינו שמרגיש את תענוג
הבוראי⁴³. וזהו הפירוש הפנימי ב"וואל
כליך לא תתן" - כי תענוג הבורא הוא
למעלה ממדידה של "כלים", וזהו החי-
דוש בכתוב, דאע"פ שהמדובר באור
אלקי שלמעלה מכלים, מ"מ, כיון שה-
אדם עובד השם מתוך תענוג, הרי "ו-
אכלת . . . כנפש שבטך", שזוכה שאור
זה מאיר בו בפנימיות, כמו מאכל ש-
נעשה דם-ובשר כבשרו, ועד שפועל בו
שובע, "כנפשך שבעך"⁴⁴.

וכאשר עבודת האדם היא בדרך
כפי' אזי זוכה לבוא "בקמת רעך":
"קמה" מורה על גדולה ורוממות, והיינו
דכיון שבעבודתו נרגש ענין העול
וקבלת מלכותו של הקב"ה, לכן זוכה
להרגיש גילוי מלכותו ית', "קמת רעך",
שאר זה בא ברוממות⁴⁵, ולכן לא נאמר
בכתוב ע"ד אכילת המלילות, כי אור זה
אינו מאיר בפנימיות (כ"כ), אבל מ"מ גם
אור זה משפיע על האדם, עד לעשי'
ממש, "וקטפת מלילות בידך", דכיון
שעבודתו היא בעשי' (ודרך כפי'), לכן
נמשך האור עד למטה מטה, עד לכלי
העשי' של האדם, "ידיך".

ט. ועל ידי עבודת בני ישראל בשני
אופנים הנ"ל, מתוך קבלת עול וכפי'

ענינים) בדיוק לשון רש"י בפסוק "כי
תבא בקמת רעך" - "אף זו בפועל ה-
כתוב מדבר": אף שמדובר בהעבודה של
"קמת רעך", לא עבודה מתוך תענוג אלא
בדרך כפי' וקבלת עול כנ"ל, מ"מ, כיון
שמציאותו האמיתית של כאו"א מישראל
הוא מה שהוא "פועל" של הקב"ה, וכל
דבר שעושה הוא ענין של עבודת השם
(כי נצטוונו⁴⁶ "בכל דרכיך דעהו") -
לכן, גם הוא אוכל בעת מלאכתו, ש-
הובטחו לו כל היעודים הגשמיים כדי
שעבודתו תהי' מתוך מנוחה ומרגוע -
בתכלית השלימות⁴⁷.

אלא, שאם עבודתו היא "בכרם רעך",
עבודה מתוך תענוג - אזי זוכה ל-
"ואכלת . . . כנפשך שבעך", והיינו אכילה
תוך תענוג, עד לשביעה; משא"כ כש-
עבודתו היא רק מתוך קבלת עול, "קמת
רעך", אזי זוכה רק ל"וקטפת מלילות
בידך", בלי עונג.

ח. וע"ד החסידות יש לפרש הענין
דאכילת פועל בעת המלאכה בעומק
יותר - שזה קאי על העונג מהעבודה
גופא. והיינו, משום שעבודת בני ישראל
גורמת נחת רוח למעלה, כמחז"ל⁴⁸, נחת
רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני⁴⁹,
ואכילת הפועל ממלאכת רעהו שעסוק
בה, מורה על הנאת האדם מזה שיודע
שעבודתו גורמת נחת רוח להקב"ה.

40) משלי ג, ו. רמב"ם הל' דיעות שם.

41) ומכיון דשם "פועל" חל עליו גם לפני
שעובד בפועל ממש (ראה לעיל סוס"ג), לכן, אף
שבנוגע לדיון אכילת פועל כפשוטו אינו אוכל לפני
העבודה (כפרטי הדינים שבזה), הרי בנוגע לבני'
ואביהם שבשמים, משפיע הקב"ה גם לפני העבודה
בפועל - ראה רמב"ם שם "יסיר ממנו כו' וישפיע
לנו כל הטובות כו' כדי כו' (אח"כ) ללמוד כו'
ולעשות כו'".

42) רש"י ויקרא א, ט. ספרי שלח טו, ז. ספרי
רש"י פינחס כה, ח. ועוד.

43) ראה המשך וככה תרל"ז פי"ב י"ג.

44) ראה בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 245 ואילך.
וש"ג.

45) ראה בהמשך ההילולא כפי', אסתלק יקרא
דקב"ה בכולהו עלמין, שהגילוי הוא באופן של
הסתלקות ורוממות. ע"ש.

| 137 | שיחות | תצא ב | לקוטי |
|--|---|-------------------------------|--|
| <p>שופר", המשכת מלכותו של הקב"ה, וכן "שופר" הוא מלשון שפרו מעשיכם", שהו"ע התענוג, שעל ידי השופר ממשיכים מפנימיות התענוג בכל סדר השתלשלותי, עד שזוכים לאמיתת התענוג שיתגלה לעתיד לבא, שכל המעדנים (דהעולם) מצויין כעפר, ולא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את השם בלבד⁴⁸, בביאת משיח צדקנו בקרוב ממש.</p> | <p>(קמת רעד), ומתוך תענוג (כרם רעד), ובפרט בחודש אלול – משפיע הקב"ה לבני כל צרכיהם נוסף על דברים המוכרחים, לחם לאכול ובגד ללבוש, גם כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה, שובע שלום וריבוי כסף וזהב, לכאור"א מבני⁴⁹, ופשיטא – כתיבה וחתימה טובה, לשנה טובה (גם) מתוקה, בבני חיי ומזונא (וכ"ז) רוויחי,</p> | <p>(משיחת ש"פ תצא תשמי"ה)</p> | <p>והוא הכנה מתאימה להעבודה זראש השנה, ש"מצות היום בשופר"⁴⁶, שעל ידי השופר פועלים שיהי' תמליכוני עליכם, כמרז"ל⁴⁷, "תמליכוני עליכם .. ובמה ב-</p> |

(48) ויקיר פכ"ט, ו.

(49) סידור שער ר"ה (רלה, סע"א), שער ה' תקיעות (רמד, ג ואילך). ועוד.

(46) ר"ה כו, ב (במשנה). שם כו, א. רמב"ם הל' שופר פ"א ה"ב.

(47) ר"ה טז, סע"א. לד, ב.

בחוקותי

וצריך להבין: בתיאור המצב דלעת"ל כתב הרמב"ם, ולא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים ושיגו דעת בוראם כפי כח ה' אדם שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים, ומוכן, דכאשר בני' יהיו במצב כזה אין חשיבות לנסים ונפלאות הגשמיים הנ"ל שיהיו בפירות הארץ (ובלשון הרמב"ם, וכל המעדנים מצויין כעפר). ואף שמוכן שיש תועלת בדברים אלה, כי כאשר, הטובה תהי' מושפעת הרבה"י ה"ז אמצעי, כדי שיהיו (ישראל) פנויים בתורה וחכמתה ולא יהי להם נוגש ומבטל"י, מ"מ, למה האריכו חז"ל כ"כ במעלת המעדנים הגשמיים שיהיו לעת"ל, כאילו הוי דבר מיוחד ונעלה ביותר בפ"ע?

ב. והנה מעין שאלה זו הקשו ה' מפרשים לענין שכר מצוות המבואר בפרשתנו, אם בחוקותי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם אותם – ונתתי גשמיכם גר", ומאריך הכתוב בפרטי שכר ה' מצוות, שרובם הם דברים גשמיים, והרי

א. עה"פ ונתנה הארץ יכולה דרשו רז"ל בתורת כהנים: „לא כדרך שהי' עושה עכשיו אלא כדרך שעושה בימי אדם הראשון, ומנין שהארץ עתידה להיות נזרעת ועושה פירות בן יומה ת"ל: זכר עשה לנפלאותיו וכה"א: תדשא הארץ דשא עשב מלמד שכו ביום שהיתה נזרעת בו ביום עושה פירות ועץ השדה יתן פרייו לא כדרך שהוא עושה עכשיו אלא כדרך שעשתה בימי אדם הראשון. . בו ביום שהוא נטוע בו ביום עושה פירות, מנין שהעץ עתיד להיות נאכל ת"ל: עץ פרי, אם ללמד שהוא עושה פרי והלא כבר נאמר עושה פרי, א"כ למה נאמר עץ פרי אלא מה פרי נאכל אף העץ נאכל, ומנין שאף אילני סרק עתידים להיות עושים פירות ת"ל ועץ השדה יתן פרייו.

והנה תוכן זה, בהפלאה נסים ומעלות שיהיו לעתיד בגשמיות העולם, מצינו בדברי רז"ל בכ"מ, ולדוגמא במס' כתובות, „עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת. . עתידה חטה שתתמר כדקל ועולה בראש הרים. . עתידה חטה שתהא כשתי כליות של שור הגדול" וכיו"ב.

(7) סוף הלי' מלכים.

(8) ישעי' יא, ט.

(9) ל' הרמב"ם שם. וראה לקו"ש חכ"ז ע' 237 שכוונת הרמב"ם בזה, שחשיבות המעדנים תהי' כעפר, שאין בו צורך.

(10) ל' הרמב"ם שם (לפנ"ו).

(11) ל' הרמב"ם שם הי"ד. ועדי"ב ברמב"ם הלי' תשובה פ"ט ה"ב.

(12) אברכנאל שבהערה הבאה. ועוד.

(1) פרשתנו כו, ד.

(2) תהלים קיא, ד.

(3) בראשית א, יא.

(4) ובשבת (ל, סע"ב) „עתידים אילנות שמו-

ציאין פירות בכל יום.

(5) ראה שבת שם.

(6) קיא, ב.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

80 לקוטי בחוקרתי שיחות

גדולה, וכמ"ש הרמב"ם¹⁸ ש,מעלה זו היא מעלה גדולה מאד ואין כל חכם זוכה לזה, אבל תחילת העבודה היא העבודה שלא לשמה, וכמרוז"ל¹⁹ לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אע"פ שלא לשמה, לפיכך כשמלמדין את הקטנים ואת הנשים וכלל עמי הארץ אין מלמדין אותן אלא לעבוד מיראה וכדי לקבל שכר עד שתרבה דעתן כו"²⁰. ומכיון שתורה על הרוב תדבר²¹, ולימוד התורה וקיום המצוות דרום בני ישראל אינו, שלא ע"מ לקבל פרס, לכן נתפרש ב"תורה השכר על עסק התומצ" ובאריכות.

וכשם שהוא בנוגע לשכר בכלל, כן הוא גם בנוגע לתוכן השכר: כיון שרוב בני" שבדרגה זו הרי בדרך כלל אין להם תשוקה לייעודים ושכר רוחניים, לכן²² נתפרש בתורה בעיקר השכר הגשמי והייעודים הגשמיים, שבוה יש לכל או"א השגה וטעם, וזה יזרו אותם על לימוד התורה וקיום המצוות.

ובדרך זו יש לבאר גם בנוגע לעתיד לבוא, שרז"ל מפליאים הזמן דלעת"ל בנסים ונפלאות בגשמיות שהיו אז²³, כי

עיקר שלימות השכר הוא תועלת וטובה רוחנית, שהיא הטובה והתועלת האמיתית.

ובמפרשים²⁴ ביארו לפי דעת הרמב"ם²⁵, "שכלי אלו היעודים (שבפרש"תנו) אינן עיקר השכר וכל כו' הטובות שנוכרו כאן בפ' זו הם מדברים מענין הסרת המונעים לבד ור"ל שאם תשמור מצותי אסיר ממך כל המונעים כמלחמות וחליים ורעב ויגון באופן שתוכל לעבוד את ה' בלא שום מונע, אבל עיקר השכר של העוה"ב אינו נזכר כאן כדי²⁶ שיעבוד את בוראו לשמו ולא מחמת השכר ההוא או מיראת העונש".

אבל לדעת כו"כ מפרשים, מדובר בפרשה זו ע"ד השכר על קיום התומצ".

ויש לומר, שהטעם שהשכר שנתפרש בכתוב הוא בעיקר יעודים גשמיים, מובן בהקדם ביאור השאלה, למה האריך הכתוב בתיאור שכר לימוד התורה וקיום המצוות, ובפרט שתכלית העבודה היא העבודה לשמה, "אל תהיו כעבדים המ- שמשין את הרב על מנת לקבל פרס אלא הו כעבדים המשמשין את הרב שלא ע"מ לקבל פרס"²⁷?

אלא, לפי שעבודה זו היא עבודה

(18) הלי' תשובה פ"ה ה"ב. וראה גם בפיה"מ שלו סנהדרין שם.

(19) פסחים נ, ב. וש"נ. רמב"ם הלי' ת"ת פ"ג ה"ה. הלי' תשובה פ"ה ה"ה (ובפיה"מ שם). טושו"ע יר"ד סרמ"ז ס"כ. הלי' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ג.

(20) רמב"ם הלי' תשובה שם. ועד"ו בפיה"מ שם.

(21) מר"ג ח"ג פל"ד.

(22) ובלי' הראב"ע האוינו (לב, לט). הובא באברבנאל וכלי יקר פרשתנו הנ"ל (בתשובה דיעה ה"ב): שהתורה נתנה לכל לא לא' לבדו ודבר העוה"ב לא יבינו אחד מני אלף כי עמוק הוא.

(23) נוסף על הפשוט שנוגע לזה"ז: כיון

(13) אברבנאל (ריש פרשתנו) וכלי יקר (שם כו, יב) – תשובה (דיעה) הא'.

(14) הלי' תשובה פ"ט ה"א. ובפיה"מ סנהדרין בהקדמתו לפ' חלק.

(15) לי' הכלי יקר שם.

(16) כ"ה בכלי יקר ובאברבנאל שם. ומשמע שמפרשים כן ברמב"ם. ואף שברמב"ם לפנינו לא מפורש שזהו הטעם שלא נזכר שכר רוחני בתורה, כנראה הבינו כן מהמשך ותוכן דבריו בהלי' תשובה פ"ט ופ"י שם.

(17) אבות פ"א מ"ג.

לקוטי בחוקותי שיחות 81

ולקיים, ונמצא, שעיקר כתוב זה קאי בלימוד התורה וקיום המצוות לא ע"ד הרגיל, אלא בדרגא נעלית של לימוד התורה וקיום המצוות, לימוד מתוך עמל, וכן שמירה וקיום מתוך עמל.

ובפרט לפי המבואר בספרים²⁶ בפי "בחוקותי" (ע"ד הרמז) שהוא מלשון חקיקה, והיינו שלימוד התורה וקיום ה מצות כאן הוא לא רק באופן של עמל ויגיעה סתם, אלא באופן של חקיקה, שהתורה והמצות חקוקים בלבו ובכל מהותו. וכמעלת אותיות החקיקה על אותיות הכתיבה, שלא רק שאותיות החקיקה מאוחדות יותר עם האבן שהן חקוקות בה מאשר אותיות הכתיבה עם הקלף שעליו נכתבו, אלא שאין כאן מציאות מלבד האבן שבה חקוקות האותיות. כלומר, לימוד התורה הנרמז כאן הוא לא רק באופן שהאדם עם התורה הם כמו שני דברים המחוברים יחד, אלא עוד זאת, שהאדם אינו מציאות, וכל מציאותו היא התורה שלומד. ומובן, שאצל אדם כזה שלימוד התורה הוא באופן של חקיקה, גם המצוות שהוא מקיים הם באופן כזה, שחודרות בכל מציאותו.

ומכל זה מובן, שהמדובר בדרגא נעלית ביותר של לימוד התורה וקיום המצוות – וא"כ פשוט שאצלו אינו תופס מקום שום דבר מלבד התורה והמצוות, ופשיטא – שלא שכר וייעודים גשמיים, והיתכן שלאדם בדרגא כזו בעבודת השם, אומרים לו שבגלל זה ש"בחוקותי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם אותם"

26 ראה לקו"ת ריש פרישתנו. וראה לקו"ת ח"ג ע' 1013 ואילך. ח"ד ע' 1056. וראה רד"ה ויאמר גו' זאת חוקת תרסי"ט (ע' רכד).

גם לעת"ל לא יגיע כאו"א תיכף להשגה נעלית בשכר רוחני, ופשיטא לא לדרגת העבודה דלשמה, עבודה מאהבה, אלא גם אז יהי סדר העליות מחיל אל חיל, ולא יולד אדם בתכלית השלימות בידיעה והשגת ה' ועבודה מאהבה, ולכן יש צורך בנסים ונפלאות גשמיים, כדי להקדים ולזרוז על קיום התומ"צ.

ג. אבל לכאורה ביאור זה קצת דחוק הוא²⁷, שהרי פרשת בחוקותי וכן כל הפרשיות בתורה שבהן נתפרשה ההבטחה על שכר מצוות, נאמרו לכל ישראל, גם לאלו שהם בדרגא נעלית בעבודת השם, ולפי הנ"ל נמצא, שפרשה זו אינה שייכת לאלו שיש להם השגה בשכר רוחני, ופשיטא שלא לאלו שעבור דתם היא שלא ע"מ לקבל פרס, אלא רק למי שהשגתו היא רק בטובות גשמיות, ורק זה יזרו אותו על קיום התומ"צ.

ואף שבכלל תורה על הרוכב תדבר, מסתבר יותר לפרש באופן שיהי שייך לכל ועוד זאת, שבטח יש איזה לימוד בזה גם למיעוט.

זאת ועוד: כביאור הכתוב, "אם בחוקותי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם אותם" פירשו רז"ל²⁸ (והובא בפרש"י) דהיינו, "להיות עומלים בתורה", ולא עוד אלא שהעמל בתורה הוא ע"מ לשמור

שחיבים להאמין בביאת המשיח וגם לחכות לביאתו (רמב"ם ה' מלכים רפ"א. פיה"מ סני הדריין שם היסוד הי"ב. ועוד), ורוב בני"י, לפי מעמדם ומצבם עתה בומה"ז, לא יתעוררו לחכות בשלימות באם ידעו רק מהשכר ותועלת הרוחני, אלא רק כשידעו (גם) מהשכר ותועלת הגשמי.

24 וראה גם עיקרים מ"ד פל"ט, הובא ב-אברנבאל שם.

25 תו"כ עה"פ.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

82

לקוטי

בחוקותי

שיחות

יקבל שכר ד, ונתתי גשמיכם בעתם גו"ו וכל הייעודים הגשמיים בענינים גופניים כו'.

וטעם הדבר, לפי שחיות הנפש היא מהותו של האדם, ולכן נמצאת בכל נקודה ונקודה של הגוף בשוה.

ד. וי"ל הביאור בזה:

על התורה נאמר²⁷, "הוא חי"ך ואורך ימיו", ופירושו, לא רק שהתורה מביאה חיים להאדם בעוה"ז ובעוה"ב, אלא שהיא היא החיים של כל או"א מישראל, והיינו שבנוגע לאיש ישראל אין התורה דבר נוסף על מציאותו ואחד משאר פרטים בחייו, אלא היא מהותו וחיו ממש²⁸.

[וע"ד סיפור הגמרא²⁹ לגבי התענוג שבנפש, שפועל גם על ובהעקב שברגל, "שמועה טובה תדשן עצם"³⁰. לפי שה- תענוג הוא ממהות הנפש ולכן הוא נמצא ופועל בכל האדם עד אפילו לעקבו].

והנה האדם³¹ נחלק לכמה חלקים, ובכללות – ראש גוף ורגל, הראש הוא מקום משכן כוחותיו הנעלים, השכל וכו', וכן החושים דרא"י ושמיעה כו', והגוף הוא כלי ומשכן למדות שבו וכיו"ב, ואילו ברגלים ישנו רק כח ההילוך שהוא הכח התחתון ביותר, שלא ניכרת בו מעלת האדם. אמנם כ"ז הוא בשייכות לכחות פרטיים של האדם, אבל עצם החיות הנפשי שלו, שהוא למעלה מהכחות הפרטיים, נמצא בכל הגוף בשוה, מראשו ועד רגליו³².

ויתר על כן: ההוכחה והבחינה אם דבר מסויים מקורו החיות שהיא מהות האדם, היא מזה שבא לידי גילוי לא רק בכוחות הנעלים שלו, אלא גם בכחות הפחותים עד לעקב שברגל.

– מעין דוגמא לדבר: אדם המתכוונו בדבר המביא לידי שמחה, הרי ההוכחה לזה שהשמחה חדרה בכל מהותו והוא שמח באמת, היא כאשר השמחה מת- בטאת לא רק במחשבתו ודיבורו אלא גם במעשיו עד לריקוד ברגלים. ועד"ז בשאר המדות כגון אהבה ויראה או ל- הבדיל צער וכיו"ב. –

ומזה יובן גם בנוגע לזה שהתורה היא חיינו – שהגילוי והביטוי של זה שהתורה היא חיותו וכל מהותו של האדם, היא כאשר התורה פועלת ומשפיעה לא רק על עניני נשמתו, ענינים רוחניים ונעלים, אלא גם בענינים גופניים ובכל עניני הגשמיים השייכים אליו:

אם השכר על לימוד התורה לשמה הי' רק שיזכה למעלות רוחניות וענינים נעלים³³, אין כאן ביטוי שלם שהתורה היא כל מציאותו, כי השכר הוא כמו תוצאה טבעית מעסק התורה שלו, שלכן

27 נצבים ל, כ. ברכות סא, ב. ובברכת אהבת עולם דק"ש של ערבית, כי הם חיינו ואורך ימינו".

28 ראה ע"ז ג, סע"ב (וראה ברכות שם. זח"ג מב, א. רעה, ב) מה דגים שבים כו'.

29 בהבא לקמן – ראה בארוכה המשך ר"ה תרס"ג (בתחלתו). תש"ח (ספ"ב ואילך). ד"ה אשרנו הישית ספ"א ואילך. ובכ"מ.

30 ועד כ"כ, שבוה כלי עלמא שוין (בנ"א רגילים ועד לעוג מלך הבשן) דבככותבת, מיתבא דעתי" – יומא פ, ב. וראה ד"ה כי עמך הישית פי' וד"ה בלילה ההוא תש"ח פ"ג ובהערה שם. לקר"ש חכ"ז ע' 105 ואילך.

31 גיטין נו, ב.

32 משלי טו, ל.

33 המבוארים באבות רפ"ו.

שלימות מצב בני" בלימוד התורה וקיום המצוות שלהם:

זה שבזמן דעתה באים עניני האדם באופן של טירחא ויגיעה, ועובר זמן רב עד שמוציאים פירות, הן בעשבים והן בפירות האילן, אינו רק בסיבת חטא עה"די³⁷ שירד מצב העולם, «ארורה³⁸ האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה גו' בזעת אפיך תאכל לחם גו'», אלא לפי שעניני גשמיות העולם אינם «כלים» כביכול להשפעת הקב"ה. והיינו שגם אדם הלומד תורה ומקיים מצוות כדבעי, ונשפע לו כל טוב גם בצרכיו הגשמיים, אין זה בא תיכף ומיד, כי דבריו הגשמיים אינם מיוחדים עם שרשם ברוחניות, השפעת ה'.

וזהו החידוש שיהי' לעתיד לבוא ב- ימות המשיח, שלא יהי' הפסק בין הפעולה והצמיחה בגשמיות, לפי של- עתיד יהיו הדברים הגשמיים בהתאחדות עם שרשם ומקורם – דבר הוי'.

וחילוק זה בין העבודה באופן של חקיקה והתאחדות בזמן הזה והחידוש שיהי' לעת"ל מובן ע"פ משל מהחילוק בין חקיקה על גבי האבן וחקיקה שהיא מעבר לעבר. וכמבואר חילוקים³⁹, ד- אותיות החקיקה עד"מ באבן טוב אף שהאותיות הם מיני' ובי' דהאבן, מ"מ, כיון שאותיות אלו יש להם מקום אחיזה בהאבן יש להם דמיון ושייכות לאותיות הכתיבה⁴⁰, שגם הם מעלימים קצת, הם

הוא שכר רוחני תמורת עבודתו הרוחנית: אבל כאשר נשפעים לו טובות גשמיות בגלל עבודתו הרוחנית בתומצ"צ, «ונתתי גשמיכם בעתם ועץ השדה גו'», אזי נראה וניכר שתורה ומצוות אינם רק לימוד ועשי' הנוספים על מציאותו או עכ"פ רק פרט במציאותו, אלא התורה היא כל מהותו וחיותו, ולכן העסק בה מביא טובה ותועלת בכל עניניו, גם בענינים גשמיים דעוה"ז.

והנה סיבת הדבר שהתורה היא חיותו ומהותו של האדם, הוא לפי שאורייתא וקוב"ה כולא חד⁴¹, ולכן, כשם שהקב"ה הוא אמיתית המציאות, שמאמתת המצאו נמצאו כל הנמצאים⁴², שממנו באו כל המעלות וסוגי השלימות שבכל הבריאה כולה, עד"ז הוא בנוגע לתורה, שהיא מביאה טוב ותועלת בכל הנמצאים כולם⁴³, כל סוגי תועלת, הן רוחניות והן גשמיות.

ועפ"ז נמצא, שאדרבה, דוקא בהענין דשכר גשמי מודגש שהתורה היא באופן של «בחוקותי» – מלשון חקיקה, שהתורה חקוקה בו, עד שנעשית מציאותו ממש.

ה. ע"פ הנ"ל מבואר גם הקשר דה- ייעודים הגשמיים שבפסוקים ומרז"ל בנוגע לעת"ל, וכמו מאמרים הנ"ל, בו ביום שהוא נטוע בו ביום עושה פירות⁴⁴, «עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת» וכיו"ב – כי דוקא זה מורה על

37) להעיר מנצח ישראל להמהר"ל פ"ג. נתיבות עולם נתיב העבודה פי"ז.

38) בראשית ג, יז ואילך.

39) המשך תרס"ז ע' תפג ואילך. המשך

תער"ב ח"א ע' תק. סה"מ תשי" ע' 63. ובכ"מ.

40) ועד שאפשר למלאותן דיו, היינו שנותנין

34) זהו הובא בתניא פ"ד. רפכ"ג. ובכ"מ.

וראה זח"א כז, א. זח"ב ס, סע"א. ת"ז ת"ז (כא, ב). תכ"ב (סד, א).

35) רמב"ם ריש הל' יסוה"ת.

36) ראה לקושי חט"ו ע' 312. ח"ז ע' 330.

קונטרס ענינה של תורת החסידות ס"ג.

שיחות בחוקותי לקוטי 84

בהאדם מעבר אל עבר, שזהו כל העצם שלו, ה"ז חודר ופועל מעבר אל עבר, בכל כוחותיו ועניניו עד בכל הדברים שבעולם, ולכן נראה ונגלה גם בגשמיות העולם שאין הפסק בין פעולת האדם והפירות הצומחים, שהשפעה של ה"קב"ה נשפעת תיכף ומיד ממש בלי הפסק כלל.

וענין זה יהי בגילוי לעת"ל שאז תהי' בגלוי החקיקה שבלוחות, כמ"ש⁴³, "חרות על הלוחות", וארז"ל⁴⁴ "את חרות אלא חירות, חירות ממלאך המות כו"⁴⁵, שח"י רות זו תהי' לעת"ל, בגאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש.

(משיחות חודש שבט תשל"ט)

משחירין ה"טוהר" של האבן טוב, ואילו אותיות החקוקות מעבר אל עבר (כמו האותיות שבלוחותי) אין להם מקום אחיזה ומובדלות לגמרי מאותיות ה"כתיבה.

וכן הוא בנמשל⁴²: כאשר איזה דבר חקוק בהאדם דוגמת אותיות החקיקה באבן טוב, היינו שחקוק וחודר בתוכו (לא כאותיות הכתיבה שהן על הקלף) אבל אינו חודר לתוך העצם שלו ממש, הרי כשם שאצל האדם אינו העצם שלו ממש, כן הוא גם בהתוצאה מזה, שאינה באופן שחודר עד לכל דבריו החיצוניים שלו; אבל כאשר התומ"צ נחקקים

מקום לאותיות הכתיבה המעלימים לגמרי (תריס"ו ותשי"י שבהערה הקודמת).

41) כמרז"ל (שבת קד, א) מ"ם וסמ"ד שבלוחות בנס היו עומדין.

42) ראה לקו"ש ח"ח ע' 131 ביאור החילוק בעבודת האדם (לגבי קב"ע).

43) תשא לב, טז.

44) אבות פ"ו, ב.

45) ראה שמו"ר פמ"א, ז, וש"נ.



ואתחנן ג

און דאָס איז מתאים מיט דברי הש"ס: — דער מקור פון פירוש רש"י זה — וואו עס ברענגט זיך דער מאמר „היום לעשותם כו' ולמחר לקבל שכרם" בהמשך צום מאמר אויף „לא יאחר לשונאו"⁶ — „לשונאיו הוא דלא יאחר אבל יאחר לצדיקים גמורים, והיינו דאריב"ל מאי דכתיב . . . היום לעשותם . . . היום לעשותם למחר לקבל שכרם".

ד.ה. מיט „למחר לקבל שכרם" מיינט ריב"ל אַז דער אויבערשטער איז (בדו"קא) „מאחר" דעם שכר פון צדיקים גמורים (אויף „למחר", לעולם הבא).

ב. עס איז אָבער שווער צו איינלערנען דעם פירוש אין דברי רש"י, ווייל:

(א) לפ"ז האָט רש"י געדאַרפט מדגיש זיין (ווי אין גמרא) דעם ניגוד, אַז אין דעם פסוק „ושמרת גו' היום לעשותם" רעדט זיך (ניט וועגן „שונאיו", נאַר) וועגן צדיקים גמורים⁷. פון דעם וואָס רש"י איז סותם „היום לעשותם, ולמחר כו'" — ניט מאַכנדיק דערביי קיין חילוקים — איז משמע, אַז רש"י איז אויסן צו זאָגן אַ כלל בשייכות צו אַלע אידן⁷.

שמבקשים לישב בשלוה בעוה"ז (נת' בלקו"ש וישב תשמ"ז). פרש"י אחרי יח, ה (וכרא"ם שם. וראה רמב"ז שם. וראה לקמן בפנים סוס"ג).

(5) עירובין כב, א.

(6) פסוק שלפניו (ז, י).

(6) וכן הו"ל להדגיש „אבל יאחר לצדיקים כו'" (דלא כ„שונאיו" ש„לא יאחר"). וע"ד לשון רש"י לקמן האוינו לב, ד.

(7) אין שכמובן לא נכלל בזה „שונאיו" שבפסוק

א. אויף די לעצטע צוויי ווערטער פון אונזער סדרה — „(ושמרת את המצ"וה גו' אשר אנכי מצוך) היום לעשותם" — איז רש"י מפרש: ולמחר לעולם הבא ליטול שכרם.

לערנען מפרשים² אַז דער פירוש רש"י קומט בהמשך צו זיין פירוש אויפן פריערדיקן פסוק „ומשלם לשונאיו אל פניו להאבידו — בחייו משלם לו גמולו הטוב כדי להאבידו מן העולם הבא", ד.ה. דער אויבערשטער צאָלט אָפּ אַ רשע זיין שכר פאַר זיינע מעשים טובים בעוה"ז כדי ער זאָל ניט האָבן קיין עוה"ב —

איז בהמשך לזה זאָגט דער פסוק „ושמרת גו' היום לעשותם" — „ולמחר לעולם הבא ליטול שכרם", אַז ביי צדיקים איז פאַרקערט, אַז זייער שכר איז ניט „היום" אין עולם הזה, נאַר „למחר לעולם הבא". ווייל „שכר³ מצוה בהאי עלמא ליכא"⁴.

(1) ראה שקו"ט במפרשי רש"י (רא"ם, גו"א, דבק טוב, משכיל לדוד. ועוד) — ההכרח בפש"מ לפירוש זה.

(2) באר מים חיים (לאחי המהר"ל) כאו. וראה ס' זכרון כאו. לברוש האורה ר"פ עקב.

(3) קידושין לט, ב. חולין בסופה.

(4) ס' זכרון ולבוש האורה שם. וראה פרש"י לאבהתי פ"א מ"ג: לפי שאין שכר מצות בעולם הזה . . . היום לעשותם ולא היום ליטול שכרם.

— אבל כמדובר כ"פ, פרש"י עה"ת לחוד ופרש"י על הש"ס לחוד —

ולהעיר מפרש"י ר"פ וישב (לו, ב): ועוד נדרש כו' לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעוה"ב אלא

(*) כ"ה גם (בשינוי ל' קצת) בפרש"י למס' אבות ש"ל לאחרונה מכת"י (ירושלים. תשל"ג).

שיחות ואתחנן : לקוטי 42

מצוה — בלשון הרמב"ם שם: 109 מתן שכון של מצות — איז חיי עולם הבא, און אויף דעם זאָגט מען שכר מצוה בהאי עלמא ליכא.

מען קען אָבער ניט אָננעמען אז דאָס איז שיטת רש"י בפשוטו של מקרא — ווייל

[נוסף לזה וואָס אויב אזוי וואָלט דאך רש"י (וואָס האָט געשריבן פירושו בלשון ברור) ערגעץ וואו געדאַרפט אַנדייטן אויף דעם חילוק¹³, אַז די יעודים גשמיים שבתורה זיינען ניט דער שכר מצוה (אָדער לאידך: רש"י האָט געדאַרפט מדגיש זיין דאָ אין אונזער פסוק אַז ער רעדט (ניט... וועגן דעם "שכר" המדובר בתורה, נאָר) וועגן 109 מתן שכרן" וכיו"ב) — איז:]

א) אין פסוקי¹⁴ „ופניתו אליכם“ — וואָס רעדט וועגן יעודים גשמיים: והפריתי אתכם והרביתי אתכם — איז רש"י מפרש: „אפנה מכל עסקי שלם שזכרם מלה"ד למלך ששכר פועלים וכיו", וואָס דערפון איז קלאָר דעת רש"י עה"ת, אַז דער „שלם שזכרם" איז ניט (נאָר) אַן ענין צדדי (הסרת המניעות אויף קיום המצות) נאָר די באַלוינונג פאַר דער עבודה גופא (פונקט ווי דער שכר וואָס מען צאָלט פועלים)¹⁵.

ב) ועוד ועיקר: ווי קען מען זאָגן אַז לויט פרש"י (לויט פשוטו של מקרא) איז „שכר מצוה בהאי עלמא ליכא“, בשעת עס זיינען פאַראַן אַ ריבוי פסוקים אין חומש וואו עס ווערן אָנגעזאָגט אַ סך יעודים גשמיים פאַר קיום התורה והמצות — ובלשון הכתוב¹⁶, אַם בחוקתי תלכו גו' ונתתי גשמיכם בעתם" (מיט אַלע ברכות המנויות בפרשה), און נאָכמער: גלייך נאָך אונזער פסוק קומען די פסוקים¹⁷ „והי' עקב תשמעון גו' ואהבך וברכך גו' וברך פרי בטנך ופרי אדמתך דגנך גו' ברוך תהי' גו' והסיר גו' ואכלת גו'!"¹⁸

ג. מפרשים¹⁹ פאַרענטפערן ע"פ דברי הרמב"ם²⁰ הידועים, אַז דער אמת'ער ענין פון שכר מצות איז חיי העולם הבא, און די אַלע יעודים גשמיים זיינען בלויז כדי „שיסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו... וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידנו לעשות התורה כו' כדי שנוכח לחיי העולם הבא“.

און דאָס מיינט „למחר לעוה"ב ליטול שזכרם" — ווייל דער (אמת'ער) שכר

הקודם — מימ מוכן גיב שלא כל העובר על מצות הוא מ... שזכרם חיו. והו"ל לרש"י לפרש (כנגמרא) שכאן איירי בצדיקים (גמורים) דוקא.

8) ר"פ בחוקותי.

9) ר"פ עקב.

10) בלבוש שם תי' שזוהי כוונת רש"י בפירושו (ר"פ עקב) עה"פ „והי' עקב תשמעון“ — אַם המצות הקלות כו' תשמעון, ששכר מצות כעוה"ז הוא רק על מצות קלות. ע"ש. וכבר הקשה עליו בצידה לדרך שם. ע"ש באורך.

11) צידה לדרך שם. וראה גם באר מים חיים שבהערה 2.

12) ה'ל' תשובה פ"ט ה"א (וראה שם כל הפרק. פיה"מ שלו סנהדרין ר"פ חלק ד"ה ועתה). ובצידה לדרך שם, שכ"כ. שאר מחברים המפורסמים קמאי דקמאי ובתראי ז"ל... וכ"כ רבינו בחיי (ר"פ עקב).

13) ולכן לכאורה אא"פ לתרץ עמ"ש בחז"ג מהרש"א (קידושין שם) לחלק בין זכות הרבים ש... מעשיהם הטובים מביאים להם כל הברכות והטובות שזוכרו בתורה גם כעוה"ז כו' אבל ר"י לא אמר כו' (דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא) אלא ביחוד — כי חילוק זה לא נרמז כלל בפרש"י עה"ת (ואדרבה: מפרש"י בחוקותי (כו, ח) מוכח שגם ביחוד השכר הוא כעוה"ז).

14) בחוקותי שם, ט.

15) בפרש"י שם מסיים, כדאיאת בתוי"כ, ובמפרשי התוי"כ (ראה קרבן אהרן, מלבי"ם, ועוד)

של מקרא איז אריכות ימים און טובה כפשוטן בגשמיות²⁰ (און דאָס איז אויך „מתן שכרן של מצות חמורות“²¹).

והדרא קושיא לדוכתא: ווי זאָגט רש"י דאָ בסיום פרשתנו מיט אַ פשטות „ולמחר לעולם הבא ליטול שכרם“!

ד. אויך איז ניט גלאַטיק אין לשון רש"י:

דער מאמר „היום לעשותם, ולמחר (לעולם הבא) ליטול שכרם“ ווערט גע-בראַכט אין צוויי ערטער אין ש"ס — אין מס' עירובין²² און אין מס' עבודה זרה²³, אָבער בשינוי לשון:

אין מס' עירובין איז דער לשון „היום לעשותם ולא למחר לעשותם, היום לעשותם למחר לקבל שכרם“, אין מס' עבודה זרה שטייט: „היום לעשותם ולא למחר לעשותם, היום לעשותם ולא היום ליטול שכר“.

וואָס דער טעם השינוי איז מובן בפשטות: פון פסוק „היום לעשותם“ לערנט אָפּ די גמרא צוויי זאכן: (א) דעם דיוק אין „היום“ — אַז דער „לעשותם“ (עשיית מצות) איז היום דוקא, און ניט „למחר“ לעולם הבא. (ב) דעם דיוק אין „לעשותם“ — אַז דער זמן פון „היום“ (עוה"ז) איז אויף „לעשותם“ דוקא, און ניט אויף „ליטול שכר“.

און דאָס איז דער דיוק הלשון²⁴ (אין ע"ז²⁴), „ולא היום ליטול שכר“ — ווייל

(ב) בכלל איז שווער צו אָננעמען אַז רש"י בפירושו עה"ת איז מפרש ווי דער מ"ד „שכר מצוה בהאי עלמא ליכא“ ווייל דער מקור ויסוד של שיטה זו זיינען די פסוקים „למען יאריכון ימך ולמען ייטב לך“¹⁶ (ביי כבוד או"א) און „למען ייטב לך והארכת ימים“¹⁷ (ביי שילוח הקן), אַז דאָס מיינט: „למען ייטב לך לעולם שכולו טוב, ולמען יאריכון ימך לעולם שכולו ארוך“¹⁸,

אָבער רש"י בפירושו עה"ת ברענגט ניט (אויף די פסוקים הנ"ל) דעם פירוש (עולם שכולו טוב . . . שכולו ארוך). ואדרבה: פון סתימת לשון רש"י אויפן פסוק¹⁹ „כבד גוי למען יאריכון ימך“ — „אם תכבד יאריכון ואם לאו כו“, ועד"ז אויפן פסוק²⁰ „שלח תשלח גוי למען ייטב לך גוי“ — „אם מצוה קלה כו“ אמרה תורה למען ייטב לך והארכת ימים ק"ו למתן שכרן של מצות חמורות“ — איז מוכח, אַז רש"י האַלט אַז פשוטו

שם, לדשון התורכ. היו ישראל בעוה"ז מבקשים כו' אבל אתם חשבונו רב אני עתיד לחשב עמכם היינו דלישראל יהי שכר רוחני לעוה"ב.

אבל ראה לקו"ש ח"ז (ע' 323 והערה 20 שם) שא"פ לפרש כן בפרש"י, שהרי בפשט"מ מפורש בכתוב זה (וכן בכתובים שלפנ"ז ושלפנ"ח) שכר גשמי (אף שא"כ — פסוק יאיב (ובפרש"י) — נאמר גם שכר רוחני). ועכ"ל שגם שכר גשמי הוא תשלום העבודה.

[אלא שבתשלום העבודה גופא יש ב' מיני תשלום: שכר גשמי בעוה"ז (שהוא השכר המפורש בתורה), והשכר הרוחני בג"ע ועוה"ב. ולהעיר מפרש"י פרשתנו ג, כו ד"ה רב לך „ד"א“; פרש"י אחרי הנ"ל סוף הערה 4].
16 פרשתנו ה, טו.
17 תצא כב, ז.
18 קידושין שם. ובחולין שם — בסדר הפוך.
19 יתרו כ, יב (ובפרשתנו אינו מפרשו — כי בכר פירשתיים) (פרש"י פרשתנו ה, ז).

20 ראה גם לקו"ש ח"ט ע' 133 הערה 2.
21 ודלא כפירוש הלבוש — ראה הערה 10.
22 ג, א, ד, ב (בשינוי ל' קצת).
23 ראה גם תר"ת כאן אות יח.
24 ובר"ח עירובין גריס גם שם „ולא היום“ — וראה יל"ש סוף פרשתנו שמביא ב' הלשונות יחד: היום לעשותם ולא היום ליטול שכרם, היום לעשותם ולמחר ליטול שכרם! וראה דק"ס עירובין שם.

שיחות

ואתחנן ג

לקוטי

44

כר"), און ניט פון מס' עבודה זרה ("ולא היום כו").

וי"ל הביאור בזה, בהקדם: דער חילוק צווישן די לשונות — "לקבל" און "ליטול" — איז:

"לקבל שכרם" ווייזט אָ דער שכר קומט מצד דעם נותן — דער מקבל איז ניט קיין בעה"ב אויף אליין נעמען דעם שכר, נאָר ער איז תלוי אין דעם נותן, ער איז בלויז אַ "מקבל"; משא"כ "ליטול שכרם" ווייזט, אָ דער אדם נעמט אליין דעם שכר (וועלכער קומט אים).

און דערמיט מאַכט רש"י קלאָר אָ דאָס רעדט זיך וועגן אַן אַנדער סוג אין אופן-תשלום-שכר: "למחר לעולם הבא" וועט זיך אויפֿטאַן אַ חידוש, אָ דע-מאַלט וועלן אידן ווערן בעלי בתים אויף זייער שכר, זיי וועלן נעמען, אליין "נטול" זיין שכרם.²⁵

קומט אויס אָ דאָס האָט קיין שייכות ניט צום ענין פון "שכר מצוה בהאי עלמא": כנ"ל האָלט רש"י בפשוטו של מקרא אָ עס איז דאָ שכר מצוה בהאי עלמא, ווי דער ריבוי פסוקים וואָס ריידן וועגן יעודים גשמיים אַלס שכר פאַר קיום התורה והמצות.

אַבער בעולם הזה איז דער ענין פון שכר אין אָ אופן פון "לקבל שכרם": דער אויבערשטער גיט אַ אידן כל טוב סלה בבני חיי ומזוני (ובכולם) רוויחי, אַבער ניט אָ דער איד האָט דעם כח און שטאַרקייט צו נעמען אליין דעם שכר. און דערפאַר קען זיין, אָ אין דעם זאַלן זיך אַמאָל אַריינמישן פאַרשידענע

דער לימוד איז (ניט דער צד החיוב — אָ שכר איז "למחר", נאָר) אין דעם צד השלילה, אָ "היום" (אין עוה"ז) איז (לעשותם דוקא, און) ניט דער זמן פון "ליטול שכר" — שכר מצוה בהאי עלמא ליכא.

ועפ"ז, אויב מ'זאָל לערנען אָ כוונת רש"י דאָ איז דער ענין פון "שכר מצוה בהאי עלמא ליכא" (אָ מיט "היום לעשותם" איז דער פסוק מחדש אָ דער אויבערשטער צאָלט ניט אָ אַ צדיק בחייו בעוה"ז, בניגוד צו "שונאיו" וואָס "בחייו משלם לו גמולו הטוב") — וואָלט דאָך לכאורה מער מתאים געווען דער לשון (ווי אין מס' עבודה זרה) "ולא היום ליטול שכרם".²⁵

ה. וי"ל, אָ רש"י באַוואַרנט כהנ"ל בדיוק לשונו — "ולמחר כו" ליטול שכרם".

— אין מס' עירובין (לפנינו²⁶) איז דער לשון "למחר לקבל שכרם", אַבער רש"י קלייבט אויס דוקא די גירסא (פון מס' עבודה זרה²⁷) "ליטול שכרם". דער דיוק איז נאָך מער בולט ע"פ הנ"ל, אָ התחלת הלשון קלייבט אויס רש"י דוקא דעם לשון פון מס' עירובין ("ולמחר

25 קושיא גמורה אינה, כי י"ל שרש"י רוצה להדגיש "למחר לעולם הבא", וזה כולל בדרך ממילא "ולא היום".

26 אבל בעיני שם "ולמחר ליטול שכר". וכ"ה ביל"ש סוף פרשתנו (ראה הערה 24). וראה דק"ס שם.

27 עפ"מ"ש בהערה הקודמת י"ל שכן היתה גירסת רש"י גם בעירובין שם. אבל עי' צ"ע למה נקט רש"י גירסת זו דוקא, ובפרט שגבי שכר רגיל הלשון "קבלה" (ראה פרש"י לד טו, א. דברים א. יב. ולהעיר מפרש"י מטות (לא, ח) "הלך כו" ליטול שכר"). אבל בפרש"י ס"פ שלח ד"ה אני היא (מספרי שם) "ונטול שכר . . . ולא נוטלים שכר", ואכ"מ.

28 להעיר ממחז"ל (ברכות יז, ב) והם נזונים בורוע (וראה פרש"י שם). וראה פרש"י ריש פרשתנו. לקו"ש חכ"ד ע' 29-30 ובהערות שם.

45

שיחות

ואתחנן ג

לקוטי

בערטשער זיכער משלם צו צדיקים גמולם הטוב בעולם הזה, כמפורש בפשוטו של מקרא די אלע יעודים גשמיים בתורה — נאָר דער חידוש איז]

אין דעם חיוב, אַז „למחר לעולם הבא“ וועט זיך אויפטאָן אַ נײַער אופן אין תשלום שכר (וואָס איז ניטאָ „היום“) — „למחר . . ליטול שכרם“³².

און דער המשך הפסוקים דאָ איז: פריער שטייט „ומשלם לשונאיו אל פניו להאבדו לא יאחר לשונאו אל פניו ישלם לו“, אַז אַ רשע צאָלט מען בדוקא גלייך בחייו „כדי להאבדו מן העולם הבא“, משא״כ ביי די וואָס זיינען ניט „שונאיו“, איז שייך אַמאָל אַז מען זאָל דעם שכר ניט באַקומען גלייך (כנ״ל):

דערנאָך זאָגט דער פסוק — „ושמרת את המצוה גוי היום לעשותם“, אַז אַט דער סדר (אַז עס קען זיין אַז אַפּהאלט אין תשלום שכר) איז נאָר „היום“, אָבער „למחר לעולם הבא ליטול שכרם“.

ז. דער ביאור (פנימי) אין דעם חילוק הנ״ל — צי דער תשלום השכר איז אין אַן אופן פון „לקבל“ אדער „ליטול“:

בזמן הזה איז דער ענין פון תשלום שכר פאַרבונדן מיט ב״ד של מעלה. און דעריבער נעמט מען ניט אַליין דעם שכר, עס איז תלוי אין ב״ד של מעלה.

משא״כ לעתיד לבוא אין עולם הבא — דעם זמן פון יום שכולו שבת³³ —

(זייטיקע) סיבות וואָס זיינען גורם אַז לפועל זאָל ער דעם שכר ניט באַ-קומען²⁹

[ע״ד ווי די גמרא³⁰ זאָגט ביי דער מעשה וואָס ר' יעקב האָט געזען ווי איי-נער וואָס „אמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות ועלה לבירה ושלח את האם ונטל את הבנים ובחזירתו נפל ומת“ — אַז אויב ער וואָלט געווען „מהרהר בעבודת כוכבים“ — וואָלט ער ניט געדאַרפט באַקומען דעם שכר פון „למען ייטב לך והארכת ימים“ (כפשוטו).

ד.ה. אַז אַע״פּ וואָס די מצות עצמן האָט ער געטאָן בשלימותן און דער חסרון איז אין אַ צווייטן ענין (וואָס האָט ניט קיין שייכות צו עשיית מצות אלו)³¹ — איז עס פּרעל אַז מ׳זאָל דעם שכר ניט באַקומען]:

משא״כ „למחר לעולם הבא“ וועלן אידן אַליין נעמען, „נוטל“ זיין שכרם, און עס וועלן ניט קענען זיין קיינע עיכובים כו' אויף דעם.

ו. עפ״ז איז פאַרשטאַנדיק דיוק לשון רש״י „ולמחר לעולם הבא ליטול שכרם“ (און ניט — „ולא היום כו״), ווייל דער חידוש פון רש״י איז

[ניט אַז עס איז ניטאָ קיין שכר פאַר צדיקים בעולם הזה (בניגוד צו „שונאיו“ וואָס „בחייו משלם לו גמולו הטוב“) — דאָרבה: לפי פירוש רש״י איז דער אוי-

32) ועפ״ז יש לבאר הגירסא בעירובין „למחר לקבל שכרם“ — כי בעירובין שם מפורש שכוונת ריב״ל היא כהדרשה „לשונאיו הוא דלא יאחר אבל יאחר לצ״ג“, היינו שצ״ג אין מקבלים שכרם בעוה״ו, ונמצא שגם קבלת שכרם היא רק „למחר“.

33) סוף תמיד.

29) ראה פרש״י וישלח (לב, יא) שמא משׁ הבטחתי נתלככתי בחטא כו׳.

30) קידושין שם. וכיה בחולין שם לפנינו (אבל ראה פרש״י וחדא״ג מהרש״א שם).

31) להעיר מלקו״ש ח״ט (ע) 199; ס״ע 202 ואילך).

שיחות

ואתחנן ג

לקוטי

46

דער מענטש דארף „נוטל“ זיין דעם שר; מען געפינט זיך אין אן עולם וואו מ'האט די מעגלעכקייט צו נהנה זיין „מזיו השכינה“, אבער כדי צו הנאה האבן בפועל מוז זיין דער „ליטול שרם“³⁶.

און דערמיט באוואַרנט רש"י נאָך אַן ענין אין דעם פסוק:

לערנענדיק דעם פסוק „ושמרת גו' היום לעשותם“ קומט אויס, אַז דער ענין פון שמירת התורה והמצות אין שייך „היום“ דוקא. שטעלט זיך די שאלה: אין וואָס וועט באַשטיין די עבודה פון אידן „למחר“ (אין עולם הבא)? אפילו בפשטות פאַרשטייט מען אַז עס האָט ניט קיין אַרט צו זאָגן אַז אין עולם הבא וועט ניט זיין ח"ו קיין ענין פון עבודת ה'!³⁷

זאָגט רש"י – „ולמחר לעולם הבא ליטול שרם“: אין עולם הבא וועלן אידן פאַרנעמען זיך מיט דער עבודה פון „ליטול שרם“³⁶.

— לויט דעם קומט אויך אויס, אַז דער פירוש רש"י האָט ניט קיין שייכות צו דער שקו"ט וועגן „שכר מצוה בהאי עלמא“ — ווייל דאָ אין ניט די שאלה צי דער אויבערשטער צאָלט שכר בעוה"ז, נאָר: אין וואָס באַשטייט די עבודה פון אידן „למחר“.

ט. דעם חילוק צווישן די צוויי לשונות „לקבל“ און „ליטול“, קען מען אויך מקשר זיין מיט די צוויי דיעות³⁸ בנוגע שכר ועונש:

י"ל אַז עס וועט ניט זיין דער ענין פון ב"ד (של מעלה) (ע"ד ווי ביי שבת זיינען אַלע בתי דינים סגורים³⁴); ובמילא, אויב אַ איד האָט געטאָן אַ מעשה טוב אויף וועלכן אים קומט שכר, איז ניט שייך קיין אַפּהאַלט³⁵, און ער נעמט שכרו.

ח. עס איז דאָ נאָך אַ חילוק צווישן די צוויי לשונות „לקבל“ און „ליטול“:

„לקבל שרם“ ווייזט אַז דער שר קומט אַן צום אדם דורך דעם נותן; דער נותן האָט ניט נאָר באַשטימט דעם שכר, נאָר ער גיט עס אים אַפּ, דער אדם איז נאָר אַ „מקבל“ (דעם שכר).

משא"כ „ליטול שרם“ ווייזט, אַז דער אדם דארף עס נעמען — דער נותן באַשטימט אַ שכר פאַר דעם מקבל, אַבער כדי דאָס זאָל צו אים אַנקומען פאַדערט זיך אַ פעולה, אַז ער זאָל דאָס „נוטל“ זיין.

און דערמיט דייטעט אַן רש"י דעם חילוק צווישן די יעודים גשמיים און דעם שכר פון עוה"ב:

די יעודים גשמיים זיינען אַלע אין גדר פון „לקבל שרם“: דער אויבערשטער גיט אַ אידן כל טוב סלה בבני חיי ומזוני ובכולם רוויחי אין אן אופן אַז דער איד באַקומט זיין שכר בדרך ממילא (אַ קיין פעולה נוספת מצדו);

משא"כ דער שכר רוחני פון עולם הבא איז א העכערער סוג שכר: חיי עולם הבא איז ניט אַן ענין וואָס דער מענטש איז בלויז אַ „מקבל“ — נאָר

36 ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ח הי"ב: הנין

מזיו השכינה שיוצעים ומשיגין כו'.

37 ולהעיר ממש"נ (בראשית ב, טו) ויניחנהו בגן עדן לעבדה ולשמרה.

38 הובאו בשליה בית אחרון (יב, א"ב, טו, א"ב). וראה אגרות קודש אדמו"ר מהורש"ב כרך א ע' שצה

34 ירושלמי סנהדרין פ"ד ה"ו. וראה אד"ר בוח"צ (קכט, סע"א, קלו, ב) בנוגע לבתי דינים של מעלה (הובאו ונת' בדי' ואני תפילתי תרנ"ד, תשי"ד). וראה ספר המצות להצ"צ מצות לא תבערו אש פ"ב.

35 ראה לקמן הערה 47.

יו"ד. ע"פ הנ"ל קען מען אויך מבאר זיין (בפנימיות הענינים) דעם דיוק „ולמחר לעולם הבא (דוקא) ליטול שכרם“:

די צוויי אופנים הנ"ל אין תשלום שכר – אן ענין נסי, אָדער אָן ענין טבעי – זיינען דאָ ביידע אין דעם שכר רוחני פאָר קיום התומצ.

ס'איז ידוע⁴¹ אַז עס זיינען פאָראַן צוויי סוגי שכר: א) דער שכר פון גן עדן, וואָס איז אַ שכר מוגבל כביכול⁴², ווייל דאָרט איז מאיר דער אור אלקי וואָס איז מלוּבש אין סדר השתלשלות (אור המלא). ב) דער שכר פון תחיית המתים, וואָס דעמאָלט וועט מאיר זיין דער אור מקיף שלמעלה מהשתלשלות (אור הסובב), וואָס דאָס איז אַ שכר בלתי מוגבל.

און דעריבער: דער שכר וואָס איז פאָרבונדן מיטן אור המלא וואָס איז מצומצם לפי ערך הנבראים, וויבאלד אַז לגבי דעם אור איז די עבודה פון נבראים תופס מקום, איז דער שכר באופן טבעי⁴³: די עבודה פון אידן טוט אויף דעם שכר:

א) אַז זיי קומען בדרך נסי, ד.ה. אַז דער שכר ועונש, זיינען ניט באופן פון סיבה ומסובב ממש פון דער מצוה און עבירה, נאָר זיי זיינען בדוגמת שכר ועונש וואָס אַ מענטש באַשטימט כרצונו צוליב מעשה טוב אדער הפכו.

ב) אַז זיי קומען בטבע, ד.ה. אַז דער אויבערשטער האָט מטביע געווען אין די מצות און עבירות גופא, אַז זיי זאָלן ברענגען שכר צי עונש.

און דאָס איז דער חילוק צווישן „לקבל“ אָדער „ליטול“:

אויב שכר מצות קומט בטבע, קומט אויס, אַז בשעת אַ איד טוט אַ מצוה פאָ-דערט זיך ניט קיין ענין נוסף⁴⁴ אויף באַ-קומען דעם שכר – די עשיית המצוה איז די סיבה וועלכע ברענגט דעם שכר בדרך ממילא. „לקבל שכרם“ – דער שכר קומט בדרך ממילא און דער אדם דאָרף עס נאָר מקבל זיין.

אויב אָבער שכר מצות איז ניט קיין ענין טבעי, נאָר עס קומט בלויז בדרך נסי – קומט אויס, אַז דער שכר קומט ניט אָן בדרך ממילא מצד דער עשיית המצות, נאָר תשלום שכר איז אַ פעולה ניט מצד הטבע, אַ פעולה נוספת, עס דאָרף זיין אַ פעולה פון נתינת (ונטילת⁴⁵) השכר.

41 ראה בארובה בזה – ספר המצות להצ"צ מצות ציצית. ובכ"מ.

42 אלא שגם בשכר זה „אין שיעור לריבוי העליות שיוכל להיות באופן עילוי ההשגה באלקותו ית“ (סהמ"צ להצ"צ שם – טו, ריש ע"ב).

43 כי לאחרי שעלה כרצונו ית' שהעבודה תעורר – נעשה כן באמתי (ראה לקו"ש ח"ד ע' 1133 הערה 13. ושי"ג). וראה אגרות קודש שם, שזה הטעם ששכר מצות הו"ע טבעי. ע"ש (ושם מהגה"ה

ואילך. וראה לקו"ש ח"ה ע' 135 הערה 23 (ושי"ג). ועוד. וראה הערה 43.

39 ראה אגרות קודש שם. וראה הערה הבאה.

40 להעיר מהמבואר בדי"ה שיר המעלות תש"ג פ"ח, דמכיון שהענין דבאתדלית אתעדל"ע אינו „הכרח אלקי טבעי“ כ"א „הכרח אלקי רצוני“, לכן „צריך זכות אשר האתערותא שלו יקובל למעלה“ – וכש"כ אם שכר מצות הוא ענין נסי (ראה אגרות קודש שם).

* ולהעיר מלקו"ש ח"ו ע' 387 (ולקמן ע' 138). שהענין דשכר מצוה הוא הלכה – שהקב"ה „מחוייב“ כביכול לשלם שכר מצות כמו שמשלמים לפועל (ראה לעיל סעיף ג, ע"ש באורך.

השכר אין אן אופן פון „לקבל שכרם” — די עבודה פון אידן טוט אויף די נתנית השכר, אזוי אז עס קומט אן צו אים בדרך ממילא און ער דארף עס נאָר מקבל זיין;

משא"כ „למחר לעולם הבא”, ווען עס וועט מאיר זיין דער שכר הבלתי גבולי (מצד אור הסובב)⁴⁶ — איז דער תשלום השכר אין אן אופן פון „ליטול שכרם”⁴⁷, דער שכר קומט ניט בדרך ממילא, נאָר עס איז אַ באַזונדער פעולה פון נתנית (ונטילת) השכר.

(משיחת ש"פ ואתחנן תשכ"ה)

משא"כ דער שכר מצוה של אור הסובב איז ניט שייך צו זאָגן אויף דעם אן דאָס איז אן ענין טבעי אין דער עבודה — ווייל לגבי דעם אור איז די עבודה פון נבראים ניט תופס מקום; נאָר דאָס איז אן ענין נסי וואָס איז ניט מוכרח, עס איז אן ענין וואָס קומט בדרך מתנה מצד רצונו יתברך⁴⁸.

און דאָס איז דער טעם פאַרוואָס „ולמחר לעולם הבא ליטול שכרם”:

אין עולם הזה איז מאיר בגלוי ממש נאָר דער שכר המוגבל⁴⁹, מצד אור הממלא, און דעריבער איז דער תשלום

46 ראה בהנסמן בהערה 41. ושם, שזה (בעיקר) בעולם התחי'. ולהעיר מהגירסא בפרשי לעיי עירובין שם (די'ה ולא למחר) ובענף יוסף שם. 47 ע"פ המבואר באגרות קודש שם, דזוקא בשכר המוגבל שייך העכבה והפסק ח"ו ע"י מדת הדין, אבל מה שנותנים מלמעלה בדרך מתנה חסד בלתי מוגבל, אין שייך בו עכבה והפסק של מדת הדין — מוכנת השייכות למשנת"ל (סעיף ו"ז) בפירוש „ליטול שכרם”, שנטול מעצמו ואין שייך לעכב השכר.

בשלי"ה שם, שגם לפי הרמב"ן שכר מצוה מסובב מן המצוה עצמה אלא שבא בדרך סגולה. עיי"ש. וראה לעיל הערה 40: הכרח אלקי רצוני).

44 אף שגם אור הסובב נמשך ע"י עבודת האדם ובאופן שהעבודה היא היא הממשיכה את האור (ראה לקו"ש ח"ד שם. ח"ט ע' 72. ועוד) — מ"מ מובן, שמכיון שהמדובר באור הסובב שלמעלה מנבראים, הרי בערך העבודה (המוגבלת) של נברא, הוא ענין של חסד ומתנה (ראה לקו"ש ח"ט שם. ועוד).

45 ראה אגה"ק סי' ג.

ספר השיחות - ה'תשמ"ח

מדבר) זיין אמת'ע מציאות און זיין אמת'ע תכלית צוליב וועלכע ער איז באשאפן געוואָרן - „לכבודו“ של הקב"ה²⁰.

און תכלית השלימות פון דער שלי-חות וועט זיין בימות המשיח, ווען עס וועט זיין „ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר“²¹, און מ'וועט זען בגלוי ווי כל העולם כולו איז א דירה לו יתברך.

ד.ה. אז אין „משיח“ דריקט זיך אויס דער שלימות וגילוי פון כל מעשינו ועבודתינו בזמן הזה (אין וועלכן ס'איז תלוי ביאת המשיח²²) אַלס שלוחים פון דעם אויבערשטן. וכמובן פון רמב"ם²³, אַז ימות המשיח איז (ניט קיין ענין של שכר צדדי אויף תומצ, נאָר) אַ המשך ושליומות אין דער עבודה פון תורה ומצוות בזמן הזה²⁴. און „מפני זה נתאוו כל ישראל נביאיהם וחכמיהם לימות המשיח כדי שינוחו ממלכיות שאינן מניחות להן לעסוק בתורה ובמצוות כהוגן כו"ו²⁵, „כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה כו"ו²⁶ - ד.ה. אַז דער „נתאוו“ איז ניט על מנת לקבל פרס (קבלת שכר אויף די עבודה), נאָר בכדי קומען צו שלימות העבודה, ובמילא איז דער „נתאוו“ גופא אַ חלק פון עבודת האדם²⁷.

ב. אין דעם קומט צו א לימוד מיוחד בנוגע צו דעם כינוס השלוחים שי':

יעדער¹² איד איז א שליח פון דעם אויבערשטן¹³ - וכביכול שלוחו של אדם (העליון) כמותו¹⁴, ביז „כמותו דה-משלח ממש“¹⁵, און זיין שליחות בא-קוניט אין - „אני נבראתי“ לשמש את קונייט¹⁶ דורך דעם וואָס ער נוצט אויס זיינע כחות אויף קיום התורה ומצוותי, „היי מכבדין את המצוות שהן שלוחי“¹⁷, און אין אן אופן אַז דאָס זאָל דורכ-נעמען די גאַנצע מציאות („אני“) פון דעם „עולם קטן“ זה האדם¹⁸, „בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך“¹⁹.

ביז - די שליחות פון עבודתו אין דעם עולם כפשוטו, עולם גדול, אויף אויספירן די כוונה ושליחות עליונה פון מאַכן א דירה לו יתברך בתחתונים, דורך מגלה זיין אין יעדער מענטש, און אין יעדער דבר שבעולם (דומם צומח חי

12) בהבא לקמן - ראה שיחת ליל שמח"ת תשמ"ז. ש"פ חיי שרה תשמ"ז (לקריש חכ"ה ע' 329 ואילך). ש"פ וישלח תשמ"ז (לקריש שם ע' 364 ואילך). קונטרס השליחות (קה"ת, תשמ"ה ושלח"ז). ועוד.

13) לקריש ויקרא א, ג. וראה אוה"ת וישלח רמט, ב. ד"ה ויצב תרליג. ועם הגהות - ד"ה הנ"ל תרמ"ד (סה"מ ליקוט ע' יג ואילך). תרנ"ז ע' נו ואילך. ועוד.

14) משנה ברכות לד, ב. קידושין מא, ב. וש"נ. 15) לקריש שם (וכ"ה הלשו - כמותו ממש) בשו"ת הריב"ש סרכ"ה. וראה לקריש קרח תשמ"ז. וש"נ.

16) נסמן בהערה 5. 17) תנחומא ויגש ו. הובא במקומות שבהערה 13.

18) תנחומא פקודי ג. תקריז תיקון סט. וראה אדרי"ג פליא.

19) ואתחנן ו, ה.

20) אבות ספ"ז. 21) ישעי' מ, ה. וראה עשר האמונה פכ"ה. תריח תצוה תפב, א ואילך. ועוד. 22) תניא רפ"ז. 23) הל' תשובה פ"ט ה"ב. הל' מלכים פ"ב ה"ד. וראה בארוכה לקריש ח"ח ע' 277 ואילך. 24) ע"ד המבואר ברמב"ם הל' תשובה שם פ"א בנוגע ליעודים גשמיים שבתורה. וראה לקריש ח"ט ע' 204 ואילך. 25) הל' תשובה שם פ"ב. 26) הל' מלכים שם. 27) ראה בארוכה לקריש: שלה תשמ"ז ס"ד ואילך. ח"ח שם. וראה גם לקריש ח"כ ע' 51 ואילך.

בס"ד. משיחת יום ב' דחג השבועות* ה'תנש"א

– בענין תורה חדשה מאתי תצא –

התורה – כדאיתא בירושלמי, "יש דברים שמשיקין עליהם את הפה (משיקין השפתים עליהם וסותמין את הפה ואין לגלותן)" כד"א ישקני מנשיקות פיהו", וענינים אלו יתגלו ב"תורה חדשה" דל-עתיד לבוא, ש"מובטחים" מאתו להופיע עוד עליהם לבאר להם סוד טעמי ומסתר צפונותיה¹¹, וכפי שמצינו בכ"מ¹² שמשיח ילמד פנימיות התורה את כל העם.

ב) חידוש (גם) בהלכות התורה – כ"דאיתא במדרש¹³ בנוגע ללויתן ושור הבר, "כיצד הם נשחטים, בהמות נותן ללויתן בקרניו וקורעו ולויתן נותן לבהמות בסנפיריו ונוחרו. . . זו היא שחיטה כשירה (בתמי), ולא כך תנינו¹⁴ הכל שוחטין ובכל שוחטין ולעולם שוחטין חוץ ממגל קציר והמגרה והשנים מפני שהן חונקין. . . אמר הקב"ה תורה חדשה מאתי תצא, חידוש תורה מאתי תצא" – חידוש בהלכות התורה ששחיטה כוה' כשירה.

ג. וצריך להבין:

"דבר ברור ומפורש בתורה שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים, אין

א. מהחידושים העיקריים בימות ה- משיח – כפס"ד הרמב"ם ש"באותן הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת. . . שאותו המלך שיעמוד מזרע דוד (המלך המשיח) בעל חכמה יהי יתר משלמה, ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו, ולפיכך ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה"י", ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים ושיגו דעת בוראם כפי כח האדם¹⁵.

ובלשון חז"ל – מיוסד על הפסוק¹⁶ "כי תורה מאתי תצא" שנאמר ביעודי הגאולה – "תורה חדשה מאתי תצא, חידוש תורה מאתי תצא", "עתיד: הקב"ה להיות יושב. . . ודורש תורה חדשה שעתיד ליתן ע"י משיח¹⁷.

ויש לומר, שענין זה מרומז בדברי הרמב"ם שמלך המשיח "בעל חכמה יהי יתר משלמה ונביא גדול הוא. . . ולפיכך ילמד כל העם" – שכיון ש"נביא גדול הוא" לכן תתגלה אליו ה"תורה חדשה (ש)מאתי תצא", וילמדה לכל העם.

ב. ובביאור הענין ד"תורה חדשה" דלעתיד לבוא – ב' פירושים-אופנים:

א) החידוש הוא בהתגלות טעמי וסודות

(7) ע"ז פ"ב סוף ה"ז.

(8) פי' פני משה.

(9) שה"ש א, ב.

(10) פרש"י עה"פ.

(11) ראה תניא אגה"ק ס"יט: "טעמי מצוות לא נתגלו. . . וגם באיזהו מקומן שנתגלה ונתפרש איזה טעם המובן לנו לכאורה, אין זה הטעם המובן לנו לבדו תכלית הטעם וגבולו, אלא בתוכו מלוכש פנימיות ותעלומות חכמה כו"¹¹.

(12) ראה לקו"ת צו י, א ואילך. שער האמונה

פניו ואילך. ועוד.

(13) חולין טו, ב – במשנה.

(*) בתור השתתפות ב"כינוס תורה" שמתקיים בספרו-חג (וראה לקמן ס"ד).

(1) ה'ל' תשובה פ"ט ה"ב.

(2) סוף ה'ל' מלכים.

(3) ישע"י נא, ד.

(4) ויקיר פ"ג, ג.

(5) יל"ש ישע"י רמז תכט.

(6) וראה גם פי' הרד"ק ומצ"ד עה"פ: "כי

המלך המשיח יורה כו"¹⁷.

שמפורש בתורה ששחיטה בסכין פגומה אינה כשרה, איך יתכן שלעתיד לבוא תהי' שחיטה זו מותרת, היפך הכלל שהתורה „אין לה לא שינוי כו', כל דברי תורה מצווין אנו לעשותן עד עולם, וכן הוא אומר חוקת עולם לדורותיכם, ונאמר לא בשמים היא“?

ד. ויובן בהקדם הביאור בחידושי תורה בזמן הזה, כמארז"ל²² „כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש²³ הכל ניתן למשה מסיני“ – „לחדש“ דייקא, חידוש של התלמיד ותיק, וביחד עם זה, „ניתן למשה מסיני“:

במתן-תורה ניתנו למשה כללי ה- תורה²⁴ שעל ידם יודעים „לסבור סברות בהלכות ולפלפל בהן בקושיות ופירוקים לירד לעומק הסברות וטעמי ההלכות להבין דבר מתוך דבר ולדמות דבר לדבר ולחדש חידושי הלכות . . . וכן בדרשות ההגדות להתבונן מתוכם מוסר השכל לידע את ה' . . . כי רוב סודות התורה שהיא חכמת הקבלה וידיעת ה' גנוזים ב- אגדות“²⁵. ולכן: מצד זה שהתלמיד ותיק התייגע בשכלו למצוא ולגלות דבר זה (ע"פ כללי התורה), ה"ז חידוש שלו; ומצד זה שמציאת וגילוי ה„חידוש“ נעשית ע"פ כללי התורה שניתנו למשה בסיני, ה"ז כלול (בהעלם) בתורה וניתן למשה מסיני.

לה לא שינוי ולא גרעון ולא תוספת, שנאמר¹⁴ את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרו לעשות לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו, ונאמר¹⁵ והנגלות לנו ולבנינו עד עולם לעשות את כל דברי התורה הזאת, הא למדת שכל דברי תורה מצווין אנו לעשותן עד עולם, וכן הוא אומר¹⁶ חוקת עולם לדורותיכם, ונאמר¹⁷ לא בשמים היא, הא למדת שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה¹⁸.

ועפ"ז צריך ביאור בהענין ד„תורה חדשה מאתי תצא“, „ע"י משיח“ ש„נביא גדול הוא“ – הרי כלל ש„לא בשמים היא“¹⁹, ו„אין נביא רשאי לחדש דבר“?

ובפרטיות יותר – הן בנוגע להתגלות טעמי וסודות התורה, והן (ועאכ"כ) בנוגע לחידוש בהלכות התורה:

בנוגע להתגלות טעמי וסודות התורה – כיון שטעמים וסודות אלו אינם מתגלים ע"י הלימוד והיגיעה בפרד"ס שבתורה²⁰, כי אם, ע"י ש„תורה חדשה מאתי תצא“, „ע"י משיח“ ש„נביא גדול הוא“, ה"ז לכאורה גדר של „נבואה“, ולא גדר של „תורה“²¹?

ובנוגע לחידוש בהלכות התורה – כיון

(14) פ' ראה יג, א.

(15) נצבים כט, כח.

(16) אמור כג, כד.

(17) נצבים ל, יב.

(18) רמב"ם הלי' יסודות רפ"ט.

(19) ראה ב"מ נ"ב, ב.

(20) כמו בפנימיות התורה שנתגלתה בזמן הזה – ש„רוב סודות התורה שהיא חכמת הקבלה וידיעת ה' גנוזים באגדות“ (הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב ה"ג), „דברי חכמים שהסמיכום על מדרש הפסוקים שהן ההגדות“ (שם פ"א ה"ד). וראה בארוכה שומר

אמונים (להר"י אירגס) וויכוח ראשון.

(21) בביאור החילוק שביניהם – ראה בארוכה

לקו"ש ח"ט ע' 177 ואילך. ושי"נ.

(22) ראה מגילה יט, ב. ירושלמי פאה פ"ב ה"ד. שמו"ר רפמ"ו. ויק"ר רפכ"ב. קה"ר פ"א, ט (ב). פ"ה, ח (ב). ועוד.

(23) ולהעיר, ש„כל איש ישראל יכול לגלות תעלומות חכמה ולחדש שכל חדש הן בהלכות הן באגדות הן בנגלה הן בנסתר . . . ומחוייב בדבר“ (תניא אגה"ק סכ"ו (קמה, א). וראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב ה"ב).

(24) ראה שמו"ר פמ"א, ו: „וכי כל התורה למד משה כו' אלא כללים למדוהו כו'“ (וראה בארוכה לקו"ש ח"ט ע' 252 ואילך. ושי"נ).

(25) לשון אדה"ז בהל' ת"ת שם.

בענין תורה חדשה מאתי תצא

280

ועד"ז יש לומר בנוגע ל"תורה חדשה" שתתגלה לעתיד לבוא – שבמתן-תורה (שהו"ע חד-פעמי, שהרי לא יהי עוד הפעם מתן-תורה)²⁶ ניתנו כל עניני התורה כולה, גם הענינים ד"תורה חדשה מאתי תצא" שיתגלו ע"י משיח, טעמי וסודות התורה שניתנה כולה (יחד עם "סוד טעמי" ומסתר צפונותי"²⁷) למשה מסיני, וכולים בהעלם בתורה שניתנה למשה מסיני, אלא שיש חילוק יסודי ועיקרי בין החידושים שמתגלים ע"י תלמיד ותיק בזמן הזה ל"תורה חדשה" שתתגלה לעתיד לבוא:

א) בנוגע להתגלות טעמי וסודות התורה ע"י הקב"ה, "מאתי תצא" – אף שדרגת התורה שאינה יכולה להתגלות ע"י האדם אלא ע"י הקב"ה בעצמו ("מאתי") היא שלא בערך כלל לשכלו של האדם למטה, והתורה "לא בשמים היא", הרי עדין "תורה חדשה מאתי תצא" ("תצא" דייקא, ולא "תנתן" וכיו"ב), שתצא מן השמים ("מאתי") ותבוא למטה בארץ, ב"הבנה והשגה דשכל האדם.

ויש לומר, שהציאה מן השמים ("מאתי תצא") לבוא למטה בארץ מודגשת בהתגלות ה"תורה חדשה" ע"י מלך המשיח, שעם היותו "נביא גדול הוא", יהי גם "בעל חכמה". יתר משלמה ("החכם מכל האדם"²⁸). . . ולפיכך ילמד כל העם", היינו, שהתורה חדשה שתתגלה אצלו באופן של נבואה תומשך ותתלבש גם בחכמת בשר ודם, והוא "ילמד כל העם", ש"יהיו חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם", היינו, שגם הענינים הכי נעלים ד"תורה חדשה" יהיו מושגים וחדורים בשכל האדם²⁹.

ב) ובנוגע להחידוש בהלכות התורה (היתר שחיטת שור הבר בסנפיריו של הלוייתן) – אולי יש לומר, שהחידוש הוא שדיני שחיטה שבתורה (שהיו גם לעתיד לבוא³⁰) לא נאמרו מלכתחילה על שחיטה מיוחדת זו:

28 ע"פ מ"א ה, יא.

29 ועפ"ז יומתק הצורך בהוספה, כפי כח האדם" (אף שע"ז מתעטט לכאורה ההפלאה דהשגת דעת בוראם) – כיון שבלאה"כ אין זה מתאים עם הכלל שהתורה "לא בשמים היא".

30 ראה גם תניא אגה"ק שם (מג, א): איך אפשר שלימות המשיח לא יצטרכו לידע הלכות

החידושים בתורה שמתגלים בזמן הזה – כיון שהתגלותם היא ע"י היגיעה ב"שכל (המוגבל) של תלמיד ותיק, מובן, שגם קודם התגלותם (בהיותם בהעלם) ה"ה כלולים בתורה באופן שיש ביכולת האדם למוצאם ולגלותם (העלם שישנו במציאות) מן ההעלם אל הגילוי.

החידושים בתורה שמתגלים בזמן הזה – כיון שהתגלותם היא ע"י היגיעה ב"שכל (המוגבל) של תלמיד ותיק, מובן, שגם קודם התגלותם (בהיותם בהעלם) ה"ה כלולים בתורה באופן שיש ביכולת האדם למוצאם ולגלותם (העלם שישנו במציאות) מן ההעלם אל הגילוי.

משא"כ ה"תורה חדשה" שתתגלה ל"עתיד לבוא – כיון שאין ביכולת האדם (תלמיד ותיק) לגלותם, כי אם ע"י הקב"ה בעצמו, "תורה חדשה מאתי תצא", מובן, שהתכללותם בתורה היא באופן של העלם לגמרי שאינו שייך לגילוי (העלם שאינו במציאות), ולכן "התגלותם" לעתיד לבוא ע"י הקב"ה הו"ע של חידוש, "תורה חדשה", באין-ערוך לגמרי לתורה שבזמן הזה, כמארז"ל³¹ "תורה שאדם למד בעוה"ז הבל היא לפני תורתו של משיח".

ה. ועפ"ז מובן שההתגלות ד"תורה חדשה מאתי תצא", ע"י משיח" ש"נביא גדול הוא", היא חלק ובכלל התורה שניתנה למשה מסיני, ש"אין לה לא שינוי

26 סה"מ תרניו ע' שנו. המשך תרס"ו ע' כג. תקמו. תער"ב ח"א ע' ססו. סה"מ עטר"ת ע' רצא. תרפ"ה ע' קצט. תשי"ט ע' 57. ועוד.

27 קה"ר פ"א, ח. ועד"ז שם רפ"ב.

דשחוטי חוץ, כי אם שבוה לא נאמר מלכתחילה האיסור דשחוטי חוץ³⁷. וי"ל שעד"ז יהי' החידוש דהיתר שחיתת שור הבר בסנפירי הליותו – שהקב"ה יגלה „חידוש תורה“ (חידוש שאינו יכול להתגלות בזמן הזה ע"י תלמיד ותיק, כי אם ע"י הקב"ה) שדיני שחיתה לא נאמרו מלכתחילה על שחיתה זו].

ואף שחידוש זה שאינו יכול להתגלות ע"י תלמיד ותיק שלומד ע"פ כללי התורה, כי אם ע"י הקב"ה, אינו בכלל התורה ש"לא בשמים היא"³⁸ – יש לומר, שהמלך המשיח (ש"בעל חכמה יהי' יתר משלמה")

ובהקדם המבואר במפרשים³¹ שהיתר שחיתה זו הוא באופן דהוראת שעה, אבל, ענין זה אינו בגדר „תורה חדשה“, שהרי „למדנו מחכמים ראשונים מפי השמועה בכל אם יאמר לך הנביא עבור על דברי תורה . . שמע לו (חוץ מע"ז), והוא שיהי' הדבר לפי שעה“³².

ויש לומר, שהיתר שחיתת שור הבר בסנפירי הליותו אינו ככל הוראת שעה, כי אם „חידוש תורה“ (ש„מאתי תצא“) שדיני שחיתה שבתורה לא נאמרו מלכתחילה על שחיתה זו.

[ויש להוסיף, שמצינו דוגמתו גם בהוראת שעה – כמ"ש הרגצ'וב³³ בנוגע להוראת שעה דאליהו בהר הכרמל שנל-מדת ממ"ש³⁴, „השמר לך פן תעלה עולו-תיך בכל מקום אשר תראה“, אבל אתה מעלה בכל מקום שיאמר לך הנביא כדרך שהעלה אליהו בהר הכרמל“ [דלכאורה מהו הצורך בלימוד מיוחד נוסף על כללות הלימוד דהוראת שעה ממ"ש³⁵ „אליו תשמעו“, „אפילו אומר לך עבור על אחת מכל מצות שבתורה . . הכל לפי שעה שמע לו“³⁶], שהחידוש בזה ש„אין עליו שם שחוטי חוץ כלל והוה קרבן“, היינו, שאין זה היתר לעבור על האיסור

37 דוגמא לדבר: החילוק בין היתר חילול שבת בפיקוח נפש, „אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כו“ (שבת קנא, ב. ושי"ג), שלפי שעה התירה התורה לחלל השבת, להקרבת שני כבשים ביום השבת, שאין זה דחי' או היתר דחילול שבת, אלא שהדין ד„מחללי“ לא נאמר מלכתחילה בנוגע להקרבת שני כבשים (וראה בארוכה לקו"ש חט"ז ע' 237 ואילך. ושי"ג).

38 ויתירה מזה: אפילו בענין שנחלקו חכמי ישראל (שב' הסברות הם בשכל האדם שלומד ע"פ כללי התורה) יש חילוקי דעות אם אפשר לסמוך על הודעה משמים (בת קול, וכיו"ב) שאומרת שהלכה כפלוגי. וראה לקמן ס"ז.

ולהעיר מפלוגתת הפוסקים בהסוגיא ד„קא מיפלגי במתיבתא דריקעא כו“ (ב"מ פו, א) אם ההלכה היא כהקב"ה שאומר טהור – כמ"ש רבינו הזקן בלקי"ת ס"פ תוריע: „הרמב"ם ספ"ב מהט"צ פסק כהמתיבתא דספיקו טמא, וכתב הכ"מ משום דת"ק ור' יהושע פליגי בזה ספ"ד דנגעים, והלכה כת"ק, ואע"ג דקוב"ה אומר טהור, לא בשמים היא כו“, אמנם בהר"ש ספ"ד דנגעים משמע דהלכה כר' יהושע משום דקוב"ה אמר טהור, ומבאר, שדרגתו של רבה בר נחמני שאמר „אני יחיד בנגעים“, למעלה מרוב החכמים שבדורו, שייכת לדרגת התורה כפי שהיא אצל הקב"ה, וההלכה בתורה (ש"לא בשמים היא“) כדעת הרוב, „אחרי רבים להטות“, ולכן פסק הרמב"ם כת"ק, והר"ש פסק כר' יהושע, ד"ל דהכא שאני, דאין זה דומה להא

איסור והיתר . . כי איך ישתו הקרבנות וגם חולין אם לא ידעו הלכות דרסה וחלדה ושהי' הפוסלים השחיתה ופגימת הסכין, וכי יולד איש בטבעו שיהא שוחט בלי שהי' ודרסה וגם הסכין תהי' בריאה ועומדת בלי פגימה לעולם ועד“.

31 חידושי הרד"ל לויקיר שם. חידושי מהר"ץ

חיות לחולין סז, ב. ולגדה סא, ב. ושי"ג.

32 רמב"ם הלי' יסוה"ת פ"ט ה"ג.

33 צפע"ג עה"ת ע"פ. ושי"ג. וראה בארוכה לקו"ש ח"ד ע' 70 ואילך.

34 פ' ראה יב, יג.

35 שופטים יח, טו.

36 יבמות צ, ב. ספרי עה"פ.

בענין תורה חדשה מאתי תצא

282

איתא בגמרא⁴², "שלוש שנים נחלקו ב"ש וב"ה, הללו אומרים הלכה כמותנו והללו אומרים הלכה כמותנו, יצאה בת קול ואמרה אלו ואלו דברי אלקים חיים ו-הלכה כב"ה".

ואף ש"אין משגיחין בבת קול", כיון שהתורה "לא בשמים היא"⁴³ – הרי ה-הלכה כב"ה היא מפני ש"ב"ה" הוא רובא, ולא הוצרכו בת קול אלא משום דב"ש הוא חריפי טפיי⁴⁴ ("מחדדי טפיי"), כלומר, כשה"בת קול" באה לחלוק על דברי תורה⁴⁵, "אין משגיחין בבת קול" כיון שהתורה "לא בשמים היא", אבל כשה"בת קול" באה להכריע במקום של ספק, כב-פולגתא דב"ש וב"ה, שע"פ הכלל ד"אחרי רבים להטות"⁴⁶, צ"ל הלכה כב"ה שהם הרוב, אלא שנסתפקו בדבר מפני שב"ש היו חריפים יותר מב"ה, סומכים על ה"בת קול" כיון שאין זה נגד כללי התורה⁴⁷.

ובהקדם כללות הביאור בהפלותות שבתורה – כדאיתא בגמרא⁴⁸, "דברי חכמים כדרבנות גו' בעלי אסופות ניתנו מרועה אחד"⁴⁹. . . אלו תלמידי חכמים ש-יושבים אסופות אסופות ועוסקין בתורה, הללו מטמאין והללו מטהרין הללו אוסרין והללו מתירין הללו פוסלין והללו

יבאר וילמד ה"חידוש תורה" ב"בית דין ה-גדול שבירושלים" באופן שיתקבל אצלם בהבנה והשגה בשכלם של הסנהדרין (ע"פ כללי התורה), וכיון ש"הם עיקר תורה שבעל פה והם עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל"⁵⁰, יהי גם ה-"חידוש תורה (ש)מאתי תצא" כ"דברים שלמדו אותם מפי השמועה. . . דברים שלמדום מפי דעתם באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן ונראה בעיניהם שדבר זה כך הוא"⁵¹.

ו. וכיון שב' ענינים אלו – החידוש בהתגלות טעמי וסודות התורה, והחידוש בהלכות התורה (היתר שחיטת שור הבר בסנפירי הלויתן) – הם ב' פירושים ב"תורה חדשה", מסתבר לומר, שיש קשר ושייכות ביניהם⁵², היינו, שהחידוש בהל-כות התורה שייך ובא כתוצאה מהתגלות טעמי וסודות התורה.

וצריך ביאור:

מהי השייכות דה"חידוש תורה" שדיני שחיטה לא נאמרו בנוגע לשחיטת שור הבר בסנפירי הלויתן להתגלות הטעמים והסודות שבתורה, שלכן יתגלה חידוש זה לעתיד לבוא דוקא, כש"תורה חדשה מאתי תצא", כשיתגלו "סוד טעמי" ומסתר צפונותי"⁵³?

ז. ויש לבאר זה בהקדמת דוגמא ל-הנ"ל – שינוי בהלכות התורה לעתיד לבוא שקשור עם דרגא נעלית יותר ב-תורה – בנוגע לפלותות דב"ש וב"ה:

דאחרי רבים להטות, דהיינו דוקא בפולגתא דחכמי המשנה זע"ו, אבל הכא שאני דקוב"ה אומר טהור"י ואכ"מ.

(39) רמב"ם ריש הל' ממרים.

(40) לשון הרמב"ם שם הל'.

(41) כידוע הרא"י מ"שעטנז" – ראה לק"ש ח"ג

ע' 782. וש"נ.

(42) עירובין יג, ב.

(43) תוד"ה כאן – עירובין ו, סע"ב. וראה תוד"ה רבי יהושע – יבמות יד, א. תוד"ה לא בשמים – ב"מ נט, ב.

(44) יבמות שם.

(45) כבב"מ שם, בנוגע להפולגתא דר' אליעזר וחכמים, שהבת קול אמרה שהלכה כדעת היחיד, היפך הכלל בתורה שהלכה כרבים.

(46) משפטים כג, ב. רמב"ם הל' סנהדרין רפ"ח.

(47) פרטי הדעות בזה – ראה אנציק' תלמודית ערך בת קול. וש"נ.

(48) תגיגה ג, ב.

(49) קהלת יב, יא.

שבאותם ענינים שבהם יש פנים לכאן ולכאן, לחומרא או לקולא, נטיית שכלם (בטבע בריאתם, שנעשית ע"פ שרש נשמתם למעלה) היא (בדרך כלל⁵⁶) באופן שזה נוטה לחומרא וזה לקולא, וזהו הצד השווה והנקודה המשותפת בהפלותות שביניהם. וההכרעה בזה – כדעת הרוב, „אחרי רבים להטות“, ובמקום שיש ספק בהכרעת הרוב משום שהמיעוט „מחדדי טפי“, סומכים על ה„בת קול“.

והנה, כלל זה ש„הלכה כב"ה“, ועד ש„ב"ש במקום ב"ה אינה משנה“⁵⁷, אינו אלא בזמן הזה, אבל לעתיד לבוא תהי' הלכה כב"ש⁵⁸.

ויש לומר הביאור בזה – דלכאורה, כיון שנפסקה הלכה כב"ה, כדעת הרוב, איך יתכן שינוי שתהי' הלכה כב"ש, היפך הכלל ד„אחרי רבים להטות“ – שההלכה כב"ש תהי' לאחר שבי"ד הגדול שב-ירושלים יעמדו למנין ודעת הרוב תהי' כב"ש⁵⁹, ועי"ז (לא יבטל אלא) ישתנה הפס"ד הקודם שהלכה כב"ה, כיון שאז יהי' דעת הרוב כב"ש⁶⁰.

למעלה ירדה ונתלבשה בשכל האנושי, שלכן, אין זה בסתירה להכלל ש„לא בשמים היא“.

(56) מלבד מיעוט דברים שהם מקולי ב"ש ומחומרי ב"ה (עדיית פ"ד ה), מצד ההתכללות שבכל עניני קדושה.

(57) ברכות לו, ב. ושי"ן.

(58) ראה מדי"ש לאבות פ"ה מ"ט. מקי"מ לוח"א יז, ב. לקי"ת קרח נד, סעי"ב ואילך. תוספות חדשים לאבות בתחלתו.

(59) כמו בזמן הזה – בהדברים ש„נמנו ורבו ב"ש על ב"ה“, „באו למנין ונמצאו של ב"ש מרובי“ (שבת יג, ב) (במשנה) ובפרש"י, ועד"ו בהדברים ש„חורו ב"ה להורות כדברי ב"ש“ (ראה לדוגמא עדיית פ"א מ"ב י"ד. ועוד).

(60) ובמכ"ש וק"ץ מזה ש„ב"ד גדול שדרשו באחת מן המדות כפי מה שנראה בעיניהם שהדיו כך (שבענינים כאלו פליגי ב"ש וב"ה) ודנו דין, ועמד

מכשיריו, שמא יאמר אדם איך אני למד תורה מעתה, תלמוד לומר כולם ניתנו מרועה אחד א"ל אחד נתנן פרנס אחד אמרו מפי אדון כל המעשים ברוך הוא, דכתיב⁵⁰ וידבר אלקים את כל הדברים האלה“, וכדאיתא במדרש⁵¹ „על כל דבר ודבר . . . ה' אומר לו (הקב"ה למשה) מ"ט פנים טמא ומ"ט פנים טהור, אמר משה רבש"ע מתי נעמוד על בירורו של דברים, א"ל הקב"ה אחרי רבים להטות, רבו המטמאין טמא רבו המטהרין טהור“ – (ש"כ"כ מ) עניני התורה כפי שהם מצד עצמם (חכמתו של הקב"ה) יכולים להיות בב' אופנים הפכיים⁵², ושניהם אמת, „אלו ואלו דברי אלקים חיים“⁵³, וההכרעה בזה היא ע"פ דעתם ושכלם של חכמי ישר-אל⁵⁴, כדעת הרוב, כפי ראות עיניהם (אין לו לדיין אלא מה שעניני רואות⁵⁴) בכל דבר ודבר לפי ענינו⁵⁵.

וזהו גם ההסברה בהפלותות דב"ש וב"ה, שבריבוי ההלכות שנחלקו בהם נוטים ב"ש לחומרא וב"ה לקולא – כיון

(50) יתרו כ, א.

(51) ירושלמי סנהדרין פ"ד ה"ב. מדרש תהלים

יב, ז. ועוד.

(52) וכפי שרואים ששכל א' יכול להביא ב' מדות הפכיות, ולדוגמא: „כל יצר מחשבות לבו רק רע וגוי' אמחה את האדם גוי“ (בראשית ו, ה"ז), „כי יצר לב האדם רע מנעוריו ולא אוסיף עוד להכות גוי“ (נח ח, כא) – שאותו הטעם שה' תחילה לחוב נתהפך לזכות.

(53) ובדברים שבעיון וסברא אין נביא עדיף מחכם, ואליך נביאים כאליהו ואלישע, ואליך חכמים ואחד, הלכה כחכמים, שנאמר אחרי רבים להטות (הקדמת הרמב"ם לפיה"מ ד"ה והחלק השני בסופו).

(54) סנהדרין ו, סעי"ב. ושי"ן. רמב"ם הל' סנהדרין פ"ג ה"ט.

(55) וגם ע"פ המבואר בכ"מ (ביאורו ל- אדהאמ"צ וישלח כ, ב) שתנאים ואמוראים הגדולים היו מביטים בהלכות התורה כפי שהם למעלה, ולפי זה היו פוסקים ההלכה – י"ל שזהו לאחר שראיתם

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

362

בענין תורה חדשה מאתי תצא

284

למעלה זו, וע"ד מארז"ל⁶¹ שלא קבעו הלכה כר"מ אף ש"אין בדורו . . . כמותו", משום ש"לא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו"⁶², משא"כ לעת"ל ש"היו כל ישרא-אל (ועאכו"כ אלו שיבחרו מכל ישראל לב"ד הגדול שבירושלים) חכמים גדו-לים", תהי' אצל רובם (ואולי אצל כולם) מעלת החכמה דב"ש ש"מחדדי טפי", ולכן יפסקו ע"פ כללי התורה כדעת ב"ש.

ונמצא, שלעתיד לבוא יהי' שינוי בהלכות התורה ע"פ טבע שכל האדם כתוצאה מדרגא נעלית יותר בלימוד התורה, וע"י זה במקום הלכה כב"ה תהי' הלכה כב"ש, בגלל וע"י שיתוסף בחכמת התורה כדרך ב"ש ש"מחדדי טפי" – ע"ד ובדוגמת היתר שחיטת שור הבר בסנפירי הלויתן כש"תורה חדשה מאתי תצא".

ח. ובביאור הקשר והשייכות דב' הענינים הנ"ל שיתחדשו לעתיד לבוא – הלכה כב"ש (ש"מחדדי טפי"), והיתר שחיטת שור הבר בסנפירי הלויתן (כיון ש"תורה חדשה מאתי תצא") – צריך להבין:

א) החידוש דהלכה כב"ש הוא לחומרא לאסור את המותר, שדבר שהי' מותר בזמן הזה כדעת ב"ה המתירים, יהי' אסור לעתיד לבוא כדעת ב"ש המחמירים, ואילו בשחיטת שור הבר בסנפירי הלויתן החי-דוש הוא לקולא, שהקב"ה יתיר שחיטת זו שאינה כשירה בזמן הזה?

ב) איך יתכן שדוקא לעתיד לבוא

ובטעם הדבר שלעתיד לבוא ישתנה שיקול הדעת דחכמי ישראל לנטות לדעת ב"ש – יש לומר, ע"פ דברי הגמרא ש"ב"ש מחדדי טפי", שמעלתם בחכמת התורה גדולה ממעלת ב"ה, אלא, שבזמן הזה אין הלכה כמותם כיון שרוב חכמי ישראל שמכריעים ההלכה ע"פ דעתם לא הגיעו

אחריהם כ"ד אחר ונראה לו טעם אחר לסתור אותה, הרי זה סותר ודן כפי מה שנראה בעיניו, שנאמר (שופטים יז, ט) אל השופט אשר יהי' בימים ההם, אינך חייב ללכת אלא אחר בית דין שבדורך". ועאכו"כ כשהביד שעמד אחריהם, גדול מן הרא-שונים בחכמה ובמנין⁶³, שאז יכול לבטל גם גזירה או תקנה ומנהג⁶⁴ שפשט בכל ישראל (רמב"ם הל' ממרים פ"ב ה"א"ב).

ולהעיר מיומא פ, א: "שמא יבוא בית דין אחר וירבה בשיעורין", שמא יבנה בית המקדש בימי ויתחדש בית דין ותתחדש הלכה כו" (פרש"י שם).

י) ומסתבר לומר, שהביד גדול דלעתיד לבוא יהי' גדול מכל בתי דינים שבכל הדורות שלפניו בחכמה ובמנין, דכיון שלעתיד לבוא יהי' כל ישראל חכמים גדולים, יהי' מנין חכמי הדור שמטכמים ומקבלים דברי הביד (כדברי הרמב"ם שם ה"ב) בפירוש, גדול במנין גדול יותר ממנין חכמי הדור שקיבלו דברי הביד בכל הדורות שלפניו, ואלו שיבחרו מכל ישראל (שהיו חכמים גדולים) לביד הגדול בודאי יהיו חכמים הכי גדולים, יותר מהדורות שלפניו, ועאכו"כ שראש הישיבה, אב בית דין, הנשיא שעומד תחת משה רבינו – מלך המשיח – יהי' מופלג בחכמה יותר מכל האביד בדורות שלפניו (כדברי הרמב"ם בפיהמ"ש (עדות פ"א מ"ה) בפירוש, גדול בחכמה), כולל גם משה רבינו, שהרי משיח ילמד תורה גם עם התנאים ואמוראים כו' ומשה רבינו (ראה לקו"ת שבהערה 12, ובכ"מ).

** מלבד דברים שראו ב"ד לגזור ולאסור לעשות סיג (שם ה"ג), כדאיחא בגמרא (ע"ז לו, א) . . . ככל יכול לבטל בית דין דברי בית דין חברו חוץ משמונה עשר דבר כ"ש וכו' יחד נמנו וגזרו עליהם בפ"ק דבבב"ב, שאפילו יבוא אליהו ובית דינו אין שומעין לו".

61 וזהו הטעם ש"קא מיפלגי במתיבתא ד' רקיעא . . . הקב"ה אומר כו' וכולהו מתיבתא דרקיעא אמרי כו" (ראה לעיל הערה 38) – דלכאורה, כששומעים שהקב"ה אומר כך, איך אומרים דלא כהקב"ה – אלא שכיון שהפס"ד שלהם צ"ל ע"פ דעתם, לכן, כשלא השיגו בדעתם הטעם של הקב"ה, הוכרחו לפסוק כפי שמתקבל בדעתם (ראה לקו"ת תוריע כו, ב ואילך).

העידה" על המלך המשיח, "שנאמר" ושב ה' אלקיך את שבותך כו", וממשיך, "אף ב' פרשת בלעם נאמר ושם נבא כו" (ומאריך בפירוש הכתובים), מוסיף בהלכה של "אח"ז⁶¹, "אף בערי מקלט הוא אומר" אם ירחיב ה' אלקיך את גבולך ויספח לך עוד שלש ערים וגו', ומעולם לא ה' דבר זה, ולא צוה הקב"ה לתוהו", ועכצ"ל, שציווי זה יתקיים בימות המשיח, שאז תהי' הוספה (ושלימות) במצות ערי מקלט.

ונתבאר בארוכה במקמ"א⁶² שבהוספת הראי' מערי מקלט מודגש שביאת המשיח הו"ע המוכרח גם מצד מצוות התורה (נוסף על כללות הענין ש, התורה העידה עליה), שקיום מצות ערי מקלט בשלימות (,ויספת לך עוד שלש ערים") תהי' כש, ירחיב ה' אלקיך את גבולך" בימות המשיח, וכיון שהבטחת הגאולה היא פרט וגדר במצוות התורה, נעשה בה תוקף הנצחיות דמצוות התורה, כמ"ש הרמב"ם בסיום הענין "ועיקר הדברים ככה הו, שהתורה הזאת חוקי' ומשפטי' לעולם ולעולמי עולמים, ואין מוסיפין עליה ולא גורעין מהן"⁶³ (,מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים, אין לה לא שינוי ולא גרעון ולא תוספת", כנ"ל ס"ג).

ויש לומר, שבהדגשת ענין הגאולה כפרט וגדר במצוה שבתורה ש, אין לה... הוספה" ע"י הוספה בהמצוה בימות

יתחדשו כו"כ איסורים וחומרות דב"ש (במקום ההתירים והקולות דב"ה בזמן הזה), בה בשעה שלעתיד לבוא לא יהי' צורך באיסורים וחומרות (ועאכ"כ שלא יהי' צורך לחדש איסורים וחומרות) שענינם לשלול האפשרות ונתינת-מקום לענין בלתי-רצוי, כיון שלעתיד לבוא יתבטלו הענינים הבלתי-רצויים, כמ"ש⁶⁴ "את רוח הטומאה אעביר מן הארץ", ולא יהי' אלא הוספה וחיודוש בקדושה, החל מכללות הענין ד, תורה חדשה מאתי תצא"?

ג) בנוגע לסיבת החידוש דהלכה כב"ש, ששיקול הדעת אז דרוב חכמי ישראל יהי' כשיטת ב"ש שמחדדי טפי - מצינו דוגמתו בזמן הזה בהלכות שבהם "נמנו ורבו ב"ש על ב"ה", "באו למנין ונמצאו של ב"ש מרובין"⁶⁵, ומפורש בגמרא⁶⁶ ש, "אותו היום" . . . הי' קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל", דבר הכי חמור, והיפך בתכלית מהשלימות ד, תורה חדשה מאתי תצא" לעתיד לבוא?

ט. ויש לבאר תחילה המקור להוספה וחידוש במצוות התורה בימות המשיח בהלכה - בהלכות מלכים ומלחמות ומלך המשיח⁶⁷ בספר ה"ד:

לאחרי שהרמב"ם⁶⁸ מבאר ש, התורה

62 זכרי' יג, ב.

63 שבת שם.

64 שם יז, א.

65 יום שגורו הי"ח דבר כשנמנו ורבו ב"ש על ב"ה - תוספתא שם פ"א הי"ח. ירושלמי שם פ"א ה"ד.

66 משא"כ היתיר דשחיטת שור הבר בסנפירי הליות - שמקורו במדרש (דרש שבתורה), והלכה כב"ש - שמקורו בספרי קבלה (סוד שבתורה).

67 כ"ה לשון הכותרת - בדפוס וינציאה רפד. שי.

68 פ"א ה"א.

69 נצבים ל, ג.

70 הלכה ב'.

71 שופטים יט, ח"ט.

72 לקו"ש הי"ח ע' 280. לקו"ש שופטים תשמ"ט.

73 כולל גם שתוקף הנצחיות הוא (לא רק בתוכנו הרוחני, אלא גם) כפשוטם של דברים - כהמשך דברי הרמב"ם (בדפוסים שלא שלטה בהם יד הצנזור): "וכל המוסיף או גורע או שגילה פנים בתורה והוציא הדברים של מצוות מפשוטן, הרי זה ודאי בדאי ורשע ואפיקורוס".

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

בענין תורה חדשה מאתי תצא

286

תשע ערים) בימות המשיח⁷⁷], ואעפ"כ, מודגשת הבטחת ביאת המשיח בהוספת שלש ערי מקלט דוקא?

יא. ויש לומר הביאור בהנ"ל:

בתורה ישנם (בכללות) ב' ענינים: (א) "חמודה גנוזה שגנוזה לך"⁷⁸ – ענינה של התורה שהיא חכמתו של הקב"ה (שלמעלה מהעולם, אלא שירדה למטה בארץ), (ב) "נתתי לארץ"⁷⁹ – נתינתה למטה בארץ כדי לפעול שהעולם יהי ע"פ הוראת התורה, הן ע"י פעולה חיובית, "עשה טוב", והן ע"י פעולה שלילית, "סור מרע".

ובפרטיות יותר – החילוק שבין תורה למצוות: תורה היא חכמתו של הקב"ה, ומצוות (עשה ולא תעשה) הם הוראות להאדם איך להתנהג בעולם. ועד"ז בתורה עצמה – לימוד חכמת התורה כשלעצמה שאינו נוגע למעשה בפועל, "גדיל תורה ויאדיר"⁸⁰, "דרוש וקבל שכר"⁸¹, והלימוד לידע את המעשה אשר יעשון ואלה אשר לא תעשינה.

ובלימוד חכמת התורה כשלעצמה גופא – ה"ז החילוק שבין נגלה דתורה לנסתר דתורה⁸²: בנגלה דתורה מודגשת בעיקר הפעולה דבירור העולם ע"י פרטי הדינים דאיסור והיתר טומאה וטהרה כשר ופסול, שלכן נקראת "אילנא דטוב ורע"⁸³ ("עץ הדעת טוב ורע"⁸³), ע"ש

המשיח, כלשון הכתוב, "ויספת לך עוד שלש ערים גו"⁸⁴, מרומז שבכל מקום שמצינו שבימות המשיח יהי שינוי גרעון והוספה בעניני תומ"צ [ולדוגמא: השינוי דהלכה כב"ש, הגרעון בדיני שחיטה ע"י היתר שחיטת שור הבר בסנפירי הליתו, וההוספה ד"תורה חדשה"], אין זה שינוי גרעון והוספה בתורה, אלא ע"ד ובדוגמת ההוספה דערי מקלט (המקור בהלכה ל-הוספה בתומ"צ בימות המשיח), שהוספה זו היא חלק מהמצווה עתה (שגדר המצווה היא שבימות המשיח יוסיפו עוד שלש ערים), שעי"ז נעשית שלימות המצווה, כדלקמן.

י. ובהקדם הביאור בהוספת שלש ערי מקלט בימות המשיח – דלכאורה אינו מובן:

(א) מהו הענין המיוחד שבהוספת שלש ערי מקלט בימות המשיח, עד כדי כך, שבוזו תלוי תוקף ונצחיות הבטחת ביאת המשיח שנעשית פרט וגדר במצות ערי מקלט?

(ב) יתירה מזה: תוכן מצות ערי מקלט הוא בניגוד (לכאורה) לתוכן דביאת המשיח – כי, הצורך בערי מקלט הוא, לנוס שמה כל רוצח⁸⁴, ואילו בימות המשיח בודאי לא תהי המציאות דהורג נפש, אפילו לא בשוגג⁸⁵ [וכידוע השקו"ט בבי"א אור הצורך דערי מקלט (אפילו שש) ערים, ועאכ"כ, "ויספת לך עוד שלש ערים",

76) ראה בארוכה בלקו"ש חכ"ד ע' 107 ואילך.

וש"נ.

77) שבת פח, ב.

78) שם פט, א.

79) ישע"י מב, כא. חולין טו, ב.

80) סוטה מד, א. וש"נ.

81) בהבא לקמן – ראה תניא אגה"ק סכ"ו.

ובארוכה – קונטרס עץ החיים פ"א ואילך. וראה גם

לקו"ת שה"ש מח, א ואילך.

82) זח"ג ככד, ב – ברע"מ.

83) בראשית ב, יז.

74) שופטים יט, ג.

75) הן מצד ההורג – שגם שוגג צריך כפרה

(פרש"י נח ט, ה. פרש"י שבועות ב, א ד"ה תולה),

וכידוע שגם שוגג הוא מהתגברות הרע כו' (ראה

לקו"ת להאריז"ל פ' ויקרא. תניא אגה"ק ט"ס כח):

והן מצד הנהרג – שהריגתו בשוגג היא מפני

שנתחייב מיתה על הריגה במודי ללא עדים (מכות

י"ד, ב. פרש"י משפטים כא, יג. וראה פרש"י נח

סם).

ישראל בידיעה בתחלה בלי שכחה וא"צ לעסוק בהם⁸⁹.

יב. ויש לומר, שזהו גם תוכן החילוק שבין שש ערי מקלט שבזמן הזה ל"ריספת" לך עוד שלש ערים" בימות המשיח:

מצות עיר מקלט קשורה עם תיקון חטא עה"ד (השורש לכל החטאים⁹⁰), כדאיתא במדרשי⁹¹, "למה נתגרש (אדה"ר מג"ע לאחרי חטא עה"ד) על שהביא מיתה על הדורות והי' חייב למות מיד אלא שרחמת עליו וגרשתו כדרך הרוצח בשגגה שגולה למקומו לערי מקלט".

ובפרטיות יותר הי' קשור עם התיקון דכל חטא ועון⁹²:

ידוע שכל חטא ועון הוא מעין ודוגמת "מכה נפש" (בשגגה)⁹³, "כמ"ש"⁹⁴, "שופך דם האדם באדם", שהו"ע, "שפכת דם וחיות אדם דקדושה באדם דקליפה"⁹⁵, אלא שזהו באופן ד"מ (מכה נפש ב"שגגה", שלא ברצונו, כי, רצונו האמיתי של כאו"א מישראל הוא, "לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות"⁹⁶ (אלא ש"יצרו הוא

ההתלבשות לברר הטוב מהרע, להבדיל בין הפסול האסור והטמא להכשר המותר והטהור, וכן ההתלבשות בטענות של שקר (לברר האמת מן השקר) בדיני חיוב ופטור שבין אדם לחבירו⁸⁴; משא"כ נסתר דתורה נקראת "אילנא דחיי" ("עץ החיים"⁸⁵), "דלית תמן . . . מסטרא דרע . . . מרוח ה"טומאה"⁸², כיון שאינה עוסקת בכירור הטוב מהרע, אלא מדברת בענייני אלקות, "דע את אלקי אביך"⁸⁶.

ובענין זה מודגש כללות החילוק שבין זמן הזה לימות המשיח:

בזמן הזה – עיקר העבודה היא ב"כירור העולם, שנעשית בעיקר ע"י לימוד נגלה דתורה, ששה סדרי משנה (כולל הפלפול והשקוט"ט בגמרא ובפוסקים, ראשונים ואחרונים) בענייני איסור והיתר טומאה וטהרה חיוב ופטור (אלא שגם בשביל עבודת הביורורים בנגלה דתורה יש צורך בלימוד נסתר שבתורה שע"י יאיר בנפשו האלקות שבתורה):

משא"כ בימות המשיח – לאחרי שלימות עבודת הביורורים, שיופרד הרע מן הטוב – "לא יהי' עסק התורה והמצוות לברר ביורורין, כי אם לייחד יחודים עליונים יותר . . . והכל ע"י פנימיות התורה לקיים המצוות בכוונות עליונות . . . פנימיות המצוות וטעמיהם הנסתרים"⁸⁷ (אלא שגם אז, "יצטרכו לידע הלכות איסור והיתר טומאה וטהרה"⁸⁸, "אבל הנגלות יהיו גלויים וידועים לכל איש

89) שם (קמה, ב). ובהמשך הענין: "וגם אפשר וקרוב הדבר שידעו מפנימיות התורה כל גופי התורה הנגלית, כמו אכרהם אבינו ע"ה, ולכן אי"צ לעסוק בהם כלל".

90) ראה סה"מ קונטרסים ח"א קצא, כ ואילך. ועוד.

91) במדב"ר פכ"ג, יג.

92) בהבא לקמן – ראה אוה"ת מסעי ע' א'ת"ד ואילך. ד"ה דבר אל בני וגו' כי אתם עובדים וגו' תרניא (סה"מ תרניא ע' קצו ואילך). ד"ה וידבר גו' והקרייתם לכם ערים גו' תרס"ה (סה"מ תרס"ה ע' שכה ואילך). ד"ה הניל תשייב (סה"מ תשייב ע' 261 ואילך). תשייז (סה"מ תשייז ע' 223 ואילך).

93) מסעי לה, יא.

94) נח ט, ו.

95) לקות במדבר יג, ג.

96) רמב"ם הל' גירושין ספ"ב.

84) וגם הלימוד באופן ד"גדיל תורה ויאדיר", "דרוש וקבל שכר", הוא, בעניינים הקשורים עם טוב ורע.

85) שם ג, כב.

86) דה"א כח, ט. וראה תניא קי"א קנו, ב.

87) אגה"ק שם (קמה, סע"א).

88) שם (קמג, א).

בענין תורה חדשה מאתי תצא

288

העולם – יהי' הענין דערי מקלט באופן נעלה יותר:

ידוע¹⁰⁷ שגם בימות המשיח, כשתושלם עבודת בניי בבירור הטוב מן הרע ויגיעו לשלימות שהיתה לפני חטא עה"ד – תהיי עדיין מציאות הרע בעולם¹⁰⁸, ולכן ישאר הצורך בערי מקלט¹⁰⁹ כדי לשלול אפשרות לענין בלתי-רצוי שיכול להיות כתוצאה ממציאות הרע בעולם (כמו שלפני חטא עה"ד היתה אפשרות לענין החטא ע"י מציאות הרע בעולם¹¹⁰).

וענין זה (שלילת האפשרות לענין בלתי-רצוי) נעשה ע"י ש"ו, ויספת לך עוד שלש ערים¹¹¹, הוספת סוג חדש של ערי מקלט, התגלות חדשה ב"דברי תורה

שתקפרי¹⁰⁶, כמו אונס, ומעשה החטא הוא ב"בלי דעת¹⁰⁷, כמארז"ל¹⁰⁸, אין אדם עובר עבירה אא"כ נכנס בו רוח שטות, ועוד וג"ז עיקר – ש"האלקים אנה לידו¹⁰⁹, כמ"ש¹¹⁰, נורא עליה על בני אדם, "עליה נתלה בר"¹¹¹.

והתיקון לזה הוא ע"י הגלות לעיר מקלט – שרומז על התורה, כמארז"ל¹⁰² "דברי תורה קולטין"¹⁰³, היינו, שהתורה קולטת את האדם העוסק בה להגן עליו ולהצילו מפני גואל הדם, "הוא¹⁰⁴ שטן הוא יצה"ר"¹⁰⁵, ולא עוד אלא שעל ידה נעשה התיקון לשפיכת דם וחיות האדם דקדושה שנמשך מהתורה, חיות חדש מ"תורת חיים"¹⁰⁶.

ובימות המשיח, לאחר ששלימות בירור

(107) ראה תשובות וביאורים (קה"ת תשל"ד)

סי"א ס"א.

(108) ורק לאחר, בעולם התחי, יבטל הקביה מציאות הרע מן העולם, כמ"ש "את רוח הטומאה אעביר מן הארץ", ועל תקופה זו אמרו חז"ל (נדה סא, ב) ש"מצוות בטלות לעיל" (ראה הגהות יעב"ץ ר"ה ל, א. אגהיק ס"ים כו). – ועפ"ז צ"ל שהסעודה דליותן ושור הבר (שבה יאכלו משחיטה זו שיתירה הקביה) תהיי בימות המשיח, לפני תחיה"מ, כי, לאחר ש"מצוות בטלות" אין מקום לשקוי"ט אם, זו היא שחיטה כשירה, ואין צורך ב"חידוש תורה".

(109) וע"ד שגם בימות המשיח, יצטרכו לידע הלכות איסור והיתר טומאה וטהרה, אף שלא יצטרכו לעסוק בהם כיון ש"יהיו גלויים וידועים לכל איש ישראל בידיעה בתחלה בלי שכחה", כנ"ל סי"א.

(110) ראה גם ס"ה עטר"ת ע' תטו.

(*) פרטי הדעות והשקו"ט במאמר זה – ראה בארוכה בספרים שהובאו בשדי חמד (כללים וד"ח) בערך מצות אם בטלות. תשובות וביאורים שם (והערה 9).

(**) פרטי הדעות והשקו"ט בומנה של סעודה זו – ראה הנסמן בתשובות וביאורים שם סי"א בסופו (הערה 23).

(97) שופטים ט, ד.

(98) סוטה ג, רע"א.

(99) משפטים כא, יג.

(100) תהלים סו, ה.

(101) תנחומא וישב ד.

(102) מכות י"ד, א.

(103) ופירוש "עיר מקלט": "עיר" – שנעשית מקיבוץ בתים, וכל בית נעשה מאבנים, שאבנים קאי על אותיות התורה (כדאיתא בספר יצירה (פ"ד מ"ב) "שתי אבנים בונות שתי בתים וכו'"), ומצירופם נעשים בתים, תיבות התורה, ובצירוף כולם יחד נעשית עיר, כל התורה כולה: ו"מקלט" – מלשון קליטה, שרומז על הקליטה דשכל האדם בתורה והקליטה דתורה בשכל האדם (כמבואר בתניא (פ"ה) שהשכל תופס ומקיף את המושכל, וגם מלוּבש ומוקף בו).

(104) ב"ב טז, א.

(105) וע"ד אמרו חז"ל "בראתי יצה"ר ובראתי לו תורה תבלין" (ב"ב שם. קידושין ל, ב), אם פגע נך מנוול זה משכחו לבית המדרש כו" (קידושין שם. סוכה גב, ב).

(106) ולהעיר, שהתורה נמשלה לדם שהוא הנפש, שעל ידו נמשך חיות הנפש, והוא מ"ש "זאת התורה אדם", אותיות א' דם (שלי"ה בהקדמת בית ישראל בית דוד (כא, א). לקו"ת שם, א).

ב"ש אוסרים וב"ה מתירים – שהפלוגתא היא בנוגע לאופן פעולת התורה בבירור העולם:

כדברים שהם בודאי בלתי-רצויים, לכו"ע הבירור הוא באופן של דחי, „שמאל דוחה“¹¹⁵ – תמא אסור ופסול: כדברים שהם בודאי מותרים, עניני הרשות, לכו"ע הבירור הוא באופן של קירוב, „ימין מקרבת“¹¹⁶ – טהור מותר וכשר, ע"י ההשתמשות בהם לשם שמים, „כל מעשיך יהיו לשם שמים“¹¹⁷ ו, „בכל דרכיך דעהו“¹¹⁸, שעי"ז נעשה בהם בירור וזיכור ועלי' לקדושה: ובדברים או שיכולים ספק האם צריכים לדחותם או שיכולים (ובמילא צריכים) לקרבם ולהעלותם לקדושה, משום שהרע אינו ניכר ונראה בפועל ובגלוי, כי אם בכח ובהעלם בלבד, וכיו"ב – פליגי ב"ש וב"ה¹¹⁸:

ב"ש¹¹⁹ (ששרש נשמתם מבחי' הגבוה-רות) – נטיית שכלם היא להחמיר, לדחות ולאסור גם הענינים שהרע שבהם הוא בכח ובהעלם בלבד, וב"ה (ששרש נשמתם מבחי' החסדים) – נטיית שכלם היא להקל, לקרב ולהתיר הדברים שאין בהם רע בפועל ובגלוי.

וחילוק זה מרומז גם בשמותיהם¹²⁰:

115) סנהדרין קז, ב. ושי"ג. הל' ת"ת לאדה"ז

פ"ד הי"ז.

116) אבות פ"ב מ"ב. רמב"ם הל' דעות ס"ג.

117) משלי ג, ו. רמב"ם שם. שו"ע אדה"ז א"ח

סקנ"ו ס"ב.

118) ולהעיר מביאור הלשיתטייהו דב"ש וב"ה, שב"ש אולי בחר בכח, וב"ה אולי בחר בפועל (ראה בארוכה „הדרן על ששה סדרי משנה“ (סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 645 ואילך)).

119) ראה זח"ג רמה, א. טעמי המצוות

להאריז"ל פ' תצא. תניא בהקדמה. שם אגה"ק ס"ג.

ובכ"מ.

120) להעיר ממאור"ל „ר"מ הוה דייק בשמא"

קולטיו"ן – שזהו"ע ד, תורה חדשה מאתי תצא, התגלות טעמי תורה דפנימיות התורה, דכיון שפנימיות התורה היא למעלה משייכות לבירור טוב ורע, לכן קולטת את האדם באופן ששוללת גם האפשרות לענין בלתי-רצוי.

ויש לומר, שערי מקלט שבזמן הזה, שש ערים, הם כנגד ששה סדרי משנה (כולל פירושן בגמרא), שבהם נתבארו כל פרטי הדינים דאיסור והיתר טומאה וטהרה חיוב ופסול שעל ידם נעשה בירור העולם, וערי מקלט שיתוספו בימות ה- משיח, שלש ערים, הם כנגד ההוספה והחידוש בכללות התורה – „אוריאל תליחאי“, שלש ערים – ע"י ההתגלות דפנימיות התורה¹¹¹.

וימתק יותר – ששלש הערים שיתוספו בימות המשיח הם, בערי הקיני והקניזי והקדמוני שנכרת לאברהם אבינו ברית עליהן ועדיין לא נכבשו, ועליהן נאמר בתורה ואם ירחיב ה' את גבולך¹²¹, ו- ידוע¹²² שכבוש ארץ ז' אומות בנפש הו"ע בירור המדות, שזוהי כללות העבודה בזמן הזה, וכיבוש ארץ ג' אומות (קיני קניזי וקדמוני) בנפש הו"ע בירור המוחין שיהי' בימות המשיח, שאז תהי' ההתגלות ד, תורה חדשה מאתי תצא¹²³.

יג. עפ"ז יש לבאר גם החידוש שב- ימות המשיח תהי' הלכה כב"ש:

ובהקדם ביאור הפלוגתות דב"ש וב"ה,

111) ראה אוה"ת שם: „ששה ערי מקלט י"ל עד"ז ששה סדרי משנה . . ג' ערי מקלט י"ל ע"ז אוריאל תליחאי . . כשירחיב ה' גבולנו צריך להוסיף ג' ערי מקלט והוא התגלות טעמי תורה לע"ל.“

112) רמב"ם הל' רוצח ושמירת נפש פ"ח ה"ד.

113) ראה בארוכה ד"ה אל תצר את מואב במאמרי אדה"מ צ דברים בתחלתו.

114) ראה גם סה"מ עט"רית ותשי"ט שבהערה 26 ועוד.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

368

בענין תורה חדשה מאתי תצא

290

– כיון שישתנה שיקול הדעת בטבע השכל דחכמי ישראל בהתאם לשינוי מצב העולם בימות המשיח¹²⁴ (ע"פ הכלל ש"אין לו לדיין אלא מה שעניו ראוות") כדעת ב"ש – כי, לאחרי שישלם בירור הטוב מן הרע, יהיו כולם במעמד ומצב ד"השם אורחותיו", לדקדק ולשקול דרכיהם בתכלית הזהירות גם מרע הנעלם (בהעלם ובכח), ועד לשלילת האפשרות דענין בלתי-רצוי – ע"י דחיית וריחוק הדברים שיש בהם רע הנעלם (כיון שנשאר עדיין בעולם מציאות הרע, כנ"ל סי"ב): וענין זה יהי ע"י התגלות דרגא נעלית יותר בתורה (מחדדי טפ"י) אצל כל בני – "תורה חדשה מאתי תצא", טעמי וסודות התורה, שלהיותם למעלה משייכות לבירור העולם, נשללת על ידם אפילו האפשרות לענינים בלתי-רצויים.

יד. ויש להוסיף, שגם בקשר ובשייכות לחג השבועות, "זמן מתן תורתנו" – שבו ניתנה כל התורה כולה, כולל גם ה"תורה חדשה (ש)מאתי תצא" (כנ"ל ס"ד) – מצינו דוגמת הענין דהלכה כב"ש, מעין ודוגמת החידוש דהלכה כב"ש בימות המשיח¹²⁵:

בסיום הלכות חג השבועות¹²⁶ כותב רבינו הזקן: "במוצאי חג השבועות אסור להתענות מעיקר הדין לפי שהי' יום טובוח בזמן שביהמ"ק קיים, דהיינו, שבו ביום היו מקריבין עולות רא"י שלא היו יכולים להקריב ביו"ט עצמו לפי שאין בהם שום צורך אוכל נפש... ואע"פ שזה הוא לדברי ב"ש אבל לדברי ב"ה מותר להקריבין אף

"שמאי" – מלשון "השם אורחותיו"¹²¹, ששוקל דרכיו בתכלית הזהירות גם מענינים דרע הנעלם, וכשמוצא שיש בהם רע הנעלם דוחה ואוסר אותם. ו"הלל" – מלשון "בהלו נרו עלי ראשי"¹²², שהר"ע של אור וגילוי, המשכת אור הקדושה גם במקום שיש רע בכח ובהעלם¹²³.

ויש להוסיף, שהחילוק בין ב"ש וב"ה הוא גם בדרגת התורה שעל ידה נעשה בירור העולם:

"ב"ש מחדדי טפ"י – דרגא נעלית יותר בלימוד התורה (ה"בכח" שבתורה, פני-מיות התורה), שבכחה יכולים לברר (לא רק רע הגלוי, אלא גם) רע הנעלם, משא"כ ב"ה שלומדים התורה כפי שהיא בפועל ובגלוי (נגלה תורה) אין ענינם לברר רע הנעלם, ובמצב כזה שאין הענין לברר הרע הנעלם, אסור לדחות ולרחק דברים שיכולים לקרבם ולהעלותם לקדושה.

ולכן:

בזמן הזה, שמצב העולם הוא שרוב בני-אדם אינם שייכים לדרגתם של ב"ש לשקול ולדקדק דרכיהם בתכלית הזהירות גם מרע הנעלם ולבררו ע"י דרגא נעלית בתורה – הלכה כב"ה, וב"ש במקום ב"ה אינה משנה, ועד שכש"נמנו ורבו ב"ש על ב"ה", "אותו היום... הי' קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל", כי ע"י שדוחים ומרחקים מגבול הקדושה דברים שהיו יכולים לקרבם ולהעלותם לקדושה במילא ניתוסף כח בלעו"ז.

אבל בימות המשיח תהי' הלכה כב"ש

(124) להעיר מטעמי המצוות שבהערה 119: "אלו ואלו דברי אלקים חיים, כי כל אחד ואחד דיבר אמת לפי מקומו (דרגתו), אלא שההלכה הוא לפי הומו".

(125) ובלשון רבינו הזקן בתניא פל"י: "וכבר הי' לעולמים מעין זה בשעת מתן תורה".

(126) אריח סתצ"ד סי"ט.

(יזמא פג, ב. וראה בארוכה ע"ד הענין דמדרש שמות) תשובות וביאורים הנ"ל ס"א. וש"ג).

(121) מו"ק ה, סע"א. וש"ג.

(122) איוב כט, ג.

(123) ראה לקו"ת שה"ש מה, סע"ב ואילך.

ובכ"מ.

(כדברי ב"ש) והרבה מישראל נהגו כמותם להקריבן אחר יו"ט" – יש לומר, שביו"ט עצמו, זמן מתן תורתנו, שכולל (בהעלם) גם ה"תורה חדשה (ש)מאתי תצא", טעמי וסודות התורה שלמעלה משייכות לביורור הרע, אין (מקום ו)צורך לזכיחת היצה"ר¹³¹ (כשיטת ב"ש), שמצד מעלתם בלימוד התורה, "מחדדי טפי", שוללים ומבטלים גם רע הנעלם והאפשרות לענין בלתי-רצוי, ולכן מוצאי חג השבועות (דוקא) הוא "יום טובח".

טו. ונוסף על החידוש בימות המשיח דהלכה כב"ש, שדבר שהי' מותר כדעת ב"ה יאסר כדעת ב"ש, יהי' גם "חידוש תורה" לעתיד לבוא בהיתיר דדבר האסור¹³² – שהקב"ה יתיר שחיטת שור הבר בסנפירי הליותן:

ובהקדמה – שנוסף על דברי המדרש "זו היא שחיטה היא (בתמי") ולא כך תנינן הכל שוחטין ובכל שוחטין ולעולם שוחטין חוץ ממגל קציר והמגרה והשנים מפני שהן חונקין", קשה גם (ולכל לראש) מהכל שוחטין, שזוהי שחיטה שאינה בידי אדם (כי אם ע"י הליותן), ותנן¹³³ "גפלה סכין ושחטה . . פסולה, שנאמר¹³⁴ וזבחת ואכלת מה שאתה זובח אתה אוכל¹³⁵".

131 כלשון רבינו הוקן "לא היו יכולין להקריב ביו"ט עצמו לפי שאין בהם צורך אוכל נפש" – דייל ש"א, אוכל נפש" רומז על הענינים השייכים לנפש האלקית מצ"ע, ולא בשייכות לביורור היצה"ר.

132 ועיד' שמצינו אצל ר' מאיר "שהוא אומר על טמא טהור ומראה לו פנים, על טהור טמא ומראה לו פנים" (עירובין יג, ב). וראה לקו"ט ס"פ תוריע).

133 חולין לא, א – כמשנה.

134 תבוא כז, ז.

135 כקושיית הרש"ש בויק"ר שם.

ביו"ט עצמו, מ"מ, כיון שבדבר זה עשו ב"ה כדבריהם והרבה מישראל נהגו כמו-תם להקריבן אחר יו"ט ונעשה להם יום זה שהוא מוצאי יו"ט כמו יו"ט עצמו להאסר בו בהספד ותענית א"כ אף עתה משחרב ביהמ"ק לא הותר ההספד והתענית בו ביום".

ויש לומר הביאור בזה – בפנימיות הענינים¹²⁷:

איתא בגמרא¹²⁸: "מעלי יומא דעצרתא סכנתא (להקזו דם) . . משום דנפיק בי' זיקא ושמי' טבוח דאי לא קבלו ישראל תורה הוה טבח להו לבשרייהו ולדמיי-הו"¹²⁹. והקשה בחדא"ג מהרש"א¹³⁰ "לכאורה . . לא היל לקרותו טבוח אלא טובח, שבא לטבח אחרים", ומתריץ ש"ההוא זיקא שהוא השטן הוא היצר הרע הוא רוח מ"ה שבא לטבח את ישראל אילו לא קיבלו התורה, אבל כיון שקבלו התורה וכבשו את יצרם הרי אדרבה זבחו ישראל את היצה"ר".

ויש לומר, שזהו גם תוכן הענין ד"יום טובח" (מוצאי חג השבועות) – זביחת היצה"ר. כלומר, ב"מעלי יומא דעצרתא" (ערב חג השבועות), לפני קבלת התורה, "נפיק בי' זיקא", שבא לטבח את ישראל אילו לא קיבלו התורה, ובמוצאי חג השבועות, לאחר שקבלו התורה, נעשה "יום טובח", ע"ש ש"ז, זבחו ישראל את היצה"ר".

והטעם ש"בדבר זה עשו ב"ה כדבריהם

127 הביאור ע"ד הנגלה – ראה בארוכה לקו"ש חכ"ח ע' 24 ואילך. וש"נ.

128 שבת כט, ב.

129 וראה מחה"ש לאוי"ח סו"ס תסח: "ונודע דבכל הזמנים שאירע לאבותינו ענין מה כשיגיע זמן ההוא שוב מתעורר קצת מעין אותו דבר וענין ההוא".

130 לטנהדרין מג, ב.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

בענין תורה חדשה מאתי תצא

292

תוכנה של שחיטה – „אין ושחט אלא ומשך“¹⁴⁰, שעי"ז נעשה בירור ומשיכת והעלאת הבעל-חי, שנעשה מוכשר וראוי למאכל האדם להיות דם ובשר כבשרו, ובכח זה יעבוד עבודתו לשמש את קונו ע"י קיום התומ"צ. ונמצא, שבתוכן ה-שחיטה מודגש כללות הענין דבירור והעלאת עניני העולם לקדושה, ועד ל-תכלית השלימות – זביחת ה"ציה"ר (כנ"ל סי"ב).

ועפ"ז מובן החילוק שבין שחיטת ה-אדם לשחיטת הקב"ה – שבשחיטת האדם, כיון שפעולת הבירור היא בכוח של האדם, ישנם כו"כ הגבלות באופן פעולת הבירור שמתבטאים בפרטי דיני השחיטה שבתורה, ובלעדם השחיטה פסולה; משא"כ בשחיטת הקב"ה, כיון שפעולת הבירור נעשית ע"י הקב"ה, לא שייך בזה הגבלות, ולכן בכל האופנים השחיטה כשרה¹⁴¹.

טז. ויש להוסיף ולבאר כהנ"ל (ההו-ספה דג' ערי מקלט בימות המשיח, ה-הלכה כב"ש, והיתר שחיטת שור הבר) בעומק יותר:

ובהקדם המבואר במק"א¹⁴² בנוגע לכללות הענין דמצוות לא תעשה שיהיו גם בימות המשיח, כשעיקר העבודה תהי

יש לומר הביאור בזה – ששחיטת שור הבר בסנפירי הלויתן לעתיד לבוא תהי' ע"י הקב"ה¹³⁶, היינו, שסנפירי הלויתן הם הסכין שבו ישחט הקב"ה את שור הבר. וכיון שתוכן ה"חידוש תורה" הוא שב-שחיטה זו לא נאמרו מלכתחילה דיני שחיטה (כנ"ל ס"ה), ה"ז כולל גם שב-שחיטה זו לא נאמר הדין ד,מה שאתה זובח אתה אוכל" (שחיטת אדם דוקא), להיותה ע"י הקב"ה¹³⁷.

ובביאור הטעם ששחיטתו של הקב"ה אינה כשחיטת האדם ע"פ דיני התורה (אף ש"מגיד דבריו ליעקב גו"¹³⁸, „מה שהוא עושה הוא אומר לישראל לעשות“¹³⁹) – יש לומר:

(136) ראה בי"ב ע"ה, רע"א: „אלמלא הקב"ה עזרו אין יכול לו, שנאמר (איוב מ, יט) העושו יגש חרבו“, „בבהמות כתיב . . . והיה עם לויתן“ (פרש"י שם. וראה חדא"ג מהרש"א שם).

(137) בפ"י ידי משה ויק"ר שם: „להקב"ה הוא מותר לשחוט גם בסנפיריו, אבל לבני אדם אשר להם נתנה התורה לצרף את לבנם ולקבוע בהם רחמנות, להם אסור בסנפיריו, כי הוא צער בעלי חיים“. אבל: (א) טעם זה אינו שייך לחידוש תורה לעתיד לבוא דוקא, (ב) ועיקר: מאי שנא משאר המצוות שמקיים הקב"ה אף שלא שייך אצלו הטעם דלצרף כו'.

וראה שו"ת חת"ס חיו"ד סי"ט: „אפילו אנן נמי נשחוט במגירה אם הי' אפשר לומר ברי לי שלא פגעתי ולא קרעתי, אלא שאין אדם יכול לומר כן . . . כי מי יכול לשער זה, אבל הקב"ה ששחט בעצמו יכול לומר ברי לי“. וגם טעם זה אינו שייך לחידוש תורה דלעתיד לבוא דוקא.

ולכן לכאורה נראה לומר שהחידוש תורה הוא שבנוגע לשחיטה זו לא נאמרו דיני שחיטה, כבפנים.

(138) תהלים קמו, יט.

(139) שמור"ר פ"ל, ט.

(140) חולין ל, ב. וראה לקו"ש ח"ט ע' 206 וש"ב.

(141) ראה לקו"ש שמיני יח, ד: „היום שחיטה כוז פגומה גמורה היא מחמת ההפסק כו', אבל לעתיד צ"ל כן דוקא, כי ענין השחיטה זו היא בחי' עליות שור הבר למעלה מעלה ע"י הלויתן המעלהו בסנפיריו, ולכן צ"ל הפסק בינתיים, שהרי א"א להיות כל העליות בבת אחת . . . בפעם א', אלא הפסק בין היכל להיכל, ולכן יתיר הקב"ה פגימה זו“.

(142) ראה קונטרס משיחות ש"פ יתרו שנה זו ס"ה. ועוד.

(*) כ"מש בהתחלת הענין: „לא ניתנו המצוות לישראל אלא לצרף בהן את הבריות“.

העגל" (השורש דכל ענינים בלתי-רצויים), כיון שמהתגברות הגבורות (ב"ש) על החסדים (ב"ה) יכולים להשתלשל ענינים בלתי-רצויים¹⁴⁶.

אבל בימות המשיח, כשיושלם בירור הטוב מן הרע, ולא יהי' מקום לחשש מענינים בלתי-רצויים, יהיו כולם במעמד ומצב שיוכלו לדקדק ולשקול בשרש הענינים למעלה בבחי' גבורות קדושות, בחינת השגת השליחה, ולכן, אותם ענינים שהיו מותרים בזמן הזה כדעת ב"ה, יהיו אסורים בימות המשיח כדעת ב"ש, כיון שיתגלה בהם העילוי והשלימות דגבורות קדושות שלמעלה מחסדים, שהמשכתם היא ע"ד השגת השליחה.

ועפ"ז יש לבאר גם תוכן הענין דערי מקלט למכה נפש בימות המשיח:

מכה נפש (השורש לכל ענינים הבלתי-רצויים שעליהם נצטוונו בלא תעשה) מורה על השורש דמעלת מצוות לא תעשה, גבורות קדושות שלמעלה מחסדים, השגת השליחה.

וישיבתו של מכה נפש בעיר מקלט, מורה שע"י לימוד התורה («דברי תורה קולטין»), ובפרט ע"י התגלות חדשה בתורה, «ויספת לך עוד שלש ערים», טעמי וסודות התורה (כנ"ל סי"ב) נמשך ומתגלה גם השורש דלא תעשה שהו"ע דהשגת השליחה באופן של קליטה בפנימיות, היינו, שגם הענינים הכי נעלים שמצד עצמם אינם יכולים להתגלות באופן דהשגת החיוב, כי אם באופן דהשגת השליחה, נמשכים ומתגלים בכחו של הקב"ה באופן דהשגת החיוב¹⁴⁷.

ויש לומר, שענין זה מודגש גם במעשה

בעשה טוב – שאז יהי' קיומן «בשרשן למעלה שהן גבורות קדושות»¹⁴³, גבורות שלמעלה מחסדים, כידוע¹⁴⁴ שהשורש דמצוות לא תעשה הוא למעלה מהשורש דמצוות עשה, ע"ד ובדוגמת המעלה דהשגת השליחה לגבי השגת החיוב, שלכן קיומם אינו באופן של חיוב, קום ועשה, אלא באופן של שליחה, שב ואל תעשה.

ועפ"ז יש לבאר גם פלוגתת ב"ש וב"ה – בשרש הענינים: ב"ש ששרש נשמתם מבחי' הגבורות, גבורות קדושות שלמעלה מחסדים, ראו ענינים אלו בשרשם (בכח), בבחי' גבורות קדושות שאינם מתגלים כי אם באופן של השגת השליחה (שלמעלה מהשגת החיוב, «מחדדי טפי»), שב ואל תעשה – ב"ש אוסרים, וב"ה ששרש נשמתם מבחי' החסדים, ראו ענינים אלו כפי שהם בגלוי (בפועל), ענינים שנמשכים ומתגלים באופן של השגת החיוב, קום ועשה – ב"ה מתירים¹⁴⁵.

ולכן:

בזמן הזה שרוב בני-אדם אינם שייכים לדרגתם של ב"ש לשקול ולדקדק בשורש הענינים למעלה בבחי' גבורות קדושות (השגת השליחה), כי אם כפי שהם בפועל ובגלוי שמהם יכולים להשתלשל ענינים בלתי-רצויים – יש להגביר החסדים על הגבורות. ולכן נפסקה ההלכה כב"ה (חסדים), ועד שב"ש במקום ב"ה אינה משנה. ועד כדי כך, שבנוגע להלכות ש, נמנו ורבו ב"ש על ב"ה (התגברות הגבורות על החסדים) אמרו חז"ל ש, «אותו היום... הי' קשה לישראל כיום שנעשה בו

143, תניא קרי' א קס, א.

144 ראה לקו"ת פקודי ג, ב ואילך. ובכ"מ.

145 ומרומנו בשמותיהם: ב"ש, «השם אורחותיה»

– לשקול ולדקדק בשורש הענינים בבחי' גבורות שלמעלה מחסדים, וב"ה, «בהלו גרו» – ראיית הדבר כמו שהוא בגלוי ובפועל.

146 ראה לקו"ת קרח נד, ג.

147 ראה גם קונטרס משיחות שבהערה 142

ס"י-א.

יחדיו – שגם למטה יומשכו ויתגלו האורות הנעלים ביותר, עי"ז שהלויתן ישחוט ויעלה («אין ושחט אלא ומשך») השור הבר, היינו, שתתגלה מעלת האורות העליונים (העלי' שע"י הלויתן) בעניני העבודה למטה (שור הבר).

היינו, ששחיתת שור הבר היא תוכן הסך-הכל דכללות מעשינו ועבודתינו בבירור העולם, ולכן, יתגלה בזה תכלית השלימות דכללות העבודה, שגם הענינים הכי נעלים דהשגת השלילה (לויתן), עלמא דאתכסייא) יומשכו באופן של השגת החיוב (שור הבר, עלמא דאתגלייא) שלכן יתיר הקב"ה אכילת שור הבר בשחיטה אסורה, עי"ז ש, תורה חדשה מאתי תצא, חידוש תורה מאתי תצא, שגם הדרגא הכי נעלית בתורה, «מאתי» דייקא, שאינה יכולה להתגלות בזמן הזה, ושייך בה רק השגת השלילה בלבד – «מאתי» תצא, שתצא ותומשך ותבוא למטה באופן של השגת החיוב, ש, יהיו כל ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם, שנאמר¹⁴⁹ כי מלאה הארץ (עלמא דאתגלייא) דעה את ה' כמים לים (עלמא דאתכסייא) מכ-סיים¹⁵⁰.

כפועל (נוסף על לימוד התורה) בענין אחד עכ"פ – בהיתר דשחיתת שור הבר בסנפירי הלויתן – שגם דבר שהוא באופן של השגת השלילה, שאינו יכול לבוא בהשגת החיוב, שלכן אסור באכילה כיון שאינו יכול לבוא באופן שיהי' דם ובשר כבשרו, יומשך ויתגלה באופן של השגת החיוב, שלכן יהי' מותר באכילה, שיבוא בפנימיות ויהי' דם ובשר כבשרו.

ובביאור הטעם שענין זה מודגש דוקא בהיתר שחיתת שור הבר בסנפירי הלויתן – יש לומר:

מבואר בדרושי חסידות¹⁴⁸ החילוק שבין לויתן לשור הבר בעבודת האדם, שלויתן שמקומו בים, עלמא דאתכסייא, מורה על העבודה ברוחניות כיחוד יחודים עליונים וכו', ושור הבר שנמצא ביבשה, עלמא דאתגלייא, מורה על העבודה בגשמיות בבירור העולם. ויש בזה מה שאין בזה: העבודה ברוחניות (לויתן) היא באופן של העלאה למעלה, שמשגיגים אורות נעלים ביותר, אבל אין בה השלימות דהמשכה למטה, ואילו העבודה בגשמיות היא באופן של המשכה למטה, אבל אין בה מעלת האורות הנעלים יותר. ולעיתיד לבוא יתחברו ב' המעלות

(149) ישע"י יא. ט.

(150) רמב"ם בסיום וחותם ספרו, «משנה תורה».

(148) ראה לקו"ת ר"פ שמיני. ובכ"מ.

י. עפ"ז וועט מען פארשטיין דעם תוכן פון בקשת משה „שלח נא ביד תשלח“: מיט דער בקשה והצעה האָט משה געוואָלט אויפּטאָן – און אויפּגע-טאָן בפועל – דעם חיבור והתאחדות פון „גואל ראשון“ (משה) און „גואל אחרון“ (משיח):

משה^{82*} מצ"ע איז ענינו (בעיקר) חכמה (תורה), כמ"ש⁸³, „זכרו תורת משה עבדי“, ו„משה קיבל תורה מסיני“. משיח מצ"ע איז ענינו (בעיקר) מלכות – „יעמוד מלך מבית דוד“⁸¹. ויש לומר אַז דאָס איז ע"ד דער חילוק צווישן מעלת המשפיע (חכמה, ראש הספירות) און מעלת המקבל (מלכות). ע"ד דער אונטערשייד צווישן אור השמש (משפיע) און אור הלבנה (מקבל, מלכות, פאָר-בונדן מיט דוד מלכא משיחא⁸⁴):

„משה קיבל תורה מסיני ומסרה כו“, ער האָט מקבל געווען כל התורה, וואָס זי איז דער מקור אויף אַלע השפעות, און פון איר ווערט נמשך דער כח אויף אַלע ענינים, כולל – אויך דער כח אויף דער גאולה (אויך די גאולה העתידה):

82* בהבא להלן, ראה אה"ת ויצא קיח, א. סה"מ תרע"ח ע' קמו.
83 מלאכי ג, כב. וראה שבת פט, א. שמיר פ"ל, ד. וש"נ.

84 כמודגש בזה שאומרים בנוסח קידוש לבנה „דוד מלך ישראל חי וקיים“, ש„נמשל ללבנה“ (ר"ה כה, א ובפרש"י), „ועתיד להתחדש כמותה, וכנסת ישראל תחזור להתדבק בבעלה שהוא הקב"ה דוגמת הלבנה המתחדשת עם החמה, כמ"ש (תהלים פד, יא) שמש ומגן ה' כו“ (רמ"א או"ח סתכ"ו ס"ב).

ספר השיחות – ה'תשנ"ב

108

די מעלה פון מלך⁸⁰, „ויהי בישראל מלך“⁸¹.

ויש לומר אז דאס איז אויך מרומז אין דעם וואָס „משיח“ איז בגימטריא „שליח“ בתוספת עשרי⁸² – ווייל שלימות גילוי המשיח איז דורך דעם וואָס ער פירט אויס עבודתו אַלס שליח מיט אַלע עשר כחות נפשו, פון חכמה ביז מלכות.

משיח איז ענינו „גואל אחרון“ – וואָס ער קומט בסוף העבודה (מלכות, סוף הספירות) בסוף זמן הגלות, אָבער אין דעם איז דאָ די מעלה פון מקבל, וואָס דורך זיין ביטול איז ער אין זיך כולל אין אַ פנימיות אַלע השפעות מלמעלה, ואדרבה – דער אור המקבל דערגרייכט און נעמט זיך נאָך העכער פון דעם אור המשפיע, ווי ס'זועט נתגלה ווערן ב- גאולה האמיתית והשלימה אַז „נקבה תסובב גבר“, די מעלה פון דעם גוף פון אידן (לגבי זיין נשמה) וואָס דוקא אין אים איז דאָ דער כח העצמות⁸³, ביז אַז לעיל הנשמה ניוזנית מן הגוף⁸⁴. און דעריבער וועט דוקא משיח צדקנו ברענגען די גאולה – די גאולה ו- שלימות פון אַלע ענינים, אויך פון משה רבינו.

ויש לומר אז דורך דעם וואָס משה האָט אויסגעפירט אַז „שלח נא ביד תשלח“, עי"ז וואָס „גואל ראשון הוא גואל אחרון“ (כנ"ל סעיף ב), האָט זיך אויפגעטאָן דעם יחוד פון ביידע ענינים ומעלות – אַז משיח האָט אין זיך ביידע ענינים ומעלות: נוסף צו דעם וואָס ער איז אַ מלך, איז ער (אויך) אַ רבי⁸⁵ (חכמה), וילמד תורה כל העם כולו⁸⁶, און אויך צו משה רבינו און די אבות כו"ם⁸⁷ [ועד"ז אין משה – האָט ער אויך

(85) ראה תניא אגה"ק ס"כ (קל, ריש ע"ב). שה"ש תורת שלום ע' 120 ואילך.

(86) המשך וככה תרל"ז פצ"א.ב. וראה גם שה"ש תו"ש ס"ע 127 ואילך. שה"מ קונטרסים ח"ב תיג, ב. ובכ"מ.

(87) ראה שהמ"צ להצ"צ מצות מינוי מלך (דרמ"צ קח, א ואילך). ובכ"מ.

(88) ראה רמב"ם הל' תשובה ספ"ט. לקו"ת צו יז, א ואילך. ובכ"מ.

(89) ראה לקו"ת שם. ובכ"מ.

ב"ה. ט"ז אדר תשי"א

. . . ראיתי בספרו שמתחיל במערכת מלכים (והוא ע"פ סוף הוריות דמלך קודם לכה"ג, ונביא וכו') ובמערכה זו גופא — באדון כל הנביאים — מרע"ה, וצע"ג בזה, דמעלת מרע"ה הייתה הנבואה ולא המלכות וכמ"ש כת"ר עצמו שם רע"ב.

ובמערכת מלכים ההתחלה — מלמעלה למטה — צ"ל במלך המשיח.

דהנה גם בנבואה י"א בר"ה ספ"ק דבמלכים קם כמרע"ה, אבל ממש"כ ברמב"ם (הל' תשובה פ"ט ה"ב) דמשיח נביא גדול קרוב למשה רבנו, משמע דס"ל כמ"ד בר"ה שם דגם במלכים לא קם.

אבל במדריגות מלך — הרי אמרו דמשיח מורח ודאין (סנהדרין צג, ב. ועשו מעשה ע"פ זה, עיי"ש) דאפילו למ"ד דבמלכים קם כמשה, והיינו שלמה, לא הורשה לדון אלא ע"פ עדים וכו', ופשיטא דמורח ודאין הוא מדין מלך ולא מדין נביא דאין נביא שופט.

וע"פ גרסתינו, י"ל דזהו שני הפי' בתנחומא ס"פ תולדות, ע"ד מלך המשיח: ישכיל וגו' ונשא מיצחק (ואינו מפרט ממה, כי גדול משה הימנו בנבואה) כו', ונשא ממה (כי במלכות גדול משיח ממה).

ועיין בהערות מהר"ש בובער לתנחומא (שם סקל"ח) דמהר"ץ חיות הקשה מכאן על מ"ש ברמב"ם שם דמשיח הוא רק קרוב למשה, ועייגי"כ מאמר כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע דאחש"פ ה'תש"ט (נדפס בקונטרס ס"ה) דלע"ל ישפיע המשיח פנימיות התורה גם להאבות מרע"ה ואהרן כו' — וכן מוכח בלקו"ת לרבנו הזקן פ' צו ד"ה והניף ידו פ"ב.



491

שמות

... במה שהקשה על מש"כ בסהמ"צ להצ"צ מצות ספה"ע פ"ב שמשיח יהי' גבוה ממשה, והרי כתב הרמב"ם (תשובה פ"ט) שמשיח יהי' נביא קרוב למשה רבנו — מש"כ בסהמ"צ מפורש כן במד"ת תולדות: ונשא מן משה (כצ"ל. וכ"ה ביל"ש ישעי'). — ומש"כ ברמב"ם, יל"פ שהוא רק בנוגע למעלת הנבואה, ועפמש"נ ולא קם נביא. ועייג"כ רמב"ם יסוה"ת פ"ז. וראה לקו"ת להאריז"ל עה"פ עד כי יבוא שילה. מנחות כט, ב. לקו"ת לרבנו הזקן שה"ש בסופו. ואכ"מ. *

(ממכתב יג אייר תשט"ז)

* וראה לקו"ש ח"ו ע' 254. המו"ל.



שלח ב

בקדושה . . . (כי) ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא¹ ובקדושתו הוא עומד ולא יצא מכלל ישראל², אבל לכאורה אין זה טעם מספיק, כי [נוסף ע"ז שאת"ל (כפי שמשמע מפשש"מ) שהמרגלים היו בגדר מורדים בה³ (כדברי כלב⁴ "בה" אל תמרודו⁵), הרי אין זה פשוט ל-הלכה⁶ אם אפשר לצרף "מורדים" ל-מנין עשרה לדבר שבקדושה, ומה גם כשכל העשרה הם "מורדים" – הנה] הלימוד ממרגלים ד"עדה" הוא עשרה – נוגע גם לדין "עדה" דסנהדרין⁷ (ר"שפטו . . . והצילו העדה גו"מ⁸) שהיא עשרה, שבוה פשיטא דאין רשע בכללי.

וי"ל שזהו אחד מהרמזים בנגלה ד-תורה להמבואר בפנימיות התורה, שה-מרגלים היו בדרגא נעלית⁹. כלומר, לא

א. מזה שהמרגלים נקראו (בפרשת-נו') בשם "עדה" והיו עשרה (כי יהושע וכלב לא היו בכללם), למדו חז"ל¹⁰ שכל עשרה מישראל בהצטרפם נחשבים "עדה" שלמה.

וצ"ע שמקור ההלכה זו, במעלתה ה-מיוחדת של "עדה" בעניני קדושה (ש"כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה¹¹) נלמד דוקא מהמרגלים (דכתיב בהוי"ו "עד מתי לעדה הרעה הזאת"?)

ואף דדין של עדה קדושה (ש"אין דבר שבקדושה פחות מעשרה") הוא שגם רשע, מצטרף למנין עשרה לכל דבר ש-

(1) יד, כו.

(2) מגילה כג, ב (הובא בפרש"י עה"פ). וכן הוא לכמה גירסאות בברכות כא, ב וסנהדרין עד, ב (ראה על הגליון בשי"ס שם. וראה פרש"י סנהדרין שם. מהרש"א שם).

(3) ראה רמב"ם הל' תפלה פ"ח ה"ה. שו"ע אדה"ו א"ח ס"ב.

(4) ראה ספר השיחות תשי"ד ע' 29.

(5) ברכות ומגילה שם – דאתיא תוך (אמור כב, לב) תוך (קרח טו, כא).

בס' השיחות שם הובא, הבדלו מתוך העדה הרעה הזאת – כנראה ט"ס, ותיבת הרעה מיותרת. או שהכוונה שם להעתיק ב' הפסוקים (גם הפסוק דפרשתנו, וכנגמ' שם), וכסיום הלשון בס' השיחות שם שעדה פ"י עשרה.

(6) ולהעיר דבירושלמי סנהדרין פ"א ה"ד (ועד"י בירושלמי ברכות פ"ז ה"ג) ישנה דיעה דה-לימוד הוא מהכתוב (מקץ מנ, ה) ויבואו בני ישראל לשבר בתוך הבאים.

(7) להעיר משו"ע אדה"ו שם: ועדה זו צריך להיות כולה מזכרים בני חורין גדולים . . . וכמו שהיתה עדה האמורה להלן אבל נשים ועבדים וקטנים אינו מצטרפין.

(8) סנהדרין מד, רע"א.

(9) שו"ע אדה"ו שם ס"ד (מב"י שם ד"ה כתב בס' בשם ס' המנהיג סי' עט). וראה תניא ספ"א. אגה"ק ס"ג (קלו, ב). סה"מ תקס"ה ח"ב ע' תתקסד. ועוד.

(10) יד, ט. וזה אמר לכל עדת בני ישראל (שם, ז), ופשיטא למרגלים שע"פ פשש"מ (וראה רש"י שם יד, כז) היו לא רק חוטאים בעצמם אלא גם מחטיאי הרבים.

(11) ראה ב"י שם מהרשב"א. פמ"ג (א"א) שם סק"י. ועוד.

(12) משנה סנהדרין פ"א (ב, סע"א).

(13) מסעי לה, כד"כ.

(14) אף שיש לחלק דבזה שאני שאינו בכלל – לא מפני שאינו ב"עדה" אלא מפני שאינו ב"סנהדרין".

(15) להעיר ממחז"ל שטן ופנינה לשי"ש נתכוונו (ב"ב טו, א).

86 לקוטי שלח ב שיחות

זו בלבד שלא היתה כוונתם ח"ו מרידה כפשוטה, אלא אדרבה, "היו במדריגה גבוה מאד"¹⁶, וכדלקמן בארוכה.

[וכמשנ"ת בכ"מ שנגלה דתורה ופני-מיות התורה הם תורה אחת, ולכן, אף שכל חלק יש לו גדרים וכללים משלו וע"ד שאין למדים הלכה מאגדה"י – מ"מ, מכיון שבעצם ה"ה תורה אחת, מובן שיש ביניהם שייכות, קשר ועד – לאי-חוד (ועד, שהם גוף ונשמה ול"ז כדאיתא בזה"ר)¹⁷ וגם הענינים שבפנימיות התורה שלפום ריהטא אינם מתאימים עם הפשט וההלכה יש להם יסוד ומקור בנגלה דתורה"י, אם ברמז או בפירושו.

וכן בעניננו, דעם היות שע"פ פש"מ (ונגלה דתורה בכלל) חטאו המרגלים ב-חטא חמור ובגללו נענשו הם עצמם ועל ידם כל דור המדבר כו' – מ"מ צריך לומר שגם בנגלה דתורה יש רמז עכ"פ על מעלת המרגלים המבוארת בפנימיות התורה].

ב. בתורת החסידות (פנימיות התורה) מבואר¹⁸, דזה שלא רצו המרגלים ליכנס לא"י ה" מצד גודל מעלתם¹⁹ בעבודת ה' לא רצו להכנס לא"י משום שמאנו ל-השפיל את עצמם בסדר החיים של "שש

שנים תורע שדך גוי"²², להתעסק ב-ענינים גשמיים וחומריים, וע"ד מאמר רשב"י²³, "אפשר אדם חורש כו' וזורע כו' תורה מה תהא עליי". כל רצונם ו-חפצם ה" (כהמשך למ"ת) להשאר בהת-בודדות במדבר, מנותקים מחיי ישוב, בלא טרדות הפרנסה וכו' (כי השם סיפק צרכיהם במדבר ע"י המן, לחם מן ה-שמים²⁴, והמים מבארה של מרים²⁵, וע"י ענני הכבוד שליוו אותם והרגו את ה-נחשים והעקרבים וגיהצו בגדיהם²⁶ ו-כו'), והרי זוהי הדרך האמיתית ללמוד תורה ולהיות דבוק בה, וכמאמר רז"ל²⁷ לא ניתנה תורה (לדרוש) אלא לאוכלי המן.

[אלא שטעו בזה, כי יש מעלה גדולה יותר בעבודה שבסדר החיים בא"י, קיום המצות התלויות בארץ, ומצות מעשיות בכלל, אפילו לגבי מעלת הדביקות וכו' שבמדבר].

ועפ"ז י"ל, שבענין הנ"ל – שדוקא מ-ה"עדה" דמרגלים ילפינן שעשרה מישר-אל נחשבים, "עדה" קדושה – מרומז ש-חטאם של המרגלים לא ה" במובנו ה-פשוט, אלא שטעו בחשבם שהדרך (הנ"ל) שבחרו בה היא הדרך העיקרית בעבודת ה'²⁸,

(22) בהר כה, ג.

(23) ברכות לה, ב.

(24) בשלח טו, ד ואילך.

(25) פרש"י חוקת כ, ב.

(26) פרש"י בהעלותך יוד, לד. עקב ה, ד.

(27) מכילתא בשלח טו, ד.

(28) ולהעיר דאף שבמשנה (סנהדרין קח, א) אי

שמרגלים אין להם חלק לעוה"ב, משמע בזה"ר ח"ג

(רע"מ) רעו, א שיש להם חלק לעוה"ב. וידוע הפי

בס' עשרה מאמרות (מאמר חק"ד ח"ב פ"ח) ובכ"מ

– בדעת רע"מ (סנהדרין שם) "דור המדבר אין להם

חלק לעוה"ב", כי אין להם צורך בעוה"ב, ואורבא

(16) לקו"ת פרשתנו לו, סע"ד.

(17) ירושלמי פאה פ"ב ה"ד (וראה אנציקלון-

פדיא תלמודית ערך אגדה. וש"ג). ויתרה מזה

בהלכה עצמה – ממונז מאיסורא לא ילפינן (ברכות

יט, ב וש"ג) וכיו"ב.

(18) ח"ג קנב, א.

(19) וראה דרמ"צ ה, א (ועד"ז כב, א): וגם

הגליא הוא כפי הסתים כגוף לנפש.

(20) לקו"ת פרשתנו (לו, ב, לה, ב) מספרי

קבלה. אוה"ת שם (ס"ע תג ואילך. ס"ע תנה

ואילך). ובכ"מ.

(21) ראה לקו"ת ריש פרשתנו.

87 שיחות ב שלח ב לקוטי

מהי ההסברה שהעונש יהי' להשאר ב-
מדבר בחיי מנוחה כו' בתוך ענני הכבוד,
ומשה ואהרן בראשם וכו'?

וע"פ הביאור הנ"ל (בפנימיות התורה)
י"ל הטעם בדבר, כי המעלה הרוחנית
שבמדבר (שהיא כוונתם, ולש"ש³¹) אינה
טעות (אלא שבא עי"ז ונסתעף מזה ל-
מעשה דבר טעות).

כלומר, הישיבה במדבר בתוך ענני
הכבוד וכו' כשלעצמה יש בה קדושה,
אלא שהם חשבו שזוהי התכלית הסופית,
אף שמעלה זו היא (צ"ל) הכנה לכניסה
לא"י, כי כדי להגיע לשלב הנעלה של
כניסה לא"י, מוכרחת ההכנה וההכשרה
שעל ידי שהייתם במדבר מ' שנה.

ד. וילה"ק בירור בדברי הרמב"ם ב-
הל' תשובה, שעל פיו אפשר להסביר
ביאור זה (שבפנימיות התורה) – בסגנון
ההלכה:

בפ"י מהל' תשובה כ' הרמב"ם³¹: אל
יאמר אדם הריני עושה מצות התורה ו-
עוסק בחכמתה כדי שאקבל כל הברכות
הכתובות בה או כדי שאזכה לחיי ה-
עוה"ב ואפרוש מן העבירות שהזוהרה
תורה מהן כדי שאנצל מן הקללות
הכתובות בתורה או כדי שלא אכרת
מחיי העוה"ב אין ראוי לעבוד את ה' על
הדרך הזה שהעובד על דרך זה הוא
עובד מיראה ואינה מעלת הנביאים ולא
מעלת החכמים ואין עובדים ה' על דרך
זה אלא עמי הארץ והנשים והקטנים
שמחנכין אותן לעבוד מיראה עד
שתרכה דעתן ויעבדו מאהבה.

ובפרק שלפנ"ו³² כתב, ומפני זה נת-

אלא שמצד גודל מעלתם ודרגתם ב-
עבודת ה'

ועוד (וי"ל שזהו עיקר) השתדלותם
להשפיע על בני" בזה
– ה"ז חטא גדול וחמור.

ג. ויתר על כן יש לומר, דזה שש-
רש הנהגת המרגלים הוא דבר שבקדו-
שה, נרמז ונלמד גם מזה שאנשי דור
המדבר נשארו במדבר ארבעים³² שנה,
ולא חיו חיי צער וטרדות, אלא אדרבה,
חיי מנוחה, שכל מ' שנה ה' להם המן
למזון, ומים מבארה של מרים וכו', וענני
הכבוד הגינו בעדם וכו' (כנ"ל).

דלכאורה: הרי זה היתה טענתם ו-
רצונם של (המרגלים ו)דור המדבר ל-
השאר במדבר ולא להכנס לא"י – ואיך
מתאים שנתמלא מבוקשם ונשארו במד-
בר במנוחה וענן ה' עליהם יומם ולילה
כו'?

[ועוד זאת: ע"פ הידוע³³ שעונשי ה-
תורה ענינם לתקן פגמו של החטא, ועד
שהי' המצב – הפך מענין החטא –
יפלא ביותר, שבנדו"ד לא שללו רצונם
ולא תיקנו ושללו חטאם (כניסה לארץ)
אלא היתה ההנהגה אתם כפי שרצו,
שנשאר כל הדור ההוא – כל שנותיו
במדבר! וגם את"ל שמצד חטאם לא היו
ראויים להכנס לא"י (דמכיון שמאסו
בא"י לכן לא זכו להכנס אל"י) – מ"מ

הם למעלה מזה (וראה לקוטי לוי"צ אגרות ע' שנה
ואילך). ראה לקריש ח"ג ע' 102. וש"נ.

ולהעיר מתפלת (ופירוש) אדה"ז עה"פ: מי לי
בשמים – זע איך וויל נישט כו' (שורש מצות התפלה
– בסהמ"צ להצ"צ פ"מ).

(29) כהלשון בזה בכ"מ (בתושב"כ ובתושב"פ)
אף שבפועל ה' פחות מלי"ט שנה. וראה פרשי
(פרשתנו יד, לג).

(30) ראה לקריש שם ע' 98 ואילך. וש"נ.

(31) ראה לעיל הערה 15.

(31*) ה"א.

(32) פי"ט ה"ב.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

88 לקוטי שלח ב שיחות

לימות המשיח כי דוקא עי"ז (יוכלו לעסוק בתורה ובמצות כהוגן ו) יזכו לחיי עולם הבא.

משא"כ בפ"י מבאר הרמב"ם האופן הרצוי בקיום התומ"צ, שכוונת עסק ה"תומ"צ לא תהי' בשביל לזכות לחיי עוה"ב אלא מאהבה. ונמצא, דאף שצ"ל התאוה לחיי עוה"ב אין זה מטרת קיום התומ"צ,⁴² אלא ענין בפ"ע.⁴³

אבל חילוק זה לכאורה דחוק הוא, מהלשון "וּמִצְוָה לָהֶם מְרַגְעֵם" (וימצאו להם מרגוע) וירבו בחכמה כדי שיזכו לחיי העולם הבא" משמע, דסו"ס מחשבתם וכוונתם (אף שלא בשעת קיום המצות) היא שעסק התומ"צ הוא כדי לזכות לחיי העולם הבא.

ה. להלן בפ"י ממשיך הרמב"ם (כ) הלכה בפ"ע: העובד מאהבה עוסק בתורה ובמצות והולך בנתיבות החכמה לא מפני דבר בעולם ולא מפני יראת הרעה ולא כדי לירש הטובה אלא עושה האמת⁴⁴ מפני שהוא אמת וסוף הטובה לבא בגללה ומעלה זו היא מעלה גדולה מאד ואין כל חכם זוכה לה והיא מעלת אברהם אבינו שקראו הקב"ה אוהבו לפי שלא עבד אלא מאהבה.

או כל ישראל נביאייהם וחכמיהם ל"ימות המשיח כדי שינוחו ממלכיות שאינן מניחות להן לעסוק בתורה ובמצות כהוגן וימצאו להם מרגוע וירבו בחכמה כדי שיזכו לחיי העולם הבא".

ולכאורה צריך ביאור: איך אפ"ל ב"פ"י שאין ראוי לעבוד את ה' על הדרך הזה. ואינה מעלת הנביאים ולא מעלת החכמים, והרי לפנ"ז כותב בפירושו³³ שזו"כ דרך הנביאים והחכמים (שלכן "נתאו כל ישראל נביאייהם וחכמיהם ל"ימות המשיח"), הרי שזוהי כן מעלת הנביאים והחכמים?³⁵

בפשטות י"ל שב' ענינים הם: בפ"ט לא קאי באופן קיום התומ"צ, כ"א בביאור תוכן ומהות שכר המצות שבחיי עוה"ב³⁶, שהם, סוף כל השכר כולו והטובה האחרונה שאין לה הפסק וגרעון³⁷. ולכן "התאו לה כל הנביאים"³⁸, ו"כמה קמה דוד והתאוה לחיי העולם הבא"³⁹, ומטעם זה ג"כ נתאו כל ישראל נביאייהם וחכמיהם (למצב זה בעולם⁴⁰)

33 וכ"כ בהל' מלכים פ"ב ה"ד.

34 משא"כ מש"כ "כדי שנוכה לחיי העולם הבא" בהל' תשובה פ"ט ה"א שם, שקאי ע"ז שהקב"ה משפיע לנו הטובות כו', כדי שלא נעסוק כל ימינו כו' אלא נשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות המצוה כדי שנוכה לחיי העולם הבא, היינו שוהי כוונת פעולת הקב"ה, לא "תאוות" וכוונת האדם. ועד"ז מש"כ "כדי שתזכו לחיי העוה"ב" דלקמן הל' תשובה שם.

35 כן הקשה גם בהגהות עמק מלך על הרמב"ם הל' מלכים שם.

36 והוא ההמשך והסיים למה שהתחיל בפרק ח ע"ד, הטובה הצפונה לצדיקים היא חיי העוה"ב.

37 ל' הרמב"ם שם פ"ט ה"ב.

38 שם פ"ח ה"ג בסופה.

39 שם ריש הלכה ז.

40 כתוב כ"כ תפלות בני"י תפלת (נדד) יעקב

(ר"פ ויצא) ועוד.

41 וכן צריך לפרש במ"ש הרמב"ם שם רפ"ז: ישתדל אדם לעשות תשובה כו' כדי... (ש)יזכה לחיי העולם הבא.

42 כמ"ש הרמב"ם בפיהמ"ש סנהדרין הקדמה לפ' חלק (סדיה ועתה אחל): והתכלית הוא העוה"ב ולעומתו הוא ההשתדלות כו' ועם היותו הוא התכלית המבוקש אינו ראוי למי שהוא רוצה שיהי' עובד מאהבה שיהי' עובד להשיג העוה"ב כו'.

43 וצ"ע ענין האמת כאן.

44 ולהעיר מתחלת ס' הרמב"ם פ"א ה"ד: הוא לבדו

האמת

אף שבפשטות הכוונה לאמתית מציאוחו.

לקוטי שלח ב שיחות 89

ונמצא שוגה בה תמיד . . . (ובסוף ה' פרק⁴⁷): דבר ידוע וברור שאין אהבת הקב"ה נקשרת בלבו של אדם עד ש' ישגה בה תמיד⁴⁸ כו' אינו אוהב הקב"ה אלא בדעת שידעהו כו' לפיכך צריך האדם ליחד עצמו לבין ולהשכיל ב' חכמות ותבונות המודיעים לו את קונו כו'.

היינו, דגדר האהבה לה' הוא מה ש' נפשו (ודעתו) קשורה בה' – (דשלימות) ענין זה הוא בעוה"ב, וכמו שכ' הרמב"ם בפ"ח⁴⁹ ע"ד עוה"ב ד"צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהן ונהנין מזיו השכי"נה . . . (ופי') עטרותיהן בראשיהן כלומר דעת שידעו שבגללה זכו לחיי העוה"ב מצוי' עמהן והיא העטרה . . . (ו)נהנין מזיו שכינה שיודעים ומשיגין מאמתת הקב"ה מה שאינם יודעים והם בגוף האפל השפל⁵⁰. ולכן כ' הרמב"ם⁵⁰ ש"זהו השכר שאין שכר למעלה ממנו והטובה שאין אחרי' טובה".

וביחד עם זה אין להם מנוחה (היפך ד"יושבים" ו"נהנין")^{50*}

היינו שחיי עוה"ב אינם (רק) "שכר" על עסק התומ"צ אלא המשך ועלי' והתקרבות תמידית לשלימות הדביקות בה' שע"י התומ"צ.

ועפ"ז יובן החילוק בין מ"ש הרמב"ם ברפ"י "אל יאמר אדם הריני עושה מצות התורה ועוסק בחכמתה כדי שאקבל כל

וצריך ביאור, דלכאורה גם כאן סו' תר דברי עצמו: בה"א כתב שהעבודה מיראה היא דרך עמי הארץ והנשים וה' קטנים, ואינה מעלת הנביאים . . . (ו)ה' חכמים", היינו שעבודתם ומעלתם של החכמים והנביאים היא עבודה מאהבה: ובה"ב כתב על העבודה מאהבה ד, מעלה זו היא מעלה גדולה מאד ואין כל חכם זוכה לה", הרי שאין זו מעלת (כל) ה' נביאים וכל החכמים.

ויתירה מזו: בה"א מסיים דגם עמי הארץ וכו' שעובדים מיראה, מחנכין אותן לעבוד מיראה עד שתרבה דעתן ויעבדו מאהבה, הרי דעבודה מאהבה שייכת לכאו"א, ובה"ב מפורש ד, מעלה זו היא מעלה גדולה מאד ואין כל חכם⁴⁴ (אפילו) זוכה לה".

ו. לכן נראה לומר, שעסק התומ"צ כ"די שיזכו לחיי עוה"ב" שבפ"ט, אין פירושו כדי לקבל השכר דעוה"ב, אלא כדי להגיע להמשך עסק התומ"צ באופן שהוא בעוה"ב⁴⁵.

ביאור הדבר: באהבת ה' ממשיך ה' רמב"ם⁴⁶, וכיצד היא האהבה הראוי' הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה עזה מאוד עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה'

44 להגירסא בכמה כתי"י "אדם" (במקום "חכם") – ראה ספר המדע (ירושלים, תשכ"ד) – מתורץ (וראה פיהמ"ש שם ד"ה וכת החמישית קרוב לסופה: שזה הענין קשה מאוד ואין כל אדם משיג אותו). אבל ברוב כתי"י ודפוסים איתא "חכם" (כפנינים).

45 ומהנפק"מ למעשה – שהמשך בענין מעורר ומזרו לעלי' עוד יותר וכמז"ל מי שיש לו מנה רוצה מאתים מאתים רוצה ד' מאות (קה"ר פ"א, יג), ואין לו מנוחה, משאי"כ בקבלת שכר – עלול להיות שמח בחלקו וזאת מנוחתו.

46 פ"י ה"ג.

47 פ"י ה"ז.

48 וי"ל דבה"ב מדובר כאשר כבר הגיע אהבה בלבו "אהבת ה' בלב אוהביו שוגים בה תמיד". ובה"ז מדובר "שישגה בה תמיד" בדעתו וכדי להגיע לאהבת ה' בלבו.

49 ה"ב.

50 שם סה"ג. ועד"ז בכ"מ בפ"ח וסוף פ"ט.

50* ראה הערה 45.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

90 לקוטי שלח ב שיחות

הברכות הכתובות בה או כדי שאזכה לחיי העוה"ב,⁵¹ למ"ש בפ"ט דזה שנתאו כל ישראל נביאיהם וחכמיהם לימות ה' משיח (הוא) כדי שינוחו ממלכיות שאינן מניחות להן לעסוק בתורה ובמצות כ' הוגן וימצאו להן מרגוע וירבו בחכמה כדי שיזכו לחיי העוה"ב:

מש"כ, נתאו כל ישראל נביאיהם ו- חכמיהם לימות המשיח כדי שינוחו מ- מלכיות כו' וירבו בחכמה כדי שיזכו לחיי העולם הבא,⁵² אין רצונו לומר שהמטרה, "כדי לזכות לחיי עוה"ב" היא (ע"מ לקבל) פרס, קבלת שכר על עבודתם, אלא כדי לזכות לתכליתה ושלימותה של האהבה והדביקות בה' (שמדבר לפניו),⁵³ לשגות בה תמיד שזהו ע"י שירבו ויוסיפו תמיד בחכמה בימות המשיח.

משא"כ בפ"י, שבו שולל הרמב"ם עשיית מצות התורה כו' ככוונה לזכות לחיי העוה"ב כקבלת שכר⁵⁴ על עבודתו, שלכן כללו הרמב"ם בין שאר עניני תו- עלת ושכר דעבודתו – "כדי שאקבל כל הברכות הכתובות בה . . . כדי שאנצל כו'". ומכיון שכוונתו אינה להעלי' ל- שלימות העבודה אלא לקבלת שכר⁵⁵, לכן ההלכה, "אל יאמר אדם כו'".

[אלא שבזה גופא ישנם שני אופנים:

במ"ש בריש פ"י, "אל יאמר אדם כו' כדי שאקבל כל הברכות כו' או כדי שאזכה לחיי העולם הבא ואפרוש מן

העבירות כו' כדי שאנצל מן הקללות כו' או כדי שלא אכרת מחיי העולם הבא" כוונת הרמב"ם לשלול העבודה מיראה, כלומר, שכונת האדם העובד היא מפני שירא לחיי נפשו,⁵⁶ ולכן עובד ה' כדי שיהיו לו חיי מנוחה בעוה"ז (וינצל מן הקללות כו'), או (במי שנוגעים לו חיי נפשו) כדי שתזכה נפשו לחיים נצחיים דעוה"ב (ולא יכרת מחיי עולם הבא):

ולהלן בהלכה ד כותב הרמב"ם, אמ- רו חכמים הראשונים שמא תאמר הרני למד תורה בשביל שאהי' עשיר כו' בשביל שאקבל שכר בעולם" הבא ת"ל לאהבה כו' – היינו שהכוונה שלו "לקבל שכר" היא (לא משום שירא לחיי נפשו, אלא) מפני שרוצה לקבל גמול ותשלום עבור עבודתו (תשלום גשמי – "שאהי' עשיר", או תשלום רוחני – "ש- אקבל שכר בעולם הבא"), שוהי דרגא פחותה יותר בעובד ה' שלא לשמה⁵⁷].

ז. אמנם אע"פ שזה שהחכמים וה- נביאים נתאו לזכות לחיי עולם הבא הוא המשך ועלי' יותר בעבודתם מאהבה – ישנה מדריגה נעלית יותר בעבודה מאהבה ש"אין כל חכם זוכה לה". וזהו מה שמחדש הרמב"ם בהלכה ב" ע"ד

(53) או בלשונו בה"ה, שלא תגיע עליו פורענות.

(54) והיינו שאין כוונתו לזכות לחיי עוה"ב (שהם המטרה של קיום התומ"צ, "סוף מתן שכרו של מצות") – וכלשון הרמב"ם בה"א, "כדי שאזכה לחיי העולם הבא" – אלא שרוצה לקבל שכר צדדי (לפי השגתו), ע"ד "בשביל שאהי' עשיר . . . שאקרא רבי", אלא שמקום קבלת שכר זה הוא "בעוה"ב".

(55) ולהעיר משינוי לשון הרמב"ם – שבה"א כ' "כדי שאקבל הברכות כו' כדי שאזכה כו'", ובה"ד משנה וכו', "בשביל שאהי' עשיר כו' בשביל שאקבל שכר בעוה"ב" (שמשמעו בשביל ענין אחר).

(56) פשוט ל' הרמב"ם בה"ב, העובד מאהבה

(51) ראה עבודת הקודש ח"ב פ"ה בשם החכם רבי יוסף. אבל שם לא כתב כו' בדעת הרמב"ם (וראה שם פירושו בדעת הרמב"ם). וראה גם שלה"ה (מז, א ואילך ושם מט, ב בהגהה בדעת הרמב"ם).
(52) וי"ל דבכללות גם זה נקרא "קבלת שכר", אף שבפרטיות כפי המבואר ברמב"ם שם ה"ז נקרא "עובד מיראה" ולא "קבלת שכר", כדלקמן בפנים.

לקוטי **שלח ב** שיחות 91

להשפיל א"ע⁵⁷ להכנס לא"י, בסדר ה- עבודה דשש שנים תזרע שדך גוי, אדם חורש אדם זורע (כנ"ל ס"ב), משום ש- סדר עבודה זה אינו מניח להם לעסוק בתורה כו', "כהוגן", שהרי רוב ימיהם יהיו עסוקים, "בדברים שהגוף צריך להן"⁵⁸, והם רצו להשאר ולהמשיך ו- לנסוע ולעלות⁵⁹ בסדר החיים דמדבר, שהטובה מושפעת הרבה⁶⁰ כנ"ל (מן מן השמים, מים מבארה של מרים, וענני הכבוד שהלכו עמהם, כנ"ל) – ולא היו שום כלבולים בעבודת ה', ויכלו לישב פנויים למצוא להם מרגוע ולהרבות בחכמה לזכות לחיי עוה"ב. וע"ד מה ש"נתאו כל ישראל נביאיהם וחכמיהם כו' כדי שינוחו כו' וימצאו להם מרגוע כו'".

אבל אף שרצונם ותאוותם לכהנ"ל ב- מדבר היא דרגא נעלית בדביקות בה"⁶⁰, עבודה מאהבה, מ"מ הכניסה לא"י מבי- אה לדרגא נעלית יותר, והוא קיום ציווי ה' בלי שום מבוקש כלל, "עושה האמת מפני שהוא אמת".

אלא שכדי להגיע לדרגא זו דרושה אהבה נעלית עוד יותר, ומכיון שהמרג- לים ודור המדבר רצו להשאר במדבר ולא רצו להכנס לארץ, הרי זאת אומרת שעדיין לא הגיעו לדרגא זו דשלימות הדביקות והעלי' דאהבה.

ולכן נשארנו כנ"י במדבר במצב ד- העדר כל הדברים המונעים מלימוד התורה ודביקות בה' בתכלית, אופן ד-

"מעלת אברהם אבינו" ש"עושה האמת מפני שהוא אמת".

וי"ל שמהיתרון בזה הוא:

כאשר העבודה היא מאהבה סתם (ש"שנה אצל כל ישראל (ועאכ"ו) נביאי- הם וחכמיהם), הרי עסק התומ"צ הוא בכדי להגיע להתקשרות ודביקות ב- הקב"ה, ונמצא שהעסק בתומ"צ הוא ב- אופן שאין העסק בשביל ולשם עצמו אלא בשביל מבוקש, שהוא כעין דבר נוסף: אבל כאשר העבודה מאהבה היא באופן ש"עושה האמת מפני שהוא אמת", הרי זה שולל לא רק העבודה בשביל קבלת שכר, אלא שאין מבוקש אחר בעבודתו, גם לא המבוקש שיתדבק בהקב"ה שהוא התוכן ידיעית ה' ואהבת ה', כ"א "עושה האמת מפני שהוא אמת", להיותו ציווי ורצון ה', שקיום ציווי ה' הוא אמת מצד עצמו.

ועל מעלה זו כתב הרמב"ם, "ומעלה זו היא מעלה גדולה מאוד", (ולא כמ"ש בהלכה שלפנ"ז סתם "מעלת הנביאים", "מעלת החכמים") – כי על מעלה זו אין לומר שהיא מעלת כל החכמים, ואדרבא כפי שממשיך, "ואין כל חכם זוכה לה", אלא "היא מעלת אברהם אבינו שקראו הקב"ה אוהבו", שכדי להגיע למעלה גדולה זו ("עושה האמת מפני שהוא אמת") צריך לעלות לדרגא נעלית מאד באהבה.

ח. וע"פ כל הנ"ל יש להסביר גם ב- נוגע למרגלים ודור המדבר:

המרגלים (ודור המדבר בכלל) היו כנ"ל "במדריגה גבוה מאד", "ולא רצו

57 לקו"ת פרשתנו לו, רע"א.

58 רמב"ם שם פ"ט ה"א.

59 דפשיטא שצ"ל מעלין בקודש.

60 ראה רמב"ם שם ובסוף הלי' מלכים.

60* להעיר מלקו"ת ראה לב, ג כפ"י (פרשתנו יד, לה) במדבר הזה יתמו גוי' ע"פ זה פרשתנו קסג, ב.

עוסק בתומ"צ כו"י קאי בכללות במדריגת אהבה סתם. אלא י"ל שבדיוק לשונו כולל מדריגה נעלית יותר באהבה.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

92

לקוטי

שלח ב

שיחות

מנוחה ומרגוע בכדי „שירבו בחכמה“,
שע"ז הגיעו לשלימות דביקות הנפש
כו"י. ולאחרי זה, בדור הבא, בדור ו'
דרגא חדשה, נכנסו לא"י לקיים ציווי ה',
הן בעצם הכניסה והן בקיום המצות
מעשיות שבארץ, שדוקא בזה נרגש ענין
„עושה האמת מפני שהוא אמת“.

וי"ל שזהו גם תוכן דברי יהושע ו'
כלב במענה אל כל עדת בני"י: „אם
חפץ בנו ה' והביא אותנו גו"י – שהכ-
ניסה לארץ קשורה עם „חפץ בנו"י ה"י,
זהו חפץ ורצון ה' ובמילא בקיומו מתג-
לה „חפץ בנו ה"י, דביקות בני"י בה' ב'
אופן נעלה יותר מהדביקות שע"י „ירבו
בחכמה“ שבמדבר.

ט. והנה הרמב"ם בדברו על זה ש-
„עושה האמת מפני שהוא אמת“ מסיים
„וסוף הטובה לבוא בגללה“. ולכאורה
מה ענין סיום זה לכאן – הרי מדובר
בחכם כזה שאינו חושב כלל על הטובה
שמגיע לו מעבודתו.

ויש לומר, שזה מובן מדיוק לשון
הרמב"ם „וסוף הטובה לבוא בגללה“⁶³,
והיינו דכאשר עבודתו היא באופן כזה
ש„עושה האמת מפני שהוא אמת“, אזי גם
הטובה הבאה היא נעלית יותר“ מטובת
עוה"ב ע"ד הרגיל⁶⁴, ובמילא גם מצד
ענין ההתקשרות ודביקות נפשו בה' ה"ה
מגיע לשלימות נעלית יותר“ בזה – ממי
שלימוד התורה וקיום המצות שלו הוא
באופן שיש לו מבוקש של התקשרות
ודביקות בה'.

ועפ"ז יש לבאר המשך דברי יהושע
וכלב, שאמרו (לפנ"ז)⁶⁵ „טובה הארץ
מאד מאד“⁶⁶, אף שע"י אופן העבודה ב'
מדבר, לימוד התורה באופן שהיו פנויים
בחכמה, זוכים „לראות“ בטוב ה' ב'
ארץ חיים – עוה"ב שהוא „טובה גדו-
לה עד מאד ואין לה ערך בטובות ה'
עוה"ז“, אשר „אותה הטובה גדולה עד
אין חקר ואין לה ערך ודמיון הוא שאמר

63 בכמה גי', „בכללה“ (ראה רמב"ם ספר
המדע שם).

64 משא"כ בנדרים סב, א: למוד מאהבה וסוף
הכבוד לבוא (ותו לא).

65 משא"כ בנדרים שם שאין מדובר בטובת
עוה"ב וכיו"ב כ"א שלא יאמר אדם אקרא שיקראוני
חכם אשנה שיקראוני רבי כו' (שכ' הרמב"ם בפ"י
ה"ד), וע"ז מסיים: סוף הכבוד לבוא.

66 כמ"ש הרמב"ם שם (פ"ט ה"א) לענין
עוה"ב: ולפי גודל מעשיו ורוב חכמתו הוא זוכה ויכן
לדעת הרמב"ן (בשער הגמול. וכ"ה ההכרעה בתורת
החסידות – ראה לקו"ט צו, טו, ג. דרמ"צ יד, ב)
שעוה"ב הוא לנשמות בגופים – דישנם בזה חילוקי
דרגות (ראה ב"ב עה, א. תענית בסופה. לקו"ט ח"ט
ע' 67 ואילך. חכ"ד ע' 66 הערה 76). ואכ"מ.

67 יד, ז.

68 ראה לקו"ט פרשתנו לו, א. לת, ג. לקו"ט
ח"ד פ' שלח. ובכ"מ.

69 תהלים כו, יג. רמב"ם שם פ"ח ה"ז.

70 וראה רמב"ם שם פ"ג סוף ה"ח.

61 ועפ"ז יש לבאר גם להפירוש העשרה
מאמרות (הנ"ל הערה 28) דדור המדבר אין להם
צורך לעוה"ב, אף שנת"ל שרצונם ותאוותם להשאר
במדבר הוא כדוגמת, נתאו כל ישראל כו' כדי
שיזכו לחיי העוה"ב – כי ע"י היותם במדבר מ'
שנה בפועל, שנסעו ונתעלו מחיל אל חיל עד
שהגיעו למעלה עליונה יותר בהיותם למטה נשמה
בגוף, הרי דרגת חיי עוה"ב לנשמות (ע"ד הרגיל)
ש„צדיקים יושבים . . ונהנין כו"י (רמב"ם הל'
תשובה פ"ח ה"ב) הוא השפלה וירידה לגביהם ואין
להם צורך לזה (ולהעיר משער מאמרי רז"ל לר"פ
חלק בחילוקי דרגות בעוה"ב. ואכ"מ) – משיחת
ש"פ שלח תשמ"ו.

61* פרשתנו יד, ח. וראה לקו"ט פרשתנו לת,
ג.

62 להעיר מתורת הבעש"ט עה"פ כי תהיו אתם
ארץ חפץ (היום יום" י"ז אייר. כתר שם טוב הוצאת
קה"ת) הוספות סמ"ד. ושי"ג.

93 שיחות ב שלח ב לקוטי

ויש לומר, שגם זה מרומז בלשון ה-
רמב"ם:

בהמשך לדבריו ע"ד „מעלת אברהם
אבינו שקראו הקב"ה אהבו כו" כותב
הרמב"ם, והיא המעלה שצונו בה הקב"ה
ע"י משה שנא' ואהבת את ה'א ובזמן
שיאהוב אדם את ה' אהבה הראוי' מיד
יעשה כל המצוות מאהבה" (ובהלכה של-
אח"ז ממשך לבאר „כיצד היא אהבה
הראוי'") - ולכאורה אינו מובן: לאחר
כתבו ש,מעלה זו היא מעלה גדולה מאד
ואין כל חכם זוכה לה, איך מתאים
לומר „והיא המעלה שצונו בה . . ע"י
משה", היינו שנצטוו בה כל ישראל?

אלא שהרמב"ם בא להשמיענו, דמ"ש
„ואין כל חכם זוכה לה" היינו מכח עצמו
ועבודתו, אבל (ע"י ו)בכח ציווי השם (ע"י
משה) יכול כאו"א להגיע לזה.

יא. אמנם לכאורה יש לעיין עוד, ד-
הרי אהבה היא מדה שבלב, שמגיעים
אלי' ע"י התבוננות בגדלות ה', כפי ש-
האריך הרמב"ם בסוף הפרק (וכן בהל'
יסוה"ת⁷¹), ומהו הפירוש שכאו"א מ-
ישראל יכול להגיע ל„אהבה הראוי'"
ע"ד מעלת אהבת אברהם אבינו?

ויובן זה בהקדם מ"ש הרמב"ם ב-
הלכה ד „אמרו חכמים הראשונים שמא
תאמר הריני למד תורה בשביל שאהי'
עשיר בשביל שאקרא רבי בשביל ש-
אקבל שכר בעולם הבא ת"ל⁷² לאהבה
את ה' כל מה שאתם עושים לא תעשו
אלא מאהבה ועוד אמרו חכמים כו', וכן
היו גדולי החכמים מצווים לנבונים תלמי-
דיהם כו' אל תהיו כעבדים כו'".

דודי' מה רב טובך אשר צפנת ליראיך
וגו' (כמ"ש הרמב"ם בהל' תשובה⁷³)

- כי ע"י הכניסה לא"י וקיום המצוות
שם - היינו אופן העבודה ד,חפץ בנו
ה" - „עושה האמת מפני שהוא אמת" -
זוכים לטובה גדולה עוד יותר, לא רק
„מאד" פ"א (שמורה על טובה גדולה
שלמעלה מיכולת האדם לקבל בעוה"ז
והיא טובת עוה"ב) הבאה ע"י עבודת ה'
בבחי' „מאד", „אהבה גדולה יתירה עזה
מאד עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה'
ונמצא שוגה בה תמיד", אלא „מאד מאד"
ב"פ, וכמ"ש הרמב"ם⁷⁴ ש,עושה האמת
מפני שהוא אמת וסוף הטובה לבא
בגללה", שישנה טובה הבאה דוקא ע"י
עבודה נעלית זו, שגם לגבי אהבה גדו-
לה יתירה עזה מאד היא בבחי' מאד, כי
זה מורה על ביטול האדם לגמרי לגבי
הקב"ה.

י. והנה מזה שבתורה, שהיא (הוראה)
נצחיית - מסופר ע"ד המרגלים ודור
המדבר ומענה יהושע וכלב על טענתם,
מובן, שיש בכח כאו"א מישראל להתנהג
כפי דרישת יהושע וכלב, שלמעלה
ממדריגה של „במדריגה גבוה מאד" של
עבודת המרגלים (דור המדבר).

כלומר: מעלה זו דקיום מצות
מעשיות בארץ שבאים ל„טובה הארץ
מאד מאד" (ב"פ), אינה רק עבור אלו ש-
כניסתם לארץ באה לאחר היותם במד-
בר (וארבעים שנה), אלא ישנה בכאו"א
מישראל, דכאשר מקיים מצות בקב"ע
מפני שכן צווה ה', יש בקב"ע זו מעלה
יתירה על הדביקות שמצד האהבה.

71 תהלים לא, ב.

72 פ"ח ה"ז.

73 הטעם שהרמב"ם הביאו כאן בכלל - ראה

לקו"ש ח"ב ע' 45 ואל"ך.

74 ואתחננו ו, ה.

75 רפ"ב.

76 עקב יא, יג.

94 לקוטי שלח ב שיחות

אהבה", היינו מחמת זה שצוה הקב"ה, בדוגמת דרגא זו ב"מעלה גדולה מאוד" "שעושה האמת מפני שהוא אמת".

וזהו מה שממשיך בהלכה שלאח"ז (לאחרי שמבאר הענין דעבודה לשמה ושלא לשמה, ואמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה ואפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה) – "לפי-כך כשמלמדין את הקטנים ואת הנשים וכלל עמי הארץ אין מלמדין אותן אלא לעבוד מיראה וכדי לקבל שכר עד ש-תרבה דעתן ויתחכמו חכמה יתירה מגלים להם רז זה מעט מעט ומרגילין אותן לענין זה בנחת עד שישגוהו וידעוהו ויעבדוהו מאהבה" – דלכאורה, הרי כבר כתב בהלכה א' שמחנכין אותן לעבוד מיראה עד שתרכב דעתן ויעבדו מאהבה, ולמה חוזר ושנה ענין זה שוב?

אלא שבזה בא להדגיש, שגם "רז זה", היינו המעלה הכי עליונה ד"אהבה ה-ראוי" דאברהם אוהבי, ביכולת קטנים ונשים וכלל עמי הארץ להגיע אלי' (אלא שצריכין להרגילן בזה "מעט מעט . . בנחת") – כי לאחרי ש"צונו בה הקב"ה על ידי משה", הרי בלימוד התורה וקיום המצות" דכ"א מישראל מחמת זה שהם ציווי ה', אף שאין בו אהבה בהתגלות לבו, ודאי שיבוא לעסק ולימוד לשמה כו' ויעבדוהו מאהבה".

(משיחת ש"פ שלח תשמ"ו)

77 להעיר מהקדמה לתניא ח"ב חינוך קטן (אבל שם הוא באופן אחר). וראה תניא פט"ז. שם רפ"ז.

77 להעיר מתניא ר"פ יתרו.

78 צירוף עבודה ואהבה. ובגילוי ה"ה העבודה. ועיין פ"י אדה"ו (ועבודתו בזה) כמצויין לעיל בסוף הערה 28.

ולכאורה תמוה, מדוע המתין הרמב"ם לשלול הכוונה "בשביל שאהי" עשיר וכו" עד לאחרי הביאור בגודל מעלת העבודה מאהבה (מעלת אהבת אברהם אבינו (בהלכה ב) ותיאור ה"אהבה הראוי" (בהלכה ג)), ולא כללה בהלכה א גבי עובד מיראה, ד"אל יאמר אדם הריני עושה מצות התורה כו' כדי שאקבל כל הברכות כו"?

[דכיון שזוהי דרגא פחותה יותר בעובד שלא לשמה (כניל סעיף ו) – הרי הו"ל לשלול דרגא זו בשלא לשמה לפני האריכות ע"ד גודל מעלת אברהם אבינו ו"אהבה הראוי"].

ויש לומר, שבזה מדגיש הרמב"ם שה-עבודה מאהבה "שצונו בה הקב"ה על ידי משה" שייכת לכא"א מישראל, גם למי שהוא עדיין בדרגא פחותה מאד, שמצ"ע ה' "לומד תורה בשביל שאהי עשיר כו"'.⁷⁷

ביאור הדבר:

ב"אהבה הראוי" יש שתי מדריגות:

(א) הרגש האהבה שבלב, ו"מעלה זו היא מעלה גדולה מאוד" והיא מעלת אברהם ביחוד, וכפי שמאריך בה"ג, וכי-צד היא האהבה הראוי' הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה עזה מאוד עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה' כו"'.⁷⁸

(ב) גם מי שלא הגיע לידי מדריגת אברהם לאהוב את ה' אהבה הראוי' (המביאה את האדם ש"עושה האמת מפני שהוא אמת"), ואדרבה, מצ"ע הוא בדרגא זו שאומר, "הריני למד תורה בשביל ש-אהי עשיר כו" – גם לו ניתנה הוראת התורה, "לאהבה את ה', כל מה שאתם עושים לא תעשו אלא מאהבה", דהיינו אף שאינו מרגיש בלבו אהבה הראוי', מ"מ יכול לפעול בעצמו לעשות מ-

לקוטי שמיני ג שיחות 69

ד. ויש לומר הביאור בכל זה:

בהוספת התיבות „(וממרק נפשו) לשם הקב"ה" כוונת הרמב"ם לרמז על עילוי מיוחד בעבודת השם הנפעל ע"י שהאדם „נזהר בדברים אלו". והיינו, דכאשר האדם מתנהג בדברים אלו לא לפי שכן מחייב טבע גופו ונפשו אלא לפי שכן הזהירו חכמים²⁸, ה"ז מורה שכללות עבודתו היא רק „לשם הקב"ה" בלבד, השלימות בעבודת ה' „לשמה"²⁹.

27 ועד"ז הוא בויק"ר ר"פ קדושים (פכ"ד, ד. וראה תנחומא שם ב. תנחומא באבער שם ב. ד.) ובת"כ שם „מחקה למלך" (וכפירוש הקרבן אהרן שם). וראה רש"י פרשתנו כאן.

28 דלשון „וכל הנזהר" משמע זהירות מיוחדת מחמת ציווי כו', בדבר הבא מחמת טבע הגוף לא שייך כ"כ לשון „זהירות".

29 וי"ל שזהו למעלה גם מ„העובד מאהבה", שאינה לשם שכר (אפילו השכר דעוה"ב), אלא ש„עושה את האמת מפני שהוא אמת" (רמב"ם הל' תשובה פ"י ה"א וב') – כי עדיין אין מוכרח שעבודתו היא רק „לשם הקב"ה", כמוכונ מזה גופא שנקראת בשם „אהבה", והרי כל אהבה חוזרת אל האהב (ראה ד"ה כי נער ישראל תרס"ז – המשך תרס"ז בהוספות (בהוצאת תנש"א – ע' תקע"ז), ובלשון אדה"ז „יש מי שאהב" (ת"א בהוספות קיד, ד. ועוד. וראה תניא פליה (מד, סע"א ואיל"ד)). ובפשטות, שמטרתו היא „שתהא נפשו קשורה באהבת ה'" (ל' הרמב"ם שם ה"ג), והיינו לשם שלימות נפשו, משאי"כ בעבודה „לשם הקב"ה" אין האדם חושב אודות תועלת עצמו כללי, אלא רק ע"ד רצונו של הקב"ה (וראה לעיל ע' 4-5 בענין „נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני").

* ע"ד המבואר בענין לימוד התורה לשמה, ששלימותו אינו אפילו הלימוד. כדי לקשר נפשו לה" (ל' התניא פ"ה מפע"ח), אלא שהלימוד הוא לשם התורה עצמה, להמשיך אוא"ס בתורה כו' (לקו"ח מסעי צא, ד. ובכ"מ).

הרמב"ם: „ומה היא התשובה הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסיר ממחשבתו ויגמור בלרו שלא יעשה עוד . . וכן יתנחם על שעבר . . ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם“, כלומר, אע"פ שעבודת התשובה היא תנועה שלמעלה ממדידה והגבלה, „מוספים כהלכתם“, התעוררות שבאה ברגע מיוחד²⁷, מ"מ, יש לחברה עם המשך הזמן שלאח"ז (עתיד)²⁸ — „שלא יעשה עוד . . ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם“, וגם עם המשך הזמן שלפנ"ז (עבר) — „יתנחם על שעבר“.

ויתירה מזה — שהחיבור עם המשך הזמן דהעבר הוא לא רק עי"ז ש"יתנחם על העבר" (עבר כפי שנוגע להוה), אלא שפועל על מציאות העבר²⁹ (כמו שהוא במקומו), כמרומו בסיום הלכות תשובה:

סיום הלכות תשובה הוא בענין עבודה לשמה, עבודה מאהבה³⁰, ודוגמתו

(27) „בשעתא חדא וברגעא חדא“ (ראה לעיל הערה 23).

(28) ומרומו גם בהחיבור דהלכות תשובה עם הלכות ק"ש (בשיעור דיום אחד) — שתנועת התשובה שלמעלה ממדידה והגבלה נמשכת בגדרי הזמן, החיוב דק"ש פעמים בכל יום.

(29) כשם שהחיבור עם המשך הזמן דהעתיד הוא באופן שפועל על העתיד „שלא יעשה עוד“.

(30) ונעין סופו בתחלתו — התחלת ספר המדע, כמ"ש הרמב"ם בסיום הלכות תשובה ש.אינו אהב הקב"ה אלא בדעת שידעהו, ועל פי הדעה תהי' האהבה . . לפיכך צריך האדם ליחד עצמו להכין ולהשכיל בחכמות ותבונות המודיעים לו את קונו

ו. ויש לקשר זה עם שיעור היומי ברמב"ם — סיום הלכות תשובה²⁵ (וספר המדע):

בהתחלת הלכות תשובה²⁶ — כותב

(25) להעיר מהשייכות דתשובה ליום השבת — שבת אותית תשב, תשובה עילאה (אגה"ת ספ"י).

וראה לקמן הערה 43.

(26) פ"ב ה"ב.

(*) להעיר שכלשון הרמב"ם נכללים כל פרטי הענינים דחכמה בינה דעת (וראה גם לקו"ש חכ"ג ע" 86 הערה 49).

ויש לקשר זה לה.פגישה עם חב"ד שמתקיימת (בהשגחה פרטית) בשבת זו, שתכליתה ומטרתה לפעול אצל אלו שצריכים להפגש עם חב"ד —

משיחות ש"פ ורא, ר"ח שבט ה'תשמ"ט

208

ומכיון דאתינן להכי — יש לעורר עוה"פ אודות ההשתתפות בלימוד שיעור היומי ברמב"ם במחזור הנוכחי, שביום הש"ק זה מסיימים ספר ראשון שבו, כולל גם עריכת חגיגת סיום דספר זה³⁵ „ברוב עם הדרת מלך“³⁶, שעי"ז ניתוסף שמחה וחיות כו' בלימוד שיעור היומי ברמב"ם.

ולהעיר, שנכללות הענין דלימוד שיעורים יומיים בתורה מודגש גם תוכן הענין דחיבור למעלה מהזמן עם זמן — שהרי התורה (חכמתו של הקב"ה) היא למעלה מהזמן³⁷ (משא"כ מצוות, ציוויים להאדם איך להתנהג בעולם, הם בגדר הזמן, גדרי העולם³⁸), ואעפ"כ נמשכת

בתשובה — שלימות (סיום) התשובה (פרק עשירי, „העשירי יהי קודש“) שהיא תשובה מאהבה.

והרי, תשובה מאהבה פועלת (לא רק בנוגע לעתיד, כמו תשובה מיראה שמהני רק „מכאן ואילך“³¹ אלא גם) בנוגע להעבר, שנעשה שינוי במציאות העבר גופא (כפי שהיא במקומה) כמודגש בהנפק"מ להלכה — המקדש את האשה על מנת שאין עלי עבירות, שאם עשתה תשובה רק מיראה, אינה מקודשת, מכיון שהעבירות שהיו בשעת הקידושין לא נקרו, ואם עשתה תשובה מאהבה, מקודשת, דמכיון שעי' התשובה מאהבה „נעקר עונו מתחת לתו“³², נמצא, שבשעת הקידושין לא היו עלי עבירות³³ (עי' החילוק שבין נדרים למומים — „הלכה אצל חכם והתירה מקודשת, אצל רופא וריפא אותה אינה מקודשת“, כי, „חכם עוקר את הנדר מעיקרו, ורופא אינו מרפא אלא מכאן ולהבא“³⁴).

35 נוסף על החגיגות דסיום מחזור חמישי דלימוד הרמב"ם — במקומות שעדיין לא נתקיימו החגיגות, כמדובר כמ"פ.

36 ל' הכתוב — משלי יד, כח. וראה אנציק' תלמודית בערכו. ושינ.

37 ולכו, כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה (מנחות בסופה), גם בזמן שאין ביהמ"ק קיים, בחר"ל ובליהל (ראה לקרת במדבר יג, א"ב).

38 לא מבעי במצוות שחיובם רק מזמן לזמן, אלא אפילו ב.מצוות שהן תדירות, בכל יום, כמו ק"ש ותפלה, הרי חיובם הוא בזמנים קבועים ביום (ורק פעולתם נמשכת על כל היום), ולא עוד, אלא, שאפילו שש המצוות ש.חיובן תמידי לא יפסק מעל האדם אפילו רגע אחד בכל ימיו, אמונת ה', יחידו, אהבתו ויראתו כו' (אגרת המחבר בריש ספר החינוך) — הם גם בגדר הזמן, אלא שזמנם הוא כל רגע ורגע.

כפי כח שיש באדם להבין ולהשיג, כמו שבארנו בהלכות יסודי התורה: וזוה באים לספר אהבה (בהמשך שיעור היומי), שפותח בפסוק. מה אהבתי תורתך גי', וכולל. כל המצוות שהן תדירות שנצטוונו בהן כדי לאהוב את המקום ולזכור תמיד (לשוו הרמב"ם בהקדמה במנין המצוות), החל מהלכות ק"ש, שענינה — וזהבב את ה' אלקיך, לית פולחנא כפולחנא דרדימותא (ראה זהר ח"ב נה, ב. ח"ג רסו, א).

31 יומא פו, סעי' אילך ובפרשי.

32 פרשי שם.

33 ראה לק"ש ח"ז ע' 185. ושינ.

34 כתובות עד, רע"ב.

(*) כמו קרבן תמיד (תפלות כנגד תמידים תקנוס), שאף שנאמר בו. עולת תמיד, אינה אלא מיום ליום (פרשי ר"פ תחלה).

(**) ולהעיר גם ממארו"ל (טוטה כא, א) מצוה אינה מגינה אלא לפי שעה, דקאי (בפשוטו) גם על המצוות שחיובן תמידי בכל רגע — מכיון שגם מצוות אלו שייכות לעולם שהיו בגדרי הזמן (וראה אהית נ"ך משלי ע' תקע. קונטרס ערה"ח פ"ב).

שהענין דחב"ד (חכמה בינה ודעת) יחדור בפנימיותם, ע"י ההבנה וההשגה בתורה, כולל ובמיוחד — פנימיות התורה כפי שנתבארה באופן של הבנה והשגה בתורת חסידות חב"ד, ועד שהמציאות שלהם נשנית חב"ד, שאו, כשאחרים יפגשו בהם, תהי' זו. פגישה עם חב"ד.

ובאה בגדרי הזמן, שחלק מסויים בתורה שייך ליום זה³⁹, כמו, פרשת השבוע („לחיות" עם הזמן⁴⁰), שיעור היומי ברמב"ם, ועד"ז בשעה שיו"ל בדפוס ספר חדש בעניני תורה, נגלה דתורה או פנימיות התורה⁴¹, שמצד גודל החביבות דדבר חדש, יש ללמוד ענין מסויים עכ"פ בספר חדש זה⁴².

39) ולכן, יש להשתדל ללמדו במשך היום, לפני הלילה, אע"פ שאם מאיזו סיבה לא הספיקו ללמדו במשך היום, יכולים וצריכים להשלים בלילה, עד חצות, ואפילו עד שיעלה עמוד השחר, כמו הקטר חלבים ואיברים שמצוותו עד שיעלה עמוד השחר (ורק כדי להרחיק את האדם מן העבירה אמרו חכמים עד חצות)⁴³.

40) להעיר, שבערב ש"ק זה הובא מבית הדפוס ספר מאמרי אדמו"ר הזקן עה"ת בראשית שמות (הוצאה שני עם הוספות), ובודאי ישתדלו לרכשו בהקדם, וללמוד בו, ובפרט מענינא דיומא — פרשת השבוע (וראה לעיל הערה 24. לקמן הערה 53).
41) ועד שמצינו אצל ר"א הגדול (ש, דומה לארון הברית — שהשיר פ"א, ג (א)) שאמר, מה חידוש הי לכם בבית המדרש היום? (ידים פ"ד מ"ג). ולהעיר, שהנהגה זו אינה רק מצד גודל מעלתו של ר"א הגדול, כי, גם מצד הטבע דנהיב יש חביבות מיוחדת בענין של חידוש. ובלשון חז"ל (ספרי ופרש"י ואתחננו ו, ו) — „דיוטגמא . . חדשה שהכל רצין לקראתה".

* (אעפ"כ, משתדלין להקטיר הכל ביום, חביבה מצוה בשעתה (רמב"ם הל' מעשה הקרבנות פ"ד ה"ג).

** (להעיר משיעור היומי ברמב"ם (הל' ק"ש פ"א ה"ט) — „קריאת שמע בלילה מצוה . . עד חצי הלילה, ואם עבר ואיחר וקרא עד שלא עלה עמוד השחר, יצא ידי חובתו, שלא אמרו עד חצות אלא כדי להרחיק אדם מן הפשיעה".

יא. ויה"ר ש, מעשינו⁶⁹ ועבודתינו⁷⁰
 בכל הענינים האמורים ימהרו ויזרו עוד
 יותר את, תכלית השלימות. . של ימות

67) לי הכתוב — ראה טו, ג.
 68) להעיר גם מהמשך ההלולא (ד"ה באתי לגני
 שם). מי הוא היודע עתו וזמנו כו', שבוה נכלל גם
 היוקר דיחודו של רגע זה, כי, מי יודע אם רגע
 מיוחד זה יחזור עוה"פ.
 69) לשון רבינו הזקן בתניא רפליז. ועד"ז בתוי"א
 פרשתנו נה, ב.
 70) להעיר מדייק לשון הרמב"ם בפ"י מהלכות
 תשובה (שיעור היומי) — שמשמש בשתי הלשונות
 „מעשה" ו„עבודה": „הריני עושה מצוות התורה . .
 כדי שאקבל כל הברכות כו' אין ראוי לעבוד את ה'
 על הדרך הזה . . עובד מראה . . יעבדו מאהבה"
 (ה"א), „העובד מאהבה . . עושה האמת מפני שהיא
 אמת . . לא עבד אלא מאהבה . . יעשה כל המצוות
 מאהבה" (ה"ב), „לא תעשו אלא מאהבה . . עבדו
 מאהבה" (ה"ד).
 ויל שזה המקור לדייק לשונו של רבינו הזקן
 „מעשינו ועבודתינו" (וראה גם לקוטי לוי"צ הערות
 לתניא שם. ד"ה ויה' עקב תשמעון תשכ"ז פ"ג ואילך
 סה"מ — מלוקט ח"ב ע' סח ואילך).

285

ש"פ תשא, כ' אדר ראשון

לדוגמא: ער איז מקיים די מצוה (פון צדקה) צוליב שכר³⁹, ובזה גופא — שכר גשמי (כדי שיחי' בני⁴⁰, וכיו"ב), אדער שכר רוחני (אכילת השכר בעוה"ב⁴¹, וכיו"ב).

אדער נאך העכער: ער איז מקיים די מצוה שלא על מנת לקבל פרס, אדער אפילו על מנת שלא לקבל פרס⁴² — אבער דאס גופא איז זיין כוונה, דער פאך וואס ער וויל מערניט ווי מקיים זיין די מצוה בקבלת עול, ווייל אזוי האט דער אויבערשטער אנגעזאגט.

באופן אחר קצת: ער טוט עס ווייל ער (מאכט אַ חשבון בשכל אז ער) איז בטבע אַ „קבלת עולניק“⁴³ (א פאלגער), און ער וויל און האט הנאה פון מקיים זיין דעם אויבערשטן'ס רצון, מצד דעם וואס זיין טבע איז צו מקיים זיין רצון ה"א, ווייל דער טבע פון נפש האלקית איז צו זיין פארבונדן מיט זיין שרש — אלקות.

וואס הגם אז דאס אלץ איז שלא בערך העכער פון עבודה שלא לשמה (על מנת

ה. עפ"ז וועט מען פארשטיין דעם אויפטו פון נתינת מחצית השקל אלס „כופר לצדקה“, וועלכער האט אויפגע-טאן דעם „תרום קרן ישראל“ („תשא את ראש בני ישראל“), העכער נאך פון מתן תורה — ווייל די נתינה האט זיך אויס-געטיילט דערמיט וואס דאס איז געווען א „מטבע של אש“:

אין מעשה הצדקה זיינען פאראן כמה אופנים:

צוליב אַ מדה טובה בטבע האדם (אדער בטבע הבעל חי), אדער מצד דעם וואס דאס לייגט זיך ביי אים בשכל, אז דורך דעם איז ישוב העולם (כנ"ל) — דעריבער גיט ער צדקה³⁶.

ועאכו"כ בנוגע צו אידן, וועלכע זיינען בטבעם רחמנים וגומלי חסדים (וביישנים)³⁷.

אַ העכערן אופן: צוליב דעם וואס דער אויבערשטער האט אנגעזאגט אין תורה אז מ'דארף געבן צדקה. וואס דאס איז שלא בערך העכער — להבדיל — פון נתינת הצדקה מצד החיוב בשכל אדער מצד טבע האדם. פונדעסטוועגן, אויך אין דער דרגא פון נתינת הצדקה איז שייך אַ ציור, אַ מדידה והגבלה³⁸.

מצות שכליות, משפטים ועדות) — אלא גם בדרגת התורה שלמעלה מעולם (ובכללות — חוקים שלמעלה משכל), שייך ג"כ לקיים מצוות אלו מפני טעם כו', כדלקמן בפנים.

39) ולמטה מזה — מפני יראת העונש.

40) פסחים ח, סע"א. וש"נ.

41) ריש מס' פאה.

42) כב' הגירסאות במשנה אבות פ"א מ"ג (ראה מחז"ו. פרש"י (וכ"ה בפירושו על הש"ס — ע"ז יט, א). ועוד. וראה מאירי, מדי"ש, תויר"ט) — נתבאר בהמשך וככה תרל"ז פט"ו. וראה ס' ביאורים לפרקי אבות (קה"ת) שם (ע' 21).

43) ראה סה"מ תשי"ד ע' 5.

44) ראה רמב"ם הל' גירושין ספ"ב.

36) ובזה גופא כמה דרגות: בלי שום פני; מצד איוו פני' — משום נשיאת חן אצל המקבל הצדקה, או מקבל טובה ממנו; לגרמיהו עבדיו (כנ"ל הערה 12): המאבד סלע כו' (כנ"ל שם).

37) יבמות עט, א.

38) לא מביעי מצד הדרגא בתורה שניתנה לעשות שלום בעולם (שיעור היומי ברמב"ם — סוף הל' חנוכה, וסיום ספר זמנים), כולל ע"י צדקה וגמ"ח שנוגע לישוב העולם, גם לכי"נ (ובכללות —

*) אף שלא ניתנה תורה להם (סנהדרין נט, א), מ"מ החידוש דתורה (שניתן במ"ח) פעל בכל העולם, גם בכי"נ (שנתבטלה הגזירה דעליונים לא ירדו

למטה כו'), לדוגמא — בענין קידושין ואיסור קדשה שנתחדש במ"ח (שבתחלת ספר נשים), שע"ז נעשה שלום בעולם — נתבאר בארוכה בהתוועדות.

רצונך⁴⁷, בפירושו — אז ער איז מקיים א מצוה ווי דער אויבערשטער איז דאָס כביכול מקיים (בלי שום ציור ונט"י והגבלה וכו' ח"ו)⁴⁸, אָבער דאָס איז ניט דער טעם אויף זיין עבודה (מצד דעם וואָס ער איז פאַרבונדן מיט דעם אויבערשטן), נאָר דאָס קומט אַזוי אַרויס בדרך ממילא (בלי שום התבוננות והרגש בדבר) כדלקמן.

לקבל פרס וכיו"ב, כבאופנים הנ"ל) — איז דאָס אָבער סו"ס פאַרבונדן מיט אַ סיבה, מיט אַ „דערפאַר“ (דערפאַר וואָס ער וויל 'באַקומען קיום רצון השם וכיו"ב), במילא איז דער קיום המצוה פאַרבונדן מיט עפעס-וואָס אַ ציור והגבלה — אַפגעמאַסטן צו דעם טעם און סיבה (אָדער דער ציור הטבע פון נה"א) פאַרוואָס ער איז מקיים די מצוה.

תכלית השלימות פון דער עבודה פון אַ אידן [ובאמת קען מען אפילו ניט זאָגן דעם לשון „תכלית השלימות“, ווייל דאָס גופא ווייזט אַז דאָס איז פאַרבונדן מיט אַ ציור — אַ תואר וציור של שלימות עכ"פ], איז ווי דער רמב"ם שרייבט⁴⁹, אַז ער זאָל טאָן די עבודה „לא מפני דבר בעולם ולא מפני יראת הרע ולא כדי לירש הטובה“, אפילו ניט „כדי שאזכה לחיי עולם הבא“, אע"פ וואָס דאָס איז אַן ענין הכי נעלה, צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה⁴⁶ — אָבער ער וויל דאָס האָבן צוליב טבע הנפש האלקית וואָס וויל נהנה זיין מזיו השכינה שבעה"ב — איז דאָס אַלץ פאַרבונדן מיט טבע שלו (של נפש האלקית), און מיט אַ חשבון בשכל פון נפש אלקית, ובמילא — איז דאָס פאַרבונדן מיט אַ ציור,

נאָר די עבודה דאַרף זיין, ווי דער רמב"ם איז מסיים — „אלא עושה האמת מפני שהוא אמת“, ניט צוליב אַ טעם, אפילו ניט צוליב דעם טעם אַז דאָס איז ניט צוליב אַ טעם, נאָר ער טוט דאָס מצד זיין עצם פאַרבונדן מיט דעם אויבערשטן, בדוגמא כביכול צו „כמצות

47) תפלת מוסף.

48) היינו, ע"ד שקיום המצוות של הקב"ה, שהוא למעלה מכל ציור והגבלה כו' (באופן שאין שייך אפילו השלילה בזה). הוא בלי שום טעם וסיבה (כי ה' אינו עילה מאיזה עלול שקדם לו ח"ו — אגה"ק סי"ב). כן ניתן הכח מה' לישראל כביכול, לקיים המצוות מעין ובדוגמת זה, אלא השלימות ד'כמצות רצונך" תהי' לעיל, ומעין זה — שייך גם בזמן הזה.

45) ה"ל תשובה רפ"י.

46) ברכות יז, א. רמב"ם שם פ"ח ה"ב.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

לקוטי

שיחות

45

לך לך ב

א. היינט ווי איז שייך צו זאגן, אז אברהם, שלא עבד אלא מאהבה, האט מורא געהאט אז ער וועט ניט האבן קיין שכר, ביז דער אויבערשטער האט אים געדארפט זאגן, אל תירא גוי שכרך הרבה מאד?"

ב. לכאורה וואלט מען געקענט ענטפערן:

אע"פ אז אברהם'ס עבודה איז געווען דורכאויס לשמה און ער האט דערביי ניט געטראכט וועגן שכר פאר דער עבודה (אפילו ניט וועגן דעם שכר פון עוה"ב) — אעפ"כ, ווען ער וואלט גע-וואוסט אז ער האט ניט קיין שכר, וואלט דאס פאר אים געווען א באווייז אז זיין עבודה איז ניט אינגאנצן כדבעי.

[ועפ"ז יומתק לשון הרמב"ם, אז אן עובד מאהבה איז, עושה האמת מפני שהוא אמת וסוף הטובה לבוא בגללה": דערמיט איז דער רמב"ם אויסן ניט סתם צו באווארענען אז אויך אן עובד מאהבה באקומט שכר (כאטש אז ער טוט ניט צוליב שכר) — דמאי קמ"ל? ועוד — וואס איז די הוספה-הדגשה ,בגללה"? נאר דאס איז א סימן אויף אן אמת'ן עובד מאהבה, אז ווען ער טוט מפני שהוא אמת איז, סוף הטובה לבוא בגללה".]

א. אויפן פסוקי, אל תירא אברם אנכי מגן לך שכרך הרבה מאד איז רש"י מפרש, אז אברהם האט מורא געהאט: וויבאלד אז נעשה לו נס זה שהרג את המלכים. . שמא קבלתי שכר על כל צדקותי, האט אים דער אוי-בערשטער געזאגט: אל תירא אברם. . (ו)מה שאתה דואג על קבול שכרך, שכרך הרבה מאד."

איז לכאורה ניט מובן: עבודת אברהם אבינו איז דאך געווען (ניט צוליב באקו-מען שכר, נאר) עבודה לשמה. ובלשון הרמב"ם, ווען ער רעדט וועגן דער מעלה פון אן עובד מאהבה וואס איז עוסק בתורה ובמצות. . לא מפני דבר בעולם. . ולא כדי לירש הטובה אלא עושה האמת מפני שהוא אמת — אז, זו היא מעלה גדולה מאד. . והיא מעלת אברהם אבינו. . שלא עבד אלא מאהבה —

(1) פרשתנו טו, א.

(2) ראה ג"כ תיב"ע, ת"י וב"ר עה"פ, ס' חסידים סקצ"ז.

(3) ה"ל תשובה פ"י ה"ב. סיה"מ להרמב"ם סנהדרין פ' חלק בהקדמה. וראה סה"מ'צ שלו מ"ע ג.

(4) לכאורה הו"ל, לקבל שכר (וכדלקמן וכ"כ פעמים), ובפרט ד. לירש, ירושה — אינה כלל קבלת שכר, כיא נכסי היורש! — וי"ל דכוונתו לקיום היעוד, לזרעך אתן את הארץ (פרשתנו יב, ז, יג, טו, טו, ז (לרשתה'). טו, יח) הנאמר לאברהם, דהוא הדוגמא כאן לעובד מאהבה.

והטובה — היז יותר משכר ואטילו מפרס" (ראה סיה"מ אבות פ"א מ"ג): וי"ל דכולל ג"כ בשורת הורע" (ראה רש"י פרשתנו יב, ז), אלא שבזה אין שייך כ"כ ה"ל לירש."

ולהעיר — דע"פ הג"ל המדובר כאן הוא בטובה שבעוה"ז, וע"פ משיב ברמב"ם (ה"ל תשובה פ"ט) סוף מתן שכר של מצות הוא בעוה"ב, ועכצ"ל דירושת הארץ הנ"ל כולל גם דארצות החיים — היי עוה"ב (שזוכר ברי"ם זה). ואכ"מ.

(5) וביותר קשה ע"פ הגירסא (אבות פ"א, מ"ג): ע"מ שלא לקבל פרס.

(6) עדין הקשה בחנה אריאל (להרחיח וכו' הר"א מהאמלי) פרשתנו (יח, ב).

(7) שג"ז נכלל בשלא לשמה (רמב"ם ה"ל תשובה פ"י היא וה"ד).

(8) י"ג, בכללה ואיטו מובן כלל.

שיחות

לך לך ב

לקוטי

46

אין תורה) כדי שיהי לי עותרא (עשירות), און ר' אבא האט אויף דעם מסכים געווען. ר' אבא האט אים גע-פרעגט ווי ער הייסט, און ער האט גע-ענטפערט: יוסי; האט ר' אבא געזאגט תלמידיו, דיקרון ל' ר' יוסי מארי דעותרא ויקרא" (אז זיי זאלן אים רופן, ר' יוסי בעל העושר והכבוד).

ווען ס'איז דורכגעגאנגען א משך זמן איז ר' יוסי געקומען צו ר' אבא און גע-פרעגט: אן הוא עותרא" (וואו איז די עשירות)? אמר (ר' אבא) שמע מינה דלאו לשם שמים קא עביד" (און ער האט געוואלט מתפלל זיין, שימות אותו תלמיד כיון שהי' עוסק שלא לשמה¹⁰). שמע חד קלא דהוה אמר לא תעשוי דגברא רבא ליהוי". האט ר' אבא גע-זאגט צו ר' יוסי אז ער זאל ממשיך זיין לערנען, ואנא יהינא לך עותרא".

און דער זהר דערציילט ווייטער, אז צו ר' אבא איז געקומען אן עשיר, וואס האט גיט זוכה געווען צו לערנען תורה, און האט אים געבעטן אז אימצער זאל לערנען תורה לזכותו, ואנא יהינא עותרא". האט ר' אבא געזאגט צו ר' יוסי אז ער זאל לערנען תורה און דער עשיר וועט אים געבן עושר. "יהב לי ההוא כסא דפו (ער האט געגעבן ר' יוסי' א כוס פון גינגאלד) . . יתיב (ר' יוסי) ולעא באורייתא, וההוא בר נש הוה יהיב לי עותרא".

מיט א צייט שפעטער האט ר' יוסי פארשטאנען דעם יוקר התורה און ער האט געוויינט פארוואס ער האט זיין (זכות ה)תורה פארביטן אויף עשירות. אז ר' אבא האט דאס געהערט — אמר השתא ש"מ דהא לשם שמים קא עביד, קרא לי לההוא גברא א"ל טול עותרך

און דערפאר, זעענדיק אז דער אויבערשטער גיט אים שכר בעוה"ז, האט אברהם מורא געהאט אז ביי אים וועט פעלן אין דעם, סוף הטובה לבוא בגללה, וואס דאס איז א סימן של חסרון בעבודתו.

ס'איז אבער א דוחק גדול אזוי צו לערנען. ווארום אויב די מורא פון אברהם איז גיט געווען מחמת דעם העדר השכר כשלעצמו, נאר דערפאר וואס דאס באווייזט אז זיין עבודת ה' איז גיט בשלימות, האט דאך דער, אל תירא אברהם געדארפט באווארענען דעם עיקר: ער זאל גיט מורא האבן, ווייל זיין עבודה איז בשלימות, וכיו"ב.

דערפון וואס דער פסוק זאגט: אל תירא גי' שכרך הרבה מאד" (גיט דער-מאנענדיק כלל וועגן זיין עבודה) איז מוכח, אז דער ענין השכר דא איז (גיט אלס א סימן אויף אן אנדער זאך, נאר) אלס אז ענין פאר זיך.

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא.

ג. וועט מען דאס פארשטיין בהקדם הביאור אין א סיפור (שלכאורה תמוה הוא) אין זהר פרשתנוי בקשר צו דעם פסוק, שכרך הרבה מאד".

דער זהר איז דארט מבאר, אז דער וואס איז עוסק בתורה, יהבי לי אורך ימים בעלמא דאתי ויהבי לי עושר וכבוד בעלמא דיך, און בהמשך לזה ברענגט ער דעם סיפור:

ר' אבא האט אמאל מכריז געווען, אז דער וואס וויל עשירות און דער וואס וויל, אורכא דחיי בעלמא דאתי זאל קומען און לערנען תורה. איז צו אים געקומען, רווח חד" און געזאגט: בעינא למילעי באורייתא (איך וויל הארעווען

(10) אור החמה, הובא בניצוצי אורות לזהר שם.

(9) פת, א ואילך (סתרי תורה).

לקוטי לך ב שיחות 47

וואס האט זיך געביטן נאכדעם ווי ער האט געפרעגט „אן הוא עותרא“, ביז אן ר' אבא האט אים געוואלט מעניש זיין, און נאך בעונש מיתה?

(ב) פון דעם וואס ניט נאר האט ר' אבא געזאגט לההוא גברא אז מכאן ולהבא זאל ער ר"י אויפהערן געבן עשירות ווייל ער וויל לערנען תורה לשמה, נאר ר' יוסי האט אומגעקערט דעם „כסא דפוז“ וואס ער האט באקומען גלייך ווען מ'האט געמאכט דעם „אפמאך“ —

איז משמע, אז דערמיט האט ער גע-וואלט מבטל זיין דעם גאנצן „אפמאך“ מלמפרע, אויך בנוגע דעם זכות פון דער תורה וואס ער האט שוין גע-לערנט:

איז תמוה: דער זכות פון דער תורה וואס ער האט געלערנט פריער, איז שוין נקנה געווארן צום עשירי?¹³

(ג) דער סיוס בזהר (נאכן דערציילן אז ר"י האט חרטה געהאט) „ועד ההוא יומא לא אעדי שמי' . . . בן פוזי דארף ארויס-ברענגען מעלתו של ר' יוסי — ולכאור-רה איז, אדרבה, דאס דערמאנט אז זיין לימוד איז געווען שלא לשמה (צוליבן „כסא דפוז“)¹⁴; און נאכמער דער דין איז אז מען טאר ניט דערמאנען א בעל תשובה — מעשיו הראשונים.

והב לי ליתמי ולמסכני (נעם צוריק די עשירות און גיב עס אפ צו יתומים ועניים) ואנא יהיבנא לך חולק יתיר באורייתא . . . אהדר לי ר' יוסי ההוא כסא דפוז (ר' יוסי האט אים אומגע-קערט דעם כוס דפוז) ועד יומא לא אעדי שמי' . . . בן פוזי (און ביז דעם טאג ווערט ער אנגערופן ר' יוסי בן פוזי — צוליבן „כסא דפוז“).

ד. אין דעם סיפור זיינען פאראן כ"כ תמיהות, ומהן:

(א) פארוואס האט ר' אבא געוואלט מעניש זיין ר' יוסי'ן דערפאר וואס ער האט געלערנט תורה שלא לשמה — ס'איז דאך א דין מפורשי: „לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אע"פ שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה“?

די תמי' איז נאך גרעסער: ר' אבא אליין האט דאך מכריז געווען „מאן דבעי עותרא . . . ייתי וישתדל באורייתא“, און ר' יוסי איז מלכתחלה געקומען לערנען תורה „כדי שיהי לי עותרא“ [ביז אז ר' אבא האט געזאגט זיינע תלמידים זיי זאלן אים רופן „מארי דעותרא ויקרא“]¹⁵?

(11) פסחים נ, ב. וש"נ. ירושלמי תגיגה פ"א ה"ז. רמב"ם הל' ת"ת פ"ג ה"ה. הל' תשובה פ"י ה"ה. טוש"ע י"ד טרמ"ז סעיף כ. הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ג.

ולעזיר שאתיל שר' אבא שבוהר כאן הוא רב (ראה ניצוצי אורות לזח"ג (אד"ז) רפז, ב. וש"נ. סה"ד מערכת רב ס"ח) — נמצא שהוא הוא בעל המאמר (שנפסחים שם) ד.לעולם יעסוק אדם כו". ובצורר המור פ' וירא (ע"פ המכסה אני מאברהם) הביא סיפור זה בר' יוחנן.

(12) שמונה מובן שאא"פ לומר שד"ן זה (דלעולם יעסוק כו') נתחדש אצל ר' אבא (וראה הערה הקודמת) רק אחרי ששמע חד קלא כו' לא תעשירי — שהרי גם לפני התיר ועורר ע"ד לימוד התורה שלא לשמה.

(13) ובפרט שעל התורה שכבר למד אין האדם בעה"ב, אפילו למכור זכותו לאחרים (רמ"א י"ד טרמ"ז ס"א).

(14) בפשטות אפ"ל שנקי, בן פוזי ע"ש שהחזיר הכסא דפוז (וראה לקמן בפנים סריס יג). אבל מזה שנקי, בן פוזי המורה על שייכותו ל.פזי, משמע, שנקרא כן ע"ש הזמן שלמד בשביל כסא דפוז. וכמפורש בצורר המור שם, שר' אבא קראו ר' יוסי בן פוזי כשקיבל הפז. ובכל אופן: סריס שם זה, מזכיר מעשיו הראשונים.

(15) ב"מ נח, ב (במשנה). רמב"ם הל' תשובה

ה. אויך זיינען פאראן כו"כ דיוקים אין דעם סיפור, ומהם:
 (א) דער בת-קול אז „גברא רבא ליהויה“ — ווי אזוי איז דאס א טעם אויף „לא תענשיי“ — ממה-נפשך: אויב דער לימוד שלא לשמה איז אסור און דער-פאר קומט אן עונש — איז וואס העלפט דאס וואס בעתיד וועט ער זיין א „גברא רבא“? קען מען דען צוליב דעם מתיר זיין א דבר האסורי?! און אויב עס קומט ניט קיין עונש ווייל „לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אע"פ שלא לשמה“ — דארף מען דאך ניט אנקומען צום טעם פון „גברא רבא ליהויה“.

ז. ויש לומר דעם ביאור בזה:
 אין דעם ענין פון לערנען תורה צוליב קבלת שכר זיינען פאראן צוויי אופנים:
 (א) מען לערנט צוליב דעם שכר וואס דער אויבערשטער גיט פאר קיום מצות ת"ת, ובלשון פון אלטן רבי'ן: „שלומד . . לקבל פריס בעוה"ב או אפילו בעולם הזה עושר וכבוד של משמאילים בה הניתן“ מן השמים“.

ה. אויך זיינען פאראן כו"כ דיוקים אין דעם סיפור, ומהם:
 (א) דער בת-קול אז „גברא רבא ליהויה“ — ווי אזוי איז דאס א טעם אויף „לא תענשיי“ — ממה-נפשך: אויב דער לימוד שלא לשמה איז אסור און דער-פאר קומט אן עונש — איז וואס העלפט דאס וואס בעתיד וועט ער זיין א „גברא רבא“? קען מען דען צוליב דעם מתיר זיין א דבר האסורי?! און אויב עס קומט ניט קיין עונש ווייל „לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אע"פ שלא לשמה“ — דארף מען דאך ניט אנקומען צום טעם פון „גברא רבא ליהויה“.

(ב) למאי נפק'מ וואס דער זהר דער-ציילט אז ווען ר' יוסי איז געקומען צו ר' אבא איז ער געווען א „רווק“?

ו. לכאורה וואלט מען געקענט מסביר זיין הנהגת ר' אבא:

חז"ל זיינען מדייק, אז דאס וואס מען דארף עוסק זיין בתומ"צ אפילו שלא לשמה, איז ווייל „מתוך שלא לשמה בא לשמה“, ד.ה. ס'איז ניט (נאר) דערפאר וואס המעשה הוא העיקרי¹⁹, און דער-פאר וועגט די מעשה איבער די כוונה שלא לשמה (בלשון אדמו"ר הזקן¹⁸): שהמצוה נעשית כתקנה . . אלא שמחשבתו אינה לשם מצוה, נאר ווייל

19 ראה אוה"ת עקב (כרך ה) ע' בלב. — אבל ראה מאמרי אדה"ז הקצרים ד"ה בענין עסק התורה (ריש ע' תקע). ולא איצטריך לאשמעינן מצות אע"פ שגם הם נזכרים בדברי ר"י . . כי מצות אי"צ כוונה, ומשמע מזה, שהטעם שמתוך שלא לשמה בא לשמה איצטריך רק בנוגע לתורה, ולא בנוגע למצות שבהן אין נוגע (כ"כ) ענין הכוונה. וכן יש לפרש לכאורה בקרא שם.
 אבל מזה שהביא הרמב"ם מחז"ל זה עם הטעם בהל' תשובה (פי"ה), אף ששם מדבר בעיקר בנוגע למצות (ראה קרא שם) — משמע קצת, שגם בנוגע למצות צריכים טעם זה.
 הביאור בזה ע"ד החסידות — ראה לקו"ש ח"ה ע' 245 הערה 37.
 20 כי אסור ללמוד עם תלמיד שאינו הגון (חולין קלג, א. רמב"ם הל' ת"ת רפ"ד. הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ז).
 21 הל' ת"ת שם ס"ג.
 22 כ"ה ברוב הדפוסים.

ספ"ז. הל' מכירה פ"ד ה"ג. טשו"ע ח"מ סרכ"ח ס"ד. ש"ע אדה"ז ח"מ הל' אונאה כ"ו סעיף כח.
 16 להעיר ממחז"ל עה"פ ויפן כה וכה (שמות ב, יב. תיב"ע. רש"י ועוד שם). ועוד כו"ב. אבל זהו רק טעם שלא יתפלל עליו שימות, אבל לכאורה אין זה מתיר שילמוד עמו (באם לימוד כזה אסור).
 17 אבות פ"א מ"ז.
 18 הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ג בקרא [בנוגע למצות, משא"כ בת"ת כשלומד ואינו מקיים מה שלומד, ע"ש. אבל בנדו"ד שלומד, כ"ד שיהי' לי עותרא, הרי החסרון רק במחשבתו ולא בעצם הלימוד]. וראה הערה הבאה.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

398

49

שיחות

לך ב

לקוטי

אז מענטשן²⁶ זאלן אים רייך מאכן דער-
פאר וואס ער לערנט תורה) — אויף
דעם איז ניטא דער היתר הנ"ל²⁷.

ה. עפ"ז וועט ווערן פארשטאנדיק
די הנהגה פון ר' אבא, הנ"ל:

ר' אבא'ס הכרזה „מאן בעי עותרא כו'
ייתי וישתדל באורייתא, האט געמיינט
דעם עושר וואס איז „ניתן מן השמים";
און ער האט גערעכנט, אז אזא עשירות
האט אויך ר' יוסי געהאט אין זינען ווען
ער האט געזאגט „בעינא למלעי באר-
רייתא כדי שיהי לי עותרא".

אבער אז ר' יוסי איז שפעטער גע-
קומען מיט א תביעה צו ר' אבא, און
הוא עותרא, האט ער דערמיט מגלה
געווען כוונתו מלכתחילה אז ר' אבא
וועט אים באזארגן מיט עשירות; דער-
פאר האט אים ר' אבא געוואלט מעניש
זיין, וויבאלד אז זיין לערנען איז ניט
סתם שלא לשמה, נאר באופן אז ער איז
זיך „משתמש בכתרה של תורה" וואס
דער עונש איז „נעקר מן העולם"²⁸.

ויומתק בזה וואס דער זהר איז מדייק
צו מודיע זיין אז ר' יוסי איז דעמאלט
געווען א „רווק": ווען ער וואלט גע-
ווען א בעל משפחה, איז מלמדו לכף
זכות אז עשירות דארף ער כדי לקיים
„שארה כסותה . . לא יגרע" (וואס
דאס האט מען מתיר געווען, כנ"ל):

26 משא"כ העושר. הניתן מן השמים. וכן יש
לפרש במ"ש הרמב"ם (הל' תשובה שם ה"ד (מספרי
עקב יא, יג)). בשביל שאהי עשיר" (דמדמכיא ביחד
עם בשביל שאקרא רבי כו" מוכח שג"ז נכלל
בפס"ד „עולם כו' שלא לשמה"). ולהעיר מנדרים
סב, א (ספרי עקב שם, כב): שיקראוני חכם כו' (ולא
נוכר „שאהי עשיר").

27 ראה רמ"א יו"ד (סרמ"ז סכ"א). וכל זה
דשרי היינו . . הספקה קבועה אבל אין לו לקבל
דורנות . . ליקח מתנה דבר חשוב ממה שהתיר
אסור. וראה הנסמן לקמן הערה 49.

28 משפטיים, כא, יד.

ב) מען לערנט כדי „ליקח לעצמו
כבוד וגדולה שיקראוהו רבי ויהי ראש
ישיבה"²⁹, אדער „כדי להתפרנס
במלמדות או דיינות והוראות"³⁰, וואס
דאס איז א תועלת וואס דער מענטש
„נעמט" פון זיין לימוד התורה.

אין דעם אופן איז ניט נאר דער חסרון
פון „שלא לשמה" (ווי אין ערשטן
אופן), נאר דאס איז אויך דער איטור
— „אל תעשה (תורה) עטרה להתגדל
בה ולא קרדום לחתך בה"³¹ [ס"איו נאר
וואס „מי שאין לו יראת שמים לדבר
(בדברי תורה) לשמם אלא להתגדל או
להתפרנס מוטב שיעסוק בתורה שלא
לשמה משיתבטל ויפרוש כי מתוך שלא
לשמה בא לשמה"³²].

דערמיט קען מען אויך מבאר זיין א
דיוק אין אלטן רבי'נס שויע'³³ (וואו ער
רעכנט אויס פארשידענע אופנים אין
לימוד התורה שלא לשמה): פריער זאגט
ער (אז ער לערנט) „לקבל פרס . .
אפילו בעוה"ז עושר וכבוד . . הניתן מן
השמים"; און דערנאך, ווען ער רעדט
וועגן דעם שכר וואס ער אליין „נעמט",
דערמאנט ער נאר „כבוד וגדולה
שיקראוהו רבי ויהי ראש ישיבה", און
איז משמיט דעם פרט פון „עושר".

ועי"פ הנ"ל יש להסביר: דאס וואס
מיהאט מתיר געווען צו נוצן תורה אלס
א „קרדום לחתך בה" איז בלויז
„להתפרנס"³⁴, היות אז א מענטש איז
מחוייב לפרנס אשתו ובני ביתו; ווען עס
קומט אבער צו נוצן דברי תורה בכדי
ער זאל דערפון קריגן עשירות (באופן

23 הל' ת"ת שם ס"ד.

24 אבות פ"ד מ"ה. הל' ת"ת שם.

25 ומה שלא הזכיר „להתפרנס" בסעיף ג — כי
סומך על ס"ד ששם באו כל הפרטי דינים בזה
(משא"כ באם ה" מותר ליקח גם עושר — לא הו"ל
להשמיטו, מאחר שמזכירו לפניו).

שיבת תות"ל - חובבי תורה

399

שיחות

לך לך ב

לקטי

50

האדם. און ווי מיר געפינען אין תוסי"י דעם חילוק, אז דאס וואס מען מעג לערנען תורה שלא לשמה איז דוקא, לומד ע"מ שיכבדוהו", אבער ניט ווען זיין לערנען איז, "לקנתר חביריו" וואס דעמאלט איז, "נוח לו שלא נברא" (אע"פ אז אויך ביי אים איז פאראן די כוונה לשמה מצד זיין, "תוך" ופנימיות).

וואס לכאורה איז דאס ניט גלאטיק"י: אע"פ אז, "לקנתר חביריו" איז פיל ערגער ווי לערנען סתם, ע"מ שיכבד דוהו", אבער דאך איז דאס לכאורה ניט מער ווי א כוונה שלא לשמה,

[סאיז ניט גלייך צו איינעם וואס איז, אינו מקיים מה שלומד"י" (וואס לדעת כמה טאר ער ניט לערנען תורה) — ווייל דארטן פעלט אין דעם לימוד"י התורה שלו; ווארום, תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים"י, און דער-פאר, ווען מען לערנט, שלא לעשות" פעלט (ניט נאר אין, כוונת"י הלימוד, נאר) אין דעם עצם (תכלית"י הלימוד"י).

31 ברכות יז, א. ובמקומות שנשמנו בגליון שם. וראה הערה הבאה.

32 בתודיה לעולם (סוטה כב, ב) מחלק (באריא) בין הלימוד להנאתו או שאינו עוסק בתורה כדי לקיים (כדלקמו בפנים). וראה גם תודיה וכאן פסחים ג, ב) ובראיש שם. רשי' ברכות שם. ועוד. וחילוק זה הובא בהל' ת"ת לאדה"י שם סיג. וראה הנסמן בהערה 34.

33 ברכות שם.
34 עיי' גם בדיה בענין עסק התורה (שצויין לעיל הערה 19). נהורא דאורייתא (לר' יהושע פאלק זאב וולפסון — לכוב, תרל"ד. ועוד. דפוס צילום ירושלים, תשמ"א) מאמר ז פ"ד (ושם, שהתוס' קיצרו בדבריהם וכוונתם ג"כ (כמיש בסוטה שם) ללומד ואינו מקיים. אבל מסתימת ל' התוס' בכ"מ לכאורה לא משמע כן).

35 הל' ת"ת לאדה"י שם. וראה הערה 32.

36 להעיר בשייכות הלימוד וקיומו ממחול (ב"ק יז, א. ושי"ג. הל' ת"ת לאדה"י שם סיג"ג) גדול לימוד שמביא לידי מעשה.

37 ראה בארוכה הל' ת"ת לאדה"י שם ובקריא.

וויבאלד אבער אז ער איז געווען א „רוק" — איז עס א באווייז אז ער האט געוואלט עשירות — און אויף דעם איז ניטא קיין היתר, כניל, און דערפאר האט ר' אבא שולל געווען אזא לימוד שלא לשמה.

לפי זה ווערט אבער נאך שווערער צו פארשטיין הודעת הבת קול אז בעתיד, גברא רבא ליהוי" — צי איז דאס א היתר אז מ'זאל בהווה נוצן תורה אלס א „קרדום לחתך בה" אויף עשירות?

ט. וועט דאס זיין מובן דורך דעם פירוש אין דעם מאמר „לעולם יעסוק אדם כו' שמתוך שלא לשמה בא לשמה", אז דאס מיינט (ניט נאר אז לאחר זמן וועט ער צוקומען צו לשמה, נאר) אז שוין איצט איז אין „תוך" פאראן די כוונה לשמה, דער „תוך" פון דעם „לא לשמה" איז „לשמה":

אין דעם „תוך" פון יעדער אידו"י, אין וואס פאר א מצב ער זאל נאר זיין, איז פאראן דער רצון וכוונה צו מקיים זיין דעם אויבערשטנס רצון: כפסק דין הרמב"ם³⁰ הידוע, אז אויך דער איד וואס ב"ד מוז אים כופה זיין צו מקיים זיין פס"ד התורה (צו געבן א גט), האט ער בשעת מעשה דעם רצון „לעשות כל המצות כו' ויצרו הוא שתקפו" (ומהאי טעמא העלפט די כפי' — כאטש אז א גט מוז געגעבן ווערן לרצונו של הבעל — היות אז די כפי' איז בלויז מגלה דעם אמת' פנימיות'דיקן רצון צו מקיים זיין דעם ציווי ה').

אעפ"כ זעט מען, אז ניט אין יעדן פאל רעכנט מען זיך מיט דעם „תוך" של

29 וצע"ק, שהרי הענין ד. מתוך שלא לשמה בא לשמה" נלמד מקרבנות שהקריב נלק (סוטה מז, א. ושי"ג).

30 הל' גירושין ספ"ב.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

400

לקוטי לך לך ב שיחות 51

ווארום דער אמת'ער ענין פון לשמה באדייט, אז ביים לערנען און קיום המצוה טראכט מען אינגאנצן ניט וועגן זיך און וועגן דעם אייגענעם תועלת, נאר מען טוט אינגאנצן און דורכאויס פאר דעם אויבערשטנס וועגן. איז עדין ביי אים אויך בנוגע דעם שכר התורה והמצות: בשעת ער באקומט עושר וכבוד כו', לדוגמא, פילט ער ניט אז אים קומט צו חשיבות און גדלות (אז ער האט פארדינט עושר וכבוד), נאר אז דורכדעם ווערט נתרבה כבוד שמים בעולם — אלע זעען, אז ווען מאיז מקיים תומ"צ באקומט מען עושר וכבוד כו'.⁴⁰

[וע"ד ווי עס שטייט⁴¹ ביי אברהם, ואגדלה שמר". איז ידוע אין דעם די שאלה⁴²: האט דען אברהם געזוכט גדלות — ער איז דאך געווען בטל במציאות, ואנכי עפר ואפר⁴³!

איז איינער פון די ביאורים בזה, אז אדרבה, היא הנותנת: וויבאלד אז אברהם איז געווען בטל במציאות, האט אינגאנצן ניט תופס מקום געווען בא זיך — איז במילא דער „שם“ ניט זיין „שם“ נאר פון דעם אומן שעשאני“, „שם שמים“; דאס וואס „שמך מתגדל בעולם“⁴⁴ שאפט ביי אים ניט דעם הרגש פון זיין גדולה, נאר בלויז — הגדלת שם שמים].

יא. און דאס מיינט „מתוך שלא

פארוואס זאל די כוונה פון „לקנתר“ מאכן אזא שינוי עיקרי אין דעם לימוד, ביז אז „נוח לו שלא נברא“?

י"ד. ויש לומר דעם ביאור בזה:

דער פירוש אין „מתוך שלא לשמה בא לשמה“ איז ניט נאר אז אין דעם „תוך“ פון א אידן איז פאראן די כוונה לשמה — נאר אז דער „תוך“ פון דעם „שלא לשמה“ גופא איז — „לשמה“:

דאס וואס תורה ומצות ברענגען מיט זיך עניני שכר

— סיי טוב גשמי און סיי טוב רוחני, און ניט נאר שכר וואס דער אוי- בערשטער גיט באופן של סגולה, נאר אויך די עניני טובה וואס א מקיים מצוות באקומט ווי א תוצאה טבעית⁴⁵ פון קיום המצות [ווי וואס מאיז אים מכבד דער- פאר וואס ער איז א חכם, ראש ישיבה, וכי"ב] —

איז ניט קיין שטער צו עבודת ה' לשמה;

ויל ביי איינעם וואס איז אן עובד ה' לשמה, ווערט דער שכר אן ענין פון עבודת ה'⁴⁶,

(38) ראה שליח (בית אחרון — יב, א"ב) באריכות ע"ד השיטות בנוגע לשכר המצות בכלל. (39) וכדמוכח מזה שגם המצות של העובד מאהבה הן באופן ששכרן הוא כסובב ותוצאה מהמצות גופא (בלשון אדה"ז) (תניא רפ"ז). וראה שם פל"ט (ג, א), הגורם שכר המצוה היא המצוה בעצמה⁴⁷.

דלכאורה: בשלמא בנוגע לעמי הארץ והגושים והקטנים שמתכיו אותו לעבוד מיראה, וכדי לקבל שכר (רמב"ם ה"ל תשובה פ"י ה"א, שם ה"ה), מובן הטעם ששכר מצוה הוא חלק מהמצוה, כי שלמות הרצון והמצות היא ש"טובי המצות יורגש בכל דרגא ודרגא, גם אצל ע"ה נשים וקטנים במצבם הם (ראה באריכה לקו"ש חט"ו ע' 312):

אבל מכיון שהעובד מאהבה עושה רק מפני שהוא אמת, ולא בשביל שכר — למה גם שכר מצות שלו מסובב מן המצוות עצמן? ועכ"ל, שגם

אצל העובד מאהבה, שכר מצוות מוסיף בעצם קיום המצוות, ככפנים.

(40) להעיר מאבות פ"ז מ"ח.

(41) פרשתנו יב, ב.

(42) אלשיך ע"ה. ר"ה לך לך תרס"ז (בהמשך תרס"ז).

(43) וירא יח, כו.

(44) תענית כ, ב.

(45) לשון המדרש (ב"ר פל"ט, ב).

שיחות

לך לך ב

לקוטי

52

יב. ע"פ הנ"ל וועט מען פארשטיין וואס דער בת-קול האט געמיינט מיט'ן זאגן אז ר' יוסי וועט זיין אַ „גברא רבא“:

כאַטש ס'איז דאָ דער כלל אז מ'טאָר זיך ניט משתמש זיין מיט תורה לשם עשירות כניל (דער היתר איז נאָר להתפרנס), איז אַבער דער וואָס „רביים צריכים לו“, שאין במדינה גדול בחכמה כמוהו . . והצבור מצווין לפרנסו בכבוד . . ואפילו לעשרו . . גדלוהו משל אחיו . . והיה לכל גדול הדור“⁴⁹,

דער בת-קול האָט מגלה געווען אז דאָס וואָס ר' יוסי האָט געוואַלט האָבן עשירות אַלס שכר פאַר זיין לערנען, איז דאָס פאַרבונדן דערמיט וואָס ער האָט בהווה די כחות וואָס וועלן קומען בפועל און „גברא רבא ליהוי“ (וואָס „מצווין . . לעשרו . . גדלוהו משל אחיו“); ובמילא, הגם אז אין זיין איצ-טיקן מצב האָט ער געוואַלט די עשירות לתועלת עצמו, איז אַבער אין דעם רצון גופא פאַראַז דער „תור“ וסיבה — וואָס זיין נשמה וויל דערגרייכן דעם מעמד ומצב פון „גברא רבא“, און „גדלוהו משל אחיו“.

און דערפאַר איז אין דעם פאַל — האָט ער געמעגט⁵⁰ לערנען תורה כדי צו האָבן עשירות, וויבאַלד אז מצד זיינע כחות נעלים בהווה וועט ער זיין אַ „גדול הדור“ וואָס „מצווין . . לעשרו“.

49) הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד סי'. וראה בארוכה כס"מ להל' ת"ת פ"ג הי". ביח לטיריד שם ד"ה ומ"ש כל המשים.

50) להעיר ממשנית (לקו"ש חט"ז ע' 315 ואילך ובהנסמן שם) בטעמו של הלל שקיבל הגרים שדחפם שמאי (שבת לא, א) — אף שפי' דין בתחלה יש לדחות גר הבא להתגיר — כי הלל ראה בהם שהם רוצים בהווה להתגיר באמת, ולכן הי' מותר לו לקבלם.

לשמה בא לשמה" — אז דער „תור“ פון „לא לשמה“ גופא איז „לשמה“:

דאָס וואָס דער איד פילט אז אים ווילט זיך כבוד ועשירות וכיו"ב — איז דאָס נאָר מצד הגוף; אַבער אין דעם איז פאַראַז אַ „תור“ — דער רצון פון דער נשמה, וואָס וויל די עניני שכר כדי עס זאל צוקומען אין כבוד התורה און כבוד שמים, דורך דעם וואָס מ'זעט גלוי לעין כל אז דורך תורה ומצות ווערט מען געבענטשט מיט כל טוב.

[ע"ד פירוש הבעש"ט עה"פ"י „רע-בים גם צמאים נפשם בהם תתעטף“, אז דער הונגער און דורשט פון דעם גוף צו אַ דבר מאכל און משקה נעמט זיך פון דעם וואָס „נפשם בהם תתעטף“ — דער נפש וויל מברר זיין די ניצוצי קדושה פון דעם מאכל ומשקה].

און דערפאַר איז דער ענין פון „מתוך שלא לשמה בא לשמה“ שייך דוקא ווען עס רעדט זיך וועגן אזא פני' וואָס איר „תור“ קען זיין „לשמה“; משא"כ דער וואָס לערנט „לקנתר“ — וואָס איז אז ענין הפכי (האָט ניט קיין צד חיובי) — קען מען ניט זאָגן, אז דער „תור“ פון דעם „לא לשמה“ איז „לשמה“⁴⁸.

46) כתר שם טוב סי' קצד. וראה מכתב כ"ק מריח אדמור" (נתקת וכוונתו בלקו"ש ח"א ע' 177). וראה בארוכה לקו"ש ח"ט ע' 295 ואילך, ד"יל דטעם הפנימי לזה שבני מתעוררים באותן התפלות דר"ה על צרכיהם הגשמיים יותר מהתפלות על ענינים הרוחניים — כי בפנימיות, זהו תוקף הנשמה שרוצה הדברים הגשמיים כדי לעשות לו ית' דירה בתחתונים.

47) תהלים קז, ה.

48) ועד"ז ה'לומד ואינו מקיים שנקרא רשע" (הל' ת"ת לאדה"ז שם).

ומה שלדיעה ה' שם אמרינו גם בזה מתוך שלא לשמה בא לשמה — יש לפרש עפ"משינית בלקו"ש ח"ה ע' 249 (ובהערה 59 שם). ע"ש. ולהעיר ג"כ ממשנית (לקו"ש ח"ה ע' 123) בענין „תקנתא" דתשובה. ואכ"מ.

לקוטי לך לך ב שיחות 53

(לשם עשירות) זאל נתהפך ונתעלה ווערן צו „לשמה“: ר' יוסי אָבער, זייענ־דיק אַ „גברא רבא“, האָט ער געקענט זיין „בן פז“ (ע׳ד הל' „בן חורין“) — מהפך זיין דעם „פז“ אַז ער ווערט „בעה״ב לגמרי אויפן פז — עס ווערט „פז“, ער איז מהפך ענין העשירות צו לשמה.

י.ד. ועד׳ז י״ל הביאור אין דעם וואָס דער אויבערשטער האָט געזאָגט צו אברהם „שכר הרבה מאד“ — אע״פּ אַז אברהם איז געווען אַן „עובד מאהבה“ — ווייל, אדרבה, היא הנותנת:

דערפאַר וואָס אברהם איז געווען אַן „עובד מאהבה“ בתכלית השלימות, איז אויך דער ענין פון שכר העבודה ביי אים (ניט צוליב זיך, נאָר) צוליב עבודתו ית׳.

ואדרבה: דוקא דערמיט וואָס דער אויבערשטער האָט אים געזאָגט „שכר הרבה מאד“, ווערט אַרויסגעבראַכט די אמת׳ע גדלות פון עבודת אברהם, אַז ער איז אויף אַזויפיל קיין מציאות ניט בעיני עצמו, ביז אַז אויך שכר אין אַן אופן פון „הרבה מאד“⁵¹ איז ביי אים קיין סתירה ניט צו עבודה לשמה, נאָר אדרבה אַ חלק מעבודתו,

ווייל די „גדולה“ פון שכר עבודתו ביי אים איז ניט קיין אייגענע גדולה, נאָר די גדולה פון אויבערשטן.

(משיחת ש״פּ לך לך תשמ״א)

יג. דערמיט וועט מען אויך פאַר־שטיין פאַרוואָס ר' יוסי האָט צום סוף אָפּגעגעבן צוריק דעם „כסא דפז“, און אויך דעם טעם וואָס מען האָט אים גע־רופן „ר' יוסי בן פז“:

דאָס וואָס דער ציבור דאַרף מפרנס זיין און רייך מאַכן דעם גדול הדור, איז, כמובן, ניט פועל ביי אים ח״ו קיין הרגש פון גאווה וכיו״ב; אדרבה: ווייל ער איז דער גדול הדור האמיתי, וואָס האָט דעם אמת׳ן ביטול צום אויבערשטן, דוקא דערפאַר איז ער דער וואָס האָט דעם כח צו „מברר“ זיין די עשירות: ווייל ביי אים איז די עשירות — כבוד שמים (ע׳ד הנ״ל סעיף י״ד).

און דאָס איז די הסברה אין דעם סיפור האמור:

מיט אָפּגעבן צוריק דעם „כסא דפז“ האָט ער ניט געמיינט צו מבטל זיין זכות העשיר אין דער תורה וואָס ער האָט געלערנט לזכותו (דאָס קען מען ניט⁵² לאחר המעשה, כנ״ל), נאָר ר' יוסי האָט געוואַלט אַרויסברענגען אויף וויפל די דרגא פון עסק התורה לשמה דאַרף זיין.

און דעריבער האָט מען אים גערופן „בן פז“ — דער נאָמען איז למעליּוּתא: דער נאָמען ברענגט אַרויס (נוסף על שמוכיר שלאחרי שנעשה הפז ושלו — פזי⁵² — החזירו) אַט די מעלה גדולה פון ר' יוסי, וואָס ער איז אַ „גברא רבא“: גברא (אע״פּ וואָס שמו — מל' גבור) איז ניט כּחו צו אויפּטאַן אַז „פז“, עשירות

53 וי״ל שזוהו בשכר גופא — עדמשיכ במיה״מ (אבות פ״א מ״ג) החילוק דפרס ושכר (מצד המקבל — משאיכ השם, פרס׳ מצד הנותן שבוה קאי בלקי׳ת תזריע כ, ב, ובכ״מ).

51 ועצ׳ע משיכ כוהר שם שר' אבא אמר להעשיר, ואנא יהיבנא לך חולק יתיר באורייתא — ואולי הכוונה מכאן ולהבא, או חולק יתיר.
52 ובוה יתורץ שלא נקרא „בן פז“ ולהעיר ש״יסי׳ עם הכולל — בגימט׳ פז).

משיחות ש"פ וארא, ר"ח שבט ה'תשמ"ט

204

ככל זמן בכל אדם, כי הנה אין קורין אבות אלא לשלשה¹². . . שבח' האבות היא ירושה לבניהם אחריהם בכל דור ודור לכל חד לפום שיעורא דילי, ולכן אומרים אלקי אבותינו אלקי אברהם¹³ וכו'. . . בחי' האבות צריך להיות בכל אדם שהם שרש ומקור כל נשמות ישראל, וממשיך לבאר „ענין גילוי . . . בחי' ומדרגת האבות שבכל אדם מיש-ראל"¹⁴.

וצריך להבין:

מכיון שתוכן הדרוש הוא לבאר „שתמיד יש בחי' זו (וארא) בכל זמן בכל אדם" — נוגע בעיקר ש„וארא" הוא „לשון הוה" [ומכיון שהתורה היא

חדים שבו, ובנדוד — „העשירי יהי' קודש", יום ההילולא של ראש ונשיא הדור.

ומכיון שבשנה זו חל ר"ח שבט ביום השבת, בשבת פרשת וארא (שבו קורין כל הפרשה כולה בברכות לפני ול-אחרי) — יש לבאר הלימוד וההוראה מהחיבור דר"ח ושבת, ומפרשת השבוע¹⁵ (שתוכנה מתבטא בשמה) „וארא", בנוגע לעבודה המיוחדת (דחודש זה) הקשורה עם יום ההילולא דעשירי בשבט.

ב. ויוכן בהקדם המבואר בדרושי רבינו הזקן¹⁶ בתורה אור ריש פרשתנו (התחלת הפרשה החסידית) בהפירוש ד„וארא", וז"ל:

„וארא יש בו ב' פירושים, א' לשון עבר שנתגלה לאבות, והב' לשון עתיד שהוא לשון הוה, שתמיד יש בחינה זו

בשם ומלכותי, ובחזרת השי"ע עונים בסיימה „אמו", שתוכנה גמר ושלמות הענין באופן של נצחון (כדאיאט בסוף נזירי¹⁷), ובהדגשה יתירה בחודש הקשור עם נשיא הדור — שענין הנצחון נעשה באופן של נשיאות.

(10) כפתגם הידוע שצריכים „לחיות" עם הזמן, עניני התורה שקורין ולומדים באותו זמן, החל מפרשת השבוע (היום יום' ב' חשוון, ובכ"מ). וראה לקמן ס"ו.

(11) שיום ההילולא שלו — כ"ד טבת — הי' בהתחלת שבוע זה (כהקביעות בפעם הראשונה — במושיק דשמות כ"ג אור לכ"ד טבת¹⁸), שעלייתו ושלמותו (באופן דויכולי¹⁹) — ביום השי"ק זה.

(*) נוסף על המשכת הנרכה בשבת מברכים החודש. — ומוסף ר"ח, כמו כל תפלות העמידה — הגדול הנאמר בתחלתו חשוב כמו „מלכותי" (ב"י או"ח סרי"ד).

(**) להעיר שיוסף נקרא „נזיר אחיו (ויזיז מט, כו).

12) ברכות טז, ב.

13) להעיר משיעור היומי ברמב"ם — פרק עשירי דהלכות תשובה — שבו נתבאר העילוי דעבודה מאהבה, מעלת אברהם אבינו שקרא הקב"ה אוהבו (ה"ב), וממשיך לבאר (בה"ה), לפיכך כשמלמדין את הקטנים ואת הנשים וכלל עמי הארץ, אין מלמדין אותן אלא לעבוד מיראה וכדי לקבל שכר, עד שתרבה דעתן ויתחכמו חכמה יתירה מגלים להם רז זה מעט מעט ומרגילין אותן לענין זה בנחת, עד שישגיגוהו וידעוהו ויעבדוהו מאהבה. היינו, שעבודתו של אברהם אבינו שייכת גם לכל אחד ואחת מישראל.

14) ויש לומר, שענין זה מרמז גם כפירוש רש"י — „וארא, אל האבות", דלכאורה אינו מובן: מה מוסיף רש"י על משי"נ בכתוב „וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב"? ויש לומר הכיאר בזה — ביינה של תורה' שבפרש"י — שכוונתו לרמוז שלהיותם „אבות" דכאריא מישראל, לכן, שייך גם אצל כאריא מישראל הענין ד„וארא" (כמו שהי' אצל האבות), אלא שאעפ"כ נאמר בכתוב „וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב", כדי לרמוז שאצל כאריא נעשה (לא רק ענינם המשותף שעשי"נ נקראים „אבות", אלא) גם ענינם הפרטי דאברהם יצחק ויעקב — אהבה יראה ורחמים, ג' הקוין דתורה עבודה וגמיח (ראה מגלה עמוקות עה"ת ר"פ לך לך. זהר ר"פ ויצא (ס"ח). ועוד).

ד. דער ביאור אין דעם:

ר' מאיר איז מדייק אַז דאָ רעדט זיך וועגן איינעם וואָס איז „עוסק בתורה לשמה“, וואָס די כוונה אין דעם איז:

„לשמה“ מיינט, אַז מען לערנט ניט צוליב אויסנוצן דעם לימוד אויף וועלכן-ס'איז תכלית אויסער דעם לימוד גופא, אפילו ניט צוליב אַ קדושה'דיקן תכלית (ווי לידע את המעשה אשר יעשון כו', וכיו"ב), נאָר בלויז צוליב תורה, השגת התורה⁹ — בלויז צוליב לימוד התורה עצמו.

און „עוסק בתורה לשמה“ מיינט, אַז ער לערנט (אין דעם אופן פון, און) מיט עמל ויגיעה¹⁰; און נאָכמער, אַז זיין לערנען איז בדוגמא ווי איינער וואָס פירט אַ עסק כפשוטו¹¹, וואָס ער איז אין דעם פאַרנומען טאָג און נאַכט ביז ער

9) ובתניא ספיה (מפעי"ח) כדי לקשר נפשו לה' ע"י השגת התורה. וראה ג"כ ביח אריח סמ"ז ד"ה ומ"ש דאמר.

בהל' ת"ת לאדה"ו (פ"ד ס"ג), לשמה ללמוד ע"מ לשמור ולעשות — כי יש כו"כ דרגות בלשמה כמו שיש בשלא לשמה (וזב"ז תליא) — ראה הל' ת"ת שם. ובארוכה — פיה"מ להרמב"ם סנה' ר"פ חלק. והענין ד„לשמה“ המדובר בנדו"ד במס' אבות — מילי דחסידותא (ביק ל, א) — הוא דרגא גבוה. וראה ר"ן נדרים (פא, א, מרבינו יונה), לבוש ושורע אדה"ו אריח שם (כריש הסימן) שלימוד לשמה היינו מצד חשיבות התורה. ובחידושי חת"ם שם, שזה לימוד לשם השגת התורה עצמה (ע"ד, דרוש וקבל שכ"ז), ולא רק כדי לידע את המעשה כו'. ובארוכה רמב"ם הל' תשובה (פ"י ה"ה) — דלשמה היינו העובד מאהבה, ע"ש.

10) ביח שם ד"ה ונטחא. ט"ז שם סק"א.

11) סדיה אריב"ל כו' כל העוסק בתורה וסדיה אריב"ל בכל יום ויום תפריח. ועוד.

שיחות

הוספות / בא

לקוטי

276

... להערתו בנוגע ל"מבצע תפליין" ממש"כ הרמב"ם ע"ד השמירה
 דמוזה (פ"ה ה"ד) — הנה פנייתי בזה לכל מי שיש בידו לעשות בזה
 (ואפילו בגדר ספק (ראה שבת נה, א)) וכללות ענין זה — מיוסדים הם
 על המבואר בכ"מ ומהם:

פס"ד מפורש ברמב"ם גופא בהל' ע"ז (פי"א הי"ב בסופה) דמותר.
 ובנדו"ד מפורש שם הל' תשובה (פ"י ה"ה בסופה) — שזהו חיוב. ולא עוד
 אלא — דמי שאינו מנצל אפשריות זו ככל הדרוש — עובר על מ"ע מה"ת
 הוכה תוכיח גו', ונתפש בעון אלו שלא הביאם להמעשה דהנחת תפליין
 (הל' דעות פ"ו ה"ז). וראה באריכות בפהמ"ש ר"פ חלק. ושם ד"מזרזין אותם
 (שלא השיגו האמת עד שיהיו כמו אברהם אבינו ע"ה) ע"ז (שיעשו המצוה
 מפני שכרה) ומחזקים כוונתם". ועוד וג"ז עיקר: בכל יום ופעם שמניח
 תפליין מברך עליהן עובר לעשייתן אשר קדשנו במצותיו וצונונו כו' ועי"ז
 הרי ברור (ולא רק דאמרינן כן) דעושה לשמה, אלא שמתכוון אף להנאת
 עצמו, והרי זה צדיק גמור בדבר זה (פסחים ה, ב וברש"י ותוס' שם).

וממש"כ הרמב"ם במזוזה, הרי שם "בטלו המצוה" (ומש"כ והוסיף
 "אלא שעשו כו'") — עכצ"ל שזה בא לשופרי דמילתא. ומש"כ בכס"מ שם
 — הוא לתרץ מש"כ הרמב"ם כאילו הוא כו'. ועוד להעיר: ברמב"ם במזוזה
 — המדובר בעושה המצוה ובנדו"ד — ע"ד המשתדל שאחר יניח תפליין.
 ואכמ"ל בכ"ז*.

ולהערה בהנאמר דגדולה מצות תפליין מפני כו' מהי השייכות דגדלות
 מצוה לזה — הוא ע"פ מרז"ל גדולה תשובה שמארכת כו' (יומא פו, ב).

(ממכתב סיון תשכ"ז)

* וראה בארוכה לקו"ש חיי"ט ע' 121 ואילן. המו"ל.



ב"ה, עש"ק ט"ו בשבט, תשכ"ב

... ע"ד ת"ת דרבים במסכת קידושין, ומסיבת הסיום במוצש"ק אור ליום ראשון בשבת דפרשת מתן תורה.

ודבר בעתו מה טוב, שהרי סיום המסכת — תניא ר' נהוראי אומר כו' — מדבר במעלת התורה, מעלתה לא רק בנוגע לעולם הבא ועניניו, כי אם גם בהנוגע לעולם הזה ועניניו, ואדרבה — ההדגשה היא איך שטובה היא מכל אומנות שבעולם בנוגע לשכר בעולם הזה.

ולהעיר בסיום הנ"ל*, שלכאורה מצינו בזה היפך הכלל הידוע, אשר הברייתא מוסיפה על הענינים שבמשנה ומבארת ומפרטת אותם יותר, דכיון שנתרבו הגזירות ונתמעטו הלבבות וכו' הרי "קוצר מילי" של המשנה, שהיא "דבר קצר וכולל ענינים רבים" אינו מספיק, מפני ירידת הדור, ובברייתא דר' נהוראי הוא להיפך, שדברי המשנה באו בפירוט יותר, בהזכירה חולה, זקנה ויסורים, ולא רק זקנה כמו בברייתא. כן נמצא במשנה גם הטעם להחשיבות דתורה — כי שכרה בעוה"ז ובעוה"ב, ושאר כל אומנות רק בעוה"ז, והושמט טעם זה בברייתא.

— ודרך אגב: הציון (על הגליון) לברייתא זו "מס' סופרים פט"ז"
— מקומו על המאמר במשנה, כי במס' סופרים (וכן גם בתוספתא ספ"ה)
— הוא כלשון המשנה —

ויובן זה — בקיצור — ובהקדמה שהמדובר, הן במשנה והן בברייתא הוא בנוגע ללמד את בנו, וע"פ מ"ש חנוך לנער עפ"י דרכו "יצטרך המלמד שיורז אותו על הלימוד בדברים שהם אהובים אצלו לקטנות שניו ויאמר לו קרא כו' לא לעצם הקריאה לפי שאינו יודע מעלתה". והרי הבן שבגיל החנוך (והנשים וכלל עמי הארץ) אינו שייך עדיין ללימוד תורה לשמה,

ההדגשה... בעולם הזה: כמו במתן תורה (שבת פח, סעי"ב ושם).
ומבארת ומפרטת: גם בברייתא כאן — מבאר יותר ומביא גם סיום הכתובים ויקוי ה' ועוד ינוכח, ודלא כבמשנה.

קוצר מילי... דבר קצר — ענינים רבים: הרמב"ם בהקדמתו לפיה"מ.

יצטרך המלמד — מעלתה: פיה"מ להרמב"ם ר"פ חלק — עיי"ש שהארץ.

* ראו גם לקו"ש חס"ז ע' 533 ואילן. המו"ל.

320 לקוטי הוספות / יתרו שיחות

להיות כעבדים המשמשים את הרב שלא ע"מ לקבל פרס „עד שתרבה דעתן ויתחכמו חכמה יתירה“.

וגם במדרגת הבן חילוק, שבדור המשנה, ראשונים כמלאכים, גם הבן אהוב אצלו ומשתוקק לשכר דעוה"ב, ולכן גם עי"ז אפשר להמשיכו ללימוד התורה, משא"כ בדורות שלאחרי זה, דאנו כחמורים, שאינו משתוקק לעוה"ב, ולכן לא הוזכר שכר דעוה"ב בכרייתא.

ועד"ז בנוגע לחילוק השכר דאומנות ותורה בעוה"ז: בדורות האחרונים אשר כל דרך איש ישר בעיניו, ועל כל פשעים תכסה אהבה (אהבת עצמו) — אינו ירא מפני חולי ויסורים, כיון דאין יסורים בלא עון ומאמין בעצמו שלא יכשל בזה, ובנוגע לחולי — בטוח בעצמו „שינהג עצמו בדברים אלו שהורינו (ואז) אני ערב לו שאינו בא לידי חולי כל ימיו“.

משא"כ בדורות הראשונים, דור המשנה, שגם מחולי ויסורים מתיירא — ע"פ דברי המשנה אל תאמין בעצמך עד יום מותך, וכן בנוגע לחולי — אינו מאמין בעצמו ואולי יכשל „במנהגות הרעים“ ויחלה — ולכן דוקא במשנה מזכיר חולי ויסורים.

* * *

ובענין הנ"ל וביאורו — יש לקשר, כמנהג ישראל, גם סיום המסכת בראשה: האשה נקנית כו' בכסף בשטר ובביאה.

דלימוד התורה, אשר צ"ל באופן כאילו היום ניתנה מסיני, יום מתן תורה (ועד שנצטוונו: מה להלן בעת מ"ת) באימה וביראה אף כאן באימה וביראה) הוא ענין דהאשה (המבוררת — כדיוק התוס' — זו כנסת ישראל) נקנית לבעלה (זה הקב"ה) וכדרז"ל ביום חתונתו זה מתן תורה —

בזה ג' דרכים — וכנ"ל בסדר הלימוד איך „שירזו המלמד“ :
בכסף — שכר גשמי,

בשטר — שאינו שווה פרוטה, אבל כותב לה את מקודשת לי —
מקדשה לו אסר לה אכולי עלמא כהקדש, ומאסף חרפתה — שכר רחוני,

עד — יתירה: רמב"ם הלכות תשובה סוף פ"י, ודייק הרמב"ם ולא הזכיר בינה — כי אדרבה באשה ניתנה בינה יתירה, אבל דעתן — קלה. וכן קטן — לאו בעל דיעה הוא. והוכחה אם כבר גדול, הוא ע"י שבדוקים אותו אם יודע לשם מי מנדר כו', ראשונים . . . דאנו: שקלים רפ"ה.

עצמו — כל ימיו . . . במנהגות הרעים: רמב"ם הלכות דיעות פ"ד ה"כ. מה להלן: ברכות כ"ב א. וראה מש"כ בזה רבינו הזקן, בעל התניא והשו"ע, כס' תורה אור (כ"ב, ב).

ומאסף חרפתה: ישע"ה, א. וברד"ק שם, ובריש מסכת זו: טב למיתב טן דו (י, א).

לקוטבי הוספות / יתרו שיחות 321

אבל אין יחוד גמור עם הבעל — כי אינו עושה בשבילו אך לקבל פרס,

ובביאה — (ובל' הכתוב) ודבק באשתו והיו לבשר אחד.

שלימות הלימוד — שלא ע"מ לקבל פרס כלל — אשר אז ישראל (על ידי) אורייתא וקוב"ה כולא חד.

... ע"פ מרו"ל הנ"ל דמה להלן בעת מ"ת יום חתונתו — כן הוא אף כאן בלימוד התורה בכל עת, ואמרו"ל דבעידנא דעסיק בה מצלא אבל לא בעידנא דלא עסיק בה — מבואר דהאשה נקנית דאירוסין, אינו דבר המתחדש בכל יום, ודלא כנישואין, ואכ"מ.

אינו עושה — פרס: ר' יונה (אבות פ"א ה"ג).

ישראל — חד: זהר ח"ג עג, א.

מ"ת . . דאירוסין: ראה מדרש רבה בא ספס"ו: העוה"ז אירוסין היו כו' לימות המשיח יהיו נישואין.

ואמרו"ל דבעידנא: סוטה כ"א א.

דאירוסין . . ודלא כנישואין: ראה רמב"ם הל' אישות פ"ג הכ"ג ופ"י ה"ו. ועיין בזה בצפנת פענח על הרמב"ם (להגאון הרגובי) הל' ברכות פ"א ה"ה.

משפטים

תנא שוכר כנושא שכר רבי מאיר היא לא חזר ממה שאמר לפניו, "מאן תנא ארבעה שומרים כו", אלא שבה ביאר דבריו הראשונים — "הכי קאמינא לך": כלומר, השאלה "מאן תנא שוכר כנושא שכר" (אינה שאלה אחרת וחדשה, אלא) היא ביאור והסברת השאלה הראשונה "מאן תנא ארבעה שומרים" (המתיישבת כדלעיל מיני' בתירוצו "רבי מאיר היא").

ולכאורה בשתי שאלות אלו — מזה ש"שוכר כנושא שכר" (דהיינו שאין ל- שוכר דין בפ"ע) יוצא שהם שלשה שומר-רים, דלא כ"תנא ארבעה שומרים" (וכ- המשך הגמ' תיכף לאח"ז "אי הכי ארבעה שלשה ניהו"ם).

ב. ויש לומר בזה:

ברש"ם¹⁰ מבואר טעם פלוגתת ר"מ ו- ר"י אם השוכר דינו כשומר חנם או כ- שומר שכר:

המ"ד דס"ל שדינו כשומר חנם הוא

א. תנן: ארבעה שומרים הן: שומר חנם והשואל נושא שכר והשוכר שומר חנם נשבע על הכל והשואל משלם את הכל ונושא שכר והשוכר נשבעים על ה- שבורה ועל השכור ועל המתה ומשלמין את האבידה ואת הגניבה.

ובגמ'י: מאן תנא ארבעה שומרים אמר רב נחמן . . . רבי מאיר היא. א"ל רבא לרב נחמן מי איכא דלית ל' ארבעה שומרי' (על כרחך ארבעה מיני שומרי' אשכחו. רש"י) א"ל הכי קאמינא לך מאן תנא שוכר כנושא שכר רבי מאיר היא (דס"ל שהשוכר משלם כשומר שכר) . . . אי הכי ארבעה שלשה ניהו אמר רב נחמן בר יצחק ד' שומרי' ודיניהם שלשה.

וצריך ביאור:

מפשטות לשונו של רב נחמן "הכי קאמינא לך כו" משמע, שבדבריו "מאן

(1) ב"מ צג, א. שבועות מט, א.

(2) וברמב"ם ריש ה' שכירות: ארבעה שומרים נאמרו בתורה (פרשתנו כב, ו ואילך — וגם שוכר נאמר בתורה (פרשתנו שם, יד) אלא שלא פירש מה דינו (רש"י שם)).

(3) ב"מ שם. שבועות שם, ב.

(4) ב"מ שם. ובשבועות שם (ד"ה רבי מאיר היא): על כרחינו ארבעה הם זה בחנם וזה בשכר זה שואל וזה שוכר.

(5) בשבועות שם במקום "אי הכי" — "הני". וברש"י שם, ול"ג אי הכי ובין לר' מאיר ובין לר' יהודה פרכינו לה. אבל בב"מ סתם רש"י ולא הגי'. וראה תוד"ה אי הכי ב"מ שם. תורת חיים שבועות שם. מפרשים לב"מ שם. וראה לקמן הערה 20.

(6) וכן הוא ברמב"ם ריש ה' שכירות (ושם ה"ב). שם רפ"ב.

(7) דמהמשך הלשון, הכי קאמינא כו" מוכח דרב נחמן הוא דאמר "מאן תנא ארבעה שומרים" והוא השיב (עין יהוסף ב"מ שם).

(8) בכוס הישועות ב"מ שם מפרש, והא דקאמר מאן תנא ד' שומרים רצה לומר מאן תנא מתני' דד' שומרי'. אבל צע"ק אמרו "מאן תנא ד' שומרי", דמשמע ששאלתו היא על מנין ארבעה (וכפי שהבין רבא). ובפרט שאם כוונתו מאן תנא דמתני' הול"ל בקיצור וכב"מ "מתני' מני' וכי"ב.

(9) וגם צע"ק הלשון, דלאחרי שמקשה בתחילה "מי איכא דלית ל' ארבעה שומרי", וכפ"י "על כרחך ארבעה מיני שומרי' אשכח", מהו שמסיים "שלשה ניהו" (מצד זה שבדין יש רק שלשה)?

(10) ב"מ פ, ב ד"ה רבי יהודה וד"ה רבי מאיר.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

לקוטי משפטים א שיחות 113

מפני „דקא יהיב אגר מלאכתו ואינו נוטל שכר על שמירתו“. כלומר, אע"פ שהשוכר יש לו הנאה מהחפץ (בזה ש' משתמש בו), מ"מ לא נעשה עי"ז-שומר שכר, לפי שהנאה זו לא באה בתור שכר על שמירתו, שהרי „יהיב אגר מלאכתו“, ומכיון ש„אינו נוטל שכר על שמירתו“ הרי הוא שומר חנם.

וטעמו של המ"ד דדינו כשומר שכר הוא – „הואיל ולהנאתו הוא אצלו אע"פ שנותן שכר פעולתו ש"ש הוא דאי לא יהיב שכר הוי שואל וחייב באונסין השתא דיהיב ל"י אגרא לא הוי שואל והוי ש"ש". ומלשון רש"י משמע, דבעצם ה"י צ"ל לשוכר דין שואל, אלא שמכיון ד„יהיב ל"י אגרא לא הוי שואל והוי ש"ש".

כלומר, אין הפירוש שמ"ד זה ס"ל שהתחייבותו של השוכר לשמור החפץ היא בגדר תשלום נוסף (לדמי השכירות עבור הנאתו מהחפץ), ונמצא שהנאת ה- חפץ היא קבלת שכר על שמירתו ולכן הוי שומר שכר¹¹ – אלא כל חיובו של השוכר הוא מפני שהחפץ נמצא אצלו „להנאתו“ דבזה נעשה כמו שואל¹² (ורק מחמת ד„יהיב ל"י אגרא לא הוי שואל (ממש) והוי (רק) ש"ש").

הסברת הענין: קיים חילוק יסודי בין סיבת חיובי השומרים (שומר חנם ושומר שכר) וחיובי השואל: השומר כשמו כן הוא – שענינו, וקיבל על עצמו והתחייב

לשמור חפצו של פלוני עד שיחזירו בשלימות לבעליו¹². [נסיבת החילוק בין חיובי שומר חנם ושומר שכר – דשומר שכר שמקבל שכר על שמירתו חייב לשמור החפץ בשמירה מעולה יותר¹³, לשמור גם מגניבה ואבידה, ושומר חנם שאינו מקבל שכר על שמירתו דיו ב- שמירה פחותה ופטור על גניבה ואבי-דה]; משא"כ חיובי השואל אינם באים (רק) מהתחייבותו לשמור¹⁴ החפץ של ה- משא"ל, אלא דהוי (גם) כאילו קנה ה- חפץ¹⁵ לגמרי ובמילא חייב להחזירו (ע"ד הלאה), דמכיון ש„כל הנאה שלו“¹⁶ קנה את החפץ¹⁵ להתחייב גם באונסין (שאינן שייך להשמר מהם, אין גדר שמיר-רה בהם^{16*}).

וזהו כונת רש"י בכיאר דעת המ"ד דשוכר הוי כשומר שכר – „הואיל ול- הנאתו הוא אצלו“: יסוד חיובו של שוכר (למ"ד זה) הוא לא מחמת התחייבותו ב- שמירת החפץ, אלא משום שהחפץ נמצא אצלו (לא לשם שמירת החפץ עבור ה- מפקיד, אלא להיפך) – „להנאתו“, שיכול להשתמש בו – כמו השואל; אלא מכיון ד„יהיב ל"י אגרא לא הוי שואל והוי

¹² ש"ע אדה"י א"ח סתמ"ג ס"ח. ועיין ק"א שם סק"ב. ואכ"מ.

¹³ ראה ב"ק מה, סע"א. ב"מ צג, כ. ועוד. טושו"ע ח"מ ס"ג. – אבל ראה ש"ע אדה"י ב- ק"א שם. ואכ"מ.

¹⁴ ראה רש"י ד"ה אין – ב"ק קיב, א. מחנה אפרים ה"י שאלה ופקדון ס"א. וכבר האריכו ב- אחרונים.

¹⁵ ראה קידושין מו, ב. ב"מ צט, א. סנהדרין עב, א ורש"י ד"ה אבל שם. ועוד.

¹⁶ ב"מ לד, א. שם צד, ב (ע"ש). ירושלמי שבועות שם. וראה רש"י עה"ת פרשתנו כב, יד. ועוד.

^{16*} ראה צ"צ בחידושים על השי"ס כתובות רפ"ה (ד"ה אלא שמשעבד גופו).

¹¹ וכן משמע מלשון הירושלמי שבועות פ"ח (ה"א): נושא שכר והשוכר לפי שנהנה מקצת ומהנה מקצת נשבע מקצת ומשלם מקצת.

¹² ועפ"י יומתק הטעם ששוכר נאמר בתורה בפרשת שואל (פרשתנו כו, יד) – שזהו לא רק מצד הדמיון ביניהם במציאות. ולהעיר מלבוש חו"מ ר"ס רצא.

114 לקוטי משפטים א שיחות

שומרים הם) הרי השוכר הוא ממש כ- שומר חנם (כי „אינו נוטל שכר על שמי- רתו“) ובמילא אין כאן אלא שלשה (מיני הגדרות של) שומרים ולא ארבעה.

משא"כ לדעת ר"מ דהשוכר משלם כשומר שכר - אין זה משום שגדר וסיבת חיובו של השוכר הוא גדר חיובו של הש"ש, אלא רק דינו כשומר שכר (היינו, שהוא דומה לש"ש רק בכמות חיובו, אבל באיכות החיוב ה"ה כשואל). ולכן הרי הוא שפיר סוג שומר מיוחד, והיינו ד' שומרים.

וזהו מה שביאר רב נחמן כששאלו רבא „מי איכא דלית לי' ארבעה שומ- רין“ (כחשבו שהענין ד' ארבעה שומרינן) הוא מפני חלוקתם במציאות, והרי „על כרחך ארבעה מיני שומרינן אשכחון“ - „הכי קאמינא לך“ (דמה שאמר לפנ"ז „מאן תנא ארבעה שומרים . . ר"מ היא“, הכוונה בזה) כי היינו הך: הדגשת התנא במשנתנו „ארבעה שומרים הן“ - שיש ד' גדרים חלוקים בשומרים, אתי שפיר רק לדעת ר"מ שס"ל דשוכר כשומר שכר, כנ"ל.

וזהו גם כוונת הגמ' במסקנא, „אי הכי ארבעה, שלשה נינהו . . ד' שומרינן ודיניהם שלשה“: לפי סברת המקשן ה"ה תרתי דסתרי - אם השוכר וש"ש חלו- קים (לא רק במציאות, אלא) בעצם גדרם ומהותם, איך יתכן שיהיו שוים בחיובי- הם? ומאחר שאין נפק"מ ביניהם בכמות חיוביהם, עכצ"ל ד„שלשה נינהו“²⁰ גם

ש"ש, היינו שמכיון שאין „כל הנאה שלו“ שהרי משלם עבור הנאתו, הרי זה ממעט ומנכה מחיובו כשואל ה"ה לא הוי שואל והוי ש"ש, כלומר שתשלום השכר מגרע מדין שואל שבו להתחייב באונסין ונשאר עליו רק חיוב גניבה ואבידה (כמו שומר שכר)¹⁷.

ונמצא שהשוכר ה"ה כעין „ממוצע“ בין ש"ש ושואל - באיכות חיובו ומהותו הוא שואל (ובכמות חיובו ודינו הוא ש"ש).

ג. ומעתה מובן שפיר המשך דברי הגמ' הנ"ל (סעיף א):

כוונת השאלה „מאן תנא ארבעה שומרים“ היא: מזה שהתנא נקט מנינם („ארבעה שומרים הן“) - דלכאורה מניי- נא למה ליי? - למד רב נחמן, שחלו- קתם ל„ארבעה שומרים“ אינה רק חילוק חיצוני, שבמציאות ישנם ארבעה אופנים בהמצאו של החפץ ברשותו של השומר (בלשון רש"י¹⁸ „זה בחנם וזה בשכר זה שואל וזה שוכר“), אלא שהם חלוקים גם בגדרם ומהותם.

ולכן אמר רב נחמן „מאן תנא ארבעה שומרים . . רבי מאיר היא“ - כי דוקא לשיטתו דשוכר משלם כשומר שכר יתכן לומר שארבעת השומרים יש להם ד' גדרים מחולקים:

למ"ד שהשוכר משלם כשומר חנם, הרי אע"פ שהשוכר (בשכר) אינו דומה לשומר חנם, כנ"ל, מ"מ לענין גדר חיוב השמירה המוטל על השומר (ארבעה

20 עפ"י מובנת ההדגשה „אי הכי ארבעה כו“, דמשמע שהשאלה היא רק לפי מה שאמר „רבי מאיר היא“ (וראה לעיל הערה 5 ובהנסמן שם) - כי לדעת ר' יהודה ששוכר כשומר חנם מעיקרא אין קט"ד שיש „ארבעה שומרים“ מחולקים בגדרם ומהותם (וראה גם מעייני החכמה ב"מ שם). [בתורת חיים שבועות שם מפרש איפכא, דלר"י

17 ולהעיר גם מלשון רש"י ב"מ (פא, א) ד"ה השאלני ואשאל לך: אין זה שואל להתחייב ב- אונסין כו'.

18 כשאלת הגמ' בכ"מ (כריתות ב, ב. ושי"ג).

19 שבועות שם.

לקוטי משפטים א שיחות 115

תומ"צ של בני²⁵. ונמצא, שבני הם בגדר „שומרים“, שהקב"ה מסר עולמו לרשותם שהם „ישמרו“ אותו²⁶, וע"ד שנאמר²⁷, „לעבדה ולשמרה“, ושמירת ה-עולם היא על ידי קיום התומ"צ.

והנה לפי פשוטו נחלקים ד' השומרים לג' סוגים כלליים בניני יחסם להחפץ הנשמר ובעליו: (א) שומר חנם שכל ה- הנאה משמירה זו היא להמפקיד (כי אין השומר מרוויח כלום משמירת הפקדון, שאינה אלא בשביל תועלתו של המפ-קיד): (ב) שואל – שכל הנאה שלו (כי אין המשאיל מקבל שום הנאה מהחפץ): (ג) שומר שכר והשוכר, שהנקודה המשו-תפת ביניהם היא, שבשניהם יש הנאה הן לבעלים והן לשומר²⁸ [בשומר שכר – המפקיד נהנה מזה שחפצו שלו נשמר (ובשמירה מעולה), והשומר מקבל שכר עבור טרחתו; ושוכר יש לו הנאת הש-תמשות בחפצו של המשכיר, והמשכיר מקבל תמורת זה דמי השכירות].

ולפי זה יובן גם תוכנם של ה-

25) ראה שבת פח, א. ושי"ג. וראה גם זח"ב קסא, אי"ב. ועוד.

26) כמובן שיש לפרש ענין ד' שומרים גם ב-נוגע לשמירת התומ"צ עצמן, וכן שמירת הנשמה (וכמחז"ל (דב"ר פ"ד, ד. מדרש תהלים יז, ח), הנפש והתורה . . . נרי בידך . . . אם שמרת את גר"י). וראה בספרים שנשמנו בהערה 24. – והמבואר בפנים הוא ע"פ המובן משליה במס' פסחים שם, שפירש „שואל שכל הנאה שלו“ לענין הנאה מעוה"ז (ה"רוג בקר ושחוט צאן" – ישעי' כב, יג).

27) בראשית ב, טו (הובא בשליה מס' פסחים שם, א).

28) כלשון הירושלמי שבועות שם: נושא שכר והשוכר . . . נהנה מקצת ומהנה מקצת. וראה גם מ"ג ח"ג פמ"ב (ובחיי פרשתנו כב, ו) „שניהם . . . משתתפים בתועלת“ (ובתרגום אקאפ: שתתפיים בהנאה).

בעצם גדרם²¹. וע"ז מתרץ „ד' שומרין ודיניהם שלשה“, שאמנם חלוקים הם לארבעה שומרים, וככ"ז אין זו סתירה שלענין דינא נחלקים רק לשלשה, כנ"ל.

ד. ההסבר הנ"ל, בהא ד„ד' שומרין ודיניהם שלשה“ – שהשומר שכר וה-שוכר חלוקים הם בעצם מהות התחייבות השמירה שלהם (שלכו יש „ד' שומרים“) אלא שבכ"ז לענין דינא השוכר משלם כשומר שכר (– „דיניהם שלשה“)

י"ל שמתאים עם ביאור ענין הד' שומרים בעבודה רוחנית²². וכדאיתא בשל"ה²³ ד„כמו שד' שומרים נוהגין בין אדם לחבירו כן (נוהגין) בין אדם למקום ב"ה“.

וי"ל ביאור הענין²⁴:

ידוע שקיום העולם תלוי בקיום ה-

פשיטא שהם ד' שומרים, כי שוכר ושי"ח „תרי גוויני ניהו דשוכר נהנה ומהנה ושומר חנם אינו נהנה כלל“, משא"כ לרי"מ ד„תרווייהו חד גוויני ניהו דתרווייהו נהנה מקצת ומהנה מקצת“.

אבל ע"פ המבואר לעיל סעיף ב (ע"פ פרש"י) הטעם דשוכר כשומר שכר צ"ל ככפנים].

21) וי"ל דלהקשות הטעם דשוכר כשי"ח הוא מפני שהנאת החפץ היא בגדר שכר שמירה (כה-סברא שהובאה לעיל ס"ב והערה 11. וראה תורת חיים שבהערה הקודמת).

22) וע"פ דברי הרמב"ם (סוף הל' תמורה) ש„רוב דיני התורה אינו אלא עצות . . . לתקן הדעות וליישר כל המעשים“, שמוה מובן שכל הלכה שבתורה יש לה (נוסף על פירוש הפשוט –) פירוש גם בעבודה רוחנית, בינו לבין קונו. וכמבואר בכ"מ. 23) במס' פסחים שלו קנה, א („מצה עשירה“).

24) המבואר לקמן הוא ע"פ המבואר בשליה שם (א-ב). וראה עוד ביאורים בד' שומרים ברוחניות – שם חלק תושב"כ (פרשתנו) שכ, סעי"א ואילך (ושם, מעשרה מאמרות מאמר חקור דין ח"א פ"ג). ש"ך ע"ה"ת וראש דוד (להחיד"א) פרשתנו. ועוד.

| שיחות | משפטים א | לקוטי | 116 |
|---|--|---|-----|
| <p>הרשעים שאינם עוסקים כלל בעבודת השם.</p> | <p>„שומרים“ בהענין ש„בין אדם למקום ב"ה“ (כמבואר בשל"ה²⁹):</p> | <p>„שומר חנם הוא המעלה העליונה ש' לא ע"מ לקבל פרס כלל, הוא שומר רק למען שמו יתברך“, ובלשון הרמב"ם³⁰ – „עובד מאהבה . . לא מפני דבר בעולם . . ולא כדי לירש הטובה (אפילו לא כדי לזכות לחיי העולם הבאי)³¹ אלא עושה האמת מפני שהוא אמת . . מפני³² שהוא הרב ראוי לשמשו“.</p> | |
| <p>ה. ואולי יש לבאר דבריו וכן – ל' באר בדקות ענין ה„שואל“ באופן שתתכן דרגא זו גם בשומר תומ"צ (ותומתק פשטות הענין, שכל הד' סוגים נקראים שומרים³³ – שומרי העולם (כנ"ל) שהיא ע"י היותם שומרי תומ"צ³⁴) – ובהקדים:</p> | <p>„שומר שכר – העובד ע"מ לקבל פרס“, וכן השוכר³³ – „הוא ע"ד ה' אומר³⁴ סלע זה לצדקה ע"מ שיחי' בני" (וכדלקמן סעיף ו).</p> | <p>„שואל שכל הנאה שלו . . אינו מאמין בגמול ועונש“, וכמבואר בשל"ה³⁵ שהם</p> | |
| <p>מכיון שכל העולם נברא בשביל יש-ראל (כמאמר³⁶ „בשביל ישראל שנקראו ראשית“) הרי כאו"א מישראל יכול לדרוש ולתבוע³⁷ – ובצדק – את כל צרכיו הגשמיים, בני חיי ומזוני רוויחי, בגלל היותו בן אברהם יצחק ויעקב (בלא שום פעולה ועבודה מצדו). ע"ד הדיעה³⁸ גבי הפוסק מזוונות לפועל ד„אפילו . . עושה להם כסעודת שלמה בשעתו“ לא יצא י"ח מכיון ש„הן בני אברהם יצחק ויעקב“, דמכיון שהוא בן אברהם יצחק יעקב הרי הוא ראוי ל-סעודה גדולה מ„סעודת שלמה בשעתו“³⁹</p> | <p>(29) מס' פסחים שם. וראה שם (וכן בהנסמן הערה 24) ביאור עוד פרטים בידי השומרים.</p> | | |
| <p>[והתנא החולק ואומר „הכל כמנהג המדינה“⁴⁰ אין טעמו משום דס"ל שאין כאו"א מישראל ראוי ח"ו לזה, אלא מפני שס"ל שלא היתה דעתו של הבעה"ב לספק לו מזוונות אלא כפי מנהג המדינה (כולל – הפועל במדינה זו) ולכן אא"פ לחייבו יותר].</p> | <p>(30) הל' תשובה פ"י ה"ב. – ושם „והיא מעלת אברהם אבינו“, וראה של"ה שם דאברהם „הי' ש"ח . . וישמור משמרתו משמרתו דייקא ולא משמרתו דהיינו למענו“.</p> | | |
| | <p>(31) שם ה"א. (32) שם ה"ד.</p> | | |
| | <p>(33) בשל"ה שם. נושא שכר³⁴, אבל לכאורה עכציל שכוונתו לשוכר, שהרי ענינו של ש"ש כבר ביאר לפנינו, וכן בהמשך הענין (דנושא שכר) מביא ע"ז פלוגתת ר"מ ור"י אם דינו כשומר חנם או כשומר שכר. וכן מפורש בלשונו שם לפנינו „ד' שומרים . . ש"ח שומר שכר נושא שכר . . השואל“ (שקרא לשוכר – „נושא שכר“).</p> | | |
| | <p>(34) ב"ב י' ב. ושי"נ. (35) מס' פסחים (שם ע"ב).</p> | | |
| <p>(36) ובפרט ע"פ מ"ש בעש"מ ובשל"ה חלק תושב"כ (שבהערה 24) שד' שומרים הם לנגד ד' אותיות שם הוי' (וראה קהלת יעקב (לבעה"מ מלא הרועים) ערך שומרים). ועיין עשרה מאמרות שם.</p> | <p>(*) כ"ה בדפוסים השג"ה שתח"י (אמ"ד, ת"ט. אמ"ד, נחית. פ"ד, תע"ז. פיורדה, תקכ"ב. יונפון, תרל"ט. דפוס צילום ווארשא, תרכ"ב). ויל"ע בדפוסים אחרים.</p> | | |
| <p>(37) ראה לעיל הערה 26.</p> | | | |
| <p>(38) רש"י ר"פ בראשית.</p> | | | |
| <p>(39) כמחז"ל „בורועי“ (ברכות יז, ב).</p> | | | |
| <p>(40) משנה ב"מ רפ"ז.</p> | | | |
| <p>(41) ראה ב"מ שם פו, ב (הובא כפרשי למשנה שם).</p> | | | |

117 שיחות משפטים א לקוטי

שומר שכר הוא העובד ע"מ לקבל פרס והשוכר, הוא ע"ד האומר סלע זה ל- צדקה ע"מ שיחי' בניי – שאינם רק אופ- נים שונים ביחס קבלת השכר (והתועלת) של העבודה, אלא שהם סוגים שונים.

והביאור: כשם ששומר שכר ושוכר כפשוטם מחולקים זמ"ז בעצם מהותם (כנ"ל בארוכה), שהשומר שכר עיקרו הוא – שומר, שהתחייב ושיעבד את עצ- מו⁴⁴ לשמור חפצו של המפקיד, ובעבור זה הוא בא על שכרו: משא"כ אצל ה- שוכר הוא להיפך, שעיקר מטרתו היא שהחפץ ימצא אצלו להנאות, וכדי ל- השיגו הרי משלם דמי שכירות –

כמו כן הוא גם ברוחניות: ראשיתו ועיקרו של ה"שומר שכר" הוא – עבודת השם – היינו שרוצה לקיים רצונו ית- בריך ולשמור העולם למענו יתברך, אלא שעדיין לא הגיע לדרגא של "שומר חנם" (שלא ע"מ לקבל פרס) באופן ש- עניני שכר לא יתפסו מקום אצלו, ולכן הוא מצפה לקבל שכר עבודתו: אבל עיקרו של ה"שוכר" הוא להיפך – רצונו וחפצו הוא ליהנות מן העולם (ולקבל כל צרכיו כו'), אלא שהוא יודע ומרגיש שעליו "לשלם" להקב"ה (בעה"ב של ה- עולם) עבור הנאה זו, ולכן מקיים תומ"צ וכו'.

[ולכן מביא השל"ה ע"ז הדוגמא ד"ע"מ שיחי' בניי", שבזה מודגש שעיקר נתינת הצדקה מסובב מזה שהוא זקוק לישועת ה' – ש"יחי' בניי⁴⁵].

44 להעיר מצפ"ע כללי התורה והמצות ערך שומרים (ושי"ג) אם דין השומרים הוא מחמת שיעבודו דהשומר או מחמת גוה"כ. וראה מחנה אפרים ה' אשלה ופקודו ס"א.

45 וראה של"ה שם (ע"ב) השייכות לנח ש"ה' רק בשביל שיהי' קיום העולם". ולהעיר ממה ש- מכאן שם (ע"א) הפלוגתא אם שוכר כשי"א או

וזהו ענין ה"שואל" (ברוחניות) שכל הנאה שלו – שנהנה מן העולם (בקבלת כל צרכיו כו') ללא "תשלום" (עבודה) מצדו.

אלא שכשם ששואל (כפשוטו) הרי הוא קונה את החפץ להתחייב באונסין מאחר שכל הנאה שלו – כך הוא ב- רוחניות, דמי שרוצה ליהנות מן העולם בלי כל עבודה, הרי קבלת הנאה זו גופא מחייבת אותו "להחזיר" את חלקו בעולם להקב"ה בשלימות – שזהו ע"י קיום התומ"צ שבהן תלוי קיום העולם כנ"ל – ואי אפשר לפטור את עצמו ב- טענת "אונס" (ואפילו לא "אונס גדול"⁴²).

ונמצא שקיום התומ"צ של ה"שואל" אינו בגדר עבודה, "עבודת השם", ש- ענינה לחייב ולשעבד עצמו בעבודה בשביל האדון השם ב"ה, כי גבי השואל הרי זו התחייבות המסובבת מהנאתו (כמו חיובי השואל המסתעפים מזה שכל הנאה שלו, דהוי כאילו קנה את החפץ ובמילא חייב גם באונסין, והרי זה כעין חיוב כלפי עצמו⁴³).

ו. על פי המבואר לעיל בביאור דעת ר' מאיר בהפרש בין שוכר לשומר שכר יש לכאורה להוסיף ביאור גם ב- דברי השל"ה בביאור ענינם ברוחניות –

42 ל' הרמב"ם ריש ה' שכירות. – וראה של"ה מס' פסחים שם ענין חיוב אונסין ברוחניות, כדמצינו בפרעה וסיחון שהקשה ה' את לבם (כפירושו שקאי על רשעים. וראה רמב"ם ה' תשובה פ"ו ה"ג ואילך).

43 ולהעיר מרשיי ב"מ (פא, א ד"ה שמירה בעללים) דב"השאלני . . ואני אשאל לך" לא הוי "שמירה בעללים" כי "אין כאן בעלים של חפץ במלאכתו של שומר". וראה נתיבות המשפט (טש"ה סקי"ב) ומעייני החכמה (בי"מ שם) שזהו מפני ששומר נעצמו.

שיבת תות"ל - חובבי תורה

415

118

לקוטי

משפטים א

שיחות

ונמצא שהשוכר במהותו אינו לא כ-
שואל ולא כשומר שכר:

כשואל לא הוי, דמכיון שקיום ה-
תומ"צ שלו יש בו ענין של "תשלום"
להקב"ה עבור הנאתו מן העולם, ולכן
הרי זה בגדר עבודת השם, שעושה עבו-
דתו למענו יתברך (ודלא כשואל, הדורש
צרכיו בחנם, שקיום התומ"צ שלו אינו
בגדר של "עבודת השם", כנ"ל סעיף ה).

אבל גם כשומר שכר אינו, שהרי ה-
שומר שכר, עצם עבודתו בקיום התומ"צ
היא למענו יתברך (כי אינו נהנה ב-
שמירתו מגוף הפקדון, ושכרו הוא ב-
ענין צדדי): משא"כ השוכר שקיום ה-
תומ"צ שלו מעיקרא הוא בגדר "תשלום",
תמורת הנאתו מן העולם, ואינו למטרה
של "שמירה".

ז. אלא שאעפ"כ דינו של השוכר
הוא כשומר שכר, ובמילא, דיניהם (דה-
ארבעה שומרים רק) שלשה:

סוף-סוף, מאחר שגם אצל השוכר יש
פעולות של "עבודת השם", לכן דינו לה-
כלל בהסוג של "עבודת ה' (עכ"פ) שלא
לשמה" כהשומר שכר⁴⁶,

כש"ש, דאלו ואלו דא"ח - שהם שני אופנים, אם
"גמר בלבן הן יחי' הן לא יחי'" (לי רש"י ב"ב י, ב)
או לא גמר.

46) משא"כ שואל, דמכיון ש,כל הנאה שלוי'
י"ל שהוא ע"ד הנהגה מדברי תורה שנוטל בו'
(אבות פ"ד מ"ה. הלי' ת"ת להרמב"ם פ"ג הי'

ונצטוונו⁴⁷ - "לעולם יעסוק אדם
בתורה ומצות אע"פ שלא לשמה שמתוך
שלא לשמה בא לשמה",

דהיינו, שסוף סוף יגיע כאו"א - גם
השואל (הדרגה הכי תחתונה ב"שלא
לשמה") - להעבודה מאהבה, שלא
איכפת לו מציאותו הוא, ועד שתהא
"נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא שוגה
בה תמיד. . . ויעזוב כל מה שבעולם חוץ
ממנה"⁴⁸ - "וסוף הטובה לבא בגללה"⁴⁹.

(משיחת ש"פ וישלח תשמ"ז)

ולאדה"ז פ"ד ס"ד). ואף שגם בזה אמרו מוטב
שיעסוק בתורה שלא לשמה כו' (הלי' ת"ת לאדה"ז
שם) - הי"ז רק היתר, מכיון ש"מוטב שיעסוק כו'
משיבת לב כו'" (הלי' ת"ת לאדה"ז שם): משא"כ
ה"שלא לשמה" דה"שוכר" הנ"ל שזהו סדר העבודה
ע"פ טבע - ראה פיהמ"ש להרמב"ם סנה' בהקדמה
לפ' חלק (ד"ה והכת החמשית): מורזין אותם ע"ז כו',
ע"ש בארוכה (ובהלי' תשובה שם ה"ה: אין מלמדיו
אותו אלא לעבוד מיראה כו').

47) פסחים נ, ב. רמב"ם הלי' תשובה שם. הלי'
ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ג (וש"ג). - וראה הערה
הקודמת.

48) רמב"ם הלי' תשובה פ"י ה"ג. שם הי"ז.

49) שם ה"ב.

*) ולהעיר מלקו"ש ח"כ (ע' 49) ש"ל שגם
היתר זה לעשות התורה, קרדום לחתוך בה' (ל'
המשנה אבות שם) הוא רק כדי להתפרנס' (כי
מוכרח בזה) אבל לא כדי להשיג עשירות. ע"ש.

וירא

כ' מרחשון

- א. בקשר מיט כ' מרחשון — דער יום הולדת פון כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע' — האט כ"ק מו"ח אדמו"ר דער ציילט' א סיפור פון בעל יום הולדת, וואס האט פאסירט ווען ער איז געווען א קינד פון פיר אדער פינף יאר, בשבת פ' וירא.
- דער רבי נ"ע איז אריין צו זיין זידן כ"ק אדמו"ר הצי"צ (צו מקבל זיין די ברכה בשייכות מיט זיין יום הולדת) און האט זיך פאנאנדערגעוויינט, זאגנדיק: פארוואס האט זיך דער אויבערשטער באוויזן צו אברהם אבינו און צו אונז (אים) באווייזט ער זיך ניט?
- האט אים דער צי"צ געענטפערט: אז א איד א צדיק, צו ניין און ניינציק יאר, איז מחליט אז ער דארף זיך מל זיין, איז ער ווערט אז דער אויבערשטער זאל זיך באווייזן צו אים.
- ב. מ'האט שוין גערעדט כמה פע-מים וועגן די הוראות אין עבודת ה' וואס מקען ארויסנעמען פון דעם דאזיקן סיפור — ווי אלע סיפורי רבו-תינו נשיאנו וועלכע זיינען צו אונז דערגאנגען (ובפרט די וואס זיי אליין האבן מפרסם געווען), וואס אנטהאלטן הוראות לכארא. וועט מען זיך אפ-ב. מ'האט שוין גערעדט כמה פע-מים וועגן די הוראות אין עבודת ה' וואס מקען ארויסנעמען פון דעם דאזיקן סיפור — ווי אלע סיפורי רבו-תינו נשיאנו וועלכע זיינען צו אונז דערגאנגען (ובפרט די וואס זיי אליין האבן מפרסם געווען), וואס אנטהאלטן הוראות לכארא. וועט מען זיך אפ-
- 1) שנת כתר"א. תולדותיו בפרטיות — ראה תנוד' לנער. ס' התולדות אדמ"ר מהורש"ב (קה"ת תשל"ב). וראה לקמז ע' 137 הערה הראשונה.
- 2) ש"פ וירא, כ"ף מרחשון, תרצ"ג. נדפס כהיום יום ע' קג (בקיזור). לקריש ח"א פ' וירא. ח"ה כ' מרחשון. שם ע' 321.
- 3) ראה לקריש הנ"ל — ב' הנוסחאות שבזה (נת' בלקריש ח"ה שם).
- 4) לקריש הנ"ל. ועוד.
- 5) להעיר מפי"מ להרמב"ם אבות פ"א מ"ז.
- 6) ראה בכ"ז בארוכה לקריש ח"א שם (ע' 24).
- 7) ראה לקמז בפנים סעיף ד ובהערה 16, 17.

שטעלן איצט אויף נאך א נקודה אין דעם סיפור.

כ"ק מו"ח אדמו"ר האט מדייק געווען ביים דערציילן דעם סיפור, אז דער בעל יום הולדת איז דאן געווען א קינד פון פיר אדער פינף יאר. און וויבאלד אז דער דיבור פון א נשיא בישראל — ובפרט וואס ער רעדט ברבים און הייסט דערנאך אפדרוקן — איז זיכער אויס- גערעכנט און מדוייק בתכלית, דארף מען זאגן, אז אויך דער פרט פונעם סיפור איז ניט נאר צו ארויסברענגען די גדלות פון רבינו נ"ע,

[אז אפילו גאר בטנתו האט אים געארט פארוואס דער אויבערשטער בא- ווייזט זיך ניט צו אים, און דאס האט אים אזויפיל דערנומען, ביז ער האט זיך פאנאנדערגעוויינט]

נאר דאס איז אויך א הוראה בעבודת ה' לכארא.

און דערפון איז פארשטאנדיק, אז אע"פ וואס דער סיפור אנטהאלט כו"כ הוראות לכל אריא (כנ"ל), איז אבער א עיקר הוראה (אויך) פאר די וואס זיינען אין דעם גיל פון בן ד' או בן ה',

און ניט נאר צו א גדול בשנים וואס איז במצבו הרוחני ווי א קטן בן ד' או בן ה', שלא הגיע ל(שלימות ה)חינוך' — ד.ה. אזא וואס האט אויף אזויפיל קיין דעת ניט, אז ניט נאר וואס ער (מצד עצמו) פארשטייט ניט, נאר ער קען אויך

ניט אויפנעמען השפעה פון א צווייטן — און אויך ער קען מאַנען, און מיט אן אינערלעכן תוקף [בדוגמת ענין הבכ"י, וואָס ווייזט אָז די זאך רירט אים אָן מיט אַ תוקף העכער פון זיין מדידה והגבלה], אָז דער אויבערשטער זאָל זיך צו אים באַווייזן, ביז — ווי ער האָט זיך באַווייזן צו אברהם אבינו?

[והטעם — וויבאלד אָז אברהם אבינו איז פון די ג' אבות — של כאו"א מבני שבכל הדורות — איז ביי יעדן אידן (ביי יעדן איינעם פון די בנים) דאָ בירושה די ענינים וואָס זיינען געווען ביי די אבות?]

נאָר (בעיקר) צו אַ קטן בן ד' או בן ה' כפשוטו, אָז אויך אים קען מען מחנך זיין באופן כזה, אָז ער זאָל מאַנען בתוקף, עד כדי בכ"י, אָז דער אויבערשטער זאָל זיך צו אים באַווייזן ווי צו אברהם אבינו.

ג. לכאורה קען מען פרעגן: וואָס פאַר אַ דמיון און פאַרגלייך איז דאָ צווישן דעם רבי'ן נייע און יעדן אידישן קינד?

דער רבי נייע, זייענדיק אַ קדוש מבטן, נשיא בן נשיא, איז שוין בקטנותו גע-ווען אין אים ניכר אַ מעין פון זיין שפעטערדיקער גדלות (כמרז"ל¹⁰ „בוצין

בוצין מקטפי ידיע"), ומובן אָז שוין דאָן איז ער געווען מער בר דעת ווי אַנ-דערע ואפילו גדולים — היינט ווי קען מען פון אים אַפּלערנען בנוגע דעם חינוך פון יעדן אידישן קינד, דער „שיעור החינוך" איז דאָך „בכל תינוק לפי חריפותו וידיעתו"?]

ואע"פּ אָז ס'איז ברור, כּנ"ל, אָז דער תוכן הסיפור איז שייך (ניט נאָר צו אַ נשיא בישראל, נאָר) אויך צו כאו"א — וואָרום, ווי גערעדט פריער, פון דעם גופא וואָס מ'האָט דעם סיפור דער-ציילט ברבים און דערנאָך אַפּגעדרוקט, איז אַ רא"י, אָז דאָס איז ניט פון די עניני הנשיא וואָס „משכמו ומעלה גבוה מכל העם"¹², נאָר פון זיינע ענינים צו וועל-כע יעדערער מכל העם האָט אַ שיי-כות —

איז אַבער גענוג צו זאָגן, לכאורה, אָז דאָס איז אַ הוראה פאַר גדולים בשנים (ביז אפילו צו די וואָס ברוחניות הענינים לאַ הגיעו לשלימות החינוך, כּנ"ל) — פאַרוואָס דאַרף מען זאָגן אָז דאָס איז שייך (אויך) צו אַ קטן כפשוטו (בשנים)?

ד. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהק-דים וואָס מען געפינט כּו"כ שיעורים בענין החינוך. כאַטש אָז „שיעור החינוך .. הוא בכל תינוק לפי חריפותו וידיעתו" כּנ"ל — זיינען אַבער דאָ כמה ענינים וואָס מ'פאַרבינדט מיט אַ גיל מסויים¹³, ביז צום דין כללי, אָז „בציר מבר שית לאַ תקביל, בר שית קביל וספי

(11) שו"ע אדהיו אריח שש"ג ס"ג.
 (12) שי"ט, ב. וידוע הביאור (ארה"ת וירא) כרך ד' תשסד, ב. ועוד) דאפילו „שכמי גבוה מכל העם (כולל הראש של כאו"א).
 (13) ראה לדוגמא (נוסף על הבא לקמן) — עירובין רפ"ח (לענין עירובין וסוכה). הנסמן לקמן הערה 17.

(8) ראה לקו"ש שם (ע' 24 ואילך).
 (9) תו"א ר"פ וירא. וראה לקו"ש חט"ז ע' 3-52 — כביאור פרשי" (ר"פ וירא). וראה, אל האבות — שיש יתרון בענין ד. וירא אל האבות" (שזה כולל ה. וירא אליו ה"י) לגבי בחי' הפרטיות של האבות (אברהם — חסד, וכו') — כי כל הענין ד. וירא זה הוא רק להיות „אל" האבות, ולכן ישנו ענין זה אצל כאו"א מישראל (הבנים, היורשים) באותה הדרגה כמו"ש אצל האבות (המוריש) [משאי"כ כזה שמורשים האבות לכאו"א מבני מבחי' הפרטיות, יש חילוק בין האבות והבנים], ע"ש.
 (10) ברכות מה, רע"א.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

לקוטי **וירא - כ' מ"ח** שיחות 131

דאָס הייסט, אַז דער שיעור פון „בר שית“ בנוגע צום ענין פון „ספי לי כתורא“ — שלימות החינוך — איז ניט תלוי אין דעת וכח הקטן; ס'איז ע"ד פון שיעור „בן י"ג למצות“²², אַז אפילו ווען עס זאל זיין אַ קטן אַ בר דעת²³ גדול ביותר, נאָך מער ווי אַ צווייטער וואָס איז שוין אַ גדול בשנים²⁴, איז ער פטור פון מצות (מה"ת), ער ווערט ניט נצטרף צו אַ מנין, וכו'.

ה. די הסברה אין דעם איז פאַר-בונדן מיטן אויפטו פון מ"ת אין דער עבודה אין תומ"צ לפני מ"ת:

די מצות (ועבודה) פאַר מ"ת האָבן דערלאַנגט ביז אין שרש הנבראים²⁵, און דערפאַר איז אין דערויף געווען נוגע נאָר די שלימות האדם (הנברא) בעבודתו ית' (וואָס דורך דעם האָט ער ממשיך געווען אלקות משרשו דהנברא ומקורו); אָבער ס'איז ניט געווען אַזוי-פיל נוגע אין וועלכן אופן (מיט וואָס פאַר אַ גשמי, וכיו"ב) ער טוט די עבודה ומצוה²⁶, וואָס דערפאַר האָט יעקב אבינו אויפגעטאַן די המשכה שע"י תפילין דורך זיין עבודה מיט די „מקלות“, כמבואר בזהר²⁷.

22 אבות ספ"ה.

23 ולא רק חריף ובעל השגה כר — ראה קונטרס התפלה פ"ה. סה"מ עת"ר ע' קטו. המשך תעריב ח"ג ע' א"כזו.

24 כי גם להדיעה שהשיעור דבן י"ג למצות נלמד מזה שנק' „איש“, שלדיעה זו ה"ע שבטכע, שכן י"ג נעשה גדול בשכל ודיעה (ראה בכ"ז לקי"ש ח"ה ע' 421. ח"י ע' 71. לקמן ע' 291). וש"י — היז רק רוב בניא, והמיעוט נגדר אחרי הרוב, וראה לקמן הערה 29.

25 ראה ס' הערכים-חב"ד ע' אבות ס"ג, וש"י.

26 ראה ד"ה זכור תרס"ה פ"ט (סה"מ תרס"ה ע' רכ"כא). ועוד. לקי"ש ח"ג ע' 888. ח"ה ע' 327. וראה ס' הערכים שם ס"ד.

27 ח"א קסב, א. וראה תו"א כג, ג.

ל' כתורא“¹⁴ — אַז דער לימוד התורה מיט אַ קטן אין אַן אופן פון „ספי לי כתורא“¹⁵ (וואָס דאָס ברענגט צו אַ הע' כערע שלימות בחינוך בכלל¹⁶, כמובן] הויבט זיך אַן ערשט ביי „בר שית“¹⁷.

און הגם אַז אויך אין דעם ענין זאָגט מען אַז דאָס איז תלוי אין „כח הבן ובנין גופו“¹⁸ (און באַ אַ „כחוש“ וואָרט מען ביז „כבן שבע“¹⁹) — איז אָבער „בציר מבר שית לאַ תקביל“²⁰, אפילו אויב ער איז אַ שטאַרקער קינד²¹, נאָך מער ווי אַן אַנדערער וואָס איז שוין „כבן שבע“.

14 כתובות נ, א. ב"ב כא, א. וראה רמב"ם הל' ת"ת פ"א ה"ז. פ"ב הי"ב. טושי"ע יו"ד סרמ"ה ס"ה (וראה לקמן הערה 31 בדעת השר"ע). הל' ת"ת לאדה"י פ"א ס"א.

15 משא"כ. לגלגל"י שמתחיל מכן חמש כדתנו באבות (ספ"ה) בן חמש למקרא (תוד"ה וספי לי — כתובות שם. ב"ח שם. קו"א להל' ת"ת שם קרוב לטופו). וראה לקמן הערה 31 בשה"ג.

16 ראה רש"י ב"ב שם, דאספי לי כתורא היינו ש,האכליהו .. תורה בעל כרחו כשור .. עול על צוארו, והיינו שאו מתחיל החינוך לעול מצות (כבן י"ג שנה).

17 להעיר ג"כ דגבי נטי', פחות מכן ש .. (ש"ד"י) כקוף לפי שאין בו דעת כלל ואין כוונתו כוונה' (שר"ע אדה"י או"ח סקנ"ט ס"כ. מבי' ד"ה וקוף) ורמ"א שם ס"א): שיעור הכי פחות דפעוטות שמקחו מקח כו' — אף שהוא, כל חד וחד לפי חורפיו" — הוא „כבר שית“ (גיטין נט, א. רמב"ם הל' מכירה פכ"ט ה"ז. טושי"ע תו"מ ר"ס רלה).

18 לשון הרמב"ם הל' ת"ת פ"ב שם. ועד"ז בפ"א שם. טור יו"ד שם. הל' ת"ת לאדה"י שם.

19 תוד"ה כבן שש כבן שבע ב"ב שם. רמב"ם, טור, שו"ע (וש"ד) והל' ת"ת לאדה"י שם.

20 וזע"ק בהל' ת"ת לאדה"י שם, שלא הביא השלילה (כברמב"ם פ"ב שם. טור שם. שו"ע שם ס"ה) ד„בפחות מכאן אין מכוניסין אות'.

21 ראה לקמן הערה 31 בשה"ג שם.

(*) וגם להדיעה שגם פחות מכן שש כשור. הוא (לא לפי שיש לו (קצת) דעת. כ"א) מפני שנטי"י אי"צ כוונה (ראה ב"י שם. ועיי"ג"כ שו"ע אדה"י הל' שחיטה ס"ב קו"א סק"א).

ניט קוקנדיק אויף זיין גדלות אין דעת וכו' שוין אין יענעם עלטער — איז ער אָבער נאָך אַלץ (בנוגע להענינים דמ"ת) געווען אין אַ דרגא פון „בציר מבר שית" וואָס לא הגיע לשלימות החינוך.³¹

און היות אָז ביים מפרסם זיין דעם סיפור הנ"ל — וואָס באַווייזט אָז ס'איז ניט קיין ענין מיוחד פאַר נשיאי ישראל כנ"ל — האָט דער רבי מדייק געווען צו דערציילן אויך דעם פרט, אָז דער רבי נ"ע איז געווען אַ קינד פון פיר אָדער פינף יאָר, איז פאַרשטאַנדיק, אָז דאָס איז שייך צו יעדן אידיש קינד וואָס איז „בציר מבר שית", וויבאַלד אָז ע"פ דער מדידה פון תורת אמת, איז ער אין דעם זעלבן סוג ודרגת החינוך.

ז. ע"פ הנ"ל — אָז מיטן מפרסם זיין דעם סיפור, איז דער רבי געווען אויסן אַ הוראה אין דעם חינוך פון אַ קטן כפשוטו — וועט מען אויך פאַרשטיין ווי איז דעם סיפור ליגט (ניט סתם אַ הוראה אין עבודת ה', ביז אפילו פאַר קטנים, נאָר) אַ חידוש עיקרי בנוגע דעם אופן החינוך:

31) בשו"ע ירד שם סעיף ח: מכניסים התינוקות .. בן חמש שנים שלימות' (ובן שש' (שברמב"ם שם). היינו בן חמש שנכנס בשנת שש"י — ב"י שם ד"ה ומיש בפחות. כס"מ הל' תית פ"ב שם) — והרי בנדודי ה"י כ"ק אדניע, בן ד' או ה"י. אבל ראה ביח שם (דיה מכניסים) דסתימת הלשון ככו שש ככו שבע' משמע דשלימות בעינו. וכ"ה דעת אדה"י כהל' תית שם (ובן שש .. שלימות'.) כמו שהאריך בקריא שם (קריוב לסופו).

י) מתאים למשנה בן ה' למקרא. ובתוד"ה בבציר ב"ב שם (הובא בב"י שם) מפרש — ע"פ תוכוחו שם כל המכניס את בנו פחות מבן שש כו' הא דבריא' — דבן ה' למקרא כבריא לגמרי (ובש"ד שם סק"ג משמע שמפרש כן דעת השו"י). אבל ברמב"ם וטור (ואדה"י) לא חילקו בין בריא כבריא (ראה ביח שם). וראה לעיל הערה 15.

משא"כ די עבודה פון תומ"צ נאָך מ"ת איז ממשיך פון מאציל ב"ה שלמעלה משרש הנבראים. וואָס די המשכה קען אַ נברא ניט אויפטאַן מצד עצמו, נאָר ווייל אַזוי האָט דער מאציל אויסגעשטעלט, אָז ווען מ'טוט מצוה פלוגית ווערט די המשכה פון מאציל למטה. ובמילא ווערט די המשכה אויפגעטאַן דוקא ווען די מצוה ווערט געטאַן בדיוק לויט די מדידות²⁸ ושיעורים וואָס זיינען געגעבן געוואָרן מלמעלה (ב"י מ"ח).

[ו"י"ל אָז אויך איצטער, ווען עס זאָל זיין אַ צדיק ווי יעקב אבינו, קען ער אויפטאַן דורך „מקלות" ווי יעקב האָט אויפגעטאַן — אָבער דאָס איז נאָר אַ המשכה פון שרש הנבראים (לויט דעם גודל העבודה פון דעם צדיק), ס'איז אָבער ניטא אין דעם המשכת המאציל, וואָס דאָס איז די עבודה פון נאָך מ"ח].

ועד"ז איז בנוגע די שיעורים פון זמן החיוב: דאָס וואָס עס קען זיין אַ קטן אַ בר דעת גדול יותר ווי אַ גדול בשנים, איז דאָס נאָר בנוגע שלימות שלו (של הנברא)²⁹; בנוגע אָבער די ענינים פון מ"ת — המשכת המאציל — איז דאָ אַ מדידה מלמעלה, אָז דאָס הויבט זיך אָן ערשט ביים עלטער פון י"ג שנה³⁰; ועד"ז בענין החינוך — אָז שלימות החינוך (באופן פון „ספי ל"י כתורא") איז פון בר שית.

וא"ו. דערפון איז אויך פאַרשטאַנ' דיק בענינונו, וויבאַלד אָז דער רבי נ"ע איז דאָן געווען „בציר מבר שית", איז

28) כידוע בענין המדידה דתורה ומצוות (דיה והוא כחגן תרנ"ז פ"ה ואילך. המשך תרס"ו ע' נב ואילך. ועוד).

29) להעיר מדעת החת"ם (שו"ת ירד ששי"ז) שנבי ב"נ השיעור של גדלות (גם עתה) תלוי בכ"א כפי שכלו ודעתו.

30) להעיר מספר השיחות תשי"ה ע' 2.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

לקוטי

וירא - כ' מ"ח

שיחות

133

ס'איו ידוע וואָס דער רמב"ם³² איז מאריך בנוגע דעם אופן הלימוד מיט אַ קטן, אַז מען דאַרף אים מזרו זיין „בדב-רים שהם אהובים אצלו לקטנות שניו... קרא ואתו לך אגוזים כו", ווייל מצד „מעוט שניו וחולשת שכלו אינו מבין מעלת אותו הטוב“.

און דאָ מאַנט מען ביי אַ קינד, אַז אים זאָל „אַנרירן“ און „דערנעמען“ ועד כדי בכ"י — ניט טוב גשמי וכיו"ב, נאָר — פאַרוואָס דער אויבערשטער באַווייזט זיך ניט צו אים: ד.ה. אַז מען דאַרף מחנך זיין אַ קינד אַז ג-טלעכקייט זאָל ווערן אַ „טייל פון זיין לעבן“³³ („דברים שהם אהובים אצלו“), ביו אַז אים זאָל שטאַרק פאַראַרן וואָס דער אויבערשטער באַ-ווייזט זיך ניט צו אים און אין דעם אופן ווי ער האָט זיך באַוויזן צו אברהם אבינו.

וואָלט ניט געווען דער מאורע הנ"ל מיטן רבי'ן נ"ע — קען מען ניט וויסן צי מיוואָלט געקענט פועל'ן אַזאַ געפיל באַ יעדן אידיש קינד, וואָרום וויבאַלד אַז מצד טבעו ציט ער זיך, כנ"ל ברמב"ם, צו דברים גשמיים, דאַרף מען אים מחנך זיין און מזרו זיין מיט יענע ענינים „שהם אהובים אצלו“;

אַבער לאַחרי ווי ס'איז געווען דער מאורע הנ"ל — ובפרט נאָך דעם ווי כ"ק מו"ח אדמו"ר האָט דערציילט דעם מאורע ברבים און געהייסן אַפּדרוקן — איז אַ דבר ברור, אַז דערמיט האָט מען מגלה געווען, יתרה מזה — פּותח געווען אַ נייעם צינור³⁴ ודרך בענין החינוך, אַז איצט, דורך אַ חינוך כדבעי,

32) בפיהם שלו סנהדרין ר"פ חלק, וראה הל' חשובה פ"י ה"ה.

32*) להעיר גם מלקו"ש ח"ז ע' 127.

33) כידוע בענין „פּתח רש"י וכיו"ב (סה"מ תרע"ח ע' רפ"ג ועוד).

קען מען איצט³⁵ פּורץ זיין די גדרים הטבע פון אידישע קינדער, און זיי איינ-געוואוינען צו וועלן רוחניות, ביז צו אַרויסרופן ביי זיי אַ תשוקה נפלאה אַז דער אויבערשטער זאָל זיך צו זיי באַ-ווייזן.

און בשעת מען זעט אַ אידיש קינד וואָס אים אַרט ניט וואָס דער אוי-בערשטער באַווייזט זיך ניט צו אים — איז עס ניט ווייל ער איז ניט שייך צו דעם, נאָר ווייל דער מחנך רעדט ניט בזה קיין דברים היוצאים מן הלב.

ח. ע"ד ווי די הוראה פון דער שאלה ובכ"י פון רבי'ן נ"ע איז צו יעדן אידיש קינד כנ"ל בארוכה, אַזוי אויך איז מובן, אַז דער ענטפער פון צ"צ צום רבי'ן נ"ע — „אַז אַ איד אַ צדיק צו ניין און ניינציק יאָר איז מחליט אַז ער דאַרף זיך מל זיין איז ער ווערט אַז דער אויבערשטער זאָל זיך באַווייזן צו אים“ — איז דאָס אַז ענטפער — און במילא — שייך צום חינוך פון יעדן אידיש קינד:

דער פשט אין ענטפער פון צ"צ איז דאָך ניט אַז דער אויבערשטער האָט זיך באַוויזן נאָר צו אברהם'ען (ווייל ער האָט מחליט געווען צו ניין און ניינציק יאָר אַז ער דאַרף זיך מל זיין), אַבער אַז צו אַנדערע ובפרט בדוגמת דעם רבי'ן נ"ע האָט עס קיין שייכות ניט — ווייל דאָן האָט דער צ"צ געדאַרפט ענטפערן בקיצור, אַז מען קען זיך ניט גלייכן צו אברהם אבינו³⁶;

34) ע"ד שמינינו בכמה ענינים — גם להלכה (רמ"א אה"ע סקני' ס"ד. מג"א אה"ע סקני' סק"א. שו"ע אדה"ו אח"ח סריס קעט (וא"פ שהוא בענין של סכנה). וראה שד"ח (כרך א' ע' ר"י ואילך, כ"י ע' קצ"ד). (ש"י) — שנשתנו הטבעים. וראה לקו"ש ח"כ ע' 386 ואילך.

35) ובמכש"כ שאפילו למשה נאמר, במקום גדולים — אברהם — אל תעמודי (דב"ר פ"ב, ז).

אויפגעטאן דורך עבודה ויגיעה גדו-
לה⁴⁰].

ט. און דאס איז די הוראה (פון דעם
צ"צ'ס ענטפער) בענין החינוך אויך צו
קטנים:

נאך דעם ווי מען רופט ארויס ביים
קינד די תשוקה נפלאה אז דער אוי-
בערשטער זאל זיך באווייזן צו אים,
דארף מען אים מסביר זיין, אז דער דרך
לזה איז דורך דער החלטה אז מען
דארף זיך אלעמאל „מל" זיין, זיך בא-
וואַרענען און אראפנעמען דעם העלם
ההסתר העולם.

ד.ה. מען דארף מחנך זיין א קינד צו
ניט נתפעל ווערן פון העלם והסתר
העולם — אויף אים זאל ניט פועל זיין
וואס „וועלט" זאגט, נאך וואס תורה
וויל; און די החלטה ביי אים זאל זיין
אזוי שטארק, ביז „גם כי יזקין לא יסור
ממנה"⁴¹ — דאס איז ביי אים אזוי איינ-
געוואַרצלט, אז ער געדענקט אלעמאל,
אפילו ווען ער איז שוין אין א העכערע
און אין א גאָר גאָר העכערער דרגא אין
עבודת ה' / אז ער מוז זיך „מל" זיין.

און דאס ברענגט אז שוין בקטנותו
זאל ביי אים זיין „וירא אליו ה'", וואס
דאס באלייכט אים מיט זיין סביבה, אין
אז אופן פון „והי' ה' לך לאור עולם"⁴².

י"ד. כשם ווי רבותינו נשיאינו האָבן
פּוּתח געווען אַ צנוּר חדש בענין החינוך
בנוגע „בין אדם למקום"

— אַז איצט קען מען מחנך זיין
אידישע קינדער צו גלוסטן ענינים פון
אידישקייט (ניט צוליב שכר כו', נאָר)

נאָר דער פשט איז, אז דאָס איז אַ
הוראה ווי אזוי יעדערער קען צוקומען
צו „וירא אליו ה'", דורך דער החלטה אז
אין וועלכן מצב רוחני מען זאל נאָר זיין
(אפילו ווען מאַיז אַ צדיק אין עלטער
פון ניין און ניינציק יאָר), דאַרף מען זיך
מל זיין, דאָס מיינט: מען דאַרף זיך
באַוואַרענען און האַרעווען אויף צו
אַראָפּנעמען דעם צודעק, דעם העלם
והסתר העולם³⁶.

און דער הרגש איז שייך צו כאו"א
מישראל, וואָרום כאַטש אַז אברהם איז
געווען „אַ צדיק צו ניין און ניינציק יאָר"
— וואָס זיינען געווען „יומין שלמין"³⁷
בעבודתו ית' — ובמילא איז זיין החלטה
אַז ער דאַרף זיך מל זיין (זיך באַוואַ-
רענען פון העלם העולם) אַ פיל גרע-
סערער חידוש ווי די החלטה פון דעם
וואָס איז ניט קיין צדיק³⁸ —

איז אָבער ידוע אין דעם ענין פון
„פּתח"³⁹, אז נאָך דעם ווי איינער האָט
געאַרעוועט אויף אַ געוויסן ענין און
אים ממשיד געווען בעולם, איז ער דער-
מיט פּוּתח דעם צינוּר פאַר אַנדערע, אַז
דערנאָך קענען אויך זיי דערגרייכן דעם
ענין מיט פיל ווינציקער יגיעה,

[וּעאַכוּכַּ נאָך מ"ח, וואָס מ'קען אויפ-
טאַן דורך אַ פיל קלענערער און גרינ-
גערער עבודה, דאָס וואָס די אבות האָבן

36 ראה בכ"ז לקו"ש ח"א ע' 26. ח"ה ע' 87. ע'
321 ואילך.

37 זח"א רכ"ד, א. תו"א טז, א. עט, ב. וראה
לקו"ש שבהערה הקודמת.

38 ראה לקו"ש ח"ה ע' 90. ע' 323.

39 ראה לעיל הערה 33. וראה מאמרי אדה"ז
הקצרים (ע' תסד) — בענין של הבנה והשגה —
שהה"מ ה"י „נוהג כנשפלה לו איזה השגה ה"י אומרה
בפה אף שלא יבינו השומעים... בכדי להמשיך את
ההשגה... בזה העולם ואוי... יוכל אחר... להשיגה."

40 ראה ד"ה אמרת ה' תרצ"ה פ"ג (בסה"מ
קונטרסים ח"ב). וראה ד"ה זכור שם רפ"א.

41 משלי כב, ו.

42 ישע"י ס, יט.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרב

אז אמו הרבנית האט אים געפרעגט פארוואס ער האט ניט געוואלט דער- ציילן דעם טאטן די גאנצע מעשה, האט ער געענטפערט: ס'איז גענוג וואס ער איז נכשל געווארן אין הלבנת פנים, זאל ער נאך עובר זיין אויף רכילות און לשון הרע?!

יא. בהשקפה ראשונה איז ניטא קיין „געוואלד“ בנוגע דער הלבנת פנים וואס איז דא געווען — ווארום, ווי ער איז מדייק אין סיפור, האט דער רבי נ"ע ארויסגענומען די חתיכת בגד „לחומו“, ד.ה. בשוגג" [און דערצו נאך, איז דאס ניט געווען ברבים" — בלויז אמו הרבנית איז דערביי געווען] — און פונ- דעסטוועגן, ווי נאר ער האט דערהערט אז דער שניידער האט זיך פארשעמט, האט דאס אים שטארק דערנומען, ביז צו א בכ" מרה.

וואס דאס באווייזט דאך, אז אים האט פארדראסן (ניט אזויפיל וואס די הלבנת פנים איז געווען דורך אים, אז אים קומט אז עונש וכו', נאר) די עצם זאך וואס א איד איז פארשעמט געווארן.

און דערפאר האט ער אויך ניט גע- וואלט דערציילן זיין טאטן וועגן דעם — הגם דאס ניט ענטפערן אביו אויף זיין שאלה קען אפשר אריינגיין אין גדר פון כיבוד אב כו'; אויך וואלט דאך דער דערציילן געווען בלויז צוליב תיקון החטא — ווייל ער האט ניט געקענט פארטראגן די עצם זאך אז עס זאל זיך ריידן וועגן דעם לא טוב פון א אידן (באיזה אופן שהוא).

אין אז אופן אז זיי (די ענינים) זאלן ווערן א טייל פון זייער לעבן, ביז אז עס פארארט זיי עד כדי בכ" פארוואס דער אויבערשטער באווייזט זיך ניט צו זיי ווי ער האט זיך באווייזט צו אברהם אבי-נו —

עד"ז געפינט מען די נקודה אין ענינים שבין אדם לחבירו, און אויך אין א סיפור פון בעל יום ההולדת בימי קטנותו⁴⁴:

ווען דער רבי נ"ע איז געווען בן ד' שנים, האט אמאל דער שניידער גע- בראכט א בגד וואס ער האט גענייט פאר אמו הרבנית. בשעת מ'האט כוחן געווען דעם בגד, האט דער רבי נ"ע ארויסגענומען לתומו א חתיכת בגד פון דעם שניידער'ס קעשענע. דער שניידער האט זיך פארשעמט און ער האט זיך אנגעהויבן פארענטפערן אז ער האט פארגעסן וועגן דער שטיקל סחורה וואס איז ביי אים געבליבן וכו'.

דערנאך, אז דער שניידער איז אוועק- געגאנגען, האט אים אמו הרבנית אויס- גערעדט אז צוליב אים איז דער שניידער פארשעמט געווארן. ווען ער האט דאס געהערט, האט ער זיך ביטער פאנאנדערגעוויינט.

אין עטלעכע וואכן ארום איז ער אריינגעגאנגען צו זיין פאטער (דער רבי מהר"ש) און האט ביי אים געפרעגט ווי אזוי מען קען מתקן זיין דעם עון פון הלבנת פנים. ווען זיין טאטע האט אים געפרעגט פארוואס פרעגט ער די שאלה, האט ער געענטפערט אז ער וויל דאס וויסן, ניט דערציילנדיק דערביי וואס האט פאסירט.

44) להעיר דחייב כושת הוא רק במתכוין (משנה ב"ק פו, ב).

45) להעיר שיש דיעה שהלבנת פנים היא רק ברבים (נסמו באנציק' תלמודית בערכו (ע' רי)).

43) נדפס בחנוך לנער ע' 9. ס' התולדות שם ע' 8.

זיין ביי די קינדער, אז זיי זאלן גיין אין דעם דרך וואס מען איז זיי מדרוך — סיי בנוגע אנדערע אידישע קינדער, וועמענס עלטערן האָבן (מאיוו סיבה שתהי') זיי ניט געגעבן אַ חינוך כדבעי, וואָס דאָן ליגט דער חוב על כל חכם וחכם מישראל⁴⁷ צו פאַרזאָרגן אַז דער קינד זאל באַקומען אַ חינוך כדבעי,

און דורך דעם שטעלט מען אויף די „צבאות ה'“ וואָס וועלן אַרויסגיין פון גלות — בנערינו ובזקנינו גוי בבנינו, ובבנותנו⁴⁸ — דורך משיח צדקנו, בקרוב ממש.

(משיחות ש"פ וירא, כ"ף מרחשון,
תשל"ו ותשל"ז)

47) רמב"ם שם פ"א ה"ב. ה"ל ת"ת לאדה"ו שם ס"ח (ומוסיף: (מ"ע) של תורה). תשוב"ע שם ס"ג (ושם — חכ"ם (רק פ"א). ויל"פ כפל לשון הרמב"ם ואדה"ו, כל חכם וחכם, שכולל בזה כל סוגי חכמים — ע"ד, כל צדיק וצדיק שבמשנה סוף עוקצין (וראה תוי"ט שם. ובארוכה שיחת י"ט כסלו תשל"ח — סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 647 ואל"ך), „איש איש דפי אמור (כב, יו. מנחות עג, כ. פרש"י עה"ת שם, כה) ובכ"מ. 48) בא י, ט.

און וויבאלד אַז מ'האַט אונז דער- ציילט דעם דאָזיקן סיפור, צוזאַמען מיט דער הדגשה אַז דער רבי נ"ע איז דאָן אַלט געווען פיר יאָר, איז דערפון אַ רא"י אַז איצט קען מען מחנך זיין יעדער אידיש קינד אפילו אין דעם גיל אין אַט דעם אופן.

יב. פון כל הנ"ל איז אויך דער לימוד אויף וויפל ס'איז דער חוב על כאו"א מישראל צו משתדל זיין זיך אין ענין החינוך, סיי בנוגע אייגענע קינד דער

— כפתגם בעל יום הולדת נ"ע הידוע⁴⁹: אַט אַזוי ווי הנחת תפילין בכל יום איז אַ מצוה דאורייתא אויף יעדן אידן, אַז אַ חילוק צי אַ גדול בתורה, צי אַ איש פשוט, אַזוי איז אַ חוב גמור אויף יעדן אידן צו טראַכטן יעדן טאַג אַ האַלבע שעה וועגן דעם חינוך פון קינד דער, און טאַן אַלץ וואָס עס איז בכוחו צו טאַן און יתר מכפי כחו, זעהן פועל

49) היום יום ע' יג.

נח

הי' צדיק תמים, אבל אילו הי' בדורו של אברהם שלאחרי „דורותיו“ לא הי' נחשב לכולם:

וגם הפירוש בכ"ר „אילו הי' בדורו של משה או בדורו של שמואל“ י"ל בפשטותי, שכוונתו למעט בה „גנאי“, ד- דוקא בדורו של משה ודורו של שמואל לא הי' (נחשב ל) צדיקי, כי משה הי' מב- חר מין האנושי אביהן של כל הנביאים אשר דבר ה' אתו פנים אל פנים, וכן שמואל שהי' שקול כנגד משה ואהרן, ולכן דוקא בדורותם לא הי' נח (נחשב ל) צדיק, אבל בדורות אחרים הי' (נחשב ל) צדיק וכו':

אבל פירוש הזוהר, שדיוק הכתוב הוא בנוגע לשלשת הדורות, „דרא דאב- רהם ודרא דמשה ודרא דדוד“ – דורש ביאור הטעם שדוקא בשלשה דורות אלה לא הי' „נחשב לכולם“?

א. על הפסוק „נח איש צדיק תמים הי' בדורותיו“, איתא בזוהר: „אבל בדרין אחרנין אינו נחשב לכולם כגון דרא דאברהם ודרא דמשה ודרא דדוד“.

והנה פירוש בדיוק כזה (ש„בדורותיו“ הכוונה לאפוקי בדורות אחרים – ל- גנאי), הובא בכמה מקומות ברז"ל – בשינויים בנוגע להמכוון של הדורות האחרים: בגמ" – „בדורותיו ולא בדו- רות אחרים“ סתם: בתנחומא – „אילו הי' בדורו של אברהם אבינו לא מצא ידיו ורגליו“ (ועד"ז הוא בפרש"י עה"ת „אילו הי' בדורו של אברהם לא הי' נחשב לכולם“): ובכ"ר – „אילו הי' בדורו של משה או בדורו של שמואל לא הי' צדיק“.

והנה, פירושו של התנחומא שהכוונה היא למעט „בדורו של אברהם“ מובן בפשטותי, כי אברהם הי' הצדיק שבא בסמיכותי לאחר דורותיו של נח, ולכן מסתבר לפרש כוונת הכתוב „צדיק תמים הי' בדורותיו“, שדוקא „בדורותיו“ של נח:

(1) ריש פרשתנו.

(2) ס, א – בתוספתא.

(3) סנהדרין קח, סע"א. וכן בתנחומא כאבער פרשתנו ו.

(4) פרשתנו ה.

(5) פ"ל ט.

(6) וראה בארוכה במפרשי רש"י כאן, בביאור הטעם שבגנאי נקט אילו הי' בדור אברהם, ולא כב"ש דורשין אותו לשבח – כש"כ שאילו הי' בדור צדיקים סתם.

(7) ויתירה מזו, נולד נ"ח שנה לפני מיתת נח. וראה ראב"ע ריש פרשתנו.

(8) ראה אבות פ"ה מ"ב: עשרה דורות מאדם ועד נח. . מנח ועד אברהם.

(9) וראה יפ"ת השלם ונור הקודש השלם לכ"ר.

(10) ראה רא"ם ודברי דוד (להט"ו) לפרש"י (וכן

ביפ"ת ונוה"ק לכ"ר) בתיווך ב' הפירושים – דורשים לשבח ודורשים לגנאי, שלכו"ע אם הי' בדור צדיקים הי' צדיק יותר, ולכו"ע מצבו דעתה לגבי דור צדיקים אינו נחשב כו'.

(11) פיה"מ להרמב"ם סנהדרין פ' חלק היסוד השביעי.

(12) תשא לג, יא. וראה בהעלותך יב, ח.

ובארוכה בפיה"מ שם. רמב"ם הל' יסודית פ"ז הי"ד.

(13) הובא במפרשי המדרש – מתנחומא קרח ה. פרש"י שם טז, ז. ועוד.

(14) בבאר בשדה על פרש"י פרשתנו (ועד"ז

כנצוצי זוהר לזוהר פרשתנו שם), מפרש כוונת הזוהר – ששלשה צדיקים אלה בקשו רחמים על אנשי דורם: אברהם ביקש רחמים על אנשי סדום, „משה ג"כ ביקש רחמים על דורו כמה פעמים ואמר

שיחות

נח א

לקוטי

[וג' צדיקים אלו נרמזים בשם אדם ר"ת אברהם' דוד משה¹¹, והיינו שהש"ת למת תכלית בריאת ה"אדם" היא ע"י ג' אופני העבודה של אברהם משה ודוד].

וזהו תוכן פירוש הזוהר, שהגם שנח "ראה עולם חדש"¹², ובפשטות שהי' לאחר המבול - בדוגמת אדם הראשון שממנו בא כל מין האנושי, ונח גם מילא בעבודתו את התפקיד של "אדם"¹³, מ"מ, לגבי ג' הצדיקים שבשלשה דורות אלו אינו נחשב לכלום¹⁴.

וטעם הדבר מובן, כנ"ל, כי עיקר התחלת העבודה במילוי כוונת הבריאה היתה ע"י ג' הצדיקים ("אדם") בשלשה דורות אלה.

ג. ובפרטיות יותר י"ל:

(17) ראה אוה"ת שופטים ע' תתנ: ר"ה ע' אשיג ואילך (ועוד) - שאברהם תיקו מה שקלקל אדם.
(18) במ"א (ראה ערכי הכינויים לבעל סה"ד בערכו (כהנהגה)) מבואר הר"ת אדם: אדם דוד משיח. ואכ"מ.

(19) ב"ר פ"ל, ח.

(20) משא"כ לפני"ז לא היו שייכות עבודות אלו, כי העולם הי' כשפל המצב.

(21) זהו שמדייק בזהר, אבל בדרין אחרנין אינו נחשב לכלום¹⁵, ולא כלשון המדרש, אילו הי' בדורו... לא הי' צדיק: במדרש מדובר אודות דרגת נח עצמו, שאף שבדורו הי' אדם הגון וצדיק, מ"מ אילו הי' (במצב זה) בדורו של משה או בדורו של שמואל, לא הי' צדיק: אבל בזהר נקט בלשון הוזה, אבל בדרין אחרנין אינו נחשב לכלום (ולא "אילו הי' כו"ו), והיינו דעבודת נח היא עבודה בשלימות, אלא שפעולת עבודה זו בנוגע ל"דרין אחרנין" אינה נחשבת לכלום [בסגנון אחר, אינו נחשב לכלום] לא בא לבטל ולשלול עבודת נח, אלא להגדיר סוג ואופן עבודתו, כדלקמן בפנים. וראה לקמן ס"ח.

(*) ראה לעיל הערה 10.

ב. ונ"ל, דג' הצדיקים שבג' הדורות שנקט בזהר - בהם ועל ידם היתה התחלת ג' העיקרים במילוי תכליתה וכוונתה של הבריאה (שהיא בשביל ישראל שנק' ראשית ובשביל התורה שנק' ראשית¹⁶) - שהם ישראל, תורה ומלכות: אברהם אבינו הוא התחלת עם ישראל, עיקר מעלת משה היא שעל ידו ניתנה התורה לכלל ישראל, וישראל במצב דשלימות בעולם כשהם במצב דמלכות ודוד הוא ראשית והתחלת "עיקר המלכות"¹⁶.

מחני נא (תשא לב, לב. וראה שם, יא ואילך) ודוד הע"ה ג"כ הי' מתפלל אפי" על איביו וכדכתיב ואני בחלותם לבושי שק וכו' (תהלים לה, יג ובפרש"י ומצ"ד שם), וכן מצינו בדוד שאמר (ש"ב כד, יז) תהי נא ירך בי וגו' (ראה מכילתא בא בתחלתה), משא"כ נח לא התפלל על אנשי דורו, וכמו שגיני אותו בזה"ק ובמדרש הנעלם¹⁷ (וח"א סז, ב. קו, א. בהשמטות שם רנד, ב. ח"ג טו, א ואילך. תקו"ז תס"ט קיג, א). ז"ח (מהנ"ע) פרשתנו כג, א, ולכן נק' מי המבול, מי נח" כיון דלא בעי רחמי על דורו.

אבל לכאורה דוחק לפרש כן בזהר כאן, כי בזהר בשאר המקומות, כשמדבר בהחסרון מה שנח לא בעי רחמי על עלמא, נאמר זה בניגוד לאברהם ומשה ולא נזכר דוד (ואולי י"ל, לפי שלא מצינו שתפלת דוד תהי' בכללות על כלל ישראל, כ"א על אויביו, או בנוגע למצב מסויים).

[ולהעיר מזה"א קו, א (וראה גם בהשמטות ובז"ח שם) אוף אברהם לא עבד שלימו כדקא יאות", דביש רק אם יש עשרה צדיקים ולא בעי רחמי יותר, ורק משה עבד שלימו כדקא יאות].

(15) תנחומא (באבער) בראשית ג' וה'. פרש"י ר"פ בראשית.

(16) ל' הרמב"ם הל' מלכים פ"א ה"ח.

(*) בבאר בשדה (וכן בזה"ק השלם לברך) מפרש כן הכוונה במדרש. אילו הי' בדורו של משה או בדורו של שמואל (דגם שמואל התפלל על דודו, כמו שמביא בבאר בשדה שם מש"א יב, כג).

לקוטי נח א שיחות 17

הארץ (העולם) במצב של „יראה“, ועיי' שישראל קבלו את התורה – „שקטה“.

וזהו השלב הב' בעבודת האדם, קיום העולם ע"י התורה, שע"י עבודתם של בני' בלימוד התורה וקיום המצוות (האפשרי דוקא בעוה"ז), פועלים קיום מציאותו של העולם.

דרא דוד: „עיקר המלכות“²⁸ היא מלכות בית דוד, שענינה הוא להמליך את הקב"ה על העולם כולו. וכמו שהי' כפשוטו, שע"י דוד הי' גמר כיבוש ארץ ישראל מאוה"ע, ועד למצב שכולו מלכות תיכף בתחלתו כמו שהי' בימי שלמה, שהאומות הביאו מתנות לשלמה²⁹ – שע"י מלכות בית דוד הי' גילוי מלכות הקב"ה בעולם.

וזהו החידוש בדרא דוד על דרא דמשה, שע"י התורה ומצוות הוא קיום העולם כמו שהוא, וע"י גילוי המלכות נפעלת עלי' בעולם,

והשלימות בזה תהי' ע"י „מלך“ האחרון מביית דוד, שהוא „משיח האחרון“³⁰ הנקרא „מלך מבית דוד“³¹ בביאת משיח צדקנו, שאז תתגלה מלכותו של הקב"ה בעולם כולו, הן באוה"ע, ש"תקנו" את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד ש' נאמרו³². כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה . . . ולעבדו שכם אחד", „והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלקי יעקב ויירינו מזרעו ונלכה באורחותיו": והן ככל הנבראים שבעולם – ש"לא ירעו ולא ישחיתו בכל

החידוש בזה שלמרות גדלותו וצדקתו של נח אין עבודתו נחשבת לכלום לגבי דרגת עבודתם של אברהם משה ודוד – הוא, משום שבעבודת נח עצמו הייתה מעין העבודה המיוחדת שבג' דורות אלו ע"י צדיקים הנ"ל.

וביאר הדברים יובן, בהקדם החידוש בעבודת האדם שבג' דורות אלו, שהם ג' שלבים ודרגות בסדר העבודה:

בדרא דאברהם: על אברהם שהי' היהודי הראשון, נאמרו³³, „אחד הי' אברהם", „כל העולם כולו מעבר אחד והוא (אברהם) מעבר אחד“³⁴ – כל העולם היו עובדי ע"י ו„אברהם“ עבד ונתחכם מאליו ועבד הקב"ה, ועמד בתוקף נגד כל העולם, וידע שכל העולם טועים³⁵ וכו'.

וזהו גם הענין היסודי והראשי ב' עבודת האדם בכלל, שבני' מתחזקים בדביקותם בה' ועומדים בתוקף בעבודתם – נגד ע' האומות וכל העולם המונעים ומעכבים וכו'.

דרא דמשה, דור מ"ת: החידוש בה' עבודה של דור מ"ת הוא, שלא רק שאין העולם מפריע לעבודת האדם, אלא להיפך) שעבודת האדם פועלת בעולם קיומו וביסוסו, וכמרו"ל³⁶ עה"פ³⁷, „ארץ יראה ושקטה“ מתחלה יראה ולבסוף שקטה [דתנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית, „אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימין ואם לאו אני מחזיר אתכם לתהו ובהו“³⁸]. דלפני מ"ת הייתה

(22) יחזקאל לג, כד.

(23) ב"ר פמ"ב, ח. פס"ר פל"ג.

(24) פס"ר שם.

(25) ראה בארוכה רמב"ם הל' ע"ז פ"א ה"ג.

(26) שבת פח, א. וש"נ.

(27) תהלים עז, ט.

(28) ראה מ"א קאפיטל יוד.

(29) ל' הרמב"ם הל' מלכים פ"א ה"א.

(30) רמב"ם שם הי"ד.

(31) צפני' ג, ט.

(32) ישע"י ב, ג.

שיחות

נח א

לקוטי

18

התחזק נח ו"צדיק תמים הי' בדורותיו", ולא נגרר אחרי הנהגת כל הדור, ואדרבה "הי' נח הצדיק מוכיח בהם ואומר להם עשו תשובה"³⁹.

(ב) כמו כן הי' בעבודתו ענין של פעולה בעולם (ע"ד פעולת מתן תורה⁴⁰), שעל ידו היתה הצלת כל העולם כולו⁴¹, עד שהקב"ה נשבע ש"לא יכרת כל בשר עוד ממי המבול ולא יהי' עוד מבול לשחת הארץ"⁴².

(ג) ויתירה מזו: במעשי נח היתה גם פעולה של "עליו" ושינוי בעולם (ע"ד פעולת מלכות ב"ד). דבתיבת נח היו כל מיני בהמות וחיות כו' וביניהן גם חיות טורפות ודורסות, ואעפ"כ לא עשו שום רעה זה לזה כלל. ומבואר בזה⁴³, שהוא לפי שבתיבת נח הי' שורר מצב של שלום ע"ד מ"ש לע"ל⁴⁴, וגר זאב עם כבש גו' לא ירעו ולא ישחיתו גו', כי אז (בתיבת נח) הי' "גילוי" שלמעלה מגדרי העולם (כפי שהוא מצד עצמו).

[ובאמת הי' מצב זה לא רק בהמצאם בהתיבה, אלא גם לפני כניסתם בה, וכ- מבואר ברז"ל ובפרש"י⁴⁵ שלא באו אל התיבה אלא אלה שדבקו במיניהם ולא השחיתו דרכם, ועוד זאת שמאליהם באו – שכל זה הוא נס נפלא וגדול ביותר:

(39) סנהדרין קח, סע"א. וראה גם פרש"י פר- שתנו שם, יד.

(40) להעיר שנח למד תורה (פרש"י פרשתנו ו, ב).

(41) ובאופן ד"לא ישבותו" (פרשתנו ה, כב).

(42) פרשתנו ט, יא.

(43) ד"ה כי פדה לאדה"ו (סה"מ אתהלך לאזניא ע' נז"ח). ועם הגהות אוה"ת פרשתנו (כרך ג) תרסט, א ואילך. המשך וככה תרל"ז פצ"ה"ו. ובכ"מ – ראה בארוכה לקו"ש חכ"ה ע' 29 ואילך. ושי"נ.

(44) ישעי' יא, ו"ט.

(45) סנהדרין שם, ב. פרש"י פרשתנו ו, כ.

הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים"³³.

[יסוד וסמוכין לפירוש זה (בדברי הזוהר), יש למצוא בביאור אאמו"ר ל- זוהר שם בפרשתנו³⁴, וז"ל: "קחשיב אלו הג' אברהם משה דוד. הוא, כי אלו הג' הם הג' כתר"ם. כתר כהונה, כתר תורה, כתר מלכות"³⁵. כהונה אברהם איש ה' חסד, והכהונה ניתנה לאברהם, כמ"ש³⁶ אתה כהן לעולם. תורה משה, כי התורה ניתנה ע"י משה, ונקראת תורת משה. מלכות דוד, כי המלוכה ניתנה לדוד לעולם",

דעניו "כתר כהונה" הוא ע"ד משנת"ל בגדר "דרא דאברהם", שהרי ענינו של הכהן הוא שהובדל לעבוד את ה' ולשרתו, שבכללות זהו ענינו של עם ישראל, ולא עוד אלא שגם התואר "כהונה" שייך לכל ישראל, כמ"ש הרמב"ם³⁷ שזה שייך לכ"א, "להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו לדעה את ה'", ולפרוק "מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם (שאז) הרי נתקדש קודש קד- שים"]³⁸.

ד. והנה (מעיו) שלשת אופני עבודה אלו היו אצל נח בתקופת המבול:

(א) בעבודתו בעצמו – שהיא בדוגמת מה שהי' אברהם, "מעבר אחד כו'". דאף שהדור הי' בשפל המצב ביותר – "הש- חית כל בשר את דרכו על הארץ"³⁸, מ"מ

(33) שם יא, ט.

(34) לקלוי"צ הערות לוח"א ע' כב.

(35) אבות פ"ד מ"ג (ושם) (ועד"ו הוא בכ"מ ברז"ל) הוא בסדר אחר. ואכ"מ).

(36) תהלים קי, ד. וראה בארוכה אוה"ת (יהל אור) ע"פ שם ס"ח (וש"ג), שקאי על אברהם.

(37) סוף הל' שמיטה ויובל.

(38) פרשתנו ו, יב.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

428

לקוטי נח א שיחות 19

בעיקרו ענין של מניעה והפרשה, והיינו, שלהיות ש, עירי: פרא אדם יולד, יש לחנכו ולהרגילו שילך בדרך הישרה באופן שכשיגדל ילך בדרך התורה⁵¹.

ומטעם זה: א) אף שהחינוך הוא בכל המצות, חובת החינוך היא במצות ל"ת יותר מבמ"ע⁵²; ב) „מחנכין אותן (ה' קטנים) לעבוד מיראה⁵³, והיינו שאופן קיום המצות של הקטן אינו באופן של קיומו של הגדול המחוייב, ש, עושה האמת מפני שהוא אמת⁵⁴.

ונמצא שעיקר החילוק בין גדר חינוך דקטן לקיום המצות דגדול הוא – דה' קיום מצד חינוך אין בו תכלית לעצמו, אלא תכליתו שיהי' מחונך ורגיל במצות שיתחייב בהן בגדלותו; ואילו קיום ציוויי ה' בגדול הרי תכליתו הוא בה' קיום עצמו – לקיים ציוויי ה'.

וזהו החילוק בין עבודת ופעולת נח בשלשת הענינים הנ"ל (ישראל, תורה ומלכות), שהיתה רק בגדר חינוך, ובין עיקר ענינו כפי שהיו ב(דרא ד)אברהם, משה ודוד⁵⁴:

א) שבעלי חיים שבהעולם באים מ- אליהם; ב) המובחרים שבהם (מינים טהורים) באו שבעה שבעה, ומשאר המינים באו שנים שנים; ג) בלכתם אל התיבה הלכו בסדר מסודר כו' מבלי להזיק זל"ז.

וזהו עומק כוונת דברי הזוהר כאן, דהגם שעבודת נח היתה עבודה נעלית ומיוחדת, המתאימה להיות יסוד להנהגת העולם מחדש, ובמילא היו כלולות בה כל הג' דברים הנ"ל, בהשלמת עבודת האדם, בהבריאה א) לעמוד על משמרו תו חזק באופן שלא יתפעל ולא יתחשב עם סביבתו; ב) לפעול יציבות וקיום ב- עולם; ג) להעלות את העולם למעלה יותר מכפי שהוא מצ"ע גם בתכלית הטוב – מ"מ „אינו נחשב לכולם“.

וטעם הדבר, כי זה הי' מעין גדר חינוך בלבד⁵⁴ להשלמת הבריאה – ג' עבודות אלו כמו שהיו לאמיתתם, בדרא דאברהם בדרא דמשה וברא דדוד.

ה. וי"ל הביאור בזה:

אף ע"פ שבעצם מעשה המצוה אין חילוק בין קיומה מצד „חינוך“ בלבד לקיומה מצד החיוב (מצווה ועושה) – שהרי כשמחנכין את הקטן במצוה יש לחנכו (לכמה דיעות⁵⁵) לעשות בהכשר גמור כגדול – מ"מ יש הפרש יסודי ביניהם בתוכן ענין הקיום, והוא: ענין החינוך אינו אלא להרגיל את הקטן במצות שיתחייב בהן בגדלותו⁵⁶, שזהו

46 ראה לקושי חכ"ב ע' 5 (באריא קצת) בפרטיות יותר לגבי קרבנות דנה, דתקופת האבות היו בחינוך, וקרבנות נח לפני זמן החינוך. ולהעיר דמאברהם התחיל ב' אלפים תורה (ע"ז ט, א).

47 ריטבי"א סוכה ב, ב (ד"ה ארי' מעשה). ר"ן יומא פב, א (במשנה).

48 ראה רש"י סוכה שם ד"ה מדרבנן: חגיגה ו, א ד"ה קטן.

49 איוב יא, יב ובמפרשים.

50 ראה בארוכה של"ה (שער האותיות דרך ארץ) סג, ב ואילך.

51 ראה שו"ע אדה"ז א"ח סש"ג ס"ב ואילך. חינוך קטן שבתניא בתחלתו (ראה תניא עם ליקוט פ"י כו' – שם). – הדיעות בזה ראה אנציקלופדי' תלמודית ערך חינוך קרוב לסופו. וש"נ. ולהעיר מפרמ"ג פתיחה כוללת ח"ב אות ג' בתחילתו.

52 ל' הרמב"ם הל' תשובה פ"א וה"ה.

53 רמב"ם שם הי"ב.

54 וזהו הפי' בזהר „אבל בדרין אחרנין אינו נחשב לכלום“, דאף שחינוך הוא יסוד האדם, וכמ"ש (משלי כב, ו) „חנוך לנער על פי דרכו גם כי יקין לא יסור ממנה“, הרי אופן ודרך העבודה דחינוך לגבי אופן ודרגת העבודה דגדול המצווה ועושה בקיום המצות לשמה „אינו נחשב לכלום“.

דרך האמת והבין קו הצדק מתבוננו הנכונה⁵⁷, ולא מצד יראת העונש או לטובת עצמו. ואדרבה, מסר נפשו על אמונה בה'⁵⁸. וכמ"ש הרמב"ם⁵⁹ ד"עושה האמת מפני שהוא אמת" היא מעלת אברהם אבינו.

והוא הדבר גם בענין הב' – הצלת וקיום העולם: זה שלאחר המבול נתחדש ש"לא אוסיף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם. . ולא אוסיף עוד להכות את כל חי כאשר עשיתי. . לא יכרת כל בשר עוד ממי המבול ולא יהי עוד מבול לשחת הארץ"⁶⁰, הוא (רק) ענין של מניעת דברים בלתי רצויים⁶¹, שלילת איבוד העולם ("ע"ד החינוך להסיר את הנטי' השלילית שבאדם), משא"כ בדרא דמשה, ע"י מ"ת, נתוסף קיום וחיוזק חיובי במציאות העולם, שרק אז הוצדק קיום העולם.

וכן בענין הג': המצב של שלום ונסים שהיו בתיבה בזמן המבול (ועד"ז בעת ההכנה כו' להמבול) – הי' ג"כ מצד הכרח ההצלה ו"לחיות זרע על פני כל הארץ"⁶²,

ואילו ב"דרא דאברהם" (הרי א) עיקר החידוש דאברהם (שכל העולם מעבר אחד ואברהם מעבר אחד) הי' לא (רק) בדברים שבין אדם לחבירו, אלא בעניני אמונה – שלילת ע"ז וחיוזק אמונה בה' (ב) הכרת אברהם בהקב"ה (וכן פעולתו בעולם – ש"התחיל להודיע לעם שאין ראוי לעבוד אלא לאלוקה העולם. . ולקרוה בקול גדול לכל ה-עולם ולהודיעם שיש שם אלוהה אחד לכל העולם ולו ראוי לעבוד"⁶³) באה מזה שהי' "לבו משוטט ומבין עד שהשיג

זה שנח, תמים הי' בדורותיו", כלומר ביחס לאנשי דורו, הרי זה (בעיקר) כאותם ענינים של רשעות הדור ההוא. וכיון שעיקר רשעות של אותו הדור היתה בענינים שבין אדם לחבירו, גזל וזנות כו', "ולא נחתם גזר דינם (של דור המבול) אלא על הגזל"⁶⁴, נמצא, שעבודת נח היתה ג"כ (בעיקרה) בענינים שבין אדם לחבירו. דעניני "בין אדם לחבירו" הרי אין בהם (בכללות, ביחס לעניני "בין אדם למקום") תכלית בפ"ע אלא רק כדי שלא לבלבל, "ישונו של עולם", ע"ד ענין החינוך, שאין התכלית בו עצמו אלא כדי להרגיל את המחונך ולהכינו לזמן החיוב (כנ"ל). ועוד זאת: זה גופא לא הי' כ"כ מצד הכרתו ואמונתו בהקב"ה אלא מצד המבול, דכשם שקריאתו לאנשי דורו לעוררם לתשובה היתה מבוססת על האזהרה העונש שהקב"ה יביא עליהם את המבול, עד"ז מובן שגם עבודתו הוא היתה בעיקר ביראת העונש, ועד שארז"ל⁶⁵ שלא נכנס לתיבה עד שדחקוה המים, שגם פרט זה הוא כמו "חינוך" מיראה.

משא"כ ב"דרא דאברהם", הרי א) עיקר החידוש דאברהם (שכל העולם מעבר אחד ואברהם מעבר אחד) הי' לא (רק) בדברים שבין אדם לחבירו, אלא בעניני אמונה – שלילת ע"ז וחיוזק אמונה בה' (ב) הכרת אברהם בהקב"ה (וכן פעולתו בעולם – ש"התחיל להודיע לעם שאין ראוי לעבוד אלא לאלוקה העולם. . ולקרוה בקול גדול לכל ה-עולם ולהודיעם שיש שם אלוהה אחד לכל העולם ולו ראוי לעבוד"⁶⁶) באה מזה שהי' "לבו משוטט ומבין עד שהשיג

55 ראה פרש"י ו, יא.יב.

56 ב"ר פל"ב, ו. פרש"י פרשתנו ז, ז.

57 רמב"ם הל' ע"ז פ"א ה"ג.

58 פרשתנו ח, כא. ט, יא.

59 ולהעיר דגם שמו של נח הוא ע"ש "זה ינחמנו ממעשינו ומעצבנו ידינו גו" (בראשית ה, כט) – נחמה ממצב בלתי רצוי.

60 פרשתנו ז, ג.

61 ד, בכל כחי הכינתי לבית אלקי גו" (דה"א כט, ב). והביהמ"ק נק' על שמו – ראה תנחומא נשא יג. רש"י נשא ז, א. וגם (לאחרי בנין הבית) פתיחת השערים היתה רק לאחר שאמר שלמה (דה"ב ו, מב) "זכרה לחסדי דוד" (שבת ל, א).

62 אבות פ"ה מ"ה.

הלכות מלכים לרמב"ם במשנת הרבי

לקוטי נדח א שיחות 21

מלכותו של הקב"ה מצד השראת שכינתו בביהמ"ק, ועד שכל העמים ראו גודל פעולת ומעלת מלכי בית דוד והתועלת דביהמ"ק (כנ"ל בימי שלמה), ובפרט כאשר תהי' השלימות בזה לע"ל, שאז „לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים“.

ו. ועוד יש לומר, בעומק יותר – ע"פ מ"ש אאמ"ר (בהערותיו הנ"ל), שאברהם משה ודוד, הם ג' הכתרים כתר כהונה כתר תורה וכתר מלכות, וממשיך שם, ש, בנח לא הי' כ"ז, רק כתר שם טוב, שבדורותיו הי' לו שם טוב, שהוא למטה מכל אלו הג"י:

התואר דכתו כהונה כתר תורה וכתו מלכות, מורה שענינם הוא למעלה מהראש, כמו כתר כפשוטו שהוא למעלה מראשו של האדם, כלומר, דרגת עבודה שאין האדם מגיע לה בכח עצמו ושכלו, אלא היא למעלה הימנו. ובסגנון אחר: זהו דבר הבא מצד גדרו של הבורא ולא מצד גדרו של הנברא. לאידך, כשהאדם מוכתר בכתר – כתר כהונה כתר תורה וכתר מלכות – אין זה באופן שרוכש דבר חיצוני שהוא דבר נוסף עליו, אלא זה נעשה כל מצאיותו (שהוא מוכתר בכתר זה)⁶².

וי"ל שזהו החילוק בין עבודת נח בג' ענינים אלו בהשלמת כוונת הבריאה, דהוי בגדר „חינוך“, לעבודות ג' הדורות דאברהם דמשה ודוד, דהוי באופן „כתר“:

עבודתו של נח ומצבו של העולם

לאחר המבול, היו רק כפי שהנברא יכול להגיע לזה בכחוי, ובמילא, הן בעי' בודתו לעצמו והן בפעולתו בקיום העולם, לא הי' בזה יציאה מגדר העולם והבריאה – הבריאה נשארה בסוגה וגדרה, שאין לה שייכות (גלוי) להבורא. ואילו העבודה בדרא דאברהם⁶³ דרא דמשה ודרא דדוד היתה באופן דכתו, מצד הקב"ה שלמעלה מהבריאה, ופשוט שאופן עבודת הנבראים לגבי עבודה הבאה מכח שלמעלה מהבריאה, „אינו נחשב לכלום“.

ז. הביאור בזה בפרטיות:

עבודת⁶⁴ ה' דנח היתה קשורה עם אלקות כפי עצמצם עצמו כביכול לפי ערך הבריאה, ולכן פעלה אצלו ובו השגתו בהקב"ה רק שלא יגרר אחר שאר בני אדם בהשחתת העולם, היפך ישו בו של עולם, ולא למעלה מזה. משא"כ באברהם, אף שהתחלת קירובו להקב"ה היתה ע"י ראיות מעניני ה' בריאה, היתה הכרתו בהקב"ה (גם) כפי שהוא למעלה מהבריאה⁶⁵, בחי' „כתר“, ולכן הגיע לדרגת מסירת נפש ש„עושה האמת מפני שהוא אמת“.

וכן הוא בענין ה' והג', דמה שנפעל בעולם לאחר המבול „לא אוסיף לקלל“. לא יכרת כל בשר גו"ו והמצב הי' מיוחד שהי' בתיבת נח, אין זה (א) שינוי אמיתי במצב העולם ולא (ב) ע"י אמיתית במצב העולם.

משא"כ פעולת דרא דמשה שע"י התורה, דהיינו קיום העולם, הרי התורה

63) להעיר מלקי"ש חט"ו ע' 87 ואילך.

64) ראה ד"ה מי העיר תשי"ג רפ"ט. וראה ד"ה כל הנהגה תרפ"ט (סה"מ קונט"א) פ"ט.

62) ראה לקי"ש חט"ו ע' 245. חלק לד ע' 43 ואילך.

שיחות

נח א

לקוטי

22

מלאה הארץ דיעה את ה' כמים לים מכסים", שזהו כל מציאות הארץ, ע"ד "מים לים מכסים", שאין הים דבר בפ"ע אלא כל מציאות הים הוא מה שהוא מלא מים.

ח. והנה בענין זה יש הוראה בעבודת האדם (כמו בכל דבר בתורה).

וי"ל שזהו דיוק לשון הזוהר, אבל בדרין אחרנין אינו נחשב לכולם – בלשון הוזהר, ולא בלשון עבר כמו (בתנ"ח חומא) "אילו ה' בדורו של אברהם לא מצא ידיו ורגליו", או כבב"ר "לא ה' צדיק", כי עיקר הכוונה בזוהר אינה לדבר ח"ו בגנותו של נח, אלא (ובעיקר) בתור הוראה בעבודת כל איש ישראל⁶⁶, דגם עכשיו ישנה העבודה דנח, וע"ז אומר, שלגבי העבודה (עתה) ב"דרא דאברהם, דרא דמשה ודרא דדוד" – איפן העבודה דנח, אינו נחשב לכולם.

כלומר:

העבודה בג' ענינים כלליים אלה, ישנה כמו שהיא מצד האדם, שהאדם (הנברא) בא למסקנא, שהדרך הרצוי היא לא להגרר אחרי הסביבה ולא להתפעל ממנה, ולעמוד בתוקף בעבודתו לקונו, ולפעול בעולם ע"י תורה ויתירה מזו לגלות מלכותו של הקב"ה בעולם.

וע"ז מלמדנו פירוש הזוהר, שכל ג' עבודות אלו צריכות להיעשות לא (רק) מצד הכרת הנברא, אלא מצד הבורא,

קדמה לעולם⁶⁵, והפעולה ע"י התורה מותנית בתנאי (וכנ"ל שתנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית אם יקבלו ישראל את התורה מוטב ואם לאו אחזיר אתכם לתהו ובהו)⁶⁶, וכל מציאות העולם התהוותה הוא בשביל התורה שנק' ראשית,

ולמעלה מזה הוא דרא דדוד – ענין המלכות, גילוי מלכותו של הקב"ה בעולם, שהיתרון בזה על הפעולה בעולם שמצד התורה הוא, שפעולת התורה בעולם אינה שייכת (כ"כ) למציאות העולם עצמו, כי התורה ניתנה רק לישראל, אלא שע"י שישאל קבלו את התורה וע"י לימוד התורה וקיום המצות דישר-אל, נפעל גם בעולם:

משא"כ במלכות, הרי כשם שהוא בנוגע למלכותא דארעא, שגדר המלכות הוא שזה נוגע לעצם מציאות העם, שכל מציאותם הוא המלך, עד שכל המורד במלכות חייב מיתה, שאין זה בדרך עונש אלא מסובב הבא בדרך ממילא, ועד"ז הוא במלכות שמים, שגם קב"ע מלכות שמים ע"י הביטול למלך (שב"עיקר הוא במלכות בית דוד) הוא באופן שהביטול הוא בעצם מציאותם⁶⁷,

הנה עד"ז הוא בפעולת המלכות ב-עולם, שכאשר מגלים את מלכותו של הקב"ה בעולם, אין זה כדבר נוסף על מציאות הבריאה והעולם, אלא שזהו כל מציאות העולם, שנרגש ונגלה בו הקב"ה מלך העולם. וכמודגש בכתוב הנ"ל, כי

68) ראה לקו"ש חכ"ה ע' 20 ואילך בביאור דברי המדרש והזוהר, דמה שיש דורשין אותו לגנאי אין הכוונה לספר חסרונו וגנותו של נח – שהרי אפי' בגנות בהמה טמאה לא דיבר הכתוב (כ"ב כג), (א) – אלא דורשים איך צ"ל הנהגת כאויא, שלא תה' הנהגתו באופן של גנאי. ע"ש בארוכה.

65) ראה פסחים נד, א. מדרש תהלים צ, ד. ב"ר פ"ח, ב. ועוד.

66) ראה לקו"ש ח"ו ע' 91 ואילך.

67) ראה בארוכה בכ"ו לקו"ש ח"ח ע' 25 ואילך. וש"נ.

לקוטי נח א שיחות 23

מצד הקב"ה, שזהו בחי' כתר כהונה כתר תורה כתר מלכות, עבודה הבאה

מלמעלה משכל האדם שהוא בראש. וכנ"ל⁶⁹.

(משיחות ש"פ נח תשמ"ה, תשמ"ט)

עצמית שבין ישראל להקב"ה [וראה שו"ע אדה"ז (או"ח מהדורת ס"ד סוס"ב) ד, תחילת כניסת נפש זו הקדושה היא בחינוך לתורה ולמצות]. וזהו גופא הטעם לזה שחינוך הוא יסוד לכל משך חיי האדם ד, גם כי יזקין לא יסור ממנה, כי קיום המצות באופן דחינוך מצד תמימות ופשטות דקטן, תוכנו ופנימיותו הוא התקשרות עצמית דנפש הקדושה עם הקב"ה, וענין זה בקיום המצות אינו בטל ממנו לעולם (ראה ספר השיחות תשמ"ח ח"ב ע' 615 ואילך).
ועפ"ז ה"ו בהתאם להמבואר (המשך תערי"ב ח"א פרא"א) ד, ויזכור אלקים את נח" (פרשתנו ח, א) הוא „מצד עצם מעלת נשי", וכמבואר בלקו"ש חכ"ב שם.

צדיקים, דכש"ט — אם שבעצם הוא למטה מהג' כתרים אך עולה על גביהן. ע"ש.

69 ראה זהר שם פי' ה' „ק"ו אילו הי' בדרא דכלהו צדיקים", ובהדרש לשבח בסנהדרין, ב"ר ורש"י (הג"ל ס"א).

וע"פ הידוע דאלו ואלו דא"ח, ובפרט ע"פ פי' המפרשים (הג"ל הערה 10) דבנדר"ד לא פליגי — יש לפרש ע"פ הג"ל ס"ה:

זה שנת"ל שאופן עבודת ותקופת נח „אינו נחשב לכלום" להיותה בגדר חינוך שאינו תכלית בפ"ע אלא הוא הכנה להעיקר כו', זהו בחיצוניות ובגלוי, אבל בפנימיות ורשש הענין הוא להיפך. וכמבואר במ"א הטעם לזה שאין חינוך מצוה מן התורה, כי הוא „למעלה" מענין המצות ושייך להתקשרות

* ראה לקו"צ שם, שכתר שם טוב, הוא מה שפירנס י"ב חדש את כל הבעלי חיים שהם בחי' בי"ע .. ובי"ע הם למטה מהג' קוין דאצילות. וראה שם התייוד לפי' ה' „ק"ו אילו הי' בדרא דכולא