

## הרמב"ם במשנתו של הרבי

בתוך משנתו הענפה של הרבי, קובעת ברכה לעצמה מסכת הרמב"ם שבתלמודו המכילה למעלה מאלפיים ביאורים, שיחות, הדרנים, רשימות, אגרות, הערות, תשובות והתכתבויות, אותם כתב ברציפות במשך למעלה מששים שנה, משנות צעירותו ממש, ובמשך כל תקופת נשיאותו.

דרך כלל, יורד אדם לפרדס ורואה פרי חדש, נוטלו ומברך עליו שהחיינו ופוטר את כל פירותיו. לא כן הוא "פרדס המלך" שכל אחד ואחד מגידוליו הוא בריאה חדשה מפרי רוחו הקובעת ברכה לעצמה. כל אחת משיחות קודשו של הרבי ברמב"ם היא כמעין לאנינים, וכולן יחד שפיעה להמונים, כל אחת היא בנין בנוי ומשוכלל, וכולן יחד עיר גדולה לאלקים.

דרכו של הרבי בכלל, שלצורך ביאורה של הלכה או מימרא אחת, הוא יורד לא פעם גם לעומקו של האיש שאמרה, לשמו, למקום הולדתו, לתולדות חייו, למאורעות הפוקדים אותו, ואף מקום מגוריו משמש לא פעם כמצע של הגיון להסברת דבריו. במשנתו, ניתן משקל רב לא רק לאמרה אלא גם לזה האומרה, לא רק לדין אלא גם לדין, לא רק לרעיון אלא גם לזה ההוגה אותו. כיון שהוא חי את דמותו, הוא אף מחיה אמרות שונות שלו, וגם בכאלו הנראות כשוליות לכאורה במסכת אמרותיו, הוא מגלה לעתים את תמצית תוכן חייו.

אולם מתוך ביאוריו הרבים ברמב"ם, בקיאותו המדהימה בכל ספריו והלכותיו, עמקות עיונו, התמצאותו בכל הלכה והלכה ונתינת דעתו על כל פרט ואף השולי ביותר לכאורה, מבין הלומד על אתר, שאין הרבי רק מחיה דמותו של הרמב"ם אלא אף חי במחיצתו ממש, גר במעונו דרך קבע, בן בית בהיכלות תלמודו ודייר של קבע במעון קודשו, ומתוך שהוא לן בצילו ימים ושנים, הוא גם יושב בסתר עליון של חביון צפונותיו, שרוי תדיר בהשראת דבריו, ומצוי בכל עת בנקודת הפנים שבו.

תנאי גדול להבנת מסכת הרמב"ם שבתלמודו, ולבינה בעיונו ובבקיאותו העצומים בכל מכמניו ובכל פרטי פרטיו, הוא ההבנה המקדימה שהיא כל כולה מסכת של אהבה רבה, אליו ואל כל ספריו. רק כך תתפרש לעינינו העובדה שאף שהוא יושב בשער המלך שלו, הוא יודע את כל אשר נעשה בו, במטמוניות המלך הגנוזים באוצרותיו, כמו גם בגינוני שער החצר שלו, וכשם שהוא מצוי בסוגיות החמורות והעמוקות ביותר הכרוכות בדקדוקי הלכותיו, כך הוא מצוי בכל פרט ופרט הקשור בו ובתורתו. בכל כולו ובכל פרט שבו, ב"מקיף" ו"בממלא" שלו כאחד, בכל ספר מספריו השונים, בכל חלק מספריו הי"ד החזקה שלו, בכל הלכות גדולות קטנות ואף בקצה פאת משנתו מצאנוהו, כשהוא מפליא לבאר פרטים שוליים לכאורה ומגלה בהם את רמזי כוונותיו, כמו למשל בפסוקים שהביא הרמב"ם ככותרות לספרי הי"ד ובדברי המוסר שסידר דרך כלל בסיום ספריו השונים, ואף השנה בה נכתבו ספריו<sup>1</sup>, מקום מגוריו<sup>2</sup>, ציוריו<sup>3</sup>, תמונתו<sup>4</sup>, הנוסח שעל מצבתו<sup>5</sup> וחתימת ידו<sup>6</sup>, היו לנושאים עליהם הוא נותן את דעתו, כי באהבתו ישגה תמיד.

רבים בזמנינו דורשים את חיבת חב"ד לרמב"ם ואת תקנתו של הרבי ללימוד היומי על שלושת מסלוליו, כחיבה זוטא של לימוד לבקיאות, אולם לא רבים הם היודעים להעריך נכונה את עומק עיונו של הרבי ברמב"ם ומעטים ממש עומדים על ההיקף העצום של חידושיו אותם השפיע ללומדים בלמעלה מאלפיים (!) ביאוריו<sup>7</sup> המופלאים בהלכות שב"ד החזקה<sup>8</sup> ובענינים שונים שבפירוש המשניות, בספר המצוות, ובמורה נבוכים, ואת דרכו המיוחדת בלימוד הרמב"ם לעיון. לא רבים הבחינו באהבה רבה לרמב"ם שנטע הרבי בחסידיו, ופשיטא שלא עמדו על אהבת עולם שביניהם.

הרבה קווים מאפיינים לשיטת לימודו ברמב"ם, וכבר עסקו בה בחב"ד<sup>9</sup> ומחוצה לה<sup>10</sup> ואם באנו לכתוב כולם נמצאו צריכים לכרך בפני עצמו, על כן נעמוד על כמה עיקרים בולטים המאפיינים את שיטת לימודו של רבינו ברמב"ם: על הראייה הרחבה המתרצת קושיות מתוך התבוננות בסדר ההלכות, על ה"טיול" התלמודי אליו לקח את הלומד בבואו לבאר הלכה המופיעה פעמיים או יותר

7. עיין הפניות לשיחות "עיטורי מלך" ברמב"ם הוצאת 'חזק הוצאה

לאור' מאת הרה"ת שלום בער בלוי שליט"א.

8. ספר כללי הרמב"ם להרה"ח מרדכי לאופר שליט"א הוצאת קה"ת.

מאמרו של הרב הרה"ח מ.מ. רייצעס שליט"א ב"מעיונותיך" לסיום

הרמב"ם תשע"ב.

9. ספרו של יעקב גוטליב "שכלתנות בלבוש חסידי דמותו של הרמב"ם

במשנת חב"ד" הוצאת אוניברסיטת בר אילן.

1. לקו"ש חלק כ, ע' 547.

2. תורת מנחם תשמ"ה ע' 1450 ואילך. 17241 ואילך.

3. לקו"ש חלק כא, ע' 164.

4. תורת מנחם תשמ"ה חלק ג, ע' 1716.

5. תורת מנחם תשמ"ה חלק ג' ע' 1697 ואילך.

6. תורת מנחם תשמ"ח חלק ב, ע' 255 הערה 24.

בספר הי"ד ולהוכיח גדר חדש אותו חידש הרמב"ם במקום הנוסף, על הגיונו הנוקב וסברותיו הבהירות בהן ביאר הלכותיו, על ביאורי ההלכות מתוך מנהג כובד ראש בכל מילה שבו, על דברי המוסר שלמד מספריו ומיוסדים על דבריו<sup>10</sup> ש"רוב דיני התורה אינם אלא עצות מרחוק מגדול העצה לתקן הדעות ולישר כל המעשים", על דעתו המוצקה ועשרות הראיות לעיסוקו של הרמב"ם בתורת הקבלה, ועל מחלצות של פנימיות התורה ורמזי כוונות שהלבישו.

### הראייה הרחבה

דרכה של ההעמקה העיונית שהיא מתמקדת בנקודה אחת וצוללת אל תוך תוכנה. דרך כלל, אין העמקה במרחב ואין מלכות העיון נוגעת במרחבי הבקיאיות. הבקיאיות והעמקות הן שתי מידות בתלמידי החכמים ואף אם נתמזגו לעתים באחד, הרי שהוא פעם עמקן ופעם בקי ואינו שווה בעומק ובמרחב כאחד. טבעו של העומק שהוא צר מלהכיל עניינים רבים, ולרוב אין העמקה אחת עושה שתי שליחויות ואינה מבארת שתי סוגיות.

על רקע זה נתייחדה שיטת ראייתו הרחבה בה מצינו עומק הבא מן המרחב דווקא, כי בשיטתו באה לפעמים ההעמקה בהלכה אחת, מתוך התבוננות ב"מרחב" הקרוב של ההלכות הסמוכות לה ובדרך אגב באה העמקה נוספת גם בהן. קושיות רבות שהקשו נושאי הכלים ומפרשי הרמב"ם מתורצות מאליהן, כשהוא מגלה את הקשרה של ההלכה להלכה שקדמה לה, לפרק בו נכתבה, ואף להלכות הגדולות שבהם נסדרה. בשיטה זו גורמת הבקיאיות את העמקות, ואין הוא מעמיק בנקודה אחת, אלא אף חוצב בקעה רחבה ולעתים הוא משכן בה אף את עומק תוכנו של פרק שלם ברמב"ם.

למעלה מכך, בארבעה מקומות לפחות זכינו לחזות בחזיון הקודש של ממש בו תירץ קושי ידוע בהלכה אחת, מתוך שגילה את עומק הסברה העומדת מאחרי הסדר הכללי של כל הספר בו נסדרה. בספר אהבה, בספר זמנים, בספר קדושה ובספר זרעים. במקומות אלו מרובה בהרבה התוספת על העיקר, והגם שכל ביאורו לא נאמר אלא להבנתה של הלכה אחת, הרי שהתוספת המתבארת בגינה אין ערוך לה. יתרה מכך מצינו שבמקומות רבים נתבארה תוכנה של הלכה בסופו של ספר, מתוך שהיא מקשרה להלכה הראשונה בספר שלאחריו.

הנה דוגמא כיצד ביאר תוכנה של הלכה מתוך הקשר בינה ובין הלכה הסמוכה לה, ואף תירץ בראייתו זו את קושית ה"משנה למלך" על תירוצו של ה"כסף משנה" מתוך התבוננות מרחיבה אל הפרק שבו נכתבה.

#### ישוב קושיית הכס"מ ע"י מיקומה של הלכה

בביאורו<sup>11</sup> העוסק בשתי ההלכות האחרונות<sup>12</sup> מהלכות בית הבחירה הוא "מרוויח" את קושיית ה"משנה למלך" על ה"כסף משנה" ומגלה גדר חדש בדין "אין שבות במקדש" מתוך נתינת טעם על מיקומן של שתי הלכות: הראשונה מדברת ב"שתי כתות הכהנים שקודם עלות השחר היו בודקין והולכין את כל העזרה . . ושתי אבוקות של אור בידם . . כו'. והשניה: "כסדר הזה עושין בכל לילה ולילה חוץ מלילי שבת שאין בידם אור, אלא בודקין בנרות הדלוקין שם מערב שבת".

והקשה ב"כסף משנה": והרי "אין שבות במקדש" ומדוע שלא יטלו הנרות בשבת כביום חול, שהרי טלטול הנר בשבת שבות הוא, ותירץ: "שאני הכא דאפשר בענין אחר" ומכיון שבנדו"ד אפשר להניח הנרות ולבדוק כל העזרה מבלי לטלטל לא התירו שבות במקדש. והקשה עליו ה"משנה למלך" מתוך שהוכיח שדעת הרמב"ם היא שגם כשאפשר בענין אחר התירו שבות במקדש לכתחילה, שהרי פסק<sup>13</sup> "היה כה"ג זקן או חולה מלבנין עששיות של ברזל באש מבערב ולמחר מטילין אותם למים כדי להפיג צינתן שאין שבות במקדש, או מערבין מים חמין במי המקוה עד שתפוג צינתן" ומכאן ראייה שאף כשאפשר בענין אחר ("מערבין מים חמין כו") שאינו שבות) התירו שבות במקדש ומלבנין עששיות של ברזל לכתחילה<sup>14</sup>.

מתוך התבוננות ב"מרחב" ההלכתי ובסדר שסידרם בפרק ח' העוסק בשמירת המקדש וכבודו, ולא בהלכות תמידים ומוספין, "מרוויח" את קושיית ה"משנה למלך" כשלומד שגדר מעשה זה אינו חלק מעבודת המקדש, אלא מעשה של שמירת המקדש

10. סוף הלכות תמורה.  
11. לקו"ש חלק כא, עמ' 238 ואילך.  
12. פרק ח, הל' יא - יב.  
13. פ"ב מהלכות עבודת יוה"כ ה"ד.  
14. ועיין שם ראייה נוספת שהביא לדעה זו של הרמב"ם.

שעינינו כבוד הבית, כפי שכותב בתחילת הפרק: "שמירת המקדש מצות עשה ואע"פ שאין שם פחד מאויבים ולא מלסטים, שאין שמירתו אלא כבוד לו, שאינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרין" ומה שהתירו שבות במקדש גם כשאפשר בענין אחר הוא לצורך עבודות המקדש ולא לצורך ענין שהוא כבוד המקדש שבו לא התירו אם אפשר בענין אחר.

ומעתה הוא מפליא לבאר מדוע סידר הרמב"ם את הלכה י"ב המדברת בלילי שבת כהלכה בפני עצמה, ולא חיברה עם הלכה י"א העוסקת באותו מעשה בשאר הלילות, והרי הלכה י"ב היא פרט לכאורה בתוך הלכה י"א. וביאר שם שכיון ופרק זה מדבר בכבוד הבית, הרי שהלכה י"ב היא חידוש נוסף בגדר כבוד המקדש, כי ממנה למדנו שבילי שבת כיבדו את המקדש בהידור גדול יותר מבימות החול, כיון שעשו זאת תוך הקפדה שלא לעבור איסור שבות בשבת, ושמירה זו היא גדר חדש בכבוד המקדש, לכן סידרה הרמב"ם בהלכה בפ"ע.

הנה דוגמא נוספת לישוב סתירה ברמב"ם על ידי "סידור" הדברים במקומם; בשיחתו<sup>15</sup> העוסקת במצות המילה, הוא מישב שתי סתירות ברמב"ם האחת מ"ספר המצוות" לפירוש המשניות, והאחרת מ"ספר המצוות" לספר הי"ד, ושתיהן עוסקות בסיבת החיוב של מצות המילה, האם היא משום שמל אברהם אבינו או משום שכך נצטוונו בסיני.

### מיקומה של הלכה מישב הסתירה

ב"ספר המצוות"<sup>16</sup> כתב: "שציונו למול את הבן והוא אמרו ית' לאברהם המול לכם כל זכר", ולכאורה הוא סתירה ל"עיקר הגדול" שכתב הרמב"ם בפיה"מ<sup>17</sup> "ושים על לבך העיקר הגדול שכל מה שאנו מרחיקים או עושים היום אין אנו עושין אלא במצות הקב"ה ע"י משה רבנו ע"ה לא שהקב"ה אמר זה לנביאים שלפניו כגון אין אנו מלין מפני שאברהם אבינו ע"ה מל את עצמו ואנשי ביתו אלא מפני שהקב"ה צוה אותנו ע"י משה רבנו שנמול כמו שמל אברהם אבינו ע"ה", ואכן במנין המצוות שבריש ספר הי"ד כתב: "למול את הבן שנאמר וביום השמיני ימול בשר ערלתו" אבל היאך תישב הסתירה בין פיה"מ ל"ספר המצוות" ובין "ספר המצוות" גופא למנין המצוות שבריש ספר הי"ד? בהסבר דבריו על פי מקומם.

במצות המילה שני פרטים: האחד הוא פעולת המילה שעליה נצטוונו על ידי מרע"ה בסיני, והאחר הוא תוכנה - להכניס את הבן בברית שכרת הקב"ה עם אאע"ה. "ספר המצוות" אינו ספר הלכה אלא ביאור תוכן המצוות תוך תיאור קצר של המצוה ומקורה בתושב"כ והדינים בתושבע"פ<sup>18</sup>. מכיון שתוכן המצוה הוא להכניס את הנימול בבריתו של אאע"ה ועיקר פרשת מילה היא הפסוקים שנאמרו באברהם ושם נתבארו רוב פרטי המצוה, לכן מדגיש שהמצוה היתה לאברהם.

משא"כ בספר הי"ד החזקה שהוא ספר "הלכות הלכות"<sup>19</sup> מביא הרמב"ם את המקור לציווי המעשי של המצוה ולא את תכנה. מקור החיוב על פעולת המילה הוא לפי שנצטוונו בסיני והוא כאמור בפירוש המשניות שהמצוות שאנו מקיימים הן משום שכך נצטוונו בסיני.

### תוכנה של הלכה כתוכן כל הספר

והנה דוגמא למקום בו נתבארה<sup>20</sup> הלכה אחת בסופו של ספר קדושה העוסקת במצות כיסוי הדם, תוך ביאור בתוכנו הכללי של כל הספר.

"וכשמכסה לא יכסה ברגלו אלא בידו, או בסכין או בכלי - כדי שלא ינהג מנהג בזיון במצוות ויהיו בזויות עליו, שאין הכבוד לעצמן של מצוות אלא למי שצוה בהן ברוך הוא, והצילנו מלמשש בחושך, וערך אותם נר לישראל לישר המעקשים, ואור להורות נתיבות היושר, וכן הוא אומר<sup>21</sup> נר לרגלי דברך ואור לנתיבותי".

ומדייק שם מדוע סידר הרמב"ם הלכה זו בסוף ספר קדושה תוך דיון בשאלה הכללית מדוע בחרה התורה להשמיענו איסור ביזוי המצוות ממצות כיסוי הדם דווקא. ובנוסף, מה פשר לשון הגמ' בשבת<sup>22</sup> (שהיא המקור להלכה זו) "אבהו דכולהו דם" והיה לה

19. ל' הרמב"ם בסוף הקדמתו לספר היד.

20. לקו"ש חלק לז, עמ' 48 ואילך.

21. תהלים קיט, קה.

22. כב, א.

15. לקו"ש חלק ל, עמ' 53 ואילך.

16. מצוה רט"ו.

17. חולין סוף פ"ז.

18. ראה הקדמת הרמב"ם לספר המצוות.

לכתוב אבוהון דכולהו מצות כיסוי הדם שהרי לא הדם הוא המלמד על איסור ביזוי המצוות כי אם מצות כיסוי הדם. ומחדש שם שכל התרי"ג מצוות נחלקו לשלושה סוגים, ודוגמתן בדם השחיטה ולכן נלמדו ממנו כל המצוות:

א. מצוות לא תעשה שכל ענין פרישה גמורה מאיסור, כעבודה זרה ומאכלות אסורות וכו'. ב. מצוות המכשירות דברי הרשות, כדיני השחיטה, התרומות והמעשרות וכו', שעל ידן ניתן הדבר לישראל. ג. מצוות שגופן קודש וענין המשכת קדושה על האדם.

דם בכללות מורה על חיות והתלהבות, וכל חיות שאינה לשם קדושה יש לכסותה. אבל חיות דקדושה א"צ לכסות, ואדרבה צריך לגלותה ולהשתמש בה לעניני הקדושה, ודוגמת שלושת ענינים אלו מצינו בדם:

א. דם חיה ועוף שאינם קרבים על המזבח, מורה על חיות שאינה לקדושה שצריך לכסותה (שבעופות אזלינן בתר רובא שאינן קרבינן על המזבח<sup>23</sup>). ב. דם בהמת חולין (שמינה קרב על המזבח) מורה על עניני היתר אין חייבים לכסות כי האדם תיקן החולין (עניני הרשות) עד שנעשו קדושה. ג. דם בהמה הקרבה על המזבח מורה על ענינים שבקדושה ועל כן א"צ לכסותו.

זהו הטעם הפנימי מדוע בחרה התורה להשמיענו איסור ביזוי המצוות ממצות כיסוי הדם דווקא, כי כללות תרי"ג המצוות נחלקו לאותם שלושה סוגים שבדם, ולכן אומרת הגמ' אבוהון דכולהו דם (ולא כיסוי הדם) כי הדם עצמו על שלושת סוגיו הוא משל על מצוות התורה שנחלקו לשלושה סוגים וגם שלוש הפסקאות שהביא הרמב"ם בסוף ההלכה שהיא גם הסיום לספר קדושה, תואמות להפליא את שלושת הענינים הנ"ל:

א. "הצילנו מלמשש בחושך" מכוון למצוות לא תעשה (חושך) שציותה התורה על הפרישה מהן. ב. "וערך אותם נר לישר המעקשים" מכוון למצוות המיישרות ומכינות את דברי הרשות לשם קדושה. ג. "ואור להורות נתיבות היושר" הם הדברים הקדושים מעיקרא - נתיבות ללא מעקשים.

לכן סידר הרמב"ם הלכה זו עם הפסוקים הנ"ל בסיום ספר קדושה כי המילה "קדושה" כוללת שלושה ענינים אלו:

א. עניני הפרישה כ"איסורי ביאה" ומאכלות אסורות" שבתחילת הספר. ב. קדש עצמך במותר לך על ידי (הלכות) שחיטה - הכנת דבר הרשות. ג. הלכ' שחיטה ששייכות גם לדברים הקדושים בעצם כקדשי מזבח.

ומעתה הוא בא לבאר תוכן הסדר של ספר קדושה בכלל;

בתחילה סידר הלכות איסורי ביאה ומאכלות אסורות שהם בבחינת "הצילנו מלמשש בחושך היינו דברים שצריך לפרוש מהם. ובסוף הספר הלכות שחיטה שבהם שני הענינים הנוספים: א. שחיטת חולין בבחינת "נר לישר המעקשים" היינו דברי הרשות הניתנים על ידי מעשה האדם. ב. שחיטת קדשים - הדברים הקדושים מעיקרא - נתיבות ללא מעקשים.

## נתינת טעם סדר ההלכות הגדולות בכל הספר

ומכאן באנו למקום<sup>24</sup> חזיון הקודש של ממש ובו חזינו בבקיאותו ובעומק עיונו הבאים כאחד, כי לצורך ביאורה של הלכה אחת! הוא מגלה בסברתו את סדר ההלכות של ספר שלם בי"ד החזקה.

ידועה הקושיא<sup>25</sup> מדוע הקדים הרמב"ם בכל מקום תפילין של ראש לתפילין של יד: במנין המצוות שבריש הל' תפילין, בספר המצוות<sup>26</sup>, בתחילת הל' תפילין בחיוב הנחתן, בריש פרק ב' בדין כתיבתן, בדין עשייתן<sup>27</sup>, בדין סדור הפרשיות בתוך התפילין<sup>28</sup>, במקום הנחתן על היד ועל הראש<sup>29</sup> ובענין ברכת התפילין<sup>30</sup>. והרי הוא שלא כסדר שבתורה המקדימה תפילין ש"י לש"ר - "וקשרתם לאות על ירך והיו לטוטפת בין כו"<sup>31</sup>.

23. ועיין רמב"ן לפרשת אחרי מות יז, יג.

24. לקו"ש חלק לט, עמ' 22 ואילך.

25. חמדת ישראל (להר' מאיר דן פלאצקי) קונטרס נר מצוה מי"ב-י"ג

(בשם אחרונים). ועוד.

26. מצוה י"ב-י"ג.

27. פ"ג, ה"ב.

28. שם ה"ד.

29. ריש פ"ד.

30. שם ה"ד.

31. דברים ו, ח. יא, יח.

ומבאר שם על פי הצפעה<sup>32</sup> שמצות תפילין של יד היא בפעולת הקשירה ותו לא, אבל בתפילין של ראש "כל רגע ורגע שהוא לבוש מקיים מצוה"<sup>33</sup> שנאמר "והיו לטוטפת" ומה שאין מורידין תפילין של יד אחר פעולת הקשירה הוא משום הדרשה ש"כל זמן שבין עיניך יהו שתים"<sup>34</sup> ולאחר פעולת הקשירה, התפילין של יד הן פרט בשל ראש.

היוצא מכך, שתדירות המצוה של תש"ר גדולה יותר מזו של יד, ולכן הקדימה הרמב"ם, כי הוא בהתאם לתוכנו של כל ספר אהבה עליו כתב<sup>35</sup>: "המצוות שהם תדירות שנצטוונו בהם כדי לאהוב המקום ולזכרו תמיד" לכן סידר הרמב"ם את ההלכות הגדולות שספר אהבה, על פי סדר תדירות המצוות: בתחילתו הלכות ק"ש ותפילה שק"ש מצותה פעמיים ביום וחיוב תפילה מהתורה הוא "להתפלל בכל יום"<sup>36</sup> אבל לא פעמיים.

אחר המצוות שבדיבור, מונה את המצוות שבמעשה לפי סדר תדירותן, קודם תפילין שמצוותן כל יום (ובהקשר לזה גם מזוזה וס"ת שכמה וכמה הלכות משותפות להם), אח"כ ציצית כי שלא ככתפילין החיוב בציצית הוא רק אם יש לו כסות בת ארבע כנפות, אח"כ ברכות שמהתורה חייבים לברך רק אחר האכילה ורק אם שבע (ובנוסף, הטעם דציצית הוא משום "וזכרתם"<sup>37</sup> שהוא ענין תמידי יותר מברכות), ומסיים בהלכות מילה שהיא פעם אחת בחיים. לכן סידר הרמב"ם גם תש"ר לפני ש"י כי מצותה תדירה יותר כדלעיל, והוא בהתאם לסדר התדירות שבכל הספר.

### ה' כלאים לפני פאה כסדר דספר זרעים

כדבר הזה הוא עושה גם בספר זרעים<sup>38</sup>, ובבואו לתרץ הקושיא מדוע הקדים הרמב"ם הלכות כלאים להלכות פאה, הוא מגלה את טעם הסדר של כל ספר זרעים, ובהתאם לכך יובן גם מדוע הקדים הרמב"ם ה' כלאים להל' פאה הגם שבהקדמתו לפיה<sup>39</sup> מסביר שרבי במשנה הקדים מסכת פאה למסכת כלאים כיון שכך הוא הסדר בתורה<sup>40</sup>.

ומקשה על תירוץ הרדב"ז שם, שכתב שכלאים הם הלכות הכוללות פרטים הרבה ככלאי הכרם, כלאי בהמה וכלאי הבגד, משא"כ הלכות פאה אינן כלל כי אם פרט, לכן סידר קודם הכלל דכלאים ואח"כ הפרט דפאה. ומקשה שאפשר היה לתרץ כך אילו סידר הרמב"ם ה' פאה לחוד, אבל כיון שכללם בהל' מתנות עניים מדוע יחשבו הלכ' אלו לכלליות פחות מהל' כלאים<sup>41</sup>, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא.

ומתרץ שם, שכיון שספר הי"ד החזקה הוא ספר "הלכות הלכות" סידרו הרמב"ם לפי סדר עבודת האדם הצריך להלכות אלו לדעת את המעשה אשר יעשה על פי סדר עבודתו. לכן סידר בתחילה ה' כלאים הנוגעות לפעולה הראשונה בעבודת השדה היינו זריעה, ובהמשך להן סידר כל דיני כלאים. אח"כ סידר ההלכות הנוגעות לזמן הקצירה, ה' פאה ושאר מתנות עניים, ואחר המתנות הניתנות בשדה סידר ההלכות הנוגעות לאחר מירוח: תרומות, מעשר, מע"ש נטע רבעי<sup>42</sup> וביכורים<sup>43</sup>, לבסוף סידר הלכות שמיטה הנוהגות פעם בשבע שנים ויובל הנוהג פעם בחמישים שנה.

### טעם הסדר בספר זמנים נרמז בכותרתו

והנה מקום נוסף<sup>44</sup> שבו כדי להבין מדוע איחר הרמב"ם את ה' קידוש החודש לסוף ספר זמנים, הוא מגלה את עומק הטעם בסדר ההלכות של כל הספר.

41. ועיין שם הדחיה לתירוץ הנוסף.  
42. ומקדים נטע רבעי לביכורים (אף שנטע רבעי הוא רק בשנה הרביעית) - אגב גררא דהל' מ"ש (שלכן באו יחד - "הל' מ"ש ונטע רבעי"), ולכן מקדים ההלכות דנטע רבעי - שנה הד' קודם ערלה.  
43. בטעם שסידר בכורים לבסוף אף שחיובם כל שנה - ראה רמב"ם בהקדמתו לפיה"מ שם "וכשהשלים לדבר על הזרע ומתנותיו החל לדבר בענין הפירות" [אלא שמקדים נטע רבעי (וערלה) לביכורים כבהערה הקודמת].  
44. לקו"ש חלק לב, עמ' 127 ואילך.

32. להלכות תפילין פפ"ד ה"ד.  
33. לשון הצפעה"נ במהד"ת.  
34. מנחות לו, א.  
35. במניין המצוות על סדר ההלכות שבריש ס' היד.  
36. לשון הרמב"ם ריש הל' תפילה. ובכותרת שם "לעבוד את ה' בכל יום בתפילה".  
37. במדבר טו, לט.  
38. לקו"ש חלק יז, עמ' 225 ואילך.  
39. ד"ה והחלק השישי. הובא בתי"ו ריש כלאים.  
40. בפרשת קדושים פאה יט, י. כלאים יט, יט.

סדר המועדות בתורה הוא לפי סדר החודשים מניסן והלאה, ולאחר הקדמת מצות שבת<sup>45</sup> מזכירה התורה את מצות הפסח<sup>46</sup>, מצות הקרבת העומר<sup>47</sup>, ספירת העומר<sup>48</sup>, הקרבת שתי הלחם שבחג השבועות ומקרא קודש שבז'י<sup>49</sup>, ר"ה<sup>50</sup>, יוהכ"פ<sup>51</sup> וסוכות<sup>52</sup>. וכתב הרמב"ם<sup>53</sup> ש"הלך רבנו הקדוש אחר פרשת המועדות דאמור" ולכן התחיל במסכת שבת ואחרי' מסכת עירובין (שהוא מענין השבת<sup>54</sup>) ואחרי' סידר מסכת פסחים וכו'.

אבל בספר ה"יד החזקה" שינה הרמב"ם וסידרם באופן אחר. בתחילת ספר זמנים סידר שבת ועירובין (כבמשנה) ולאח"ז שביתת העשור (יוה"כ), שביתת יו"ט, חמץ ומצה, שופר, סוכה, לולב וכו'. וגם על פי הסברו של ה"מגיד משנה" שהרמב"ם סדרו על פי סדר חומרתן של המועדים, הרי אינו מובן במה נחשב סדר זה יותר מהסדר שסידרה התורה (והמשנה) ובנוסף, מדוע סידר הל' קידוש החודש קרוב לסוף הספר, והלא קביעות כל המועדים תלוי במה שבי"ד מקדשין החודש.

ומבאר זאת על פי הפסוק שהביא הרמב"ם ככותרת לספר זמנים "נחלתי עדותיך לעולם כי ששון לבי המה"<sup>55</sup>, שלכאורה אינו מתאים לספר זמנים המדבר ב"כל המצוות שהן בזמנים ידועים", היינו מצוות שחיובן אינו תמידי אלא בזמנים מסוימים - שבת, יוה"כ, יו"ט, סוכה, לולב וכו' - ואילו הפסוק "נחלתי עדותיך לעולם כו'" מדגיש את התמידיות שבמצוות, היפך מצוות אלו שהן בזמנים ידועים ובפרט שהרמב"ם עצמו מדגיש חילוק זה בין ספר אהבה שבו: "אכלול בו כל המצוות שהם תדירות שנצטוונו בהן כדי לאהוב את המקום ולזכרו תמיד כגון ק"ש ותפילין כו'" לספר זמנים ש"אכלול בו כל המצוות שהן בזמנים ידועים" כנ"ל.

ומבאר: במצוות שחיובן הוא על הזמן ישנם שני פרטים: חלות המצוה על הזמן - שנהיה זמן מצוה, וחלות החיוב על האדם. כשציוותה תורה על המועדות קידשה את הזמן, ולכן הקדימה לפרשת המועדות ואמרה: "אלה מועדי ה' מקראי קודש . . אלה הם מועדי" כלומר, שישנם ימים מיוחדים הנבדלים משאר הימים בהם על האדם לקיים מצותן.

אבל דיני המועדות כפי שנסדרו ברמב"ם בספר הי"ד שהוא ספר "הלכות הלכות" הם בסדר של חיובי הגברא, ולכן סידר את החיובים החמורים תחילה. מתחיל באזהרות ואיסורים, שבת ואח"כ שביתת העשור, כי "כל מלאכה שחייבין על זדונה בשבת שקילה חייבין על זדונה בעשור כרת כו"<sup>56</sup>, והלכות שביתת יו"ט כי א' וז' של פסח, וא' וח' של סוכות, חג השבועות ור"ה כולם שווים שאסורין בכל מלאכה חוץ ממלאכת אוכל נפש, ואח"כ חיובי וקיומי המצוות שבמועדים. לכן גם קורא את הל' יוה"כ שביתת העשור שמורה על חיוב הגברא בשביתה ואת הלכ' פסח קרא "חמץ ומצה" על שם חיוב הגברא לשמירה מחמץ ואכילת מצה.

זהו שמקדים הרמב"ם את פסוק "נחלתי עדותיך לעולם . . כו'" להדגיש שאף שחיובים אלו הם בזמנים קבועים וידועים על ה"חפצא" של הזמן יש בהם גם חיוב על הגברא שהוא לא רק בזמן החג אלא - "לעולם", כלומר שיפעל את תוכנם ועניינם על כל הזמן שביניהם והאזהרה של שביתת שבת ויו"ט "משעבדת" את הגברא לא רק באותם זמנים אלא לעולם<sup>57</sup>. כפי' הרד"ק על פסוק זה: "שכמו נחלה הם לי . . שאני מוחזק בהם כאדם המוחזק בנחלתו לעולם, שלא אצא מהם שעה אחת שלא אחזיק בהם".

ענין זה מוכח גם מדבריו בסוף הלכות לולב<sup>58</sup> שכתב: "שהשמחה שישמח אדם בעשית המצוות ובאהבת האל שצוה בהם עבודה גדולה היא כו'" שלכאורה מה ענין השמחה בעשית כל המצוות להלכות לולב וסוכה, אלא שחג הסוכות כמו כל המועדים "משעבד" את הגברא לפעול את תוכנו על כל ימות השנה.

לכן לא הקדים הל' קידוש החודש בתחילת ספר זמנים להשמיענו שעיקר החידוש במועדות אינו ב"חפצא" של הזמן הנקבע על ידי בי"ד המקדשים חודשים ומעברים שנים, כי אם על חיובי הגברא ופעולתו גם על הימים שבין המועדים, ועל כן קרא את ספרו "זמנים" ולא מועדים כסדר המשנה (מועד).

45. בא כג, ג.

46. שם כג, ה.

47. שם כג, י.

48. שם כג, טו-טז.

49. שם כג, טז ואילך.

50. שם כג, כד-כה.

51. שם כג, כז ואילך.

52. שם כג, לד ואילך.

53. בהקדמתו לפיה"מ.

54. לשון הרמב"ם בפיה"מ שם.

55. תהלים קיט, קיא.

56. הלכות שביתת העשור פ"א, ה"ב.

57. וראה לקח טוב להר"י ענגל כלל ו' השקו"ט אם מצוות הנוהגות

בזמנים מיוחדים כל עיקר החיוב שלהם הוא רק בזמן המצוה או שחיובו

בכל השנה. שגם את"ל שהוא רק בזמן המצוה נראה פשוט שמי שאין לו

אלא לולב אחד ויודע שגם בסוכות לא יהיה לו רק לולב זה וישרפנו לפני

סוכות אזי חשוב מהתורה מבטל עשה כיון שיודע שעי"ז לא יוכל לקיים

החיוב תורה בעת אשר יבוא עליו.

58. פ"ח הט"ו.

## ה"טיול" התלמודי לביאורן של הלכות כפולות

ללומדים בביאוריו על הרמב"ם הנחיל הרבי בקיאות והתמצאות בכל ספרי הי"ד ולא פעם כשנמצא הלומד בהלכה אחת שבתחילת משנה תורה מקבל מושג מהלכות נוספות במקומות שונים ומרוחקים בספר הי"ד למען באר היטב ההלכה שעומד בה זה עתה עד שנעשו ביאוריו של הרבי כשמן הטוב המפעפע בכל ספרי הי"ד החזקה לאורכם ולרוחבם,

הנה למשל דוגמא אחת מני רבות בה לוקח הרבי את הלומד מהלכות תלמוד תורה שבספר מדע ומניחו באחת בהלכות מלכים בהסבירו מדוע כפל הרמב"ם הלכה זו וכתבה גם שם ונמצא הלומד מתברך בידיעה נוספת.

בהלכות תלמוד תורה<sup>59</sup> כתב: "ואין מבטלין תינוקות אפילו לבנין בית המקדש" ומבאר<sup>60</sup> ששנה הרמב"ם דין זה גם בהלכות בית הבחירה<sup>61</sup> - "ואין מבטלין תינוקות של בית רבן לבנין" - ללמד ענין נוסף שגדר מצות בניית המקדש בידי אדם הוא דין ב"חפצא" של בית המקדש שמצד עניינו צריך להבנות בידי אדם. בהלכות תלמוד תורה כתב שאין מבטלין תינוקות לבנין הבית מצד מעלת תלמוד תורה. אבל בהלכות מלכים כפל הדין להשמיענו שגם מצד ה"חפצא" של בית המקדש שצריך להבנות בידי אדם, אין לבטל תשב"ר לבנין הבית.

ענין זה שבנין הבית בידי אדם הוא דין בחפצא של ביהמ"ק, מוכח גם מההלכה שהביא שם בסמוך "הכל חייבין לבנות ולסעד בעצמן אנשים ונשים"<sup>62</sup> והלא מצות בנין המקדש היא מהמצוות שהן חובת הציבור ולא חובתו של כל איש ואיש<sup>63</sup> ועוד, מדוע חייבות בו הנשים והלא בנין הבית הוא מ"ע שהזמ"ג שהרי "אין בנין את המקדש בלילה שנאמר וביום הקים את המשכן ביום מקימין ולא בלילה"<sup>64</sup>. אלא, שגדר בנין המקדש הוא שצריך להעשות על ידי הציבור "ועשו" - עשיית כלל ישראל ולכן שייך לכל ישראל אנשים ונשים.

ומסביר הטעם שהוצרך ביהמ"ק להבנות על ידי אדם על פי מה שכתב הרמב"ם<sup>65</sup> בענין חפירת הבארות על ידי יצחק שיש בהם "רמז לבית אלקים אשר יעשו בניו של יצחק כו". ובטעם דבריו יש לומר שכשם שהחופר את באר אינו יוצר המים אלא מסיר את העפר והאבנים המכסים עליהם, כך השכינה "ושכנתי בתוכם"<sup>66</sup> אינה "נוצרת" על ידי בנין הבית אלא מתגלת על ידי פעולת האדם בבנינו ולכן בנייתו בידי אדם היא דין ב"חפצא" של ביהמ"ק. משום כך מצינו במשכן ובמקדשות, שככל שגדלה בהם פעולת ישראל היתה גדולה מעלתן והתקיימו לזמן ארוך יותר.

מעלת הבית הראשון גדלה על מעלת המשכן לפי שהקמת המשכן היתה . . . כמשפטו אשר הראת בהר"<sup>67</sup> שהראה הקב"ה למשה ולמדו, וממילא לא היתה עשיתו באופן של יגיעה גדולה<sup>68</sup> משא"כ בבית ראשון, אף שנאמר "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל"<sup>69</sup> נעשה הבנין בריבוי בני אדם ובמשך זמן ארוך.

גם בדוד נאמר בספרי<sup>70</sup> "לשכנו תדרשו . . . דרוש ומצא ואח"כ יאמר לך הנביא" - וכן אתה מוצא בדוד<sup>71</sup> "זכור ה' לדוד את כל ענותו אשר נשבע לה' נדר לאביר יעקב אם אבא באוהל ביתי וגו' עד אמצא מקום לה' משכנות לאביר יעקב" שהשתדל והתיגע למצוא את מקום המקדש ורק אח"כ נאמר לו מהנביא.

אבל בבית שני גדלה פעולת ישראל עוד יותר, שהרי מעשה הבנין לא בא על ידי התגלות ה' כבמשכן ולא על ידי הוראת הנביא כבבית ראשון כ"א על ידי הרשאת כורש<sup>72</sup> וגם צורת הבנין לא היתה ברורה כבבית ראשון וכמ"ש הרמב"ם<sup>73</sup> שאנשי בית שני כשבנו בימי עזרא בנוהו כבנין שלמה ומעין דברים המפורשים ביחזקאל<sup>74</sup> ולכן נתקיים בבית שני "גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן

68. ויתרה מזה ע"פ פרש"י (פקודי לט, לג - מתנחומא שם יא (בשינויים))

- שעשיית משה היתה בזה ש"עסוק אתה בידך נראה כמקימו", והקמת המשכן היתה מאליו.

69. דה"א כח, יט.

70. דברים יב, ה.

71. תהילים קלב, א-ה.

72. עזרא א, א. ואילך.

73. הל' ביהמ"ח א, ד.

74. וראה בארוכה תי"ט בפתחתו למסכת מידות.

59. פ"ב ה"ב.

60. לקו"ש חלק ל' עמוד 118.

61. פרק א' הל' י"ב.

62. הלכות בית הבחירה פ"א הי"ב.

63. סהמ"מ בסוף חלק המ"ע. ועד"ז בחינוך מצוה צ"ה בסופה: "וזו מן המצות שאינן מוטלות על היחיד כי אם על הציבור כולן".

64. הל' ביהמ"ח פ"א הי"ב.

65. תולדות כ"ז כ.

66. תרומה כ"ח ח.

67. שמות כו, ל.

הראשון<sup>75</sup> שהיה גדול בבנין ובשנים<sup>76</sup> כיון שגדלה בו פעולה האדם. אבל בית שלישי "יהיה מעשה ה' ובנין שמים ולא ישלוט בו חורבן" והוא לפי שבא על ידי ובזכות מעשה ועבודת בני ישראל שלפני זה במשך כל זמן הגלות שזוהי השלימות הנעלית ביותר בענין העשייה והעבודה ולכן דווקא היא גורמת ומביאה לכך שהבית השלישי יהיה מעשה ה' בקיום נצחי. והנה מקום נוסף<sup>77</sup> בו כתב הרמב"ם הלכה אחת פעמיים ולמד ממנה גדר חדש בקיום מצוה זו.

## גדר דחיית שבת מפני פקו"נ

בתחילת פרק שני מהלכות שבת כתב הרמב"ם: "דחוייה היא שבת אצל סכנת נפשות".

ובהמשך<sup>78</sup> כתב: "ואסור להתמהמה בחילול שבת לחולה שיש בו סכנה שנאמר אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ולא שימות בהם", וצריך להבין מדוע צריך לפרט ולשנות הדבר כאן פעם נוספת אחרי שכבר כתב ענין זה בהלכות יסודי התורה<sup>79</sup>, ובפרט, שכלל ידוע הוא בכל התורה כולה שאין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש חוץ מעבודה זרה, גילוי עריות ושפיכת דמים<sup>80</sup>.

לכאורה אפשר היה לומר שבזה רוצה להדגיש ההבדל בין דחיית כל התורה לדחיית שבת מפני פיקוח נפש. שבכל התורה כולה פיקוח נפש דוחה חיובי התורה משא"כ שבת, לחולה שיש בו סכנה לא נאסרה מעולם. ומדוייק גם מלשונו בהלכות שבת<sup>81</sup> "שבת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא צריך להן" היינו שמעולם לא נאסרה.

בזה יובן גם מדוע שינה בהלכות יסודי התורה וכתב "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, וחי בהם ולא שימות בהם" כי ה"וחי בהם" (השני) הוא לימוד נוסף המגלה שפיקוח נפש דוחה כל התורה כולה. אבל לענין שבת כתב "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ולא שימות בהם" (ולא כפל הלימוד "וחי בהם") כי ה"וחי בהם" כאן הוא המשך ופשט הפסוק ולא לימוד מיוחד הבא ללמד על דחיית התורה מפני פו"נ שכן מלאכת שבת במקום פו"נ לא נאסרה מעולם. אלא שקשה לפרש כן בדעת הרמב"ם שהרי כתב בריש פ"ב מהל' שבת "דחוייה היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר כל המצות כו".

ומבאר בזה: החידוש שבכתוב "וחי בהם" הוא, שכאשר יש צורך לדחות מצוה מפני פו"נ נחשב הדבר לחלק מהמצוה עצמה (וחי בהם) כלומר שבמקרה זה קיום המצוה הוא על ידי דחייתה לצורך פקוח נפש. חידוש זה בולט במיוחד במצות שמירת שבת שכן השבת "אות היא ביני וביניכם" כלומר שהשבת מותנית בקיומה על ידי ישראל דווקא, וכשיהודי נמצא במצב סכנת נפשות הרי שהצלתו הוא חלק ממצות שמירת השבת. לכן כתב זאת בלשון שלילה "אסור להתמהמה בחילול שבת לחולה" לרמז שדין זה הוא חלק מהלכות שבת ואיסוריה.

מטעם זה גם הובא הלימוד המיוחד מהכתוב "וחי בהם" בגמרא וברמב"ם פעם נוספת לענין חילול שבת מפני פקוח נפש, כיון שמהות החידוש שבכתוב זה מתבטאת במיוחד במצות שמירת שבת, וממנה לומדים לכל התורה כולה וכהמשך דבריו "הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלום בעולם".

גם בבואו לבאר מושג או לשון מסויים שכתב הרמב"ם במקום אחד הוא לוקח את הלומד בבקיאיותו העצומה לכל המקומות בספר הי"ד בהן מופיע מושג זה ולא עוד אלא שמפליא לדקדק בשינויי לשונות קלים המחדשים גדר חדש באותו ענין עצמו.

## שלושה אופנים במחילת האדם לחבירו והתאמתם לשלושת המקומות שהזכירם

הנה למשל שיחתו<sup>82</sup> לפרש"י בפרשת חוקת עה"פ "ויתפלל משה בעד העם"<sup>83</sup> שכתב: מכאן כו' שלא יהא אכזרי מלמחול" בה מביא דברי הרמב"ם בהלכות דעות<sup>84</sup> ". . . שאסור לאדם להיות אכזרי ולא יתפייס אלא יהיה נח לרצות וקשה לכעוס ובשעה שמבקש ממנו

80. יומא פב, א. כתובות יט, א.

81. סוף הלכה ב.

82. לקו"ש חלק כח עמוד 144 ואילך.

83. חקת כא, ז.

84. פ"ו ה"ו.

75. חגי ב, ט.

76. ב"ב ג, סע"א ואילך.

77. לקו"ש חלק כז עמוד 133.

78. פ"ב ה"ג.

79. ריש פ"ה.



החוטא למחול מוחל בלב שלם כו". ומציין שענין זה ש"לא יהיה המוחל אכזרי כו" מזכיר בשינוי לשונות בעוד שני מקומות; בהלכות תשובה<sup>85</sup> ובהלכות חובל ומזיק<sup>86</sup>.

בהלכות תשובה כתב "אסור לאדם להיות אכזרי ולא יתפייס אלא יהא נח לרצות וקשה לכעוס ובשעה שמבקש ממנו החוטא למחול מוחל בלב שלם ובנפש חפצה".

ובהלכות חובל ומזיק כתב: "ואסור לנחבל להיות אכזרי ולא ימחול אין זו דרך זרע ישראל אלא כיון שביקש ממנו החובל ונתחנן לו פעם ראשונה ושניה וידע שהוא שב מחטאו וניחם על רעתו ימחול לו כו".

ויש לבאר טעם שינוי הלשונות בהקדים שלושה אופנים במחילה:

א. מחילה לחברו רק כדי שלא יענש בסיבתו ויפטר מעונשו על מעשהו. ב. שהמוחל מסיר מלבו כל טינה כלפי הפוגע על הפגיעה שפגע בו. ג. שמתפייס עם הפוגע כאילו לא חטא כלפיו מעולם.

בהלכות חובל ומזיק מדבר בדרגת המחילה הראשונה היינו זו המכפרת על חטא החבלה, בהלכות תשובה מדבר בדרגא נעלית יותר המביאה למחילה והתפייסות גמורה ושעל ידה מתקבלת תשובתו של הפוגע, ואילו בהלכות דעות מדבר במחילה הנעלית מצד שלימות מדותיו של המוחל, ומכאן יובנו שינויי הלשונות:

א: בהלכות חובל ומזיק מדבר במחילה לשם כפרה על החטא ולכן מפרט את התנאי הצריך למחילה ש"ידע שהוא שב מחטאו וניחם על רעתו" משא"כ בהלכות תשובה ודעות המדברות במדרגת מחילה נעלית יותר (לשם שלמות תשובתו של המבקש או מצד שלמות מדותיו של המוחל) אינו מדגיש תנאים אלו.

ב: בהלכות חובל ומזיק קורא את המוחל "נחבל" כי רוצה להדגיש שהמחילה היא על פעולת החבלה, בהלכות תשובה קראו "אדם" על שם שמסייע לתשובת חברו, ואילו בהלכות דעות קוראו "מוחל" כי מדבר במידות הנעלות והסלחניות שראוי לאדם להרגיל עצמו בהן.

ג: בהלכות חובל ומזיק ובהלכות תשובה כתב "אסור . . להיות אכזרי כו" אבל בהלכות דעות כתב רק "ולא יהיה המוחל אכזרי" כי מדבר במחילה נעלית הבאה מיד בפעם הראשונה ולפנים משורת הדין ומבטאת את מידותיו הנעלות של המוחל.

ד: בהלכות חובל ומזיק כתב "אסור לנחבל להיות אכזרי ולא ימחול" כיון שמדבר במחילה בלבד אבל בהלכות תשובה כתב "אסור לאדם להיות אכזרי ולא יתפייס" כי שם מדובר בדרגת המחילה הנעלית יותר היינו התפייסות מוחלטת.

בביאור זה יובן פרש"י על הפסוק "ויתפלל משה בעד העם"<sup>87</sup> "מכאן כו" שלא יהא אכזרי מלמחול" והלא עוד לפני כן מוכח הדבר מ"ויתפלל אברהם כו"<sup>88</sup> האמור באבימלך ומדוע מדגיש דווקא "מכאן אמרו". אלא, שהמחילה האמורה באברהם היא מחילה בדרגתה הנמוכה לענין הסרת העונש - "וירפא אלקים את אבימלך גו' וילדו" אבל תפילת משה על ישראל באה ממחילה בדרגתה הנעלית ביותר התפייסות גמורה כאילו לא חטאו כלפיו מעולם ומטרת תפילתו לפעול אצל הקב"ה התפייסות מוחלטת כלפני החטא ממש.

הנה דוגמא נוספת<sup>89</sup> למקום בו נתקל הלומד בביטוי "כתר תורה" ובביאורו של הרבי "נלקח" לעוד שלושה מקומות בהם מופיע ביטוי זה בהסבירו איך שבכל פעם נתכוון הרמב"ם לענין אחר;

### משמעות מיוחדת למושג "כתר תורה" בשלושה מקומות

בהלכות תלמוד תורה (פ"ג ה"א). כתב: "בשלושה כתרים נכתרו ישראל כתר תורה כו", ומציין שם שהמושג "כתר תורה" מופיע ב"ד החזקה בעוד שלושה מקומות ובכל אחד מהם הכוונה לענין אחר.

א: באותן הלכות (פרק ג' ה"ו): "מי שנשא לבו לקיים מצוה זו כראוי ולהיות מוכתר בכתר תורה, לא יסיח דעתו לדברים אחרים כו", והכוונה שם שאם יהיה עיסוקו בתורה תמיד ולא יסיח דעתו לדברים אחרים תעשה התורה כתרו - "מוכתר בכתר תורה".

88. וירא כ, יז.

89. לקו"ש חלק ל"ד ע' 43 והע' 27.

85. פ"ב הי"ב.

86. פ"ה ה"י.

87. חוקת כא, ז.

ב: בסוף פרק ג'<sup>90</sup>: "אע"פ שמצוה ללמוד ביום ובלילה, אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה, לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו כו" וכוונתו שם לסגולת הלימוד בלילה שעל ידה זוכה לכתר התורה, היינו לענין נעלה יותר בתורה גופא שלא רק שמבין ומשיג התורה אלא שיש בו גם הדביקות ב'נותן התורה', ולכן שינה שם וכתב כתר התורה, עי התכוון לעיקרה ומהותה של התורה ולא רק ידיעתה.

ג: בהל' איסורי ביאה<sup>91</sup> "לא ישא אדם בת עמי הארץ שאם מת או גולה בניו עמי הארץ יהיו שאין אמן יודעת כתר התורה", וכוונתו שאינה יודעת ומכירה יוקר וחשיבות התורה.

## ההיגיון הנוקב

במקומות רבים מצאנו שהוא פותר תמיהות ברמב"ם, מכח מקוריות הגיונו הנוקב וראייתו המפתיעה, הזורקת בהירות בעומקה של הלכה ולהלן כמה דוגמאות לדבר.

### מדוע אין פוסקין צדקה על היתומים.

ביאורו<sup>92</sup> בהל' נחלות<sup>93</sup> הוא דוגמא מובהקת לכך: "האפטרופין עושים לקטנים לולב וסוכה וציצית ושופר ספר תורה ותפילין ומזוזות ומגילה, כללו של דבר כל מצוות עשה שיש להם קצבה בין שהוא מדברי תורה בין שהוא מדברי סופרים עושין להם אע"פ שאינן חייבין במצוה מכל אלו המצוות אלא כדי לחנכן, אבל אין פוסקין עליהם צדקה ואפילו לפדיון שבויים מפני שמצוות אלו אין להן קצבה". והביא שאלת המפרשים<sup>94</sup> בפירוש דבריו, שצדקה אין לה קצבה והרי יש לה קצבה מעשר וחומש<sup>95</sup>, ואם משום שאינם חייבים במצוות מאי שנא מחרש ושוטה שפוסקין עליהם צדקה הגם שאינם חייבים במצוות, כדברי הרמב"ם בהלכה שלאחרי זה "ומי שנשתטה או שנתחרש ב"ד פוסקין עליהם צדקה אם היה ראוי".

לאחר שמקשה על כמה תירוצים שנאמרו בענין, הוא מחלק בסברה פשוטה המתרצת באחת את כל הקושיות. הדברים שכתב הרמב"ם לעשות ליתומים - קטנים בהלכה זו הוא מדין חינוך כפי שכותב שם בעצמו " . . אע"פ שאינן חייבין במצוה מכל אלו המצוות אלא כדי לחנכן . . . והרי בענין החינוך מצינו שהוא תלוי "בחרפותו וידיעתו (של התינוק) בכל דבר"<sup>96</sup> והנה בנתינת הצדקה לעני, אין ביכולת התינוק להבין מדוע לא יתן כל כספו לעני או לשבוי הצריך לו, והלא יש ברשותו את כל הכסף הצריך לעני ולשבוי משום כך אין כאן הטעם דחינוך ולכן אין פוסקין עליהם צדקה.

בא וראה איך תירץ בסברתו<sup>97</sup> את קושיית הלח"מ, המצביעה על סתירה בין הרמב"ם בהל' חמץ ומצה<sup>98</sup> ובין מה שפסק בהל' פסולי המוקדשין<sup>99</sup>.

### איך פסק הרמב"ם גם כר"ע וגם כר' ישמעאל

בסיום מסכת פסחים מובאת המשנה: בירך ברכת הפסח פטר את של זבח, בירך את של זבח לא פטר את של פסח, דברי רבי ישמעאל. ר"ע אומר לא זו פוטרת זו ולא זו פוטרת זו. ובגמ' שם: לכשתמצא לומר לדברי ר"י זריקה (שהיא מעשה הזבח) בכלל שפיכה (מעשה הפסח) ולא שפיכה בכלל זריקה. לדברי ר"ע לא שפיכה בכלל זריקה ולא זריקה בכלל שפיכה. והקשה בלח"מ: הרי הרמב"ם פסק בהלכות חמץ ומצה כר"ע: "ולא ברכת הפסח פוטרת את של זבח ולא של זבח פוטרת את של פסח" אבל בהל' פסולי המוקדשין פסק כרבי ישמעאל: "וכל הניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה יצא" וכיון שטעמו של ר"ע הוא לפי שאין זריקה בכלל שפיכה, נמצאו שני הדינים הנ"ל שברמב"ם סותרים זה את זה, ומסיים שם "וזו הוא קושיא חזקה, וצ"ע". ותירץ הצ"ח<sup>100</sup> שהרמב"ם סובר כפירוש רבנו

96. ל' אדה"ז בשו"ע או"ח סש"מ"ג, ס"ג. (ע"פ מג"א שם סוסק"ג).

97. נדפס בהגש"פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים (הוצאת קה"ת), ע' תנט ואילך.

98. פ"ח, ה"ז.

99. פ"ב, ה"ג.

100. על המשנה שם. ד"ה פוטרת בסופו.

90. הל' י"ב.

91. פרק כ"א הל' ל"ב.

92. לקו"ש חלק לח, עמ' 111 ואילך.

93. פי"א, ה"י.

94. שאילת יעב"ץ ח"א ס"א - ג. צפעי"נ לרמב"ם סוף הל' ערכין. ועוד.

95. ירושלמי פאה פ"א, ה"א.

חיים כהן שהביאו התוס'<sup>101</sup>, כלומר שטעמו של ר"י שהפסח פוטר את של זבח הוא בגלל שהפסח עיקר והזבח טפל כדברי הירושלמי שם, ולפי פירוש זה הפלוגתא דר"י ור"ע אינה תלוי' בדין זריקה בכלל שפיכה. ומקשה עליו שא"כ איך תוסבר דעת ר"ע (והרמב"ם) שפסח לא פוטר את של זבח? הרי ברור שלכ"ע הפסח עיקר והזבח טפל כהירושלמי, ואין לומר שר"ע יחלוק על הדין שעיקר פוטר את הטפל.

והנה ביאורו: עיקר וטפל שייך בעניני הרשות, כיון שהם תלויים בדעתו של אדם, ועל פי דעתו וטעמו נקבע מה עיקר ומה טפל, וכשרוצה אדם בדבר בתור טפל הרי שבאמת נקבע כטפל. משא"כ במצוות, מכיון שהחיוב לעשותן אינו תלוי ברצונו הרי היא טפילה רק במה שעשתה אותה התורה טפילה ותו לא. הזבח נעשה טפל רק בזה שלפעמים אין מקריבו, אבל כשמקריבו נעשה עיקר לכל דבר וענין. ואף שהחגיגה באה רק כדי שיהי' הפסח נאכל על השובע, וכשהיתה חבורה מועטת אין מביאין עמו חגיגה, מ"מ כיון שעתה הפסח מועט לאכילת בני החבורה, אכילת החגיגה היא מצוה<sup>102</sup> - "מצותה אחשבה". לכן, גם לדעת ר"י רק בדיעבד פוטרת ברכת הפסח את של זבח, ולכתחילה צריך לברך על הזבח בפני עצמו ולא כבברכות הנהנין שאין לברך על הטפל כי גם לר"י אין הזבח טפל לפסח עד כדי כך שיפטור לכתחילה את הזבח בברכת הפסח.

ובזה נחלקו ר"י ור"ע:

לדעת ר"י התורה ניתנה בעיקר בגדרי המקבל היינו ישראל כיון שכך, ענין עיקר וטפל שייך להחלטת האדם ולגדריו ולכן, כיון שהזבח בא כדי שיהי' הפסח נאכל על השובע הרי הוא טפל לפסח.

אבל ר"ע סבר שהתורה ניתנה בגדרי הנותן ולכן כיון שהזבח הוא מצוה וחיוב מהתורה, אין זה תלוי בהחלטת האדם לעשותו טפל. ומביא שם עוד שש דוגמאות בהם נחלקו בענינים שונים ומוכיח סברתם הנ"ל בכל אחת משש המחלוקות<sup>103</sup>.  
דוגמא נוספת לתירוץ קושיא ברמב"ם בהגיונו הנוקב היורד לחלק בין שני דינים, מצינו בשיחתו<sup>104</sup> העוסקת בהלכה מהלכות בית הבחירה<sup>105</sup>:

#### שיעור פגימת אבן לאחר שנבנתה במזבח.

"כל אבן שנפגמה כדי שתחגור בה הציפורן כסכין של שחיטה, הרי זו פסולה לכבש ולמזבח שנאמר<sup>106</sup>: "אבנים שלימות תבנה את מזבח ה'" ומסיים בהלכה זו "וכן אבני ההיכל והעזרות שלימות היו". ובהלכה שלאח"ז כתב הרמב"ם "אבני היכל ועזרות שנפגמו או שנגממו פסולין ואין להן פדיון כו'. לאחר שתי הלכות אלו כותב הרמב"ם בהלכה בפני עצמה: "אבן שנפגמה או שנגע בה ברזל אחר שנבנית במזבח או בכבש אותה האבן פסולה והשאר כשירות". ושאל שם מדוע רק בהלכה הראשונה העוסקת באבנים קודם שנבנו נוקט הרמב"ם השיעור "כדי שתחגור בה הציפורן כו'" ובהלכה השניה והשלישית לא כתב כל שיעור. ואף שבפשטות י"ל שכוונת הרמב"ם היא ששיעור פגימת אבן אחר שנבנתה היא כשיעור שפירש קודם לכן כדי שתחגור בה ציפורן, הרי שיש מפרשים<sup>107</sup> הלומדים, שהיכן שלא פירש הרמב"ם השיעור, הרי שהוא אף בפחות מפגימת ציפורן וא"כ יש לדון האם השיעור באבנים שנפגמו מההיכל והעזרות הוא גם כדי שתחגור בה ציפורן.

ומבאר בזה: בשיעור "כדי שתחגור בה ציפורן" ישנן כמה דעות<sup>108</sup> בגודל השיעור, עד שיש האומרים ששיעורה הוא אפילו בפגימה כל שהיא, אמנם כיון שלא כתב הרמב"ם כאן הלשון כל שהוא וכיו"ב מובן שכוונת הרמב"ם לדייק שיש לה שיעור מסוים.

ומסביר: מצינו כמה מקומות בהם הביא הרמב"ם השיעור כל שהוא, ולדוגמא "יין שנתנסך לעכו"ם אסור בהניי' והשותה ממנו כל שהוא לוקה. . וכן האוכל כלשהו מתקרובת עכו"ם מבשר או מפירות אפילו מים ומלח האוכל מהן כל שהוא לוקה"<sup>109</sup>. עד"ז כתב בהל' ע"ז גבי ע"ז<sup>110</sup> ולגבי שלל עיר הנידחת<sup>111</sup>.

108. ראה ראשונים לחולין שם. נ"כ הטושו"ע יו"ד סי"ח, ס"ב. וראה

בפרטיות קו"א לשו"ע אדה"ז יו"ד שם. שו"ת הצ"צ יו"ד ס"ז ובפסקי דינים מא, ב ואילך.

109. הל' מאכלות אסורות פי"א, ה"א.

110. פ"ז, ה"ט"ו.

111. פ"ד, ה"ז.

101. פסחים קכא, א. ד"ה כשתמצא לומר.

102. שלכן מברך על זה "אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת זבח".

103. ועיין אריכות הביאור בפרדס המלך לספר זמנים סימן יג.

104. לקו"ש חלק כט, עמ' 153 ואילך.

105. פ"א, הי"ד.

106. תבוא כז, ו.

107. מים חיים לר"ח על הרמב"ם כאן.

הרגצ'ובי<sup>112</sup> מוסיף לציין גם ה' שבת<sup>113</sup>, שם מביא הרמב"ם כמה דברים ששיעור ההוצאה שלהם הוא בכל שהוא. אלא שצריך לחלק,

כי שיעור של הוצאה בשבת האסור בכל שהוא הינו שיעור מסוים, כשם שיש שיעור כגרוגרת ושיעור כזית הרי יש גם שיעור כל שהוא, אבל לענין ע"ז ועיר הנידחת נאמר: "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם"<sup>114</sup> ושיעור כל שהוא שלהם אין בו שיעור כלל, וכלשון הרמב"ם<sup>115</sup>: "כיון שאיסור זה משום עכו"ם הוא אין לו שיעור ונאמר בעבודת כו"ם ולא ידבק בידך מאומה מן החרם".

בזה שמדייק הרמב"ם לכתוב שיעור פגימת אבן דווקא בנוגע לבנין אבן במזבח ובכבש ולא ב"אחר שנבנתה במזבח", בא להשמיע שבאבן שנפגמה אחר שנבנתה במזבח מתוסף עוד ענין שאינו קשור עם השיעור "כדי שתחגור בה הציפורן", והוא האסור של "לא תעשון כן לה' אלוקיכם"<sup>116</sup>, כמו שכתב בהל' שלאח"ז "הנותן אבן אחת מן המזבח או מכל ההיכל או מבין האולם ולמזבח דרך השחתה לוקה שנאמר ונתצתם. . כו' לא תעשון כן לה"א". מכיון שהגדר של "לא תעשו כן" הוא כמו למזבח דע"ז והשיעור בע"ז הוא כל שהוא, הרי שגם בפגימת אבן למזבח השיעור הוא כלשהו לכן לא כתב בהם השיעור.

## מנהג כובד ראש

כובד הראש שנוהג הרבי בדברי ברמב"ם והדקדוק בכל מילה ומילה אינו ענין חדש, שהרי כך נהגו בו רוב לומדיו העוסקים בבירור ההלכות שב"י"ד החזקה". אולם מלבד זאת שבמשנתו הורחב הדקדוק בלשון הרמב"ם לא רק להלכות אלא גם לסדר המצוות שמנה בראש ההלכות<sup>117</sup>, לפסוקים המיוחדים המשמשים מעין כותרות לראשי הספרים<sup>118</sup>, לאמרות ולפסוקים שסידר בהלכות האחרונות<sup>119</sup>, לקשר שבין ההלכה האחרונה שבספר אחד ובין זו הראשונה בספר שלאחריו<sup>120</sup> ועוד, מלבד זאת, הרי יש דקדוק ויש דקדוק. יש דיוק המחדד את הנושא הנדון ובתוך כך הוא מלבנו ומבהירו, ויש דקדוק ה"מוליד" ענין חדש, דין נוסף, וגדר מחודש שלא היו באים לעולם אלמלא הדקדוק שדייק בו. הנה לדוגמא מקום בו הוא מגלה ענין וגדר חדשים לגמרי תוך דקדוק בלשון מיוחדת שנקט הרמב"ם בביאורו<sup>121</sup> להלכה העוסקת בנוהג ש"בימי החכמים הראשונים" בענין אמירת ההלל<sup>122</sup>.

### גדר אמירת ההלל כבימי החכמים הראשונים

"אחר שמברך הגדול שמקרא את ההלל מתחיל ואומר הללוי' וכל העם עונין הללוי' וחוזר ואומר הללו עבדי ה' וכל העם עונין הללוי' וחוזר ואומר הללו את שם ה' וכל העם עונין הללוי' וחוזר ואומר הללו את שם ה' מבורך מעתה ועד עולם וכל העם עונין הללוי' וכן על כל דבר עד שנמצאו עונין בכל ההלל הללוי' מאה ושלוש ועשרים פעמים כמנין שנותיו של אהרן הכהן". מכיון שאין דרכו של הרמב"ם לכתוב בספר ה"י"ד החזקה" סימנים וכד<sup>123</sup>, הוא מפליא לבאר שמה שנקט הרמב"ם מנין שנותיו של אהרן הכהן גם הוא הלכה. מהמילים "כמנין שנותיו של אהרן הכהן" אנו לומדים שיטתו המיוחדת של הרמב"ם שאמירת ההלל באופן שכזה נחשבת לכתחילה לתפילה גמורה, וכל העונה הללוי' יוצא בה ידי חובת תפילה. ולכן כתב על מנהג זה בהל' שלאח"ז: "ובו ראוי לילך".

שיטתו של הרמב"ם אינה כשל "המאירי", שהקשה<sup>124</sup> על מנהג זה שהרי ההלל הוא תפילה ואין אדם מוציא בה חברו ידי חובה, ותירץ שם שכיון שאינה תפילה ממש לכן הקילו חכמים בהלל לאומרו באופן זה. ומכאן שיטת הרמב"ם שלא כ"המאירי" כי לדעתו

119. עיין דיוקו בהלכה האחרונה שבסיום ספר קדושה - לקו"ש חל"ז עמ' 48 ואילך.

120. לקו"ש חלק יז, שיחה ג לפר' קדושים - טעם הקדמת הל' כלאים לפאה.

121. לקו"ש חלק כג, עמ' 229.

122. הל' חנוכה פ"ג, הי"ב.

123. לשון היעב"ץ בחידושים וביאורים לרמב"ם הל' ביהב"ח ריש פ"ד.

124. בית הבחירה ל"המאירי" בסוגיית "שומע כעונה" סוכה לח, סע"א.

112. צפע"נ הל' מאכלות אסורות שם בסופו (צב, ד).

113. פי"ח, ה"ה.

114. ראה יג, יח.

115. הל' מאכא"ס שם ה"ב.

116. ראה יב, ד.

117. עיין דיוקו בסדר המצוות שמנה בריש הלכות תפילין - לקו"ש חל"ט,

עמ' 22 ואילך.

118. עיין דיוקו לפסוק שבתחילת ספר זמנים "נחלתי עדותך לעולם כי

ששון לבי המה" - לקו"ש חל"ב, עמ' 129 ואילך.

ההלל הוא כן תפילה, ואמירתו באופן זה היא בשלמות גמורה ואין כאן הוצאת הציבור ידי חובה בתפילת השליח ציבור, וממילא גם לא קולא של חכמים בדבר.

כי שני אופנים באחדות הציבור, ישנה אחדות הבאה מתוך וויתור על ביטוי היחידי למען מטרת הכלל, תפילה באחדות שכזו אכן אינה תפילה ממש, וזהו אכן הגדר לדעת ה"מאירי". אבל ישנה אחדות גבוהה יותר, אחדות מהסוג שאותה פעל אהרן הכהן בעם ישראל, והיא כה גדולה עד שאינה "מוחקת" את ביטוי היחיד המרגיש בה כאילו הוא עצמו מתפלל ומהלל לקונו. לשיטת הרמב"ם הנרמזת ב"מנין שנותיו של אהרן הכהן" זוהי האחדות המצויה בין אומרי ההלל כמנהג זה, ומשום כך היא תפילה גמורה ממש.

כשאנו מדברים בדייקו העדיניים שברמב"ם אי אפשר שלא להזכיר את ביאורו<sup>125</sup> הפלאי ממש, הבנוי על דיוק במילה אחת שבתחילת הלכות חנוכה<sup>126</sup> וממנה הוא בונה ענין חדש לחלוטין מן המסד ועד הטפחות.

### דין הליכת יוסף כדין מלחמת החשמונאים

"בבית שני כשמלכו יון גזרו גזירות על עם ישראל ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם ונכנסו להיכל ופרצו בו פרצות. . עד שריחם עליהם אלקי אבותינו והושיעם מידם וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום. . כו" והלא כהן גדול אחד לדור ומה פשר דבריו "הכהנים הגדולים".

ידועה מחלוקת הרמב"ם והתוס' במי שרוצה למסור נפשו על עבירות שאינן משלוש העבירות החמורות שבתורה היינו עבירות שדינן "יעבור ואל יהרג". לדעת הרמב"ם<sup>127</sup> "כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו". אבל התוס'<sup>128</sup> סברו שהרשות בידו לעבור, ו"אם רצה להחמיר על עצמו אפי' בשאר מצות הרשות בידו".

וכתבו הפוסקים<sup>129</sup> שגם לדעת הרמב"ם כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג "אם הוא אדם גדול וחסיד וירא שמים, ורואה שהדור פרוץ בכך רשאי לקדש את ה' ולמסור עצמו אפילו על מצוה קלה, כדי שיראו העם ולמדו כו".

במילה אחת תירץ הרמב"ם את השאלה מאיזה דין נלחמו החשמונאים ביוונים, שהרי אע"פ שבשעת השמד "יהרג ואל יעבור" בכל אופן, הרי זה רק אם כופין אותו לעבור על מצוות התורה, אבל לכאורה אין היתר לצאת למלחמה - מעטים וחלשים מול רבים וגיבורים - ולהעמיד עצמם בסכנת נפשות. לכך כתב הרמב"ם על בני חשמונאי "הכהנים הגדולים" והלא כהן גדול אחד בדור, אלא שהיו "גדולים" במובן של "גדול וחסיד וירא שמים" שכתב הכ"מ, היתה הרשות בידם למסור נפשם על דברים שהדור פרוץ בהם.

ומוסיף ומפליא לבאר שם על פי דברי השל"ה<sup>130</sup> שמועדי השנה יש להם שייכות לפרשיות התורה שבהן חלות, ופרשיות וישב מקץ ויגש קשורות לחנוכה, הרי שאותה השאלה ממש מצינו בענין יוסף הצדיק: מאיזה דין הלך לראות את שלום אחיו בצאן, והרי ידע<sup>131</sup> מדברי המלאך - "נלכה דותינה" שרוצים "לבקש לך נכלי דתות שימיתוך בהם"<sup>132</sup>.

ואם תמצא לומר שרצה למסור נפשו על כיבוד אב ורש"י בחומש<sup>133</sup> סובר כהתוס' הנ"ל ש"הרשות בידו", הרי צווי יעקב ליוסף היה "והשבני דבר"<sup>134</sup>, ואם יהרגוהו הרי לא קיים המצוה כלל, וא"כ הדרא קושיא מאיזה דין הלך יוסף לראות את שלום אחיו בצאן והכניס עצמו בסכנת נפשות.

ומתריך שיוסף הלך דותינה מאותו הדין שנלחמו החשמונאים ביוונים. כי ראה ש"הדור פרוץ" בכיבוד אב, שהרי ראובן בלבד יצועי אביו<sup>135</sup>, שמעון ולוי "עכרתם אותי"<sup>136</sup> וגם כל שאר האחים אינם מתחשבים באביהם כלל ומוכנים להרוג את יוסף, מכאן מסיק יוסף שהדור פרוץ בכבוד אב ויש אפילו למסור את הנפש כדי שיראו וילמדו מצות כיבוד אב.

131. לפירוש הראשון ברש"י שם.

132. פירוש רש"י לבראשית לז, יז.

133. בפירושו הראשון - מבקשים לך נכלי דתות שימיתוך כו'.

134. שם פסוק י"ד.

135. וישלח לה, כב. ובפרש"י.

136. בראשית לד, ל.

125. לקו"ש חלק לה, עמ' 169 ואילך.

126. פ"ג, ה"א.

127. הל' יסודי התורה פ"ה, ה"ד.

128. ע"ז כז, ב. ד"ה יכול.

129. נמוק"י ס"פ בן סורר - הובא בכ"מ שם ה"ד (לדעת הרמב"ם). ב"י לטור

שם. וראה גם ש"ך שם סק"ב בסופו.

130. וישב רצז, א.

## יראת ה' מוסר חכמה<sup>137</sup>

"ורוב דיני התורה אינם אלא עצות מרחוק מגדול העצה לתקן הדעות ולישר כל המעשים"<sup>138</sup>

ביחד עם חידושי העצומים בנגלה שבתורה ועמקות עיונו הנוקב ויורד אל תהומות רבה של הגיונות הנגלה שבה תוך "מהלכים" נפלאים לחידוש גדרי המצוות וסברת ההלכות, חזר הרבי פעם אחר פעם אל אותה ההלכה מסוף הלכות תמורה והפכה ליסוד גדול ולמעין חי ממנו נוהרים הגיונות קודש ורגשות טוהר עם אין ספור הוראות להנהגת האדם בכל עת, בכל מצב, ובכל מקום. בראייתו, דברי הרמב"ם בסיום הלכות תמורה הם פסק הלכה לכל דבר וענין ואף כמגדלור וכמצפן לדרך חייו של יהודי באשר הוא. בתוך מסכת הרמב"ם שבתלמודו של הרבי, הפכה הלכה זו אבן יסוד בבנין שלם של השקפה יהודית טהורה ולאבן דרך של הוראות נפלאות בעבודת ה', ואף נעשתה כאבן יקרה המאירה דרכו של אדם בהתמודדות עם קשיי התקופה ונוטעת בו אמונה וביטחון בה' ובתורתו. דוגמאות אין ספור ישנם לענין זה וכולן נסדרו במקומותיהם על סדר ההלכות והנה שלוש דוגמות לדבריו המיוסדים על ההלכה שבסוף הלכות תמורה.

מלבד כל הביאורים הרבים והעמוקים שאמר על ההלכה הראשונה ברמב"ם "יסוד היסודות ומעוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון כו"<sup>139</sup> ביאר<sup>139</sup> הדברים גם לעבודת ה' שעם כל ההכנה וההשתדלויות שיעשה בכל ענין, עליו לזכור את יסוד היסודות ועמוד החכמות והוא לידע שיש שם מצוי ראשון היינו שיהיה חזק בביטחונו בהשית' שיצליחו בכל ענייניו "כי לה' הישועה".

בנוסף, כיון ש"רוב דיני התורה אינם אלא . . . לתקן הדעות ולישר כל המעשים"<sup>140</sup> היינו שתוכן הוא שתהיה הנהגת האדם על פי רצון ה' ועד"ז בענייני העולם שיהיו כולם כפי הוראות התורה - רצון ה'. יסוד היסודות לכל זה הוא ידיעת ה' - כי כשידיעת ה' חודרת במציאותו של האדם והעולם, אזי הנהגת האדם והעולם היא על פי רצונו ית'.

### הוראה מדין "הנוטע אילן אצל המזבח"

הנה ביאורו בהלכות ע"ז<sup>141</sup> להלכה: "הנוטע אילן אצל המזבח או בכל העזרה . . . הרי זה לוקה". שאף שעושה זאת לשם כוונה טובה לנוי למקדש ויופי לו" ויתרה מכך "כדי שיתקבצו שם העם" אסור בעשייתו "מפני שהי' זה דרך עובדי כוכבים" ולכן ציוותה תורה "לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' אלקיך"<sup>142</sup> ועל דרך הציווי "לא תקים לך מצבה"<sup>143</sup> ש"אע"פ שהיתה אהובה לו בימי האבות עכשיו שנאה מאחר שעשאוהו אלו חוק לעבודת כוכבים"<sup>144</sup>.

ומכאן הוראה: כאשר בא היצה"ר או אינו יהודי וטוען בפני יהודי שיש לעשות ענין מסויים שיש בו כדי להביא "נוי למקדש ויופי לו" ובכדי לקרב עוד יהודים לתורה על ידי שיראו את היופי והנוי שביהדות ובמילא "יתקבצו שם העם" הנה על זה אומרים לו שצריך קודם לברר האם עשיית דבר זה היא בהתאם לרצונו של הקב"ה ובאם לאו אסור לעשות כן ודבר כזה הוא היפך רצונו של הקב"ה ושנאו אצלו.

כך הוא גם במקדש הפנימי שאצל כל יהודי כמ"ש "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם"<sup>145</sup> "בתוך כל אחד ואחד מישראל"<sup>146</sup> שכדי לפעול שיהיה מקדש של יופי ונוי צריך להיות "ודתיהם שונות מכל עם"<sup>147</sup> וההליכה בדרך היהדות על פי רצונו של הקב"ה - לימוד התורה וקיום המצוות - היא המביאה נוי ויופי אמתיים כולל גם נוי ויופי חיצוני, וכאשר ההליכה בדרך היהדות היא ע"פ דרך החסידות ובהתאם להוראת רבותינו נשיאינו היינו בהידור ולפנים משורת הדין, נוסף עי"ז יותר יופי ונוי וזוהי הדרך לפעול "שיתקבצו שם העם" באופן של אחדות.

143. משלי טו, לג.

144. פרש"י על הפסוק.

145. תרומה כה, ח.

146. של"ה סט, א.

147. אסתר ג, ח.

137. משלי טו, לג.

138. לשון הרמב"ם סוף הלכות תמורה.

139. לקו"ש חלק י"א עמוד 339. סה"ש תשמ"ט ח"א עמוד 149.

140. רמב"ם סוף הלכות תמורה.

141. פ"ו ה"ט.

142. שופטים טז, כא.

## הוראה לחיי האדם מדין "כספים ודינרים אין להם שמירה כו"

הנה ההוראה שלמד מפסק הרמב"ם<sup>148</sup> "הכספים והדינרין אין להם שמירה אלא בקרקע" שאינו רק דין בשמירת פיקדון אלא גם הוראה לעבודת האדם שצריך לזכור תמיד שהכסף והפרנסה אינם תלויים במעשיו והשתדלותו בפרנסה וכל מעשיו הם כלי לברכת ה', הדרך להשגה זו היא על ידי ששם עצמו כקרקע כיון שמרגיש אדם שלא "בכוחו ובעוצם ידו" תלויה פרנסתו כי אם בברכת ה' הרי שזו הדרך לשמירת כספו כי כספים ופרנסה תלויים בזה שישים אדם עצמו כקרקע וישא עיניו ותפילתו למי שהעושר שלו.

## הרמב"ם ותורת הקבלה

במקומות רבים מוכיח הרבי שספר הזהר היה לפני הרמב"ם שידע ועסק בקבלה, עובדה זו קיבלה ביטוי בפסיקת ההלכות ולא עוד אלא שלפעמים הוכיח שדבריו הם ציטוט מדויק מלשון הזהר אלא שמשום שהיה בזמנו סכנה בדבר, הצניעו.

הנה כך כתב הרבי בהגדה של פסח שלו<sup>149</sup> על דבריו הידועים בתחילת הלכות יסודי התורה - "יסוד היסודות ועמוד החכמות" שהוא ר"ת שם הוי': שידוע<sup>150</sup> שבספרי הרמב"ם ישנם עניינים של פנימיות התורה אבל אינם בגילוי אלא בהסתר ובדרך רמז, וכדברי ר' דוד הנגיד (נכד הרמב"ם)<sup>151</sup> שמשנה תורה שחיבר זקנו הרמב"ם מתחיל בר"ת של שם המפורש.

ובאותה הלכה ממש תולה<sup>152</sup> כל שיטתו המיוחדת של הרמב"ם בענין ידיעת ה' שהציווי הוא על הידיעה ולא על האמונה במקור לשונו: "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון" שהוא לשון הזהר<sup>153</sup> על הפסוק "וידעתם כי אני ה' אלקיכם וגו'" פקודא דא קדמא דכל פקודין (יסוד היסודות). . למנדע לי' לקב"ה . . (לידע שיש שם כו') דאית שליטא עלאה דאיהו רבון עלמא וברא עלמין כלהו שמיא וארעא וכל חיליהון (וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם כו') ועד"ז לשונו בהלכה ה' "המצוי הזה הוא אלקי העולם אדון כל הארץ" בהתאם ללשון הזהר "דאית שליטא עלאה דאיהו רבון עלמא".

בזה מסביר מדוע לא הסתפק (בהלכות א-ז) בביאור הפרטים בענין מציאות ה' אלא האריך עד סוף הפרק בראיות מהפסוקים ש"אין הקב"ה גוף" ושהתארים הגשמיים הכתובים בתורה הם "לפי דעתן של בני אדם . . והכל משל" ואודות בקשת משה רבנו "הראיני נא את כבודך" ואיך שהשגתו היתה מ"אמיתת המצאו כו" כי ידיעת דברים אלה נוגעת לחיוב ידיעת אלקות ואחדות ה'. הנה בהלכות קידוש החודש<sup>154</sup> מתרץ קושיית הראב"ד מתוך שמוכיח שטעמו של הרמב"ם הוא על פי סוד<sup>155</sup>.

## תירוץ קושיית הראב"ד בטעם של סוד

כתב הרמב"ם: "ומפני מה אין קובעין בחשבון זה בימי אד"ו . . עשו יום קביעה ויום דחיה כו" והקשה בראב"ד ומה חטא אד"ו שלא יהיה בו המולד לעולם . . ומה זכה בגה"ז שיהיה בו ולא ידחה.

ובישוב קושייתו מסביר ע"פ המבואר בספר השיחות<sup>156</sup> בשם הבעש"ט שהרמב"ם היה מקובל אבל נזהר שלא לגלות אפילו ברמיזא מפני שהיה סכנה בדבר בזמנו, ובזה יובן שהיה לו לרמב"ם טעם לדחיית אד"ו דווקא ולא פירשו.

ויש לומר דהנה יום א' של ר"ה שהוא ר"ח תשרי - הוא דינא קשה ולכן נדחה מלהיות ביום א' משבעת ימי הבנין שהוא ספירת החסד, ביום ד' שהוא ספירת הנצח שהוא גם כן מקו הימין וכיון שאי אפשר שיהיו שני ימי דחיה סמוכים לא נשאר ליום דחיה השלישי אלא יום וא"ו. ויותר נראה שיום וא"ו נדחה מפני שיסודו הוא המתקת הגבורות וכמרומוז בחז"ל (פסחים נ"ד, א) מפני מה לא נאמר כי טוב בשני בשבת מפני שנברא בו אור של גיהנום . . חזר וכללו בששי ויעוין הגהת מהרי"א חבר שם.

148. הלכות שאלה ופקדון פ"ד ה"ד.

149. עמוד תכ"א והערה 50.

150. ראה סה"ש ה'ש"ת ע' 41 ובהערה שם. לקו"ש ח"ג ע' 768 ובהערה

151. פ"ז ה"ז.

152. לקו"ש חלק כ"ט עמוד 472.

153. לקו"ש חלק כ"ט עמוד 472.

שם.

154. ספר השיחות (ק"ץ ה' הת"ש ע' 41).

155. הובאו בשם הגדולים להחיד"א מע' הרמב"ם.

156. לקו"ש חלק כ"ו עמוד 115.

## הטעם הפנימי לחיבור הלכות מגילה וחנוכה

גם בהלכות מגילה וחנוכה נותן<sup>157</sup> טעם של סוד לכך שהרמב"ם מחבר הלכות פורים עם הלכות חנוכה ואף משווה<sup>158</sup> כמה מדיני חנוכה לדיני פורים<sup>159</sup> ומסביר, שכיון שפורים וחנוכה הם מדברי סופרים ומותרים במלאכה<sup>160</sup> שלא כשאר מועדי השנה (ג' רגלים ושבט) לכן נמשכת בהם המשכה ממדרגה נעלית ביותר היכולה לבא בהתלבשות בענייני העולם<sup>161</sup> הנפעלים על ידי עבודת האדם למטה ולכן גם קביעתם מדברי סופרים.

ומוסיף להסביר על פי סוד, שעניינם של חנוכה ופורים הוא שע"י הירידה והעבודה של בירור התחתון ממשיכים הגילוי מבחינה הכי נעלית, עצמותו ית' שלמעלה מגדרי עליון ותחתון, שעל ידו נעשה בירור והפיכת התחתון, לא רק אתכפיא אלא גם אתהפכא חשוכא לנהורא עד שבמקום החושך דווקא נעשה הגילוי של בחינת "ישת חושך סתרו"<sup>162</sup>, בחינה שלמעלה מגדר גילוי<sup>163</sup>, העלם העצמי, ועד לבחי' העצמות ממש. ויומתק ע"פ הידוע בקבלה<sup>164</sup> שחנוכה ופורים הם כנגד נצח והוד<sup>165</sup> תרי פלגי. ושתי דעות בזה - איזה מהם כנגד נצח ואיזה כנגד הוד<sup>166</sup>, ואלו ואלו דברי אלקים חיים<sup>167</sup>.

\* \* \*

מעתה אנו באים לביאור העיקר החמישי, שהוא מלבישו בגדי ישע - טעמי סוד נסתרים של פנימיות התורה ממש המצויים בעומק הלכותיו, ולהלן שלוש דוגמאות מתוך רבות אחרות המצויות בביאורי הרמב"ם שלו.

## הטעם הפנימי בדין "המבעיר כל שהוא חייב"

כתב הרמב"ם בהל' שבת<sup>168</sup>: "המבעיר כל שהוא חייב, והוא שיהא צריך לאפר, אבל אם הבעיר דרך השחתה פטור מפני שהוא מקלקל, והמבעיר גדישו של חבירו כו' חייב אע"פ שהוא משחית מפני שכוונתו להנקם משונו והרי נתקררה דעתו כו' מתקנים הם אצל יצרן הרע. וכן המדליק את הנר או את העצים בין להתחמם בין להאיר הרי זה חייב".

שיטת האדה"ז<sup>169</sup> בדעת הרמב"ם שגדר מלאכת מבעיר הוא "הוצאת האש או שמרבה האש" "דאע"פ שהמבעיר אינו חייב אא"כ צריך לאפר, אעפ"כ עיקר החיוב אינו משום שריפת וכליון העצים אלא משום ריבוי האש<sup>170</sup>. ומוכיח זאת ממה שכתב הרמב"ם בסיום הלכה זו: "המחמם את הברזל כדי לצרפו במים הרי זה תולדת מבעיר וחייב", אע"פ שבחימום הברזל אין שום כליון. וממשיך שכן משמע גם מהדין (שהובא ברמב"ם כאן) "דהמדליק הנר אע"פ שא"צ לאפר חייב".

וצריך להבין, אם כך סובר הרמב"ם היה לו להתחיל מהדוגמא שהביא אח"כ "המדליק את הנר . . . כו'" שחמימות ואור הוא צורך הגוף, ומדוע מתחיל מהדוגמא של "צריך לאפר" שהאפר נוצר על ידי כליון העצים. בפשטות י"ל שהרמב"ם רוצה להדגיש שתנאי במלאכת מבעיר שלא יהיה שמקלקל ולכן התחיל בהבערה באופן "שיהא צריך לאפר" כי בזה מודגש יותר שאין כאן שום ענין של השחתה וקלקול, מ"מ הרי סוף סוף כיון שעיקר החיוב הוא מצד ריבוי האש היה לו להתחיל תיאור מלאכת מבעיר באופן המתאים למהותה של מלאכה זו.

ומסביר זאת<sup>171</sup> על פי פנימיות העניינים: הל"ט מלאכות שנאסרו בשבת הן המלאכות שנעשו במשכן<sup>172</sup> ומזה גופא מובן שאף שהן עבודות של חול, מ"מ בשורשן ומקורן הן בקדושה. מלאכות אלו הן העבודות העיקריות של איש ישראל בעבודתו לקונו לעשות מהעולם דירה ומשכן לה<sup>173</sup>, וכן הוא בפרטי התנאים והגדרים של מלאכות שבת הקובעים מה היא מלאכה שחייבים עליה. יסודם

166. ראה פע"ח שער מקרא קדש פ"ד. של"ה בסופו (ענייני פורים ומגילה)

מס' כנפי יונה סי נג.

167. עירובין יג, ב. וש"נ.

168. פי"ב, ה"א.

169. בשו"ע שלו ריש הל' יו"ט (סתצ"ה, ס"ב).

170. אדה"ז בקו"א שלו שם סק"ב.

171. לקו"ש חלק לו, עמ' 187 ואילך.

172. שבת מט, ב. צו, ב. ב"ק ב, סע"א. ועוד.

173. כמ"ש "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם". - תרומה כה, ח.

157. יין מלכות ספר זמנים סימן נא.

158. פ"ג הלכות ג-ד.

159. ולהעיר שהתחלת נוסח "ועל הניסים" היא בשווה בחנוכה ובפורים.

160. טושו"ע או"ח סתר"ע.

161. ראה סהמ"צ לצ"צ מצות נר חנוכה. תו"א צט.

162. תהילים יח, יב.

163. לקו"ת ר"פ ויקרא, ובכ"מ.

164. ראה שיחת זאת חנוכה תשל"ה.

165. תקו"ז חדש צד, ב. שער הכוונות סוף ענין ר"ח ור"ה.



ועיקרם הוא כפי שהם מלאכות בעבודת האדם לקונו. ומהם השתלשל אח"כ למלאכות שבת, שבלי תנאים וגדרים אלו אין היא מלאכה שחייבים עליה בשבת.

מלאכת מבעיר בעבודת ה' ענינה הדלקת נר הנשמה<sup>174</sup>, שיהיה בוער באהבה כרשפי אש לה'. ומבואר ב"תניא"<sup>175</sup> שכשם שאור הנר "מתנענע תמיד למעלה בטבעו משום שחפץ ליפרד מהפתילה ולידבק בשורשו למעלה אף שעל ידי זה לא יאיר כלום למטה, וגם למעלה בשורשו יתבטל אורו במציאות בשורשו. . כן נשמת האדם. . חפצה וחשקה בטבעה ליפרד ולצאת מן הגוף ולידבק בשורשה ומקורה בה"<sup>176</sup>, זהו הביאור הפנימי מדוע מלאכת מבעיר היא בכל שהוא ואין לה שיעור, כי בעבודת ה' היא התנועה למסירות נפש ולכן אין בה שיעור כי גם בכל שהוא יש כל (האיכות של) נקודת הנפש.

אבל יחד עם זה בעבודת ה' צריך שכל "מבעיר" יהיה גם צריך לאפרו כי אפר הוא החלק היותר חומרי שבכל דבר המורכב מארבע יסודות מסביר האדה"<sup>176</sup> שכאשר שורפים עץ הרי שכל ג' היסודות אש רוח ומים שבו "חלפו והלכו להם וכלו בעשן" משא"כ האפר הנשאר, הוא העפר שבו היורד למטה, ואין האש שולטת בו הוא הנשאר קיים. . הוא חומרי יותר מכולן".

תכלית הבערת אש הנשמה היא לא בכדי להיפרד מהגוף אלא שההתעוררות באהבה כרשפי אש תביא בו תוספת חיזוק בעבודת ה' ובקיום המצוות, בהיותו נשמה בגוף כאן בעולם הזה הגשמי. לכן תנאי גדול במלאכת מבעיר הוא שיהיה צריך לאפרו.

### מדוע צריך הרמב"ם הל' גזילה ואבידה

בביאור הטעם שחיבר הרמב"ם הל' גזילה עם אבידה, מבאר<sup>177</sup> שגזילה ברוחניות היא ענין כללי שעובר מרשות הקדושה לרשות של לעו"ז ותוכנה גזילה כי גוזלים בפני הבעלים - הקב"ה מרשות הקדושה לרשות הלעו"ז. סיבת הדבר היא אבידה, כמאמר חז"ל<sup>178</sup> "אין אדם עובר עבירה אא"כ נכנס בו רוח שטות" וידוע מאמר חז"ל<sup>179</sup> "איזהו שוטה המאבד כל מה שנותנים לו" שמ"ה הוא נפש האלקית שנותנים לו<sup>180</sup> והוא מאבדה עד שהניצוץ האלוקי שבנפשו הוא בבחינת אבידה אצלו, כתוצאה מזה הוא מגיע למצב של גזילה שיונקים ממנו החיצונים. כדי להשיב את הגזילה מרשות הלעו"ז עליו לחפש את האבידה שזהו ענין התשובה "ובקשתם משם"<sup>181</sup> שתבקש ותחפש ואין חיפוש אלא אחר אבידה היינו אחרי ניצוץ האלוקי שבו.

והנה דוגמא שלישית לגילוי כוונות נסתרות וטעמים פנימיים שהוא מגלה ברמב"ם, בהסברו המופלא<sup>182</sup> לביאור הטעם מדוע נסדרה מצות נחלות אחרונה במנין המצות<sup>183</sup>.

### הטעם שמצות נחלות אחרונה במנין המצוות

המצוה האחרונה שמנה הרמב"ם במנין מצוות עשה שבתחילת ספר הי"ד היא "לדון בדיני נחלות שנאמר איש כי ימות וכן אין לו"<sup>184</sup>, ולכאורה ההוכחה שצריך לדון בדיני נחלות היא מהמשך הכתוב: "והעברתם את נחלתו כו" אבל מהמילים שציטט הרמב"ם אין שום הוכחה לכאורה שצריך לדון בדיני נחלות. ומסביר, שזה שסיים הרמב"ם במצוה זו, הוא על דרך הסבר המפרשים<sup>185</sup> במאמר המשנה האחרונה<sup>186</sup> "עתידי הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק ש"י עולמות כו" שהתנא בא להודיע תשלום השכר ללומדים ומקיימים את הכתוב בששה סדרי משנה שהוא הגמול שיתן להם הקב"ה. כך גם הרמב"ם סידר בסיום מנין המצוות, את מצות נחלות המרמזת על גודל השכר של ישראל.

פרשת נחלות נכתבה בתורה כהמשך לחלוקת הארץ שנחלקה בשלושה אופנים: א. ירושת הארץ. ב. חלוקה ע"פ היגיון "לרב תרבה נחלתו ולמעט תמעט כו"<sup>187</sup>. ג. בגורל - "אך בגורל תחלק את הארץ"<sup>188</sup>.

174. כמ"ש "נר הוי' נשמת אדם" - משלי ב, כז.

175. ריש פי"ט.

176. תניא אגה"ק סט"ו.

177. לקו"ש חלק כ"ה, עמ' 455 ואילך.

178. סוטה ג, א.

179. חגיגה ד, א.

180. כידוע שלכל יהודי יש חלק משם הוי' ב"ה, ושם הוי' במילוי אל"פין

בגימטריא מ"ה - תקו"ז תכ"ו (עא, רע"ב).

181. ואתחנן ד, כט.

182. לקו"ש חלק כח, עמ' 174 ואילך.

183. וכן הוא בספר המצוות מצוה רמ"ח.

184. פנחס כז, ח.

185. פיה"מ לרמב"ם שם. רא"ש ורע"ב שם.

186. סיום מסכת עוקצין.

187. שם כו, נד.

188. שם נה.

עם ישראל קיבל את ארץ ישראל משום שהיא נחלתו של הקב"ה - "אמר הקב"ה יבואו ישראל שבאו לחלקי. וינחלו את הארץ שבאה לחלקי",<sup>189</sup> נתינת הארץ לישראל היא ביטוי לקשר של ישראל עם הקב"ה, וכשם שהקשר של ישראל עם הקב"ה הוא בשלושה "אשרינו מה טוב חלקנו מה נעים גורלנו ומה יפה ירושתנו"<sup>190</sup> כך גם נתינת הארץ היא בשלושה אופנים חלק, גורל וירושה.

ההבדל שבין חלק וגורל הוא כמו ההבדל שבין מכר ומתנה. מכר תלוי ברצון הלוקח לשלם על הדבר הנמכר, ומתנה היא מצד הנותן ותלויה ברצונו. כך גם בקשר של ישראל עם הקב"ה ישנה נחלה שהיא השכר שישראל מקבלים תמורת עבודתם בעולם באעדל"ת, אבל ישנם גם ההמשכות וההשפעות המגיעות לישראל באתעדל"ע מצד "גורלנו", היינו מצד הבחירה של הקב"ה בישראל. אעפ"כ גם במתנה מורגשת מציאות המקבל, שאין אדם נותן אם אין למי לתת, ומוכרח שתהיה מציאות המקבל. האופן היחידי בו הנותן והמקבל הופכים למציאות אחת הוא בירושה, אז עומד היורש במקום המוריש, והיורש אינו מציאות חדשה המקבל נכסים מהמוריש אלא בלשון הכתוב<sup>191</sup> "תחת אבותיך יהיו בניך", והיורש הופך לעצם המוריש ובדרך ממילא מקבל את הבעלות על נכסי המוריש.

זהו החידוש והמעלה שבירושתנו על חלקנו וגורלנו. חלקנו הוא הקשר עם הקב"ה כמו שצמצמם עצמו עד כדי כך שעבודת הנבראים תופסת מקום אצלו וחשובים לפניו ליתן שכר בגין עבודתם. גורלנו הוא מה שבחר בנו והגם שבחר בנו בבחירה אמיתית ולא רק מצד המעלה הגלויה של ישראל, מכל מקום הרי הבוחר בחר במציאות שאינה הוא כביכול. משא"כ בהתקשרותם של ישראל באופן של "ירושתנו" הם אחד לגמרי עם הקב"ה, היורש עומד במקום המוריש היינו שישראל הם מציאות אחת עם הקב"ה.

לכן מנה הרמב"ם מצות "לדון בדיני נחלות" בסוף המנין של מצות עשה כי יש בו גם הודעת השכר (כמו בפירוש על המשנה האחרונה בעוקצין כדלעיל) והשכר האמיתי שינתן לעתיד לבא לישראל המקיימים כל המצות הוא התאחדות גמורה עם הקב"ה עד שאין ניכרת כאן מציאות של ישראל כלל כי הם חלק מהקב"ה ממש. בזה יובן מדוע ציטט הרמב"ם במנין מצות נחלה את המילים "... ובן אין לו" כי שלמות הירושה וההענקה מלמעלה היא באופן שאין מציאות של בן וכל מציאותו היא מציאות האב.

מאפיינים אלו ועוד רבים אחרים הופכים את ספר משנה תורה לרמב"ם למסכת של שלימות ולמקשה אחת של הלכה, לומדות, קבלה, מחשבה, מוסר, חקירה ואמונה ומעניקים ללומד תחושת השראה והתעלות בלימוד הרמב"ם בכלל ולעומק חדש העולה מתוך אלפי ביאוריו המופלאים של הרבי.

רמב"ם פרדס המלך עם ביאורי הרבי מביא אל ארון הספרים היהודי יצירה תורנית יחודית הנושאת את הלומד אל מחוזות חדשים בעקבות עומק עיונו של הרבי הנוקב ויורד אל תהומות רבה של טעמי ההלכות הרבות שביד החזקה, כמו גם אל אבני היסוד של אמונה והשקפה יהודית מקורית ושורשית אותה הנחיל הרבי במשנתו.

ויהי רצון שבקרוב ממש תתקיים הבטחת רבינו שעם היד החזקה נצעד לקראת משיח צדקנו במהרה בימינו ובעגלא דידן ממש.

אליהו מאיר אליטוב

ג' תמוז ה'תשפ"א

191. תהילים מה, יז.

189. תנחומא ראה ח. וראה במדב"ר פכ"ג, ז. (בסופו).

190. לפני תפילת השחר ו"בסדר התפילות" להרמב"ם בסו"ס אהבה.