





## עילוי נשמת

הרב החסיד

מוה"ר ר' צבי הירש  
ב"ר יהודה ע"ה  
חיטריק

נלב"ע ביום זאת חנוכה  
ב' טבת התשע"ב

ת.נ.צ.ב.ה.

...

נדבת יוסף יצחק ואסתר פיקרסקי  
וילדיהם שיחיו  
תל אביב



## עילוי נשמת

החסיד ר' שלום זונער

בן הרה"ח אברהם לויק ז"ל

נלב"ע ביום הולדתו כ"ו כסלו תשנ"ה  
ת.נ.צ.ב.ה.

...

נדבת בנו שמואל ורעייתו טליה  
וצאצאיהם:  
מוריה, אפרת, שלומית,  
ריעות ושלוש שלמה

סלון

עריכה: משה שילת, מנחם מענדל ברונפמן, אליהו קירשנבאום

עיצוב: סטודיו ולדמן

י"ל ע"י:

תורת חב"ד לבני הישיבות

טל' 03-9604637 פקס' 153546175766

דואר אלקטרוני: toratchabad@neto.net.il

# תוכן העניינים

## לימוד הרמב"ם היומי

שיחת הרבי מליובאוויטש זי"ע 4

ייחודו הכפול של "משנה תורה": הקפת הלכות התורה כולן, והלשון הבהירה והמזוקקת השווה לכל נפש - מאפשר הזדמנות לאחד את כל בני ישראל בלימוד כל התורה כולה • השיחה שבה הכריז הרבי על תקנת השיעור היומי ברמב"ם

### כתרה של תורה

הרב יואל כהן - ה'חזור' של הרבי 8  
בלימוד החלק ההלכתי של התורה ישנם שני עניינים. באמצעות ההלכה האדם יודע כיצד להתנהג על פי התורה, בנוסף לזה - על ידי ההלכות האדם תופס את רצונו של ה' ולכן הן מכונות "כתרה של תורה" • ללימוד כל הלכות התורה יש מעלה מיוחדת, עליה מרמז הרמב"ם בפסוק שבו פותח את ה"משנה תורה" • אור חדש בלימוד הרמב"ם היומי

### תשוקה לשלמות

הרב עדין אבן ישראל (שטיינזליץ) 12  
שתי דרכים בלימוד התורה: הראשונה, ירידה לעומקם של דברים והבנה טובה של הסוגיה. השנייה מתאפשרת על ידי הקפת כל התורה דווקא, ובה האדם לומד כי הוא רחוק מאוד מהשגת תורתו של ה'. לדרך זו שותפים כולם, למדנים גדולים ויהודים פשוטים • כשמבינים כמה מצוות איננו יכולים לקיים כעת, מתעוררים געגועים לזמן בו נוכל לקיים ולהשיג את התורה כולה • תקנת הרמב"ם היומי מזווית מקורית

### מבצע מיוחד

ללומדי הרמב"ם היומי 14

## הרמב"ם במשנת חב"ד

הדיוק במיקומי ההלכות ב"משנה תורה"

הרב מנחם מענדל רייצס 16  
בגלל אופיו הבלעדי של "משנה תורה", אופן הלימוד בו דורש לא רק עיון בתוכן ההלכות, אלא גם עיון בסדר ובמבנה. לדוגמא: מדוע קיימות הלכות המשובצות שלא במקומן הטבעי? והאם ייתכנו ב"משנה תורה" כפילויות סתמיות? • דרך מקורית של הרבי זי"ע בלימוד "משנה תורה" לרמב"ם

### "מצוי" ו"אינו מצוי"

הרב יואל כהן - ה'חזור' של הרבי 24  
עומק מופלא על פי החסידות בהלכות הראשונות שבספר הרמב"ם, ועל פיו פשט ההלכות מובן טוב יותר • שתי דרגות בידיעת האלוקות: "לידע שיש מצוי", ו"אם יעלה על הדעת - שהוא אינו מצוי"

### המורה נבוכים במשנת חב"ד

הרב מנחם מענדל ברונפמן 29  
יחסה של תורת חב"ד למורה-נבוכים הוא כמו חידה: מצד אחד נשקפת רתיעה רבתי ממנו, אך מצד שני קיים שפע של ביאורים על מורה-נבוכים במאמרי החסידות של אדמו"רי חב"ד • מסע אחר חידת המורה-נבוכים במשנת חב"ד

### ביאורי חסידות למורה נבוכים

הרב אברהם אלאשילי 37  
הקב"ה הוא המקור של העולם, אך ביחד עם זה הוא נבדל ממנו מהותית • כיצד שייכת השראת אלוקות במקום גשמי, ומהי "ידיעת השלילה"? • קטעים מתוך מאמרי חסידות חב"ד העוסקים ב"מורה נבוכים", מגלים עומק חדש ברוממות האל-מהעולם ובנוכחותו בו, ברזומנית

### הרבי מליובאוויטש והרמב"ם

הרב יעקב גוטליב 43  
לרבי היה יחס מיוחד במינו לרמב"ם ולספרו. הוא כינה אותו "מורה הנבוכים בדרורו ובכל הדורות", וראה ב"משנה תורה" ספר מושלם מבחינת ההיקף ומבחינת המבנה שלו גם יחד • בצורת הניסוח הפסקנית והחדה, נטולת ההנמקות והמשא ומתן, ראה הרבי עניין ששייך לזמן הגאולה

# תקנת "הרמב"ם היומי": אחדות ישראל, אחדות התורה



יחודו הכפול של "משנה תורה":

הקפת כל הלכות התורה כולן,

והלשון הבהירה והמזוקקת השווה לכל נפש -

מאפשר הזדמנות לאחד את כל בני ישראל -

בלימוד כל התורה כולה



משיחת הרבי מליובאוויטש זי"ע אודות תקנת השיעור היומי ברמב"ם

## התאחדות על ידי תורה

א. דובר כמה פעמים אודות ההשתדלות לאחד את כל בני ישראל - ובפרט שעל ידי זה מקרבים את הגאולה, מכיון שסיבת הגלות היא היפך הענין דאהבת ישראל<sup>1</sup>.

ומהדרכים לזה: כאשר כל בני ישראל מתאחדים על ידי לימוד ענין אחד בתורה. דמכיון שכלימוד התורה נעשה "יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו כו"<sup>2</sup> בין שכלו של האדם והתורה, נמצא, שכאשר כמה וכמה מישראל לומדים ענין אחד בתורה, אזי נוסף על היחוד דכל אחד ואחד עם התורה, מתאחדים כולם זה בזה ב"יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו", אחדות אמיתית ונצחית, שהרי "התורה היא נצחית"<sup>3</sup>.

- 4 ראה ברכות נח, רע"א. סנהדרין לה, א. ועוד.
- 5 קידושין ל, ב.
- 6 חוקת כא, יד.
- 7 זהר ח"ג עג, א.
- 8 לשון הרמב"ם בהקדמתו לספר היר.

כלשון המשנה"<sup>9</sup>, כידוע גודל הדיוק בלשונו<sup>10</sup> של הרמב"ם בספרו "יד החזקה" - וכתבו בלשון הקודש (דלא כשאר חיבוריו) - עד לדיוק באופן חלוקת ההלכות כו"<sup>11</sup>.

## הקפת התורה כולה

ועוד מעלה עיקרית בלימוד ספרו של הרמב"ם, בנוגע למצות לימוד וידיעת התורה כולה. ובהקדים: במצות לימוד התורה כמה דרגות:

1. "לימוד המביא לידי מעשה שהן הלכות הצריכות לכל אדם לידע אותן לקיים המצוות כהלכתן"<sup>12</sup>.
2. "לידע כל התורה שבכתב ושבעל פה כולה", שבזה נכלל "כל התלמוד בבלי וירושלמי ומכילתא וספרא וספרי ותוספתות וכל המדרשים... ומדרשי רשב"י כו' לקיים מצות שמור תשמרון את כל המצוה וגו'"<sup>13</sup>, כולל לימוד כל ההלכות, האגדה וסודות התורה כו"<sup>14</sup>.
3. מכיון שיש מעלה מיוחדת בלימוד הלכות התורה<sup>15</sup> - יש ללמוד<sup>16</sup> כל ההלכות שבתורה גם אלו שאין נוהגות וצריכות<sup>17</sup> (שהרי בזה אין חילוק בין הלכות הצריכות להלכות שאינן צריכות).
4. לימוד מיוחד כדי לחקוק דברי תורה במוח הזכרון<sup>18</sup>.

ובענין לימוד הלכות (דרגה השלישית) יש מעלה מיוחדת בספרו של הרמב"ם, מכיון שבו נתבאר הלכות התורה כולה<sup>19</sup> (מה שאין כן בספרי שאר

- 9 כסף משנה בהקדמה.
- 10 ולהעיר מדרכו של הרמב"ם לדייק גם במספר - שהרי בהקדמתו מקדים למנות את מספר הספרים ("ארבעה עשר ספרים"), מספר ההלכות שבכל ספר וספר, מספר המצוות שבכל הלכה, ומספר ההלכות דכל הספרים ("כל ההלכות של ארבעה עשר ספרים אלו שמונים ושלש הלכות"). (...)
- 11 ועד שלמדים מחלוקה זו בנוגע להלכה כו' (ראה לדוגמא - ה' תלמוד תורה לאדמו"ר הזקן פ"א קונטרס אחרון סק"א ג), א (תתרו, א) - וברמב"ם הוצאת פרנקל (ירושלים תשל"ה) תוקן פיסוק ההלכות ברמב"ם בכמה מקומות - ראה הקדמת המו"ל ל"ס' זמנים 12, ב).
- 12 ה' תלמוד תורה לאדמו"ר הזקן פ"ב ס"ט. וש"נ.
- 13 שם פ"א ס"ד. רפ"ב. פ"ב ס"ו. וש"נ. וראה רמב"ם ה' ת"ת פ"א ה"ז-יב.
- 14 פ"א ס"ד. פ"ב ס"ב. וש"נ. רמב"ם שם ה"ב.
- 15 ראה מילה כת, ב - ש"הלכות" (דוקא) נקראות "אגא וכתרה של תורה", ובהמשך לזה - "תנא דבי אליהו כל השונה הלכות בכל יום כו". וראה אגרת הקדש סכ"ט.
- 16 כמוכּוּן - זוהי דרגה שבין שתי הדרגות שלפניה.
- 17 ראה סמ"ג בהקדמה למ"ע. ספר אור צדיקים שבעה עשר 19.
- 18 ראה לקוטי תורה קדושים ל, ד. ושם, שבענין זה - מעלה מיוחדת בסדר קדושים.
- 19 ראה ס' אור צדיקים (להר"מ פאפירש) סכ"ב אות יט: צריך אדם להשלים תרי"ג מצוות, כמעשה בדיבור ובמחשבה,

הפוסקים, כמו הרי"ף וכיו"ב, וכן ה"שלחן ערוך", שבהם לא הובאו כמה וכמה מצוות, שאינן נוהגות בזמן הזה וכיוצא בזה). ונמצא, שעל ידי לימוד "משנה תורה" להרמב"ם מקיימים את המצוה דלימוד וידיעת הלכות התורה כולה בשלימותה<sup>20</sup>.

ומפני טעמים הנ"ל (ועוד טעמים) - באתי בהצעה:

נוסף על השיעורים הקבועים בלימוד הש"ס (בבלי וירושלמי)<sup>21</sup>, לימוד הלכות הצריכות למעשה, וכל שאר השיעורים בתורה כל חד וחד לפום שעורא דיליה - כדאי ונכון שכל אחד ואחד יקבל על עצמו (בלי נדר, כמוכּוּן) ללמוד שיעור קבוע בספר "משנה תורה" להרמב"ם. היינו, שיחלק את ספר הרמב"ם לשיעורים קבועים לכל יום ויום<sup>22</sup>, כך שמידי יום ביומו ילמדו כולם שיעור אחד, עד לסיום כל ספר הרמב"ם - כולם ביום אחד<sup>23</sup>.

ולכן יש ללמוד יד הגדולה להרמב"ם כו' שיש בו ביאור תרי"ג. וראה גם ה' תלמוד תורה שם פ"ב ס"א.

20 ואף שפסק אדמו"ר הזקן שיש ללמוד הלכות עם הטעמים - הרי בלימוד ספרו של הרמב"ם עסקינו, דסבר ליה שיכולים להורות גם בלא לימוד טעמי ההלכות, שלכן חיבר ספרו בלי נתינת טעמים להלכות כלל (ראה ה' תלמוד תורה לאדמו"ר הזקן, רפ"ב בקונטרס אחרון).

21 ראה הגיגה (י, א) "מש"ס לש"ס".  
22 הטעם לחלוקה באופן הנ"ל, ולא לחלק בין כמה וכמה אנשים, על דרך חלוקת הש"ס בין כמה וכמה אנשים (שנחשב כאילו כל אחד מהלומדים סיים את הש"ס כולו (ראה שו"ת נחלה לישראל ס"י אות ט"ו. ועוד. שדי חמד כללים מערכת מ כלל קצח בסופו. וראה לקוטי שיחות ח"י ע' 267 ובהערות שם. ועוד)) - כי

(נוסף לזה שבזה חסר הענין דאחדות ישראל ע"י לימוד כולם אותו ענין בתורה, וגם - אין קיום החיוב ללמוד כל הלכות שבתורה):

ידוע כלל הרמב"ם בספרו יד החזקה (יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ו'. כללי הרמב"ם שנדפסו בריש ס' היר. וש"נ). שסומך בהלכותיו המאוחרות על מה שכתב בהלכות הקודמות בספרו, ונפק"מ להלכה, שלפעמים לא פרט או כתב באופן מסויים כי סמך על מה שכתב לפני זה בספרו (...). ואם יחלקו הרמב"ם וכל אחד ילמוד רק חלק מהרמב"ם ולא על הסדר, אפשר להיות טעות בהבנת ההלכה כי לא למד הלכות שלפני זה, היפך הכוונה שכולם ילמדו הלכות בלא טעות (ולהעיר אשר ע"י טעות האחד - חסר בלימוד כל המשתתפים בלימוד).

מה שאין כן בש"ס, אף שבכלל יש טעם לסדר המסכתות כפי שנסדרו ע"י רבינו הקדוש (כמבואר גם בהקדמת הרמב"ם לפיה"ש), מכל מקום, בנוגע להלכה הרי "בתרי מסכתות אין סדר למשנה" (ב"ק קב, א. תוס' ריש מס' ב"מ. ועוד).

23 ואף שבהלוקה באופן הנ"ל יש מקום לחשש שמפני ההתחייבות ללמוד שיעור קבוע בזמן מסויים יתכן שלפעמים יהיה הלימוד באופן שטחי - הרי בכגון דא ישנה הוראת כ"ק מורי וחמי אדמו"ר (הרי"צ) שחילק את ספר התניא לשיעורים קבועים לכל יום ויום (...).

ובפרט שיכולים למנוע חשש הנ"ל על ידי זה שכל אחד ואחד יתבונן שמכיון שלומד "תורת ה'", הרי אין זה מתאים שילמד באופן שטחי.

- 1 יומא ט, ב.
- 2 תניא פ"ה (ט, ב).
- 3 תניא ריש פרק יז. וראה רמב"ם ה' יסודי התורה רפ"ט.

# קביעת שיעור יומי ללימוד הרמב"ם

ב. בנוגע לאופן החלוקה וקביעת השיעור היומי - הצעתי כדלקמן:

א) ההתחלה תהיה, כבכל עניני תורה ומצוות, באופן דוויזין מקדימיני<sup>24</sup>, ביום ראשון (הסמוך) פ' אמור, ז"ך בניסן [תשר"מ].

מובן ופשוט שהלימוד צריך להיות מתאים ככל האפשר לרצון (המחבר) הרמב"ם, כולל כפי הסדר שקבע. ולכן, ביום הראשון ילמדו את הקדמת הרמב"ם, ובימים שלאחריו - מנין המצוות (מצוות עשה - ביום שני, ומצוות לא תעשה - ביום שלישי, ומנין המצוות על סדר הלכות הרמב"ם - ביום ד'), ובימים שלאחרי זה - ילמדו שלשה פרקים בכל יום, אשר אז יסיימו לימוד כל הספר ביום זכאי **בנדון זה** (או בסמיכות ממש לו) - יום הולדתו<sup>25</sup> של הרמב"ם, ערב פסח<sup>26</sup> הבעל"ט [תשמ"ה].

ומהנכון לעשות, כמנהג ישראל בכיו"ב, סיום ביחד עם סעודה (או התוועדות) לגמרה של (משנה) תורה<sup>27</sup> ברבים, ו"ברובם עם הדרת מלך"<sup>29</sup>.  
(...)

24 פסחים ד, א. וש"נ. וראה אגרת הקדש סכ"א.  
25 להעיר ממארוז"ל (שבת קה, א - ע"פ גירסת הע"י) ש"אנכי ר"ת "אנא נפשי כתבית היבית", היינו, שהקב"ה הכניס את עצמותו (כביכול) בתורה (ראה לקוטי תורה שלח מח, סע"ד. אור התורה יתרו ע' תתקא ואילך), ולכן, ע"י לימוד התורה "אותי אתם לוקחים" (ויק"ר פ"ח, יב. וראה זהר ח"ב קכז, א. שם קמ, ב). ומכיון ש"צדיקים דומים לבוראם" (רות רבה פ"ד, ג. וראה ב"ר פס"ו, ח. במדב"ר פ"י, ה. אסת"ר פ"ו, ב), מובן שכן הוא גם בנוגע לספרו של הרמב"ם שהכניס את עצמותו (נפשו) בספרו, ונמצא, שע"י לימוד זה מתאחדים עם עצמות הרמב"ם (לא רק עם שכלו - כנ"ל ס"א), ולכן ישנה הדגשה ומעלה מיוחדת כאשר מסיימים את לימוד הרמב"ם (בסמיכות ל)יום הולדתו.  
26 "גולד ערב פסח יום השבת שעה ושליש אחר חצי היום" (סדה"ד ד"א תתקכ"ו. מספר יוחסין מאמר ד' (דורות האחרונים)).

וה"ל הדיוק בזמן הולדתו (דבר שלא מצינו בשאר גדולי ישראל), שזהו בהתאם לתכלית הדיוק דהרמב"ם (בספרו יד החזקה) יותר משאר הפוסקים לפניו ולאחריו. - ולהעיר משבת (ל, סע"א) "כמלא נימא", ב"ב (טז, ב) מקדים רגע כו'. מדברי חז"ל על הפסוק (מלכים-א ג, טו) "ויעמוד (שלמה) לפני ארון ברית ה' וגו' ויעשה משתה וגו'" (שיר השירים רבה פ"א א (א) ט. קהלת רבה רפ"א. ילקוט שמעוני מלכים רמז קעז). וראה להלכה רמ"א יו"ד רמז רמו (משבת קה, סע"א ואילך). ועד"ז ברמ"א או"ח סתקני"א ס"י - לענין סיום מסכת. טור ורמ"א או"ח סתרט"ט ס"י - לענין סיום תורה שבכתב שבשחת תורה. ועד"ז י"ל בסיום "משנה תורה" (ראה לשון הרמב"ם בהקדמתו לספר בטעם לקריאת שם הספר) - ובערב פסח בפרט - סיום מסכת לבכורים.  
28 לשון הכתוב - משלי יד, כח. וראה אנציקלופדיה תלמודית בערכו. וש"נ.

29 להעיר שכמה וכמה ממפרישי ספר הרמב"ם הכניסו בשם פירושים תיבת "מלך" (משנה למלך; שער המלך; יד המלך; ועוד).

ב) אלה שמפני סיבות קשה להם ללמוד שלשה פרקים בכל יום - ילמדו פרק אחד בכל יום, לאחרי לימוד ההקדמה ומנין המצוות כו' בימים הראשונים, בשיעורים קטנים יותר, לפי ערכם. כך יסיימו את לימוד הספר כולו במשך שלש שנים, בחודש שבט תשמ"ז (שהרי שנת תשמ"ו היא שנת העיבור), ומה טוב שיעשו הסיום ברבים - ביומא דפגרא הסמוך לזמן סיום הלימוד.

ולהעיר משני המנהגים באופן השלמת התורה, תורה שבכתב - בשנה אחת, או בשלש שנים<sup>30</sup>. ומזה סמוכין בנוגע ל"משנה תורה" (משנה תורה שבכתב) דהרמב"ם. ומזה סמוכין גם כן - אשר כשם ש"המנהג הפשוט בכל ישראל שמשלימים את התורה בשנה אחת"<sup>31</sup> - כדאי ונכון להשתדל להשלים את הלימוד ד"משנה תורה" בשנה אחת. ורק אלה שאי אפשר להם בכך - ישלימו את הלימוד בשלש שנים.

ג) מכיון שלימוד שלשה פרקים בכל יום אינו יכול להיות בעיון והעמקה כל כך - כדאי ונכון ביותר שאלה השייכים ללימוד באופן של עיון והעמקה כו', ילמדו על כל פנים הלכה אחת<sup>32</sup> (או פרט מסויים בהלכה זו) משיעור היומי בעיון והעמקה, לפי ערכם.

וזהו **בהוספה על לימוד השיעור היומי כולו** - שבו דוקא מעלת האחדות עם שאר הלומדים.

## השיעור היומי - גם לנשים וקטנים

ג. כדי לאחד על ידי לימוד זה את כל ישראל, באופן ד"נצבים כולכם"<sup>33</sup> לפני השם, כולל "טפכם ונשיכם", "בנערינו ובזקנינו"<sup>34</sup> - כדאי ונכון שגם הנשים<sup>35</sup> והקטנים<sup>36</sup> ישתתפו בזה.

ואף שאינם שייכים ללימוד הספר "משנה תורה" - ילמדו מעין ספר זה, ספר המצוות להרמב"ם: בהקדמתו לספר המצוות כתב הרמב"ם שספר זה מהווה "פתיחה" ו"הקדמה" לספר ה"יד",

30 רמב"ם הל' תפילה רפ"ג. ממגילה כט, ב.  
31 רמב"ם שם.  
32 להעיר מהמדרה שהתורה נדרשה בה: דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד - מלמד על הכלל כולו.  
33 נצבים כט, ט. וראה לקוטי תורה ר"פ נצבים.  
34 בא י, ט.  
35 ראה לקמן ס"ד.  
36 ואדרבה - מכיון ש"והשיב לב אבות על בנים", על ידי בנים (מלאכי ג, כד ובפרש"י), מובן, שהאחדות דקטנים פועלת ומוסיפה בהאחדות של הגדולים.

# יש להתאחד דיי איוב הפול את התורה פאה

כתב יד קודשו של הרבי זי"ע

בו מונה ומבאר בקיצור את כל תרי"ג המצוות שנתבארו בארוכה ובפרטיות בספר ה"יד".

ולהעיר, שספר המצוות לא נכתב בלשון הקודש (כספר ה"יד"), כי אם בשפת המדינה, בלשון המורגל בזמנו כפי עמא דבר, ורק אחר כך תורגם ללשון הקודש על ידי ר' משה ב"ר שמואל אבן תיבון<sup>37</sup>. שמזה מובן, שהלימוד בספר זה שייך גם לאלה שאינם שייכים עדיין ללשון הקודש, קטנים בידיעה, כולל גם קטנים כפשוטם, קטנים בשנים (שיסבירו להם אופן המתאים לפי ערכם).

ולכן: אלה שאינם שייכים ללימוד ספר ה"יד" ילמדו ענינים אלה כפי שנתבארו (בקיצור) בספר המצוות להרמב"ם. וכדי לאחד את כל הלומדים, הן אלה שילמדו ספר ה"יד", והן אלה שילמדו ספר המצוות - כדאי שהלימוד בספר המצוות יהיה במקביל ללימוד בספר ה"יד". כלומר, ללמוד בכל יום ויום את המצוות המבוארות בשיעור היומי דספר ה"יד" (ולא לפי הסדר בספר המצוות), כך שכולם ילמדו את אותן המצוות באותו פרק זמן: הגדולים - בספר ה"יד" (בארוכה), והקטנים - בספר המצוות (בקיצור).

מכיון שבימים הראשונים ילמדו את ההקדמה לספר ה"יד" (ומנין המצוות כו') - הנה במקביל לכך ילמדו בספר המצוות חלק מההקדמה לספר המצוות וחלק מיי"ד השרשים אשר בהתחלתו, כל חד לפום שיעורא דיליה.

ובאותם ימים שהמצוות המקבילות להלכות שבספר ה"יד" מספרן מועט - יחזרו עוד הפעם על השיעור היומי בספר המצוות (המקביל לספר ה"יד), ונוסף לזה ישלימו במשך כמה ימים את לימוד י"ד השרשים.

ד. בהאמור לעיל אודות ההשתתפות דנשים בלימוד הנ"ל - יש להעיר, שגם אצלן שייכים שני הטעמים דלעיל:  
(א) מעלת האחדות: נשים חייבות במצוות "ואהבת לרעך כמוך"<sup>38</sup> - כאנשים.  
(ב) לימוד התורה: גם נשים חייבות בלימוד כל הלכות הצריכות להן<sup>39</sup>, ומכיון ש"אחכה לו בכל יום

התוועדות תשר"מ, ח"ג, עמ' 1622 ואילך)

40 רמב"ם הל' ת"ת ספ"א. הל' ת"ת לאדמו"ר הזקן שם. וש"נ.  
41 שו"ע אדמו"ר הזקן חא"ח סי"ז ס"ג, וש"נ.  
42 ראה שו"ע אדמו"ר הזקן (חא"ח סו"ס מז): "נשים מברכות ברכת התורה שהרי חייבות ללמוד מצוות שלהן" - שאז חייבות הן בברכת התורה (מפני שחייבות ללמוד מצוות שלהן), ואין זה תלוי ברצונן, מה שאין כן בשאר הלכות התורה - הרי לימוד זה תלוי ברצונן, וכשלומדות - מברכות ברכת התורה (ככפנים).  
43 פאה פ"א מ"א. רמב"ם הל' ת"ת פ"ג ה"ג. הל' ת"ת לאדמו"ר הזקן. פ"ד ה"ב.  
44 מכילתא - הובא בפרש"י - עה"פ יתרו יט, ג. וראה שיחת אדמו"ר הרי"צ י"ב-כ אדר תרצ"ד לנשי ובנות ישראל בעת ביקורו בריגא (נרפסה בלקוטי דיבורים כרך ג' בסופו).  
45 הל' ת"ת לאדמו"ר הזקן ספ"א (מסוטה כ, א - במשנה. הל' ת"ת להרמב"ם ספ"א).  
46 ראה שו"ע אדמו"ר הזקן או"ח סי"ז ס"ג בסופו.

# הרמב"ם היומי

## כתורה של תורה

הרב יואל כהן

### המעלה שבלימוד הלכה

ספר משנה תורה לרמב"ם מתייחד בכך שהוא הספר היחיד הכולל את כל הלכות התורה. בלימוד חלק ההלכה שבתורה בכלל, ישנן שתי מעלות מיוחדות ביחס ללימוד שאר חלקי התורה:

(א) לימוד ההלכות הוא המביא לידי מעשה, וללא ידיעת ההלכות האדם עלול להיכשל באיסור או בביטול עשה. כאשר אדם אינו לומד את הלכות שבת כראוי, ייתכן מאוד שיכשל באיסורי תורה בלא לדעת כלל שיש איסור בדבר. וכך גם בנוגע לקיום שאר מצוות התורה - ללא ידיעת ההלכות ייתכן שיחסר בעצם קיומה של המצווה.

(ב) מלבד זאת שלימוד ההלכות הוא הלימוד הנצרך ביותר בכדי לדעת את המעשה אשר יעשן - והרי "המעשה הוא העיקר", ישנה מעלה בעצם חלק זה של התורה ביחס לחלקים האחרים שלה.

במסכת מגילה<sup>1</sup> מכונות ההלכות בתואר "כתרה של תורה". אדמו"ר הזקן מבאר בתניא<sup>2</sup>, שכשם שה"כתר" טוב ומקיף את ראשו של האדם, כך גם בתורה: יש את הראש והמוח של התורה, השקלא וטריא בהבנת חכמתה; ויש את ה"כתר" שלה - המסקנה ההלכתית העולה ממנה, שהוא הרצון האלוקי כיצד לנהוג. ורצון זה המתגלה בהלכות התורה נעלה יותר מהראש והמוח שבה, בדוגמת ה"כתר" הסובב ומקיף את המוח שבראש.

הנפקא מינה בין שתי המעלות היא, שבכדי לדעת את המעשה אשר יעשן, מספיק שהיהודי

ילמד את ההלכות הנצרכות בזמן הזה וידע כיצד עליו לנהל את אורח חייו; אולם מצד היות ההלכות "כתרה של תורה", יש מעלה בלימוד כל הלכות התורה, גם אותן שאינן נהוגות היום, להיותן התגלות הרצון האלוקי.

וזהו ההבדל בין השולחן ערוך לספר משנה תורה לרמב"ם: מטרת השולחן ערוך היא להגיש לפני האדם את כל ההלכות הנצרכות באופן של "שולחן ערוך", וכך ידע הוא את המעשה אשר עליו לעשות. לכן ההלכות שאינן נהוגות בזמן הזה לא נכללו בו; מה שאין כן מטרת ספרו של הרמב"ם היא לקבץ את כל הלכות התורה, כדי שהאדם יוכל להשיג ולתפוס את הרצון האלוקי שבכל הלכות התורה.

יתירה מזו: בכדי להשיג ו"לתפוס" בשלמות את הרצון האלוקי המתגלה בהלכות - על היהודי ללמוד את כל דיני התורה כולם. כיוון שההלכות הן הרצון של הקב"ה והקב"ה ורצונו אחד, אם כן כשם שהוא יתברך אחד כך גם רצונו אחד, ובשורש הדברים כל התרי"ג מצוות הן נקודה אחת. לכן ה"כתר" של התורה נתפס בנפש האדם בשלמות דווקא כאשר הוא לומד ויודע את הרצון האלוקי המתגלה בכל הלכות התורה. אזי מאיר בנפשו ה"כתר" של התורה, הרצון האלוקי, בשלמות.

וזהו המעלה המיוחדת בלימוד ספר משנה תורה לרמב"ם: על ידי לימוד ספר זה הכולל את כל ההלכות כולן, "תופס" היהודי את אותה נקודה שהיא המהות הפנימית של כל המצוות כולן - את הרצון האלוקי שלמעלה מהתחלקות.

1 אבות פרק א' מ"ז.

2 כה, ב.

3 ובהמשך הגמרא שם נאמר "כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן עולם הבא".

4 אגרת הקודש סימן כט.

5 ראה תניא שער היחוד והאמונה פרק ח'.

לזכות הרב מרדכי ורעייתו שיינא מנדלסון ומשפחתם שיחיו

### "אז לא אבוש"

מעלה ייחודית זו נרמזת בפסוק שהביא הרמב"ם כהקדמה לחיבורו הגדול - "אז לא אבוש בהביטי אל כל מצותיך" (תהילים קיט, ו). פסוק זה מבטא את מעלתו המיוחדת של ספר זה. דווקא על ידי ההבטה "אל כל מצותיך", לימוד כל ההלכות של כל מצוות התורה, גם אלה שאינן נהוגות בימינו - אז "לא אבוש".

כאשר חסר בלימוד ההלכות הנצרכות למעשה, האדם עלול להיכשל בנזק - הוא יכול לעבור על איסור ח'"; אולם כאשר חסר בלימוד כל ההלכות, גם אלה שאינן נדרשות לאדם הלכה למעשה, הוא אינו עלול לבוא לידי נזק אלא לידי בושה. יהודי מעצם היותו יהודי נדרש ללמוד את כל תורתו של הקב"ה, ואם דבר זה אינו מתאפשר, לכל הפחות עליו לדעת את רצונו של הקב"ה המתגלה בהלכות התורה. הוא צריך להכיר את המסקנה של התורה כולה, את ה"כתר" שלה. ואם חסר אצלו ב"הבטה" אל הרצון האלוקי בשלמות - הוא במצב של "אבוש".

ובמובן מסוים הבושת חמורה יותר מנזק: אדם שניזוק, אמנם הנזק ממשי וכואב, אבל סוף סוף הנזק קשור לגוף או לממוץ; מה שאין כן בושת הוא דבר הנוגע לכללות מהות נפש האדם - אדם בזוי מאבד את כל תוכנו.

וכך גם בנידון דידן: יהודי שאינו יודע, או על כל פנים לא למד אף פעם, את כל הלכות התורה - זו בושה עבורו. עניינו של יהודי הוא, כדברי הכתוב: "אתם עדי" - להעיד על מציאותו של הקב"ה. עניין זה נעשה בשלמות כאשר יהודי יודע את כל הלכות ודיני התורה. על-ידי שרצונו של הקב"ה, הרצון של כל תרי"ג מצוות התורה שהן בעצם נקודה אחת - "כתרה של תורה", נמצא בידיעתו של האדם, הוא מעיד בשלמות על הקב"ה. אולם אם חסר לו בידיעת כל ההלכות, על אף היותו יודע את ההלכות הנצרכות, עדיין יש לו להתבושש. הוא צריך לדעת שחסר לו בעיקר עניינו. הוא עדיין אינו מעיד כראוי על מציאותו של הקב"ה, כיוון שאין לו ידיעה ו"תפיסה" שלמה ברצונו<sup>3</sup>.



יש הסבורים שלימוד שלושה פרקי רמב"ם ליום, או אפילו פרק אחד ליום (לפי המסלול הארוך יותר) זהו סדר לימוד מהיר מדי עבור ספר כמו משנה

6 ישעיה מג, י.

7 על פי לקוטי שיחות חלק כ"ז עמ' 258.

תורה לרמב"ם. לדבריהם, הרמב"ם הוא ספר עיוני ועמוק מאוד, ולצורך לימודו יש לעיין ולהבין בכל סוגיית הגמרא ומפרשיה ורק על ידי כך ניתן "ללמוד רמב"ם". מה שאין כן לימוד דברי הרמב"ם בפשטות (מבלי ללמוד את סוגיות הש"ס אפילו למגרס) זהו זלזול בחיבור גאוני זה.

כאשר חסר בלימוד ההלכות הנצרכות למעשה, האדם עלול להיכשל בנזק - הוא יכול לעבור על איסור ח'"; אולם כאשר חסר בלימוד כל ההלכות, גם אלה שאינן נדרשות לאדם הלכה למעשה, הוא אינו עלול לבוא לידי נזק אלא לידי בושה. יהודי מעצם היותו יהודי נדרש ללמוד את כל תורתו של הקב"ה, הוא צריך להכיר את המסקנה - ההלכות של התורה כולה, את ה"כתר" שלה.

אבל האמת היא להיפך. אמנם בדברי הרמב"ם טמון עומק מופלא בהבנת סוגיות הש"ס, אולם הרמב"ם עצמו לא הגדיר את ייעודו של ספר משנה תורה כמפרש לש"ס. הרמב"ם כותב בהקדמה לספרו הגדול, באופן ברור מאוד מהי מטרת החיבור: "וראיתי לחבר דברים המתבררים... בענין האסור והמותר, הטמא והטהור... כולם בלשון ברורה ודרך קצרה, עד שתהא תורה שבעל פה כולה סדורה בפי הכל בלא קושיא ופירוק... כללו של דבר כדי שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם כדין מדיני ישראל אלא יהא חבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה, עם התקנות והמנהגות והגזרות שנעשו מימות משה רבנו ועד חבור הגמרא... לפיכך קראתי שם חבור זה משנה תורה. לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחילה ואחר כך קורא בזה ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה, ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם".

# לימוד כל היד החזקה לרמב"ם



## האר"י ז"ל חוב של האדם

"אם ירצה אדם לצאת ידי שמים וילמוד ספר הי"ד לרמב"ם כולו, כאשר הזהיר גם האר"י ז"ל ואמר שהוא ממש חוב של האדם ללמוד כל ספר הי"ד, כי הוא התורה שבעל פה כולה על כל התרי"ג מצוות".

(הקדמת ספר "הפרדס"  
לרבי אריה לייב הלוי אפשטיין)

## רבי חיים ויטאל אינו בא לידי גלגול

"ובשם המקובלים איתא דמשמע בספר הגלגולים להרב חיים ויטאל ז"ל דמי שלומד בספרי הרמב"ם אינו בא לידי גלגול".

(מובא בהקדמת הספר משא בני קהת  
להרב קהת גרוס)

## רבי מאיר פאפירש השלמת תרי"ג מצוות

"צריך אדם להשלים תרי"ג מצוות במעשה ובדיבור ובמחשבה. ולכן יש ללמוד יד הגדולה להרמב"ם... שיש שם ביאור התרי"ג".

(אור צדיקים, כב, ט)

## הבעל שם טוב המגיד ממזריטש סגולה ליראת שמים ולבער החיצונים

"בערב אחר מעריב ילמוד רמב"ם הקדוש ז"ל, כי קיבלתי ממורי הקדוש [הבעש"ט] ז"ל שהוא סגולה ליראת שמים ולבער החיצונים ודי למבין".

(ממכתב המגיד ממזריטש לתלמידו  
אדמו"ר הזקן. מגיד דבריו ליעקב,  
הוספות, עמ' נג)

## הגאון מווילנא משנה תורה מסורה לכולם

"הנהגת למודו קבלתי מהרב הגאון האמיתי נ"י מו"ה אליהו מווילנא... ילמוד מספר הרמב"ם... הפנים בלי נושאי כליו. ואני ערב לך שיהיה קל עליך לחזור הפנים של הרמב"ם כדבר הלמוד כבר. ולפי כוונה זו קראו הרמב"ם משנה תורה, שהייתה כוונתו שילמוד האדם תיכף אחר למוד המקרא... ואם כן מה נאמר אנן חסרי מדע וטרודי הזמן וחסרי הפרנסה בגלות הזה".

(ראש הגבעה, הרב פנחס מגיד מירש  
בפלוצק, מתלמידי הגר"א)

הקב"ה על-ידי התורה כך גם האחדות ביניהם גדלה יותר.

וכאשר ההתאחדות יחד נעשית על ידי לימוד כל הלכות התורה, ה"כתר" שבתורה, ההתאחדות נעלית הרבה יותר. בכל שאר חלקי התורה יש עניין של התחלקות במונח מסוים: יש שקלא וטריא וחילוקי דעות - בית שמאי מחמירים ובית הלל מקילים; מה שאין כן בחלק ההלכה שבתורה אין התחלקות. ההלכה היא המסקנה הברורה שעולה מתוך כל המחלוקות והסברות השונות.

אם כן בלימוד הרמב"ם יחד על ידי כלל הציבור ישנן שתי מעלות עיקריות: (א) לימוד זה מהווה שלימות במצוות לימוד התורה. על ידי כך היהודי תופס ב"כתרה של תורה". (ב) לימוד משותף זה, בו מתאחדים יחד ציבור גדול מבני ישראל, מעורר ומחזק את האחדות של ישראל מעיקרו ושוורשו.

את סדר הלימוד חילק הרבי לשלושה מסלולים: (א) לימוד שלושה פרקים ליום. לפי סדר זה, אחת לשנה מסיימים את ספר היד כולו. בדוגמת "המנהג הפשוט בכל ישראל שמשלימין את התורה (שבכתב) בשנה אחת". (ב) לאותם שקשה להם ללמוד שלושה פרקים ביום, ישנו המסלול השני שהוא פרק אחד ליום. לפי סדר זה, אחת לשלוש שנים מסתיים מחזור של לימוד הספר כולו. בדוגמת המנהג להשלים את התורה אחת לשלוש שנים<sup>10</sup>. (ג) ולאותם שגם מסלול זה קשה עליהם, ישנו מסלול נוסף, שהוא לימוד ספר המצוות לרמב"ם, שגם בו ישנו מעין מעלת לימוד כל מצוות התורה (אלא שפרטי ההלכות לא הוזכרו שם).

ועל ידי שבני ישראל יתאחדו בלימוד הרמב"ם היומי נזכה במהרה לגאולה השלמה על ידי משיח צדקנו.

9 רמב"ם הלכות תפלה ריש פי"ג.  
10 רמב"ם שם.

8 זוהר ח"ג עג, א.

## סדרי הלימוד שבוודאי יתחדשו

כתב הרב קוק זצ"ל:

"כמדומה שראוי להתרגל הרבה בחזרת רמב"ם כסדר, פרק או פרקים בכל יום כפי האפשר... העיקר החזרה ההיקפית. בהמשך העניין כמדומני שעתיד ספר הי"ד להיות המעין המרכזי לתלמידי חכמים על פי סדרי הלימוד שבוודאי יתחדשו".

(אגרות הראי"ה ח"א סי' קכה)

# הרמב"ם היומי

## תשוקה לשלמות

הרב עדין אבן ישראל (שטיינזלץ)

הרא"ש (בשורת כלל ל"א סעיף ט) דן בנושא לימוד הלכות פסוקות בספר 'משנה-תורה' להרמב"ם. הרא"ש מביא שם בשם תלמיד-חכם אחד שאמר לו, שאותם נושאים שלמד קודם בגמרא והיה בקי בהם הדק היטב, כאשר היה קורא עליהם ברמב"ם היה מבינם בטוב ואילו באותם חלקים, שלא למד קודם בגמרא, לא הבין כל עיקר, ומאריך שם בבעיות שעלולות להיות בפסיקה מתוך לימוד הרמב"ם בלא הקדמת העיון המתאים בש"ס. אכן במשך דורות, השתייך לימוד הרמב"ם בעיקר לגדולי-ישראל ולחכמיהם. מפורסם עיסוקם של גדולי החכמים בכל הדורות להעמיק ולהקשות, לפלפל, לחדש ולבנות בדברי הרמב"ם. ברוב המקומות לא היה מצוי, שסתם אדם בישראל ישב ויעסוק ברמב"ם ולכאורה, זהו מהטעם שמביא הרא"ש בנושא זה. אמנם אין ספק, כי ליישב רמב"ם מוקשה, למצוא מקורות חדשים לדבריו וליישב את הסתירות, שיש בין מקום למקום בכתביו, אינם מן הדברים השווים-לכל-נפש ולא כל אדם נזקק לעסוק בהם.

### הרמב"ם שייך לכל יהודי

אף-על-פי-כן הכניס הרבי דבר חדש בישראל. הוא ביקש, שכל ישראל - כל מי שרק יכול להבין בלשוני-הקודש, ישב ויעסוק ברמב"ם, אף שאינו מעמיק בסוגיא. בכך מתאחד עם-ישראל בלימוד, הכולל את כל התורה כולה. והנה, יושבים אנשים ולומדים שלשה פרקים ברמב"ם, או אף פרק אחד ברמב"ם, מעיינים כמה שמעיינים ומבינים כמה שמבינים, אף שיש מן הסתם המעמיקים בלימוד ומחדשים בהבנה, הרי רבים מתקשים בהבנת כל פרטי הדברים ויש גם, שקליטתם אינה אלא בדרך-כלל וכמעט בדרך 'מקיף'.

אבל לאמיתו-של-דבר יש לחלק ולהבדיל בדברים, כי יש שני צדדים וחלקים בלימוד. יש צד של לימוד, שהלומד נעשה בו בבחינת פורה ומפרה. הוא מפתח את העניין ומעלה בו אור חדש. אולם יש גם אופן אחר של לימוד, שהאדם לומד כדי לדעת את עניינה של התורה בכלל, כדי לקבל משמעות של תורה. הרמב"ם בספר 'משנה-תורה' כולל את כל התורה כולה. למעשה אין שום ספר בכל ספרי ישראל - החל מן הגמרא ועד לכל הספרים השייכים וצמודים לה כגון מדרש-ההלכה - הספרא והספרי, המכילתא והתוספתא וכל מדרשי-האגדה, שיכלול בתוכו את כל התורה ממש. ומציאות היא, שלפניו לא היה ואחריו עדיין לא נוצר שום ספר, שמקיף את כל העולם היהודי כולו מקצה אל קצה. ספר 'משנה-תורה' לרמב"ם מיוחד מצד זה מכל הספרים, בכך שהוא כולל בתוכו את התורה כולה, בכל השטחים והתחומים, בכלליה ובפרטיה.

### ידיעת ההעדר

נעמוד מעט על משמעות העניין של לימוד כל התורה כולה. כאשר אדם לומד ועוסק בתורה הנגלית לנו, ככל שלומד, בין שלומד כך וכך מסכתות בגמרא ובין שעוסק ב'שולחן-ערוך' או ב'קיצור-שולחן-ערוך' - איש איש לפי מדרגתו, כולם כאחד אין להם מושג אמיתי על גודלתה והיקפה של התורה. כל אחד רואה רק פינה שבתורה. אותה פינה שהוא מכיר ויודע, או שעל כל פנים נדמה לו שהוא מכיר ויודע. אבל להבין ולהכיר את התורה כולה, כל ההיקף הגדול של תורתו של הקב"ה - שכלשון הרמב"ם בפתיחתו: "בשם ה' א-ל עולם", זה הממלא את העולם ועומד מעל ומעבר לעולם שלם - עולם גדול זה של

היהדות אין אנו יכולים להשיג בשום ספר, אלא בספרו של הרמב"ם.

ומה אנחנו משיגים? גם אם חסר בהבנת פרט זה או אחר מההלכות שברמב"ם, מכל-מקום כל אדם, אפילו פשוט-שבפשוטים, משיג על-ידי לימוד 'משנה-תורה' את 'ידיעת ההעדר'. אחרי שאדם עובר פעם אחת על 'משנה-תורה' לרמב"ם, הוא יכול להבין לפחות את נקודת ההעדר, את מה שחסר לו בידיעת-התורה בכל צדדיה ופניה. גם הלמדן הגדול, בשעה שמגיע אל הרמב"ם, מרגיש בדיוק כפי שמרגישים פשוטי-העם - כמה הוא קטן וכמה חסר לו, כדי לדעת באמת את התורה על כל הקיפה וחלקיה.

### געגועים למציאות חיים אחרת

קיים גם צד אחר במשמעותו של לימוד כללי זה במציאות-החיים שלנו. גם יהודי, השומר מצוות ומקיים אותן, יודע רק חלק מן המצוות וחיייו הרוחניים אינם אלא בתוך החלק המסוים והמצומצם הזה.

רק כאשר עוברים על ספר 'משנה-תורה' כולו נוכחים לדעת, שהחלק בתורה, אותו יכולים אנו לקיים בזמן הזה - קטן הוא. אז מבינים אנו היטב מפני מה מסיים הרמב"ם את ספרו בהלכות משיח. כאשר אנחנו רואים את ההיקף הגדול של י"ד הספרים של הרמב"ם, אנו מסוגלים לקלוט את ההיקף הגדול של מציאות-החיים החסרה לנו. אחרי שאדם לומד את ענייני המקדש הוא יודע, שחסר לו מקדש. אחרי שהוא לומד את הלכות סנהדרין ומלכים הוא יודע, שחסרים מנהיגות ומלך בישראל. אז יכולים להיווצר הגעגועים אל העניין הזה, אז יכולה להיווצר תחושת המחסור, ממנו באה מצד אחד התשוקה ומן הצד השני הרצון וההתאמצות להביא ולקרב את הדברים הללו.

יש לציין, שכשם שהדבר נכון לגבי ההיקף הגדול של השגת תורת-ישראל בשלימות, כך הוא גם ביחס לפרטי פרטים - הלכה-למעשה. כמעט אצל כל אחד יש כמה עניינים, שנשמטו בחינוכו ובלימודו. כאשר עוברים ולו גם בדרך שטחית, על דברי הרמב"ם כולם, הכוללים לא רק דינים, שכל אדם יודע אותם, אלא כדברי הרמב"ם: "כל תורה-שבעל-פה כולה", מגלים - כל חד וחד לפום-שיעורא-דיליה, גופי דברים או פרטי עניינים, שלא ידעו עליהם ולא נזכרו בהם. ישראל קדושים הם וחזקה היא, שלאחר שאדם מישראל מגיע לידיעת

ההלכה, הרי ממילא נפתח לו הפתח לדאוג ולמלא חסרונו.

כך גורם לימוד כללי זה, שאותם שאינם יודעים - לומדים ומקבלים יתר השגה, אף בעניינים הנוגעים להם בחיי-היום-יום, והיודעים - מקבלים את התחושה, עד כמה רחב היקפה של התורה כולה ומתעוררת תשוקה כבירה להגיע לימים שבהם נוכל לא רק ללמוד, אלא גם לקיים את הדברים כדבעי.

כאשר אנחנו רואים את ההיקף הגדול של י"ד הספרים של הרמב"ם, אנו מסוגלים לקלוט את ההיקף הגדול של מציאות-החיים החסרה לנו. אז יכולה להיווצר תחושת המחסור, ממנו באה מצד אחד התשוקה ומן הצד השני הרצון וההתאמצות להביא ולקרב את הדברים הללו.

### כמים לים מכסים

הרמב"ם מסיים את ספרו בפסוק "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים". יש לבאר זאת בהקשר ללימוד הרמב"ם: נכון הוא, שהמים מכסים את הים וכאשר אנו מסתכלים על הים מלמעלה יש לנו שטח של פני-הים, ששווה בכל המקומות. אולם, כאשר נכנסים לעומק הים רואים, כי אין המים שווים בכל מקום. יש מקומות שבהם הם מעטים ויש, שבהם עמקי תהומות, שאין להם חקר. אף בידיעת-ה' כך, למרות שבדרך-כלל וברוך מקיף מלמעלה הכל שווים בבחינת האמונה הכללית, מכל-מקום יש הבדלים רבים ועצומים בעומק ההשגה וההבנה. אל תוך ים הדעת הזה ייכנס כל אחד לפי הדרגה שלו, כל אחד לפום-שיעורא-דיליה, כל אחד לפי רמת ההבנה וההשגה שלו. כך גם בלימוד הרמב"ם: מי שיכול - ישחה בתוך הים הגדול הזה, יצלול בתוך התהומות שאין להם חקר ויעלה משם מרגליות. מי שאיננו יכול - ייכנס לתוך המים האלו ואף שהוא רק משכשך במים הללו, הרי זו גם כניסה מועלת, שהרי המים הללו הם מי התורה - המים המטהרים - "כמים לים מכסים", ומביאים את כל ישראל אל תוך שותפות אחת בתורה שלמה.

## מורה השיעור לחודש אדר במסלול פרק אחד ליום

יום	יום בחודש	פרק א' ליום
שבת	ט' באדר	אז וגו'. כל המצוות... מה' אֵלֵהי יִשְׂרָאֵל.
א'	י' באדר	כל אלו החכמים... בין ראשון בין אחרון.
ב'	י"א באדר	ודברים הללו... שנת החמה.
ג'	י"ב באדר	מצות עשה... א מצוה ראשונה... פג להביא... שמה.
ד'	י"ג באדר	פד להקריב... קסו לשבות... קדש.
ה'	י"ד באדר	קסז לשבות... רמח לדון... אין לו.
ו'	ט"ו באדר	מצות לא תעשה... א מצוה ראשונה... קכב שלא לשבור... בו.
שבת	ט"ז באדר	קכג שלא להוציא... רמד שלא לגנוב... ממון.
א'	י"ז באדר	רמה שלא לגזול... ססה שלא ירבה... מאד... אלו הם... ובין לא תעשה.
ב'	י"ח באדר	וראיתי לחלק... ספר המדע הלכותיו... ספר נשים... וח' מצות לא תעשה.
ג'	י"ט באדר	ספר קדושה הלכותיו... ספר קרבנות... וי"ט מצות לא תעשה.
ד'	כ' באדר	ספר טהרה הלכותיו... ספר שופטים... בעזרת שדי.
ה'	כ"א באדר	משוך חסדך וגו'. ספר המדע והוא ספר ראשון... הל' יסודי התורה... פרק א.
ו'	כ"ב באדר	פרק ב.
שבת	כ"ג באדר	פרק ג.
א'	כ"ד באדר	פרק ד.
ב'	כ"ה באדר	פרק ה.
ג'	כ"ו באדר	פרק ו.
ד'	כ"ז באדר	פרק ז.
ה'	כ"ח באדר	פרק ח.
ו'	כ"ט באדר	פרק ט.

חדש



### יד החזקה 'מפעל משנה תורה'

עם פירוש קצר, כותרות וסיכומים  
ספר מדע - אהבה - זמנים 95 ₪  
ספר נזיקין - קנין - משפטים - שופטים 95 ₪



### יד החזקה בכרך אחד

עם ביאור מילים קשות והפניות לפסקי השו"ע  
הוצאת 'חזק' 75 ₪

# רמב"ם בפורמט קל ונוח ללימוד יומי

במחיר מסובסד

למצטרפים ללימוד הרמב"ם היומי



### 8 כרכים

מנוקד, כריכה קשה  
הוצאת 'שי למורא' 80 ₪



### חוברות 'מפעל משנה תורה'

עם פירוש קצר, כותרות וסיכומים  
לספרים: מדע, אהבה, זמנים (2 חוברות),  
נשים, קדושה, נזיקין, קנין, משפטים, שופטים  
12.5 ₪ לחוברת

המחירים כוללים דמי משלוח ומיועדים למתחילים את המסלול החדש ברמב"ם היומי.

להזמנות: rambam.hayomi@gmail.com או בטלפון: 03-9604637

המבצע למזמינים עד פורים. הספרים יגיעו לישיבות בין פורים לר"ח ניסן.



# הדיוק במיקומי ההלכות ב"משנה תורה"

בגלל אופיו הייחודי הבלעדי של "משנה תורה",  
אופן הלימוד בו דורש לא רק עיון בתוכן ההלכות,  
אלא גם עיון בסדר ובמבנה

...

מדוע קיימות הלכות המשובצות  
שלא במקומן הטבעי? כיצד המיקום יכול להשפיע  
על הבנת גוף ההלכה עצמה?  
והאם ייתכנו ב"משנה תורה" כפילויות סתמיות? -  
דרך מקורית של הרבי מליובאוויטש ז"ע בלימוד  
"משנה תורה" לרמב"ם

## הרב מנחם מענדל רייצ

### גישה חדשה ללימוד הרמב"ם ב'עיון'

רמות שונות קיימות בלימוד משנה תורה  
להרמב"ם. קודם לכול, הוא הלימוד להבין היטב את  
ההלכה עצמה. מה אומר הרמב"ם, פשוטו כמשמעו.  
בעניין זה ידועה הדגשתו של הרבי, שזו היתה  
עיקר כוונתו של הרמב"ם בחיבור ספרו: "שיהיו כל  
ההלכות גלויות לכל איש ישראל לקטן ולגדול".  
ומכאן, שהדרך הנכונה ללמוד את הספר היא פשוט  
ללמוד אותו על הסדר, מתחילתו לסופו, ואין  
די בעיון בספר רק כאשר מחפשים עניין כלשהו  
וכדומה.

לאחר מכן, יש להוסיף ולעייין בטעם ההלכה  
ושרשה. מדוע באמת נפסקה כך ההלכה? ולמה

1 בעיקר בשיחות מקיץ תשר"מ ושנת תשמ"ה אודות תקנת  
הרמב"ם היומי.

בסיום הלכות חנוכה כותב הרמב"ם על חשיבותו  
של נר שבת, שדוחה את נר חנוכה ואף את קידוש  
היום: "היה לפניו נר ביתו ונר חנוכה, או נר ביתו  
וקידוש היום, נר ביתו קודם משום שלום ביתו,  
שהרי השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו.  
גדול השלום, שכל התורה לא ניתנה אלא לעשות  
שלום בעולם, שנאמר דרכיה דרכי נועם וכל  
נתיבותיה שלום". הרבי דן בעניין זה באריכות<sup>4</sup>,  
ובין היתר מעלה גם שאלה פשוטה: מדוע הציב  
הרמב"ם הלכה זו, המדגישה את מעלת נר שבת,  
כסיום להלכות חנוכה - ולא במקומה הטבעי,  
הלכות שבת?

יסודה של גישה זו בלימוד הרמב"ם הוא  
ההנחה, שהמבנה של "משנה תורה" ואופן  
חלוקתו לספרים ולהלכות אינם עניין  
של סדר ומבנה בלבד, רק בכדי להקל על  
סדר העברת הדברים והבנתם וכדי לחדד  
את בהירות ההלכות כחטיבות מגובשות,  
אלא הדבר נעשה מתוך מחשבה מעמיקה  
ומתוך בחירה מכוונת שנוגעות לגופי  
ההלכות ולפרטי ההלכות עצמן

בשולי עמוד השיחה מציינים המו"ל לכמה  
שיחות נוספות, בהן מתורצת שאלה זו על פי  
פנימיות העניינים (תורת החסידות); אולם כאן  
מיישב הרבי את הדברים על פי נגלה. וזו נקודת  
הדברים בקצרה:

אילו כתב הרמב"ם דין זה בהלכות שבת, היו  
לומדים, לפי פשוטו, שהסיבה שנת שבת קודם  
לקידוש ולנר חנוכה נובעת ממעלתו וחשיבותו  
של נר שבת, הדוחה את המצוות האחרות. אולם  
הרמב"ם רוצה להדגיש, שיש כאן גדר אחר. לאמיתו  
של דבר, בזה שלא מדליקים נר חנוכה ומעדיפים  
להדליק את נר השבת, אין משום 'פגיעה' וחסרון  
במצוות נר חנוכה; אדרבה, דין זה נקבע בהלכות  
חנוכה, כי אכן הוא חלק וגדר מתוך הלכות חנוכה  
עצמן. הלכות חנוכה עצמן 'דורשות' שידליקו את  
נר השבת, אף אם לא ידליקו את נר חנוכה.

מה מביא את הלכות חנוכה להעדיף את נר  
השבת...? דבר זה מבואר מתוך המשך הלכה זו  
גופא: "גדול השלום שכל התורה לא ניתנה אלא

הדברים: מדוע הביא הרמב"ם פרט פלוני לפני פרט  
אלמוני, בשעה שבסדר ההגיוני של העניין אמור  
הסדר להיות הפוך?

תורתו של הרבי מלאה בכיאוורים על הרמב"ם,  
ובשיחותיו פזורים עשרות רבות של ביאורים  
עמוקים ורחבים בדרך ה"שיבתית" (בחלקן הרבי  
עושה שימוש בכיוון החשיבה של "שני דינים"  
נוסח בריסק, ובחלק מתבסס על "שלושה דינים"  
מבית מדרשו של הגאון הרוגוצ'ובי...). אולם  
מלבד כל אלו, ניתן להבחין כי הרבי הדגיש היבט  
מעניין נוסף, שאם כי הוא קיים גם במפרשים  
קודמים<sup>2</sup>, הרי שאצל הרבי הוא מהווה ממש יסוד  
שלם: בירור מקומה של כל הלכה פרטית, ואופן  
השתלבותה במבנה הכללי של כל ספר ההלכות.

כלומר, מעבר לעיון וההבנה של ההלכה הפרטית  
כשלעצמה, הרבי עסק במקומות רבים בלימוד  
ההלכה על בסיס הסדר והמבנה: הרי הרמב"ם  
חילק את ספרו לארבעה עשר ספרים, לאלף פרקים  
ולשמונים ושלוש 'הלכות' קטנות ("הלכות יסודי  
התורה", "הלכות דעות" וכו') - ואם כן, יש להבין  
כיצד הדין המסוים הזה מתאים ומשתלב דווקא  
בתוך ה'הלכות' הנקודתיות הללו שבהן נקבע.

יסודה של גישה זו בלימוד הרמב"ם הוא ההנחה,  
שהמבנה של "משנה תורה" ואופן חלוקתו לספרים  
ולהלכות אינם עניין של סדר ומבנה בלבד, רק  
בכדי להקל על סדר העברת הדברים והבנתם וכדי  
לחדד את בהירות ההלכות כחטיבות מגובשות,  
אלא הדבר נעשה מתוך בחירה מכוונת שנוגעת  
לגופי ההלכות ולפרטי ההלכות עצמן.

במאמר זה נעמוד על גישה זו ונסקור את  
מאפייניה כפי שהם עולים מדוגמאות משיחותיו  
של הרבי.

### מיקום "שלא במקומו" - הלכות נר שבת בהלכות חנוכה

נתחיל מביאור בו עוסק הרבי במיקום ההלכה.  
מדובר במקרה בו על פניו ההלכה הייתה צריכה  
להיות ממוקמת דווקא בהלכות שבת, ולמרות זאת  
הרמב"ם לא הביאה בהלכות שבת, אלא כבדרך אגב  
בהלכות חנוכה.

2 חלק מהשיחות נלקטו בשלושת כרכי "חידושים וביאורים  
בש"ס ובדברי הרמב"ם ז"ל".

3 ראה לדוגמה הקדמת המ"מ לספר זמנים. שו"ת נוב"ק  
או"ח סל"ו. ועוד.

4 לקוטי שיחות טו, 372 ואילך.

לעשות שלום בעולם". כל מצוות התורה, כולל גם מצות נר חנוכה, יש בהן מטרה - "לעשות שלום בעולם". אם כל המצוות מטרתן לעשות שלום, מובן שכאשר קיימת מצוה שקשורה בשלום כפשוטו, שלום גלוי בעולמנו הגשמי - נר שבת, שמביא בפועל לשלום בית - וודאי שכל מצוה (בענייננו, נר חנוכה) מחייבת שיעדיפו את אותה מצוה שמביאה שלום בית, ואפילו על פני המצוה 'שלה' עצמה. דבר זה הוא חלק מהגדר של המצוה גופא, ובענייננו, הדלקת נר שבת היא חלק מתוך הלכות חנוכה עצמן. וכדי להדגיש נקודה זו שהעדפת נר שבת אינה מצד חשיבות נר שבת אלא מצד חשיבות השלום, הכניס הרמב"ם הלכה זו בהלכות חנוכה דווקא.

## משמעותו של המיקום

הדוגמה הבאה תבליט את גודל הדיוק של הרמב"ם במקמו ובנסחו את ההלכות ואת פרטי ההלכות בכוונת מכוון מחושבת להפליא, בהתאם לזיקה ההגיונית הפנימית שבין ההלכה לבין מיקומה.

לפי ההלכה, מצורע שנטהר מצרעתו, מצווה להקריב קרבנות מיוחדים, והתורה דירגה את רמות החיוב לדרגות שונות: עשיר מחויב בקרבן גדול יותר, לעומת מי שאין ידו משגת שמחויב בקרבן זול בלבד.

פוסק הרמב"ם (סוף הלכות מחוסרי כפרה): "עשיר שאמר קרבנו של מצורע זה עלי, והמצורע היה עני - הרי זה מביא על ידו קרבנות עשיר, שהרי יד הנודר משגת". כלומר, כיון שהעשיר קיבל על עצמו להביא את קרבנו של העני, אין כאן עוד את ההגדרה של "אין ידו משגת", ולכן מביא על ידו קרבנות עשיר.

ה'כסף משנה' שואל על כך מהלכה אחרת המובאת לפני הלכה זו בדברי הרמב"ם (הלכות מעשה הקרבנות פי"ד ה"ט), שם כתוב: "האומר קרבן מצורע זה או יולדת זו עלי, אם היה אותו מצורע או היולדת עניים מביא הנודר קרבן עני" - והנה כאן הרמב"ם אינו מפרט שזהו דווקא אם הנודר עני, אבל אם הנודר עשיר מביא קרבן עשיר! הכסף משנה מתרץ, שהרמב"ם "לא חשש לפרש כאן (בהלכות מעשה הקרבנות) לפי שסמך על מה שכתב כאן". כלומר, הרמב"ם סמך על כך שהוא עתיד לפרט את הדין ולא נזקק לפרטו שנית. אלא שתירוץ זה אמנם מתאים עם שיטתו של

הכסף משנה<sup>5</sup> לפיה הרמב"ם סומך גם על דברים המופיעים בהלכות עתידיות ונמנע מלפרט פרטים שכבר מפורטים במקום אחר בספרו. אולם תירוץ זה אינו תקף לפי הדעות שהרמב"ם מסתמך רק על מקורות קדומים להלכה זו. לפי דעות אלו, הרמב"ם סומך "על מה שכתוב כבר במקום אחר הקודם לזה, אבל שנאמר שסומך כאן על מה שיבא לפנינו היא סמיכה שאין בה עמידה"<sup>6</sup>. ואם כן, לפי גישות אלו צריך עיון: מדוע בחר הרמב"ם לפרט את הדין שאם היה זה עשיר שקיבל על עצמו נדרו של מצורע עני עליו לתת קרבן עשיר - דווקא בהלכות מחוסרי כפרה ולא בהלכות מעשה הקרבנות (המוקדמות יותר)?

מסביר הרבי<sup>7</sup>:

הדין לפיו אדם יכול להתחייב בהבאת קרבנות עבור יהודי אחר הזקוק לכפרה, מעורר שני דיונים יסודיים.

1. האם בכלל נתפס הנדר? הלא קיימות הגבלות לגבי דברים עליהם יכול האדם להתחייב, ולא כל נדר תופס. ואם כן, אדם שמקבל על עצמו קרבן של אדם אחר, האם בכלל חלה כאן ההתחייבות - או שכיון ומדובר בקרבן של אדם אחר, אין לו שום קשר לכך והנדר אינו ולא כלום?
2. הרי החיוב להביא קרבן חל, כמובן, על המצורע עצמו; האם כאשר אדם אחר מקריב את הקרבנות עבורו, מתכפר לו כאילו הוא עצמו הביא קרבן? כאן נעוץ ההבדל בין ההלכה כמו שהיא מופיעה בהלכות מעשה הקרבנות, להלכה כמו שהיא באה כחלק מהלכות מחוסרי כפרה. הלכות מעשה הקרבנות עוסקות בחלות קרבן; כיצד נעשה הקרבן לקרבן, ומה הן הפעולות שעושים בקרבן. בתוך מסגרת הלכות אלו מגיעים למסקנה, שכאשר אדם נדר עבור חברו, הנדר חל והוא אכן חייב בקרבן למרות שלא מדובר בחובה מקורית שלו. אולם החיוב חל עליו מצד נדרו, ובסופו של דבר הוא נדר להביא קרבן של עני. ולכן הרמב"ם בוחר לנסח כאן את ההלכה באופן כללי, בלי לפרט שאם הנודר הוא עשיר צריך להביא קרבן עשיר - כי כאן רוצה הרמב"ם להדגיש את ההיבט של קיום הנדר.

אכן, בהלכות מחוסרי כפרה, דנים שוב באותו מקרה, אך מהיבט שונה. כאן לא מתייחסים לשאלה, האם הנדר נתפס ונוצרה חובת קרבן על הנודר (את הפסק בעניין זה ראינו כבר בהלכות מעשה הקרבנות, מקומו של דיון זה); כאן מדברים

5 ראה יד מלאכי, כללי הרמב"ם, אות ו.

6 יד מלאכי, שם.

7 לקוטי שיחות כז, 101 ואילך.

ושוב, בהלכות חובל ומזיק (פ"ה ה"י): "ואסור לנחבל להיות אכזרי ולא ימחול לו, אין זו דרך זרע ישראל, אלא כיון שביקש ממנו החובל, ונתחנן לו פעם ראשונה ושניה, וידע שהוא שב מחטאו וניחם על רעתו, ימחול לו, וכל הממהר למחול הרי הוא משוכח ורוח חכמים נוחה הימנו".

כשנדייק בדברי הרמב"ם בשלשת המקומות, נמצא שבכל מקום יש הדגשות אחרות, שאינן קיימות בשני המקומות האחרים. ונתחיל מהאחרון:

בהלכות חובל ומזיק מזכיר הרמב"ם שהחובל מתחנן פעם ראשונה ושניה ורק אחר כך מוחל לו הנחבל, דבר שאינו מוזכר בהלכות דעות ובהלכות תשובה (שם משמע שהמוחל צריך למחול מיד);

בהלכות תשובה, לאידך, מוסיף הרמב"ם שהמחילה צריכה להיות "בלב שלם ובנפש חפצה", דבר שאינו מוזכר בהלכות דעות ובהלכות חובל ומזיק;

ובהלכות דעות, במקום לכתוב (כמו בהלכות תשובה ובהלכות חובל ומזיק) "אסור לאדם להיות אכזרי", משנה הרמב"ם ל"ולא יהיה המוחל אכזרי", מבלי להזכיר את לשון האיסור שבדבר.

הרבי מבאר<sup>8</sup>, שיש בחובת מחילה זו "שלשה דינים":

יש את המחילה כפרת במדות ותכונות נפשו של האדם - שיהיה לו לב טוב ולא יהיה אכזרי. בפרט זה שבמחילה עוסק הרמב"ם בהלכות דעות, בהן עוסק הרמב"ם בצורה בה צריך האדם לתקן את טבעו ומדותיו. לכן כאן, למשל, לא מזכיר הרמב"ם את הדבר כאיסור, כי אדרבה, כאן באים לבאר כיצד המחילה היא טובה ונצרכת לאדם המוחל עצמו.

בהלכות חובל ומזיק מדובר על פרט אחר: לא על המחילה כפרת בטבעו הנוח של האדם, אלא על המחילה כמו שהיא באה להועיל לאותו חובל ומזיק, ש"אין מתכפר לו ולא נמחל עונו עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו"<sup>9</sup>. כיון שכן, הרי המחילה נצרכת ומתאימה כאשר אותו חובל אכן שב מחטאו. הוא שמדגיש הרמב"ם דווקא כאן את תחינתו הכפולה והמכופלת של החובל: "כיון שבקש ממנו החובל... וידע [הנחבל] שהוא שב מחטאו וניחם על רעתו".

גם בהלכות תשובה מדובר על המחילה כמו שהיא באה להועיל ולכפר על אותו חובל, אבל קיים הבדל בין הכפרה שעליה מדובר בהלכות חובל

מבחינתו של אותו מחוסר כפרה, המצורע המתכפר. האם הקרבן שמביא עליו חבירו מוציא אותו ידי חובתו?

על כך בא פסק הדין, שמצד דין ערבות - כל ישראל ערביין זה בזה - חידשה התורה שיהודי אחר יכול להביא את הקרבן "על ידו", ובכך מתכפר לו. משמעות הדברים היא שאותה חובה שהוטלה על המצורע, עוברת עתה עליו עצמו. הוא עצמו כאילו

**מכך שמופיע דין לחם משנה בסוגיא במסכת ברכות - למד שיש בלחם משנה מדין בציעת הפת, ולכן הכניס דין זה בהלכות ברכות; ומכך שדין זה מופיע בתוך הסוגיא העוסקת בדין שלוש סעודות בשבת - למד שלחם משנה הוא מדין כבוד סעודת שבת, דבר ששייך להלכות שבת.**

נחשב מצורע ומתחייב בקרבן. ואם החובה מוטלת עליו בעצמו, וודאי שהוא צריך להביא קרבן עשיר, כפי השגת ידו. ולכן בחר הרמב"ם לפרט דווקא כאן (בהלכות מחוסרי כפרה) את הדין שאם הנודר עשיר עליו להביא קרבן עשיר.

אם כן, למרות שהרמב"ם חורג כאן מהכלל הרגיל שהוא מסתמך רק על הלכות קודמות - בחר הרמב"ם לפרט את הדין דווקא בהלכה העתידיה, בגלל הזיקה ההגיונית הפנימית בין ההלכה למיקומה.

## הלכה אחת - שלושה דגשים שונים

ואם כאן תירצנו סתירה בין שני מקומות ברמב"ם, יש שהיסוד הזה יוסיף ויבאר שינויים בולטים בין שלשה מקומות ברמב"ם, כשגם כאן הביאור הוא שיש בהלכה זו שלשה גדרים, ובכל מקום מודגש ההיבט הקשור לאותו מקום.

בהלכות דעות (פ"ו ה"ו) פוסק הרמב"ם: "כשיחטא איש לאיש לא ישטמנו וישתוק... אלא מצוה עליו להודיע... ואם חזר ובקש ממנו למחול לו צריך למחול ולא יהיה המוחל אכזרי".

בהלכות תשובה (פ"ב ה"י) כותב: "אסור לאדם להיות אכזרי ולא יתפייס, אלא יתא נוח לרצות וקשה לכעוס, ובשעה שמבקש ממנו החוטא למחול מוחל בלב שלם ובנפש חפצה".

8 לקוטי שיחות כח, 144 ואילך.

9 רמב"ם הלכות חובל ומזיק פ"ה ה"ט.

ומזיק לבין הכפרה שעליה מדובר בהלכות תשובה. בהלכות חובל ומזיק בא החובל להסיר מעליו את החטא הפרטי של החבלה, דבר שלשמו נדרשת גם מחילתו של הנחבל. אך בנוסף לתם הפרטי שמביא אותו מעשה חבלה, נעשתה על ידי עבירה זו ירידה כללית במצבו של החובל, וכאן בהלכות תשובה אנו מדברים על שלימות התשובה שאליה מבקש אותו חובל להגיע. כדי להגיע לשלימות התשובה, נדרשת מחילה עמוקה יותר מצד הנחבל, כהוספתו של הרמב"ם כאן בהלכות תשובה: "מוחל בלב שלם ונפש חפיה".

## מקום שונה, מקור שונה, הלכה שונה

עד כה הבאנו דוגמאות מביאורים כיצד באופן הסידור והשיבוץ של הרמב"ם את ההלכות, מסתתרים עומקים חדשים בגופי ההלכות. להלן נראה יתירה מזו, כיצד הסדר והמבנה בשיבוץ ההלכות מוסיף ומאיר גם את מקורותיו של הרמב"ם.

הנה דוגמה אחת<sup>10</sup>:

הכל מכירים את החיוב לבצוע בשבת על "לחם משנה". הרמב"ם מביא זאת פעמיים, בשתי "הלכות" שונות. בהלכות ברכות (פ"ו ה"ד) הוא כותב: "בשבתות ובימים טובים חייב לבצוע על שתי ככרות, נוטל שתיהן בידו ובוצע אחת מהן". ובהלכות שבת, בקיצור יותר (פ"ל ה"ט): "וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין ולבצוע על שתי ככרות, וכן בימים טובים".

בפשטות, העובדה שבהלכות שבת הרמב"ם אינו מפרט ש"נוטל שתיהן בידו ובוצע אחת מהן", נובעת מכך שהוא סומך על דבריו בהלכות ברכות. אך בעומק יותר יש לומר, נאמנים ליסוד הכללי בעניין מקום ה"הלכות", שיש בדין "לחם משנה" שני דינים, אחד מצד הלכות ברכות ואחד מצד הלכות שבת (ובשני דינים אלו תלויה גם ההשמטה בהלכות שבת של הפרט "נוטל שתיהן בידו ובוצע אחת מהן").

ניתן להבין בפשטות שזהו דין בסעודת שבת, פרט בתוך החיוב לאכול בשבת שלוש סעודות. בכלל, 'סעודה' מבוטסת בעיקר על הלחם, וכיון שסעודת שבת היא סעודה חשובה - יש לקבוע אותה לא על לחם אחד בלבד, אלא על שני לחמים, "לחם משנה".

<sup>10</sup> לקוטי שיחות לו, 78 ואילך.

אך אפשר לומר באופן נוסף, שלחם משנה הוא דין ב'בציעת הפת'. יש לשים לב לעובדה שבשולחן ערוך (סי' רעד) דין לחם משנה מופיע ב"דיני בציעת הפת בשבת", שפותחות במילים: "בוצע על שתי ככרות". מכך ניתן להבין, שדין "לחם משנה" הוא דין בבציעת הפת ולא דין בסעודה באופן כללי. [תמציתו של דין "בציעת הפת" היא כפי שכותב אדמו"ר הזקן (סי' קסז ס"ב): "... וכבוד הברכה [ברכת 'המוציא' שנקבעה על הלחם מפני חשיבותו שסועד הלב] הוא לבצוע פרוסת הברכה במקום היפה שבפת... [ו]מצוה מן המובחר לברך על הפת שהיא שלמה... לפיכך בשבת ויום טוב אין לחתוך כלל בלחם עד לאחר הברכה... ובשבת צריך להיות לחם משנה שלם". אם כן, מצד דיני בציעת הפת (שיסודם הוא כבוד הברכה), יש להשתדל לברך ולבצוע על פת שלימה דווקא, ומיוחד הוא יום השבת (שבו ניתנו לישראל במדבר שתי מנות מהמן), שהבציעה צריכה להיות עם שני לחמים. מסביר הרבי, שלדעת הרמב"ם, שני ההסברים הללו נכונים, ומסיבה זו מביא הוא דין זה פעמיים: בהלכות ברכות, מדובר על דין ברכת "המוציא" ש"מצוה מן המובחר לבצוע ככר שלימה", ועל כך ממשיך הרמב"ם, שאותו דין - שביום חול הוא רק "מצוה מן המובחר" - הרי שבשבת הוא חיוב ממש, ויתירה מזו, שאז יש לברך "המוציא" דווקא על שני לחמים יחד.

**מדוע בהלכות מלכים מביא הרמב"ם את שלוש המלים האחרונות של הפסוק, "כמים לים מכסים", מלים שהשמיטן בהלכות תשובה?**

בהלכות שבת, חוזר הרמב"ם ומביא דין זה, כי כאן הוא מדבר על החיוב מהיבט שונה. כאן לא עוסקים בדיני ברכת "המוציא" ובציעת הפת, אלא בדיני סעודת שבת, שיש "לקבוע כל סעודה משלשתן על היין ולבצוע על שתי ככרות". כדי לקיים מצות סעודת שבת בשלימותה, יש לבצוע על שתי ככרות.

כשמוסיפים ומעיינים במקור דין לחם משנה, רואים שכבר בגמרא מובא דין לחם משנה בשתי סוגיות שונות:

במסכת שבת (ק"ז, ס"ע"ב) בתוך הסוגיא העוסקת בדיני סעודת שבת, החיוב לאכול שלש סעודות וכו' - אומרת הגמרא: "אמר רבי אבא, בשבת חייב

אדם לבצוע על שתי ככרות דכתיב 'לחם משנה'. ובמסכת ברכות (לט, ב) בתוך הסוגיא העוסקת בדיני בציעת הפת, שיש לברך "המוציא" על פת שלימה, גם כן מובא אותו מאמר של רבי אבא. זהו מקורו של הרמב"ם: מכך שמופיע דין לחם משנה בסוגיא במסכת ברכות - למד שיש בלחם משנה מדין בציעת הפת, ולכן הכניס דין זה בהלכות ברכות; ומכך שדין זה מופיע בתוך הסוגיא העוסקת בדין שלוש סעודות בשבת - למד שלחם משנה הוא מדין כבוד סעודת שבת, דבר ששייך להלכות שבת<sup>11</sup>.

## מקומות שונים, תקופות שונות

הנה דוגמה נוספת, שמאירה עוד זווית בנושא. בסיום ספרו כותב הרמב"ם (סוף הלכות מלכים): "ובאותו הזמן [ימות המשיח]... לא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם, שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

גם בהלכות תשובה (פ"ט ה"ב), כותב הרמב"ם תוכן דומה, ומביא את אותו הפסוק: "באותן הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת, שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה'".

כאן מתעכב הרבי באריכות רבה לכאן את... השינוי בציטוט הפסוק מהלכות תשובה להלכות מלכים: מדוע בהלכות מלכים מביא הרמב"ם את שלוש המלים האחרונות של הפסוק, "כמים לים מכסים", מלים שהשמיטן בהלכות תשובה? יסוד הביאור של הרבי הוא, שיש בימות המשיח "שני דינים". יש שבאים ללמוד על ימות המשיח כמו שהם במקומם ובשלימותם, ימות המשיח -

<sup>11</sup> הרבי מוסיף כי ייתכנו נפק"מ להלכה משני גדרים אלו שבלחם משנה, ולדוגמה: האם די בכך ששני הלחמים יהיו בעת בציעת הפת, או שהם צריכים להיות על השולחן במשך כל הסעודה? - הדבר תלוי מכח אילו "הלכות" אנו מדברים. מצד הלכות ברכות, שלחם משנה הוא פרט בבציעת הפת וברכת "המוציא", די בכך שהברכה תהיה על שני הלחמים יחד (ראה פרי מגדים סי' רעד משב"ז סק"ב, שו"ע אדמו"ר הזקן שם ס"ב); אך מצד הלכות שבת, שלחם משנה הוא פרט בחשיבותה של סעודת שבת, כאן כבר מסתבר ששני הלחמים צריכים להיות על השולחן במשך הסעודה, ואולי אפילו לאכול משניהם (ראה שיטמ"ק ברכות לט, ב. ב"ח סי' עדר. מג"א שם סק"ב). וזוהי הסיבה שבהלכות שבת לא מביא הרמב"ם (את מה שכתב בהלכות ברכות), "נוטל שתיהן בידו ובוצע אחת מהן" - כי זהו דין רק מצד הלכות בציעת הפת, מה שאין כן מצד הלכות שבת, שכאן נוגע זה ששני הלחמים נמצאים על השולחן במשך כל הסעודה.

כפשוטו. עניין זה מתבאר בהלכות מלכים, המקום שבו מבוארים הלכות ימות המשיח. ויש את ימות המשיח כמו שהם ביחס לזמן הזה, קרי: מנקודת מבט של אדם שעוד לא הגיע לימות המשיח, ואין זאת אלא שהאמונה והצפייה למשיח מחזקים את עבודת ה' שלו בזמן הזה, ומעוררים אותו לתשובה המביאה את הגאולה - ימות המשיח כמו שהם חלק מהלכות תשובה.

זה פשר השינוי בציטוט הפסוק "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים": "מלאה הארץ דעה את ה'" פירושו שהמציאות נשאר במצבה הרגיל, ורק שהיא מלאה ב"דעה את ה'". "כמים לים מכסים" מוסיף דרגה עמוקה לאין ערוך: העולם לא רק מלא ב"דעה את ה'", אלא שאותה דעה מכסה עליו מלמעלה ומבטלת את כל גרדי מציאותו, כמו קרקעית הים שאין אפשרות לראות אותה, בהיותה מכוסה במים ובטלה אליהם.

כשבאים לתאר את ימות המשיח כמו שהם - בהלכות מלכים - מתאים להביא את המלים הללו, המביעות את עוצמת ה"דעה את ה'" שתהיה אז בעולם; אולם כאשר משתמשים בימות המשיח כדי לעורר ולחזק יהודי שנמצא בזמן הזה, ה'דרגה' של "כמים לים מכסים" מיותרת, משום שהיא נעלית לגמרי מהשגתו של האדם בזמן הזה. בהלכות תשובה מביאים רק את השלב המובן יותר, "מלאה הארץ דעה את ה'", השלימות במציאות העולם שתהיה אז, שדווקא היא המעוררת את האדם להוספה בתשובה ומעשים טובים.

לפי יסוד זה, אגב, מתבארים לא פחות משמונה שינויים בין לשון הרמב"ם בהלכות תשובה ללשונו בהלכות מלכים<sup>12</sup>.

## למשמעות השיבוץ ב"ספרים" שונים

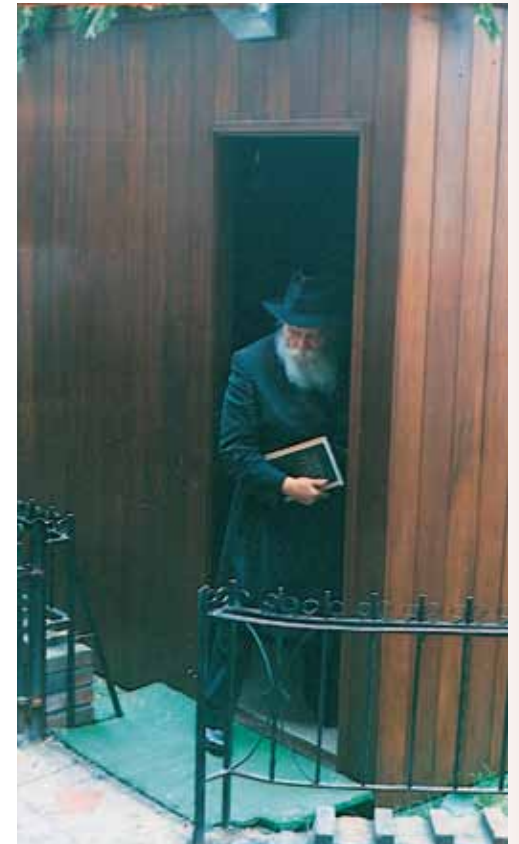
בעוד הביאורים הקודמים עסקו ב'הלכות' שונות, הרי שכאן אנו מוצאים כעין זה גם בהבדל בין 'ספרים' שונים בתוך ספר היד:

בסיום ספר עבודה (סוף הלכות מעילה) מבאר הרמב"ם עניין על דרך המוסר, כדרכו בסיום ספריו. ושם מדגיש הרמב"ם את העובדה שמצוות התורה הן חוקים שלמעלה מהבנת שכל האדם, ומלמד כיצד אסור לאדם לזלזל חלילה במצוות אלו, בהיותן חוקי הקב"ה שלמעלה מהבנתנו.

כאשר ממשיכים ולומדים את הספר הבא בספר היד, ספר קרבנות, מוצאים אנו בסיומו (סוף הלכות

<sup>12</sup> ספר השיחות תשמ"ט ח"א, 146 ואילך.

תמורה) הדגשה לצד השני. גם כאן מלמד הרמב"ם עניין על דרך המוסר, אך כאן הוא מדגיש דווקא את הכיוון ההפכי, שגם במצוות של חוקים יש להתבונן ולמצוא בהן טעם וסיבה, "אף על פי שכל



הרבי מליובאוויטש זצ"ל יוצא מסוכתו ובידו ספר הרמב"ם מהדורת רמב"ם לעם

חוקי התורה גזירות הם, ראוי להתבונן בהן וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם", "לתקן הדעות וליישר כל המעשים".

כשתימצי לומר, שתי הדגשות שונות אלו מתאימות לתוכן הספרים שבסיומם הן מופיעות:<sup>13</sup> כשנמצאים בספר עבודה, עבודת עבד, הרי ההדגשה היא על העבודת לקב"ה, ההתבטלות המוחלטת כעבד לאדונו - ולכן מדגיש הרמב"ם את עניין החוקים, שהם למעלה משכל האדם ומעוררים בו רגש של התבטלות והכנעה; אך כאשר ממשיכים ובאים לספר קרבנות, מלשון קירוב, כאן ההדגשה

אינה על ההתבטלות כלפי הקב"ה כעבד לאדונו, אלא על ההתקרבות והדביקות אל הקב"ה, כמו בן המרגיש קירבה עזה לאביו. וכיון שבקירוב פנימי עסקינן, הרי שלימותו של הקירוב הוא דווקא ע"י שהאדם מבין את המצוות גם בשכלו ("כל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם"), שזה מה שנותן לו טוב טעם ורגש פנימי בקיום המצוות, וכך הוא אינו מקיים זאת ב'קבלת עול' גרידא (ענינו של ספר עבודה), אלא מתוך קירבה נפשית פנימית (קרבנות).

## מבנה ה"הלכות" שבתוך ה"ספרים"

בנוסף להשתלבות כל דין פרטי בתוך 'הלכות' מסוימות, מוצאים גם ביאורים כלליים יותר, ביחס למיקום אותן שמונים ושלוש 'הלכות' עצמן - בתוך ארבעה עשר ה'ספרים'.

כך, למשל, לגבי סדר ה'הלכות' שבספר זמנים, מאריך הרבי<sup>14</sup> לבאר כי מבנה ההלכות הוא בהתאם למדת חיוב הגברא שבהם. ואם כי יסוד הדברים נמצא ב"מגיד משנה" בהקדמתו לספר זמנים, הרי שביאור הרבי מכניס בו רוח חיים בדמות הסדר והבנה ונתינת טעם, בבחינת "תוספת מרובה על העיקר"; ויש שהרבי אינו מקבל את ביאורי המפרשים וסולל דרך משלו, כמו הביאור בסדר ה'הלכות' שבספר זרעים, שהוא לפי זמן החיוב - שלא כשני פירושיו של הרדב"ז במקום<sup>15</sup>.

יסוד מחודש נמצא בביאור סדר ה'הלכות' שבספר אהבה<sup>16</sup>. הרבי מסביר, שסדר ה'הלכות' מתאים לכללות תוכנו של ספר אהבה, שהוא כדברי המחבר עצמו: "המצוות שהם תדירות שנצטוונו בהם כדי לאהוב המקום ולזכרו תמיד". אם יסוד הספר הוא המצוות התמידיות - "לאהוב את המקום ולזכרו תמיד", מובן שיש לנהוג בכלל "כל התדיר מחברו - קודם את חברו". לכן ההתחלה היא בהלכות קריאת שמע - שהיא פעמיים ביום; לאחר מכן הלכות תפילה - שהיא גם כן בדיבור כקריאת שמע, ומצותה היא "בכל יום" (אבל לא פעמיים); כאן באים הלכות תפילין, מצוה שבמעשה, והנחתן פעם אחת ביום (ובהמשך לתפילין באות הלכות מזוזה וספר תורה שכמה וכמה הלכות משותפות להן); הלכות ציצית פחות תדירות מהלכות תפילין, שהרי חובת ציצית היא רק בבגד של ארבע כנפות;

14 לקוטי שיחות לב, 127 ואילך.

15 לקוטי שיחות יז, 225 ואילך.

16 לקוטי שיחות לט, 22 ואילך.

13 לקוטי שיחות לב, 15.

ומעניין מאוד: הרבי רואה בכך מאפיין ייחודי לרמב"ם. הרי לכאורה ניתן לשאול, וכי מה ההבדל בין הרמב"ם לבין השולחן ערוך, ששם אנו מקבלים כדבר מובן כפילות של הלכות<sup>17</sup>, ודווקא בנוגע לרמב"ם רואים בכך משהו חריג הטעון הסבר?

אך בעצם, מסביר הרבי, יש הבדל שקשור לייחודו ולבלעדיותו של הרמב"ם<sup>18</sup>: ספר היד עניינו הוא, כדברי הרמב"ם בהקדמתו לספרו, להקנות לאדם ידיעה בכל הלכות התורה כולה, "וידוע ממנו תורה שבעל פה כולה". אם זו המטרה - מספיק לכתוב את ההלכה פעם אחת, ולאחר שהלומד יודע כבר הלכה זו אין צורך לחזור על כך שוב. לעומת זאת לשולחן ערוך יש מטרה שונה: השולחן ערוך, כשמו, בא לערוך בפני הלומד את הדינים המעשיים שהוא נזקק להם ומשתמש בהם בחיי היום יום על מנת שיידע כיצד לנהוג ולא יכשל בדבר הלכה.

ואם כן, כאשר ישנה הלכה שנוגעת למעשה האדם במקום פלוני - ונוגעת למעשה גם כשעוסקים בסוגיא אחרת, יש מקום בהחלט לחזור על כך שוב ושוב, כדי שהאדם לא ייכשל חלילה בהנהגתו.

אחריהן הלכות ברכות, שמן התורה חייב בהם רק כשאכל ושבע, דבר שאינו הכרחי בכל יום; והסיום הוא במצות מילה שחיובה רק פעם אחת בחיים.

לפי זה מבוארת גם קושיית המפרשים, מדוע הקדים הרמב"ם בכל מקום את תפילין של ראש לתפילין של יד, בשעה שבכתוב נאמר להיפך,

הרבי רואה בכך מאפיין ייחודי לרמב"ם. הרי לכאורה ניתן לשאול, וכי מה ההבדל בין הרמב"ם לבין השולחן ערוך, ששם אנו מקבלים כדבר מובן כפילות של הלכות, ודווקא בנוגע לרמב"ם רואים בכך משהו חריג הטעון הסבר?

וכן גם סדר הנחתן הוא שתפילין של יד קודמים לשל ראש! אלא, שעל פי יסוד הגאון הרוגוצ'ובי<sup>19</sup>, שיש הבדל בין תפילין של יד - שבהן המצוה היא מעשה ההנחה בלבד, לבין תפילין של ראש - שבהן המצוה היא "שיהיה מונח" כל העת, יוצא שתפילין של ראש תדירות יותר משל יד: בשל ראש מקיימים בכל רגע שלבוש בהן מצוה, בעוד בשל יד כל המצוה היא כרגע ההנחה בלבד. ולכן הקדים הרמב"ם של ראש לשל יד, בהתאם להקדמת התדיר יותר בכל ספר אהבה.

## אין כפילויות מיותרות ברמב"ם

לקראת סיום, חשוב להדגיש נקודה מסוימת: בבסיסו של כל מאמר זה עומד העיקרון שגם אם אמנם אנו מוצאים הלכות שחוזר עליהן הרמב"ם כמה פעמים, אולם הכלל היסודי הוא שיש למצוא טעם לכפילות כעין זו. בהקשר זה כבר ציטטנו לעיל את הכלל, שהרבי ראה בו כלל חשוב ועקרונותי ש"דרך הרמב"ם לפרש דבריו במקום אחד בספר היד ובמקום אחר סותם דבריו וסומך... על מה שכתב כבר במקום אחר הקודם לזה"<sup>18</sup>, ולכן יש לומר שאינו חוזר בחינם על אותה הלכה שכבר כתב<sup>19</sup>.

17 צפנת פענח הל' תפילין פ"ד ה"ד. ובכ"מ.

18 יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ו'.

19 להלן מספר דוגמאות ממקומות נוספים בהם הן הרבי בנקודות המפורטות למעלה:

בנוגע לדין ד"לא ישא אדם אשה ודעתו לגרשה". הרמב"ם מביא זאת פעמיים, פעם בהלכות גירושין (פ"י הכ"א), ושנה דין זה בהלכות איסורי ביאה (פכ"א הכ"ח), בשינויים מסויימים. הרבי מסביר כי נקודת היסוד היא (לקוטי שיחות

לד, 138 ואילך), שיש בדין זה שני עניינים, אחד מצד הפגיעה בחיי הנישואין התקינים - קרי: הלכות גירושין, ועניין נוסף, מצד האיטורים שקבעה ההלכה ביחס בין איש לאשתו - דבר ששייך להלכות איסורי ביאה, שם מבוארים דינים אלו. יסוד זה מבאר את השינויים שבין המקומות ברמב"ם. מהיכן באמת למד הרמב"ם שיש בדין זה שני עניינים? ובכן, כבר בגמרא מופיע דין זה בשתי סוגיות שונות, אחת במסכת גיטין, בתוך סוגיא העוסקת בדיני הפרת קשר הנישואין - ומכך למדנו שדין זה הוא מכח הלכות גירושין; וכן במסכת יבמות, בתוך סוגיא העוסקת באיטורים שונים של חתנות - ומכאן שדין זה נובע גם מתוך הלכות איסורי ביאה.

קיימות דוגמאות נוספות בהן מבוארת כפילות ההלכה בשתי 'הלכות' שונות, לפי "שני הדינים" שמהם היא מורכבת. כמו: הדין שפיקוח נפש דוחה שבת, כולל "שני דינים" - כמו שהוא מצד הלכות יסודי התורה (רפ"ה), שאז הוא דין כללי בקיום המצוות, וכמו שהוא נובע מגדר הלכות שבת (פ"ב ה"ג), שבה חילול השבת בשביל פיקוח נפש הוא חלק משמירת השבת עצמה (לקוטי שיחות כז, 133 ואילך); הדין של "אין מושחז מלך בן מלך" וכו' כמו שהוא מצד הלכות כלי המקדש (פ"א הי"א) וכמו שהוא חלק מהלכות מלכים (ספ"א) (לקוטי שיחות כה, 109 ואילך); ועוד.

יש ביאורים רבים במקומן של ההלכות, גם כשאין זה באופן של כפילות ו"שני דינים". מדוע כתב הרמב"ם את הדין שהנביא צריך לחגור אפור בד בסיום הלכות כלי המקדש - מה הקשר בין נביא ל"כלי המקדש"? (לקוטי שיחות לא, 156 ואילך); מדוע הכניס הרמב"ם את דיני הלל בתוך הלכות חנוכה (פ"ג) דווקא? (לקוטי שיחות כג, 233); הקשר המיוחד של נבואה להלכות יסודי התורה (לקוטי שיחות כג, 82 ואילך). ועוד.

20 ראה למשל: הלכות פריה ורביה ס"ב ס"י ובריית הלכות גיטין סק"ט.

21 לקוטי שיחות טו, שם; לד, שם.

"הדרן" זה בנוי משלושים ושניים סעיפים והמאמר שלפנינו הוא על פי ארבעה סעיפים מתוכו (סעיפים ב'-ג', ח'-ט').

בהדרן זה מעמיק הרבי בהלכות הראשונות (יסודי התורה) ובהלכות האחרונות (מלך המשיח) של ספר משנה תורה לרמב"ם, ומקשר אותן ליסודות תורת החסידות. בכל שנה, עם סיום לימוד הרמב"ם היומי, שהחל בשנת תשר"מ, נשא הרבי "הדרן" עמוק ומופלא. הדברים נדפסו בספר "תורת מנחם - הדרנים על הרמב"ם וש"ס".

יתירה מזו: את הקב"ה עצמו אי אפשר לתאר לא רק בתואר "ראשון", אלא גם לא בתואר "מצוי". תיבת "מצוי", שפירושה "דבר קיים", היא תואר ו"צירור" מסוים; ואילו הקב"ה עצמו הוא "פשוט" בתכלית, ללא שום "צירור" והגדרה, ולכן אין לתארו אף כ"מצוי". כך כותב הרמב"ם ב"מורה נבוכים": "מצוי - ולא במציאות". כלומר: מציאותו של הקב"ה אינה בסוג המציאות שאנו מכירים, אלא היא מציאות מסוג אחר לגמרי. אמנם הוא "מצוי" - אך "לא במציאות".

כשאנו מתארים את הקב"ה כ"נמצא", כוונתנו לשלילת ההעדר. את "מציאות" האלוקות אי אפשר לתאר כמציאות שאנו מכירים, אלא לשלול את אי-הימצאותו.

כך גם ביחס לכל התוארים שבהם אנו מתארים את הקב"ה: כשאנו אומרים שהקב"ה הוא "חכם", "גיבור" וכדומה, אין הכוונה למוכנס החיובי של תוארים אלו; הקב"ה "פשוט" בתכלית והוא מעל לכל צירור והגדרה. כוונתנו בתוארים אלו היא רק לשלול את ההעדר: בתואר "חכם" אנו שוללים את העדר החכמה, בתואר "גיבור" - אנו שוללים את העדר הגבורה, וכן בשאר התוארים.

מסיבה זו, אי אפשר לתאר את הקב"ה עצמו כ"מצוי ראשון". רק לאחר שהקב"ה הצטמצם כדי לברוא את הנבראים - ניתן להגדיר אותו כ"מצוי" ואף כ"ראשון", משום שלאחר ההצטמצמות הוא הופך להיות "מקור" של הנבראים, שהם בבחינת "שני".

זוהי כוונת הרמב"ם בהלכה הראשונה: "לידע שיש שם מצוי ראשון, והוא ממציא כל נמצא". למרות שהקב"ה מצד עצמו הינו מרום ונעלה מכל שייכות לנבראים והוא למעלה מתואר "מצוי", מכל מקום הוא צמצם והשפיל את עצמו, כביכול, כך שניתן להגדיר אותו כ"מצוי" ואף כ"ראשון".

ורגה זו מאפשרת את התהוות הבריאה והיא המקור לכך שהוא יתברך "ממציא כל נמצא".

## "מצוי ראשון" רק לאחר הצמצום

מסביר זאת הרבי זי"ע:

חז"ל אומרים: "במקום שאתה מוצא גדולתו (של הקב"ה) - שם אתה מוצא ענוותנותו". מהי "גדולתו", ומהי "ענוותנותו" שנמצאת במקום "גדולתו"?

אחד ההסברים לכך מבוסס על דברי הגמרא במסכת ברכות<sup>3</sup> על הפסוק: "לך ה' הגדולה" - "הגדולה זו מעשה בראשית". כלומר: בריאת "מעשה בראשית", על כל בראיו, יש מאין - זוהי גדולתו של הקב"ה. ועל גדולה זו אומרת הגמרא "במקום שאתה מוצא גדולתו שם אתה מוצא ענוותנותו".

העובדה שהעולמות נבראו, יש מאין, היא אכן "גדולה", אך דבר זה נכון רק ביחס אלינו. כלפי הקב"ה כשלעצמו, לא זו בלבד שאין זו "גדולה", אלא אדרבה - זוהי נחיתות דרגה, כביכול, לגביו. זוהי משמעותם של דברי הגמרא: "במקום שאתה מוצא גדולתו", הגדולה של הקב"ה בהתהוות הנבראים - הרי לאמיתו של דבר "שם אתה מוצא ענוותנותו", משום שהקב"ה צמצם והוריד את עצמו, כביכול, כדי לברוא את הבריאה.

זוהי משמעות הביטוי "מצוי ראשון". התואר "ראשון", שמבטא יחס וקשר לשני, יכול להיאמר על הקב"ה רק לאחר שהוא צמצם את עצמו כדי לברוא את העולם, משום שרק אז יש לו קשר מסויים לבריאה, שהיא ה"שני" לו. אולם את הקב"ה עצמו, כפי שהוא לפני ההצטמצם, אי אפשר בשום אופן לתאר כ"ראשון". שהרי ה"ראשון" מתייחס וקשור לשני, ואילו לקב"ה עצמו אין שום קשר ויחס אל הנבראים.

3 ב"הדרן" על הרמב"ם משנת תשל"ה. יצא לאור לכבוד סיום המחזור הראשון של לימוד הרמב"ם היומי בשנת תשמ"ה, ונדפס אחר כך בהדרנים על הרמב"ם וש"ס עמ' מא ואילך.

4 במסכת מגילה לא, א.

5 נח, א.

6 דברי הימים-א כט, יא.

# "מצוי" ו"אינו מצוי"

ב"הדרן" מיוחד שיצא לאור לכבוד סיום המחזור הראשון בלימוד הרמב"ם היומי, מגלה הרבי זי"ע עומק מופלא על פי החסידות בהלכות הראשונות שבספר "משנה תורה"



הקב"ה גם "מצוי" בעולם ויחד עם זאת הוא בבחינת "אינו מצוי"

הרב יואל כהן

א יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון, והוא ממציא כל נמצא. וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצא. ב ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי - אין דבר אחר יכול להמצאות.

רמב"ם תחילת ספר הי"ד החזקה

להתייחס לקיומם של פרטים אחרים), בניגוד למילה "ראשון" שמשמעותה - הראשון מבין שאר הפרטים הקיימים, השני, השלישי, הרביעי וכן הלאה. מדוע אם כן משתמש הרמב"ם במילה "ראשון", המתייחסת גם לקיומם של אחרים?

יתירה מזו: המילה "ראשון" אינה מתייחסת רק לעצם קיומו של השני, אלא היא אף מבטאת דמיון וקשר בין הראשון לשני. אם כן כיצד אפשר להתבטא כך על הקב"ה, שמציאותו אינה קשורה כלל במציאות הנבראים, כפי שהרמב"ם כותב בהלכה ג': "ואם יעלה על הדעת שאין כל הנמצאים מלברו מצויים - הוא לברו יהיה מצוי, ולא ייבטל הוא לביטולם"; ואף אינה דומה להם, חלילה, כדברי הנביא שהרמב"ם מביא בהלכה ח': "ואל מי תדמיני ואשווה"?

בהלכה הראשונה של הלכות יסודי התורה כותב הרמב"ם: "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון". וצריך ביאור:

א. המצווה הראשונה המבוארת בהלכה זו היא לידע שיש אלוקה. אם כן, מדוע משתמש הרמב"ם במילה "מצוי" ולא במילה "אלוקה"? הרי במילה "מצוי" שמשמעותה "דבר קיים", ניתן להשתמש גם ביחס לנבראים, ולא דווקא ביחס למציאותו של הקב"ה?

ב. את תיבת "ראשון" מסביר ה"פירוש" על הרמב"ם: "כלומר, שלא קדמו שום אדם". לפי פירוש זה, היה על הרמב"ם להשתמש, לכאורה, במונח "קדמון", שפירושו "קודם לכל" (מבלי

1 ואכן, ב"מניין המצוות" שבהקדמת הספר וב"מניין המצוות" שלפני פרק א', כותב הרמב"ם: "מצווה ראשונה ממצוות עשה - לידע שיש שם אלוקה".

## "אינו מצוי" - לפני הצמצום

בהלכה השנייה אמר הרמב"ם: "ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי - אין דבר אחר יכול להימצאות". במבט ראשון ושטחי, כוונת הדברים היא לשלול את האפשרות "שהוא אינו מצוי" כמובן הפשוט של הדברים, חלילה. אך לא כן הדבר.

כוונתו של הרמב"ם היא, ש"אם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי" - אם יעלה על דעתנו שהקב"ה לא צמצם את עצמו, אלא נשאר כפי שהוא לעצמו, והינו נעלה מכדי להצטמצם ולהיות מוגדר בתואר "מצוי" - הרי ש"אין דבר אחר יכול להימצאות", מציאותם של הנבראים אינה אפשרית. שכן, הקב"ה מצד עצמו נעלה מלהיות "מקור" של הנבראים, וכדי שתהיה לו שייכות כלשהי אליהם - עליו להצטמצם תחילה, עד שיהיה אפשר לתאר אותו כ"מצוי".

עתה נבין גם כן מדוע מדגיש הרמב"ם "שהוא אינו מצוי". לכאורה היה עליו לקצר ולכתוב "ואם יעלה על הדעת שאינו מצוי"; מדוע מוסיף הרמב"ם את המלה "הוא"?

כמילה זו מבחיר הרמב"ם את משמעות המילים "אינו מצוי". אילו היה הרמב"ם מקצר וכותב "ואם יעלה על הדעת שאינו מצוי" - היה מקום לפרש את הדברים כפשוטם, שהכוונה כאן היא לשלול את אי-מציאותו של הקב"ה, פשוטו כמשמעו. וכדי לשלול פירוש זה במילים אלה, מדגיש הרמב"ם בניסוחו "שהוא אינו מצוי", כשהמילה "שהוא" מתייחסת למי שדובר אודותיו בהלכה הקודמת, בה עוסק הרמב"ם בקב"ה כפי שצמצם את עצמו כדי שתהיה לו שייכות לנבראים, כך שניתן להגדירו כ"מצוי", ואז "והוא ממציא כל נמצא". על כך אומר הרמב"ם בהלכה השנייה: "ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי" - כלומר, אם יעלה על הדעת "שהוא", אותו בורא שמהווה את הנמצאים, "אינו מצוי" - אזי "אין דבר אחר יכול להימצאות"; משום שמבחינת הקב"ה כפי שהוא בבחינת "אינו מצוי" - למעלה מהתואר "מצוי" - אכן אין מקום לקיומם של הנבראים.

עם זאת, ברור שגם לאחר שהקב"ה צמצם את עצמו עד שניתן להגדיר אותו בתוארים, נותר במלוא תוקפו גם השלב הראשון - הקב"ה כפי שהוא מצד עצמו - "אינו מצוי", שבדרגה זו אין אפשרות להגדיר אותו בתוארים כלשהם.

ובדוגמת חכם גדול שרוצה ללמד אדם פשוט, ולכן הוא מוכרח לצמצם ולהגביל את חכמתו בהתאם ליכולת התפיסה של אותו אדם פשוט; אם

לא כן, לא יוכל האיש הפשוט לקלוט את עומק חכמתו של החכם הגדול. אך מובן מאליו, שגם לאחר שהחכם צמצם את עומק חכמתו - אין פירוש הדבר שהיא חדלה להתקיים. ברור שגם באותה שעה עצמה שהוא מצמצם את עומק חכמתו, היא נשארת בשכלו במלוא תוקפה; אלא שכשלב שני, כדי להסביר את החכמה לאיש הפשוט, הוא מצמצם ומגביל אותה.

כך גם בנמשל: גם לאחר שהקב"ה הצטמצם עד שניתן להגדיר אותו כ"מצוי" - נשארת בחינת ה"אינו מצוי" במלוא תוקפה.

## שתי דרגות בידיעת האלוקות

מהאמור לעיל עולה, שמצוות ידיעת ה' כוללת שני פרטים:

הפרט הראשון הוא - הידיעה שכל הנמצאים אינם קיימים כדבר עצמאי חלילה, ו"לא נמצאו אלא מאמיתת הימצאו". הקב"ה, שהוא כשלעצמו נעלה מכך, צמצם את עצמו עד שניתן להגדיר אותו כ"מצוי", ואז "הוא ממציא כל נמצא". ידיעה זו היא הפחותה במעלה בין השתיים: זוהי ידיעה והשגה באלוקות כפי שיש לה קשר ויחס לבריאה.

הפרט השני הוא - הידיעה שכל התוארים שמתארים את האלוקות, אינם מתארים את הקב"ה עצמו, משום שהוא עצמו נעלה לאין ערוך מהם. ביחס אלינו ניתן לומר "הגדולה" - זו מעשה בראשית; בעינינו זו אכן גדולה נפלאה - שכן לא זו בלבד שאין לנו יכולת לברוא יש מאין, אלא אף אין לנו שום אפשרות להבין כיצד בריאה זו תיתכן<sup>8</sup>. ויחד עם זאת, ביחס לקב"ה עצמו, לא זו בלבד שהבריאה אינה "גדולה", אלא היא אף צמצום וירידה לגביו. זוהי "ענוותנותו" של הקב"ה, משום שהקב"ה כשלעצמו הוא נעלה מכל "ציור" והגדרה. ידיעה זו נעלית יותר מהידיעה הקודמת: היא עוסקת בדרגת האלוקות כפי שהיא לפני הצמצום, בקב"ה כפי שהוא מצד עצמו.

עתה נבין מדוע מתבטא הרמב"ם בהלכה השנייה "לידע שיש שם מצוי ראשון", על-אף שהוא עצמו מתבטא ב"מניין המצוות" "לידע שיש אלוקה". בספר "יד החזקה" שהוא "הלכות הלכות" (כדברי הרמב"ם בהקדמתו), הרמב"ם מפרט את ההלכה - מהי מצוות ידיעת ה', וכיצד צריכה להיות ההתבוננות בנושא זה. והוא עושה זאת באמצעות שתי ההלכות:

8 ראה תניא שער היחוד והאמונה פרק ד'.  
9 מה שאין כן במנין המצוות שבהקדמה לכתיבת ההלכות, נכתבו הדברים בדרך כלל.

בדרגת האלוקות הנעלית יותר - בכך שהקב"ה עצמו הוא "פשוט" בתכלית, ואין לתאר אותו כ"מצוי" ובוודאי שלא כ"ראשון".

לכן משתמש הרמב"ם בביטוי "ואם יעלה על הדעת". לאחר ידיעת אותה דרגה באלוקות ששייכת לבריאה, שהיא בבחינת "מצוי ראשון" - צריכה להיות ידיעה באופן נעלה יותר ("יעלה על הדעת"): יש לדעת שהוא "אינו מצוי", משום שהוא עצמו נעלה מהגדרותיה של המציאות.

## עוד "יעלה על הדעת"

והנה על הביאור דלעיל - שהלשון "יעלה על הדעת" מורה על עליה בדעת - יש להקשות לכאורה ממה שכתב הרמב"ם לקמן הלכה ו': "וכל המעלה על דעתו שיש שם אלקה אחר חוץ מזה עובר בלא תעשה כו'". דלכאורה: כשאדם קס"ד "יש שם אלקה אחר חוץ מזה" הרי זה ודאי פחיתות וירידת הדעת, ואיך מתאים בזה הלשון "המעלה על דעתו"?

והביאור בזה: הקס"ד של הטעות (של הטועה, אבל ביחד עם זה, הרי בודאי לא בשופטני עסקינן - שמפני טפשות טועה) "יש שם אלקה אחר חוץ מזה" - הוא לפי טועה וקס"ד, שמכיון שבריאת העולם היא ירידה והשפלה לגביו יתברך, לכן בא לידי סברא, שיש "אלקה אחר חוץ מזה", היינו: שהשי"ת המציא וברא "אלקה" שחוץ ממנו, ו"אלקה" זה הוא שברא את העולם. [על דרך מה שכתב הרמב"ם לקמן פרק ב' הלכה ז': "שמות המלאכים... אלקים", ועל דרך הקבלה והחסידות גם מדותיו יתברך, ספירות וכו'].

ולכן כותב הרמב"ם סברא זו ("יש שם אלקה אחר חוץ מזה") בלשון "המעלה על דעתו" - כי סברא זו, לפי דעתו - טעות של האדם הסובר כן - היא מפני שרוצה להגדיל ולהעלות בכבוד ה', עליה בידיעת אלוקותו יתברך.

אבל האמת שהקב"ה "במקום גדולתו שם אתה מוצא ענוותנותו" ורצה להיות "מצוי" בעולמות ולא רק "אינו מצוי".

ומדוייקת הלשון בהלכה זו: "המעלה על דעתו", היינו שהאדם העלה על דעתו ולא "יעלה על הדעת" כבהלכות ב'-ג' שמשמעותו עליה שיכולה להגיע מלמעלה, כי בהלכות ב'-ג' ה"עליה" היא אמיתית, ובהלכה זו היא טעות מיסודה.

(סעיף ט' הערה 37 וסעיף י')

ההלכה הראשונה היא "לידע שיש שם מצוי ראשון". ראשית, יש להתבונן ב"גדולתו" של הקב"ה, ב"מעשה בראשית" - בדרגת האלוקות הנמוכה, שבה הקב"ה צמצם והוריד את עצמו כדי להיות "מקור" של הבריאה, עד שניתן להגדיר אותו בתואר "מצוי" ואף "ראשון", משום שבדרגה זו יש לו קשר ויחס ל"שני" - לנבראים.

ואילו ההלכה השנייה היא "ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי"; לאחר ההתבוננות ב"גדולתו" שבהלכה הראשונה, צריך להתבונן ב"ענוותנותו",

בנוסף לביאור הלכות א'-ב' המסוכם במאמר שלפנינו, הסביר הרבי באותו הדרן את הלכות ג', ו', שגם בהן משתמש הרמב"ם בלשון העלאה "על הדעת".

וזה לשונו:

על פי הביאור של שתי ההלכות הראשונות, יובן גם מה שכתוב בהלכה ג': "ואם יעלה על הדעת שאין כל הנמצאים מלבדו מצויים הוא לבדו יהיה מצוי ולא יבטל הוא לביטולם" - דלכאורה: מה מחדש בזה? מהי הקס"ד שיבטל (ח"ו) על ידי ביטולם?

והביאור: מכיון שהטעם לזה שצמצם את עצמו להיות בבחינת "מצוי" הוא בכדי להמציא את הנמצאים, היה אפשר לומר שהשלימות בבחינת "מצוי" תלויה בזה שממציא את הנמצאים. ומחדש הרמב"ם שגם כשכל הנמצאים אינם מצויים מכל מקום "יהיה מצוי ולא יבטל הוא לביטולם", היינו: שלא יבטל גם העניין והשלימות ד"מצוי". והרי זה חידוש גדול.

והטעם על זה - כי [כפי שממשיך] "הוא ברוך הוא אינו צריך להם כו'", פירושו: שהשלימות שבענין התהוות הנבראים ישנה בו גם טרם שהמציא אותם [וכידוע שהכה שלמעלה אינו חסר פועל (ראה המשך תרס"ו בתחילתו), ולהעיר מהפיוט: ארון עולם אשר מלך בטרם כל יצור נברא (ראה מאמר "ארון עולם" תש"ג)].

וגם בעניין זה כתב הרמב"ם הלשון "ואם יעלה על הדעת" - וכיון שענין זה (של הלכה ג') בא אחרי הלכה ב', מובן שידיעה זו היא נעלית יותר מ"יעלה על הדעת" שבהלכה ב' - כי שלילת הנמצאים שבהלכה ב' ("אין דבר אחר יכול להימצאות") היא מצד הבחינה ד"אינו מצוי", מה שאין כן בהלכה ג' - שגם מצד הבחינה ד"מצוי" אינו מוכרח להמציא את הנמצאים.

# ה"מורה-נבוכים" במשנת חב"ד

יחסה של תורת חב"ד למורה-נבוכים הוא כמו חידה: מצד אחד נשקפת רתיעה רבתי ממנו כמו מעולם ה"חקירה" בכלל, אך מצד שני קיים שפע ביאורים על מורה-נבוכים במאמרי החסידות ויחס מיוחד של אדמו"ר חב"ד אל הספר ♦ מסע אחר חידת המורה-נבוכים במשנת חב"ד

## הרב מנחם מענדל ברונפמן

דברכי קודשו, כאשר נתבאר לבסוף על ידי הרמב"ן והרד"ק ז"ל. אך כאשר חלפו ועברו ימים רבים וכו' וגם שנאתם וכו' ותצמח אמת מארץ, וידעו כל ישראל כי משה אמת ותורתו אמת. וכה יהיה לנו במהרה בימינו אמן<sup>1</sup>.

## רתיעתם של חסידים מ"חקירה"

בניגוד ל"משנה-תורה", שהוא יצירה הלכתית מובהקת, החיבור "מורה-נבוכים" הוא ספר עיון והגות פילוסופי, והוא מכיל גופי ידע ומחשבה רבים מן הפילוסופיה היוונית, ובמיוחד ניזון הוא מזו של אריסטו אותו העריך הרמב"ם מאוד, אך גם מפילוסופים אחרים שעסקו בהגותו של אריסטו כמו הפילוסוף המוסלמי איבן דאוד, ורישומי הגותם ניכרת היטב בתוככי הספר. כך, בין היתר, הרמב"ם עושה שימוש בדיונים פילוסופיים תוך שהוא מתווה את דרכו וגישתו על פי דרך התורה. (זו הייתה, אגב, הסיבה להתנגדות הגדולה שעורר הספר בקרב רבים מבני ישראל, ועד שהיו שהעלוהו על המוקד, וכפי שמתואר בדברכי אדמו"ר הזקן המצוטטים לעיל).

העובדה שלימוד "מורה-נבוכים" אינו נמצא כליכך בסדר הלימוד של חסידים, אין היא בגדר סוד. ואין זה מפני שחסידים נרתעים מלעסוק

1 אגרות קודש אדמו"ר הזקן, עמ' פט. האגרת, שנשלחה ל"אנ"ש וילנא" עוסקת בפירוט רב במלחמתם של המתנגדים בתנועת החסידות.

## הפולמוס סביב ה"מורה-נבוכים"

הרמב"ם חיבר כמה חיבורים גדולים. שניים מהם הפכו לחיבורים מרכזיים ביותר בעולמה של תורה, לספרים מכוננים ויסודיים. הראשון הוא כמובן הספר משנה-תורה, ששימש פורץ דרך וסולל דרך בעולם ההלכה; והשני הוא מורה-נבוכים, שהתפרסם כאחד מן החיבורים התורניים החשובים והמשמעותיים בעולם המחשבה היהודי ובכלל. כידוע לכול, שני החיבורים הללו נתקבלו בקבלת פנים סוערת. אולם כמובן עוצמת ההתנגדות ל"מורה-נבוכים" הייתה עצומה במיוחד. וכך מתאר אדמו"ר הזקן בתיאור מאלף את הפולמוס שהתעורר בזמנו על כתבי הרמב"ם:

"זכרו ימות עולם, כי מי לנו גדול ממשו בדורו - הרי הוא הרמב"ם ז"ל - אשר בארצו בספר גדל בשם טוב הלוח וגדול מאוד, עד שבחיייו היו אומרים בנוסח הקדיש 'בחייכון וביומיכון ובחיי מרנא ורבנא משה ובחיי דכל בית ישראל וכו' - מפני שראו כבודו וקדושתו וחסידותו.

אך בארצות הרחוקות אשר לא שמעו ולא ראו את כבודו, החזיקוהו למין וכופר בתורה הקדושה ושרפו את ספריו... ברחובות קריה, על פי חכמים גדולים בעיניהם שקראו מה שכתב הרמב"ם בהלכות תשובה ולא עלתה על דעתם לתלות בקוצר ידיעתם והבנתם

ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהיה משפעת הרבה, וכל המעדרנים מצויין פעפר, ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד. ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים, ויודעים דברים הסתומים, וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם, שנאמר: "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (ישעיה יא, ט).

רמב"ם סיום ספר הי"ד החזקה

## נעוץ תחילתן בסופן

המבואר בהלכות הראשונות של 'משנה תורה' טמון בהלכה האחרונה של 'משנה תורה'. שם מתאר הרמב"ם את גודל הידיעה בה' שתהיה בימות המשיח: "ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כוח האדם שנאמר "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

ויש לעיין: א. מהי הידיעה ב"דברים הסתומים" (שגם זה כלול ב"מלאה הארץ דעה את ה'") שאינה בכלל "וישיגו דעת בוראם"? ב. מה נוגע כאן להוסיף שהידיעה בה' יכולה להיות רק "כפי כח האדם" ומה בכלל החידוש בזה, לכאורה פשיטא ומאי קמ"ל?

והביאור בזה על פי מה שהוסבר בהלכות הראשונות של הרמב"ם שישנם שני עניינים: א. "שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא", שלקב"ה יש יחס לעולמות. ב. צריך 'להעלות על הדעת' "שהוא אינו מצוי" - שהקב"ה מצד עצמו מושלל מגדר של "נמצאים". אבל היות ובחינה זו שוללת את מציאות העולם והעניין של התורה והמצוות הוא לפעול במציאות העולם שתהיה כפי הוראות התורה, לכן צריכה הידיעה שהוא "אינו מצוי" להיות מאוחדת בידיעה "שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא", שהאדם יהיה במציאותו וגם כמו שהוא במציאותו ידע וירגיש את בחינת "אינו מצוי".

מכיוון שבימות המשיח יהיה קיום מצוות ידיעת ה' בתכלית השלימות לכן מרמז הרמב"ם לשני העניינים הנ"ל:

יודעים דברים הסתומים - היא ידיעת ה"אינו מצוי" (סתום),

וישיגו דעת בוראם - השגת בחינת ה"מצוי ראשון",

כפי כוח האדם - שתי הידיעות יהיו "כפי כוח האדם", שגם ה"אינו מצוי" לא ישלול את מציאות האדם אלא יתאחד עם האדם כפי כוחו.

ועל זה מביא הרמב"ם את הפסוק "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" - שהארץ תישאר בהוותה ולא תתבטל מציאותה אלא שתהיה "מכוסה" בדעה את ה' ובטלה לאלוקות, כמו ים שהקרקע שלו אינו נראה למציאות בפני עצמה והמים מכסים אותו.

(סעיפים כ"ח-ל')

בעניינים רוחניים עמוקים אודות הבורא והבריאה וכו'. ההיפך הוא הנכון, חסידים תופסים את התבוננות בגדולת ורוממות האל כמשימה ותכלית חשובה ביותר בעבודת ה'. ויחד עם זאת, החסידים הקדמונים נרתעו מלימוד "חקירה" (כפי שמכונה עולם העיון הפילוסופי התורני).

הנימוק לרתיעה זו נובע בבסיסו מן התפיסה שה"חקירה" הפילוסופית גורמת לכך שהשכל תופס, במידה ידועה, את מקומה של האמונה. כל

**כל מה שנתפס אצל האדם בטבעיות מצד האמונה, נהפך על ידי החקירה לעניין שכלי מחושב וקר. מצד טבעו, השכל מוגבל למשבצות ההיגיון האנושי עד כי גם הסברה ההגיונית ביותר אינה חזקה ביותר ממידת ההיגיון שבה – וסברה חזקה יותר עלולה לבטלה, וכל אחד יכול להבין ולהשיג בהתאם לרמתו האינטלקטואלית האישית בלבד**

מה שנתפס אצל האדם בטבעיות מצד האמונה, נהפך על ידי החקירה לעניין שכלי מחושב וקר. מצד טבעו, השכל מוגבל למשבצות ההיגיון האנושי – עד כי גם הסברה ההגיונית ביותר אינה חזקה ביותר ממידת ההיגיון שבה וסברה חזקה יותר עלולה לבטלה, וכל אחד יכול להבין ולהשיג בהתאם לרמתו האינטלקטואלית האישית בלבד. לכן מסקנת החשיבה השכלית נעדרת היא את החום והתוקף המצויים באמונה. האמונה, כפי שהחסידות מלמדת, היא ההכרה הבלתי מוגבלת של הנשמה האלוקית בבורא העולם הבלתי מוגבל, הכרה שמעל השכל (כמו ההכרה באמצעות הראיה והתחושה), ולכן גם האמונה אינה מוגבלת.

דבר זה בא לידי ביטוי גם בנוגע לחלק נכבד מאוד שהקדיש הרמב"ם בספרו (בחלק השלישי) אודות "טעמי המצוות". הרבי ריי"צ התבטא פעם, שלמרות שאנשים מאחלים לעצמם "הלוואי שנקיים את המצוות באותה חיות והתלהבות שבעת לימוד והבנת סוגיות עמוקות בתורה", האמת היא שהאיחול צריך להיות הפוך: "הלוואי שלימוד התורה והשגתה ילחטו בלהט ובחיות של הקבלת עול בעת קיום המצוות". הרעיון הוא, כפי שמוסבר בתורת חב"ד, שמצוות הקב"ה הן למעלה

2 וראה, לדוגמה, מאמרי אדמו"ר הזקן הקצרים, עמ' פג.

מעלה מבחינת תפיסה בשכל, ובטח שהן למעלה מעלה מטעמים ונימוקים שכלתניים "רציונליים".

המצוות הן רצונו של הקב"ה, והקיום שלהן צריך להיות מצד קבלת עולו של הקדוש ברוך הוא, לקיים רצונו יתברך. כל הגישה, אפוא, המשתדלת לנמק את ציווי התורה (כולל ציוויים שבמובהק אינם שכליים, דוגמת הקרבת הקורבנות) בנימוקי ההיגיון היא כמו התמקדות בדרך צדדית ולא בדרך המרכזית והראויה. ומכאן היבט נוסף של ההסתייגות של החסידים מה"מורה נבוכים", שכאמור בחלק נכבד ממנו עוסק בדיוק בעניין זה: הצבת טעמים שכליים, אנושיים בחלקם, למצוות<sup>3</sup>. ואכן, המציאות הוכיחה ובעיקר בדורות האחרונים, שהחקירה "הפילה חללים" רבים. עובדה זו באה לידי ביטוי בשני תחומים:

1. היו רבים שכתוצאה מלימוד "חקירה" העוסקת בסוגיות העמוקות של הקיום והבריאה מתוך נקודת מבט שכלתנית בעיקרה, הסתבכו בספיקות באמונה, עד שהיו כאלה שבסופו של דבר אף פרקו מעליהם עול יראת שמים.
2. במקרים אחרים, גם אלה שנשארו שלמים באמונתם, כבר לא היו בעלי אותה אמונה תקיפה והתלהבות שלהטו בקרב יהודים "פשוטים" (וברוח זו כבר אמרו חסידים ש"לא פשוט להיות יהודי פשוט"). הסיבה לכך היא, שמטבעו, השכל עלול להוות גורם המעלים על האמונה הפשוטה: אמונה שמצד השכל אינה "אמונה פשוטה" והיא בדוגמת "אהבה התלויה בדבר" שאם בטל דבר בטלה האהבה, וללא העבודה הנכונה, אמונה שמצד השכל עלולה להיות מוגבלת ומוחלשת.

3 אמרו חסידים בדרך צחות, שהסיבה לכך שהרמב"ם הכניס בטעמי המצוות טעמים כאלה שלגבי חלקם לא מתקבל על הדעת לומר שזהו טעם האלוקי – היא כשביב להרגיש נקודה זו עצמה: הרמב"ם הרגיש ברגש רבתי והעמיד על נס את ה"עבודה לשמה", לעשות את האמת מפני שהוא אמת. ולכן, בנימוקי נימוקים כאלו כמו רצה לומר: ראו בעצמכם שהטעמים למצוות אינם אלא מעשה אנושי, ולא זו הדרך ללכת בה עבור מי שרוצה לקיימם באמת.

4 כאן המקום להעיר מדברי רבי חסדי קרקש שהעריך את הרמב"ם אך חלק עליו, שכתב (בספרו אור ה', הקדמה, עמ' ח): "ועם היות כוונת הרב (הרמב"ם) בזה רצויה, קמו היום עבדים המתפרצים והפכו למינות דברי אלוהים חיים, מטילין מום בקדשים, ובדברי הרב יתנו דופי כי תחת יופי. ואם השבע השביע שלא לגלות צפונות ומסתורי רעיוני, הנה לא שמו לאל מילתו, ולא עברו על שבועתו, אבל הטו דבריו למינות הפך כוונתו".

## חקירה רק אחרי אמונה ועבודת ה'

נקודה נוספת, עליה עמד הרבי ריי"צ<sup>5</sup>, היא שכאשר האדם מבסס את עולמו הרוחני על הישגיו השכליים בלבד, עלול הוא להפוך לאדם המלא בחשיבות עצמית, העוסק בעצמו וביישותו. גם אם השכל הוביל אותו למסקנות הנכונות, עדיין הוא עלול לחוש תחושת סיפוק על ההישג האישי שלו ותחושת גאווה על כישורו וחרירות דעתו לעמוד על האמיתות העמוקות הללו, ובכך להחמיץ את עיקר העניין: ההתבטלות לה' בקבלת עול ובאמונה תמימה. כידוע, תורת חסידות חב"ד סולדת סלידה עמוקה מגאווה וחשיבות עצמית, כי כאמור, אדם צריך להיות בטל לה'. ואדרבה, אם הצליח לתפוס בשכלו גודל רוממות ה' ואפסיות הבריאה (והוא עצמו בכללה), עליו לחוש תחושת ענווה וביטול בפני ה', וכשהוא גאה ומסופק מעצמו אינו יכול להיות ב'ביטול'. וזהו היבט נוסף של רתיעת החסידים מהעסק בתורת החקירה, כי ההתבססות על החקירה השכלית בנוגע למציאות ה', עלולה להוביל למקומות שהחסידות הרחיקה מהם בכל כוחה.

כמובן, בצד תוצאות הנ"ל הבלתי חיוביות שנגרמו אצל אנשים מסוימים בעקבות לימוד "חקירה", ישנם גם היבטים נפלאים אותם הביאה החקירה בכנפיה: היא חיזקה את אמונתם של יהודים אשר היו נבוכים ומוטרדים מספיקות ומקשיים באמונה – באמצעות התמודדות אינטלקטואלית אמיצה וישירה, בהרחבת הביאור ובהבאת ההוכחות ליסודות האמונה. ה"חקירה" אף הביאה ל"זיקוק" וניקוי האמונה מאמונות טפלות שדבקו ונספחו אליה, הסירה את ה"הגשמה" באלוקות, והעמיקה עומק לפנים מעומק בגדולת ה' וברוממותו אין סוף. עם זאת, כאמור, חסידים הסתייגו מן ה"חקירה" הסתייגות ממשית, וזאת על שום היותה מחקר המבוסס בסופו של דבר על השכל האנושי, ולפי הגישה החסידית, השכל האנושי מעצם טבעו מאפיל על האמונה הפנימית הנלהבת. על טיבה של הסתייגות זו יכולים אנו ללמוד מכמה וכמה מקורות. להלן – שתי דוגמאות:

כך כותב אדמו"ר הרש"ב בצוואתו:

"כתב בהקדמה לספר חובת הלבבות שהקבלה קודמת לחכמת המצפון היינו [כלומר, שחכמת המצפון היא] חקירה אלקית.

5 קונטרס תורת החסידות, עמ' 17.

שבתחילה, צריכים להשריש בלב מן הקבלה עניין מציאות ה' ויחודו ושאר העיקרים, ולא במופתים וראיות, כי אם באמונה פשוטה כו'. ואחרי שיהיה מושרש בלבו היטב היטב, אז טוב לעיין כמה שיושג מדרך השכל ולהביא ראיות במופתים על אמיתיות העניין איך שהוא כן.

וכאן נראה הכוונה, וכן הוא הכוונה בחובת הלבבות, שצריך להרגילו בעבודת ה' בתפילה ומצות מעשיות, ושיאמין באמונה פשוטה בה' אלקי ישראל, ושהוא אחד ואין בלתו, ושברא את העולם מאין ואפס המוחלט ומנהיגו ברצונו בטובו וחסדו כו'. בכל זה וכיוצא בזה צריכים להרגילו ולחנכו בלי טעמים והסברים. וגם כי זיקין ויהיה שכלו חזק ויוכל לחשוב בעניינים אילו מדרך השכל לבוא אל אמיתיות העניין בראיות ומופתים כו' לא יסור ממנה, אדרבה יוסף אומץ באמונת ה' ובקיום המצות.

וכל זה – דווקא אם הורגל תחלה באמונת ה' וקיום המצות מצד הקבלה (ענין הקבלה הנזכר כאן אין הכוונה על חכמת הקבלה, כי אם הכוונה למה שמקבל מאבותיו או מרבותיו ולא מה שמשגי בשכלו), אז יבוא בשכלו אל אמיתיות העניין...

ועוד זאת: גם אם לא ישיג בשכלו את הדבר ההוא ולא יגיע לעומק אמיתותו, אם יהיה מחונן ומורגל מנערותו באמונת ה' וקיום המצות כו' לא יסור ממנה, ולא ישען על בינתו, וידע אשר קט שכלו עדיין לבוא לעומק הדבר ההוא, ולא יוגרע אצלו חס ושלום חיזוק אמונתו בה' אחד ומיוחד כו' – אשר כבר הורגל בזה ונשרש בלבו היטב. וחס ושלום וחס ושלום לעסוק בחקירה אלקית (אך חקירה טבעית אין צריך לעסוק בה כלל ואין בזה צורך לעבודת ה', והוא רק מקלקל ולא מתקן...) קודם שנשרש בלבו היטב היטב אמונת ה' ותורתו בקיום מצוותיו ועבודתו.

ועתה, כאשר הנחילו לנו אבותינו כ"ק אדמו"ר וצוקלה"ה זיע"א דא"ח דברי חסידות, אין צריך לחקירה כלל. ובדא"ח נמצא הכל דכולא בה... ואני הכותב (בטח לא יחשוד אותי שום אדם אשר כוונתי להתפאר ולהתגאות חו', לבר אין זה



מטבעי מעולם, הנה מובן אשר בעת כזאת כל הרעיונות הולכים רק אל מקום אחד וד"ל... מימי לא עסקתי ולא למדתי בספרי חקירה, אפילו מגדולי חכמינו שהיו צדיקים גמורים באמת (רק אם הוצרכתי לעיין איזה דבר, ואף זה אני נשמר שלא לראות שם בעניינים אחרים וגם שלא להעמיק כי אם בהעברה, ואם אינני מבין בהעברה אני מניח כך, בידעי היטב שהוא אך למותר כו').

רק אצלתי ימי על עסק דא"ח ולמדתי היטיב דברי אבותי הק' צוקלה"ה פעם למיגרס ופעם לעיוני, ונתתי מוחי ולבי על דבריהם להבינם היטיב...".

והחסיד המפורסם רבי שמואל גרונום אסתרמן ז"ל, שהיה המשפיע בשיבת "תומכי תמימים" בליובאוויטש, סיפר כי אדמו"ר הצמח-צדק בלמדו פעם עם בניו את הספר מורה-נבוכים אמר: לרמב"ם הייתה קיבה בריאה. הוא 'אכל' נחשים ועקרבים, והדבר לא הזיק לו. אחר כך אמר הצמח-צדק על עצמו: גם לי יש 'קיבה בריאה'. והוסיף: 'ומי שאין לו 'קיבה בריאה' אסור לו ללמוד". אחר כך פנה לאחד מבניו או מנכדיו ואמר: ואתה - בוודאי לא!

## ה"מורה-נבוכים" וחסידות חב"ד

עד כה תיארונו את ההסתייגות החב"דית מן חכמת החקירה בכלל כשהמורה נבוכים הוא מייצגה הבולט. הסתייגות זו מעוגנת ביסודות העמוקים ביותר של תורת החסידות החב"דית, המעמידה על נס והמדגישה בדגש רב את האמונה העל שכלית שמאירה את האמונה השכלית, שמלמדת כשיטת חיים על ה' האין סופי הבלתי מוגבל כפי שהוא מתגלה בתוככי החומר והעולם הסופי והמוגבל.

אכן, דווקא מנקודת מבט זו, אין זה פלא כלל שלמרות כל ההסתייגות הזו המשורטטת בשורות שלעיל, מצוי שפע נרחב של מקורות במרחבי ים תורת החסידות החב"דית המבארים את דברי

6 של כתיבת צוואה.

7 קונטרס חנוך לנער, עמ' 27-28. ולהעיר מרשימות היומן, עמ' שכא. ושם: "האזהרה במשפחתנו [בבית הרב] בלימוד החקירה היא עד עשרים שנה. [והמדובר הוא על הספרים] עיקרים, כוזרי, מורה נבוכים. אדמו"ר נ"ע [הרשב"ם] למד בתחילה עיקרים, אחר כך כוזרי, ואחר כך מורה-נבוכים".

8 לקוטי סיפורים פרלוב, תש"ב, עמ' רג. רמ"ח אותיות, אות צד.

הרמב"ם במורה-נבוכים, ומעמיקים ומאירים בתוכו את עומק האמונה שעל פי החסידות.

הנה כמה עדויות מכתבי הרבי הרי"צ אודות מקומו של המורה-נבוכים בעולמה של חב"ד:

אחד הסיפורים הידועים מראשית חב"ד הוא, שפעם נתעורר קטרוג גדול על כ"ק רבינו הזקן נ"ע. בתו, הרבנית דבורה לאה, קיבצה אז "בית דין" שהיה מורכב משלושה מגדולי החסידים (ר' משה מייזליש, ר' פינחס רייזעס ור' משה ווילנצ'ר). היא בקשה מהם לפסוק שבאם נגזר על רבינו לעזוב את

**"השכלתו והשגתו של הרמב"ם היו דעת עליון. עם אפשרי המציאות דעולם הבריאה, השכיל הרמב"ם והשיג את אפיסת המציאות דעולם האצילות. ועבודת הרמב"ם הייתה יחודה עילאה. הרמב"ם עשה ממונחי החקירה - כלי לשם הוי".**

העולם ח"ו, הנה היא, בתו, תהא תמורתו וחליפתו, וכך אכן עשו בסופו של דבר. כל זה היה בחודש אלול תקנ"ב. לא עברו ימים רבים, ובצום גדליה שנת תקנ"ג נפטרה הרבנית דבורה לאה לבית עולמה<sup>6</sup>. סמוך לפטירתה הבטיח רבינו הזקן לכתו כי יגדל את בנה יחידה, מנחם מענדל, הוא ניהו אדמו"ר הצמח-צדק נ"ע.

"בכל יום, כולל שבתות וחגים, ואף בימים הנוראים - קבע עיתים ללמוד עם נכדו האהוב, באומרו שבכך הוא פורע את החוב שחייב לכתו דבורה לאה...

בתקופה שלאחר גיל בר המצוה, למד אתו ביחידות, בין השאר גם את הספרים כוזרי, מורה-נבוכים, עיקרים ועבודת הקדש על דרך החסידות, והספר עין-חיים על דרך החקירה.

באחת ההזדמנויות, אמר הרבי הצמח-צדק לבנו הרבי מהר"ש, שרבונו הזקן בלמדו אתו בספרים האמורים כיוון לתיקון מסוים.

9 יצוין כי אדמו"ר הצמח צדק חיבר ספר מיוחד - "ספר החקירה", שבו "עשרה מופתים" על דרך החקירה להוכחת מציאות הא"ל. בספר, שנרפס לפני שנים אחדות במהדורה חדשה ומוערת בהוצאת קה"ת, התייחסות נרחבת המוקדשת למורה נבוכים.

10 ראה לקוטי דיבורים, ח"א, עמ' מא. ח"ד, עמ' תרסו. ספר השיחות קיץ ת"ש, עמ' 39. ספר השיחות תש"א, עמ' 146.

אף שכוונתם של מחברי הספרים כוזרי, מורה-נבוכים והעיקרים הייתה רצויה - התעוררו עליהם קטרוגים רבים, והיו זקוקים להתעוררות רחמים לתיקונים ולעילויים. התיקון והעילוי שהסבא פעל בהם על ידי לימודו - המשיך הרבי ה"צמח-צדק" - הרגשתי כי עצמי הרבה פעמים בחזיונות הלילה שבאותו זמן<sup>11</sup>.

ובמקום אחר באיגרותיו סיפר אדמו"ר הרי"צ, כי קביעות לימוד זו ב"מורה הנבוכים" הייתה קיימת גם בין הרבי הצמח-צדק לרבי המהר"ש:

"אשר סיפר לי אבי, הרבי הרש"ב - קיץ תרנ"ז - את אשר שמע מאביו הרבי מהר"ש. בתחילת שנת תרי"ג בחודש מרחשון קבע לו הרבי ה"צמח-צדק" שיעור לימוד עם בנו הרבי מהר"ש בכל יום. בחורף היה הזמן הקבוע משעה עשר עד חצי שעה אחרי חצות הלילה ובקיץ היה הזמן הקבוע משעה ארבע עד שש וחצי בבוקר, ונמשך ארבע שנים חסר שני חדשים. מר חשון תרי"ג עד אלול תרט"ז.

הלימודים היו קבלה וחקירה. שתי השנים הראשונות למדו ספרי קבלה עם ביאורי חסידות, ושמונה עשרה החודשים השניים למדו ספרי המחקר הרס"ג, מורה-נבוכים, עקרים וכוזרי ועוד על פי תורת החסידות<sup>12</sup>. ומעבר לכך, כאמור לעיל, בתורת החסידות יש עשרות רבות של ביאורים על נקודות במורה-נבוכים.

לפנינו נשקפות אפוא תנועות קוטביות, כשמצד אחד עומדת רתיעה גדולה מלימוד חקירה ובכללה ובראשה 'מורה-נבוכים', ומצד שני לפנינו קיימת תופעה של "מורה-נבוכים במשנת חב"ד". העובדה ששפע קטעים ממורה-נבוכים מבארים בתורת החב"ד, יש בה כדי להעיד יותר מ"משהו" שגם אם אמנם יש רתיעה מלימוד "חקירה" כתכלית בפני עצמה - הרי ככל שמדובר בשילוב בין ביאורי החסידות לבין ביאורי "מורה-נבוכים", לא רק שהרתיעה סרה אלא יתירה מזו, יש כאן עניין נפלא. (אלא שכמובן חשוב להדגיש שזו דרך השייכת מטבעה לבני עלייה ולא כל הרוצה ליטול יבוא וייטול).

11 ספר השיחות קיץ ת"ש, עמ' 39. 12 אגרות קורש אדמו"ר מוהרי"צ, ח"ד, עמ' תקד.

## הרמב"ם - נשמה גבוהה מאוד ולא שכל

כדי לחדד נקודה זו, אשר בביאורי החסידות על "מורה-נבוכים" (ועולם החקירה בכללותו) יש משום הוספת קומה ונרדף של אור וחיות אלוקית לעומק השכלי בענייני אלוקות המצוי ממילא בתורת החקירה, יש להקדים ולהביא מדברי אדמו"רי חב"ד בנוגע לרמב"ם.

מדבריהם המובאים להלן עולה נקודה מעניינת, לפיה למרות שבחיצוניות נראה כי הרמב"ם ביסס את העולם האמוני על השכל, הרי זוהי רק הסתכלות שטחית בלבד. בעומק העניין, ההכרה באלוקות של הרמב"ם נבעה מ"כח הנשמה האלוקית שלו ממעלה רמה ועליונה". כלומר, הדברים התגלו אמנם

**צריך להרגילו בעבודת ה' בתפילה ומצות מעשיות, ושיאמין באמונה פשוטה... בכל זה וכיוצא בזה צריכים להרגילו ולחנכו בלי טעמים והסברים**

ב"שפה שכלית", אבל הם נובעים ממקור עמוק יותר, מהתגלות אלוקית. דבר זה בא לידי ביטוי גם באישיותו של הרמב"ם. להבדיל אלפי הבדלות מאריסטו, המלומד עליו הרמב"ם מתבסס בחקירות הפילוסופיות העיוניות, שככל שהשגתו השכלית גברה - כן גברה "יישותו" וגאוותו, הרי הרמב"ם ככל שהבין יותר, כך נעשה יותר בטל לה'. כך אמר אדמו"ר הזקן:

הרמב"ם ז"ל היותה לו נשמה גבוהה, אלא שהיה סבור שעוצם התפעלותו העיקר מחמת התבוננותו והשגתו. והאמת אינו כן, אלא שהשגות הם רק גרמא בעלמא להוציא מן ההעלם לגילוי<sup>13</sup>.

והוסיף אדמו"ר הזקן ואמר:

והנה בשכל יש גם כן תענוג, למשל מי שמבין דבר מה מתענג כמו שכתוב חכמת אדם תאיר פנים תענוג עליון. וזה היה טעות הרמב"ם שמחמת התבונן מאוד באין סוף ב"ה נעשה לו תענוג והיה סבור שזה העבודה הגמורה, [ואז] [אין] משפיעים לו שכל יותר גדול, וראה ששכלו שהי'הו - לא נחשב לכלום. והעמיק בשכל יותר גדול והיה

13 מאמרי אדמו"ר הזקן - אתהלך לאוניא, עמ' עה.

מתענג יותר, אך הכל על אופן שכל בכלי ובריאה כו', והוא [מפני] שלא ידע קבלה ולא ידע שצריך אכפאי על שכלו ובינתו. אך איך היו משפיעים לו שכל גדול כיון שלא בא למקור משכיל? ... - אך לפעמים נותנים מתנה באתערותא דלתתא, שהביטול שהיה לו בשכל היה על אופן הגמור כמו באכפאי, [ועל ידי זה נגרם ש]יבוא למקור [השכל]... לכן היו גם כן משפיעים לו על אופן שכל יותר גדול<sup>14</sup>.

על מימרא זו עמד הגאון החסיד ר' אייזיק מהומיל, וכה ביאר את "טעותו של הרמב"ם":

מבואר בכתובים, שהרמב"ם ז"ל טעה בעצמו: איהו סבר ששכל הפילוסופי הביא לו הכרתו העצומה באלוקות. ובאמת, [מה] שהביא לו ההכרה באלוקות [אינו אלא כח נשמה אלוקית שלו ממעלה רמה עליונה, והיה באמת מכיר האלוקות בכח הנשמה]<sup>15</sup>.

ולפי שהייתה שרש נשמתו מבחינת "כתף השמאלי" כמו שכתוב בספר הגלגולים, היה מצטייר בשכל עניין ודרך השליה, כידוע שזהו בחינת הגבורה והשמאל<sup>16</sup>.

ואדמו"ר הצמח צדק הסביר כי נקודה זו, שההשגה השכלית של הרמב"ם אינה אלא נביעה מההתגלות האלוקית של נשמתו הנעלית, מסבירה את ההבדל שבין צורת עיסוקו של הרמב"ם בפילוסופיה לבין זו של אריסטו:

וזה היה גם ההפרש בעסק הפילוסופיה בין הרמב"ם לאריסטו הממרא - להבדיל בין

14 מאמרי אדמו"ר הזקן - כתובים, ח"א, עמ' קכד.  
15 כידוע מה שמוסבר בחסידות שעניין ה"אמונה" אינו כטעות רבים, שאמונה פחותה מהשגת השכל, והאמונה היא רק נתינת אמן בדבר הרחוק ממנו וכמאמר "פתי יאמין לכל דבר". אלא האמונה מהותה היא הכרה בבוראות נעלית ומרוממת הרבה יותר מאשר הכרת השכל. הכרת השכל היא הכרה התחומה בתחומי ההגיון וההבנה, מוגבלת בגבולות הדעת. אבל ההכרה של האמונה באלוקות היא הכרה וודאית ועמוקה לאין ערוך - היא הכרה של ראייה. וכמו שכשארם רואה בעיניו התרחשות מסוימת, שום קושיא שכלית הכי גדולה לא תפקק את וודאותו במה שראה בעיניו, כי ראייה היא הכרה העמוקה ביותר. יתירה מואת: ההכרה של האמונה היא הכרה עמוקה גם מראיה - והיא בדוגמת הכרת האדם את מציאות עצמו (שוודאותו של אדם במציאותו אינה נסמכת על ראייה, אלא היא וודאית מעצם הרוגשתו את עצמו). וכיצד מגיעה וודאות זו? מהנשמה, שהנשמה רואה אלוקות ("מזליהו חזי"), ועוד יותר, שהנשמה היא "חלק אלוקה ממעל ממש", ובמילא וזוהי הוודאות וההכרה באלוקות הכי עליונה שיש - ראה בכל זה מאמר דיבור המתחיל "ואתה תצווה", ספר המאמרים מלוקט, ח"ו.

16 מאמר שני המאורות, רבי יצחק אייזיק מהומיל, קי, א.

קודש לחול - שהרמב"ם כל שהשיג יותר אמתת ה', היה נרתע ופחות בעיניו. ואריסטו כל שהשיג יותר נעשה יש יותר, באמרו: הלא דבר אני שהשגתי מציאות ה' ואחדותו בשכלי במופתים מכריחים. אבל איש האלקי הרמב"ם הרי אדרבא מצד השגה זו גיע לו הביטול האמיתי להשליך נפשו מנגד מכל וכל בראותו כי ה' לנגד עיניו וכמו שכתב רמ"א משמו בדרכי משה לאורח חיים סי' א'<sup>17</sup>.

מעניינים במיוחד דבריו של הרבי הרי"צ אודות גודל מעלת העבודה שפעל הרמב"ם על ידי המורה-נבוכים. לפי הרבי הרי"צ, העבודה של הרמב"ם הייתה בבחינת "יחודא עילאה", כי בסופו של דבר, הרמב"ם גילה בתוך העולם עצמו, בתוך משבצות החשיבה השכלית, את מציאותו האינוסופית של ה':

השכלתו והשגתו של הרמב"ם היו דעת עליון. עם אפשרי המציאות דעולם הבריאה, השכיל הרמב"ם והשיג את אפיסת המציאות דעולם האצילות. ועבודת הרמב"ם הייתה יחודא עילאה. הרמב"ם עשה ממונחי החקירה - כלי לשם הוי'. יסודות ועמודים הם מונחי חקירה, והרמב"ם עושה שם הוי' ממונחים אלו: שהתחיל ספרו - ספר הי"ד - ב"יסוד היסודות ועמוד החכמות" - ראשי התיבות הוי'.

כשביאר אדמו"ר [כ"ק אדמו"ר הרשב"ב, בפורים שנת תער"ב] את עניין המתכתא דרקיעא וכל היכלותיה - בכל מקצועות הפשט הרמז הדרוש והסוד שבתורה - אמר אדמו"ר כי הרמב"ם הוא ריש מתיבתא בהיכל מתיבתא דרקיעא<sup>18</sup>.

לאור גישה זו, ניתן להבין, מדוע בצד ההסתייגות, אנו רואים יחס כה מיוחד לרמב"ם בתורת חב"ד ושפע של ביאורים על המורה נבוכים. הסיבה היא, שיש כאן כפל פנים. מי שלא נזהר ולא יודע איך לגשת אל עומקם של דברים, עלול לשגות ולשאוב את הדברים הבלתי נכונים. אבל לאמיתו של דבר, הרמב"ם גילה בדבריו גילוי אלוקי בסתרי תורה, לא רק עומק שכלי. ואם כן, על ידי הלימוד הנכון במורה נבוכים - באופן של הארת האמונה העל שכלית בתוך ההשגה השכלית בדבר גדולת ה' - ניתן להגיע לעומק החבוי בו.

17 דרך מצוותיך ה, ב.

18 ספר השיחות קיץ ת"ש, עמ' 41.

## הטבע והשכל אינם מנותקים מה'

כידוע<sup>19</sup>, לרבי זי"ע היה יחס מיוחד ויוצא דופן לרמב"ם. באחת מן ההזדמנויות התייחס הרבי בנוגע למורה נבוכים של הרמב"ם, ובדבריו הוסיף נדבך נוסף בהסברת הפן החשוב והחיובי של המורה-נבוכים:

הרמב"ם, מלבד גדולתו בתורה וקדושתו הנשגבה, היה גם בעל כשרונות גאוניים וידע אנציקלופדי בפילוסופיה ומדעי הטבע. ואף על פי שעיקר יצירתו היה ספר "היד החזקה" - שהוא חיבור תורני נעלה וחשוב, מצא לנחוץ לכתוב גם את ספר "מורה-נבוכים" הן בפילוסופיה ומדע, משום שהוא רצה להשתמש בהן לעבודת ה' או לתורתו. בכך הוא רומם אף את הפילוסופיה והמדע, על ידי שעשה בהם שרות למטרות הנעלות ביותר<sup>20</sup>.

**"הרמב"ם כל שהשיג יותר אמתת ה', היה נרתע ופחות בעיניו. ואריסטו כל שהשיג יותר נעשה יש יותר, באמרו: הלא דבר אני שהשגתי מציאות ה' ואחדותו בשכלי במופתים מכריחים. אבל איש האלקי הרמב"ם הרי אדרבא מצד השגה זו גיע לו הביטול האמיתי להשליך נפשו מנגד מכל וכל בראותו כי ה' לנגד עיניו"**

הרבי ממשיך ומבאר: המצוות שבתורה אף שהן גילוי רצון ה', ובעלות משמעות ותוכן רוחני, הנה קודמת לקיומן ההכנה בתחום הגשמי. לדוגמא, מצוות תפילין - שציוונו הקב"ה להניח על הזרוע והראש מדי יום. ניתן היה לכאורה לצפות, שהקב"ה יברא תפילין מושלמות ומוכנות לקיום המצוה, שהרי הוא רוצה בהן... אך לא כן הדבר. בעל המלאכה צריך להכין את ה"בתים", את ה"רצועות" וה"קלף", הסופר צריך לכתוב על הקלף את הפרשיות, והיהודי הנזקק לתפילין צריך לקנותם בדמים שישתכר בעמלו וכו'.

הווה אומר, לקיומן של מצוות ה' קודמת ההכנה בתחום הגשמי, והכנות אלו מאפשרות ומשרתות את העניין האלוקי בקיום המצוות.

19 ראה מאמרו של הרב יעקב גוטליב בגיליון זה.

20 אמונה ומדע, עמ' 135.

באופן דומה ניתן לראות את מדעי הטבע המבוססים על דעת תורה, משום שהם משמשים לאנשים שונים הכנה, בתחום הגשמי, לקבלת עול תורה ומצוות. כלומר, מלבד שהמדעים משמשים "קרדום לחתוך בהן דהיינו כדי להתפרנס מהם ברווח לעבוד ה'" (תניא סוף פרק ח), הרי עיקר חשיבותם באה לידי ביטוי כאשר האדם "יודע להשתמש בהן לעבודת ה' או לתורתו" (שם), שאז המדעים הופכים להיות חלק מהתורה, כי כך האדם מאיר בהם את אור ה'. ואם כן, כאשר אדם מכניס חיות אלוקית על שכלית בתוך המחקר הפילוסופי השכלתני על מציאות ה', הוא גורם בכך שגם בשכל עצמו מאיר האור העל-שכלי.

בהתאם להסבר זה, אומר הרבי, אפשר לראות ב"מורה-נבוכים" של הרמב"ם כדוגמת השימוש במדעי הטבע, שנועדו להוות הכנה בתחום הגשמי ללימוד המצוות וההלכות המפורטות בכל חלקי ה"משנה-תורה" ובראשו ב"ספר המדע". ובאופן עמוק יותר, מכיוון שהעולם הזה הגשמי, כמו העולמות העליונים-הרוחניים, מקבל את חיותו מהתורה, לכן גם הוא יכול וצריך להיות מנוצל כולו לשם הבנה עמוקה יותר של התורה והתקשרות עמה<sup>21</sup>.

אם כן, על ידי שילוב של הארת פנימיות התורה בתוך חכמת המחקר והפילוסופיה התורניים גורמים לכך שבתוך השכל הקר וההיגיון הפילוסופי השקול

21 הרבי הוסיף כי "מסוכן ומזיק לראות בתורה משהו נבדל ונפרד מן העולם ומחיי היום יום, כפי שעושה זאת פרופ' מסוים מירושלים". כוונת הרבי היא כנראה לפרופ' ישעיהו ליבוביץ' שלפי גישתו, הדת והמדע מדברים בשתי שפות שונות, ומטרותיהן של שתי שפות אלה שונות. בעוד השפה המדעית מתכוונת לספק מידע כפשוטו, השפה הדתית בעיקרה אינה מספקת מידע כפשוטו, אלא רעיונות מורכבים שאינם מתמצים בסכום המלים הנאמרות ועל כן נדרשים לפרשנות. מסיבה זו, כל ניסיון להסביר תחום אחד בעזרת מושגים מהתחום השני, אין לו משמעות. דת ומדע הם מקבילים שאינם נפגשים ועל כן אין חיתוכים ביניהם. הסכנה בגישה כזו, היא בתפיסה המוגבלת שלה את הקב"ה. גישה זו נובעת מאמונה ספקנית במציאות של הבורא כנגד תפיסה וודאית את העולם המטריאליסטי. בכסיס גישה זו עומדת תפיסה וודאית של העולם, וודאית יותר מאשר האמונה בקב"ה. למעשה, בעומק הדברים, לידים של תומכי גישה זו העולם קיים מבחינה אונטולוגית (העולם הוא "יש", כעובדה קיימת), והבורא - רק מבחינה אפיסטמולוגית ("מבחינת הכרתנו ודעתנו אנחנו חושבים שהוא קיים") בלבד.

כאשר מתבוננים היטב, מבינים, שאם מאמינים בה' שהוא ברא את העולם מאין ואפס וממשיך להיות אותו בכל רגע ורגע (כפי שמבואר בארוכה בשער היחוד והאמונה) - אי אפשר, הלילה, להחשיב את העולם כבעל חשיבות נפרדת - אפילו לא מבחינה לוגית: היתכן שהיצור הזה - שאינו מסוגל להימצא ולו שניה אחת מבלי "דחיפת אנרגיה" של הבורא לקיומו - יקום על יוצרו המהווה אותו בכל רגע?

תבער אש האמונה ותאיר עוצמת ההכרה העל-שכלית בה' אחד.

## מורה נבוכים כשלב בהתגלות "תורת הנסתר"

בשיחה אחרת הרבי<sup>22</sup> הסביר את עניינו של המורה-נבוכים מהיבט אחר שמשלים את המובא לעיל. עד כה הוסבר כי המורה-נבוכים מגלם למעשה את ההבנה השכלית אודות גדלות ה', נוכחותו בכריאה ועניינה של עבודת ה' - והמטרה היא להאיר בתוך השכל את אור האמונה שלמעלה מהשכל. כמו כן הובא מדברי אדמו"רי חב"ד, שבעומקו של עניין דברי הרמב"ם נבעו מתוך ההתגלות האלוקית שהאירה על ידי נשמתו הנעלית. בשיחתו הרבי מוסיף נדבך נוסף, שבעצם המורה-נבוכים הוא שלב בהתגלות של פנימיות התורה.

בשיחה זו עמד הרבי על נקודות משיקות ומקבילות בין הרמב"ם לאדמו"ר הזקן בכמה עניינים (בתורת הנגלה, בתורת הנסתר ובפועלם למען ביצור חומות הדת); ואחת הנקודות המשותפות באישיותם התורנית היא גילוי שכבה פנימית ועמוקה בתורה שהאירה עיניהם של ישראל. כדי להסביר את הדברים, הקדים הרבי, שהעובדה שימי ההילולא של הרמב"ם ואדמו"ר הזקן חלים ברוב השנים בפרשת וארא, יש בה כדי ללמד על שייכות המאורעות לפרשת וארא.

בפרשת וארא אנו קוראים על גלותם הקשה של ישראל במצרים, שהייתה גלות לא רק במובן הפיזי אלא גם במובן הרוחני, וכפי שמתאר זאת הרמב"ם (בסוף פרק א' מהלכות עבודה זרה): "עד שארכו הימים לישראל במצרים וחזרו ללמוד מעשיהן... וכמעט קט היה העיקר ששתל אברהם נעקר וחזורים בני יעקב לטעות העולם ותעיותן". בדיוק בנקודה קריטית זו שלח הקב"ה את משה: "אמור לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים... וידעתם כי אני ה' אלקיכם..." (שמות ו, 1). משה האיר אור חדש אשר גרם ל"פקיחת העיניים" של בני יעקב אודות מציאות ה'. דבר זה בא לידי ביטוי גם בשם הפרשה "וארא" שבפשטות מכוון על התגלות אלוקות באופן של ראייה, עד שכדברי

22 לקוטי שיחות, חכ"ו, עמ' 26-39.

רש"י "נודעתי... במידת אמיתית שלי". האור החדש שהתגלה על ידי משה היה אור נעלה ביותר, וכפי שהפסוק אומר שלאבות התגלה ה' בבחינת "אל שדי - ושמי הוי' לא נודעתי להם", והיה זה גילוי אור שבני יעקב כפי שהיו במצבם אז לא היו ראויים לו. אך מצד שני, דווקא משום עוצמתו של הגילוי, הוא פעל אפילו על אנשים בגלות קשה כזו ו"האיר" אותם.

נקודה זו של גילוי אור חדש ונעלה בעם ישראל בנוגע למציאות ה', התגלות מיוחדת באופן של "וארא", מאפיינת הן את הרמב"ם והן את אדמו"ר הזקן (כאן נעסוק ברמב"ם בלבד).

הרמב"ם מתאר (הן בהקדמתו למשנה תורה והן בהקדמתו למורה-נבוכים) שבר גדול של שכחת תורה ואלוקים ושל חוסר ידיעת תורה ואלוקים. זאת הסיבה לכך שניער חוצנו ופנה לטפל בתופעה שבאה לידי ביטוי ב"שתי חזיתות": בתחום ההלכה של התורה, החלק הנגלה - עת גיבש את התלמוד כולו באופן ברור, בחלוקה בהירה, ובכך הנגיש את כל הלכות התורה לכלל הציבור; ובחלק המחשבה של התורה, החלק הנסתר - עת גילה עלי ספר סודות נפלאים, עומק חדש במחשבת התורה. וכפי שכתב בפתיחתו למורה-נבוכים: "היותי מתיירא הרבה מאוד לחבר הדברים אשר ארצה לחברם בזה המאמר מפני שהם עניינים נסתרים לא חבר בהם כלל ספר זולתי זה באומתנו בזמן הגלות..."

במילים אחרות, הרמב"ם התמודד עם "גלות פנימית" (שכמובן נובעת מהגלות הכללית), בה היה כמעט נתק בין העם לבין התורה וה'. אפילו אנשים שהגיעו למדרגה של תלמידי חכמים, עדיין היו "נבוכים"... על ידי גילוי הסודות שבמורה-הנבוכים חשף הרמב"ם עולם עמוק שבתורה שהיה נסתר עד כה, הנגיש אותו לכלל הציבור, ובכך 'האיר את העיניים' של בני ישראל כדי שיוכלו להכיר את מי שאמר והיה העולם.

הנה כי כן, המורה-נבוכים הוא שלב מסוים של התגלות הרובר הפנימי והנסתר שבתורה<sup>23</sup>.

23 בדורות מאוחרים יותר, כשמצד אחד חושך הגלות העצים ומצד שני מתקרבים יותר לגאולה, התגלו שכבות נוספות ועמוקות יותר מפנימיות התורה - עד כדי כך שהאריז"ל אמר ש"מצוה לגלות זאת החכמה" (ראה אגרת הקודש סי' כו), כשכוונתו היא לחכמת הקבלה, עד שבדורות האחרונים התגלתה תורת החסידות שעל ידה פנימיות התורה 'התלבשה' גם בשכל.

# מורה נבוכים על-פי החסידות

הקב"ה הוא המקור וההתחלה להתהוות, אך יחד עם זאת הוא נבדל מהותית מהבריאה



כיצד תיתכן השראת אלוקות במקום גשמי, ומהי "ידיעת השלילה"?



קטעים מתורת חב"ד העוסקים ב"מורה נבוכים" • עומק חדש ברוממות הא-ל מהעולם ובנוכחותו בו, בוזמנית הרב אברהם אלאשוילי

כמאמר שלפנינו מופיע לקט ממאמרי חסידות חב"ד המבארים עניינים במורה נבוכים. סגנון מאמרי החסידות דורש עיון וריכוז, בוודאי בנושאים העמוקים ביותר כגון אלו הנידונים במורה נבוכים, ובכדי שהקורא יוכל 'לטעום' קלות מהאופן בו לומדת חסידות חב"ד את "מורה נבוכים", נעשו התאמות ושינויי לשון נחוצים. הביאורים לוקטו מתוך עשרות רבות של ביאורים על מורה נבוכים בתורת חב"ד.

והם יישירו השכל לתכלית מה שאפשר האדם שישגיגו ממנו יתעלה (מורה-נבוכים ח"א פנ"ח). כל מה שתוסיף בשלילה ממנו יתעלה תקרב אל ההשגה, ותהיה יותר קרוב אליו ממי שלא שלל כלל (פנ"ט). הנה כן יקרבו תארי השלילה ליריעת השם יתברך והשגתו (פ"ס).

ענין ההפרש בין תוארי השלילה לתוארי החיוב הוא, שתארים עצמיים שנקראים בלשון הפלוסופים "תוארי החיוב", הם מורים על מהות הדבר מהו, ותוארי השלילה לא יודיעונו דבר בשום פנים מן העצם המבוקש מה הוא, אלא שיודיעונו שהוא מושלל מדבר המנגד וסותר לאותו העצם המבוקש ומהותו. ולכן, לפי שהקב"ה הוא למעלה מההשגה ואי אפשר להשיג מהותו בשום פנים, על כן לא

## ידיעת השלילה

דע כי תארי השם יתברך בשלילות הוא התאר האמתי, אשר לא ישיגהו דבר מן הקל, ואין בו חסרון בחק הבורא כלל ולא בשום ענין, אמנם תארו בחיובים יש בו מן השתוף והחסרון... שהשם יתברך כבר בא המופת שהוא מחויב המציאות אין ההרכבה בו... ולא נשיג אלא ישותו לבד לא מהותו, אם כן מן השקר שיהיה לו תאר חיוב, מפני שאין לו מהות חוץ לישותו ויורה התאר על אחת מהם, כל שכן שתהיה מהותו מורכבת ויורה התאר על שני חלקים, כל שכן שיהיה לו מקרים ויורה התאר גם כן עליהם, וא"כ אין לו תאר חיוב בשום פנים, אמנם תארי השלילה הם אשר צריך שיעשו להישיר השכל למה שצריך שיאמינו בו יתעלה, מפני שלא יגיע מצדם רבוי בשום פנים,

יתכן לומר עליו יתברך התארים, כמו "כל יכול" ו"חכם" ו"רוצה", כי הוא למעלה ממהות יכולת וחכמה ורצון שבנבראים, עד שאין ערך ודמיון בינו ובינינו כלל לומר עליו תארים אלו בלשון תארים עצמיים. רק שהם נאמרו בלשון שלילה, היינו ענין "יכול" שנאמר עליו יתברך, הוא מפשיט ממנו יתברך כל מה שהוא היפך היכולת, כמו שכתוב "לא ייעף ולא ייגע". ועל דרך זה הוא ענין "חכם" ו"רוצה" כו', שהוא מפשיט ממנו יתברך מה שהוא היפך החכמה כו'.

ונמצא, שלא יודיעו תארים אלו ידיעת מהותו, רק יודיעו מה שאנו שוללים ממנו הדברים שהם היפך מהותו כביכול. אם כן, ידיעה זו היא גילוי שמתגלה לנו גילוי ממנו יתברך, אך מכל מקום אינו השגה במהותו כלל.

יחד עם זאת, גם בבחינת ידיעה זו שבדרך שלילה, ניתן להשיג ידיעות עצומות אין קץ ממש גבוה מעל גבוה, כמו שכתב הרמב"ם<sup>5</sup>, שיש ריבוי ידיעות גם כן בדרך שלילה, עד שבענינים הגשמיים יוכל האדם על ידי ריבוי הידיעות השליליות להגיע כמעט לציור הדבר כמו שהוא.

אלא שענין הגילוי באופן כזה הוא ההשגה איך שאינו מושג ואיך שאי אפשר שיהיה בו השגה, ונקרא ענין השגה כזו "דרך השלילה", כמו ענין "חכים ולא בחכמה ידיעה": אי אפשר להיות השגת מהות בחינת חכים, רק שנשלול איך שאינו "בחכמה ידיעה", כלומר שאינו מערך וסוג ומהות החכמה שבנבראים. שהחכמה שבנבראים היא דבר נוסף על עצמותו, מה שאין כן הוא יתברך וחכמתו אחד, ודבר זה אי אפשר להשיג איך הוא, רק שנדע השלילה ש"לא בחכמה ידיעה". כמו כן, הרי מן השכל שבאדם לא יתהווה שום דבר; אבל חכמתו יתברך היא המהווה יש מאין הבריאה, כמו שכתוב "בחכמה עשית". והרי דבר זה אינו בר השגה, שלא ניתן להשיג איך מבחינת החכמה יתהווה מאין ליש, הרי שאי אפשר להשיג המהות, רק השלילה, ד"לא בחכמה ידיעה".

ובענין השלילה יש גם כן מדרגות השגות רבות לאין קץ, שהרי אנו לא נוכל רק להשיג איך דלא בחכמה ידיעה, שאינו מערך השכל אנושי, והרי יש מדרגות אין קץ ב"חכמה ידיעה" עצמו, שהיא חכמה דבריהה-יצירה-עשייה, וגן עדן העליון כו', ושם ישיגו איך שאינו מערך חכמה ידיעה דגן עדן כו', וגם יושג יותר מהו הענין "לא בחכמה ידיעה", ואיך ענין השלילה, והמבין יבין.

ולהבין יותר ענין הידיעה בדרך שלילה, הנה ידוע שידיעה זו היא כמו ידיעת המציאות ולא ידיעת המהות. והיינו, כמו שידוע בענין ידיעת מהות הרוחניות, שאי אפשר לאדם להכיר ולראות במהות ועצם בחינת הרוחניות כמו שהוא, אלא שהוא יכול להפשיט הרוחניות מן הגשם לבד, כלומר ההבנה שאין ברוחניות מכל תואר הגשם, וכל מה שיוכל בכח שכלו להפשיט יותר הרוחני מכל תוארי ההגשמה, בזה ייודע לו יותר ממהות ואופן הרוחניות לאמיתתו יותר. וזוהי ידיעה שבדרך שלילה, שהיא שלילת הרוחני מן הגשם.

ועם כל זה, זוהי ידיעת המציאות כלבד. על ידי שלילת הרוחניות מכל תוארי הגשם, מתאמתת יותר המציאות הרוחנית, מה שיש מציאת הרוחניות בעולם; אבל אינו יכול לדעת ולהכיר במהות הרוחני כמו שהוא, כי אי אפשר לידע מהות הרוחני ממש בהשגת השכל, משום שהרוחניות אינה בגדר השגה ותפיסת השכל, כמו שלשון "מישוש" אינו חל לגבי הרוחני.

**דעת הרמב"ן היא שזה שהשראת השכינה בבית המקדש היתה בדרך התלבשות אינה ירידה, אלא אדרבה, בזה מתגלה שהאור הוא בלתי מוגבל. ולדעת הרמב"ם בית המקדש מוכשר לגילוי הקב"ה בדרך "מעביר" אך לא כ"התלבשות" כי זו בעצם הגבלה**

אם כן, ידיעת החיוב היא שמישיג מהות הדבר מה הוא, והוא ענין תוארי החיוב שמתארים את הדבר במהותו ומציאותו, ותוארי השלילה הוא שאינם מתארים את הדבר כי אם ששוללים ממנו את ההיפך, וכמו שם חכם הוא לא לתארו במדרגית החכמה כי אם לשלול את ההיפך מהחכמה.

והנה, תארי השלילה הן באור-אין-סוף שלמעלה מהשתלשלות, בחינת סובב כל עלמין בכלל, שאינו שייך שם שום תואר. שהרי אור-אין-סוף מופשט מכל תואר. ושייך שם תוארי השלילה כלבד.

ולכאורה מהו השלילה, מאחר שסוף סוף הוא בחינת חכמה? אלא הענין הוא, שהשלילה היא שאינו כלל מערך וסוג בחינת החכמה והשתלשלות, גם לא בהמקור והשתלשלות (ובאמת בחינת החכמה שבהשתלשלות אינה נחשבת בבחינת חכמה לגבי עצמות אין-סוף. וכמו על דרך משל

שלגבי חכם גדול, חכמת החכם הקטן אינה נחשבת חכמה כלל, וכמו כן, ויותר מכן באין ערוך, שלגבי עצמות אין-סוף, בחינת החכמה והשתלשלות אינה נחשבת לחכמה).

ונמצא, במה שאנו אומרים תואר חכם רק בדרך שלילה, הרי אנו שוללים לא רק ההיפך דחכמה, אלא גם מהחכמה של סדר השתלשלות. ומאחר ששוללים בחינת החכמה דסדר השתלשלות מאור-אין-סוף ברוך-הוא, הרי על ידי ידיעת החכמה דסדר השתלשלות במהותה ומציאותה ובפרטי המדרגות שבוה, גבוה מעל גבוה כו', ואחר כך השלילה שאנו שוללים כל פרטי אופני המדרגות והגילויים האלו מבחינת עצמות אור-אין-סוף ברוך-הוא - נמצאת על ידם ידיעה והכרה באופן ההפלאה דאור-אין-סוף ברוך-הוא בענין החכמה. וכמו כן הוא בכל הענינים.

ויש לומר בעומק עוד יותר בענין זה של "ידיעת השלילה", שזהו לגבי ענין אין-סוף שהוא בלי גבול ממש. היינו, שאין לומר בו איזה ענין פרטי ולתארו באיזה הגבלה שתהיה, לומר שהוא בבחינה ומדרגה כזו או בחינה ומדרגה כזו. אלא אין לשלול ממנו שום דבר, והרי הוא נושא את הכל בבחינת היכולת (אך לא בבחינת פועל ח"ו, אף לא בבחינת כח, שהוא גם כן כפועל, כי אם בבחינת היכולת), והוא מושלל מהכל. וזהו ענין אין-סוף: שלילת כל התוארים, שלילת הגבול ושלילת הבלי גבול, שלילת החיוב ושלילת השלילה, וממילא יש בו הכל.

וכל זה אינו שייך אלא בבחינת העצמות ממש, שמציאותו מעצמותו, שהוא הנמצא האמיתי שאינו בבחינת מציאות נמצא, רוצה לומר שהוא נמצא לא בבחינת מציאות - בזה דוקא שייך לומר אמיתת ענין האין סוף. ולא כמו שכתבו במקום אחר, שאין שייך לומר בו אין סוף לפי שאין לתארו, דאדרבה שם אין סוף הוא ענין שלילת כל התוארים לגמרי.

לקוטי תורה (רבנו הזקן), פקודי ג, ד. תורת חיים (הרבי האמצעי), פרשת נח מת, ב. ספר המאמרים תער"ב (הרבי הרש"ב), ח"א, עמ' קצד-ה. ספר המאמרים תרס"ו (הרבי הרש"ב) עמ' קסג, רכג (במהדורה החדשה)

## שרש ההתהוות

**צור הוא שם משותף: הוא שם ההר - והכית בצור<sup>2</sup>. והוא שם אבן קשה - "חרכות צורים"<sup>3</sup>. והוא שם המקור אשר יחצבו ממנו אבני המקורים - "הביטו אל צור חוצבתם"<sup>4</sup>. ואחר כן הושאל מזה הענין האחרון זה השם לשורש כל דבר והתחלתו... ולפי זה הענין האחרון נקרא השם יתעלה "צור", כי הוא ההתחלה והסבה הפועלת לכל אשר זולתו, ונאמר "הצור תמים פעלו"<sup>5</sup>, "צור ילדך תשי"<sup>6</sup>, "צורם מכרם", "ואין צור כאלהינו"<sup>8</sup>, "צור עולמים"<sup>9</sup>. ונצבת על הצור<sup>10</sup>, השען ועמוד על התבוננות היותו יתעלה התחלה, שהוא המבוא אשר תגיע ממנו אליו (מורה-נבוכים ח"א פרק טז).**

מה שכתב הרמב"ם שה' יתעלה נקרא "צור" מפני שהוא המקור וההתחלה לכל אשר זולתו, כלומר שהוא שרש ההתהוות, צריך לומר שאין הכוונה שהוא תחילה שלהם ממש, דהיינו שיש לו שייכות אליהם, שהרי עצמותו יתברך מובדלת מהנבראים לגמרי. אלא הכוונה היא לומר, שממנו נמצאה ההתהוות. ומשום כך נקראת עצמותו יתברך "תחילה"<sup>11</sup>, משום שהוא תחילת הכל. כי פירוש תחילת הכל הוא, שממנו נמצא הכל, וכדברי הרמב"ם בריש הל' יסודי התורה: "מאמיתת המצאו נמצאו כל הנמצאים". אבל לא שהוא תחילה שלהם, כי הוא מוכרל מהם לגמרי.

ויתרה מזו: עצמותו ומהותו יתברך אינו אפילו בבחינת מקור להם, כיון שהוא "עצמי" ולא בחינת "מקור", כי מה שהוא בבחינת מקור אינו עצמי, וממילא אי אפשר שיהיה מקור לכל, כי כל מקור הוא ענין פרטי, ואם כן הרי הוא מקור לאיזה פרטי<sup>12</sup>. מה שאין כן מבחינת העצמות נמצא הכל, אלא שהוא בהבדלה לגמרי, והיינו שהעצמות מוכרל לגמרי מהדברים הנמצאים ממנו. כלומר,

- 2 שמות יז, ו.
- 3 יהושע ה, ב.
- 4 ישעיה נא, א.
- 5 דברים לב, ד.
- 6 שם לב, יח.
- 7 שם לב, ל.
- 8 שמואל-א ב, ב.
- 9 ישעיה כו, ד.
- 10 שמות לג, כא.

11 ויש להבהיר שמה שאנו קוראים אותו תחילה, אין הכוונה שיש לו תחילה ח"ו, שזהו תחילה בזמן, אלא שהוא מאז ומקדם.

12 כמו מקור האורות או מקור הכלים, דמה שהוא מקור לאורות אינו מקור לכלים, וכיוצא בזה.

הוא תחילה בעצם ולא תחילת הנמצאים, כי בין שנמצאו ובין שלא נמצאו נקרא העצם תחילה, ועל דרך מה שכתב הרמב"ם בהל' יסודי התורה, שהכל צריכים אליו והוא אינו צריך להם, והיינו שאינם מחדשים בו דבר.

**על ידי שלילת הרוחניות מכל תוארי הגשם, מתאמתת יותר המציאות הרוחנית, מה שיש מציאת הרוחניות בעולם; אבל אינו יכול לדעת ולהכיר במהות הרוחנית כמו שהוא, כי אי אפשר לידע מהות הרוחנית ממש בהשגת השכל, משום שהרוחניות אינה בגדר השגה ותפיסת השכל**

ומה שהקב"ה נקרא "צור", והרי "צור" פירושו שהוא השורש והמקור של כל ההתהוות, זאת אומרת שממנו נובע הכל – אף שמצד עצמותו הוא מרומם מכל ענין של בריאה ונבראים? אלא העניין הוא שמכל מקום יש בו היכולת והכח לברוא יש מאין, וזהו ענין "כל יכול". נמצא שזה שהקב"ה נקרא "צור" – הוא מצד היכולת שבו.

ולפי זה יש לפרש "צור" ביחס לקב"ה כפירוש הראשון שהביא הרמב"ם, שהוא שם אבן קשה. וכמו שמפרש התרגום: "ואין צור כאלהינו" – "לית תקיף אלא אלהנא". וענינו כח הבורא, שהוא ענין התוקף והיכולת. ולכן הוא "שרש ההתהוות", כיון ש"ממך הכל"<sup>13</sup>, והוא "כל יכול" להוות יש מאין<sup>14</sup>.

אך אפשר לפרש את דברי הרמב"ם גם כפשוטו, שאכן הקב"ה נקרא מקור ושרש של כל ההתהוות ממש, אלא שהכוונה לבחינה הנקראת "קדם"<sup>15</sup>, שנקרא כן, מפני שהוא קדם לכל מה שבא אחריו, ובלשון החסידות נקרא זה בחינת "התעוררות הרצון"<sup>16</sup> כפי שהיא בעצמותו יתברך, והתעוררות הרצון בעצמותו הרי זה בגילוי לעצמו, שכבר יש שם השערה איך ומה יהיה אופן הגילוי, אלא שהכל

13 דברי הימים א-כט, יד.

14 ולהעיר ש"צור" הוא גם מקום מוצא האש, כמו צור החלמיש שמכין בו להוציא האש, שיסוד האש שבו הוא בכח ובהעלם, כך כביכול נקרא "צור חיינו", כי הוא שרש ומקור לכל שרשי ההתהוות, ששרשי ההווה נמצאים בו בהעלם, בכח ולא בפועל (לקוטי תורה ויקרא כו, ג).

15 דברים לג, כז.  
16 ולא רצון המוחלט כפי שהיא בעצמותו שלא ע"י התעוררות.

בעצמותו עדיין. כלומר, שהכל מוכן אל הגילוי, אלא שלא בא עדיין בגילוי ממש, וממנו בא בגילוי ממש אחר הצמצום, ויש לו שייכות אל הגילוי.

ספר המאמרים תער"ב (הרבי הרש"ב), ח"ג, עמ' א'ש"ד; ספר המאמרים תרס"ו (הרבי הרש"ב), עמ' תנר-תנה (במהדורה החדשה)

## השראת השכינה בבית המקדש

שכן, ידוע כי ענין זאת המלה היא התמדת העומד במקום אחד... והושאל זה למה שאינו בעל חי [אלא] לכל ענין שהתיישב ושקד על דבר אחד, יאמר בו ג"כ לשון שכינה, ואע"פ שלא היה הדבר אשר שקד עליו דבר זה בו מקום... ולפי זאת ההשאלה הושאל לבורא יתעלה, כלומר להתמדת שכינתו או השגחתו באיזה מקום שהתמידה בו השכינה, או לכל דבר שהתמידה בו השגחה, ונאמר "וישכון כבוד ה'"<sup>17</sup>, "ושכנתי בתוך בני ישראל"<sup>18</sup>, "ורצון שוכני סנה"<sup>19</sup>. וכל מה שבא מזאת הפעולה מיוחס לבורא יתברך, הוא בענין התמדת שכינתו, כלומר אורו הנברא במקום<sup>20</sup>, או התמדת ההשגחה בדבר אחד, כל מקום כפי ענינו. (מורה נבוכים פרק כ"ה).

רבי מאיר אבן גבאי<sup>21</sup> ביאר בשם רבי אברהם ביבאגי את דברי הרמב"ם כך: ענין השראת השכינה, שהוא התמדת האור האלקי הנברא במקום מסוים, מורה על היות ה' יתברך נגלה במקום ההוא. כי הקב"ה בעצמו אינו בבחינת מקום, ומציאותו במקום מסוים כמו מציאותו בכלתי מקום, ולכן השראת השכינה באותו מקום באה להורות על מציאותו של הקב"ה שם בהתגלות. ומסיים שם "וזה דרוש עמוק ראוי להבינו".

17 שמות כד, טז.

18 שם כט, מה.

19 דברים לג, טז.

20 לענין הביטוי "אור נברא" – ראה דרך מצוותיך לצמח צדק (קעט, א), וז"ל: "יש מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בענין בחי' הכבוד הנאמר בתורה כמ"ש וכבוד ה' נראה כו', דהרמב"ם ס"ל דבחי' כבוד זה הוא כבוד נברא, ונחלק עליו הרמב"ן וס"ל דהוא ממש אלהותו יתברך, כמבואר באריכות בהרמב"ן פ' ויגש. ודבריו עיקר. רק מ"מ יש למצוא איזה קיום לסברת הרמב"ם, והוא דבחי' הכבוד אינו ממש עצם הבורא יתברך, רק בחי' החיות הנמשך ממנו יתברך להוות העולמות, וא"כ הוא מקור הנבראים ושוורשם. ולפיכך הכבוד נראה לנביאים, ומ"מ הוא אלהותו יתברך ממש ולא נברא ממש ח"ו".

21 בספרו עבודת הקודש ח"ג פנ"ה.

ובביאור דבריו כתב אדמו"ר ה'צמח צדק"<sup>22</sup>: דעת הרמב"ם היא, שכיון שהקב"ה אינו בגדר מקום כלל, לכן אין שייך לומר שהשראת השכינה היתה במקום המקדש עצמו באופן של "התלבשות", כי אם, שמקום המקדש הוא מוכשר שיהיה על ידו גילוי אלקות לישראל שבאו לשם. וכמו, למשל, בעת כתיבת דברי חכמה באמצעות אצבעות היד, שהיד היא רק אמצעי שעל ידה נמשך השכל בדרך "מעביר" (והרגל אינה מוכשרת אף לכך). ועל דרך זה הוא השראת השכינה במקדש, שהמקום ההוא דוקא מוכשר לגילוי הקב"ה בדרך "מעביר", אף על פי שהקב"ה אינו בבחינת מקום כלל.

הרמב"ן<sup>23</sup> חולק על הרמב"ם. הוא סובר, שבמקום המקדש יש ממש השראת השכינה בבחינת מקום, שעם היות שהקב"ה אינו בגדר מקום כלל, הרי יכול להיות שורה בבחינת מקום.

ומבאר ה'צמח צדק', שלדעת הרמב"ן השראת השכינה בבית המקדש היא באופן של "התלבשות", כלומר שהגילוי היה במקדש עצמו, וכמו, למשל, התלבשות השכל במוח – שלמרות שהמוח הוא גשמי, מכל מקום הוא משמש כלי להתלבשות השכל. ובלשון הרמב"ן על הפסוק "וכבוד ה' מלא את המשכן"<sup>24</sup>: "כי תוכו מלא הכבוד כי הכבוד שוכן בתוך הענן תוך המשכן".

בפשטות, ההבדל שבין המשכה בדרך "מעבר" להמשכה בדרך "התלבשות" הוא: ענין ההתלבשות פירושו שהדבר המתלבש משתנה כפי הכלי שבו מתלבש, לעומת המשכה בדרך "מעבר" שהיא נעלית יותר, שאינה מצטמצמת לפי אופן וגדר המקום. וכמו במשלים הנ"ל, שע"י שהשכל מתלבש במוח הגשמי נעשה בו צמצום והגשמה, אבל בכתיבת שכל על ידי אצבעות היד אין השכל משתנה על ידי האצבעות.

וההכרעה בתורה החסידות היא כדעת הרמב"ן. ולהעיר, שבכלל, המעלה שבהתגלות בדרך התלבשות היא בנוגע לתחתון, אבל בנוגע להמשכה עצמה, ההמשכה שבדרך מעביר היא נעלית יותר מההמשכה שבדרך התלבשות. דכשההמשכה מתלבשת בתחתון, היא מצטמצמת ומשתנה כפי הכלי של התחתון, מה שאין כן כשהיא בדרך מעביר, שאינה מצטמצמת כל כך. וכמובן גם מהמשלים הנ"ל, שעל ידי שהשכל מתלבש במוח

22 באור התורה ויצא קעמ, א ואילך. ביאורי הזהר לצמח צדק, ויצא ע' קג ואילך. וראה גם ספר המאמרים תר"ל ע' סג ואילך. ספר המאמרים פר"ת ע' קפד ואילך. ספר המאמרים תרפ"ז ע' פג ואילך. לקוטי שיחות ח"ט ע' 141.

23 סוף פרשת פקודי.

24 שם.

הגשמי, נעשה בו צמצום והגשמה, ובכתיבת שכל באמצעות אצבעות היד אין השכל משתנה ע"י האצבעות.

אבל זה שהשראת השכינה בבית המקדש היתה בדרך התלבשות – הכוונה בזה היא רק למעלה שבהתלבשות, שהגילוי שהאיר בבית המקדש היה למעלה מגדר מקום, כלומר היה זה גילוי נעלה ולא מצומצם, וענין ה"התלבשות" משמעותו היא רק לכך שהגילוי בבית המקדש הגשמי היה בפנימיות.

ויש לומר, שנקודת החילוק בין שתי הדיעות היא – ענין ההתלבשות. בכלל, התלבשות היא ירידה, שהמתלבש מצטמצם ומשתנה לפי אופן הלבוש. ולכן, דעת הרמב"ם היא שהשראת השכינה בבית המקדש היתה דרך "מעביר", כי אין שייך לומר באלקות שצמצום ונשתנה להיות בגדר מקום גשמי. ודעת הרמב"ן היא שהעובדה שהשראת השכינה בבית המקדש היתה בדרך התלבשות אינה ירידה אלא אדרבה, בזה שהאור נמשך ומתלבש במקום גשמי – מתגלה שהאור הוא בלתי מוגבל.

ועל פי זה יש לומר, שבהתלבשות האור האלוקי בבית המקדש היו שני הענינים. בחיצוניות, כל התלבשות, גם ההתלבשות דבית המקדש, היא ירידה וצמצום – היסוד דשיטת הרמב"ם. ובפנימיות, ההתלבשות בבית המקדש הוא גילוי אמיתת הבלי גבול, שביכולתו להתלבש גם במקום גשמי – היסוד דשיטת הרמב"ן.

ספר המאמרים מלוקט (הרבי זי"ע), ח"ב, עמ' רמו-ח

## מידותיו של הקב"ה

אין הענין שהוא בעל מדות, אלא עושה פעולות דומות לפעולות הנעשות על ידינו כתוצאה ממדות, כלומר מתכונות נפשיות, לא שהוא יתעלה בעל תכונות נפשיות... לכך נאמר עליו יתעלה רחום, כדרך שנאמר: "כרחם אב על בנים"<sup>25</sup>, "כאשר יחמול איש על בנו"<sup>26</sup>, לא שהוא יתעלה מתפעל ומתרגש, אלא כאותה פעולה הבאה מצד האב כלפי הבן, שהיא תוצאה של רגישות וחמלה והתפעלות בהחלט, תבוא מצדו יתעלה כלפי חסידיו לא מתוך התפעלות ולא מתוך שינוי... וכך כל הפעולות הם פעולות הדומות לפעולות הנעשות על ידי בני אדם מתוך התפעלות ותכונות נפשיות והם נעשות מאת

25 תהלים קיג, ג.

26 מלאכי ג, יז.



# הרבי מליובאוויטש והרמב"ם

## הרב יעקב גוטליב

מחבר הספר 'שכלתנות בלבוש חסידי - הרמב"ם במשנת חב"ד'

לוקחים'. ומכיון ש'צדיקים דומים לבוראם', מובן שכן הוא גם בנוגע לספרו של הרמב"ם - שהכניס את עצמותו (נפשו) בספרו, ונמצא, שע"י לימוד זה - מתאחדים עם עצמות הרמב"ם (לא רק עם שכלו).<sup>3</sup> לימוד תורת הרמב"ם, משמעו, שיתוף עצמותי בין הרמב"ם ללומד. משהו מעצמותו של הרמב"ם קיים בלומדי תורתו.

## ספר משנה תורה

הרבי כותב, כי כל דברי הרמב"ם הם בתכלית הדיוק, "הכל בכתב מיד ה' השכיל".<sup>4</sup> למרות היותו ספר של "נגלה", הוא כולל גם רמזים של פנימיות התורה.<sup>5</sup> הרבי משווה בין התורה לבין משנה תורה, ואומר שכשם שלגבי התורה נאמר "הפך בה והפך בה דכולא בה", כן הוא גם בנוגע למשנה תורה.<sup>6</sup> במקום אחר כתב הרבי שמשנה תורה הוא דוגמת מתן תורה.<sup>7</sup> הרמב"ם, על פי הרבי, זכה לכון ברוח הקודש לעניינים רבים שלא התכוון אליהם במודע. כך מסביר ומצדיק הרבי את כל הפלפולים והפירושים בדברי הרמב"ם, ובעיקר במשנה תורה: "אין זה בגדר האנושי שבמשך שנות חייו של הרמב"ם בעלמא דין, נשמה בגוף, היה יכול להתבונן ולחשוב ולהבהיר את כל העניינים שהתפלפלו בדבריו במשך כל השנים - מ"מ, היה לו סיוע מלמעלה שיכתוב את דבריו

יותר מכל אדמו"רי חב"ד, עסק ברמב"ם הרבי האחרון זצ"ל. בשיחותיו מופיעים מאות ציטוטים מכל כתבי הרמב"ם. דיוניו ברמב"ם כוללים הן סוגיות הלכתיות והן עניינים הגותיים. הערצתו את הרמב"ם כמעט שאינה יודעת גבול. את הפתגם העממי אודות הרמב"ם "ממשה ועד משה לא קם כמשה" מפרש הרבי כפשוטו ומתייחס אליו במלוא הרצינות. ואלה דבריו:

"מזמנו של משה רבינו, משה בן עמרם, עד לזמנו של רבינו משה בן מימון הספרדי 'לא קם כמשה'... מזמנו של משה רבינו עד לזמנו של הרמב"ם עברו לערך חמישים דורות... כל גדולי ישראל שהיו במשך דורות אלו - החל מיהושע ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים ונביאים לאנשי כנסת הגדולה התנאים והאמוראים שמנה הרמב"ם בארבעים הדורות דמקבלי התורה - לא היה אף אחד מהם שידמה למשה רבינו, עד שבא רבינו משה בן מימון".<sup>1</sup>

בשיחותיו של הרבי ישנה התייחסות מפורטת הן לפן האישי של הרמב"ם והן לכתביו. במקומות רבים מכנה הרבי את הרמב"ם "מורה נבוכים - הן בדורו והן לכל הדורות".<sup>2</sup> אחד הנושאים שעוסקים בו בחסידות בהרחבה הוא הצדיק. בהקשר זה מעיר הרבי הערה מעניינת בנוגע ליחס שבין הרמב"ם לתורתו:

"אנכי" ר"ת "אנא נפשי כתבית יהבית", היינו שהקב"ה הכניס את עצמותו (כביכול) בתורה, ולכן, ע"י לימוד התורה, 'אותי אתם

שבנפש - מהחסד שבלב לא יומשך שום התהוות, שהוא אינו אלא גורם ההשפעה שיתן לעני כו', מה שאין כן למעלה במדותיו יתברך החסד עצמו הוא המהוה, כמ"ש "עולם חסד יבנה", ולכן שפיר שייך ענין המדות ממש למעלה, ואף על פי כן אינן התפעלות ושינוי ח"ו.

אמנם זה ודאי שמדותיו יתברך אינם כמו באדם שהם כפי תכונת נפשו, שהרחמים הוא מצד הנפש והגבורה מצד תוקף ועזות הנפש, שאינו שייך כן כבורא יתברך. אלא הענין הוא, דהמדות למעלה הן עצמיים, לא שמתפעלים מן הזולת היינו מן הנבראים, כי אם שהן מצד העצם. דלהיותו בבחינת טוב בעצם, מזה הוא שמסתעף בחינת מדת החסד. ומבחינת כח ההגבלה שבעצמות דאין סוף, כשם שכחו בכלי גבול כך כחו בגבול שזוהו מצד השלימות, מזה מסתעף מדת הגבורה. ובשרשם העצמי, זהו מה שביכולתו להאיר וביכולתו שלא להאיר. ומבחינת הרחמים העצמיים, וכמו "אל מלא רחמים", מזה מסתעף בחינת מדת הרחמים.

וכמו שכתב הרמב"ם בענין ידיעתו יתברך שמיחדת בעצמו, והוא ודעתו אחד, לפי שידעתו אינה בידיעה שחוקן ממנו כי אם בידיעה עצמו, ועצמותו ודעתו הכל אחד. וכמו כן הוא גם כן במדותיו יתברך, כמו שכתב בתניא (שער היחוד והאמונה פ"ח) שמדת חסדו וגבורתו ורחמנותו וכן שאר מדותיו הקדושות - הכל אחדות פשוטה ממש, שהיא היא עצמותו ומהותו, וממילא כשם שעצמותו אינה משתנה כמו כן אין בו שינוי ח"ו מצד מדותיו שהן גם כן עצמותו יתברך, וכמ"ש "אני ה' לא שנית", שאין בו שום שינוי כלל גם מצד מדותיו המיוחדים בעצמותו שהוא ומדותיו אחד.

אלא שבהשפעה למטה יש שינויים, שלפעמים נמשך מדת החסד ולפעמים מדת הגבורה, וגם אז השינוי הוא בבחינת הדבור, היינו בבחינת מלכות שמקבלת מהמדות, וכמו שכתב הכוזרי במשל השופט שהכל תלוי בדבור שלו מבלי שמשתנה בעצמו. אלא שלדעתו כנמשל זה שאינו משתנה הוא, לפי שאינו מתכעס ולא מתחסד. והאמת הוא, שממדת החסד נמשך פעולת החסד למטה וממדה ההפכית ההיפך, אלא שבעצמותו יתברך אין זה שינוי מאחר שהכל הוא בבחינת עצמות ואין זה בו שינוי והתפעלות ח"ו, והשינוי הוא במדת המלכות, שהוא בחינת הפעולה הנבראים בלבד.

אור התורה (הרבי ה'צמח צדק'). במדבר, הוספות, עמ' עא. ספר המאמרים תרס"ד (הרבי הרש"ב), עמ' ריג-ד. ספר המאמרים תער"ב (הרבי הרש"ב), ח"ג, עמ' א'תכו-ח

יתעלה לא מתוך ענין נוסף על עצמו כלל (מורה-נבוכים פרק נד).

הרמב"ם כתב בענין י"ג מדות הרחמים: לא שהוא יתעלה יתפעל ויהמו רחמיו, שהרי ההתפעלות הוא שינוי, והרי הוא אומר<sup>27</sup> "אני ה' לא שנית", אלא הענין שיבואו ממנו יתברך הטובות והפעולות הבאות ונמשכות מהמיית רחמים וחמלה וחנינה כו', ו"דברה תורה כלשון בני אדם", וכמו שנזכר מזה ג"כ בקצרה ספ"א מהל' יסודי התורה.

וזהו ענין אין-סוף: שלילת כל התוארים, שלילת הגבול ושלילת הבלי גבול, שלילת החיוב ושלילת השלילה, וממילא יש בו הכל.

וכן כתב הכוזרי תחלת מאמר ב' דכשהוא יתברך מתקן דבר שבמדת בני אדם הוא ענין הרחמים מייחסים אל הבורא הרחמים והחנינה, אבל לא שיהיה ענין הרחמים ממש למעלה כו'. והמשל בזה, כמו השופט שפוסק שזה חייב או זכאי אינו מתפעל בעצמו בדין או ברחמים כו', שאינו מתחסד ומתרחם ולא מתגבר, רק כאשר ישפיע טוב נקרא חסד ובהיפך נקרא גבורה, וכאשר ענינו למטה הוא הרחמים יקרא רחום כו'.

אמנם באמת, על פי הקבלה האמיתית, הכתובים הם כפשוטן, וכמאמר אליהו: "אנת הוא דאפיקת עשר תיקונין כו' לאנהגא בהון עלמין כו'" - אשר זהו ענין עשר ספירות דאצילות, שהם ממוצעים בין בחינת המאציל אין-סוף ברוך-הוא לבחינת הנבראים בריא-היצירה-עשיה. דהיינו, שעל ידי ההתלבשות במדותיו יתברך שבבחינת אצילות נמשכת חיות והנהגת עולמות הנבראים, וכפי שמוכח מהמאמר הנ"ל בזהרה: שענין הספירות הוא "לאנהגא בהון עלמין כו'".

וזהו ענין המדות שבעשר ספירות, שהן בחינת חסד וגבורה ורחמים כו', והיינו שמתחסד ומתגבר ומתרחם כו'.

והנה, בנפש האדם הרחמנות הוא כשרואה את חבירו המדוכא ביסורין יהמו ויכמרו רחמיו, דהיינו שתתפעל נפשו ויחס לבבו, ולא תיתכן כלל בחינת התפעלות זאת במדת הרחמים שלמעלה, שהרי זה שינוי ח"ו. וענין מהות הרחמים דאצילות הוא למעלה מהשגתו. ותדע עוד, שהרי המדות

3 לקוטי שיחות, לב, עמ' 273 הערה 25.

4 התוועדויות - תשמ"ג, ג, עמ' 1573.

5 ראה לקוטי שיחות, ב, מתורגם, עמ' 31; התוועדויות - תשמ"ב, ב, עמ' 612.

6 התוועדויות - תשמ"ה, ג, עמ' 1665.

7 הררנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' קמ הערה 37.

1 התוועדויות - תשמ"ה, ג, עמ' 1697.

2 התוועדויות - תשמ"ג, ב, עמ' 942 ועוד.

בלשון וסגנון כזה שעל ידו יתבארו כל העניינים".<sup>8</sup>

נראה לומר שהפרשנות הקבלית והחסידית של הרבי לרמב"ם מבוססת על ההבחנה הזו. מנגד, חשוב להדגיש כי אף שהרבי מצדיק פרשנות של דברי הרמב"ם גם אם היא מנותקת מכוונתו, מחייב הרבי ללמוד ראשית את הפשט של הרמב"ם. הרבי תוקף את מנהגם של רבנים וראשי ישיבות העושים שימוש ברמב"ם כדי להראות את למדנותם, ואין להם עניין בדברי הרמב"ם עצמו. בהקשר זה מחדש הרבי ביטוי מעניין: "לימוד הרמב"ם לשם הרמב"ם".<sup>9</sup> הרבי מתאר את אופן לימוד הרמב"ם בישיבות באופן מעט ביקורתי, וטוען שלימוד באופן כזה בלבד אינו מכוון:

כאשר מוצאים ש"אחרונים" מביאים את דברי הרמב"ם, או אז מתחילים לעיין בדבריו, ובאופן של פלפול ושקלא וטריא דוקא, וזאת - מבלי ללמוד תחילה את דברי הרמב"ם לאשורן (בדרך הפשוט) אפילו על אתר, ועאכ"כ שלא יודעים מה שכתוב לפני"ז ולאח"ז, מכיון שכל המגמה אינה אלא "לחדש" בתורה!... לימוד כזה הוא הפך רצונו של הרמב"ם שכתב את חיבורו כדי "שיהיו כל הדינים גלויים לקטן ולגדול" ע"ז שילמדו את דברי הרמב"ם כפשוטן, לימוד הלכות פסוקות, "בלא קושיא ולא פירוק", ללא טעמי ומקורי ההלכות, "בלשון ברורה ודרך קצרה" - לימוד שבו שוים קטן וגדול.<sup>10</sup>

8 בהתוודעויות - תשמ"ט, א, עמ' 140, כתב הרבי: "ככל שיהיה המחבר בעל כשרון הכי גדול... ויזכה להצלחה בלימוד התורה, הרי, בזמן מוגבל של שנים, לא יוכל שכל האנושי להכיל אל כל ריבוי הדיוקים השקו"ט וכו' שנרמזים בחיבורו של הרמב"ם, שנוכל לומר שבכתיבת חיבורו חשב וכיוון הרמב"ם כל ענינים אלו... ועכ"ל, שענינים אלו נכללו בחיבורו של הרמב"ם ע"ז שרוח ה' נססה בו להיות לשונו מכוון להלכה בלי כוונת הכותב".

9 "רגיל הדבר שכאשר אחד מחדש סברא בסוגיא בגמרא, ומחפש סיוע לחידושו, הנה ביודעו גדלות הרמב"ם מחפש לכל ראש ברמב"ם. אמנם לא מצינו סדר של לימוד הרמב"ם לשם הרמב"ם, כלומר: לדעת מהי כוונת הרמב"ם ומה כתב הרמב"ם עכ"פ כפי פשוט משמעותו (ואדירבה: כוונת הרמב"ם היתה בעיקר לפשטות הדברים). וכפי שרואים בספרי החידושים שעל הרמב"ם ובפרט מהאחרונים - שדרכם לעמוד על הלכה מסוימת מתוך פרק שלם, מדייקים בה, מחדשים סברות - לפעמים סברות ישירות ולפעמים עמוקות - אבל לא ניכרת בהם מגמה של לימוד הרמב"ם, כי אם חידוש סברות דיליה, ואח"כ מחפשים איפה כתובות הן ברמב"ם" (התוודעויות - תשמ"ה, ג, עמ' 1442).

10 התוודעויות - תשמ"ד, ג, עמ' 1950.

רק לאחר לימוד הפשט של הרמב"ם יש מקום להעמיק ולפלפל בדבריו.<sup>11</sup> הרבי אף עודד כתיבת והדפסת חידושי תורה במשנתו של הרמב"ם.<sup>12</sup> נמצא אם כן, שהרבי מתייחס לכתבי הרמב"ם בשני מישורים, רציונלי ומיסטי. במישור הרציונלי יש תחילה להתור להבנת דברי הרמב"ם כפשוטם, ולהבין את כוונתו והלך מחשבתו של הרמב"ם. במישור השני, חיבורו של הרמב"ם הוא חיבור אלוקי שבתוך דבריו חבוי עומק נסתר שיש להעמיק בו ולגלות אותו. בהתאם למישור הראשון תיקן הרבי את הלימוד היומי במשנה תורה. בהתאם למישור השני פירש הרבי את דברי הרמב"ם, גם כמכוונים לעניינים שבפנימיות.

## תקנת לימוד הרמב"ם

בניסן תשמ"ד תיקן הרבי לימוד יומי בספר משנה תורה להרמב"ם. התקנה כוללת שלושה מסלולי לימוד: מסלול א - לימוד שלושה פרקים בכל יום, כדי לסיים את הספר בכל שנה. מסלול ב - לימוד פרק אחד ליום כדי לסיים את הספר בכל שלוש שנים. מסלול ג - לימוד בספר המצוות כדי לסיימו בכל שנה. המסלול האחרון נועד לנשים ולקטנים. הרבי העיר, כי שני המסלולים הראשונים תואמים את שני המסלולים (מנהג בכל ומנהג ארץ ישראל) לגבי קריאת תורה שבכתב. הרבי הוסיף, כי מכיוון שספרו של הרמב"ם הוא "משנה תורה" הרי כשם שלגבי תורת משה פשט המנהג לסיימה "אחת בשנה", כך מן הראוי לסיים את ספרו של הרמב"ם "משנה תורה" - בכל שנה.<sup>13</sup> תקנה זו מעידה על היחס המיוחד של הרבי לרמב"ם.

תקנה זו מפתיעה הן מן ההיבט החסידי והן מן ההיבט ההלכתי. הרבי, כידוע, שם לעיקר את הפצת לימוד תורת חב"ד, בהתאם לאיגרת הבעש"ט הידועה שבה כותב שנאמר לו כי יבוא משיח "לכשיפוצו מעיינותיך חוצה". על פי זה, היינו מצפים שהרבי יתקן לימוד יומי באחד מספרי תורת חב"ד, כשם שחוננו הרבי הרי"צ תיקן לימוד יומי בתנ"א. גם מהבחנינה ההלכתית התקנה מעניינת, שכן יהדות אשכנז ובתוכה חסידות חב"ד אינה פוסקת על פי הרמב"ם. בדורות האחרונים, בעולם הישיבות, נלמד הרמב"ם בהקשר הלמדני במסגרת

11 התוודעויות, שם.

12 "בכל מקום ומקום שבו נערך סיום הרמב"ם - ידפיסו... חידושי תורה במשנתו של הרמב"ם... וקובץ זה - חידושי תורה על ספר הרמב"ם - ידפיסו לרגל יום הולדתו של הרמב"ם, דבר שבוודאי יגרום שמחה ונחת רוח לנשמתו של הרמב"ם" (הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' רפג).

13 ראה הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' רמה-רנד.

סוגיות הגמרא הנלמדות בישיבה, אבל לימוד מסודר של משנה תורה לא היה כלל.

הרבי כתב שני נימוקים עיקריים לתקנה.<sup>14</sup> הנימוק הראשון קשור למצוות תלמוד תורה והנימוק השני קשור לגאולה. בעניין תלמוד תורה קובע הרבי - על פי דברי אדמו"ר הזקן בשולחן ערוך הרב<sup>15</sup> - כי יש שני עניינים במצווה זו. העניין הראשון, לימוד תורה כדי לדעת לקיים את המצוות כהלכתן. העניין השני, ידיעת התורה

**במקומות רבים מכנה הרבי את הרמב"ם  
"מורה נבוכים - הן בדורו והן לכל הדורות".**

כולה - שבכתב ושבעל פה. הרבי רואה את משנה תורה כספר ייחודי ובלעדי, "כיון שבו נתבארו הלכות התורה כולה, ונמצא, שע"י לימוד משנה תורה להרמב"ם מקיימים את המצווה דלימוד וידיעת הלכות התורה כולה בשלימותה".<sup>16</sup> בעניין הנימוק השני - הרבי רואה את משנה תורה כספר ששייך לגאולה ולכן "ע"י לימוד הרמב"ם ממהרים ומזרזים את הזמן דימות המשיח".<sup>17</sup> שייכותו של המשנה תורה לגאולה נוגעת הן להיקפו של הספר והן לאופיו. משנה תורה הוא הספר היחיד שעוסק בהלכה במלוא היקפה, גם ההלכות השייכות לזמן שבית המקדש קיים וגם ההלכות הקשורות עם ימות המשיח "שמורה איך צריך להתכונן לזה, והסדר בפועל דביאת הגאולה האמיתית והשלימה".<sup>18</sup> לגבי אופיו של הספר הרבי רואה בצורתו הפסקנית ובהשמטת המשא ומתן ההלכתי עניין ששייך לזמן הגאולה. בקשר לכך כתב הרבי:

חיבורו של הרמב"ם... יש בו חשיבות מיוחדת (לא רק לגבי שאר חלקי התורה שבעל פה אלא גם לגבי ספרי הנביאים והכתובים) שהיא כמו החשיבות דתורה שבכתב... כמוכן מדברי חז"ל (שהובאו להלכה בספרו של הרמב"ם) ש"כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח", משא"כ "הלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלין לעולם", כ"חמשה חמשי תורה". [כלומר בנצחיות התורה... נכללים "הלכות של

14 השיחה מופיעה בגליון זה - המערכת.

15 הלכות תלמוד תורה, פרק ב סעיף ט.

16 הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' רמו.

17 שם, עמ' רלא הערה 17.

18 התוודעויות - תשנ"ב, ב, עמ' 105. ראה גם הדרנים על

הרמב"ם וש"ס, עמ' קמ הערה 37.

תורה שבעל פה" ... משא"כ ספרי הנביאים והכתובים... ועל אחת כמה וכמה השקלא וטריא בתורה שבע"פ בנוגע לאופן הלימוד ודרשות דברי התורה שאינה אלא "אמצעי" לבירור הלכות התורה, לא יהיה צורך בהם ולכן יבטלו לימות המשיח (ואז יתגלו טעמי תורה, 'סוד טעמיה ומסתר צפונותיה', "תורה חדשה מאתי תצא").<sup>19</sup>

הרבי טוען כי לימוד משנה תורה על הסדר ועל פי הפשט, הוא כוונתו האמיתית של הרמב"ם. הרבי מיצר על כך שבדורות האחרונים הפך המשנה תורה רק למקור של פלפולים וחידושים. הרבי רואה בתקנתו החזרת עטרה ליושנה ומילוי כוונתו ורצונו של הרמב"ם:

"בדורות הקודמים היה רגיל אצל הספרדים לימוד הרמב"ם על הסדר - הלכה בטר הלכה. במדינת איטליא (ועוד) לפני כמה מאות שנים היו זמנים שנקבע סדר בישיבות ללמוד דוקא מספר המדע (מתחיל מהלכות יסודי התורה) עד שהיה צורך בהדפסה מיוחדת של חלקים הראשונים של ספר היד בשביל הלימוד בבתי מדרשות וישיבות. וע"פ השמועה כן היה נהוג - לימוד רמב"ם לשם רמב"ם - גם במצרים, ואפילו בזמנים יותר מאוחרים... הרמב"ם כתב ספר היד באופן כזה שהבנת הספר כדבעי תלויה בכך שלומדים אותו על הסדר דוקא;<sup>20</sup> יהודי שמקבל על עצמו ללמוד שעור ברמב"ם... הרי ע"ז ממלא את רצונו של הרמב"ם ובהיותו במקומו ב"גן עדן" נהנה הרמב"ם מכך שנוסף עוד יהודי הלומד תורתו".<sup>21</sup>

הרבי קובע כי לימוד משותף של הרמב"ם מאחד הן את הלומדים עם התורה והן את הלומדים זה עם זה, ואחדות זו מקרבת את הגאולה.<sup>22</sup> בעניין לימוד הרמב"ם "על הסדר" מדגיש הרבי את החשיבות של לימוד הלכות יסודי התורה ובמיוחד את ארבעת הפרקים הראשונים העוסקים ב"מעשה מרכבה" ו"מעשה בראשית" שבלימודם מקיימים את מצוות אהבת השם.<sup>23</sup> מניסן תשמ"ד הקדיש הרבי בכל "התוועדות" שיחה מיוחדת להסברת הלכה ברמב"ם, מתוך השיעור היומי, ובנוסף אמר וכתב "הדרן" רחב היקף בסיום כל מחזור של לימוד

19 (ההדגשה איננה במקור) הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' רכט-רלא.

20 התוועדויות - תשמ"ה, ג, עמ' 1443.

21 שם, עמ' 2008.

22 ראה הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' רמה.

23 ראה התוועדויות - תשמ"ד, ב, עמ' 673; ג, עמ' 1658.

הרמב"ם. ב"הדרן" על הרמב"ם משנת תשל"ה רומז הרבי על מגמה ברורה של "התאמת הענינים שבנגלה לתורה בכל פרטיהם להענינים דפנימיות התורה".<sup>24</sup> [ההדגשה במקור]. ההתאמה בין שני חלקי התורה (נגלה ופנימיות) היא חלק מחזונו של הרבי. ואלה דבריו:

וע"י לימוד נגלה לתורה ופנימיות התורה, ובאופן שיהיו משולבים זכ"ז ועד שיתאחדו, תורה אחת - נזכה להיעוד שבסיוע וחיותם ספר היד: "יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם..."<sup>25</sup> (ההדגשה במקור).

הרבי מתייחס לחשיפת פנימיות התורה ה"גנוזה" במשנה תורה, כחלק מקיום הייעוד של ידיעת "הדברים הסתומים".

## היסוד - הדרך - התכלית

הרבי רואה במשנה תורה ספר מושלם לא רק מבחינת ההיקף שלו, היינו שכולל את כל תחומי ההלכה,<sup>26</sup> אלא גם מבחינת המבנה שלו. למשנה תורה שלושה חלקים לא פורפורציונאליים:

היסוד - הדרך - התכלית. היסוד - הוא מצוות ידיעת הא"ל, בה עוסק הרמב"ם בתחילת ספרו. הדרך - היא קיומה של ההלכה, בה עוסק הרמב"ם ברובו ככולו של הספר. התכלית - היא הגאולה, בה עוסק הרמב"ם בסיום הספר. מהו הקשר, על פי הרבי, בין שלושת החלקים? ספר משנה תורה פותח כידוע ב"יסוד היסודות". יסוד היסודות של הרמב"ם אינו רק היסוד של האמונה היהודית אלא גם היסוד של ההלכה היהודית. כוונתי לומר שההלכה, על פי הרבי, באה לבטא ולגלות בעולם הממשי את התוכן של יסוד היסודות. כמו כן, מקיים ההלכה צריך להיות חודר ביסוד היסודות בכל פעולה הלכתית שהוא מבצע. המימוש הסופי של יסוד היסודות יתרחש בימות המשיח כאשר "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (ישעיה יא, ט. פסוק זה הוא הסיום של משנה תורה).

לצורך הבנת הדברים לעומקם נתבונן תחילה בכמה קטעים מתוך ההדרנים של הרבי:

מצות ידיעת ה' שהיא "יסוד היסודות"  
- נוסף על היותה אחת ממצוות התורה,

24 הדרנים על הרמב"ם ו"ש"ע עמ' סג.

25 שם עמ' סג-סד.

26 הרבי מציין שזוהו חידוש שלא מצינו דוגמתו אצל שאר גדולי ישראל שחיברו ספרי הלכה וכתבו רק את ההלכות הנוהגות בזמן הזה. ראה הדרנים על הרמב"ם ו"ש"ע עמ' כז הערה 117.

הרי היא גם היסוד והתכלית דכל התורה ומצוות... תכלית ומטרת קיום התומ"צ... לפעול החיבור (מצוה לשון צוותא וחיבור) דהאדם והעולם עם אלקות. וענין זה נעשה ע"י ידיעת ה' - שדעת האדם חדרה בדעת ה', ובמילא... נעשית כל מציאותו (כל עניניו הנהגותיו ופעולותיו) חדרה בדעת ה', וע"ז פועל שכל עניני העולם (שבהם מתקיימים המצוות) נעשים חדורים בדעת ה', שניכר בהם שכל מציאותם אינה אלא מציאותו יתברך, כלשון הרמב"ם בהתחלת ספרו ש"כל הנמצאים כו' לא נמצאו אלא מאמתת המצאו", כפי שיתגלה לעתיד לבוא, ש"לא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד"... בסיום הרמב"ם מדובר (גם) אודות היסוד והתכלית של כל מעשינו ועבודתינו... ידיעת והשגת אלקות שחודרת ונעשית מציאות האדם והעולם... מלאה הארץ דעה את ה'... שמציאות הארץ אינה אלא המציאות ד"אמיתת המצאו";<sup>27</sup> ובמילא לא תהיה נראית גשמיות הארץ (כולל כל באי העולם) כדבר בפני עצמו, כי אם רק "דעה את ה'", "אמיתת המצאו";<sup>28</sup> "אין עוד מלבדו", "מלבדו" דייקא, שבלעדו "אין עוד", אבל "עמו" ישנה מציאות, אלא שמציאות זו היא המציאות ד"אמתת המצאו".<sup>29</sup> [ההדגשות במקור].

מהו יסוד היסודות על פי הבנתו של הרבי? יסוד היסודות על פי הרבי אינו רק ידיעת מציאות הא"ל אלא הבנה נכונה של הזיקה בין הא"ל ובין העולם.<sup>30</sup> הדברים מכוונים להשקפה אימננטית<sup>31</sup> קיצונית, הרואה את האלוקות נוכחת בכל והשוללת מהעולם קיום עצמאי. אמנם בניגוד למגמתו של האקוסמיסט<sup>32</sup> לבטל את מציאותו של העולם ולשלול את גדריו, שואף הרבי לגילוי האלוקות בתוך האדם ובתוך העולם. מטרתה של ההלכה, על

27 שם, עמ' כט-לב.

28 שם עמ' צז.

29 שם, עמ' לב הערה 144.

30 'גם ענין זה (ש"כל הנמצאים כו' לא נמצאו אלא מאמתת המצאו") הוא חלק מ"יסוד היסודות"... כי היסוד הוא... החיבור דהאדם והעולם עם אלקות, ע"י ידיעת ש"כל הנמצאים לא נמצאו אלא מאמתת המצאו" (שם, עמ' ל הערה 135).

31 המושג "אימננטיות" מציין מהות פנימית, הטבועה והכוללה בעולם. 'תפיסת אלוקות אימננטית' פירושה שה' מצוי בתוכנו, בפנימיותנו.

32 אקוסמיסטי הוא מושג שמציין את העולם כלא ממש, כהופעה בלבד. כלומר, שהעולם החומרי הוא אשליה.

הארץ דעה את ה'", תהיה לכך השפעה לא רק על בני האדם כי אם גם על בעלי החיים. העולם כולו עם כל הנבראים שבו יהיה בדרגה נעלית יותר.<sup>35</sup> יש לציין שחדירת האלוקות לעולם במקרה זה משנה את גדריו העולם.

2. הרבי מסביר שכתוצאה מגילוי אחדות ה' על פי פנימיות התורה, בדורות האחרונים, מתקדם המדע יותר ויותר לגלות את האחדות בעולם.<sup>36</sup> השלמות של המהלך הזה תהיה לעתיד לבוא, כאשר יהיה אפשר לראות בעולם עצמו "כלי" לאחדות ה'. האחדות בעולם כהשתקפות של אחדות ה' קיימת משעת בריאתו, אך גילוי האחדות הוא כתוצאה מעבודת ה' של עם ישראל. הרמב"ם פותח ביסוד היסודות שהוא ידיעת

פי פרשנותו של הרבי למשנת הרמב"ם, היא לבטא ולגלות את הזיקה שבין הא"ל לבין האדם והעולם. יש להבחין בין 'לבטא' לבין 'לגלות'. לבטא, פירושו ביטוי מעשי לרעיון פילוסופי. קיום ההלכה מבטא את הקשר שבין הא"ל לעולם, במיוחד לאור העובדה שההלכה מקיפה את כל תחומי המציאות. לגלות, זה כבר עניין לגמרי אחר. כאן אנו חורגים מן התחום הרציונלי למיסטי. כאן מדובר במה שנקרא בלשון חב"ד 'המשכה' היינו המשכת אור אינסוף לעולם באמצעות קיום המצוות. לפני שנמשיך לפתח את הרעיון הזה, ברצוני לחזור ולהדגיש כי על פי פרשנותו של הרבי למשנה תורה, אין ידיעת ה' מבטלת את מציאות העולם אלא חודרת בגדריו העולם. ואלה דבריו:

וזהו הקשר והשייכות שבין התחלת וסיום ספר הי"ד - שבשניהם מודגש שגם הדרגא שלמעלה מגדרי העולם אינה מבטלת גדריו העולם, אלא נמשכת וחודרת בגדריו העולם, כיון שמציאות העולם היא המציאות דאלקות... כיון שמציאותו אינה רק "אמתת המצאו" - שגם הענין ד"כמים לים מכסים" נעשה באופן ד"מלאה", שאינו מבטל אלא חודר בגדריו העולם.<sup>33</sup>

ובכן מהי המשמעות שהאלוקות חודרת בגדריו העולם? אין הכוונה שחודר לעולם עניין חדש שהיה לפני כן חיצוני לעולם. אלא שמה שנמצא כבר בעולם בהסתר, יהיה בגלוי. אדמו"ר הזקן דרש את המילה עולם, מלשון העלם. חדירת האלוקות לגדרי העולם, פירושה גילוי ההעלם. את התפקיד לגלות את ההעלם, הטיל ה' על עם ישראל באמצעות תורה ומצוות. כדי להבין את הדברים בצורה מוחשית וקונקרטית יותר, נביא שתי דוגמאות מתורתו של הרבי:

1. דוגמה לגילוי אלוקות בעולם, על פי משנתו של הרבי, היא בקשר לייעוד "וגר זאב עם כבש" (ישעיה יא, ו). הרבי סבור שיש להבין את הדברים כפשוטם.<sup>34</sup> הואיל ולעתיד לבוא "מלאה

33 הדרנים על הרמב"ם ו"ש"ע עמ' קצז. באתו 'הדרן' כתב הרבי: "צריך להיות בעולם... גילוי דרגת האלוקות שלמעלה מגדרי העולם, "עליונים", עד להגילוי דמהותו ועצמותו יתברך, ובאופן שגילוי זה אינו פועל ביטול מציאות האדם והעולם, אלא אדרבה, חודר במציאות האדם והעולם" (שם, עמ' קצג). [ההדגשות במקור].

34 כידוע שהרמב"ם בסוף הלכות מלכים נוקט שלא יהיה שינוי בטבעו של עולם, ובדרך משל וחידה נאמרו הדברים. אמנם יש מן הראשונים שחלקו על הרמב"ם בזה, וכבר הראב"ד משיג על כך על אתר שהרי זהו פסוק מפורש

הרבי רואה את משנה תורה כספר השייך לגאולה ולכן "ע"י לימוד הרמב"ם ממהרים ומזרזים את הזמן דימות המשיח"

הא"ל, כולל הידיעה שהעולם מ"אמתת המצאו". עניינן של ההלכות הוא לגלות את החיבור שבין הא"ל לבין העולם, כאשר שלמות החיבור תהיה בימות המשיח. על פי הרבי, המבנה של משנה תורה מקביל למבנה שקבע הקב"ה בעצמו בסדר השתלשלות הבריאה, בתורה ובעניינים נוספים. ואלה דברי הרבי:

הקב"ה קבע שכל הענינים נחלקים בכללות לשלשה: ראש, תוך (אמצע) וסוף. לכל לראש בא הראש והתחלת הכל - שכולל בתוכו (כוונת ותכלית) כל הדבר. לאחר מכך - בא הדבר עצמו, התוך והאמצע שעל ידו נעשה התכלית.<sup>37</sup>

ההקבלה למבנה של משנה תורה, אף על פי שלא נאמרה על ידי הרבי, ברורה. הראש והתחלת הכול הוא יסוד היסודות. הדבר עצמו, התוך והאמצע, הוא ספר ההלכה. התכלית, היא השלמות שתהיה בימות המשיח.

בתורה: "השבת חיה רעה מן הארץ". ראה לקוטי שיחות, ח"ז, עמ' 188.

35 שערי אמונה, עמ' רעב.

36 שערי אמונה, עמ' סח-עא.

37 התוועדיות - תשנ"ב, ב, עמ' 344.



