לקוטי שיחות

בעניני גאולה ומשיח

על פרשיות השבוע, חגים ומועדים

– הוספות –

ספרי׳ — אוצר החסידים — ליובאוויטש

לקוטי שיחות

מכבוד קדושת

אדמו״ר מנחם מענדל שליט״א

שניאורסאהן

מליובאוויטש

בעניני גאולה ומשיח

יוצא לאור על ידי מערכת

„אוצר החסידים"

770 איסטערן פארקווי ברוקלין, נ.י.

שנת חמשת אלפים שבע מאות חמשים ושתים לבריאה

הי׳ תהא שנת נפלאות בכל

שנת הצדי״ק לכ״ק אדמו״ר שליט״א

מפתח כללי

הקדמת המו"ל V
מפתח VII
לקוטי שיחות בעניני גאולה ומשיח - הוספות 1

●

נסדר והוכן לדפוס ע"י: מחלקת ההוצאה לאור של מרכז חב"ד העולמי לקבלת פני משיח צדקנו
744 איסטערן פארקווי, ברוקלין, ניו-יורק
טלפון: 778-8000 (718) ● פקס: 778-0800 (718)
דואר אלקטרוני: beis@moshiach.net

בס"ד

פתח דבר

בהמשך לה' הספרים שיצאו לאור ע"ע, הננו מוציאים לאור חלק שישי, ובו הוספות לסדרת הספרים "לקוטי שיחות בעניני משיח וגאולה".

ספר זה נועד למלא את החסר שהי' בחמשת הספרים הראשונים, שנערכו על־פי פרשיות השבוע, ובהם נלקטו רק השיחות שי"ל לפי פרשיות השבוע. בתדפיס זה נלקטו כל ה'הדרנים' על הרמב"ם העוסקים בעניני משיח וגאולה[1], ושיחות נוספות שאינם ע"פ סדר פרשיות השבוע.

אודות אופן העריכה – ראה במבוא לספר הראשון – בראשית.

* * *

כ"ק אדמו"ר מלך המשיח עורר כו"כ פעמים אודות הנחיצות שבלימוד עניני הגאולה ומלך המשיח, וזלה"ק בשיחת תזו"מ תנש"א:

"...ה"דרך הישרה" לזרז את ביאת משיח צדקנו בפועל ממש, הוא על ידי שכאו"א – האנשים . . וכן הנשים וטף – יוסיף בלימוד התורה בכלל, ובמיוחד בעניני גאולה ומשיח... ובפרט בתורתו (מאמרים ולקוטי שיחות) של נשיא דורנו".

ובש"ק פרשת בלק הוסיף, אשר ההוספה בלימוד התורה בעניני גאולה ומשיח, היא:

"לא (רק) בתור סגולה למהר ולקרב ביאת המשיח והגאולה, אלא (גם ו)בעיקר כדי להתחיל "לחיות" בעניני משיח וגאולה, "לחיות עם הזמן" דימות המשיח, על ידי זה שהשכל נעשה ממולא וחדור בהבנה והשגה בעניני משיח וגאולה שבתורה, ומהשכל מתפשט וחודר גם ברגש

---

1) מלבד ההדרנים שנדפסו כבר בכרכים הקודמים (ע"ס פרשיות השבוע).

הלב, ועד להנהגה בפועל במחשבה דיבור ומעשה, באופן המתאים לזמן מיוחד זה שעומדים על סף הגאולה, ומראים באצבע ש"הנה זה (המלך המשיח) בא".

* * *

ויה"ר שנזכה בקרוב להו"ל עוד שיחות ומאמרים של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח, וזכות הדפסת ספר זה בעניני גאולה ומשיח, ולימוד תורתו הק' בכלל, תוסיף בחיזוק ההתקשרות שלנו עם כ"ק אדמו"ר מלך המשיח, ותיכף ומיד תתקיים הנבואה[2] "הנה זה משיח בא", וכ"ק אדמו"ר מלך המשיח יעמוד ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו הק', ונלמוד תורה מפי של משיח צדקנו[3] "תורה חדשה מאיתי תצא"[4] ו"מלך ביופיו תחזינה עינינו"[5], בהתגלות מלכותו לעין כל, תיכף ומיד **ממש**, והיתה לה' המלוכה[6], אמן כן יהי רצון.

ועד להפצת שיחות

יום ו', עש"ק כ' מרחשון ה'תש"ע (הי' תהא שנת עוז),
התחלת שנת המאה וחמישים להולדת כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע
שישים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח
ברוקלין נ.י.

---

2) ראה שיחת ש"פ שופטים תנש"א.

3) ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב. לקו"ת צו יז, א-ב. שער האמונה פנ"ו ואילך. ועוד.

4) ישעי' נא, ד. ויק"ר פי"ג, ג.

5) ראה ישעי' לג, יז.

6) עובדי' בסופו.

תוכן ומפתח

הדרנים על הרמב"ם

תשל"ה (א) 1

ביאור ענינם של ימות המשיח, פעולת התורה במציאות העולם שיהי' מתאים בתכלית השלימות להוראות התורה; ב' קוין בפעולת התורה בעולם: (א) שלילת מציאותו מצד עצמו ו(ב) יצירת מציאות מתאימה להוראות התורה; עפ"ז מתבארים דברים הרמב"ם בסיום ספרו אודות שלימות מצב העולם לעתיד, וההבדלים שבין לשונו שם ללשונו בהל' תשובה אודות שלימות במציאות העולם קודם ימות המשיח; ב' הקוין הנ"ל בפעולה בעולם קשורים עם ב' דרגות בידיעת ה', ידיעה השוללות את מציאות העולם, ויחד עם זה ידיעה הנותנת מקום למציאותו; עפ"ז מתבארים דברי הרמב"ם בסיום ספרו אודות שלימות ידיעת ה' לעתיד; הקשר דב' הדרגות שבידיעת ה' עם ב' הדרגות שבתורה - נגלה וחסידות.

תשמ"ה (ב)..... 11

שלימות לימוד התורה ("דעת את ה'") לעתיד לבוא - "לא יהי' עסק כו' אלא לדעת את ה' בלבד" - שלילת כל עסק אחר שגם הוא עבודה למקום ב"ה, כי אם "לדעת את ה'", ואך ורק לשם ידיעת ה' ("בלבד"), שזוהי שלימות לימוד התורה באופן שנעשה "מוכתר בכתר תורה", ולעת"ל תהי' מעלה זו את כל באי העולם (גם בני נח), ש"לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד"

תשמ"ו (ג) 24

הציווי דידיעת ה' כולל ידיעה שכלית וידיעה שלמעלה מגדר ידיעה שכלית, וקודמת לזה - האמונה שלפני ולמעלה מהציווי. ודוגמתם בימות המשיח, כשתהי' השלימות דידיעת ה' ודכל הלכות התורה - שנוסף על פעולת הלכות התורה בתיקון העולם על יסוד ב' אופני ידיעת ה', ישנו עצם הענין דגילוי אלקות (מצד האמונה שלמעלה מהידיעה) שתהי' בביאת המשיח שלמעלה מתיקון העולם. וענינו בתורה - לימוד התורה לשמה, כמודגש בלימוד כל התורה כולה (לא רק לדעת את המעשה אשר יעשון), ועז"נ "אז לא אבוש בהביטי אל כל מצוותיך", שלילת הבושת מצד החסרון בהענין ד"אתם עדי", עדות על רצונו העצמי של הקב"ה שבתורה שלמעלה מהפעולה בעולם

תשמ"ז (ד)..... 37
ביאור דברי הרמב"ם בנוגע לביאת אליהו הנביא קודם ביאת המשיח (שבודאי אין זו פלוגתא במציאות) - איזה ענינים נכללים בהגדר דביאת אליהו הנביא כחלק ושלב בהגאולה: "אינו בא לא לטמא הטהור ולא לטהר הטמא ולא לפסול כו' ולא להכשיר כו' אלא לשום שלום בעולם" - שגם אם בפועל יטמא ויטהר יפסול ויכשיר, גדר ביאתו "לשום שלום בעולם"; "ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת משיח יבוא אליהו" - שגדר ביאתו רק לבשר ביאת המשיח

תשמ"ח (ה) 46
ידיעת הוי' שבהתחלת הרמב"ם ("יסוד היסודות ועמוד החכמות" ר"ת הוי') וידיעת הוי' שבסיום הרמב"ם ("מלאה הארץ דעה את הוי'") - ב' דרגות בשם הוי': הוי' דלתתא (בכינוי), שיש לו שייכות לגדרי העולם, והוי' דלעילא (ככתבו), שלמעלה משייכות לגדרי העולם. ודוגמתם בתורה: שקו"ט בשכל האדם, והלכה פסוקה מצד רצונו ית' - מעלת ספר הרמב"ם. ולכן, בסיום הרמב"ם (שלימות לימוד כל הלכות התורה) באים להעילוי דשם הוי' דלעילא - "מלאה הארץ דעה את הוי'"

תשמ"ט (ו)..... 64
ביאור החילוקים בדברי הרמב"ם בתיאור ימות המשיח בהלכות תשובה ובהלכות מלכים - ב' גדרים: בהלכות תשובה - בשייכות ולפי-ערך המעמד ומצב והעבודה בזמן הזה - השלימות שמצד גדרי מציאות האדם והעולם (שגדר המציאות הוא בעולם, ו"הוא אינו מצוי"), "מלאה הארץ דעה את ה'" (אבל הארץ נשארת בגדרי מציאותה), ובהלכות מלך המשיח - המעמד ומצב שבימות המשיח עצמם - שגדר מציאות האדם והעולם נעשה המציאות דאלקות ("אין דבר אחר יכול להמצאות"), "כמים לים מכסים"

תש"נ (ז) 83
"מלאה הארץ דעה ה' כמים לים מכסים" - שדרגת האלקות שלמעלה מגדרי העולם ("כמים לים מכסים") לא מבטלת אלא מתגלה וחודרת במציאות האדם והעולם ("מלאה הארץ דעה את ה'"), כיון שאינם מציאות לעצמם, אלא כל מציאותם היא מציאות האלקות, "לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו"; ו"לפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים וכו' כי מלאה הארץ וגו'" - שע"י שלימות עבודתם של ישראל בעולם מתגלה המעלה של ישראל ש"ישראל וקוב"ה כולא חד", שלכן, הידיעה שלהם ב"אמתת המצאו" היא (לא מצד הביטול שלהם, אלא) מצד ענינם הם - "לפיכך . . ישיגו דעת בוראם כפי כח האדם"

תנש"א (ח) 94
החידוש בהלכה האחרונה שבספר הי"ד - שבגמר הפעולה דהלכות התורה בעולם שהעולם כולו מתנהג ע"פ הוראות התורה, מתגלה ה"כלל" דהלכות התורה שענינם העקרי הוא (לא

פעולה בעולם, אלא) חכמתו ורצונו של הקב"ה (ומציאות העולם היא בשביל קיום הלכות התורה), ולכן ניתוסף שלימות שלמעלה מהעולם (לא רק שלימות ההיקף, אלא גם שומר ההיקף) - שינוי מנהגו של עולם (בתקופה הב'): "ובאותו הזמן כו' לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד כמים לים מכסים"

הלכות . . שאינם בטלים לעולם 113
בקשר לסיום ספר הרמב"ם

גדר הנצחיות דהלכות התורה - הלכות של תורה שבעל פה אינן בטלים לעולם - שגם לאחרי שבטל גדר הציווי להאדם (מצוות בטלות לעתיד לבוא), כשנשלמה עבודתו ונעשה מציאות אחת עם הקב"ה (מצוה המצוות), ישנם ההלכות של תורה בתור רצונו של הקב"ה (שלמעלה מהעולם), שזהו"ע "אל תקרי הליכות (עולם) אלא הלכות". וזהו העילוי דתחיית המתים לגבי ימות המשיח - שבימות המשיח תהי' שלימות המצוות, ציווי להאדם, ומודגשת התועלת של האדם, "כדי שיזכו לחיי העולם הבא", ובתחיית המתים יתגלה עיקר ענינם של הלכות התורה, "לדעת את ה' בלבד"

הדרן על מסכתות ברכות ומועד קטן 124

ב' דרגות ב"תלמידי חכמים אין להם מנוחה . . בעוה"ב: בברכות - העלי' בלימוד וידיעת התורה לעמוד על אמיתתה כפי שהיא מצד עצמה, וכשעומדים על אמיתתה נעשה, יום שכולו שבת ומנוחה", ובמו"ק - העלי' בלימוד וידיעת התורה באופן שמוסיפים על התורה כפי שהיא מצד עצמה, כיון שמושרשים בעצמותו ית' שלמעלה מתורה, שעלי' זו היא עד אין-סוף. ועפ"ז מבוארים פרטי השינויים בהמאמר ת"ח אין להם מנוחה בשתי המסכתות

בענין "בית רבינו שבבבל" 139
ואהי להם למקדש מעט . . זה בית רבינו שבבבל

שקו"ט בדברי הגמרא (מגילה כט, א) ש"מקדש מעט" לדעת ר"א הוא "בית רבינו שבבבל", ביאור מעלת ביתו של "רבינו", נשיא הדור, ש"ממנו יוצאת הוראה"; מעלה זו נמשכת גם כשעתידין בתי כנסיות שבבבל שיקבעו בא"י; ביהמ"ק שלעתיד יתגלה תחילה ב"בית רבינו שבבבל"; הקשר המיוחד ל"בית רבינו" בדורנו - "770", ביתו של נשיא דורנו שממנו הפצת היהדות בדור האחרון לכל העולם כולו; הרמזים במספריו; מעלת בנינו ושיפוצו

ענינו של משיח 151

כו"כ ענינים נעלים שיתחדשו בביאת המשיח, וכולם אינם אלא הסתעפות מנקודתו העיקרית; ענינו העיקרי של משיח הוא יחידה - עצם נקודת החיות של כללות ההשתלשלות, וכשתומשך בעולמות יהיו במילא בתכלית המעלה והשלימות

לקוטי שיחות

בעניני גאולה ומשיח

●

הוספות

הדרן על הרמב"ם – תשל"ה

א

א. 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[1] יהיו כל ישראל חכמים גדולים . . שנאמר . . כמים לים מכסים".

והנה שם בהל' תשובה[2] כתב הרמב"ם בתוכן דומה להנ"ל: „הבטיחנו בתורה . . שיסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה כגון חולי ומלחמה ורעב כיוצא 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:

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 כו'", 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 לפנ"ז, 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 כו'".

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

הדרן – על התחלת וסיום – ספר משנה תורה הוא היד החזקה להרמב"ם. משיחות חג הגאולה י"ט כסלו (והתוועדויות שלאח"ז) תשל"ה ובהוספות. חלקים ב-ג. יצא לאור לרגל סיום המחזור הראשון בלימוד הרמב"ם - י"א ניסן תשמ"ה.

הערה כללית: בכל מקום שמצויין לעיל* – הכוונה היא לח"א דההדרן, שלא נכלל בספר זה.

1) ביאור לשונו בסיום ההלכה [„יודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים"] – ראה לקמן בחלק ב.

2) פ"ט ה"א.

כו'; ויתירה מזה: בהל' תשובה כותב "וישפיע לנו כל הטובות" ומפרט "כגון שובע ושלום 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?

ב. גם צריך להבין כמה דיוקים בלשון הרמב"ם בהל' מלכים גופא:

א) גבי טובה כותב "שהטובה תהי' מושפעת כו'", שבלשון זו מודגש שתהי' מושפעת ממי שהוא (מהקב"ה); ואילו גבי "מעדנים" כותב "מצויין", שאין הלשון משמיע שיש מי שממציא אותם[3]?

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 "הרבה"? (ב) יתירה מזו: בזה הענין עצמו בנוגע ל"טובה" כותב "מושפעת הרבה", וגבי "מעדנים" הוא משנה וכותב "מצויין כעפר"?

ג. והביאור בזה: נתבאר לעיל* (סעיף ד־ה) שתוכנו של ספר היד הוא – הלכות; וענינן הוא לפעול חידוש ושינוי בהדברים שבעולם, שיהיו כפי הוראות התורה.

והנה תכלית השלימות דענין המצות תהי' בימות המשיח[4]. היינו, דנוסף לזה שקיום המצות יהי' אז בתכלית השלימות (וכמ"ש הרמב"ם[5], שאז דוקא תהי' האפשריות "לעסוק בתורה ובמצות כהוגן") – הנה גם פעולת המצות בעולם תהי' אז בתכלית השלימות. כלומר, שמציאות העולם תהי' בציור המתאים בכל פרטיו (שלילת מום, שלימות נאה וטוב ויפה[6] 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 כאן, רק דרך אגב[7] (אף שהאריך בזה בס' היד, אבל בהל' תשובה):

מכיון שהספר תוכנו – הלכות, לכן סיומו וחותמו של הספר הוא בתיאור שלימות העולם בהזמן דימות המשיח – תכלית השלימות דמצות והלכות (ופעולתן בעולם)[8].

משא"כ עולם הבא [ובפרט לדעת הרמב"ם[9] ש"העולם הבא אין בו גוף וגוי"], שאין שייך בו קיום המצות[10],

3) ראה גם לעיל* הערה 30 ההפרש בין "נמצא" ל"מצוי".

4) ראה גם המשך וככה תרל"ז פי"ז ואילך.
5) הל' תשובה שם ה"ב.
6) ראה רמב"ם הל' איסורי מזבח בסופן.
7) פי"ב ה"ד.
8) ראה בארוכה לקו"ש חי"ח ע' 276 ואילך.
9) הל' תשובה פ"ח ה"ב.
10) 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

ואינו אלא „מתן שכרן של מצות"[11]; ולכן אין מקומו בסיומו וחותמו של ספר היד המבאר תכלית השלימות דמצות והלכות.

ד. עפ"ז יובן הטעם שכשהוא מבאר מצב העולם ב„ימות המשיח" אינו כולל את הפרט ש„לא יהי' חולי" (ודלא כבהל' תשובה):

בהל' דיעות[12] כותב הרמב"ם סדר הנהגת האדם למען יהי' לו גוף בריא ושלם, ומסיים שם[13]: „כל המנהיג עצמו בדרכים אלו שהורינו אני ערב לו שאינו בא לידי חולי כל ימיו כו'". 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 שהנהגת האדם תהי' „בדרכים אלו שהורנו" – 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'", כדי ש„נשב פנויים כו'"] – 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 ח].

ה. 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" (שאז יהיו כל הדברים בתכלית השלימות) מבאר הרמב"ם מצב העולם בקשר לב' הקוים[14]:

זמן התחי', „אבל לימות המשיח קודם תחה"מ אין בטלים" (אגה"ק סכ"ו – קמה, סע"א ואילך). ולהעיר, שע"פ חילוק זה – שדוקא בתחה"מ מצות בטילות ולא בימוה"מ – מתורץ כמה מהמקומות שציין עליהם בהגהות מהר"ץ חיות בנדה שם. ואכמ"ל.

11) לשון הרמב"ם שם רפ"ט.

12) פ"ד.

13) ה"כ.

14) 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 הקוין הם גם בנוגע השכר הגשמי, משא"כ בהל' מלכים – מכיון שבימוה"מ לא תהי' חשיבות לענינים גשמיים, לכן כל הענין דהשפעת הטובה הוא רק טעם ל„לא יהי' שם לא רעב וכו'" (כדלקמן הערה 25); ושני הקוין (דחיוב ושלילה) הם בנוגע להידיעה בה' [„ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת כו'"; „ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים כו'"], כבפנים.

„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 החיובי[15] – שיהי' רק העסק לדעת את ה' בלבד; „ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים וכו'".

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?):

ענינן 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"[16]?

ולכן, מבאר הרמב"ם, שה„לא רעב ולא מלחמה וכו'" בימוה"מ הם מסובב ותוצאה מזה „שהטובה תהי' מושפעת כו'", כלומר, שלילת הרעב ומלחמה וכו' היא חיוב ו„מציאות" להיותה תוצאת ה„טובה" שתהי' בעולם. – י"ל דוגמא לזה – וביום השביעי תשבות היא מצות עשה[17].

ו. 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, לאחרי 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"ל[18] „השפעת

15) 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 שצויין לעיל* הערה 21). ובכ"מ.

16) ובפרט לדעת הרמב"ם (מו"נ ח"ג פ"י) שחושך וכיו"ב הוא העדר ואינו דבר נמצא.

17) רמב"ם ריש הל' שבת (וראה לקו"ש שם). ולהעיר מפלוגתת ר"י ור"ש בפי' והשבתי חי' רעה (תו"כ בחוקותי עה"פ) ונתבאר במק"א (ראה לקו"ש ח"ז ע' 188 ואילך).

18) תענית כג, א.

עליהם (רוב[19]) טובה אינן יכולין לעמוד"],

מוסיף: „וכל המעדנים מצויין כו'", כי „מעדנים" הם דברים המעדנים[20], 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 מתענית[21]) – 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.

ז. אמנם, התואר „מעדנים" שייך לתענוגים גשמיים, מלא כרשו מעדני[22] וכיו"ב – וקשה: איך שייך שבימות המשיח יתענגו בתענוגים גשמיים ש„דברי הבאי והבל הם"[23]?

ובכדי להסיר תמי' זו דייק הרמב"ם „וכל המעדנים מצויין כעפר", היינו: שחשיבותם של מעדנים תהי' „כעפר" שהוא „מדברים שאינן ראויין לאכילה"[24]. בסגנון אחר: הצורך במעדנים[25] „באותו הזמן" הוא רק מפני שבלעדם לא יהי' הגוף בריא ושלם בתכלית, שזהו מדרכי (עבודת) השם[26]; אבל החשיבות שלהם בפ"ע היא „כעפר"[27].

ח. אמנם, במה דברים אמורים – בימות"מ, בזמן שפעולתן של המצות במציאות העולם מגיעה לתכלית שלימותה ובב' הקוים שבה, וכנ"ל באריכות.

אבל בהל' תשובה, שהמדובר שם הוא, דענין השפעת הטובה והסרת הדברים המונעים הוא רק למען „נשב 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

---

19) כ"ה הגירסא בעין יעקב.
20) כדרז"ל בעדינו העצני (מו"ק טז, סע"ב).
21) או"ח סרפ"ח ס"ב־ג.
22) ירמי' נא, לד.
23) הל' תשובה פ"ח ה"ו.
24) שבועות כב, ב. רמב"ם הל' שבועות פ"ה ה"ח.
25) 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 ס"ח.
26) רמב"ם הל' דעות רפ"ד (וספ"ג).
27) מובן שכוונת הרמב"ם ב„וכל המעדנים מצויין כעפר", היא כפי המובן בפשטות שהמעדנים יהיו מצויין לרוב כעפר הארץ: ורק שבזה שנקט הלשון „כעפר" – ולא „מצויין הרבה" (ובפרט שכ"כ גבי „טובה"; מושפעת הרבה) – י"ל שמרמז לענין נוסף, שחשיבות המעדנים יהי' כעפר.

„כעפר" (כנ"ל), הרי תענוגי הגוף הם דבר המבלבל לתומ"צ וכך היא דרכה של תורה פת במלח כו'[28]. ולכן כותב רק ש(נוסף להסרת המונעים) „ישפיע לנו כל הטובות וכו' המחזיקות את ידינו לעשות התורה כו'" (ולא – מעדנים).

ומכיון שחסר אצלו מעדנים וכיו"ב[29], ורואה אותן אצל חברו שהורגל בהם (ועד לעבד לרוץ לפניו[30]) ונעשו אצלו דברים שהם די מחסורו, ולכן ניתנו לו, אבל לא לו, כיון שאצלו הם בגדר עשירות[30] (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 ונתתי[31] 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'".

ב

ט. 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?

ג) גם בהל' תשובה[32] 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"?

י. 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

28) אבות פ"ו, ג.

29) 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 פי"ד ע' 250).

30) ראה כתובות סז, ב.

31) יחזקאל לו, כו.

32) פ"ט ה"ב.

נמצאים. אמנם להיות שהבחינה ד„אינו מצוי" שוללת את מציאות העולם („אין דבר אחר יכול להמצאות"), והענין דתומ"צ 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 ומאוחדת[33] בהידיעה „שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא", שעי"ז דוקא יהי' האדם במציאותו, וגם כמו שהוא במציאותו ידע (וירגיש) הבחינה ד„אינו מצוי".

ומכיון שבימות המשיח יהי' קיום מצות ידיעת ה' בתכלית השלימות[34], לכן בהביאור ע"ד אופן הידיעה שיהי'

33) ויש לומר, שהתכללות שני ענינים אלו – „מצוי" ו„אינו מצוי" – הוא ע"י ענין שלמעלה משניהם. ובלשון החסידות: „מצוי" – „ממלא"; „אינו מצוי" – „סובב"; וחיבורם יחד הוא ע"י העצמות.

ויש לרמז זה בלשון הרמב"ם: יסוד היסודות ועמוד החכמות ר"ת הוי' „הוא בחי' אמתת העצמות" (המשך תרס"ו 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 39.

34) 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 דידיעת ה' בכל 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 40).

אז, כותב הרמב"ם „יודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם", שבלשונו זו הוא מרמז[35] לב' קצוות הנ"ל:

„ויודעים דברים הסתומים" – הידיעה „שהוא אינו מצוי" (סתום), שענין זה (בחינת „מצוי ולא במציאות") הוא „מדברים הסתומים"[36]; אמנם, מאידך, תהי' הידיעה (והגילוי) באופן כזה שלא תביא את האדם שיתבטל ממציאותו[37], כ"א תהי' „כפי כח האדם".

והטעם לזה שתהי' „כפי כח האדם" – אף שגילוי „דברים הסתומים" (הבחינה ד„אינו מצוי") שולל את מציאות האדם[38] („אין דבר אחר יכול להמצאות") – הוא לפי שידיעת דברים

35) ובמק"א (לקו"ש חכ"ו ס"ע 119 ואילך) נת' באו"א – שהכוונה בשתי הלשונות „דברים הסתומים" ו„דעת בוראם" היא לשני הענינים (שבהל' יסוה"ת פ"א-ד) דמעשה מרכבה ומעשה בראשית. עיי"ש.

36) ועפ"ז יש להסביר הלשון „ויודעים" – ולא „וידעו" (בדוגמת הלשון „וישיגו") – כי הידיעה (והגילוי) ד„אינו מצוי" באה כמו בדרך ממילא (לאחרי קדימת ההתבוננות וכו' 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.

37) 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.

38) 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.

הסתומים תהי' ביחד ומאוחדת ב„וישיגו דעת בוראם"[39] – השגת הבחינה ד„מצוי ראשון"[40] ש„ממציא כל נמצא"[41], שלכן:

גם ידיעת דברים הסתומים תהי' „כפי כח האדם"[42].

יא. ועפ"ז יובן ג"כ מה שהרמב"ם מביא כאן גם סיום הכתוב „כמים לים מכסים":

בפירוש הכתוב „כמים לים מכסים" כתבו המפרשים[43]: „מקום המים קרוי ים והמים הממלאים 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' בהוויתה, אלא שלא תהי'

---

39) ויש לומר, ששילוב שני ענינים אלו – „ויודעים דברים הסתומים" עם „וישיגו דעת בוראם" – הוא ע"י הענין ד„חכמים גדולים" [ובדוגמת החיבור (ראה לעיל הערה 33) 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).

40) ועפ"ז יובן מה 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 „ויודעים", וגבי „דעת בוראם" אומר „וישיגו" – כי „ההבדל בין ידיעה והשגה הוא, דהשגה היא מוחשית ממש . . וידיעה היא (אפשרית להיות רק) השגה משוערת" (ד"ה כי עמך ה'ש"ת פ"ב), ולכן: גבי „דברים הסתומים" מתאים הלשון „ויודעים", וגבי „דעת בוראם" – „וישיגו".

41) ולכן שינה מלשונו לפנ"ז „לדעת את ה'" (כלשון הכתוב שהביא „דעת את ה'"), וכתב „דעת בוראם" – כי „בורא" מורה על בחי' „מצוי ראשון . . ממציא כל נמצא"*.

) בסה"מ תרס"ח (ריש ע' קפח ואילך) דאין יכולים לכנות 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

42) ולהעיר שגם בעניני משיח (וימות המשיח) מפרט הרמב"ם ב' סוגים: דברים מפורשים וגלויים (הפרטים שנפרטו שם פרק יא), „ודברים סתומין" שבהם „לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו" (שם פי"ב ה"ב). וראה גם לפנ"ז (ה"א) בנוגע להיעודים ש„הם משלים", שרק „בימות המלך המשיח יודע לכל איזה דבר הי' משל ומה ענין רמזו בהן". ובמאמר תחה"מ להרמב"ם פ"ו, דמש"כ ד„הם משלים" – „אין דברינו זה החלטי כו'". ע"ש.

43) מצודת דוד (וכ"ה ברד"ק) עה"פ – ישעי' יא, ט.

מבאר שזהו מה ששם הוי' (מלשון מהווה) מורה על אמיתת העצמות, ע"ש).

מציאות בפ"ע כ"א (מכוסה) בטילה לאלקות.

יב. 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 לנדו"ד:

מי הים הם „מים שאין להם סוף"[44], 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.

יג. 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 בתורה[45] שתתגלה ע"י משיח צדקנו, גילוי בחי' פנימיות התורה[46] שהיא בבחי' א"ס:

גליא שבתורה, להיותה מלובשת בעניני העולם, הרי היא בבחי' גבול ועד שיש בפועל – לימוד וידיעת כל התורה[47] בהמשכתה וגילוי[48]; אבל סתים דאורייתא, שהיא למעלה מהתלבשות בעולם, הרי גם בהתגלותה היא בבחי' בלי גבול[49].

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 המים[50], מכונסים במקום קבוע (שלכן י"א[51] שיש להם דין מקוה).

ועד"ז הוא החילוק בין אופן הלימוד של גליא דתורה להלימוד דסתים דאורייתא: הלימוד בגליא דתורה הוא בשקו"ט וכו' והעליות בהשגתה הוא ע"י הקושיות ופירוקים[52], דהיינו ביטול ההשגה הראשונה – דוגמת מי הנהר שנעתקים ממקומם הראשון וזוחלים וזורמים; משא"כ בפנימיות התורה ד„לית תמן לא קשיא וכו' ולא

---

44) יבמות קכא, א. רמב"ם הל' גירושין פי"ג הט"ז וה"כ. – וראה לקו"ש שבהערה 35 (ס"ע 121 ואילך) השייכות המיוחדת ל„ים" עפמש"נ (קהלת א, ז) „כל הנחלים הולכים אל הים והים איננו מלא". עיי"ש.

45) ראה ויק"ר פי"ג, ג.

46) ראה רש"י שה"ש (א, ב), דמשיח ילמד סודות התורה. וראה קה"ר פי"א, ח. ועוד. וראה רמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב.

47) מנחות צט, ב. ומעין זה – בהקדמת הרמב"ם שע"י לימוד בחומש וספרו „יודע ממנו תורה שבעל פה כולה".

48) 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.

49) ד"ה ביום השני שם. עמד וימודד שם.

50) בראשית א, יו"ד.

51) ר' מאיר – פרה פ"ח מ"ח. מקואות פ"ה מ"ד.

52) ראה שבת לג, סע"ב בדברי רשב"י. ובקו"א לאדה"ז בהל' ת"ת רפ"ג (יח, ב [תתמב, ב]).

מחלוקת וכו'"[53], העליות בהשגתה אינן ע"י שקו"ט וכו' – דוגמת מי הים[54].

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 הגלות[55] (כי הגורם שכר מצוה היא המצוה עצמה[55]) – הרי מובן שההוספה בלימוד פנימיות התורה, ובאופן דיתפרנסון[56] מיני', כפי שנתגלתה בהבנה והשגה בתורת החסידות, ממהרת ומקרבת גילוי תורתו של משיח[57], בקרוב ממש.

---

53) רע"מ נשא קכד, ב. אגה"ק סכ"ו.

54) 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 תש"ח פי"א. ועוד.

55) תניא רפל"ז.

56) לשון התקו"ז (ת"ו בסופו). ובהקדמת מקדש מלך לזהר: יתפרנסון . . כשיפורש להם אמיתות מאמריו כו'. ובכסא מלך (לתקו"ז שם): בדרא 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' שיבינו כו' כי הלומד גירסא בעלמא הגם שיש לו שכר טוב כו' עכ"ד הסגולה דבגיני' וקראתם דרור היא כשיתפרנסון וילמדו פירושי המאמרים כו'. – ראה גם כן הקדמת הרח"ו לשער ההקדמות.

57) כידוע מענה המשיח להבעש"ט – דכשיפוצו מעינותיך חוצה "אתי מר", דא מלכא משיחא (אגרת הבעש"ט הידועה ע"ד עליית הנשמה שלו בר"ה שנת תק"ז, נדפסה: בסוף הספר בן פורת יוסף; בס' המכתבים מהבעש"ט ז"ל ותלמידיו (לבוב תרפ"ג, וכותב המו"ל שהעתיקה מן המכתב – כת"י חתנו של הבעש"ט הרה"צ וכו' ר' יחיאל – החתום בעצם כי"ק של הבעש"ט); בס' גנוזי נסתרות (ירושלים ת"ו תרפ"ד) ח"א סי' סה. ועוד).

הדרן על הרמב"ם – תשמ"ה

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 בתכלית[1]. ובלשון ודברי הרמב"ם עצמו[2] (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 לשון[3] (ליופי המליצה וכיו"ב), כ"א מלמדנו שני ענינים שיהיו באותו הזמן.

ויש לומר הביאור בזה[4] ובהקדם:

ממ"ש הרמב"ם "שהטובה תהי' כו'" (לא – "והטובה כו'") מוכח שכוונתו נתינת טעם על קודמו, דהסיבה לזה ש"לא יהי' שם לא רעב כו'" הוא מפני "שהטובה תהי' מושפעת כו'".

ויש לומר, שב' הענינים בהטעם – (א) שהטובה תהי' מושפעת הרבה, (ב) וכל המעדנים מצויין כעפר הם כנגד ב' הענינים שמונה לפנ"ז (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 המעדנים תהי' "כעפר", דהיינו (כמ"ש הרמב"ם בנוגע להשבתת חמץ[5]) "כדבר שאין בו צורך כלל".

הדרן על ספר משנה תורה להרמב"ם. משיחות י"א ניסן* ואחש"פ תשמ"ה. נדפס בלקו"ש חכ"ז ע' 237 ואילך.

1) יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ג. ועוד.

2) וראה הל' דעות פ"ב ה"ד: בד"ת . . יהיו דברי האדם מעטים ועניניהם מרובים . . אם היו הדברים מרובין והענין מועט ה"ז מכלות.

3) וכפל הלשון "קנאה ותחרות" – כי "קנאה" היא הרגש שבלב, המביא לידי "תחרות" (בפועל).

4) ראה ג"כ (ובכמה ענינים דלקמן) ב"הדרן" על ס' משנה תורה (קה"ת, ברוקלין, י"א ניסן תשמ"ה – לעיל ע' 1 ואילך) – וכמה פרטים נתבארו שם באו"א.

5) הל' חמץ ומצה פ"ב ה"ב.

*) בחגיגת סיום מחזור הראשון של לימוד ס' משנה תורה להרמב"ם כפי שנחלק ללמוד ג' פרקים ליום.

ומכיון שכל המעדנים הם אצלו „כדבר שאין בו צורך כלל", שוב לא שייך שום רגש של „קנאה ותחרות" (בקשר למעדנים[6] – עניינים גשמיים)[7].

ב. אמנם, עדיין צריך להבין האריכות בהמשך לשון הרמב"ם „ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד":

יתור לשון זה – „לא .. אלא" (ולא כתב בקיצור: עסק כל העולם יהי' לדעת את ה' בלבד) – מורה, כידוע, על שלילה נוספת (גם לעיכובא[8]). ולכאורה:

לאחרי כתבו שבאותו הזמן (לא רק „שהטובה תהי' מושפעת הרבה", כ"א עוד זאת) „וכל המעדנים 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 המעדנים" – ומהי השלילה הנוספת שמרמזה הרמב"ם ביתור לשונו „לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת כו'"?

ויתירה מזו: לא הסתפק הרמב"ם באריכות לשונו זו, אלא מוסיף „(אלא לדעת את ה') בלבד". שמזה משמע, דגם לאחרי שידעינן ש„לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה'", עדיין לא נשלל הכל, ולזה מוסיף הרמב"ם עוד מיעוט „בלבד".

ג. וממשיך הרמב"ם בסיום וחותם ההלכה (וספר היד): ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם שנאמר[9] כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים.

וגם בזה כמה דיוקים, ומהם:

א) „דברים הסתומים" – מה הם ה„דברים הסתומים", ולמה לא פירש הרמב"ם לאיזה „דברים" הכוונה?

ב) „כפי כח האדם" – מאי קמ"ל? פשיטא שהאדם יכול להשיג רק כפי כחו ולא יותר, ובפרט כשהמדובר אודות „דעת בוראם"?

ג) מדוע מעתיק הרמב"ם גם סיום הפסוק „כמים לים מכסים". ובפרט שבהלכות תשובה, שגם שם[10] 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".

ד. וי"ל נקודת הביאור בכל זה:

בלשונו „לא יהי' עסק כל העולם

---

6) משא"כ ה„טובה" (סתם) אינה „כעפר" (שאין בו צורך כלל) – כי גם בימות המשיח יהי' צורך בדברים גשמיים כדי שיהי' הגוף בריא ושלם שמדרכי (עבודת) השם הוא (רמב"ם הל' דעות רפ"ד. וכדלקמן בפנים סעיף ד).

7) ועפ"ז מובן בפשטות זה שהרמב"ם לא הביא שני ענינים אלו („לא קנאה ותחרות", „וכל המעדנים מצויין כעפר") בהל' תשובה פ"ט ה"א – כי בהל' תשובה מדובר בהזמן שלפני ימות המשיח, שמציאות העולם עדיין אינה בשלימות, ואין העולם במצב כזה ש„כל המעדנים מצויין (חשובין) כעפר", ובמילא שייך „קנאה ותחרות".

8) ראה תוד"ה מתני' – מנחות פג, סע"ב.

9) ישעי' יא, ט.

10) פ"ט ה"ב.

אלא לדעת את ה' בלבד" שולל הרמב"ם (לא רק „עסק" שאינו „עבודה למקום ב"ה"[11], 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 „באותו הזמן", שוב לא יהי' צורך בעבודה זו, ובמילא „לא יהי' עסק כל העולם (אפילו לא בעבודת ה' אחרת) אלא לדעת את ה' בלבד".

והביאור:

הלכה זו באה בהמשך למ"ש הרמב"ם בהלכה שלפנ"ז שבימות המשיח יהיו ישראל „פנויין בתורה וחכמתה", ובלשון ההלכה[12] – „תורתם אומנתם".

והנה בזמן הזה, גם מי שתורתו אומנתו, פסק הרמב"ם[13] 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„צוו[15] חכמים הוי ממעט בעסק", שמזה מובן שמיעוט עסק – כן צריך להיות.

אלא שכיון שהמדובר במי שתורתו אומנתו, הרי עסקו במשא ומתן הוא רק (כמ"ש הרמב"ם[16]) 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 עסק[17] (גם לא באופן שהמשא ומתן עצמו הוא „עבודה למקום ב"ה"), ולכן – „לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד"[18].

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

---

11) לשון הרמב"ם הל' דעות ספ"ג, כדלקמן בפנים.

12) שבת יא, א. רמב"ם הל' תפלה פ"ו ה"ח.

13) הל' ת"ת פ"ג ה"י. וידועה השקו"ט בזה (ראה כס"מ שם. ועוד). ואכ"מ.

14) רמב"ם שם ה"ט. ולהעיר מרדב"ז סוף הל' שמיטה ויובל.

15) ל' הרמב"ם שם סה"ח.

16) הל' דעות ספ"ג.

17) ראה פיה"מ להרמב"ם סנהדרין בהקדמתו לפ' חלק (ד"ה ועתה אחל) „באותם הימים יהי' נקל מאד על בני האדם למצוא מחייתם עד שבעמל מעט כו'".

18) ועפ"ז מובן השינוי: בהל' תשובה שם ה"א הלשון „וישפיע לנו כל הטובות כו' כדי שלא נעסוק כל ימינו בדברים שהגוף צריך להן כו'" – דשוולל רק „כל ימינו", כי צ"ל מיעוט עסק (כנ"ל בפנים); משא"כ לעת"ל „לא יהי' עסק כו' אלא לדעת את ה' בלבד" (וזה שתהי' אכו"ש ו„עמל מעט" למצוא מחייתם – לא יהי' באופן של „עסק", ביגיעה והשתדלות).

אשר יעשון ואלה אשר לא תיעשנה) – כ"א אך ורק לשם ידיעת והשגת התורה בלבד, לימוד התורה לשמה – לשם התורה עצמה[19].

[ע"ד ביאור הרמב"ם[20] בעבודת ה' לשמה (מאהבה[21]) – שזהו רק כ„שעושה האמת מפני שהוא אמת", ולא בשביל איזו תכלית אחרת, גם לא דקדושה כמו „שאזכה לחיי העולם הבא", אף שע"פ ביאור הרמב"ם עצמו[22] הרי עולם הבא הוא „סוף מתן שכרן של מצות", וזה שאנו עוסקים בתורה ובמצוות בעולם הזה הוא „כדי[23] שנזכה לחיי העולם הבא"].

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[24]: 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"פ[26] (וכמ"ש אדה"ז בהל' ת"ת[27] ש„אפשר ללמוד כל התורה שבע"פ כולה . . כי באמת ההלכות הנגלות לנו ולבנינו יש להן קץ ותכלית ומספר"), ושוב לא יצטרכו לעסוק בלימוד זה[28] (כי בימות המשיח, כאשר „רוח הטומאה אעביר מן הארץ"[29], אין שכחה[30]),

ובמילא – „לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", היינו העיון ב„עומק טעמי ההלכות והפלפול בטעמיהן כו'"[31], עד – הלימוד באופן

19) ראה בארוכה בזה לקו"ש חי"ז ע' 402 ואילך (וראה הנסמן שם הערה 9).

20) הל' 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 שאח"כ 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 בהל' מלכים כאן (פי"ב סה"ד). וראה פיה"מ סנה' שם (ד"ה „ועתה אחל" 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 בסו"ס „ביאורים לפרקי אבות") הערה 80. לקו"ש חל"ד ע' 87 ואילך.

24) הל' תשובה ספ"י (ושם ה"ג) – לענין אהבה. וראה רמב"ם סוף הל' איסורי ביאה.

25) אגה"ק סכ"ו (קמה, סע"א ואילך).

26) ראה הרמב"ם בהקדמתו לס' היד שבספרו זה „מקבץ לתורה 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), משא"כ לשיטת הרמב"ם – ראה אדה"ז קו"א לרפ"ב שם). וראה לקו"ש חכ"ז 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 סוס"י.

31) ל' אדה"ז – הל' ת"ת פ"א שם.

ד„יגדיל 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 והיגיעה[34] בתורה, ב„משא ומתן של פלפול"[35]. ובפרט באופן שמחדש בתורה, עד שפועל „הגדלה" (והוספה) בתורה – „יגדיל תורה ויאדיר" – וכמחז"ל[36] שענינו של עסק הוא כאשר מרויח, כי „זבון וזבין 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„יגדיל 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'" (שאין לזה קץ ותכלית[27]), והם „דברים הסתומים" („הנסתרות לה' אלקינו"[37]) בערך להלכות 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 מרכבה[38] עד להשגת „דעת בוראם", שהיא סתום מהנברא, כמו שהאריך הרמב"ם בהלכות יסודי התורה[39] שאי אפשר לאדם להשיג אמתת המצאו של הבורא. וכן בנוגע לדעתו[40].

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: כדבעי[41] – 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".

---

32) ישעי' מב, כא. חולין סו, ב.
33) סוטה מד, א. וש"נ.
34) ב"ח לטאו"ח סמ"ז ד"ה ונוסחא. ט"ז או"ח שם סק"א.
35) ל' הט"ז שם.
36) ב"מ מ, ב.
37) ל' הכתוב – נצבים כט, כח.
38) ראה בארוכה בזה לקו"ש חכ"ו ע' 117 ואילך.
39) פ"א ה"ט ואילך. ועוד.
40) ראה רמב"ם הל' יסוה"ת ספ"ב. הל' תשובה ספ"ה – הובאו בשער היחוה"א פ"ז (אלא ששם עיקר הכוונה לידיעת דברים ולא לשכל והבנה – משא"כ בשער היחוה"א פ"ח).
41) ראה כתובות סז, רע"א.
42) ראה לקמן סעיף יג־יד.

ז. עפ"ז מובנת 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 עסק[43], ועסק היחידי, 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 חכמים[44] – דגים חוצצין) –

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"ג[45] דכל שהוא מבריית המים אינו חוצץ, והיינו דמכיון שברואי הים נבראו מן המים[46], הרי אמיתית מציאותם היא המים, ולכן אינם חוצצים בפני המים.

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 (המכוסים בהמים).

וככה הוא בנמשל, דמכיון ש„לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", הרי ה„לדעת את ה'" נעשית מציאותו 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].

* * *

ח. שלימות זו בעסק „התורה וחכמתה" שתהי' בימות המשיח (בכל פרטי' המבוארים בלשונות הרמב"ם, כנ"ל באורכה) – תובן יותר, ע"פ ביאור הרמב"ם בהל' תלמוד תורה שלו, אודות קיום מצות ת"ת בשלימות, ובלשון הרמב"ם שם[49] – „מי שנשאו לבו

43) ראה לקו"ש שבהערה 19. וש"נ.

44) ת"ק במשנה מקואות וידים שבהערה הבאה (ראה מפרשים שם).

45) מקואות פ"ו מ"ז. ידים פ"ב מ"ב. – אלא שאין הלכה כמותו (נת' בד"ה וראיתי אני, תרס"ב) – אבל הרי פסקינן כוותי' בהא דזבחים (כב, א). וכבר שקו"ט 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 כז, ב.

47) ראה לקמן סעיף יד.

48) וזה גופא הטעם למ"ש הרמב"ם בתחילת ההלכה ש„באותו הזמן לא יהי' . . קנאה ותחרות . . (מפני ש)וכל המעדנים מצויין (חשובין) כעפר" (כנ"ל סעיף א) – כי מכיון שתתגלה אז שמציאותה האמתית של הארץ היא „דעה את ה'", הרי מובן שאין שום חשיבות למעדנים.

49) הל' ת"ת פ"ג ה"ו.

לקיים מצוה זו כראוי ולהיות מוכתר בכתר תורה כו'" (היינו, שקיום מצוה זו כראוי הוא כשהאדם מוכתר בכתר תורה). שמזה מובן, ששלימות זו שתהי' בימות המשיח, ענינה שבני ישראל יהיו מוכתרין בכתר תורה.

ועפ"ז יש לומר, שפרטי לשונות הרמב"ם שבסיום וחותם 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".

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.

והנה בכסף משנה מציין המקור למס' יומא[50], אבל שם לא נאמר הלשון „שלשה כתרים . . כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות", כ"א „שלשה זירים הן, של מזבח ושל אהרן 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'".

וכן – עוד כמה שינויים ברמב"ם לגבי ל' הש"ס.

ולכן נראה לפענ"ד כדעת המפרשים (כמשנ"ת במק"א[51] בארוכה) שמקור הרמב"ם הוא מספרי[52], שכללות הלשון שם קרוב יותר[53] ללשון הרמב"ם.

אלא שעצ"ע: מדוע בחר הרמב"ם ב(לשון) הספרי ולא בהש"ס הנ"ל?

ויש לומר נקודת הביאור[54]: ספר משנה תורה הוא ספר „הלכות הלכות"[55]. שמזה מובן, שכוונת הרמב"ם בהביאו מחז"ל ד„שלשה כתרים כו'" 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 בוחר ב(לשון) הספרי „שלשה כתרים", ולא ב(לשון הש"ס) „שלשה 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 שלשה תנאים הנצרכים כדי „להיות מוכתר בכתר תורה":

(א) „לא יסיח דעתו לדברים אחרים ולא ישים על לבו שיקנה תורה עם העושר והכבוד כאחת"[56]. (ב) שמא

50) עב, ב.

51) לקו"ש חכ"ח ע' 104 ואילך.

52) קרח יח, יט־כ. – ועד"ז באבות פ"ד מי"ג. וראה אדר"נ רפמ"א (צויין בהגהמי"י על אתר).

53) אף שגם בזה שינויים (ראה בארוכה לקו"ש שם).

54) בכל הבא לקמן – ראה גם לקו"ש שם.

55) ל' הרמב"ם בסוף הקדמתו לס' היד.

56) שם ה"ו.

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 לעולם[57]. (ג) מי שרצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה ואכילה כו' אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה[58].

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 עליהן[61]; כל המשמיע קולו כו'[61] – 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 הלומד והדברי תורה שלמד, הוא מציאות בפני עצמו שיש לו „רכוש", „קנה" דברי תורה (עד ש„תורה דילי' הוא"[62]) – כ"א שהוא מוכתר (ומסובב) בדברי תורה באופן שזה נעשה מציאותו ועצמותו[63].

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.

יו"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 מהתורה.

אח"כ מוסיף הרמב"ם עוד תנאי: „שמא תאמר עד שאקבץ ממון אחזור ואקרא כו'" – והחידוש בזה לגבי „לא יסיח דעתו לדברים אחרים" [דלכאורה: מאחר שידעינן שאין לו להסיח דעתו לדברים אחרים – כש"כ שאם יתעסק בפועל בקיבוץ ממון (גם לפי שעה) אא"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

57) שם ה"ז.
58) שם הי"ג.
59) שם ה"ח-ט.
60) שם ה"ט.
61) שם הי"ב.
62) קידושין לב, סע"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" מוכח, שענין זה (ד„תורה דילי' הוא") עדיין אינו המעלה דכתר תורה.
63) וראה בארוכה לקו"ש שם סעיף ז ואילך בנוגע לכתר כהונה וכתר מלכות.

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) ארעי".

ויתירה מזו: מפשטות לשון הרמב"ם משמע שעצם אמירה ומחשבה זו כבר פוסלת אותו מלזכות בכתר תורה – כי מחשבה זו מורה שאין דעתו שקועה לגמרי בת"ת.

[וע"פ הנ"ל במעלת "כתר תורה" יובן עוד דיוק בלשון הרמב"ם כאן – "שמא 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 המשנה[64] (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"ת[66]) – 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 מעינו 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 אובד אפילו לילה אחד: כמובן, החסרון בזה שאובד לילה אחד 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 בלילה[67]), הרי מי שתורה נעשית כל מציאותו, אי אפשר לו שיאבד אפילו לילה אחד. כי שום דבר בעולם אינו יכול לדחות ענין ששייך ונוגע לעצם מציאותו.

– וראה שם, שמטעם זה מביא הרמב"ם הפסוקים (בנוגע לכתר תורה וכתר מלכות) – "והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם" (פנחס כה, יג), "זרעו 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 ולזרעו אחריו.

64) אבות פ"ב מ"ד.

65) שדוחק הכי גדול הוא לפרש "אשנה" – לא אלמוד משנה (בניגוד למקרא), אלא מלשון "שני".

66) ראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"א ס"ד־ה. רפ"ב ושם סי"א. רפ"ג.

67) רמב"ם שם.

יא. עפ"ז 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 וכיו"ב שמשימין על התורה[68], 2) חלק מיוחד בתורה. וכמו שמצינו[69] ש(דוקא) הלכות התורה נקראות „כתרה של תורה".

ב) התורה נעשית כתר על האדם הלומדה. אין המדובר בחלק (או ענין) מיוחד בתורה, כ"א שהתורה (בכללותה[70]) מכתירה את האדם.

והנה ברמב"ם מדייק „בשלשה כתרים נכתרו ישראל"[71], היינו שמעלת „כתר תורה"*[71] כאן היא (כאופן הב') בזה שהתורה מכתירה את לומד התורה, ובזה 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 פשטות 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 והשולחן עצמם. וכן בנמשל, שהיא מעלה הכי עליונה בגוף הכהונה ומלכות (כהונה גדולה[72], מלכות דוד), וכן בתורה.

ולכן בחר בלשון „שלשה כתרים", שבפשטות „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 מוכתרין בכתר תורה. דאף שגם בזמן הזה הוא „מונח ועומד ומוכן לכל ישראל", הרי אין כל אדם זוכה לזה שיוכל לקיים התנאים הנ"ל הדרושים לזה.

אמנם באותו הזמן, שנהי' „פניין בתורה וחכמתה", ו„הטובה תהי' מושפעת הרבה כו'" – הרי „לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד". כי לא יהי' צורך להסיח דעתו „לדברים אחרים", ולא זו בלבד שאין חשש למחשבה „עד שאקבץ ממון אחזור ואקרא", אלא עוד זאת, שלא יהי' צורך אפילו ב„מלאכה בכל יום מעט";

---

68) זח"ג רנו, ב.

69) מגילה כח, 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 פיהמ"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, כנ"ל הערה 63.

72) אבל ראה ר"ח יומא שם: זכה אהרן ונטלה כלומר לקח הכהונה (ולא כתר כהונה, כה"ג).

ומאחר שאז יהיו ישראל מוכתרין בכתר תורה, הרי אין הלימוד בשביל לידע את המעשה אשר יעשון 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 מוכתרין 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"ז[73] 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 בפירוש "לדעת את ה' בלבד", שהכוונה בזה – עסק התורה (לא בשביל לידע את המעשה אשר יעשון כו', כ"א) בשביל ידיעת והשגת התורה עצמה, כדי להיות מוכתר בכתר 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") כולל[74] גם אוה"ע[75]. ונמצא שגם ב"נ שייכים לכתר תורה[76].

[אלא בהל' ת"ת לא העתיק הרמב"ם פרט זה (וכתב "כתר תורה הרי מונח כו' ומוכן לכל ישראל שנאמר[77] תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב") – כי זה שיש כתר תורה גם אצל "כל באי העולם" (בשבע מצוות דידהו כדלקמן) לסלק ה"פתחון פה" אינו נוגע להלכות של ישראל[78]; והרמב"ם רק מרמזו בתיאור מצב העולם באותו הזמן].

---

73) ספי"א.

74) ראה ר"ה פ"א מ"ב, וברמב"ם הל' תשובה פ"ג ה"ג "מבאי העולם". ועד"ז ברמב"ם שם פ"ו ה"ג. סוף הל' שמיטה ויובל. הל' מלכים פ"ח ה"י. וברמב"ם סוף הל' ס"ת, הל' סנהדרין פי"ב ה"ג: כל באי עולם. וראה לקו"ש חי"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 מובן ד"כתר תורה" השייך בב"נ אינו כמעלת "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), משא"כ נכרי שעוסק בתורה שהוא רק "ככהן גדול" ולא למעלה ממנו (תוס' ע"ז ג, א). וראה לקו"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).

ואף שנכרי שלמד תורה חייב מיתה[79] – ה"ז רק בלימוד תורת מצות דישראל, אבל בלימוד שבע מצות דידהו, הרי אדרבה – אמרו חז"ל[80] „שאפילו נכרי ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול", שמעלה זו („שהוא ככהן גדול") שייכת למעלת התורה עצמה, כדאיתא בתוס'[81] „דנקט כהן גדול משום דדרשינן[82] .. יקרה היא מפנינים[83] מכהן גדל הנכנס לפני ולפנים". שמזה מוכח, דזה שנכרי ישנו בלימוד התורה בשבע מצות דידהו, הוא לא רק הכשר לקיום מצות דילהו, כ"א יש בזה מעלה וחשיבות של תורה[84].

[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"ע[85] (והא שלא נמנה בין המצות שלהן, כי בז' מצות מונים רק מצוות ל"ת ולא קום ועשה[86])].

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:

---

79) סנהדרין שם. רמב"ם הל' מלכים פ"י ה"ט.
80) סנהדרין שם. וש"נ.
81) ב"ק לח, א. וכן בע"ז ג, א.
82) סוטה ד, ב. הוריות יג, א.
83) משלי ג, טו.
84) ראה בארוכה בזה לקו"ש חי"ד ע' 38 ואילך.
וראה מאירי סנהדרין שם: „כל שהוא עוסק בעקרי שבע מצוות ובפרטיהם ובמה שיוצא מהם אע"פ שרוב גופי תורה נכללין בהם מכבדין אותו אפילו ככהן גדול כו'". ומהמשך דבריו שם מוכח שמותר לנכרי ללמוד „לא לכוונת קיום עקרי מצוותי' אלא שלבו חפץ לירד לידיעת" תורת ז' המצות (עד ש„רוב גופי תורה נכללין בהם")* – וע"ז נאמר ד„מכבדין אותו אפילו ככה"ג".
וראה עד"ז בשו"ת מחנה חיים (ח"א סי' ז). ושם, דזהו דיוק לשון חז"ל „נכרי ועוסק בתורה", שמורה על הלימוד ופלפול בתורה (כמ"ש הט"ז – צויין לעיל הערה 35), שדוקא אז נחשב ככה"ג.

ולהעיר מתשובת הרמב"ם (פאר הדור ס"נ. פריימאן סשס"ד), דמשמע שם שטעם האיסור ללמד תורה לנכרי הוא משום שיש בזה מכשול לישראל (ע"ש) – והרי זוהי שיטת המאירי שם, שמתיר לנכרי ללמוד ז' מצוות גם באופן ש„רוב גופי תורה נכללין בהם", כי באופן זה „אין כאן חשש לטעות אחריו כו'".

85) ראה תוד"ה אין חגיגה (יג, א) דמהא דאפילו נכרי ועוסק בתורה ה"ה ככה"ג נפקא לן דמצוה ללמדם (ז' מצות שלהם) – והרי הענין ד„ה"ה ככה"ג" מורה על חשיבות דתורה בפ"ע, כנ"ל בפנים (והערה הקודמת).

86) סנהדרין נח, 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„נתאוו החכמים כו' לימות המשיח כו' כדי שיהיו פנויין בתורה ובחכמתה", שזהו מצד מצב העולם „באותו הזמן", „לא יהי' שם כו' ולא יהי' עסק כל העולם כו' – ולפיכך יהיו ישראל כו'".

*) ודלא כמ"ש בחדא"ג מהרש"א חגיגה (יג, א ד"ה אין מוסרין) ד"אפי' בז' מצות שלהם אין מוסרין להם סודן וטעמן". אבל להעיר שכתב זה בדברי ר' אמי (חגיגה שם), שלא הובאו בפוסקים (כידועה השקו"ט בזה). ואכ"מ.

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 דבנ"י, כ"א) ד"כל העולם".

ולכאורה: בשלמא בני ישראל, עם קרובו שניתן להם נשמה קדושה, חלק אלקה ממעל ממש[87], מובן שכל מציאותם היא – "דעה את ה'". אבל איך יתכן לומר כן בנוגע ל"כל העולם", שכל מציאותו יהי' "לדעת את ה'"?

הנה לזה "מתכיפין התחלה להשלמה"[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 מאמיתת המצאו,

דהלשון "ממציא כל נמצא" (לא "המציא", ל' עבר) פירושו[89] – ש"ממציא" גם בהווה (בכל רגע ורגע) כל נמצא. שלכן, אמיתית המציאות של כל נברא הוא (כביאור אדמו"ר הזקן באורוכה[90]) 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 מאמיתת המצאו", ובמילא לא תהי' נראית גשמיות הארץ (כולל כל באי העולם) כדבר בפני עצמו, כ"א רק – "דעה את ה'", "אמיתת המצאו".

---

87) תניא רפ"ב. וראה איוב לא, ב.
88) ל' ה"רשות לחתן בראשית".
89) ראה ה"פירוש" להל' יסוה"ת פ"א ה"ג. וראה שעהיוה"א פ"א.
90) שם פ"ג.

הדרן על הרמב"ם (ג)

א. בסיום ספר „משנה תורה", מבאר הרמב"ם באריכות גדולה את מצב העולם בימות המשיח, ומקדיש לזה[1] פרק שלם.

וצריך להבין: הרי כל הענינים שבספר „משנה תורה"[2] הם הלכות (כמ"ש הרמב"ם בהקדמתו), שענינם הוא פס"ד בנוגע למעשה. וא"מ, היאך שייך לומר על ענין הנ"ל (תיאור המצב שיהי' בימות המשיח) שזהו הלכה, מהי הנפקותא בנוגע לפועל מביאור מצב זה?

ויש לומר, שהחיוב להאמין בביאת המשיח ולחכות לביאתו כולל גם כל המעלות שיהיו אז. ועפי"ז מובן, שתיאור המצב דימות המשיח הוא (לא רק סיפור דברים, אלא) הלכה, פסק דין הנוגע למעשה בפועל – שיש חיוב להאמין ולחכות (לא רק לכללות ביאתו של משיח אלא גם) למצב זה בכל הפרטים המנויים ברמב"ם.

אמנם הא גופא טעמא בעי – מדוע אינו מספיק להאמין ולחכות לביאתו של משיח (בכלל), ומחוייבים גם להאמין ולחכות לכל הפרטים?

ב. והנה הגדר דביאת המשיח הוא – שקיום המצוות יהי' אז בתכלית השלימות. וכלשון הרמב"ם בפרק שלפנ"ז[3] „וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות, ועושין שמיטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה כו'".

[נוסף על מה שאפילו בנוגע המצוות שנהוגות גם בזמן הזה הרי דוקא בימות המשיח תהי' האפשרות לעסוק בתומ"צ כהוגן[4]].

ומובן בפשטות, שהשלימות שתהי' בימות המשיח היא שלימות נעלית יותר גם מאותה השלימות שהיתה בזמן שביהמ"ק הי' קיים, כולל גם אותם הזמנים שלא היו מלכיות שהצירו לישראל ושלא הניחו לישראל לעסוק בתומ"צ כהוגן (כמו בימי שלמה) – מכיון שדוקא בימות המשיח יהי' „והסירותי[5] את לב האבן מבשרכם"[6].

[וענין זה – שבימות המשיח יהי' קיום המצוות בתכלית השלימות – מודגש בעיקר בהמצוה ראשונה (ראשונה גם במעלה, מכיון שהיא

משיחת ש"פ ויקהל, פ' שקלים, מבה"ח אדר שני ה'תשמ"ו. נדפס בלקו"ש חכ"ז ע' 249 ואילך.

1) בנוגע מצב העולם שיהי' בימות המשיח. משא"כ הפרק שלפנ"ז (פי"א) הוא בנוגע משיח עצמו.

2) אפילו ענין שבא רק במילים ספורות. ועאכו"כ בנידון דידן – שהתיאור דימות המשיח הוא פרק שלם.

3) רפי"א. וראה בארוכה לקו"ש חי"ח ע' 277 ואילך.

4) הל' תשובה פ"ט ה"ב. וראה גם הל' מלכים פי"ב ה"ד.

5) יחזקאל לו, כו. ועד"ז שם יא, יט.

6) הל' תשובה שם.

ה„יסוד" וה„עמוד" דכל המצוות) – מצות ידיעת השם, דמכיון שאז דוקא „תרבה הדעת כו' והחכמה שנאמר[7] כי מלאה הארץ דעה את ה'"[6] – הרי כל זמן שהדיעה אינה בריבוי אי אפשר שיהי' ידיעת השם בשלימות (משא"כ בשאר המצוות, שהעדר השלימות בהם הוא רק מצד דברים המונעים)].

ועפ"ז הי' אפשר לבאר מה שבחיוב האמונה בביאת המשיח נכלל גם התיאור דמצב העולם שיהי' אז – כי תיאור זה הוא ביאור וטעם על השלימות דקיום התומ"צ שיהי' אז [כולל השלימות דמצות ידיעת השם – „וישיגו דעת בוראם"[8]], שענין זה הוא הגדר דביאת המשיח.

אמנם, ביאור זה – אינו מספיק, דלפי הנ"ל, הגדר דביאת המשיח הוא – שלימוד התורה וקיום המצוות דישראל יהי' אז בתכלית השלימות [וכמ"ש הרמב"ם[9]: „לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח כו' אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה", היינו, שהעילוי דימות המשיח (שלזה צריכים לחכות ולצפות[10]) הוא השלימות דתומ"צ], משא"כ מצב העולם שיהי' ב„אותו הזמן", מה שלא יהי' בו „לא רעב ולא מלחמה וכו'", הוא רק ענין צדדי שמאפשר לישראל לעסוק בתומ"צ בשלימות – וא"כ, מדוע התיאור דמצב העולם שיהי' אז (שהוא לכאורה רק ענין צדדי) הוא פרט וגדר בחיוב האמונה בביאת המשיח?

ג. והנה בענין העילוי דישראל שיהי' אז כתב הרמב"ם בסיום וחותם ספרו, וז"ל: „יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם שנאמר[7] כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

והנה מלשון הרמב"ם – „יודעים דברים הסתומים", „וישיגו דעת בוראם" – „יודעים" בלשון הוה, „וישיגו" בלשון עתיד – משמע שמדובר כאן על ב' ענינים:

א) „יודעים דברים הסתומים" הוא פרט בהעילוי דישראל גופא, ובא בהמשך ל„חכמים גדולים", היינו שהוא מתאר את העילוי דישראל עצמם; ב) משא"כ „וישיגו דעת בוראם כו'" הכוונה היא לאופן קיום המצוה דידיעת השם שיהי' אז. שקיום מצוה זו תהי' בתכלית השלימות – שישיגו דעת בוראם כל מה שיש בכח האדם להבין ולהשיג.

וצריך להבין:

א) מה הם שני הענינים בהעילוי דישראל עצמם: (1) „חכמים גדולים"; (2) „יודעים דברים הסתומים".

ב) „כפי כח האדם" – מאי קמ"ל? פשיטא שהאדם יכול להשיג רק כפי כחו ולא יותר, ובפרט כשהמדובר אודות „דעת בוראם"?

ג) מדוע מעתיק הרמב"ם גם סיום הפסוק „כמים לים מכסים". ובפרט שבהלכות תשובה[6], שגם שם מתאר

---

7) ישעי' יא, ט.

8) לשון הרמב"ם הל' מלכים שם ה"ה. וראה לקמן סעיף ג.

9) הל' מלכים שם ה"ד. וראה גם הל' תשובה שם.

10) כמובן ממה שכתב הרמב"ם ענין זה בספר הלכות שלו – כי זה הלכה ופס"ד, למה צריך לחכות ולהתאוות.

הרמב"ם איך ש„באותן הימים תרבה הדעה והחכמה כו'" ומביא אותו הפסוק „כי מלאה הארץ גו'", לא הביא סיום הכתוב „כמים לים מכסים".

ד) יתירה מזו: הענין ד„כמים לים מכסים" הוא לכאורה היפך הענין ד„ישיגו דעת בוראם", כי – „ישיגו דעת בוראם" מורה על השגה באופן של תפיסא, בדוגמת דבר הנמצא בהישג ידו, ואילו „כמים לים מכסים" מורה על ענין שלמעלה מתפיסת האדם, שלכן, המשל לזה הוא ממים שמכסים את מציאות הים וכל אשר בו, וכן הוא בנמשל – שהענין ד„דעה את ה'" נשאר למעלה ממציאותו והשגתו, וא"כ, מדוע מסיים הרמב"ם בענין ד„כמים לים מכסים" – בהמשך לביאור העילוי דהשגת אלקות לעתיד לבוא, ש„ישיגו דעת בוראם"?

ד. ויובן כל זה בהקדים הידוע שהגדר דמצות ידיעת השם הוא לא לידיעה שהוא ית' נמצא – דמכיון שכל הגדר דמצוה זו שייך רק לאחרי הידיעה שיש אלוקה (מצַוה המצוה), הרי על ידיעה זו גופא לא יתכן לומר שהיא מצוה. ובלשון האברבנאל[11]: „כאשר נניח אמונת מציאות הא־ל מצוה כבר נניח אמונת מציאות הא־ל קודמת לאמונת מציאות הא־ל".

ומ"ש הרמב"ם שמצוה ראשונה היא „לידע שיש אלוקה" – מבאר האברבנאל[12] וז"ל: „והמצוה הראשונה היא שנאמין שהאלוקה ב"ה שכבר ידענו שהוא נמצא, מציאותו היא היותר ראשון והיותר שלם אשר בכל המציאות . . כי הוא אינו צריך במציאותו לזולתו וכל מה שזולתו צריך במציאותו אליו כו'".

דזהו מ"ש הרמב"ם שהמצוה „לידע" היא (לא רק שיש אלוקה בכלל, כי אם) שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא, ומוסיף: וכל הנמצאים כו' לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו, די"ל שכוונתו בהוספה זו היא להדגיש ש„כל מה שזולתו צריך במציאותו אליו".

ה. והנה יש לומר, שידיעת מציאותו ית' שלפני הציווי („שכבר ידענו שהוא נמצא"), מכיון שהיא הסיבה להידיעה שמציאותו היא היותר שלם כו' (שהרי הקיום דמצות ידיעה זו הוא מסובב מהאמונה בהאלוקה, מצַוה המצוה) – היא נעלית יותר מהידיעה שמציאותו היא היותר שלם כו'[13].

---

11) בספר ראש אמנה פ"ד – הובא בספהמ"צ להצ"צ מצות האמנת אלקות בתחלתה (מד, ב). וראה גם השגות הרמב"ן לספהמ"צ להרמב"ם מ"ע א' – הובא בספהמ"צ להצ"צ שם.

12) הובא בספהמ"צ להצ"צ שם (מה, א). ובספהמ"צ שם מבאר באו"א, כדלקמן הערה 17.

13) ואף שמפשטות לשון האברבנאל שם (וכן מלשון הצ"צ שם) משמע להיפך, שהאמונה שעלי' בא הציווי היא נעלית יותר מהאמונה שלפני הציווי – יש לומר, שזהו בענין הגילויים. דמכיון שהאמונה שלפני הציווי היא רק ידיעה כללית שיש אלוקה (מבלי להכנס לשום פרטים) – הרי בידיעה זו אין נרגש העילוי וההפלאה דאלקות. אבל אעפ"כ, מכיון שכל הגדר דעילוי והפלאה הוא רק בבחינת הגילויים, משא"כ בעצמותו ית' – הרי אדרבה, הידיעה הכללית שיש אלוקה (אלוקה סתם, בלי שום תיאור של עילוי והפלאה), ידיעה זו דוקא היא בעצמותו ית'. ועיין בתו"א וירא יד, ב.

והביאור בזה: שלימות זו דמציאותו ית' (מה שהוא אינו צריך לזולתו, וכל מה שזולתו צריך במציאותו אליו) – הוא שלימות שע"פ שכל. ומכיון שהקב"ה אינו מוגדר בשום גדר ח"ו, גם לא באותם הגדרים שע"פ שכל הם מחוייבים[14]

[כי כל גדרי השכל נבראו ממנו ית', הרי מזה מובן בפשטות שהוא ית' שברא את הגדרים אינו מוגדר בהם ח"ו, וכתשובת הרשב"א[15] הידועה שהוא ית' „נמנע הנמנעות", שלפניו ית' אין שייך ח"ו שום דבר נמנע] –

הרי הידיעה דשלימות זו היא רק כמו שהקב"ה צמצם את עצמו כביכול להיות „שלם" גם בגדרי השכל, אבל פשוט שאינה מבטאה כלל וכלל אמיתית ענין השלימות שלמעלה מגדרי השכל[16], ועאכו"כ שאין זו ידיעה כלל בעצמותו ית', שאינו מוגדר כלל בהתואר דשלימות (גם לא בשלימות נעלית ביותר[17]).

---

14) ועפ"ז יש לבאר מ"ש הרמב"ם (הל' תשובה ספ"ה) בענין השאלה ד"ידיעה ובחירה", ש"תשובת שאלה זו ארוכה מארץ מדה כו'" וש"אין בנו כח לידע היאך ידע הקב"ה כל הברואים והמעשים" (וראה בהשגת הראב"ד שם) – דלכאורה תמוה, הרי מובן בפשטות, שבידיעת איזה דבר – אין הידיעה סיבה להדבר, אלא להיפך, הידיעה מסובבת מהדבר. ואותו הדבר הוא (לכאורה) בענין ידיעת הקב"ה, דמה שיודע גם העתיד להיות, הוא מפני שלגבי' ית' ישנו כבר הדבר, מכיון ש"לפניו ית' אין קדימה ואיחור שאינו בחוק הזמן". ועפ"ז, ה"קושיא" (מדוע הידיעה אינה מכרחת את הבחירה) מעיקרא ליכא, דמכיון שמה שהוא ית' יודע (מקודם) היאך יבחור האדם הוא מפני שלגבי' ית' היתה כבר הבחירה – הרי זה ממש כמו הידיעה הבאה אחר הבחירה. וכמבואר כל זה בארוכה במדרש שמואל על מס' אבות פ"ג מכ"א בשם הר"ם אלמושנינו (הובא בתויו"ט שם). ולמה כתב הרמב"ם ש"תשובת שאלה זו ארוכה מארץ מדה כו' אין בנו כח לידע כו'"? ולאידך, באם ישנה סברא השוללת את תירוץ הנ"ל (ועכצ"ל שהיא סברא פשוטה, שלכן לא הוזקק הרמב"ם להוסיף "הסבר" בהקושיא דידיעה ובחירה) – היאך לא עמד הר"ם אלמושנינו על סברא זו?

ויש לומר הביאור בזה: כלל הנ"ל שידיעה מסובבת מהדבר שיודע – הוא ע"פ גדרי השכל. ומכיון שהוא ית' אינו מוגדר בגדרי השכל – הרי ידיעתו ית' היא לא מצד הדבר שיודע, כי אם, שיודע מצד עצמו. ורק לאחרי שצמצם עצמו כביכול בגדרי השכל – הנה ידיעה זו (שלאחרי הצמצום) היא מסובבת מהדבר (אלא שמ"מ גם בבחינה זו הוא יודע את העתיד להיות, כי "לפניו ית' אין קדימה ואיחור", כנ"ל). ועיין בתו"א וירא (טו, א) בענין דעת עליון ודעת תחתון, די"ל שהם ב' הבחינות דלעיל.

ועפ"ז יש לומר, שהר"ם אלמושנינו מדבר בענין הידיעה שלאחרי הצמצום, משא"כ הרמב"ם (בהל' תשובה שם) מדבר בענין הידיעה שלפני הצמצום.

15) סתי"ח – הובאה בס' החקירה להצ"צ לד, ב. ובכ"מ.

וע"פ מ"ש לקמן בפנים, יש לומר דמ"ש בכמה ספרי חוקרי ישראל (הובאו בספר החקירה שם) דיש לנמנעות טבע קיים בחיק הבורא – כוונתם היא להבורא ית' כפי שצמצם עצמו בגדרי השכל.

16) ונוסף לזה: מצד בחינת האלקות שלמעלה מגדרי השכל – אינו מוכרח גם שיהי' שלימות זו (נוסף על מה שאין זה ענין של שלימות לגבי') דכל מה שזולתו צריך במציאותו אליו, כי מצד בחינה זו ביכלתו ית' להוות דבר שלא יצטרך במציאותו אליו, כדלקמן ס"ו.

17) ולכן, גם לפי מ"ש בספהמ"צ להצ"צ שם, דענין שלימות מציאותו (שעל זה היא מצות האמונה) הוא (לא הענין ד"מחוייב המציאות" כמ"ש האברבנאל, כי אם) "שהוא ית' רם ונשגב למעלה מעלה ממדריגת החכמה" – האמונה שמצד הציוויו היא למטה מהאמונה שלפני הציוויו. כי גם הענין ד"רם ונשגב למעלה מעלה ממדריגת החכמה" הוא תואר של "שלימות" (והוא בחי' סובב כל עלמין, כמ"ש בספהמ"צ שם), משא"כ

וזהו מה שהאמונה במציאותו ית' שלפני הציווי היא השורש והסיבה להידיעה (שנצטוינו לידע) "שיש שם מצוי ראשון כו'" (דסיבה היא למעלה ממסובב) – כי האמונה במציאותו ית' (ידיעה כללית שיש אלוקה) היא בעצמותו ית'.

ו. עפ"ז יובן מ"ש הרמב"ם (שם ה"ד) "הוא שהנביא אומר[18] וה' אלוקים אמת, הוא לבדו אמת ואין לאחר אמת כאמיתתו, והוא שהתורה אומרת[19] אין עוד מלבדו כו'" – דלכאורה אינו מובן: הרי הענין דאמיתתו ית' הסביר כבר מקודם (ה"ג) ע"פ שכל, דמכיון "שכל הנמצאים צריכים לו והוא ב"ה אינו צריך להם ולא לאחד מהם, לפיכך אין אמיתתו כאמיתת אחד מהם" – וא"כ מה כוונתו בזה שמוסיף "הוא שהנביא אומר כו' שהתורה אומרת"?!

והביאור בזה: מכיון שהוא ית' אינו מוגדר בשום גדר ח"ו – הרי ביכלתו להמציא את הנמצאים באופן כזה שלאחרי שנמצאו לא יהיו צריכים אליו.

דאף שע"פ שכל מוכרחת להיות התהוות כל הנמצאים באופן שיהיו תמיד צריכים אליו (וכמבואר בתניא[20] דענין בריאת יש מאין מחייב שכח הפועל צריך להיות תמיד בהנפעל להוותו מאין ליש) – הרי, מכיון שהוא ית' הוא "נמנע הנמנעות", הרי ההוכחות דשכל אינם שום ראיות כלל באיזה אופן היתה הבריאה;

ולכן מוסיף הרמב"ם הוא שהנביא אומר . . והוא שהתורה אומרת כו' – שהקב"ה הודיענו ע"י נביאיו וע"י תורתו שהבריאה היתה באופן כזה ש"כל הנמצאים צריכים לו".

ז. ויש להוסיף, שמ"ש הרמב"ם "הוא שהנביא אומר כו'" – היא לא רק ראי' והוכחה על מ"ש לפנ"ז, אלא שזה (גם) הלכה. והוא דענין זה גופא – שבאופן פעולת הקב"ה א"א להכריח שום דבר מצד השכל, ועל כל פרט ופרט צריך להביא ראי' מהתורה – הוא פרט דמצות ידיעת השם, היינו, שבמצות ידיעת השם נכללת גם הידיעה שהוא ית' הוא למעלה מגדרי השכל.

ויש לומר דהלכה זו מרמז הרמב"ם גם מקודם (בהל' ב') בהלשון "ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי": בה"א כותב "והוא ממציא כל הנמצא", "ממציא" לשון הוה, שתמיד (גם לאחר שי"ב) הוא ממציא כל נמצא מאין ליש, ועל זה ממשיך (בה"ב) "יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי" – שצריך להיות עלי' בדעת[21], ידיעה נעלית יותר, שמצדו ית' הי' אפשר להיות ההתהוות גם באופן שאינו מצוי בהנמצאים[22] [ורק שכן עלה

האמונה שלפני הציווי היא (כנ"ל הערה 13) בעצמותו ית'.

18) ירמי' י, י.

19) ואתחנן ד, לה.

20) ח"ב פ"ב. וראה בארוכה ד"ה נ"ח תרמ"ג. ובכ"מ.

21) ראה גם "הדרן" על הרמב"ם (קה"ת, ברוקלין, י"א ניסן תשמ"ה) ס"ט (לעיל ע' 6), דפירוש "יעלה על הדעת" הוא עלי' בדעת. אלא שהביאור שם הוא באופן אחר, כבהערה הבאה.

22) ראה ב"פירוש" על הרמב"ם כאן ה"ג. ב"הדרן" הנ"ל שם, דפירוש "יעלה על הדעת

ברצונו ית' שההתהוות תהי' באופן כזה שבהסתלק כח הפועל „אין דבר אחר יכול להמצאות"][23].

ח. המורם מכל הנ"ל שבאמונת וידיעת השם – ג' ענינים:

א) האמונה (שלפני הציווי), ידיעה כללית שיש אלוקה (מבלי להכנס לשום פרטים).

ב) הידיעה (מצד הציווי) שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא וכו', הידיעה בשלימותו ית' (שע"פ שכל).

ג) ידיעה נעלית יותר (שגם היא בכלל המצוה) שהוא ית' אינו מוגדר בגדר השכל; וגם ענין זה באופן של ידיעה שכלית („לידע") – שהשכל גופא ידע ויבין שהוא נברא מהקב"ה, ושהקב"ה אינו מוגדר בו ח"ו, ובלשון החקירה[24]: תכלית הידיעה שלא נדעך.

אלא שאעפ"כ, גם ידיעה זו היא שונה מהידיעה הכללית (האמונה) שיש אלוקה, שישנה באדם עוד לפני קיום המצוה.

כי ידיעה הנ"ל ד„יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי", היא באה מצד ידיעת ושכל האדם (ורק שבשכל האדם גופא היא באופן של ידיעת השלילה); משא"כ האמונה והידיעה הכללית שיש אלוקה, הרי ידיעה זו שבאדם היא לא מצד גדרי ידיעת ושכל האדם (גם לא כמו שהוא באופן של ידיעת השלילה), כי אם, מצד זה שהוא ית' נמצא בגילוי בכל מקום[25].

ט. והנה כמו שהוא במצות ידיעת השם – מצוה ראשונה, ראשונה גם במעלה (כנ"ל ס"ב) – עד"ז הוא בכללות

שהוא אינו מצוי" הוא העלי' בדעת שהוא ית' הוא למעלה מבחי' "מצוי", "אינו (בגדר) מצוי". ויש לקשר שני הפירושים, כי מה שהי' אפשר להיות ההתהוות באופן שאינו מצוי בהנמצאים (כהפירוש שבפנים, וכדמשמע בה"פירוש") – הוא (בעיקר) מצד הבחינה ד"אינו מצוי".

23) ע"פ מ"ש בפנים יובן מ"ש בספהמ"צ להצ"צ שם (נעתק לעיל הערה 17) דמצות האמונה היא "שהוא ית' רם ונשגב למעלה מעלה ממדריגת החכמה", ומהמשך הענין שם משמע שמפרש כן בדעת הרמב"ם* – דלכאורה יוקשה, הרי הרמב"ם כותב שהמצוה היא "לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא כו'", והיאך אפשר לפרש בדעת הרמב"ם שמצות האמונה היא שהוא "רם ונשגב כו'"? וע"פ מ"ש בפנים – אתי שפיר, דפרט זה בהמצוה (שהוא "רם ונשגב כו'") כתב הרמב"ם בה"ב ובה"ד.

ומה שבהתחלת הענין כותב הרמב"ם "לידע שיש שם מצוי ראשון כו'" – אף שעיקר מצות האמונה (לפי ביאור הצ"צ) שהוא רם ונשגב כו' – יש לומר, כי המצוה היא שגם הענין ד"רם ונשגב" יהי' באופן ד"לידע", ידיעה שכלית (כדלקמן ס"ח), ולכן מקדים הרמב"ם הענין ד"לידע שיש שם מצוי ראשון כו'" – כי דוקא לאחרי ידיעה זו אפשר להגיע לידיעה נעלית יותר** ("יעלה על הדעת") שהוא ית' הוא למעלה מגדרי השכל.

*) וכ"ה להדיא בספהמ"צ מצות אחדות ה' (ס, סע"א ואילך)

**) כי ידיעת השלילה באה דוקא לאחרי ידיעת החיוב (וכל מה שה"חיוב" הוא נעלה יותר, ההפלאה דשלילת חיוב זה היא הפלאה נעלית יותר) - ראה לקו"ת פקודי ג, ד. ושם ו, ג - ממו"נ (להרמב"ם) ח"א פנ"ז ואילך.

---

24) ראה בחינות עולם ח"ז פ"ב. עיקרים מ"ב ספ"ל. של"ה קצא, ב.

25) ראה תו"א וירא יד, ב: המאור הוא בהתגלות ולכן אפילו תינוקות יודעים כו'.

המצוות, שיש בהם (דוגמת) ג' ענינים אלו[26]:

הנקודה העיקרית במצוות הוא – שהם רצונו של הקב"ה, רצונו ית' שלמעלה גם מחכמתו;

אלא שאעפ"כ רצה הקב"ה שהרצון דמצוות – יומשך גם בשכל – טעמי המצוות. ויתירה מזו: גם המצוות גופא ניתנו בתורה שהיא חכמתו ית', ולא עוד אלא שרובם ככולם של דיני המצוות נתפרשו בתושבע"פ[27], ומהן – דברים הנלמדים ע"פ שלש עשרה מדות, שאופן הלימוד הוא ע"פ שקו"ט וכו' (ועד ששייך בזה פלוגתא) – חכמה ושכל;

ולאחרי השקו"ט שבכל סוגיא – באה המסקנא, ההלכה והפס"ד איך צריך לקיים את המצוה, שהוא גילוי רצונו ית' שלמעלה מחכמתו. [שלכן נקראים הלכות בשם "כתרה של תורה"[28], להיותם גילוי רצונו ית' שלמעלה מחכמתו, בדוגמת כתר ועטרה שלמעלה מהראש[28]].

וכמו שהוא בהמצוות עצמן, עד"ז הוא גם בקיום המצוות של האדם, שגם בזה יש דוגמת ג' ענינים הנ"ל:

הנקודה הראשונה שצ"ל עוד לפני קיום המצוות, היא קבלת עול מלכות שמים וקבלת עול מצוות[30] [בדוגמת אמירת "נעשה ונשמע"[31] שהיתה לפני מ"ת] – בדוגמת האמונה והידיעה הכללית שיש אלוקה, שלפני קיום מצות ידיעת השם;

ולאחרי הקדמה זו, הנה בכדי לדעת את המעשה אשר יעשון צ"ל תחלה לימוד התורה בחכמה ושכל – דוגמת הידיעה בשלימותו ית' שע"פ שכל;

ולאחרי זה "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה"[32], קיום רצונו ית' – דוגמת ענין "יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי".

י. והנה ענין המצוות הוא לפעול בכחות ואברי האדם ובהדברים שבעולם (שבהם מקיימים המצוה) שיהיו כפי הוראת התורה[33]. והיינו שהמצוות פועלים בהאדם ובעולם שיהיו בציור המתאים בכל פרטיהם כפי שהם צריכים להיות ע"פ הלכות ודיני התורה.

ופעולה זו בתכלית השלימות תהי' בימות המשיח, שאז יהי' העולם בציור

---

26) ועד"ז הוא בכללות הבריאה: הרצון לברוא את העולם (מצד עצמו) – הוא באופן ד"נתאוה", תאוה שלמעלה מהטעם (המשך תרס"ו בתחלתו): לאח"ז – נעשה גם טעמים על הרצון, "בגין דישתמודעון לי'" וש"יתגלו שלימות כחותיו" (כמובא בהמשך הנ"ל שם מזהר ועי"ח); אמנם הכוונה בטעמים אלו היא בכדי שעל ידם תושלם (אח"כ) הכוונה ד"דירה בתחתונים", דירה לעצמותו (ראה לקו"ש ח"ו ע' 21 הערה 96).

27) שעיקרה (משא"כ תושב"כ) הוא הבנה והשגה, וכשאינו מבין "אינו נחשב לימוד כלל" (הל' ת"ת לאדה"ז ספ"ב. וש"נ). וראה לקו"ת ויקרא ה, ב.

28) מגילה כח, ב.

29) אגה"ק סכ"ט.

30) ברכות יג, א.

31) משפטים כד, ז. וראה שבת פח, סע"א ואילך.

32) קידושין מ, ב. וש"נ. רמב"ם הל' ת"ת פ"א ה"ג. פ"ג ה"א.

33) ראה בארוכה "הדרן" הנ"ל ס"ה (לעיל ע' 3) ואילך.

המתאים וכו', דלא רק שלא יהי' שום מניעות מצד העולם לקיום התומ"צ, אלא אדרבה – שהעולם גופא יהי' באופן ד"מלאה הארץ דעה את ה'" בכדי שיהי' אפשר להאדם לקיים "מצות ידיעת השם" (היסוד והעמוד דכל המצוות) בשלימות.

ויש לומר, שזהו גם מהטעמים על מה שהאמונה בביאת המשיח הוא עיקר בדת[34] – כי בזה מודגש הענין דשלימות התורה ומצוותי', שסוף סוף יפעלו התורה ומצוותי' בהעולם שיהי' במצב כזה שיתאים לקיום התומ"צ בשלימות.

ועפ"ז יובן מה שהרמב"ם מאריך בתיאור מצב העולם שיהי' בביאת המשיח – אף שהתיאור דמצב העולם הוא לכאורה רק תנאי (ענין צדדי) שעי"ז יהי' אפשר קיום התומ"צ בשלימותן – כי בזה שהעולם יהי' במצב כזה – מתבטא (כנ"ל) השלימות דתומ"צ שפועלים גם בעולם, ולכן נכללים גם פרטים אלו בהחיוב דאמונה בביאת המשיח[35].

יא. וזהו גם מה שהסיום וחותם דהלכות משיח הוא בענין ידיעת השם – כי ענין השלימות דתומ"צ שיהי' בימות המשיח (שענין זה הוא גדר העיקרי דביאת המשיח) הוא בעיקר במצוה זו, מצוה ראשונה, ראשונה (גם) במעלה.

ומכיון שבמצות "ידיעת השם" יש שני ענינים: (א) "שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא כו'" (הידיעה בשלימותו ית' שע"פ שכל); (ב) "יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי" (הידיעה שהוא ית' נעלה מגדרי השכל, וגם ענין זה צריך להיות באופן ד"לידע") –

לכן, גם ב"וישיגו דעת בוראם" – קיום מצות ידיעת השם בימות"מ, שאז תהי' קיומה בשלימות – כותב הרמב"ם שני ענינים: א) "כפי כח האדם", היינו שישיגו דעת בוראם כפי שצמצם עצמו לפי "כח האדם", גדרי השכל. ב) "כמים לים מכסים", שישיגו גם בחינת האלקות שלמעלה מגדרי השכל – בדוגמת המים המכסים את קרקעית הים, להיות למעלה ממנו.

אמנם, כמו שהמים אינם מבטלים את מקום הים אלא ממלאים אותם, היינו, שאותו מקום גופא מתמלא מהמים (ופעולת המים בו הוא רק שלא יתראה למציאות בפני עצמו ויהי' מכוסה בהמים) – אותו הדבר הוא גם ב"מלאה הארץ דעה את ה'", שהשכל גופא יהי' חדור וממולא בהידיעה דבחינת האלקות שלמעלה מגדרי השכל (וכנ"ל שגם ענין זה צריך להיות באופן של "לידע").

ומכיון שמעיקרי הענין דימות המשיח הוא שגם העולם (והאדם) יהי' במצב שיאפשר קיום התומ"צ בשלימות – לכן כותב הרמב"ם (לפני "וישיגו דעת בוראם") "יהיו ישראל חכמים גדולים

---

34) ראה שו"ת חת"ס יו"ד סשנ"ו.

35) אלא שאעפ"כ, מה שנתאוו כו' ימות המשיח הוא רק בכדי לעסוק בתומ"צ כהוגן – כי מה שיהודי צריך להתאוות הוא להשלימות דתומ"צ. משא"כ מצב העולם דאז, המאפשר את השלימות דתומ"צ – יש לומר שהוא נכלל (בעיקר) בחיוב האמונה בביאת המשיח, ולא בהחיוב לחכות לביאתו.

ויודעים דברים הסתומים", שגם בהאדם (לפני שמקיים המצוה) יהי' ההכנה המתאימה לקיום מצות ידיעת השם: „חכמים גדולים" – הכנה ל„וישיגו כו'" „כפי כח האדם"; „ויודעים דברים הסתומים" – ששכל האדם יהי' במצב כזה שיודע גם דברים סתומים – הכנה ל„כמים לים מכסים".

יב. ויש להוסיף, דכמו שבידיעת השם הנקודה הראשונה והעיקרית שהיא הסיבה והשרש למצות ידיעת השם היא האמונה הכללית שיש אלוקה, שידיעה זו באדם היא (לא מצד ידיעת ושכל האדם, גם לא באופן דידיעת השלילה, כי אם) מצד זה שהוא ית' נמצא בגילוי בכל מקום (כנ"ל ס"ח) –

עד"ז הוא בענין ימוה"מ, דמה ש„באותו הזמן" יהי' העולם במצב המתאים שיוכלו לקיים כל המצוות (כולל גם מצות ידיעת השם בשני הפרטים דלעיל) בתכלית השלימות – הנה כ"ז הוא רק תוצאה ומסובב מעצם הענין דביאת המשיח.

כלומר, ענינו של משיח הוא (לא בכדי לתקן את העולם, אלא) ענין בפ"ע[36] – „מלך מבית דוד"[37]. וענין ביאת המשיח (בעולם) – שזה יהי' לאחרי „בנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל", שאז הוא „משיח בודאי"[38] – הוא, שיומשך ויתגלה בעולם מלך המשיח (שהוא למעלה מענין תיקון העולם), אלא שכתוצאה מזה „יתקן (גם) את העולם כולו", שגם העולם יהי' בשלימות, עד אשר „מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

יג. והנה ע"פ הידוע שכל הענינים דלע"ל תלויים במעשינו ועבודתינו

---

36) להעיר מהידוע (המשך תער"ב ח"א רפקכ"ג. סה"מ תרצ"ט ע' 107. ובכ"מ) שמשיח יזכה לבחינת יחידה, ומכיון שענין יחידה הוא "שמקבלת מיחיד, כי היא רק תשוקתה ליחידו של עולם בלבד" (לקו"ת ראה כה, א) – לכן, משיח (בחינת יחידה) הו"ע בפני עצמו – דוגמת יחידו של עולם.

37) הל' מלכים פי"א ה"ד. ומפשטות לשון הרמב"ם משמע שענין זה ("מלך מבית דוד") הוא (לא רק מצד ההבטחה ש"לא תכרת המלוכה מזרע דוד לעולם" (רמב"ם שם פ"א ה"ז), אלא) הגדר דמשיח.

ויש לבאר זה ע"פ הידוע (המשך תער"ב שם פקכ"ב) שבמלך – שני אופנים: (א) שהמלוכה וההתנשאות שלו באה (בעיקר) "מן העם, שמנשאין אותו עליהם ועושין אותו למלך", ועל זה אמרו "אין מלך בלא עם". (ב) ש"אינו צריך להסכמה מזולתו כלל וכלל, להיותו מלך בעצם . . (ובחינה זו דמלכות יכולה להיות) גם בלא עם". ויש לומר, דמה שדוד זכה בכתר מלכות (רמב"ם שם), ו"עיקר המלכות לדוד" (שם ה"ח) הוא – שלמלכי בית דוד יש (גם) הענין ד"מלך בעצם"*, ועפ"ז יובן מה שהתואר דמשיח הוא "מלך מבית דוד" – כי משיח הוא ענין בפני עצמו (שלמעלה מענין תיקון העולם), בחינת "מלך בעצם"** שאינו תלוי בהעם.

38) שם פי"א ה"ד. וע"פ מ"ש בפנים יובן מה שבתחילה כתב הרמב"ם "משיח בודאי", ורק לאח"ז "ויתקן את העולם כולו".

---

*) ראה עד"ז לקו"ש חכ"ח ע' 109 ואילך. ולהעיר מהמבואר בהמשך תער"ב שם שבחינה זו דמלוכה "הו"ע שהכתר הולמתו" – והרי הענין דכתר הולמתו, "עדות הוא לבית דוד" (ע"ז מדת סנ"א).

**) ראה גם המשך תער"ב שם רפקכ"ג, דענינו של משיח (מה שיזכה לבחינת יחידה) הוא דוגמת בחינת "מלך בעצם".

דעכשיו[39] – יש לומר, שגם הענין דביאת המשיח גופא (שלמעלה מתיקון העולם) שיומשך בעולם [שהרי ענין ביאת המשיח הוא שמשיח יתגלה בעולם, שידעו שהוא „משיח בודאי"], נפעל ע"י מעשינו ועבודתינו עכשיו.

ומכיון שמשיח הוא (לא רק „אמצעי" בכדי לתקן את העולם, אלא) ענין לעצמו – מובן מזה, שגם העבודה שעל ידה נפעל עצם הענין דביאת המשיח, הוא עסק התורה לשמה, לא בתור „אמצעי" בשביל איזה ענין אחר, גם לא בכדי לידע את המעשה אשר יעשון[40], כי אם, לשם התורה עצמה, מצד זה ש„אורייתא וקוב"ה כולא חד"[41].

יד. ויש לקשר זה עם הספר „משנה תורה" להרמב"ם, ש„חיבור זה מקבץ לתורה שבע"פ כולה"[42], וכשאדם לומד כל הספר, הוא „יודע ממנו תורה שבעל פה כולה"[42] – כל הלכות ודיני התורה, גם אותם ההלכות שאינם נוהגים בזמן הזה:

בלימוד התורה בכדי לידע את המעשה – נוגע רק לימוד הלכות אלו שנוהגות בזמן הזה; משא"כ לימוד וידיעת ההלכות (רצונו ית'[43]) של כל התורה כולה – יש לומר, שבזה מתבטא הענין דלימוד התורה לשמה.

כלומר, בכדי „לתפוס" כביכול את הקב"ה ע"י ידיעת התורה (שזהו"ע עסק התורה לשמה כו') ובשלימות – הוא דוקא ע"י ידיעת הלכות כל התורה כולה, דמכיון ש„אלוקה זה אחד הוא"[44] – הרי מובן, שגם רצונו ית' (שהוא ורצונו „אחד ממש"[45]) דכל התרי"ג מצוות, הוא רצון אחד. ולכן, כל זמן שחסר הלימוד והידיעה דהלכות מצוה אחת – חסר גם בה„תפיסא" בהרצון שבשאר המצוות[46]. ורק ע"י לימוד וידיעת כל המצוות – עי"ז דוקא „תופסים" רצונו ית' בשלימות.

טו. עפ"ז יש לבאר גם מה שהרמב"ם פותח הקדמתו בהפסוק[47] „אז לא אבוש בהביטי אל כל מצוותיך", שהשייכות (בפשטות) דפסוק זה להספר משנה תורה (שכולל ההלכות דכל המצוות) הוא – שע"י ההבטה „אל כל מצוותיך" – אז (דוקא) „לא אבוש".

ויש לומר, שבהלשון „לא אבוש" – מרומז העילוי (דלעיל סי"ד) שבידיעת כל המצוות, „בהביטי אל כל מצוותיך".

---

39) תניא רפל"ז.

40) וגדולה מזו מצינו, שאפילו לימוד התורה בכדי לקיים מצות תלמוד תורה, מכיון שלימוד התורה הוא „אמצעי" בכדי לקיים המצוה, אין זה אמיתית הענין ד"לשמה" – ראה בארוכה לקו"ש ח"ב ע' 304. ובכ"מ.

41) זהר הובא בתניא פ"ד, רפכ"ג. וראה זהר ח"א כד, א. ח"ב ס, א. תקו"ז ת"ו (כא, ב) תכ"ב (סד, א). ועוד.

42) לשון הרמב"ם בהקדמתו.

43) ראה לעיל ס"ט.

44) הל' יסוה"ת פ"א ה"ז.

45) שער היחוד והאמונה פ"ח – ע"פ רמב"ם שם פ"ב ה"י.

46) ואף שהעצם „כשאתה תופס במקצת מן העצם אתה תופס בכולו" (מאמר הבעש"ט – הובא בהמשך תרס"ו ע' תקכב, בהמשך תער"ב פ' ערב ובכ"מ) – הרי זהו „כמו שהעצם בא בהתעלמות" (המשך תער"ב שם).

47) תהלים קיט, ו.

ונקודת הביאור בזה, בהקדים מ"ש הרמב"ם בהל' עדות[48], וז"ל: „וכיצד מאיימין עליהם . . מודיעין אותם כח עדות שקר ובושת המעיד בה בעולם הזה ובעולם הבא". ולכאורה א"מ: בכל האיסורים שבתורה, כולל גם איסורי ד' מיתות בי"ד (שחמורים יותר מהאיסור דעדות שקר, שהוא רק איסור לאו[49]), לא מצינו שיודיעום שיהי' להם בושת בעוה"ז ובעוה"ב – ומהו הקשר המיוחד דעדות שקר דוקא עם ענין הבושת (בעולם הבא[50])?

ויש לומר הביאור בזה:

מציאותו של יהודי הוא – עדות על הקב"ה, כמ"ש[51] „אתם עדי". היינו, שע"י הנהגתו הטובה והישרה – הוא מעיד על ה„טוב" וה„יושר" של הקב"ה כביכול. [והוא ע"ד דאיתא בגמרא[52]: „ואהבת את ה' אלקיך[53] – שיהא שם שמים מתאהב על ידך . . מה הבריות אומרות עליו . . פלוני שלמד תורה ראו כמה נאים דרכיו כמה מתוקנים מעשיו . . עבדי[54] אתה ישראל אשר בך אתפאר"[55]].

ועפ"ז מובן מה שדוקא בעדי שקר יש ענין ה„בושת . . בעולם הזה ובעולם הבא" – שאינו בשאר איסורים, אפילו לא באיסורי ד' מיתות בי"ד – כי כל האיסורים הם ענינים פרטים, משא"כ כשמעיד עדות שקר, שעי"ז נעשה ההיפך דכללות ענינו (עדות על הקב"ה) – הרי זה ענין של בושת.

כי הגדר ד„בושת" הוא – חסרון בענין נפשי[56]. כלומר, אף שבגופו ובממונו לא חסר מאומה (ודלא כנזק צער ריפוי ושבת, שהם חסרון בגופו[57] או בממונו), אבל לאידך, בנוגע לנפש – הרי אדם בזוי מאבד כל תוכנו.

וכן הוא בנוגע עדי שקר[58], דעם היות שבנוגע לחומר האיסור וענשו הוא רק איסור לאו – אעפ"כ, הרי עי"ז דוקא (משא"כ בשאר איסורים) נעשה ההיפך דכללות ענינו ומאבד כל תוכנו.

---

48) פי"ז ה"ב.

49) וגם ההכרזה דעדים זוממים היא אפילו על עונש מלקות או ממון – "כותבין ושולחין בכל עיר ועיר פלוני ופלוני העידו בכך וכך והוזמו . . לקו בפנינו או ענשנו אותן כך וכך דיניהן" (רמב"ם שם פי"ח ה"ז), משא"כ בזקן ממרא, בן סורר ומורה ומסית – הכרזתן כשיש מיתה (רמב"ם הל' ממרים ספ"ג. ספ"ז).

50) בנוגע הבושת בעוה"ז – ראה סנה' כט, א.

51) ישעי' מג, י. שם, יב. ובזהר ח"ג פו, א: "אתם עדי – אלין אינון ישראל". וראה לקו"ש חי"ט ע' 190 ובהנסמן שם.

52) יומא פו, ב. וראה גם רמב"ם הל' יסוה"ת ספ"ה.

53) ואתחנן ו, ה.

54) ישעי' מט, ג.

55) ענין דקדה"ש – והפכו עדות שקר, ענין דחה"ש, שכפרתו שחמורה מהכל (יומא שם, א. רמב"ם הל' תשובה ספ"א) אפילו כשאינו אסור מצד עצמו – וכמו בעדות שקר, ש"אסור לעמוד ולהראות שהוא עד ("כדי שיראה הלוה ויפחד כו'") אע"פ שאינו מעיד" (רמב"ם הל' עדות פט"ז ה"ו).

56) ולכן חלוקים בזה – לפי המבייש והמתבייש (רמב"ם הל' חובל ומזיק רפ"ג).

57) או בהרגש גופו (צער) – ולכן שווה בכל.

58) להעיר גם ממה ש"הבזויין פסולין לעדות" (רמב"ם הל' עדות פי"א ה"ה).

ועפ"ז יובן גם בנוגע לענינו שהעילוי ד„בהביטי אל כל מצוותיך" הוא „לא אבוש":

הענין ד„אתם עדי" (מה שיהודי הוא עדות על הקב"ה) בשלימות, הוא – ידיעת ההלכות דכל המצוות. דמכיון שהמצוות הם רצונו ית', שהוא ורצונו אחד – הרי ע"י שרצונו ית' (דכל התרי"ג מצוות, שהוא רצון אחד, כנ"ל) נמצא בגילוי בידיעתו של האדם – הנה עי"ז הוא מעיד בשלימות על הקב"ה.

וזהו מה שהעילוי ד„בהביטי אל כל מצוותיך" הוא „לא אבוש" דוקא: גם כשיודע רק אותם ההלכות שנוהגים בזמן הזה – לא יחסר מאומה (אין שום נזק כו') בקיום התומ"צ שלו, אלא שאעפי"כ, יש לו להתבושש, מצד זה שחסר אצלו בעיקר ענינו, הענין ד„אתם עדי"; ודוקא „אז לא אבוש" – „בהביטי אל כל מצוותיך".

טז. על פי כל הנ"ל יומתק גם שהקשר דסיום ספר משנה תורה עם התחלתו („נעוץ תחלתן בסופן וסופן בתחלתן"[59]) הוא לא רק עם ההלכה הראשונה של הספר [שבשניהם, בהלכה הראשונה ובהלכה האחרונה, מדובר בענין ידיעת השם, כנ"ל], אלא גם עם הפסוק „אז לא אבוש בהביטי אל כל מצוותיך" שבהתחלת הספר ממש.

כי ע"י אופן זה בלימוד התורה שענינו הוא (לא שהתורה מלמדת את האדם מה שעליו לעשות, אלא אדרבה) שהאדם נעשה „עד" על רצון הקב"ה, על רצונו העצמי[60] שלמעלה משייכות לעולמות – הנה עי"ז נפעל הענין דביאת המשיח[61], עצם הענין דביאת המשיח שלמעלה מתיקון העולם.

יז. ויש להוסיף, שענין „בהביטי אל כל מצוותיך" קשור (לא רק עם כללות הלכות משיח שבסיום הספר, אלא) גם עם ההלכה האחרונה דסיום וחותם הספר ממש „ובאותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות".

נקודת הביאור בזה:

בהדרגא דלימוד התורה בתור אמצעי לאיזה ענין אחר – כמה אופנים. ומהם:

א) לידע את המעשה אשר יעשון, שענינו של לימוד זה הוא כעין הסרת דבר בלתי רצוי (בכדי שלא יכשל באיסור, ועד"ז במ"ע, שלא יקיים את המצוה שלא כתיקונה). ונמצא שלימוד זה קשור עם ענין של „מלחמה". כלומר, שישנו דבר המנגד, וצריך ללחום עמו ולנצחו.

ועד"ז הוא גם משארז"ל[62] „בראתי יצה"ר בראתי לו תורה תבלין" – לימוד התורה בכדי לנצח את מלחמת היצר

---

59) ספר יצירה פ"א מ"ז.

60) כידוע שכל המצוות מתייחסות אל העצמות (סה"ש תו"ש ס"ע 190 ואילך). ולהעיר שם מסה"מ ה'ש"ת ע' 52: וענין העדות הוא על דבר הנעלם לגמרי . . בחי' פנימי' ועצמי' א"ס, שלמעלה גם מבחי' סובב.

61) וי"ל שזה מרומז גם במה שהענין דימוה"מ הוא הסיום והחותם דכל ספר משנה תורה – שע"י לימוד ספר זה, שבו נקבצו כל הלכות התורה, באים לימוה"מ.

62) קידושין ל, ב.

(**נצחון** בשלימות, שמתבלין **את** היצה"ר גופא ומהפכים אותו לקדושה[63]).

ב) בכדי לעשות שלום בעולם (שלילת מחלוקת), „שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם"[64].

ג) „שלום" הוא גם מלשון שלימות. דהעולם כמו שהוא מצ"ע הוא חסר[65], וע"י התורה נעשה בו שלימות.

ונמצא שלימוד התורה בתור „אמצעי" קשור עם א' משלשה ענינים אלו: אופן הג' – עם „רעב" (חסרון), שע"י התורה נשלם החסרון שבעולם; אופן הא' – עם „מלחמה"; ואופן הב' – עם „קנאה ותחרות" (מחלוקת).

אמנם לימוד התורה לשמה – הלימוד באופן ד„הביטי אל כל מצוותיך", ענינו הוא (לא בכדי שהתורה תפעל בעולם ובאדם, אלא אדרבא) שהאדם יהי' „עד" על רצון הקב"ה – הוא דוגמת „אותו הזמן", ש„לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות", ו„לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד"[66].

---

63) דזהו ענינו של "תבלין", שאינו מבטל את המאכל, אלא אדרבה, מתבל אותו ונותן בו טעם.

64) רמב"ם סוף הל' חנוכה.

65) ראה ב"ר פי"א, ו ובפרש"י.

66) דפירוש "לדעת את ה' בלבד" הוא – שענין "לדעת את ה'" הוא בטהרתו (בלי ערבוב כוונה נוספת), "בלבד".

הדרן על הרמב"ם – תשמ"ז

א. בקשר עם סיום ספר הי"ד להרמב"ם בשנה זו ביום העשירי[1] בשבט[2],

– שבו מסיימים רבים מישראל מחזור שלישי[3] דלימוד הרמב"ם[4] ע"פ המנהג שנתפשט ונתקבל בתפוצות ישראל[5] ללמוד ג' פרקים בכל יום (ובמקביל – סיום מחזור שלישי בלימוד ספר המצוות, גם ע"י נשים וטף), ובו מסיימים גם מחזור ראשון[6] 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 תורה"[7], „מקבץ לתורה שבעל פה כולה"[7], „הלכות הלכות"[7], 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 התורה[8].

ב. בפרק האחרון ד„הלכות מלכים ומלחמות ומלך המשיח"[9], שהוא גם סיום וחותם ספר הי"ד – כותב הרמב"ם כמה פרטים בנוגע לסדר דימות המשיח, וביניהם גם ענין הקשור עם אחדותם של ישראל, וז"ל[10]:

„יראה מפשוטם של דברי הנביאים שבתחלת ימות המשיח תהי' מלחמת גוג ומגוג, ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין לבם, שנאמר[11] הנה אנכי שולח לכם את אלי' וגו'. ואינו בא לא לטמא הטהור ולא לטהר הטמא, ולא לפסול אנשים שהם בחזקת כשרות, ולא להכשיר מי שהוחזקו פסולין, אלא

משיחות יו"ד שבט ה'תשמ"ז. נדפס בסה"ש תשמ"ז ח"א ע' 302 ואילך.

1) „העשירי יהי' קודש" – לשון הכתוב בחוקותי כז, לב. וראה ס' הבהיר סק"ג. ובהנסמן שם בלקו"ש ח"ו ס"ע 290.

2) ומגלגלין זכות ליום זכאי – יום ההילולא דכ"ק מו"ח אדמו"ר, שביום זה, „כל מעשיו 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 הל"ג בעומר (דש, סע"ב ואילך). ובכ"מ).

3) ד„בתלת זימני הוי חזקה" (ב"ק קו, ריש ע"ב. ש"נ).

4) להעיר מהרמז בפרשת השבוע דהשבת שממנו מתברך העשירי בשבט (ראה זח"ב סג, ב. פח, א) – „רבות מופתי בארץ מצרים" (בא יא, ט), ר"ת רמב"ם (כדאיתא בספרים).

5) ראה רמב"ם הל' ממרים פ"ב ה"ב.

6) שעי"ז נעשה פתיחת הענין כו', התגברות על „כל התחלות קשות" (מכילתא ופרש"י יתרו יט, ה. וראה לקו"ש ח"כ ס"ע 74 ואילך).

7) לשון הרמב"ם בהקדמתו לספר הי"ד.

8) ראה קונטרס משיחות אחש"פ והתוועדויות שלאח"ז תשד"מ (לקו"ש חכ"ז ע' 229 ואילך).

9) כ"ה לשון הכותרת לפרקים י"א וי"ב דהל' מלכים בדפוס ויניציאה (רפד. שי).

10) הלכה ב.

11) מלאכי ג, כג.

לשום שלום בעולם, שנאמר[12] והשיב לב אבות על בנים".

וממשיך, „ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו".

וצריך להבין:

א) בהלכה שלאח"ז[13] כותב 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 גודל הדיוק בלשון הרמב"ם, „בלשון ברורה ודרך קצרה" – אינו מובן: מדוע בנוגע לאליהו כותב הרמב"ם „אינו בא .. לפסול אנשים שהם בחזקת כשרות ולא להכשיר מי שהוחזקו פסולין"[14] – 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 הדברים בנוגע לפעולתו, אף שבענין זה לא פליגי?!

ג. ויובן בהקדים שאלה נוספת – כיצד יתכן פלוגתא אם אליהו יבוא „קודם מלחמת גוג ומגוג" או „קודם ביאת המשיח", הרי זה היפך הכלל[15] 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 עדיות[16]: „א"ר יהושע מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי ששמע מרבו, ורבו

12) שם, כד.
13) הלכה ג.
14) אף שי"ל בפשטות שהעתיק לשון המשנה, כדרכו בכ"מ.

15) ראה שד"ח מערכת כללים כלל קסד.
16) ויש לקשר עם יום ההילולא דכ"ק מו"ח אדמו"ר (כנ"ל הערה 2) – כידוע המנהג לעשות סיום מסכת ביום ההילולא, שאז עושין שמחה לגמרה של תורה (רמ"א – או"ח סתקנ"א ס"י. יו"ד סו"ס רמו).
ולהעיר שמסכת עדיות נקראת „בחירתא" (ברכות כז, א (ובפרש"י). וש"נ) כלומר, הלכות מובחרות. וי"ל שענין זה מרומז בשם „עדיות" – (גם) מלשון "עידית".

מרבו, הלכה למשה מסיני, שאין אליהו בא לטמא ולטהר לרחק ולקרב, אלא לרחק המקורבין בזרוע (שהכל מחזיקים אותם בפסולים אלא שנתקרבו בזרוע[17]), ולקרב המרוחקין בזרוע .. רבי יהודה אומר לקרב אבל לא לרחק (המשפחה הכשרה שנתרחקה בזרוע הוא מקרב, אבל אינו מרחק אותה שנתקרבה בזרוע[17]). רבי שמעון אומר להשוות המחלוקת. וחכמים אומרים לא לרחק ולא לקרב, אלא לעשות שלום בעולם, שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אלי' הנביא וגו' והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם". ופסק הרמב"ם כדברי חכמים[18].

והנה, בפירוש ד"הלכה למשה מסיני" – דלכאורה, ב"הלכה למשה מסיני .. הפירושים המקובלים מפי משה .. אין מחלוקת בהם בשום פנים"[19] – מבאר הרמב"ם בפירוש המשנה:

"לא נשמע ממשה רבינו ע"ה זה הלשון, אבל נשמע ממנו זה הענין, לפי שמשה 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 ויסיר החמסים בלבד, ואין בזה מחלוקת ולא הכחשה, אבל נפלה מחלוקת ברעות שיסיר, מה הם כו'".

ועד"ז בנוגע לפלוגתתם בפירוש הפסוק[23] "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, "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 חכמים 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].

---

17) פי' הרע"ב.
18) כס"מ כא.
19) רמב"ם בהקדמתו לפיהמ"ש. ראה הל' ממרים פ"א ה"ג.
20) נצבים ל, ד.
21) שם, ג.
22) שם, ו.

23) ראה ליקוטים למשניות, שבהבאת הפסוק רמז התנא תירוץ לשאלה הנ"ל, "דאם הוא הלכתא קרא ל"ל, אלא, דההלכה לא היתה רק שאליהו יבוא להסיר החמסים, ובאיזה חמסים היינו דפליגי בפירושי' דהך קרא, ובזה לא תקשי היכי פליגי על ההלכה".
24) ראה פי' הרע"ב והתויו"ט.
25) פי' התויו"ט.
26) ובפירוש הראב"ד – "להשוות את המחלוקת שיש בין החכמים בדברי תורה .. דריש מהני קראי דלעיל דכתיב זכרו תורת משה עבדי

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 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 לאחרי שיבוא בפועל, ויעשה כמה פעולות כו׳, אין זה עדיין חלק ושלב דגאולה, אלא ענין בפ״ע – ע״ד ובדוגמת ענינו ופעולותיו בזמן התנ״ך[27], דברי נבואתו לאחאב, המאורע עם נביאי הבעל בהר הכרמל, וכיו״ב בכל פרטי הענינים שנאמרו בתנ״ך ובתושבע״פ אודות דברי ימי חייו של אליהו הנביא, לפני ש„ויעל אליהו בסערה השמים״[28] (בגופו ממש[29]), 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.

והפלוגתא היא בפירוש הפסוק ד„הנה אנכי שולח לכם את אלי׳ וגו׳ והשיב לב אבות על בנים וגו׳״ – מה הם הענינים שנכללים בביאת אליהו כחלק ושלב דגאולה, כדלקמן.

ה. הפלוגתא במשנה – אם בא לרחק ולקרב, לקרב אבל לא לרחק, או לעשות שלום בעולם:

ע״פ האמור שלא תתכן פלוגתא במציאות – הרי, לכו״ע ירחק את המקורבין בזרוע ויקרב את המרוחקים 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 ממשה רבינו אודות ביאת אליהו בקשר למשיח, או שהפעולה דריחוק וקירוב הו״ע בפ״ע, ואינה שייכת לסילוק החמסים בביאת אליהו כחלק ושלב דגאולה.

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 והנורא והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם, כלומר, לב האבות והבנים אשר נפל בם מורך מפחד וברחו אלה פה ואלה פה מפני צרותם, ישוב אותו היום לגבורתו, וישובו אלה את אלה ויתנחמו זה בזה״.

27) ראה מלכים א׳ יז, א ואילך.

28) מלכים ב׳ ב, יא.

29) ראה אנציק׳ תלמודית בערכו (ע׳ ו׳). וש״נ. ביאור מעלה זו בפנימיות הענינים – ראה ספר הליקוטים (דא״ח להצ״צ) ערך משה (ע׳ א׳תריט ואילך). המשך תרס״ו ס״ע קנח ואילך. ובכ״מ (ע״ד החילוק דמשה ואליהו).

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 זה[30] (שהרי רק משפחה שנטמעה נטמעה, משא"כ כשנודע פסולה, אלא שנתקרבו בזרוע), מ"מ, אין זה בכלל פעולתו לסלק החמס (וי"ל שס"ל שקירוב (בזרוע) אינו "חמס");

ולדעת חכמים – "אין עושק ביוחסין", ובמילא, אף שאליהו יעשה זה, אין זה בכלל פעולתו לסלק החמסים, אלא, הפעולה דלסלק החמסים היא – "לעשות שלום בעולם".

ו. ופסק הרמב"ם כחכמים – "אינו בא לא לטמא הטהור, ולא לטהר הטמא, 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 שאליהו "אינו מטמא ומטהר פוסל ומכשיר כו'", שכן, במקרה שנודע הפסול (שלא שייך הדין ד"משפחה שנטמעה נטמעה") יפסול ויכשיר כו',

ולכן, מדייק וכותב "אינו בא כו'", היינו, שביאת אליהו – עלי' נאמר "הנה אנכי שולח לכם את אלי' גו'", ביחד עם הקבלה שיסלק ויסיר 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 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 שאליהו יסיר ויסלק החמסים ("והשיב לב אבות על בנים גו'"), הו"ע בפ"ע, כלומר, פעולה שיעשה אליהו הנביא, ואילו הענין דשליחות זו דאליהו, "הנה אנכי שולח גו' לפני בוא יום הוי' הגדול והנורא" – "קודם ביאת המשיח יבוא אליהו" לבשר ביאתו, כסוגיית הגמרא[31] ש"לפני ביאת בן דוד יבוא אליהו לבשר"[32] (אע"פ שיעמוד כבר לפנ"ז,

30) ברע"ב כאן "אינו מרחק אותה שנתקרבה בזרוע", ומפשטות הלשון משמע לכאורה שהמציאות היא שלא ירחק. צ"ע, דממה־נפשך: אם בזמן ביאת אליהו נטמעה כבר (לאחרי שנתקרבה בזרוע) ורק אליהו וכיו"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 ס"ט).

31) עירובין מג, ב.

32) פרש"י שם.

„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 יעמוד[33] נביא לישר ישראל 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].

ח. ולתוספת ביאור – בהסבר וטעם פלוגתתם:

ב„גאולה" – יציאה ממצב של גלות – כמה אופנים וחילוקים כו', ביחס למצב שבו נמצאים לפנ"ז.

ולדוגמא:

בעת יצי"מ (ובפרט בעת מ"ת) בטלה המציאות והאפשרות דעבדות בנוגע לבנ"י, ונעשו בני־חורין, וע"ד ההלכה – כמ"ש[35] „כי לי בני ישראל עבדים", „ולא עבדים לעבדים"[36] (כפי שהאריך בזה המהר"ל מפראג[37]). כלומר, שגם בהיותם בגלות בבל, ועד"ז בגליות שלאח"ז, הרי, מציאותם האמיתית היא – בני חורין. וביחד עם זה, מובן וגם פשוט שאי־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

---

33) ועפ"ז יומתק שינוי הלשון „יעמוד נביא כו' ואינו בא כו' אלא כו' יבוא אליהו" – שבתחלת הענין כותב „יעמוד נביא כו'", כי עצם המציאות דעמידת הנביא („קודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין לבם") היא לכו"ע, גם לדעת החכמים שס"ל שהגדר ד„ביאת אליהו" הוא „שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו".

34) וי"ל באופן 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 יוחסין, ולא על לשום שלום בעולם, אלא) על „לישר ישראל ולהכין לבם".

אבל מפשטות לשון הרמב"ם, שבתחלת הענין („יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין לבם") מביא רק את התחלת הפסוק, „הנה אנכי שולח לכם את אלי' 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 בשייכות לקודם ביאת המשיח (ביום הוי' הגדול והנורא), ואילו הענין ד„והשיב לב אבות על בנים", הו"ע בפ"ע, כבפנים.

35) בהר כה, נה.

36) קידושין כב, ב. וש"נ. רמב"ם הל' שכירות פ"ט ה"ד.

37) בספרו גבורות ה' פס"א.

שהי' בזמן דמלכות רומי כו' הי' חברו וידידו של אנטונינוס מלך רומי, ועד שנכללו ביחד – „שני גוים"[38], כמסופר במחז"ל[39], ופשיטא, שלא הי' שייך אצלו גזירת המלכות כו'. ולעומת־זאת, רשב"י שלפניו, הוצרך להתחבא במערה י"ג שנה מפני גזירת מלכות רומי[40], וביחד עם זה, ידוע[41] 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"ז בחיים הפרטיים דכאו"א מישראל: ענין הגאולה נעשה ע"י לימוד התורה, „אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה"[42], ועד"ז ע"י עבודת התפלה, ש„ניצוץ פרטי מהשכינה שבנפש כל אחד מישראל יוצא מהגלות והשבי' לפי שעה בחיי שעה זו תפלה ועבודה שבלב"[43]. ואעפ"כ, ברכת הגומל על ענין של גאולה, היא – ב„חבוש שיצא מבית האסורים"[44] דוקא.

ומזה מובן, שגם ביחס לגאולה העתידה ישנם כמה חילוקי דרגות – בהתאם למצב שנמצאים לפנ"ז שממנו נגאלים.

ובענין זה תלוי הפלוגתא בכל 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.

*

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'[45] וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ, משל וחידה, 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 בתורה[46] „והשבתי חי' 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?

38) תולדות כה, כג ובפרש"י (מע"ז יא, א).
39) ע"ז יו"ד, א ואילך.
40) שבת לג, ב.
41) פלח הרמון שמות ז, א.
42) אבות פ"ו מ"ב.
43) אגה"ק ס"ד.
44) ברכות נד, ב. רמב"ם הל' ברכות פ"י ה"ח.
45) יא, ו.
46) בחוקותי כו, ו.

ונקודת הביאור בזה – כפי שכבר נתבאר בארוכה במק"א[47] – שבודאי גם לדעת הרמב"ם יהי' חידוש במעשה בראשית, שהרי אין לך חידוש במעשה בראשית גדול יותר מתחיית המתים – א' מי"ג העיקרים, יסוד מיסודי התורה[48], עד שהכופר בזה אין לו חלק לעוה"ב[49] (כפי שמאריך הרמב"ם באגרת תחיית המתים) – אלא, שזהו ענין בפ"ע, ואינו קשור בהכרח עם ימות המשיח:

כשם שבנוגע לביאת המשיח כותב הרמב"ם[50] „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, „אל יעלה על הלב 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 במעשה בראשית – כולל הענין דתחיית המתים, ועד"ז שאר הענינים דשינוי מנהגו של עולם וחידוש במעשה בראשית – יהי' בתקופה שני' דימות המשיח.

ב) יתירה מזה – כמ"ש הרמב"ם באגרת תחיית המתים[51], „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 בעצמו[52] שאין זה 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„זכו"[53], אלא שבספר הלכות הלכות פוסק כפי המוכרח מצד ההלכה שמשיח יבוא, משא"כ דבר התלוי במצבם של ישראל, שבו הרשות לכל אדם נתונה כו'.

*

י. ויה"ר שבקרוב ממש יבוא אליהו לבשר ביאת המשיח,

ובפרט ע"י ההוספה במעשינו ועבודתינו בלימוד התורה וקיום המצוות, אשר, ע"י קיום „מצוה אחת", „הכריע את עצמו ואת כל העולם

---

47) „הדרן על הרמב"ם" (לקו"ש חכ"ז ע' 191).

48) פיה"מ להרמב"ם סנהדרין פ' חלק יסוד הי"ג.

49) סנהדרין ר"פ חלק. רמב"ם הל' תשובה פ"ג ה"ו.

50) פי"א ה"ג.

51) פרק ו.

52) וגדולה מזו מצינו בספר הי"ד גופא – כידוע שכתב ספרו בכמה מהדורות ובכמה מקומות תיקן, שינה והוסיף וכו'.

ולהעיר, שאעפ"כ אין זה משנה וגורע, ח"ו, בתוקף הפס"ד דגדולי ישראל שפסקו על יסוד דברי הרמב"ם במהדו"ק – כמדובר בארוכה בהתוועדות (וגם בשיחת ט"ו תמוז תשמ"ו) ע"ד המהדורות דספר הי"ד להרמב"ם.

53) ראה סנהדרין צח, א.

כולו לכף זכות, וגרם לו ולהם תשועה והצלה"[54],

כולל ובמיוחד – ע"י התאחדותם של ישראל, אהבת ישראל ואחדות ישראל, אחדות אמיתית ושלימה, ע"י תורת־אמת בשלימותה, כבלימוד הרמב"ם, הלכות כל התורה כולה (כנ"ל ס"א), אשר, עי"ז מבטלים את סיבת הגלות (היפך דאהבת ישראל[55]), ובהבטל הסיבה, בטל בדרך ממילא המסובב (הגלות),

ועד לפעולת האחדות בעולם כולו – „ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד, שנאמר[56] כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד"[57], ועד לסיום חותם ספר הי"ד – „לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד . . שנאמר[58] כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים",

ו„מתכיפין התחלה להשלמה"[59] – 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, שב„כל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם" יהי' ניכר בגלוי „אמיתת המצאו" כמ"ש[60] „ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו גו'",

בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש, וכפס"ד הרמב"ם[61] – „מיד הן נגאלין", „מיד" כפשוטו[62], תיכף ומיד ממש.

---

54) קידושין מ, ריש ע"ב. הל' תשובה פ"ג ה"ד.
55) יומא ט, ב. וראה גיטין נה, סע"ב ואילך.
56) צפני' ג, ט.
57) פי"א ה"ד.
58) ישעי' יא, ט.
59) נוסח „מרשות" לחתן בראשית.
60) ישעי' מ, ה.
61) הל' תשובה פ"ז ה"ה.
62) כמובן מהמשך הענין (הלכה ז') – „צועק ונענה מיד, שנאמר והי' טרם יקראו גו'".

הדרן על הרמב"ם – תשמ"ח

א. בקשר עם סיום מחזור הרביעי דלימוד ספר הי"ד להרמב"ם – ע"פ המנהג שנתקבל ונתפשט בתפוצות ישראל[1] ללמוד ג' פרקים בכל יום, על מנת לסיים בכל שנה (לערך)[2] – ביום חמישי („קמי שבתא"[3]) פ' וארא, כ"ד טבת, יום ההילולא של אדמו"ר הזקן[4].

והמשכו בחגיגת הסיום המרכזית בעיר זו – שמחה לגמרה של תורה[5], „ברוב[6] עם הדרת מלך"[7] – ביום הראשון, מוצאי שבת קודש,

נכון וראוי להתחיל עתה – ביום הש"ק[8] – את הסיום על הרמב"ם[9], וכנהוג

משיחות ש"פ וארא, מבה"ח שבט ה'תשמ"ח. נדפס בסה"ש תשמ"ח ח"א ע' 205 ואילך.

1) ראה רמב"ם הל' ממרים פ"ב ה"ב.

2) ע"ד כמו בתורה שבכתב – „המנהג הפשוט בכל ישראל שמשלימין את התורה בשנה אחת" (רמב"ם הל' תפלה רפי"ג), ודוגמתו בספר הרמב"ם, „משנה תורה".

3) פסחים קו, סע"א. ובפרט שיום חמישי לאחר חצות שייך כבר ליום הששי (כמובן מזה שאין אומרים תחנון במנחה דערב יו"ט וכיו"ב) – ערב שבת ממש.

4) להעיר ממארז"ל (תענית כט, א. וש"נ) „מגלגלין זכות ליום זכאי". ובפרט ע"פ הידוע הקשר והשייכות שבין הרמב"ם ואדמו"ר הזקן (ראה גם שיחת ש"פ שמות תשמ"ח (התוועדויות תשמ"ח ח"ב ע' קד ואילך). לקו"ש חכ"ו ע' 26 ואילך), שלכן, מודגשת יותר ההשגחה פרטית שבדבר, שסיום הרמב"ם הוא ביום ההילולא של אדמו"ר הזקן, שבו נשלם ונתעלה „כל מעשיו ותורתו ועבודתו אשר עבד* כל ימי חייו" (אגה"ק סי' ז"ך וכ"ח. וראה גם סידור (עם דא"ח) שער הל"ג בעומר. ובכ"מ).

---

*) ע"ד לשון הכתוב (יחזקאל כט, כ) בהפטרה דשבת זה: "פעולתו אשר עבד בה" – נתבאר בארוכה בלקו"ש חכ"א ע' 52 ואילך.

וראה גם לקו"ש חכ"ו ע' 26 ואילך – השייכות לפ' וארא.

5) ראה רמ"א יו"ד סו"ס רמו (משבת קיח, סע"ב ואילך). ועד"ז ברמ"א או"ח סתקנ"א ס"י – לענין סיום מסכת. וראה טור או"ח סתרס"ט – לענין סיום תושב"כ בשמח"ת. ועד"ז י"ל בסיום „משנה תורה".

6) ל' הכתוב – משלי יד, כח. וראה אנציק' תלמודית בערכו. וש"נ.

7) כמנהג ישראל שמאחרין זמן ה„סיום" „עד שעת הכושר יומא דראוי לתקן בו סעודה כו'" (ש"ך יו"ד סרמ"ו סקכ"ז), „משום כבוד התורה שאז נעשה ביותר הידור, ברוב עם כו'" (ס' תורת חיים – או"ח סתקנ"א סקכ"ז).

8) הכולל שניהם: יום החמישי (שבו סיימו לימוד הרמב"ם) – „קמי שבתא", שמתעלה ונשלם („ויכולו") ביום השבת; ויום הראשון (חגיגת הסיום) – מוצאי שבת, נוסף לכך שמתברך מיום השבת.

ולהעיר, שבשבת זה מברכים ר"ח שבט, אשר, „בעשתי עשר חודש באחד לחודש . . הואיל משה באר את התורה" (דברים א, ג־ה), ספר דברים, „משנה תורה", שבזה מרומז גם הקשר והשייכות לספרו של רבינו משה בן מיימון, שקראו „משנה תורה", שבו „הואיל משה (בן מיימון) באר את התורה", „דברים ברורים . . בדין כל מצוה ומצוה כו'" (לשון הרמב"ם בהקדמתו לחיבורו).

9) ובפרט שהתחלת לימוד ההלכות* דספר הרמב"ם (לאחרי לימוד ההקדמה ומנין המצוות)

---

*) דאף שבשביל שלימות לימוד ספרו של הרמב"ם יש להתחיל מלימוד הקדמת הרמב"ם,

באמירת „הדרן" – לקשר את סיום הספר לתחלתו, כדרך הלימוד, שלאחרי סיום הספר מתחילים עוה"פ (באופן מחודש ונעלה יותר כו') מהתחלת הספר[10], ובלשון הידוע[11] – „מתכיפין התחלה להשלמה".

וגם לבאר את הקשר והשייכות לפרשת השבוע שבו חל (בהשגחה פרטית) סיום הרמב"ם – פרשת וארא, כדלקמן.

ב. בסיום ספרו מבאר הרמב"ם מצב העולם בימות המשיח – „באותו הזמן (ימות המשיח) .. לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד .. שנאמר[12] כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

וסיום זה מתאים עם התחלת ספרו – „נעוץ תחלתן בסופן וסופן בתחלתן"[13] – בענין ידיעת השם:

„יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון כו' וכל הנמצאים כו' לא נמצאו אלא מאמתת המצאו", וממשיך לבאר כו"כ פרטים בידיעת הבורא, ומסיים[14], „וידיעת דבר זה מצות עשה, שנאמר[15] אנכי ה' אלקיך".

וכן כותב במנין המצוות שבתחלת ספרו[16] – „מצוה ראשונה[17] ממצות עשה לידע שיש שם אלוקה, שנאמר אנכי ה' אלקיך".

כלומר, המצוה היא – „לידע כו'", ידיעה שכלית (לא רק באופן של אמונה), שהרי, בנוגע לאמונה לא שייך ציווי, כי: (א) גדר של מצוה שייך רק לאחר הידיעה שיש אלקה (מצַוה המצוות), ובלשון האברבנאל[18], „כאשר נניח אמונת מציאות הא־ל מצוה, כבר נניח אמונת מציאות הא־ל קודמת לאמונת מציאות הא־ל", (ב) לא שייך ציווי על

הוא לאחרי השבת (כמצויין בה„מורה־שיעור").

10) ובנוסח ה„הדרן" דסיום מסכת „כשם שעזרתני לסיים כו' כן תעזרני להתחיל מסכתות וספרים אחרים", ועאכו"כ ספר זה – כמ"ש לפנ"ז „הדרן עלך מסכת פלונית".

11) נוסח „מרשות" לחתן בראשית.

מנין המצוות, ומנינם על סדר ההלכות דספר הי"ד, (ובפרט שמלבד הטעם הפשוט שכותב הרמב"ם עצמו בהקדמתו לספר המצוות, "ראיתי שראוי שאשים תחילה מנין המצוות כולן . . עד שתבוא חלוקת הספר על כללן, ולא תמלט מצוה שלא נשלים הדיבור בדיני' ושלא יעדר ממנו דבר שלא אדבר בו" – הרי זה גם **לימוד בפ"ע**.

ואפילו בנוגע **למנין** המצוות דכל א' מי"ד הספרים בפ"ע (המספר הכללי, פרטי המצוות, וחחר וכופל המספר הכללי) – די"ל שזה ע"ד הסימנים שהובאו בש"ס, שאף שהטעם הפשוט הוא לתועלת הזכרון, מ"מ למדים כמה רמזים כו' בה"סימנים" עצמם),

מ"מ, אין זה עדיין התחלת **ההלכות** "דברים ברורים בדין כל מצוה ומצוה" (תכלית ומטרת חיבורו), ובלשונו של הרמב"ם לאחרי מנין המצוות – "**ועתה אתחיל** לבאר משפטי כל מצוה ומצוה כו'".

12) ישעי' יא, ט.

13) ספר יצירה פ"א מ"ז.

14) הלכה ו'.

15) יתרו כ, ב. ואתחנן ה, ו.

16) שיעור דיום הש"ק זה.

17) להעיר ש„ראשונה" היא גם מלשון „ראש", שזהו גם התוכן ד„יסוד כו' ועמוד כו'".

18) בספרו ראש אמנה פ"ד. הובא בסהמ"צ להצ"צ מצות האמנת אלקות בתחלתה (דרמ"צ מד, ב).

ענין של אמונות, „שאינן נקנות ברצון ובחירה"[19] – ועכצ"ל, שהמצוה היא „ידיעת הדברים ההם ולמודם[20] המביאים אל קנין האמונות"[21], ש„הידיעות והחקירות והבחינות ההם וההתלמדות הזאת . . המביאות אל האמונות[22]. הם מפעל הרצון והבחירה"[23].

זאת ועוד:

בסיום הספר ובתחלתו מדובר (לא רק אודות כללות ידיעת השם, אלא גם) אודות ידיעת השם בדרגא נעלית – שם הוי' (שם המפורש[23], שם העצם[24], שם המיוחד[25]): בסיום הספר – „כי מלאה הארץ דעה את הוי'". ובהתחלת הספר – „יסוד היסודות ועמוד החכמות"[26], ר"ת הוי"[27], וממשיך[14] „שנאמר אנכי הוי' אלקיך"[28].

---

19) ראש אמנה פי"ז.

20) ולכן מאריך הרמב"ם בפרטי הענינים חמש הלכות – עד שמסיים „וידיעת דבר זה מצות עשה".

21) ראה גם רדב"ז במצודת דוד: יש דרך החוקרים אשר הביאו מופתים חזקים וראיות ברורות לאמת מציאותו יתברך . . ובראשם הרמב"ם ז"ל.

22) בראש אמנה שם: „החקירות והבחינות . . המביאות אל האמונות". אבל, מכיון שהרמב"ם כאן לא הביא הוכחות* „שיש שם מצוי ראשון כו'"**, ורק מבאר פרטים בידיעת ה' (כבהערה 20) – מוכח קצת, שהחיוב (המצוה) דידיעת השם היא רק ידיעת הפרטים, משא"כ ההוכחות („החקירות והבחינות")).

23) רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ו ה"ב. הל' נשיאת כפים פי"ד ה"י. וראה לקמן בפנים ס"ז.

24) כסף משנה הל' ע"ז פ"ב ה"ז.

25) רמב"ם הל' ע"ז שם. הל' שבועות פ"ב ה"ב.

26) להעיר שבכמה דפוסי הרמב"ם מופיעה האות הראשונה דכל ד' תיבות ראשונות – באופן בולט ומודגש לגבי שאר האותיות.

27) כידוע בשם ר' דוד הנגיד (נכדו של הרמב"ם) ש„משנה תורה שחיבר זקנו הרמב"ם מתחיל בשם המפורש, ומסיים בענין משיח, כי מלאה הארץ דעה" (סה"ד ד"א תתקכ"ד. שה"ג להחיד"א מע' רמב"ם. וראה גם „פירוש" לריש הל' יסוה"ת).

28) ולהעיר גם מדיוק הלשון „אמתת המצאו"

---

*) דמ"ש בהלכה ב' „ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי אין דבר אחר יכול להמצאות" – אין כוונתו **להוכיח** את מציאותו ית' ממציאות הנמצאים, אלא **פרט** במ"ש (בהלכה א') ש"הוא ממציא כל נמצא", ע"ד הלשון „ואם יעלה על הדעת שאין כל הנמצאים מלבדו מצויים הוא לבדו יהי' מצוי כו'" (שבהלכה ג') – שאין זה הוכחה. ושני פרטים אלה (שבלעדו ית' „אין דבר אחר יכול להמצאות", ו„שהוא לבדו יהי' מצוי" גם בהעדר הנמצאים) – הם (כמו) הקדמה להסיום (בהלכה ג') „שכל הנמצאים צריכין לו והוא אינו צריך להם כו'".

) ומה שבהלכה ד' מביא **הוכחה שאינו גוף („ואילו הי' היוצר גוף כו'"), אף ש"מפורש **בתורה** ובנביאים שאין הקב"ה גוף" (שם ה"ח) – דשאני התם, שמכיון **שבתורה** נאמר גם „ותחת **רגליו**, כתובים **באצבע** אלקים כו'" (שם ה"ט), יש מקום לשאול מאי אולמי' דהאי קרא מהאי קרא, ולכן, יש צורך **להוכיח** שהפסוקים שמביא בהלכה ט' הם „לפי דעתן של בני אדם . . ודיברה תורה כלשון בני אדם", והפסוקים שמביא בהלכה ח' הם **כפשוטם**.

ויש לומר, שגם הוכחה זו היא **הלכה** (ויומתק שכתבה בספר הלכות שלו), כי, כדי שהידיעה שאין לו גוף תהי' ידיעה **ברורה** אף שמפשטות **הכתובים** לא משמע כן (ועיין ראב"ד הל' תשובה פ"ג ה"ז) – צריך **להוכחה** שתואירים אלה אינם כפשוטם.

***) ולדעת האברבנאל שבמצות ידיעת השם נכלל גם ידיעת „החקירות והבחינות" – צריך לומר, שהטעם שהרמב"ם אינו מביא „חקירות ובחינות" בספר הלכות שלו, הוא, לפי שההלכה היא רק **שצריך לדעת** החקירות והבחינות, אבל החקירות והבחינות עצמם אינם הלכה (משא"כ בנוגע לפרטים – ההלכה היא לא רק שצריך לידע אותם, אלא, גם **הפרטים** עצמם הם **הלכה**). ועצ"ע בכ"ז.

ג. אמנם, עדיין צריך להבין הטעם דפרטי השינויים בין התחלת וסיום ספר הרמב"ם (אף שתוכנם הכללי שוה), ונתעכב עתה על כמה מהשינויים:

א) בהתחלת הספר לא נתפרש שם הוי' אלא ברמז בלבד, בראשי־התיבות[29], ד"יסוד היסודות ועמוד החכמות"[30], ואילו בסיום הספר נתפרש שם הוי' – "מלאה הארץ דעה את הוי'".

ב) בסיום הספר מוסיף הרמב"ם גם סיום הכתוב "כמים לים מכסים", שלכאורה, לא זו בלבד שאין הכרח בדבר, כי הראי' ש"לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה'" היא ממש"נ "כי מלאה הארץ דעה את ה'"[31] – הרי זה בסתירה ל"יסוד היסודות ועמוד החכמות", כי:

ב"יסוד כו' ועמוד כו'", מודגש, שישנו בנין שלם ("כל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם"), אלא, שמציאותו של הבנין תלוי' ב"יסוד כו' ועמוד כו'" – "מצוי ראשון", עד ל"אמתת המצאו".

ואילו ב"כמים לים מכסים", מודגש להיפך – שמציאות הארץ כולה ("כל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם") מלאה ב"דעה את ה'" עד כדי כך שה"דעה את ה'" מכסה את מציאות הארץ כולה, "כמים לים מכסים", בדוגמת מי הים שמכסים את קרקעית הים וכל הברואים שבים, ודוגמתו בנמשל, שלא רואים את מציאות הארץ, אלא את המים, "דעה את ה'".

ועפ"ז צריך להבין מדוע בסיום ספרו [ובפרט שסיום הספר צ"ל ביתר דיוק (בהוספה על גודל דיוקו של הרמב"ם בכל הספר), כפי שמצינו בדיני שטרות[32] ש"הכל הולך אחר החיתום"[33]] מביא הרמב"ם "כמים לים מכסים" – בסתירה ל"יסוד היסודות ועמוד החכמות" שבהתחלת ספרו?

ועכצ"ל, שאף שבשניהם (בהתחלת וסיום הספר) מדבר הרמב"ם אודות הידיעה בשם הוי', מ"מ, בפרטיות יותר, נתבארו כאן ב' דרגות בידיעת הוי', זו למעלה מזו, כלומר, בהתחלת הספר מדובר אודות דרגא הראשונה בידיעת הוי', ובסיום הספר מדבר אודות דרגא השני' בידיעת הוי' (שבאים לזה לאחר לימוד הספר כולו[34]), שעפ"ז יתבארו הדיוקים האמורים, כדלקמן.

– ע"ד מ"ש אדה"ז באגה"ק (ס"כ) שהתהוות היש היא מ"מהותו ועצמותו של המאציל ב"ה שמציאותו מעצמותו ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו ח"ו, ולכן, הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש כו'".

29) להעיר שמצינו כמה ענינים שלמדים מראשי־תיבות כו' (ראה שבת קה, רע"א. ועוד).

30) ורק לאחרי אריכות הדברים בחמש הלכות, מסיים: שנאמר אנכי הוי' אלקיך.

31) וכמ"ש הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ט ה"ב) – "באותם הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת, שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה'", ואינו מביא סיום הכתוב "כמים לים מכסים".

32) ודוגמתו בתורה (חיבור ה"מקבץ לתורה שבעל פה כולה", "משנה תורה") – שטר הקידושין דהקב"ה עם כנס"י (ראה כש"ט ס"י. לקו"ת בשלח א, רע"ג. ובכ"מ. – ולהעיר מפרש"י תשא (לד, א) שהלוחות הם כמו כתובה. ואכ"מ).

33) ל' הש"ס – ברכות יב, א. וראה רמב"ם הל' מלוה ולוה פכ"ז הי"ד־טו.

34) נוסף על פשטות ההלכה – שמדובר אודות המעמד ומצב דימות המשיח.

ד. ויובן בהקדם הביאור במקור דברי הרמב"ם בהתחלת הספר „יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון וכו'" („מצוה ראשונה לידע שיש שם אלוקה כו'") – דיש לומר[35], שהמקור הוא בדברי הזהר[36] פ' וארא[37]:

על הפסוק[38] „וידעתם כי אני הוי'" (ידיעת הוי') – איתא בזהר[39]: „פקודא דא קדמאה דכל פקודין .. למנדע לי' לקב"ה .. דאית שליטא עלאה דאיהו רבון עלמין וברא עלמין כלהו שמיא וארעא וכל חיליהון".

והרי, לשון הרמב"ם הוא העתקה – בלשון הקודש – מלשון הזהר: „יסוד היסודות ועמוד החכמות (פקודא דא קדמאה דכל פקודין) לידע שיש שם מצוי ראשון (למנדע לי' לקב"ה), והוא

35) ראה בארוכה לקו"ש חכ"ו ע' 115 ואילך.

36) ולהעיר מהידוע שכמה וכמה הלכות ברמב"ם – מקורם בדברי הזהר (ראה הרמב"ם והזהר (סיני, כרכים לב-לד) להר"ר מרגליות. וש"נ).

37) להעיר, שהתוכן דפ' וארא הוא – התחלת הגאולה בפועל*, שבירת קליפת פרעה ע"י המכות, שאז בטלה עבודה מאבותינו**. ומכיון שתכלית המכוון דיצי"מ היא לזכות לקבלת התורה, לכן, בהתחלת הגאולה מודגש כבר תכלית המכוון – „וידעתם כי אני הוי'", גילוי שם הוי' שנתגלה במ"ת, כדלקמן ס"ה.

וע"פ המבואר לקמן (ס"ט) שבחיבורו של הרמב"ם מודגש החידוש דמ"ת (בתורה עצמה) – יומתק הפתיחה (והסיום) בשם הוי', והסיום בענין הגאולה („בענין משיח"), דוגמת הגאולה ממצרים וגילוי שם הוי' במ"ת.

ויש להוסיף, שגם ההכנה למ"ת ע"י גלות מצרים („ע"י שעבוד מצרים בחומר ובלבנים זכו למתן תורה" – תו"א ר"פ שמות) נרמזת בחיבורו של הרמב"ם (שהוא „משנה תורה", דוגמת מ"ת) – שהרי, כתיבת חיבורו היתה לאחרי ובגלל קושי הגלות***, כמ"ש בהקדמתו „בזמן הזה תקפו הצרות יתירות וכו' ומפני זה נערתי חצני (נ"א: שנסתי מתני) אני משה בן מיימון**** הספרדי .. וראיתי לחבר דברים המתבררים כו'".

וי"ל, שחיבורו של הרמב"ם הוא גם הכנה לגאולה העתידה (סיום ספרו) – ע"פ המבואר בתו"א שם, ש„כמו שע"י שעבוד מצרים בחומר ובלבנים זכו למתן תורה, כך גם ע"י לבון הלכתא שבזמננו זה ["שאין בידינו הלכה ברורה ודין ברור, כי כל דיני התורה במחלוקת שנוי', הללו מכשירין ומטהרין והללו פוסלין ומטמאין" – שזהו עיקר החידוש בחיבורו של הרמב"ם, „דברים המתבררים" ע"י לבון הלכתא], יזכו לגילוי פנימיות התורה לע"ל להיות אראנו נפלאות".

38) פרשתנו ו, ז.

39) פרשתנו כה, א – ברע"מ. וראה גם לקוטי לוי"צ שם.

*) משא"כ בפ' שמות – שאף שכבר נולד מושיען של ישראל, והקב"ה שלחו לפרעה להוציא את בנ"י ממצרים (כמשנ"ת בשיחת ש"פ שמות תשמ"ח ס"ג – סה"ש תשמ"ח ע' 196) – אדרבה, חותמה שהורע קושי השעבוד, כטענת משה רבינו, "ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה" (ס"פ שמות).

**) שהרי "בר"ה בטלה עבודה מאבותינו במצרים" (ר"ה יא, רע"א), ולפמ"ש בשמו"ר (פ"ה, יט) ד"עשה (משה במדין) ששה חדשים", נמצא, שר"ה הי' בעת מכת דם (וראה מהרז"ו (ורש"ש) לשמו"ר שם. ואכ"מ).

***) וגם בנוגע להרמב"ם עצמו – כידוע בדברי ימי חייו שהוכרח לברוח מספרד למצרים וכו' (סה"ד ד"א תתקכ"ז), ואז כתב חיבורו.

****) צ"ע – מקור השם "מיימון". ואולי הוא מהשורש ד"מים". ועפ"ז, אולי י"ל – ע"ד הרמז – שזה ע"ד מ"ש במשה בן עמרם "כי מן המים משיתיהו" (שמות ב, יו"ד), כמבואר בתו"א (נא, ד) השייכות ד"מן המים משיתיהו" לנתינת התורה על ידו, וי"ל דוגמתו ב"משנה תורה" דרבינו משה בן מיימון.

ממציא כל נמצא, וכל הנמצאים משמים וארץ כו' (וברא עלמין כלהו שמיא וארעא וכל חיליהון)[40].

ואף שהרמב"ם לא הביא הפסוק „וידעתם כי אני הוי'", אלא הפסוק „אנכי הוי' אלקיך" – הרי, במק"א בזהר (בפ' פינחס[41]) נאמר „פקודא קדמאה אנכי", כלומר, עיקר הציווי דידיעת ה' נלמד מהפסוק „אנכי הוי' אלקיך" שנאמר במ"ת, ולא מהפסוק „וידעתם כי אני הוי'" שנאמר לפני מ"ת, אלא, שבנוגע לפרטי הענין כו' למדים מהפסוק „וידעתם כי אני הוי'", כידוע[42] שבנוגע לפרטי המצוה, או גילוי מילתא כו', למדים גם מלפני מ"ת[43].

ה. והנה, תוכן הכתוב „וידעתם כי אני הוי'", הוא – בהמשך למש"נ לפנ"ז[44] „וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב בא־ל שד־י ושמי הוי' לא נודעתי להם", היינו, שאצל האבות הי' רק הגילוי ד„א־ל שד־י", ולא הגילוי דשם הוי', ועז"נ „לכן אמור לבני ישראל אני הוי' גו' וידעתם כי אני הוי'", היינו, שע"י יצי"מ, שתכליתה ומטרתה מתן־תורה[45], נעשה הגילוי דשם הוי'[46].

וידועה השאלה[47] – הרי מצינו שגם אצל האבות נזכר כמ"פ שם הוי', ואיך יתכן לומר ש„שמי הוי' לא נודעתי להם"?

והביאור[47] – כמ"ש רש"י (פשוטו של מקרא) „לא ניכרתי להם במדת אמיתית שלי", היינו, שבשם הוי' גופא יש חילוקי דרגות,

ובכללות – שתי דרגות, כמ"ש[48] „ויקרא הוי' הוי'", כמבואר בקבלה וחסידות[49] שיש ב' דרגות בשם הוי' – הוי' דלתתא והוי' דלעילא, ומרומז גם

---

40) ועד"ז לשון הרמב"ם (בהלכה ה') „המצוי הזה הוא אלקי העולם אדון כל הארץ" – ע"ד המשך לשון הזהר „דאית שליטא עלאה דאיהו רבון עלמא".

41) רנו, ב – ברע"מ.

42) ראה שד"ח כללים מערכת האל"ף כלל שכא. פאת השדה כללים מערכת אל"ף סקל"ה סק"י. אנציק' תלמודית ערך אין למדין מקודם מ"ת. וש"נ.

43) וי"ל שבפסוק „וידעתם כי אני הוי'" שלפני מ"ת קאי על הידיעה העיקרית, שיש אלוקה (שלא שייך על זה ציווי, לפני הציווי), שידיעה זו היא נעלית ביותר – בעצמותו ית' (ראה בארוכה "הדרן על הרמב"ם" תשמ"ו ס"ה (לעיל ע' קד ואילך)). ועפ"ז יומתק דיוק לשון הזהר „קדמאה כו' ראשיתא קדמאה כו'" – הדגשת הענין ד„קדמאה" הן ביחס לציווי (קודם הציווי), והן ביחס להמצוה („מהותו ועצמותו של המאציל ב"ה שמציאותו הוא מעצמותו ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו ח"ו"), משא"כ בזהר דפ' פנחס, שמביא הפסוק „אנכי" (הציווי דמ"ת), נאמר רק „פקודא קדמאה" סתם.

44) פרשתנו ו, ג.

45) כמ"ש „בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה", „שתקבלו התורה עליו, והיא הזכות העומדת לישראל" (שמות ג, יב ובפרש"י).

46) תו"א שמות מט, ד ואילך. ובכ"מ.

47) ראה ד"ה וארא לאדמו"ר הזקן (מאמרי אדה"ז על פרשיות התורה פרשתנו ס"ע רלח ואילך. ועם הגהות – אוה"ת ריש פרשתנו). ובכ"מ.

48) תשא לד, ו.

49) ד"ה וארא הנ"ל. וראה ספר הלקוטים (דא"ח להצ"צ) ערך הוי' ס"ב. וש"נ.

בנגלה דתורה – כדרשת חז"ל[50] עה"פ „ויקרא הוי' הוי'", „אחת קודם שיחטא ואחת לאחר שיחטא וישוב"[51].

וזהו מ"ש „ושמי הוי' לא נודעתי להם", „במדת אמיתית שלי" – שאצל האבות נתגלה רק דרגא התחתונה דשם הוי', ואילו במתן־תורה נמשך ונתגלה גם שם הוי' לאמיתתו.

ו. וביאור הענין (החילוק שבין ב' הדרגות דשם הוי') – בסגנונו של הרמב"ם בספרו מורה נבוכים:

בביאור מעלת שם הוי' לגבי שאר השמות – כותב הרמב"ם בספרו מורה נבוכים[52] ש„כל שמותיו יתעלה המצויים בספרים כולם נגזרים מן הפעולות, וזה מה שאין בו נעלם (שלא נעלם מבני אדם), זולתי שם אחד, והוא יו"ד ה"א וא"ו ה"א, שהוא שם מיוחד לו יתעלה, ולפיכך נקרא שם מפורש, ענינו שהוא מורה על עצמו[53] יתעלה הוראה ברורה שאין בה שתוף, אשר שאר שמותיו הקדושים מורים בשתוף, מפני שהם נגזרים מפעולות ימצא לנו כמותם".

וממשיך, „השם הזה (שם המפורש) .. מורה על עצמו יתעלה באופן שלא ישותף אחד מן הנבראים באותה ההוראה, כמו שאמרו עליו ז"ל שמי המיוחד לי[54], אבל שאר השמות הם כולם מורים על תארים, לא על עצמות בלבד, אלא על בעל תארים".

ומסיים, „כל השמות הללו הנגזרים לא נתחדשו כי אם אחר בריאת העולם .. שהם כולם שמות שהונחו כפי הפעולות המצויות בעולם, אבל כאשר תתבונן בעצמותו מעורטלת ומופשטת מכל פעולה, לא יהי' לו שם נגזר (מן הפעולה) כלל, אלא שם אחד מיוחד להורות על עצמותו"[55].

אמנם, בשם המפורש עצמו יש שני אופנים: (א) „השם ככתבו, והוא השם הנהגה מיו"ד ה"א וא"ו ה"א", (ב) „בכינויו, והוא באל"ף דל"ת", כפי שמצינו בנוגע לברכת כהנים, שבמקדש „אומר את השם ככתבו .. השם המפורש .. ובמדינה אומרים אותו בכינויו .. שאין מזכירין את השם ככתבו אלא במקדש בלבד"[56].

ומובן, שהחילוק בין שם הוי' ככתבו לשם הוי' בכינויו הוא – לא רק באופן האמירה בלבד, אלא גם (ובעיקר) בנוגע לתוכן השם, כפי שמבאר הרמב"ם במורה נבוכים[57] ש„זה שאמרו שם בן ארבע

50) פרש"י עה"פ – מר"ה יז, ב.

51) ולהעיר, שמעלת התשובה היא מצד עצמותו ית' שלמעלה מכל מדידה והגבלה [כמובן ממארז"ל (יל"ש תהלים רמז תשב. ועוד) „שאלו לחכמה כו' שאלו להקב"ה כו' יעשה תשובה ויתכפר לו"], הוי' דלעילא, כדלקמן בארוכה.

וראה אוה"ת שם (קכו, ב ואילך) שהוי' דלעילא („שמי הוי' לא נודעתי להם") הוא הוי' הב' ד„ויקרא הוי' הוי'" שנמשך ע"י התשובה, שלכן, זכו לגילוי זה ע"י גלות מצרים דוקא.

52) ח"א פס"א (נעתק מהוצאת קאפאח). וראה גם פרדס שי"ט פ"א. המשך תרס"ו ע' תעו ואילך.

53) ולכן נקרא „שם העצם".

54) סוטה לח, א. וראה גם רמב"ם שבהערה 25.

55) וכמ"ש לפנ"ז שעל זה אמרו בפרקי דר"א (רפ"ג) עד שלא נברא העולם הי' הוא ושמו בלבד.

56) רמב"ם הל' נשיאת כפים פי"ד ה"י.

57) שם פס"ב.

אותיות חכמים מוסרים אותו לבניהם ולתלמידיהם פעם אחת בשבוע[58], אין זה איך לבטא אותו בלבד („ביטוי האותיות המעורטל מכל הבנה"), אלא גם לימוד הענין אשר מחמתו יוחד שם זה, ויהי' בכך גם סוד אלקי".

ונמצא, שב' האופנים דשם הוי' – „ככתבו" ו„בכינויו" – הם ב' דרגות:

שם הוי' בכינויו – עם היותו שם המורה על עצמותו, למעלה מגדרי העולם, מ"מ, בקריאתו בעולם „נתפס" ע"י הנבראים באיזה ציור שיש לו שייכות לגדרי העולם[59], ובלשון המורה נבוכים[52] ש„אפילו השם אשר אנו מכנים בו יו"ד ה"א וא"ו ה"א (באל"ף דל"ת) גם הוא נגזר מן האדנות", „אדון כל הארץ"[60], ביחס לפעולה בעולם.

אבל שם הוי' ככתבו – הוא שם הוי' לאמיתתו („מדת אמיתית שלי"), שם המורה על עצמותו, למעלה משייכות לגדרי הנבראים.

ז. עפ"ז יש לבאר הקשר והשייכות דשם הוי' למתן־תורה – שבמ"ת הי' הגילוי דשם הוי' לאמיתתו (הוי' דלעילא), „מדת אמיתית שלי":

ענינה של תורה – כמרומז בתיבה הראשונה דעשרת הדברות (כללות התורה כולה) – „אנכי", ר"ת „אנא נפשי כתבית יהבית"[61], היינו, שהקב"ה הכניס, כביכול, את עצמותו בתורה, ובלשון המדרש[62] שע"י התורה „אותי אתם לוקחים".

ובסגנון ע"ד ההלכה – מעלת התורה לגבי נבואה[63]:

נבואה – עם היותה דבר הוי', „רוח הוי' דיבר בי"[64], ה"ה בשייכות להעולם, „אין[65] הנביא עומד אלא להודיענו דברים העתידים להיות בעולם כו'"[66], כלומר, דרגא התחתונה דשם הוי' כפי שיש לה איזה שייכות למציאות העולם; אבל התורה – ה"ה רצונו העצמי של הקב"ה, בדוגמת שם הוי' לאמיתתו, המורה על עצמותו, למעלה משייכות לגדרי העולם.

וזהו גם הביאור בענין הנצחיות שבתורה, „שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים, אין לה שינוי ולא גרעון ולא תוספת . . לנו[67] ולבנינו עד

58) קידושין עא, א. הובא ברמב"ם שם.

59) ובלשון הקבלה והחסידות – הוי' מלשון מהוה (זח"ג רנז, סע"ב. שעהיוה"א רפ"ד. ובכ"מ), התהוות העולם (ע"י התלבשותו בשם אלקים).

60) רמב"ם הל' יסוה"ת פ"א ה"ה.

61) שבת קה, א (ע"פ גירסת הע"י). וראה לקו"ת שלח מח, סע"ד ואילך.

62) תנחומא אמור יז. וראה תנחומא תרומה ג. שמו"ר פל"ג, ו. תניא פמ"ז.

63) שלכן „אין נביא רשאי לחדש דבר" בתורה (רמב"ם שם רפ"ט), כי, דבר הוי' שבתורה הוא למעלה מדבר הוי' שבנבואה.

64) שמואל־ב כג, ב.

65) רמב"ם שם פ"י ה"ג.

66) כולל גם „לצוות על דברי התורה ולהזהיר העם שלא יעברו עלי'" (שם פ"ט ה"ב), ואפילו בנוגע לנביא עצמו, „להרחיב לבו ולהוסיף דעתו כו'" (שם ספ"ז) – תכלית ומטרה השייכת להעולם והאדם כו'.

67) נצבים כט, כח.

עולם, ולא[68] איש א־ל ויכזב"[69] – כי, להיותה רצונו העצמי של הקב"ה, יש בה תוקף הנצחיות והעדר השינוי, כמו בעצמותו ית', משא"כ נבואה שישנה שלדורות וישנה שלפי שעה[70].

[בסגנון אחר קצת:

נבואה – היא ראיית אלקות, כלומר, לא באופן של השגה, מלמטה למעלה, אלא באופן של ראי' – "ואראֿ", מלמעלה למטה, תכלית ההתאמתות[71], אבל אעפ"כ, יש בה חילוקי דרגות – אספקלריא המאירה (נבואת משה) או אספקלריא שאינה מאירה (נבואת שאר הנביאים)[72], וכיו"ב, שמזה מוכח שיש לה שייכות לגדרי העולם. ועאכו"כ ביחס להתאמתות דהנביא העושה האותות – "נאמנות שיש אחרי' הרהור ומחשבה"[73].

אבל תורה – להיותה חד ממש עם עצמותו ית' (ולמעלה גם מאספקלריא המאירה דנבואת משה[74]), גם התאמתותה אצל כל ישראל היא כמו "דבר שרואה בעיניו"[75], ולא עוד, אלא שעי"ז נעשה גם תכלית ההתאמתות גם בערך נבואת משה[76] – "במה האמינו בו, במעמד הר סיני, שעינינו ראו ולא זר ואזנינו שמעו ולא אחר", "נאמנות שהיא עומדת לעולם", שעז"נ[77] "וגם בך יאמינו לעולם"[73]].

ומכיון שהתורה היא חד ממש עם עצמותו ית' – לכן, במתן־תורה נתגלה שם הוי' לאמיתתו, שם המורה על עצמותו, למעלה משייכות לעולם (הוי' דלעילא).

ח. והנה, בתורה עצמה יש דוגמת ב' ענינים הנ"ל (ב' הדרגות דשם הוי')[78] – ובהקדמה:

תורה – היא "חמודה גנוזה" של הקב"ה שלמעלה מהעולם, כמארז"ל[79] "חמודה גנוזה שגנוזה לך .. קודם שנברא העולם". אבל לאידך, מכיון שדיני התורה הם ציוויים והוראות להאדם בנוגע להנהגה בעולם – הרי

---

68) בלק כג, יט.

69) רמב"ם שם רפ"ט.

70) והנבואה שהוצרכה לדורות – נכתבה (מגילה יד, א), היינו, שנעשית חלק בתורה.

71) שלכן אין דומה שמיעה לראי', כמודגש בדין ד"אין עד נעשה דיין", דכיון שראה בעיניו ממש, לא מצי חזי לי' זכותא (ר"ה כו, רע"א) – דאף שגם השמיעה מעדים נאמנים (שבכחם לחדש מציאות, כמו, חלות הקידושין, וכיו"ב) צ"ל באופן שיתאמת אצלו כאילו רואה בעצמו, מ"מ, אין זה בדומה להתאמתות דראי', "שהיא עומדת לעולם".

72) יבמות מט, סע"ב. וראה רמב"ם שם פ"ז ה"ו. שמונה פרקים להרמב"ם רפ"ז.

73) רמב"ם שם רפ"ח.

74) להעיר מהחקירה הידועה אם בתורה שהיא למעלה מנבואה יש גם גדר ודין נבואה (ראה צפע"נ עה"ת ס"פ שופטים. וש"נ). ואכ"מ.

75) רמב"ם שם ה"ג. ועיין ס' החקירה להצ"צ ערך עדות (סג, ב ואילך).

76) וגם בנבואת כל הנביאים (שעושים אות כו') – "מפני המצוה שצוה משה בתורה (שהיא כמו דבר שרואה בעיניו) ואמר אם נתן אות אליו תשמעון" (רמב"ם שם ה"ב).

77) יתרו יט, ט.

78) דוגמא לדבר: כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה (רמב"ן בפתיחתו עה"ת), ואעפ"כ, יש חילוק בהלכה בין הפסוק "אחות לוטן תמנע" (שגם בו יש הענין דשמותיו של הקב"ה) לשבעה שמות שאינן נמחקין.

79) שבת פח, ב.

בהכרח שבדיני והלכות התורה „נרגש" מציאות האדם והעולם[80].

ועניין זה מתבטא בתורה עצמה:

תושב"כ ותושבע"פ: „כל המצות שניתנו לו למשה בסיני בפירושן ניתנו, שנאמר[81] ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה, תורה זו תורה שבכתב, והמצוה זו פירושה .. תורה שבעל פה"[82], היינו, שבתושבע"פ, שבה נתבארו „משפטי המצוות"[82], ציוויים והוראות ביחס להנהגת העולם – נרגש מציאות האדם והעולם; ואילו תושב"כ היא באופן שלמעלה משייכות לגדרי העולם (ובפשטות – שלא יודעים איך צ"ל הנחת תפילין בעולם[83], וכיו"ב)[84].

ב„פירושה" (תושבע"פ) גופא – מבאר הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות[85], שיש שני סוגי פירושים: (א) פירושים מקובלים מפי משה, הלכה למשה מסיני, שלא שייך בהם מחלוקת, (ב) „דינים שהוציאו על דרכי הסברא", „במדות השלשה עשרה הנתונות על הר סיני שהתורה נדרשת בהם, ובאותם הדינים .. יש מהם מה שנפלה בו מחלוקת בין

---

80) ואף שענינם של הוראות וציווי התורה הוא (לא רק בשביל העולם, לפעול שלימות בעניני העולם, כי אם) רצון הקב"ה, דמכיון שאורייתא וקוב"ה כולא חד, מובן, שדיני התורה אינם „אמצעי" ח"ו לענין אחר, אלא הם ענין מצד עצמם (ואדרבה – בריאת העולם היא „בשביל התורה", כדי שדיני התורה יתקיימו בפועל) – מ"מ, בהמשכתם באופן של „ציווי"*, ניכרת ומודגשת מציאות האדם והעולם, שביחס אליהם ניתנו ציוויים אלה.

*) ובפרטיות – הרי זה החילוק שבין "מצוות" ל"תורה", כמובן ממארז"ל (סוטה כא, א) "מצוה אינה מגינה אלא לפי שעה . . תורה מגינה לעולם", כי, מצוות שייכות לעולם, גדרי הזמן, ותורה היא למעלה מהעולם, למעלה מהזמן (ראה אוה"ת נ"ך משלי ע' תקע. קונטרס עה"ח ספ"ב).

וי"ל שזהו גם טעם החילוק בין מצוות לתורה, שבמצוות, האדם הוא מציאות "כעבד המקיים מצות המלך ועושה דבריו", משא"כ בלימוד התורה "דבר ה' זו הלכה היא היא הנגלית בו והיא המדברת מתוך גרונו" (תו"א וישב כז, ב. וראה גם תו"א שבהערה 98) – כי, במצוות מתגלה הוי' דלתתא "שנותן מקום" לעולם, משא"כ בתורה מתגלה הוי' דלעילא שעי"ז נעשה ביטול העולם, כדלקמן (ס"י ואילך).

(אבל י"ל, שהחילוק בין תורה למצוות הוא רק כפי שנמשכו ונעשו ציווי לאדם, משא"כ בהיותן בתורה – הם **תורה**, חמודה גנוזה דהקב"ה. ולהעיר מהמשך הסוגיא (שבת שם) ע"ד המענה דמשה למלאכים על הטענה "תנה הודך על השמים", שאצלם לא שייך קיום ציווי התורה – כי, המצוות (כמו שהם בתורה) והתורה חד הם.

ועפ"ז יומתק המבואר לקמן (סי"ב) בענין "אחת דיבר אלקים שתים זו שמעתי" – כי, הגדר דמצוות (והתחלקותם לשני סוגים, עשה ול"ת) הוא כפי שנמשכו ונעשו ציווי לאדם, אבל בתורה – גם המצוות הם תורה, תורה **אחת**).

81) משפטים כד, יב.

82) הרמב"ם בהקדמתו לספר הי"ד.

83) ראה אגה"ק סכ"ט (קנ, ב).

84) ולהעיר גם מהחילוק דתושב"כ ותושבע"פ – (א) באופן הלימוד, שבתושב"כ, „אע"פ שאינו מבין אפילו פירוש המלות מפני שהוא ע"ה, ה"ז מקיים מצות ולמדתם", משא"כ בתושבע"פ, „אם אינו מבין הפירוש, אינו נחשב לימוד כלל" (הל' ת"ת לאדה"ז ספ"ב. וש"נ), היינו, שתושבע"פ מוכרחת לבוא בשכל האדם, משא"כ תושב"כ יכול להשאר כמו שהיא למעלה משכל האדם; (ב) בדרגת הקדושה – שהקדושה דתושב"כ היא למעלה מהקדושה דתושבע"פ, להיותה למעלה מגדרי העולם כו'.

85) וראה גם רמב"ם ריש הל' ממרים.

שתי דעות, זה אומר בכה וזה אומר בכה, זה סובר סברא ונתחזקה לדעתו וזה סובר סברא ונתחזקה לדעתו .. וכשהיתה נופלת המחלוקת היו הולכים אחר הרוב, כמש"נ[86] אחרי רבים להטות".

כלומר, אף שגם הפירושים שהוציאו על דרכי הסברא (בי"ג מדות שהתורה נדרשת בהם) הם דבר הוי' (ולא שכל האדם)[87] – מ"מ, רצה הקב"ה שפירושים אלו יוציאום על דרכי הסברא, בשכל האדם (ובמקום של מחלוקת יוכרעו כדעת הרוב), כלומר, דבר הוי' כפי ששייך לשכל האדם (גדרי העולם); משא"כ הפירושים המקובלים שלא שייך בהם מחלוקת – הם דבר הוי' כפי שהוא למעלה משכל האדם (ובלשון הידוע – „אם הלכה נקבל", אע"פ ש„אם לדין יש תשובה"[88]).

ובפרטיות יותר – גם בפירושים שמוציאים על דרכי הסברא (עד שנפלה בהם מחלוקת כו') יש חילוק בין קודם פסק ההלכה ולאחר פסק ההלכה, שהרי, פסק ההלכה כדעת רוב הסנהדרין נעשה דין (ב)תורה, ובלשון הרמב"ם[89] „בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה כו'"[90], ונמצא, שבהלכות פסוקות מודגש יותר רצונו ית' כפי שהוא למעלה משכל האדם, בדוגמת שם הוי' לאמיתתו[91] (הוי' דלעילא), המורה על עצמותו[92].

ט. עפ"ז יש לבאר הדגשת שם הוי' בחיבורו של הרמב"ם – הן בהתחלת החיבור והן בסיום החיבור:

כשם שכללות הענין דמתן־תורה, תורת משה בן עמרם, קשור עם גילוי שם הוי' לאמיתתו (כנ"ל בארוכה), הרי, בפרטיות יותר, מודגש ענין זה (בתורה גופא) בחיבורו של רבינו משה בן מיימון, „משנה תורה" – דמכיון שאין בו השקו"ט שבתורה, אלא הלכות פסוקות בלא טעמים, „דברים המתבררים .. בענין האסור והמותר והטמא והטהור עם שאר דיני התורה .. תורה שבעל פה כולה .. בלא קושיא ולא פירוק"[82], כולל גם הכרעת הפס"ד בהענינים שנפלה בהם מחלוקת, נמצא, שמודגש בו (בספר הי"ד) עצם ענין התורה, רצונו

---

86) משפטים כג, ב.

87) לא רק הכללים די"ג מדות, אלא גם הפירושים הנלמדים מהם, שהרי, הקב"ה לימד למשה „מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא" (ירושלמי סנהדרין פ"ד ה"ב. מדרש תהלים יב, ז. ועוד), ועד שכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש נאמר למשה מסיני (נסמן בלקו"ש חי"ט ע' 252).

88) יבמות עו, ב – במשנה. וש"נ.

89) ריש הל' ממרים.

90) כלומר, לא רק שצריך לעשות כן, אלא, שענין זה נעשה הלכה בתורה, להיותם „עיקר תורה שבעל פה". ומטעם זה, גם „הגזרות והתקנות והמנהגות" הם הלכה בתורה.

91) להעיר ממארז"ל „דבר הוי' זו הלכה" (שבת קלח, ב), „והוי' עמו שהלכה כמותו" (סנהדרין צג, ב), משא"כ בענין של מחלוקת – „אלו ואלו דברי אלקים חיים" (עירובין יג, ב).

92) ולהעיר שפרטי חילוקים הנ"ל הם גם באופן הלימוד דמשה רבינו מפי הגבורה: (א) „בשעה שהקב"ה מלמדו מקרא .. ובשעה שהי' מלמדו משנה" (יל"ש תשא רמז תו). (ב) „כל דבר ודבר שהי' הקב"ה אומר למשה, הי' אומר מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא, אמר לפניו, רבש"ע, עד מתי נעמוד על בירורה של הלכה, א"ל אחרי רבים להטות, רבו המטמאין טמא, רבו המטהרין טהור" (מדרש תהלים שם).

העצמי של הקב"ה, בדוגמת שם הוי' לאמיתתו (הוי' דלעילא), שלמעלה מגדרי העולם.

ויש לומר, שענין זה מרמז הרמב"ם בפתיחה וסיום ספרו בשם הוי' – דוגמת גילוי שם הוי' במתן־תורה.

י. ומכאן באים לביאור השינויים בין התחלת הספר לסיום הספר:

ע"פ האמור שגילוי שם הוי' לאמיתתו ("מדת אמיתית שלי") בתורה עצמה מודגש בחיבורו של הרמב"ם, "מקבץ לתורה שבעל פה כולה", הלכות פסוקות דכל התורה כולה – נמצא, שהחילוק בין התחלת הספר (קודם הלימוד) וסיום הספר (לאחרי הלימוד) הוא ע"ד ובדוגמת החילוק בגילוי דשם הוי' לפני מ"ת (דרגא התחתונה דשם הוי', שיש לו איזה שייכות לגדרי העולם) ולאחרי מ"ת (שם הוי' לאמיתתו, שאין לו שייכות לגדרי העולם)[93].

ולכן:

בהתחלת הספר (כמו לפני מ"ת) – לא נתפרש שם הוי', כי אם ברמז, באופן של ראשי־תיבות בלבד, ובזה גופא – בהתיבות "יסוד היסודות ועמוד החכמות", שבלשון זה מודגשת השייכות דשם הוי' (להתהוות, להתהוות ענין) למציאות העולם, שהוא בבחינת "יסוד" ו"עמוד" (כביכול), היינו, שעם היותו קדום ונעלה כו', ה"ה גם "יסוד" ו"עמוד" למציאות הבריאה, ומדגיש "מצוי ראשון", גדר של מציאות, ולא סתם "מצוי", אלא "מצוי ראשון", שיש לאחריו שני, וכן בהמשך ההלכות "המצוי הזה הוא אלקי העולם והוא אדון כל הארץ"[60] – ע"ד ובדוגמת שם הוי' בכינויו (הוי' דלתתא), שעם היותו מורה על עצמותו, מ"מ, נתפס אצל הנבראים למטה בגדר מסויים.

ובסיום הספר (כמו לאחרי מ"ת) – נתפרש שם הוי', "דעה את הוי'", ע"ד ובדוגמת שם הוי' ככתבו (הוי' דלעילא), המורה על עצמותו כפי שהוא למעלה מגדרי הנבראים.

ובסגנון פשוט – בנוגע למצות ידיעת הוי':

מכיון שגדרה של מצוה הוא ציווי להאדם, היינו, שיש יחס להאדם (והעולם) שאליו נאמר הציווי (כנ"ל ס"ח) – לכן, גם הציווי לידע את הוי' (שם המפורש שלמעלה מהעולם), בהכרח שידיעתו את הוי' תהי' באופן כמו ששייך לעולם (הוי' דלתתא) – (א) "מצוי ראשון . . ממציא כל נמצא", (ב) שנעשה "יסוד" ו"עמוד" להענינים שלו (עניני האדם והעולם כו').

אמנם, לאחרי שמסיימים כל התורה כולה, ובפרט הלכות התורה – אזי באים לגילוי דשם הוי' כפי שהוא

---

93) להעיר מתו"א ריש פרשתנו ש"וארא" הוא גם "לשון עתיד שהוא לשון הוה, שתמיד יש בחינה זו בכל זמן בכל אדם" (וראה גם ד"ה וארא שנאמר בהתוועדות. וש"נ). ועפ"ז י"ל, שגם עכשיו (לאחרי מ"ת) ישנם ב' האופנים בגילוי שם הוי': גילוי הוי' דלתתא מצד בחי' האבות (שנמשך בירושה לבניהם אחריהם), וגילוי הוי' דלעילא מצד החידוש דמ"ת – בעילוי אחר עילוי, היינו, שלגבי דרגא נעלית יותר דמ"ת, נחשבת הדרגא הקודמת כמו לפני מ"ת (וראה לקמן סי"ג ובהערה 120).

לאמיתתו, למעלה מגדרי העולם, כלומר, לא ביחס להתהוות העולם, „ממציא כל נמצא, וכל הנמצאים כו' לא נמצאו אלא מאמתת המצאו"[94], אלא אדרבה – התעלות העולם לדרגת האלקות, „לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד . . שנאמר כי מלאה הארץ דעה את הוי'", „דעה את הוי'" בטהרתה.

יא. עפ"ז תובן גם ההוספה ד„כמים לים מכסים" שבסיום הרמב"ם:

דרגת האלקות שבאה באופן שיש לה שייכות לגדרי העולם – נותנת מקום למציאות העולם, „כל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם", בנין שלם, אלא שיודעים שיש ה„יסוד" ו„עמוד", „מצוי ראשון", ש„כל הנמצאים כו' לא נמצאו אלא מאמתת המצאו".

משא"כ דרגת האלקות שלמעלה לגמרי משייכות לגדרי העולם (שם הוי' לאמיתתו) – פועלת תכלית הביטול לגמרי, שמציאות הארץ כולה, „כל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם", אינה נראית, מכיון שמכוסה לגמרי ב„דעה את הוי'", כלומר, אין זה באופן שישנו בנין שלם שה„יסוד" וה„עמוד" שלו הוא הוי', אלא אדרבה – שמציאות העולם בטלה ומכוסה ב„דעה את הוי'", שאין כאן אלא „דעה את ה'" בלבד, „כמים לים מכסים".

[ויש להוסיף בזה: הלשון „מלאה הארץ (דעה את הוי')" הוא ביחס לגדרי הארץ, היינו, שהארץ היא מלאה, לפי מדת הארץ דוקא, ודוגמתו בהלכה – כלי שרת „אין מקדשין אלא מלאין"[95], אבל לא יותר ממדת הכלי. משא"כ הלשון „מכסים" – היינו שאינו מדוד במדת הארץ, אלא אדרבה – שמכסה מציאות הארץ כולה[96]].

וגם ענין זה (ביטול המציאות מצד גילוי שם הוי' לאמיתתו[97]) הי' במתן־

94) ראה לעיל הערה 28, דכוונת הרמב"ם במ"ש „לא נמצאו אלא מאמתת המצאו", היא, לרמז שההתהוות היא בכח העצמות שמציאותו מעצמותו כו', אבל י"ל שגם הענין דמציאותו מעצמותו כפי שמתבטא בהתהוות היש, ובפרט כפי שמושג בשכלנו, הוא, תואר של עילוי [והשייך למציאות, „אמתת המצאו"], ולכן נכלל גם זה בהוי' דלתתא.

ולהעיר מהמשך ר"ה תרצ"ד (תשי"א) סי"ד, דמ"ש הרמב"ם (בהל' יסוה"ת פ"א ה"ד) „ואין לאחר אמת כאמתתו" – קאי על כח העצמות שמהוה את היש, ע"ש.

95) רמב"ם הל' פסולי המוקדשין פ"ג ה"כ.

96) וי"ל שזהו גם הדיוק ד„ים" – לא כמו מקוה שהמים ממלאים דפנות המקוה, אבל אינם נשפכים לחוץ (שאז ישנו החשש דזוחלין), אלא באופן שהמים מכסים גם את דפנות הים, ונשפכים ומתגלגלים בגלי הים לחוץ וחוזרים לים, וחוזר חלילה.

97) להעיר שגם גילוי שם הוי' ככתבו פועל ביטול ולגמרי – „כל הכהנים והעם העומדים בעזרה*, כשהם שומעים את השם המפורש יוצא מפי כהן גדול בקדושה ובטהרה, היו כורעים ומשתחוים ונופלים על פניהם כו'" (רמב"ם הל' עבודת יוהכ"פ ספ"ב).

*) משא"כ הכה"ג עצמו – מכיון שהגילוי הוא באופן שחודר במציאותו ו„מתקבל" אצלו (כדלקמן בפנים).

וי"ל דוגמא לדבר – החילוק שבין כל הנביאים למשה רבינו: „כל הנביאים יראים ונבהלים ומתמוגגים, ומשה רבינו אינו כן . . עומד על עמדו שלם" (רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ז ה"ו).

תורה[98], כמארז"ל[99] שבשעת מ"ת „צפור לא צווח כו' העולם שותק ומחריש כו'", וכן בנוגע לבנ"י ש„פרחה נשמתם"[100]; אלא שבמ"ת הי' גילוי זה מעין ודוגמת לעתיד לבוא[101], ולפי שעה בלבד, מכיון שלא חדר בגדרי העולם כו', משא"כ בימות המשיח יהי' הגילוי באופן תמידי, מכיון שיחדור בגדרי העולם, היינו, שמציאות „הארץ" נשארת בקיומה[102], ו„מקבלת" הגילוי דהוי', אבל באופן שכל מציאותה[103] מכוסה וחדורה לגמרי ב„דעה את הוי'", „כמים לים מכסים", בדוגמת הנבראים שבים שנראו רק המים, שכל מציאותם היא – מי הים.

יב. ויש להוסיף, שהחילוק בין „יסוד היסודות ועמוד החכמות" שבהתחלת הספר ל„מלאה הארץ דעה את הוי' כמים לים מכסים" שבחותמו – הוא (לא רק בנוגע לגילוי אלקות בעולם, אלא גם) בנוגע לתוכן כללות הספר – תורה:

ה„יסודות" וה„חכמות" קאי – בפשטות – על עניני התורה, שה„יסוד" וה„עמוד"[104] שלהם הוא – „לידע שיש שם מצוי כו' שנאמר אנכי הוי' אלקיך".

ובענין זה יש חילוק בין התחלת לימוד התורה לסיום לימוד התורה:

בהתחלת הלימוד, כשעיקר ההדגשה היא על פעולת התורה בעולם – ניכרת בגלוי התחלקות פרטים, „יסודות" ו„חכמות" – לשון רבים, ובכללות – ההתחלקות דמצוות עשה ומצוות לא תעשה, כמארז"ל[105] „אנכי ולא יהי' לך מפי הגבורה שמענום", הכוללים[106] כל רמ"ח מ"ע ושס"ה מל"ת[107], חיוב ושלילה: מצוות עשה – שמציאות האדם והעולם תהי' ע"פ התורה, ומצוות לא תעשה – שלא תהי' מציאות שהיא בניגוד לתורה.

אמנם, לאחרי שמסיימים לימוד התורה כולה, ובאים למעלתה העצמית של התורה שלמעלה משייכות לגדרי העולם (כנ"ל ס"י) – אזי מתגלה הענין

98) להעיר גם מהמבואר בתו"א פרשתנו (נה, א) בענין החידוש דמ"ת בנוגע לאופן לימוד התורה – ש„בטל במציאות ואינו תופס מקום לעצמו כלל", עד שלימודו הוא בבחינת „שכינה מדברת מתוך גרונו" (כמו במשה), „ולכן אמרו מאן מלכי רבנן, ואמרו מתניתא מלכא, שהרי הוא כאומר דבר המלך בלבד, ואינו עושה כלום ואינו מדבר דברי עצמו כלל", משא"כ לפני מ"ת כו'.

99) שמו"ר ספכ"ט.

100) שם, ד. וראה שבת פח, ב.

101) ראה תניא פל"ו.

102) בדוגמת לימוד התורה לאחרי מ"ת, שאף ש„בטל במציאות", לא נשללת מציאותו, אלא אדרבה, „מאן מלכי רבנן", מכיון שכל מציאותו חדורה ב„דבר המלך" (כנ"ל הערה 98).

103) מציאות הארץ עצמה – לא רק בנ"י (שאצלם יהי' עילוי מיוחד – „לפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים כו'"), ולא רק כללות מין המדבר, אלא כל הנבראים שבעולם (ראה בארוכה "הדרן על הרמב"ם" דמחזור הראשון (תשמ"ה) סי"ג ואילך – נדפס בלקו"ש חכ"ז ע' 246 ואילך (לעיל ע' 21 ואילך)).

104) בדוגמת „יסוד" ו„עמוד" דבית – ואמחז"ל שתורה איקרי בית (ראה לקו"ת ואתחנן יו"ד, ד ואילך. ובכ"מ).

105) מכות כד, רע"א. וש"נ.

106) תניא רפ"כ.

107) ובלשון הרמב"ם במנין המצוות: „מצוה ראשונה ממצות עשה . . אנכי ה' אלקיך", „מצוה ראשונה ממצות לא תעשה . . לא יהי' לך גו'" – „ראשונה" גם מלשון „ראש" (כנ"ל הערה 17).

ד„דעה את הוי' כמים[108] לים מכסים"[109], היינו, שאין כאן אלא ענין אחד בלבד – „(אנכי) הוי' (אלקיך)", כי, לאמיתו של דבר, הוא ורצונו (מצוותיו) „הכל[110] אחד ממש"[111], „אחת דיבר אלקים"[112], ובלשון חז"ל[113] „על הן הן ועל לאו הן", היינו, שגם במצוות לא תעשה[114] ניכר הענין החיובי – ציווי הקב"ה (ולא ביחס לפעולה בעולם)[115].

---

108) „מי הדעת הטהור" – כמ"ש בסוף הלכות מקוואות. וידוע הכלל שהרמב"ם סומך על מ"ש בהלכות שלפנ"ז (יד מלאכי כללי הרמב"ם ס"ו. וש"נ).

109) ועפ"ז יומתק שבהלכות תשובה אינו מוסיף „כמים לים מכסים" (כנ"ל הערה 31 – כי, ענין זה קשור (לא רק עם כללות העילוי דימות המשיח, אלא גם ובמיוחד) עם שלימות התורה, כשמסיימים כל התורה כולה (וראה לעיל הערה 34).

ובעומק יותר: תשובה – עם היותה מצד עצמותו ית', הוי' דלעילא (כנ"ל הערה 51), מ"מ, מודגש בה מציאות האדם, שהרי כל ענינה שהאדם עושה תשובה (מלמטה למעלה), ולכן, עדיין לא שייך כאן הענין ד„כמים לים מכסים" (ביטול מציאות האדם לגמרי), משא"כ תורה* – כל ענינה הוא „אנכי", ולכן, על ידה נעשה הגילוי ד„דעה את הוי'" באופן ד„כמים לים מכסים" (ביטול מציאות האדם והעולם לגמרי).

110) לשון אדה"ז בשעהיוה"א רפ"ח – ע"פ רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ב ה"י.

111) נוסף על שהציווי „לא יהי' לך" („מצוה ראשונה ממצות לא תעשה") – נמשך ובא מהציווי ד„אנכי", כמובן גם מהסיום „על פני", שפירושו, „בעוד שאני מצוי" (לשון ה„פירוש" להל' יסוה"ת פ"א ה"ו).

112) לשון הכתוב – תהלים סב, יב.

אלא, שביחס לשמיעת האדם – "שתים זו שמעתי", „אנכי ולא יהי' לך מפי הגבורה שמענום" (ראה פרש"י מכות שם), כי, ביחס לפעולה בהאדם (ובהעולם) ניכרת ההתחלקות דחיוב ושלילה.

113) מכילתא יתרו כ, א. וראה בארוכה לקו"ש ח"ו ע' 119 ואילך.

114) ולכן, „לעתיד לבוא . . יהי' עסק התורה בבחי' עשה טוב בלבד . . וגם בשס"ה ל"ת למעלה שהן גבורות קדושות כו'" (תניא (קו"א) קס, א. וראה אגה"ק סכ"ו (קמה, א)), ואדרבה – באופן נעלה יותר מרמ"ח מ"ע, כמעלת הדם לגבי האברים (קו"א שם), מעלת י"ה לגבי ו"ה (לקו"ת פקודי ג, ב ואילך).

ולהעיר גם מלקו"ת (שם ד, א) בביאור הענין ד„שמי עם י"ה שס"ה ל"ת": „עו"ל עפמ"ש בת"א סד"ה וארא אל אברהם פי' ושמי הוי' לא נודעתי . . אני בעצמי בחי' יחיד כו' ע"ש, א"כ פי' שמי עם י"ה היינו בחי' זו דשמי הוי' לא נודעתי נמשך ומתגלה בבחי' י"ה ע"י קיום מצות ל"ת".

115) ועפ"ז יומתק גם שינוי הלשונות בזהר: בפ' וארא (לפני מ"ת) נאמר „פקודא דא קדמאה לכל פקודין ראשיתא קדמאה דכל פקודין" – „קדמאה" ביחס לשאר מצוות, ע"ד „יסוד היסודות ועמוד החכמות", ואילו בפ' פינחס (לאחרי השלימות דמ"ת) נאמר „פקודא קדמאה אנכי", „קדמאה" בעצם (לא ביחס לשאר מצוות), ע"ד „מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

ויש להוסיף ולהמתיק ששניהם בחלק הזהר הנקרא „רעיא מהימנא" – כי, ב„פקודא קדמאה", „אנכי", שלמעלה לגמרי מגדרי העולם, מודגשת

---

*) ואין סתירה לזה ממארז"ל "שאלו לתורה כו' שאלו להקב"ה כו' יעשה תשובה ויתכפר לו" (הובא בהערה 51), שתשובה היא למעלה מתורה – כי, במארז"ל הנ"ל מדובר אודות דרגת התורה כפי שנמשכה בבחי' ההשתלשלות, אבל התורה עצמה (אורייתא וקב"ה כולא חד) היא למעלה מתשובה.

וי"ל, שמהטענים שמעלת התשובה נתפרשה בתורה הוא – לא רק מפני שהגילוי דכל ענין הוא ע"י תורה, "תורה אור" (ראה לקו"ש ח"ד ע' 1345.1350), אלא גם מפני שכחה של תשובה ("שאלו להקב"ה כו' יעשה תשובה") הוא להיותה ענין בתורה, שהיא חד עם עצמותו ית' (אלא, שענין זה דתורה מתגלה בתשובה דוקא).

יג. עפ"ז יש לבאר את העילוי שניתוסף לאחרי שמסיימים לימוד ספר הרמב"ם, ומתחילים עוד הפעם מהתחלת הספר – „מתכיפין התחלה להשלמה":

בנוגע ללימוד התורה – אמרו חז"ל[116] „בכל יום יהיו בעיניך חדשים", היינו, שהענין דמתן־תורה צריך להיות וישנו בכל יום, „מה להלן באימה וביראה וכו' אף כאן כו'"[117], ובנוסח ברכת התורה – „נותן התורה", לשון הוה[118].

ואם הדברים אמורים בנוגע ללימוד התורה בכל יום, עאכו"כ כשמסיימים לימוד התורה כולה (ספר הרמב"ם, „מקבץ לתורה שבעל פה כולה"), ומתחילים עוד הפעם מהתחלת התורה – הרי זה בודאי ע"ד ובדוגמת הענין דמתן־תורה.

אמנם, מכיון שנמצאים כבר לאחרי לימוד התורה כולה – הרי זה מעתה באופן של חידוש, באין־ערוך[119] לגבי התחלת הלימוד בפעם הקודמת (ועאכו"כ באין־ערוך לגבי התחלת הלימוד בפעם הראשונה).

ופשיטא – בעילוי לגבי סיום הלימוד דמחזור הקודם, ונמצא, שגם בהתחלת הלימוד עתה, „יסוד היסודות ועמוד החכמות", ניכר הענין ד„כמים לים מכסים" שבסיום הרמב"ם (דמיני' אזלינן), ועד שמתעלים לדרגא נעלית עוד יותר, כשמסיימים גם מחזור החדש ב„כמים לים מכסים", וכן לאח"ז, בעילוי אחר עילוי עד אין סוף[120].

ויש להוסיף, שבענין ד„כמים לים מכסים" יש עילוי מיוחד במחזור הנוכחי, מחזור החמישי – ע"ד שמצינו בנוגע לפירות האילן[121], „בשנה הרביעית יהי' כל פריו קודש הלולים לה' ובשנה החמישית תאכלו את פריו להוסיף לכם תבואתו"[122], כמבואר בדרושי חסידות[123] שזהו"ע „תוספת אור הנמשך מקוצו של יו"ד דשם הוי' והוא בחי' הכתר", מכיון שבהם מודגש שגם פירות של חולין (שאינם „קודש הילולים לה'") חדורים

הנתינה ע"י „רעיא מהימנא", תואר המדגיש את מעלתו של משה (לא בענין הלימוד, „משה רבינו", אלא) בנאמנותו (גם ובעיקר) בקבלת התורה מהקב"ה.

116) פרש"י תבוא כו, טז. ועוד.

117) ברכות כב, א. וש"נ. וראה תו"א יתרו סז, ב.

118) לקו"ת תזריע כג, א. ובכ"מ.

119) ע"ד שמצינו (ב"מ פה, סע"א) בר' זירא שהתענה „דלשתכח תלמודא בבלאה מיני'" [דרך הלימוד ד„תלמודא בבלאה", ריבוי קושיות וכו', אבל לא פסקי־הדינים עצמם (וראה בארוכה בלקו"ש חל"ד ע' 24)], שעי"ז יוכל לבוא לעילוי שבאין־ערוך – תלמוד ירושלמי. ודוגמתו בלימוד הרמב"ם – לא בנוגע להלכות עצמם (שבודאי זוכר הלימוד דמחזור הקודם), אלא בנוגע לדרך הלימוד, כפי שרואים בפועל שגם לימוד הרמב"ם – „לקטן ולגדול" – הוא (לא רק בפשוטם של הלכות, אלא) גם באופן של שקו"ט כו'.

120) להעיר מלקו"ת (ואתחנן ז, ב), שכאשר אור הסובב (שלפנ"ז) נמשך בגילוי ובידיעה (בדוגמת אור הממלא), ה„סובב" (שלאח"ז) הוא „ממדריגות עליונות יותר", והרי, ממלא וסובב הם ע"ד הוי' דלתתא והוי' דלעילא.

121) „כי האדם עץ השדה" (שופטים כ, יט. תענית ז, א), ת"ח עושה פרי – „מאי פירי מצוות" (סוטה מו, סע"א), גדול לימוד שמביא לידי מעשה (קידושין מ, ב. וש"נ).

122) קדושים יט, כד־כה.

123) לקו"ת קדושים ל, ד. ובכ"מ.

בברכת ה'[124], ע"ד ובדוגמת המעמד ומצב דלעתיד לבוא – „כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

יד. ויה"ר שסיום מחזור הרביעי דלימוד הרמב"ם והתחלת מחזור חמישי, שבודאי יחוגו אותו (בכל מקום ומקום) ברוב פאר והדר, כראוי לכבודה של תורה,

– ובפרט שהשנה היא שנת הקהל, „הקהל את העם האנשים והנשים והטף גו' למען ישמעו ולמען ילמדו גו' ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת"[125], כמודגש במיוחד בלימוד הרמב"ם, „תורה שבעל פה סדורה בפי הכל . . לקטן ולגדול", לימוד שמתאחדים בו רבים מישראל[126], ושנת תשמח, כולל גם הדגשה יתירה בהשמחה לגמרה של תורה –

יביא לידי תוספת חיזוק ועידוד בלימוד הרמב"ם, הלכות כל התורה כולה,

ובטח זה יעורר (יוסיף) גם בלימוד השו"ע דהבית־יוסף, ובפרט שהשנה היא שנת החמש־מאות להולדתו של הבית־יוסף (כמדובר בארוכה בהתוועדות שלפנ"ז[127]), וכן בלימוד השו"ע של רבינו הזקן[128] – בעל ההילולא דכ"ד טבת[129] שבו חל סיום הרמב"ם במחזור זה,

וכן – לימוד פנימיות התורה, ידיעת הוי' – „דע את אלקי אביך ועבדהו בלב שלם"[130], תוכן ד' פרקים ראשונים דהלכות „יסודי התורה", ובפרט כפי שנתבארה בתורת חסידות חב"ד, באופן של הבנה והשגה.

ועד שזוכים ללימוד התורה בתכלית השלימות – „ישקני מנשיקות פיהו"[131], „סוד טעמי' ומסתר צפונותי'"[132], שיתגלו ע"י משיח צדקנו, באופן של ראי'[133] („וארא"), עד ל„תורה חדשה מאתי תצא"[134], ובאופן ש„לא ילמדו עוד איש את רעהו גו' כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם"[135], כלומר, שיש אמנם חילוקים, „קטנם" ו„גדולם",

---

124) ראה בארוכה לקו"ש ח"ז ע' 134 ואילך.

125) וילך לא, יב.

126) כולל גם נשים וטף – ע"י לימוד הענינים המקבילים בספר המצוות.

127) שיחת ש"פ ויגש תשמ"ח ס"ח (סה"ש תשמ"ח ח"א ע' 198).

128) ולהעיר, שגם בשו"ע אדה"ז במהדו"ת (דוגמת לוחות שניות) נרמז שם הוי' בתחלתו – „יהודה בן תימא אומר הוי עז כנמר כו'": „יהודה" – כדאיתא בגמרא (סוטה לו, ב ובפרש"י) „נקרא כולו על שמו של הקב"ה", „שם בן ארבעה אותיות כלול בשמו" („והד' נוספת להורות על לשון הודאה כו'" (חדא"ג מהרש"א שם יו"ד, ב)), „בן תימא" – שמציאותו היא „תימא" (כמו „בן חורין"), כאומר דבר המלך בלבד (כנ"ל הערה 98), ו„הוי עז כנמר וכו'" – „פרט ארבעה דברים בעבודת הבורא ית'", כנגד ד' אותיות שם הוי' (ראה מגלה עמוקות ר"פ אמור. לקו"ש ח"ז ע' 370. וש"נ).

129) תקע"ג – לפני „מאה שנה ושבעים שנה וחמש שנים" (בראשית כה, ז).

130) דברי הימים־א כח, ט. וראה תניא קו"א קנו, ב.

131) שה"ש א, ב.

132) פרש"י עה"פ.

133) ראה לקו"ת צו יז, א ואילך. שער האמונה פ"ס. ועוד.

134) ישעי' נא, ד. ויק"ר פי"ג, ג.

135) ירמי' לא, לג. רמב"ם תשובה ספ"ט.

ואעפ"כ, בנוגע ל"ידעו אותי", ידיעת העצמות – שוים הם, "השוה[136] ומשוה קטן וגדול"[137].

ובלשון הרמב"ם בסיום וחותם ספרו – "כי מלאה הארץ דעה את הוי' כמים לים מכסים".

---

136) נוסח הפיוט ד"וכל מאמינים".

137) וההכנה לזה – ע"י לימוד הרמב"ם, שכתב חיבורו ל"קטן ולגדול" בשוה.

הדרן על הרמב"ם – תשמ"ט

א. בסיום ספרו מבאר הרמב"ם מצב העולם בימות המשיח, וז"ל: „ובאותו 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[1] כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

ועד"ז כותב בהלכות תשובה[2], וז"ל: „באותן הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת, 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„ישיגו דעת בוראם", כי: השגה („ישיגו") פירושה שהדבר נתפס בשכלו (כמו בהישג ידו), ש„תופס[3] את המושכל ומקיפו בשכלו"[4],

---

משיחות ש"פ ויגש, ט' טבת, יום א' פ' ויחי, עשרה בטבת* (יהפך לשמחה) וש"פ ויחי ה'תשמ"ט. נדפס בסה"ש תשמ"ט ח"א ע' 146 ואילך.

) סיום מחזור חמישי (והתחלת מחזור ששי) דלימוד הרמב"ם (כהמנהג שנתפשט – ג' פרקים בכל יום).

ולהעיר גם מהקשר והשייכות לפרשת השבוע**:

פ' ויגש (שממנה מתברך עשרה בטבת) – "ויגש אליו יהודה", האחדות דיוסף ויהודה, ובפרטיות יותר – בהפטרה דפ' ויגש – ש"עץ יוסף .. ושבטי ישראל חבריו" ו"עץ יהודה" נעשים "לעץ אחד", האחדות דכל בנ"י, ומעין זה ע"י לימוד הרמב"ם ע"י כו"כ מישראל – שמתחזקת האחדות בין הלומדים ובמילא בין ב"ב וכו'.

ופ' ויחי (שבה חל עשרה בטבת) – "ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה", בגימטריא "טוב", י"ז שנותיו המובחרות (ראה בעה"ט עה"פ. "היום יום" ח"י טבת. וראה בארוכה שיחת ש"פ ויחי השתא – לקמן ע' 164 ואילך) ודוגמתו

---

*) להעיר מגודל העילוי דשנה החמישית – כמ"ש בפירות האילן ("כי האדם עץ השדה", דקאי על ת"ח – תענית ז, א) "ובשנה החמישית תאכלו את פריו להוסיף לכם תבואתו", שזהו"ע "תוספת אור הנמשך מקוצו של יו"ד דשם הוי' והוא בחי' הכתר" (לקו"ת קדושים ל, ד). ולהעיר גם מהשייכות לפ' ויגש – "חמישית לפרעה" (מז, כד), דרגא החמישית, בחי' הכתר (ראה לקו"ת ס"פ פנחס. ובכ"מ).

**) נוסף על השייכות לעשרה בטבת – שמודגש בו ביותר ענין האחדות, כמשנ"ת בארוכה בשיחות ש"פ ויגש ועשרה בטבת תשמ"ט (סה"ש תשמ"ט ח"א ע' 138 ואילך).

אצל הרמב"ם – שכתב חיבורו העיקרי (ספר הי"ד) בהיותו "בארץ מצרים". ולהעיר גם מהידוע ש"רמב"ם" ר"ת "רבות מופתי בארץ מצרים".

1) ישעי' יא, ט.

2) פ"ט ה"ב. כפי שמציין בסיום ספרו – „כמו שביארנו בהלכות תשובה".

3) תניא רפ"ה. ובפרט כשההשגה היא באופן של דעת – „לשון התקשרות והתחברות שמקשר דעתו כו' ויתקע מחשבתו בחוזק כו'", עד שנעשה הולדת המדות כו' (תניא ספ"ג).

4) ועפ"ז יומתק דיוק לשון הרמב"ם „ישיגו דעת בוראם כפי כח האדם" – שהשגת דעת הבורא, באופן שתופס ומקיף בשכלו, היא, מצד „כח האדם", „אדם" ע"ש אדמה לעליון (ראה

ואילו „(כמים לים) מכסים" הוא להיפך, שהדבר מקיף ומכסה אותו? !

ב. גם צריך להבין דיוק ושינוי לשון הרמב"ם בין הלכות תשובה להלכות מלכים:

בהלכות תשובה – „ומפני זה נתאוו 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 והחכמה והאמת, שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה'".

ובהלכות מלכים – „(לא[5]) נתאוו 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[6]:

א) בהלכות תשובה – הענין ד„מלאה הארץ דעה את ה'" הוא טעם והסברה על זה ש„נתאוו .. לימות המשיח כו'", „לפי שבאותן הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת, שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה'", ואילו בהלכות מלכים – הענין ד„מלאה הארץ דעה את ה'" הוא בהלכה בפ"ע, שתחילה כותב „(לא) נתאוו .. ימות המשיח כו'", ובהלכה שלאח"ז[7] 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 – „נתאוו .. ימות המשיח כדי .. ימצאו להם מרגוע וירבו בחכמה", ובהלכות מלכים – „נתאוו .. 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 הרמב"ם ש„באותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות"[8], ואינו

של"ה ג, רע"א. ועוד), שלמעלה מהדרגא דאדם העליון היושב על הכסא, „בורא" („בוראם"), דרגת האלקות דעולם הבריאה, בחי' הכסא (ראה לקו"ת האזינו עד, סע"ד. ועוד), ובכ"מ – שהכסא משפיל ומוריד את האדם, וכן נראה במוחש.

5) כ"ה ברוב הדפוסים שלפנינו. אבל בכת"י התימנים – „נתאוו כו'", ותיבת „לא" איננה.

6) עוד דיוקים – ראה לקמן הערות: 18, 43, 44, 45, 46, 51, 69.

7) כידוע שחלוקת ההלכות ברמב"ם היא בדיוק, ועד שלמדים מזה להלכה – ראה לדוגמא: הל' ת"ת לאדה"ז פ"א קו"א סק"א (ג, א [תתרז, א]).

8) משא"כ בהלכות תשובה – אינו כותב זה על „אותו הזמן" דוקא, כי אם, בהלכות שלפנ"ז, בנוגע ליעודים הגשמיים שבתורה (גם בזמן הזה), „שיסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו

מובן: וכי הרבותא דימות המשיח היא בשלילת רעב ומלחמה[9], מאי קמ"ל?!

ג. ויובן בהקדם שאלה כללית בנוגע לדברי הרמב"ם אודות ימות המשיח – הרי ספר הרמב"ם הוא ספר של הלכות, ומהי ההלכה שבידיעת פרטי הענינים[10] דימות המשיח?

ועיקר השאלה היא – בהלכות מלכים:

בהלכות תשובה נחית הרמב"ם לבאר שהיעודים הגשמיים 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 נתאוו . . לימות המשיח, כדי שינוחו ממלכיות שאינן מניחות להם לעסוק בתורה ובמצוות כהוגן".

משא"כ בסיום ספרו, שנחית לבאר פרטי הענינים דימות המשיח עצמם, כמודגש גם ב„כותרת" דשני פרקים האחרונים (בכתבי־יד ודפוסים הראשונים[11]) „הלכות . . מלך המשיח" – צריך להבין: מהי ה„הלכה" שבפרטי הענינים דימות המשיח?!

ד. וי"ל הביאור בזה:

ספרו של הרמב"ם „מקבץ לתורה שבעל פה כולה"[12], הלכות כל התורה כולה, גם ההלכות שאינן שייכות בזמן הזה, כמו הלכות בית הבחירה, הלכות הקרבנות וכו'. ובהתאם לכך כותב גם פרטי הענינים דימות המשיח – פסק הלכה[13] שבימות המשיח צריכים האדם והעולם להיות באופן כזה[14].

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

מלעשותה, כגון חולי ומלחמה ורעב וכיוצא בהן".

9) ובפרט לאחרי שכותב בהלכה הקודמת ש„לא נתאוו . . ימות המשיח לא כדי שישלטו על כל העולם . . ולא כדי לאכול ולשתות כו'", שבזה נכלל כבר שבודאי לא יהי' מצב הפכי (רעב ומלחמה).

10) נוסף לכללות הציווי להאמין בו ולחכות לביאתו (הל' מלכים רפי"א).

11) דפוס ויניציאה רפד, שי.

12) כמ"ש בהקדמתו לספרו.

13) ויתירה מזה – „אסתכל באורייתא וברא עלמא" (זח"ב קסא, ריש ע"ב. ועוד. וראה ב"ר בתחלתו), שעי"ז שפרטי הענינים דימות המשיח כתובים בתורה* (כולל גם בהלכות התורה, שענינם לפעול במציאות העולם, הלכה למעשה), נעשית מציאותם בעולם.

14) ראה גם „הדרן על הרמב"ם" תשל"ה (קה"ת תשמ"ה) סכ"ב (לעיל ס"ג. ע' 2). „הדרן על הרמב"ם" תשמ"ו ס"י (לקו"ש חכ"ז ע' 249 (לעיל ע' 30).

*) ולהעיר גם ממארז"ל „ורוח אלקים מרחפת זה רוחו של מלך המשיח" (ב"ר פ"ב, ד. פ"ח, א), „כמה נהורין אתבריאו עד לא אברי עלמא . . אורו של משיח" (זח"ג לד, ב. וראה לקוטי לוי"צ ע' ריד ואילך), היינו, שבהחלת התורה (ועי"ז גם בהתחלת הבריאה) ישנם הענינים דימות המשיח.

הזה (כשיש ענינים בלתי־רצויים שצריך לתקנם ע"י התשובה[15], ויש צורך בעידוד וזירוז על קיום התומ"צ כו'), ובמילא, 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 נתאוו .. לימות המשיח כדי .. לעסוק בתורה ובמצוות כהוגן"; ועוד ועיקר – שהתאוה („נתאוו") לימות המשיח מוסיפה עידוד ונתינת־כח, רגש של שמחה וכו', בקיום התומ"צ בזמן הזה, שעי"ז באים לימות המשיח[16].

אבל בהלכות מלך המשיח כותב הרמב"ם הלכות בנוגע לימות המשיח, ובמילא גם ההלכה ש„נתאוו .. ימות המשיח" (שקיומה אינו שייך אלא לפני ימות המשיח) היא דין ב„הלכות .. מלך המשיח" – פרט בהחיוב לחכות לביאתו[17] (ולא בשביל קיום התומ"צ בזמן הזה), ש„נתאוו .. 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„נתאוו .. ימות המשיח" בזמן הזה (לפני ימות המשיח) הוא לפי ערך וביחס ל„אותו הזמן", כפי שמתבאר בהמשך הענין, במקומו, בהלכות מלך המשיח[18].

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 תשובה) ל„כמים לים מכסים" (שמוסיף רק בהלכות מלך המשיח):

התוכן דהלכות התורה הוא – בלשון הרמב"ם – „רוב דיני התורה אינן אלא .. לתקן הדעות וליישר כל המעשים"[19], היינו, שהנהגת האדם תהי' ע"פ רצון ה'. ועד"ז בנוגע לעניני העולם (שבהם עוסקים הלכות התורה) – שיהיו כולם לפי הוראת התורה, רצון ה',

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 יותר – שזהו דין וגדר בהלכות תשובה, כמ"ש לפנ"ז (פ"ז ה"ה) „אין ישראל נגאלין אלא בתשובה .. הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין", שמזה 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 „נתאוו .. ימות המשיח לא כדי שישלטו על כל העולם וכו' אלא כדי שיהיו פנויין כו'", דלא כבהלכות תשובה שכותב לכתחילה „נתאוו .. 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 החיוב לחכות ולהתאוות לימות המשיח – בהלכות מלך המשיח (וראה לקמן הערה 45).

19) סוף הל' תמורה.

ובלשון הידוע – „לתקן עולם במלכות שד־י"[20].

והיסוד לכל זה – ידיעת ה', כמ"ש הרמב"ם בהתחלת ספרו שידיעת 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].

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) בידיעת ה'.

ובפרטיות יותר יש בזה ב' אופנים ודרגות – „מלאה הארץ דעה את ה'", ו„כמים לים מכסים":

החילוק שבין „מלא" ל„מכוסה", הוא, שב„מלא" נשאר הכלי בציורו הקודם, משא"כ ב„מכוסה", שלא רואים עוד את הכלי. כלומר, המילוי אינו מבטל ומשנה הכלי, ואילו הכיסוי (משנה ו)מבטל הכלי.

ובנדו"ד: „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 שסו"ס נשארת הארץ מציאות לעצמה, יש אפשרות שהנהגת הארץ (והאדם) תהי' שלא כ„דעה את ה'"[22]; 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"ד[23] 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'".

---

20) וראה גם רמב"ם הלכות מלך המשיח ספי"א: ויתקן את העולם כולו כו'.

21) שהרי יתכן גם שהידיעה אינה פועלת על האדם (כ"כ), ועד לקצה הכי תחתון – „יודע את רבונו ומתכוין למרוד בו" (תו"כ ופרש"י בחוקותי כו, יד. ועוד), כלומר, אף שיש לו ידיעה אמיתית, שתורת־אמת מעידה עליו ש„יודע את רבונו", מ"מ, אין זה פועל עליו לקיים רצון רבונו, ועד שעובר על רצונו לא רק בשוגג* (שאף הוא מהתגברות הרע – אגה"ק סו"ס כח), אלא גם במזיד, ועד ש„מתכוין למרוד בו".

*) להעיר משני האופנים בשוגג – שטעה בידיעת המציאות או שטעה בידיעת הדין, והחילוק שביניהם בנוגע לבן־נח, שהטעות בידיעת הדין אינה נחשבת לשגגה, מפני שהי' לו ללמוד ולא למד, כמ"ש הרמב"ם (הל' מלכים רפ"י – התחלת שיעור היומי שבו מסיימים לימוד הרמב"ם), דפסק כרבא (מכות ט, א) ש„אומר מותר קרוב למזיד הוא" (כמ"ש הכס"מ).

22) ואף שבפועל ממש לא יהי' שייך מציאות כזו, מכיון ש„את רוח הטומאה אעביר מן הארץ" (זכרי' יג, ב) – ה"ז מפני ש„אעביר", ע"י הקב"ה, ולא מצד מציאות הארץ עצמה.

23) סוף הל' מקוואות.

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"ל[24] „כיון שעולים ליבשה מיד מתים", ועד כדי כך, שיש דעה[25] 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 במשנה[26] „דגים מאימתי מקבלין טומאה (דכל זמן שהן חיין אינן מקבלים טומאה[27]) . . ר"ע אומר אם יכולין לחיות" (שאם יחזירם למים יחיו[27]), כלומר, שישנו שיעור זמן שיכולים לשהות מחוץ למים (לאחרי שניצודו), וכשיחזירם למים יחיו –

וטעם הדבר – מכיון שסוכ"ס הדגים הם מציאות לעצמם[28].

משא"כ הים עצמו – אין לו שום מציאות מלבד היותו מקום המים („מקום המים קרוי ים"[29]).

וזוהי 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' ה"ה 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 שידיעת 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,

---

24) ע"ז ג, סע"ב. וראה ברכות סא, ב. זח"ג מב, א. רעח, ב.

25) מקוואות פ"ו מ"ז. ידים פ"ב מ"ב.

26) עוקצין פ"ג מ"ח.

27) פי' הרע"ב שם.

28) ודוגמתו בעבודת האדם – שאף ש„נמשלו בני אדם כדגים שבים* . . כיון שפורשים מדברי תורה ומן המצוות מיד מתים" (ראה הנסמן בהערה 24), מ"מ, קיימת אפשרות שיפרוש למשך זמן קצר כו'.

29) פי' הרד"ק ומצו"ד עה"פ.

30) כמו בגשמיות, שההוספה ד„מכסים" לגבי „מלאה" נעשית מצד ריבוי המים, שהם בריבוי כל כך עד שמכסים כל דפנות הכלי.

*) להעיר ממ"ש „וידגו לרוב בקרב הארץ" (ויחי מח, טז – סיום וחותם שיעור היומי מחזור שש"ס דלימוד הרמב"ם), די"ל – ע"ד הרמז – שגם בהיותם „בקרב הארץ" (דרגא הכי תחתונה בארץ) ה"ה באופן ד„וידגו", כמו „דגים שבים".

והוא ממציא 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".

וצריך להבין: (א) איך יתכן ש„יעלה 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"?

ח. ויש לומר הביאור בזה – ובהקדמה:

בגדר ומושג של מציאות – שדבר מסויים הוא „מצוי" – ישנם כו"כ אופנים ודרגות: יש אופן ודרגא שהתואר „מציאות" נופל על דבר שנתפס בגדרים גשמיים, שיכולים למששו בידים, וכיו"ב; יש אופן ודרגא שהתואר „מציאות" נופל על דבר שנתפס בגדרים רוחניים, גדרי השכל כו'; ויש אופן ודרגא 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 למשש בידים, ואילו ענין רוחני, שכל וסברא שכלית, אינו נחשב אצלו לגדר ומושג של „מציאות".

וגם לאחרי 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 שיהי' נתפס בגדרי המציאות שלו[31].

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 לאחרי 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 האלקות[32].

---

31) וככל שיהי' 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 תו"א מקץ מב, ב ואילך. ובכ"מ), שמפני גודל מעלת השכל והפשטתו הי' צורך בירידה של „שלשת אלפים" דרגות, שכל דרגא היא שלא בערך לגבי הדרגא שלפני', „משל" שאינו בערך לה„נמשל"*, עד שיהי' נתפס בגדרי השכל של אדם רגיל.

32) ראה מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר (אג"ק שלו ח"י ע' שעג־ד) שמתאר בארוכה אופן ההתבוננות

---

*) ולדוגמא: הלשון הרגיל בכו"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.

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" – 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 לאחרי 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 שיודע 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 להמצאות", כלומר, לא רק שהנמצאים צריכים אליו ית' („לא נמצאו אלא מאמתת המצאו"), אלא יתירה מזה, שגדר ה„מציאות" אינו אלא הוא ית', ובלעדו לא שייך גדר של מציאות כלל („אין דבר יכול להמצאות", להיות מצוי)[34].

יו"ד. וב' האופנים בידיעת ה' שבהתחלת הרמב"ם הם בהתאם לב' האופנים בידיעת ה' (בשלימותה, בימות המשיח) שבסיום הרמב"ם[35] – „מלאה הארץ דעה את ה'" ו„כמים לים מכסים":

בענין התהוות היש – שמעיין ומעמיק ומתייגע בשכלו מה נקרא יש ומה נקרא אין, שקו"ט וסברות לכאן ולכאן, ורק לאחרי 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.

33) ראה ד"ה אין ערוך לך תרצ"ד (סה"מ תשי"א ע' 122) שנקרא „אין" לגבי היש – מב' טעמים: טעם הא' – לפי שהוא לא בבחי' דבר ומציאות כמו היש שהוא במציאות ממש, אלא הוא בבחינת לא דבר, וטעם הב' – לפי שאינו מושג בהיש. ומבאר שהם ב' הענינים שבמלכות באופן ההתהוות שבבחי' ריחוק ובבחי' קירוב – שבבחי' ריחוק, נקרא אין ע"ש היותו לא דבר, ובבחי' קירוב נקרא אין ע"ש שאינו מושג. עיי"ש.

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 להמצאות").

35) כנהוג ב„הדרן" לקשר הסיום עם ההתחלה, ובלשון הידוע – „מתכיפין התחלה להשלמה" (וראה לקו"ש חט"ז ס"ע 311 ואילך).

מצד אופן הידיעה שבהלכה א', שאף שיודעים (וידיעה זו ממלאת כל המציאות) ש„כל הנמצאים . . לא נמצאו אלא מאמתת המצאו", 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', ש„אין דבר אחר יכול להמצאות" – באים גם להעילוי ד„כמים לים מכסים", שהארץ נעשית מכוסה ובטלה לגמרי במים, „דעה את ה'", שלא רואים שום מציאות מלבד „דעה את ה'", היינו, שגדר המציאות שלה הוא – „כמים", „דעה את ה'", ומלבד זה אין שום מציאות, „אין דבר אחר יכול להמצאות".

יא. עפ"ז יובן גם מ"ש הרמב"ם „ישיגו דעת בוראם . . שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" – שהענין ד„מכסים" אינו בסתירה ל„ישיגו":

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 להמצאות"), 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„ישיגו דעת בוראם כפי כח האדם" – שגם לאחרי שמגיע 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 שלו, 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"[36].

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'", 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 ישראל[37]), משא"כ בהלכות מלך המשיח כותב הרמב"ם פרטי ההלכות דימות המשיח בימים אלה עצמם. ומזה מובן, שפרטי הענינים דימות המשיח שכותב בהלכות תשובה

36) ראה גם לקמן סט"ז.
37) איכ"ר פ"א, נא.

אינם אלא לפי ערך המעמד ומצב בזמן הזה, ועד – באופן של תכלית השלימות בזה (שעי"ז יתוסף בקיום התומ"צ בזמן הזה).

ומכיון שידיעת ה' באופן ד„כמים לים מכסים" (שגדר המציאות שלו נעשה „דעה את ה'") בתכלית השלימות שייכת רק כשנמצאים „באותו הזמן" (ולא בזמן הזה[38]) – 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", שידיעת ה' תהי' באופן שגדר המציאות דהאדם והעולם נעשה המציאות דאלקות, בדוגמת הים שמציאותו היא המים, „מי הדעת", „דעה את ה'".

יג. ועפ"ז מובנים גם שאר הדיוקים 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 שיש עוד מציאות מלבד „הדעה כו'", אלא שהדעה היא בריבוי (ועד לתכלית הריבוי שממלאת כל המציאות כולה, „מלאה הארץ דעה את ה'") – שלימות שבערך לאופן העבודה בזמן הזה; משא"כ הלשון „לא יהי' כו' אלא לדעת את ה' בלבד" מורה שזוהי המציאות היחידה – השלימות האמיתית 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"ש[39] „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 כשמציאותו נעשית המציאות דאלקות, „כמים לים מכסים", אזי לא שייך „לא רעב ולא מלחמה, ולא קנאה ותחרות"[42].

---

38) כי אם, מעין ודוגמא בלבד. וע"ד הידוע שגם אופן העבודה דיחו"ת צ"ל קשור עם יחו"ע (ראה קונטרס עה"ח פ"ז ואילך).

39) עמוס ח, יא.

40) מגילה טז, ב. וש"נ. וראה קידושין ל, ריש ע"ב ובפרש"י.

41) ב"ב כא, סע"א. כב, רע"א. וראה אוה"ת ויצא ריח, ב ואילך. וש"נ.

42) ואף שגם לעתיד לבוא „ילכו מחיל אל חיל" (ואדרבה – עיקר הענין ד„ילכו מחיל אל חיל" יהי' לעתיד לבוא (ראה אגה"ק סו"ס כו)) – לא יהי' זה באופן של מלחמה, ואפילו לא מתוך רגש של קנאה ותחרות*, כי, מלחמה,

*) ומשארז"ל שלעתיד לבוא „כל אחד ואחד נכוה מחופתו של חבירו" (ב"ב עה, א) – הרי,

וכשם שיש חילוק בביאור המצב ד„אותו הזמן" (שבהלכות תשובה אינו אלא בערך לזמן הזה, בשביל קיום התומ"צ בזמן הזה), כך יש חילוק בתאוה לימות המשיח שבזמן הזה (שבהלכות מלכים גם ה„נתאוו" הוא בערך ימות המשיח עצמם[43], להתאוות ולחכות לימות המשיח), ולכן:

ג) בהלכות תשובה כותב „נתאוו לימות המשיח כדי .. ימצאו להם מרגוע וירבו בחכמה", ובהלכות מלך המשיח כותב „נתאוו .. ימות המשיח .. כדי שיהיו פנויין 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 פנויין בתורה וחכמתה" מדגיש תנועה הפכית – שנעשה פנוי (גם) ממציאותו בשביל „תורה וחכמתה"[44] (מעין ודוגמת הביטול ד„כמים לים מכסים")[45].

אמנם, מכיון שגם הענין ד„נתאוו .. 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„נתאוו ימות המשיח לפי שבאותו הזמן .. מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (ע"ד מ"ש בהלכות תשובה „נתאוו .. ימות המשיח .. לפי שבאותן 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 פנויין בתורה וחכמתה"[46] (כנ"ל), ולכן:

ואפילו קנאה ותחרות, הם מצד גדר מציאות האדם.

43) ועפ"ז יומתק גם שבהלכות תשובה כותב „נתאוו .. לימות המשיח"*, ובהלכות מלך המשיח כותב „נתאוו .. ימות המשיח" (ולא „לימות המשיח")

44) לא רק „חכמה" (כמ"ש בהלכות תשובה), שלימות האדם, אלא „תורה וחכמתה", היינו, שגם בחכמה מודגש שזוהי חכמת התורה, חכמתו של הקב"ה.

הלשון „נכוה" מדגיש (בעיקר) את פעולת החמימות מחופת חבירו שלמעלה מחופתו (שע"ז יתוסף אצלו בהליכה מחיל אל חיל), ולא את הרגש דקנאה ותחרות שמצד גדר מציאותו. ועצ"ע.

*) כ"ה בדפוסים שלפנינו.

45) ועפ"ז יומתק גם מ"ש בהלכות מלך המשיח „נתאוו לא כדי כו' אלא כדי כו'" (נוסף על האמור לעיל בהערה 81) – 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".

46) וגם התאוה „שיהיו פנויין בתורה וחכמתה" (תנועה של ביטול, מעין ודוגמת „כמים לים מכסים") אינה שייכת לכל ישראל, אלא לחכמים ונביאים בלבד – כמ"ש הרמב"ם „נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח .. כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה", דלא כמ"ש בהלכות תשובה „נתאוו כל ישראל נביאיהם וחכמיהם לימות המשיח", כי, בהלכות תשובה התאוה היא „שימצאו להם מרגוע וירבו בחכמה", שלימות מציאות האדם, ולא ביטול מציאותו.

ד) בהלכות מלך המשיח מחלק הרמב"ם הענין ד„נתאוו .. ימות המשיח" והענין ד„באותו הזמן" לב' הלכות – בתחלה כותב „נתאוו .. ימות המשיח", התאוה בזמן הזה, ואח"כ מוסיף בהלכה בפ"ע המעמד ומצב דימות המשיח, „ובאותו הזמן .. כמים לים מכסים"; משא"כ בהלכות תשובה – מכיון שמביא רק „מלאה הארץ דעה את ה'", יכול לכתוב זה ביחד עם הענין ד„נתאוו .. ימות המשיח .. לפי שבאותן 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 (מעין ודוגמא עכ"פ) בלימוד 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 להאדם בנוגע להנהגה בעולם, ובמילא, בהכרח שיהי' „נרגש" בהם מציאות וגדרי האדם והעולם, (ב) רצונו של הקב"ה שלמעלה לגמרי ממציאות האדם והעולם[48].

ומסתבר, שבהתחלת לימוד הלכות התורה עיקר ההדגשה על הציוויים וההוראות להאדם בנוגע להנהגה בעולם, ורק כשמשלימים הלימוד דכל הלכות התורה אזי ניכרת ומודגשת בעיקר המעלה העצמית דהלכות התורה, רצונו של הקב"ה.

ועפ"ז:

בהלכות תשובה[49] ש(קרוב ל)התחלת ספר הי"ד – מכיון שהלימוד הוא באופן שנרגש מציאות וגדרי האדם והעולם שבהלכות התורה (ציוויים והוראות להאדם 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 התשובה[50]).

---

47) בהבא לקמן – ראה בארוכה „הדרן על הרמב"ם" תשמ"ח (סה"ש תשמ"ח ח"א ע' 205 (לעיל ע' 54 ואילך) ס"ח ואילך.

48) ובלשון חז"ל (שבת פח, ב) – „חמודה גנוזה שגנוזה לך .. קודם שנברא העולם".

49) להעיר, שבתשובה (לגבי תורה) מודגשת מציאות האדם, שכל ענינה שהאדם עושה תשובה, עבודה מלמטה למעלה (ראה „הדרן על הרמב"ם" תשמ"ח (לעיל ע' 60) הערה 109).

50) וגם כשהתשובה היא בשלימותה, עד ש„יעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא* לעולם" (רמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ב. וראה בארוכה שיחת פורים תשמ"ו – הרי הפירוש

*) „לזה החטא" דייקא, וכמ"ש לפנ"ז „ומהי התשובה שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד", היינו, בנוגע לחטא זה. אבל באגה"ת (פ"א) מוסיף ומחדש רבינו הזקן „שיגמור בלבו 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 כו' אגה"ת ע' כא).

משא"כ בהלכות מלך המשיח שבסיום וחותם ספר הי"ד – מכיון שהלימוד הוא באופן שמודגש בעיקר המעלה העצמית דהלכות התורה, רצונו של הקב"ה, שלמעלה מגדרי האדם והעולם, וביחד עם זה, פועלת שינוי בהאדם 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 אלוקי 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"ל[53] „המאור שבה מחזירו למוטב"), ועד לתכלית השלימות – „כמים לים מכסים"[54].

טו. ונעוץ סופן בתחילתן[55] – 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 ממציא כל נמצא כו'", מוסיפים גם ש„אם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי אין דבר אחר יכול להמצאות" – כי, מיד בהתחלת הלימוד צריכים 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).

בזה, שבמעמדו ומצבו עכשיו (בהיותו „מלא" ב„דעה את ה'") „לא ישוב לזה החטא לעולם", אבל לאח"ז יכול להיות שינוי במעמדו ומצבו כו'** (ראה ליקוט פירושים כו' לתניא רפי"ב).

51) ופשיטא שאין צורך לשלול ענין היפך רצונו, שלכן, לא הזכיר הרמב"ם הפסוק „והסירותי את לב האבן מבשרכם", שהביא בהלכות תשובה, ועפ"ז יומתק גם שבהלכות מלך המשיח לא הזכיר אודות ענין התשובה המביאה את הגאולה.

**) וע"ד האמור לעיל (ס"ו) בונגע לדגים שבים שיש אפשרות שיפרשו ממי הים (למשך זמן קצר עכ"פ). דוגמא לדבר – טבילה במקוה, ש„רמז יש בדבר . . המכוין לבו לטהר נפשו מטומאת הנפשות . . והביא נפשו במי הדעת" (רמב"ם סוף הל' מקוואות), שאף שבשעה זו כל מציאותו בטלה (טבילה אותיות הביטל) ב„מי הדעת", ובלשון חז"ל (עירובין ד, ב. וש"נ) „מים שכל גופו עולה בהם", מ"מ, אין זה שולל יציאתו מ„מי הדעת".

---

52) דה"א כח, ט. וראה תניא (קו"א) קנו, ב. ובכ"מ.

53) ראה ירושלמי חגיגה פ"א ה"ז ובקה"ע שם. איכ"ר פתיחתא ב וביפה ענף שם. הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ה"ג.

54) ועפ"ז יומתק גם הענין ש„לא 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.

ודוגמתו בעבודת האדם בכל יום – הקדמת התפלה ללימוד התורה[56]:

בנוגע לכוונת הלב בתפלה – פוסק הרמב"ם[57]: „כיצד היא הכוונה שיפנה את לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה", ומוסיף, „חסידים הראשונים[58] היו שוהין שעה אחת קודם תפלה, ושעה אחת לאחר תפלה, ומאריכין בתפלה שעה"[59].

וכן פסק בשו"ע[60]: „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"ע[61]: „וכן היו עושים חסידים ואנשי מעשה שהיו מתבודדים ומכוונים בתפלתם עד שהיו מגיעים להתפשטות הגשמיות ולהתגברות רוח השכליות עד שהיו מגיעים קרוב למעלת הנבואה"[62].

כלומר, בהתחלת היום, בעבודת התפלה, יכול וצריך כאו"א מישראל לבוא למעמד ומצב ד„התפשטות 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), שלכן, לאחרי התפלה עוסק בלימוד התורה בשכלו והבנתו דוקא („וישיגו"), 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 לאחרי שלימות הלימוד, שמסיימים כל הלכות התורה שבספר הרמב"ם, עד „ומלאה גו' כמים לים מכסים", באים עוה"פ

---

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) הל' תפלה פ"ד הט"ז.

58) ברכות לב, ב.

59) ולהעיר גם ממ"ש הרמב"ם (בדהל' יסוה"ת רפ"ב) „והיאך היא הדרך לאהבתו" – עיקר ענין התפלה, „לית פולחנא כפולחנא דרחימותא" (ראה זהר ח"ב נה, ב. ח"ג רסז, א) – „בשעה שיתבונן במעשיו כו' מיד הוא אוהב כו' ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול". ובהלכות תשובה (ספ"י) – „אין אהבת הקב"ה נקשרת בלבו של אדם עד שישגה בה תמיד ויעזוב כל מה שבעולם חוץ ממנה .. לפיכך צריך לייחד עצמו להבין ולהשכיל החכמות ותבונות המודיעים לו את קונו כפי כח שיש באדם, כפי שביארנו בהלכות יסודי התורה".

60) טושו"ע ואדה"ז או"ח ר"ס צג.

61) שם ר"ס צח.

62) ולשיטת רבינו הזקן – גם בשעה שלפני התפלה ובשעה שלאחרי התפלה היו מגיעים להתפשטות הגשמיות כו', שהרי, בהלכות ת"ת (פ"ד ה"ה) כותב „נמצא שוהין ט' שעות ביום (כולל גם השעות שלפני ולאחרי התפלות), ולא 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, ומצות הדביקות האמיתית .. היא גדולה ממצות ת"ת וקודמת אלי'", היינו, שההיתר לדחיית ת"ת גם בשעות שלפני ושלאחרי התפלה הוא מצד מעלת הדביקות האמיתית כו'.

63) ברכות שם. הל' ת"ת לאדה"ז שם ה"ו.

64) ירושלמי שם פ"ה ה"א. וראה לקו"ש חט"ז ע' 375.

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 דאין־סוף – „ארוכה מארץ מדה ורחבה מיני ים"[65], ולכן, גם לאחרי שמסיים לימוד התורה כולה, חוזר ומתחיל עוה"פ מהתחלת התורה (ובנדו"ד – סיום מחזור חמישי והתחלת מחזור ששי דלימוד הרמב"ם), שאז, הלימוד הוא באופן נעלה יותר, עד לעילוי שבאין־ערוך[66], וכן הלאה, עד אין־סוף[67].

ועד"ז בנוגע לידיעת ה' – שגם לאחרי שלימות הידיעה „כפי כח האדם" עד לאופן ד„כמים לים מכסים" (הן כפי ששייך בזמן הזה, והן כפי שיהי' בשלימות בימות המשיח), צריך להתעלות לדרגא נעלית יותר, עד לעילוי שבאין־ערוך, אשר, ביחס לדרגא נעלית זו צריך להתחיל עוה"פ מ„יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון וכו'", היינו, שמשיג 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"ט[68] ש„כל פשט שיאמרו לו בחריפות ופלפול בגמרא או פוסקים, יקשה עליו תיכף ומיד קושיא . . יתרץ ויקשה עוד קושיא עד אין קץ ותכלית", וההסברה בזה[68],

---

65) איוב יא, ט. וראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"א ה"ה.

66) דוגמא לדבר – תלמוד ירושלמי שבאין־ערוך לתלמוד בבלי, עד כדי כך שר' זירא התענה „דלשתכח תלמודא בבלאה מיני'" (ב"מ פה, סע"א) – דרך הלימוד באופן של ריבוי קושיות כו' (ראה בארוכה לקו"ש ח"ל ע' 24).

67) ועד"ז בנוגע להרמב"ם עצמו, וכן כל גדולי ישראל, עד להאבות ומשה רבינו, שנמצאים בג"ע יותר מג' אלפים שנה ועוסקים בתורה* – שלומדם הוא בעילוי אחר עילוי עד אין־סוף, כולל גם בנוגע ללימוד ספר הרמב"ם, ע"י הרמב"ם עצמו** – כי, ע"פ מ"ש התומים (בביאורו לס' תקפו כהן ס"ק קכד בסופו) אודות חיבוריהם של גדולי ישראל האמיתיים, ש„הכל בכתב מיד ה' השכיל . . רוח ה' נוסכה 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 שמשה רבינו עצמו צריך לשאול אצל הקב"ה***, נותן התורה.

68) ראה מאמרי אדה"ז ענינים ע' רצז ואילך. וש"נ.

---

*) כי בגן עדן לא שייך קיום המצוות, כי אם, לימוד התורה, „שזהו כל עסק הנשמות בג"ע כדאיתא בגמרא ובזהר" (תניא פמ"א (נח, סע"א))

**) ובפרט ע"י לימודם של בנ"י בעוה"ז – כמארז"ל (יבמות צז, רע"א. וש"נ) „כל ת"ח שאומרים דבר שמועה מפיו בעוה"ז שפתותיו דובבות כו'"..

***) ולהעיר, שמשיח ילמד תורה לכל ישראל, גם להאבות ומשה רבינו, ומ"ש ש„לא 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, משא"כ בנוגע לידיעה והשגה בתורה, כולל גם ידיעת אלקות (המאור שבתורה).

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 שלמעלה 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 בענינו – שגם לאחרי 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'"[69], וכן הלאה, עד אין־סוף].

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"[70], ש„כל הנמצאים .. לא נמצאו אלא מאמתת המצאו", 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'") לימות 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 עצמו[71]:

בפרק ראשון ושני מבאר הרמב"ם „מעשה מרכבה", ומסיים[72], „דברים אלו שאמרנו בענין זה בשני פרקים אלו כמו טיפה מן הים הם ממה שצריך לבאר

---

69) כולל גם ע"י הלימוד מרבו* וכיו"ב.

ועפ"ז יומתק שבסיום ספרו לא הביא הרמב"ם הכתוב „ולא ילמדו איש את 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.

---

*) ראה בהמשך הביאור על מאמר הבעש"ט (שבפנים) הטעם שהבעש"ט הי' יכול לתרץ כו' – ש„הצדיק הוא יסוד עולם .. שמקשר כל העולמות למטה ולמעלה עד שורש כל השרשים .. לכן הוא יודע כל החסרונות מהתורה של כל העולמות ולכן הי' יכול לתרץ כו'".

70) ויש לומר, שענין זה נרמז בפיסקא שנדפסה לאחרי סיום החיבור*, „נשלמו .. ברוך שאמר והי' העולם", „תם ונשלם שבח לא־ל בורא עולם" – שנעשית התהוות העולם מחדש („עולם חדש ראה") 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"), כנ"ל ס"י.

72) פ"ב הי"א.

---

*) דאף שאין יודעים בבירור אם נכתבה ע"י הרמב"ם עצמו – הרי, בכל אופן, נכתבה ע"י גדול בישראל בר־סמכא, שלכן, נקבעה בכל הדפוסים כו'.

בענין זה"; ובפרק שלישי ורביעי מבאר הרמב"ם „מעשה בראשית", ומסיים[73], „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" הוא בהגבלה[74], ואילו הביאור ד„מעשה מרכבה" הוא „כמו טיפה מן הים", ש„ים" מורה על בלי גבול, „מים[75] שאין להם סוף"[76].

73) פ"ד ה"י.

74) אלא שהכוונה ל„דלי" הכי גדול המכיל ריבוי מים, בהתאם לריבוי וגדלות ד„מעשה בראשית", עליהם נאמר „מה רבו מעשיך ה'" ו„מה גדלו מעשיך ה'".

75) יבמות קכא, א. רמב"ם הל' גירושין פי"ג הט"ז. ה"כ.

76) ואף שגם מי הים הם בהגבלה (ועד שאיתא בגמרא (הוריות יו"ד, סע"א) „יודעין לשער כמה טיפות 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 ענינם הם) אלא מפני שבעוה"ז הגשמי לא שייך אין סוף בפועל (ראה גם לקו"ש ח"ט ע' 22), ולכן, מתבטא הדבר בכך שמי הים הם בריבוי עצום, כולל גם שמחוברים עם מי התהום כו'.

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").

יח. ויש להוסיף ולבאר דיוק הלשון „מר מדלי" ו„טיפה מן הים" – בנוגע ל„דלי" (מעשה בראשית) „מר"[77], ובנוגע ל„ים" (מעשה מרכבה) „טיפה":

השימוש בתיבת „מר" (ביחס לטיפה) – מדגיש את הניתוק של הטיפה מהמים 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 ערך ושייכות (קירוב) ביחס

77) דאף שכן הוא לישנא דקרא („מר מדלי" – ישעי' מ, טו), הרי, ע"פ הידוע גודל הדיוק בלשון הרמב"ם, מסתבר שכתב לשון זה (לא ליופי המליצה, או לישנא דקרא, אלא) בהתאם לתוכן הענין.

לדלי, ואין לה ערך ושייכות כלל (ריחוק והבדלה) ביחס לים?!

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 להמדובר 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 ורגשת התנועה דביטול והתעלות מציאותו למציאות דאלקות[80] – "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).

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 הפרקים הראשונים בתחלת החיבור, שמקדים הענינים דפרדס התורה לפני פרטי ההלכות לידע האסור והמותר וכיו"ב, ונוסף לזה, שבארבעה פרקים אלו גופא מקדים "מעשה מרכבה" ל"מעשה בראשית" – כדי להדגיש בהתחלת הלימוד שהעיקר הוא לבוא לתכלית השלימות ד"כמים לים מכסים".

ולא עוד, אלא, שכאשר כללות הלימוד בא לאחרי (וחדור ב)יסוד 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 הים[82].

---

78) פ"ב ה"ב.

79) פ"ד הי"ב.

80) כמ"ש בפיה"מ (חגיגה פ"ב מ"א) ובפתיחתו למו"נ, שמעשה בראשית הוא "חכמת הטבע", ומעשה מרכבה הוא "חכמת האלקות".

81) להעיר, שענין הטבילה ("מכסים") שייך גם ב"טיפה", שהרי, "מעין" (שקשור עם התהום, בלי גבול) מטהר בכל שהוא (רמב"ם הל' מקוואות פ"ט ה"ח), אפילו טיפה אחת – כשכל גופו עולה בהם*, מכיון שניכר בהטיפה ענין הבל"ג, שהיא חלק מן המעיין.

82) מעין דוגמא לדבר באופן עריכת חיבורו של הרמב"ם – "ראיתי לחלק חיבור זה הלכות

*) דמכיון שגם טיפה אחת היא איזה כמות של מים, הרי, במחשבה עיונית (וי"א שבימינו אלו שייך גם בפועל) אפשר למשוך את הטיפה שתהי' דקה מאד עד שתכסה כל גופו.

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 להשלימות ד„כמים לים מכסים".

*

כ. ויה"ר – והוא העיקר – שמלימוד 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.

ובלשון 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" – שלאח"ז יומשך גילוי נעלה יותר מ„יסוד היסודות ועמוד החכמות" (ר"ת[83] הוי'[48]) „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).

ולאח"ז ניתוסף (גם ביחס לדרגא זו) העילוי ד„מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", ולאח"ז נמשך גילוי נעלה יותר מ„יסוד היסודות ועמוד החכמות", וכן הלאה, עד אין־סוף.

ובלשון הכתוב[85] – „ילכו מחיל אל חיל", וסיומא דקרא – ותיכף ומיד ממש – „יראה אל אלקים בציון", ש„הוא יכוננה עליון"[86].

הלכות בכל ענין, ואחלק ההלכות לפרקים שבאותו ענין, וכל פרק ופרק אחלק אותו להלכות קטנות" (כמ"ש בהקדמתו לחיבורו), כלומר, לימוד באופן של התחלקות והגבלה, טיפה אחר טיפה; וביחד עם זה – עשיית סימנים, מספרים כו', כולל גם ציוני ההלכות א' וב' וכו' – „שיהיו סדורים על פה" (כלשונו בהקדמתו).

83) סדה"ד ד"א תתקכז. שה"ג להחיד"א מע' רמב"ם. וראה גם „פירוש" לריש הל' יסוה"ת.

84) להעיר, שגם בראשי־תיבות ישנם ב' אופנים: (א) ר"ת שלמטה מהתיבה, היינו שניכר בעיקר תוכן התיבות עצמם (יסוד היסודות ועמוד החכמות), ולא התיבה שנרמזת בראשי התיבות (הוי'), (ב) ר"ת שלמעלה מהתיבה, היינו שניכר בעיקר ראשי התיבות, שם הוי'.

85) תהלים פד, ח.

86) שם פז, ה.

הדרן על הרמב"ם – תש"נ

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 וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם, שנאמר[1] כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

ונתבאר כמ"פ[2] שהרמב"ם כאן מביא (לא רק התחלת הכתוב, „כי מלאה הארץ דעה את ה'", אלא) גם סיום הכתוב, „כמים לים מכסים", שבו ניתוסף בגודל 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 שמכוסה 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, שכותב[4] ש„באותן הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת, שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה'", ולא מביא סיום הכתוב „כמים לים מכסים"[5] – כי:

משיחת ש"פ חיי שרה, כ"ז מרחשון* ה'תש"נ**.
נדפס בסה"ש תש"נ ח"א ע' 121 ואילך.

1) **ישעי' יא, ט.**

---

*) בסמיכות לכ"ד מרחשון (ביום הרביעי, התחלת מעלי שבתא), 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 זימני הוי חזקה") דפרק אחד ליום.

ולהעיר מהקשר והשייכות לשיעור חומש היומי – „וכדה על שכמה ותרד הענינה ותשאב גו'" (חיי שרה כד, מה), כידוע ש„כד" רומז לכ"ד ספרים דאורייתא, ו"כדה" (בתוספת ה"א) רומז **לתושבע"פ** ששואבת מתושב"כ (אוה"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 („הענינה") 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 ואילך), ובלשון הרמב"ם בסיום וחותם ספרו – „כמים לים מכסים" (לא רק „כד", אלא ים (הגדול)).

**) כמה פרטים ב„הדרן" – משיחת ליל ב' דר"ח אלול תשמ"ט (ועוד).

---

2) „הדרן על הרמב"ם" תשל"ה (קה"ת, תשמ"ה) סכ"ח (לעיל ע' 6 – ס"ט) ואילך. תשמ"ה (לקו"ש חכ"ז ע' 238 (לעיל ע' 11 ואילך). תשמ"ו (שם ע' 250 (לעיל ע' 24) ואילך). תשמ"ח (סה"ש תשמ"ח ח"א ע' 207 (לעיל ע' 46) ואילך). תשמ"ט (סה"ש תשמ"ט ח"א ע' 150 (לעיל ע' 64) ואילך).

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

בהלכות תשובה, במעמד ומצב שיש צורך בתשובה[6], 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", ביטול מציאות האדם והארץ, שעי"ז בטלה האפשרות למצב בלתי־רצוי (שבגלל זה יש צורך בעבודת התשובה).

משא"כ בסיום ספרו, בהלכות (מלכים ומלחמותיהם ו)מלך המשיח[7], ובסיומן וחותמן, לא בהתחלת הענין, כש„יעמוד מלך מבית דוד כו' וילחם מלחמות ה' וינצח כו'"[8], אלא בסיום הענין, לאחרי ביאתו, בהתקופה ד„ימות המשיח" („באותו הזמן") – אזי תהי' גם השלימות ד„כמים לים מכסים".

ב. אבל עדיין חסר בהסברה:

הפירוש ד„מכסים" 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[9] המים קרוי ים")[10], ה"ה בטל ומכוסה לגמרי במים („כמים לים מכסים"[11]), שמציאותו אינה נראית כלל.

וצריך להבין:

ספר הי"ד הוא – הלכות, שענינם לפעול בהדברים שבעולם שיהיו כפי הוראות התורה. ועד"ז בהלכות מלך המשיח – הלכות השייכות להשלימות דמציאות העולם בימות המשיח.

וכמודגש גם בדברי הרמב"ם בהתחלת הפרק[12], „אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם כו'", 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".

„הדרן על הרמב"ם" תשמ"ט (סה"ש תשמ"ט שם (לעיל ע' 64).

6) כולל גם הענין ד„כל ימיו בתשובה" (שבת קנג, א. וראה לקו"ת ר"פ האזינו. ובכ"מ), ובפרט ע"פ המבואר בתניא (פכ"ט) ש„עיקר התשובה בלב והלב יש בו בחי' ומדרגות רבות כו'".

7) כ"ה ה„כותרת" בדפוס וינציאה 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 מבריית הים אינו חוצץ, כיון שמציאותו היא מי הים (ראה לקו"ש חכ"ז ע' 241. וש"נ), מ"מ, יכולים לחיות משך זמן מחוץ למים, כיון שסו"ס ה"ה מציאות לעצמם (ראה „הדרן על הרמב"ם" תשמ"ט (סה"ש תשמ"ט שם (לעיל ע' 64))).

11) ולכן מדגיש הכתוב „כמים לים מכסים" – 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.

וכמשנ"ת במק"א[13] שמטעם זה לא הזכיר הרמב"ם בסיום ספרו אודות הענינים שיהיו באלף השביעי, „חד חרוב"[14] (וכיו"ב) – כיון שענינים אלו קשורים עם ביטול מציאות העולם[15], ולא עם שלימות העולם שנעשית ע"י הלכות התורה.

ועפ"ז אינו מובן: למה מסיים וחותם ספרו ב„כמים לים מכסים" – 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) דידיעת ה', שבזה מודגש גם הקשר והשייכות שבין סיום והתחלת ספר הי"ד[16], „לידע שיש שם מצוי ראשון כו'", עד ש„לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד":

ידוע הביאור בדיוק לשונו של הרמב"ם „לידע שיש שם מצוי ראשון", „לידע" דוקא, ולא „להאמין"[17] – שבנוגע לאמונה לא שייך גדר של מצוה, „לפי שהמצוה היא מן המצטרף ולא תצוייר בזולת אלוקה מצוה ידוע, ולזה כאשר נניח אמונת מציאות הא־ל מצוה, כבר ננית אמונת מציאות הא־ל קודמת לאמונת מציאות הא־ל"[18].

ועדיין דרוש ביאור: האמור לעיל ש„מצוה" מכריחה שישנו מצווה, 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", ידיעה באופן של הבנה והשגה דוקא – הי' לו לפרש שניהם, „להאמין ולידע

---

13) הדרן על הרמב"ם תשל"ה סכ"ב (לעיל ע' 2 – ס"ג).

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 במעשה 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. וש"נ).

16) כנהוג ב„הדרן" לקשר הסיום עם ההתחלה, ובלשון הידוע – „מתכיפין התחלה להשלמה" (וראה לקו"ש חט"ז ס"ע 311 ואילך).

17) וכן הוא במנין המצוות שבהתחלת ספר הי"ד: מצוה ראשונה ממצות עשה לידע שיש שם אלוקה כו'.

ומ"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 לסהמ"צ), (ב) בסהמ"צ לא דק הרמב"ם כ"כ בתלמוד המצוות ודיניהן (יד מלאכי כללי הרמב"ם כג), (ג) בסהמ"צ אפשר שאירע קלקול במלות ההעתקה ע"י המעתיק (יד מלאכי שם כב), משא"כ ספר הי"ד שנכתב בלשון הקודש, (ד) ע"פ כת"י הערבי של סהמ"צ שנמצא לאחרונה, יש אומרים שגם בסהמ"צ יש להעתיק „לידע" (ראה סהמ"צ הוצאת הר"ח העליר ור"י קאפח).

18) אברבנאל בספרו ראש אמנה פ"ד ואילך – הובא ונת' בסהמ"צ להצ"צ מצות האמנת אלקות פ"א (דרמ"צ מד, סע"ב ואילך).

19) ראש אמנה שם פ"ז.

שיש שם מצוי ראשון כו'", ויתפרש גם ש„מה שאפשר לידע ידע דייקא, ומה שא"א לידע יאמין"[20].

וא' הביאורים בזה:

החילוק שבין ידיעה לאמונה – שידיעה באה מצד שכל האדם, ואילו אמונה באה מצד התגלות הדבר שמאמין בו[21], ולכן הידיעה היא רק כפי שהדבר הוא מצומצם במדידה והגבלה דשכל האדם, ואילו אמונה היא בהדבר כמו שהוא, שאינו מוגבל בגדרי שכל האדם, ואדרבה, להיותו למעלה משכל האדם, ה"ה פועל ביטול שכל האדם[22], אפילו בעניני אלקות המושגים בשכל[23], ועאכו"כ בעניני אלקות שאינם מושגים בשכל, שמציאותו מתבטלת לגבי הגילוי שלמעלה ממנו ואינו בערכו.

וכיון שהתוכן דמצוות והלכות התורה הוא שמציאות האדם והעולם תהי' בשלימות (כנ"ל), לכן, גדר המצוה הוא „לידע", ידיעה הקשורה עם מציאותו (שלימות השכל שמשיג אלקות), ולא אמונה, הקשורה עם ביטול מציאותו.

ועפ"ז, כשמבאר בסיום ספרו אופן ידיעת ה' בימות המשיח, שלימות המצוה דידיעת ה' שבהתחלת ספרו – צריך להדגיש רק הענין ד„מלאה הארץ דעה את ה'", שלימות הידיעה, הקשורה עם מציאות האדם והעולם („הארץ"), „ישיגו דעת בוראם 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 יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", וגם המעמד ומצב דישראל, „יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם"; ומביא ראי' („שנאמר") רק בנוגע למעמד ומצב דכל העולם, „מלאה הארץ וגו'", ולא בנוגע למעמד ומצב דישראל?

לכאורה, הי' 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 בוראם כפי כח האדם", הרי, פשטות לשון הכתוב (שמביא הרמב"ם בחיבורו

---

20) סהמ"צ להצ"צ שם ספ"ב (מו, ב).

21) ובלשון רבינו הזקן 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, להיותם אלקות, ה"ה בלי גבול, וכשנתפסים בשכל, אין מאיר כ"כ האלקות (הבל"ג) שבהם. ולכן נאמר „פתי יאמין לכל דבר" (משלי יד, טו) – שכל עניני אלקות (גם אלה שמושגים בשכל) צ"ל גם באופן של אמונה.

„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 המשך וביאור ל„מלאה הארץ דעה את ה'", „מלאה הארץ גו' כמים לים מכסים":

„מלאה" ו„מכסים" הם תרתי דסתרי, 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 הממולא („הארץ") ואח"כ הדבר הממלא („דעה את ה'"), הי' 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"ש[28] „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 הכתוב כענין 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 –

---

24) כמ"ש בהקדמתו לספרו.

25) כס"מ בהקדמה.

26) ודוגמתו ב„ים" – שהמים מכסים גם את כותלי הים ונשפכים ומתגלגלים בגלי הים לחוץ וחוזרים לים, וחוזר חלילה.

27) „כמו שכל הים מכוסה במים כן יהיו כולם מכוסים וממולאים בדעה" (לשון המצו"ד עה"פ).

28) בראשית א, יו"ד.

חיבור[29] דעליונים ותחתונים, לעשות[30] 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 בהבנה 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 במציאות האדם והעולם.

ז. וצריך ביאור: איך יתכן שבגדרי 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 שיודעים „שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא", מובן מאליו שממנו נמצאו כל הנמצאים, ולמה מוסיף וכופל הבבא 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) בבבא הראשונה כותב התואר „מצוי ראשון", ובבבא השני' כותב התואר „אמתת המצאו"?

ויש לומר הביאור בזה – שבב' הבבות 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 ד„כל נמצא" – הידיעה היא „שיש שם מצוי ראשון", „מצוי", מציאות ששייכת

---

29) ראה תנחומא וארא טו. שמו"ר פי"ב, ג. ועוד.

30) ראה תנחומא נשא טז. במדב"ר פי"ג, ו. ועוד.

להמציא 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', כשנרגש ש„כל הנמצאים כו' לא נמצאו אלא מאמתת המצאו" – הידיעה היא (לא רק בדרגת האלקות שבערך לגדרי הנמצאים, „מצוי ראשון", אלא) גם בדרגת האלקות שלמעלה מגדרי הנבראים, אמתת[31] המצאו"[32].

והחידוש שבזה – „לידע .. אמתת המצאו", שגם הדרגא ד„אמתת המצאו" 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 המצאו" – יכולה להיות ידיעה גם בדרגא שלמעלה מגדרי מציאותו, באופן שאינה מבטלת אלא נמשכת וחודרת בגדרי מציאותו, כיון שכל מציאותו אינה אלא „אמתת המצאו".

וזהו מ"ש הרמב"ם ש„לידע כו' כל הנמצאים כו' לא נמצאו אלא מאמתת המצאו" – שכאשר הנמצאים הם בתכלית הביטול, שנרגש בהם שאינם מציאות לעצמם, וכל מציאותם אינה אלא מאמתת המצאו, אזי יכולה להיות אצלם הידיעה ב„אמתת המצאו" („לידע .. אמתת המצאו"), היינו, שהגילוי ד„אמתת המצאו" (אינו מבטל אלא) חודר בגדרי השכל באופן של ידיעה דוקא (אף שמצד עצמו אינו „כלי" לידיעה זו[33]), כיון שמציאותם היא „אמתת המצאו".

---

31) להעיר מהמבואר במק"א („הדרן על הרמב"ם" תשל"ה ס"ח) שענין זה הוא החידוש דהלכה ב', „ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי אין דבר אחר יכול להמצאות" – 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 להמצאות".

ויש לתווך עם המבואר כאן שענין זה הוא (גם) בבבא הב' שבהלכה א' („כל הנמצאים כו' לא נמצאו אלא מאמתת המצאו") – כי, „אמתת המצאו" קאי (גם) על דרגת האלקות שבערך לגדרי הנמצאים („מצוי ראשון") כפי שהיא מצד עצמה, היינו, אמתת המציאות ד„מצוי ראשון", הבלי גבול שבאלקות (גם בבחי' האלקות שבערך להנמצאים), שאינו מאיר ונתפס בידיעת הנמצאים (כנ"ל הערה 23), כל זמן שמציאותם נרגשת; אלא, שמצד „אמתת המצאו" ד„מצוי ראשון", הביטול הוא באופן ש„כל הנמצאים לא נמצאו אלא מאמתת המצאו", ואילו מצד דרגת האלקות שלמעלה מגדרי הנמצאים, „הוא אינו מצוי", הביטול הוא באופן ש„אין דבר אחר יכול להמצאות".

32) ועד"ז לאידך – שבחי' „מצוי ראשון", דרגת האלקות שבערך להנמצאים, נותנת מקום להרגש המציאות ד„כל נמצא", ואילו בחי' „אמתת המצאו", דרגת האלקות כמו שהוא, פועל הביטול בהנמצאים, ש„כל הנמצאים כו' לא נמצאו אלא מאמתת המצאו".

33) דוגמא לדבר – ביטול השכל להרצון,

ח. ועד"ז בסיום ספרו – „כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים":

החילוק בין „כים המכוסה במים" ל„כמים לים מכסים" הוא ש„כים המכוסה במים" (שמדובר אודות הים) מדגיש מציאות הים, וכיון שישנה מציאות הים, הרי, המים המכסים אותו מבטלים מציאותו, היינו, 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"[34] הוא – שב„ים" מודגש הציור שנעשה בהמים, „מקוה המים", מצד גדרי המקום שבו נמצאים המים (קרקעית וכותלי הים), ודוגמתו ב„דעה את ה'" („מי הדעת") – ידיעה שבאה בציור דלבושי ההשגה; ו„מים" קאי על מציאות המים כפי שהם למעלה מציור, ודוגמתו ב„דעה את ה'" – ידיעה כפי שהיא למעלה מהציור דלבושי ההשגה.

והפירוש „כמים לים מכסים" – שהידיעה שבאה בציור דהשגה („ים") מכוסה בהפשיטות שלמעלה מציור („מים")[35], וגם דרגא זו (פשיטות שלמעלה מציור) אינה מבטלת אלא חודרת בגדרי ההשגה, באופן ד„מלאה".

וזהו 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

שהרצון מטה את השכל באופן שהשכל עצמו נעשה כפי אופן הרצון, ונרגש בו שסובר כן (לא מצד הטיית הרצון, אלא) מצד השכל עצמו.

34) ודוגמתו בהלכה – מעלת הטבילה (ענין הביטול)* במים חיים (שמטהר בכל שהוא, פשיטות שלמעלה מציור) לגבי הטבילה במים, ש„כל הימים . . פסולין לזבין ומצורעין ולקדש בהן מי חטאת", כי אם, מים חיים (רמב"ם הל' מקוואות פ"ט הי"ב).

35) כלומר: לא זו בלבד שמציאות העולם היא בביטול (ש„כל הנמצאים משמים וארץ כו' לא נמצאו אלא מאמתת המצאו"), אלא גם המציאות דידיעת ה' כפי שבאה בציור השגת האדם („ים", „מקוה המים") היא בביטול, שנרגש שידיעתו את ה' היא (לא מצד השכל עצמו, אלא) מפני שהקב"ה נותן בו כח לידע אותו. ויתירה מזה, שהביטול הוא (לא רק באופן דים מכוסה במים, אלא) „כמים לים מכסים".

*) „טבילה" אותיות „הביטל" (סידור עם דא"ח שער כוונת המקוה בסופו).

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 בגדר מציאות הארץ באופן ד„מלאה".

ועפ"ז מובן שסיום וחותם ספר הי"ד אינו בביטול 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 ישראל – „יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם".

ויובן בהקדם הדיוק בלשון הרמב"ם – שבנוגע ל„כל העולם" („הארץ") מסיים בהענין ד„כמים לים מכסים", ואילו בנוגע לישראל מסיים ב„ישיגו 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 מציור) היא מצד הביטול שלהם (ההרגש ש„לא נמצאו אלא מאמתת המצאו"), אבל לא מצד ענינם גופא[36] (להיותם נבראים מוגבלים), ובהתאם לכך מסיים הרמב"ם ב„מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" – שאין זה מצד גדרי „הארץ" כשלעצמה, אלא מצד ה„מים לים מכסים".

אבל בנוגע לישראל – כיון שמציאותם קדמה לעולם, „ישראל עלו במחשבה"[37], שאינם בגדר של נברא (כמו „כל הנמצאים"), כי אם, „חלק אלקה ממעל ממש"[38], „ישראל וקב"ה כולא חד"[39] – הידיעה שלהם ב„אמתת המצאו" היא מצד ענינם הם, ולכן כותב ש„יהיו[40] ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם", היינו, שענין זה הוא „כח האדם", „אדם", אתם קרויין אדם[41], ע"ש אדמה לעליון[42], ויתירה מזה – „חלק אלקה ממעל ממש".

---

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„יהיו 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' בלבד"), ה"ז דבר נוסף על מציאותו ודוגמתו בהנמשל, שכל העולם הוא מציאות נברא; משא"כ בישראל נאמר הלשון „יהיו כו'" (ולא עסק), שזוהי 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.

[ויש 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 הביטול, „כמים לים מכסים"); אבל ישראל הם למעלה מהמים, כמארז"ל[43] ש„הקב"ה עושה להם[44] כנפיים כו' ושטין על פני המים"[45]].

י. עפ"ז יש לבאר גם הטעם שהרמב"ם מסיים ספרו בהעילוי ד„כל העולם", „מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", ולא בהעילוי דישראל:

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 מכסים"; אבל העילוי שנעשה בישראל – אינו שייך (כ"כ) להלכות התורה, כיון שזהו בבחינת „שכר מצוה".

ואעפ"כ, מזכיר הרמב"ם גם העילוי דישראל[46], 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 דישראל, ש„ישראל וקוב"ה כולא חד", שלכן, „ישיגו דעת בוראם כפי כח האדם", כנ"ל.

ויש לומר, שגם בהרא' מהכתוב מרומז העילוי דישראל בהוספת תיבת „כי" – „כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים":

תיבת „כי" היא נתינת טעם על הנאמר לפנ"ז. ובנדו"ד, שהרמב"ם אינו מזכיר חציו הראשון של הכתוב – ה"ז טעם על הנאמר לפנ"ז בדברי הרמב"ם[47].

כלומר: בהעתקת תיבת „כי" מדגיש הרמב"ם ש„מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" הוא (גם) נתינת טעם לענין אחר – העילוי דישראל, כמ"ש לפנ"ז „לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל כו'"[48].

---

43) סנהדרין צב, רע"ב.

44) לצדיקים – „ועמך כולם צדיקים" (ישעי' ס, כא).

45) ויש להוסיף, ש„מים" רומז על תורה, „אין מים אלא תורה" (ב"ק יז, 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, ובאופן נעלה יותר מ„אורייתא וקב"ה כולא חד", כיון שישראל קדמו לתורה.

46) נוסף להפירוש הפשוט שענין זה נוגע גם לעבודה בזמן הזה – „נתאוו . . ימות המשיח כו'".

47) דוגמא לדבר: „כי חק לישראל הוא משפט לאלקי יעקב" (תהלים פא, ה), שאף שנאמר בכתוב כנתינת טעם להפסוק שלפניו, „תקעו 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).

48) ויש לתוך 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 „וזה שנאמר בישעי' וגר זאב עם כבש . . שיהיו ישראל

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'".

אבל, כיון ש„תכלית המכוון בבריאת האדם אינו בשביל האדם עצמו (שמקבל שכר טוב לאין קץ) .. כי אם לכבודו ית'"[49], לעשות לו ית' דירה בתחתונים, לכן הסיום וחותם הוא בשלימות העולם (ולא בשכר דישראל) – „מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

יושבין לבטח עם רשעי גוים כו'", ועפ"ז, הפירוש ד„לא ירעו ולא ישחיתו" הוא שרשעי גוים לא יפריעו לישראל לעסוק בתורה, כמ"ש הרמב"ם (בהלכה ד') „לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח .. אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה ולא יהי' להם נוגש ומבטל", ובהמשך לזה כותב בהלכה האחרונה ש„לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים כו', שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים"*.

*) ועד"ז יש לפרש בהוספת תיבת „כי" בהלכות תשובה: „ומפני זה נתאוו .. לימות המשיח, כדי שינוחו ממלכיות שאינן מניחות להן לעסוק בתורה כו' לפי שבאותן הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת, שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה'".

49) לקו"ת פ' ראה כח, סע"ד.

הדרן על הרמב"ם – תנש"א

א. בסיום וחותם ספרו (בשני פרקים האחרונים ד„הלכות מלכים ומלחמות ומלך המשיח"[1]) מבאר הרמב"ם כו'כ פרטים בנוגע לימות המשיח[2], ומסיים[3]: „לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח . . אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה, ולא יהי' להם נוגש ומבטל, כדי שיזכו לחיי העולם הבא, כמו שביארנו בהלכות תשובה".

ולאח"ז מוסיף בהלכה האחרונה[4]: „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 ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם, שנאמר[5] 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 שלפנ"ז, ולמה מפסיק ביניהם (בהלכה ד') בביאור 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' כותב שהמעלה דימות המשיח (שלכן „נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח") היא שאז „יהיו (ישראל) פנויין 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)

משיחות ש"פ לך לך, ח' מרחשון ה'תנש"א. יום סיום מחזור שביעי והתחלת מחזור שמיני* דלימוד הרמב"ם**. נדפס בסה"ש תנש"א ח"א ע' 98 ואילך.

1) כ"ה לשון הכותרת לפרקים יא ויב דהל' מלכים בדפוס ויניציאה רפד. שי.

2) בפרק הראשון (פי"א) – בנוגע לביאת המלך המשיח, ובפרק השני (פי"ב) – בנוגע למצב העולם בימות המשיח.

3) פי"ב ה"ד.

4) הלכה ה'.

---

*) הקשר והשייכות דסיום מחזור שביעי והתחלת מחזור שמיני לתוכן היום (יום השבת, ח' מר-חשון תנש"א, ופרשת לך לך) – נתבאר בארוכה בהתוועדות (– סה"ש תנש"א ח"א ע' 89 ואילך). וראה לקמן סי"ד.

**) כהמנהג הפשוט שנתפשט בתפוצות ישראל ללמוד ג' פרקים בכל יום.

5) ישעי' יא, ט.

ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים וכו'" (התוכן ד"פנויין בתורה וחכמתה" בתכלית השלימות).

אבל, עפ"ז הי' הרמב"ם צריך לכתוב כל זה בהלכה אחת, ובסגנון של המשך: "לא נתאוו .. ימות המשיח .. אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה ולא יהי' להם נוגש ומבטל .. לפי שבאותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה .. לפיכך[6] יהיו ישראל חכמים גדולים .. שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' גו'" – כסגנונו בהלכות תשובה (שמזכיר 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[7], מובן, שמ"ש בהלכה ה' "ובאותו הזמן כו'" הוא (לא המשך וביאור להלכה ד', אלא) ענין בפ"ע.

וכמשנ"ת בארוכה במק"א[8] הטעם שבהלכות תשובה כותב הרמב"ם ענין זה בהלכה אחת ובסגנון של המשך, ובהלכות מלכים בב' הלכות ובתור ענין בפ"ע – על יסוד החילוק הכללי בתיאור המצב דימות המשיח בין הלכות תשובה להלכות מלכים ומלך המשיח[9], 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'", משא"כ בהלכות מלכים מבאר תחילה ה"נתאוו .. ימות המשיח" שנוגע לזמן הזה[10], ואח"כ כותב בהלכה בפ"ע ובתור ענין בפ"ע תיאור המצב דימות המשיח עצמם, "ובאותו הזמן וכו'".

ועפ"ז מתחזקת יותר השאלה האמורה: כיון שגם בג' ההלכות שבהתחלת הפרק (נוסף על הפרק שלפנ"ז) כותב הרמב"ם כו"כ פרטים אודות ימות המשיח עצמם – למה מפסיק הרמב"ם בתיאור המצב דימות המשיח עצמם (בג' ההלכות הראשונות ובהלכה האחרונה) בביאור הטעם ש"נתאוו .. ימות המשיח" בזמן הזה?!

ג. ויש לומר הביאור בזה:

כיון שהרמב"ם מחלק תיאור המצב דימות המשיח, שכמה פרטים כותב

---

6) בלא וא"ו ("ולפיכך"), שמדגיש ההמשך והסיום למ"ש לפנ"ז: "לפי שבאותו הזמן כו' לפיכך כו'".

7) כידוע גודל הדיוק בחלוקת ההלכות בספרו של הרמב"ם (ראה לדוגמא: הל' ת"ת לאדה"ז פ"א קו"א סק"א).

8) "הדרן על הרמב"ם" תשמ"ט (סה"ש תשמ"ט ח"א ע' 146 (לעיל ע' 64) ואילך.

9) כמודגש 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 ב"הדרן על הרמב"ם" הנ"ל ס"ד-יג).

בג' הלכות ראשונות, ולא עוד אלא שבהלכה ד' מסיים הענין בביאור התכלית דימות המשיח (שלכן „נתאוו.. ימות המשיח") „כדי שיזכו לחיי העולם הבא, כמו שביארנו בהלכות תשובה", ובהלכה האחרונה חוזר ומוסיף עוד ענינים בתיאור המצב דימות המשיח, „ובאותו הזמן כו'" – מסתבר לומר, שבהלכה האחרונה כותב ענין חדש (לא רק פרטים 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. ביאור הדברים:

בהלכות תשובה מבאר הרמב"ם „זה שכתוב בכל התורה כולה.. כל אותן הדברים בעולם הזה, כגון שובע ורעב ומלחמה ושלום וכו'" (יעודים גשמיים), ש„הבטיחנו בתורה.. שיסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה כגון חולי ומלחמה ורעב.. וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה, כגון שובע ושלום.. כדי..(ש)נשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות 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 – „שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי גוים[11].. 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.. ימות המשיח.. אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה ולא יהי' להם נוגש ומבטל.. כמו שביארנו בהלכות תשובה".

ובהלכה האחרונה מוסיף ענין חדש בימות המשיח (גם) ביחס לשלימות העולם כשלעצמו[15] – בשתים:

א) שלימות העולם כשלעצמו יותר מכפי הדרוש לישראל:

„לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה.. שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר": נוסף

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 לים מכסים", שהראי' מהפסוק היא רק בנוגע להשלימות דהעולם („מלאה הארץ גו'"), ולא בנוגע להוספה היתירה בישראל (ראה גם „הדרן על הרמב"ם" (סה"ש ה'תש"נ ח"א ע' 129 (לעיל ע' 92)).

למ"ש בהלכות תשובה[16] "שיסיר ממנו (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 המעדנים[18] מצויין כעפר".

ו"יהי' עסק כל העולם . . לדעת את ה'": נוסף למ"ש בהלכות תשובה[16] שאנחנו (ישראל) "לא נעסוק כל ימינו בדברים שהגוף צריך להן אלא נשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות המצוה" – 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 בתכלית[19] דכל שאר הענינים שאינם בכלל "לדעת את ה'", וגם: נוסף למ"ש בהלכות תשובה ש"נשב פנויים ללמוד בחכמה", "תרבה הדעה והחכמה כו'", דעה וחכמה (דתורה[20]) סתם – מוסיף כאן ש"לא יהי' כו' אלא לדעת את ה'[21] 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), ובזה גופא – הן בנוגע להגשמיות דהעולם, "לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה כו' שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכו'",

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 ענינים 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 "מעדנים", 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 הדעת" – שקאי על תורה.

21) ועד"ז בישראל – "ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים .. וישיגו דעת בוראם 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

והן בנוגע להרוחניות 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 (ועאכו"כ השלימות היתירה שלמעלה מהעולם) – נוסף על הדרוש בשביל ישראל (שבשבילם נברא העולם[23]) ש„יהיו פנויין בתורה וחכמתה"?

ב) ועיקר: דברי הרמב"ם בהלכה האחרונה אודות שלימות העולם ב„אותו הזמן" הם בסתירה לכאורה לתוכן שני הפרקים דהלכות מלך המשיח, שבהם מודגש שבימות המשיח יהי' מצב העולם בשלימות הדרושה כדי שישראל יוכלו לקיים תומ"צ בתכלית השלימות באין מונע ומעכב, ותו לא:

בפרק הראשון כותב הרמב"ם בנוגע למלך המשיח – „המלך[24] 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". וממשיך[25]: „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 חוקי' ומשפטי' לעולם ולעולמי עולמים, ואין מוסיפין עליהם כו'", היינו, שבשביל שלימות קיום חוקי ומשפטי התורה אין צורך[26] שהמלך המשיח יעשה אותות ומופתים ויחדש דברים בעולם[27].

ועד"ז כותב הרמב"ם בפרק השני בנוגע לימות המשיח – „אל[28] יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהי' שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג, וזה

אלה נאמרו בנוגע לישראל*, וי"ל, שבהוספת פסוקים אלה מדגיש הרמב"ם שגם הענין ד„מלאה הארץ דעה את ה'" הוא (בעיקר) ביחס לישראל (שכיון ש„מלאה הארץ דעה את ה'", „ימצאו להם מרגוע וירבו בחכמה"), משא"כ בהלכות מלכים אינו מוסיף הפסוקים שנאמרו בנוגע לישראל**, כדי להדגיש שכוונתו לשלימות העולם כשלעצמו (לא רק ביחס לישראל).

23) פרש"י עה"ת בתחלתו. ובכ"מ. וראה רמב"ם הל' סנהדרין פי"ב ה"ג: כאו"א יכול לומר בשבילי נברא העולם.

*) 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 .. וזרקתי עליכם מים טהורים .. ונתתי 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).

24) ריש פי"א.

25) הלכה ג'.

26) ואדרבה: כיון שהכוונה היא לפעול בעולם, ה"ז צ"ל בגדרי העולם (עולם כמנהגו נוהג) דוקא.

27) ראה בארוכה לקו"ש חי"ח ע' 275 ואילך.

28) ריש פי"ב.

שנאמר בישעי'[29] וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ, משל וחידה .. שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי גוים המשולים כזאב ונמר .. לא יגזלו ולא ישחיתו, אלא יאכלו דבר המותר בנחת עם ישראל .. אמרו[30] חכמים[31] אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד"[32], היינו, שבשביל שלימות קיום חוקי ומשפטי התורה יש צורך רק בביטול שעבוד מלכיות ("שינוחו ממלכיות שאינן מניחות להן לעסוק בתורה ובמצוות כהוגן", אלא "שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי גוים") והחזרת המלכות לישראל, ואין צורך[26] 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 מנהגו של עולם (אף ששינוי זה אינו היפך הטבע), שאין בו צורך[26] בשביל קיום התומ"צ בשלימות, ועאכו"כ השלימות היתירה ש"לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד .. מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", 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 המתים"[33] "אין להם חלק לעולם הבא" (כמ"ש הרמב"ם בהלכות תשובה[34]) – ואין לך ביטול מנהגו של עולם וחידוש במעשה בראשית יותר מזה?!

ב) קושיית הלחם משנה[35] ע"ד הסתירה בדברי הרמב"ם – שפוסק כשמואל[31] ש"אין בין העוה"ז לימה"מ אלא שעבוד מלכיות בלבד", ופוסק דלא כשמואל: (א) בהלכות תשובה[35]: "אמרו חכמים[31] כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח" – שעז"נ בגמרא[31] ש"פליגא דשמואל דאמר שמואל אין בין העוה"ז לימה"מ אלא שעבוד מלכיות בלבד" ("דלמ"ד אין בין העוה"ז וכו' משמע שסובר דהנביאים נתנבאו (לא

29) יא, ו.

30) בדפוס רומי ובכת"י תימן – הפיסקא "אמרו חכמים אין בין כו' שעבוד מלכיות" היא הסיום דהלכה א', והתחלת הלכה ב' היא "יראה מפשוטם של דברי הנביאים שבתחלת ימות המשיח כו'".

31) ברכות לד, 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 רבינו"] – דיש לומר, שבזה מרומז ש"תחיית המתים" שייכת ל"ביאת הגואל".

34) פ"ג ה"ו.

35) הל' תשובה פ"ח ה"ז.

לימות המשיח, אלא) לעולם הבא"[36]), (ב) בהלכות שבת[37]: „כל כלי המלחמה אין יוצאין בהן בשבת . . ואם יצא בכלים שאינן דרך מלבוש כגון רומח וסייף וקשת ואלה ותריס, הרי זה חייב" — כדעת חכמים[38] ש„אינן (תכשיטין) אלא לגנאי, שנאמר[39] וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה" (ואי תכשיטין נינהו לא יהיו בטלין לעתיד[40]), שדעה זו (שכלי זיין בטלין לעתיד) היא דלא כשמואל[38] דס"ל אין בין העוה"ז לימה"מ אלא שעבוד מלכיות בלבד?

והביאור בזה:

לכל הדעות (גם לדעת שמואל והרמב"ם שפוסק כוותי') יהי' לעתיד ביטול מנהגו של עולם וחידוש במעשה בראשית [כמו: תחיית המתים, ביטול כלי זיין, ועד"ז „כל הדברים שנאמרו על ידי כל הנביאים" (ש„כל הספרים מלאים בדבר זה")[41], לא רק באופן ד„משל וחידה" אלא גם כפשוטם[42]] — בתקופה השני' דימות המשיח[43],

והטעם שהרמב"ם לא המשיך בתיאור המצב דימות המשיח גם בנוגע להתקופה שיבטל מנהגו של עולם ויהי' חידוש במעשה בראשית [כשם שלא האריך כאן[44] בתיאור המצב דחיי העולם הבא[45]] — מפני שתוכנו של ספר הי"ד הוא „הלכות" שענינם לפעול בעולם שיהי' כפי הוראות התורה[46], אשר, ענין זה נעשה בשלימות ע"י ביטול „שעבוד מלכיות" („לא יהי' להם נוגש ומבטל"), וחזרת המלכות לישראל ע"י המלך המשיח, ש„חוזרין 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 במעשה בראשית) מתנהג ונעשה כפי התורה — נשלם בזה גם ספר 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),

---

36) לחם משנה שם.
37) ריש פי"ט.
38) שבת סג, א.
39) ישעי' ב, ד.
40) פרש"י שבת שם.
41) לשון הרמב"ם — הל' מלכים פי"א ה"א־ב.
42) וכמ"ש באגרת תחה"מ (אות ו') „ודע שאלו היעודים וכיוצא בהם אשר נאמר שהם משל, אין דברינו זה החלטי כו' וצריך שימתין האדם כו' עד אשר יראו במהרה בימינו, ואז יתבאר 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 שכרן של מצוות מוסיפה עידוד וזירוז בקיום 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.

מוסיף הרמב"ם בהלכה האחרונה (סיום וחותם דספר ההלכות[47]) בקיצור וברמז שבשלימות פעולת הלכות התורה בעולם שתהי' "באותו הזמן" יש דרגא נעלית יותר, אשר, עם היות ששלימות יתירה זו אינה בגדר הפעולה דהלכות התורה בעולם[48], הרי היא נעשית בגמר ושלימות פעולת הלכות התורה בעולם, שאז נתגלה ה"כלל" (סך־הכל) דהלכות התורה, כדלקמן.

ז. ובהקדמה – שסדר לימוד התורה (ולימוד כל חכמה) הוא באופן שלומדים ענין פרטי, פרט לאחרי פרט, עד ללימוד כל הפרטים, ועי"ז נעשית (א) השלימות דהפרטים, שבזה נכללת גם שלימות יתירה בכל פרט ופרט, דכיון שכל פרט מוסיף בשאר הפרטים[49], הרי ע"י 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 הדינין גלויים לקטן ולגדול בדין כל מצוה ומצוה"[50], שענינם (של המצוות) הוראות וציוויים להאדם איך להתנהג בעולם, ועי"ז פועל שהעולם יהי' כפי התורה.

והכלל דכל הלכות התורה – היותם (חלק מה)תורה שהיא חכמתו של הקב"ה שלמעלה מהעולם, ובלשון הגמרא[51] "חמודה גנוזה שגנוזה לך", שלכן, ענינם העיקרי דהלכות התורה הוא חכמתו ורצונו של הקב"ה[52], כלומר, הלכות התורה אינם בשביל העולם, אלא אדרבה, בריאת העולם היא "בשביל (קיום הלכות) התורה"[53], ובמילא, לימוד ההלכות הוא (לא רק לידע את המעשה אשר יעשון, אלא גם ובעיקר) לימוד חכמתו ורצונו של הקב"ה[54].

והסדר בזה – שע"י לימוד וקיום כל הלכה פרטית נפעל בענין וחלק פרטי בעולם שיהי' כפי התורה[55], ובגמר כל

47) כמארז"ל (ברכות יב, א) "הכל הולך אחר החיתום".

48) ולכן אין מקום לפרש בפרטיות ענין זה בספר ההלכות.

49) להעיר ממארז"ל "הוא עמל במקום זה ותורתו עומלת לו במקום אחר" (סנהדרין צט, רע"ב), ועד ש"כל התורה ענין אחד" (תוספתא סנהדרין ספ"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 שכשיטעון ראובן כך וכך דרך משל ושמעון כך וכך יהי' הפסק ביניהם כך וכך, ואף אם לא הי' ולא יהי' הדבר הזה לעולם כו'".

53) פרש"י עה"ת בתחלתו. ובכ"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 – "יגדיל תורה ויאדיר" (ראה חולין סו, ב), "דרוש וקבל שכר" (סוטה מד, א. וש"נ).

55) כמו באדם, שנקרא "עולם קטן" (תנחומא פקודי ג. ועוד. וראה מו"נ ח"א פע"ב), שכל הלכה

הלכות התורה נשלמת פעולת הלכות התורה, שהעולם כולו נעשה כפי התורה, שעי"ז 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 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 (כל נקודה ופרט שבו) יהיו כפי התורה, נרגש וניכר בגלוי שהעולם אינו מציאות לעצמו שמתנהג בפועל כפי התורה, אלא כל מציאותו אינה אלא „בשביל התורה", שעל ידו יתקיימו הלכות התורה.

ונמצא, שבפעולת הלכות התורה בעולם ישנם ב' ענינים: (א) שלימות דהעולם – שהעולם כולו (כל הפרטים שבו) נעשה כפי התורה, (ב) עליית העולם לדרגא שלמעלה מהעולם – שמשתנית 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 בתשובות הרשב"א[56] [בקשר ובשייכות להפלוגתא בנוגע למצב העולם לעתיד לבוא, „חד חרוב", אלף השביעי, או „תרי חרוב", אלף השביעי ואלף השמיני[57]] שיש כמה דרגות בהשלימות דהעולם, וז"ל:

„בריאת העולם .. ימי המעשה .. ששה, והמנוחה בסופם בסיום השביעי, 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

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".

56) ח"א ס"ט.

57) סנהדרין צז, א (ובפרש"י). וש"נ.

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 והשבת[58] . . 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 כו'", ומזה מובן שנוסף על השלימות דאלף השביעי כפי שהוא מכלל ההיקף, ישנה שלימות נעלית יותר שלמעלה מההיקף, בחי' שמיני[59], "מקודש ועומד בפני עצמו, שומר ההיקף".

וענין זה מבואר יותר בכלי יקר[60], וז"ל: "כל מספר ז' חול ומספר שמיני קודש, כדעת המדרש[61] האומר שכל קילוסו של משה הי' באז, ומאז באתי לדבר בשמך, אז ישיר משה כו', כי אז היינו אחד רוכב 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"ל[63] כינור של ימות המשיח יהי' שמונה נימין . . לפי שלימות המשיח נגלה כבוד ה' וראו כל בשר כי ה' אחד רוכב על ז' כוכבי לכת מנהיגי העוה"ז".

ובסגנון דתורת החסידות – מדות ומוחין[64]:

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

58) ושם: "ומפני שהשנה השביעית מכלל מספר ההיקף אינה משמטת אלא בסופה". – ולהעיר ממ"ש אדה"ז (שו"ע חו"מ הל' הלוואה סל"ו) "וזמן הפרוזבול הוא לכתחילה בסוף הששית . . שאף ששביעית אינה משמטת אלא בסופה . . י"א שמשנכנסת שנת השביעית אסור לתבוע חוב . . ואם לא עשה פרוזבול בסוף ששית יעשה בשביעית עד ר"ה של מוצאי שביעית", היינו, שעשיית הפרוזבול בסוף הששית הוא מצד האיסור דתביעת חוב, אבל הזמן ששביעית משמטת הוא בסופה.

59) אלף השמיני, או ששלימות זו תהי' באלף השביעי עצמו (ראה לקו"ש ח"ז ע' 193 ואילך ובהערות שם), או אפילו באלף הששי (ראה לקו"ש חכ"ז ע' 198 ואילך ובהערות שם). – ועפ"ז יומתק שהרשב"א אינו מסיים הביאור בנוגע לאלף השמיני. ועצ"ע ואכ"מ.

60) ר"פ שמיני.

61) שמו"ר פכ"ג, ג.

62) להעיר מפי' רבינו בחיי ר"פ שמיני: "רוב עניני המשכן והמקדש סובבים על חשבון שמונה, שהרי בגדי כהן גדול היו שמונה . . בשמי שמן המשחה והקטורת היו ג"כ שמונה . . גם הבדים היו שמונה . . גם הקרבנות . . לא הוכשרו ליקרב כי אם אחר שמונה ימים . . גם השיר שהיו הלוים 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 ובחדא"ג מהרש"א שם.

64) ראה סה"מ תרנ"ג (תש"ח) ע' רפ ואילך (ע' 272 ואילך). ועוד.

בשבעת ימי בראשית, ובענין זה היא עיקר העבודה דבירור העולם בזמן הזה – ע"י לימוד וקיום הלכות התורה (כל פרטי הדינים דחייב ופטור, אסור ומותר טמא וטהור) שנמשכים מבחי' המדות[65] (כולל גם המוחין כפי שנמשכים במדות) שבתורה – בירור שבעת המדות, שזהו"ע כיבוש ארץ שבע אומות כנגד שבעת המדות[66].

ומספר ח' – קאי על בינה (ספירה השמינית מלמטה למעלה), הכוללת ג' הבחי' חב"ד, בחי' המוחין, שעיקרם (לא בשביל 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 ושלימות גילוי בחי' המוחין (מוחין בעצם) יהי' בימות המשיח, ועז"נ[67] "ירחיב ה' אלקיך את גבולך" (נוסף על ארץ שבע אומות, גם ארץ עשר אומות), כיבוש ארץ קיני קניזי וקדמוני[68], כנגד ג' מוחין חב"ד[66].

ומזה מובן 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 הענינים המונעים ומעכבים לקיום הלכות התורה בשלימות, החל מכללות ענין הגלות – ביטול שעבוד מלכיות (שאינן מניחות לעסוק בתומ"צ כהוגן), קיבוץ גלויות ובנין ביהמ"ק (שאז "חוזרים כל המשפטים .. כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות[69] 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 נתאוו .. ימות המשיח .. אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה .. כמו שביארנו בהלכות תשובה" – כי, בשביל השלימות דהלכות התורה ופעולתם

---

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"י).

68) כפי שהובטח לאברהם אבינו בברית בין הבתרים – כמ"ש בפרשת השבוע (לך לך טו, יח־ט) "לזרעך נתתי את הארץ הזאת גו' את הקיני ואת הקניזי ואת הקדמוני", "השלשה .. עתידים להיות ירושה לעתיד" (פרש"י עה"פ).

69) שתלויים בקיבוץ נדחי ישראל, שהרי אין היובל נוהג אלא כשכל יושבי' עלי' (רמב"ם הל' שמיטה ויובל פ"י ה"ח. וראה כס"מ שם פ"ד הכ"ה).

בעולם אין צורך בביטול מנהגו של עולם וחידוש מעשה בראשית.

ובהלכה האחרונה דהלכות מלך המשיח, שהיא גם סיום וחותם כל הלכות התורה (גמר ושלימות הלכות התורה ופעולתם בעולם), מוסיף הרמב"ם ענין חדש – ה„כלל" (סך־הכל) דהלכות התורה ופעולתם בעולם:

מצד פעולת הלכות התורה בעולם, גם לאחרי שנשלמת הפעולה דכל הלכות התורה שהעולם כולו מתנהג בפועל כפי הוראת התורה, נשאר העולם בגדרי מציאותו, מציאות לעצמו[70], ובמילא, גם מצב העולם בימות המשיח הוא באופן שלא יבטל דבר ממנהגו של עולם.

אבל כשמתגלה ה„כלל" דהלכות התורה ופעולתם בעולם (בגמר ושלימות 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 במצב העולם בימות המשיח שלימות נעלית יותר שהיא שינוי מנהגו של עולם[71].

וענין זה מוסיף הרמב"ם (בקיצור וברמז) בהלכה האחרונה – „ובאותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות[72], שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר, ולא יהי' עסק כל העולם אלא 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'" – שמשתנה מציאות העולם באופן שגם

---

70) ועד שמצד עצמו (ללא פעולת התורה) ה"ה בניגוד לתורה – ועפ"ז יומתק לשון הרמב"ם „כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה ולא יהי' להם נוגש ומבטל" [אף שבפשטות צ"ל בסדר הפוך, „כדי שלא יהי' להם נוגש ומבטל ויהיו פנויין בתורה וחכמתה", כלשונו בהלכות תשובה: „כדי שינוחו ממלכיות שאינן מניחות אותן לעסוק בתורה ובמצות כהוגן וימצאו להם מרגוע וירבו בחכמה"] – כי, גם כ„שיהיו פנויין בתורה וחכמתה" יהי' מצב העולם באופן שיש מקום ל„נוגש ומבטל" (כיון שהעולם נשאר במציאותו בניגוד לתורה), אלא שבנוגע לפועל „לא יהי' להם נוגש ומבטל".

71) ועפ"ז יש לבאר דיוק לשון הרמב"ם „ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים כו'", „אל יעלה על הלב 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") – שבזה מודגש שהשלילה דביטול מנהגו של עולם היא ביחס לדעתו ולבו של האדם הלומד הלכות התורה כדי לפעול בעולם, ששלימותו היא בגדרי העולם ומנהגו של עולם, אבל מצד השלימות שלמעלה מהעולם ישתנה מנהגו של עולם (כדלקמן בפנים).

72) להעיר גם מהמבואר ב„הדרן על הרמב"ם" תשמ"ו בסופו (לקו"ש חכ"ז ע' 259 (לעיל ע' 24), 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 כאחד מאותות משה רבינו . . שיש בהם שינוי מנהגו של עולם" (הל' יסוה"ת רפ"ו).

מצד עצמו[73] לא יהיו בו ענינים בלתי־רצויים (רעב ומלחמה[74]), כי אם ריבוי מופלג של טובה ותענוג.

„ולא יהי׳ עסק כל העולם אלא לדעת את ה׳ בלבד״ – שמשתנה 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, שמתבטלת מציאות הארץ ונעשית „ים״, שכל ענינו אינו אלא „מקום המים״[75], ויתירה מזה, שהים מכוסה ובטל[76], היינו, שמתגלה ונרגש בהעולם שכל מציאותו אינה אלא המקום שבו יהי׳ הקיום דהלכות התורה, שענינם העיקרי הוא חכמתו ורצונו של הקב״ה, „דעה את ה״״.

י. ויש להוסיף, שכל זה מרומז גם בדברי הרמב״ם בפרק שלפנ״ז (פי״א) אודות האמונה בביאת המשיח, וז״ל:

„התורה העידה עליו, שנאמר[77] ושב ה׳ אלקיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך וגו׳ אם יהי׳ נדחך בקצה השמים וגו׳ 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 הי׳ דבר זה, ולא צוה הקב״ה לתוהו״, ומסיים „אבל בדברי הנביאים אין הדבר צריך ראי׳ שכל הספרים מלאים מזה״.

וצריך להבין[78]:

א) הפיסקא „ואלו הדברים המפורשים בתורה הם כוללים כל הדברים שנאמרו על ידי הנביאים״ – הי׳ 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 המשיח[79],

---

73) ולא מצד התגברות פעולת הלכות התורה, ובמילא, רק לצורך קיום הלכות התורה, „שיסיר ממנו . . מלחמה ורעב . . וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה״.

74) ועפ״ז 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 ואביון („לא רעב״).

75) פי׳ הרד״ק ומצו״ד עה״פ.

76) בפרטיות יותר – ראה לקמן סי״ב.

77) נצבים ל, ג ואילך.

78) בהבא לקמן – ראה גם לקו״ש חי״ח ע׳ 271 ואילך. חכ״ד ע׳ 109 ואילך. לקו״ש חל״ד ע׳ 114 ואילך (באופן אחר).

79) ואדרבה: מפורש בכתוב „ושב ה׳ אלקיך וקבצך וגו׳״, היינו, שקיבוץ גליות יהי׳ ע״י הקב״ה בעצמו (ובלשון רש״י: „הוא (הקב״ה) עצמו צריך להיות אוחז בידיו ממש איש איש

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 בתור ראי" ש„התורה העידה עליו" (על המלך המשיח) הוא (לא הפסוק שבפרשת בלעם, אלא) הפסוק „ושב ה" אלקיך את שבותך וגו'"?

ג) מהו הטעם דחלוקת ההלכות[7] – 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'", השיבה מן הגלות, שאז יהי' קיום התומ"צ בתכלית השלימות[80].

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 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 יקויים 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'":

ממקומו כו'"), ולא באופן ש„המלך המשיח .. מקבץ נדחי ישראל".

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 שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין, שנאמר והי' כי יבואו 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„והסירותי את לב האבן מבשרכם", שלילת המציאות דיצה"ר כו'.

81) ולאח"ז מסיים „אבל בדברי הנביאים אין הדבר צריך ראי', שכל הספרים מלאים בדבר זה" – הן בנוגע לכללות השיבה מן הגלות, והן בנוגע לפרטי הענינים שבדבר.

---

*) כמ"ש הרמב"ם בביאור מעלת בעל תשובה לגבי צדיק – ש„טעם טעם החטא ופירש ממנו וכבש יצרו" (שם ה"ד), ובודאי ש„לא ישוב לזה החטא לעולם" (פ"ב ה"ב).

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 גלות[82]) – כמודגש בכתוב „ושב ה' אלקיך את שבותך 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 הגלות[83].

ובהלכה ב' מרומזת השלימות דימות המשיח שאינה לפי־ערך הגלות (שלימות שלמעלה מהעולם) – כמרומז בכתוב „ירחיב ה' אלקיך את גבולך ויספת גו'", הוספה והרחבה יותר מכפי המוכרח לצורך קיום הלכות התורה בשלימות, ובפרטיות יותר: „ויספת לך עוד שלש ערים וגו'" – שלש הערים שבארץ קיני 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), שעי"ז נעשית השלימות שלמעלה מהעולם[84].

---

82) ויתירה מזה – שבתיבת „גאולה" יש אותיות „גולה"* [ולא עוד אלא שצירוף תיבת „גאולה" הוא באופן שהאות הראשונה** היא (לא א', אלא) ג', ר"ת „גולה" וגם ר"ת „גאולה"], שבזה מודגשת מעלת הגאולה לגבי המצב שלפני ירידת הגלות – שלאחרי שהגלות נהפך לגאולה אזי מושלל בתכלית ענין הגלות (ע"ד מעלת התשובה, כנ"ל הערה 80).

ויש לומר, שענין זה מרומז באות ג', ר"ת „גולה" ו„גאולה" – כי, אות גימ"ל מורה על הירידה למטה, כמארז"ל (שבת קד, א) „גימ"ל דל"ת גמול דלים", אשר, ע"י ירידה זו ניתוסף עילוי גדול יותר (אצל המשפיע) לגבי המצב שלפני הירידה (כלשון הכתוב (תהלים קטז, ו) „דלותי ולי יהושיע").

83) ועד שישועה זו היא בערך להישועה שע"י משיח הראשון שהוא דוד (שהרי „בפרשת בלעם . . נבא בשני המשיחים"), אלא בשלימות נעלית יותר.

84) ועפ"ז תומתק סתימת לשון הרמב"ם „(אף בערי מקלט הוא אומר אם ירחיב גו' ויספת וגו') ומעולם לא הי' דבר זה ולא צוה הקב"ה לתהוו", ואינו מפרש (כאן) שדבר זה יתקיים בימות המשיח* – כי, כוונתו כאן לרמז להשלימות היתירה שלמעלה מהעולם** שתהי" לאחרי התקופה (הראשונה) דימות המשיח באופן שעולם כמנהגו נוהג.

---

*) בתוספת אל"ף, שרומז על המשכת אלופו של עולם ב„גולה", שעי"ז נעשה מ„גולה" „גאולה" (ראה ויק"ר ספל"ב. לקו"ת בהעלותך לה, ג. ובכ"מ).

**) ראה שעהיוה"א בסופו: „כל אות הקודמת בצירוף היא הגוברת בבריאה זו, והשאר טפילות אלי', ונכללות באורה", ונאכו"כ האות הראשונה שהיא „ראש" התיבה.

*) במכ"ש וק"ו מזה שפירש בדין ערי מקלט – „(כש)מוסיפין ערי מקלט אחרות בימי המשיח (הכל לגלות)" (הל" שמיטה ויובל רפי"ג), „בימי המלך המשיח מוסיפים שלש אחרות על אלו השש . . בערי הקיני והקניזי והקדמוני . . ועליהן נאמר בתורה ואם ירחיב ה" אלקיך את גבולך" (הל' רוצח ושמירת נפש פ"ח ה"ד), ונאכו"כ שצריך לפרש במקומו, בהלכות מלך המשיח.

**) כמרומז בלשון „מעולם לא הי" דבר זה".

יב. ויש להוסיף בביאור תכלית השלימות דימות המשיח המרומזת בסיום וחותם הספר ממש, „(מלאה הארץ דעה את ה") כמים לים מכסים":

ובהקדמה – שג' התיבות „כמים לים מכסים", אף שמהווים תוכן אחד (ים המכוסה במים), הרי בפרטיות יש בזה ג' ענינים: (א) „ים", (ב) „מים" שמכסים על ה„ים", (ג) הסיום בתיבת „מכסים"[85]. ויש לומר, שבג' ענינים אלו מרומזים ג' דרגות בהשלימות שלמעלה מהעולם גופא שנעשית ע"י התגלות ה„כלל" דהלכות התורה.

והביאור 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 מציאותה אינה אלא המקום שבו מתקיימים הלכות התורה (מקום המים), ויתירה מזה, שכל מציאותה היא הקיום דהלכות התורה (מקוה המים) – כיון שנתגלה ה„כלל" דהלכות התורה, שענינם העיקרי אינו הפעולה בעולם, אלא חכמתו ורצונו של הקב"ה, ומציאות העולם היא בשביל 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" הציור שנעשה בהמים (מצד המקום שבו נמצאים המים, קרקעית וכותלי הים), משא"כ „מים" סתם הם באופן של פשיטות 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 (פרטיות[87]) 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 הפשיטות דה„מים".

ג) ולמעלה מזה – הסיום בתיבת „מכסים": גם „מים" שמכסים על ה„ים" הם תואר ודרגא 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

85) אף שלכאורה מתאים יותר הלשון „כים המכוסה במים" – בהמשך למ"ש בהתחלת הפסוק „מלאה הארץ דעה את ה'", שכשם שמזכיר תחילה הדבר הממולא (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, יו"ד.

87) דוגמא לדבר – ענין המס"נ כפי שהוא ה„כלל" דקיום התומ"צ (ש„קיום התורה ומצוותי' תלוי בזה שיזכור תמיד ענין מסירת נפשו לה' על יחודו" – תניא ספכ"ה) כפי שנמשך בפרטי המצוות.

– 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 ממש[88] (שאינו בגדר מעלה ומטה, ולכן יכול לירד גם למטה) – אורייתא וקב"ה כולא חד[89], 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 להההיקף, מוחין (חכמתו ורצונו של הקב"ה) השייכים אל המדות (עולם), (ב) „מקודש ועומד בפני עצמו", „מיוחד אליו ית"", מוחין (חכמתו ורצונו של הקב"ה) בעצם. ולמעלה מזה (ג) – בחי' שלמעלה מכל תואר ודרגא, 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" שמיני שלמעלה מההיקף [ובזה גופא: שומר ההיקף – „ים", ו„מקודש ועומד בפני עצמו" – (ים שמכוסה ב)„מים"]; והתוכן דהתיבה האחרונה („מכסים") הוא ע"ד הבחי' שלמעלה מכל תואר ודרגא.

יג. ונעוץ סופן בתחלתן[90] – 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 בתורה"[92]. אבל, מטעם זה יש

88) ויש לומר, שענין זה נעשה עי"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.

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 [שמעוררת תשוקה לעלות למעלה, כמארז"ל (תקו"ז ת"ה (יט, ב). ועוד) „מים תחתונים בוכין אנן בעינן למהוי קדם מלכא"] נעשית העלי' גם לגבי מים עליונים (חכמתו ורצונו של הקב"ה שלמעלה מירידה למטה) – „(כמים לים) מכסים" (גילוי העצם ממש).

89) זהר הובא בתניא פ"ד. רפכ"ג. וראה זהר ח"א כד, א. ח"ב ס, א. תקו"ז ת"ו (כא, ב). תכ"ב (סד, א). ועוד.

90) ספר יצירה פ"א מ"ז.

91) נוסח „מרשות" לחתן בראשית.

92) לשון ה„פירוש" לספר הי"ד בתחלתו.

צורך להדגיש (לא רק ענין הידיעה, אלא) גם ענין האמונה[93], „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 חדור בהתוכן דידיעת ה' („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 ובו 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 ונתלבשה בעניני העולם שבהם מתקיימים הלכות התורה. (ב) „הוא אינו מצוי"[96] – שהוא ית"ת מצד עצמו אינו בגדר מצוי[97], ודוגמתו בתורה – חכמתו ורצונו של הקב"ה כפי שהיא מצד עצמה, למעלה מירידה והתלבשות בעניני העולם. (ג) „הוא שהנביא אומר וה' אלקים אמת"[98]. והוא שהתורה אומרת אין[99] עוד מלבדו[100] – בחי' שלמעלה מכל תואר ודרגא, גם לא באופן של שלילה, „אינו מצוי", וכיו"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 אינו שולל מציאות העולם – „אין עוד מלבדו", אבל יחד עמו יש עולם שמציאותו היא אלקות[101]) ודוגמתו בתורה – „אורייתא וקב"ה כולא חד"].

---

93) לא בנוגע למציאותו ית' כשלעצמה, שעל זה לא שייך גדר של מצוה, „לפי שהמצוה .. לא תצוייר בזולת אלקה מצוה ידוע, ולזה כאשר נניח אמונת מציאות הא־ל מצוה, כבר נניח אמונת מציאות הא־ל קודמת לאמונת מציאות הא־ל" (ראש אמנה לאברבנאל פ"ד ואילך), אלא ש„נאמין שהאלקה ב"ה שכבר ידענו שהוא נמצא, מציאותו היא היותר ראשון והיותר 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" תשל"ה ס"ח.

98) ירמי' יו"ד, יו"ד.

99) ואתחנן ד, לה.

100) הלכה ד'.

101) ראה לקו"ש חכ"ה ע' 102 הערה 86. וש"נ.

ויש להוסיף ולקשר – ע"ד הרמז – גם עם התחלת הרמב"ם בהקדמה שלפני התחלת ספרו, שפותח בפסוק[102] „אז לא אבוש בהביטי אל כל מצוותיך":

„אז" – רומז על השלימות שלמעלה מז" ימי 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".

*

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".

ומזה 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 וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם", „כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

---

102) תהלים קיט, ו.

הלכות . . שאינן בטלים לעולם

בקשר לסיום ספר הרמב"ם

א. בהקדמתו לחיבורו כותב הרמב"ם: „כל המצוות שניתנו לו למשה בסיני בפירושן ניתנו, שנאמר[1] ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה, תורה זו תורה שבכתב, והמצוה זו פירושה . . תורה שבעל פה", ומבאר בארוכה סדר מסירת התורה שבעל פה ופירושי' ע"י גדולי ישראל מדור לדור עד לזמנו, ומסיים, „וראיתי לחבר דברים המתבררים . . בענין האסור והמותר הטמא והטהור עם שאר דיני התורה . . עד שתהא תורה שבעל פה כולה סדורה בפי הכל בלא קושיא ולא פירוק („הלכות הלכות") . . כדי שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל, אלא יהא חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה . . לפיכך קראתי שם חיבור זה משנה תורה, לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואחר כך קורא בזה ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם".

ואף שחיבורו של הרמב"ם הוא „תורה שבעל פה", „משנה תורה" („משנה" לתורה שבכתב), מ"מ, להיותו „דברים המתבררים . . בלא קושיא ולא פירוק", „הלכות של תורה שבעל פה", יש בו חשיבות מיוחדת (לא רק לגבי שאר חלקי תורה שבעל פה, אלא גם לגבי ספרי הנביאים והכתובים) שהיא כמו החשיבות דתורה שבכתב („התורה והמצוה", תושב"כ ופירושה בהלכות התורה שבמשנה תורה) — כמובן מדברי חז"ל[2] (שהובאו להלכה בספרו של הרמב"ם[3]) ש„כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח"[4], משא"כ „הלכות[5] של תורה שבעל פה שאינן בטלין לעולם", כ„חמשה חומשי תורה".

[כלומר: בנצחיות התורה — „דבר ברור ומפורש בתורה שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים, אין לה לא שינוי ולא גרעון ולא תוספת כו'"[6] — נכללים „הלכות של תורה שבעל פה", פירוש המצוות, שעל ידם יודעים אופן קיום מצוות התורה[7], משא"כ ספרי הנביאים[8] והכתובים, שכיון שאינם הוספה וחידוש על דברי התורה (שהרי

משיחות יום ב' דר"ה, ליל שבת חוהמ"ס, ליל ויום שמח"ת, ה'תשנ"ב. נדפס בסה"ש תשנ"ב ח"א ע' 27 ואילך.

1) משפטים כד, יב.

2) ירושלמי מגילה פ"א ה"ה.

3) סוף הלכות מגילה.

4) „חוץ ממגילת אסתר".

5) הלכות דייקא, משא"כ השקו"ט שבתורה שבעל פה, במכ"ש וק"ו מכל ספרי הנביאים וכל הכתובים.

6) רמב"ם הל' יסוה"ת רפ"ט.

7) שהרי „כל מצות שבתורה בין מ"ע בין מצות ל"ת אינן גלויות וידועות ומפורשות אלא ע"י תורה שבע"פ", הלכות התורה, שבהם נתגלה רצונו של הקב"ה, ולכן נקראו ההלכות בשם תגא וכתרה של תורה (ראה בארוכה תניא אגה"ק סכ"ט).

8) להעיר גם מהחילוקים בהלכה בין הגדר דנבואה להגדר דתורה (ראה בארוכה לקו"ש חי"ט ע' 177 ואילך. וש"נ).

אין נביא רשאי לחדש דבר), אלא „לצוות על דברי התורה ולהזהיר העם שלא יעברו עליו', כמו שאמר האחרון שבהן זכרו[9] תורת משה עבדי'"[10], ועאכו"כ השקו"ט בתורה שבע"פ בנוגע לאופן הלימוד ודרשות דברי התורה שאינה אלא „אמצעי" לבירור הלכות התורה, לא יהי' צורך בהם ולכן יבטלו לימות המשיח[11] (ואז יתגלו טעמי תורה, „סוד טעמי' ומסתר צפונותי'"[12], „תורה חדשה מאתי תצא"[13]).

ויש לומר, שענין זה מרומז בסיום וחותם[14] ספר ההלכות דהרמב"ם (שני פרקים האחרונים ד„הלכות מלכים ומלחמות ומלך המשיח"[15]) בענין ביאת המשיח וימות המשיח[16] – כיון שבימות המשיח תתגלה השלימות דהלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלין לעולם (כחמשה חומשי תורה), שזהו תוכן ספרו של הרמב"ם, שמקבץ כל ההלכות של תורה שבעל פה (משנה תורה, בהמשך ללימוד חמשה חומשי תורה)[17].

ב. ויש לבאר ענין הנצחיות דהלכות התורה לעתיד לבוא („הלכות של תורה שבעל פה אינן בטלין לעולם") – דלכאורה צריך להבין:

ידוע[18] שהכלל ש„הלכה כבית הלל", ועד ש„בית שמאי במקום בית הלל אינה משנה"[19], אינו אלא בזמן הזה, משא"כ לעתיד לבוא תהי' הלכה כבית שמאי (וכמשנ"ת במק"א[20] ששינוי ההלכה יהי' עי"ז שב"ד הגדול שיחזור לירושלים יעמדו למנין, ודעת הרוב אז תהי' כדברי ב"ש).

ועפ"ז, יבטלו לעתיד לבוא כו"כ הלכות של תורה שבעל פה – כל ההלכות שנפסקו בתורה (כולל גם בחיבורו של הרמב"ם) כדעת ב"ה, שהלכות אלו יבטלו, ובמקומן יפסקו הלכות חדשות, כדעת ב"ש?

ויתירה מזה – והוא העיקר[21]:

---

9) מלאכי ג, כב.

10) רמב"ם שם ה"ב.

11) ראה גם פי' מראה הפנים לירושלמי שם: „אמתת הדבר כך הוא . . ליכא מידי דכתיבי בנביאים וכתובים ולא רמיזי באורייתא . . אלא שצריך בינה יתירה להוציא הרמז מן התורה ולידע ולהבין ולהשכיל המקום ההוא בהתורה שנרמז בה כל דבר מהכתובים . . וכל זה הוא עכשיו, אבל לעתיד דכתיב ומלאה הארץ דעה וגו', ולא יצטרכו ללמוד זה מזה, כולם ידעו וישכילו לכל הנרמז בהתורה מהנביאים והכתובים כו'".

12) פרש"י שה"ש א, ב.

13) ישעי' נא, ד. ויק"ר פי"ג, ג.

14) „הכל הולך אחר החיתום" (ברכות יב, א).

15) כ"ה לשון הכותרת בדפוס וינציאה רפד. שי.

16) נוסף על הטעם הפשוט – שבימות המשיח (ש„חוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה" – הל' מלכים רפי"א) יהי' הקיום דכל הלכות התורה (תוכן ספרו של הרמב"ם) בתכלית השלימות.

17) ועפ"ז י"ל, שע"י לימוד הרמב"ם (הלכות פסוקות) ממהרים ומזרזים את הזמן דימות המשיח (ע"ד מארז"ל (ויק"ר פ"ז, ג) „אין כל הגליות הללו מתכנסות אלא בזכות משניות", הלכות פסוקות), שאז תתגלה מעלת ההלכות שאינן בטלין לעולם.

18) מק"מ לזח"א יז, ב. הובא בלקו"ת קרח נד, רע"ג.

19) ברכות לו, ריש ע"ב. וש"נ.

20) סה"ש תנש"א ח"ב ע' 572-570.

21) כי, בנוגע להלכות דב"ה, יש לתרץ (בדוחק עכ"פ) שאין זה חשיב ביטול הלכות של תורה, כיון

ידוע[22] שלכמה דעות „מצוות בטלות לעתיד לבוא" – בתחיית המתים[23] (בתקופה השני' דימות המשיח, משא"כ בתקופה הראשונה דימות המשיח, לפני תחיית המתים[24], שאז יהי' קיום המצוות בתכלית השלימות), שלכן, „בגד שאבד בו כלאים . . עושה ממנו תכריכין למת, אמר רב יוסף זאת אומרת מצוות בטלות לעתיד לבוא"[25], „לכתחילה עושה לו תכריכין מכלאים אע"פ שכשיעמוד לעתיד יעמוד במלבושיו שנקבר בהן, שמע מינה מצוות בטלות לעתיד לבוא"[26].

ועפ"ז יבטלו לעתיד לבוא (בתקופה השני' דימות המשיח, כשיחיו המתים) כל ההלכות של תורה שבעל פה, דכיון ש„מצוות בטלות", בטלים בדרך ממילא כל ההלכות שהם משפטי מצוות אלו?

ג. ויש להקדים תחילה ביאור הענין ד„מצות בטלות לעתיד לבוא" – דלכאורה, ה"ז בסתירה לנצחיות התורה ש„דבר ברור ומפורש בתורה שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים . . שכל דברי התורה מצווין אנו לעשותן עד עולם"?

לכאורה אפשר לומר שענין ד„מצות בטלות לעתיד לבוא" אינו בסתירה לנצחיות התורה, כיון שהגדר דנצחיות התורה („שכל דברי התורה מצווין אנו לעשותן עד עולם") הוא מלכתחילה בנוגע לכל משך הזמן ד„היום לעשותם"[27], ולא בנוגע לזמן ד„למחר (לעולם הבא[28]) לקבל שכרם"[29], לאחרי שנתקיים הציווי דכל דברי התורה בתכלית השלימות, שאז מצוות בטלות.

אבל, ביאור זה אינו מספיק, כי:

הטעם להנצחיות שבמצוות התורה („המצוות שניתנו לו למשה מסיני") שלא יהיו מוחלפות, „מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים", הוא, להיותן רצונו של הקב"ה[30], היינו, שהרצון דמצוות אינו בשביל מטרה ותכלית אחרת, לברר ולזכך את האדם והעולם שיהיו בשלימות [שאז יש מקום לומר

שנשארת הלכה בתורה בענין זה, אלא שההלכה היא כב"ש.

22) ראה בספרים שנסמנו בשד"ח כללים מ' ס"ק ריח (ח"ג תקסא, ג ואילך). דברי חכמים סנ"ג (ח"ט אתקסב, סע"ב ואילך).

23) הגהות יעב"ץ לר"ה ל, א. תניא אגה"ק סכ"ו (קמה, סע"א).

24) כלומר, לפני תחה"מ דכל בנ"י, משא"כ צדיקים שקמים לתחי' בהתחלת ימות המשיח (ראה זח"א קמ, א), כשיהי' קיום המצוות בתכלית השלימות, כדאיתא בגמרא (יומא ה, ב) „כיצד מלבישין לעתיד לבוא . . לכשיבואו אהרן ובניו ומשה עמהם".

25) נדה סא, ב. – וראה רמב"ם הל' כלאים פ"י הכ"ה: „מותר לעשות מן הכלאים תכריכין למת שאין על המתים מצוה" (כהמשך הסוגיא, „מאי דכתיב במתים חפשי, כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצות"), ולא נחית לזמן התחי' (וראה לקמן הערה 43).

26) תוד"ה אמר רב יוסף נדה שם.

27) ס"פ ואתחנן.

28) עולם התחי', שהוא עיקר השכר (נסמן לקמן הערה 70).

29) עירובין כב, א. וש"נ. הובא בפרש"י עה"פ. (וראה בארוכה לקו"ש חכ"ט ע' 41 ואילך).

30) „רצון עצמי שכל עצמותו כביכול ברצון זה . . לפי נושא העצמות" (המשך תרס"ו ס"ע תקכא ואילך. וראה בארוכה סה"ש תורת שלום ס"ע 190 ואילך).

שכשהאדם והעולם מתעלים לדרגא נעלית יותר יצטרכו מצוות אחרות[31], או שלא יצטרכו למצוות כלל], אלא רצון מצד עצמו[32], שלכן, אין בו שינוי, גרעון או הוספה.

[וזהו החילוק שבין מצוות התורה להציוויים שע"י הנביאים[33] – שהציוויים שע"י הנביאים הם לצורך תועלת אחרת, לא מבעי בציווי „בדברי הרשות, כגון לכו למקום פלוני או אל תלכו"[10], אלא גם בציווי בעניני התורה, שהמכוון והתכלית (אינו בציווי זה עצמו, אלא) „לצוות על דברי התורה ולהזהיר העם שלא יעברו עלי"[10], ולכן ציוויים אלו אינם אלא לפי שעה[34], משא"כ מצוות התורה הם נצחיים, „מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים", להיותם רצונו של הקב"ה].

ומזה מובן שאין לומר שהנצחיות דמצוות התורה היא רק במשך הזמן ד„היום לעשותם", כשיש צורך בעבודתם של ישראל בבירור העולם, ולאחרי זה („למחר לקבל שכרם") מתבטלת מציאות המצוות – כיון שרצונו הנ"ל של הקב"ה הו"ע נצחי שאינו תלוי ואינו משתנה בהתאם לשינויים במצב האדם והעולם.

ועפ"ז: כיון ש„דבר ברור ומפורש בתורה שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים", איך יתכן ש„מצוות בטלות לעתיד לבוא"[35]?

ד. ויובן בהקדם הדיוק בהסוגיא ד„מצוות בטלות לעתיד לבוא" – „בגד שאבד בו כלאים .. עושה ממנו תכריכין למת, אמר רב יוסף זאת אומרת מצוות בטלות לעתיד לבוא, א"ל אביי ואי תימא רב דימי, והא א"ר מני א"ר ינאי לא שנו אלא לספדו אבל לקוברו אסור, א"ל לאו אתמר עלה א"ר יוחנן אפילו לקוברו, ור' יוחנן לטעמי' דא"ר יוחנן מאי דכתיב[36] במתים חפשי, כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצוות" – דלכאורה תמוה:

---

31) כדעת העיקרים (מאמר שלישי פי"ד) „מה המונע שלא יהי' הוא יתברך מוסיף או גורע כשתגזור חכמתו ית' .. השווי ההקשי כבר אפשר שישתנה כפי הכנת המקבלים, כי המזון השוה אל הילד הוא החלב והשוה אל הבחור הוא הלחם והבשר והיין, וכן ישתנו המצות האלקיות .. כפי השתנות הכנת המקבלים" (וראה הערה הבאה).

32) ומשארז"ל „לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהם את הבריות" (ב"ר רפמ"ד) – ה"ז חיצוניות הרצון, כפי שנתלבש בחכמה. וי"ל שבספרי חקירה (כבעיקרים שבהערה הקודמת) מבואר דרגת הרצון שנתלבש בחכמה (ובזה גופא כו"כ דרגות), משא"כ בספרו של הרמב"ם, ספר הלכות – רצון באופן שלא שייך בו שינוי.

33) בהבא לקמן – ראה בארוכה לקו"ש חי"ט ע' 182 ואילך, ובהנסמן שם.

34) ועד שגם נבואות שהוצרכו לדורות שנכתבו בספרי הנביאים, עתידין ליבטל לימות המשיח.

35) להעיר מהמבואר בהמשך תער"ב (ח"א פקצ"ג) ש„הרצון דמצוות הוא רצון עצמי שאינו משתנה כו', ומ"ש מצות בטלות לעתיד, אין הכוונה שיתבטלו ח"ו, כ"א שיתבטלו בבחי' העדר תפיסת מקום לגבי האור העצמי דלעתיד .. כמו שרגא בטיהרא כו'". אבל, ביאור זה אינו שייך (לכאורה) לפשטות הסוגיא בנדה (לשיטת התוס') ע"ד דין קבורה בכלאים אע"פ שלעתיד יעמוד במלבושיו שנקבר בהם כיון שמצוות בטלות, היינו, שתתבטל מצות כלאים כפשוטה* (וראה לקמן הערה 46).

36) תהלים פח, ו.

*) וגם באגה"ק (שבהערה 23) משמע שבעולם התחי' מצוות בטלות כפשוטם.

טעמו של ר׳ יוחנן „כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצוות", מהני שכל זמן שהוא מת אין עליו משום איסור כלאים, אבל לא מהני לזמן שלאחרי התחי׳, כשיעמוד במלבושיו שנקבר בהן, שאז יחול עליו איסור כלאים, וכיון שכן, אין הזמן דטעמו של ר׳ יוחנן ד„במתים", שייך להזמן שבו צריך טעמו של רב יוסף שמצוות בטלות לעתיד לבוא.

ועוד ועיקר:

בסוגיא דתחיית המתים בסנהדרין[37] „אמר ר׳ יוחנן מניין לתחיית המתים מן התורה שנאמר[38] ונתתם ממנו את תרומת ה׳ לאהרן הכהן, וכי אהרן לעולם קיים, והלא לא נכנס לארץ ישראל שנותנין לו תרומה, אלא מלמד שעתיד לחיות וישראל נותנין לו תרומה", שמזה מוכח שס״ל לר׳ יוחנן שאין מצוות בטלות לעתיד לבוא (שיקיימו מצות תרומה לאחרי תחה״מ). וא״כ איך אמר ר׳ יוחנן אפילו לקוברו, הרי כשיעמוד במלבושיו יהי׳ לבוש בלכאים[39]?

ה. ויש לומר, ש„ר׳ יוחנן לטעמי׳ . . כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצוות" הוא (גם) ביאור והסבר לדברי רב יוסף ש„מצוות בטלות לעתיד לבוא":

הפירוש ד„מצוות בטלות לעתיד לבוא" אינו אלא בנוגע להציווי להאדם („מצוות" דייקא, שגדרם הוא ציווי לאדם), ש„כיון שמת אדם (לאחרי גמר עבודתו בקיום המצוות) נעשה (האדם) חפשי מן המצוות", היינו, שגם בעולם התחי׳ (לאחרי גמר מעשינו ועבודתינו בקיום המצוות במשך הזמן ד„היום לעשותם") אין עליו ציווי דקיום המצוות, אבל מציאות המצוות כשלעצמה היא בקיום נצחי, „מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים", לא בתור ציווי לאדם, אלא בתור רצונו של הקב״ה.

וההסברה בזה:

הגדר ד„מצוות", ציווי להאדם — שייך רק כשהאדם הוא מציאות בפ״ע, שאז נופל עליו גדר של ציווי הקב״ה להתנהג ע״פ רצונו של הקב״ה. אבל לאחרי שנשלמת עבודתו של האדם בקיום המצוות, שכל מציאותו (כל הפרטים שבו) חדורה ברצונו של הקב״ה, ונעשה במעמד ומצב של צוותא (מצוה מלשון צוותא[40]) וחיבור עם הקב״ה, עד שנעשים מציאות אחת, „ישראל (ע״י אורייתא) וקוב״ה כולא חד"[41], כפי שיהי׳ בפועל ובגלוי לעתיד לבוא — לא שייך הגדר דציווי לאדם (כיון שאינו מציאות בפ״ע), כי אם, שהוא מציאות רצונו של הקב״ה, שבודאי מתקיים בפועל (בדרך ממילא) ע״י המציאות דהמצוות[42].

---

37) צ, ב.

38) קרח יח, כח.

39) כקושיית הסדרי טהרה לנדה שם (ועיי״ש שתירוצו עולה רק לגירסת הרא״ש שלא גרס ר׳ ינאי, משא״כ לפי ספרים דידן דגרסי ר׳ ינאי).

40) ראה לקו״ת בחוקותי מה, ג. מז, ב. ובכ״מ.

41) ראה זח״ג עג, א.

42) מעין דוגמא לדבר בנוגע לעניני העולם שבהם מקיימים המצוות — ש„לעתיד לבוא . . תאנה . . צווחת ואומרת שבת היום" (מדרש תהלים מזמור עג בסופו).

ועפ״ז מתורצת הסתירה שבדברי ר׳ יוחנן, שס״ל שמותר לקוברו בכלאים, כיון שמצוות בטלות לעתיד לבוא, אף שיליף תחה״מ מנתינת תרומה לאהרן לאחרי שעתיד לחיות – כי, המציאות דנתינת תרומה תהי׳ גם לאחרי תחה״מ, אבל לא בגדר של ציווי לאדם שנעשה חפשי מן המצוות (חפשי למעליותא, שאינו זקוק לציווי, כיון שאינו מציאות בפ״ע, אלא מציאות אחת עם הקב״ה), ולכן מותר לקוברו בכלאים, כי כשיעמוד לעתיד לא יהי׳ עליו הציווי דאיסור כלאים[43], אף שבודאי לא ישאר לבוש בכלאים[44] (לאחרי רגע התחי׳[45]), אם כי לא בתורת ציווי, אלא (בדרך ממילא) מצד רצונו של הקב״ה לשלול (שמתגלה ומתבטא ע״י האיסור ד)כלאים[46].

ו. ולתוספת ביאור – ה״ז מודגש בדיוק הלשון דב׳ המאמרים שלכאורה סותרים זל״ז – „מצוות בטלות לעתיד לבוא״, ו„הלכות של תורה .. אינן בטלין לעולם״:

החילוק שבין מצוות לתורה, הוא, שמצוות גדרם הוא ציווי לאדם איך להתנהג בעולם, היינו, שישנה מציאות האדם והעולם, והמצוות הם ציווי איך יהיו האדם והעולם [ונמצא, שאף שהמצוות אינם בשביל תועלת האדם והעולם (להיותם רצונו של הקב״ה), מ״מ, מתייחסים הם להאדם והעולם, שהרצון הוא בנוגע להאדם והעולם]. משא״כ תורה היא „חמודה גנוזה .. קודם שנברא העולם״[47], ו„הלכות של תורה״ אינם להורות להאדם והעולם (שהרי דרגא זו היא „קודם שנברא העולם״), אלא רצונו ית׳ כפי שהוא בעצמותו ממש, „אנא נפשי כתבית יהבית״[48], שאינו מתייחס לענין אחר שחוץ ממנו[49].

בסגנון אחר: בהדרגא דמצוות – המצוות הם בשביל העולם, היינו,

---

43) ואולי י״ל, שמ״ש הרמב״ם „מותר לעשות מן הכלאים תכריכין למת שאין על המתים מצוה״, קאי גם על הזמן שלאחרי התחי׳, שלא יהי׳ אז הציווי דאיסור כלאים, אף שבודאי לא ישאר לבוש בכלאים, שהרי „הלכות של תורה (כולל גם ההלכה דכלאים) אינן בטלין לעולם״, כבפנים.

44) ע״ד מ״ש במהר״ץ חיות לנדה שם, שגם לשיטת התוס׳ שמצוות בטלות לעתיד לבוא קאי (לא על העולם שלאחר המות, אלא) על עולם התחי׳, „היינו רק ברגע התחי׳ אבל אח״כ פשיטא דיחזור לאיסורו״.

45) ומסתבר לומר, שגם ברגע התחי׳ לא יהי׳ לבוש בכלאים – בדרך ממילא (באופן נסי), מצד רצונו של הקב״ה שבאיסור כלאים, כבפנים.

46) ועפ״ז יש לבאר דברי כ״ק אדנ״ע בפירוש ד„מצוות בטלות לעתיד לבוא״ ש„אין הכוונה שיתבטלו ח״ו, כ״א שיתבטלו בבחי׳ העדר תפיסת מקום לגבי האור העצמי דלעתיד כו״, גם ע״פ פשטות דברי הגמרא בנוגע לקבורה בכלאים (כנ״ל הערה 35) – שהציווי להאדם ע״ד איסור כלאים יתבטל בבחי׳ העדר תפיסת מקום לגבי האור העצמי שבאיסור כלאים מצד רצונו העצמי של הקב״ה.

47) שבת פח, ב.

48) שבת קה, א (לגירסת הע״י).

49) ובלשון רבינו הזקן בספר התניא (פ״ה) „ואף אם לא הי׳ ולא יהי׳ הדבר הזה לעולם כו״ (וראה גם תניא קו״א (קנט, ב) בענין „פרטי ההלכות דלא שכיחי כלל ואפשר שלא היו מעולם במציאות״). ולהעיר ממארז״ל (סנהדרין עא, א) „עיר הנדחת לא היתה ולא עתידה להיות״. ויש לומר, שבהלכות אלו מתבטא ענינם האמיתי של הלכות התורה כפי שהם למעלה משייכות לעולם, ועל ידם מתגלה שכן הוא גם בכל הלכות התורה.

שהעולם יתנהג כפי רצונו. אבל בהדרגא דתורה – ה"ה קדמה לעולם, ובריאת העולם היא „בשביל התורה"[50], כדי שרצון זה (שאינו מתייחס לעולם) יהי' גם בפועל.

ועפ"ז מובן ש„מצוות בטלות לעתיד לבוא", ו„הלכות של תורה . . אינן בטלין לעולם" – כי, לעתיד לבוא יתעלה האדם והעולם לדרגא שלמעלה מהעולם, ולכן, המצוות שמתייחסים לעולם בטלות לעתיד לבוא, משא"כ הלכות של תורה שאינם מתייחסים לעולם אינן בטלין לעולם[51].

ויש לומר, שהפירוש ד„למחר לקבל שכרם", הוא, שיתגלה באדם (ישראל) שמקיים המצוות (ועל ידו גם בעולם) ענינם האמיתי של המצוות („שכר מצוה היא מצוה עצמה"[52]) כפי שהם בתורה שלמעלה מהעולם, וכל מציאותו של העולם הוא שבו מתקיים רצון זה בפועל.

ז. ויש להוסיף, שענין זה מודגש גם בדרשת חז"ל ש„הלכות של תורה . . אינן בטלין לעולם" – „אף[53] . . הלכות אינן עתידין ליבטל . . הליכות[54] עולם לו", „אל[55] תקרי הליכות אלא הלכות (לעולם יהיו)":

ידוע[56] הכלל שהלימוד ד„אל תקרי כו' אלא כו'", אינו שולל הפירוש הפשוט, אלא מוסיף עוד פירוש, ושניהם אמת. ועד"ז בנדו"ד, שהלימוד „אל תקרי הליכות אלא הלכות" הוא בהוספה על הענין ד„הליכות עולם לו", ומזה מובן שבהלכות התורה ישנם ב' ענינים־דרגות: (א) „הליכות עולם לו", (ב) „אל תקרי הליכות אלא הלכות".

והחילוק שביניהם:

„הליכות עולם לו", פירושו, שישנה מציאות והנהגת (הליכות) העולם, ופעולת הלכות התורה היא שיהיו „הליכות עולם לו", שהעולם יתנהג ע"פ רצונו של הקב"ה, שיהי' ניכר בפועל ובגלוי „שכל מהלכו של עולם שלו (דהקב"ה) הוא"[57].

ולמעלה מזה, „אל תקרי הליכות אלא הלכות" – שמצד דרגת התורה שקדמה לעולם אין מציאות ד„הליכות עולם" („אל תקרי הליכות"), כי אם, המציאות דתורה („אלא הלכות"), ובריאת העולם היא בשביל קיום רצונו של הקב"ה שבהלכות התורה.

ועפ"ז יש לבאר תוכן הדרשה „אל תקרי הליכות אלא הלכות (ולכן) לעולם יהיו – שמצד הדרגא ד„הליכות עולם לו", שישנו מציאות העולם, וענינם של ההלכות הוא לפעול בעולם, הרי, כשנשלמת פעולת ההלכות בעולם עתידין ליבטל; אבל מצד הדרגא ד„אל

---

50) פרש"י ר"פ בראשית.

51) ועפ"ז יומתק דיוק לשון הרמב"ם „דבר ברור ומפורש בתורה שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים" – שהנצחיות דמצוות היא מפני היותן מצוות התורה.

52) ראה תניא פל"ט (נב, ב).

53) ירושלמי שבהערה 2.

54) חבקוק ג, ו.

55) קרבן העדה ופני משה לירושלמי שם.

56) ראה ס' הליכות אלי ס"ג. הנסמן בלקו"ש חכ"א ע' 24 הערה 27.

57) פרש"י עה"פ.

תקרי הליכות אלא הלכות", שענינם האמיתי הוא רצונו של הקב"ה – „לעולם יהיו", שנשארת המציאות דהלכות התורה בעולם[58], לא באופן של פעולה (ציווי) בעולם, אלא (בדרך ממילא) מצד רצונו של הקב"ה שמתגלה במציאות דהלכות התורה שבעולם.

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

ובהקדם הביאור בדברי המשנה[59] „כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים . . זו מחלוקת שמאי והלל" – ש„הקשו על זה איך ראוי לומר על מחלוקת שיתקיים, והרי אי אפשר להתקיים אלא אחד מן הדעות, ומלת מחלוקת כוללת השני צדדים? ותירצו, משום שאלו ואלו דברי אלקים חיים[60] ויש לדברי ב"ש ג"כ שרש למעלה באצילות רק שאין הלכה כן . . ואין זה תירוץ מספיק על לשון סופה להתקיים, אכן האריז"ל פי' שלעתיד בזמן המשיח תהי' הלכה כב"ש . . וזהו סופה להתקיים ממש"[61].

וצריך להבין:

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

ועוד ועיקר: איך יתכן שתתבטל ההלכה כב"ה לאחרי הנהגת בנ"י כדעת ב"ה במשך כל הדורות (מאז שנפסקה הלכה כמותם) – ה"ז ירידה הכי גדולה לדעת ב"ה, היפך בתכלית מהכלל[62] „מעלין בקודש", ודוקא בזמן המשיח?!

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

ט. והביאור בזה:

המחלוקת דב"ש וב"ה, „הללו מטמאין והללו מטהרין הללו אוסרין והללו מתירין הללו פוסלין והללו מכשירין"[63], עד ש„נעשית תורה כשתי תורות"[64] – אינה אלא בנוגע להלכות

58) ויש לומר, שמרומז בדיוק הלשון „לעולם יהיו", שקיומן של ההלכות הוא (לא רק בתורה, אלא גם) במציאות העולם.

59) אבות פ"ה מי"ז.

60) עירובין יג, ב. וש"נ.

61) לקו"ת קורח נד, סע"ב ואילך.

62) ברכות כח, א. וש"נ.

63) חגיגה ג, ב.

64) סנהדרין פח, ב.

התורה כפי שבאים בתור ציווי להאדם לפעול בעולם („הליכות עולם לו"), דכיון שבדרגא זו ניכרת ומודגשת מציאות האדם והעולם, ומצד גדרי הבריאה ישנם ב' תנועות הפכיות דחסד וגבורה, לכן גם ברצונו ית' (בדרגא זו) ישנם ב' אופנים.

אבל מצד הלכות התורה כפי שהם לאמיתתם, שאינם באים לפעול בעולם, אלא הם רצונו של הקב"ה כפי שהוא מצד עצמו („אל תקרי הליכות אלא הלכות") – גם חילוקי הדעות שבהלכות התורה (ש„אלו ואלו דברי אלקים חיים") הם „תורה אחת", „כולם ניתנו מרועה אחד"[63], שלהיותו נושא הכל, יש בו ב' הדעות דחיוב ושלילה, ושניהם כאחד, ע"ד מ"ש[65] „אחת דבר אלקים שתים זו שמעתי", ומצדו ית' יכולים לבוא ולהתגלות במציאות העולם כמו שהם בעצמותו ית', חיוב ושלילה ביחד, להיותו „נמנע הנמנעות"[66].

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

בזמן ד„היום לעשותם", שכולל זמן הזה, וגם התקופה הראשונה דימות המשיח (לפני תחה"מ) שיהי' קיום התומ"צ בתכלית השלימות – כיון שמודגשת בעיקר הפעולה בעולם („הליכות עולם לו"), הרי, מצד גדרי העולם בהכרח שתהי' ההלכה למעשה בפועל כדעה אחת, והדעה השני' אינה אלא ברוחניות: בזמן הזה – הלכה כב"ה, ודעת ב"ש היא ברוחניות, ובימות המשיח – הלכה כב"ש, ודעת ב"ה היא ברוחניות.

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

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

ובהקדם ביאור הטעם לסדר וחלוקת ההלכות בפרק האחרון, שלאחרי שהרמב"ם מבאר פרטי הענינים דימות המשיח (בג' הלכות ראשונות), ומסיים הענין (בהלכה ד') ש„לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח . . אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה . . כדי שיזכו לחיי העולם הבא", מוסיף (בהלכה האחרונה) ענין חדש: „ובאותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר, ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, שנאמר[67] כי מלאה

65) תהלים סב, יב.

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

67) ישעי' יא, ט.

הארץ דעה את ה׳ כמים לים מכסים״ – דיש לומר, שבהלכה האחרונה מוסיף (בקיצור וברמז)גם ע״ד התקופה השני׳ דימות המשיח שיהי׳ שינוי מנהגו של עולם, החל מהשינוי העיקרי דתחיית המתים, כמשנ״ת בארוכה במק״א[68].

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

בהלכה ד׳ כותב ״לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח .. אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה .. כדי שיזכו לחיי העולם הבא כמו שביארנו בהלכות תשובה״, ששם מבאר בארוכה שהטובה בעוה״ז, עד לשלימותה בימות המשיח, היא, בשביל שלימות העבודה דקיום התומ״צ, כדי לזכות למתן שכרן של מצוות בעולם הבא[69]; משא״כ בהלכה ה׳, שמוסיף ענין חדש בנוגע ל״אותו הזמן״ שיהי׳ בתקופה השני׳, אינו כותב שמעמד ומצב זה הוא בשביל איזו מטרה ותכלית, ״כדי כו׳״.

ויש לומר הביאור בזה:

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

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

ועפ״ז י״ל, שגם לדעת הרמב״ם עיקר ושלימות השכר הוא בעולם התחי׳ (כהפס״ד בתורת החסידות[70]), אלא שלא כתב זה בפירוש, כמו שלא כתב בפירוש אודות התקופה השני׳ דימות המשיח כשיחיו המתים, כיון שתכלית ומטרת חיבור ספר ההלכות, ״שיהיו כל הדינין גלויין לקטן ולגדול בדין כל מצוה ומצוה״, נשלמת בסיומה של התקופה ד״היום לעשותם״; ואעפ״כ, כיון שענינו האמיתי של חיבורו הוא ״הלכות של תורה״, כפי שהם מצד רצונו של

68) הדרן על הרמב״ם תנש״א – סה״ש תנש״א ח״א ע׳ 98 (לעיל ע׳ 94) ואילך.

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

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

הקב״ה – לכן, בהלכה האחרונה, שהיא הסיום והסך־הכל דספר ההלכות, רומז הרמב״ם אודות המעמד ומצב דעולם התחי׳, שאז יתגלה ענינם האמיתי ד„הלכות של תורה״, שאינם בשביל האדם („כדי שיזכו לחיי העולם הבא״), אלא „דעת בוראם״, „דעה את ה׳״, שזהו עיקר ושלימות השכר – שמציאות האדם והעולם בטלה ומכוסה לגמרי ב„דעה את ה׳״, „כמים לים מכסים״[71].

71) ובסגנון דתורת החסידות – שעיקר ושלימות השכר הוא תענוג בורא (ראה המשך וככה תרל״ז פי״ב ואילך).

הדרן על מסכתות ברכות ומועד קטן

א. בסיום מסכתות ברכות ומועד קטן הובא המאמר „תלמידי חכמים אין להם מנוחה כו' שנאמר[1] ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלקים בציון", אבל בשינוי לשון: במסכת ברכות – „אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא", ובמסכת מו"ק – „אין להם מנוחה אפילו לעולם[2] הבא"[3].

ונוסף על השינוי במאמר זה, ישנם עוד שינויים בהמשך המאמרים בסוגיא זו:

במאמר שלפניו – „היוצא מבית הכנסת לבית המדרש כו' זוכה ומקבל פני שכינה, שנאמר ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלקים בציון" – נאמר במסכת ברכות „היוצא מבית הכנסת ונכנס לבית המדרש ועוסק בתורה", ובמסכת מו"ק נאמר „היוצא מבית הכנסת לבית המדרש (ומוסיף) ומבית המדרש לבית הכנסת".

ובמאמר שלפני פניו – נאמר במסכת ברכות „הנפטר מחבירו אל יאמר לו לך בשלום אלא לך לשלום .. הנפטר מן המת אל יאמר לו לך לשלום אלא לך בשלום" (הנפטר מחבירו תחילה ואח"כ הנפטר מן המת), ובמסכת מו"ק נאמר „הנפטר מן המת . .לך בשלום, הנפטר מן החי . . לך לשלום" (הנפטר מן המת תחילה ואח"כ הנפטר מן החי)[4].

ועוד שינוי – שבמסכת ברכות מוסיף (לאחרי ג' הבבות הנ"ל) ומסיים במאמר „תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם .. ה'[5] עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום", משא"כ במסכת מו"ק שסיומה וחותמה במאמר „תלמידי חכמים אין להם מנוחה כו'".

ב. גם צריך להבין בתוכן המאמר „תלמידי חכמים אין להם מנוחה ..

משיחות יום ב' דחגה"ש תשכ"ד, וא"ו תשרי תשד"מ, ועוד. נדפס בסה"מ מלוקט ח"ו ע' קיג ואילך.

1) תהלים פד, ח.

2) „לעולם הבא", ולא „בעולם הבא" כבברכות.

3) וחילוק זה מודגש עוד יותר בפירוש רש"י (פשוטו של ש"ס, כדרכו בפירושו על התורה שמפרש פשוטו של מקרא) ב„אין להם מנוחה" – שבברכות מפרש „מישיבה לישיבה וממדרש למדרש" (הן בעוה"ז והן בעוה"ב), ובמו"ק מפרש ש„הולכין מג"ע לרקיע ומרקיע לג"ע כו'"* („אפילו לעוה"ב").

*) כ"ה בפירוש רש"י שבגירסת הענין יעקב.

4) הטעם הפשוט לשינוי זה, הוא, בגלל ההמשך למאמר שלפנ"ז: במסכת מו"ק מדובר לפנ"ז אודות יציאת נשמה, ובהמשך לזה בא המאמר „הנפטר מן המת" (ולאח"ז „הנפטר מן החי"), ובמסכת ברכות מדובר לפנ"ז אודות כבוד אכסניא, ובהמשך לזה בא המאמר „הנפטר מחבירו" (ולאח"ז „הנפטר מן המת"). אבל, כיון שבסוגיא זו ישנם שינויים נוספים, מסתבר לומר, שיש גם ענין כללי שקשור עם כל פרטי השינויים בהסוגיא (נוסף על הטעם הפרטי בנוגע לשינוי זה).

5) תהלים כט, יא.

בעוה"ב – כקושיית המהרש"א[6]: „יש לדקדק בזה דהא עוה"ב שזוכין לו הת"ח הוא כולו מנוחה, כמ"ש (בסוף מסכת תמיד) ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים"?

וכותב המהרש"א: „וי"ל ע"פ מ"ש[7] ויכל אלקים ביום השביעי, מה הי' העו־לם חסר מנוחה באת שבת כלתה ונגמרה מלאכה .. דהמנוחה שם היא כילוי וסילוק מלאכה ופעולה, וקאמר הכא בת"ח שהוא פעולת השכל ועיון בעוה"ז ובעוה"ב דאין לו מנוחה וכילוי מזאת הפעולה של עיון השכלי אלא שתמיד פועל בה, והיא בעצמה פעולת המנוחה דלעוה"ב שהצדיקים יושבין ונהנין מזיו השכינה בעיון השכלי".

וצ"ע בביאור זה, כי:

מנוחה מפעולה של מלאכה כפשוטה שיוכלו לעסוק בפעולת השכל והעיון בתורה – אינה חידוש ד„יום שכולו שבת ומנוחה", כיון שישנה (עכ"פ מעין זה) גם לפנ"ז – כפי ש„הבטיחנו בתורה שאם נעשה אותה .. יסיר ממנו כל הדברים המונעים .. וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה .. כדי שלא נעסוק כל ימינו בדברים שהגוף צריך להן, אלא נשב פנויים ללמוד בחכמה"[8], ואמרו חז"ל[9] ש„בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י אחרים", ועד להשלימות בימות המשיח (לפני יום שכולו שבת ומנוחה) שיקויים היעוד[10] „ועמדו זרים ורעו צאנכם גו'", „ימצאו להם מרגוע וירבו בחכמה"[11], „יהיו פנויין בתורה וחכמתה"[12].

ולכאורה י"ל שהחידוש ד„יום שכולו שבת ומנוחה" הוא בהמנוחה (גם – ואדרבה – בעיקר) ביחס ללימוד התורה (חידוש לגבי המעמד ומצב ד„תלמידי חכמים אין להם מנוחה כו'").

וכן משמע בלקוטי הש"ס להאריז"ל[13] בביאור המאמר „תלמידי חכמים אין להם מנוחה כו'", וז"ל: „בעולם שלאחר המיתה ת"ח עוסקים בתורה ועולין ממדריגה למדריגה ומישיבה לישיבה .. כי כמו שהשי"ת אין לו סוף כך תורתו אין לה סוף .. (אבל) לעתיד אחר התחי' יהי' להם מנוחה ומלאה[14] הארץ דעה כו'". כלומר: לאחרי המעמד ומצב ש„אין להם מנוחה .. בעוה"ב", ישנו מעמד ומצב נעלה יותר – „יום שכולו שבת ומנוחה", שאז תהי' להם מנוחה בלימוד התורה[15].

אבל, עפ"ז נשאלת השאלה לאידך גיסא:

כיון שהתורה אין לה סוף („כמו

---

6) בחדא"ג סוף ברכות.
7) בראשית ב, ב ובפרש"י.
8) רמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"א.
9) ברכות לה, ב.
10) ישעי' סא, ה. וראה ברכות שם.
11) רמב"ם שם ה"ב.
12) שם סוף הלכות מלכים ומלחמותיהם ומלך המשיח (פי"ב ה"ד) – סיום וחותם ספר הי"ד.
13) בסוף ברכות.
14) ישעי' יא, ט. וראה רמב"ם שם.
15) ועד"ז מבואר בכ"מ בדרושי חסידות שלעתיד לבוא לא יהיו עוד עליות (ראה אוה"ת ואתחנן ע' סז. המשך תרס"ו ע' יב (ע' קה. ועוד)).

ש־השי"ת אין לו סוף כך תורתו אין לה סוף"), וככל שתגדל השלימות בלימוד התורה יכולים וצריכים להוסיף עוד יותר עד אין סוף – איך שייך מנוחה ביחס ללימוד התורה?!

ואולי י"ל, שגם „לעתיד אחר התחי' (ש)יהי' להם מנוחה" (לאחרי ש„אין להם מנוחה .. בעוה"ב") תהי' הוספה ועלי' בלימוד התורה[16], אלא, שאז (ב„יום שכולו שבת ומנוחה") תהי' העלי' וההוספה עצמה באופן של מנוחה (ע"ד מ"ש המהרש"א: „היא בעצמה פעולת המנוחה"), כדלקמן.

ג. ויש לומר, שב' המאמרים ד„תלמידי חכמים אין להם מנוחה .. בעוה"ב", במסכת ברכות ובמסכת מו"ק, הם (לא כפל של אותו ענין, אלא) ב' דרגות בעוה"ב:

במסכת ברכות (שבסיומה הובא מאמר זה לראשונה), מדובר אודות דרגא ראשונה ב„אין להם מנוחה .. בעוה"ב" – עוה"ב (ג"ע) שלפני „יום שכולו שבת ומנוחה" (כפי' האריז"ל), ובמסכת מו"ק (שבסיומה הובא מאמר זה בפעם השני'), מדובר אודות דרגא שני' (ונעלית יותר) ב„אין להם מנוחה .. לעוה"ב" – עולם התחי', „יום שכולו שבת ומנוחה", והחידוש בזה – שגם אז יהיו עליות („אפילו לעולם הבא"), אלא שיהיו באופן של מנוחה (ע"ד פי' המהרש"א).

וכדי לבאר פרטי הדרגות ד„אין להם מנוחה .. לעוה"ב" (לפני „יום שכולו שבת ומנוחה", ו„ליום שכולו שבת ומנוחה") שבברכות ובמו"ק, יש להקדים תחילה ביאור כללות החילוק שבין ב' המצבים דמנוחה („יום שכולו שבת ומנוחה") והעדר המנוחה („אין להם מנוחה") בלימוד התורה – ע"פ ביאור החילוק שבין תוכן המסכתות תמיד (ועד"ז ברכות) ומו"ק [מסכת תמיד שסיומה „ליום שכולו שבת ומנוחה" (ועד"ז מסכת ברכות שסיומה בשלום, ענין המנוחה), ומסכת מו"ק שסיומה „תלמידי חכמים אין להם מנוחה אפילו לעוה"ב"[17]], דיש לומר, שב' מסכתות אלו מורים על ב' אופנים בלימוד התורה, לימוד באופן של מנוחה (תמיד), ולימוד באופן של העדר המנוחה (מו"ק), כדלקמן.

ד. והענין בזה:

התורה נחלקת לתורה שבכתב ותורה שבעל פה („פירושה"[18]): תורה שבכתב – ניתנה באופן שלא שייך שינוי גרעון והוספה בתיבותי' ואותיותי', לא חסר ולא יתיר. ותורה שבעל פה, „פירושה" – נתגלתה ונתבארה ע"י החכמים שדורשים כל תיבה וכל אות שבתורה (ע"פ י"ג מדות שהתורה נדרשת בהם) שעי"ז ניתוסף ריבוי גדול בתורה[19], ועד

16) ולהעיר שבלקוטי הש"ס להאריז"ל מסיים (לאחרי שכותב ש„לעתיד .. יהי' להם מנוחה ומלאה הארץ דעה") „כל אחד לפי מדרגתו", שמזה גופא משמע שיש מקום לעלי' למדרגה נעלית יותר.

17) עיקר החידוש ד„אין להם מנוחה", גם „ליום שכולו שבת ומנוחה".

18) הקדמת הרמב"ם לספר היד בתחלתו.

19) „כמו למשל פרק השואל במס' ב"מ „נלקח" מאות וי"ו דוכי ישאל איש וי"ו מוסיף על ענין ראשון כו'" (לקו"ת דרושי שמע"צ פח, רע"א. ברכה צה, ד).

שמוסיפים חידושים בתורה, כלשון חז"ל „תלמיד ותיק עתיד לחדש"[20], „לאפשא לה"[21] (חידוש שמיוסד על כללי התורה).

ובהתאם לכך ישנם ב' אופנים בלימוד התורה (גם בתושבע"פ עצמה[22]): (א) לימוד „כל התורה שבע"פ המסורה לנו ונגלית לעין כל"[23], ו„לחזור .. פעמים רבות .. כדי שיזכור היטב"[24], „עד שנחקק היטב בזכרונו כל התורה"[25] — לימוד וקליטת וזכרון עניני התורה כפי שנמסרו ונתגלו, ללא שינוי והוספה, (ב) „לסבור סברות בהלכות ולפלפל בהן בקושיות ופירוקים לירד לעומק הסברות וטעמי ההלכות .. ולחדש חידושי הלכות רבות"[25], ש„אין קץ ותכלית לעומק טעמי ההלכות והפלפול בטעמיהן ובדרשותיהן .. (ש)עי"ז יתחדשו ג"כ חידושי הלכות לאין קץ ותכלית"[23].

ובלשון חז"ל — ב' האופנים ד„ליגמר .. (ו)ליסבר"[26], „סיני ועוקר הרים", „מתון ומסיק חריף ומקשה"[27], „בור סוד שאינו מאבד טיפה .. (ו)כמעין המתגבר"[28].

ומהחילוקים שביניהם — מצב של מנוחה ומצב של העדר המנוחה:

לימוד עניני התורה שכבר נמסרו ונתגלו ללא שינוי והוספה הוא לימוד של מנוחה, כיון שאינו מתייגע לסבור ולפלפל בקושיות ופירוקים לירד לעומק הסברות ולחדש הלכות. כלומר: אף שבודאי יש צורך ביגיעה רבה וישנה יגיעה רבה ללמוד ולידע „כל התורה שבע"פ המסורה לנו ונגלית לעין כל", „עד שנחקק היטב בזכרונו כל התורה", מ"מ, דרך הלימוד דכל ענין וענין בפ"ע הוא באופן של מנוחה, ללא פלפול בקושיות ופירוקים, ולאחרי שלומד ויודע ענין זה, יש לו מנוחה מענין זה (ולאח"ז לומד ענין אחר).

משא"כ הלימוד לסבור ולפלפל ולחדש הלכות הוא לימוד של העדר המנוחה, כיון שבכל ענין וענין מפלפל בקושיות ופירוקים, שסותר סברא הקודמת ומחדש סברא חדשה, ולאח"ז סותר הסברא החדשה ומחדש סברא נעלית יותר, ולא בא למצב של מנוחה, כיון שהולכים ומתחדשים אצלו סברות חדשות, „כמעין המתגבר"[29].

---

20) ראה מגילה יט, ב. ירושלמי פאה פ"ב ה"ד. שמו"ר רפמ"ז (ועוד — נסמן בלקו"ש חי"ט ע' 252).

21) זח"א יב, ב. תו"א מקץ לט, ד. וראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב ה"ב. וש"נ.

22) נוסף על החילוק בין לימוד תושב"כ ללימוד תושבע"פ.

23) הל' ת"ת לאדה"ז פ"א ה"ה.

24) שם פ"ב ה"ג.

25) שם ה"ב.

26) שבת סג, א. הל' ת"ת לאדה"ז פ"א ה"ה. פ"ב ה"ב.

27) הוריות בסופה.

28) אבות פ"ב מ"ט.

29) ובפרטיות יותר — יש באופן הלימוד ד„ליסבר" גופא ב' אופנים: „מתון ומסיק" — ששוהה ומעיין יפה בעומק הסברות עד שבא למסקנת הענין, ואז נעשה אצלו מצב של מנוחה (כמו ב„סיני"), ו„חריף ומקשה" — פלפול יתירא, שעל כל ענין שכלי מעלה קושיות וסתירות בכח חריפותו, וכשמתרץ קושיותיו מקשה עוד, וחוזר חלילה כו' (ראה סה"מ קונטרסים ח"א קעג, א. סה"מ תש"ח ס"ע 123 ואילך).

ה. ומרומז גם בהחילוק שבין (שמות ותוכן) המסכתות „תמיד" ו„מועד קטן"[30]:

„תמיד" – מצב תמידי ללא שינוי („סדר התמיד לעבודת בית אלקינו"[31]) – מורה על לימוד התורה באופן שהעיקר הוא לימוד וקליטת וזכרון עניני התורה כפי שנמסרו ונתגלו, ללא שינוי והוספה („בור סוד שאינו מאבד טיפה"), שלימוד זה הוא באופן של מנוחה (כמודגש בהסיום „ליום שכולו שבת ומנוחה").

[ועד"ז במסכת ברכות – שמדובר בה אודות הברכות שחיובן בסדר התמידי דהנהגת האדם, החל מברכות ק"ש ותפלה, ועד"ז הברכות על המזון ושאר ברכות הנהנין, ש„אלו התפלות והברכות הם קיומו של עולם תחת העבודה"[32] (ע"ד ובדוגמת „סדר התמיד לעבודת בית אלקינו"), כמודגש בהסיום בשלום, ענין המנוחה].

ו„מועד קטן" – זמן (מועד מלשון זמן) שגדרו תנועה ושינוי (עבר הוה ועתיד), ובפרט זמן מיוחד ששונה מהזמן הרגיל, חולו של מועד (בהתחלת המסכת), ועד לשינוי לגריעותא (דיני אבילות בסוף המסכת) שהכוונה בזה היא להפכו לטוב (כסיום המסכת במשנה) – מורה על לימוד התורה באופן של עיון ופלפול בקושיות[33] ופירוקים שעי"ז ניתוסף חידושי הלכות רבות („כמעין המתגבר"), שלימוד זה הוא באופן של העדר המנוחה (כמודגש בהסיום „אין להם מנוחה").

ובהתאם לאופן לימוד התורה בעולם הזה בא השכר („מדה כנגד מדה"[34]) דלימוד התורה בעולם הבא[35] – כמודגש בתוכן הסיום דב' המסכתות:

הסיום דתמיד, „ליום שכולו שבת ומנוחה" – שכר על לימוד וידיעת התורה המסורה לנו כמו שהיא (ללא שינוי והוספה), לימוד באופן של מנוחה; והסיום דמו"ק, „תלמידי חכמים אין להם מנוחה אפילו לעוה"ב"[36] – שכר על לימוד התורה באופן של פלפול לירד לעומק הסברות ולחדש חידושים, לימוד באופן של העדר המנוחה.

ו. והנה, ע"פ האמור, הענין ד„אין להם מנוחה" הוא נעלה יותר מהענין ד„יום שכולו שבת ומנוחה" [כשם שהשלימות דלימוד התורה היא (לא רק לימוד התורה המסורה לנו, אלא גם) לירד לעומק טעמי ההלכות ולחדש חידושי הלכות רבות לאין קץ ותכלית]

---

30) ראה גם לקו"ש חכ"ט ע' 175 הערה 19.

31) תמיד פ"ז מ"ג בסופה (ובפשטות – קאי על כללות המסכת).

32) חדא"ג מהרש"א סוף ברכות.

33) אע"פ שהקושיות מצד החסרון בהבנת הענין הם דבר בלתי־רצוי, „קשיא מסטרא דרע" (זח"ג קכד, ב (ברע"מ)) – ע"ד ובדוגמת הענינים הבלתי־רצויים שבמסכת מו"ק.

34) סנהדרין צ, סע"א. וראה סוטה ח, ב ואילך.

35) כמארז"ל (פסחים נ, א. וש"נ) „אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו", שהפירוש בזה, שע"י לימוד התורה בעוה"ז זוכה ללמוד תורה בדרגא נעלית יותר שבאין־ערוך בעוה"ב (לקו"ת ואתחנן ו, ג. שה"ש כב, ד. ובכ"מ).

36) כהלשון בסיום מו"ק (משא"כ בברכות, „לא בעוה"ז ולא בעוה"ב"), שבזה מודגש שמדובר (בעיקר) אודות קבלת השכר.

– היפך המובן ממדרשי חז"ל שתכלית השלימות היא „ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים". וכמפורש בלקוטי הש"ס להאר"י ז"ל ש„אין להם מנוחה כו'" הוא „בעולם שלאחר המיתה", אבל „לעתיד אחר התחי' יהי' להם מנוחה" (כנ"ל ס"ב).

ועכצ"ל, שלאחרי השלימות דלימוד התורה באופן ש„אין להם מנוחה" (לירד לעומק הסברות כו') באים לשלימות נעלית יותר ד„יום שכולו שבת ומנוחה":

הטעם ש„תלמידי חכמים אין להם מנוחה (מצד לימוד התורה בעיון ופלפול בעומק הסברות) לא בעוה"ז ולא בעוה"ב", הוא, לפי ש„אין קץ ותכלית לעומק טעמי ההלכות כו'", „כמו שהשי"ת אין לו סוף כך תורתו אין לה סוף", ולכן, לא מבעי שבעוה"ז אין ביכולת לעמוד על אמיתת התורה כמו שהיא לאמיתתה, מצד ההגבלה וההעלם וההסתר דהגוף, אלא גם בעוה"ב שאין בו ההגבלה וההעלם וההסתר דהגוף, אי אפשר לעמוד על אמיתת התורה כמו שהיא לאמיתתה (כשם שאי־אפשר לעמוד על אמיתתו ית'); ולאידך – לא מבעי שבעוה"ב (ללא הגבלת הגוף) יכולים להוסיף בלימוד התורה בעילוי אחר עילוי עד אין קץ, אלא גם בעוה"ז (בהגבלת הגוף) יכולים להוסיף בלימוד התורה בעילוי אחר עילוי עד אין קץ.

ויש לומר, שלעתיד לבוא (לאחרי שלימות העבודה בעוה"ז ובעוה"ב), יעמדו ישראל על אמיתת התורה כמו שהיא באמיתתו ית' (כיון שיתגלה בפועל ש„ישראל אורייתא וקוב"ה כולא חד"[37]), ולכן יתבטל המצב דהעדר המנוחה, כי, סיבת העדר המנוחה היא בגלל היגיעה וההשתדלות לעמוד על אמיתת התורה, וכשעומדים על אמיתת התורה בטל המצב דהעדר המנוחה (כשם שבתורה עצמה לא שייך מצב של העדר המנוחה), ואז תהי' השלימות האמיתית באופן של מנוחה – „יום שכולו שבת ומנוחה".

ז. וצריך עוד להבין:

מה עושים תלמידי חכמים „ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים" – באלף השביעי?

ובסגנון אחר: איך יתכן שדוקא באלף השביעי[38], זמן הכי נעלה מכל שית אלפי שנין דהוי עלמא, לא תהי' הוספה בתורה אצל תלמידי חכמים?!

זאת ועוד: כיון שגדר הזמן הוא תנועה ושינוי (כנ"ל ס"ה), איך יתכן שיהיו אלף שנה – זמן ארוך – באותו מעמד ומצב ללא שינוי והוספה?!

ועכצ"ל, שגם באלף השביעי יתוסף בלימוד התורה דתלמידי חכמים בעילוי אחר עילוי (ואדרבה: ההוספה באלף השביעי תהי' באופן נעלה יותר מבכל הזמנים שלפנ"ז, בעוה"ז ובעוה"ב), אלא, שהעליות יהיו באופן של מנוחה, „יום שכולו שבת ומנוחה".

---

37) ראה זח"ג עג, א.

38) וע"פ מ"ש האריז"ל („לעתיד אחר התחי' יהי' להם מנוחה") – גם בזמן התחי' לפני אלף השביעי.

39) שמו"ר פמ"א, ו.

ח. ויובן בהקדם הביאור בכללות ענין החידוש בתורה – שעיקר הענין ד„אין להם מנוחה" הוא בעיון ופלפול בטעמי ההלכות שעי"ז יתחדשו חידושי הלכות לאין קץ ותכלית:

מהביאורים במארז"ל „כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש הכל ניתן למשה מסיני"[20] (דלכאורה: ענין שניתן למשה מסיני אינו חידוש של תלמיד ותיק) – שמשה קיבל בסיני ה„כללים" („כללים למדוהו"[39]) שמהם באים כל ה„פרטים" שמתחדשים ע"י תלמיד ותיק בכל הדורות, וכיון שהפרטים הם בכח ובהעלם, והתגלותם נעשית ע"י תלמיד ותיק שמתייגע בתורה לגלות את הפרטים מן ההעלם והכח שבכלל, ה"ז „חידוש" של התלמיד ותיק[40].

ועדיין צריך ביאור בדיוק הלשון „כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש הכל ניתן למשה מסיני" לאמיתתו ובשלימותו, כי: בכלל ופרט – כיון שהכלל הוא באופן שיכולים להוציא ממנו הפרטים, ועד שאין בפרט אלא מה שבכלל[41], הרי התגלות הפרטים מהכלל אינה חידוש אמיתי; ולאידך, כיון שהפרטים עצמם (הציור דהפרטים) לא נמצאים בהכלל[42] (שאינו אלא כלל לפרטים שהם בהעלם לגמרי), אין זה באופן ש„הכל (גם הפרטים) ניתן למשה מסיני" לאמיתתו[43].

זאת ועוד:

נוסף על הפרטים שנדרשים ומתגלים מהכלל ע"פ י"ג מדות שהתורה נדרשת בהם, ישנם „כמה ענינים (ש)נתחדשו ממש בתושבע"פ ורק אסמכוה אקרא"[44], כולל ובמיוחד „הגזירות והתקנות והמנהגות"[45], שענינים אלו לא היו (לכאורה) אפילו באופן של „כלל", ואעפ"כ נעשים חלק מהתורה (לא רק שיש חיוב לקיימם, אלא שהם חלק מהתורה)[46], שניתנה למשה מסיני"[47].

---

40) ראה לקו"ש חי"ט ע' 253. וש"נ.

41) ראה סנהדרין מה, סע"ב. בכורות ו, א.

42) ולכן כשהראה הקב"ה למשה את ר' עקיבא שדורש על כל קוץ וקוץ תילי תילין של הלכות, „לא הי' יודע מה הם אומרים" (מנחות כט, ב. וראה במדב"ר פי"ט, ו).

43) ולהעיר ממארז"ל (מדרש תהלים יב, ז) „כל דבר ודבר שהי' הקב"ה אומר למשה הי' אומר מ"ט פנים טהור וכו'", ומפשטות הלשון משמע שלמד עמו (לא רק הכלל, אלא) גם הפרטים (בציור שלהם), מ"ט פנים כו'.

44) המשך תרס"ו ס"ע שפג. שצג (וראה לקמן הערה 59).

45) רמב"ם הל' ממרים פ"א ה"ב־ג.

46) ראה תנחומא נשא כט (בהמשך לדין ד„נר חנוכה שהותיר בה שמן . . כיון שהוקצה למצוה אסור להשתמש ממנו"): „לא יאמר אדם איני מקיים מצוות זקנים הואיל ואינן מה"ת, אמר להם הקב"ה בני אין אתם רשאין לומר כך, אלא כל מה שגוזרים עליכם תהיו מקיימים, שנאמר ועשית על פי התורה אשר יורוך, למה, שאף על דבריהם אני מסכים, שנאמר ותגזר אומר ויקם לך". וראה אתוון דאורייתא (להר"י ענגל) כלל יו"ד בביאור ההמשך לדין דנר חנוכה – שמזה מוכח שמצוות דרבנן הם כמו מצוות מן התורה*, שמלבד החיוב על הגברא, חלה קדושה על החפץ כיון שהוקצה ונתייחד לעשות בו רצונו ית'. וראה תניא פ"ח

*) ולהעיר שאפילו „מנהג ישראל (שלא נקבע ע"י ב"ד הגדול, אלא מנהג ישראל סתם) תורה היא" (ראה שו"ע אדה"ז או"ח סו"ס קפ. סתצ"ד סט"ז. ועוד – נסמן בלקו"ש חכ"ב ע' 56 הערה 2).

ולכאורה, איך יתכן שהענינים שנתחדשו ממש ע"י חכמי ישראל הם „תורה" שניתנה מסיני?!

ועוד ועיקר: איך יתכן שע"י חכמי ישראל יתוספו ענינים חדשים בתורה – ה"ז הוספה ושינוי בתורתו של הקב"ה?!

ט. ויש לומר הביאור בזה:

התורה – „לא בשמים היא", אלא ניתנה לבעלותם של ישראל שפוסקים דיני התורה ע"פ הכרעת שכלם (כדעת הרוב), ולכן „אין משגיחין בבת קול", ועד ש„קוב"ה . . קא חייך ואמר נצחוני בני נצחוני"[48]. ולא עוד אלא שגם הענינים שמתחדשים ע"י חכמי ישראל נעשים תורה.

וההסברה בזה – מצד גודל מעלתן של ישראל, ש„מחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר"[49], גם למחשבת התורה:

ובהקדם תורת הרב המגיד[50] בפירוש מארז"ל[51] „ישראל עלו במחשבה", כמשל האב שצורת בנו חקוקה במחשבתו [היינו, שציור זה במחשבתו ית' בא מהבן (צורת הבן), כי, מצד גודל אהבתו לישראל עלה ברצונו שהצורה שלהם תהי' חקוקה בו], אלא ש„אצל השם ית' שייך זה לומר אף קודם שנבראו ישראל הי' נחקק צורתם במחשבה . . כי אצלו ית' העבר והעתיד א'"[52].

ומזה מובן גם בנוגע לחידושים שמחדשים ישראל בתורה – שמצד גודל מעלתם של ישראל (שחקוקים במחשבתו ית') נעשים גם החידושים שלהם חלק מהתורה כפי שהיא במחשבתו (חכמתו) של הקב"ה. כלומר, חידושים אלו באים מישראל[53], ואעפ"כ ישנם במחשבתו (חכמתו) ית' אף קודם שנתחדשו ע"י ישראל, כיון שאצלו ית' העבר והעתיד א'[54] (ולכן שייך לומר עליהם שניתנו בסיני, כיון שבסיני נתן הקב"ה התורה כפי שהיא במחשבתו ית'). אלא, שבמחשבתו ית' (קודם שנתחדשו ע"י ישראל) הם בדרגא שלמעלה מהזמן (העבר והעתיד אחד), ולכן הם בתכלית ההעלם, העלם

(בענין מאכלות אסורות שחיותם מגקה"ט): „ואפילו הוא איסור דרבנן, שחמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה" (וראה לקמן הערה 57).

47) ראה מגילה יט, ב: „הראהו הקב"ה למשה . . מה שהסופרים עתידים לחדש . . מקרא מגילה".

48) ב"מ נט, ב.

49) ב"ר פ"א, ד. וראה תדבא"ר פי"ד.

50) או"ת ב, ג.

51) ב"ר שם.

52) ויש לומר, שהכוונה ב„עבר ועתיד" היא גם לזמן רוחני, סיבה ומסובב, וכיון שאצלו ית' הסיבה והמסובב (עבר ועתיד) אחד, לכן, במחשבה שנעשית סיבת בריאתם נחקקה צורתם כפי שהיא לאחרי שנעשה המסובב דהבריאה בפועל (וראה לקמן הערה 55).

53) ועפ"ז יומתק לשון חז"ל (גיטין ו, ב) שהקב"ה אומר „אביתי בני כך הוא אומר יונתן בני כך הוא אומר" – דאף שענין זה הוא תורתו של הקב"ה (כהמשך דברי הגמרא: „ומי איכא ספיקא קמי שמיא . . אלו ואלו דברי אלקים חיים"), אומר הקב"ה ענין זה בשמם של ישראל („אביתר בני כך הוא אומר יונתן בני כך הוא אומר"), כיון שענין זה נעשה תורתו של הקב"ה ע"י חידושם של ישראל.

54) ובפשטות: כיון שהקב"ה יודע (לפני הזמן) עתידות, יודע מקודם החידושים שיחדשו ישראל בעתיד.

שאינו במציאות[55], וכשמתחדשים ע"י ישראל באים במציאות.

ובעומק יותר: לא זו בלבד שגם הענינים שמתחדשים ע"י ישראל הם חקוקים במחשבתו ית' ולכן הם חלק מתורתו של הקב"ה, אלא יתירה מזה, שיש עילוי בעניני התורה שמתחדשים ע"י ישראל (תלמיד ותיק עתיד לחדש) לגבי עניני התורה כפי שהיא מצד עצמה (תורתו של הקב"ה)[56] – כי, התורה מצד עצמה היא בחינת חכמתו של הקב"ה, ועניני התורה שמחדשים ישראל (מצד שרשם בעצמותו ית') הם בדרגא נעלית יותר[57] (ועד לעילוי שבאין־ערוך) לגבי דרגת החכמה[58], ועד לעצמותו ית' שלמעלה מכל דרגא וגילוי, העלם העצמי[59].

ועפ"ז יש לבאר נקודה בפירוש מאמר רז"ל „כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש הכל ניתן למשה מסיני" (שלע"ע לא מצאתי בספרים שבנגלה דתורה) – שב' הענינים „לחדש" ו„ניתן" הם לאמיתתם: (א) „לחדש" – חידוש של תלמיד ותיק שאמרו בזמן המשנה וכו' ואז חידשו, (ב) ו„ניתן" – כיון שחידוש זה (בהציור הפרטי שלו)

---

55) היינו, שגם למעלה הם בהעלם שאינו במציאות, כי, הגדר דזמן רוחני, סיבה ומסובב (כנ"ל הערה 52), הוא גם למעלה, שזהו כל ענין ה„השתלשלות"*, והענין דעבר ועתיד (סיבה ומסובב) אחד הוא למעלה מכל ענין וגדר של מציאות.

56) ע"ד המבואר בהמשך תער"ב (ח"ב ע' א'קכג ואילך) בפירוש הכתוב „וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד", ש„הוא מה שנתקבלה העבודה והביטול בנבראים (היינו בנש"י)** בטוב ביתרון גדול גם על תחלת המחשבה כו'".

57) כמארז"ל חמורין חביבין וערבין דברי סופרים יותר מדברי תורה (ראה סנהדרין פח, ב. ירושלמי שם פי"א ה"ד. ועוד) – כי, התורה היא ה„ספר", וישראל נקראים „סופרים", כמו הסופר שכותב את הספר (ראה לקו"ת דרושי סוכות פ, ב. שה"ש מו, ג. ובכ"מ).

ועפ"ז יש לבאר דיוק לשונו של רבינו הזקן „ואפילו הוא איסור דרבנן (מוסיף) שחמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה" (כנ"ל הערה 46) – שכוונתו בהוספה זו לבאר איך יתכן שדבר המותר ע"פ התורה, היינו, שע"פ התורה (שהיא „דיפתראות ופינקסאות" שעל ידם נברא העולם) מקבל חיותו מק"נ, ישתנה ע"י האיסור דרבנן ויקבל חיותו מגקה"ט? ועל זה מוסיף „שחמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה", כמו ה„סופר" שכותב את ה„ספר", ולכן ע"י דברי סופרים נעשה כן ע"פ תורה, ובמילא נעשה כן גם בעולם, שהדבר שנאסר מדרבנן מקבל חיותו מגקה"ט ככל האיסורים שבתורה (ועד"ז בנוגע לחלות הקדושה על החפץ במצוה דרבנן, כבנר חנוכה).

58) ועפ"ז יש לבאר המשך מארז"ל (שבהערה 43) שהקב"ה לימד למשה מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא, „אמר לפניו רבש"ע עד מתי נעמוד על בירורה של הלכה, א"ל אחרי רבים להטות" – דיש לומר, ששאלת משה היא (לא רק כיצד צ"ל ההנהגה בפועל, אלא גם) מהו הפירוש בתורה, ותשובת הקב"ה היא שהפירוש בתורה נקבע ע"פ דעת הרוב דחכמי ישראל, וההסברה בזה, שמ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא הם מצד דרגת התורה כפי שהיא בחכמתו ית', ו„בירורה של הלכה" הוא מצד דרגת התורה כפי שהיא בעצמותו ית', שמתגלה ע"י ישראל („אחרי רבים להטות") מצד שרשם בעצמותו ית'.

59) ראה המשך תרס"ו ע' שצג: „בתושבע"פ באים ענינים אלו לא מבחי' תוה"ק לבד כ"א מבחי' העלם העצמי דא"ס כו'".

**) ואפילו למעלה מהשתלשלות יש גם דוגמת ענין הזמן (סיבה ומסובב) – שהרי גם לפני הצמצום ישנו עצם האור, וממנו בא התפשטות האור.

*) ובהמשך הענין: "מצד שמושרשים בעצמות א"ס שלמעלה מעלה משרש ומקור ההשתל' כו'".

ישנו במחשבתו ית' (שאצלו ית' העבר והעתיד א'), ובאופן כזה ניתן למשה בסיני (אלא שלהיותו בהעלם העצמי ה"ז חידוש גמור).

ומזה מובן שישנם ב' אופנים ב„חידושי תורה" שע"י העיון והיגיעה דתלמיד ותיק: (א) „חידוש" (בשם המושאל) שעל ידו מתגלה העומק שישנו בתורה מצד עצמה, כמו התגלות הפרטים שכלולים בהכלל, שאף שבהיותם בכלל הם בהעלם לגמרי (ועד שההתגלות מן הכלל נקראת בשם „חידוש"), מ"מ, להיותו הכלל של הפרטים (אין בכלל אלא מה שבפרט), נמצאים בו הפרטים בהעלם השייך אל הגילוי (העלם שישנו במציאות), (ב) ועיקר: „חידוש" (ממש) שהוא הוספה על העומק שבתורה כפי שהיא מצד עצמה (בחינת חכמתו של הקב"ה) שמתחדש ע"י ישראל (מצד שרשם ב־עצמותו ית' שלמעלה מבחי' החכמה), ולפנ"ז אינו במציאות, כי אם, בבחינת העלם העצמי שאינו שייך לגילוי.

י. עפ"ז יש לבאר תוכן ההוספה בתורה שתהי' „ליום שכולו שבת ומנוחה" (כנ"ל ס"ז), והחילוק שבינה לבין ההוספה בתורה בעוה"ז ובעוה"ב (לפני „יום שכולו שבת ומנוחה") באופן ש„אין להם מנוחה":

לימוד התורה בעוה"ז ובעוה"ב (לפני „יום שכולו שבת ומנוחה") באופן ש„אין להם מנוחה" הוא בעיקר בההשתדלות והיגיעה לגלות את העומק שישנו בתורה מצד עצמה [דאף שישנם גם חידושים שמחדשים ישראל בהוספה על העומק שיש בתורה מצד עצמה, מ"מ, עיקר הלימוד הוא לגלות את העומק שבתורה מצד עצמה], ולכן, כשעומדים על אמיתתה של התורה ומגלים כל העומק שבה, לא שייך להוסיף עוד, ובמילא נעשה מצב של מנוחה – „יום שכולו שבת ומנוחה" (כנ"ל ס"ו).

וכשעומדים על אמיתתה של תורה כפי שהיא מצד עצמה („ליום שכולו שבת ומנוחה", לאחרי השלימות דלימוד התורה בעוה"ז ובעוה"ב) – נעשה עיקר הלימוד בתורה באופן שישראל מחדשים בתורה בהוספה על העומק שיש בה מצד עצמה, מצד שרשם בעצמותו ית' שלמעלה מהתורה שהיא בחי' החכמה[60], ובענין זה לא יהי' הפסק, כי אם, הוספה ועלי' עד אין סוף („אין להם מנוחה").

ויש לומר שמרומז בלשון הכתוב „ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלקים בציון" – שגם[61] כש„יראה אל אלקים

---

60) ראה המשך תרס"ו ע' קה (בביאור מארז"ל „אותן אלף שנה שעתיד הקב"ה לחדש את עולמו . . הקב"ה עושה להם (לצדיקים) כנפים כנשרים ושטים ע"פ המים") – ש„אחר שיבואו לעתיד לבחי' התענוג העצמי שבהעלם החכמה שז"ע טעמי תורה (שיעמדו על אמיתתה של תורה) . . יהי' להם עלי' עוד מה שיהיו שטים ע"פ המים דחכמה בבחי' מקיף העצמי דשעשועים העצמיים דעצמות א"ס ממש שלא בא בבחי' בהעלם העצמי דחכמה . . להיות דנש"י מושרשים בבחי' עצמיות ממש שלמעלה מבחי' חכמה דתורה גם בשרש הראשון . . בבחי' העלם העצמי דחכמה כו'".

61) כלומר: נוסף על הפירוש שעי"ז ש„ילכו מחיל אל חיל" זוכים ש„יראה אל אלקים בציון" („ילכו מחיל אל חיל" עד ש„יראה אל אלקים בציון"), יש לפרש „ילכו מחיל אל חיל" (גם) כאשר „יראה אל אלקים בציון" (וראה הערה הבאה).

בציון", כשיתגלה ש„ישראל אורייתא וקוב"ה כולא חד", שאז יעמדו ישראל על אמיתת התורה, תהי' הוספה ועלי' עי"ז שישראל יחדשו ויוסיפו בתורה, „ילכו (בכח עצמם) מחיל אל חיל"[62].

אבל, הוספה זו לא תהי' באופן ש„אין להם מנוחה" (כבעוה"ז ובעוה"ב), אלא באופן ד„יום שכולו שבת ומנוחה"[63] – כי:

החילוק שבין גדר ה„מנוחה" לגדר ה„תנועה" (שינוי והוספה), הוא, ש„מנוחה" היא בעצמותו, ו„תנועה" היא יציאה כביכול מעצמותו[64].

וכיון שהחידושים שמחדשים ישראל הם בדרגת התורה כפי שהיא בהעלם העצמי דעצמותו ית' (כנ"ל ס"ט), הרי, השינוי וההוספה (העדר המנוחה בחיצוניות ובפועל) אינם גדר של „תנועה" שהיא יציאה מעצמותו[65], אלא גדר של „מנוחה" (כפי שהיא בפנימיותה ולאמיתתה) שהיא בעצמותו[66].

יא. ע"פ האמור לעיל יש לבאר החילוק בין ב' המאמרים „תלמידי חכמים אין להם מנוחה" שבברכות ובמו"ק:

בפועל, אבל, כיון שהיא בדרגת החכמה שהיא גילוי ויציאה מעצמותו, אין זה גדר המנוחה לאמיתתו שהיא בעצמותו; משא"כ בדרגת התורה כפי שהיא בעצמותו ית', שמתגלית ע"י החידושים של ישראל בתורה – אף שבפועל יש הוספה הקשורה עם העדר המנוחה, ה"ז גדר של מנוחה לאמיתתו, שהיא בעצמותו.

וע"ד המבואר בהמשך תער"ב (שבהערה 56) החילוק שבין המנוחה והתענוג במעלי שבתא, שהיא מנוחה ותענוג בפועל, אבל רק מזה שנגמרה המלאכה בטוב כפי שעלה במחשבתו תחלה (ולא תענוג עצמי), להמנוחה והתענוג דיומא דשבתא (באופן של שביתה גם מהמנוחה דגמר המלאכה), כשרואה שנעשה יתרון גדול גם על תחלת המחשבה, שמתענג בעצמותו*.

---

*) בהמשך תער"ב שם (ריש ע' א'קכה), שגם העונג מהיתרון גדול על תחלת המחשבה שמתענג בעצמותו, כיון ש"לולא טוב העבודה לא הי' העונג הזה, א"כ אין זה בבחי' מנוחה עצמי' שמצ"ע ממש, ובהכרח לומר שיש מנוחה בעצם שאינה תלוי' בשום דבר כלל והיא מנוחה תמידית ועצמית" (ובהמשך הענין, שזהו"ע ד"יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים"). ויש לומר, שכללות הענין המדובר שם הוא בנוגע לעבודתם של ישראל שעל ידם נשלמת המחשבה והכוונה דהתהוות כל סדר ההשתלשלות, שלכן, גם התענוג שמתענג בעצמותו אינו בבחי' מנוחה עצמית שמצ"ע ממש שאינה תלוי' בשום דבר (להיותו לאחרי המחשבה על התהוות סדר השתלשלות), אבל, מציאותם העצמית של ישראל (בנים) היא למעלה מהמחשבה והכוונה דהתהוות סדר ההשתלשלות, להיותם מושרשים בעצמותו ית' באופן שישראל וקוב"ה כולא חד ממש, ולכן גם לאחרי גמר ושלימות העבודה ("כאשר יתעלו בבחי' תענוג גמר ושלימות העבודה "כאשר יתעלו ויחיו לפניו ממש", „לא יהי' עוד עליות" – אולי י"ל, שהכוונה היא ל„עליות" (ע"ד הרגיל) שהם באופן של יציאה מעצמותו (וראה שוה"ג להערה הבאה).

66) ועפ"ז י"ל, שהמנוחה בדרגת התורה מצד עצמה (כשעומדים על אמיתתה) היא מנוחה (רק)

62) ויומתק יותר ע"פ פרש"י על הפסוק – „יראה צבאם וחילם (של ישראל) אל הקב"ה בציון".

63) נוסף על ה„מנוחה" בשייכות לדרגת התורה כפי שהיא מצד עצמה, כיון שעמדו על אמיתתה.

64) ובפשטות – שבעת המלאכה נמצאים כחות הנפש בהמשכה והתגלות מחוץ לעצם הנפש, ובעת המנוחה חוזרים ונכללים בעצם הנפש (ראה לקו"ת בהר מב, ג. ובכ"מ).

65) ומ"ש בהמשך תרס"ו (שבהערה 60) שלעתיד לבוא, „כאשר יתעלו בבחי' תענוג העצמי ויחיו לפניו ממש", „לא יהי' עוד עליות" – אולי י"ל, שהכוונה היא ל„עליות" (ע"ד הרגיל) שהם באופן של יציאה מעצמותו (וראה שוה"ג להערה הבאה).

66) ועפ"ז י"ל, שהמנוחה בדרגת התורה מצד עצמה (כשעומדים על אמיתתה) היא מנוחה (רק)

המאמר „תלמידי חכמים אין להם מנוחה כו'" שבסיום מסכת ברכות, קאי (בעיקר) על העלי' בלימוד וידיעת התורה כדי לעמוד על אמיתתה כפי שהיא מצד עצמה, שאף שגם לימוד זה הוא באופן שהולך וניתוסף עד אין סוף, „כי כמו שהשי"ת אין לו סוף כך תורתו אין לה סוף", „אין להם מנוחה", הרי, לעתיד לבוא („ליום שכולו שבת ומנוחה") שיעמדו על אמיתתה כמו שהיא מצד עצמה, יש להם מנוחה[67], ולכן, לאחרי המאמר „תלמידי חכמים אין להם מנוחה כו'", מוסיף ומסיים בענין השלום („תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם .. ה' יברך את עמו בשלום"), שהו"ע המנוחה.

והמאמר „תלמידי חכמים אין להם מנוחה כו'" שבסיום מסכת מו"ק, קאי (בעיקר) על ההוספה לגבי התורה כפי שהיא מצד עצמה עי"ז שישראל (תלמיד ותיק) מחדשים (עתיד לחדש) בתורה מצד שרשם בעצמותו ית' שלמעלה מדרגת התורה (חכמתו ית' כפי שהיא מצד עצמה), וכיון שגם לעתיד לבוא כשיעמדו על אמיתתה של תורה כפי שהיא מצד עצמה („ליום שכולו שבת ומנוחה") יוסיפו ישראל לחדש בתורה עד אין סוף (כנ"ל ס"י), לכן, סיום וחותם המסכת הוא במעמד ומצב ד„תלמידי חכמים אין להם מנוחה כו', שנאמר ילכו מחיל אל חיל (גם כשעומדים על אמיתתה, כש)יראה אל אלקים בציון".

בסגנון אחר קצת – בהתאם לתוכן המסכתות ברכות ומו"ק: מסכת ברכות היא ע"ד ובדוגמת מסכת תמיד שבה מדובר אודות העבודה התמידית בעניני התומ"צ, עבודה ע"ד הרגיל („תמידים כסדרם"), שגם העליות שבה עיקרם בדרגת התורה כפי שהיא מצד עצמה; ובמסכת מו"ק מדובר אודות העבודה בזמנים מיוחדים באופן של הוספה על הרגיל („מוספים כהלכתם"), כולל ובמיוחד העבודה במצב של העלם והסתר (הענינים הבלתי־רצויים שבמסכת מו"ק) בדרך „אור חוזר", כיון שעי"ז דוקא באים לבחי' העלם העצמי[68], שבאין־ערוך לדרגת התורה כפי שהיא מצד עצמה.

ועפ"ז יש לבאר גם שינוי הלשון במאמר זה – שבמסכת ברכות נאמר „אין להם מנוחה לא בעוה"ז ולא בעוה"ב", ובמסכת מו"ק נאמר „אין להם מנוחה אפילו לעוה"ב":

בנוגע להעדר המנוחה („אין להם מנוחה") בלימוד וידיעת התורה כדי לעמוד על אמיתתה כפי שהיא מצד עצמה – במסכת ברכות – החידוש הוא הן בעוה"ז והן בעוה"ב, שגם בעוה"ז (בהגבלת הגוף) יכולים להוסיף בלימוד התורה בעילוי אחר עילוי עד אין קץ, וגם בעוה"ב (שלמעלה מהגבלת הגוף)

67) ויש לומר, שמרומז גם בפסוק „ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלקים בציון" – שההליכה מחיל אל חיל („אין להם מנוחה") היא עד ש„יראה אל אלקים בציון" (כשיעמדו על אמיתתה של תורה, ש„ישראל אורייתא וקוב"ה כולא חד").

68) ראה שערי אורה שער החנוכה ד"ה בכ"ה בכסלו פנ"ד ואילך. המשך תרס"ו ע' צ ואילך. ועוד.

צריכים להוסיף בלימוד התורה בעילוי אחר עילוי עד אין קץ, ולכן הלשון הוא „אין להם מנוחה לא בעוה״ז ולא בעוה״ב״.

אבל בנוגע להעדר המנוחה („אין להם מנוחה״) בהוספה לגבי התורה כפי שהיא מצד עצמה עי״ז שישראל מחדשים בתורה – במסכת מו״ק – עיקר החידוש הוא לעתיד לבוא, „ליום שכולו שבת ומנוחה״ (שגם לאחרי שיעמדו על אמיתת התורה כפי שהיא מצד עצמה, יחדשו ויוסיפו בה עוד יותר), ולכן הלשון הוא „אין להם מנוחה אפילו לעוה״ב״.

יב. עפ״ז יש לבאר גם החילוק בבבא שלפנ״ז (האמצעית) – שבמסכת ברכות נאמר „היוצא מבית הכנסת ונכנס לבית המדרש ועוסק בתורה״, ובמסכת מו״ק נאמר „היוצא מבית הכנסת לבית המדרש (ומוסיף) ומבית המדרש לבית הכנסת״:

תוכנה של ההוספה „ומבית המדרש לבית הכנסת״ במסכת מו״ק – שגם לאחרי ש„נכנס לבית המדרש ועוסק בתורה״, אינו מסתפק בכך, אלא ממשיך והולך „מבית המדרש לבית הכנסת״ (מתורה לתפלה), כיון שע״י התפלה („סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה״[69]) מתעלה לדרגא נעלית יותר, ועי״ז נעשה גם לימוד התורה שלאח״ז („מבית הכנסת לבית המדרש״) באופן נעלה יותר, משא״כ במסכת ברכות מדובר אודות הלימוד והעסק בתורה באותה דרגא.

ויש לומר, שבמסכת ברכות מדובר אודות הלימוד והעסק בתורה כפי שהיא מצד עצמה, שלכן גם העלי׳ בלימוד התורה[70] היא באופן שהת״ח הלומד נשאר ב„בית המדרש״, מקומה (דרגתה) של התורה מצד עצמה; ובמסכת מו״ק מדובר גם (ובעיקר) אודות ההוספה לגבי התורה כפי שהיא מצד עצמה ע״י חידושו של תלמיד ותיק, כמודגש בהיציאה מ„בית המדרש״, מקומה (דרגתה) של התורה מצד עצמה (כפי שניתנה מהקב״ה), „לבית הכנסת״, מקום תפלתם של ישראל, כידוע שע״י התפלה פועלים שיומשך בתורה מבחי׳ אוא״ס שלמעלה מהתורה (כפי שהיא מצד עצמה)[71].

ובהתאם לכך בא גם ההמשך והסיום במאמר שלאח״ז: „היוצא מבית הכנסת לבית המדרש ועוסק בתורה״, באותה דרגא, כפי שהיא מצד עצמה – ה״ז באופן ש„אין להם מנוחה לא בעוה״ז ולא בעוה״ב״ („לפני „יום שכולו שבת ומנוחה״), אבל כשעומדים על אמיתתה, יש להם מנוחה, כפי שמסיים בענין השלום (במסכת ברכות); ו„היוצא מבית הכנסת לבית המדרש ומבית המדרש לבית הכנסת״, להוסיף על התורה כפי

---

69) ויצא כח, יב. וראה זהר ח״א רסו, ב. ח״ג שו, ב. ועוד.

70) שמרומזת בדיוק הלשון „עוסק בתורה״, בדוגמת „עסק״ שעל ידו ניתוסף „ריוח״ – כבמאמר שלאח״ז „תלמידי חכמים אין להם מנוחה״, „מישיבה לישיבה וממדרש למדרש״.

71) וכמ״ש בספר הבהיר (סנ״ח (קצו)) שדוד הי׳ מחבר אורייתא בקוב״ה, היינו, שהמשיך בתורה גילוי אוא״ס שלמעלה מהתורה, ע״י עבודת התפלה שבה מודגשת ההתקשרות דישראל עם הקב״ה שלמעלה מהתורה (ראה לקו״ת ויקרא ה, א. ברכה צו, ב. ובכ״מ).

שהיא מצד עצמה – ה"ז באופן ש„אין להם מנוחה אפילו לעוה"ב, שנאמר ילכו מחיל אל חיל (גם כשעומדים על אמיתתה, כש)יראה אל אלקים בציון" (במסכת מו"ק).

יג. ועפ"ז יש לבאר גם השינוי בבבא הראשונה – „הנפטר מן כו'":

ובהקדמה – שכיון שבהמשך לזה נאמרו ב' הבבות ע"ד ההליכה מחיל אל חיל („היוצא מבית הכנסת כו'", ו„תלמידי חכמים אין להם מנוחה כו'"), יש לומר, שגם סדר ב' הבבות ד„הנפטר מן כו'" הוא בעילוי אחר עילוי (מחיל אל חיל), ש„הנפטר מן כו'" בבבא הב' הו"ע נעלה יותר שבא לאחרי „הנפטר מן כו'" שבבבא הראשונה. וגם, ב' המאמרים ד„הנפטר מן כו'" במסכת ברכות ובמסכת מו"ק הם בעילוי אחר עילוי (מחיל אל חיל), ש„הנפטר מן כו'" במסכת מו"ק הוא באופן נעלה יותר שבא לאחרי „הנפטר מן כו'" שבמסכת הקודמת ברכות, כדלקמן.

וההסברה בזה:

החילוק בין „לך בשלום" שאומרים ל„הנפטר מן המת" ובין „לך לשלום" שאומרים ל„הנפטר מן החי", הוא, ש„לך בשלום" פירושו „בשלום של עתה", „שילך בשלום שכבר דרש עד היום ולא יוסיף עוד", משא"כ „לך לשלום" פירושו „לסגל עוד שלומים וזכיות", „להוסיף על שלימותך"[72].

ולכן:

במסכת ברכות הסדר הוא „הנפטר מחבירו .. יאמר לו .. לך לשלום .. (ואח"כ) הנפטר מן המת .. יאמר לו .. לך בשלום" – בהתאם לב' הבבות שבסיום המסכת, „תלמידי חכמים אין להם מנוחה כו'", ע"ד „לך לשלום", ולאח"ז „תלמידי חכמים מרבים שלום", ענין המנוחה, ע"ד „לך בשלום" (שלא יוסיף עוד), כיון שבמסכת ברכות מדובר רק אודות השלימות בתורה כפי שהיא מצד עצמה, שלאחרי שעומדים על אמיתתה (ע"י ענין המיתה, ביטול מציאותו לאמיתתה של תורה), לא שייך להוסיף יותר („מת .. בשלום").

ובמסכת מו"ק מתחיל במה שסיים במסכת ברכות – „הנפטר מן המת .. לך בשלום", ואח"כ מוסיף ענין נעלה יותר, „הנפטר מן החי[73] .. לך לשלום" – שגם לאחרי המנוחה („הנפטר מן המת") כשעומדים על אמיתתה של תורה ולא שייך להוסיף עוד („בשלום" שבסיום ברכות), ישנו תוספת חיות („הנפטר מן החי") בהליכה לשלום („לך לשלום", להוסיף על שלימותך) דישראל שמחדשים ומוסיפים בתורה – בהתאם לסיום וחותם המסכת בתכלית השלימות ד„תלמידי חכמים אין להם

72) פי' הכותב וענף יוסף לעין יעקב סוף ברכות.

73) שזהו"ע נעלה יותר מ„הנפטר מחבירו" בבבא הראשונה (לפני „הנפטר מן המת") שבמסכת ברכות*.

*) וי"ל שמרומז בשינוי הלשון "הנפטר מן החי", ולא "מחבירו" סתם.

מנוחה אפילו לעולם הבא[74], שנאמר ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלקים בציון".

ועפ"ז יש לומר, ש„הנפטר מן המת" (שלאחרי „הנפטר מחבירו") במסכת ברכות קאי על השלימות דגן עדן (נשמות בלא גופים), ו„הנפטר מן החי" (שלאחרי „הנפטר מן המת") במסכת מו"ק קאי על תכלית השלימות דעולם התחי', שאז יקויים היעוד (שבסיום מסכת מו"ק במשנה) „בלע המות לנצח ומחה ה' אלקים דמעה מעל כל פנים"[75].

74) ועפ"ז יומתק גם הדיוק „לעולם הבא" ולא „בעולם הבא" – ע"ד החילוק בין „לך לשלום" ו„לך בשלום" – שבזה מרומז שתכלית השלימות היא בהוספה בעילוי אחר עילוי עד אין סוף (דלא כבברכות, שהסיום הוא בשלום, ע"ד „לך בשלום", ענין המנוחה).

75) ישעי' כה, ח.

בענין בית רבינו שבבבל

ואהי להם למקדש מעט . . זה בית רבינו שבבבל

א. על הפסוק[1] "ואהי להם למקדש מעט בארצות אשר באו שם" – שגם בחוץ לארץ ("בארצות אשר באו שם"), במקום ובזמן הגלות, ישנו "מקדש מעט", מעין ודוגמת "המקדש הגדול אשר בירושלים"[2], "תניין (שני) לבית מקדשא"[3] – איתא בגמרא[4] "אמר רבי יצחק אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל, ור"א אמר זה בית רבינו[5] שבבבל".

ויש לומר, שר"י ור"א לא פליגי, היינו, שגם לדעת ר"א נקראים כל בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל "מקדש מעט", וגם לדעת ר"י עיקר ושלימות הענין ד"מקדש מעט" הוא ב"בית רבינו":

התואר "רבינו" – הוא ע"ש שמלמד תורה לתלמידים, ו"בית רבינו" (הבית שבו מלמד רבינו תורה לתלמידיו) – הוא בית מדרש, ובמילא ה"ה גם בית כנסת (הבית שבו מתכנסים הרב והתלמידים לתפלה), כיון שהלימוד והתפלה צ"ל בבית אחד, כהמשך הסוגיא[6] "הואי גריסנא בבי כנישתא"[7].

ומעלה יתירה ב(בית הכנסת ובית המדרש שב)"בית רבינו" לגבי שאר בתי כנסיות ובתי מדרשות – כדרשת חז"ל[8] "מאי דכתיב[9] אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב, אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ובתי מדרשות . . מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה", "דבזמן שביהמ"ק קיים הי' שם לשכת הגזית שמשם יוצאת הלכה פסוקה ע"פ סנהדרין ועמהם ודאי השכינה שרוי', ועכשיו שחרב ביהמ"ק אותן ד' אמות של הלכה . . מקום קבוע שממנו יוצאת הוראה לאנשי העיר"[10] (ולכן גם התפלה היא במקום זה דוקא[11]) – שזהו ענינו של "בית רבינו"[12].

ע"ד בית-הכנסת ובית-המדרש המרכזי דליובאוויטש שבליובאוויטש ("770"). משיחות ש"פ נח תשמ"ז; ש"פ פינחס וכ"ח סיון תנש"א. ועוד. נדפס בסה"ש תשנ"ב ח"ב ע' 465 ואילך.

1) יחזקאל יא, טז.

2) מצו"ד עה"פ.

3) תרגום יונתן ופרש"י עה"פ.

4) מגילה כט, א. – ובהמשך הסוגיא דריש על בתי כנסיות ובתי מדרשות הפסוק "ה' מעון אתה היית לנו בדור ודור", "דהיינו גם כשאין בית המקדש קיים יהי' מעון לנו בבתי כנסיות כו'" (חדא"ג מהרש"א). וראה לקמן ס"ח.

5) רב (פרש"י).

6) ועד"ז בברכות ח, א: "לא הוה מצלינא אלא היכא דגריסנא". וראה פי' הרי"ף מגילה שם. חדא"ג מהרש"א לברכות ומגילה שם. ואכ"מ.

7) ובהגהות הב"ח: "לא הואי גריסנא אלא בבי כנישתא היכא דמצלינא".

8) ברכות שם.

9) תהלים פז, ב.

10) חדא"ג מהרש"א שם.

11) "כיון דשמענא להא . . מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד, לא הוה מצלינא אלא היכא דגריסנא" (בברכות שם).

12) ע"ד ובדוגמת הסנהדרין – "השופט אשר יהי' בימים ההם" (שופטים יז, ט), "בית דין שבדורך" (רמב"ם הל' ממרים רפ"ב).

ומצד העילוי המיוחד ד(בית הכנסת ובית המדרש שב)„בית רבינו" לגבי שאר בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל, ה"ה „מקדש מעט" העיקרי שנותן הקב"ה לישראל בזמן הגלות תמורת המקדש הגדול שבירושלים.

ב. ויש להביא ראי' לחילוקי הדרגות ב„מקדש מעט" – ממ"ש בהתחלת הסוגיא (ע"ד השראת השכינה בישראל בזמן הגלות) „בכל מקום שגלו שכינה עמהן, גלו למצרים שכינה עמהן .. גלו לבבל שכינה עמהן .. בבבל היכא אמר אביי בבי כנישתא דהוצל[13] ובבי כנישתא דשף ויתיב[14] בנהרדעא[15], ולא תימא הכא והכא, אלא זמנין הכא וזמנין הכא"[16]:

החידוש ב„שכינה עמהן" (גם בגלות) הוא – „גילוי השכינה .. במקומות מיוחדות כמו במשכן ומקדש"[17], ומקום זה הוא בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, שנקראים „מקדש מעט"[18], כהמשך הסוגיא.

ועפ"ז י"ל, שבהמשך דברי הגמרא „בבבל היכא .. בבי כנישתא דהוצל ובבי כנישתא דשף ויתיב בנהרדעא" (בתי־כנסת מיוחדים בבבל), מדובר אודות גילוי שכינה באופן נעלה יותר מגילוי השכינה שבשאר בתי כנסיות ובתי מדרשות („מקום שניכר שהיא שורה שם"[19]), ויתירה מזה, שישנו מקום מיוחד (אחד, יחיד ומיוחד) שהוא תמורת המקדש שבירושלים („המקום אשר יבחר ה'"[20]) שבו עיקר השראת וגילוי השכינה, שלכן, „לא תימא הכא והכא (בבי כנישתא דהוצל ובבי כנישתא דשף ויתיב בנהרדעא) אלא זמנין הכא וזמנין הכא", במקום אחד דוקא.

וענין זה מודגש בשמו של המקום, „בי כנישתא דשף ויתיב בנהרדעא" – שהפירוש ד„שף ויתיב" הוא „שנסע מקדש וישב שם"[21], היינו, שגילוי השכינה שהי' במקדש בירושלים (ולא במקום אחר), נסע וישב במקום מיוחד בבבל, תמורת המקדש בירושלים[22].

---

13) כנישתא דהוצל קרובה לבית המדרש של עזרא הסופר למטה מנהרדעא (ערוך ערך שף). וראה לקמן הערה 37.

14) „(שם מקום ו)בנאה יכני' וסיעתו מאבנים ועפר שהביאו עמהן בגלותן לקיים מה שנאמר כי רצו עבדיך את אבני' ואת עפרה יחוננו" (פרש"י (ובעין יעקב)). ובפרש"י ר"ה כד, ב: „מקום הוא, ויש פותרין שחרב וחזר ונבנה, ותמיד היתה שכינה מצוי' שם, ויכני' וגלותו בנאוהו שנשאו עמהם מאבני ירושלים, ועליהם נאמר כי רצו עבדיך את אבני'". ובערוך שם: „יסדוה מאבנים ועפר דאיתיאו בהדייהו מבית המקדש .. וקריוה שף יתיב, כלומר, שנסע מקדש וישב שם".

15) ובערוך שם: „רב אמר בכנישתא דהוצל ושמואל אמר בכנישתא דשף ויתיב בנהרדעא".

16) הביאור ע"ד הקבלה – ראה לקוטי לוי"צ לזח"ג ע' רסב.

17) חדא"ג מהרש"א שם. – ומוסיף ש„בגירסת הע"י מייתי נמי גלו לעילם שכינה עמהם שנאמר ושמתי כסאי בעילם, דהיינו מקום מיוחד לגילוי שכינה".

18) ונקראים גם „משכנות" – „אוהב ה' גו' משכנות יעקב", „דריש משכנות בתי כנסיות ובתי מדרשות שהם במקום משכן שהשכינה שרוי' בהם בגלות" (ברכות שם ובחדא"ג מהרש"א).

19) פרש"י לעין יעקב שם.

20) פ' ראה יב, ה. ועוד.

21) ערוך שם (הובא בחדא"ג מהרש"א).

22) ולכן ה"ה גם המקום העיקרי דגילוי התורה, „מקום קבוע שממנו יוצאת הוראה לאנשי העיר",

ומזה מובן גם בנוגע ל„מקדש מעט" שבהמשך הסוגיא – שנוסף על כללות הענין ד„מקדש מעט" שבכל „בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל", ישנו ה„מקדש מעט" העיקרי תמורת המקדש הגדול שבירושלים, „בית רבינו שבבבל", „שנסע מקדש וישב שם".

ג. ועוד ועיקר – שהמעלה המיוחדת ב„מקדש מעט" ד„בית רבינו" נמשכת גם (וביתר שאת וביתר עוז) „כשהן עתידין להגאל", שאז (כהמשך הסוגיא) „עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל שיקבעו בארץ ישראל":

השראת השכינה בכל מקום שגלו ישראל ע"י ה„מקדש מעט" ש„בארצות אשר באו שם" (מעין ודוגמת השראת השכינה במקדש שבירושלים) אינה אלא בזמן הגלות, אבל לאחרי ש„עתידין להגאל"[23], „תחזור גילוי שכינה לירושלים ולא תשאר שם במקום שגלו ישראל כבר"[24], היינו, שלא תהי' השראת השכינה במקום בחוץ לארץ שעליו עמד ה„מקדש מעט"[25], כיון שה„מקדש מעט" יעקר ממקום זה ויקבע בארץ ישראל, במקדש הגדול שבירושלים.

ולכן „אמרו במדרש לעתיד לבוא יהי' ביהמ"ק גדול כירושלים שבעוה"ז .. לפי שבירושלים הבנוי' לעתיד יהי' חוברה לה למקדש יחדיו כל מקומות של בתי כנסיות שהיו בעוה"ז"[24].

וכמרומז גם בפסוק[26] „והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלתי גו' יקרא לכל העמים" – ש„בית תפלתי" שקאי על בית המקדש דלעתיד, „בעוה"ז בגלות הוא יקרא לכל העמים דהיינו בתי כנסיות שבכל ארץ העמים שיקבעו לעתיד בא"י מחובר לבית המקדש"[24].

ועפ"ז ניתוסף עוד יותר בגודל המעלה ד„מקדש מעט" – דכיון ש„בירושלים הבנוי' לעתיד יהי' חוברה לה למקדש יחדיו כל מקומות של בתי כנסיות שהיו בעוה"ז", „נמצא עתה בגלות .. בית הכנסת הרי הוא מקום המקדש גופי' דלעתיד"[24].

ויש לומר, שחיבור הבתי כנסיות שבכל ארץ העמים („מקדש מעט") לבית המקדש דלעתיד יהי' בהתאם ולפי־ערך חילוקי הדרגות שביניהם – שבתי כנסיות המיוחדים שיש בהם מעלה יתירה לגבי שאר בתי כנסיות (כמו „בי כנישתא דהוצל ובי כנישתא דשף ויתיב בנהרדעא", „בית רבינו שבבבל") יהיו קודמים בהחיבור לבית המקדש, שיהיו מחוברים ממש לבית המקדש (נוגעים ודבוקים בו ללא הפסק ביניהם)[27], ועל

ע"ד ובדוגמת לשכת הגזית שבביהמ"ק. וראה רמב"ן במלחמות ספ"ד דכתובות: „עיקר תורה מימי גלות בנהרדעא שם שגלות יכני' והחרש והמסגר כו'".

23) „מגלות אדום, אבל כשנגאלו כבר מגלות בבל, נשארה גילוי שכינה שם. דהא בזמן אביי שהי' כמה מאות שנים אחר שנגאלו מבבל ועדיין נשארה גילוי השכינה שם בבהכ"נ" (חדא"ג מהרש"א שם).

24) חדא"ג מהרש"א שם.

25) ולכן, „בתי כנסיות שבבבל על תנאי הן עשויין", „כשחרב..מהני התנאי..לאותן שבבבל.. שהרי לעת בא גואל במהרה בימינו תפקע קדושתן" (תוד"ה בתי כנסיות – מגילה כח, ריש ע"ב).

26) ישעי' נו, ז.

27) ע"ד ובדוגמת לשכת הגזית (מקום מושבם

ידם ובאמצעותם יהיו מחוברים לבית המקדש כל שאר בתי כנסיות שבארץ העמים.

ד. ויתירה מזה יש לומר – שהמקדש דלעתיד (ש„בנוי ומשוכלל יגלה ויבוא מן השמים"[28]) יתגלה תחילה בהמקום „שנסע מקדש וישב שם" בזמן הגלות („בית רבינו שבבבל"), ומשם יועתק למקומו בירושלים:

השראת וגילוי השכינה בה„מקדש מעט" העיקרי שבבבל („שנסע מקדש וישב שם") היא גם „כשהן נגאלין" – כמבואר בהמשך הסוגיא ש„אף כשהן נגאלין שכינה עמהן, שנאמר[29] ושב ה' אלקיך את שבותך, והשיב לא נאמר אלא ושב, מלמד שהקב"ה שב עמהן („את שבותך" כמו עם שבותך[30]) מבין הגליות", כלומר, גם ברגע האחרון דהגלות נמצאת השכינה בהמקום שגלו ישראל, „שנסע מקדש וישב שם", ומשם שב הקב"ה עם כל בנ"י להמקדש שבירושלים להשרות ולגלות בו שכינתו לעולם ועד.

וכיון ש„הקב"ה שב עמהן מבין הגליות", מה„מקדש מעט" („בית רבינו שבבבל") „שנסע מקדש וישב שם", נמצא, שבמקום זה מתחילה ונעשית גאולת השכינה, התגלותה בכל התוקף והשלימות (לא רק באופן ד„מקדש מעט"), שזהו"ע מקדש העתיד.

בסגנון אחר: כשם ששיבת השכינה היא מהמקום שנמצאת בגלות, כך שיבת מקדש העתיד (שענינו השראת וגילוי השכינה) הוא מהמקום „שנסע (מקדש) וישב שם" בזמן הגלות, ששם מתגלה תחילה ואח"כ נעתק למקומו בירושלים[31].

ואולי יש לומר, שמרומז בלשון הרמב"ם (בהלכות מלך המשיח[32]) „ובנה מקדש במקומו" – דלכאורה: מהו הצורך להשמיענו כאן שבנין המקדש הוא במקומו[33]? ולאידך, למה אינו מפרש המקום, „ובנה מקדש בירושלים"? – ש„במקומו" רומז[34] גם על מקומו של מלך המשיח בזמן הגלות (לפני ש„הרי זה משיח בודאי")[35], היינו, שבהיותו

של הסנהדרין) שבביהמ"ק – שתשים סנהדרין „אצל המזבח" (ירושלמי מכות פ"ב ה"ו. מכילתא ס"פ יתרו. ועוד).

28) פרש"י ותוס' סוכה מא, סע"א. ועוד.

29) נצבים ל, ג.

30) חדא"ג מהרש"א שם. תניא אגה"ת ספ"ו.

31) וע"ד שמצינו בנוגע לסנהדרין (שמקומם בלשכת הגזית שבמקדש) – ש„בטבריא (המקום האחרון שבו היתה הסנהדרין בזמן הגלות) עתידין לחזור תחילה ומשם נעתקין למקדש" (רמב"ם הל' סנהדרין ספי"ד).

32) ספי"א.

33) וכמ"ש בהתחלת הפרק „בונה המקדש" (סתם), ולא „בונה המקדש במקומו".

34) ובפשטות י"ל – שמהענינים שיודיעו ש„הרי זה משיח בודאי" שידע לכוין מקומו של המקדש (ראה לקו"ש ח"ח ע' 362 בהערה. וראה גם לקו"ש חכ"ד ע' 65 בהערה).

35) ועפ"ז יומתק השינוי בין התחלת הפרק לסיומו – שבהתחלת הפרק כותב ההלכה ש„המלך המשיח .. בונה המקדש" (כפשוטו), משא"כ בסיומו, שמבאר הסימנים שעל ידם קובעים מי הוא המלך המשיח, „בחזקת משיח", ועד „משיח בודאי", כותב „אם עשה והצליח ובנה מקדש במקומו", שבין פעולותיו בזמן הגלות נכלל גם בנין מקדש מעט העיקרי בגלות,

בגלות (ששם יושב[36] וממתין ומצפה לגאול את בנ"י ושכינה עמהן מהגלות) בונה מלך המשיח מקדש (מעט)[37] שהוא מעין ודוגמת המקדש שבירושלים[38] (כמו "בי כנישתא דשף ויתיב", "שנסע מקדש וישב שם"), בתור הכנה למקדש העתיד, שיתגלה תחילה שם, ומשם ישוב (עם הקב"ה ובנ"י) לירושלים.

ה. ויש להוסיף בביאור העילוי ד"בית רבינו שבבבל" – שמעלתו לגבי "בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל" היא (נוסף על מעלת בית הכנסת ובית המדרש שבבית רבינו) גם מצד היותו "בית רבינו"[39] ("רבינו" (סתם) דכל בנ"י, נשיא הדור, ו"רבינו שבבבל", רבן של כל בני הגולה[40]), ביתו של נשיא הדור, ש"הנשיא הוא הכל"[41]:

עיקר[42] הענין דהשראת השכינה בביהמ"ק היא בישראל (מצד מעלתם של ישראל, "ישראל וקוב"ה כולא חד"[43]), כמ"ש[44] "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", בתוכו לא נאמר אלא בתוכם[45], ועד"ז בנוגע להשראת השכינה בזמן הגלות ("בבבל היכא .. בבי כנישתא כו'", "מקדש מעט") כמודגש בהתחלת המאמר "בוא וראה כמה חביבין ישראל לפני הקב"ה שבכל מקום שגלו שכינה עמהן", ולא עוד אלא שהתגלות השכינה בבית המקדש היא מפני שבו מתאספים כל בנ"י, כמ"ש[46] "בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלקיך במקום אשר יבחר", ועד"ז בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, שבהם מתאספים עשרה מישראל, ש"אכל[47] בי' עשרה שכינתא שריא"[48].

בתור הכנה והתחלת ההתגלות דמקדש העתיד, כבפנים.

36) ראה סנהדרין צח, א: "יתיב אפיתחא דרומי".

37) כמו בית המדרש של עזרא הסופר* – המשיח (גואלן של ישראל) דגלות בבל.

38) ואולי יש לומר, שמ"ש במדרש (יל"ש ישעי' רמז תצט) ש"בשעה שמלך המשיח בא עומד על גג בית המקדש והוא משמיע להם לישראל ואומר עניים הגיע זמן גאולתכם", קאי על גג בית המקדש דמקדש מעט שבחוץ לארץ** שהוא במקום המקדש בירושלים ("שנסע מקדש וישב שם"), כי, לאחרי שמקדש העתיד יתגלה וירד למטה לא יהי' צורך להשמיע לישראל "הגיע זמן גאולתכם".

39) ועפ"ז יומתק הלשון "בית רבינו", ולא "בית הכנסת ובית המדרש של רבינו".

---

*) ולהעיר, שמעלת "בי כנישתא דהוצל" שקרובה לבית המדרש של עזרא הסופר (כנ"ל הערה 13).

**) ועפ"ז יומתק הדיוק "עומד על גג בית המקדש" – ש"גגות .. לא נתקדשו" (רמב"ם הל' ביהב"ח פ"ו ה"ז), שרומז על חו"ל בערך לקדושת א"י.

40) ולהעיר, ש"רבינו שבבבל" הוא רב (פרש"י), שנקרא רב סתם, "כמו שקורין לר' יהודה הנשיא רבי בארץ ישראל קרו לי' נמי בבבל רב" (פי' רשב"ם פסחים קיט, ב. ב"ב נב, א). – ונקרא "ריש סדרא בבבל" (חולין קלז, ב – הובא בפי' רשב"ם שם).

41) פרש"י חוקת כא, כא.

42) בהבא לקמן – ראה לקו"ת ברכה צח, א. סה"מ תקס"ו ע' קב ואילך.

43) ראה זח"ג עג, א.

44) תרומה כה, ח.

45) ראה אלשיך עה"פ. של"ה סט, א. ועוד.

46) וילך לא, יא.

47) סנהדרין לט, א.

48) וראה תניא אגה"ק סכ"ג: "שמעתי מרבותי כי אילו נמצא מלאך אחד עומד במעמד עשרה מישראל ביחד אף שאינם מדברים בדברי

וזהו גם א' הטעמים שבתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל נקראים "מקדש מעט" – כי, בביהמ"ק שבו היו מתאספים כל בנ"י, היתה גילוי כללות השכינה, שנקראת כנסת ישראל, מקור כנס"י שלמטה, משא"כ בבתי כנסיות ובתי מדרשות בארצות אשר באו שם בכל מדינה ומדינה עיר ועיר, שבהם מתאספים עשרה מישראל, שורה ומתגלה עליהם רק חלק כביכול מהשכינה.

ועפ"ז יש לבאר העילוי ד"בית רבינו שבבבל" – שלהיותו מקומו הקבוע (בית) של נשיא הדור, "הנשיא הוא הכל", שכולל כל הדור, יש בו השראת (וגילוי) כללות השכינה (לא רק חלק ששורה (ומתגלה) על עשרה מישראל)[49], מעין ודוגמת השראת וגילוי השכינה בבית המקדש, "שנסע מקדש וישב שם"[50], וממנו נמשך השראת וגילוי השכינה בכל בתי כנסיות ובתי מדרשות בארצות אשר באו שם, כמו בית המקדש שממנו אורה יוצאה לכל העולם[51].

ויש לומר, שביתו של נשיא הדור, שכולל כל הדור, הוא ע"ד ובדוגמת "תלפיות", "תל שכל פיות פונים בו", כדרשת חז"ל[52] בנוגע לביהמ"ק.

ועוד ועיקר – מעלת "בית רבינו שבבבל" בנוגע להגאולה:

"רבינו", נשיא הדור, הוא גם המשיח (גואלן של ישראל) שבדור[53], כמו משה רבינו (הנשיא הראשון), "גואל ראשון הוא גואל אחרון"[54], כידוע[55] שבכל דור ישנו "א' הראוי מצדקתו להיות גואל, ולכשיגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו כו'", ומסתבר לומר שהוא נשיא הדור, כמפורש בגמרא[56] בנוגע לרבי יהודה הנשיא: "אמר רב[57] אי מן חייא

תורה תפול עליו אימתה ופחד בלי גבול ותכלית משכינתא דשריא עלייהו עד שהי' מתבטל ממציאותו לגמרי".

49) נוסף לכך שגם בפשטות מתקבצים ובאים ל"בית רבינו שבבבל" רבים מישראל, שלא בערך לגבי שאר בתי כנסיות ובתי מדרשות. – ולהעיר מר"ה כד, ב: "כיון דנשיא הוא שכיחי רבים גבי'".

50) ולהעיר מר"ה כד, ב: "בי כנישתא דשך ויתיב בנהרדעא . . הוו עיילי רב (רבינו שבבבל) . . ומצלו התם".

51) ראה ירושלמי ברכות פ"ד ה"ה. ועוד.

52) ברכות ל, א.

53) להעיר, שבכאו"א מישראל יש ניצוץ משיח [ועפ"ז יש לתווך דרשות חז"ל על הפסוק (בלק כד, יז) "דרך כוכב מיעקב", שקאי על מלך המשיח (ירושלמי תענית פ"ד ה"ה), וקאי על כאו"א מישראל (ירושלמי מע"ש ספ"ד) – ששניהם אמת בפועל, כיון שבכאו"א מישראל יש ניצוץ משיח (ראה מאור עינים ס"פ פינחס)], בחי' היחידה, ניצוץ מבחי' היחידה הכללית שהיא נשמת משיח (רמ"ד לזח"ג רס, ב. ועוד). וכיון ש"הנשיא הוא הכל", שכולל כל הניצוצות דמשיח שבכאו"א מישראל, בחי' היחידה הפרטית, נמצא, שנשמתו היא בחי' היחידה הכללית, נשמתו של משיח, ולכן הוא המשיח שבדור.

54) ראה לקו"ש חי"א ע' 8 ואילך. וש"נ.

55) ראה שו"ת חתם־סופר חו"מ (ח"ו) בסופו (סצ"ח). וראה שדי חמד פאת השדה מערכת האל"ף כלל ע'. ועוד.

56) סנהדרין צח, ב ובפרש"י.

57) רבינו שבבבל, שהוא כמו רבינו הקדוש בארץ ישראל (כנ"ל הערה 40). – ועפ"ז י"ל שבדברי רב "היינו רבינו הקדוש" פסק גם בנוגע לעצמו* ש"היינו רבינו שבבבל".

---

*) ע"ד הפירוש בלשון המשנה (אבות רפ"ג) "דין וחשבון" (דין ואח"כ חשבון) – ע"פ דברי המשנה

הוא כגון רבינו הקדוש", "אם משיח מאותן שחיין עכשיו ודאי היינו רבינו הקדוש", הנשיא שבדור[58].

ומזה מובן שעיקר ענינו של "בית רבינו שבבבל", הוא, הגאולה מבבל, ע"י הנתינת־כח לכללות עבודתם של ישראל לעשות מבבל (חוץ לארץ) ארץ ישראל, כפתגם הידוע[59] "עשה כאן (בחוץ לארץ) ארץ ישראל", שענין זה נעשה לכל לראש ע"י בנין בתי כנסיות ובתי מדרשות ("מקדש מעט") בארצות אשר באו שם[60], ומהם נמשכת הקדושה בכל ארץ העמים, ועי"ז ממהרים ומזרזים ופועלים קיום היעוד "עתידה ארץ ישראל שתתפשט בכל הארצות"[61], "שיהי' כל העולם כולו אז במדרגת ארץ ישראל דעכשיו, ואז יהי' א"י במדרגת ירושלים דעכשיו, וזהו שאמרו שירושלים תתפשט על כל ארץ ישראל כולו"[62], שבה יקבעו בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל מחובר למקדש.

וכיון שעיקר ענינו של "בית רבינו שבבבל" הוא קיבוץ ואסיפת כל הבתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל לקבעם בארץ ישראל, מחובר לבית המקדש – "הרי הוא (לא רק ה"מקדש מעט" העיקרי בבבל "שנסע מקדש וישב שם", אלא גם) מקום המקדש גופי' דלעתיד", שבו יתגלה המקדש דלעתיד, ומשם ישוב לירושלים.

ו. עפ"ז יש לבאר כהנ"ל בנוגע ל"בית רבינו שבבבל" בדורנו זה – ביתו (בית הכנסת ובית המדרש) של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו:

ובהקדים פתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר[63] ש"עשר גליות גלתה ליוברוויטש"[64], מליוברוויטש [שבה הי' גילוי פנימיות התורה כפי שנתבארה באופן של הבנה והשגה ("יתפרנסון"[65]) ע"י תורת חסידות חב"ד במשך כמה דורות[66]] לרסטוב, מרסטוב לפטרבורג[67], ומפטרבורג

---

58) ראה שד"ח שם: "בדרך הזה הי' משוער אצלם בכל דור מי הוא .. רבינו הקדוש .. בדורו אמרו וידעו שהוא המוכן .. וכן הוא בכל דור ודור צ"ל אחד מוכשר שמא יזכו, ועפ"ז כתבו ג"כ תלמידי האר"י ז"ל שבימיו הי' האר"י ז"ל", ומסיים "וכ"ז הוא פשוט".

59) ראה אגרות־קודש אדמו"ר מהוריי"צ ח"א ע' תפה.

60) כולל גם בתים פרטיים דבנ"י, אשר, ע"י עבודתם של ישראל בתורה תפלה וגמ"ח בבתיהם הפרטיים, נעשים הם בתי תורה תפלה וגמ"ח, ע"ד ובדוגמת "מקדש מעט".

61) ראה ספרי דברים בתחלתו. פס"ר פ' שבת ור"ח. יל"ש ישעי' רמז תקג.

(שם מט"ז) ש"נפרעין ממנו מדעתו ושלא מדעתו", שלאחרי האדם שפוסק מדעתו דינו של חבירו, פוסק דין לעצמו שלא מדעתו, כיון שע"פ "דין" זה עושים "חשבון" בנוגע למצבו הוא (ראה לקו"ש ח"ו ע' 283. וש"נ).

62) לקו"ת מסעי פט, ב ואילך.

63) ראה ס' השיחות תשמ"ט ח"ב ע' 549. וש"נ.

64) ע"ד שמצינו בסנהדרין – ש"לעשרה מקומות גלו" (רמב"ם שבהערה 31).

65) תקו"ז ת"ו בסופו. וראה לקו"ש חכ"ד ע' 136 הערה 35. וש"נ.

66) מח"י אלול תקע"ג (שאז קבע אדהאמ"צ דירתו בליובאוויטש) עד י"ז מרחשון תרע"ו (שאז העתיק אדמו"ר מהורש"ב מושבו לרסטוב) – ק"ג שנים ("שלשלת היחס וראשי פרקים מתולדות בית רבינו" בהקדמת ה"יום יום").

67) משנת תרפ"ד עד לאחרי המאסר והגאולה

גלתה מחוץ למדינה ההיא, ללטביא[68] ואח"כ לפולין[69], ועד לגלות אמריקא[70], ובאמריקא גופא בכמה מקומות, עד להמקום הקבוע ד„בית רבינו", בית הכנסת ובית המדרש שלו, המרכז של ליובאוויטש במשך עשר שנים (תקופה שלימה) האחרונות („הכל הולך אחר החיתום"[71]) דכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו בחיים חיותו בעלמא דין, וגם לאחרי הסתלקותו קדושה לא זזה ממקומה[72], ואדרבה, באופן ד„מעלין בקודש", „מוסיף והולך"[73], עד ביאת גואל צדק.

ועד"ז בנוגע להגלות דכללות דבנ"י – שבדורנו זה נמצאים רוב מנין ורוב בנין דבנ"י בגלות אמריקא, ויש לומר, שזהו א' הטעמים לכך שגם נשיא הדור (ש„הנשיא הוא הכל") חי ונמצא עשר שנים בגלות אמריקא, ומשם עסק בהפצת התורה והיהדות והפצת המעיינות חוצה בכל שאר הארצות אשר באו שם בנ"י, ע"י תלמידיו ושלוחיו בכל קצוי תבל.

וכיון ש„בכל מקום שגלו ישראל שכינה עמהן", הרי, בגלות זה האחרון שרוב מנין ורוב בנין דבנ"י ביחד עם נשיא הדור נמצאו בגלות אמריקא, גלתה גם השכינה לגלות אמריקא; ובגלות אמריקא עצמה „(בבבל) היכא" – בה„מקדש מעט" ד„בית רבינו", שהוא בדוגמת „בי כנישתא דהוצל ובי כנישתא דשף ויתיב בנהרדעא", „שנסע מקדש וישב שם" (במקום המקדש שבירושלים)[74], וממנו נמשכת השראת השכינה בכל בתי כנסיות ובתי מדרשות שבכל העולם.

ויש לומר ההסברה בזה – לפי שבדור זה, דור האחרון של הגלות ודור הראשון של הגאולה, מסיימים ומשלימים „מעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות"[75] לעשות מארץ העמים ארץ ישראל גם במקום היותר תחתון דארץ העמים, חצי כדור התחתון (שבו לא הי' מתן תורה[76], אשר, ע"י העלאת המקום היותר תחתון מעלים גם את כל שאר המקומות דארץ העמים[77], וענין זה נעשה

בשנת פרז"ת, שאז העתיק מושבו מפטרבורג* למושבה מאלאחאווקא – סמוכה למאסקווא (שם).

68) באסרו חג הסוכות תרפ"ח נסע מרוסיא והתיישב בריגא, לטביא.

69) בשנת תרצ"ד העתיק מושבו לווורשא, פולין, ובשנת תרצ"ו העתיק מושבו לאטוואצק עד אלול תרצ"ט, עד שהגיע לריגא בה' טבת ה'ש"ת (ראה מבוא לאגרות קודש אדמו"ר מהוריי"צ ח"ה).

70) בט' אדר שני ה'ש"ת.

71) ברכות יב, א.

72) ראה ע"ח ש"ד פ"ג. של"ד פ"ג. של"ה פ"א. אגה"ק ביאור לסי' ז"ך.

73) שבת כא, ב.

74) ראה „התמים" חו' ב' ע' קכו: „מיום שחרב בית המקדש וקדשי קדשים עד אשר ירחם השי"ת וישלח לנו גואל צדק . . ויבנה לנו את ירושלים ובית המקדש עם הקדשי קדשים, הנה ליובאוויטש הוא ירושלים שלנו, והבית הכנסת אשר כ"ק אדמו"ר מתפלל בו הוא בית המקדש שלנו כו'".

75) תניא רפל"ז.

76) ראה אגרות־קודש אדמו"ר מהוריי"צ ח"ב ע' תצב ואילך. וש"נ.

77) „כמו בהגבהת כותלי בית שצריכים

---

*) כפי שנקראת אז לענינגרד. – ובימים אלו יש שקו"ט להחזיר שמה לפטרבורג (ראה שיחת ש"פ קורח, ג' תמוז (סה"ש תנש"א ח"ב ע' 685)).

ע"י „בית רבינו" שבחצי כדור התחתון, שממנו אורה יוצאה לכל העולם, לעשות מהעולם כולו (עד לפנה הכי נדחת בקצוי תבל) ארץ ישראל, שזהו"ע ד„עתידה ארץ ישראל שתתפשט בכל הארצות", ו„עתידה ירושלים שתתפשט בכל ארץ ישראל", שבה יוקבעו כל בתי כנסיות ובתי מדרשות שבכל העולם כולו מחובר לבית המקדש, בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, נשיא הדור, שהוא המשיח (גואלן של ישראל) שבדור (כנ"ל ס"ה), ועוד וג"ז עיקר, שהוא הנשיא דתורת החסידות[78], אשר, ע"י הפצתה חוצה („יפוצו מעינותיך חוצה", עד לחוצה שאין חוצה ממנו, בכל קצוי תבל) פועלים ביאת מלכא משיחא[79].

ועפ"ז מובן גודל העילוי ד„בית רבינו" – „מקדש מעט" העיקרי בגלות האחרון, „שנסע מקדש וישב שם", ולכן „הרי הוא מקום המקדש גופי' דלעתיד", ולא עוד אלא שבו יתגלה מקדש העתיד, ומשם ישוב לירושלים (כנ"ל ס"ד).

ז. ויש להוסיף, שענין זה מרומז גם בשמו[80] של „בית רבינו" שבדורנו:

„רבינו" – ב' שמותיו רומזים על הגאולה: שמו הראשון – יוסף – ע"ש „ביום ההוא יוסיף אדנ־י שנית ידו לקנות את שאר עמו אשר ישאר מאשור וממצרים גו' ומאיי הים גו' ואסף נדחי ישראל ונפוצות יהודה יקבץ מארבע כנפות הארץ"[81], ושמו השני – יצחק – ע"ש הצחוק והשמחה ששלימותה בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, כמ"ש[82] „אז ימלא שחוק פינו", „אז" דייקא, לעתיד לבוא[83], כשיאמרו ליצחק (דוקא) „כי אתה אבינו"[84].

ו„בית (רבינו)" – מספרו שבע מאות ושבעים[85], וע"ש מספר זה נקבע שמו אשר יקראו ל„בית רבינו" בפי כל ישראל, „770"[86], שמספר זה הוא הגימטריא ד„פרצת", ע"ש „ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה"[87], שרומז שמבית

להתחיל להגבי' הקורה התחתון דוקא ואז ממילא יוגבהו העליונים הימנו, משא"כ אם הי' מתחיל מאמצע הכותל לא הי' מגבי' התחתונים" (תו"א בראשית ד, רע"א).

78) להעיר, שתורת החסידות היא בחי' היחידה שבתורה (ראה קונטרס ענינה של תורת החסידות), הקשורה עם בחי' היחידה שבישראל, נשמתו של משיח צדקנו (כנ"ל הערה 53).

79) אגה"ק דהבעש"ט – כש"ט בתחלתו.

80) כידוע שהשם מורה על תוכנו ומהותו של הדבר הנקרא בשם זה (תניא שעהיוה"א ספ"א. וראה בארוכה תשובות וביאורים (קה"ת תשל"ד) ס"א* וש"נ).

81) ישעי' יא, יא־יב.

82) תהלים קכו, ב.

83) משא"כ בזמן הגלות, ש„אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעוה"ז, שנאמר אז ימלא שחוק פינו" (ברכות לא, א).

84) ישעי' סג, טז. שבת פט, ב.

85) להעיר מהנהגת גדולי ישראל שלמדו רמזים והוראות בעבודת ה' גם מעניני חול כיו"ב (כמו מספר הקרון במרכבת המסע, שהו"ע עראי, ועאכו"כ בנוגע לבית קבוע), ובפרט בנדו"ד שהמספר נעשה שמו של הבית, כבפנים.

86) הן בלשון הקודש – שבע מאות שבעים, הן באידיש – זיבן זיבעציק, והן בלשון המדינה (אנגלית) – „סעווען סעווענטי".

87) ויצא כח, יד.

---

*) אג"ק כ"ק אדמו"ר שליט"א ח"א ע' רפו ואילך. המו"ל.

זה אורה יוצאה לכל ד' רוחות העולם, ובאופן של פריצת גדר, שכל ד' רוחות העולם מתעלים לדרגת ארץ ישראל ("עתידה ארץ ישראל שתתפשט בכל הארצות"), כולל ובמיוחד שכל בתי כנסיות ובתי מדרשות שבכל העולם נקבעים בארץ ישראל ומתחברים לבית המקדש[88], בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, עליו נאמר[89] "פרצת עליך פרץ", ודרשו חז"ל[90] "זה משיח, שנאמר[91] עלה הפורץ לפניהם"[92].

ויש לקשר ב' הענינים – הרמז בתוכן המספר שבע מאות ושבעים ("בית רבינו") עם שמו (הראשון) של רבינו המרומז בפסוק "יוסיף אדנ־י שנית ידו וגו'":

המספר שבע מאות ושבעים מורה על השלימות דמספר שבע – שבע כפי שכל א' כלול מעשר (מספר השלם), שבעים, ויתירה מזה, כפי שכל א' כלול ממאה (עשר פעמים עשר), שבע מאות, ועד לצירוף שניהם יחד, שבע מאות ושבעים.

88) ויש לומר, שזהו"ע פריצת גדר דבית המקדש, ע"ד ובדוגמת (ובמכ"ש וק"ו) מהפריצת גדר דירושלים כולה, כמ"ש (זכרי' ב, ח) "פרזות תשב ירושלים"*.

89) וישב לח, כט.

90) אגדת בראשית ספס"ג. וראה ב"ר ספפ"ה ובפרש"י.

91) מיכה ב, יג.

92) ולהעיר, ש"בית משיח" בגימטריא "פרצת" (770). ודו"ק.

*) וביחד עם זה – "אני אהי' לה גו' חומת אש גו'" (שם, ט).

והענין בזה:

מספר שבע קשור עם מציאות העולם, שנברא בשבעה ימים, שבעת ימי הבנין (שבע מדות)[93], וקשור גם עם בירור העולם ע"י עבודתם של ישראל, שנחלקים לז' סוגים, ז' מדרגות בעבודת ה' (שבע מדות), שבעת קני המנורה[94]. ועפ"ז, השלימות דמספר שבע (שבע מאות ושבעים) מורה על שלימות עבודתם של ישראל בבירור העולם ע"י מעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות, שאז נגאלים[95] מן הגלות וחוזרים ובאים לארץ ישראל.

ובלשון הכתוב שבו נרמז הקשר והשייכות דשמו הראשון של רבינו להגאולה – "ביום ההוא יוסיף אדנ־י שנית ידו לקנות את שאר עמו אשר ישאר מאשור וממצרים ומפתרוס ומכוש ומעילם ומשנער ומחמת גו'", גאולתם של כל בנ"י משבעת הארצות, ומוסיף בכתוב "ומאיי הים", שקאי על חצי כדור התחתון, אשר, בעליית התחתון ביותר, מתעלים במילא שאר הארצות שלמעלה ממנו, כל שבעת הארצות, כללות העולם.

ויש לומר, שבשלימות דמספר שבע (שבע מאות ושבעים) נרמזת גם שלימות עבודתו של רבינו במשך כל ימי חייו, שבע עשיריות[96] שנים, שבעים שנה

93) ראה שו"ת הרשב"א ח"א ס"ט. ועוד.

94) ראה לקו"ת ר"פ בהעלותך. ובכ"מ.

95) להעיר, שגאולה שייכת לשביעי – "גאולה בשביעית . . שעתידין ליגאל בשביעית" (מגילה יז, ב).

96) כולל גם השלימות דמאות (שהרי

(תר"ם – תש"י), ועד לגמר ושלימות עבודתו בעשור השביעי בחצי כדור התחתון (מהבית שמספרו שבע מאות ושבעים), כולל גם המשך העבודה בשנים שלאח"ז ע"י דור השביעי, "כל השביעין חביבין"[97] – שעי"ז נעשית השלימות דמעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות בכל שבעת הארצות שבעולם, ותיכף ומיד "יוסיף אדנ־י שנית ידו גו' ואסף נדחי ישראל גו'", עי"ז ש"פרצת (בגימטריא שבע מאות ושבעים) עליך פרץ", "עלה הפורץ לפניהם".

ח. ובכל זה ניתוסף הדגשה יתירה בתקופה אחרונה:

העבודה דהפצת התורה והיהדות והמעיינות חוצה מ"בית רבינו" ("770") הולכת ונמשכת וביתר שאת וביתר עוז גם לאחרי (עשר שנים האחרונות ב) חיים חיותו בעלמא דין, יותר מארבעים שנה (תש"י – תש"נ), באופן ד"נתן ה' לכם לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמוע"[98], ונמצא, ש"בית רבינו" ("770") הוא בבחינת "תלפיות", "תל שכל פיות פונים בו", יותר מיובל שנים (ת"ש – תש"נ), "עד עולם"[99].

ועניין זה מודגש עוד יותר כשרואים במוחש שהולך וניתוסף ביתר שאת וביתר עוז במספר בנ"י שבאים ל"בית רבינו", "ברוב עם הדרת מלך"[100] (כולל גם "מאן מלכי רבנן"[101], ובפרט נשיא (מלך) הדור), ונעשה צורך והכרח להגדיל ולהרחיב[102] עוד יותר[103] את "בית רבינו", ועד להגדלה והרחבה שהיא באופן דפריצת גדר, "פרצת" (בגימטריא 770), כמו בנין בית חדש[104].

וע"פ האמור לעיל ע"ד גודל העילוי ד"בית רבינו שבבבל" – ש"נסע מקדש וישב שם", ו"הוא מקום המקדש גופי' דלעתיד", ועד שבו יתגלה מקדש העתיד ומשם יחזור לירושלים – מובן גודל הזכות דכאו"א מישראל להשתתף בגופו ובממונו[105] (וכל המרבה הרי זה

עבודתו היתה בתכלית השלימות ד"בן מאה כאילו מת ועבר ובטל מן העולם (ההעלם)" (אבות ספ"ה)) – שכל עשר כלול מעשר (שבע מאות).

97) ויק"ר פכ"ט, יא. וראה ד"ה באתי לגני ה'שי"ת בתחלתו. ובארוכה – ד"ה זה תשי"א (סה"מ באתי לגני ח"א ע' כט ואילך).

98) תבוא כט, ג.

99) שמואל־א א, כב ובפרש"י. ירושלמי ברכות פ"ד ה"א. וראה קידושין טו, א. מכילתא ופרש"י משפטים כא, ו.

100) משלי יד, כח.

101) ראה גיטין סב, סע"א. זח"ג רנג, ב – ברע"מ.

102) "לחזק את הבנין ולהגביהו .. שנאמר ולרומם את בית אלקינו" (רמב"ם הל' ביהב"ח פ"א הי"א – בנוגע לביהמ"ק. ועד"ז בנוגע לביהכנ"ס וביהמ"ד – ראה רמב"ם הל' תפלה פי"א ה"ב).

103) נוסף על הרחבתו (וכמ"פ) במשך השנים שלפנ"ז.

104) ועד להנחת אבן פינה*.

105) ע"ד ובדוגמת בית המקדש – ש"הכל

---

*) בערב ח"י אלול שנת תשמ"ח נערכה הנחת אבן פינה ל(הגדלת והרחבת) בית הכנסת ובית המדרש דליובאוויטש שבליובאוויטש, במעמד כ"ק אדמו"ר שליט"א, שהניח האבן פינה בידו הק' (וראה השיחה שנאמרה במעמד זה. וראה גם שיחת ליל הוש"ר תשמ"ט). המו"ל.

משובח) בבניית „בית רבינו שבבבל", כהכנה לירידת והתגלות מקדש העתיד תיכף ומיד ממש.

והזמן גרמא – בשנת הצדי"ק – כמודגש בתהלים מזמור צדי"ק[106] (השייך לשנה זו[107]) שהתחלתו „ה' מעון אתה היית לנו בדור ודור", שקאי (גם) על בתי כנסיות ובתי מדרשות[108], וסיומו וחותמו „ויהי נועם ה' אלקינו עלינו גו' ומעשה ידינו כוננהו", שקאי על השראת השכינה במשכן (ומקדש)[109].

ויה"ר שעוד לפני הגדלת והרחבת „בית רבינו שבבבל", יתגלה וירד מן השמים מקדש העתיד, „מקדש אדנ־י כוננו ידיך"[110], בית המקדש השלישי והמשולש (שכולל גם המשכן ובית ראשון ובית שני[111]), שיתגלה תחילה ב„בית רבינו שבבבל", שגם הוא „בית משולש", בית הכנסת (תפלה), בית המדרש (תורה), ובית מעשים טובים (גמילות חסדים), ומשם יחזור לירושלים, ביחד עם כל בתי כנסיות ובתי מדרשות שבכל העולם שיקבעו בארץ ישראל ובירושלים, מחובר למקדש, וביחד עם כל בנ"י שבכל קצוי תבל, כמ"ש[26] „והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלתי . . כי ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים"[112], „נכון יהי' הר בית ה' בראש ההרים ונשא מגבעות ונהרו אליו כל הגוים[112] והלכו עמים רבים[112] ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלקי יעקב ויורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים"[113], „תורה חדשה מאתי תצא"[114], תיכף ומיד ממש.

חייבין לבנות ולסעד בעצמן ובממונם כו'" (רמב"ם הל' ביהב"ח פ"א הי"ב).

106) לאחרי סיום וחותם מזמור פ"ט: „אשר חרפו עקבות משיחך", „ברוך ה' לעולם אמן ואמן".

107) ע"פ המנהג המקובל מהבעש"ט לומר המזמור תהלים המכוון למספר שנותיו (ראה אגרות־קודש אדמו"ר מהוריי"צ ח"י ע' נג).

108) כנ"ל הערה 4.

109) ראה פרש"י עה"פ. פקודי לט, מג. שמיני ט, כג. ועוד.

110) בשלח טו, יז. וראה פרש"י ותוס' סוכה מא, סע"א. ועוד.

111) ראה זח"ג רכא, א.

112) ומעין זה גם בסוף זמן הגלות – ש„בית רבינו שבבבל" „יקרא (גם) לכל העמים", ע"י ההשתדלות בהפצת הלימוד והקיום דמצוות שנצטוו בני נח, כפס"ד הרמב"ם בהל' מלכים ספ"ח.

113) ישעי' ב, ב־ג.

114) שם נא, ד. ויק"ר פי"ג, ג.

ענינו של משיח

א. ביאור מהותה של תורת החסידות יובהר ע"י ביאור תוכנו הפנימי של משיח. כי „משכרה (של מצוה) נדע מהותה"[1], ומכיון אשר על ידי [הפצת[2] מעינות] החסידות „אתי מר"[3] דא מלכא משיחא, הרי מענינו של משיח – שכרה, נדע את מהותה[4].

. . בביאת המשיח יתחדשו כמה וכמה ענינים נעלים. וכמו: גאולת ישראל (והשכינה[5]) מהגלות; למעלה מזה: „יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כו' מלאה הארץ דיעה את הוי' כו'"[6]; למעלה מזה: שינוי וחידוש במעשה בראשית[7]

(ומה שאמרו „אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד"[8] הוא רק בתחלת הזמן של

סעיפים ד-ה מקונטרס „ענינה של תורת החסידות" - קטע משיחת חג גאולת אדמו"ר הזקן – י"ט כסלו. נדפס בספר הערכים-חב"ד ח"א ע' תשנט ואילך.

1) תניא פל"ט (נג, א).

2) הדיוק בהפצת המעינות דוקא, ראה להלן סעיף כא*.

3) מענה המשיח שאז יבא – וכמ"ש הבעש"ט באגרתו הידועה על דבר עליית הנשמה שלו בר"ה שנת תק"ז, נדפסה: בסוף הספר בן פורת יוסף; בספר המכתבים מהבעש"ט ז"ל ותלמידיו (לבוב תרפ"ג, וכותב המו"ל שהעתיקה מן המכתב – כת"י חתנו של הבעש"ט הרה"צ וכו' ר' יחיאל – החתום בעצם כי"ק של הבעש"ט); בספר גנזי נסתרות (ירושלים ת"ו תרפ"ד) ח"א סי' סה. – וחלק ממנה בתחלת ספר כתר שם טוב, וספר לקוטי אמרים להה"מ ממעזריטש.

ביאור שאלת הבעש"ט ומענה המשיח ע"פ חסידות – ראה לקו"ד ח"ב ליקוט טז־יח.

4) ראה גם ד"ה פדה בשלום הנ"ל (סעיף שעד. ואילך), שההמשכה ד„חסידות" היא דוגמת ההמשכה דלעתיד.

5) כמרז"ל (מגילה כט, א) הקב"ה שב עמהן מבין הגליות.

---

*) בקונטרס ענינה של תורת החסידות.

6) רמב"ם סוף הל' מלכים. – שגם בזמן ביהמ"ק לא הייתה מלאה הארץ דעה את הוי' גו'.

7) ראה רמב"ם שם דלא יהי' קנאה כו' וכל המעדנים כו' – אף לדעתו (שם ר"פ) ד„וגר זאב גו'" משל הוא. ועאכו"כ להדעה (וכן היא הכרעת תורת הקבלה והחסידות) – דהדברים כפשוטם. ועייג"כ ראב"ד (הל' תשובה פ"ח ה"ב). עבוה"ק ח"ב פמ"א. ובכ"מ.

ואואפ"ל לחומר הענין (עכ"פ בדוחק), דגם לרמב"ם ב' תקופות לאחרי שודאי משיח הוא, ו„מלאה הארץ דיעה גו'" יהי' בתקופה הראשונה דגאולה. וכל הפרק שברמב"ם שם מדבר בתקופה זו. וכמ"ש בהל' תשובה פ"ט ה"ב שמ"ש ומלאה הארץ דיעה גו' מיירי בהתקופה שעולם כמנהגו הולך.

עפי"ז יש לתרך קושיית הלח"מ (הל' תשובה פ"ח ה"ז) כי מ"ש „אין בין כו' אלא שעבוד מלכיות בלבד" הוא רק בתחילת הגאולה. (וא"ש תירוץ הכ"מ (הל' מלכים רפי"א) על השגת הראב"ד (שם), שהרמב"ם אזיל לטעמי', כי בתחלת הגאולה, אין מלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ולא יוצרך להיות מורח ודאין). אבל אח"כ, גם הרמב"ם מודה שיהי' חידוש בעולם, ומ"ש (ישעי' ב, ד) וכתתו חרבותם לאתים הוא כפשוטו, ולא דרך משל בלבד. ומכיון שהם בטלים בתקופה השני' (עכ"פ) של הגאולה, הרי זה מוכיח שאינן תכשיטין.

8) ברכות לד, ב. וש"נ. רמב"ם הל' תשובה ספ"ט. הל' מלכים פי"ב ה"ב.

ימות המשיח[9]. ובפרט ע"פ מ"ש בר"מ[10], שמאמר זה נאמר בנוגע לעמי הארץ, משא"כ בנוגע לתלמידי חכמים);

בחי' האלקות שלמעלה מהטבע יהי' אז בגילוי (שלכן יהיו קוראין[11] את השם ככתבו[12], כי בכל העולם כולו יהי' גילוי בחי' שם הוי' – הי' הוה ויהי' כאחד[13] – שלמעלה מזמן ומקום, בדוגמת הגילוי שהי' בביהמ"ק[14]).

ותוכן ענינים אלו יתחדש לא רק בעולם הזה אלא בכל העולמות. כי סדר ההנהגה בעולמות העליונים הוא כפי ההנהגה בעוה"ז [וע"ד הקביעות דר"ח ומועדים (שבהם נמשכת תוספת אור) למעלה, שהוא כפי אופן קביעותם למטה[15]]. ומכיון שבביאת המשיח ישתנה כללות המצב בעוה"ז ופרטיו, הרי שינוי דוגמתו יהי' גם בעולמות העליונים.

אמנם, אחרי כל הנ"ל, כל ענינים אלה – אף שגדול ורב העילוי וההפלאה שבהם – אינם אלא הסתעפות מנקודתו העיקרית של משיח.

ב. ענינו העיקרי של משיח הוא – יחידה. כידוע[16], שדוד זכה לבחי' נפש, אלי' – לרוח, משה – לנשמה, אדם הראשון – לחי' ומשיח יזכה ליחידה.

מעלת היחידה על ד' הבחינות נרנ"ח [בחמשה המדריגות של כל נשמה[17]]: ד' הבחינות נרנ"ח הם מדריגות פרטיות, ובחי' יחידה היא עצם הנשמה שלמעלה מגדר פרטים, כשמה. ועם היות אשר מבחי' יחידה – עצם הנשמה – נמשכות ד' הבחינות נרנ"ח, אי"ז שבחי' היחידה היא בגדר מקור ו„כלל" לפרטים אלו – כי לשון „יחידה" מורה על אחדות פשוטה המושללת מאיזו שהיא שייכות לפרטים, גם מגדר מקור לפרטים (וכידוע ההפרש בין „יחיד" ל„אחד"[18]) – כ"א שהיא נקודה עצמית של הנשמה, אלא שממנה נמצאות ד' הבחינות נרנ"ח.

וכמו שבכל נשמה פרטית, בחי' היחידה היא נקודה העצמית של הנשמה, כן הוא ב(החיות ו)הנשמה של כללות ההשתלשלות, שבחי' היחידה שבה

9) ראה זח"א, קלט, א. וראה לעיל הערה 7.

10) זח"ג קכה, א. נתבאר באגה"ק סכ"ו.

11) וכפשוטו (וראה ג"כ אגה"ק סי"ט (קכח, א). לקו"ת ויקרא (ו, ד). שה"ש (לא, ג)) שקרי הו"ע גילוי וכתיב – העלם.

12) פסחים נ, א.

13) זח"ג רנז, סע"ב. שעהיוה"א פ"ז (פב, א).

14) אבל נעלה יותר מהגילוי שבזמן המקדש, שלכן יהי' אז גילוי שם הוי' בכל העולם (וע"ד המבואר בלקו"ת דרושי ר"ה (נז, סע"ג) מעלת בית ראשון על בית שני, שבב"ר דוקא האיר גם בגבולין).

15) ראה ר"ה ח, ריש ע"ב. ירושלמי ר"ה פ"א ה"ג. תנחומא (באבער) בא יג.

16) ד"ה וידבר אלקים אכה"ד תרצ"ט (השני) ס"ד בשם הרמ"ז. עיין שער (וספר) הגלגולים בתחלתו ובכ"מ. ואכ"מ.

17) ראה ב"ר (פי"ד, ט) דב"ר (פ"ב, לז): חמשה שמות נקראו לה, נפש רוח נשמה חי' יחידה. – בכמה דפוסים במדרש שם הוא בשינוי הסדר וכן בפיוטים וכו', אבל בכהאריז"ל (ע"ח שמ"ב בתחלתו. שער הגלגולים בתחלתו. ובכ"מ) ובדא"ח מובא ובדיוק בסדר זה. ועייג"כ זח"א פא, א. שם רו, א.

18) ראה אמ"ב שער הק"ש פ"ח. וראה גם לקו"ת בלק ע, א.

(בחינתו של משיח) היא – עצם נקודת החיות שלמעלה מגדר ציור. ומנקודה זו, מסתעפות כל מעלות הפרטיות, נרנ"ח דכללות,

כי עצם החיות הוא בלתי מוגבל. והבל"ג שלו אינו רק בענין הנצחיות, שאיננו נתפס בשינויי הזמן כי כל עצם בלתי משתנה

[שגם זה מהטעמים שלע"ל יהיו חיים נצחיים[19]: עכשיו, שנמשך בעולם רק בחי' התפשטות החיות, ישנו ענין המיתה. כי בבחי' ההתפשטות שייך ענין השינוי ועד – הפסק וכליון. משא"כ לעתיד שיומשך עצם החיות, הרי כל עצמי בלתי משתנה]

אלא גם בענין האיכות והמעלה, ששלם הוא בתכלית השלימות. ולכן, כשתומשך בעולמות בחי' היחידה ויחיו בחיות עצמי, יהיו במילא בתכלית המעלה והשלימות.

---

19) ראה סנהדרין צב, סע"א (וראה גם מדרש הנעלם (וירא קיד, ב)): צדיקים אין חוזרין לעפרן כו' לעולם קיימין. וידועות דיעות הרמב"ם והרמב"ן בזמן עיקר השכר וההכרעה בזה (לקו"ת צו טו, ג. ש"ש סה, סע"ד. דרמ"צ יד, ב).

לזכות

החתן הת׳ **איסר** והכלה מרת **חי׳ מושקא** שיחיו

שפרינגר

לרגל נישואיהם בשעטומ״צ

יו״ד מרחשון ה׳תש״ע

*

ולזכות

הורי החתן

הרה״ח **נפתלי יהודה** וזוגתו מרת **שיינא חנה**

וילדיהם:

רייזל רחל ובעלה הרה״ת **שניאור זלמן** ובתם **מושקא**, הת׳ **לוי יצחק**, הת׳ **חיים**, הת׳ **ברוך**, הת׳ **מנחם מענדל**, **חי׳ מושקא**, **פריידא**, **מרים**, **מאיר**, **חסיא** ו**דבורה לאה** שיחיו

שפרינגר

הורי הכלה

הרה״ח **משה דב** וזוגתו מרת **חנה**

וילדיהם:

הת׳ **שלום יהודה לייב**, הת׳ **מנחם מענדל**, **בת שבע בלומה**, הת׳ **לוי יצחק**, הת׳ **שמואל**, הת׳ **יוסף שמחה**, **טובי׳**, **דבורה לאה**, **רבקה פראדל**, **שטערנא שרה** ו**שניאור זלמן** שיחיו

גינזבורג

ולזכות

זקני החתן

הרה"ח **יעקב** וזוגתו מרת **שרה** שיחיו

שפרינגר

הרה"ח **ישעי'** וזוגתו מרת **זלאטע** שיחיו

הרצל

זקני הכלה

הרה"ח **אהרן מרדכי** וזוגתו מרת **מרים** שיחיו

זילברשטרום

מרת **זהבה** תי'

גינזבורג-קליבנסקי

*

ולע"נ

סב החתן

הרה"ח ר' **מאיר** ב"ר **אהרן** ע"ה **פריימן**

נלב"ע י"ב תשרי תשנ"ו

סב הכלה

הרה"ח ר' **שלום יהודה לייב** ב"ר **משה דובער** ע"ה **גינזבורג**

נלב"ע ז' תמוז תשמ"ה

ת.נ.צ.ב.ה