משנה תורה

בכתוב נאמר:

וְהָיָה כְשִׁבְתּוֹ עַל כִּסֵּא מַמְלַכְתּוֹ וְכָתַב לוֹ אֶת מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל סֵפֶר מִלִּפְנֵי הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם: וְהָיְתָה עִמּוֹ וְקָרָא בוֹ כָּל יְמֵי חַיָּיו לְמַעַן יִלְמַד לְיִרְאָה אֶת הוי' אֱלֹקיו לִשְׁמֹר אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת וְאֶת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לַעֲשׂתָם: לְבִלְתִּי רוּם לְבָבוֹ מֵאֶחָיו וּלְבִלְתִּי סוּר מִן הַמִּצְוָה יָמִין וּשְׂמֹאול לְמַעַן יַאֲרִיךְ יָמִים עַל מַמְלַכְתּוֹ הוּא וּבָנָיו בְּקֶרֶב יִשְׂרָאֵל[[1]](#footnote-1):

ופסק הרמב"ם[[2]](#footnote-2):

בעת שישב המלך על כסא מלכותו כותב לו ספר תורה לעצמו יתר על הספר שהניחו לו אבותיו, ומגיהו מספר העזרה על פי בית דין של שבעים ואחד. אם לא הניחו לו אבותיו, או שנאבד, כותב שני ספרי תורה. אחד מניחו בבית גנזיו, שהוא מצווה בו ככל אחד מישראל, והשני לא יזוז מלפניו אלא בעת שיכנס לבית הכסא או לבית המרחץ או למקום שאין ראוי לקריאה; יוצא למלחמה והוא עמו, נכנס והוא עמו, יושב בדין והוא עמו, מיסב והוא כנגדו, שנאמר והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו.

וכן כתב בהלכות תפילין מזוזה וספר תורה[[3]](#footnote-3):

מצות עשה על כל איש ואיש מישראל לכתוב ספר תורה לעצמו… ואע"פ שהניחו לו אבותיו ספר תורה מצוה לכתוב משלו, ואם כתבו בידו הרי הוא כאילו קבלה מהר סיני, ואם אינו יודע לכתוב אחרים כותבין לו, וכל המגיה ספר תורה ואפילו אות אחת הרי הוא כאילו כתבו כולו.

והמלך מצוה עליו לכתוב ספר תורה אחד לעצמו לשם המלך יתר על ספר שיהיה לו כשהוא הדיוט, שנאמר "והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו וגו'", ומגיהין אותו מספר העזרה ע"פ בית דין הגדול. זה שהיה לו כשהוא הדיוט מניחו בבית גנזיו וזה שכתב או שנכתב לו אחר שמלך יהיה עמו תמיד, ואם יצא למלחמה ספר תורה עמו, נכנס והוא עמו, יושב בדין והוא עמו, מיסב והוא כנגדו, שנאמר והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו.

לא היה לו ספר תורה קודם שימלוך, צריך לכתוב לו אחר שמלך שני ספרי תורה, אחד מניחו בבית גנזיו והשני יהיה עמו תמיד לא יסור מעמו אלא בלילה בלבד וכשיכנס לבית המרחץ או לבית הכסא או לישן על מטתו.

ובספר המצוות כתב:

עשה יז: היא שצונו שיהיה כל מלך מאומתנו שישב בכסא המלוכה כותב ספר תורה לעצמו לא יפרד ממנו והוא אמרו והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה הזאת וכבר התבאר כלל משפטי מצוה זו בשני מסנהדרין.

עשה יח: היא שצונו שיהיה לכל איש ממנו ספר תורה לעצמו ואם כתבו בידו הוא משובח מאד והוא יותר טוב, כמו שאמר "כתבו בידו מעלה עליו הכתוב כאילו קבלו מהר סיני", ואם אי אפשר לו לכותבו צריך שיקנהו או ישכור מי שיכתבהו לו… ולשון גמרא סנהדרין: "אמר רבה: אף על פי שהניחו לו לאדם אבותיו ספר תורה – מצוה לו לכתוב משלו, שנאמר: 'ועתה כתבו לכם את השירה הזאת'. איתיביה אביי: 'כותב לו ספר תורה לעצמו כדי שלא יתנאה בשל אבותיו' – מלך אין, הדיוט לא!" והיתה התשובה התם: "לא נצרכה אלא לשתי תורות, כדתניא 'וכותב לו שתי תורות'", כלומר שההפרש בין מלך והדיוט כי כל איש חייב לכתוב ספר תורה אחד והמלך שני ספרי תורות…

**'אִפיוּן' ספרו של המלך**

על דברי הרמב"ם הללו הקשו שמסוגיית הגמרא[[4]](#footnote-4) – עליה הסתמך הרמב"ם בספר המצוות – עולה תמונה שונה:

"וכותב ספר תורה לשמו". תנא: ובלבד שלא יתנאה בשל אבותיו. אמר (רבא) [רבה]: אף על פי שהניחו לו אבותיו לאדם ספר תורה – מצוה לכתוב משלו, שנאמר: "ועתה כתבו לכם את השירה". איתיביה אביי: "וכותב לו ספר תורה לשמו שלא יתנאה בשל אחרים" – מלך אין, הדיוט לא! לא צריכא לשתי תורות, וכדתניא:

"'וכתב לו את משנה וגו'' – כותב לשמו שתי תורות, אחת שהיא יוצאה ונכנסת עמו, ואחת שמונחת לו בבית גנזיו. אותה שיוצאה ונכנסת עמו (עושה אותה כמין קמיע ותולה בזרועו, שנאמר 'שויתי ה' לנגדי תמיד כי מימיני בל אמוט') אינו נכנס בה לא לבית המרחץ ולא לבית הכסא, שנאמר: 'והיתה עמו וקרא בו' – מקום הראוי לקראות בו".

וזה לשון הכסף משנה[[5]](#footnote-5):

ויש לתמוה על רבינו שנראה מדבריו שאם הניח לו אביו ספר תורה אינו חייב לכתוב אלא ספר תורה אחד, והא אף ההדיוט אינו סומך על ספר תורה שהניח לו אביו, וא"כ המלך אע"פ שהניח לו אביו כמה ספרי תורה חייב לכתוב לו שני ספרי תורה, וכן נראה מפשט דברי הגמרא. ויש לדחוק ולומר שרבינו מפרש דכי שני "לא צריכא לשתי תורות" הכי קאמר: הא דקתני גבי מלך "שלא יתגאה בשל אחרים" – דמשמע דבר זה מיוחד במלך – היינו דוקא בספר תורה שחייב המלך לכתוב נוסף על ההדיוט, שלא יסמוך על של אביו, אבל ספר תורה שהוא חייב בו מדין ההדיוט סומך הוא על של אביו, ואע"פ שהדיוט אינו סומך על של אביו – הדיוט שאני; שאם היה סומך על של אביו נמצא שלא היה כותב הוא ספר תורה כלל. אבל המלך, אע"פ שיסמוך על של אביו בספר תורה שחייב בו מדין הדיוט, כיון שבספר תורה שהוא חייב בו מדין מלך אינו סומך על של אביו הרי הוא כותב ספר תורה, וסגי בהכי**.**

אם נבוא להוסיף טעם בדבריו (ולעשותם פחות דחוקים), כך נסביר: הדין על ההדיוט הוא שלא די שיהיה לו ספר תורה אלא שיעשה בעצמו מעשה של כתיבת ספר תורה. לכתחילה רצוי שיכתוב בעצמו ספר, ואם לא, לפחות שישלם לאחר שיכתוב, או שיקנה[[6]](#footnote-6), ואם לא, לפחות שיגיה ויהפוך ספר שלו להיות כשר. לכן, כאשר יורש ספר מאבותיו אין המצוה מתקיימת, כיון שלא עשה כלום, אלא אם כן הגיה אותו והשלים ספר שהיה פגום. הדין על המלך הוא שיהיה לו ספר תורה שני, נוסף, ספר שנכתב במיוחד לשמו כמלך ושמזוהה כספרו, וכדי שיתקיים דין זה צריך שיהיה כבר בבעלותו ספר אחר, 'רגיל', והוא זה שמבליט כי הספר השני ספר המלך הוא. לענין זה די שהספר הראשון יהיה ספר שירש מאבותיו, ואת מצות הכתיבה המוטלת עליו כהדיוט לא אכפת לנו אם יקיים בשני או בראשון [ואפשר שאביי הבין "משנה תורה" כמצוה להעתיק את התורה, ולפיכך תמה שלדברי רבה יוצא שאין הבדל בין מלך והדיוט, ורבה השיב לו כי "משנה תורה" היינו מצוה שיהיה ספר נוסף. כלומר, לאביי ה'מקור' שעל גביו בא ה'משנה' הוא התורה ('טקסט' התורה בלעז), ואילו לרבה הנו הספר שכבר יש למלך][[7]](#footnote-7).

מזה שהמלך נצרך לשני ספרים ניתן ללמוד כי תפקידו של ספר המלך אינו רק להכניעו ולצרף גם אותו לתורה – שלא יעלה על הדעת כי מפני מעמדו המיוחד יש להקל מעליו את עול מלכות שמים המוטל על ההדיוטות – כי לזה היה מספיק ספר אחד; ואם כדי להדגיש את החיוב, די היה לחייבו באותו ספר גם כאשר ההדיוט יכול לצאת ידי חובה בפחות מעמסה (כגון במקרה של הגהת ספר שירש מאבותיו[[8]](#footnote-8)), וכבר היינו יודעים, והיה המלך יודע, שאל לו ללבו לרום מאחיו וכמוהו כמוהם עבדי מלך מלכי המלכים אשר בפניו לא ניכר שוע בפני דל. אין זאת אלא שתפקידו של הספר הנוסף, זה שנכתב לשם המלך הזה דייקא, הוא לכוון את המלך ולהדריך את מלכותו ואת הכרעותיו.

במידה מסוימת זהו ספר הפוך מן הראשון; הראשון צמצם את המלך והשווה אותו לכל ישראל לענין הצייתנות לחוקיה הנצחיים וה'ברזליים' של התורה, ואילו זה מכוון את המלך כיצד להתפשט, שהרי הנהגת המלך הינה במהותה הנהגה של הוראות שעה ושל זיהוי העתוי הנכון. במאמר הקודם דובר על תפקיד הענישה של המלך, והרחבנו לברר כי עונשים שמפעילה הסנהדרין כהוראת שעה חריגה מפעיל המלך תוך תשומת לב מתמדת לצרכי השעה, ומבחינתו הללו כלל אינם חריגים[[9]](#footnote-9). אמנם ודאי שתפקיד המלך אינו מסתיים בענישה. המלך אפילו אינו רק מארגן של כלל סדרי החיים, המלך מוליך אותם. לכן מלכות קשורה בגאולה, כי רק בידה לפרוץ דרך ולהוליך אליה. כאשר רוצים לא רק לקיים מצב אלא גם לשנותו ולקדמו נצרך חוש עיתוי מעולה[[10]](#footnote-10). נצרכת יכולת לזהות סדקים בכבדות המציאות, מתי אפשר לקוות לשינוי ומתי יש טעם לעודד אותו, וכנגד זה, מתי המציאות עדיין אינה בשלה לזה ועומס יתר יקלקל אותה. במלים אחרות: המלך הקורא בתורתו (בחינת "תורה דיליה"[[11]](#footnote-11)) לומד כל הזמן אימתי מה שנאמר בה ינהג רק "לעתיד לבוא" ואימתי הענין כבר עובר לעשייתה ונוהג "בזמן הזה", ודולה בעקבות כך עצות כיצד לקרב את מה שנראה זר למושגי ההווה כך שיהיה מתקבל על הלב ומורגש כנצרך וכאפשרי אצל בני הדור[[12]](#footnote-12).

יוצא שספר התורה של המלך מכוון אותו להמליך את ה' ואת התורה באופן המתאים לזמנו ולדורו, ובעצם רואה את המלך לא רק כזה שהכח בידו אלא כדמות המזהה נכון את נפש הדור והמזדהה אתו נכונה, וככזאת, מופקדת בידה תורת הדור – לפחות בכל מה שקשור להכרעות צבוריות (שלעולם אינן נפרדות מחיי היחידים ותיקונם), ולקידום ישראל לקראת יעודם. לכן אין המלך יוצא ידי חובה בספר שכתבו אבותיו אף אם גם הם מלכים היו (ואף לא די שיגיה ספר שקיבל מהם כמו אצל הדיוט, כי צריך שהספר יכתב לשמו כמלך), כי העיקר כאן הוא ההוראה למלכותו הנוכחית ולזמנו המיוחד. כך יובן הביטוי המיוחד "למען ילמד ליראה את הוי' אלקיו". זהו ביטוי שמופיע רק עוד שלש פעמים בתורה בהתיחסות אל יחיד (ראה בהערה[[13]](#footnote-13)), ומשמעו שה' מייחד שמו על אדם פלוני, נודע לו במיוחד, ונודע לאחרים דרך ליוויו אותו[[14]](#footnote-14).

כי עיקר ענינו של ספר המלך אינו לחנך ולרסן את המלך אלא להובילו בתפקידיו המיוחדים נוכל ללמוד מדברי הרמב"ם, בעקבות חז"ל, בבואו להגדיר מה פירוש "והיתה עמו" – יוצא למלחמה והוא עמו, נכנס והוא עמו, יושב בדין והוא עמו, מיסב והוא כנגדו[[15]](#footnote-15). בפשטות, כאשר אומרים שיש להצמד למשהו בתמידות, עולים במחשבה תחילה מצבי היום-יום, ואחר כך הזמנים בהם אדם נתון לעסקיו, ולבסוף מופנית תשומת הלב לרבות גם את המצבים החריגים, ואילו כאן להפך: המלחמה בראש, לאחריה ישיבת המלך בדין (הוא עיסוקו היום-יומי, כמו שמצאנו אצל שלמה שכסאו המפואר ניצב ב"אולם המשפט"[[16]](#footnote-16)), ורק לבסוף מוזכר שמסב לסעוד וספר התורה כנגדו. אין זאת אלא שעיקר תפקידו של הספר הוא להנחות את המלך ב'חידושיו', וככל שהענין מיוחד יותר למלך כך נצרך הוא יותר לליוויו של אותו ספר[[17]](#footnote-17), [[18]](#footnote-18).

**שני ספרים ושני ארונות**

התבוננות זאת מביאה להעמקה נוספת ומעוררת להקיש בין שני ספרי התורה של המלך לבין שני ארונות הברית שהיו במדבר לפי דעות אחדות (וכמותן סבר רש"י[[19]](#footnote-19)):

תני ר' יהודה בר אלעאי שני ארונות היו עם ישראל במדבר, אחת שהיתה תורה נתונה בתוכו ואחת שהיו שברי לוחות נתונים בתוכו. זה שהיתה תורה נתונה בתוכו היה באהל מועד, שנאמר "וארון ברית ה' ומשה לא משו מקרב המחנה"; וזה שהיו בו שברי לוחות היה נכנס ויוצא עמהם[[20]](#footnote-20).

הרי לנו לוחות שגנוזים במקומם, בבית קדשי הקדשים[[21]](#footnote-21), ואיתם ספר התורה שכתב משה – כנגדם ראוי לכוון את הספר שירש המלך מאבותיו המצוי בבית גנזיו; ושברי לוחות שיוצאים למלחמה[[22]](#footnote-22) עם ארון המיוחד להם – אשר כנגדם ראוי לכוון את הספר המיוחד למלך שיוצא אתו למלחמה.

והנה, אם נשאל מעלתם של אלו לוחות גבהה? תהיה התשובה שלוחות ראשונים אמנם שבורים, אבל בשרשם מעלתם גבוהה יותר, שכן מעשה אלקים המה, ונתונים בארון שעשה משה[[23]](#footnote-23), ואילו לוחות שניים מעשה משה המה, ונתונים בארון שעשה בצלאל. לפי זה נוכל לומר שאף מעלת הספר המיוחד למלך, זה היוצא אתו למלחמה והמלווה אותו בטלטלותיו, עליונה יותר, ובהקבלה ללוחות ראשונים, שהינם שברי לוחות, נאמר שספר זה הוא בחינת סתרי תורה המתגלים למי שלבו דואג בקרבו, בחינת "שבורי לב", שכן, שברון הלב מתאים שיתעורר כשבאים בחיכוך עם החיים, וכשפועלים בזירה שתיתכנּה בה מפלות.

ולכאורה הוא פלא, שהרי מתאים לצייר שבבתי גוואי שורה היציבות הנצחית, בחינת "המניע שאינו מתנועע"[[24]](#footnote-24), וכל התמורות נוגעות רק להתפשטות ממנה, רק לעולם העכור שלא זכה לבוא אל הקדש פנימה, וכיצד מוצאים אנו במערכה דוקא את הלוחות מעשי ידי ה', ובהקשר שלנו, כיצד נאמר שהכלי לסתרי תורה הוא דוקא החיכוך עם החוץ (שכאמור, נוטה לעורר שברון לב)?

לשם הבנת הענין נפנה אל החילוק החסידי הידוע שבין "אלקות בפשיטות ועולמות בהתחדשות" לבין "עולמות בפשיטות ואלקות בהתחדשות".

בדרך כלל מוסבר שדעת תחתון נוקטת כי עולמות בפשיטות ואלקות בהתחדשות. המובן מאליו הוא קיום העולמות, על גביו מופיע חידוש שיש אלוק ושהעולם תלוי בו, ולפיכך אין לו רשות לאותו עולם, ואף לא יכולת, להתנהל כאוות נפשו ללא מעצור לרוחו. כיוון שזהו חידוש יש לעורר תשומת לב אליו ללא הרף, ולהזינו, שכן חוסר תשומת לב מפיל מיד אל ה'נורמאלי', אל העולמות המתעלמים מן ה'. ועוד, כאשר יש ספק בנפש האם מעשה מסוים לרצון הוא לה' או לא (כגון בדברי הרשות), הגישה שעולמות בפשיטות נוטה לראות בעולמות 'מוחזק' ולטעון כלפי האפשרות שיש צורך לוותר כי "המוציא מחברו – עליו הראיה", ולכן, כל זמן שלא ברור להפך אפשר לו לאדם לנהוג כחפץ לבבו.

לעומתה דעת עליון היא שאלקות בפשיטות, רק זה ישנו ורק זה ודאי ו'מחוייב המציאות', ואם רואים אנו לפנינו עולמות נפרדים, ואם 'אפשרי המציאות' קם וניצב לפנינו ו'תופס מציאות', יש לנו להטיל ספק בממשותו, ולראותו כחידוש פלאי שכל-היכול בחר 'משום-מה' להוותו, ו'הפה שאסר הוא הפה שהתיר' ולפיכך יכול הוא באותה מידה כל רגע להפסיק להוותו ברוח פיו ובמאמרו ולהחזירו לאפס ואין ממש, וכיוו שכך, הרוצה לדבוק באמת יסיר לבו מלייחס חשיבות לחולף (שהוא בחינת "מים מכזבים" – מים שזרימתם נפסקת אחת לשבע שנים[[25]](#footnote-25), ללמדך שהחולף כזב הוא), וידבק בנצחי הקיים לעד. ועוד, במקרה של ספק, זה שהתברר לו כי אלקות בפשיטות ועולמות בהתחדשות יאמר כי ה' הוא ה'מוחזק', והרוצה ליטול ממנו עליו להביא ראיה, וכל שלא נתבררה ראיה כי ניחא לה' בהתנהגות מסוימת – "אין לך בו אלא חידושו", אין לך רשות לחדש מעצמך התענינות במציאות החולפת ופתיחות אליה.

והמלך? זה שמוטל עליו לנהל את המציאות ולכבשה, מה גישתו שלו? האם כל מעייניו להצר צעדיה ולשעבדה לבוראה, כך שיורגש כי ה' הוא העיקר וכל השאר צריך רק להתבטל אליו ולהתלות בו כמו שנתלה האפשרי במחוייב, או שמא ענינו לשפר את המציאות ולהיטיבה מנקודת מבטה שלה, ובעצם לפעול מתוך אמון בה כי טובה היא וראויה להתקיים?

יש לומר שמלך רגיל, כמלכי הגוים (או אפילו כמלכי ממלכת ישראל[[26]](#footnote-26)), פועל מתוך נקודת הנחה שעולמות בפשיטות, וכדי לשפר אותם עצמם מקשר הוא אותם לאלקות, בחינת אלקות בהתחדשות (אם מלך כשר הוא ומתוודע לחידוש הזה), ואילו מלכי בית דוד, הדבקים במקדש והנועצים את מלכותם בקשר אליו, מושרשים ב"אלקות בפשיטות" ומגוייסים במהותם לעשות את ה' לעיקר ולכפוף את כל באי עולם אליו. ובכל זאת, אין עמדתם זהה לעמדת "אלקות בפשיטות ועולמות בהתחדשות" שהוצגה לעיל, באשר תופסים הם את העיקר בחידוש ולא בפשטות[[27]](#footnote-27).

פירוש: העולם הוא אמנם אפשרי המציאות ויכול לפיכך להתבטל כל רגע, אבל זוהי אפשרות שה' בחר בה, ובחר בה בבחירה עצמית (לפי שאין פעולות ה' 'סתם' פעולות, ומי שהוא אמתי כל פעולותיו אמת), ולפיכך אין העיסוק בו עיסוק טפל כלל ועיקר. יתרה מזאת, לא רק שיש לנו אמון כי הבריאה היא ענין 'רציני'[[28]](#footnote-28), גם בלא שנבין מדוע – שהרי 'מה כבר יכולה היא להוסיף על שלמותו של בוראה' – אלא שמתוך תוכנו מוצאים אנו בה טעם לא רק בדיעבד – לא רק מבחינתנו כברואים ש'היות שכבר נבראנו, ניחא לנו בקיומנו' – אלא גם מבחינתו ית'. מתוכנו יודעים אנו כי דלות הבריאה ונפתוליה טעונים במשמעות עצמית, כי הם הם פן השעשוע והתענוג שכמוס בתוך יחידותו ית', שהרי "תענוג תמידי אינו תענוג"[[29]](#footnote-29), ועיקר תענוגו של ה' הוא ממאמציה והישגיה של הבריאה הנתונה בסבך התמורות והעראי לדבוק ביחידותו ולהטעין את כל הריבוי בזיקה אל יחידות זאת. דרך הבריאה אומר ה' לעצמו 'אתה', וזוכה להופיע ולהיות משמעותי כביכול איפה שהנו חידוש, איפה ש'חוץ לו'.

מלכי בית דוד הם הרגישים לתאוותו ית' לדירה בתחתונים, ולבכיו ושברון לבו כביכול ב"בתי גוואי"[[30]](#footnote-30) כל עוד ענין זה אינו מתממש כראוי, והם היודעים את כל מצוקות הקיום וחסרונותיו כתפִילות וכצמאון והתאוות אל ה' עצמו ולא רק כבעיות המחפשות את פתרונן המקומי (ולב יודע מרת נפשו כבי' של ה', בהתעצבו אל לבו, הוא שיזכה להשתתף בשמחתו בה לא יתערב זר, וכיוון שבשלמות האמתית הכל מצוי בבת אחת, ממילא אלו שלבם דואג בקרבם הם גם הבאים בסוד שלמותו של ה', ושמחת העתיד מלווה את ההווה שלהם הנהייה בפיהם כדבש למתוק[[31]](#footnote-31))[[32]](#footnote-32).

לפי זה, היציאה למלחמה ולשינוי פני המציאות היא העיסוק במה שהכי נוגע לה' והיא המיצוי האמתי של בריאתו את העולם, בעוד ההתכנסות פנימה היא התכנסות אל "אתה הוא עד שלא נברא העולם", והיא האחיזה בשלם שלא באה בסוד ה"שלם וחצי"[[33]](#footnote-33) שרק הוא שלם באמת. "הוי' איש מלחמה" – בעִנינו של ה' במלחמה (החותרת לשינוי והנזקקת להושעה[[34]](#footnote-34)) מתגלה הממד האנושי כביכול שבאלקי[[35]](#footnote-35), שהוא לִבת הבריאה והוא הנקודה העמוקה המאפשרת מגע עם ה' – בחינת "כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם"[[36]](#footnote-36) (ההזדקקות – המציגה את האדם כחסר והפוך מאלקים, ולפיכך נזקק לו – מביאה לדבוק בדיבוק אמיץ יותר מאשר ההתדמות, בחינת משטחים מלאי שקערוריות ובליטות הנדבקים זה לזה טוב יותר ממשטחים חלקים; חיקויו של האדם את שלמות ה' מקרבו להיות צלם אלקים, אבל לא גורם לו לפגוש את הוי', ודוק). וראה המסופר על יוחנן כהן גדול שכאשר נכנס לפני ולפנים שמע דברי ה' על מצבם של בחורי ישראל שהיו נתונים בקרב[[37]](#footnote-37), כביכול לזה דעתו נתונה ושם עיקר ענינו.

מן המבט הזה, הספר היציב, זה שגנוז בפנים, הוא בעצם נקודת מוצא ותמיכה לספר החותר אל הגאולה[[38]](#footnote-38) (כשם שאפשר לראות את כל מתן תורה כהכנה לגאולה, ולא כמצב העליון ביותר שהגאולה רק שואפת לשחזרו ולחקותו. ואכן, התבאר בספרים שבמתן תורה עוד לא זכינו לתורת הנסתר, לפנימיות התורה, וזו הולכת ומציצה לנו עד להופעתה בגאולה השלמה[[39]](#footnote-39). רק מכח התגלותה של זו האחרונה נוכל לרומם את העולם כלו, ואת חלקי המציאות שבהיותנו עסוקים בנגלה רק הסתייגנו מהם[[40]](#footnote-40)).

**שני ספרים שהם שלשה**

נשוב כעת לטענה שהועלתה בקושית הכסף משנה כי מפשט הגמרא עולה רושם שצריך שלשה ספרים. לפי הסברנו יוצא שגם לרמב"ם יש בהפשטה שלשה ספרים, ועתים שכך יקרה גם בפועל: ספר אחד הוא הספר שראוי שיהיה לכל איש ישראל, וספר כזה אפשר שיירש אדם מאבותיו; ספר אחד הוא הספר שאדם התאמץ לכתבו/לרכשו/להגיהו; וספר אחד הוא הספר שמצווה המלך להוסיף משעה שעולה למלוך. בפועל עשויות שלש הבחינות הללו להצטמצם לשני ספרים, (מפני שהבעלות והכתיבה יכולות להיעשות בספר אחד, וכן הדין של ספר שני ודין הכתיבה יכולים להיעשות באותו ספר), אלא שיתכן כי גם בפועל יצטברו שלשה ספרים, וזאת כאשר המלך ירש ספר, והוסיף וכתב בעצמו ספר בהיותו הדיוט כדי לקיים את הבחינה השניה, ועתה בעלותו למלוך מוסיף הוא ספר מיוחד למלכותו על גבי שני הספרים שקדמו לו, זה שירש וזה שכתב[[41]](#footnote-41).

את שלשת הספרים הללו אפשר לכוון כנגד עבר והווה ועתיד. הספר שירש המלך מאבותיו ומונח בבית גנזיו הוא בחינת תורה ציוה לנו משה מורשה קהילת יעקב, הוא המחויבות לתורה הנצחית, מחויבות שנזקק לה ביותר זה שמצוי בסבך קשיי ההווה ופיתוייו; ובעומק יותר הוא הספר הנאמן לאמור שקודשא בריך הוא "אסתכל באורייתא וברא עלמא"[[42]](#footnote-42), ומלמד שאין להבהל ולא להתבלבל מקשיי ההווה, שכן, הלה רק מקרטע אחרי התכנית לפיה נוצר ואליה נועד. הספר שצריך לכתוב בעצמו או לפחות להשתתף בכתיבתו הוא הספר ממנו יש ללמוד השגחה פרטית, מה ה' אלקיו שואל מעמו במצבו דייקא, וכיצד הוא מכוון אותו ברגע זה לקראת יעודו המיוחד (כתיבת ספר זה נלמדת מ"כתבו לכם את השירה הזאת", ושירת האזינו זהו פרושה הפשוט, שידע העם בבוא הצרות עליו כי מה' הנה, ויבין את מטרתן[[43]](#footnote-43)). הספר המיוחד למלכותו הוא הספר הנותן השראה כיצד לפרוץ דרכים אל הגאולה השלמה (כמבואר שהראשונה לשלש המצוות שנצטוו ישראל בהכנסם לארץ – מצוות שמשמעותן תיקון עולם והופעת ה' – היא מצוות מינוי מלך, לפי שהוא זה שמוטל עליו לסלול דרך להגשמתן), והוא המטביע את רושם העתיד על ההווה (וזו עבודה שאינה שווה לכל נפש, וראוי לה שתתקיים רק בהשראת המלך החי את העתיד, וד"ל)[[44]](#footnote-44).

1. . דברים יז, יט-כ. [↑](#footnote-ref-1)
2. . הל' מלכים ג, א. [↑](#footnote-ref-2)
3. . ז, א-ג. [↑](#footnote-ref-3)
4. . סנהדרין כא, ב. [↑](#footnote-ref-4)
5. . הל' מלכים שם. [↑](#footnote-ref-5)
6. . כפי שפירש בסה"מ, ראה המצוטט לעיל. אם נרצה לדייק מדוע במשנה תורה לא הובאה אפשרות זאת, נוכל אולי לומר שמותר לקנות ממי שכותב למכור, אבל אין לקיים המצוה על ידי קניה ממי שעד כה קיים באותו ספר את מצוותו שלו, כי בקניה כזאת לא יתווספו ספרים. עיין דבר אברהם ח"ב, כו. [↑](#footnote-ref-6)
7. . הקושי להבחין בין חיובו של המלך בספר נוסף על זה שירש לבין חיובו של הדיוט בזה מעיד שבעומק כמלך כהדיוט – כל ישראל מלכים (כלשון הגמרא בהוריות יג, א, "כל ישראל ראויים למלכות", עיין שם. כמבואר בהמשך, הספר השני מעניק את הכח לפעול לפי הוראות שעה, ואכן האמור כי "'בכל דרכיך דעהו' – אפילו לדבר עברה" – ברכות סג, א – נאמר בכל יהודי, ומשוה כל אחד לאליהו הנביא בהר כרמל. השוה גם למבואר במאמר "ממון המוטל בספק" כי עשיית דין לעצמו מזוהה עם מידת המלכות). לעומת כתר כהונה וכתר תורה – המקיימים הבדל מהותי בין גדול להדיוט – כתר המלכות ראוי דוקא למי שיש לו שפלות ומקיים בעצמו "לבלתי רום לבבו מאחיו" (ככתוב אצל חיוב כתיבת משנה תורה). [↑](#footnote-ref-7)
8. . ראה אג"מ או"ח ח"א, נב. [↑](#footnote-ref-8)
9. . בפרט ראה שם עמ' רעה הערה פא. [↑](#footnote-ref-9)
10. . גם כדי לקיים משהו בתוך תמורות הזמן נצרך חוש עתוי, אבל אם חושבים לשנות מצב זו כבר דרגה אחרת. אף יש לומר שהמאמץ לשמר את הקיים נוגע במידה רבה לכל אחד, ובפשטות הממסד והחברה תומכים במאמץ כזה בדרך ממילא, ולכן יש לקשר אותו לספר שחייב כל איש מישראל לכתוב, ראה הערה כז. [↑](#footnote-ref-10)
11. . ראה קידושין לב, ב. [↑](#footnote-ref-11)
12. . השוה למאמר "יסודות המנהיגות היהודית", שם מבואר כי אחד מחמשת יסודות המנהיגות הוא שהמנהיג האמיתי צריך להיות טפח מעל למציאות (ראה שם ביסוד השני, המכוון כנגד משה, מלכות ישראל ח"ג, עמ' לב-לג). [↑](#footnote-ref-12)
13. . הכל הולך אחר הפתיחה. הראשון שזוכה לכך ש"שם העצם", שמו המיוחד של ה', יזוהה עם דמותו הוא משה רבינו: "ויחל משה את פני הוי' אלקיו" (שמות לב, יא). לחלות היינו להמתיק (עיין דעת מקרא שם), כדברי חז"ל שמשה זיהה בתוך דברי הכעס של ה' פירצה דרכה יוכל להכנס ולהפוך את הגזרה (רש"י לשמות לב, י. בקבלה מוסבר שגילוי האלקות במלכות הוא דרך נקב, פתח קטן מאד, "מציץ מן החרכים"). היכולת להרגיש זאת היא מעין היכולת לשמוע הוראות שעה – אל תדבק במילים אלא בכוונה שמאחוריהן, יש לך מבוא לחדור לשם (כידוע, כל ענין השעה, דהיינו הוראות שעה וחיי שעה – היא התפילה – וריבוי העתים של הנוקבא, כולם ממידת המלכות הם).

    הפעם השניה שמוזכר "הוי' אלקיו" היא בחטאת הנשיא (היינו המלך), חטאת שמוצגת בלשון חריגה: במקום הלשון הרגילה "אם… יחטא" כתוב אצל הנשיא – "אשר נשיא יחטא". חז"ל דרשו כי אשרי הדור שהנשיא שלו נותן לב להביא כפרה על שגגתו, קל וחומר שמתחרט על זדונותיו (רש"י לויקרא ד, כב), ובזהר (ח"ג כג, א) נדרש כי ודאי שיחטא. לדרכנו נאמר כי אשרי הדור שיש לו מלך שחוטא ומודה מפני שכאשר יש מלך יוזם ומחדש פעמים שיחטיא את המטרה, ופעמים שיפול בגאוה, והעצה היא להודות ולשוב, אבל לא להמנע מפני החששות הללו מלהעיז ולחדש (וידוע המסופר על החסיד שהתלונן כי כאשר מרצה ומבאר את תורת החסידות מביא אותו הדבר לידי גאוה, והשיב לו הרבי: "א ציבעלע זאלסט ווערען וכו'", כלומר, שיוותר ממך בצל מקולף ובלבד שתאמר חסידות).

    הפעם השלישית היא אצלנו. הפעם הרביעית היא בהמשך פרשת שופטים (יח, ז) – "ושרת בשם הוי' אלקיו ככל אחיו הלוים". פירש שם רש"י: לימד על הכהן שבא ומקריב קרבנות נדבתו או חובתו, ואפילו במשמר שאינו שלו. דבר אחר עוד: לימד על הכהנים הבאים לרגל שמקריבין במשמר ועובדין בקרבנות הבאות מחמת הרגל כגון מוספי הרגל, ואע"פ שאין המשמר שלהם. ללמד שאמנם יש "חוק וסדר", יש את סדר הכהונה, סדר המשמרות, אבל בגלל שמשרת בשם הוי' אלקיו, בגלל שה' הוא האלקים שלו, יכול לשרת אותו לכשירצה, גם לא לפי הסדר המקובל (ומבואר בדא"ח, ראה באגרת הויכוח והשלום המיוחסת לצ"צ, שהוא ההבדל בין בעל תשובה, אשר פורץ מבחוץ, ממקום רחוק, שלא לפי סדר המלוכה, ודוחק להכנס פנימה לאביו המלך, לבין צדיק, בן המלך הגדל וחי תמיד בהיכל המלך ומתנהג בהקפדה לפי סדרי המלכות).

    כאמור, בתורה כתוב הביטוי הזה רק בפעמים האלו (ופעם נוספת ביחס לכלל ישראל, וגם שם בהקשר מלכותי – "הוי' אלקיו עמו ותרועת מלך בו" שנאמר בברכות בלעם), אמנם בשאר התנ"ך מופיע הביטוי עוד פעמים רבות (ס"ה **יחי** פעמים). רוב רובן של הפעמים מתייחס הביטוי למלכים, ועתים לנביאים (ובתהלים לכל יחיד). כמבואר בפנים, ההתיחסות לה' כאל אלקי המלך בעצם רואה במלך עצמו מעין נביא, מפני ציפייתה ממנו לזהות את דבר ה' לדור (ורמז: **א-להיו** = **אליהו**, ודוק). שתי נקודות מענינות יש להעיר כאן: א. כל "הוי' אלהיו" בתנ"ך הוא רק על מלכי בית דוד. אין אף פעם "הוי' אלהיו" על מלך ישראל. ב. "הוי' אלהיו" כתוב גם כאשר "ויעש הטוב בעיני הוי' אלהיו" וגם כאשר "ויעש הרע בעיני הוי' אלהיו". יתכן שכוונת הכתוב כי אם אתה מלך, בן לדוד המלך – וכיוון שכך ה' הוא אלקיך בעצם – ואתה עושה רע בעיניו, אז חילול ה' הרבה יותר חמור (כמובן, צריך לדון גם בלשון "הוי' אלהיך" שמדברת אל פרט שמצויה בסיפורי התנ"ך, אבל אנו דנו רק בגוף שלישי משום שכאשר נאמר בגוף שלישי הרי התורה עצמה מעידה על כך, ואילו דבור בגוף שני יתכן שהוא רק בדרך של אמירה של כבוד ודרך ארץ מאיש לרעהו. רמז חשוב ונאה בביטוי "הוי' אלקיו" שעולה הוא כמנין שלם וחצי של שם הוי', וראה לקמן על חשיבות הביטוי הזה ושייכותו לעניננו). [↑](#footnote-ref-13)
14. . ראה אוה"ח על בראשית כח, כא. [↑](#footnote-ref-14)
15. . זה לשון המשנה (סנהדרין ב, ד), אבל בספרי (בחלק מהגרסאות) מצמצם מארבעה דברים לשלשה – "יוצא למלחמה והיא עמו, יושב בדין והיא אצלו, מיסב והיא כנגדו". מלחמה-דין-אכילה מתאים לכוון כנגד הכנעה-הבדלה- המתקה, כאשר הבחינה התחתונה מופיעה בראש. להכניע את האויב (מבית ומחוץ) – כנגד הכנעה; לדון דין אמת (גם "להבדיל בין הקדש ובין החל ובין הטמא ובין הטהור", כדוד שהיה עוסק בדם ושפיר ושליה, ברכות ד, א) – כנגד הבדלה; להסב, שהוא ענין של תענוג – כנגד המתקה (כפי שמסבירים בפסח את ענין "מסובין", כנודע). על כל פנים, גם במשנה וגם בספרי הדוגמא הראשונה היא מלחמה.

    הספרי, חוץ מזה שמצמצם לשלש דוגמאות – צמצום שלכאורה יותר הגיוני, כי קשה להבין מה מוסיף ה"נכנס" (שבפשטות היינו נכנס מהקרב) – גם משנה כל פעם את הביטוי. בלשון המשנה והרמב"ם בשלשת המצבים הראשונים התורה "עמו" – כלשון הפסוק "והיתה עמו" – ורק ברביעי כנגדו (סוף סוף קשה לאכול עם הספר ביד, בפרט שהרמב"ם לא פסק שעושה את הספר כמין קמיע קשור על ידו). בספרי הלשון יותר עשיר – בכל מצב ההתבטאות על הספר שונה (יוצא, יושב, מיסב), ובתוך הגיוון הזה, הלשון המתאים בדיוק ללשון הכתוב נאמר בקשר ליציאה למלחמה. היות המלחמה הענין העקרי שבו מתקיימת מצוה זו נרמז בניסוח הסוגיא בירושלמי, סנהדרין פ"ב ה"ו, משום ששם זה הפרט היחיד שמצוטט מן המשנה – יוצא למלחמה והיא עמו, שנאמר "והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו"; והרי דברים קל וחומר: ומה אם מלך ישראל שהיה עסוק בצרכי ישראל נאמר בו "וקרא בו כל ימי חייו", ההדיוט על אחת כמה וכמה (והנה רמז, ממנו נלמד כי אף אם בפועל עוסק המלך בצרכי הצבור כשאר מלכי הגויים הרואים את עיקר תפקידם לדאוג להגנת הצבור מאויבים, בכל זאת הדאגה לישראל אחרת היא: **צרכי ישראל = בית המקדש**, עיקר צרכי ישראל, בהם צריך לעסוק המלך, הוא ההתכוננות לבית המקדש, וליעד זה מכוונים כל הצרכים).

    נחזור לדוגמאות של המשנה. המשנה מונה ארבעה דברים, כנ"ל. את ארבעת הדברים ניתן לכוון כנגד ארבעה עולמות, שוב מלמטה למעלה: יוצא למלחמה – עולם העשיה (וכדלקמן עוד). נכנס [לכאורה מיותר, ויש לומר על פי פשט שבא להוציא מן הסברה שדווקא ביציאה למלחמה נזקק הוא לתורה, כמו שמשמע בירושלמי הנ"ל, ולימד כי גם שנכנס מהמלחמה (סוד צבא, נוטריקון יוצא ובא) יש צורך וענין להזדקק לתורה, שהיא תלמדנו גם איך לנהוג בעקבות תוצאות המלחמה, ודוק)] – עולם היצירה. עולם העשיה, "אף עשיתיו", הוא עולם האישים הנפרדים, שם מתנהלת המלחמה בפועל, ואילו עולם היצירה הוא עולם המינים הכלליים, וממבטו יש מגמה למעט את הסכסוכים. פעמים רבות, לאחר הנצחון ולאחר הכנעת הנפרדות מגיעה העת להרגע מזה ולחפש את המשותף (ראה התנהגות דוד לאחר נצחונו את אבשלום). זיקה נוספת, ושונה לעולם היצירה, היא שכאשר שבים הביתה מן המלחמות החיצוניות מתחילה מלחמת היצרים הפנימית המתעוררת אצל היושב לבטח בביתו – "כתפארת [כללות מדות היצירה] אדם לשבת בית", וד"ל – ושוב יש להפנות אל דוד, שכאשר לא השתתף בעצמו במלחמה נגד בני עמון נפל בחטא בת-שבע. אמנם, אף כי זהו פירוש מלחמתי יותר ל"נכנס והיא עמו", בכל זאת יש מקום גם כאן לומר שהמלחמתיות מתמתנת, במאבקים פנימיים קיימת יותר הבנה של הצד שכנגד ושל הצורך שלא למגרו לגמרי. יושב לדין – עולם הבריאה, הוא עולם הכסא ("אמא עילאה מקננא בכורסיא"), עולם החשיבה השופטת. מיסב – עולם האצילות, כפי שמבארים בהגדה של פסח שקושית "מסובין" היא כנגד האצילות.

    לשון המשנה בירושלמי אחרת מלשון המשנה בבבלי – בבבלי בשלשת הראשונים כתוב "עמו" ובאחרון "כנגדו", אבל בירושלמי שינוי הלשון הוא כמו בספרי (אלא שהספרי מונה רק שלשה דברים), "עמו-עמו-אצלו-כנגדו", שוב מודגש ש"עמו" נוגע בעיקר ליציאה למלחמה ולכניסה חזרה ממנה (בתוספתא פ"ד ה"ה הלשון היא יוצא למלחמה הוא עמו, נכנס הוא עמו, יושב בבית דין והוא אצלו, נכנס לבית המים ממתנת לו עד הפתח, תוך השמטה של הבחינה ששייכנו לעיל לאצילות, כך מתחזק כי התכלית העיקרית של הספר הזה היא היציאה החוצה, אל העולמות התחתונים, ועד לעיקר היציאה לעולם העשיה).

    עולה לנו כי ככל שיורד יותר למטה התורה יותר "עמו", ויש לבאר כי ככל שיורד יותר בולטת בחינת "תורה דיליה", יותר יש מקום לחידוש הלכות והוראות שעה לפי רוח המלך הנוכחי. כלומר, סגנון המלחמה וההכרעות הכרוכות בה הם משהו שיש בו גוון מאד אישי (לכן זו גם הזירה שהכי אפשר לסטות בה מאמיתה של תורה, כפי שרואים את הכשלונות הרבים של תלמידי חכמים בהוראותיהם לחיילים…, חסר להם משנה התורה של המלך, ודוק). [↑](#footnote-ref-15)
16. . מל"א ז, ז. [↑](#footnote-ref-16)
17. . מנין למדו חז"ל והרמב"ם להרצות כך את פירוש הכתוב "והיתה עמו", ולשים בראש את ענין המלחמה? שמא למדו זאת מסמיכות הכתובים, מכך שהפרשות הסמוכות (אלו שבאות לאחר הפרשות העוסקות בסמכויות שבישראל – משפט, מלכות, כהונה ונבואה) עוסקות בעניני מלחמה (ולפי זה נצטרך לומר שהפרשות העוסקות ברציחה וחוצצות בין העיסוק בסמכויות לבין עניני מלחמה אף הן מענין מלחמות המלך הן, כי אלו מלחמות הפנים שלו. וראה הל' מלכים ד, י, שהרמב"ם קושר את ענישת הרוצחים למלחמות, כפי שהארכנו בענין במאמר "עד מות הכהן הגדול").

    אפשרות נוספת היא שחז"ל קשרו את ספר המלך לאיסורים שהתייחדו לו, והבינו שהספר מכוון את המלך לנהוג נכונה לאור תשומת לב לאיסורים הללו. לא ירבה לו סוסים הוא איסור שקשור למלחמות, "סוס מוכן ליום מלחמה" (משלי כא, לא, ומסיים שם הכתוב "ולהוי' הישועה", וראה שם במצודות ולעו"ז בגר"א; וראה איוב לט, יט-כה), וראה אזהרת ה' ליהושע לעקר את הסוסים שנפלו לו לשלל, ולא להפכם להיות חלק מצבאו שלו, כי לא בגבורת הסוס יחפץ, יהושע יא, ו, רלב"ג ומלבי"ם שם; וראה בספר תום ודעת עמ' מט, הערה סז. על "לא ירבה לו נשים" אומר הכתוב "ולא יסור לבבו", ופסוקים אחדים לפני כן נאמר באותה לשון: "על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה, לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל"; משמע שהסרת הלב קשורה בהטיית משפט ואיבוד האובייקטיביות (בפרט שפסוק זה נלמד על זקן ממרא שהורה הוראה לא נכונה), והסרה זו באה בראש ובראשונה על ידי המשכות הלב אחר תאוות לבו (וראה במאמר "פתיחתא לסנהדרין", סביב הערות מא (עמ' קיט) ו-פד (עמ' קלט), ובספר וממנה יושע עמ' יח, על הזיקה שבין עריות למשפט, והאמור כאן הוא סיוע לזה). אם כך נותר איסור ריבוי הכסף והזהב לשדרוג מוגזם של צרכי החיים, מעין מה שמצינו אצל שלמה – "וכל כלי משקה המלך שלמה זהב וכל כלי בית יער הלבנון זהב סגור אין כסף לא נחשב בימי שלמה למאומה" (מל"א י, כא), הנה לנו שמאכלו המפואר התחכך עם האיסור להרבות כסף וזהב.

    והנה, אין כוונתנו שהקשר הוא ישיר, ושתפקידו של הספר רק להזכיר מה אסור ושאל לו לנהוג כמלכי הגוים, ובזאת לרסן ולצמצם את התפשטות המלך, אלא כוונתנו שהדברים הללו נתונים לשיקול דק, ומועדים לנטיית הלב מקו האמת, ולפיכך זוקקים הרבה לימוד ועיון והתחברות לתורה ולפנימיותה; שהרי חז"ל אמרו שמותר להרבות סוסים לצרכי מרכבתו, ורק סוסים בטלים אסור, וראה לעו"ז ברמב"ן על דברים יז, טז, ולענין נשים, לשיטתו של הרמב"ם דוקא המלך מותר בפילגשים (וראה תהלים מה, י-יב, וראב"ע שם), ולענין הכסף והזהב נראה שהכתוב גם משתבח ברוב פארו של שלמה, פאר שעורר את מלכת שבא לבוא ממרחק ולתת כתר מלוכה, ושוב קשה להכריע מה נקרא צורך. כלומר, דוקא אצל המלך בולט שההלכה אינה נפרדת מן התורה, מן הנימוק ושיקול הדעת והצורך בלמידה, כשם שדוקא אצל המלך בולט עד כמה גישה כזאת מועדת לפורענות, ששלמה אמר: "אני ארבה ולא אסור" (סנהדרין כא, ב). [↑](#footnote-ref-17)
18. . לאור האמור בהערה הקודמת נוכל 'להזכר' במבואר במאמר הראשון על משפט שלמה, ולראות כי בעצם הנאמר כאן על הצורך של המלך בהכוונה מיוחדת של ספר התורה שלו כיצד להלחם, נכון גם לגבי "יושב בדין". באותו מאמר הוסבר כי כאשר המלך זוכה, אזי משפטו מתברך ברוח הקדש, וביכולתו להכריע היכן שבית הדין הרגיל מתייאש מלהגיע לבירור האמת ונסוג, וכאן התבאר כי תפקידיו של המלך רצופים בהזדקקות ליכולת ההכרעה הפלאית הזאת. יעויין בהערה מ, שם הובאה הגמרא במסכת חגיגה (יד) הקוראת למלך קוסם, ומשעינה זאת על פסוק העוסק בישיבתו בדין – קסם על שפתי מלך, במשפט לא ימעל פיו; והנה, מצאנו קשר בין הכרעת קסם לבין מלך גם בעניני מלחמה: כי עמד מלך בבל אל אם הדרך בראש שני הדרכים לקסם קסם קלקל בחצים שאל בתרפים ראה בכבד. בימינו היה הקסם ירושלם... והיה להם כקסם שוא. הרי שהקסם של המלך הוא הניחוש שלו לאיזו דרך לפנות, כאמור כאן שהמלך הוא המתאים להכריע כשיש פנים לכאן ולכאן. באופן יותר דק נוכל להפוך את פעולת הקסם של מלך בבל להיותו של מלך ישראל קוסם, ולשייך היטב לעניננו את מה שהעלה הקסם: על המלך בעצם להכריע איזה קסם יוביל אותו – האם ייטה לירושלים שבימין, בחינת "שויתי הוי' לנגדי תמיד כי מימיני בל אמוט", ויזכה שכל הכרעותיו תנבענה משלמות יראת ה' (ירושלים רומזת לשלמות היראה, בחינת ספר תורה שבימינו של המלך, שבקשר אליו נאמר למלך – "למען ילמד ליראה"), או שייטה ל"חטאת קסם מרי", בגללה הפסיד שאול את המלוכה, ראה שמ"א טו, כג, כי כאשר "עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו" בטל "וקם שבט מישראל" (שכנגד "ולא קסם בישראל"; שבט הוא בחינת שבט מושלים ומקל).

    ידוייק שהפניה לימין ולא לשמאל אינה רק פניה אל הניחוש האמתי שלעומת הפניה אל ניחוש הכזב, אלא הפנייה עצמה נושאת אופי אחר: כאשר פונה המלך לסטרא דשמאלא פונה הוא אל הניחוש כפשוטו, ואבוי לה לממלכה המתנהלת לפי הכְוונה מיסטית תוך דמיון שאין צורך להתייחס ברצינות לקשיי המציאות, אבל כאשר פונה לימין פונה הוא ללמוד מספר התורה, והניחוש הוא בחינה נסתרת שמציצה מבעד ללימוד השקול, כפי שכינוי המלך כקוסם מופיע בסוגיה העוסקת בתכונותיהם של צופי המרכבה, כלומר אלו סתרי תורה ולא פשוטה, ומדובר כאן בפן פנימי וסודי של המלך. [↑](#footnote-ref-18)
19. . ראה פירושו לדברים י, א. [↑](#footnote-ref-19)
20. . יל"ש לשמ"א ד, רמז קא. ואף כי הרמב"ן טען שדברים אלו דברי יחיד הן (ראה שם מחלוקתו עם רש"י), הנה נראה מפשטות לשון הספרי בפר' בהעלותך כי סתם ספרי אף הוא סובר כך: "וארון ברית ה' נוסע לפניהם" – ארון זה שיצא עמהם במחנה היו בו שברי לוחות שנא' "וארון ברית ה' ומשה לא משו מקרב המחנה". [↑](#footnote-ref-20)
21. . כיוון שהרמב"ם לא הזכיר ענין זה כהלכה, אלא כסיפור דברים שהיה בעבר, ואף לא מנה את הארון בין הכלים המרכיבים את המושג "מקדש" (ועיין היטב ירמיהו ג, טז-יז), נראה לומר שהעיקר הוא שספר התורה ייגנז ויישמר, ובני לוי הם המופקדים על שמירתו (ראה דברים י, א-ח; לא, כד-כו), ולא העיקר היכן ימצא, וזהו הקשר הדברים ברמב"ם בהל' בית הבחירה, שלאחר שמתאר את הכלים שמצטרפים לעיקר הבית (כמבואר בפ"א, הל' ה-ו), כשמגיע בתחילת פ"ד לתאר את בית קה"ק, אומר שהארון נגנז כדי לשמרו. [↑](#footnote-ref-21)
22. . בחינת ויהי בנסע הארן ויאמר משה: קומה הוי' ויפצו איביך וינסו משנאיך מפניך (במדבר י, לה). [↑](#footnote-ref-22)
23. . רש"י על דברים י, א. [↑](#footnote-ref-23)
24. . כמו נקודה במרכז המעגל שמסובבת את כולו, והנה, אם נביט נראה שככל שמתקרבים למרכז והמעגל מתקטן כך מואטת תנועת הסיבוב, וככל שמתקרבים לאמצע התנועה שואפת לאפס, ואם כך בנקודה האמצעית המופשטת יש מניע שכלל אינו מתנועע. [↑](#footnote-ref-24)
25. . פרה ח, ט. [↑](#footnote-ref-25)
26. . מלכי ישראל פתחו את מלכותם – את הקרעותם ממלכות בית דוד – ברצון להיטיב עם העם, והארכנו בזה בספר מן הפרדס עמ' קד-קה; ובספר וכמטמונים תחפשנה עמ' קצה-קצו. [↑](#footnote-ref-26)
27. . הפעם הראשונה שהמילה חדש מופיעה בתורה היא בביטוי "מלך חדש". ענינו של המלך הוא לחדש ולא רק להמשיך את העבר, וזירת הפעולה שלו היא המציאות המלאה חידושים ותפניות. גולת הכותרת של מלחמות המלך היא מלחמת עמלק (ראה רמב"ם הל' מלכים א, א-ב, ודוק), וזה פושט צורה ולובש צורה (ראה רש"י לבמדבר כא, א), כמבואר בחסידות על דברי חז"ל שיש ליצר הרע שמות רבים (סוכה נב, א), כי בכל דור משנה את שמו וצורתו. יש לקשר לענין זה את הדרשה האחרת שנאמרה בענין משנה תורה. מאותה דרשה נלמד שהכתב עתיד להשתנות, ואכן השתנה בימי עזרא.

    ואמנם, מצאנו במלכות גם תכונה הפוכה: "כי כתב אשר נכתב בשם המלך ונחתום בטבעת המלך אין להשיב". פעולה במציאות יכולה להעשות רק בדרך של חקיקה וקביעה, ונזילות מתמדת בעולם העשיה אינה מאפשרת למצות את יתרונותיו. מתרוקן הוא מן האובייקטיביות שבו ונעדר האמון המאפשר מפגש בין עולמות פנימיים שונים, ואף לא מתאפשרת הצטברות של יתרונות, באשר כל מצב נסתר על ידי משנהו.

    לכן יש לראות בדקות את המלך לא רק קורא ולומד את התורה אלא אף כותב אותה, כלומר, אורג את חידושיו בתוך הקבוע. לא רק שהחידושים צריכים להשען על יציבות, אלא צריכים הם להיות כאלה שיוכלו להצטרף אליה ולהוות מסד לבאים אחריהם, בחינת שושלת מלוכה.

    [והנה, מפסוק זה עצמו – שנדרש אצל אדמו"ר הזקן על תורת המלך העליון – ניתן ללמוד על יחס עדין בין קביעות וחידוש, ובעצם בין תושב"כ ותושבע"פ (וראה רמב"ן על שמות כג, כ, בהסבר הציווי "שמע בקולו", שקישר בין הוראות השעה של הנביא לתושבע"פ). ראב"ע (על אסתר ח, ח) פירש כך: והנה הוצרך מרדכי לכתוב כן: דעו שהמלך צוה להמן שהיה משנה למלך שיכתוב כתב בשם המלך, ונתן לו המלך טבעתו לחתום בה שיהרגו היהודים את אויביהם בשלשה עשר לחדש אדר, והנה המן הפך הדבר שיְהרגו היהודים ביום הנזכר, וכאשר ידע המלך מחשבתו הרעה תלהו על העץ על אשר שלח ידו ביהודים הפך רצון המלך… והנה העד הנאמן [שהמן הטעה] שנתלה המן וצוה המלך להכתב ספרים אחרים ונחתמו בטבעתו כרצונו הראשון, וזהו "ונהפוך הוא". אם נפשיט ונגמיש מאד את הדברים נוכל לומר שתושבע"פ הופכת לפעמים את העולה מתושב"כ, בהיותה בטוחה כי נאמנה היא לכוונתו של הכותב].

    ואולם, היות 'ספר החידושים' של המלך מִשנה לספרו של ההדיוט, יכול לשוב וללמד גם על הספר הרגיל שיש בו ממד של חידוש, ואכן מצאנו במצוה זו גמישות מופלאה: הרא"ש הורה שזה לא נאמר אלא לדורות הראשונים שהיו כותבין ספר תורה ולומדים בה, אבל האידנא שכותבין ספר תורה ומניחים אותו בבית הכנסת לקרות בהם ברבים, מצות עשה על כל ישראל אשר ידו משגת לכתוב חומשי התורה ומשנה וגמרא ופירושיהם ולהגות בהן הוא ובניו. מצות כתיבת התורה היא כדי ללמוד בה, דכתיב "ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם", ועל ידי הגמרא ופירושה ידע פירוש המצות והדינין על בוריים. לכן הן הן הספרים שאדם מצווה לכותבם (טור יו"ד, ער), והמנחת חינוך חידש שאם המשמעות לא משתנה אזי פגם בחסרות ויתרות אינו פוסל את הספר לענין קיום מצוה זו. אלא שיש להבחין כי חידושי המלך הם לקראת העתיד בו יחדש ה' פני עולמו, וחידושיו של ההדיוט הם כיצד להותיר את העבר רלוונטי בהווה (שהרי אלו חידושים המקילים ללמוד בהווה את שנכתב בעבר), כדלקמן על היחס שביניהם כיחס שבין הווה לעתיד, וראה אגרות ראי"ה, סוף אג' תקצד: דוגמתו של עזרא שנשתנה הכתב על ידו, שאחד הטעמים הוא גם לקרב את דורו על ידי זה להבנת התורה ולימודה. [↑](#footnote-ref-27)
28. . 'רצינות' זו מילה מודרנית, והמקבילה לה בתורה היא התמימות, ואכן, ה' ברא את העולם בלא שום ערמומיות, ולא התעלל בברואיו ולעג להם כשנטע בתוכם את תחושת החשיבות כלפי קיומם שלהם וקיום הטבע בכללו. [↑](#footnote-ref-28)
29. . כדברי הבעש"ט (בעש"ט עה"ת נח, יב). [↑](#footnote-ref-29)
30. . ראה חגיגה, ב, ורש"י שם; ובספר על ישראל גאוותו עמ' כט ואילך; ובספר וממנה יושע עמ' פד ואילך. [↑](#footnote-ref-30)
31. . ראה יחזקאל ב, ח – ג, ג; וירמיהו טו, טז (על רקע כל הפרק). [↑](#footnote-ref-31)
32. . וראה במאמר "בקש ה' לו איש כלבבו" שבספר מלך ביפיו. [↑](#footnote-ref-32)
33. . כלשונו של ר' אברהם אבולעפיא. [↑](#footnote-ref-33)
34. . ישועה קרובה ללשון שעשוע, בה שני "שע" שועים זה לזה, או זה משוע וזה שועה. [↑](#footnote-ref-34)
35. . ראה שופטים ג, א-ב (והשוה ליהושע כג), משם משמע שה' הותיר מקומות שיצטרכו להלחם עליהם בהמשך הדורות כדי שבני אותם דורות יוכלו להמשיך ולהיוודע אל ה' דרך ישועתו במלחמות הללו. "הוי' איש מלחמה הוי' שמו" – שמו נודע בעולם דוקא בהיותו איש מלחמה. הוי' איש מלחמה הוי' שמו = ארץ ישראל = לב (כבוד) פעמים הוי' ב"ה. [↑](#footnote-ref-35)
36. . משלי כז, יט; רש"י וראב"ע שם. [↑](#footnote-ref-36)
37. . זה לשון הגמרא (סוטה לג, א): יוחנן כהן גדול שמע בת קול מבית קדש הקדשים שהוא אומר "נצחו טליא דאזלו לאגחא קרבא לאנטוכיא", ושוב מעשה בשמעון הצדיק ששמע בת קול מבית קדש הקדשים שהוא אומר "בטילת עבידתא דאמר שנאה לאייתאה על היכלא ונהרג גסקלגס ובטלו גזירותיו", וכתבו אותה שעה וכיוונו (וראה בספר אמונה ומודעות שביטול גזרות – לרבות יכולתו של האדם להיות מעורב בזה – שייך לנצח והוד, בהן מאיר שם צבאו-ת. אלו הן הספירות המביאות לביטוי את המוחין דקטנות, ולפי המבואר פה קטנות זו יקרה מאד לה', בחינת "נער ישראל ואהבהו", הושע יא, א). [↑](#footnote-ref-37)
38. . כאמור לעיל בהערה כא שהמצאות הספר בבית קדשי הקדשים אינה מהותית כל כך. התמונה העולה מן התורה, לפיה הארון הוא לב קדש הקדשים, קשורה בהיות הכרובים שם, כלומר, בכפרת, וכיוון שתמו נדודי השכינה וה' מצא בית קבע לו שוב אין הכרובים – נושאי השכינה בנדודיה – חשובים כל כך, כדברי ירמיהו שמעתה ירושלים תחליף את ארון ברית ה' ככסא ה', עיין שם ג, טו-טז. יש לומר שמאז שנבחרה ירושלים "ישלח עזרך מקדש ומציון יסעדך", חוט סמוי מחבר בין הלפני ולפנים ובין ההתרחשות שמקומה בחוץ, כסרובו של דוד ליטול את הארון אתו בברחו מירושלים (שמ"ב טו, כד-כו). הסרוב הזה משריש את ההתחדשות בפשיטות ומונע התגשמות של מושג ההתחדשות על ידי 'שאיבת' השלם אל החצי (שהרי דוד, בעקבות חטאו, כלל לא היה בטוח שה' עמו, כמבואר שם, והבין שרק הודאתו במרחק שבינו לבין ה' עשויה להשיבו לפניו, ראה שמ"ב טז, י-יב). במושגי ספר התורה של המלך, היות הספר העתק ומשנה של ספר אחר הופך אותו להיות חוט מקשר בין האמת המוחלטת והמצב המתחדש, ואם מוצאים אנו מעלה במשנה התורה הזה פירושו שהקבוע מתאווה להתחדש, ושם 'טעם' חייו. וראה בספר מלך ביפיו, עמ' פו, את המשל על כנפי הצפור.

    "אמצאך בחוץ" דוקא, זוהי מעלת ועבודת בעלי התשובה שאין צדיקים גמורים יכולים לעמוד במקומם, כלומר, בעלי התשובה הם העומדים והמיועדים להמשיך את עצם הפשיטות הקבוע בהתחדשות. וראה כש"ט (הוספות, סד), שם מבואר כי "כן בקדש חזיתיך" פירושו הלואי שכאשר אשוב אל הקדש, ויהיה הוא למציאות הטבעית, אצמא לך כשם שצמאה נפשי בארץ ציה (הלואי אותיות אליהו מבשר הגאולה; וכן על דרך זה "הלואי שיתפלל האדם כל היום כולו": תפילה היא "חיי שעה", ואלו חיים מתחדשים בהתחדשות תמידית לעומת האמת הנצחית של התורה הנקראת חיי עולם, שבת י, א, ולמבואר פה התחדשותם היא מעלתם, שם דוקא הארת עצם הש"ע נהורין דאור פני מלך חיים, ומעלה זו מזדקרת דוקא כשבאים על רקע של חיי עולם. וראה גם בספר מן הפרדס ח"א עמ' רמז-רמט). [↑](#footnote-ref-38)
39. . יש להזכיר בקשר לזה את ההשוואה שעשה רשב"י בין חבקוק ור' עקיבא לבינו וחבורתו: "התם – 'שמעתי שמעך יראתי'; אבל אנן בחביבותא תליא מילתא" (ראה חסדי דוד הנאמנים ח"ו, עמ' 5-6). במתן תורה העיקר היה היראה, אבל הכלי לתורה הפנימית הוא ההתרחבות דוקא, זו שעולה מהחביבות והאהבה שבין החברים, וראה בספר וכמטמונים תחפשנה עמ' קלה, הערה לה.

    עוד נזכיר בהקשר זה את ר' חנינא בן תרדיון (ע"ז יז) שבזמן שהרומאים גזרו על לימוד תורה היה מקהיל קהילות ברבים ויושב ומלמד תורה וספר תורה בחיקו, ולבסוף שרפו אותו כשהוא כרוך בספר התורה, והגמרא מסבירה שם שמשמיא נגזר דינו לשרפה כי היה הוגה את השם באותיותיו, ו"עושה בו כל מה שלבו חפץ". ספר התורה שבחיקו תוך כדי שמלמד אינו הספר מתוכו מלמד, ומסתבר שרחב"ת היה טיפוס משיחי, ונהג כמו מלך. הגיית השם באותיותיו פירושה עיסוק גלוי בסתרי תורה – דורשו בארבעים ושתים אותיות ועושה בו מה שהוא חפץ (רש"י שם), ורחב"ד שהגה את השם קיים בעצמו "ובתורתו יהגה – תורה דיליה היא" – כביכול הגה בספר התורה ה'מלכותי' שלו. שוב לפנינו ספר המלך והוא המקור לסתרי תורה, ואף כי נשרף המשיך לבטוח בדרכו ואמר: אילמלי אני נשרפתי לבדי היה הדבר קשה לי, עכשיו שאני נשרף וספר תורה עמי מי שמבקש עלבונה של ספר תורה הוא יבקש עלבוני. [↑](#footnote-ref-39)
40. . בתורת הרבי בפרט, ובשנים האחרונות – התכליתיות, המלכותיות – בפרטי פרטיות, מובלט במיוחד שהתכלית היא הגאולה ושהתורה היא בשביל הגאולה (כפי שצוה להתעסק בעיקר בתורת משיח וגאולה על מנת לזרז את הגאולה בפועל ממש). והשוה למבואר אצלנו במקום אחר (על רקע העולה מהקדמת תקוני זהר כי ראשי ישראל מכוונים כנגד עשר ספירות: ראשי אלפי ישראל, חכמים, נבונים, חסידים, גבורים, מארי תורה, נביאים, חוזים, צדיקים ומלכים) כי הסתימה תקופת הצדיקים ואנו על פתחה של תקופת המלכים, והרבי השתדל להיות ראש גשר ביניהם ולמנוע את הנתק וה"אין" שבין מיני הדמויות הללו, כלומר, להיות צדיק שנעשה מלך, ודוק. [↑](#footnote-ref-40)
41. . כנגד שלשה הללו מתאים לכוון את "שלשה ספרים נפתחים…" (ר"ה טז, ב). הספר שירש מאבותיו הוא בחינת "ספרם של צדיקים" (יהיו אבותיו מי שיהיו, סוף סוף מה שנותר במורשת ומה שהצטבר לשושלת הוא מה שנזדקק מהם ונמצא ראוי לדורות); הספר שכתב לעצמו הוא בחינת "ספרם של בינונים", כפי שראוי גם לאדם השלם לראות עצמו כ"הלואי בינוני" כל עוד הוא חי, לעמוד בקשרי המלחמה – מלחמת הטוב והרע – ולא לנוח על זרי הנצחון; והספר שכותב לעצמו כמלך הוא "ספרם של רשעים", כלומר, של בעלי תשובה, כמבואר לעיל בפנים כי "'אשר נשיא יחטא' – ודאי שיחטא", בהיותו נכנס בעובי קורת המציאות ומסתכן ליזום שינויים.

    גם שלשה הדברים שבהם ברא ה' את עולמו – כמבואר בראש ספר יצירה – שהם סופר וספר וסיפור (כך הנוסח בספר הקנה, וכך מובא בדרך כלל בדא"ח), מתאימים לשלשת הספרים הללו: הספר עצמו הוא בחינת תכנית הבריאה עצמה – וכנגדו המצוה לכתוב ספר ולהשתתף על ידי כך בהיווי ועיצוב הבריאה כרצון בוראה; הסופר הוא קישור הבריאה לעומק ראשית, ל"מניע הפנימי" של הבורא, וכנגדו הספר שבא בירושה מהדורות הקודמים; והסיפור הוא גמישות הבריאה והתחדשותה, הוא היכולת להוסיף עליה ולפתחה, וכנגדו הספר שכותב המלך כמלך, בבואו לעצב את המציאות ולגאול אותה. [↑](#footnote-ref-41)
42. . זהר ח"ב, קסא. וראה פתיחת בר"ר. [↑](#footnote-ref-42)
43. . עד כמה קשורה שירת האזינו לפרשנות ההווה יעויין בספר עיונים בפרשות השבוע לרב אלחנן סמט, בעיון לפרשת האזינו. [↑](#footnote-ref-43)
44. . המחויבות לתורה הנצחית היא בחינת חכמה (ראה בספר וכמטמונים תחפשנה ח"א, עמ' סה-סז); הבנת ההווה לאשורו היא בחינת בינה, בינה רומזת לבינוני, זה העומד בין לבין, בין העבר לעתיד, וכפי שזמן הווה נקרא בפי המדקדקים זמן בינוני; ההתקשרות לעתיד המחיה את ההווה היא בחינת דעת, כדברי הכתוב: "כי מלאה הארץ דעה את ה'" (אע"פ שבדרך כלל בינה היינו עמק אחרית ודעת היא ההאחזות בהווה על רקע עומק הראשית ועומק האחרית, הנה, כך הם הדברים כאשר מדובר ב"דעת תחתון" שהיא "דעת המתפשט" להפנים בחוויה את מה שנגלה להכרה, אבל כאן, דעת העתיד היא בחינת "דעת עליון", "דעת הנעלם" – עתיד היינו דעת י הרומזת לחכמה – היא היכולת להיוודע למה שיתגלה בעתיד דוקא, ולחוש כי יש להווה ולאני ולחוויה מגע עם זה, כלומר, כי הנעלם רלוונטי ופעיל באותן זירות שאינו חשוף בפניהן. הבינה לכשעצמה, כנגד זה, מיוחסת לעתיד מפני יכולתה להציל את ההווה מתפלותו על ידי 'משיכתו' אל העתיד אשר יקנה לו משמעות חדשה ומהפכנית (לעומת החכמה שהאין מאיר לה כי 'אתה הוא משנברא העולם כמו קודם שנברא העולם', ומעורר אותה לביטול ההווה), ואם כן, יכולתה להבין דבר מתוך דבר מתחילה מן ההווה המוגש לה ומטפסת לרומם אותו, כמבואר בחסידות כי הבנת דבר מתוך דבר היינו הבנת הסובב מתוכיות ופנימיות הממלא, הממלא היינו ההווה והסובב היינו העתיד השורה עליו (הבינה, שהיא בחינת תשובה, מכונה נהר, ולאמור כאן היינו הנהר המושך ומזרים את ההווה אל העתיד. בי"ג לשונות של אור שכנגד י"ג מידות הרחמים נהרה היא כנגד ארך, כמו הנהר הזורם לארכו, ופירוש הדבר שה' מאריך אפו להווה עד שיזכה לשוב אל שרשו ואל מקומו שמרחף עליו כעת כעתיד, הוא "מקום בינה", מקומם של בעלי תשובה, מקום הסובב, בחינת "ואתה הסבת את לבם אחרנית", וכשלבבו יבין את שרש החטא– "ושב ורפא לו"). [↑](#footnote-ref-44)